islâmiyât
üç aylık araştırma dergisi

8 (2005) sayı 1

▶ 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) 395 48 91 - Haziran 2005 Ankara

© islâmiyât
islâmiyât, süreli bir yayındır.
islâmiyât, hakemli bir dergidir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazılar, yayıncının yazılı izni olmadan kısmen veya tamamen, basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.
Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

içindekiler

5 Yayıncının Notu

▶ Editörden

7 MEHMED SAİD HATİBOĞLU
İslam ve Değişim

▶ Makaleler

11 İSMAİL ÇALIŞKAN
Tefsir Tarihi Tasavvurunun
Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine

25 ADEM EFE
II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde
İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları

41 ADNAN KOŞUM
İslam Hukukunda Sivil İtaatsizlik Olgusunun Yeri

59 MEHMET EVKURAN
Bir Kimlik Politikası Olarak Kelam
–Direnen Kimlikler, Yükselen Kimlikler ve Olası Kimlikler–

81 ŞEVKET YAVUZ
Mesajın İletilmesi mi, Mesaj ile Dönüştürüp Güce Eklemlen(dir)me mi?
–Misyonerlik ve Tebliğin Kaynak, Alan ve Metod Açısından
Çözümlenmesi–

101 M. ALİ KİRMAN
Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar

113 AHMET YAMAN
Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı

▶ Araştırma Notları

127 TALİP TÜRCAN
Hukuki Merkezîleşme ve Fıkıh

139 HALİL İBRAHİM BULUT
Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı

▶ Klasik Metin

157 AHMED AGAYEF [AĞAOĞLU] [1869-1939]
Terbiye-i Milliye

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

Kitap

161 M. CÜNEYT KAYA, *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu*
166 AHMET ŞERIF, *Hadisi Yeniden Düşünmek*
171 AHMET YILDIRIM, *Şerhu Hutbeti'l-Beyân –İnceleme-Metin–*
177 METIN BOZAN, *Kelam İlmi'ne Yöneltilen Eleştiriler (Selef Alimleri ve Gazâlî Örneği)*

275 Abstracts

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Cenab-ı Hakk'a binlerce şükürler olsun ki, *islâmiyât* bu sayısıyla, sizlerle olan beraberliğinin sekizinci yılına girmiş bulunmaktadır. Nice uzun yıllar sürmesini dilediğimiz bu beraberliğin giderek daha da güçlenmesinin, *islâmiyât*'a okurlarımızın göstereceği artan ilgi ve destekle mümkün olacağını bir defa daha vurgulamak isteriz. Okurlarımızın gösterdiği bu ilgi ve destekle biz de daha iyi yayınlar ortaya koymanın kaygısını yaşıyoruz. İşte bu anlayıştır ki bizleri sürekli ileriye ve yükseklere bakmaya, siz okuyucularımıza sürekli en iyi ve güzeli sunmaya teşvik etmekte, hatta zorlamaktadır.

Bu anlayış doğrultusunda hazırlayıp sizlere sunduğumuz bu sayıda da sizlerin dağarcığını zenginleştireceğini umduğumuz değerli çalışmalara yer verilmiştir. İslam ve İslam dünyası söz konusu olduğunda medyada her ne kadar son yaşanan dram ve trajedilerle, siyasi ve ekonomik konular ön plana çıkmış görünse de, aslında bütün bunların ortaya çıkışına zemin hazırlayan arka plandaki derin problemlerin çok daha önemli olduğuna burada özellikle işaret etmek gerekir. Bu problemlerin ilim ve fikir planındakilere dair pek çok araştırma ve incelemeye *islâmiyât*'ın çeşitli sayılarında birtakım kapak konuları altında yer vermeye çalıştığımız okuyucularımızın malumudur. Her ne kadar farklı konulardaki yazılardan müteşekkil bir sayı hazırlığını ilan ettiysek de aslında bu sayıda da bu çizgide birçok yazının yer aldığı ve geçmiş sayıları tamamlayıcı bir nitelik arz ettiği görülecektir. Bu cümleden olmak üzere başta Hatiboğlu hocamızın "İslam ve Değişim" başlıklı veciz yazısı olmak üzere, sırasıyla İsmail Çalışkan'ın, yaygın ve egemen tefsir tarihi anlayışını sorgulayan ve bu tarihin yeniden yazılmasının gerekliliğini vurgulayan yazısı, Adem Efe'nin II. Meşrutiyet-Cumhuriyet döneminde ortaya atılan "İctimâî Usûl-i Fıkh" yaklaşımı etrafındaki tartışmalara dair yazısı, Adnan Koşum'un sivil itaatsizlik anlayışını İslam hukukunda arayan yazısı, Mehmet Evkuran'ın bir kimlik politikası olarak Kelam disiplinine yaklaşım yazısı, Şevket Yavuz'un Hıristiyanlıktaki misyonerlikle İslam'daki tebliğ faaliyetini çeşitli açılardan mukayese eden yazısı ve M. Ali Kirman'ın küreselleşme sürecinde dinî pazarlar başlıklı yazısı gibi doğrudan çağımızı ilgilendiren meselelere dair makaleler yanında; Ahmet Yaman'ın, Osmanlı pozitif hukukunun şer'iliği üzerine yazısı gibi yine hepimizi ilgilendiren, ancak daha ziyade geçmişe ışık tutmayı amaçlayan makaleler de bu sayıda yer almaktadır.

Sizlere sunulan yazılar bunlarla bitmemektedir. Talip Türcan'ın Fıkıh disiplinini hukukî merkezileşme açısından ele almayı amaçlayan yazısı ile H. İbrahim

Bulut'un Şii fırkalardaki gaybet ve ric'at inancına dair yazıları da sizlere sunulmuştur.

Klasik metin kısmında ise sizlere bu sayıda Ahmet Ağaoğlu'nun bugün için de hâlâ güncelliğini koruyan "Terbiye-i Milliye" başlıklı yazısı sunulmaktadır.

Burada şunu da ifade edelim ki *islâmiyât*'ın İslam dünyasındaki sıcak gelişmelerle ilgilenmekten ziyade, bu trajik gelişmeler ve yaşanan dramlar karşısında suskun ve çaresiz kalan, ne tepki vereceğini dahi bilemeyen Ümmet-i Muhammed'in zihniyet ve fikir planındaki problemlerine işaret etmesi, yaşananlar karşısında duyarsız ve duygusuz kalmayı tercih ettiği anlamına aslâ gelmemektedir. Bilakis vicdan, bilinç ve eylem düzeyinde İslam'dan ve İslam ümmetinden yana takınılan tavrın göstergesi niteliğindeki yazılara gerek *islâmiyât*'ta, gerek *Bülten*'de yer vermiş olmamız bunun açık bir ispatıdır. Biz inanıyoruz ki İslam dünyası, serin kanlı ve derinlikli ilmî-fikrî çabalara, özeleştiri sürecine ve dış ile hesaplaşmak kadar bir iç hesaplaşmaya –İkbal'in ifadesiyle İslam düşüncesinin yeniden inşâsına– girişmek ve hız vermek gerektiğini er geç idrak edecektir. Dolayısıyla *islâmiyât* pek de uzak olmayan o günlere şimdiden hazırlıklı olma amacına yönelik çabaların sergilendiği bir platform olma işlevini sürdürmeye devam edecektir.

Selamlama yazımıza 2005'in çıkacak konularını tekrar hatırlatarak son vermek istiyoruz:

Yeni Sömürgecilik ve Ümmet

Ehl-i Sünnet

İslam, Yerellik ve Evrensellik

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 yılı abonelerimiz için Mehmed Said Hatiboğlu hocamızın, ilahiyat alanının klasiği hâline gelen, *Hilafetin Kureyşliliği* adlı eserini hediye edeceğimizi daha önce duyurmuştuk. Abonelerimize kitapları bu sayı ile birlikte dağıtılacaktır.

Bir sonraki sayıda buluşma dileğiyle,

Selam ve saygılarımızla.

islâmiyât 8 (2005), sayı 1, s. 7-10

Editörden

İslam ve Değişim

Müslümanlar Kur'an-ı Kerim'in beşeriyete gönderilmiş son ilahi mesaj olduğu noktasında ittifak hâlindedir. Kur'ani düşünceden kaynaklanan inanca göre Allah insanlara iki hayat vermiştir:

1. Geçici dünya hayatı,
2. Daimi ahiret hayatı.

Yine Kur'an-ı Kerim'e göre, daimi ve ebedî ahiret hayatının dünya hayatında elde edilmesi gerekir.[1] Allah'ın halifesi olarak yaratılmış insanoğlu bu dünya hayatında Allah'a yaraşır kul olarak yaşamakla mükelleftir. Her işinde, doğruyu, güzeli, hayırlıyı, faydalıyı, adaleti... gözetmek ve her çeşit çirkinlikten uzak durmak ile görevlidir.

İnsanoğlunun dünyadaki bu sorumluluğu:

1. Yaratıcıya karşı,
2. Kendi nefsine karşı ve
3. Kendi dışındaki çevre ve insanlara karşı

olmak üzere üç ana sınıfta toplanabilir.

Yaratıcıya karşı insanın şükran görevi vardır: Namaz, oruç, hac, dua... gibi ibadetlerle tezahür eder.

Kendisine karşı olan görevi, kulluğu yeterince yerine getirmekte ihtiyacı olacak ruh ve beden sağlığını, kültürel donanımını inşâ etmesidir, bizzat dürüst ve âdil olmasıdır.

Müslümanın kendi dışındakilere olan görevi ise, onun dünyevi hayatının en şümullü safhasını teşkil etmekte, kısaca beşerî ilişkilerin her dalını içine almaktadır.[2]

İslam'ı siyasi bir din hâline getiren esas özellik işbu üçüncü sınıftan kaynaklanmaktadır. Bu noktada müslim veya gayr-ı müslim İslamiyatçılar ittifak hâlindedir.[3]

[1] Bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, "Dünya ve Ahiret", *islâmiyât*, III (2000), s. 8.

[2] Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'ın Dünyevîleşmesimi Dünyevî Hayâtımızın İslâmîleşmesimi?", *islâmiyât*, IV (2001), sayı: 3, "Dünyevileşme", s. 7-8.

[3] Mehmed Said Hatiboğlu, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Ankara 2004, s. 106-107.

Gerçekten de mesela Hıristiyanlığın dinî mahiyette görmediği pek çok husus İslam düşüncesinde dinin ayrılmaz bir parçasıdır. İslam'da dinî ve gayr-ı dinî diye bir ayırım olmadığı için din adamı - laik adam şeklinde de bir sınıflamaya gidilmemiştir.

İnsanı kendisine kulluk yapsın için yaratan Allah, tabiatıyla onu dünya hayatında rehbersiz bırakmamış, tarih boyu ve çeşitli coğrafi bölge insanlarına peygamberler göndermiştir. Kur'an-ı Kerim'e göre bütün peygamberler İslam denen tek dini tebliğ etmiş, ibadat ve ahlak sahasında bir olmuş iseler de hukuk sahasında birbirlerinden farklı kalabilmişlerdir.

Müslümanların son Peygamber olarak gördükleri Hz. Muhammed'in risaleti, aldığı vahiyleri tebliğ ile birlikte onları tatbik etmeyi de içine aldığı için[4] Hz. Peygamber ilk İslam toplumunun aynı zamanda siyasi başkanı durumundaydı ve dolayısıyla hukuki problemleri çözüme kavuşturmakla mükellef olmuştu. Tatbik merhalesinde kendisine yön veren ana kaynağı hukuki vasıftaki vahiyler teşkil etmiştir.

Kur'an-ı Kerim ayetlerinin yirmi üç yıllık nüzul süresi boyunca, iman, ahlak ve ibadet sahasında esasta herhangi bir değişimden söz edilmediği hâlde, sosyal vakıalarla ilgili olanlarda yani insanlar arası muamelatta nesihin mevcudiyeti Kur'ani bir gerçektir. Vahyin devam ettiği bir devrede, yani Hz. Peygamber'in hayatta olduğu zaman diliminde bu vâkıa Müslümanlarca gayet tabii karşılanmıştır.[5] Zira vahyi gönderen kaynak, onu değiştirmekte kimseden izin alacak değildir.

Değişme fikrinin ihtilaf doğurduğu devre Hz. Peygamber sonrasıdır. Vahiy alan kaynağın artık mevcud olmadığı bir devirde beşerî iradenin vahye müdahalesinin geçerli olup olmayacağı gündeme gelmiş, pek çok Müslüman âlim, Kur'an hukukunun Peygamber sonrasında artık değişmezlik kazandığını ileri sürerken, az sayıdakiler bu değişmenin hukuki sahada geçerli olduğunu kabul etmişlerdir.

Kabul edenlerin bu noktada dayandıkları esas, ilahi mesajın insanların zararına olamayacağı düşüncesidir. Kendilerine bu yolda destek olacak örnekleri de ileri gelen sahabilerin tatbikatında bulmuşlardır.

Kur'an-ı Kerim'in bütün hükümlerinin insanların maslahatı için konulduğunu prensip olarak kabul eden âlimler maslahata uymaz duruma gelen hükümlerin değiştirilebileceğini iddia etmişlerdir ki bunu kitaba ilk geçiren kişi olarak Hanbelî âlimlerden Necmuddîn Suleymân b. Abdulkavî et-Tûfî (ö. 716/1316) gösterilir.[6] Tûfî'ye göre, nasslar maslahata uymuyorsa maslahat tercih edilecektir.

Her ne kadar bu görüşün yazıya geçirilişi asırlarca gecikmiş olsa da fi'len tatbikinin ilk halifeler devrine kadar indiğini biliyoruz. Mesela 9. Tevbe, 60.

[4] 4. Nisâ, 105; 5. Mâide, 49.

[5] 16. Nahl, 101; 2. Bakara, 106.

[6] *Maḳâlâtu'l-Kevşerî*, s. 186, 344, Mısır 1994.

[7] *Taberî Tefsiri*, X. 162-163. Başka misaller için *Mehmed Said Hatiboğlu*, "Din-Şeriat Farkı Üzerine", *islâmiyât*, I (1998), sayı: 4, "Şeriat Dosyası", s. 12.

ayette geçen *el-mu'ellefeti ḳulûbuhum* maddesine tabi olunarak, Hz. Peygamber devrinde, müslim veya gayr-ı müslim olsun, İslam'a kalbleri ısındırılacak kimselere devlet maliyesinden verilmekte olan tahsisat buna ihtiyac kalmadığı düşüncesiyle Hz. Ömer zamanında kesilmiştir.[7]

İlk hicrî asrın Mekkeli büyük bir âlimi Atâ' ibn Ebî Rebâh (ö. 114/732), vahyin helal kıldığı bir izdivacı, şartlar değiştiği için geçersiz sayabilmiştir.

5. Mâide, 5. ayetinde Yahudi ve Hıristiyan hanımla evlenmeyi helal sayan hükme maslahat açısından getirdiği yorum dikkate şayandır. Atâ' şöyle diyor:

> *İnnemâ raḫḫaṣa'llâhu te'âlâ fî't-tezevvuci bi'l-kitâbiyyeti fî ẕâlike'l-vaḳt li'ennehû kâne fî'l-muslimâti ḳilletun ve emmâ'l-ân fe-fîhinne'l-keṯratu'l-aẓîmetu fezâleti'l-ḥâcetu felâ cereme zâleti'r-ruḫṣatu.*
>
> Yüce Allah, Ehl-i Kitab hanımlarıyla evliliğe o vakitler ruhsat verdi zira Müslüman hanımların sayısı azdı. Fakat şimdi pek çoğaldıkları için öteki hanımlara ihtiyac kalmadı. Dolayısıyla verilmiş olan evlenme ruhsatına da lüzum kalmadı.[8]

İmâm-ı Atâ', mezkur hukuki ayetin şartlarla mukayyed olduğuna inanmasa bu yorumu yapamazdı. Onun inancına katılma mecburiyeti olmamakla beraber, burada muhakkak olan husus, hukuki ayetlerin illetleri değiştiği zaman hükümden kaldırılabileceklerini kabul eden âlim ve idarecilerinin daha ilk asırda var oluşlarıdır.

Benzer yaklaşım tarzına Hz. Peygamber'in Sünnet'inde de rastlanmaktadır. Mesela, Peygamberlik vazifesinin ilk yıllarında, Müslümanların maddi hususlardan uzak bir iman toplumu olmalarına dikkat gösteren Hz. Peygamber'in kafirlerin hiçbir şeyine değer vermediklerini isbat gayesiyle şu hükmü vermiş oldukları anlaşılmaktadır:

> *Lâ yerisu'l-mu'minu el-kâfire velâ'l-kâfiru el-mu'min.*
>
> Ne Mü'min kafire mirasçıdır, ne de kafir mü'mine.

İşbu hukuki Sünnet'in Hz. Ali ve Mu'âviye devrinde tek taraflı olarak uygulandığı, yani Müslüman kafire mirasçı olurken, kafire Müslümandan miras alma yasağının devam ettirildiğini biliyoruz.[9]

Kur'an ve Sünnet'in hukuki ahkamına ilk hicrî asırda gösterilen bu yaklaşıma mukabil, ne kadar dikkate şayandır ki nazariyat âlimlerinin tesbitleri onlardan oldukça farklı şekilde tezahür etmiş bulunmaktadır.

Allah kelamının kul tarafından değişitirilemezliğini[10] hukuki sahada da geçerli kabul eden pek çok âlim, Kur'an ve Sünnet ahkamına karşı farklı yorum getirmenin önünü almaya kalkmışlardır. Osmanlı *Mecelelle*'sinin 14. maddesin-

[8] *Mefâtîhu'l-ğayb*, III. 535.
[9] *Sunen-i Sa'îd ibn Manşûr.*
[10] 6. En'âm, 34, 115; 18. Kehf, 27; 10. Yûnus, 15.

de de ifade edildiği gibi: "Mevrid-i nassda ictihâda mesâğ yokdur." denerek Kur'an ve Sünnet hukukunu adeta dondurmak istemişlerdir.

Bu davranışın, İslam'ın ilk asırından misal mahiyetinde verdiğimiz yorumlara tamamen ters olduğunu söylemeye lüzum yoktur.

İslam dünyasının son asırlarda gayr-ı müslim dünyadan gerilerde kalışının sebeblerinden birisi olarak işbu hukuki donukluğu kabul eden bazı Osmanlı aydınları Batı hukukunun kabulünü bir kurtuluş çaresi olarak gördüler. Daha 19. asırdan itibaren alınmaya başlayan Avrupa hukuku şer'i hukukun yerini almaya başladı.[11]

Cumhuriyetin ilanını takiben kurulması gereken yeni kanuni yapıyı yerli hukuk âlimlerinin kısa zamanda kuramayacakları anlaşılınca Avrupa kanunlarını terceme faaliyetiyle açık kapatılmaya çalışıldı. Fakat bunda tam başarıya ulaşıldığı söylenemez. Asırların hukuk anlayışını kökten değiştirme hareketinin sancıları Türkiye'de hâlen yaşanmakta bu arada bir Müslümanın ahlaken kabul edemeyeceği hususlar da bu terceme kanunlar yoluyla, mesela "Yeni Medenî Hukuk"a, girmiş bulunmaktadır. Bunun en çarpıcı bir örneğini Ankara Hukuk Fakültesi Medeni Hukuk Profesörü merhum Şâkir Berki şöyle ifade ediyor:

> ... Modern beşerî miras sistemlerinde ana baba, ölenin evladlığı ile bile ictima edemez. Yani bir ana baba, ölen çocukları evladlık bırakmış ise bütün miras evladlığa gider, ana babaya terekeden hiçbir şey verilmez... Keyfiyet İsviçre ve onu bu hususta da aynen takib etmiş olan Türk Medeni Kanunu'nda da aynıdır.[12]
>
> İslam miras sisteminde böyle mantıkla ve nesafetle [insafla] bağdaşmayan miras intikali yoktur.[13]

Hayatını kendilerine borçlu olduğu ana babasına bu muameleyi layık gören bir kanunu, bir Müslümanın medenî sayması mümkin değildir. Zira o Müslüman, 1400 sene öncesinde ana babayı mirasçı kılmış Kur'an hükmünün değişir vasıfta olmadığı inancındadır.

Bugün, hukukunu laikleştirmiş Türkiye gibi halkının ekseriyetini Müslümanların teşkil ettiği bir ülkede yaşanılan İslami huzursuzluğun temelinde, geçmiş kültür ile modern dünyanın hayat görüşünün ilmen muhasebeden geçirilmemiş olması yatmaktadır. İslam kültürünün nesi sabit, neyi değişime açık olduğunu vuzuha kavuşturmadan aydın Müslümanın huzura kavuşması mümkin değildir. Bu çözümün ise on dört asırlık İslami külliyatın toptan değerlendirilmesine bağlı muazzam bir mesaiyi gerekli kıldığı açıktır.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

[11] Bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, "Avrupalılaşma Maceramız", *islâmiyât*, 7 (2004), sayı: 4, "4. Karşılaşma İslam ve Çağdaş Durum, s. 9-.

[12] *AÜİFD*, XIX (1973), s. 35; XX (1975), s. 55, 67.

[13] *AÜİFD*, XX (1975), s. 55.

islâmiyât 8 (2005), sayı 1, s. 11-24

Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine

İSMAİL ÇALIŞKAN
DOÇ.DR., CUMHURİYET Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Tefsir tarihi, nüzûlünden itibaren Kur'an'ı anlamaya yönelik çabaları inceleyen disiplindir. Onun sistematikleşmesi ve ilgili kitapların yazılması yakın zamanlara denk gelmektedir. Gün geçtikçe bu alandaki araştırmalar çoğalmasına rağmen, tefsir tarihini bütün yönleriyle, yani siyasi, sosyal, kültürel gelişmeleri dikkate alarak tefsirin gelişim seyrini kapsamlı bir şekilde inceleyen, bütün kişi ve gruplara objektif yaklaşan bir eser yok gibidir. Bu makale, tefsir tarihi tasavvurunun eksikliklerini tespit etmekte ve günümüze hitap eden bir tarzda yeniden yazılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

anahtar kelimeler
Tefsir, Tefsir Tarihi, Müfessir, Mezhebî Yorum, Oryantalist, Modernist.

Giriş

Tefsir tarihiyle ilgili araştırmalar bir hayli fazla olmasına rağmen, ne yazık ki, on dört asırlık tefsir kültürünün gelişim süreci kapsamlı bir şekilde ortaya konulamamıştır. Günümüzdeki çalışmaların hemen tamamının geleneksel anlayışı takip etmesi, sorunun bir başka boyutudur. Artık ilmî tutarlılığı ve faydası azami düzeyde olabilecek yeni bir tasavvur geliştirilmelidir. Bunun için, mevcut imaj sorgulanmalı ve yeni bir tefsir tarihi tasavvurunun geliştirilmesine çalışılmalıdır. Tefsir faaliyetinin başlangıçtan günümüze kadarki gelişimini etraflı bir şekilde ortaya koymak, özel bir alana yönelik bir çaba gibi gözükse de, esasında o, aynı zamanda, daha genel mânâda İslam düşüncesinin tarihî seyrini anlamaya bir katkı olacaktır. Bu yüzden tefsir anlayışındaki gelişim ve değişim olgusu günümüze hitap eden bir tarzda incelenmeli ve bilimsel istifadeye sunulmalıdır.

I. Tefsir Tarihi Tasavvuru ve Zaafları

A. Klasik Tefsir Tarihi Tasavvuru

Klasik tefsir tarihi tasavvuru anahatlarıyla şöyledir: Kur'an tefsiri, Hz. Peygamber'le başlamış, sahabe ve tâbiînle devam etmiştir. İlk zamanlarda tefsir hadi-

sin alt kolu iken, zamanla başlıbaşına bir ilim dalı olmuştur. Bu arada çeşitli tefsir okulları oluşmuş ve bunların meşhur temsilcileri tefsir faaliyetini sürdürmüştür. Yine bu tasavvurun kabulüne göre, müfessirlerin kişisel yorumlara gitmelerinden sonra tefsirde rivayet (*et-tefsīr bi'l-me'ṯūr, et-tefsīru'n-naḳlī*) ve dirayet (*et-tefsīr bi'd-dirāye/bi'r-re'y, et-tefsīru'l-'aḳlī*) olmak üzere iki ana yöntem ortaya çıkmış ve hicrî ikinci asrın ortalarına tekabül eden tedvin dönemi ile birlikte tefsirler bu iki metod üzerine yazılmaya başlanmıştır. Dirayet metodunun ilk temsilcileri dil ağırlıklı tefsirlerdir (*ma'āni'l-ḳur'ān*). Bu dönemin özelliklerinden biri de adına 'İsrailiyat' denilen rivayetlerin tefsirde kullanılmasıdır. Bu arada farklı düşünce ve anlayışların birer tezahürü olan mezhebî oluşumlar sonucu tefsir faaliyeti, çeşitli mezheplerin ana ilkelerine dayalı olarak yürütülmüştür. İslam toplumunun gelişmesi ve kurumsallaşmasıyla birlikte fıkhi, tasavvufi (*işārī*), bâtını ve felsefi gibi farklı tefsir ekolleri zuhur etmiştir. Tefsir faaliyeti böyle bir boyuta ulaşınca, bazı âlimler tefsir yaparken uyulması gereken birtakım esaslar belirlemeye çalışmışlardır...[1]

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız klasik tefsir tarihi anlayışında dikkatimizi çeken önemli noktalardan birisi, tefsir yaparken uyulması gereken kuralları belirleme girişimidir. Söz konusu girişim iki önemli sonuç doğurmuştur: Birincisi, kısmen de olsa gelişigüzel tefsir yapmanın önü alınmış ve sahih tefsire ulaşma yolunda ilerleme sağlanmıştır. Daha önemli ve fakat olumsuz bir netice ise, müfessirlerin çeşitli kategorilere tâbi tutularak birçok müfessirin ve tefsirinin bid'atçi ve reddedilen konuma düşürülmüş olmasıdır. Artık tefsir, geri dönülmez bir şekilde, kendi fikirlerini Kur'an'a onaylatma gayretindeki mezheplerin ilkelerine bağlı olarak yürüttüğü, yani mezhebî karakteri ağırlıkta olan bir faaliyet olarak tanımlanacaktır. Burada tefsir tarihi ve tefsir usûlünde Sünni kanadın kesin zaferinden bahsedebiliriz. Zira 'mezhebî tefsir' denildiğinde Ehl-i Sünnet dışında kalan mezheplerin yaptığı tefsir kastedilir olmuş, 'bid'atçi ve reddedilen tefsir' tanımı da Ehl-i Sünnet dışındakiler için kullanılmıştır. Örneğin Suyûtî müfessirleri, ilk olarak sahabe, tâbiîn ve tebeuttâbiîn; ikincisi muhaddis olup tefsir yazanlar; üçüncüsü Ehl-i Sünnete mensup müfessirler, son olarak da bid'atçi (*el-mubtedi'*) (Mutezili ve Şii gibi) müfessirler olmak üzere dörde ayırmıştır. Üstelik son gruba girenlerden sadece Cubbâ'î (ö. 303/915), Rummânî (ö. 384/994) ve Zemahşerî (ö. 528/1133) gibi birkaç kişiye yer vererek 'bid'atçileri' kasıtlı olarak ihmal ettiğini açıkça söylemektedir.[2] Burada ta-

[1] et-Tûfî Suleymân b. Abdulkavî b. Abdulkerim es-Sarsarî, *el-İksīr fī 'ilmi't-tefsīr*, thk. Abdulkâdir Huseyn, Kâhire 1977, s. 3-16; Takiyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Muḳaddimetun fī uṣūli't-tefsīr*, Dımeşk 1355, s. 4 vd.; Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhān fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*, thk. Ebû'l-Fadl Muhammed İbrâhîm, Beyrut 1972, II. 147-180; İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Z. K. Ugan, Ankara 1988, II. 460-70; Muhyiddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Suleyman el-Kafiyecî, *Kitābu't-teysīr fī ḳavā'idi 'ilmi't-tefsīr*, çev. ve neşr: İ. Cerrahoğlu, Ankara 1989, s. 58 vd.; Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtḳān fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*, İstanbul 1978, II. 225-63; Cemâleddîn el-Kâsımî, *Tefsir İlminin Meseleleri*, çev. S. Özel, İstanbul 1987, s. 17 vd.

[2] Suyûtî, *Ṭabaḳātu'l-mufessirīn*, Beyrut t.y., s. 9-10.

rafgir bir tutum sergilendiği açıktır. Şüphesiz böyle bir anlayışın yerleşmesi Suyûtî'den çok önceki dönemlere kadar uzanmaktadır.[3]

Bu minval üzere günümüze kadar uzanan tefsir geleneğinin ortaya koyduğu külliyat ve geçirdiği evreler, iki tarzda anlatılagelmiştir. Birisi tefsir yöntemlerine (dirayet, rivayet gibi) veya tefsir ekollerine (mezhebî, lügavi, fıkhi, tasavvufi, felsefi vs.) göredir. İkincisi de tabakat tarzıdır ki, bu da ilk zamanlardan beri bu alanda meşhur olmuş kişilerin eserleriyle birlikte tanıtılmasıdır. Bu tarzda eser yazan Suyûtî (ö. 911/1505) ve öğrencisi Dâvûdî (ö. 945/1538)[4] kitaplarını, müfessirlerin isimlerindeki ilk harfe göre telif etmişlerdir. Başka bir uygulamada, her asır bir tabakaya ayrılarak, her tabakada yaşamış olan müfessirlerin yaşam öyküleri ve ilmî kariyerleri tarihî sıraya göre anlatılır. Bu usûlün ilk temsilcisi Ednevî (ö. H. 11./M. 16-17. yüzyıl)[5] olup, daha sonraları onu Cevdet Bey (ö. 1926)[6] ve Bilmen (ö. 1971)[7] takip etmişlerdir. Bunlara ilaveten tefsir tarihine ait klasik dönem bilgilerinin bir kısmı da tefsirlerin mukaddimelerinde, genel tabakat ve tarih kitaplarında kayıt altına alınmıştır.

B. Tefsir Tarihi Yazımında Çağdaş Gelişmeler

Tefsir tarihine dair son dönemdeki çalışmalar, klasik anlayışı geliştirerek, özellikle tefsir ekollerine ve mezhebî ayırımlara dayalı çerçeveyi daha da genişletmiş ve sistematik hâle getirmiştir. Şunu hemen belirtelim ki, tefsir tarihi yazımında tabakat tarzı,[8] yöntemleri ve ekolleri esas alan tarza[9] göre daha az rağ-

[3] Tefsirde bu bakış açısını vurgulayan şu eserlere bkz. el-Hâris b. Esed el-Anezî el-Muhâsibî, *el-ʿaḳlu ve fehmu'l-ḳur'ān*, thk. Huseyn Kuvvetlî, Kahire 1970, s. 333-43, 356, 363, 370; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muḫtelefi'l-ḥadîs*, Beyrut 1985, s. 11-13, 46, 64-70 ve *Te'vîlu muşkili'l-ḳur'ān*, şerh Ahmed Sakr, Beyrut 1981, s. 66, 98, 100-3, 261; Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *Ḳānūnu't-te'vîl*, thk. Muhammed Suleymân, Beyrut 1990, s. 119-20, 206-226; İbn Teymiyye, *Muḳaddimetun fî uṣûli't-tefsîr*, Dımeşk 1355, s. 22; Suyûtî, *İtḳān*, II. 227-28, 231; Abdullâh Sıddık el-Gumârî, *Bid'u't-tefâsîr*, Kahire 1965, s. 4-6, 11, 13 vd. Şüphesiz mezhebî bakış tek taraflı değildir. Benzer yaklaşım diğer mezhepler için de geçerlidir. Bu konu için *Siyasi Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara 2003) isimli çalışmamıza bakılabilir.

[4] Şemsuddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed ed- Davûdî, *Ṭabaḳātu'l-mufessirîn* (2 cilt), Beyrut t.y.

[5] Ahmed Muhammed el-Ednevî, *Ṭabaḳātu'l-mufessirîn*, thk. S. b. Sâlih el-Hizzî, Medine 1997.

[6] Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. M. Özel, İstanbul 2002.

[7] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi -Tabakâtu'l-mufessirîn*, İstanbul 1972.

[8] *Ṭabaḳātu'l-mufessirîn* tarzında yazılmış bazı yeni eserler şunlardır: Mun'i Abdulhalîm Mahmûd, *Menâhicu'l-mufessirîn*, Kahire 1978; Âdil Nuveyhiz, *Mu'cemu'l-mufessirîn min ṣadri'l-islâm ḥattâ el-ʿaṣr el-ḥâḍır* (2 cilt), Beyrut 1983-1986; Abdulazîz İzzeddîn Seyrevan (yay. haz), *Mu'cemu ṭabaḳâti'l-ḥuffâẓ ve'l-mufessirîn*, Beyrut 1984; Muhammed Ayazî, *el-Mufessirûn: Ḥayâtuhum ve menhecuhum*, Tahran 1994; Mustafâ Muslim, *Menâhicu'l-mufessirîn*, y.y., 1414/1994.

[9] Bu usûlde yazılan eserlerin bazıları şunlardır: Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* (3 cilt), Kahire 1976; Zehebî, *el-İttiḍâhâtu'l-munḥarife fî tefsîri'l-ḳur'ān*, Kahire 1986; Muslim Abdullâh, *Eseru't-taṭavvuri'l-fikriyyi fî't-tefsîr fî'l-ʿaṣri'l-Abbâsî*, Beyrut 1984; Hâlid Abdurrahmân el-'Akk, *Uṣûlu't-tefsîr ve ḳavâ'iduhû*, Beyrut 1986; İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara 1968 ve *Tefsir Tarihi* (2 cilt), Ankara 1988; Mehmed Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, İstanbul 1981; Mahmûd Besyunî Muhammed Fevde, *Neş'etu't-tefsîr ve menâhicuhu fî ḍav'i'l-meẕâhibi'l-islâmî*, Mısır 1986; Ebû'l-Yakazân Atiyye el-Cebbûrî, *Dırâsât fî't-tefsîr ve ricâlihi*, Beyrut 1986; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991; Mustafâ es-Sâvî el-Cuveynî, *Menâhic fî't-tefsîr*, Mısır t.y.; Cuveynî, *Medârisu't-tefsîri'l-ḳur'ān*, İskenderiye 1992; Muhammed Hâdî M'arife, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn fî ṣevbihi'l-ğaşîb* (2 cilt), Meşhed 1997; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003.

bet görmektedir. Çağdaş çalışmalardan bir kısmı da daha dar çerçevede belli bölgelere, akımlara veya dönemlere odaklanmıştır.

Hâlen bu alanın tartışmasız üstadı kabul edilen Mısırlı âlim Zehebî'nin (ö. 1978), ilk baskısı 1961 yılında yayınlanan *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* isimli eseri[10] İslam dünyasında sistematik tefsir tarihi tasavvurunun çağdaş inşâsında ilk ciddi adımdır. Her ne kadar Zerkânî'nin[11] (ö. 1948) kitabı daha önce yayımlanmış olsa da, onun tasnifi Zehebî'nin yaptığı kadar kapsamlı ve sistematik değildir. Zehebî, tefsir tarihini merhalelere ayırarak, ilk merhalede Hz. Peygamber ve sahabe tefsirini, ikincide tâbiîn tefsirini, üçüncüde de tedvin dönemini ele almış ve tefsirin bu dönemde rivayet ve dirayet şeklinde ikiye ayrıldığını belirtmiştir. O dirayet tefsirini, 'kabul edilen' (*et-tefsîr bi'r-re'yi'l-câ'iz*) ve 'kınanan' (*et-tefsîr bi'r-re'yi'l-mezmûm*) veya 'bid'atçi' (*tefsîru'l-fıraḳi'l-mubtedi'*) diye ikiye ayırmıştır. Kınanan veya bid'atçi grupta Mutezili, Şii, Bâtını, Zeydî ve Harici müfessirlerin tefsirini ayrıntılı biçimde tahlil etmiş, incelemesini de genel olarak olumsuz yaklaşım üzerine kurmuştur.[12] O, *el-İttiǧâhâtu'l-munḥarife fî tefsîri'l-ḳur'ân* isimli eserinde de aynı yaklaşımı sergilemiştir. Zehebî'nin tasnifinde yer verdiği diğer tefsir çeşitleri; sufi, felsefi, fıkhi ve ilmî tefsir olup bunları da ilk defa ayrıntılı bir şekilde o incelemiştir. Nihayet klasik tefsir tarihine ek olarak son devir tefsirini ilmî, ilhadi, mezhebî ve edebî olmak üzere dört kategoride ele almıştır.

Zehebî'nin müfredatına ayrıntılı yer vermemizin nedeni, günümüzde tefsir tarihi alanında telif edilen eserlerin hemen tamamının bu tasavvuru aynen veya –yeni tefsir çeşitleri (ictimai, konulu vs.) ilave etmek gibi– küçük değişikliker yaparak benimsemiş olmasıdır. Bu durumda, genel bir hüküm olarak, tefsir tarihinin çağdaş inşâsının geçmişteki tefsir tasnifini genişleterek kökleştirmenin ötesinde günümüze hitap eden bir yenilik getiremediğini söylemek mümkündür. Daha da önemlisi Zehebî ve ondan sonrakilerin geleneksel anlayış üzerinden geliştirerek sunduğu tefsir tarihi tasavvuru sistemetiğinin orijinal olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu konudaki ayrıntılı tasnifi ve incelemeyi bir Müslüman olarak ilk defa Zehebî yapmış olmasına rağmen, bu tür bir projeyi daha önce Goldziher'in (ö. 1921) yaptığını görüyoruz. İkisi arasındaki en genel benzerlik, tefsir tarihini sistematik hâle getirmeleri ve konuları özel başlıklar altında incelemeleridir. Buna göre, çağdaş tefsir tarihi tasavvuru inşâsının, inceleme biçimi olarak Goldziher'den etkilendiğini söyleyebiliriz.[13] Zehebî'den sonraki çalışmaları gözden geçirdiğimizde de, Goldziher'in tasnifiyle şaşırtıcı benzerlikler karşımıza çıkmaktadır.[14] Aralarındaki yöntem ve tasnif benzerliğine rağmen gene

[10] İlk defa iki cilt hâlinde, vefatından sonra da Şii ve Bâtını tefsire dair bir zeyl olarak üçüncü cilt ayrıca yayımlanmıştır (Kahire 1988).

[11] Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Kahire 1362/1943, I. 470-74.

[12] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, I. 288 vd.

[13] Goldziher'in eserini Arapçaya çeviren Abdulhalîm Neccâr da önsözünde buna işaret etmiştir: *Meẕâhibu't-tefsîri'l-islâmî*, Kahire 1955, 4.

[14] Nitekim Dücane Cündioğlu bu etki ve benzerliği daha önce yapmış olduğu bir karşılaştırmada açıkça ortaya koymuştur. Bkz. "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'" *islâmiyât* 2 (1999), sayı: 4, 64-71.

de, oryantalist yaklaşım ile Müslüman müelliflerin konuları inceleme zemini ve yaklaşım biçimi arasında önemli farklılıkların olduğunu vurgulamalıyız.

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız klasik ve çağdaş tefsir tarihi tasavvurunun, ilk bakışta, basit ve genel bir çerçeve çizdiği görülmektedir. Hâlbuki tefsirin on üç yüzyıllık geçmişini sadece kalın çizgilerle tasvir etmek yeterli değildir. Kısacası bu tasavvurda ihmal edilen veya görmezden gelinen noktalar ve ayrıntılar vardır ki, biz bu eksiklikleri, tefsir tarihi tasavvurunun zaafları olarak görmekteyiz.

C. Tefsir Tarihi Tasavvurunun Zaafları

Günümüze kadar Kur'an tefsirinin tarihî seyrini açıklayan kapsamlı bir 'tefsir tarihi projesi' geliştirilememiştir. Açıkçası hâlen geçerli olan anlayışın on dört asırlık tefsir kültürünün ana yönelim, dinamik ve değişimlerini tam olarak yansıttığı söylenemez. Bunun nedeni, geçmişten devralınan ve hâlen egemen olan tefsir tarihi tasavvurunda bulunan birtakım zaaflardır. Bu zaafları birkaç açıdan ele alabiliriz.

Tefsirin rivayet ve dirayet şeklindeki ayırımı, en başta gelen zaaflardandır. Geçmişte böyle kabul edilse bile bugün aynı kategoriyi kabul edemeyiz. Temel iddiamız şudur: Tefsir, bizzat insan aklının ilahî metne anlam yüklemesi veya anlamları daha anlaşılır lafızlarla ifade etmesidir. Bu işi ilk yapanlar (sahabe-tâbiîn) kendi akli kapasiteleri ölçüsünde metni çözmeye çalışmışlardır. Onlar şiir, Arap dili, tarih bilgisi, örf-âdetler ve sebeb-i nüzûl gibi verilere dayanarak Kur'an metnini yorumlamışlardır. Sahabe ve tâbiînden sonraki nesil(ler) tefsir yaparken onların yorumlarını esas almakla birlikte, kendi yorumlarını da ekleyerek metni anlamlandırmaya devam etmişlerdir. Bu anlama işi, zincirleme olarak bugüne kadar gelmiştir. Yani 'rivayet tefsiri' denilen şey, temelde önceki nesillerin yorumlarını esas almak veya kendi yorumu yanında ona da yer vermektir. Buna göre bugün, –zaman ayırımı yapmadan– bizden öncekilerin yorumlarını kendimize esas aldığımızda, biz de rivayet tefsiri yapmış olmaz mıyız? Belki şu söylenebilir: Peygamber, sahabe ve tâbiînin yorumları bağlayıcıdır, sonrakiler ise bağlayıcı değildir. Buna itirazımız şudur: Peygamber'e ait sahih rivayetler dışında hiçbir tefsir bağlayıcı değildir; üstelik, ondan çok az tefsir rivayeti vardır. Rivayet ve dirayet ayırımını olduğu gibi kabul etsek bile, baştan sona bu usûllerden birine riayet edilerek yazılmış hiçbir tefsir yoktur. O hâlde bu ayırım, klasik dönem için yerinde olsa da, artık suni bir ayırımdır. Gerçekte bütün tefsirler dirayet tefsiridir; çünkü tefsir, insan aklının bir ürünüdür. Rivayet tefsiri denilenler ise önceki yorumları nakleden (nakilci) ama gene de bunu akılla yapan tefsirden başka bir şey değildir.

İkinci zaaf 'mezhebî tefsir' tanımlamasının ısrarla vurgulanmasıdır. Bu tanım temelde Peygamber, sahabe ve tâbiîn dönemlerindeki sosyal, siyasi, iktisadi, itikadi vs. ihtilaflar sonucu oluşan gruplara bağlı tefsir oluşumuna dayanmaktadır. Üstelik 'mezhebî tefsir' denildiğinde Mutezili, Harici ve Şii tefsir kas-

tedilir. Dikkat edilirse bunun, Sünni kesim tarafından yapılmış siyasi yönü ön planda olan bir ayırım olduğu gözden kaçmayacaktır. Hâlbuki mezhebî tasnife Ehl-i Sünnet ya da Sünni ekolün de dâhil edilmesi gerekmez miydi? Ayrıca fırkalara bağlı tefsir anlatılırken özellikle Mutezili ve Harici tefsirin bir defalığına ve belli bir zaman diliminde başlamış ve bitmiş bir olgu gibi takdim edildiği görülmektedir. Tefsir tarihi tasavvurunda hâlen egemen olan bu yaklaşım, tasnifçi algılama biçiminin bir tezahürüdür.

Kanaatimize göre, mezhepler, Müslüman toplumun doğal tarihî gelişim sürecinde ortaya çıkmış hareketler olup İslami yorum geleneğine bir açılım ve renk getirmişlerdir. Bunların ortaya koydukları anlayış ve metodlar, daha sonraları, kendi müntesipleri tarafından, hatta başka mezheplerce bile kullanılmış ve şu ya da bu şekilde varlığını koruyagelmiştir. Mesela, Zemahşerî'nin tefsir yöntemini onaylayan Beydâvî (ö. 685/1286) ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) onun açıklamalarını olduğu gibi veya bazı değişikliklerle tefsirlerine yansıttıkları bilinen bir gerçektir. O hâlde, bu tür oluşumlar ortaya çıktıkları andan itibaren Müslüman toplumun birer parçası olarak, Kur'an ve tefsir anlayışında bir renk teşkil etmişlerdir. Bunun da ötesinde onların her birinin ödün vermeden kendi esaslarına uyarak yaptıkları tefsir, artık geçmişte kalmıştır ve bugün mezhebî esaslara bağlı kalınarak tefsir yapılmamaktadır. Bu konuda en mutaassıp olan Şii tefsiri bile eski aşırılığını kaybetmiştir. Günümüzde Mutezili veya Harici tefsiri yapan kaç kişi vardır? Hangi tefsiri Sünni kategoriye koyabiliriz? Bilakis çağdaş tefsirlerde, Müslümanları temsil eden her mezhebin ve ekolün izleri ve renkleri vardır. O hâlde tefsirin, yöntem ve yorumlamada bugün daha orta bir yolu tutturduğu söylenebilir. Sonuç olarak mezhebî tefsir, belli bir döneme damgasını vurmuş doğal bir gelişme olarak görülüp zamanla bu olgunun dönüşüme uğradığı kabul edilmelidir.

Mezhebî nosyonu esas alan tefsir tarihi tasavvurunu doğru bir yaklaşım olarak kabul etmek de sorunu çözmeyecektir. Zira tefsir tarihine dair eski ve yeni, özellikle Arapça eserlerde, örneğin Mâturîdî (ö. 333/944) ve hâlen yazma hâlindeki *Te'vîlâtu'l-ḳur'ân* isimli tefsirinden neredeyse hiç bahsedilmez. Hâlbuki o olmadan Sünni tefsir nosyonunu anlamak imkânsızdır. Harici yorumu ve onun en eski yazılı kaynağı olan Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin (H. 3. yüzyıl) *Tefsīru kitābillāhi'l-ʿazīz* adlı tefsiri için de benzer şeyler söyleyebiliriz. O hâlde bunlara yer vermeyen bir tefsir tarihi, eksiktir. Tefsir tarihi kitaplarında mezheplerin görüşleri ve tefsir anlayışları anlatılırken, bazen doğrudan o mezhebe mensup müelliflerin eserleri yerine, genel tarih ve milel-nihal kitapları gibi ikinci, üçüncü el kaynakların –ki bunların çoğu da muhalif kitaplardır– kullanılması, mezhebî yaklaşımın en büyük handikapıdır. Böyle bir delillendirme, gerçeği doğru bir şekilde yansıtmamakta ve bunu yaparken yanlı bir tutum sergilenmektedir. Buna karşın ekollere dayalı tasnifler içerisinde lügavi, fıkhi, felsefi, tasavvufi, ilmî gibi ayırımların daha tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu

tasnifte müfessirin mensubiyeti değil, Kur'an'ı yorumlama biçimi esas alınmaktadır. Bu nedenle aralarında benzerlikler olan Dehlevî[15] (ö. 1176/1762), Cevdet Bey[16] ve Wansbrough'un[17] yaptığı tasnifler yeniden değerlendirmeye alınabilir.

Modern zamanlarda çağın karakterini yansıtan yeni yorumlar ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunların bir kısmı bilimsel gelişmeler ışığında yapılan, bir kısmı da pozitivist bakış açısının ürünü olan ve geleneksel telakkiye aykırı yorumlardır. İşte bu tür yaklaşımlar klasik mezhebçi nitelemenin ötesinde bir isimle, yani 'ilhadi tefsir' diye adlandırılmıştır;[18] ki bunun dinî bir yargı olduğu açıktır. Şüphesiz böyle bir tefsir yoktur; fakat çeşitli eserlerde örnekler vardır. Bunların ilk türü, çoğunlukla mucize olarak kabul edilen bazı olaylara bu niteliğin dışında bir anlam yükleyen ve Kur'an'daki ahkâm ayetlerini yeni açılımlarla yorumlayan türden örneklerdir. Pozitif bakışın örnekleri ise, Kur'an'ın kaynağına ve sıhhatine yönelik olarak ileri sürülen birtakım spekülatif açıklamalardan oluşmaktadır. Bu tür açıklamaların bir kısmını kabul etmek mümkün değildir. Ancak 'ilhadi' kategorisine yerleştirilen birçok yaklaşım, aslında ilk zamanlardan beri bazı mezhepler tarafından savunulan fikirlerdir. Yine bu kategoriye alınan yaklaşımların çoğu, doğrudan tefsirin konusu olmayıp öncelikle genel İslam düşüncesini ilgilendirmektedir. Nihayet tefsir tarihi tasavvurunun çağdaş inşâsındaki bu niteleme, dinsel bir yagıyı ifade ettiğinden, böylesi bir yaklaşım bugün birçok Müslüman müellifi en azından zan altında bırakmak gibi bir sorunla karşı karşıyadır. Ayrıca bazı örneklere odaklanmış kısmi bir niteleme olduğu için tefsir tarihi tasnifinde ona yer verilmesine gerek yoktur. Şayet yer verilecekse bu tür yaklaşımları daha tutarlı bir isim altında toplamak gerekmektedir.

İşaret etmeye çalıştığımız mahzurlarından olsa gerek, ilhadi tefsir nitelemesi, özellikle Türkiye'de yeni bir tanımlamaya dönüşmüş gözükmektedir. Birebir örtüşmese de daha önceleri ilhadi tefsir olarak nitelendirilen bazı yorumlara, artık 'modernist tefsir' denilmektedir. Bu niteleme, tefsir alanında yazılmış kitaplarda az yer almakla birlikte[19] popüler dergilerde, gazetelerde ve sanal ortamlarda çok fazla kullanılmaktadır. Her ne kadar 'modernist' kavramı, dinî bir yargı belirtmese ve daha bilimsel bir niteleme gibi gözükse de, bu da sorunludur. Her şeyden önce, eğer 'modernist tefsir'le, modernizmin temel düşünce yapısına ve ilkelerine bağlı kalınarak yapılan tefsir kastediliyorsa böyle bir tefsirin henüz yazılmadığına işaret edelim. Yok eğer klasik anlayışın dışına

[15] Şah Veliyyullah Dehlevî, yöntemleri esas alarak tefsiri yediye ayırır: Hadisçilerin, kelamcıların, usûlcü fakihlerin, dilcilerin, edebiyatçıların, kıraat âlimlerinin ve sufilerin tefsiri (Bkz. *el-Fevzu'l-kebîr fî uṣûli't-tefsîr,* Farsça'dan çev. Selmân el-Huseynî en-Nedvî, Beyrut 1987², s. 104-106.

[16] Bergamalı Cevdet Bey'in onlu tasnifi için bkz. *Tefsir Usûlü ve Tarihi,* s. 69-91.

[17] Wansbrough'un tasnifi şöyledir: *Haggadic* (anlatım), *halakhic* (fıkhî), *masoretic* (dilbilimsel), *rhetorical* (i'cazi), *allegorical* (işârî/tasavvufi) (Bkz. J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation,* Oxford 1977, s. 119-246).

[18] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn,* II. 522-46; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* II. 353-78.

[19] M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri,* İstanbul 1997, s. 235; Demirci, *Tefsir Tarihi,* s. 252. Demirci'nin *modernist* kavramını olumlu anlamda aldığını belirtmeliyiz.

çıkan yaklaşımlar kastediliyorsa hatırlanmalıdır ki, tefsir tarihinde her dönem bir öncekinden farklı ve yeni söylemlerle devam edegelmiştir. Dolayısıyla, günümüzde yeni olan, tefsirin tabii seyrinde daha öncekilere göre farklı bir merhaleyi gösterir. Şu hâlde 'modernist' nitelemesine dâhil edilen yaklaşımlar, tanımlanmış ve suçlanmış olmaktadır. Bu vesileyle açılmaya çalışılan kapı, tefsir tarihi için yeni bir yanılsamadan başka bir şey değildir.

Sanırız 'ilhadi' ve 'modernist' gibi nitelemelerin kaynağında, İslam düşüncesinin gelişim seyrindeki kopukluklar ve dönüşümler yatmaktadır. Bu olgunun bir parçası olarak tefsir faaliyetinin on sekizinci yüzyıldan sonra klasik anlayışı aşarak derin dönüşümlere uğraması bugün bu tür tasniflere gidilmesine neden olmuştur. Bu konuda öz olarak şu söylenebilir: Kur'an yorumu gibi hassas bir konuda kullanılan kavramlar, özenle seçilmelidir. Bu nedenle her iki kavram yerine belki 'modern' (ya da Türkçesi çağdaş) kavramını kullanmak daha uygun olacaktır. Böylelikle 'ilhadi' ve 'modernist' gibi isimlerle anılan yorumları da içeren genel bir isimlendirme yapılmış olunabilir. Nitekim Batılı araştırmacılar, böyle bir nitelemeye gitmekle tutarlı bir tavır sergilemişlerdir. Üstelik onlar 'modern' kavramını doğrudan tefsir faaliyetinden ziyade çağdaş Müslüman müellifleri ya da genel olarak İslam düşüncesini nitelemek için kullanmaktadır. Ancak, onların tercümelerinde dahi aynı duyarlılığın gösterilmediğine işaret etmeliyiz.[20]

Tefsirin gelişim seyrinde ihmal edilen noktaları, bir başka zaafiyet olarak alabiliriz. Bunları bölgeler, şahıslar, eserler ve Arapça dışındaki diller olmak üzere birkaç maddeye ayırabiliriz. İbn Aşur, Kuzey Afrika'nın (özellikle Tunus) tefsir tarihinde kayıp halka olduğunu söyler.[21] Bir başka kayıp halka ise bizim için daha büyük anlamı olan Osmanlı dönemidir.[22] Bu örnekler bize, klasik dönem sonrası tefsir faaliyetinin devam ettiği bazı bölgelerin ihmal edildiğini göstermektedir. Daha dikkatle bakıldığında Endülüs, Orta Asya (özellikle Mâverâünnehr), Türkiye, Hint Altkıtası, Avrupa ve Balkanlar gibi birçok halkanın zincirde yer almadığı görülecektir. Bunlara günümüz İslam dünyasının bazı bölgeleri ve Müslümanların azınlıkta olduğu birçok yeri de ilave edebiliriz. Bunlar içerisinde bizi daha yakından ilgilendirdiği için Türklerin tefsir tarihinin neresinde yer aldığının ve tefsire ne getirdiğinin incelenip incelenmediğine baktığımızda, tatmin edici bir çalışmanın olmadığını görmekteyiz. Eldeki literatürde bu konuyla ilgili elle tutulur bir bilgiye rastlamak mümkün değildir. Bunu, en önce yapmasını beklediğimiz Türkiye'deki araştırmacılar da yapmamıştır.

[20] Örneğin Ignaz Goldziher'in kitabının bir bölümünün adı olan *Der Islamische Modernismus und Seine Koranauslegung* ifadesi (*Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden, E. J. Brill, 1952, 310), Türkçeye *İslami Modernizm ve Onun Kur'an Yorumu* diye çevrilmesi gerekirken, *Modernist Tefsir Ekolü* şeklinde bir tercüme tercih edilmiştir (Bkz. Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. M. İslamoğlu, İstanbul 1997, s. 339).

[21] Muhammed el-Fadl İbn Aşûr, *et-Tefsir ve ricâluhu*, Tunus 1972, s. 26-27.

[22] Osmanlı döneminin tefsir tarihinde ihmaline dair geniş bir değerlendirme için bkz. Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'", s. 51-74.

En derli toplu bilgiler veren Sofuoğlu ilk başta zikretmesi gereken Mâtûridî'yi ve tefsirini sadece ismen zikretmiştir.[23] Aynı şekilde çağdaş tefsirdeki yeniliği inceleyen son dönemdeki çalışmalar da, Türkiye'deki tefsir faaliyetini görmezden gelmeye devam etmiştir.[24] Sonuçta böyle bir yaklaşımla tefsir tarihinin günümüze gelen zincirini tamamlamanın imkânsız olduğu aşikârdır.

Klasik tefsir tarihi tasavvurunda tefsir faaliyetinin önde gelen bazı temsilcilerine ve onların eserlerine yer verilmemesi başka bir ihmal konusudur. Yukarıda işaret ettiğimiz Mâtûridî ve Huvvârî'ye ek olarak birçok önemli şahıs inşâ edilen tefsir tarihi tasavvurunda yer almamaktadır. Hâlbuki, mesela; Mukatil b. Suleymân (ö. 150/767), Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815), Muhâsibî (ö. 243/857), Kummî (ö. 307/919), Kadı Abdulcebbâr (ö. 415/1025), İ. Hakkı Bursevî (ö. 1138/1725), Dehlevî, Şevkânî (ö. 1250/1834), Elmalılı H. Yazır (ö. 1360/1942) gibi daha birçok müellife ve onların eserlerine yer vermeyen bir tasavvur yetersiz kalmaya mahkûmdur. Bunların bir kısmına bazı eserlerde yer verilmiş olabilir. Ama bütünü içeren bir fotoğraf hiçbir zaman verilememiştir.

Diğer bir ihmal de, Arapça dışındaki dillerde yazılmış tefsirlere yeterli ilginin gösterilmemiş olmasıdır. Tefsir tarihi inşâsında (çeşitli lehçeleriyle) Türkçe, Farsça, Hintçe, Urduca, Malayca, Rusça, Peştuca vs. dillerin adı bile geçmez. Gerçekten bu dillerde hiçbir eser yok mudur? Sadece Türkçe tefsirlerin görülmemesi bile bu ihmali dillendirmemize yetecektir. Hâlbuki tefsir tarihine dair mevcut eserler, tefsirin sadece Arapça düşünmeye (ve dolayısıyla o dilin hâkim olduğu kültüre) dayalı bir faaliyet olarak yürütüldüğü ve hâlen bu minval üzere devam ettiği izlenimi vermektedir. Tabii ki Türk dilinde yazılan çalışmalarda Türkçe bazı tefsirlerden, ayrıca mutlaka Arapça eserlerden bahsedildiğini hatırlatmaya gerek yoktur.

Yukarıdaki eleştiri noktalarına daha başkalarını ekleyebiliriz. Sözgelimi, kadınların tefsir faaliyetinde bulunup bulunmadıklarına dair bilgilere yer verilmemesi bunlardan birisidir. Fakat maksadın hâsıl olduğu düşüncesiyle bu kadarla yetiniyoruz. Bütün bu eksikliklerden dolayı tefsir tarihi yazarlarında kasıt aranmayabilir; ama ilimde, hele de olmuş bitmiş olayları inceleyen bir alanda, tarafgirlik kabul edilemez. Zira böyle bir yaklaşım, sağlıklı bir tarih bilinci oluşturamayacağı için geleceği de sağlıklı kuramaz.

II. Tefsir Tarihi Tasavvurunun Batılı İnşâsı

Tefsir tarihi alanında araştırmalarıyla meşhur olan Batılı araştırmacıların başında Ignaz Goldziher'in geldiğinde şüphe yoktur. O, klasik oryantalist zihniyetin önde gelen şahsiyetlerinden ve çağdaş oryantalist araştırmaların en büyük üstatlarından olup, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (İlk baskı: Leiden, E. J. Brill, 1920) isimli meşhur eseri de, bu alandaki araştırmaların en önemli il-

[23] Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, s. 374.
[24] Bu konudaki bazı eleştiriler için Cündioğlu'nun anılan makalesine bakınız.

ham kaynağıdır. Ondan sonra Jomier[25], Gätje (ö. 1986)[26], Rippin[27] ve diğerleri[28] gelir. Ayrıca *Die Richtungen...* 'in devamı mahiyetinde olan Baljon'un (ö. 2001) ve Jansen'in çalışmalarını[29] özellikle anmalıyız. Ancak, bugüne kadar Goldziher'in eseri aşılamamıştır. Rippin bu durumun farkına varmış ve artık bu kitabın yerini alacak daha sentezci çalışmaların yapılması gerektiğini açıkça ifade etmiştir.[30] Bu itiraf bizim için önemlidir. Zira Batılı tefsir tarihi tasavvuru, hâlâ Goldziher'in attığı temeller üzerinde kurulmaya devam etmektedir. O hâlde önemine binaen onun tefsir tarihi tasavvurunu nasıl inşâ ettiğine bir göz atmamız gerekir.

Goldziher, tefsirin başlangıcını, Müslüman müelliflerin aksine Kur'an ve tefsir tarihinin en tartışmalı konularından birisi olan Kur'an'ın yazılması, toplanması ve çoğaltılması esnasında meydana gelen metin farklılıkları ve kıraat çeşitleriyle başlatır. Peygamber tefsirini hemen hiç gündemine almadığı gibi, İbn Abbâs (ö. 68/688) örneği dışında sahabenin tefsirini de detaylı incelemez. Tâbiîni de Mucâhid (ö. 103/721) ve İkrime (ö. 105/723) örneğini vererek kısaca özetler ve Taberî (ö. 310/922) üzerindeki incelemeyle ilk (ya da onun deyimiyle *primitif*) merhaleyi bitirir.[31] Bize göre Goldziher, tefsirin temelini böylesi bir düzleme oturtmakla onu başlangıç, gelişim ve tasnif bakımından eksik kurgulamıştır. Sanırız o bu kısa tarihî tahlili, ele almak istediği tefsir çeşitlerine, yani kelami, tasavvufi, mezhebî ve çağdaş tefsire giriş için bir zemin hazırlamak amacıyla yapmıştır. Kelami (*dogmatische*) ya da akli (*rationalismus*) tefsirden kastı Mutezili tefsirdir[32]

[25] Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manār*, Paris 1954; "Quelques position actuelles de l'exegese coranique en Egypte revelees par une polemique recente (1947-1951)", *MIDEO I*, (1954), s. 39-72; "L'exegeses scientifique du Coran d'apres le Cheikh Amin al-Hûlî" (P.Casper'la birlikte), *MIDEO* 4 (1957), s. 269-80; "Le Cheikh Tantâwî Jawharî et son commentaire du Coran", *MIDEO* 5 (1958), s. 115-74; "The Qur'anic Commentary of Imam Fakhr al-Din al-Razi: Its Sources and Its Originality", *Intl. Congress for the Study of the Qur'an*, series 1, Canberra 1980.

[26] Helmut Gatje, *The Qur'an and its exegesis: selected texts with classical and modern Muslim interpretations* (tr. and ed. A. T. Welch), Universty of California Press, 1976, IX. (Almanca ilk baskı *Koran und Koranexegese*, Zürich 1971).

[27] Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the history of the interpretation of the Quran*, Oxford, 1988 "Reading the Qur'an with Richard Bell", *Journal of the American Oriental Society*, 112 (1992), s. 639-47; "The present status of Tafsir studies: [bibliog]", *Muslim World*, 72 (1982), s. 224-38 ayrıca *Hamdard Islamicus*, 6 (Wint 1983), No 4, s. 17-31; "The Study of Tafsîr in the 21th Century: E-Texts and Their Scholarly Use", *ww.lib.umich.edu/ area/Near.East/MELANotes6970/tafsir.html*

[28] Bazı örnekler şunlardır: Fred Leemhuis, "Origins and Early Development of the *tafsir* Tradition", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin, pp. 13-30; Norman Calder, "*Tafsir* from Tabari to Ibn Kathir: problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham" in *Approaches to the Qur'an*, s. 101-140; Alford T. Welch, ed. "Studies in Qur'an and Tafsir" *Journal of the American Academy of Religion Thematic Studies*, 4 (1979), no 47, s. 619-758.

[29] J. M. S. Baljon devam konusunu kitabının sunuşunda açıkça ifade etmiştir (Bkz. *Modern Muslim Koran-Interpretation (1880-1960)*, E.J. Brill, Leiden 1961, VII). J.J.G. Jansen de, Goldziher, Jomier ve Baljon'a atıfta bulunarak çalışmasının onların bir devamı mahiyetinde olduğunu belirtir. Bkz. *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik ve Pratik Yaklaşımlar*, çev. H. Açar, Ankara 1993, s. 1-2, 19-21.

[30] Rippin, "The present status of Tafsir studies", s. 238. Batı'daki tefsir tarihi araştırmalarının genel bir dökümünü ve değerlendirmesini yapan Rippin'in bu makalesinin önemine ayrıca dikkat çekmek isteriz.

[31] Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, s. 1-54.

[32] Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, s. 99 vd.

ki bu, onun tefsir tarihine dair en büyük yanılgılarından birisidir. Zira kelami veya akli tefsiri tek bir mezhebe mal etmek imkânsızdır. Ehl-i Sünnet, Şia ve hatta Harici mezheplerine mensup müfessirlerden, örneğin Mâtûridî, Nesefî, Razî (ö. 606/1209) ve Tabersî (ö. 548/1153) kelami problemleri tefsire taşımada Mutezili müfessirlerden çok da geride kalmamışlardır. Belki de o, bu tasnifi ile Mutezili kanada mensup müfessirleri 'mezhepçi tefsir' (*sektiererische Koranauslegung*) dediği akımın dışında tutmayı amaçlamıştır. Zira bu tanımlamaya Şii, Harici ve Sünni müfessirleri dâhil etmiştir.[33] Hâlbuki Mutezile de dâhil tefsir literatüründe hiçbir tefsir mezhepçi olmaktan uzak kalmamıştır. Goldziher'in yaptığı şey, Müslümanlar arasında var olan mezhepçi bakışı yeni bir tasnife tâbi tutarak sistematik hâle getirmesidir. O hâlde onun tefsir tarihi için yaptığı yenilik, mezhebî kategoride değerlendirilen Mutezileyi buradan çıkararak tek başına kelami kategoriyi oluşturan bir ekol olarak değerlendirmesi, buna karşın Ehl-i Sünneti mezhebî tefsir kategorisine dâhil etmesidir. Yani bir eksiltme bir ilave yaparak, sadece yer değiştirme yapmıştır. Yine o, incelemiş olduğu tefsir çeşitlerinin hemen tamamında klasik dönem literatürünü esas almış olup sonraki dönemlerin kaynaklarına hiç yer vermemiştir. Tasavvufi tefsir bölümü ve bu bölüm için seçtiği eserlerin yetersizliğine de bazı eleştiriler yöneltilebilir. İlmî ve felsefi tefsir gibi diğer tefsir çeşitlerini ise zaten yok saymıştır. Onun tasnifinde yer alabilecek sonraki dönemlere ait tefsirler elbette vardır. Ayrıca o, klasik dönem tefsirini belirlediği ekollerle sınırlamış ve aradaki yüzyılları dikkate almaksızın doğrudan 19. ve 20. yüzyıla geçmiştir. Modern tefsiri Mısır ve Hindistan ile sınırlaması başka bir eksiklik olarak görülebilir. Bunların yanında, Osmanlı ve vârisi Türkiye, Kuzey Afrika (Cezayir, Tunus vs.), Endülüs gibi İslam dünyasının diğer bölgelerini görmezden gelişi çok daha büyük bir eksikliktir.[34] Bizce Goldziher'in çalışmasının en orijinal yönü, çağdaş tefsirin metod ve içerik açısından geçmişe kıyasla oldukça farklı olduğunu sezerek yeni yönelimi, İslami modernizmin Kur'an yorumu şeklinde nitelemek suretiyle, ayrı bir merhale olarak vurgulamasıdır.[35]

Goldziher'in yaklaşımları bağlamında işaret ettiğimiz bazı noktalara dair tutum, diğer Batılı araştırmacılar tarafından da sürdürülmüştür. İşin ilginç yanı, onun halefi olan ve modern tefsir hareketininin Hindistan bölgesini inceleyen Baljon ve Mısır bölgesini inceleyen Jansen de üstatlarının sınırlı yaklaşımını onaylamışlardır. Gatje de 19. ve 20. yüzyılda İslam dünyasındaki gelişmelere paralel olarak ortaya çıkan tefsir anlayışında Hindistan ve Mısır bölgesindeki yeni yönelimlerden bahsetmesine rağmen, Osmanlı dönemindeki ve Türkiye'deki tefsirden hiç bahsetmez.[36] Hâlbuki bu kabul edilemez bir eksikliktir. Bunu dil problemine bağlasalar da[37] gerçek değişmemektedir.

[33] Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, s. 263 vd.
[34] Goldziher'in eksikliklerinin bir kısmına Neccâr da (*Meẓâhibu't-tefsîri'l-islâmî*, s. 4-5) işaret etmiştir.
[35] Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, s. 310-370.
[36] Gatje, *The Qur'an and its exegesis*, s. 21-23, 248.
[37] Baljon, *age.*, s. vii.

III. Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâsının Lüzumu

Tefsir tarihi tasavvurunun yeniden inşâsını gerekli kılan sebeplerin başında, uzun bir geçmişi olan tefsir faaliyetine ait kavramların, ilkelerin, oluşum ve değişim sürecinin (zaman ve mekânın değişmesiyle birlikte tefsirin yeni biçimler alması) ve bunlara etki eden nedenlerin ve onların arka planının çok iyi özümsenerek ortaya konulması gelmektedir. Zira yukarıda açıkladığımız gibi, ister Müslümanlar ister musteşrıklar tarafından inşâ edilmiş olsun, tefsir tarihi, tatmin edici bir biçimde incelenmemiştir. Üstelik 20. yüzyılda –belki biraz daha öncesinde– tefsir, 'tefsir yapmak' anlamında çok önemli bir aşamaya girmiştir. Bu, hem Kur'an ve din anlayışı, hem tefsir metodu hem de ağırlık verilen konular açısından böyledir. Çünkü verilmek istenen mesaj ve savunulan din anlayışı, önceki dönemlerden çok farklıdır ve buna bağlı olarak Kur'an'ı anlama ve yorumlama işinde sırf tefsir yapmış olmak amacı güdülmemektedir. Sonuç olarak, tefsirin çağlara göre geliştiğini ve değiştiğini, bunu biraz da zamanın şartlarının zorladığını söyleyebiliriz. Bu yüzden mesela, çağımızda sosyal ve ideolojik içerikli tefsirler itibar, ayetlerin bilimsel açıklamaları ise ilgi görmektedir.

Her şeyden önce Kur'an tefsirinin Müslüman toplumlar için değerini önemseyen ve ona yer veren bir tarih bilinci geliştirilmelidir. Zira tefsir, tarihi tarih yapan olaylardan ve şartlardan etkilendiği gibi, o olayları ve şartları da etkilemekte ve bizzat onların içinde yer almaktadır. Ayrıca İslam kültürü ve düşüncesi, dinsel tonu ağırlıkta olan bir geçmişe sahiptir. Bugüne kadar da, başka kültür havzalarının yaşadığı gibi düalist bir süreç yaşamamıştır. Böylesi bir olgunun en önemli dinamiklerinden birisi Kur'an'dır ve günümüze kadar onun salt metninden değil, yorumu aracılığıyla istenen destek elde edilmiştir. Dolayısıyla tarih bilincinin oluşmasında tefsire de yer verilmesi gerekir.

Yukarıdaki gerekçelere binaen bizim teklifimiz, tefsir tarihi tasavvuru inşâsının tarihî süreç ve sosyal gelişme göz önünde bulundurularak yeniden kurulması yönündedir. Böylece değişik bölgelerdeki dinî, fikrî, edebî, siyasi, askerî, sosyal, kültürel, bilimsel, sanatsal ve eğitsel gelişmelerle birlikte Kur'an anlayışı, onu anlama ve tefsir etme yönteminin gelişim seyri daha iyi ve kapsamlı bir şekilde izlenebilecektir. Yine tefsir tarihi, belli başlı devirlere ayrılarak ele alınacağı için, örneğin bu projede çok önemli yer işgal eden son devir (19.-20. yüzyıl), tefsirde yenilenme çağı olarak kabul edilir ve bu çağdaki bölgesel oluşumlar dikkate alınarak İslam dünyası belli başlı bölgelere ayrılarak incelenebilir. Bu tarz bir uygulama aynı zamanda Kur'an'ı yorumlama yönteminin yeni ve daha verimli bir şeklinin geliştirilmesine katkı sağlayacaktır. Bu proje için bazı tarihçilerin[38] İslam tarihine uyguladığı analitik, yani sadece olay ve kişi merkezli ve sırf bilgi aktaran bir tarih değil, olayların arka planını birlikte yorumlayan bir yöntem örnek alınabilir. Bu yüzden araştırmalarda kültür tarihi

[38] Örnekler: Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal İslam Tarihi*, çev. İ. Yiğit-S. Gümüş, İstanbul 1996; M.G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul 1995.

ve sosyal psikolojiye de yer verilmelidir. Kısaca tefsir tarihi disiplinlerarası bir yöntemle yazılmalıdır. Çünkü bu işi yapacak kişi veya heyet, bütün şartları göz önünde bulundurmak zorundadır.

Bu tarz bir tasavvur kronolojik olacağından, ihmal edilenler dâhil, değişik dönemlerde ortaya çıkan tefsir çeşitleri, ekolleri ve yöntemleri sırası geldikçe ele alınacağı için ayrıca onları eksene alan bir tefsir tarihi yazma gereksinimi olmayacaktır. Böyle bir projenin bazı noktalar açısından uygulanmasına bakalım. Mesela, 'Peygamber tefsiri' söz konusu olunca, sadece onun lafızları açıklayan sözlerini gündeme getirmek yerinde bir başlangıç olmaz. Böyle kabul edilirse, daha sonraki bütün tefsir faaliyetini de 'sözlü açıklama' olarak görmek olağan bir durum olacaktır. Hâlbuki Hz. Muhammed'i, söz söyleyen bir elçiden daha çok, yaşayan ve yaşayarak gösteren ahlaki insan olarak almak, onun Kur'an'ı açıklama biçimini anlatmak için daha sağlıklı ve mantıklı bir yoldur. Eğer Kur'an, kendisine uyulacak bir kitapsa, onu en iyi açıklama yollarından birisi, pratik olarak yorumlamaktır. Aksi durumda, asırlardır süregeldiği gibi, çok söyleyen ve çok yazan ama az tatbik eden kimseler olmaktan kurtulmamız imkânsızdır.

Bu projenin uygulamasında çağdaş tefsir, sadece Abduh ya da *el-Menâr* çevresiyle sınırlanmaz, bilakis İslam dünyasının dört bir yanındaki diğer eğilimler birlikte görülür. Bu cümleden olmak üzere; Osmanlıların içine düştüğü çıkmazlara karşı geliştirilen projelerin dayandığı fikirler ve onların arka planı göz ardı edilmediği gibi, Cumhuriyet dönemi tefsir faaliyeti de görmezden gelinmez. Yine Hindistan-Pakistan bölgesindeki yeni açılımların kökenini Dehlevî'ye hatta İmam Rabbânî'ye (ö. 1034/1624) kadar götürmeden yeni Kur'an yorumları nasıl tahlil edilebilir? Afrika'daki yenilikçi hareketlerin yaydığı fikirleri dikkate almamak, bugünü eksik anlamak demek değil midir? Tutucu muhafazakâr Vehhabî hareketinin modern tefsir anlayışına etkileri nasıl inkâr edilebilir? Komünist ihtilalden öncesine kadar büyük bir ilmî birikime sahip olan Orta Asya ve Rusya'daki Müslüman ulema, nasıl görmezden gelinebilir? Avrupa kıtasının düşünce yapısına kattığı yeni renklerle hâlâ saygın yerini koruyan İspanya Müslümanlarının entelektüel birikimleri inkâr edilebilir mi? Sayıları az da olsa, kültürel birikim ve fikirleriyle İslam dünyasının bir parçası olan Avrupa'da ve dünyanın diğer bölgelerindeki Müslüman düşünür ve bilim adamlarının katkıları unutulabilir mi? Tekrar hatırlatmak isteriz ki, bu saydığımız konularda kısmi ve müstakil çalışmaları unutmuş değiliz; ama, kapsamlı bir tefsir tarihinde olması gereken noktalara dikkat çekmek istiyor ve yeni projelerde bunlara yer verilmesi gerektiğini salık veriyoruz.

Mealler de Kur'an'ı anlama çabalarının bir ürünüdür ve bizatihi tefsir faaliyetinin içinde yer alır. Hatta onlar ebadı küçültümüş tefsirler olarak, bugün kendilerinden daha fazla istifade edilir olmuştur. Ancak, tefsir tarihi hakkında malumat veren kitaplarda bu konuya ya sadece değinilir ya da hiç yer verilmez. Bu yanlış tutum terk edilmeli ve mealler de tefsir tarihinde yerini almalıdır.

Tefsir tarihi tasavvurunun yeni inşâsında dışlama, yargılama ve mahkûm etme olmamalıdır. Müfessirlerde ve Kur'an araştırmacılarında eleştirilecek yönler ve kabul edilemeyecek şeyler elbette vardır. Fakat doğruyu yanlıştan, isabetliyi uygunsuzdan ayırırken, kasıtlı ve art niyetli yorumlar belirlenirken dikkatli ve bütünlüğü gözeten bir üslûp takip edilmelidir. Ana ilke şu olabilir: Tefsir, Müslümanların ortak malıdır ve her Müslüman bireyin Kur'an'ı anlama ihtiyacına binaen yorum yapma hakkı vardır. Şüphesiz bu, ilkesiz ve kayıtsız-şartsız bir şekilde nassı keyfî yorumlama anlamına gelmemelidir. Salim Müslüman aklı bu konuda da yöntem (tefsir usûlü) belirleyecektir.[39]

Son Söz

Tefsir, ilahî metni, beşerî aklın anlayacağı seviyede yazılı/sözlü olarak ifade etmek ve açıklamak veya fiilî olarak tatbik etmektir. Buna binaen diyebiliriz ki tefsir, aynı kaynaktan çıkan cevheri birçok mücevher ustasının işlemesi gibi, Kur'an'ı yüzyıllar boyu inceleyen, araştıran ve açıklamaya çalışan sayısız Müslüman aklının oluşturduğu büyük bir ilmî birikim sonucu bugüne gelmiştir. Cevher hep aynı ama farklı zaman ve mekânlarda işlenerek ondan elde edilen şey, birbirinden ayrı özelliklere sahiptir. Bu çabaya katılan hiçbir müellif kendisini aşılamaz olarak görmediği gibi, inanarak Kur'an'a yaklaşan hiçbir âlim de yok sayılamaz ve dışlanamaz. Zira her müellifin bu büyük birikime az ya da çok katkısı olmuştur. Ancak hatadan berî olmadıkları için de her biri eleştiriye açıktır. Bu minval üzere tefsir faaliyeti, zaman ve zemine göre az ya da çok yenilenerek günümüze kadar gelmiştir. Bu doğal bir şeydir; zira tefsir, insani bir faaliyet olup onun çabalarıyla birlikte yeni biçimler almıştır. Dolayısıyla bugün hem tefsir tarihinin hem de Kur'an'ı anlama metodolojisinin (tefsir usûlü) yenilenme zarureti ortadadır. Şayet bunların geçirdiği evreler ve evrilme tam anlamıyla ortaya konulabilirse, buna paralel olarak Kur'an'ı anlama hususundaki yeni metodoloji daha tutarlı bir şekil alabilecektir.

Günümüz araştırmacılarına düşen vazife, gelinen şu noktadan geriye doğru külli, kapsamlı, hatasıyla sevabıyla bütün yaklaşımları bir arada değerlendirerek daha tutarlı, faydalı ve geleceğe ışık tutacak sonuçlar elde etmeye çalışmaktır. Bu kapsamlı çalışmanın tek bir kişiden beklenemeyeceğini biliyoruz. Ancak, kurumsal destek ve projeyle yapılacak bu tür bir çalışma için, Türkiye'nin birikimi yeterli olduğu gibi, birçok ülke de bu işi başarabilecek donanıma sahiptir. Ülkemizde başta İlahiyat fakülteleri olmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı, İRCİCA, İSAM gibi birçok resmî veya özel kurum, mevcut kültürün günyüzüne çıkarılmasında görev icra edebilecek güçtedir.

[39] Genel bir tefsir tarihi sunmasalar da işaret ettiğimiz tarzda bazı çalışmalar şunlardır: İbn Aşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu*; Muhammed İbrâhîm el-Mûşinî, *Medresetu't-tefsîr fi'l-Endulus*, Beyrut 1986; Abdulhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001; M. Akif Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003.

islâmiyât 8 (2005), sayı 1, s. 25-40

II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları

ADEM EFE
DR., SÜLEYMAN DEMİREL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Ziya Gökalp, örfün sosyolojik kaynaklarını tespit etmek, fıkhı daha canlı hâle getirmek amacıyla İctimâî Usûl-i Fıkıh adıyla yeni bir tartışma başlatmıştır. Örfteki değişmelerin fıkha tesiri üzerinde geliştirdiği bu teorisini Halim Sabit gibi fıkhi açıdan destekleyip geliştirenler olduğu gibi, İzmirli İsmail Hakkı gibi eleştirenler de olmuştur. Bu makalede, adı geçen teori hakkında tarafların temel düşünceleri bir araya getirilerek, din sosyolojisi açısından değerlendirilmesine çalışılmıştır.

anahtar kelimeler
İctimâî Usûl-i Fıkıh, Türkçülük akımı, Ziya Gökalp, Halim Sabit, İzmirli İsmail Hakkı, Örf (Toplumsal Vicdan), Özel Din Sosyolojisi.

Giriş

II. Meşrutiyet dönemi, Türk siyasal ve kültürel hayatında birçok yeniliklerin görüldüğü bir devirdir. Bu dönemin aydınları Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtarılması için hummalı bir çalışma içine girmişlerdir. "Bu devlet nasıl kurtarılır?" sorunsalı etrafında toplanan aydınlar, sahip oldukları dünya görüşleri ve benimsedikleri ilkeler doğrultusunda birtakım çözüm önerileri geliştirmişlerdir. Kendilerine has dünya görüşleri ve çözüm önerileri etrafında birleşen aydınlar, Türk siyasal ve düşünsel hayatında büyük önemi haiz düşünce akımlarını oluşturmuşlardır. Bunlar Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık, Meslek-i İçtimacılık, Sosyalizm ve Materyalizm gibi düşünce akımlarıdır. Adı geçen akımlar etrafında bir araya gelen aydınlar, görüşlerini yaymak için birçok dergi çıkarmışlardır. Yine aynı amaçla siyasal parti kurarak teşkilatlanma yoluna gitmişlerdir. Esas itibarıyla bu dönemde ortaya çıkan düşünce akımları ve bunların uzantıları olan siyasi partiler, bugünkü siyasal, sosyal yapımızın şekillenmesinde de belirleyici olmuştur. Bu bakımdan II. Meşrutiyet döneminin iyi tahlil edilmesi gerekmektedir.

Konumuzu teşkil eden İctimâî Usûl-i Fıkıh[1] tartışmaları II. Meşrutiyet döneminin düşünce akımlarından Türkçülük akımının hâkim olduğu 1913'te ortaya çıkmıştır. Buna benzer tartışmaların daha önceden görülmediği hâlde neden bu tarihlerde ortaya çıktığını açığa çıkarmak, herhâlde konumuzun daha iyi açıklanması için fayda sağlayacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu birçok ulusu içinde barındıran bir devlet olarak uzun sayılacak bir ömür sürmüştür. Ancak 1789 Fransız İhtilali sonrasında gelişen milliyetçilik fikirlerinin Avrupa'da yayılması ve Balkanlar'da etkili olmaya başlaması, zaten birçok sorunla boğuşan Osmanlı Devleti'ni bir dizi yeni sorunla karşı karşıya getirdi. Kısa sürede imparatorluğun Hıristiyan unsurları arasında etkili milliyetçilik hareketleri görülmeye başlandı. Yunan ayaklanması ve sonunda bağımsız Yunan devletinin kurulması bu bölgedeki hareketleri hızlandırdı. 1900'lü yıllarda başlayan Yunan, Sırp, Ulah, Bulgar, Arnavut ve Arap ulusları, milliyetçilik hareketlerinin etkisiyle isyan başlatmışlardır. Özellikle 1912 Trablusgarp Savaşı ve 1913 Balkan Savaşları ile imparatorluk, birçok cephede savaşmak zorunda kalmış ve sonunda topraklarının önemli bir kısmını kaybetmiştir. Bu olaylar sonunda Osmanlılık ve İslamcılık akımının başarısızlığa uğradığını düşünen Türkçülük akımı mensupları imparatorluğun geriye kalan kısmını bir arada tutacak öğenin, bir millet bilinci yaratmak olduğu inancına yöneltmişlerdir.[2] Özetle bu akımın mensupları, Türk unsurlardan oluşan bir millet bilinci geliştirildiği takdirde devletin kurtulacağı düşüncesi etrafında birleşmişlerdir.

Çoğunluk itibarıyla Türkçü akıma mensup kişilerden oluşan İttihad ve Terakki Partisi, 1913 yılında parlamentoya ve siyasal hayata hâkim durumdadır. Partinin önde gelen üyelerinden ve teorisyenlerinden olan Gökalp, yukarıda açıkladığımız siyasi ve kültürel hava içinde, 'İctimâî Usûl-i Fıkıh' teorisini ortaya atıp geliştirme yoluna gitmiştir. Gökalp adı geçen teorisini II. Meşrutiyet döneminin önde gelen dergilerinden *İslâm Mecmū'ası*'nda[3] açıklamıştır. Gökalp

[1] İctimâî Usûl-i Fıkıh'ın kendine has karakterinden dolayı bugünkü Türkçedeki tam karşılığını bulmak zor gözükmektedir. Bununla birlikte 'Sosyolojik Usûl-i Fıkıh', 'Toplumsal Hukuk Metodolojisi' gibi karşılıklar bulmak mümkündür. Bizim düşüncemize göre bu karşılıkların hiçbiri kastedilen mânâya tam olarak denk düşmemektedir. Bu yüzden makale boyunca orijinal ifade olan İctimâî Usûl-i Fıkıh tabirini kullanmayı uygun gördük.

[2] David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, çev. Şevket Serdar Türet-Rekin Ertem-Fahri Ertem, Kervan Yay., İstanbul 1979, s. 71; Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Haz. Mehmet Kaplan, MEB Yay., İstanbul 1990, s. 75; Şükrü M. Hanioğlu, "Türkçülük", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yay., İstanbul 1985, V. , s. 1394-1399.

[3] *İslâm Mecmū'ası*, Türkçülük ile İslamcılığı bağdaştırmak amacıyla çıkarılan bir dergidir. Dergi ilk sayısını 30 Kanunisani 1329'da (Ocak 1913) son sayısını da 30 Teşrininevvel 1334'te (Ekim 1918) yayımlamıştır. Beş yıllık bir yayın periyoduna sahip olan dergi bu yıllar arasında toplam 5 cilt ve 63 sayı çıkmıştır. Derginin şiarı, "Dinli bir hayat, hayatlı bir din"dir. Bu şiar derginin yayın politikasını belirler gibidir. Hayatın içinde olan, canlı, dinamik bir din, dinî hayat. Mecmuanın yazar kadrosu içinde şu önemli isimler vardır: Ziya Gökalp, Halim Sabit (Şibay), Aka Gündüz, Bursalı Mehmet Tahir, Şerefettin (Yaltkaya), Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, Mansurizade Sait, Mehmet Şemseddin (Günaltay), Kazım Nami (Duru), Tekin Alp, Ahmet Besim, Ömer Seyfettin, Ispartalı Hakkı, Köprülü M. Fuat, Rusya Türklerinden Rızaeddin Fahreddin, Musa Carı

teoriyle ilgili olarak *İslâm Mecmū'ası*'nın[4] ikinci sayısında "Fıkıh ve İctimâiyyât" başlıklı bir makale yayımlamıştır. Gökalp bu makalesinde, ihdas etmeye çalıştığı teoriden bahsetmez. Bununla birlikte, fıkıh ile sosyoloji arasında bağlantı kurmaya çalışır.[5] Buradan hareketle adı geçen makaleyi, İctimâî Usûl-i Fıkıh'la ilgili hazırlık makalesi kabul edebiliriz.

Gökalp yine aynı derginin üçüncü sayısında 'İctimâî Usûl-i Fıkıh' unvanlı yazısını kaleme almıştır.[6] Bu yazı adı geçen teorinin dillendirildiği ilk yazıdır. Dolayısıyla, teorinin ortaya atılış tarihini 1913 olarak tarihlendirmek mümkündür. *İslâm Mecmū'ası* yazarlarından Türkçü-İslamcı Halim Sabit de beşinci sayıda "İctimâî Usûl-i Fıkıh" adını verdiği makalesiyle tartışmaya katılır. Makalenin alt başlığı "Gökalp Bey'in Bu Unvanla Makale Münasebetiyle" şeklindedir.[7] Halim Sabit'in bu konuya ilişkin olarak ilk yazısının, alt başlığından da anlaşılacağı üzere, Gökalp'ten etkilenme ve esinlenmeyle kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Halim Sabit bu makalesinden başka yazdığı çok sayıda denemeleriyle teoriyi fıkhi bakımdan zenginleştirmiştir. Mustafa Şeref ise "İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Teessüs Eder?" ismini taşıyan yazısıyla adı geçen teorinin kimler tarafından tesis edileceğini belirlemektedir.[8] İctimâî Usûl-i Fıkıh'la ilgili tartışmalar bu üç yazarın çok sayıdaki yazılarıyla ortaya çıkıp, gelişmiş ve Türk düşüncesinde yerini almıştır.

Yukarıda adı geçen şahısların çok sayıdaki yazılarıyla gelişen tartışmalara en ciddi itiraz yalnızca, İzmirli İsmail Hakkı'dan gelmiştir. İzmirli İsmail Hakkı, İslamcıların yayın organı olan *Sebîlürreşâd*[9] dergisinde[10] yayımladığı çok sayıdaki makalelerinde söz konusu teoriyi birçok bakımdan eleştiriye tâbi tutmuştur.

lah Bigiyev, Ahmed Agayef ve tek kadın yazar olarak Fevziye Abdürreşid. Diğer şahıslarla birlikte adı geçen bu yazarlar aşağıdaki sütunlarda görüşlerini dile getirmişlerdir: Kur'an (Kur'anı Kerim Tercümeleri), Fıkıh, İslâm Havâdisi, İslâm'ın Necatı, İslâm'ın İntibahı, İslâm Kadını, İctimâiyyât-İslâm İctimâiyyâtı, Târih, Tercüme-i Hâl, İslâm Cemaatlerinin Yaşayışı, İktisat ve Millî İktisat, Kelâm, Felsefe, Ahlâk, Din Edebiyatı, Hutbe, İslâm Matbuatı vs. Geniş bilgi için bkz. Zafer Toprak, "II. Meşrutiyette Fikir Dergileri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yay., İstanbul 1985, I. 126-132; Yıldız Akpolat-Davud, "II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: *İslâm Mecmuası*", *Türkiye Günlüğü*, (Mart-Nisan 1997), sayı: 45, s. 204; Kazım Nami Duru derginin 1916 ila 1918 yılları arasında çıktığını söyler; ki bu tarihleme yanlıştır. Bkz. K.N. Duru, *Ziya Gökalp*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1975, s. 83; Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev. Tansel Demirel, İletişim Yay., İstanbul 1994.

[4] *İslâm Mecmū'ası* bundan sonra *İM.* olarak geçecektir.

[5] Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyyât", *İM.*, Yıl: 1 (1330-1332), sayı: 2, s. 40-44; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul 1992, s. 332.

[6] Ziya Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *İM.*, Yıl: 1 (1330-1332), sayı: 3, s. 84-87.

[7] Halim Sabit, "İctimâî Usûl-i Fıkıh, Gökalp Bey'in Bu Ünvanla Yazdığı Makale Münasebetiyle", *İM.*, Yıl: 1 (1330-1332), sayı: 5, s. 145-150.

[8] Mustafa Şeref, "İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Teessüs Eder?", *İM.*, Yıl: 1 (1330-1332), sayı: 6, s. 162-166.

[9] *Sebîlürreşâd* dergisi, Ebû'l-Ulâ Zeynel Abidin ve Eşref Edip tarafından 14 Ağustos 1324/1903 tarihinde yayın hayatına başlayan *Sırât-ı Müstakîm* dergisinin devamı olarak çıkmaya başlamıştır. 1912 yılına kadar *Sırât-ı Müstakîm* adıyla yayımlanan dergi, bu tarihten itibaren *Sebîlürreşâd* adını almıştır. 1925 yılına kadar çıkmaya devam eden dergi, çeşitli sebeplerden dolayı yayınına ara vermek durumunda kalmıştır. 1948-1965 yılları arasında tekrar ve yeni harflerle çıkmaya başla-

Bahis konusu edilen teori üzerindeki tartışmalar bu isimlerle sınırlı kalmıştır. Bu teori, Gökalp ve arkadaşlarının içinde bulunduğu Türkçülük akımının dilde, edebiyatta, tarihte, sanatta, ahlakta, hukukta, ekonomide ve dinde Türkçülük çalışmalarının bir çabası olarak ortaya atılmıştır. Gökalp bu teoriyi ortaya attığı zaman Osmanlı Devleti hâlâ varlığını devam ettiriyordu. Bu bakımdan fazla bir taraftar bulmamış ve bir süre sonra terk edilmiş, gitmiştir. Buna karşılık, Cumhuriyet'in kurucu kadroları devrimin ilerleyen süreçlerinde din ve devleti, Gökalp ve arkadaşlarının ortaya attıkları teoriye uygun bir yapılandırma içine sokmuşlardır.

Bu girişten sonra asıl konumuza geçebiliriz.

1. İctimâî Usûl-i Fıkıh Teorisi

İslam toplumlarının dinî, hukuki, ahlaki, siyasi ve toplumsal sorunlarını çözmeye yarayan ve bu uğurda kaideler sistemi oluşturmaya çalışan bilim dalı, fıkıh[11] olmuştur.[12] Bu bakımdan fıkhın İslam toplumlarının en güçlü sosyal bilimi olduğunu söylemek yerinde olacaktır.[13] Ona göre fıkhın, nassi bir yönü olduğu gibi, aynı zamanda sosyolojik bir yönü de vardır. Sosyolojik boyutunu örf oluşturmaktadır. Bu görüşler içinde düşüncesini geliştiren Gökalp, fıkhın ve onun kaynaklarından biri olan fıkıh usûlünün mükemmel bir şekilde oluşturulduğunu düşünmektedir. Buna karşın fıkhın önemli kaynaklarından biri olan örf hakkında özenli çalışmalar yapılmadığı inancındadır. Ona göre örf, İslam toplumları için son derece önemlidir. Öyle ki, her toplumun canlı hukuku ve hakiki kanunları, hayatının muhassalası olan örfünden ibarettir. Böyle bir düşünceden hareket eden Gökalp, toplumların sosyal değişme ya da değiştirmeler karşısında örflerinde değişmeler meydana geldiğini ifade etmektedir. Örflerde meydana gelen değişmeler tabii olarak fıkıhta da birtakım değişmelere yol açmaktadır. Karşılıklı olan bu değişimi dikkate alan Gökalp, fıkhın sosyolojik kaynaklarını tespit edecek yeni bir metodoloji geliştirmek istemektedir. Ancak, bu tarihlerde Türkiye'de sosyoloji bilimi henüz girme aşamasında olduğundan, bunu sosyolojiden beklemek mümkün değildir. Bu bakımdan yeni metodoloji, sosyoloji ve fıkıh usûlünün karşılıklı yardımlarıyla oluşturulacaktır. Gökalp bu yeni metodolojinin adını İctimâî Usûl-

yan dergi 48 cilt hâlinde toplanmıştır. İslamcı akımın yayın organı olan dergi, siyasi, millî, edebî, toplumsal konulara ağırlık vermiştir. Yazarları içinde, Mehmet Akif, Eşref Edip, İzmirli İsmail Hakkı, Milaslı İsmail Hakkı, M. Şemseddin Günaltay, Said Halim Paşa, Hasan Hikmet, Aksekili Ahmed Hamdi, Babanzade Ahmed Naim, Elmalılı Hamdi, Halim Sabit, Mustafa Sabri gibi önemli isimler vardır. Bkz. Abdullah Ceyhan, *Sırat-ı Müstakîm ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi*, DİB Yay., Ankara 1991, s. v-vii.

[10] *Sebilürreşād* dergisi bundan sonra *SR.*, olarak geçecektir.

[11] Fıkhın İslam toplumlarındaki önemi üzerinde ısrarla duran bir başka düşünürümüz de Prens Said Halim Paşa'dır. Onun bu konudaki görüşlerini bir başka yazıda ele almayı düşünüyoruz.

[12] Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener, AÜ. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1986, s. 9.

[13] Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modenleşme ve Toplumbilim*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 107.

i Fıkıh adını koymuştur. –Biz bunu teori olarak adlandırdık.– Gökalp'in adını koyup, Halim Sabit tarafından aynıyla desteklenen bu teori, örflerin toplumlara, toplumların gelişme safhalarına göre nasıl değiştiğini; bu şekilde değişen örflerin fıkha ne yolda tesirler icra ettiğini gösterecektir.[14] Bir başka deyişle bu teori, zamanın ve ihtiyaçların karşısında örflerde meydana gelen değişmelerin fıkıhta ne gibi değişmelere meydan verdiğini inceleyecektir.

Gökalp'e göre örfün; efkâr-ı umumiye, âdât, isti'mal, a'nane, gibi çeşitli şekilleri vardır. Fakihlerin icmâı, müfti, şûrânın kararları da örfün tecellileridir. Bu ilmin/teorinin temel görevi örfün sosyolojik kaynaklarını tetkik etmektir. Bu tetkikler sırasıyla, örfün yukarıda sayılan muhtelif şekillerini ilmen tarif ve tasnif etmek; örfün siyasi, ahlaki, hukuki kısımları arasındaki farkları araştırmak; örfteki değişme ve tekamüllerin doğal olaylarda olduğu gibi sabit ve zorunlu kanunlara tâbi olup olmadığını tespit etmektir.[15]

Bu teorinin fakihler ile sosyologların yardımlaşarak oluşturacaklarını yukarıda ifade etmiştik. Bu nasıl olacaktır? Fakih külli hükümleri içeren kaideleri bulmak vazifesiyle mükelleftir. Bunun için fakih, vakıalara, vesikalara, kitaba, mecellelere, ulemanın ve mahkemelerin ictihadlarına müracaat ile vicdanlarda yerleşmiş, canlı toplumsal örf kaidelerini istinbat edecektir.[16] Mustafa Şeref'e göre ortaya çıkan problemi çözmek için fakih kaideler oluşturmak zorundadır. Ancak, bu kaideler hemen kolaylıkla oluşturulacak cinsten değildir. Bunun için kaideyi uygulamazdan önce o kaide ile ortaya konmak istenen gayenin ne olduğunu bilmek, kaidenin vazediliş sebebini, o zamandaki toplumsal vicdanı bilmek gerekir.[17] Bir fakihin görevinin toplumsal vicdanı gözlemlemek ve inceden inceye araştırarak vicdanlarda yaşayan düsturları meydana çıkarmak olduğunu söyleyen M. Şeref, fıkıhçının başarılı olabilmesi için pratik hayatla daima münasebette bulunması zorunludur görüşündedir.[18] Adı geçen teorinin sahipleri fıkıhçıların bu uğurda yapmaları gereken görevleri saymışlar; fakat hemen yukarıda ifade ettiğimiz gibi sosyolojinin ülkemize girmek üzere olmasından dolayı sosyologların görevlerinden bahsetmemişlerdir.

Şimdi bir üçgenin tepe noktasından aşağıya kayar gibi konuyu açmaya çalışalım.

2. İctimâî Usûl-i Fıkıh Teorisi Hangi Amaçlara Yönelik Olarak Tasarlanmıştır?

İctimâî Usûl-i Fıkıh teorisi hakkındaki tartışmaları anlayabilmek, teorinin hangi amaçlara yönelik olarak oluşturulduğunu belirlemek faydalı olacaktır. Baş-

[14] Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", s. 84.
[15] Gökalp, agm., s. 84-85.
[16] Şeref, agm., s. 163-164.
[17] Şeref, agm., s. 165.
[18] Şeref, agm., s. 163; fakihin toplumsal görevleri için bkz. Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz Yay., İstanbul 2003, s. 71-73.

ka bir anlatışla aşağıda sayacağımız amaçları aynı zamanda teorinin ortaya atılmasında etken olan unsurlar olarak değerlendirmek mümkündür.

2.1. Dini Sosyolojik Yöntemle İncelemek

Adı geçen teorinin hangi amaçlara yönelik olarak oluşturulduğunu açıklamak için Ziya Gökalp'in din anlayışından bahsetmek gerekir. Safvet Örfi'nin ifadesine göre, Durkheim'in en sadık takipçilerinden olan[19] Ziya Gökalp, ilk başlarda, Türk toplum yapısını ustasının sosyolojik yöntemleriyle açıklama çabası içinde yer almış ilk Türk sosyologlarındandır.[20] İçinde bulunduğu devrin siyasal ve kültürel şartları, kişiliği nedeniyle olsa gerek, sosyolog olduğu kadar aydın, siyasetçi hatta ideologdur. Bu kimliklerin her birini üzerinde taşıyan Gökalp'in sosyolojik yaklaşımlarının aydın ve siyasetçi kimliğine göre şekillendiğini söylemek mümkündür.

Gökalp gerek yaptığı konuşmalarında gerek yazdığı makalelerinde sıkça millî mefkure, millî şuur, millî vicdan (örf) kavramlarından bahsetmektedir. Sosyolojisini bu kavramlar etrafında geliştiren Gökalp, Durkheim sosyolojisinin yanında millî sosyoloji yaratmak çabası içine girmiştir. Dinin toplumsal boyutuna vurgu yapan sosyologumuz, Durkheim'in "fert yok toplum var" şeklindeki ifadesine dayanarak toplumun fertlere üstünlüğü fikrine bağlı kalarak, toplumsal vicdan[21] olarak adlandırdığı örfü, toplumun canlı inanışlarını, İslam toplumlarının birinci dereceden hukuksal kaynağı olduğu sonucuna ulaşmıştır.[22] Jaschke'ye göre Gökalp'in temel amacı İslamiyet'i Şeriat'ın bağlarından (katı mezhep görüşlerinden) kurtarmak ve onu sosyolojinin zenginleştirdiği bir inanç dini hâline getirmektir. Gökalp'in böyle bir anlayış içine girmesinde aynı dönemlerde ülkemize giren pozitivizm akımının az da olsa etkili olduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Hukuku Çağdaş Hâle Getirmek

Gökalp modern bir ulus-devlet olabilmek için öncelikle hukukta çağdaşlaşmak gerektiğine inanır. Ziya Gökalp hukuku çağdaşlaştırmak için millî hukukun bütün dallarını teokrasinin ve klerikalizmin kalıntılarından büsbütün kurtarmak gerektiği inancındadır.[23] Buradan hareket eden Gökalp, Türk millî örf ve geleneklerinden faydalanarak modern Türk hukukunun kodifiye edilmesini amaç-

[19] Safvet Örfi, *Ziya Gökalp ve Mefkure*, Tanîn Matbaası, Dersaadet 1342-1923, s. 45.

[20] Geniş bilgi için bkz. İsmail Coşkun, "Sosyoloji Bölümünün Tarihine Dair", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, Der. İsmail Coşkun, Bağlam Yay., İstanbul 1991, s 13-23; Duru, *age.*, s. 16; Nafi Atuf, *Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme*, İkinci Kitap, İstanbul 1932, s. 7; Ünver Günay, "Din Bilimlerinin Teorik ve Metodolojik Sorunları", *Bilimname*, C. 1, 2003/1, s. 109-151, 131.

[21] Toplumsal vicdan esas itibarıyla Durkheim'e ait olan bir kavramdır. Geniş bilgi için bkz. *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, Sosyal Yay., 1986, s. 35-49; P.A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, çev. M. Raşit Öymen, Yeni Desen Matbaası, Ankara 1974, II. 34.

[22] Gothardt Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yay., Ankara 1972, s. 14.

[23] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 174-175.

lamaktadır.[24] Sosyoloğumuz hukuku çağdaş hâle getirmek için adı geçen teorisini ihdas etmiştir.

2.3. Fıkhı Canlı Bir Hâle Getirmek

İnsanın insanla, toplumla ve kutsalla olan ilişkilerini belirlemekte fıkhın önemli bir yer kapladığı açıktır. Bu bakımdan fıkıh, yukarıda da ifade edildiği gibi, İslam toplumlarını açıklamada en önemli vazifeyi gören bilim dalı olarak kabul edilmiştir.[25] Fıkıh bu görevini uzun yıllar sürdürmüştür. Fakat modern zamanların hızlı gelişmeleri karşısında suskun kalıp, vazifesini hakkıyla yerine getiremediği söylenebilir.[26] Ziya Gökalp ve özellikle Halim Sabit, İslam fıkhının belli bir vakitten sonra donuklaştığını, zamanın ihtiyaçları karşısında kendini yenileyemediğini, bu yüzden dinin nüfuzunun azaldığını iddia etmişlerdir. Bu düşünceden hareket eden Gökalp ve Halim Sabit'e göre, İslam dininin her asırda geçerli bir din olarak canlı, dinamik kalması için, fıkhı canlı hâle getirmek gereklidir. Bu da ancak geliştirilecek teori ile mümkün olacaktır. Bu teoriyle, dinin zamanlara, asırlara göre ortaya çıkan ihtiyaçlarla olan temas noktaları ortaya konacaktır.[27] Gökalp bu denemesini bir benzetme ile şu şekilde resmeder: İslam dini kökleri gökte olan Tuba ağacına benzer, bu ağacın hikmet-i vücudu dünyevi bir feza ve çevrede yaşamak, toplumsal örflerden hava, sıcaklık ve ışık alarak medeni ihtiyaçlarını tatmin etmektir.[28] O hâlde İslam dininin kıyamete kadar her asrın dini olarak kalacağına iman edenler, bu ağacın daima canlı ve velud olduğunu kabul etmek zorundadırlar; çünkü yaşamayan ve yaşatamayan bir kanun, hayatın düzenleyicisi olamaz. Buradan anlaşılıyor ki, fıkhın nassi bir usûlü olduğu gibi, sosyolojik bir usûlü de vardır. Bu iki usûlü bir araya getirerek yeni usûl belirlemek gerekir ki, bunun adı da İctimâî Usûl-i Fıkıh'tır.[29] Bu ifadelere göre, bu teoriden kastedilen maksat *İslâm Mecmū'ası*'nın şiarında ifade edildiği gibi "dinli bir hayat, hayatlı bir din"i gerçekleştirmek, yani canlı, dinamik ve sosyal hayatla daima ilişki içinde olan bir din meydana getirmektir. Bu da ancak ortaya atılan teori ile mümkündür.

2.4. Özel Bir Din Sosyolojisi Oluşturmak

Gökalp hem *Türkçülüğün Esasları*'nda hem de *Yeni Hayat*'ta dinî Türkçülükten bahseder. O, bu eserlerinde dini dışlamaktan ziyade, dinin kültürel doku-

[24] Abdülkadir Şener, *Makaleler Tebliğler ve Diğer Yazılar*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 2001, s. 295; Uriel Heyd, "Modern Türkiye'de İslam", çev. Ferhat Koca, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine*, çev. ve der. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 192.

[25] Şentürk, age., s. 107-126; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Haz. Ahmet Kuyaş, YKY., İstanbul 2002, s. 527.

[26] Bu konuda farklı bir görüş için bkz. Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1997, s. 79-105.

[27] Halim Sabit, "İctimâî Usûl-i Fıkıh, Gökalp Bey'in...", s. 149-150.

[28] Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", s. 85-86.

[29] Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", s. 85-86.

ya uygun olarak yeniden yapılandırılmasını teklif eder. Bir bakıma din ile milliyetçiliği bağdaştırma yoluna gider. Gökalp bu ikisini bağdaştırma yoluna giderken dinde reform yapılmasını salık verir. Ona göre dinde yapılacak reformla İslamiyet daha saf ve zamana uygun bir hâle getirilecektir. İbadet dili Türkçeleştirilecek, Türk insanı yaptığı duanın anlamını bilecek, yaptığı ibadetten haz alacaktır.[30] Böylelikle Türk insanı hurafelerden kurtulacak ve dini saf hâliyle yaşayacaktır. Din ile bilim birbirinden ayrılacak, hukuk zamanın ihtiyaçlarına uygun bir nitelik kazanacaktır. İlmiye sınıfının ve medrese skolastiğinin, Türk düşünce ve bilim sisteminin üzerindeki vesayeti kaldırılacaktır. Böylece ve ancak bu şartlarda Türk-İslam kültürü vücut bulacaktır.[31] Gökalp'in dinî alanda gerçekleştirmeyi düşündüğü reform ile İslam dini, Arap ve diğer ulusların örfleriyle şekillenen hurafeler yığını olmaktan kurtulup, eski saf hâline dönecek ve millî kültür dokularıyla yeniden hayatiyet kazanacaktır.

Böyle bir düşünce içinde hareket eden Gökalp, ortaya attığı İctimâî Usûl-i Fıkıh teorisiyle dini dışlamaksızın, özel din (millî) sosyolojisi meydana getirmeye çalışmıştır. Gökalp ve arkadaşlarının özel din sosyolojisi oluşturma yolundaki çalışmaları, yine aynı tarihlerde Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin[32], Prens Said Halim Paşa'nın[33], Ali Suad'ın[34] ortaya koydukları özel din sosyolojisi teşebbüslerinden farklıdır. Gökalp sosyolojisinde din önemli bir yer işgal etse de, o daha çok millî kimliğin bir parçasıdır. Ona göre din, halkın vicdanında od gibi yanan kutsal duygudan ibarettir. "Türk'e Göre Din" şiirinde:

> Benim dinim ne ümittir, ne korku;
> Allahıma sevdiğimden taparım!
> Ne cennet, ne cehennemden bir koku,
> Almaksızın vazifemi yaparım.
> ...
> Vaiz deme cehennemin ateşi,
> Çıkar bilmem kaç çeki odundan.
> De ki vardır güzellik güneşi,
> Doğmuş bizim aşkımızın Od'undan.[35]

[30] Gökalp, "Vatan" adlı şiirinde:
Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur
Köylü anlar mânâsını namazdaki duanın...
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur,
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hudanın...
Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın." diyerek bu duygularını dile getirmektedir.

[31] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 176-177; Tunaya, age., s. 316-317; Alaaddin Korkmaz, *Ziya Gökalp Aksiyonu Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri*, MEGSB. Yay., İstanbul 1988, s. 207-208; Erol Güngör, "Ziya Gökalp ve 'Türkçülükte Din' Meselesi", *Türk Yurdu*, 16 (Mart 1996), sayı: 103, s. 110-115.

[32] *Târîh-i İslâm*, 1. Cild, Tab-ı Evvel, Hikmet Matbaası, Kostantiniyye 1326, s. 258-267.

[33] "İslâm'da Teşkilat-ı Siyâsiye", *SR.*, C. 19 (11 Mart 1338), Aded: 494, s. 275-277.

[34] "Müslümanlıkta İctimâiyyât", *SR.*, C. 19 (1337), Aded: 474, s. 53-54.

[35] Ziya Gökalp, "Türk'e Göre Din", *İM.*, Yıl: 2 (1331), sayı: 22, s. 552.

şeklinde ifade etmiştir. *Yeni Hayat*'taki bir şiirinin son satırında da şöyle der: "Din kalpteki vecdin müspet ilmidir."[36] O toplumun canlı inanışlarını, eylemlerini gerçek din olarak kabul etmiştir.[37]

Gökalp'in din konusunu bu şekilde millî bir unsur olarak ele almasını anlamak için giriş kısmında değindiğimiz noktaya bir iki cümleyle dönmemiz gerekir. Osmanlı Devleti'ndeki çeşitli unsurlar 1912 Trablusgarp Savaşı ve 1913 Balkan Savaşları ve aynı zamanda ortaya çıkan ulus devletleşme çağıyla birlikte imparatorluğun bünyesinden ayrılmaya başlamışlardı. Bunları imparatorluk bünyesi içinde bir arada tutan din birliğiydi. İmparatorluk bünyesindeki Türkler, Arnavutlar, Araplar kendilerini Müslüman kimliğiyle tanımlarken, bu tarihten itibaren millî kimlikleriyle tanımlama yoluna gitmişlerdir. Doğal olarak bu tanımlamada dinin yeni bir form ve içerik içinde ele alınması zorunlu olmuştur.[38] İşte böyle bir tablo karşısında özellikle Gökalp ve arkadaşları dini dışlamaksızın yeni bir form kazandırmaya çalışmışlar ve onu millî kimliğin bir parçası şeklinde anlamışlardır.[39]

Bu anlayış, "İslamiyet Türkün dinidir, din-i millîsidir, kavmisidir," şeklinde ifadesini bulmuştur.[40] Türkçülük akımının ilkeleri doğrultusunda hareket eden sosyoloğumuz ortaya attığı bu teori ile özel din sosyolojisi oluşturma yolunda önemli adımların atılmasına vesile olmuştur. Bu yolda büyük önemi haiz olan toplumsal vicdanı açıklamaya çalışacağız.

3. Toplumsal Vicdan Olarak Örf

Gökalp'e göre her milletin kendine özgü birtakım kıymet hükümleri vardır ki, buna örf denir. Milletlerin asıl vicdanı örflerde gizlidir.[41] Ziya Gökalp ve Halim Sabit tarafından fıkhın toplumsal kaynaklarından bir olarak kabul edilen örf nedir? Halim Sabit'e göre *'a-r-f* harflerinden türeyen örf kelimesi, "cûd, sehâ, ihsan, bezl ve i'tâ olunan ve aklen iyiliği bilinen şey, tanımak, tanıyış, biliş, bilmek, ikrar mânâsına itiraftan isim; atın yelesi, horozun ibiği, kumluk, kumluğun yüksek sırtı, yüksek yer, bir nevi hurma ağacı, gaddar olmak, koku, cemaatin vicdanında iyi görülen şey, rıfk-ı mülayemet, hayır, âdet, örf-i âmm, örf-i hâs, örf-i lisan, örf-i şer, örf-i kavlî, örf-i fiilî mefhumları vs... gibi anlamlara gelmektedir.[42] İhtiyaç ve zamana göre bu anlamlardan bazılarını yitirip yeni anlamlar kazanan örf/ma'rûf, Kur'an ve hadislerde geçtiği anlamıyla esas itiba-

[36] Ziya Gökalp, *Yeni Hayat*, Haz. Yalçın Toker, Toker Yay., İstanbul 1995, s. 68.
[37] Duru, *age.*, s. 38.
[38] Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Yay., Konya 1999, s. 281-282.
[39] H. Bayram Kaçmazoğlu, "Meşrutiyet'ten Günümüze Ziya Gökalp", *Türk Yurdu*, Mart-1996, C. 16, S. 103, s. 157-166; Faruk Aydın, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkçülük (1928-1945)", *Yeni Türkiye*, Yıl: 4 (Eylül-Aralık 1988), sayı: 23-24, s. 783-791; Cevat Özyurt, "Gökalp Ulusçuluğunda Kurucu Unsur Olarak Din", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 1 (Yaz 2004), sayı: 1, s. 217-238.
[40] Ahmet Agayef, "İslam'da Davayı Kavmiyet", *Türk Yurdu*, C. VIII, Nu: 11, s. 2388.
[41] Ziya Gökalp, "Millî İctimâiyyât: Usûl", *İM.*, Yıl: 1 (Mayıs [1333] 1917), sayı: 1, s. 22-23.
[42] Halim Sabit, "Örf-Ma'rûf", *İM.*, Yıl: 1 (1330-1332), sayı: 10, s. 304.

rıyla "umumî vicdanın iyi gördüğü şeydir."[43] Gökalp örfü, insanlarca makbul ve merdud olan kaideleri temyiz ve takdir etmek melekesi olarak tanımlıyor.[44] Buna göre toplumsal vicdanın makbul (iyi) gördüğü kaidelere ma'rûf, merdud (kötü) gördüğü kaidelere münker denilir. Örfü toplumun devam eden varlığı için zorunluğu üyelerce kabul edilmiş davranış şekilleridir ki, daha doğrusu toplum yapısında zorunlu olarak yer almış âdet hâlindeki fiiller biçiminde tanımlamak mümkündür. Buna göre 'doğru' ya da 'yanlış' gibi kıymet hükümleri ön planda yer alır.[45] Dolayısıyla örf, hem toplumsal kaidelerin hem de toplumsal vicdanın adı olmuş olur.[46] Gökalp'e göre ilk İslam uleması daha o zamanlarda bile belirli şartlarda örfün nassın yerine geçebileceğini söylemiştir, "Müminlerin hasen gördüğü şey Allah katında da hasendir." hadisi ile "örf ile amel nass ile amel gibidir" fıkhi kaidesi ve "örf gerektiği zaman nassın yerini tutar" ifadesi bunun göstergesidir.[47] Bu ifadelere bakılırsa Gökalp toplumsal vicdanı (örfü), deyim yerindeyse kutsallaştırmaktadır.[48] Bu iz üzerinde ilerleyen Gökalp, aslında kelamın konusuna giren hüsün-kubuh meselesini ele aldığı bir makalesinde "insanın amellerini hüsün ve kubuh (iyilik ve kötülük) nokta-i nazarından inceleyen ilme fıkıh adı verilir."[49] diyerek, İslam toplumlarının sosyal bilimi olan fıkhı tanımlamaktadır. Ona göre fıkhın iki kaynağı vardır: Nass ve örf.[50] Bu iki kaynaktan nass, Kitap ve Sünnet'teki delillerdir; "Örf ise cemaatin amelî siret ve maişetinde tecelli eden toplumsal vicdanıdır".[51] Görüldüğü üzere bu tanımlamada örf, sosyolojik bir mânâ kazanarak toplumsal vicdan şeklinde tasavvur edilmektedir.

Gökalp, hüsün ve kubhu sosyolojik açıdan şöyle izaha çalışır. Ona göre hüsün ve kubhu maddi menfaat ve zararla, yani haz ve elemle karıştırmamak lazımdır. Haz ve elem ferdî şuurla seçilir. Oysa hüsün ve kubuh toplumsal vicdanla takdir edilir. Hayvanlar ferdî şuura sahip oldukları için, haz ve elem duyarlar; fakat toplumsal vicdandan yoksun oldukları için, hüsün ve kubuhtan habersizdir. Eşyanın manevi fayda ve zararına maddi olanlardan ayırmak için hayır ve şer denilir; ki, hüsün ve kubhu yalnız toplumsal vicdan ayırır. Eşyanın fayda ve zarara malik olması maddi tabiatının gereğidir; fakat hüsün ve

[43] Halim Sabit, "Örf-Ma'rûf", s. 311.

[44] Ziya Gökalp, "Örf Nedir?, İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle", *İM.*, Yıl: 1 (1330-1332), sayı: 10, s. 291.

[45] Nihat Nirun, *Sistematik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi*, AKD ve TYK Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1991, s. 90; Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, Divan Yay., İstanbul 1982, s. 16.

[46] Gökalp, "Örf Nedir?", s. 291; Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyyât", *İM.*, Yıl: 1 (1330-1332), sayı: 2, s. 42.

[47] *Mecelle*'nin 45. maddesi, "Örf ile tayin nass ile tayin gibidir" der.

[48] Ahmed Ağaoğlu da aynı görüştedir. Geniş bilgi için bkz. *Üç Medeniyet*, Türk Ocakları Hars Heyeti Neşriyatı, Sayı 8, Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası, 1928, s. 44.

[49] Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyyât", s. 42.

[50] Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", s. 84; Halim Sabit, "İctimâî Usûl-i Fıkıh...", s. 146

[51] Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyyât", s. 42.

kubha malikiyeti böyle değildir. Sancağın kutsallığı, kırmızı renkli kumaştan dolayı değildir; onun kutsiyeti, toplumsal vicdanımızı uyandırmasıdır.[52] Görüldüğü üzere hüsün ve kubuh bahsinde olduğu gibi Gökalp, İslam dinini yaşantıya bağlamak ister gibi görünmektedir.[53] Buna göre Gökalp'in tasarladığı din nazariyesi şu şekildedir:

1. Naklî Şeriat: Kur'an yoluyla tebliğ edilen ilahi vahiy ve Sünnet. Nass mutlaktır, hiçbir şekil ve şartta değişmez.

2. Toplumsal Şeriat: Örf diye tarif edilen bu kısım, toplumsal hayat gibi devamlı değişme hâlindedir. O hâlde fıkhın bu kısmı, İslam ümmetinin toplumsal tekâmülüne uyarak kendini yenilemek durumundadır, hatta zorundadır.[54] Gökalp'e göre bu yenilenme ihtiyaca binaen İslam'ın ilk onlu yıllarında dahi olmuştur. İslamiyet'in başlangıcından itibaren fakihler Kur'an ahkâmını ve Sünnet'i açıklamak ve onları zamanın ve şartların ortaya çıkardığı ihtiyaçların gereklerine göre düzenlemek için örften faydalanmışlardır.[55] Bir gerçeklik olarak fakihler örfe her zaman önem vermiş ve verimli kaynaklarından biri olarak kabul etmişler; onun her yerde ve her zaman ihtiyaçları çözmek hususundaki elverişliliğini fark ederek dinamik, canlı olduğunu göstermişlerdir.[56] Gökalp hemen hemen bütün mezheplerin itibar ettiği bu esasın Zahiri mezhebi tarafından dıştalandığını söyleyerek bir söylem geliştirmektedir. Ona göre örf ve ictihada itibar etmeyip, nassın zahiri mânâsına göre hareket etmekten başka bir esas kabul etmeyen Dâvûd b. Alî'nin adı etrafında teşekkül etmiş olan Zahiriye mezhebi, bu yüzden de fazla kabul görmemiştir.[57] Gökalp'in bu iddiasını İzmirli İsmail Hakkı doğru bulmaz.

Halim Sabit de örf/*ma'rûf* konusunda üstadı Gökalp gibi düşünür ve bu başlık adı altında birçok yazı kaleme alır. Ona göre toplumsal vicdanın iyi kabul ettiği şey, daima ma'rûftur. Bundan dolayı her zaman maslahata uygundur. İşte bunun içindir ki, münker olanlardan sakınıp marufu kendileri için rehber edinen takva sahipleri, davranışlarında ve hayatlarında hiçbir zaman sapıklık içine düşmezler.[58] Halim Sabit, toplumsal vicdana uyulduğu sürece toplumun bundan hayır göreceğini; buna karşılık örfe itibar edilmediği takdirde de toplumun bundan zarar göreceğini ifade eder. Ona göre yalnız Arap kavminin değil, bütün kavimlerin toplumsal vicdanı fertlerin, dolayısıyla toplumun zararlarına olacak işleri kabul etmez. Öyle ki, toplumsal vicdanın iyi kabul ettiği şey daima

[52] Gökalp, "Hüsün ve Kubuh" (İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle), *İM.*, Yıl: 1 (1330), sayı: 8, s. 229.

[53] Heyd, age., s. 61.

[54] Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyyât", s. 44.

[55] Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", s. 85.

[56] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİF. Yay., İstanbul 1990; M. Erdoğan, "Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku", *Sosyal Değişme ve Dinî Hayat*, İSAV. Yay., İstanbul 1991, s. 29-46.

[57] Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh,", s. 85.

[58] Halim Sabit, "Örf-Ma'rûf", *İM.*, Yıl: 1 (1330), sayı: 12, s. 357.

ma'rûftur, hikmete, maslahata uygundur.[59] Görüldüğü üzere Gökalp ve Halim Sabit örfe büyük önem atfetmişlerdir. Şimdi de teorinin bir diğer ayağı olan toplumun vicdanın değişmesi ile hükümlerin değişmesi konusuna geçebiliriz.

3.1. Toplumsal Vicdanın Değişmesi İle Dinî Hükümlerin Değişmesi

Baştan beri dediğimiz gibi İctimâî Usûl-i Fıkıh teorisinin özünü toplumsal vicdanın değişmesiyle dinî hükümlerin değişeceği ilkesi oluşturur. Örf ve âdetler her toplumda yavaş veya hızlı, az ya da çok değişme gösterir. Öyle ki, bir toplumdan ötekine ve hatta aynı toplum içerisindeki alt-kültürlere, yerlere ve zamanlara göre değişebilmektedir.[60] Mesela bir toplumda hüsün (iyi) olan bir davranış, toplumsal vicdanın değişmesiyle kubuh (kötü) olabilmektedir. Ya da bir ülkede maruf olan bir davranışın diğer bir memlekette münker olan şeylerden sayıldığı bilinmektedir.[61] Buradan hareketle Halim Sabit "Bir örfün etkisiyle hüsün olup, nass dairesine dâhil olan bir davranışın örfün değişmesi sebebiyle bunu zayi ederek nass dairesinden çıkması caizdir", hükmünü çıkarır.[62] Böyle bir çıkarımdan sonra örfün değişmesiyle meydana gelen yeni hukuk kurallarının müctehidler vasıtasıyla mutlaka örfe istinat ettirilmesi gerektiğini vurgular. *İslâm Mecmū'ası*'nın yazarlarından hukukçu Seyyid Bey'e göre de bir ülkenin kanunları, halkının millî örfüyle uyum içinde olması gerekir. Kanun koymada esas budur. Bir kanun memleketin örf ve âdetlerine uygun olmazsa, o kanun payidar olamaz. Bir memleketin hukuki kaideleri o memleketin örf ve âdetlerinden doğar ve örf ve âdetlerin değişmesiyle değişir.[63]

Asrın ihtiyaçlarına göre hüküm çıkarmak mânâsına gelen ictihad[64] kurumunun yeniden canlandırılması, aynı zamanda millî örf ve âdetlerin de canlandırılması anlamına geleceğinden büyük fonksiyon icra edecektir. Bu bağlamda Halim Sabit, ortaya çıkan yeni olaylar karşısında çözüm üretmek için çaba sarf eden müctehidlerin üç şeyi rehber edindiklerini söyler: İman-ı ictima (örf), şer'î mufassal ve şer'î mücmel. Bu rehberler ışığında yeni olayların halli konusundaki yorumlar fıkhı oluşturmaktadır.[65] Müctehid ve ictihad konusuna aynı şekilde yaklaşan aydınımıza göre, bir toplumun millî kültürüne ait örfleri daima canlıdır. Ahlaka, di-

[59] Halim Sabit, agm., s. 357.

[60] Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1995, s. 96; Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Savaş Yay., Ankara 1984[9], s. 267; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay, İstanbul 2000, s. 21.

[61] Mustafa Karabacak, *Halim Sabit Şibay'da Din Sosyolojisi* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), SDÜSBE, Isparta 2001, s. 45.

[62] Karabacak, agt., s. 45.

[63] Seyyid Bey, *Türkiye Büyük Millet Meclisinin 3 Mart 1340/1924 Tarihinde Mün'akit İkinci İçtimaında "Hilafetin Mahiyeti Şer'iyyesi", Hakkında Adliye Vekili Seyyid Bey Tarafından İrad Olunan Nutuk*, TBMM Matbaası, Ankara 1924, s. 60-62.

[64] Kilisli Münir, "İctihad", *Beyanu'l-Hak*, C. 3 (5 Rebiulevvel 1329), Adet: 100, s. 1861-1863; Eric Chaumont, "La Problématique Classique de l'Ijtihad et la Question de l'Ijtihad du Prophete: Ijtihad, Wahy et İcma", *Studia Islamica*, LXXV, Paris, s. 105-141.

[65] Halim Sabit, "İcma", *İM.*, Yıl: 2 (1330), sayı: 19, s. 4-7.

ne, dile, hukuka, iktisada ve bediiyata özgü bu örfler, devamlı bir işleyiş hâlindedir. Halim Sabit'e göre müsait şartlar altında yetişen çocuklar, bu örfleri önce anne-babalarından, çevrelerinden öğrenirler, milletin yaşayan dini ile, ahlakî, hukukî örflerini; lisanıyla bedii zevklerini bilirler. Bu şekilde donanımlı yetişen gençler bir de millî ve uluslararası ilimleri de öğrenirlerse, toplumsal vicdan bu kimselere değer verir, kamuoyu bunları kendisine mümessil seçer. İşte müctehidler bu gibi kişilerdir.[66] Yeni şartlar karşısında yeni hükümler çıkaran müctehidler, mensup oldukları toplumsal katmanların bütün millî kültürünü temsil etmekle beraber din veya hukuk alanında uzman sayılan kişidir. Bu bakımdan müctehid olmak için çok bilgili olmak yetmez aynı zamanda mensup olduğu toplumsal zümrenin bütün örflerini ve millî irfanını kendinde toplaması gerekir.[67]

İctihadlar zaman ve çevre faktörüne bağlı olarak değişir. Bu bakımdan bir zamanda ve bir beldede yapılan ictihadların bir başka devir ve bir başka belde için geçerli olduğunu söylemek imkânsızdır.[68] Bir başka ifadeyle ictihadlar zamana ve mekâna göre değişirler. Bütün bu değişmelere paralel olarak dikkat edilmesi gereken bir olgu vardır, o da şer'î hükümlerin toplumsal vicdana uygun olması gerçeğidir. İşte Halim Sabit'in üzerinde ısrarla durduğu bu gerçekliktir. Bu hususta açıklamalarına devam eden yazarımız, bir başka yazısında müctehidin yaşadığı toplumun örfünü iyi bildiği takdirde yaptığı ictihadlarda isabetsizlik olmayacağını Hz. Peygamber devrinden örneklerle açıklama yoluna gider. Ona göre bu zamanda nass ile örf arasında tam bir ahenk vardı. Ancak farklı milletlerin İslam'a katılmalarıyla birlikte, diğer milletlerin örfleri de devreye girmiştir; zaten mezheplerin farklılıkları da bu farklı örflerden kaynaklanmıştır.[69] Bu, aslında bir zenginliktir. İslam fıkhı bunu baştan beri kabul etmiştir. Bu konuda Gökalp ve arkadaşları tarafından örfe yeteri kadar önem verilmediği yolundaki hayıflanmaların yerinde olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla onların hukukta ve diğer toplumsal sorunların çözümünde örften daha fazla faydalanmak şeklindeki tekliflerinin biraz ideolojik olduğunu söylemek mümkündür. Gökalp ve ona katılan düşünürlerimiz yeniden yapılanmada toplumsal vicdana daha fazla özen gösterilmesini isterlerken bir mânâda dinin bazı hükümlerinin buna uygun bir biçimde uyarlanmasını teklif ediyorlardı.

4. İctimâî Usûl-i Fıkıh Teorisine Karşı Geliştirilen Tez

Makalenin giriş kısmında değindiğimiz gibi Gökalp ve arkadaşlarının geliştirdiği teoriye karşı aykırı tek görüş Modernist-İslamcı İzmirli İsmail Hakkı'dan gelmiştir. İzmirli, *Sebîlürreşâd* dergisinde, Iraklı A. K. adlı bir öğrencinin kendisine yönelttiği 12 sorudan oluşan mektubuna cevap vermek için kaleme aldığı

[66] Halim Sabit, "İcma Müctehid, İctihad", *İM.*, Yıl: 2 (1330), sayı: 21, s. 532-533.
[67] Halim Sabit, agm., s. 533.
[68] Halim Sabit, "İcmâ, Müctehid, İctihad", s. 535.
[69] Halim Sabit, "İctimâî Enmüzeclere Göre İctihad Zümreleri, İcma-i Fukaha", *İM.*, Yıl: 3 (1330), sayı: 22, s. 548-549.

makalelerinde, bu konudaki görüşlerini serdetmiştir. İzmirli'nin, bu makalelerinde üslûp ve içerik bakımından bilimsel bir yaklaşım sergilemiş olduğunu söylememiz mümkündür.

İzmirli bu yazılarının çoğunda Gökalp'in görüşlerinin yanlışlığını ispat etmeye çalışır. Ona göre fıkıh, insan amellerini fayda ve zarar nokta-i nazarından tetkik eder. Fayda ve zarara ilişkin amelleri fıkıhtan ayırmak İslam fıkhınca doğru değildir.[70] İzmirli, hüsün ve kubhu tarif ettikten sonra Şeriat'ın, İlahî Şeriat ve Toplumsal Şeriat diye iki kısma ayrılmasına, Cubbâ'i ile Ebû Hâşim'in mezhebine benzer bir mezhep ihdas edilmiş olur diyerek karşı çıkmış ve böyle bir ayırım yapmanın mümkün olmadığını söylemiştir.[71]

İzmirli'ye göre örfün sahası geniştir, birçok meselede örfe müracaat edilir. Fakat örf hiçbir zaman nassa karşı gelemez. Örf ne kadar genişlerse genişlesin yine de sınırları nassla sınırlıdır.[72] Çünkü örf bâtıl üzerine de dayanmış olabilir. O, toplumsal hayatı ilgilendiren nassların hemen tamamı örften doğmuş olsa bile, yine nassın ihmal olunamayacağı görüşündedir.[73]

"Dâvûd-i Zâhirî hayat-ı ictimaiyyeye karşı mı gelmiştir?" şeklinde yöneltilmiş olan soruya İzmirli, cevabında, meselenin Gökalp'in dediği gibi olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Dâvûd-i Zâhirî ictihad ve örfe itibar etmiş, bunun karşısında kıyası inkâr etmiştir.[74] İzmirli, "Örfe ve ictihada itibar etmeyen, nassın zahiri mânâsına tevfik hareketlerinden başka bir esas kabul etmeyen Dâvûd'dur" demenin eksik araştırma, gaflet ve hata olduğunu söylemektedir. İzmirli, Zahiri mezhebi için toplumsal hayata kıymet vermediği için hiçbir zaman taraftar bulamadı ve yaşayamadı demenin de tarihe, ilme, fıkha aykırı olduğunu ifade etmektedir.[75]

İzmirli, "İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?" başlıklı makalesinde Gökalp ve Halim Sabit gibi zatların İctimâî Usûl-i Fıkha ihtiyaç olduğunu ispatlamak için ortaya attıkları öncüllerden böyle bir çıkarsamanın mümkün olmadığı iddiasını dile getirmektedir.[76] Bundan sonra Gökalp ve H. Sabit'in *İM.*'da ortaya koydukları bütün düşüncelerini tek tek ele alarak cevap verir. Ona göre "Şeriat nassa ne kadar ehemmiyet veriyorsa örfe de o kadar ehemmiyet veriyor." hükmü yanlış bir önermedir. Ona göre nass, Şeriat'ın aslıdır. Örfe müracaat kuraya müracaat gibi nizayı önlemek içindir.[77]

O, ümmetin toplumsal vicdanın iyi gördüğü marufu emr, kötü gördüğü münkeri nehyetmekle mükelleftir, şeklinde ifade edilen görüşe de katılmaz. Bu

[70] İzmirli İsmail Hakkı, "Fıkıh ve Fetava: Sebilürreşad'a 12 Sual ve Cevapları", *SR.*, C. 12 (1330), Aded: 292, s. 94-97.
[71] İzmirli, agm. s. 95.
[72] İzmirli İsmail Hakkı, "Örfün Nazar-ı Şer'ideki Mevkii", *SR.*, C. 12 (1330), Aded: 293, s. 132.
[73] İzmirli, agm., s. 132.
[74] İzmirli İsmail Hakkı, "Fıkh-ı Zahiri", *SR.*, C. 12 (1330), Aded: 296, s. 170.
[75] İzmirli, agm., s. 174-175.
[76] İzmirli İsmail Hakkı, "İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", *SR.*, C. 12 (1330), S. 298, s. 211.
[77] İzmirli, agm., s. 211.

konudaki görüşü toplumsal vicdanın iyi ya da kötü görmesi değil şer'-i celilin iyi veya kötü görmesi şarttır, şeklindedir.[78]

"Fıkıh bir taraftan vahye diğer taraftan ictimaiyata müsteniddir Binaenaleyh İslam Şeriatı hem ilahi hem de ictimaidir." iddiasının da yanlış olduğunu hatırlatan İzmirli'ye göre İslam'ın bir Şeriat'ı vardır. O da Şer'-i İlahidir.[79]

Sebîlürreşâd yazarı, "hükümlerin değişmesinin zamanın değişmesi ile değil, nispet olundukları toplumların tahavvulü ile de değişmesi gerekir." şeklinde ortaya atılan fikirlere karşı çıkmaktadır. Ona göre şer'î âdetler aslâ değişmez. Değişen cari âdetlerdir.[80]

İzmirli, İctimâî Usûl-i Fıkhın lüzumu hakkında ortaya atılan görüşlerin fıkıh ve fıkıh usûlü namına merdut olduğu görüşündedir.[81] O, bu teori olmadan da Şeriat'ın korunacağı inancındadır. Bu bakımdan ona göre yeni ilme, teoriye ihtiyaç yoktur. İzmirli bu teorinin şahsi bir görüşten ibaret olduğunu da söylemektedir.

İzmirli'ye göre fıkıh ilmi zarurete, ihtiyaca, maslahata büyük bir mevki vermiş fakat zaruretsiz, hacetsiz, maslahatsız, lüzumsuz bir şeyi önemli görmemiş, malayâniden addetmiştir. Fıhkın bu ihtiyaçlara göre her zaman bir esneklik içinde olduğunu bildiren İzmirli, şimdilik bu teoriye gerek olmadığını düşünmektedir.[82] Ona göre "Edille-i ahkâm-ı Şeriat ve kavâid-i usûl tamamıyla, aynıyla mahfuz kalacak örf ve âdet hakkında fukaha-yı dînin, dediğinden fazla bir şey denmeyecek, yalnız tatbikat ciheti üç kısma ayrılacaktır: Şevâhid, emsile, nezair. Kitab ve Sünnnet'ten, nass-ı fukahadan, icmâdan şevâhid getirilecek, emsile ibâdât kısmına hasredilmeyecek, daha ziyade muamelât kısmından, hâdisât ictimaiyye-i vakıadan misaller, kavânîn-i adliye ve mülkiye ve askeriyeden nezâir irâd olunacaktır. Artık kanunlar usûl-i fıkıh kavâidiyle izah olunmalı, *Mecelle* nasıl mehâkim için zaruri ise, usûl-i fıkıh da öylece zaruri kılınmalıdır."[83] İzmirli, ancak bu kurallar çerçevesinde yeni bir fıkıh usûlünün yazılabileceği kanâatindedir.

Sonuç Yerine

İctimâî Usûl-i Fıkıh teorisi İslam toplumlarını açıklamada önemli bir yere sahip olan fıkhı canlı hâle getirmek ve dini her çağın dini olarak geçerli kılmak ihtiyacına binaen Gökalp tarafından ihdas edilmiştir. Teorinin başat misyonu örfün kaynaklarını tespit ve incelemektir. Gökalp bu teorisinde İslam hukukunun kaynaklarından olan örfe çok büyük önem vermiş, deyim yerindeyse âdeta onu kutsallaştırmıştır.

İctimâî Usûl-i Fıkıh'la ilgili tartışmalar makale boyunca ifade ettiğimiz gibi Ziya Gökalp tarafından 1913 yılında ortaya atılmış; Halim Sabit ve Mustafa Şe-

[78] İzmirli, agm., s. 212.
[79] İzmirli, agm., s. 212.
[80] İzmirli, "Örfün Nazar-ı...", s. 129-130.
[81] İzmirli, agm., s. 215.
[82] İzmirli, agm., s. 215.
[83] İzmirli, agm., s. 215-216.

ref tarafından da zenginleştirilerek devam ettirilmiştir. Gökalp esas itibarıyla Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak adını verdiği üçlemesiyle telifçi bir yol izlemeyi tercih etmekle birlikte, Türkleşmeyi öne çıkarmış bir düşünürümüzdür. Teorinin ortaya atılıp geliştirilmesinde Gökalp'in sosyolog/ideolog kimliği tesirli olmuştur. Gökalp bu teorisiyle Türkçülük akımının ilkeleri doğrultusunda dinin millîleştirilmesi çalışmalarına fikrî temel hazırlamıştır. Başka bir ifadeyle sosyoloğumuz ihdas ettiği bu teoriyle özel (millî) din sosyolojisi yapmayı denemiştir.

Birçok düşünce akımının gelişip çarpıştığı II. Meşrutiyet devrinde adı geçen tartışmalara tek eleştirel cevap *Sebîlürreşâd* dergisi yazarlarından İzmirli İsmail Hakkı'dan gelmiştir. *İslâm Mecmū'ası*'nda bu teoriye ilişkin bütün yazıları didik didik inceleyen İzmirli, tartışmalar hakkında uzun soluklu cevaplar yazmış, deyim yerindeyse bunları eleştiri bombardımanına tutmuş ve karşı görüşlerini delilleriyle ortaya koymuştur.

1913'lü yıllarda ortaya çıkan bu teori, siyasal ve tarihî şartların gereği tutunamayıp terk edilmişse de, daha sonraki kültürel ve siyasal süreçteki birtakım uygulamaların dayanağı olmuştur.

Teşekkür: Bu makaleye eleştiri ve katkılarından dolayı İsmail L. Hacınebioğlu, İshak Özgel, Muhammed Günaydın, Haluk Songur, Ahmet Yıldırım ve Nejdet Durak beylere teşekkür ederim.

islâmiyât 8 (2005), sayı 1, s. 41-57

İslam Hukukunda Sivil İtaatsizlik Olgusunun Yeri

ADNAN KOŞUM
YRD.DOÇ.DR., SÜLEYMAN DEMİREL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Otoriteye itaat meselesi, yüzyıllardır felsefi düşüncenin tartışılan en önemli problemlerinden biri olmuştur. Günümüzde sivil itaatsizlik, otorite üzerinde bir siyasi kontrol mekanizması ve şiddet içermeyen bir tepki olarak yaygın bir olgu hâline gelmiştir. Bu makalede sivil itaatsizlik olgusunun İslam hukukundaki yeri incelenmiştir.
Otoritelerin tasarruflarının İslam'ın ilke ve kurallarına aykırı olmamak zorunda oluşu, "el-emru bil-ma'rûf ve'n-nehiyi ani'l-münker" ilkesi gibi prensipler otoriteye itaatin sınırlı olduğunu ve temelinde adalet düşüncesi yatan sivil itaatsizliğin İslam hukukuna aykırılık teşkil etmeyeceğini gösterir.

anahtar kelimeler
İslam Hukuku, Sivil İtaatsizlik, Tabii Hukuk, Bağy.

A. Giriş

Kişinin hukuka ve otoriteye itaati problemi, yüzyıllardır siyasi ve felsefi düşünceyi meşgul edegelmiştir. Asırlar boyunca, bu problemin gündeme getirdiği soruları cevaplamak için çaba harcanmış, bu amaçla birçok girişimde bulunulmuştur. Sosyal şartların hızlı bir şekilde değişmesi göz önüne alındığında, modern demokrasilerde sivil itaatsizliğin giderek önem kazandığını söylemek mümkündür. Sivil itaatsizlik, şimdilerde birçoklarının kabul ettiği gibi "göz ardı edilemeyecek" bir gerçeklik olarak ortaya çıkıyorsa, bunun hukukla bağdaşırlığı sorusu asli bir önem kazanmış demektir. Kanunlara karşı sivil itaatsizliğin son yıllarda sadece Amerika'da değil, dünyanın birçok bölgesinde kitlesel bir görüntü hâline gelmesi[1] her hukuk felsefesi ve siyaset sosyolojisinin/düşüncesinin mihenk taşı olduğu söylenen söz konusu olgunun önemini daha da artırmıştır.

[1] Hannah Arendt, "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı, Sivil İtaatsizlik içinde*, çev. Yakup Çoşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997, s. 100-101.

Her hukuk sistemi bu meseleye kendi cevabını vererek, devlet ve toplum karşısındaki konumunu belirler, kendi kendisinin bir tanımını yapar. Devlet ve hukuk düzeni de, bu olguya karşı aldığı tavırla uyruklarını tanımlar.[2] Bu bağlamda konuyla ilgili olarak tartışılan meselelerden biri de, İslam hukukunun sivil itaatsizlik olgusuna bakışıdır. Zira dinî kaynaklardan beslenen ve dolayısıyla sosyolojik, kültürel ve inanç bazında tevhid temeline dayalı bir yönetim sisteminde sivil itaatsizlik anlamında bir muhalefetin ne derece mümkün olduğu tartışılmaktadır.[3] Bu çalışmamızda, sivil itaatsizlik veya pasif direniş diye de isimlendirilen olgunun İslam hukuk doktrinindeki yerini inceleyeceğiz. Kuşkusuz yaklaşımımız, farklı bir sistem ve değerlerin ürünü olan bir kavramın İslam hukukundaki mevcudiyetini savunmacı ya da özür dileyici bir tutumla ele almak değildir. Düşüncelerin (hikmet) insanlığın ortak meyvesi olduğunu dikkate alarak meseleyi İslam hukukunun ışığında değerlendirmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Sivil itaatsizlik olgusunun özünde toplumsal barışı ve birliği zedelemeden hukuka aykırılığa son verme olduğundan, bizim bu çalışmadaki hedefimiz, İslam'ın kendi değerler sistemiyle, günümüzde oldukça yaygınlık arz eden 'sivil itaatsizlik=itaatkâr itaatsizlik' olgusunun mukayesesini yapmaktır. Zira bizler bugünün şartları içinde hayatımızı sürdürdüğümüzden, fıkhi mirasımıza bugünün penceresinden bakmak, zorunlu hâle gelmiştir. Burada amaç geleneksel İslami birikimin tasfiyesine yönelik, uzlaştırıcı ve özür dilemeci bir çizgi izlemek değil, geleneksel birikimimizi kendi ortamında tespit edip anlamaya çalışmak, geçmişle günümüz arasında sağlıklı köprüler kurarak günümüzün meselelerine çözüm önerileri getirmektir.[4]

B. Kavramsal İçerik ve Unsurları

Sivil itaatsizlik, şiddet içermeyen (ya da amaçla orantılı ve ölçülü derecede şiddete yer verebilen), devlet gücüne karşı, pozitif bir hukuk kuralını (yasayı) çiğnemiş bulunan ve amacının 'hukuk devleti' ideallerine uygun düştüğü ve eylemcisinin çiğnediği kuralın yaptırımına katlanmaya hazır bulunduğu, kamuya açık, aleni olarak gerçekleştirilen eylemlerin oluşturduğu toplumsal, siyasal bir olgudur.[5] Söz konusu olgu, yasanın özüne itaat çerçevesinde, yasaya itaatsiz-

[2] Hayrettin Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, Önsözde İstanbul 1994, s. 10.

[3] Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, Alfa Yay., İstanbul-Bursa 2001, s. 32-33, 181-182. Adı geçen yazar, İslam'ın tevhidi esas aldığını, 5. Mâ'ide, 51 ayetine dayanarak çoğulculuğa ve farklı düşünüş ve hareketlere yer vermediğini ve İslam hukukunda özgürlüğün İslami sınırlar içinde, egemen genel inançla kayıtlı olduğundan sivil itaatsizlik olgusunun İslam hukuku açısından meşru görülmediği görüşünü ileri sürer. Diğer taraftan kimi yazarlar ise sivil itaatsizliğin esas itibarıyla İslam hukukunda mevcut olduğunu ifade eder. Neşet Toku, "Hukuk Felsefesi Açısından Sivil İtaatsizlik ve İslâm", *Bilgi ve Hikmet*, (Yaz-1995), sayı: 11, s. 65.

[4] Hamdi Kâşif Okur, "İslâm Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Aslî Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002/1), s. 344-345.

[5] Hayrettin Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, İstanbul 1996, s. 83, 114; John Rawls, "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", *Kamu Vicdanına Çağrı, Sivil İtaatsizlik içinde*, çev. Yakup Çoşar, Ayrıntı Yay., İstanbul 1997, s. 56.

lik şeklinde bir paradoksu içermektedir. Sivil itaatsizlik terimi; Almanca *ziviler ungehorsam*, İngilizce *civil disobedience* olarak ifade edilir. Türkçede bu olgu 'sivil itaatsizlik' şeklinde adlandırılmıştır.[6] *Noncooperation* (katılmama), *resistance* (direnme), *disobey* (itaat etmemek), *noncompliance* (boyun eğmemek), Türkçede pasif direniş vb. kavramlar da aynı olguyu karşılar.

Öte yandan yine yaygın şekilde kullanılan pasif muhalefet kavramı, "İçinde yaşanan sistemi meşru kabul etmekle beraber, yapılan haksız ve adaletsiz uygulamalara karşı yasal imkânların tükendiği noktada şiddete başvurmadan vicdani bir şekilde ortaya konan, yani siyasi ve ahlaki motivasyonu olan; ama bununla birlikte sistemin yasalarına aykırı olan hareket"[7] şeklinde sivil itaatsizlikle aynı anlamda tanımlanmıştır.

Sivil itaatsizliğin zikredilen tanımlarında, aynı zamanda sivil itaatsizliğin öğeleri de görülür. Bunlardan birisi yasaya aykırılıktır. Yasaya aykırılık, her durumda yasa=hukuk tezinin reddini ifade eder. Bu durum esas itibarıyla 'hukuka aykırılık' değil, kurulu düzeni yargılayıcı bir üst hukuk (tabii hukuk) adına, tekil pozitif bir hukuk kuralına aykırılıktır. Bir diğer öğe, eylemin şiddet içermemesidir. Şiddet hâlinde darbe, isyan ya da ihtilalden söz edilir. Sivil itaatsizlik, şiddet unsuru taşımayan bir muhalefet tipi ya da siyasi ifade biçimi olduğu ölçüde sistemin içinde kalan, ama hukuk devleti anlayışında birey olmanın bir ifadesi olarak düşünülmektedir.[8] Gerçek anlamdaki sivil itaatsizlik, hukuk devletine olan vicdani ve derin bir inancı dile getirdiğinden, uyarır ama tehdit etmez. Militan eylemden ve şiddete dayalı organize direnişten tümüyle farklıdır. Şiddetin sivil itaatsizlik eylemlerinden dışlanmasının en önemli sebebi, sistemin bütününe karşı çıkan eylem olmayışıdır. Ancak, şiddetin ne olduğu, sınırının nerede başladığı tartışmalıdır. Mesela her türlü zor uygulaması şiddet midir? Bu konuda genel kabul gören anlayış, eylemin, karşıtlarının ya da olayın dışındaki üçüncü kişilerin fiziki ve psikolojik bütünlüklerine zarar vermemesidir.[9]

Sivil itaatsizlik eylemi, mesajını kamuya duyurmadıkça ve alenilik vasfı taşımadıkça sivil itaatsizlik olarak gerçekleşemez. Sivil itaatsizlik bir adalet, bir hakkaniyet duygusuna çağrı niteliğinde olduğundan, kamuya açıklık vasfı aranmaktadır. Eylemcilerin kendilerini kamuya açmaları, kişisel çıkara hizmet eden, adi suç niteliğindeki eylemlerden ayırt edilmelerini sağlar.

[6] Ökçesiz, *age.*, s.104.

[7] Tanım için bkz. C. Hakan Arslan- Fatma Ünsal (Der.), *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, Vadi Yay., Ankara 1997; Mevlüt Uyanık, *İslâm Siyâset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik (Hasen Basrı Örneği)*, Seba Yay., Ankara 1998, s. 42.

[8] Bakır Çağlar, "Sivil İtaatsizlik Olgusunun Değerlendirilmesi" konulu sempozyum, Argumentum, Yıl: 3-4 (Temmuz-Aralık 1993), sayı: 36-41, s. 651.

[9] Yakup Coşar, *Kamu Vicdanına Çağrı, Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yay., İstanbul 1997, s. 12. Esasen teoride şiddet tamamen dışlanmamıştır. Şiddet açısından sivil itaatsizlik olayları dört gruba ayrılır. a) şiddet içermeyenler, b) ancak eşyaya karşı ve amaçla orantılı, ölçülü derecede şiddet içerenler, c) kişilere karşı da, yine amaçla orantılı ve ölçülü derecede içerenler, d) şiddet derecesi amacı aşan eylemler. Ökçesiz, *age.*, s. 114.

Sivil itaatsizlik, sistemin değerlerine yönelik bir çağrıdır. İçerisinde cereyan ettiği toplumun temel değerlerine ve dünya görüşüne dayalı, hukuk devleti idealleriyle çelişmeyen, sisteme içkin, yani sistemi dışlamayan, siyasi ve ahlaki bir güdülenmenin sonucudur. Protesto konusu olan somut uygulama, adaletli olmadığı ya da uygun olmadığı için öncelikle sisteme şikâyet edilmektedir. Karşı çıkılan şey, devlet tasarrufuyla, toplumsal-siyasi değerlerin sarsılmasına neden olan tekil bir normdur.[10] Yani tek tek haksızlıklara karşı yapılır. Sistemin bütününe/genel olarak hukuk düzenine yönelik bir karşı çıkış söz konusu değildir. Sistemin genel anlamda adaletli olduğu, ancak bu hukuk düzeninin ek denetim ve düzeltme mekanizmalarına ihtiyacı olduğu varsayımına dayanır.[11]

Tek bir bireyin eyleminin sivil itaatsizlik olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı bir tartışma konusudur. Örneğin Hannah Arendt sivil itaatsizliğin, ancak bir grup eylemi olabileceğini savunur. Ancak, kimi yazarlar bireysel eylemlerin de sivil itaatsizlik olarak tanımlanmasının uygun olacağını düşünür.[12]

Tekil haksızlıklara karşı ortak eylem ilkesinden çıkarılabilecek bir sonuç da, sivil itaatsizlik örgütlenmelerinin ömürlerinin genelde söz konusu haksızlığın giderilmesiyle sınırlı oluşudur. Yani insanlar ortak ve somut bir hedef etrafında geçici olarak bir araya gelir, sorun çözülünce de dağılırlar.[13]

Sivil itaatsizlik, kuşkusuz 'hukuk devleti'nde, yani hukukun üstün olduğu devlette mümkün olabilir. Hukuk devleti ilkesi, beşerî hukuk anlayışında her şeyden önce hukuksal normları, düzenlemeleri 'tabii hukuk' ilkeleri doğrultusunda formüle eden ve devletleri bu kurallarla sınırlayan bir anlayışa dayanmaktadır.[14] Hukuk devletinin *sine qua non*'u (zorunlu, olmazsa olmaz) niteliğindeki temel özelliği budur.[15] Az önce de değinildiği gibi, hukuk devleti kavramı, devlet içinde egemenliğin şartsız kayıtsız ve denetimsiz biçimde kullanılmasına karşı tepki olarak doğmuştur. Hukuk devleti yönetiminin zıddı, keyfi devlet yönetimidir.[16] Sivil itaatsizliğin meşruiyeti, hukuk devleti idesi bakımından, devletin pozitif hukukuna egemen aşkın hukuk ilkelerini gerektirir. Bu ilkeler de en verimli zemini 'tabii hukuk'ta bulur. Sivil itaatsizliğin hukuk etiği

[10] Ökçesiz, *age.*, s. 114-129.

[11] Coşar, *age.*, s. 13, 16.

[12] Coşar, *age.*, s. 11.

[13] Coşar, *age.*, s. 14. Bu anlamda sivil itaatsizlik, parti vs. şeklindeki muhalefet tiplerinden ayrılır. Sivil itaatsizliğin diğer muhalefet nevilerinden en önemli farkı, kurumsallaşmış bir muhalefet olmamasıdır. Kurumsal muhalefetin özellikleriyle ilgili olarak bkz. Günsel Evcimen, "Batı Demokrasilerinde Kurumsallaşmış Muhalefet: İşlevleri ve Sorunları", *İÜHFM*, 43 (1977), sayı: 1-4, s. 139-141.

[14] İster dinî, rasyonel, ampirik, isterse teleolojik, sosyolojik ya da ahlaki ölçütlerle görünsün, tabii hukuk, toplumun siyasi düzeninin hem bir kaynağı, hem de düzeltim programıdır. Ökçesiz, *age.*, s. 140.

[15] Ömer Çaha, "İdeoloji İle Hukuk Arasında Devlet", *Doğu-Batı* dergisi, yıl: 4 (Kasım-Aralık-Ocak, 2000-2001), sayı: 13, s. 105-6.

[16] Y. Güngör Özden, *Hukukun Üstünlüğüne Saygı* s. 134.

bakımından meşruluğunun temeli tabii hukuk geleneği olduğu gibi, kuşkusuz, 'hukuk devleti' de meşruluğunu aynı düşünceden alır.[17]

Sivil itaatsizlik olgusunu İslam hukuk felsefesi açısından değerlendirmeye geçmeden önce, sivil itaatsizlik olgusunda önemli yer işgal eden "tabii hukuk düşüncesi'nin İslam hukuku bakımından ne anlam ifade ettiğine değinmemiz gerekir.

C. Tabii Hukuk Düşüncesi ve İslam Hukuku

İslam hukukunun 'tabii hukuk' anlayışına yaklaşımı, bu hukukun kendine has yapısından dolayı farklılık arz etmektedir. Bu itibarla, öncelikle, İslam hukuku bakımından tabii hukuk anlayışının yerini inceleyeceğiz.

Ortaya çıkışı itibarıyla ilkçağa kadar uzanan tabii hukuk fikrine göre, yürürlükteki bütün hukukların üstünde olaylar âleminin tabii düzenine uygun ideal kurallar vardır ve bu kuralların tamamı tabii hukuku meydana getirir. İlkçağın düşüncesine göre tabii hukuk, panteist bir kâinat görüşü içinde kavranmaktadır. Buna göre tabii hukuk, insan aklının ilişkide bulunduğu evrenin içindeki Tanrı'nın sonsuz ve objektif aklından, doğal düzenden çıkarılacaktır. Ortaçağ ise tabii hukuku, Hıristiyanlığın ilkeleri içerisinde kavramaya çalışmıştır. Buna göre tabii hukuk evren üstü ve onun yaratıcı olan Tanrı'nın iradesinin kanunudur. Yeniçağda ise, tanrısal bir temele değil, beşerî ve akli bir temele dayandırılmaya çalışılmıştır. Böylece, tabii hukuk fikrinin temelleri, kimi zaman ilahî irade de kimi zaman insan aklının mahiyetinde, kimi zaman ahlaki ilkelerde mevcut sayılmıştır. Fakat tarih boyunca fikrin muhtevası, temel esası pek değişmemiştir. İlkçağdan zamanımıza kadar, değişik görünümlerde de olsa, daima pozitif hukukun haricinde ve üstünde bir tabii hukuk düşüncesi egemen olmuştur. Değişiklik daha çok tabii hukukun kaynağı hakkında herkesi tatmin edecek bir açıklama tarzının bulunmasındaki zorluktan ileri gelmiştir.[18]

Günümüzde 'temel hak ve hürriyetler', 'hukuk devleti', 'hukukun üstünlüğü' kabule değer hukuk ilkeleri olarak teorideki yerini almıştır.[19] Buna bağlı olarak Batı düşüncesinde sivil itaatsizlik olgusu hukukun üstün olduğu devlette, yani normları, düzenlemeleri (kaynağı/esasları üzerinde ittifak edilemeyen) tabii hukuk ilkeleri doğrultusunda formüle eden ve devletleri bu kurallarla sınırlayan anlayışa dayanmaktadır.[20]

İslam hukuku açısından konuya yaklaşıldığında, Batı düşüncesi tarzında bir tabii hukuk tasavvuru söz konusu değildir. Buna göre İslam'da hukuk devleti

[17] Ökçesiz, *age.*, s. 139-140. Bazı eserlerde tabii hukuk yerine ortak adalet anlayışı ya da kamu vicdanı kavramları kullanılmıştır. Ancak, bu kavramlar herkes tarafından farklı yorumlanabilecek özelliktedir.

[18] Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, İstanbul, ty., s. 265; Selahattin Sulhi Tekinay, *Medeni Hukuka Giriş Dersleri*, İstanbul 1973, s. 5-6; Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul 1979, s. 44-45; agmlf. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul 1983, s. 198-199; Orhan Münir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, İstanbul 1966 s. 404, 409-410.

[19] Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 211-233.

[20] Ökçesiz, *age.*, s. 140.

idesinde, devletin pozitif hukukuna egemen olan aşkın hukuk ilkeleri, Kur'an ve Sünnet nasslarıdır. Devlet tarafından normların tespitinde (tekil hukuk normunda), tabiri caizse bugünkü anlamda yasama faaliyetinde Kur'an ve Sünnet nasslarına aykırılık, hukuk etiği bakımından itaatsizliğin meşruluğunun temelini oluşturur. Pozitif hukuk, yürürlükte olan kuralları, ideal (tabii hukuk) ise yürürlüğe konması istenen, arzu edilen, özlenen, fıtrata uygun, doğayla dingin yaşamayı sağlayan kuralları ifade ettiği yaklaşımından hareket edersek İslam hukuku, çok nispî bir zaman ve mekânla kayıtlı olarak, kendi pozitif hukukunun ideal hukukunu oluşturur. Çünkü ifade edildiği üzere, ideal hukuk denilen bu kısım İslam'da hiçbir zaman İslam hukuku ilkelerinin dışına çıkamaz.[21] Daha belirgin ifadeyle, İslam hukuk düşüncesi açısından tabii hukuka, vahiyle gelmiş ahkâm tekabül eder.

D. İslam Hukukunda İtaatsizlik ve Sınırları

İslam hukukunda itaatsizlik olgusunun yerini ele almadan önce itaat ve sınırlarını ele almak gerekmektedir. İtaatin sınırları belirlendikten sonradır ki itaatsizliğin sınırı başlayacaktır.

İslam hukukunda bazı nasslar, klasik literatürde ulû'l-emr diye isimlendirilen kamu otoritesine mutlak itaati emreder görünmektedir. Nitekim Ebû Hureyre'den (58/677) gelen bir rivayette Hz. Peygamber "Her kim bana itaat ederse, Allah'a itaat etmiştir. Her kim bana isyan ederse, Allah'a isyan etmiştir. Her kim benim emirime itaat ederse, bana itaat etmiştir. Her kim de benim emirime isyan ederse, bana isyan etmiştir."[22] buyurur. Başka bir hadiste "Kim emîrinden hoşa gitmeyen bir şey görürse sabretsin, zira cemaatten bir karış ayrılmış olarak ölen kimse cahiliye ölümüyle ölmüş olur."[23] buyurmuştur. İslam hukukçularından bazıları ve kimi oryantalistler bu yanılgıya düşerek, İslam hukukunun idari kademelerdeki otoritelere açık küfür hâli müstesna, mutlak itaati öngördüğü kanısına varmışlardır.[24] Ancak, itaat konusundaki diğer bazı nasslar söz ko-

[21] Mustafa Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslam Hukuku*, Konya 1987 s. 5; Osman Eskicioğlu, *İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, İzmir, 1996 s. 61.

[22] Buhârî, "Ahkâm", 1; Muslim, "İmâre", 8, 33; Nesâ'î, "Bey'a", 26.

[23] Buhârî, "Ahkâm", 4, "Fiten", 2; Muslim, "İmâre", 13. Hadisin açıklamasıyla ilgili olarak Aynî tarafından şu ifadelere yer verilmektedir: "Kureyş ve komşu kabileler yönetim fikrine pek alışık değillerdi ve çoğu kere valilere karşı geliyorlardı. Bundan dolayı Hz. Peygamber müminlere yöneticilere itaat etmeyi emretti". Aynî, *Umdetu'l-kārî*, XXIV. 221.

[24] Ziyauddin Rayyıs, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, Nehir Yay., İstanbul 1995, s. 338, 65 nolu dipnot; Süleyman ed-Demîcî, *İslâm'da Devlet Başkanlığı: Hilâfet, Bey'at, Şûrâ*, çev. İbrahim Cücük, İstanbul 1996, s. 443. Oryantalistler yalnızca itaati öğütleyen hadisleri almakta, itaat için getirilen sınırlardan hiç bahsetmemekte, halkın ahiretle avunduğunu söylemekte, İslam bilginlerinin doğru yolda olsun veya olmasın her yöneticiye itaate çağırdığını öne sürmektedir. Ancak, şunu da ifade etmek gerekir ki, klasik dönem İslam âlimleri kendi zamanlarında fitne endişesine binaen gayri meşru iktidarla uyumlu yaşamaya gayret göstermişlerdir. Tarihteki uygulamalar her zaman teoriyi yansıtmamış, şartlı itaat teorisi fiilî durum karşısında idealist kalmıştır. Konuyla ilgili olarak bkz. Muhibbül Hasan Han, "Ortaçağ İslâm Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri", çev. Kazım Güleçyüz, *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içinde,

nusu itaatin çerçevesini/sınırını bize çizmekte ve bunun mutlak anlamda olmadığını göstermektedir. "Ey iman edenler! Allah'a ve Peygamber'e ve sizden olan ulû'l-emre (yöneticiler) de itaat edin..."(5. Nisâ', 59). Müfessirler mezkûr ayetteki itaat emrinin Allah ve Peygamberi açısından tekrar edilip, 'ulû'l-emr' açısından yenilenmeyişinden, ulû'l-emr'e itaatin şartlı ve daha üst çerçeveye dâhil olduğu sonucunun çıkarılacağına işaret ederler.[25] Hadiste ise, "Ey insanlar! Allah'tan korkun. Sizin başınıza emîr olarak burnu ve kulağı kesik Habeşli bir köle bile getirilmiş olsa, sizin için Allah'ın Kitabını (hükümlerini) ikame (tatbik) ettiği müddetçe onun emirlerini dinleyin ve itaat edin." Başka bir rivayette "...başı, siyah kuru üzüm gibi Habeşli de olsa dinle ve itaat et."[26] buyurulur. Nasslardan da anlaşılacağı üzere İslam hukukunda yürütmenin tasarrufları hukuka aykırılık taşımamak kayıt ve şartıyla geçerlilik kazanır. Hukukun temel ilkelerini tayin eden vahiy olduğu için, bu ilkeler dışında herhangi bir uygulama ve tasarrufun meşruiyeti olmadığından bunlara itaat yoktur.[27] İdari ve icrai nitelikteki bütün işlem ve eylemlerin İslam hukukunun gaye, kural ve ilkelerine uygun olması gerekir.[28] Nitekim bu gerçek Hz. Peygamber'in diğer hadislerinde "İtaat ancak maruftadır."[29] "Masiyet (hukuka aykırı bir fiil) ile emrolunmadıkça, dinleyip itaat etmek gerekir. Ancak, bir masiyet ile emrolunduğu takdirde, ne dinlemek ne de itaat etmek gerekir."[30] şeklinde ifade edilmiş, bir diğer hadis-i şerifte ise, Hz. Peygamber "Bizim dinimize aykırı olan her şey merduttur (kabul olunmaz)."[31] buyurulmuştur. İbn Âbidîn de günah olmayan şeylerde kamu oto-

İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 156-159; Ahmet Yaman, "Hilâfet-Saltanat Dönüşümü Bağlamında Klasik Dönem Müslümanların Reel Siyaset Anlayışlarının Seyri Üzerine", *Tabula Rasa*, yıl: 2, (Ocak-Nisan 2002), sayı: 4, s. 45-62; Yavuz Yunus Vehbi, "Sosyal ve Siyasal Yapının İslâm Hukukuna Etkileri", *Dünden Bugüne Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu* içinde, Ensar Vakfı, Bursa 1990, s. 127-128; Saffet Sarıkaya, "Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdari Sistem, Devlet Reisine İtaat", *SDÜİFD*, (1997), sayı: 4, s. 25-29.

[25] İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, Dârü'l-Cîl, Beyrut, t.y., I. 48-49; Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî, *Aḥkâmu'l-ḳur'ân*, İstanbul 1338, II. 210-1; Muhammed Hamdi Yazır Elmalı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, t.y., II. 1374-6.

[26] Muslim, "İmâre", 37; Tirmizî, "Cihâd", 28; Nesâ'î, "Bey'at", 27.

[27] 33. Ahzâb, 36.

[28] Muhammed Abdulhamîd Ebû Zeyd, *Tâ'atu'r-Ru'esâ' ve mebde'u'l-meşrû'iyye dirâse muḳârane*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kâhire 1988, s. 60; Alî Muhammed Haseneyn, *Raḳâbetu'l-umme 'alâ'l-ḥukkâm dirâse muḳârane beyne'ş-şerî'ati ve nuẓumi'l-ḥukmi'l-vaḍ'iyye*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut-Mektebetu'l-Hânî, Riyâd 1988, s. 551.

[29] Buhârî, "Ahkâm", 4; Muslim, "İmâre", 39, 40; Nesâ'î, "Bey'at", 34; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I. 82, 94.

[30] Buhârî, "Cihâd", 105, "Ahkâm", 2; Muslim, "İmâre", 34, 38; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87, 88; Nesâ'î, "Bey'at", 34; Tirmizî, "Cihâd", 29, "Edeb", 78; İbn Mâce, "Cihâd", 40. Ancak burada Ehl-i Sünnet doktrini ile Şii doktrini arasındaki bir farka işaret etmemiz gerekir. Şiaya göre imam=devlet başkanı, Allah'ın yeryüzünde halifesidir. Ehl-i Sünnete göre ise, "Toplumu idare hususunda Peygamber'in halifesidir (*yaḫlufu'n-nebiyye fî ummetihî*). Bu farkın bağlandığı sonuç, Şiada hatadan korunmuş olduklarından imamlara mutlak itaat gerekir. Hâlbuki Ehl-i Sünnete göre imam masum olmayıp kendisine itaat, işlem ve eylemlerinin hukuka aykırı olmama şartına bağlıdır. Subhî Mahmasânî, *Felsefetu't-teşri' fî'l-islâm*, Dâru'l-Keşşâf, Beyrut 1952, s. 178.

[31] Lafız farkı ile bkz. Buhârî, "İ'tisâm", 30, "Buyû'", 60, "Sulh", 5; Muslim, "Akdıye", 17, 18; Ebû Dâvûd, "Sunne", 5; İbn Mâce, "Mukaddime", 2.

ritelerine itaat etmenin gerekli olduğunu ifade etmektedir.[32] Görülüyor ki, yönetici yasaların üstünde değildir, gerçekte yasalara uymak zorundadır. Ümmet, gerektiğinde, onu yola getirecek ve gerekirse görevden bile alacaktır.[33] Yine ilk halife Ebû Bekir'in, seçilişinden sonra yapmış olduğu ilk konuşmada Allah ve Resulü'nün yolundan ayrılması hâlinde Müslümanların kendisine itaat borcunun olmadığını ifade etmesi[34] devlet başkanının emir ve düzenlemelerinin İslam hukukuyla sınırlı[35] ve itaatin şartlı olduğunu göstermektedir.

1. İslam Hukuk Felsefesinde Sivil İtaatsizlik Olgusunun Tahlili

Hukuka aykırı bir tasarruf durumunda gerçekleştirilecek eylemler dizisi ve hiyerarşisi konusunda İslam hukukunun öngördüğü kendine has bir sistemi vardır. Yönetimin hukuka aykırı işlem ve eylemlerine tepki olarak klasik kaynaklarda ve bu hususta kaleme alınan çağdaş eserlerde sırasıyla bildirme, haber verme (*ta'rîf*), vaaz ve nasihat veya duruma göre sertçe uyarı (*ta'nîf*), fiilî müdahale (*tağyîr bi'l-yed*), tehdit ve korkutma, silahlı müdahale örnek verilmektedir.[36] Sırasıyla verdiğimiz bu tepki şekillerinin her biri bir aşamadır. Tekil hukuk normundaki aykırılığın giderilmesinde bu sıranın göz önünde bulundurulması gerekir. Buradan da anlaşıldığı üzere İslam hukukunda kamu otoritesini denetimin farklı şekilleri vardır.

Ehl-i Sünnet düşüncesine göre yönetici –halife, imam–, İslam hukukunu uygulayan ve şer'î ahkâmın yöneticinin takdirine bıraktığı hususlarda yasama yetkisi de olan bir otoritedir. Bu yüzden hata edebilir ve bunun sonucunda ona öğütte bulunmak veya (şartlara göre) itaat etmemek suretiyle haksız tasarrufları engellenebilir. Zira yöneten ve yönetilenler aynı hukuki düzene tâbidirler ve hukuk önünde eşit konumdadırlar. Yönetici, yönetilenlerden biridir ve yönetilenler için geçerli olan yöneticiler için de geçerlidir. Yöneticilerin iktidarının meşruiyet ve dayanağını bir nevi siyasi ve hukuki sözleşme sayılan, her iki tarafa belirli şartlar altında mesuliyet/yükümlülük yükleyen 'bey'at' akdi oluşturmaktadır. Bu sözleşmeye göre yönetici, fertlerin mutluluğunu ve iyiliğini gerçekleştirmek, İslam hukukunun ilke ve hedeflerine uygun emirler vermek

[32] Kurtubî, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebûbekr b. Ferec, *Tefsîru'l-ḳurṭubî (el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân)*, thk. Ahmed Abdulalîm el-Berdûnî, Dâru'ş-Şa'b, Kâhire 1372, V. 259; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, *Reddu'l-muḥtâr 'alâ'd-durri'l-muḥtâr*, Beyrut, t.y., I. 368, 559, III. 429.

[33] Abdulkâdir Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'iyyu'l-islâmî muḳârinen bi'l-ḳânûni'l-vaḍ'î*, Mektebetu Dâri'l-Ğurûbe, Kâhire 1964, II. 675; Rayyıs, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, s. 305, 307-8.

[34] Taberî, İbn Cerîr, *Târîḫu'l-umem ve'l-mulûk*, III. 210; İbn Kesîr, İsmâ'îl b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Kâhire 1939, V. 248; İbn Hişâm, Muhammed Abdulmelik, *es-Sîre en-nebeviyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998, IV. 241; İbn Sâd, *eṭ-Ṭabaḳâtu'l-kubrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut 1985, III. 182-183.

[35] Şirâzî, Ebu'l-İshâk Cemaleddîn İbrâhîm b. Alî, *el-Muhezzeb fî fıḳhi'l-imâm eş-şâfi'î*, Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır, t.y., II. 189; Semnânî, Ebû'l-Kâsım Alî b. Muhammed Ahmed er-Rahbî, *Ravḍatu't-tudât ve tarîḳu'n-necât* (5 cilt), nşr. Selahaddîn en-Nâhî, Dâru'l-Furkân-Muessesetü'r-Risâle, Beyrut 1970, 1984, I. 69.

[36] el-Hakîm, Sa'îd, *er-Raḳâbe 'alâ a'mâli'l-idâre fi'ş-şerî'ati'l-islâmiyye ve'n-nuẓumi'l-vaḍ'iyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1987.

zorundadır. Söz konusu akit, yönetilenlere de yöneticileri denetleme, icrai nitelikli tasarruflarda, eylem ve işlemlerinde vahyin temel ilkelerinden çıkartılan normlara aykırı hareket edildiği ya da aykırı bir düzenleme getirildiği takdirde, iktidara itaati reddetme yoluyla kontrol haklarını verir. Direnme, siyasi sözleşmeden doğan normal sonuçtur. Dolayısıyla yönetici, yaptığı işlerden ötürü eleştirilebilen, sorgulanabilen, yani muhalefet edilebilen bir kişidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi yöneticiye itaatin şartı, onun Allah ve Resulü'ne itaat,[37] yani Kur'an ve Sünnet'e uygunluktur.

İslam hukukunda itaatsizliğin meşruluk, esas ve dayanaklarından biri olarak iyiliği emretme kötülüğü yasaklama[38] ilkesi de işlevsel bir rol üstlenmektedir. el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker çerçevesinde konulan ödev ve sorumluluk teorisi, kamu otoritelerinin tasarruflarının denetlenmesine/tashihine yönelik itaatsizliğin temel dayanaklarından birini teşkil etmektedir. Çünkü Allah, müminleri kötülük karşısında susmamaya teşvik eder. Sadece kendilerinin iyilik yapması ve kötülüğü/yanlışı terk etmeleri yetmez. Her yerde ve diğer fertlerde de aynen böyle oluncaya kadar çaba göstermeleri gerekir. Bu ilkenin ihmali, değerler sisteminin zayıflamasına, giderek anarşizme yol açarak din ve devlet hayatında telafisi zor birtakım felaketlere sebep olur. Öyleyse kötülüğün/yanlışın önlenmesi herkesin görevidir. Bu görevi yerine getirmek durumunda olanların, onu ihmal etmesi, onların Allah katında sorumlu olmalarını gerektirir. Nitekim nasslarda bu görev açıkça ifade edilmiştir. "Sizden, başkalarını iyiliğe, hayra çağıran; iyiliği (*el-ma'rûf*) emreden ve yanlışı (*el-munker*) yasaklayan bir topluluk (*ummet*) oluşsun. Onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir."[39] "And olsun asra ki, kuşkusuz insan kesin bir ziyandadır. Ancak iman edip yararlı iş işleyenler ve de birbirine hakkı tavsiye, sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır."[40] "Mümin erkekler de mümin kadınlar da birbirlerinin velisidir. İyiliği emrederler, kötülükten alıkorlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler. Allah'a ve Resulüne itaat ederler. İşte Allah bunlara rahmet edecektir. Allah kuşkusuz güçlüdür, hâkimdir."[41] Bu anlamları teyit eden bir hadis-i şerifte "Sizden biriniz bir kötülük veya yanlışlık gördüğünde, onu eliyle düzeltsin; eğer buna gücü yetmiyorsa dili ile düzeltsin; buna da gücü yetmiyorsa kalbiyle buğz etsin. Ne var ki bu, imanın en zayıf biçimidir."[42] buyurulur. Bir diğer

[37] İbn Teymiyye, Takiyyuddîn, *es-Siyâsetu'ş-şer'iyye*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut 1969, s. 5,; Abdülhâlik Mustafa Nevîn, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, İstanbul 1990, s. 95-97.

[38] Söz konusu ilke, kişi bazında tavsiye, kurum bazında zorla yaptırımı ifade eder. Buna göre mezkûr ilkenin kişi bazında düşünüldüğünde doğruyu tavsiye, yanlışı/kötülüğü engelleme, kurum bazında düşünüldüğünde doğruyu emretme, yanlışı yasaklama şeklinde anlaşılmasının isabetli olduğunu düşünüyoruz. Emir ve nehiy faaliyetlerinin ikinci şekli İslam tarihinde 'hisbe' ve 'ihtisab' adı altında kurumsallaşmış, kaynaklarda bununla ilgili hükümler ayrıntılı olarak tespit edilmiştir.

[39] 3. Âlu İmrân, 104.

[40] 103. Asr, 1-3.

[41] 9. Tevbe, 71.

[42] Muslim, "İmân", 78, "Rü'ya", 3-6; Buhârî, "İlim", 28, "Ta'bir", 3,10, 26, 46; Ebû Davûd, "Melâhîm", 17, "Tıb", 24; Tirmizî, "Fiten", 11, "Rü'ya", 5, 7, 10; Nesâ'î, "İmân", 17; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III. 20, 49.

hadiste ise, "Cihadın en üstünü, zalim bir sultana (yönetici) karşı söylenen hak sözdür."[43] buyurularak, bu ilkenin önemi dile getirilmiştir. Başka bir hadiste "Şüphesiz insanlar zalimi görüp de ona engel olmazlarsa Allah'ın onlara umumi ceza vermesi çabuklaşır."[44] buyurularak, hukuka aykırı tasarruflara engel olmayanlar manevi cezayla tehdit edilmiştir. Görüldüğü üzere nasslar, İslam'ın ortaya koyduğu dünya görüşü ve değer yargılarına aykırı tutum ve davranışlara karşı fiilî tedbirler almayı, sözlü uyarı ve psikolojik direniş şeklinde sivil itaatsizliği de ihtiva eden tepkiler göstermeyi gerekli kılmıştır. Nassları inceleyen İslam hukukçuları mezkûr görevin farzı kifaye olduğunu ifade etmişlerdir.[45] Bu bağlamda bir nevi doğruyu tavsiye, yanlışı engelleme olan sivil itaatsizliğin de farz-ı kifaye niteliğini taşıdığı söylenebilir. Görüldüğü üzere sivil itaatsizlik kimi zaman (mubah alanında) bey'at akdinden doğan bir hak olmakta iken, kimi zaman bir görev (farz-ı kifaye) olmaktadır. Haktan vazgeçilebilir, fakat görevden vazgeçilemez.[46]

Kamu otoritesinin icraatlarını denetleme bağlamında itaatsizlik düşüncesini İslam tarihinde serdedilmiş kimi ifadelerde de görmek mümkündür. Nitekim ilk halife Hz. Ebû Bekir'in göreve seçilişini müteakip verdiği hutbedeki "Ey insanlar! Sizi idare etmek üzere görevlendirilmiş bulunuyorum, ne var ki en iyiniz değilim. Doğru iş yaparsam bana yardım edin, yanlış yaparsam da beni düzeltin."[47] ifadeleri, yönetilenleri siyasal iktidarın faaliyetleri hususunda duyarlı ve uyanık kalmaya teşvik eden bir düstur olarak telakki edilebilir. Hutbedeki "beni düzeltin=*ḳavvimūnī*" ifadesi bir dikkat çekme, uyarmayı ihtiva ettiğinden el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker çerçevesinde itaatsizlik eylemine teşvik veya onay olarak anlaşılabilir.

İslam hukukunda 'tekil hukuk normuna aykırılık' olgusu, bu hukukun kendine has yapısından dolayı sivil itaatsizlikte sözü edilen aykırılıktan farklılık arz etmektedir. Tekil hukuk normuna aykırılık bağlamında 'masiyet' kavramı önem ifade etmektedir. Genel olarak 'günah' anlamına gelen, kimi zaman küfürle eşdeğer tutulan 'masiyet' kavramı, kamu otoritesinin fiilleri söz konusu ol-

[43] Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten", 13; Nesâ'î, "Bey'at", 37; İbn Mâce, "Fiten", 20. Siyasi durumlara değinen sahih hadislerde çokça geçen *sulṭān* kelimesini Hz. Peygamber geçmişte de kullanılmıştır halkın 'melik-hükümdar' kelimesinden anladığı şekilde kullanmıştır. Söz konusu kelime, fasih Arapçada 'kuvvet' veya 'egemen güç' anlamlarına geldiği gibi "delil ve kesin delil" anlamlarını da ifade etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber toplumun siyasi yaşantısından söz ederken 'sultan' kelimesini kullandığında, bugün 'hükümet' sözüyle kastedilen mânânın anlaşılması doğru görünmektedir.

[44] Ebû Dâvûd, "Mezâlim", 17; Tirmizî, "Fiten", 8; İbn Mâce, "Fiten", 20.

[45] Zâfir el-Kâsımî, *Niẓāmu'l-ḥukm fi'ş-şerī'ati ve't-tārīḫ*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1974, I. 102; Muhammed Umara, *Adalet Öğretisinde İnsan Olma Hakkı*, çev. Ali Aslan, Denge Yay., İstanbul 1996, s. 75-76; Mustafa Çağrıcı, "Emr-i bi'l-Mar'ûf Nehiy Ani'l-Münker" mad., *DİA*, İstanbul 1995, XI. 139; Muhammed Hâşim Kemâlî, *İslâm'da İfade Hürriyeti*, çev. Muhammed Çeviker, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 60.

[46] el-Hakîm, *er-Raḳābe 'alā a'māli'l-idāre fi'ş-şerī'ati'l-islāmiyye ve'n-nuẓumi'l-vaḍ'iyye*, s. 195.

[47] İbn Hişâm, *es-Sīre en-nebeviyye*, IV. 241; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātu'l-kubrā*, III. 182-183.

duğunda, kamu otoritesinin bizzat kendisinin İslam'a aykırı olarak işlediği fiilleri/tutumları ifade edebileceği gibi, kamusal alandaki (raiyye üzerindeki) herhangi bir tasarrufunun hukuka aykırılığını da ifade edebilir.[48]

Burada şunu da belirtmeliyiz ki, kamu otoritesinin masiyet/hukuka aykırılık ifade eden tasarruflarına karşı İslam hukuku ölçüleri içinde gerçekleştirilecek itaatsizlik eylemlerinde ihtiyatlı hareket edilmesi önemli bir husustur. Zira her otoritenin/yönetimin toplumu yönetirken türlü hatalar yapması, kendi yetkisi çerçevesinde bulunan alanlarda hukuka aykırı normlar sevk etmesi[49] mümkündür ve bunların hepsi yöneticilerin kötü niyetinin kesin bir delili/göstergesi olmayabilir. Bu itibarla yöneticinin bir hata işlemesi derhâl itaatsizlik hakkının kullanmasını gerektirmeyebilir. Kat'i bir nass ile çatışmayan ve temel ilkelere ilişkin olmayan ve ictihad veya başka bir sebeple işlediği birtakım hataları sebebiyle yöneticiye/kamu otoritesine itaat çerçevesinin dışına çıkmak caiz değildir. Böylesi bir durumda öncelikle yapılması gereken, kötü niyetli olmayan bir yönetimin nasihat vs. ile uyarılmasıdır. Zira Hz. Peygamber "din nasihattır"[50] buyurmaktadır.[51] Nasihat veya uyarı bir sonuç vermediği takdirde bazı hukukçulara göre eyleme girişilmez. Sabretmek gerekir. Ancak, İslam hukukunun temel, ilke ve gayelerine aykırı bir hukuk normu yürürlüğe konulması ve bunda ısrar edilmesi hâlinde itaat etme görevi ortadan kalkar.

Diğer taraftan 'tekil hukuk normuna aykırılık', yani masiyete karşı gösterilecek tepki, İslam hukukunda hükümlerin değişik derecelendirilmeleri (farz, vacib, haram, mekruh) dolayısıyla ayırt edici özellikler göstermektedir. Kur'an ve Sünnet'e uygun işlem ve eylemlerde ve masiyet olup olmadığı içtihadî olan konularda kamu otoritelerine itaat vaciptir.[52] Üzerinde icmâ oluşmamış mekruh bir fiil emredildiğinde (=norm sevk edildiğinde/yasa hâline getirildiğinde) ise ihtilaf vardır. Caiz (mubah, yasaklığına dair delil bulunmayan) konularda emre itaat vaciptir.[53]

Ancak, üzerinde masiyet olduğu icmâ edilen bir hususta bir şey emrederse buna itaat edilmez; bu takdirde itaat yasak hâle gelir. İbn Teymiyye'ye (v. 728) göre bu yönde sevk edilen amir düzenlemeler, imkân nispetinde reddedilir. Zira Kur'an ve Sünnet'e aykırı hususlarda (masiyet) itaat caiz değildir.[54] Bütün

[48] İbn Hazm, Alî b. Ahmed, *el-İḥkām fī uṣūli'l-aḥkām*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1404, III. 280, VIII. 497; Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-ḳadīr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y., III. 30.

[49] Burada modern sistemlerden farklı olarak İslam hukukunun, düzenlenmesini kamu otoritelerinin takdir ve seçimine bıraktığı hususlarda yöneticilere, kamu yararını gözetmek kaydıyla hukuki düzenlemeler sevk etme yetkisi verdiğini göz önünde bulundurmalıyız.

[50] Buhârî, "Îmân", 23, 42; Ebû Dâvûd, "Edeb", 59; Nesâ'î, "Bey'at", 22, 31, 41; Tirmizî, "Sıla", 17; Muslim, "Îmân", 74, 95, 97, 99; Dârimî, "Rikâk", 41.

[51] Ebû Zeyd, *Tā'atu'r-ru'esā'*, s. 62.

[52] Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedā'i'u'ṣ-ṣanā'i' fī tertībi'ş-şerāi'*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut 1986, VII. 100; Alî es-Sa'îdî Adevî, *Ḥāşiye 'alā'l-ḫuraşī*, thk. Muhammed el-Bakâ'î, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412, I. 152-153.

[53] Adevî, *age.*, I. 152.

[54] Adevî, *age.*, I. 152; Muhammed b. Alî Şevkânî, *ed-Durāriyyu'l-muḍiyye*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1987,

hukuki ve siyasi yollar ve imkânlar denendikten sonra da haksızlığa, hukuka aykırılığa son verilmesi sağlanamazsa, fertler için sivil itaatsizlik hakkını kullanmaktan başka yapacak bir şey kalmaz. Bu takdirde itaatsizlik bir görev hâline gelir. Her ferde gücü oranında tepki vermek vacip olur. Zira hadiste "Masiyet (hukuka aykırı bir fiil) ile emrolunmadıkça, dinleyip itaat etmek gerekir. Ancak bir masiyet ile emrolunduğu takdirde, ne dinlemek ne de itaat etmek gerekir." buyurulmaktadır. [55]

İslam hukukunda itaatsizlik, esas itibarıyla kamu otoritesinin hukuka aykırı işlem ve eylemlerine muhalefet için bir basamaktır ve barışçıl bir karşı çıkıştır. Bir isyan ve temerrüt sayılmaz. Söz konusu eylemle hukuka aykırılığın giderilmesi temin edilemezse, sonraki aşamalara başvurulur.[56] Otoritenin görevden uzaklaştırılması veya sonraki aşamaları uygulamaya geçirme, hukuka aykırı norm üzerinde ısrar edilmesi durumunda söz konusudur.[57]

Hukuka aykırı olan tasarruf, te'vili mümkün olmayacak şekilde açık seçik bir küfrü gösteriyorsa, bu durum itaatsizliği ve devlet başkanının azlini gerektirir. Bu durumda –aksi görüşler bulunmakla birlikte– şiddete başvurulabilir, silahlı mücadeleye girişilebilir.[58] Bu da bize, daha önce de değindiğimiz gibi, –sisteme ve mevcut yapıya zarar vermemek kaydıyla– kamu otoritesinin hukuka aykırı işlem ve eylemlerine silah (kılıç) kullanmak suretiyle tepki göstermeye cevaz verildiğine göre, sivil itaatsizlik şeklinde bir muhalefete evleviyetle cevaz verildiğini söyleme imkânı verir.

Burada değinilmesi gereken bir husus, tekil hukuk normuna aykırılık, açıkça anlaşılan nasslarda ise herkes tarafından, ictihada açık konularda ise yetkin kişiler tarafından ileri sürülebilir. Bu takdirde sivil itaatsizlik şeklindeki bir muhalefeti ictihadda uzman olanlar gerçekleştirebilir.[59]

2. Sivil İtaatsizlik ve Bağy İlişkisi

İslam hukukunda sivil itaatsizlik kavramıyla yakın ilgisi olduğunu düşündüğümüz bir diğer kavram, bağy kavramıdır. Söz konusu ilginin derecesini anlayabilmek için, öncelikle bağy'in tanımını ele almamız gerekir. Malikilere göre bağy, haksız bir surette olmaksızın te'vil yolu ile bile olsa, devlet başkanlığı sabit kişiye veya vekiline görevinden uzaklaştırmak için muhalefet etmektir.

I. 483; İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed, *Mecmū'u fetāvā*, thk. Abdurrahmân Muhammed Kâsım el-Asımî en-Necdî, Mektebe İbn Teymiyye, t.y., y.y., XIX. 261, XXXI. 69 (*Ve in lem yekun muvâfıkan li emri'llâhi ve rasûlihi kâne merdûden bi ḥasebi'l-imkân*).

[55] Şah Veliyyullâh Dihlevî, *Ḥuccetullâhi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, Kâhire t.y., II. 739; Ebû Zeyd, *Ṭâ'atu'r-ru'esâ'*, s. 64; Haseneyn, *Raḳâbetu'l-umme 'alâ'l-ḥukkâm*, s. 553; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıḳhu'l-islâmî ve edilletuhû*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1989, VI. 705-6.

[56] Haseneyn, *age.*, s. 553.

[57] Haseneyn, *age.*, s. 554.

[58] Muhammed b. Muhammed Alî Şevkânî, *Neylu'l-evṭâr*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1973, VII. 361; Muhammed Esed, *İslam'da Yönetim Biçimi*, çev. Beşir Eryarsoy, Yöneliş Yay., İstanbul 1995, s. 159.

[59] Hakîm, *age.*, s. 200.

Onlara göre isyankârların tanımı da şöyledir: Bir halife veya naibine karşı yerine getirilmesi üzerlerine gerekli görevleri ifadan kaçınan (itaatsizlik eden), büyük halife veya naibine muhalefet eden Müslümanlar topluluğudur.[60] Şafiilerden Ramlî, bâğîleri, "devlet başkanına muhalif olan ve ona itaati terk eden veya devlet başkanının yerine gelmesini istediği bir hakkı yerine getirmeyen güç ve kuvvet sahibi (*mene'a*) Müslümanlardır."[61] şeklinde tanımlamıştır. Hanbeli hukukçuları ise bağyi "görevden uzaklaştırmak için devlet başkanına karşı çıkmak" olarak tanımlamışlardır.[62] Hanefilerde bâğî, hak imama itaatten haksız yere ayrılan kişidir.[63] Onlar bâğîlerin tanımından hareketle isyan suçunun tarifini çıkarırlar. Buna göre isyan, hak imam (meşru yönetici) olan kişiye itaatten haksız yere ayrılmaktır. Hanefi ekolüne göre yöneticiye karşı çıkan herkes bâğî olarak adlandırılmaz. Onlara göre kamu otoritesine karşı gelenler, ancak isyana teşebbüs ettikleri takdirde bâğî sayılır.[64] Kimi İslam hukukçuları bâğîleri dört kategoriye ayırmaktadır. Tasniflere göre bu gruplardan üçünün eylemleri şiddet içerir. Yani Müslümanların canlarını ve mallarını mubah görürler. Dördüncü grup ise adil (pozitif hukuku uygulayan) bir devlet başkanına isyan (itaatsizlik) eden ve fakat Müslümanların canlarını ve mallarını dokunulmaz kabul eden zümredir. Bunlar –eylemleri şiddet içermemesine, kamu hayatını bozmamalarına rağmen–[65] *buğât* diye isimlendirilir.[66]

Ömer Nasuhi Bilmen'e göre "Meşrû olan (muhik) bir kamu otoritesine (*veliyyu'l-emr*) karşı bir te'vile dayanarak yani, kendince doğru görülen bir delile, bir sebebe dayanarak isyan eden, itaat dairesinden çıkan, bununla beraber

[60] Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdülbâkî, *Şerḥu'z-zurḳānī ve ḥāşiyetu'ş-şeybānī*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1978, VIII. 60; Muhammed b. Abdillâh Huraşî, *Ḥaşiye 'alā muḫtaṣari seydī ḫalīl (Adevī ḥāşiyesi*'yle birlikte), Dâru Sâdır, Beyrut, t.y., VIII. 60. Huraşî'nin tanımının orijinali: *Enne'l-bāğiyete hiye fırḳatun mine'l-muslimīne ḫālefet el-imāme'l-'aẓame ev nā'ibehu li men'i ḥaḳḳın vecebe'llāhu te'ālā ev ḫul'u'l-imāmi min manṣibihī.*

[61] Şihâbuddîn Ramlî, *Nihāyetu'l-muḥtāc ilā şerḥi'l-minhāc*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî-Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1992, VII. 402. *Hum muslimūne muḫālifu'l-imāme bi ḫurūcin 'aleyhi ve terki'l-inḳıyādi ev men'ın ḥattā teveccehe 'aleyhi bi şartı şevketin lehum ve te'vīlin.*

[62] İbn Kudâme el-Makdisî, Abdullâh b. Ahmed, *'Umdetu'l-fıḳh*, Mektebetu't-Tarafeyn, Taif y.y., I. 149.

[63] İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid, *Tekmiletu fethi'l-ḳadīr*, Dâru'l-Fikr, t.y., VI. 99-101; İbn Âbidîn, *Ḥāşiye*, Matba'a-i Âmire, İstanbul 1307, III. 426. *el-Ḫāric 'an ṭā'ati imāmi'l-ḥaḳḳ.* Mûsilî ise bağyi (*kullu fi'etin lehum mene'atun yeteğallebūne ve yectemi'ūne ve yuḳātilūne ehle'l-'adli bi te'vīlin ve yeḳūlune'l-ḥaḳḳa ma'anā ve yedde'ūne'l-vilāyete*) şeklinde tanımlayarak mutlak iktidara karşı çıkmayı tanıma dâhil etmiştir. Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mûsilî, *el-İḫtiyār li ta'lîli'l-muḫtār*, İstanbul 1997, IV. 151.

[64] Muhammed Ebû Zehrâ, *el-Cerîme ve'l-'uḳūbe fi'l fıḳhi'l-islāmī*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1976. II. 149.

[65] Vurgu bize aittir.

[66] İbnu'l-Humâm, *Fetḥu'l-ḳadīr*, IV, 408-409; Buhûtî, Mansûr b. Yûnûs, *Keşşāfu'l-kınā' 'an metni'l-iknā'*, thk. Hilâl Musaylihî Muhammed Mustafâ Hilâl, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983, VI. 161; Ebû Zehrâ, *age.*, II. 150. Klasik dönem İslam hukukçularının bağy suçuna ilişkin tanımlarında dönemlerindeki siyasi olaylardan önemli ölçüde etkilendikleri görülür. Sözgelimi Alâuddîn el-Kâsânî (587) bâğîyi açıklarken (*fe'l-buğātu humu'l-ḫavāric*) ifadesini kullanmakta, bâğîliği dönemin siyasi hareketi Haricilikle özdeşleştirmektedir. *Bedā'i'u'ş-şanā'ī' fī tertībi'ş-şerā'ī'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, VII. 140.

Müslümanların katlini, mallarının müsaderesini, zürriyetlerinin esir edilmesini helal görmeyen (başka bir ifadeyle eylemleri şiddet içermeyen) menea (güç, kuvvet) sahibi bir Müslümana bâğî" denir.[67]

Bâğîliğe ilişkin yukarıda verilen tanımlarda görüldüğü üzere İslam hukukçuları arasında, hatta aynı ekolün hukukçuları arasında bağy suçunun teşekkülü için gerekli unsurlar üzerinde görüş birliğine rastlamak mümkün değildir. Hanefi, Maliki Şafii hukukçuların çoğunluğu, bağy eylemini, mutlak iktidara karşı çıkmak şeklinde algılamaktadır. Bununla birlikte bazı Şafii, Hanefi ve Hanbeli hukukçulara göre bâğîliğin kimi tezahürleri/şekilleri şiddet içermediği, kamu hayatına zarar vermediği, anarşizme düşmediği için sivil itaatsizlik eyleminin belirgin özelliklerini göstermektedir.

Tanımlardaki muhik veya adil lafzı, kamu otoritesinin esas itibarıyla meşru olarak iktidara geldiğini ve devletin hukuk devleti veya hukukun üstünlüğüne tâbi bir devlet olduğunu göstermektedir. Hanefilere göre kamu otoritesinin hukuka aykırı uygulamalarına karşı çıkmak, ona itaat etmemek bâğîlik olarak nitelendirilmemiştir. Bu sebeple bir kısım Şafii ve Hanefi hukukçuları bağyi meşru yöneticiye karşı ayaklanma şeklinde tanımlamakta, böylece fasık ve zalim yöneticiye direnme ve karşı çıkmayı bu tanımın dışında tutmaktadırlar.[68]

Te'vile, yani sahibince meşru görülen bir delile dayanma kaydı, bize tekil bir hukuk normuna karşı çıkıldığına işaret etmektedir. Yani tekil pozitif bir hukuk normunun ihlal edildiği inancında olmaları, sözgelimi "halifenin şöyle yapması gerekirdi oysa böyle olmamıştır" gibi bir te'vile (yoruma) dayanmaları gerekir. Yapılan te'vilde de yine Kur'an ve Sünnet'ten bir başka nass esas alınmalıdır. Gerçekte, onlara bu yetkiyi veren nasslardır. Nitekim Hz. Peygamber "Müslüman sevdiği ve sevmediği hususta boyun eğip itaat edecektir. Şayet bir günah işlemesi emrediliyorsa ne itaat etmesi gerekir ne de boyun eğmesi..."[69] buyurmaktadır. Nitekim Şafiiler ve İbn Teymiyye, İbn Kudâme el-Makdisî (v. 620) gibi kimi Hanbeli hukukçuları, "Bağy bize göre kötülemeyi gerektiren bir durum değildir. Çünkü kendilerine göre caiz bir te'vile dayanarak muhalefet etmektedirler."[70] diyerek, te'vile dayanma şartını, şiddet kullanmamak kaydıyla bâğîleri temize çıkaran bir gerekçe olarak görürler. Aynı şekilde Şafii hukukçularından Şirvânî (v. ?) ve Nevevî (631/1233) de bâğîliğin mutlak olarak zemmi (kötülemeyi) gerektirmeyen bir eylem olduğunu belirtip, mezkûr eylemi mezmum (kötülemeyi gerekti-

[67] Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul t.y., III. 410.

[68] Muhammed el-Hatîb Şirbînî, *Muğnî'l-muḥtâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrut y.y., IV. 124; Abdulhamid eş-Şirvânî, *Ḥâşiye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, y.y., IX. 65-66; İbn Teymiyye, Abdullâh b. Ebî'l-Kâsım, *el-Muḥarrer fî'l-fıḳh*, Mektebetu'l-Maârif, Riyâd 1404, II. 166; Muhammed Selîm el-Avvâ, *fî Uṣûli'n-niẓâmi'l-cinâ'iyyi'l-islâmî*, Kâhire 1983, s. 133.

[69] Buhârî, "Cihâd", 108, "Ahkâm", 4; Muslim, "İmâre", 34, 38; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87; Tirmizî, "Cihâd", 29.

[70] Ramlî, *Nihâyetu'l-muḥtâc*, VII. 402; Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref Ebî Zekeriyâ, *Ravḍatu'ṭ-ṭalibîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, VIII. 376. *Bi enne'l-bağye leyse bi'smi zemmin ve bi enne'l-bâğin leysû bi fesâḳatin li ennehum ḥâlefu bi te'vîlin câ'izin fî i'tiḳâdihim.*

ren) ve gayri mezmum diye kısımlara ayırarak, te'vile dayanan eylemi gayri mezmum olarak nitelendirmekte ve zulüm/haksızlık (*cevr*) sebebiyle devlet başkanına karşı çıkmanın isyan olarak isimlendirilmeyeceğini ifade etmektedir.[71]

Mene'a ifadesi ise güç, kuvvet ve cemaat anlamlarına gelir. Bir topluluğun toplanıp (sivil) güç oluşturmaları gerekir. Şayet bu grup pasif direnişi bırakıp tecavüze yönelik eylemde bulunurlarsa, kendileriyle çarpışılması meşru hâle gelir.[72] Kuvvet (*mene'a*) kullanmadan yöneticiye muhalefet etmek, isyan sayılmamıştır. Malikilerin dışındaki Sünni hukukçular, bağy suçunun teşekkülü için bunun kuvvet kullanarak yapılmış olmasını şart koşmuşlardır. Bunlara göre kuvvet kullanmadan karşı çıkanların hareketleri, yerine göre bir suç teşkil ederse de, bu davranış bir isyan suçu oluşturmaz. Malikiler ise kuvvet kullanma şartını aramaz. Görüldüğü üzere (sivil) topluluklar başlangıç itibarıyla eylemleri şiddet içermediği takdirde, sivil itaatsizlik sınırları içerisinde değerlendirilebilir. Grup oluşturmaları da onların kamuya açık, yani aleni olduklarına delalet etmektedir.

Tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla bâğîlik suçu, devleti yıkmaya, yani devletin temel yapısına, unsurlarına (sözgelimi siyasal iktidarı değiştirmeye yönelik eylem olan azl) ve güvenliğine yönelik şiddet içeren bir suç/cürüm (eylem) olabildiği gibi, sistemin bütününe, yani devlete karşı çıkmadan tekil bir hukuk normuna karşı sivil itaatsizlik de olabilmektedir.

Yukarıda sivil itaatsizliğin kuramsal temellerinden biri olarak bahsettiğimiz "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker" ilkesi mucibince gerçekleştirilen isyan hareketi, bağy kapsamında değerlendirilmemiştir. Sözünü ettiğimiz isyan hareketi, kamu otoritesinin hukuka aykırı uygulamasına/hukuk kuralı sevk etmesine karşı, iyiliği emr ve kötülükten yasaklama için yapılırsa[73] Zahiri mezhebine göre de, haklı bir isyan sayılır. Böyle bir durumda devlet başkanı isyan sebeplerinden kaçınmalıdır. Yahut zulmeden despot yöneticiye karşı, adil bir yönetici ayaklanırsa veya fısk ve zulmünde daha az fasık ve daha az zalim olan, öbürüne karşı ayaklanırsa isyan yine haklı sayılır.[74]

Görüldüğü gibi İslam hukukçularının bazısı, isyan ister haklı bir sebebe isterse haksız bir sebebe dayansın isyankârları bâğî saymışlardır. Bazılarına göre ise, bunun tamamen aksine olup isyan haksız bir sebepleyse failleri bâğîdir, haklı bir sebebe dayanıyorsa failleri bâğî olarak nitelenemez. Şu kadar var ki, isimlendirmedeki bu farklılığın pratik bir sonucu yoktur. Zira her iki görüş sahiplerine göre de yönetici isyankârlarla derhâl savaşa girişmez. Önce isyan sebeplerini sorar. Ayaklananlar zulme, haksızlığa uğradıklarını, haksız itham altında tutulduklarını iddia ederlerse, yöneticiye düşen görev, söz konusu hak-

[71] Şirvânî, *Ḥâşiye*, IX. 66; İbn Teymiyye, *el-Muḥarrer fi'l-fıḳh*, II. 166.

[72] Ebû Zehrâ, *age.*, II, 152; Bilmen, *age.*, III. 411-2.

[73] *Emrun bi ma'rûfin ev nehyun 'an munkerin ve izhâru'l-ḳur'âni ve's-suneni ve'l-ḥukmi bi'l-'adli fe leyse bâğiyen.*

[74] Udeh, *age.*, II. 686.

sızlıkların sebeplerini kaldırması, hukuka aykırılıklara son vermesi, şüpheli noktaları aydınlatması ve araştırmasıdır. Ancak bunlardan sonra ayaklananları itaate çağırır. Bütün bunlardan sonra isyanı bırakıp itaat etmezlerse artık onlarla mücadeleye girişir. Sebebi ise, onlar artık bundan sonra itaatten kaçındıklarından isyankâr hâle gelmişlerdir. İşin başında her ne kadar haklı bir sebeple ayaklanmışlarsa da, netice itibarıyla bu sebepler ortadan kaldırıldığından isyan da meşruluğunu, hukuken geçerliliğini yitirmiştir.[75]

Bâğîler şiddete başvurdukları takdirde kendilerine uygulanacak müeyyide silahlı mücadeledir. Sivil itaatsizlik hâlinde ise, uyarı vs. şeklinde ta'zir nevinden ceza uygulanabildiği gibi,[76] kamu otoritesinin takdirine göre hiçbir müeyyide uygulanmayabilir. Ancak burada önemli olan eylemcilerin her türlü yaptırıma katlanmaya hazır olmalarıdır.

Sonuca geçmeden önce sivil itaatsizlik ve bağy ilişkisini netleştirmek için (tanımların ortak noktalarını dikkate alarak) şunları söylemek mümkün görünmektedir: Görüldüğü üzere bağy eylemi, kimi hukukçulara göre, her durumda şiddet içermez, kamu hayatını bozmaz. Buna binaen bağy, şiddet ve otoriteye mutlak karşı çıkmayı içermediği durumlarda sivil itaatsizlikle mutabakat arz etmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Sivil itaatsizlik, esas itibarıyla Batı'daki liberal demokrasi düşüncelerinin bir ürünüdür. İncelememizde görüldüğü üzere, temelindeki felsefe, toplumu oluşturan fertler ve kurumlar arasındaki birliği ve toplumsal barışı zedelemeden, herhangi bir zarar vermeden kamu otoritelerinin hukuka aykırı işlem ve eylemlerinin önüne geçilmesi, üzerlerinde ek bir denetim mekanizmasının kurulabilmesidir. Barışçıl bir tepki oluşu, anarşiye meydan vermeyişi ve temelinde adalet düşüncesinin yatması, her ne kadar Batı menşeli olsa da, sivil itaatsizlik olgusunu İslam hukuku bakımından da anlamlı kılmaktadır.

Sivil itaatsizlik farklı bir sistem ve değerlerin ürünüdür. Ancak itaat konusunda verilen bilgiler ışığında sivil itaatsizlik olgusunun İslam hukukunda da düşünülebileceği anlaşılır. Silahlı müdahale suretinde bir tepkiye izin veren İslam hukukunun sivil itaatsizlik şeklinde bir muhalefete evleviyetle cevaz verdiği söylenebilir. Yöneticinin gücünü siyasi sözleşmeden aldığı ve iktidarın ilahî vahiyle sınırlı olduğu şeklinde doktriner bazdaki görüşler ve İslam düşüncesindeki temel ilkelerden olan doğrunun tavsiye edilmesi, yanlışın engellenmesi ilkesi gereğince, söz konusu eylem hak olmanın da ötesinde bir görev olmaktadır.

[75] İbn Teymiyye, *el-Muḥarrer fi'l-fıḳh*, II. 166; İbn Hazm, *el-Muḥallā*, XI. 336; İsnevî, *Eṣnā'l-maṭālib*, IV. 114; Behûtî, *Keşşāfu'l-ḳınā'*, VI. 162; İbn Kudâme, *el-Muğnī*, X. 53; İbnu'l-Humâm, *Fetḥu'l-ḳadīr*, VI. 100; İbn Âbidîn, *Ḥāşiye*, III. 427, 429.

[76] Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ, *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fîkî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 5.

İslam hukukundaki itaatsizlik eylemlerinde de itaatsizliğin sistemin bütününe karşı olmayıp tekil hukuk normuna, adaletsiz ve haksız uygulamalara (İslam hukukundaki ifadesiyle) masiyete karşı olduğu görülür. İtaatsizlik, içinde cereyan ettiği toplumun temel değerlerine ve dünya görüşüne dayalı, siyasi ve ahlaki güdülenmenin bir sonucudur. İçinde yaşanılan sistem meşru kabul edilir. Bu noktada sivil itaatsizlikle paralellik arz eder. Şu kadar var ki, İslam hukukunda fertlere itaatsizlik hakkını sistemin bizzat kendisi vermektedir. Dolayısıyla itaatsizlik eylemi, sivil itaatsizlikte tanımlandığı şekliyle sistemin yasalarına aykırı bir davranış değildir. Eyleme meşruluğunu sistemin kendisi verir. Hatta bu, farz-ı kifaye niteliğinde bir görev telakki edilmiştir.

Sivil itaatsizlik olgusu şiddetten uzak olduğu için, militan eylemden tamamen farklıdır. İslam hukuku ise, hukuka aykırılığa/masiyete ısrar durumunda, hiyerarşik eylem zincirindeki şiddeti öngörmeyen kademelerle bir başarı sağlanamadığı, hukuka aykırılık önlenemediği takdirde –amaçla orantılı ve ölçülü olarak– şiddete/güce müracaata imkân vermektedir. Bununla birlikte bu karşı çıkış, sistemi yıpratmaya yönelik olmayıp aksine korumak içindir. Tepkiler zincirinde bir sonraki aşamaya geçişin ise eylemcilerin inisiyatifinde olduğunu düşünmek gerekir. Eğer toplumda bir fitneye yol açma ihtimali varsa, zincirin daha sonraki halkasına geçilmeyebilir.

Sivil itaatsizliğin en önemli işlevlerinden birinin –bu konuda kaleme alınan eserlerde açık bir şekilde belirtilmese de– kamu otoritelerinin tasarruflarını denetleyen, kontrol eden bir mekanizma olduğunu belirtmiştik. Denetim mekanizması olarak İslam hukukunun ortaya koyduğu mekanizmalarla da ortak amaç taşıması yönünden İslam hukukuyla paralellik arz eder. Bu nedenle sivil itaatsizlik eyleminin ömrü, yöneticilerin işlerini denetleme ve yasaların İslam hukukunun genel esas, ilke ve hedeflerine uygun bir şekilde uygulanmasının sağlanması ile sınırlı olacaktır.

Öte yandan furû eserlerinde zikredilen bağy eylemi de sivil itaatsizlikle ilgilidir. Her ne kadar bazı hukukçular tarafından suç olarak nitelendirilse de, diğer bazı hukukçuların, eylemin şiddet içermediği ve kamu otoritesinin hukuka aykırı tasarruflarına bir tepki olarak gerçekleştirildiği takdirde haklı bir eylem olduğunu ifade etmeleri, onun böyle durumlarda sivil itaatsizlikle aynı ayırt edici özellikleri paylaştığını gösterir.

islâmiyât 8 (2005), sayı 1, s. 59-79

Bir Kimlik Politikası Olarak Kelam
–Direnen Kimlikler, Yükselen Kimlikler ve Olası Kimlikler–

MEHMET EVKURAN
DR., GAZİ Ü. ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Geleneksel İslami aklın teşekkülünde kelami tartışmaların ve çözümlerin yeri büyüktür. Kelam, değişik düzeylerde Müslüman kimliğinin tespitinde rol oynamıştır. İster saf akîdenin muhafaza edilmesi temelinde anlaşılmış olsun, isterse daha geniş içeriğiyle felsefi kelam biçiminde benimsenmiş olsun, kelamın farklı tanımları, farklı düşünce ve algılama tarzlarına götürmektedir. Her kelam söylemi, kendine özgü bir bilgilenme, kendine özgü bir dindarlık ve nihayet kendine özgü bir ahlaki model potansiyeli taşımaktadır. Bu potansiyellerin tarihsel süreçte fiilen açığa çıkıp gerçekleşmesi ihtimali ise ayrı bir sorundur. Ve bu sorun, kültürel yapılanma ve toplumsallaşma süreçlerini tartışmayı gerektirmektedir.
Bu çalışmamızda kelam geleneğini, kimlik sorunları ve söylem biçimi açılarından değerlendirmeyi amaçladık. Hiç kuşkusuz kelam ilmi, akaid konularını ortaya koyarken, bir Müslüman kimliği ve davranış modeli de belirlemekteydi. Geleneksel İslam düşünce geleneğinde kelamın üstlenmiş olduğu 'dünya kurma' ve 'dünya koruma' işlevinin ideolojik ve sosyal sonuçlarını tartışmaksızın, onun Müslüman geleneğindeki konumunu anlamak mümkün olmayacaktır. Buna bağlı olarak bir kimlik politikası niteliğiyle kelamın değerini inceledik.

anahtar kavramlar
Kelam, Kimlik, Söylem, Merkezîleşme, Dünya Kurma, Ahlaki Modeller.

1. Kimlik Sorunu ve Söylem

Müslüman kavramı bir kimlik duygusunu yeterince ifade eder. Öncelikle, Kur'an'ın söylemi ve argümanları, teolojik bir kimlik yapısının sınırlarını çizmektedir. Temel kurucu metin kimliğiyle Kur'an'ın, Yahudi, Hristiyan ve şirk teolojilerine yönelttiği farklı eleştiriler o kadar belirgindir ki, nassların ortaya koyduğu Müslüman anlayışının, bir ölçüde Yahudi-Hristiyan teolojisinin eleştirisi üzerine kurulduğu söylenebilir. Kur'ani söylemin belirlediği ve doğal/teolojik veri olarak yapılanan sınırlara ek olarak, ilk Müslüman cemaatin politik karakterinin şekillenmesi sürecinde yaşanan içsel ve dışsal/çevresel olaylar, kimliğin içeriğini örmeye başlamıştır. Aslında bizim için asıl veri olan, kimliğin tarihsel ve politik süreç boyunca içerik kazanmış olan ikinci ve yatay şeklidir. Bu ayırım, iman üzerine konuşmaya başladığımızda, bize birbirinden farklı iki tartışma ze-

mini sunmaktadır. Bu ikisinin birbirlerine karıştırılması modern çağda sıkça karşılaşılan bir yanılgıdır ve bilim çevrelerinde oldukça yaygındır. Bu yanılgının çarpık bir sonucu olarak, imanın çöküşünden söz edilmeye başlanmıştır. Oysa çöken 'yanlış yerleştirilmiş olan iman' anlayışıdır. Nitekim Tillich'e göre, inananın hayatı için sonsuz bir öneme sahip olan ve imanın içeriğini oluşturan 'nihai kaygı' ile imanın formel tanımı arasında bir ayırım yapmak zorunludur. Aksi hâlde imanın dinamiklerini ve gerçekliğini kavramak olanaksızlaşmaktadır.[1]

Kur'an-ı Kerim'in Müslüman kimliğinin oluşumundaki özel etkisinin, sosyolojik yorumların öncelendiği antropolojik çalışmalarda pek önemsenmediği ortadadır. Metnin yaşanan tarihsel gerçekliğin bağımlı değişkeni ve fenomenler dünyasının sadece bir parçası olarak konumlandırıldığı bir değerlendirmede, Kur'an'ın ani, sürpriz ve sarsıcı etkisi konu-dışı bırakılmaktadır. Tanrı'nın vahiy aracılığıyla insan yaşamına ve tarihe müdahalede bulunduğu İbrahimî gelenek açısından metnin, sadece ilk muhataplarının sosyolojik bilgileriyle tüketilemeyecek denli derin bir anlamı ve değeri bulunmaktadır. Bu bakımdan kutsal kitapların, onlara inananların kimliğinin oluşmasında eşsiz etkileri vardır. Bu etki kelamın, Tanrı'nın ilahî sözü olduğuna inanmakla ortaya çıkan mistik, inkıyadi ve manevi havayla sınırlı değildir. Aksine metnin söylemine yerleştirilmiş bulunan ve konuşulan gündelik dile yansıyan bir anlamlar ağı söz konusudur ve burası, Müslüman kuşakları tarihsel olarak sevk ve idare eden mezhebî söylemlerin beslendiği kutsal/sembolik sermayenin teşekkül ettiği düzlemdir. Diğer yandan kimlikler olarak bildiğimiz somut ve simgesel içeriklerin oluşup ebedîlik kazanabilmeleri için etkileşime ve değerler arası bir tepkimeye ihtiyaç vardır. Kutsal kitapların söylemi, kimliği oluşturan mekanizmalar açısından önemli bir veridir; ancak, biricik belirleyen olarak iş görmezler. Kimliklerin teşekkülünde sosyo-politik ve kültürel tepkimenin yürürlüğe geçmesi beklenmelidir ve bunun için de 'ufukların kaynaşması' olarak nitelenen düzlemden söz edilmelidir. Ufukların kaynaşması olgusaldır. Kutsal metinle insanın buluştuğu, her ikisinin de etkin olduğu kompleks bir süreçtir. Bu, insanın deneyimleriyle örülen tarihsel, simgesel, kültürel bir gelenek ağına işaret eder.

Kur'an'ın topluluğun gündemine beklenmedik ve ani bir şekilde girmesi, yüzyıllar geçmesine karşın yine de konuşulan ve yeniden anlaşılmaya çalışılan bir olay niteliğini korumaktadır. Kur'an, öngördüğü ahlaki, dinsel ve sosyal ilkeler ve ideallerle, Müslüman kimliğinin ütopik ve ereksel/gâî sınır taşlarını belirlemişti. Bu sınırlar, Müslüman toplumlarda kendini ve ötekini sorgulamanın ölçütleri olarak zaman zaman ortaya çıkmaktadır.

Kimlik krizi sorunu en başta, bir kimlik duygusuna işaret eder. Sınırları belirlenmiş, dokusu sağlam örülmüş bir anlam evreni içinde yaşanıyor olunmasaydı, bu sistemin çözülmesi ve görelileşmesi anlamına gelen kimlik krizi so-

[1] Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 17.

runu da yaşanmazdı. Şu hâlde krizin yoğunluğu ve şiddeti, kimliğin ideolojik ve anlambilimsel yoğunluğuna bağlıdır ve gevşek dokulu kimliklerin daha az şiddetli krizler yaşadığını söyleyebiliriz.

Kültür, farklılaşmış parçalardan oluşmaktadır. Bunun kimlik krizi sorunu açısından anlamı şudur: Kültürün tüm öğeleri ve katmanları, krizi eşzamanlı ve aynı yoğunlukta yaşamaz. Müslüman toplumlarda, dinsel düşünce geleneğinde, dışarısıyla ve ötekiyle karşılaşma ve çatışma sınırında yeralan disiplinler, özellikle kelam ilmi, kimlik krizinin ilk ve en yoğun hissedildiği alandır. Zira kriz olayına yol açan ya da onu ateşleyen öğe, karşılaşma olayıdır. Karşılaşma, kültürel yapıda önceden bulunanların yanında, yapıda bulunmayan yeni süreç ve değerleri de örgütler. Öncelikle benlik, 'ben-olmayan'la, 'öteki'yle karşılaştığında, kendini, farklılıklarıyla birlikte tanımlama zorunluluğu içinde bulur. Yanısıra kendini, ötekinin gözüyle görme imkânını sunan entelektüel bir pozisyon edinir.

Karşılaşmanın bulunduğu sınırda, kültürü ve teolojiyi temsil eden kelam, krize açık ilk cepheyi oluşturmaktadır. Bunun yanında gündelik hayattaki gelişmelere aşırı duyarlı yaşam alanları bulunmaktadır. Özellikle politik ve ekonomik güç ilişkilerinden derhâl ve derinden etkilenen sosyal hayat, etkileşim ve iletişime bağlı olarak krizi içselleştirmektedir. Yazılı ve görsel iletişimin gelişmesine paralel olarak tekrar yapılanan kültür; eğitim, düşünce ve algılama üzerinde baskı ve denetim gücü edinmeye başlamıştır. Dolayısıyla gündelik hayatın pratik sorunlarıyla ilgilenen fıkıh ilmi, kelamın yanında kimlik sorunlarının derinden yaşandığı diğer bir alandır.

İnsanoğlunun hemcinsleriyle beraber yaşaması, toplum ya da cemaat denilen örgütlü yapılanmayı doğurmuştur. Anlam ve aidiyet ihtiyacını toplum karşılayamadığında alt sosyal birimler olan gruplar ve cemaatler önem kazanmıştır. Biraraya gelme isteği, beraberce yaşama ihtiyacı önceden tahayyül edilmemiş ilişki biçimlerini ve örgütlenmeleri doğurmuştur. İktidar, bunların başında gelmektedir. İster topluluğun hayatına düzen ve istikrar kazandırma biçiminde temellendirilsin, isterse insanın derinliklerinden gelen hükmetme güdüsünün kurumsallaşması olarak gösterilsin iktidar arzusu, topluluk yaşamının tanık olduğu derin deneyimlerdendir. İktidarın tarihteki ve toplumdaki yürüyüşüne, kurumsal gelişmesine aldırmaksızın söylersek, toplumsallaşma süreçleri eşzamanlı olarak politikleşme süreçleridir. Dolayısıyla süreci, 'politik-toplumsallaşma' şeklinde belirlemek mümkündür.

Toplumsallaşma duygusunun kökleşmesi, belirli bazı politik rollerin ve tutumların benimsenip içselleştirilmesiyle sağlanır. Bu, bireylerin ve grupların kimlik edinmelerinde ve topluma uyum sağlamalarında ölçüttür. Toplumun, politik, kültürel ve etik tüm kurumlarıyla değişmez bir bütün ve (hiç olmazsa 'o insanlar' için) yegâne gerçeklik sayıldığı bu modelde, temel vurgu özdeşleşme ve özümlemedir. Kimlik sorunu bir arayış ve derin bir gerçekliği talep etmek olarak değil, toplumsal gerçekliğe uyum sağlama, onunla özdeşleşmeye ve değerlerini

özümlemeye indirgenir. Özdeşleşme ve özümleme sürecinde ortaya çıkan sorunlar da, sistemin insan doğasına yabancılığı olarak değil, aksine bireyin ya da cemaatin yaşadığı bir kimlik krizi, kişilik bozukluğu olarak tanımlanır. Zira toplumsal olanın, bireysel olan karşısında yüceltilip kutsandığı bu modelde reel yapı 'masum' sayıldığından, onun sorgulanması ihtimali, en azından sevimsiz kaçmaktadır. Sorun ve sorumluluk tümüyle parçaya (birey ya da grup) atfedilir.

Sosyal psikolojinin bazı alt disiplinlerinin bu durumu bir patoloji niteliğiyle ele alıp değerlendirdiği bilinmektedir. Bir alternatif olarak gelişen bazı özgürleşmeci yaklaşımlarda, şizofreni sorunu üzerinden uyum konusunu irdelenir. Onlara göre asıl sorun bireyde değil, aşırı güçlenmiş, şişmiş ve yabancılaşmış politik-sosyal bütündedir. Böyle bakıldığında temel sorun, uyumsuzluk değil, uyum ve itaat davranışıdır.

Tarihin hangi diliminde ve coğrafyanın hangi bölgesinde yaşamış/yaşıyor olursa olsun, her toplumun özdeşleşme ve özümleme mekanizmaları ürettiği görülür. Dinsel ve kutsallık paradigmalarının egemen olduğu dönemler boyunca bu işlevin, sistemin mantığına ve diline uyumlu teolojik araçlar tarafından yerine getirildiğine tanık oluyoruz. Bu durum, sadece dönemin iktidarları tarafından istenen ve izlenen politikaların marifetiyle değil; diğerlerinden farklı olma ihtiyacı taşıyan dinsel/politik büyük cemaatin de talepleri doğrultusunda gerçekleşmiştir. Bu modeli esas aldığımızda, *İlm-i Kelâm*'ın, kendisinden beklenen tarihsel, ideolojik ve kültürel görevi yeterince yerine getirdiğini söyleyebiliriz. Bir uyum ve istikrar teolojisi niteliğiyle gelişen klasik kelami söylemin temel vurgusu; tarihe, topluma ve tanımlanmış bir akaid sistemine uyum sağlamak, onları tek gerçeklik olarak benimsetmektir. Klasik kelami anlayışta görülen uyum ve itaat vurgusu bazen öylesine öne çıkar ki, gerçeklik ve erdem duygusunun bastırıldığını hissederiz. Sanki dinsel, ahlaki ve hukuksal hakikat, varolan yapı tarafından zaten ve çoktan içselleştirilmiştir. Bu nedenle onları, cemaatin yolunun dışında bir yerlerde aramak anlamsızlaşır. Zira 'dünya kurma' işi bitmiş, tamamlanmıştır. Kelami söylem tarafından merkezîleştirilen büyük teolojik/politik yapının adı 'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat' terimi, bu çağrışımı vermektedir. Bu arada Müslüman kültürünün diğer önemli ortodoksisi sayılan Şii kelamının da özel bir bağlılık ve kapatma sistematiği oluşturduğu anımsanmalıdır.

Müslüman geleneğini oluşturan, ona bir dinamizm ve gerilim kazandıran, muhtelif kelam adacıklarının varlığıdır. Her yapının kendi içsel işleyişinin yanısıra birbirleriyle ilişkileri, geleneksel Müslüman kimlik söyleminin şekillenmesinde etkilidir. Bu kimliğin belirgin yönü, çatışmalara ve ihtilaflara odaklı duyarlılığı, dinsel/politik bir sentez içinde kavramasındadır. Bunun günümüze taşıdığı önem, kimliklerin hatırlanması aşamasında kendini göstermektedir. Her kimlik, kendi teolojik ve kültürel kökenleriyle ilişkisini tazelemeye yöneldiğinde, tarihte gömülü bulunan ve dinsel bir vurguyla ebedîleştirilmiş bulunan ihtilaflar da güncellenmektedir. Şu hâlde tüm Müslüman geleneğini aynı ânda ve tek hamlede tüketecek yetkin bir söylemden söz etmek oldukça zordur.

Klasik kelami söylemin, bilinen nedenlerle aşırı merkezî ve kültürel anlamda biçimleyici niteliğe bürünmüş olması hususu, günümüzde hakikati ve erdemi yeniden düşünmek isteyen ve fakat bu arayışı kendi kültürel ve manevi mirasıyla sürdürmeyi tasarlayanlar açısından ciddi bir sorundur. Klasik söylemlerin vaktiyle gördükleri işlev ne olursa olsun, şimdiki zaman açısından sunduğu mesaj; tıkanma, ihtilaf ve çözümsüzlüktür. Aşırı güvenlik ve merkezîlik öğeleriyle dokunmuş kelami miras, ahlaki ve entelektüel arayış içinde olan birisine pek imkân sunamamaktadır. Diğer sorunlu yön, kelam tarafından yeterince ele alınmadığı söylenen ahlaki temaların, gerçekte yeni-Platoncu ve düalist karakter taşıyan mistik felsefece temsil edildiğinin düşünülmesidir. Bu yaygın kabulün bir sonucu olarak, Müslüman kültürün manevi ve mistik yorumu, yanlış ve sorunlu bir yerde; kelam, hukuk ve akıl karşıtlığı zemininde yapılanan bâtını sistem içinde aranmaktadır.

Kimlik sorunları üzerine konuşulduğunda, toplumsal değerlere ve kültürel dokuya uyum sağlamaya aşırı önem vermek yanıltıcı olmaktadır. Bu tür yaklaşımlarda, insanın içsel zenginliğinin gözardı edilmesi ihtimali söz konusudur. İnsan, yalnızca uyum ve itaat davranışı sergileyerek, kendine güvenlik zemini sağlayarak değil, paradoksal olarak, kendini kuşatan kültürel dokuya karşı çıkarak da, anlam peşinde koşar. İnsanın etkinliklerini belirleyen tek unsur ait olma değildir; onun yanında özgün/özgür olma isteği de önemli bir etkendir. Anlam dayatmaları karşısında hakikaten ikna olması ya da anlambilimsel bir takıyeye başvurarak ikna olmuş gibi yapması, insanın için için yanan bir varlık olmasıyla ilgili olsa gerektir. Nitekim düşünce tarihi, insanın ikna edilmesi çabalarına ve fakat yine de sunulan anlama karşı çıkışının örneklerine tanıktır. Bu bakımdan, insanın varoluşsal amacının ve anlamının, nihai olarak çevreye uyum sağlamak olmadığı, çevresini ve kendini güzelleştirmek olduğu söylenebilir. Bu değerlendirmenin içerdiği hakikat payı, insanın yeteneklerine, özellikle kültür yaratma yetisine sahip çıkmasında yatmaktadır.

İnsanın çevresini oluşturan öğeler söz konusu olduğunda insan-doğa ilişkisi gündeme gelir. Kültürün, insanın doğayla ilişki biçimlerinin (uyum sağlama, biçimlendirme ve hükmetme arzusu gibi) bir sonucu olduğu ve bunların izlerini taşıdığı genel kabul gören tezdir. Doğayla ilişki biçimleri, zamanla kendilerine özgü yaşam modelleri oluşturmuştur. Bu bağlamda, toplumların geliştirdiği kelamın/teolojinin, onların tikel önceliklerine ve duyarlılıklarına boyun eğdiği, hiç olmazsa bunlara göre şekillendiği görülmektedir. Ancak genel bir çerçevede temel bir ayırım dikkat çekmektedir. Batılı ve Doğulu kültür biçimlerinin doğa anlayışları, onların ontolojik sistemlerine dayanmakta ve bilim teorilerinden ahlak anlayışlarına, toplum algısından insan imajlarına kadar farklılaşmalar burada yatmaktadır.

Batılı ontolojik sistemlere üç öğeli bir sistem egemendir. Buna göre Tanrı-insan ilişkisi, doğa aracılığıyla sağlanır. Tanrı doğaya bir zatiyet, nitelik ve özerklik vermiştir. İnsan, Tanrı'yla ilişkisini doğa üzerinden yürütür. Bu kabul, ortaçağda doğa bilimlerinde 'kutsala hizmet duygusu'nun yerleşmesine yolaçtı. Ay-

dınlanma'yla birlikte bu bilimler sekülerize olup kutsal görünümden sıyrılarak yeniden yapılandılar. Ahlakı kutsal kitap yerine, doğadan elde etmeye çalışan yeniçağ filozoflarının dayandığı kuramsal temel, doğanın da Tanrı'nın kurguladığı bir gösteren olduğu ve doğruyu içerdiği görüşüydü.

Doğaya odaklı anlayış, düzen ve işleyişin yanında bir yasalar kavramını bulacaktır. Yasalar; ister onları Tanrı dışarıdan oraya koymuş bulunsun, isterse evrene içkin bir bilinç tarafından düzenlenmiş bulunsun, insan düşüncesine kendine özgü bir etki katmaktadır. Şöyle ki; yasalarla dolu bir evrende yaşadığını düşünen insan, onları keşfetmeye çalışır. Zira doğadaki düzen ve işleyiş, varlığını, değişmeyen ve sürekli tekrar eden yasalara borçludur. Yasaların '*orada*' olduklarını fark etmek, doğa bilimlerini mümkün kılar. Doğa bilimleriyle birlikte ortaya çıkan bu anlayış, insan bilimlerine de yansımıştır. Batı'da gelişen ahlak ve siyaset anlayışlarında görülen şey, doğadaki gibi değişmez yasaları bulup ortaya çıkarma isteğidir. Bu nedenle örneğin eski Yunan'da kanun koyucu Solon, ölüp gittiğinde geride kaos değil, yasalarla yönetilen bir site bırakmıştı. Burada köklü bir ayırım bulunur. Bu, yasaya göre yönetilen toplumla, kişisel görüş ve kanaatlerine göre yönetilen toplum tasarımları arasındaki ayrımdır.

2. Merkezîlik, Mesafe Duygusu ve Kültür

Toplum, üyelerinin 'objektif bilgisinin' parçası olan kimlikler dağarcığı taşır. Belirli toplumsal ve psikolojik özelliklere sahip olan ve bunlara uygun davranışları içeren erkeklik ve kadınlık kimlikleri vardır. Bireyler sosyalleşirken bu kimlikler de içselleştirilir. Bunlar, dışarıdaki objektif bir gerçekliğin temel alınmış unsurları olarak ya da toplum tarafında yaratılan statüler olarak kalmazlar, toplumsal ve bireysel bilincin kaçınılmaz yapıları olurlar. Dolayısıyla toplum tarafından tanımlanmış objektif realite, sübjektif olarak anlaşılmaktadır.. Sosyalleştirme, objektif ve sübjektif gerçeklik algıları, objektif ve sübjektif kimlikler arasında simetrik ilişki esasında yürümektedir. Bu simetrinin derecesi sosyalleşme sürecinin başarısını sağlamaktadır. Başarılı şekilde sosyalleşmiş birey, toplumunun objektif şekilde realite olarak yaratıp sunduğu şeyi, sübjektif olarak onaylar. Sosyalleşme, toplumsal bilginin bireyler tarafından anlaşılmasını, kavranmasını ve içselleştirilip temsil edilmesini ifade eder. Egemen paradigmanın din olduğu dönemlerde, bu işi din üstlenmişti. Sistemin meşruiyet ve aşkınlık ihtiyacı duymadığı ve sahip olduğu dünyevi araçlarla varlığını sürdürdüğü günümüz dünyasında, sosyalleşme işini eğitim, medya ve kitle kültürü gibi araçlar sağlamaya başladı. Ancak, yine de ortada bir sorun bulunmaktadır. Dinsel söylemler kendi etkinlik alanlarında farklı, bazen de alternatif sosyalleşme adacıkları yaratabilmektedir. Zira dinsel söylemlerin kendisine gönderme yaptıkları toplum biçimi günümüzün yabancılaşmış dünyası değildir. Farklı bir topluma işaret etmeleri dinsel söylemlerin, içinde teşekkül ettikleri geçmişin dünyasıyla olan mantıksal ve etik bağlarıyla ilgilidir. Bu bağların anımsanması, şimdiki zamana karşı potansiyel bir itirazı da içermektedir.

Sosyalleşme, aktif özdeşleşme ve teslim olma işlemidir. Bu aşamadan sonra birey, dışa dönerek kimliği ve davranışlarıyla ilgili bilgilenme ihtiyacı duymaz. Bunu basit bir düşünmeyle elde eder. Kim olduğunu ve nasıl davranması gerektiğini bilir. Kendini 'kendiliğinden' yönetir; çünkü sıkıca içselleştirilmiş idrak ve duygusal yapı, başka bir yönetimi gereksiz ve hatta imkânsız kılmaktadır.[2]

Bir kültürün insanı ve cemaatleri kuşatması hususu, güç kullanımını gerektiren araçları ve bunların meşru kullanım hakkını elinde bulunduran kurumları üretmesiyle tamamlanmaz. İnsanın düşünce ve duygu dünyasını kavrayan incelikli ideolojiler de geliştirmelidir. Felsefe, sanat ve edebiyat ürünleri bu ideolojilerin beslenip geliştikleri ortamlardır. Yaşamın anlamını arayan ve tarihsel-toplumsal gerçekleri düşünsel ve incelikli bir düzlemde kavramak isteyen duyarlı zihinler, kendilerini böylesi bir dünyada bulurlar. Kültürel ve sanatsal anlamlar/anlatımlar dünyası, özellikle onlar için vardır. Kendilerine sunulanları ister heyecanla kabullensinler, isterse onları sahte/sanal gerçeklikler olarak görüp karşı çıksınlar, ideolojik anlamlar dünyası ve toplumsal simgeler onların katkılarıyla oluşur. Taraf olanların sayısı ile karşı olanlarınki arasında, sırrına henüz tam olarak vâkıf olamadığımız ilginç bir dengeleme sistemi bulunmaktadır. Özellikle güvenlik ve otorite imgelerine duyulan saygının güçlü olduğu kültürlerde, safların aslâ boş bırakılmadığı görülmektedir. Sanki içselleşmiş bir politik akıl, düşüncenin ve felsefi sorgulamanın yönünü ve sınırlarını belirliyor gibidir. Hatta zaman zaman kurulu kültürel/politik sisteme karşı çıkarak bir üslûp ve konum edinenlerin yer değiştirerek, sahip oldukları birikimlerini, bir de bu tarafta istihdam ve isti'mal ettikleri görülür.

Her kültür bir merkezîlik oluşturmak durumundadır. Varlığını, kimliğini ve sürecini onaylayacak düşünceleri sahiplenir. Kendine yönelen tehditlerin yoğunluğu ve düşünsel kalitesi oranında da, merkezîlik katsayısı yüksek bir söylem oluşturur. Şu hâlde egemen söylemler, yalnızca düşünsel elitlerin marifetiyle ortaya çıkmaz. Muhalefetin sergilediği karşıtlık diyalektiği söylemlerin biçimlendirildiği atmosferi oluşturur.

Söylem oluşturucu kimliklerin bireyler üzerindeki etkileri çok yönlüdür. İnsan salt yaşamakla yetinen bir varlık değil, düşünen ve varlıkla arasına mesafe koyabilen bir varlıktır. Kültür, bu seçeneği sunabilmelidir. Bir yandan bireye, ait olma ve güven duygusunu sunarken, göreli de olsa özgünlük deneyimlerine imkân tanımalıdır. Mesafe duygusunun bulunmadığı ya da oldukça sığ olduğu kültürlerde birey sıkıca kuşatılır. Kendine ve varlığa belirli uzaklıktan bakmanın sağladığı düşünsel keyif ve rahatlık duygusu oluşmaz. Etik, politik, kültürel ve sanatsal gerçeklik, tek bir söylemde tüketildiğinden, 'aramak' ve

[2] Peter L. Berger, "Identity As A Problem in The Sociology of Knowledge", *Towards The Sociology of Knowledge: Origin And Development of A Sociological Thought Style*, (Ed. by) G. W. Remmling, Routledge& Kegan, London 1973, ss. 273-285. Türkçesi için bkz. "Bilgi Sosyolojisinde Bir Problem Olarak Kimlik", çev. N. Erdoğan, *Ege Ünv. Sosyoloji Dergisi*, 1987.

'sorgulamak' anlamını yitirir. Oysa bireylerin kendilerini geliştirmeleri ve özneleşmeleri bir yana, sistemin kendini tamir etmesi, tıkanma noktalarını, zaaflarını görebilmesi açısından mesafe bilinci vazgeçilmezdir. Başka açıdan konu, kültürün anlamlı eylem yaratma kapasitesiyle değerlenmektedir. Her çağ ve kültür, anlamlı eylemi yarattığı ölçüde gelişimci, yaratamadığı ölçüde de baskıcı ve bunaltıcı bir sistem geliştirmektedir. İnsanlar o doku içinde yaşamakta, ölmekte, gelişmekte veya gerilemektedirler.[3]

Ben-bilinci oluşturmak, kimlik politikalarının görevleri arasında yer almaktadır. Benlik duygusu kurgusal ve itibaridir; ve bir kavramsallaştırmaya dayanır. Kimlik/kimlikler/kimliklerimiz, zihnin dışında bulunan, bir bütünselliği olan ve doğada kendi başına bulunan nesnelerin adları değildir. Aksine zihinsel, dilsel sınırlamalar ve belirlemelerle oluşan varlıklardır. Benlik duygusunun ve kimlik bilgilerinin, çeşitli kuramların (din, felsefe, bilim, sanat, politika gibi) sundukları bilgilerle oluşan birer yapılanma, bir tür yakıştırma oldukları, bu konuda söylenebilecek en doğru sözlerdendir. Ancak bu gerçek, başka temel gerçek olan insanın kesinlik ihtiyacını ortadan kaldırmaz, zaten kaldıramamıştır.

'Kesinlik ihtiyacı ve arzusu', bir toplumun/topluluğun tarihe tutunabilmek için geliştirmek zorunda olduğu bağlantı noktasıdır. İnsanoğlu, tarihte ve toplumda ayakları havada ve belirsiz bir varoluş çerçevesinde yaşamaz. İnsani varoluş somutluk ister. Dinlerin ve bazı felsefi ekollerin mistik çağrıları, ontolojinin hafifliğini hissettirse de; tarihin, toplumun ve politikanın yataylaştırıcı ve ağırlaştırıcı gücü onu zemine indirir, topluma ve bir coğrafyaya mıhlar. İnsanın toplumsal bir varlık olması, hayatını hemcinsleriyle bir arada sürdürmek ve onlarla paylaşmak durumunda olması, onu toprağa, yani kültüre ve tarihe bular.

İnsanın ayaklarını yere basması, ona bir güven duygusu sağlar. Kimlik edinmenin amaçlarından birisi de burada kendini göstermektedir. Tanımsız, belirsiz, sınırsız (sınırlarının belirlenmiş olmaması anlamında sınırsız) bir dünya, tekin olmayan ve ürkütücü bir dünyadır. İnsan bireyi, özellikle de cemaatler ve topluluklar böyle bir dünyada kaygı içinde varlıklarını sürdürmek istemezler. Oysa tanımlanmış bir dünya sınırları ve detayları belirli, kavranmış bir dünyadır. Her unsuruyla tanıdık kılınmış bir evrendir. Kuşkusuz bu tanıdık dünyada düşmanlar ve güvensiz bölgeler bulunmaktadır. Ancak, adı konmuş ve nitelenmiş bir düşman artık yabancı ve belirsiz değil, bildik ve tanıdık bir varlık olarak konumlanmış olmaktadır. Şu hâlde kendinden, çevresinden ve sahip olduğu değerlerden emin olmak şeklinde anlayabileceğimiz bir güvenlik ağı oluşturması, bir kimlik sistematiğinin öncelikli işlevidir.

Müslüman geleneğinde kelam ilminin üstlenmiş olduğu (ona yüklenen görev de diyebiliriz) kimlik oluşturma işlevi araştırıldığında, tüm bir gelenek için şu söylenebilir: Kelami söylemin ürettiği kimlikler, yoğun politik mitler içer-

[3] Jeffery Alexander, "Tahlilci Yaklaşımlara Yeniden Bakış", *Kültür ve Siyaset* içinde, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1999, s. 11.

mektedir. Detaylar, Müslüman geleneğinde tek egemen kelami söylemin bulunmadığını; Şii, Sünni, Mutezili, İbadi vs. söylemlerin ve bunlara özgü mitlerin bulunduğunu söylemektedir. Bizce Müslüman düşüncesinin önündeki önemli sorun, geleneğin rasyonel özünü tanınmaz hâle getiren bu irrasyonel kisveler ve kalıplardır.

3. Ahlaki Modeller ve Kimlik Programları

Toplum/cemaat merkezli hakikat modelinde ahlak, kişilerin ve parçaların, topluma ve bütüne eklemlenmelerinde büyük değer taşımaktadır. Her sistem, parçanın gönüllü olarak kendisiyle özdeşleşmesini ister ve ahlak sistemi, bunu sağlamak üzere tanımlanır. Gerçekte insanın kişisel değer ve anlam arayışının canlı tutulduğu bir zemin olması gereken ahlak, indirgenmiş bir yapı, daha çok bir ideoloji olarak algılanır. Parçadan, bütünün selametine uygun davranmasını talep etmek biçiminde kavranan bir uyum programı, ahlak adı altında sürekli kılınır. Bu tip ahlakı anlayışı, politik davranışları eksen almakta, diğer insani etkinlik alanlarına onunla olan dayanışmasına göre önem atfetmektedir.

Ahlakın, tüm insani ve toplumsal alanları kapsayacak biçimde genişlemesi ve gelişmesi, bir toplumun tarihsel ve kültürel yaşamında merkezî yer tutar. Bu olmayınca, ahlakın gelişmesinde patolojik görüntüler ortaya çıkmaktadır. Ahlakın, bazı sosyal ve politik alan ve davranışlarla ilişkilendirilmesi engellendiğinde –bu en çok da politik aklın kurucuları tarafından başarılır(!)– ahlak, öteden beri temekkün ettiği o kadîm alanlar içinde yoğunlaşıp, detaylanma davranışı göstermekte, kılcallara kadar yayılmak istemektedir.

Ahlak sözcüğünü, çoğunlukla, cinsel davranışlara tahsis edildiği toplumsal modelleri alalım. Cinsellik, insanın, birey olarak yaşadıkları ve yaşamadıklarıyla birlikte içsel dünyasını oluşturan temel alanlardandır. Toplumsal hayatta, başta aile olmak üzere pek çok kurum, cinselliğin sınırlarını çizer. Cinsellikle ilgili değerlendirmeler ve yasaklar, toplumsal kimliğin de ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Ancak, konunun ahlak ile ilişkisini incelediğimizde, diğer sosyal kurumların ve bireyin gelişmesi açısından da karşımıza çıkan sınırları, engelleri ve çarpıklıkları tartışmamız gerekiyor. Sözgelimi ekonomik ve politik davranışlarda ahlaki ilkeler önemseniyor mu? Yoksa bu alanların, tümüyle kendilerine özgü birer gerçekliğe sahip oldukları gerekçesinden hareket ederek, ahlak-dışı, ahlak-üzeri özerk zeminler oldukları mı sanılıyor? Toplumsal yapıda yeni meslekî alanlar teşekkül ettiğinde, onlarla ilgili bir ahlak anlayışı gelişiyor mu? Bu, oldukça önemlidir. Yeni alanların doğmasıyla birlikte ortaya çıkan ahlaki ve meslekî ilkeler, ahlak sınırlarının genişlemesi ve toplumsal ahlakın gelişmesi anlamına gelmektedir. Bu, ahlakın bir toplumda niteliksel ve niceliksel anlamda yerleşmesinin olumlu göstergesidir.

Ahlakı, kalınca çizilmiş çizgiler içinde yaşayan toplumlarda, kavram sahici değerini kazanamamakta ve gelişmeler çarpık biçimde içselleştirilmektedir. Ahlaki değerleri, 'bel-altı' bir hassasiyetle sınırlı kavrayan ve yaşayan kültür-

lerde, daha yüksek bir ahlak kavramının gelişmesi mümkün görünmemektedir. Örneğin, düşünsel ve entelektüel ahlak anlayışı zayıf kalmaktadır. Politik, ekonomik ve meslekî davranışlarda görülen anlamsızlık, güce aşırı önem verme ve paylaşmanın gözden düşmesi gibi durumlar, bu çarpıklığın sonucu olarak görülebilir. Keza var olan cinsel davranışlarla ilgili olan yasakların büyük oranda erkeği değil, kadını biçimlendirmesi, bu anlayışın en çarpık taraflarındandır. Kamusal alanın *erkek-alan* olarak görüldüğü bu perspektifte erkek olmak, çoğu ahlaki sınırlandırmadan muaf olmayı ifade eder gibidir.

Hakikatin, cemaatin toplumsal yaşamında saklı olduğu durumlar, toplumsal eyleme katılmanın yüceltildiği ve birey olmanın (Aslında birey sözcüğü üzerinden, anılan toplumlar hakkında yapılacak analiz çok uygun olmaz. Aydınlanma'nın ürünü olan birey kavramı, cemaat toplumları açısından düşünülmesi imkânsız bir ufuk sayılır.) kuşkuları ve tepkileri uyandırdığı dönemlere işaret eder. Cemaat ilişkilerinin güçlü olduğu topluluklarda ahlaki ilişkiler, cemaatin varlığını korumaya yöneliktir. Cemaatin külli iradesi, kişilerin ve alt-grupların cüz'î iradelerini kendi bütünselliği içinde eritmiştir.

Politik alanın sınırlı biçimde ahlaka açılmasının ya da politik eylem alanında ahlakın bastırılmasının bizdeki nedenleri, teolojik düşüncenin somut tarihinde yatmaktadır. Öteden beri Müslüman dünyasında yaşanan güç ve iktidar ilişkileri, diğer tüm alanları belirleyegelmiştir. Düşünsel ve manevi mirasın seyri de, politikanın ona izin verdiği bölgelerde ve ona izin verdiği kadarıyla gerçekleşmiştir. İktidar belirli güçlü elitler arasında kanlı biçimde gidip gelen yüce bir nesne olmuştur. Diğer yandan mistik dinsel yorum, öte dünyacı bir vurguyla, iktidarla ilgilenmenin kötü, fena ve nefsani bir uğraş olduğunu söyleyegelmiştir. Geniş halk kesimlerinin politik alana katılmaları paylaşmadan çok, itaat ya da isyan şeklinde olmuştur. Gerek Şii ve gerekse Sünni kelam ve fıkıh ekollerinin söylemlerinde, bağlılarına otoriteye itaat etmeyi vurgulamaları, bu davranışı ve geleneksel politik otoriteleri sürekli kılma işlevi görmüştür.

4. Kimlik Politikaları ve Farklı Kelam Söylemleri

Din-kimlik ilişkisi konuşulduğunda, bazı karmaşık noktaların öncelikle aydınlatılması gerekir. İlki, dinin kimlik oluşturucu işlevidir. Bilindiği gibi İslam düşünce geleneğinde din sözcüğü, temel olarak vahiy kavramına işaret eder. Müslüman düşünürler, genel olarak din sözcüğünden, saf ve yalın hâliyle Allah'ın peygambere gönderdiği vahyi anlarlar. Dinin yeryüzündeki yatay ilerleyişi önemli sayılmakla birlikte, dinin bizzat kendisi gibi görülmez. Başta Peygamber olmak üzere, insanların dinî bir delile dayanarak yaptıkları ve söyledikleri kültürü oluşturan öğelerdir.

Toplumsal ve tarihsel kimlikler, bir anlam evreni içinde, kültürel ve coğrafî bir dokuda gelişir. Bu süreç, bir etkileşimi, gelenekleri, bir otorite ve tarih algısını, sosyal kurumları ve kuralları gerektirir. Bu bakımdan, kimlik yapısından söz edeceksek, daha fazla insani malzemeye ihtiyacımız vardır. Elbette di-

nin kimlik oluşturucu işlevi vardır. Ve oynadığı rol ve etki kadarıyla onu konuşmak lazımdır. Ancak unutulmamalıdır ki; burada soyut din değil, eylem hâlinde bulunan, kurumsallaşmış, güce, toprağa ve coğrafyaya bulaşmış/karışmış din söz konusudur.

İnsan-din ilişkisi ve dinin insanı yönlendirmesi, yorumlar bütünü olan kelam aracılığıyla gerçekleşir. Tefsir, fıkıh, hadis, usûl gibi temel disiplinleri içeren bu yapıyı, teolojik sistem olarak nitelemek mümkündür. Bir kez, teolojik sistem teşekkül ettiğinde, insanın saf din ile dolaysız ilişkisi kaybolmakta, yerini teolojik yorumlar almaktadır. Dilsel sistem farklılaşmış, din/vahiy dilindeki kavramlar bile farklı anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır. Şu hâlde insan-din ilişkisi konuşulduğunda şu ayırıma gitmek zorunludur: İnsan-din değil, insan-kelam temellendirmesi, ilişkinin doğru tanımını verebilir. Bu arada kelam sözcüğünden, İlm-i Kelâm şeklinde sistematize olmuş disiplini değil, belki kelama karşı bir tutum geliştirmiş olan teolojik yaklaşımları da anladığımızı belirtmeliyiz. Teolojik hafızanın oluşumunda karşıt akımların yarattığı diyalektik önemli etkiye sahiptir.

İslam düşünce geleneğinde bir *ẕemm'ul-kelām* çizgisinin var olduğu ve ürettiği söylemin, öz olarak, lafızcı ve nakilci hakikat anlayışına dayanıyorken, zamanla mistik bir din ve içselleşmiş/bâtını hakikat anlayışına doğru genişlediği bilinmektedir.[4] Bu literatürün en açık, en cesur ve en karmaşık temsilcisi sayılan ve Sünni düşünce geleneğinde saygın yere sahip olan Gazâlî'nin *İlcām*[5] adlı kitabı, bu konuya ayrılmıştır. Üç kısımdan oluşan kitap, selef itikadının beyanıyla başlar ve tasdik, aczini itiraf, sukût, imsak ve keff gibi konuları açıklar. Esas olarak tasdik merkezli bir dindarlık üzerinde duran metnin ideolojisi, felsefe ve kelam tarafından uyandırılmış ve kışkırtılmış bilinci yalın, sorusuz-sorgusuz bir alana çekmek olarak betimlenebilir.

Bu yaklaşım, özel bir kültürel niyet taşımaktadır. Burada, kelamın bağladığı şeyi, akdettiği, akide kılarak sabitlediği nesneyi çözme girişimi yürürlüktedir. Müslüman benlik, politik ve teolojik olarak tanımlanmıştı. Bir mekâna ve coğrafyaya özgü kılınmıştı, bir iktidar biçiminin talepleri ve hassasiyetleri doğrultusunda özenle imal edilmişti. Ve bu işi de büyük oranda fıkıh ve kelam söylemi üstlenmişti. Gazâlî, bir yandan benliğin ve Müslüman kimliğinin tarihsel ve teolojik kapatılmasında etkin rol oynarken (Halifenin emri ya da ricası sonucu, vazife bilinciyle kaleme aldığı *el-Muṣtaẓhirī* adlı metin, bir yandan iktidarın muhalifleri olan, diğer yandan da Müslüman halkın düşmanı sayılan Bâtınileri teş-

[4] İslam düşünce geleneğinde kelam ilminin kötülenmesine yönelik akımların beslendiği zemin ve dayandığı kültürel ortam hakkında bkz. Muhit Mert, "Kelâm İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma", *İslâmî Araştırmalar*, XIV (2001), sayı: 1, s. 194-200.

[5] Kitabın özgün adı *İlcāmu'l-avām 'an 'ilmil-kelām* şeklindedir. Türkçe anlamı, "Halkın Kelâm İlminden Sakındırılması" olmaktadır. Kitabı Türkçeye çeviren D. Sabit Ünal, başlık olarak *Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması* ifadesini tercih etmiştir. Bkz. *age.*, İzmir İlahiyat Fak. Yay., İzmir 1987.

hir ederken, diğer yandan da halka belirli bir dinsel/politik kimlik sunuyordu. Bu yönüyle *el-Muştaẓhirî*'yi çok işlevli bir metin olarak okumak daha uygun olacaktır.) ardından kapatmanın temel aracı olan kelamla hesaplaşmaktadır.

Kelama bir hadd/sınır belirlemeye çalışan bu çabalar, ona arızi bir değer atfetmekte ve kelama 'olağanüstü durum yasası' uygulamaktadır. Buna göre kelam/kelamcı, normal bir durumun ilmi ve düzenlemesi değil, ancak ihtiyaç anında çağrılan bir görevlidir. Gazâlî burada deyim yerindeyse diplomatik bir yaklaşım sergileyerek kelam ilmini ortadan kaldırmaktan ya da onu tümüyle geçersiz ilan etmekten çok, bir sınır çizmektedir. Böylece ona ancak kendi görev alanı içinde geçerli olan, göreli de olsa bir meşruiyet ve geçerlilik lütfetmiş olmaktadır.

Kelam ilminin meşruiyeti üzerine yapılan tartışmalar, düşünceye içerik ve dinamizm kazandırmasının yanında, Müslüman kimliğini de etkilemiştir. Kelam karşıtları, argümanlarında kelamcıların felsefeden ve tuhaf inançlardan aldıkları motifleri kullandıklarından bahisle, saf olması ve o hâliyle korunması gereken şeyi, yani akîdeyi karıştırmış oluyorlar. 'Eser'in ve selefin otoritesini yücelten kelam karşıtı hareket, kelamın temeli saydıkları rey'e karşı kesin bir muhalefet sergilemiştir. Güya rey, dini bozan, selefin yaşadığı saf dindarlığı karıştıran, eserin değerini sarsan bir kötülüktür.[6] Sünnet'e yapılan vurgunun temelinde sadece Peygamber sevgisi gibi soyut ve manevi bir güdü yattığı sanılmamalıdır. Bu naiv duygusallık vurgusu, Peygamber de olsa önemli kişiye duyulan sevgi ve bağlılık duygularının kurumsallaşması olayını açıklayamaz. Sevginin içerden, yürekten çıkıp dışarıda, tarihte ve kültürde yerleşik bir hâl alabilmesi için, fazlası gerekir. Sünnet kavramı üzerinden, Müslüman geleneğinde kültürel ve politik bir gelenek yaratma çabasının yürütüldüğünü ileri sürüyoruz. Bilindiği gibi Sünnet, sadece Hz. Peygamber'in model davranışlarını ve sözlerini ifade etmez. Onu izleyen kuşağın dinsel, sosyal ve politik davranışlarını da içine alır. Bu yaklaşım *'selef itikadı'* adı altında politik-dinsel bir model oluşturmuştur. Bu modelin bir geleneğe dönüşmesi için gerekli olan manevi ve dinsel vurgular da selefe atıfla sağlanmıştır. Peygamber'i ve sahabeyi sevmekle selef itikadına ittiba etmek arasında güçlü bağ kuran bu anlayış, Peygamber sevgisini yaşamayı muhaliflerine fazla görmüştür/görmektedir. Nitekim Basralı hadis hafızı Yezîd b. Zubeyr'in "Reycilerden uzak durun, onlar Sünnet düşmanlarıdır."[7] sözü, Sünnet kavramının ideolojik kullanımını örnekler. Oysa ilmî bir sorunun çözümlenmesinde bağlılık ve sorumluluk önemli bir ölçüt ise de, aklı örtecek abartıyla kullanılması doğru değildir. Müslüman geleneğinde ve günümüzde, düşünsel sorunlarda sabır, tutarlılık ve istikrar isteyen durumlarda, bilimsel konumların kolaylıkla terk edilerek dinsel, mistik ya da romantik tutumlara kayılıvermesi, bu geleneğin ilginç yansıma biçimlerindendir.

[6] Kelam, rey ve kıyası kötüleyen ve insanları onlardan sakındıran söz ve rivayetlerin bazılarının analizi için bkz. Muhit Mert, "Kelâm İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma", s. 196-199.

[7] Ebû Nu'aym el-Isfahânî, *Ḥilyetu'l-evliyâ'*, Beyrut t.y., VI. 327.

Kelama ve bazı kelamcıların aşırılıklarına karşı gelişen geleneksel tutumun, özellikle Hanbeli uleması tarafından sergilendiği görülmektedir. Bir diğer kelam karşıtlığı ise, mistik felsefi akımlardan ve tasavvuf felsefesinden gelmektedir. Buradaki ihtilaf ve ayrışmanın daha derinlerden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Varlıkbilim anlayışlarının ve bilgi kuramlarının farklı ve hatta birbirlerine karşıt olması, kelam ile mistik veya bâtını paradigmaların temelden ayrıldıklarını göstermektedir. Nitekim tarihte ve günümüzde, kelam ve fıkıh alanlarında görülen bazı teknik tartışmaların sonuçsuz kalması ve kamuoyunda rahatsızlık yaratması karşısında, bir itiraz olarak mistik söylem biçiminin öne çıktığına tanık olmaktayız. Bu söylem esas olarak formel, şekil düşkünü, kabuksal ve katı akılcı olarak nitelediği kitabi gelenek karşısında, kendini ruhsal, kalbî, öz düşkünü, sevgi dolu bir manevi alternatif olarak kurmaktadır.

Yeniden yapılanmacı bazı yaklaşımlar da Müslüman geleneğini sorgulama adına mistik temalara başvurmaktadırlar. Bu yaklaşımı güdenler daha çok, pratik dindarlık düzleminden görece uzak bir yaşam süren elit çevrelerden çıkmaktadır. Onlar kendi projeleri için engel olarak değerlendirdikleri kimi formel, fıkhi ve kelami unsurları elemek adına, mistik söylemin içerdiği bilgi ve hakikat anlayışına başvurmaktadırlar. Bilindiği gibi mistik yaklaşım, özünde, kutsalın fıkhi/kelami sınırlardan arındırıldığı, serbest ve kontrolsüz dolaşıma çıkarıldığı bir söylem mantığına dayanır. Bu sayede, dinin bizzat kendi teolojik ve tarihsel sınırlarına uymayan ve o dini benimsemiş olan toplumların kültürel dokularına bile yabancı kimi yorumlar yapılabilmektedir. Mistik söylemin, kelam ve fıkhı eleştirirken sergilediği kısmi doğruluk bir yana bırakılırsa, evrensel sevgi dinini oluşturmak gerekçesiyle varolan, bir ölçüde de korunması zorunlu olan sınırları parçaladığı, saçmalaştırdığı hususu, onun en sorunlu yanını oluşturmaktadır.

Öyle sanıyoruz ki, selefî hareketin, felsefe ve kelam düşmanlığıyla görünürleşen tutumun gerisinde basit, sade, tarafların birbirlerini olabildiğince net görebildikleri bir dünya tasarımı yatmaktadır. Onların, felsefe ve kelamın temel araçları olan rey, kıyas, akletme gibi yöntemlere meşruiyet tanımamaları, delil getirmede akla güven duymamaları, karmaşıklaşmaya başlayan değerler dünyasına tepkidir. Nitekim, bir tarihlendirmeye gidecek olursak, sistematik anlamda selefî düşüncenin, kelam ve felsefe hareketlerinden sonra ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Müslüman düşünce geleneğinde selefî hareketin nedenlerini, güdüleyicilerini ve etkilerini tartıştığımızda kendimizi, sadece usûl ve itikad konularıyla sınırlı olmayan geniş bir alan içinde buluruz. İlkin, selefî hareket, itikadi ve kelami çerçeveyle sınırlı kalmamamıştır. Onu bir kimlik politikası olarak okumak, selefî akımın İslam dünyasında, günümüzde bile sahip olduğu etkinliğini anlamak bakımından zorunludur. Selefiyenin yaklaşımının, kimlik sorunu açısından tekabül ettiği konum; saf, basit ve sade bir kimlik arayışıdır. Kimliğin olabildi-

ğince net, kesin ve belirli bir referans çerçevesinde tanımlanması ve her türden değişkenlere (bid'atlara) karşı onun garanti altına alınması ve sürekliliğinin sağlanması arzusu, selefî hareketin dünya görüşünün temelidir. Buradan çıkan kimlik politikası, Müslüman kimliğinin, yeniliklerden, değişimlerden, çeşitlilikten masum kılmak şeklinde tespit edilebilir.

Müslümanların çevre kültürlerle tanışmaları sonucu, farklı ve zengin uygarlıklarla iletişim kuruldu. İhtidalar yoluyla da, Müslüman kültür ile diğerleri arasında formel teolojik temasların dışında, bilinçaltı kanalları kullanarak çalışan geçiş olayları başladı. İslamî öğretiyle açıkça çelişen inanç öğeleriyle entelektüel düzeyde mücadele etmek üzere kelamcıların verdiği uğraş bilinmektedir. İlk kelam metinleri ve onları yazan Mutezili düşünürlerin kelami çabaları, İslam düşüncesinin zengin edebiyatını oluşturmuştur. Derinlerde çalışan ancak sonuçları yüzeye vuran bir etkileşime dikkat çekmek istiyoruz. Yıldızı yükselen bir söylemin ve onu kendine varoluşsal çerçeve edinen kültürün bir çekim alanı yaratığını biliyoruz. Öyle ki söylem çok sayıda irrasyonel öğeler ve ulaşılması pek de mümkün olmayan hedefler içeriyor olsa bile, yükselişin yarattığı heyecan her şeyi kuşatır. Sorunları görmek ise, kendilerine tarihin sıcaklığını yaşamak nasip olmayan sonrakilere düşer. Yabancı kültürler yükselen söylemden pay kapma ya da onun karşısında az zayiat verme adına, belki kendilerinin bile bilincinde olmadıkları tepkiler ve davranışlar geliştirirler. Bunların başında, kendi temel değerlerini yükselen söylemle benzeştirme gelmektedir. Bu, teolojik ve entelektüel uzlaşma yoluyla sağlanır. Yaşanan politik karmaşa, bu uzlaşmanın ürünlerinin kendilerine yer edinecekleri ortamı sunar. Zira uzlaşma ürünleri ve hâkim söylemin sıcak bakmadığı sentezler, tarihe tutunacakları zemini, kaostan dolayı bunalan ve barış arayan ihtiyaç düzleminde bulurlar. Yeni fikirler kuramsal ve teolojik olarak değil belki, ancak politik ve kültürel olarak *tutarlar*. Eski kültürün müntesiplerinin ve yeni kültürün mühtedilerinin (İslami dilde ihtida, başka bir dinden olan bir insanın/grubun Müslümanlığı kabul etmesidir. Bu bağlamda, bu nitelemenin –kültürel ihtida–, İslam'a girmenin sadece bir inanç değiştirme değil, aynı zamanda bir kültürel yaşama biçimine katılmayı da içermesi bakımından uygun olduğunu düşünerek kullanıyoruz.) zihinleri, yeni sentezlerin ve fikirlerin doğup gelişeceği en uygun mekânlardır. Yaşanan politik gelişmeler ve hayal kırıklıkları, andığımız bu süreci hızlandıran ve derinleştiren işlevler görmüşlerdir.

İslamileşmeye çalışan çoğu inanç öğesi, mit, felsefi tema ve kavram, gelişen süreçte kelamcıların ve felsefecilerin gündemine girdi. Onlar çoğunlukla bu fikirlerle mücadele etmişler ve Müslümanca bir düşünce niteliği ortaya koymuşlardır. Verilen düşünsel mücadelenin toplumda içedönük sonuçları bulunmaktadır. İnanç ve düşüncelerini farklı ve yeni kavramlarla ifade eden bir sınıfın oluşması doğaldır. Öncelikle bu mücadele geleneğinde etkin olarak yeralan düşünürlerin kullandıkları dilde ve söylemlerinde bir farklılaşma yaşanmaktadır. Düşünsel mücadele kişiden, mücadele ettiği yapıyı ve onun temel kavram ve de-

ğerlerini tanımasını ister. Bu da genel ve geleneksel dilden belirli ölçüde bir kopmaya yol açar. Bu kopuş, kültür içinde kurumsallaştığında ortaya, bir tarafta içedönük, tutucu ve kuşkucu, diğer taraftaysa sorgulayan, rahat, ötekiyle karşılaşmaya istekli kanatlar çıkar. İşte selefî düşüncenin İslam kültürü içinde oynadığı rol, ilkine tekâbül etmektedir. O, içe dönük bir hakikat modeline bağlı kalmış, inancın ve dilin saf tutulması adına yeniliklere kuşkuyla bakmıştır.

'Geçimlik bir hakikat bilgisi'nin ve asgari düzeyde kelamın, belki 'hesap vermek için yeterli' olabileceğini, fakat yeryüzünde güçlü durmada kesinlikle yetersiz kalacağını hissedenler açısından izlenecek yol bellidir. Eğer hakikatin bilgisi herkes için geçerliyse, onu herkes için ulaşılabilir nitelikte yorumlamak bir görevdir. Onu sadece kendisi için tutup saklamak, hakikatin doğasına ters düşen çarpık yaklaşımlardan biri olmalıdır. Ben-merkezci bir yaklaşım biçimi, bir kültürün dağılıp gitmemesi ve tarihe tutunması için geliştirmesi gereken yapılardan biridir. Bu bakımdan tutuculuk anlaşılabilir bir yapı örneğidir ve tüm kültürlerde ona rastlanır. Ancak bir kültür, gücünü ve yetkinliğini, tutup kavramakla değil, belki geliştirip üretmekle gösterir. Müslüman kültürü açısından kelam ve felsefe yapmak, başlangıcında böylesi bir anlama ve hedefe sahipti.

5. Dünya Kurma Sorunu ve Kelam

Dünya kurmaya yönelik bir tutum içerisinde olması, insanoğlunun dışa açılmasıyla ilgilidir. Diğer canlıların dışında insan dünyaya geldiğinde henüz tamamlanmamış bir varlıktır. Fiziksel ve zihinsel yetilerini, uzunca bir gelişim sürecinde tamamlar. Diyalektik etkileşim içinde, bir dünya kurar ve kurduğu dünyada kendi benliğini oluşturur. Aslında "insan dünya kurar" sözü, genel anlamda ve antropolojik içeriğiyle doğrudur. Ancak, insan teki için bu söz, o kadar da geçerli değildir. İnsan toplum içinde doğar, toplum ondan önce vardır. Kurumlarıyla, tarihiyle, değerleriyle vb. insanın dışında, karşısında ve onu kuşatan nesnel gerçeklik olarak 'orada' durur. Dünya kurma sorunu bir tür dünyevileşmeyle tamamlanır.

İnsandan ayrı bir sosyal gerçeklikten söz edilemez. Birey, toplum içinde ve toplumsal gelişme sonucunda kimlik kazanır. Bunların çelişmediğini, aksine toplumsal fenomenin doğasında varolan diyalektiği yansıttığını düşünen Berger, bu niteliğin tanınmasıyla toplumun ampirik gerçekliğinin anlaşılabileceğini öne sürer. Ona göre toplumsal diyalektik üçlü bir aşama izler. İnsanın fiziksel ve zihinsel etkinlikler yoluyla dünyaya açılması ve taşması olayı, dışsallaşma olarak nitelenir. Dışsallaşmayı, insanın ürettiği ve ortaya koyduğu ürünlerin dışarıda varlık kazanması yani nesneleştirme takip eder. Çevrimi tamamlayan son halka, içselleşmedir. Bu aşamada dışarıda nesnelik kazanan ve insan etkinliğinin ürünü olan yapılar, tekrar insanın iç dünyasına tasarım olarak dönüş yaparlar. Bu aşama, insanın toplum tarafından biçimlendirildiğinin ifadesidir. İnsan, dünyaya karşı önceden belirlenmiş verili bir davranış modeline sahip olsaydı, her şey belki daha kolay olur-

du. Ancak durum böyle değildir ve insan sürekli biçimde dünyalar inşâ etmek, dünyayla farklı ilişkiler kurmak zorundadır.[8]

İnsanın dünya kurma etkinliği, kendi içinde oldukça renkli bir seyir izler. İnsan bir denge ve güvenlik ihtiyacıyla dünyasını kurar. Onu sadece kendi zamanı için değil, herkes için, özellikle sonraki kuşaklar için geçerli bir hakikat modeli olarak kurmak ister. Dünya kurmak kadar onu sürdürmek de oldukça temel bir toplumsal edimdir. Kültürün, bu sürekliliği sağlamak üzere geliştirildiğini düşünebiliriz. Konu insan dünyasının kırılganlığıyla yakından bağlantılıdır. Çünkü diğer canlıların dünyasında görülen istikrar, insan dünyasında görülmez. Kültürel dünyanın, doğal ve nesnel değil, anlambilimsel temele dayanması onu, yine başka bir anlambilimsel saldırı karşısında kırılganlaştırmaktadır. İnsanların niçin şöyle değil de böylesi bir toplumsallık biçiminde yaşamaları gerektiğine ilişkin köklü sorunun, dışarıda nesnel bir yanıtı bulunmamaktadır. Bunu sağlayan şey, birlikte yaşayan insanlar arasında sağlanan icmâ/konsensustur. Başka deyişle bir dünya, insanlar onu anlamlı bulup yaşama zemini olarak görmeye devam ettikleri için vardır.

Dünya kurmayı insanoğlunun ampirik bir gerçeği olarak niteleyen Berger, toplumu oluşturan yapıların dayandığı asli maddenin, başka değil yalnızca insanın etkinlikleri olduğunu belirtir:

> İnsanlar ancak birlikte aletler geliştirir, birlikte türetir, birlikte değerlere bağlanır, birlikte müesseseler kurar vb. şeyleri yaparlar. Birey yalnız bir sosyal sürece (yani, sosyalleşme denen sürece) dayalı bir kültüre katılmakla kalmaz, aynı zamanda onun süregelen kültürel varlığı, özel toplumsal düzenlemelerin korunmasına da bağlıdır. Dolayısıyla toplum, kültürün sadece bir sonucu değil, aynı zamanda onun zorunlu bir koşuludur da. Toplum, insanların dünya-kurma aktivitelerine temel oluşturur, onları düzene kor ve koordine eder. Ve ancak toplum içinde o aktivitelerin ürünleri uzun süre kalabilir.[9]

İnsanlar açısından kültürün ve toplumsal yapıların nesneleşmesinden ve insanın kuşatılmasından söz edilmelidir. İnsanın kendi-dünyasını kurmasıdan çok, farklı kültürel evrenler içinde yaşamaktan, birinden ötekine geçiş yapmaktan bahsedilebilir. İnsan dünya-kurma eylemine katıldıktan ve bir toplumsal yaşam formu ortaya koyduktan sonra, kültürel olarak sıfır noktasında yaşadığı varsayılamaz. Bu nokta, geri dönüşsüz bir aşamayı anlatır. Yaptırımlar, değerler, sınırlar, tarihler, ödül ve cezalarla dolu bir dünyadır söz konusu olan ve nitekim toplumun insanı kuşatıcı yapılanmasından ötürü bazı sosyologlar, toplumun 'ilahlaştırılma' (*apotheoses*) özelliğini tartışırlar.[10] Bu teşbihin isabetli tarafı, toplumun zorlayıcı ve kuşatıcı gücünde ortaya çıkar. O, yasa koyar ve uyulmasını ister. Bu, rızaya bağlı ve "eğer istersen buyur gel!" türünden bir du-

[8] Peter Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993, s. 30.
[9] Berger, *age.*, s. 34.
[10] Berger, *age.*, s. 39.

rum değildir. Toplum kendine uyum göstermede yarışanları, derecelerine göre ödüllendirir; uymayanları ise derekelerine göre cezalandırır. Onun cebbâr ve kahhâr nitelikleri, özellikle inatçı bireyleri ve grupları hizaya getirirken tecelli eder. Ancak toplumun ilahlık taslaması bir iddiadır ve bu iddiayı geçersiz kılıp başka bir toplumsallık tahayyülü geliştirmek, insanın en ilginç yeteneklerinden birini oluşturmaktadır.

Bir dünyanın sürekliliğini sadece zorlayıcı mekanizmalarla sağlamak, pek istenen bir şey değildir. Aşırı ve sürekli zor kullanmanın yarattığı gerilim, dünyanın aşınmasına yolaçan süreçleri de beslemektedir. Kültürel, politik ve tarihsel bir normallik oluşturma olayı, bir dünyanın baş etmek zorunda olduğu sorundur. Şu hâlde sosyalleşme mekanizmaları, onları meşrulaştıracak bir aşkınlığa bağlı olarak kurulur, uygulanır ve ebedîleştirilir. Dinsel söylemin buradaki işlevi son derece merkezîdir ve bir başka söylem tarafından da yerine getirilemez. Söylemin topluma ve onun temel araçlarına haklılık sunduğu genellemedir. Kimlik, ayrıntılarda gizlidir ve bu mekanizmanın nasıl çalıştığı, bir topluluğu diğerlerinden farklılaştıran şeyin ne olduğunu ortaya koyar. Din, sosyolojiyle kozmoloji arasında güçlü bir bağ kurar. Bunu öncelikle, toplumsal kurumlara ve toplumun tarihine ontolojik birer statü vererek yapar. Toplumsallık, tarihi ve insanı aşan bir noktadan bakılarak anlamlardırılabilir. Bu anlamlandırma nihaidir ve toplumun politik yapısından (nasıl, neden ve kimler tarafında yönetileceği bilgisinden) tutunuz, toplumsal statü ve rollere kadar, kültür olarak nitelenmeyi hakeden bütün alanları kapsamaktadır. Toplumsal yapı ve değerlerin dinsel söylemle yasallaştırılması, ona kolaylıkla yıkılamayacak bir süreklilik ve tarihe karşı bir dayanıklılık kazandırır. Dinsel söylemlerin toplumsal yapıyı haklılaştırma işlevleri şunlardır:

1. Realiteyi korumak,
2. Kimliği mümkün kılan tarihsel diyaloğu sağlamak,
3. Toplumsal değerleri sonraki kuşaklara aktarmak,
4. Tarihsel sürekliliği sağlamak.

Müslüman geleneğinde, dinsel söylemin bu görevi yerine getirdiği söylenebilir. Bizde kelam ve ilk dinsel tartışmalar, hazmedilmesi ve benimsenmesi oldukça güç olaylar çerçevesinde ve bir olağanüstülük düzleminde gerçekleşmiştir. Dinsel söylem, yaşanan sıcak olayların nasıl ve ne şekilde anlamlandırılıp içselleştirileceğine ilişkin arayışın sonunda, idealizasyonla sonuçlanan bir karara vardı. Tarihsel bellek yapılanırken, aşırı idealist ve aksiyoncu bir yorum (Harici yaklaşım) politik ve toplumsal irade tarafından elendi. Ardından ilk yorumun tasfiyesi görevini üstlenen aşırı romantik ve iyimser yorum (Mürcii yaklaşım) ufak tefek değişiklerle birlikte kimlikleşti. Zamanla merkezîleşen bu yorum (Ehl-i Sünnet ekolü) politik, kültürel ve coğrafî nedenlerden dolayı kendi muhalefetini üretti. İslam'ın iki büyük ortodoksisi tarihte tutunabildi. Bugün bile 'kelam yaparken' aynı erken dönem olaylarının ve onları kendince

okuyan ekollerin tüm sıcaklığıyla anımsanmaları, Müslüman dinsel söyleminin tarihi korumada ve onu aktarmada oynadığı etkin rolü kanıtlar.

Geleneksel kelam söylemi, kimlik oluşturucu ve koruyucu bir tür içsel diyalog oluşturmuştu. Müslüman kitlelerin farklı hükümdarların egemenliği altında tebalar olarak yaşadıkları ve egemenlik alanlarının coğrafî olarak belirlendiği geçmişin dünyasında, bu geleneksel söylemlerin işlevsel oldukları düşünülebilir. Ancak, günümüzde Müslümanlar arasındaki diyaloğun önündeki büyük engellerden birini oluşturmaktadır. Zira geleneksel söylemin sunduğu kimlik yapısı, geçmişin dengelerini yansıtmakta ve taşımaktadır. Yanısıra bunlar, salt kimlik bilgilerini içermezler, hakikatin de bilgisini iddia ederler. İbadetlere ve ritüellere gömülü bulunan birer teolojik-politik söylem biçimine sahip olmaları gerçeği, günümüz İslam ekollerinin kimlik koruma işlevlerinin hâlâ canlı olduğunu gösterir. Bu işlev şimdiki zamana karşı direnmek şeklinde de sonuç vermektedir.

"İnsan unutur" der Berger, "Bu nedenle onlara tekrar tekrar hatırlatılmalıdır." Hatırlamak, 'kim' olduğunu fark etmek demektir. Eğer kimlik, yoğun tarihsel kodlara dayanıyorsa, hatırlamak oldukça önemli bir hâl almaktadır. Tarih duygusu, anlatılar, efsaneler, ritüeller vb. hatırlatıcı mekanizmalar, sürekli 'unutma' eğilimi içinde yaşayan insana, onun gerçekliğini anımsatmakta ve öğretmektedir. Keza dinsel söylemler de birer hatırlatıcı kurum olarak, insana yüce hakikatleri ve ahlaki değerleri hatırlatmanın yanında, onların içine gömülü bulunan kimlik dokusunu aktarır.

Bir kimliğin yaşadığı sorunlar, büyük ölçüde zaman ve tarih algısına bağlıdır. Bellek sistemi geçmiş referanslara sıkıca bağlı kimlik modelleri bilinçaltlarında, en güzel şeylerin geçmişteki bir zaman diliminde ve ayrıcalıklı bir kuşak tarafından yaşandığına dair güçlü bir inanç taşırlar. Zaman sürekli inişte-dir. Her geçen zaman, her kuşak hakikatten uzaklaşmayı anlatır. Kendini mutsuz hisseden ve bir tür yabancılaşma duygusu içinde yaşayan bilinç yapısı vardır burada. Karşılaştığı sorunların gerçek nedenini şimdiki zamanın tikel dinamikleri çerçevesinde aramak yerine, onları bir tür 'kozmik düşüş' teorisiyle açıklayan bu mutsuz bilinç, ele aldığı konuları esrarengizleştiren sorunlu bir söylem kullanır. Sorunların kaynağı bugünde değil, tarihin derinliklerinden geliyorsa eğer, yapılacak bir şey kalmamaktadır. Çünkü tarih ve kozmik düşüş tarafından belirlenen bir sorun, önlenemez. Kötülükler ve çarpıklıklar, zamanın kötücüllüğünün ayrılmaz nitelikleri olarak görülür. Bu mantıktan bakıldığında kötülüklerin, şimdiki zamanı niteledikleri için, arzu edildikleri ya da uygun bulundukları bile söylenebilir.

Geleneksel kelam literatürünün ortaya koyduğu tarih tablosu, temelde düşüş modeli sunmaktadır. İlk Müslüman toplumunda yaşanan iktidar mücadelesi, iktidarın Müslüman toplumunda kurumsallaşması sorunuyla ilgilidir. Bilindiği üzere Hz. Muhammed, tüm karşıt Şii ve Sünni iddialara rağmen, kendisinden

sonra kimin devlet başkanı olacağına dair belirleme yapmamıştı. Siyasetbilimi ve siyasal kültür açısından bakıldığında üstesinden gelinmesi gereken ciddi bir sorundur bu ve karizmatik liderden sonra hissedilen, iktidarın kurumsallaşması sıkıntısına işaret eder. Diğer yandan bir toplumda iktidarın kurumsallaşması, sosyo-kültürel ve ekonomik dinamikleri harekete geçiren süreci doğurur. Süreç, o toplumun kendi sosyal ve tarihsel gerçekliği ve imkânları çerçevesinde gerçekleşir. Nitekim Müslüman siyaset geleneğinde iktidarın karizmadan ayrılarak ilk kez rasyonelleşmesi ve topluma dağılması süreci, kabilecilik asabiyeti gibi içsel dinamiklerin yanında, imparatorluk düzeyine geçişin getirdiği bürokratik zorunluluklarla birlikte yürümüştür. İktidarı kurma ve koruma her zaman yüksek değerler ışığında olmaz. Tarihin ve coğrafyanın basit, aşağı ve tikel dayatmaları, yüksek ilkelere rağmen orada hazır durur ve etkinlik gösterir.

Klasik Müslüman söylemleri, ideal ile realite arasında gidip gelen bir arayışı içlerinde barındırır. Bununla birlikte Sünni anlayışın, dünya-kurma ve dünya-koruma işlevlerini yerine getirecek biçimde yapılandığını söyleyebiliriz. Dinin yerleşmesinde büyük emek sahibi olan ardından derin bir ayrılığın da özneleri olan ilk Müslüman kuşağın, dinin bir parçasıymış gibi gösterilmesi, Sünni söylemin karakteristiğidir. Bunda, sonu gelmeyen suçlamalara bir son verme (tekfirin yol açtığı politik ve teolojik güvensizliği önleme), tarihe ve düşünceye istikrar kazandırma (fitneye son verme) isteği güçlü bir etkiye sahiptir. Diğer yandan Şii söylem, sınırlı ve dar bir elitist model geliştirerek, onun üzerine kurulu bir hakikat anlayışında ısrar etti. Müslüman toplumun, ilk bunalımı bir sonuca bağlama ve süregelen kaosu durdurmaya duyduğu ihtiyaç, 'geçiş ideolojisi' sayılan ircâ' doktrinin kurumsallaşmasına yol açtı. İrcâ', iman ile amelin arasını ayırıyor, onların özdeşliğini reddediyordu. Bu yaklaşım, politik eylem ile dinsel değerleri ayrı düzlemlere yerleştirmekte ve iktidara, eleştiriler karşısında rahat nefes alma fırsatı sunmaktaydı. Onun ortaya çıkmasında, birbirleriyle çatışan fırkalar arasında sıkışan kitlelerinin iradesinin de etkisi vardı. Nitekim Ehl-i Sünnet ekolü, iktidar kavgasındaki aktif taraflar hakkında susarak ve durumu Allah'a havale ederek, ircâ' doktrinine bir şekilde sahip çıkmıştır.

Tarih karşısındaki Sünni suskunlukla, politik çekimserlik yaklaşımını birbirlerine karıştırmamak gerekir. Sünni söylem, tartışmalı alanı tümüyle, olup bitenleriyle ve özneleriyle birlikte idealize etmektedir. Buna göre, onların hangilerinin haklı olduğunu sormak bile bid'attir. Sorgulayan, faillerden suçlu duruma düşmektedir. Buradan bir tarih anlayışı çıkmaktadır: En değerli zaman geçmişte kalmıştır, tarih aşağıya doğru hareket etmektedir. Böylece, Sünni teolojik söylemin 'düşünülmesi imkânsız' bölgeleri oluşmuştur. Müslüman kimliğinin bundan aldığı sorunlu ders, ilke odaklı düşünceden çok, kişi odaklı bir düşünsel duyarlılık olmuştur. İşte Müslüman düşünce geleneğinde yerleşen politik nitelikli ve dinsel görünümlü 'arketip'lerden birini bir tarafta (Ehl-i Sünnet) sahabe, diğer tarafta ise (Şia) imam motifleri oluşturmaktadır. Özgün İslami öğ-

reti, özellikle getirdiği risalet anlayışı ve Hz. Muhammed'e biçtiği rol açısından asgari düzeyde kutsal barındıran bir mesaj getirmişti. Kur'ani söylem, ilke ve misyon merkezli dindarlık biçimi üzerinde durmuş, kutsalın tarihte ve toplum içinde denetimsiz dolaşımına engel olmuştur. Bir eylemin, yapana göre değerlendirilmesindeki çarpıklık kadar hiçbir şey, İslam'a aykırı değildir.

Soruna semantik açıdan bakalım ve şöyle bir cümle tasarlayalım: "a, cinayet işledi." Normalde, ilke merkezli baktığımızda, cinayetin büyük bir suç olduğu verisinden yola çıkarak, bu eylemi işleyen kişi, kim olursa olsun suçlu olarak görmeliyiz. Ancak 'a' yerine toplumsal, tarihsel ya da dinsel ayrıcalığı bulunan (ya da öyle sanılan) bir kişi yerleştirildiğinde, eğer çekimser kalınıyor ya da eylem sahibinin, iyi ya da tarafımızdan anlaşılması olanaksız bir niyet taşıdığı düşünülüyorsa, adalet ve hukuk duygusu aşınmaya başlar. Dahası baştan yara alır. Bu tür örneklerde kullanılan "kim olursa olsun" ifadesi bile ilginç bir paradoksa işaret etmektedir. Esasen Müslüman dünyada değişik alanlardaki tutarsızlıklarlarda, konjonktürü gözeten te'vilci uygulamalarla, andığımız bu kutsal suskunluk arasında bir bağ olduğunu sanıyoruz. Bir dönemi ve bir kuşağı haklılaştırma adına geliştirilen bir çözüm, zamanla sonraki kuşakların dinsel ve politik kimliklerini belirlemiştir. İktidar ve tarih karşısında pasifize edilen bir kimlik söylemi, iktidar ile halk arasında olması gereken iletişimi yok etmiştir. Aradaki ilişki, hükmetme ve itaat temeline oturtulmuştur. Sonraki dönemlerde, yönetici sınıfın ayakta kalmak için halkın desteğine ihtiyaç duyduğu durumlardaysa halk, güçlü olana itaat prensibine göre davranmıştır. Nitekim Sünni hilafet teorisinde, kahr ve istila yoluyla güçlü birinin iktidarı elde etmesi hâlinde, ona itaat edilmesi gerektiği gerekçeli olarak anlatılır. Dolayısıyla politik kültür; politikaya ilgisizlik, yeri geldiğince fırsatçılık, asabiyete düşkünlük, güç odaklarına yakın durmaya çalışmak çerçevesinde kalmıştır. Bu nedenle Sünni dünyada politik alanda bir aydınlanmanın yaşanmasının koşullarından birini, iktidarların sorgulanmasının gerekliliği, bunun mutlaka fitne ve isyan girişimi değil, politik kültürün bir parçası olduğu bilincinin yerleştirilmesi oluşturmaktadır.

> Şu hâlde din, marjinal durumları, her şeyi kuşatan kutsal realiteye uygun bir şekilde yasallaştırmak suretiyle, toplumsal olarak tanımlanan realiteyi muhafaza eder. Bu ise marjinal durumlara şahit olan bireye kendi toplumunun dünyasında varlığını sürdürme fırsatı –çok son derece marjinal durumlarda psikolojik bakımdan zor olan, 'sanki hiçbir şey olmamış gibi' değil de, bu olayların veya tecrübelerin dahi anlamlı bir evrende bir yerinin olduğunu bilerek sürdürme fırsatı– verir. İşte böyle olursa 'güzel bir ölümle' ölmek dahi mümkündür. Şöyle ki, sonunda –sübjektif olarak kendi, objektif olarak da başkalarının zihninde anlamlı izler bırakıp– kendi toplumunun düzeniyle (*nomos*) manidar bir ilişkiye sahip olarak ölmek gibi.[11]

Konu, bir dünyanın insanı kuşatmak için eğilmesi zorunlu alanlarla ilgilidir Başedilmesi güç sosyal durumları açıklamak için ortaya atılan ve mitosa dönü-

[11] Berger, *age.*, s. 79.

şen anlayışlar, zamanla farklılaşma ve direnç odaklarına dönüşmektedir. Bir paradigma, ne kadar marjinal ve çarpık durumları haklılaştırma temelinde yapılanıyorsa, o ölçüde zorlamalı ve bunalımlı bir kimlik söylemine yol açacaktır. Klasik İslami söylemlerde bu bunalımlı ve biraz da anakronik öğeyi fark etmek mümkündür. İktidarların, güçlerini kitlelerin suskunlukları ve itaatkârlıklarından aldıkları dönemlerde böylesi kimlik politikaları işlevseldi. Ancak, iktidarın topluma yayıldığı ve paylaşıldığı, siyasal meşruiyetin insanların aktif katkılarıyla sağlandığı günümüzde, bireyi önemseyen kimlik politikalarına ihtiyaç duyulduğu bir gerçektir. Sindirilmiş değil, iyi eğitilmiş, yetişkin, özgüvenli ve küresel rakipleriyle yarışabilen birey ve gruplar, kendilerine destek sunan otoritelere de katkı sağlamaktadır. Gücün, hükümdarın elinde toplandığı geleneksel iktidar modeline odaklı kimlik politikaları ve bu yapının ürettiği politik değerler artık geçerliklerini yitirmişlerdir. Zira iktidarın bulduğu anlam, onun kurgulayıp dayattığı anlamdır. Modern devletin, hakikati aramak ve onu sunmak gibi bir yükümlülüğü, hakkı ve yetkisi bulunmamaktadır. Bu husus en çok, demokrasi-din ilişkisi tartışıldığında kendini gösterir. Gerçekte demokrasi, herhangi bir inanç tarafından meşrulaştırılmaya ve haklılaştırılmaya ihtiyaç duymamaktadır. Ancak insanlar, kendi inanç ve değerlerinden hareketle, bir anlam katarak ve değer atfederek onu içselleştirmeye çalışırlarsa, buna da diyecek bir şey olamaz.

Birey, anlam arayışını dilediği düzlemlerde özgürce sürdürür. Burası bireyin politik ve teolojik özgürlüğünün kuramsal zeminidir. Ve uzunca bir dönem boyunca, iktidarların ayak oyunlarına kanarak, bireyi ve tebaayı hizaya getirme politikalarına hizmet eden kelamın, kendi asli vazifesine dönerek özgürlükçü bir anlam arayışı için güçlü söylemler geliştirmesi beklenmektedir. Bunun için, bir yandan kendi tarihinden gelen olumsuzluklarla yüzleşirken, diğer yandan günümüzün saldırgan, hegemonyacı, nihilist ve ibahacı/hedonist akımlarıyla hesaplaşması zorunludur.Ya da şöyle mi sormalı acaba; toplumsal gücün, erdemin ve değerlerin, iktidarlar tarafından yukarılarda/derinlerde bir yerlerde üretilip aşağıya salındığı değil, düşünen ve inanan kitleler tarafından paylaşılıp üretildiği bir dünyada kelam yapmaya hazır mıyız? Kelam yaparken entelektüel gücüne ve sorumluluk duygusuna güvenmek dışında yol kalmamıştır. Zira günümüz İslam düşüncesi, 'mihne' ile 'isti'râz' arasında bir seçim yapma zorunluluğunu aşmıştır. Sahihlik ölçütünü gücün dışında bir yerlerde örneğin, bilimsel ve ahlaki düzeylerde arayanlarımızın çoğaldığını gördükçe, kelamın geleceğinin aydınlık olacağına dair umudumuz artmaktadır.

islâmiyât 8 (2005), sayı 1, s. 81-99

Mesajın İletilmesi mi, Mesaj ile Dönüştürüp Güce Eklemlen(dir)me mi?

–Misyonerlik ve Tebliğin Kaynak, Alan ve Metod Açısından Çözümlenmesi[1]–

ŞEVKET YAVUZ
YRD.DOÇ.DR., ÇANAKKALE ONSEKİZ MART Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Misyonerlik ve tebliğin kaynak, alan ve metodları açısından incelendiği bu çalışmanın ana tezi, mesajın kaynağının ve tarihi durumunun aynı zamanda alan ve metodlarının temel koordinatlarını da tayin ettiği hususudur. Özellikle vahiy merkezli dinî geleneklerde bir hak olduğu kadar, bir mesuliyet de olan mesajın 'ötekiler'e veya 'diğerleri'ne ulaştırılması, mesajın devamlılık ve meşruiyeti için gereklidir. Politik ve manevi hiyerarşi örgüsünde tarihî özneyi politik-ekonomik 'merkez'e 'manevi' olanın vasat (kutsal) ve vasıtası (iletilmesi beklenen mesaj) ile eklemlendiren Hıristiyan misyonerliğine karşılık; özneyi varlık ekseninde 'denk' tutan ve mesajı 'iletmek' (tebliğ) ile misyonunu tamamlayan İslam tebliği, farklılıkları te'âruf prensibi gereği zenginlik kaynağı görerek, anlam/anlayış boyutunda misyonunu bir başka düzlemde ifade eder.

anahtar kelimeler
Misyon, Misyoner(lik), Tebliğ, Davet, Cihad, Öteleme, Öteki, Ötekileştirme, Kültürsüzleştirme (*Deculturation*), Kültür Giydirme (*Enculturation/Contextualization*), Kültürleştirme, Yönlendirme, Azınlık, Anlam/Anlayış/Anlamlandırma (*Epistême*), Sezaro-Papizm.

I. Giriş:

İnanç ve ideolojilerin 'reel' hayatta var olabilmeleri ve bu varoluşun meşrulaştırılarak devam ettirilmesi, ancak kendilerini ifade etmeleriyle mümkün olabilmektedir. Bu ifade ediş, pratik hayata (a) tezahürler (ritüeller, söylemler ve sosyo-kültürel hâlet [*ethos*]); (b) temsiller (semboller-işaretler ve kurumlar) ve (c) inşâlar (bireysel-toplumsal kimlik şifreleri) ile tercüme edilir. Bu tercümenin mahiyetini, dinî geleneğin sosyal çevre, güç-iman-bilgi bağlantıları ve

[1] Bu makale, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen sempozyumda "Kaynak, Alan ve Metot Açısından Misyonerlik ve Tebliğ Faaliyetlerinin Epistemik Çözümlemesi" adı ile sunulan tebliğ geliştirilerek ve bazı noktaları tekrar yazılarak oluşturulmuştur. Şevkét Yavuz, "Kaynak, Alan ve Metot Açısından Misyonerlik ve Tebliğ Faaliyetlerinin Epistêmik Çözümlemesi", *Hz. Peygamber'in Tebliğ Metodu Işığında İslâm'ın Güncel Sunumu,* Diyanet İşleri Başkanlığı 16-18 Mayıs, 2003, Ankara.

yayılma stratejilerinden ayrı olarak değerlendirmek oldukça zor görünmektedir. Metodları değişiklik arz etse de, her zaman yapılması beklenen bu ifade/dillendirme 'görevi', genelde her türlü din ve ideolojinin bizzat kendi anlam ve irfan (*epistême*) kurgusunda mevcuttur; çünkü ifade edil(e)meyen düşünce anlamsızlık ve bağlamsızlık anaforu içinde bireysel ve dolayısıyla toplumsal hafızadan da silinmeye mahkûmdur. Eğer din, hayat, varlık ve fenomenlere 'mânâ' giydirmenin vasat ve vasıtası ve bu mânânın potasında var olmanın adı ise, her dinî gelenek bu mânâlandırmanın 'diğerleri' veya 'ötekileri' tarafından da 'paylaşılmasını' talep edebilecektir. Bu talep, genellikle bir 'kurtarıcı' (*soteriology*) söylemle meşrulaştırılıp 'diğerleri'ne veya 'ötekiler'e sunulmaya çalışılır: Bu sunuşun adı Hıristiyanlıkta misyonerlik; İslam'da ise tebliğdir.

Bu çalışmamızda, misyonerlik ve tebliğ faaliyetlerinin kaynak, alan ve metod açısından çözümlemesi yapılacaktır. Öyle görünüyor ki, dillendirilmesi ve yayılması görevleştirilen dinî akîdenin tarihî ve teolojik kaynaklarının özellikleri aslında bu fonksiyonun, alan ve metodlarını da tayin etmektedir. Tarihî ve teolojik olarak iki dinî geleneğin kaynakları ve tarihsel durumları, mesajın 'öteki'ne/'diğer'ine ulaştırılmasının alan koordinatlarını ve metodolojik şemalarını çizer.

Geleneklerden biri olan Hıristiyanlık, tarihin mitlerle ve 'hayal'lerle (*phanstasm*) örüldüğü bir 'zaman'a atıfla mesajı iletme/yayma kurumunu (misyonerlik) kurgularken, kurgudaki boşlukları, 'kutsal'ın külli ve meşrulaştırıcı fonksiyonuyla bir meşruiyet ve otorite inşâ ederek doldurma gayretinde olduğu iddia edilebilir. Hem tarihî, hem teolojik İsa'nın amansız rakiplerinden Ferisi (Pharisee) ekolünden[2] 'dönme' Tarsuslu Pavlus'un kurgusu esas alınarak, yaklaşık üç asır 'boyunca' muhtelif sosyo-teolojik şartların etkisiyle şekillenen "İsa'nın Sancılı Dramı"nın (yargılanma, çarmıha gerilme ve yeniden dirilme –*the Passion Narratives: trial, crucifixion, resurrection*) oluşturduğu mağdurmazlum refleksinin hatıralarıyla şekillenen 'düşman bir dünya' (*gentile world*) içindeki Hıristiyanlık, bu sosyo-teolojik şartlara uygun bir anlam-anlamlandırma (*epistême*) örgüsü inşâ eder. Öyle ki, Roma İmparatorluğu tarafından, önce diğer dinlerle var olma hakkı tanınan (Milan Fermanı, 313) ve daha sonra da, "sosyo-kültürel ve doktrinsel bir harç olması için"[3] imparatorluk tarafından resmî din olarak benimsenen (325) Hıristiyanlık, havari merkezli hiyerarşi (*apostolic succession*) ile kurumsallaşmasını, emperyal hiyerarşiyle perçinler. Bu güç-iman-bilgi bağlantısı, beraberinde Hıristiyanlığın teoride anlam-anlamlandırma kategorilerini, pratikte de kurumlarını güdümler.

[2] Yahudiliğin Ferisi mezhebine mensup bir ailede (Rasüllerin İşleri 23: 6) Tarsus'ta (Rasüllerin İşleri 9: 11; 21: 39; 22: 3) doğan Pavlus, Bünyamin'in kabilesindendi (Filipililer 3: 5) ve cadde ve pazarların dili olan Yunan dilini oldukça iyi biliyordu.

[3] Edward Gibbon, *Christianity and the Decline of Rome* (New York: Collier Books, 1966; 1. basım 1962), s. 1-9, 87-144; George P. Fisher, *The Beginnings of Christianity with a view of the State of the Roman World at the Birth of Christ* (New York: Charles Scribner's Sons, 1887), s. 185-251.

Dolayısıyla, güç merkezli hiyerarşiler örgüsüne eklemlenerek müesseseleşen misyonerlik, alan ve metodlarında da bu yapıya uygun olarak mesajı iletme ve ulaştırma prensiplerini, her devrin güç koordinatlarına uygun olarak benimsemiş görünüyor. Bu bağlamda, aşağıdaki sorular konuyu temellendirme sadedinde ortaya konabilir: Teolojik İsa, hayatta iken sadece kendi halkına bile başarısız bir 'misyon' ifa etmişken, nasıl olup da 'ikinci diriliş'inde 'ekümenik' *(oikoumene)*[4] bir misyona sahip olabiliyor ve bu misyonun başlatılmasını 'otantik' havari olmayan birine bırakabiliyor? Acaba havarilik meşruiyetinden uzak olan Pavlus'a politik ve/veya teolojik birtakım kazanımlar sağlayabilecek böyle bir kurumu tesis noktasında *Pax Romana* (Roma ve politik-ekonomik ve sosyo-kültürel çevre) destek vermiş olabilir mi? *Pax Romana*'nın küresel/ekümenik hegemonyası için İsa'nın mesajı yeniden kurgulanarak emperyal söyleme ne dereceye kadar ve nasıl eklemlenmiştir? Değişen güç dengeleri ve kuvvet kombinasyonlarına eklemlenen misyonerlik kurumu, daha doğrusu Kilise, nasıl ve hangi noktalarda 'ötekileştirilenler'in 'ötelenmesine' ve 'ötekileştirilmesine' teşne olmuştur?

Geleneklerden diğeri olan İslam, insanlığın 'gözü önünde' tezahür ve temsillerini inşâ etmiştir. İslam'da güç-iman-bilgi ilişkileri bağlamında da bilgi ve iman, güç olmuş; bu güç ve iman dairevi olarak gücün koordinatlarını kurmuş görünüyor. Diğer bir ifadeyle, kendisine ispat için veya varlığını onatmak için kendisinden başka bir politik-ekonomiye muhtaç olmamış; hür ve başat bir 'anlam-anlamlandırma'yı, özneyi (ilk ümmet) ve buna bağlı kurumlarını tesis etmiştir. Prensip olarak, iman, akîde ve amel, İslam'da her şeyden önce ferdîdir; dolayısıyla birey, akîde ve ritüellerin onanması veya tasdiki hususunda ne güç ekseninde oluşturulan hiyerarşiler örgüsünde, ne de grup külliliğinde eritilir. Vazife ve yükümlülüklerin bireysel olduğu İslam'da tebliğ vazifesi de bir yükümlülüktür ve genel görüşe göre de ferdîdir.

Tarihî süreç içinde kişi kültleri ve hiyerarşilerinin dönüştürücü etkisiyle şekillenen Hıristiyan mesajının aksine, 'Kitap' merkezli bir otoritenin inşâcısı olan İslam'ın mesajı; tebliği taşıyacak ferdin, mesajı önce kendi deruni âleminde yoğurması (şuuraltı inşâ), şuurlaştırması ve pratiğe inkılap ettirmesini gerekli kılar. Bu teorik girişten sonra şu sorularla tezimizi çerçeveleyebiliriz: Acaba, tebliğ vazifesi hiç mi içeriği boşaltılarak mahiyet ve maksadının dışında kullanılmamıştır? Güç-bilgi/akîde koordinatlarında tebliğ her zaman teorik kalıplarına uygun olarak mı yerine getirilmiştir? Tebliğ faaliyetleri 'diğerlerini' hiç mi 'ötekileştirmemiş' ve 'ötelememiştir'? Kendimize ait olanın daima yüceltilmesi refleksiyle bu suallere tam olarak 'hayır' demek, her hâlde tarihî yanılgı olacaktır; ama, kesin olan bir şey var ki, o da İslam tebliğcilerinin, gayelerine bağlı olarak 'diğerlerini' ken-

[4] Yunanca *oikoumenikos* (ikamet edilen ev) kelimesinin Türkçe telaffuzu olan bu terim, Hıristiyanlığın küresel idealini temsil eder. Gerek tarihî açılım açısından, gerekse otoritenin tarihî durumu açısından *Pax Christiana* her zaman *Pax Romana* ile örtüşerek var olagelmiştir. Bu hususta bkz. George P. Fisher, *age.*, s. 202-251.

di iman ve kültür havzasına katmak için çaba harcadıkları; ama hiçbir zaman onları, Hıristiyan misyonerlerinin yap/mış/makta oldukları gibi, kökü dışarıda olan 'merkez'in (*core*) egemenlik alanının "daha iyi, ucuz gönül ve beden işçileri; merkezin ve yarı merkezin saf ve ebedî tüketicileri" yapmamış ve onları asimile veya elimine etmeyi tasdik ve teşvik edici olmamışlardır. Bunun tarihî ve reel ispatı da İslam politik-ekonomisinin 'durdurulduğu' coğrafyalardaki etnik, dinî ve mezhebî unsurların varlıklarını hâlâ devam ettirmekte olduklarıdır. Bu genel postulatlardan ve sorulardan sonra şu sorgulanabilir: Misyonerlik ile tebliğ arasındaki hangi tür farklılıklar, böyle farklı bir alan koordinatı kurmakta ve 'mesajın götürülmesi'nin metodlarını tayin etmektedir?

II. Misyonerlik ve Tebliğin Meşruiyet Kaynaklarının Soy Kütüğü, Alanlarının Koordinatları ve Metodlarının İnşâsı

Her insan, mensup olduğu dinî akîdeyi veya ideolojiyi, hem tezahürleri hem de temsilleriyle yaşama ve hayatını bununla 'mânâlandırma' hakkına sahip olduğu gibi, başkalarına 'ulaştırma' ve 'götürme' hak ve meşruluğuna da sahiptir. Farklılıkların güzellik ve zenginlik olduğu bir anlayışla ve samimi dinî duygu ve insiyakların olmasının doğal bir 'ihtiyaç' olduğu telakkisiyle, herhangi bir dinin takipçisi birey, dininin sanat, hukuk ve ahlaki değer manzumelerini ve anlayışlarını kendisinin dışındakilere de 'götürme' hususunda hakka ve meşruiyete sahiptir. Ancak bu hak ve meşruiyet; aleni, gizli ve dolaylı yollarla 'ötekileştirilenler'i kültürsüzleşme (*deculturation*) ve beraberinde devreye sokulan 'kültürel giydirme' (*enculturation*) ile dönüştürmeyi ve onları küresel veya bölgesel güç ağını elinde tutanlara 'kul ve köle' yapmanın siyasası hâline getirilirse bir zulüm hâline dönüşür. 'Sadece manevi olana talip olduklarını' iddia edenler, maddi olanın ağında mânânın endüstrisini yaparak, maddi olana hizmet ediyorlarsa ortada ciddi bir etik problem var demektir. Bu giriş postulatıyla misyonerlik ve tebliğ karşılaştırmasının epistemolojik öncüllerini ortaya koyabiliriz.

1. Hıristiyan Misyonerliği

Şayet teolojik İsa, daha mesajı iletmeye çalıştığı ilk sosyal çevre (Yahudiler) tarafından Roma otoritelerine ispiyonlanarak, 'çarmıha gerildi' ise, nasıl oluyor da onun mesajı ekümenik bir açılımla 'tüm milletlere'[5] 'götürülmesi'[6] gereken bir mesaj haline evriliyor? Bundan da öte, nasıl olup da 'sevgi ve merhamet muştu-

[5] Matta 28: 19-20; Markos 16: 15-18; Luka 24: 46-47; Yuhanna 20: 21-23; Rasüllerin İşleri 1: 8.

[6] Latince 'göndermek' (*to send off*) mânâsına gelen *mittere* fiilinden öteki Anglo-Sakson dillerine geçmiştir. "Bir dinî organizasyon, özellikle bir Hıristiyan kuruluşu tarafından yabancı bir ülkeye, 'çoğunlukla din değiştirmek amacıyla' kendi mesajını, eğitim, sağlık ve diğer metodlu çalışmalarla 'götüren' görevli şahıslar topluluğu." *The American Heritage Dictionary*, v. 3.6.a (Softkey International Inc.,1996), CD-ROM. Hıristiyanlaştırma veya Hıristiyan mesajına ihtida ettirme mânâlarına gelen *Christanization, conversion, proselitization, witness, proclamation* gibi terimler de kullanılmaktadır. Ayrıca 'mesajın ulaştırılması' mânâsına gelen 'evangelizasyon' (*evangelization*, dolayısıyla Evangelizm) terimi de kullanılır.

su' bir mesaj, 'ötekileştirici' bir rol ile 'ötekileri', 'ne yapıp edip' desteklendiği politik-ekonomik 'merkez'in sultasına katıcı bir fonksiyona büründürülmüştür?

a. Otoritenin Dilimlenmesi veya Dilimlenen Otoritenin Kanonize Edilmesi ve Manevi/Spiritüel Otoritenin Maddi/Dünyevi Otoriteye Eklemlenmesi

Teolojik İsa'ya Matta İncil'inde "(b)en, yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim"[7] der ve bu emrin pratiği bağlamında:

> İsa On ikileri şu buyrukla halkın arasına gönderdi: "Diğer uluslara ait yerlere gitmeyin. Samiriyelilere ait kentlerin de hiçbirine uğramayın. Bunun yerine, İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gidin. Gittiğiniz her yerde Göklerin Egemenliğinin yaklaştığını duyurun. Hastaları iyileştirin, ölüleri diriltin, cüzamlıları temiz kılın, cinleri kovun..."[8]

Sinoptik İncillerde (Markos, Matta ve Luka) mesajın İsrail milletine ulaştırılması emredilirken, İsa'nın 'Yeniden Dirilişi Hayali' ile ekümenik bir mahiyet kazanmıştır. Artık mesaj, dünyevi otoriteyi de kutsayarak,[9] ilginç bir açılımla Roma İmparatorluğu 'vatandaşlarına' ve daha çok, imparatorluk tebaasını 'kölelik' hâlinde tutabilecek bir yapıya büründürülür.

Genel olarak Hıristiyan misyonerliği teolojik meşruiyetini, hatta genel Hıristiyan Pavlus ekolünün[10] varoluşunun temelini, "Yeniden Diriliş Hayali" (*Resurrection-as-a-Phantasm*) oluşturur.[11] Miladî 2. asrın ortalarına kadar İsa'nın "Yeniden Dirilişi" merkezî bir akîde olarak kabul edilmezken, bu asrın ortalarından itibaren güçlenmeye başlayan ve Hıristiyanlıkta 'heretik' olarak kabul edilen, sır ve gizem epistemolojisine göre şekillenen Marcionite-Gnostik yorumun[12] bu teolojik olayı 'ifrat' derecede ruhanileştirmesine tepki olarak, dinin temel akîdesi olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Olayın tamamen manevi sunumuna karşı, Pavlus'a atfedilen teolojik düşünce sistemi hâdiseyi fiziki-bedenî (*corporeal*) 'yeniden diriliş' olarak temellendirir. Bu olay, hakkında ve olaya bağlı söylemler ve ritüeller,[13] sonuçta özellikle üç önemli unsurun da oluşmasının tarihî arka planını belirler: Yeniden diriliş akîdesi, havarilere haleflik (*Apostolic Succession*) ve misyonerlik. Bu bağlamda, bu olayın kabulü, otorite ve meşruiyetinin temellerini havarilere haleflik statüsü ve bunlara bağlı akîde ve ritüellerden alan Kilise'nin, otoritesini ve meşruiyet kaynaklarını tarihî

[7] Matta 15: 24.

[8] Matta 10: 5-11.

[9] Markos 12: 17; Matta 22: 21; Luka 22: 25; Yuhanna 18: 36.

[10] İsa'nın "Yeniden Dirilme Hayali"nin Pavlus teolojisi ve buna bağlı havarilere haleflik esaslı otoritenin inşâsı için bkz. M. Goguel, *La Foi à la Résurrection de Jésus dans le Christianisme Primitif* (Paris: Étude d'Histoire et de Psychologie Religieuses, 1933), s. 27-81.

[11] Bkz. G. Lüdeman, *Die Auferstehung Jesu*, s. 23-27.

[12] Marcion (Sinoplu) (ö. 155 ca.) kitap olarak yalnız Yeni Ahit'i kabul ediyordu.

[13] Markus Vinzent, "History does not always tell Stories: What about the Resurrection of Christ?" *Augustinuanum*, 1995-96, s. 16-7.

süreç içinde 'manevi-maddi' güç ilişkileri bağlamından ayrı olarak konumlandırdığını iddia etmek oldukça zor görünüyor.[14]

İncillerin 'yazarları', bu 'hayalî' (*phantasmic*) olay bağlamında, İsa'nın çarmıha gerilme hâdisesinden üç gün sonra dirildiğini ve havarilerine yaptığı veda konuşmasında şunları söylediğini ifade ederler:

> Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi. Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin. Size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. İşte ben, dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim.[15]

İsa Mesih'in dünya milletlerinin kendisinin öğrencileri yapılması ve vaftiz edilmesi emri, öyle görünüyor ki Pavlus'un "ne yapıp edip insanların kazanılması" direktifine teolojik arka plan oluşturmak üzere yeniden inşâ edilmiştir. Buradaki akîdeyi ifade etme ve 'ulaştırma' normalliğinden, 'ötekileri' asimile etme anomalisine götüren radikal dönüşümü, bilgi-akîde-güç kontekstine oturtmadan izah etmek herhâlde oldukça zor görünüyor.

Pavlus, mesajın iletilmesinin metodlarını da aşağıdaki gibi belirler:

> Ben özgürüm, kimsenin kölesi değilim. Ama daha çok kişi kazanayım diye herkesin kölesi oldum. Yahudileri kazanmak için Yahudilere Yahudi gibi davrandım. Kendim Kutsal Yasa'nın denetimi altında olmadığım hâlde, Yasa altında olanları kazanmak için onlara Yasa altındaymışım gibi davrandım... Güçsüzleri kazanmak için onlarla güçsüz oldum. Ne yapıp yapıp bazılarını kurtarmak için herkesle her şey oldum. Bunların hepsini, Müjde'de payım olsun diye Müjde'nin uğruna yapıyorum.[16]

Pavlus'un temel paradigmalarının, nasıl 'ötekinin' (tarihî İsa'nın bağlıları dâhil) değerler manzumesini 'ötekileştirmek üzere ötelediğinin' gerekçesini de şöyle ortaya koyar:

> Yahudilerin, Greklerin ya da Tanrı topluluğunun tökezleyip düşmesine neden olmayın. Ben de kendi yararımı değil, kurtulsunlar diye birçok kimsenin yararını gözeterek herkesi her yönden hoşnut etmeye çalışıyorum.[17]

İsa böyle bir tarihî yeniden doğuşa nail olmuş mudur? Şayet oldu ise, nasıl olup da tarihî olarak millî veya kabilesel bir öğreti ekümenik bir forma büründürülmüştür? Bu nokta, tarihin bir açmazı ve paradoksal bir önkabul olarak tarihî bir gerçek formatında asırlarca tekrarlanır. Fakat öyle görünüyor ki, Helenistik sosyo-teolojik teamüllere göre modellenen Tarsus-Antakya çizgisi, Pavlus tarafından inşâ edildiği kabul edilen 'Tanrı İsa' modeli[18] ile şekillenen yeni

[14] M. Goguel, *age.*, s. 30-75; Vinzent, agm., s. 1-17; John D. Crossan, *The Cross that Spoke* (San Fransisco, 1988), 340-51.

[15] Matta 28: 18-20. Markos 16: 14-18; Luka 24: 36-49; Yuhanna 20: 19-23; Rasüllerin İşleri 1: 6-8.

[16] 1. Kor. 9: 19-23.

[17] 1. Kor. 10: 32-3.

[18] Bkz. Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002).

teolojik kurgu ve dinin aşırı ruhanileştirilmesi (*mistification*) sayesinde Roma otoritelerine karşı asırlarca, tarihî İsa'nın müntesipleri de dâhil, birkaç yerel Yahudi ayaklanması hariç, kitlesel bir kıyam hareketi ile varlık göstermekten bölgedeki Semitik kitleleri alıkoymuştur.

Kitabi dayanak ve otoritenin tahrip edildiği bir ortamda, kişi kültleri kontrolsüzce çoğaldığı gibi, akîde ve teoriyi yeknesaklaştıracak bir gücün de olamayacağı tezinden hareketle, hem şifahî gelenek aşırı bir şekilde çoğalmış, hem de mesaj ana mecrasından hızla uzaklaştırılmıştır. Sonuç olarak şu tez tekrarlanabilir:

> Yeni Ahit'teki tüm yazılar, dinlerine ve akîdelerine bağlı Hıristiyan fertlerin veya grupların karşılaştıkları belirli tarihî, sosyal ve siyasi kontekstlerin sonucu vücut bulmuştur.[19]

4. asrın ilk çeyreğinde böyle bir dinî gelenek, Konstantin'in aradığı "sosyal ve kültürel harç"[20] ve yeni yayılma stratejileri için meşruiyet kaynağı olması sebebiyle emperyal güç kombinasyonlarına eklemlenmiş görünüyor.[21] Bizantizm de denilen bu akîde-bilgi-güç yapısı kendinden sonraki birçok yayılmacı ve kolonileştirici harekete de model olur. 9. asırda misyonerlik faaliyetleri ile yayılmacı politikalar izleyen devrin politik-ekonomik güç merkezleri, tüm Avrupa'yı *Pax Romana*'nın egemenlik sahasına ilhak etmeyi başarır. Papalığın uyguladığı 'Hıristiyanlaştırma' (hiyerarşi örgüsüne katma) projesi dışında ilk misyonerlik teşkilatı İngiltere'de 1646'da kurulur. Bunu diğer kolonici Avrupa devletleri takip eder (1662).

Sezaro-papizm modeli, Yeni Dünya'yı kolonileştiren Portekiz ve İspanyol sömürücü güçleri (özellikle Cizvit Katolik misyonu)[22], Avrupa'daki pkinsliklerin desteğinde gelişen Protestan hareketleri[23], 'Aydınlanma dönemi' (1650-1796) sonrasındaki endüstri devriminin (1770'ler) güç verdiği Kolonizasyon dönemleri (özellikle 1870-1920 arası) için, bazı küçük ayarlamalarla, model olmaya devam etmiştir. Tarihî örneklerini Afrika'nın yerel değerlerine ve insanlarına[24], Uzakdoğu'daki yerli millet ve kültürlerine[25], Latin, Orta ve Güney

[19] Edwin D. Freed, *The New Testament: A Critical Introduction* (California: Wadsworth Publishing Co., 1991 [ikinci basım], ilk basım, 1979), s. 1-74. Ayrıca bkz. M. Borg, *Jesus: A New Vision* (New York,1987), s. 15.

[20] Gibbon, *age.*, s. 9.

[21] Bkz. Şinası Gündüz, "Dinin Siyasallaşması ve Hıristiyan Misyonu", *İslâmiyât* 5 (2002), sayı: 3, s. 49-85.

[22] Bu konuda bkz. Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru* (New Jersey: Princeton University Press, 1991), s. 4-14.

[23] Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent It Should be Obeyed" *Martin Luther: Selection From His Writings*, edited by J. Dillenberger (New York: Anchor Books, 1961), s. 363-402.

[24] Bu konuda bkz. Sulayman S. Nyang, "Islamic Revival in West Africa: Historical Perspectives and Recent Developments", in *Religious Plurality in Africa* (editör: Jacob K. Olupona-Sulayman S. Nyang), (New York-Berlin: Mouton De Gruyter, 1993), s. 231-73.

[25] Bir örnek olarak bkz. Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity: the Catholic Mission in Pre-Modern Japan* (New York-New Jersey: Paulist Press, 1991).

Amerika'nın yerli halklarına, İslam milletlerine[26] yapılan emperyal asimile ve elimine etme proje ve uygulamalarında görmek mümkündür.[27]

Yeni kolonileştirme dönemi (*Neo-Colonialism*) diyebileceğimiz İkinci Dünya Savaşı sonraki süreçte de aynı yapı devam etmekte olduğunu destekleyecek, ortada sayısız deliller vardır.[28] Kısaca, manevi olana talip olduklarını iddia edenler, maddi olanın meşruiyet malzemesi ve hatta kutsayıcısı olarak, kitlelerin tabii, insani ihtiyaçlarından olan inanma ve ümit etme duygularının endüstrisini yapmakta; mazlum olma hâlini bile güç-akîde-bilgi ağında istismar ederek, gücü elinde tutan politik-ekonomilere eklemlenmiştir.

b. Misyonerlik Metodlarının İnşâsı

Güç eksenli hiyerarşiler örgüsüyle kurumlaşan misyonerlik, öyle görünüyor ki, Allah-insan-toplum ilişkilerinin; maddi güç kombinasyonları istikametinde kurgulanıp teolojik örtü ile meşrulaştırılmasının prototipini vermektedir. İslam'daki tebliğ ve davet ferdî bir görevken, Hıristiyanlıkta bu, kurumsallaşıp otoriteye intikal etmekte, otorite de kutsalı üretim-dağıtım-tüketim marketine düşürerek manevi olanı 'ultra-mistifikasyon' vasıtasıyla 'sekülerleştirerek' politik-ekonomik güce sahip olanlara hazır bir malzeme (*tool kit*) sunmaktadır. Akîdenin güç ile olan bağlam ve bağlantıları, tarih boyunca değişik tarz ve kanallarla kendini açığa vurur.[29]

[26] Michael Prior CM, *The Bible and Colonialism: A Moral Critique* (England: Sheffield Academic Press, 1997); Mustafa Halidî-Ömer Ferruh, *İslâm Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm*, çev. Osman Şekerci (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968); Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (London-New York: Routledge, 1997); Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978); Edward W. Said, *The Question of Palestine* (New York: Times Books, 1979).

[27] Bkz. A. Curtis Wilgus-Raul d'Eça, *Latin American History* (New York: Barnes Nobel, Inc., 1963); Micael Prior CM, *age.*

[28] Özellikle Amerika'daki Yeni Muhafazakârların –ki Cumhuriyetçilerin dayandığı teolojik ve kültürel temel (White, Anglo-Sakson-Protestant ve Judaic-Zionist Dispensionalists)– Evangelik Protestan hareketlerden beslenen ve desteklenen yeni oluşumları içerisine teolojik-politik Siyonizmi de katarak oluşturdukları "Yarı Gizli Kutsal İttifak" için bkz. Winthrop S. Hudson (editör), *American Protestantism* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1969; David A. Rausch-Carl Hermann Voss, *Protestantism: Its Modern Meaning* (Philadelphia: Fortress Press, 1987); William R. Hutchison, *Between the Times: The Trail of the Protestant Establishment in America* (1900-1960) (New York: Cambridge Uni. Press, 1989). Ayrıca Billy Graham ve Franklin Gram'ın Evangelik söylem ve pratikleri için bkz. Billy Graham Evangelistic Association http://www.billygraham.org; Jerry Falwell'in The Gateway to Jerry Falwell Ministries: http://www.falwell.com; Pat Robertson'un http://www.patrobertson.com, ve diğer birçok misyonerlik faaliyetleri gerçekleştiren kuruluşlar için bkz. www.missionaries.com. Ayrıca güç (politik-ekonomik-askerî)-akîde-bilgi emperyal koordinatlarının nasıl faaliyet gösterdiğine örnek olarak bkz. www.mormons.org ve "Mormons, Inc.: The Secrets of America's Most Prosperous Religion", *Time Dergisi* (4 Ağustos, 1997).

[29] Örnek olarak bkz. "Müslümanların Allah'ı ile Hıristiyanların Tanrısını" iki ayrı kutba koyarak; birincisini *şer* (terör ve kaos=Allah); ikincisini de *hayır* (medeniyet ve kozmos= Baba, Oğul, Kutsal Ruh; daha doğrusu Kilise) eksenine yerleştiren ve manevi olanı Amerikan 'Neo-Conservative' harekete eklemleyen Franklin Graham'ın (George W. Bush'ın dinî danışmanlarından) "the Name" adlı makalesi: http://www.billygraham.org/article.asp.

Hıristiyan misyonerliğinin gayesi, mesajı 'ötekilere' 'götürmekle' bitmemekte; aksine görev yeni başlamaktadır. Bu vazifenin ana gayesini, hiyerarşiler örgüsüne bu yeni 'ötekilerin' bir şekilde katılması oluşturmaktadır. Bu hiyerarşi 'Modern Dünya Sistemi'nin 15. asırda inşâsından[30] beri dörtlü bir 'karma' (ebedî ontik sınıflama) üzerine oturur: (1) merkezdekiler (*the core*); (2) yarı merkezdekiler (*the semi-core*); (3) çevredekiler (*the periphery*); (4) yarı çevredekiler veya dokunulmazlar (*the semi-periphery or the untouchable*). Birinci gruptakiler, 'seçilmişler' (*the elect*) veya 'Tanrı'nın halkı'ndan oluşur ki, genellikle Greko-Roman panteonuna göre modellenmiş Yahudi ve Hıristiyan akîde-bilgi geleneğiyle kolektif şuuraltları dizayn edilmiş, kült-merkezli akîde-bilgi-güç kombinasyonuna sahip olanlardır. İkinci gruptakiler, birinci gruptakilerin kendilerini "dünya nimetlerinden faydalandırmaya layık gördükleri" ve dolayısıyla kültürleştirmeye (*acculturation*) uygun bulunan zümre ve halklardır. Üçüncü grup, birinci ve ikinci gruptakilerin "daha iyi, ucuz işçileri ve ideal tüketicileri"; sermayenin artıkdeğerinin (*surplus*) kendi topraklarında yatırıma dönüştürülecek 'bende'leri olmak üzere kültürsüzleştirmeye (*deculturation*) tâbi tutulan ve 'üçüncü dünya ülkeleri' diye ideolojik bir yafta ile konumlandırılan halklar veya topluluklardan oluşur. Latin Amerika ülkeleri, Afrika ülkeleri, Yakındoğu ve Ortodoğu'daki 'yarı manda' politik-ekonomiler ve Asya ülkeleri bu grupta sayılabilir. Dördüncü gruptakiler ise özellikle ikinci ve üçüncü gruptakiler için *Dionysian* olanı temsil etmek üzere kurgulanan ve bunlar üzerinden ikincileri ve üçüncüleri kontrol altında tutmaya yarayan *Dionysian* unsurlardır. Irak, Kuzey Kore, İran, Sudan, Libya, vb. Bu tür unsurlarda da 'destabilizasyon' (*destabilization*) metodlarla kültürel terör (mesela Sudan'da "Müslüman otoriteler tarafından baskı altındaki mazlum Hıristiyanlar" veya Açe'deki "yerel Müslüman halkların gadrine uğrayan Hıristiyanlar") yaratan misyonerlik faaliyetleri güç kombinasyonlarına eklemlenmektedir.

Dolayısıyla, misyonerlik faaliyetleri, 'merkez'dekilerin güç piramidi inşâsında aşağıdaki metodları uygulayarak 'ötekileri' bu güç piramidinde "daha iyi ve ucuz işçiler ve ideal tüketiciler" hâline getirmektedir. Bu metodlar, teleolojik olarak hiçbir zaman 'ötekileri' merkezin mensupları yapmak değil; aksine, bir 'ara kült' inşâ ederek, diğer kategorilerin (2., 3. ve 4. hiyerarşidekilerin) üyeleri olarak hiyerarşiyi devam ettirmeye katkıda bulunurlar.

i. Kültürleştirme (Acculturation):

Bu metod özellikle ikinci derecedeki hiyerarşi için uygulanan bir yöntemdir. Manevi olanın tüketilmesiyle kurgulanan hiyerarşi örgüsünün kıyısında tutulacak olanların, kendi sembol, işaret, kurum ve değerlerinin, Hıristiyan temsilleri (*representations*)[31] ile yeni bir metodla kültürlemesinden ibarettir. Buddhiz-

[30] Bkz. Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* I-III (San Diego, NY: Academic Press Inc., 1989).

[31] John Baldock, *The Elements of Christian Symbolism* (MA: Element Books, 1995), s. 1-52.

min Buddha'sı veya İnkalar'ın Pachacamac'ı İsa (=Tanrı, Kutsal Ruh veya Kilise [papalık]) ile içeriği boşaltılarak yeni bir kod ile sunulur. Bununla hedef kültürün tüm *epistemik* kaynak, süreç ve tepkileri merkezde olanlarınkine yakınlaştırılır. Hedef kitlenin artık bu vetirelerden sonra kültürel ve varoluşsal (*existential*) bir kimliğinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Sosyo-kültürel dinamikler, haricî dayatma ve şekillenmelere karşı meydan okuyacak kuvveyi içlerinde barındıramazlar artık. Birçok yönleriyle merkezde olanlar gibi olsalar da, hiçbir zaman merkezin asli üyeleri olamazlar; çünkü, her kült-merkezli anlam/anlayış (*epistême*), varlık ve meşruiyeti için 'daimi ötekiler'e ihtiyaç duyar ve her merkez, kendini çok farklı 'seçilmişlik' söylem, pratik ve hâleti (*ethos*) ile temellendirmeye çalışır.

ii. Kültür Giydirme (Enculturation veya Contextualization)

Özellikle 'üçüncü dünya ülkeleri'nde uygulanan bu metod, mevcut dinî öz (*quintessence*) ve ifadelerinin Hıristiyan teolojisinin ve ritüellerinin ana unsurlarıyla temsil edilmesidir.[32] İslam coğrafyasında da uygulanan bu yöntem, temel akîde ve ibadetlerde kullanılan unsurların Hıristiyan anlam/anlayış kategorine alıştırmak için istihdam edilmesini öngörür.[33]

Hıristiyanlaştırılan diğer 'üçüncü dünya ülkeleri'nde de uygulanan bu yöntemle 'çevredekiler' mitolojik bir zaman ve varoluşta varlıklarını devam ettirirler. İhtiyaç ve isteklerle yüklü bir varlık olan insanın üç temel şuuraltı motiveleri (korku-ümit; nefret-sevgi; yüceltme/kutsama-alçaltma) istismar edilerek 'ötekileştirilen 'ötekiler' daimi olarak koloni bukağısının altında tutulur. Misyonerler, özellikle Hıristiyanlığın korku psikozu (günah teknolojileri), ümit istismarı (mesih kurtarıcılığı), acıma ve arzunun kurgulanması sayesinde, ideal kültür giydirme zemini elde etmektedirler.[34] Örnek olarak, ikinci, üçüncü, dördüncü hiyerarşide olan ülkelerde deprem, sel baskını gibi afetlerden sonraki misyonerlik faaliyetleri verilebilir. Özellikle, sağlık hizmetleri (doktor-hemşire olarak veya kuruluş olarak, hastane ve poliklinikler gibi) ve eğitim kurumlarıyla

[32] Şinasi Gündüz, "Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler", *Diyanet İlmî Dergi* 38 (2002), sayı: 2, s. 5-28; Gazi Erdem, "Misyonerlik ve Misyonerlerin Çalışma Metotları", *Diyanet İlmî Dergi* 38 (2002), sayı: 2, s. 29-54. s

[33] Örnek olarak, bkz. www.vakit.com'daki Kasım 23, 2002 tarihli haber: "Güvercin Reklam Limited Şirketi adlı misyoner kuruluş, Ramazan ayını ve orucu da Hıristiyanlık propagandasına alet etti. Misyoner kuruluş... (bazı) yayın organlarına reklam vererek, *Hıristiyanlıkta Oruç* adlı kitabın tanıtımını yapmaya başladı. Tevrat, Zebur ve İncil'e göre nasıl oruç tutulduğu, orucun ne olduğu gibi dinler tarihini ve genel kültürü çağrıştıran ifadelerle reklamı yapılan kitabın asıl amacı böylece gizlenmeye çalışılıyor. Kitap, ücretsiz bir telefon hattından yine ücretsiz olarak istenebiliyor... "Oruç nedir? Ne zaman oruç tutmalıyız? Hangi konularda oruç tutabiliriz? Nasıl oruç tutmalıyız? Oruç zamanlarında Tanrı'yı dinlemek" gibi sorularla hedef kitleler kültürel giydirmeye hazırlanmaktadır.

[34] Bkz. Şinasi Gündüz-Mahmut Aydın, *Misyonerlik: Hıristiyan Misyonerler, Yöntemleri ve Türkiye'ye Yönelik Faaliyetleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002); Ali İsra Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog* (Ankara: Alperen Yayınları, 2002).

(değişik ülkelere –özellikle İslam beldelerine serpiştirilen)[35], kültür giydirmeyi ideal bir tarzda gerçekleştirirler.

Metodun teleolojisi ise, 'öteki'nin şuuraltı ve şuur parametrelerini izafileştirerek, bir 'ara kültür' inşâ etmek. Bu ara kültürde, fertler ne kendi değerlerinin tam bir mümessili olabilmekte, ne kimliklerinin şifresi olması gereken manevi değerlerin taşıyıcı olabilmekte, ne de 'ideal ve seçilmiş' 'kurtarıcı'nın (*sotêr*) sunduğu değerlerle var olabilmektedirler. Neticede, bu metod da kültürel ve varoluşsal direnci kırmanın bir siyasası olarak 'ötekiler' üzerinde ustaca kullanılarak, merkez güç piramidinin devamlılığını temin eder.

iii. Kültürsüzleştirme (Deculturation)

Misyonerler tarafından, özellikle 15. ve 16. asırlarda Amerika kıtasında ve kolonyalizmin en yüksek zamanında (1870-1922) uygulanan bu metod da 'öteki'nin elimine edilmesinin pek de problem olmadığı dönemlerde uygulanmış ve zaman zaman da değişik ülkelerde uygulanmakta olan bu yol, kültürel kıyımın (a) *Herodyan* veya Jakoben/tepeden inmeci ve (b) elit-merkezli tarzını ifade eder. Bu metodda misyonerlerin rolüyle genellikle misyoner gelenekten gelen veya en azından onunla dirsek teması olan oryantalistlerin fonksiyonu çakışır.

Her ne kadar Doğu'nun bilimsel araştırmalarına katkıları inkâr edilemezse de, 'öteki'nin 'bilgisi'ni, onun zaaf ve açıklarını bulmak üzere kurgulamanın ve "ötekini daima 'öteki' olarak tutmanın epistemolojik postulatı" olan oryantalist proje (özellikle klasik ve modern oryantalizmler), 'merkez'de olanlar için "bilgi taşıyıcılığı ve şekillendiriciliği" yapması sebebiyle töhmet altındadır. Bu çifte faaliyet, özellikle 'üçüncü dünya ülkeleri'nde uygulanan tepeden inmeci/Jakoben kültürel ve dinî baskıların ve sosyo-kültürel mühendisliklerin arka planının hazırlanmasında çoğu zaman ya zaten görevdedir, ya da ihtiyaç duyulduğunda göreve çağrılır.

Öte yandan açık ve kapalı olarak yapılan misyonerlik faaliyetleri, geniş kitlelerin de tepki, refleks ve 'anlam/anlayış/anlamlandırma' süreçlerini; kültürel değerlerini yabancılaştırarak ve anlamsızlaştırarak sistematik bir tarzda tahrip etmektedir. Gizli misyon faaliyetleri daima gizli/zımni dilimlemeler ve gizli eşitlemeler vasıtasıyla ve dolayımıyla kendini gösterir. Genellikle zihnî direnç zayıflığının ve inanç boşluğunun (dinî eğitimin eksikliği ve dinî anlam/anlayış/anlamlandırma dinamiklerinin kırılması sebebiyle) yaşandığı kitleler üzerinde medya kontrolü ve bilgi çarpıtmasıyla uygulanan bu metodun kurgusuna bir örnek olarak şu verilebilir:

> Üsame b. Ladin teröristtir ve İslami terörün bir örneğidir. Tercümesi: "Seçilen ve kurgulanan 'Üsâme' bir proto-modeldir. Bu proto-model kendi kültü-

[35] Bayard Dodge, "American Educational And Missionary Efforts In The Nineteenth And Early Twentieth Centuries" in *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 1972 (401), s. 15-22.

rünün özünü temsil eder. Şiddet, irtica, baskı ve barbarlığın yeni adı olan terörizmin kaynağı, aslında İslam'dır veya İslam'ın kendi kaynaklarıdır (Jerry Falwell'in iddia ettiği gibi).[36] Yani Kur'an ve İslam Peygamberi. Kur'an da kin ve nefretin ilahî adı olan Allah'ın tezidir (Franklin Graham vb. iddiası). Öyleyse terör (terörist)= İslam'dır (Müslüman).[37]

Bu ve benzeri dilimlemeler ve eşitlemelerin sosyal ve kültürel dokuda açabileceği derin yaralar açıktır. Bu metodla misyonerler, kısa, orta ve uzun vadeli problemlerin ve 'farkında değil-ama-gönüllü' kültürsüzleştirmeyi pratiğe koymaktadırlar.

iv. 'Azınlıklarla' İstikrarsızlaştırma (Destabilization)

Kolonileştirmenin yoğun olduğu devirlerde uygulanan bu metod, zamanımızda özellikle yarı-çevre ülkelerinde uygulanmaktadır. Bu metodla, mesajın ulaştırılacağı ülke ve halkların içindeki dinî ve mezhebî kitlelerin 'hakları ihlal edilmekte' bahanesiyle, o bölgelerde 'uluslararası gözetim ve kontrol' tesis edilmeye çalışılır. 'Hakların iadesi' bağlamında çok sayıda misyonerin o bölgeye hem kolayca girişi temin edilir, hem de oldukça rahat faaliyet sahası sağlanır.

Osmanlı Devleti'nin son iki asrında ve özellikle Tanzimat'tan sonra bu yolla pek çok misyoner, devletin içinde emperyal kolonileştirmenin, dinî ve fikrî tamamlayıcısı olmuştur. Misyonerler tarafından kendi politik-ekonomik merkezlerine teslim edilen raporlar, Osmanlı'nın aleyhinde devletin içişlerine karışma vesilesi kılınmış ve bu yolla Osmanlı, Birinci Dünya Savaşı'na kadar siyasi, dinî ve kültürel açılardan kontrol altında tutulmuştur.

Günümüzde de 'merkez'e bağlanacak bölgeler ve halklar veya 'merkezde konumlanacak' politik-ekonomilerin önünü kapamak için uygulanan bu metodla misyonerler, Pavlus çizgisinin eklemlendiği Sezaro-papizm hiyerarşi örgüsüne katkıda bulundukları iddia edilebilir. Bu metodda; din, etnik faktörler ve 'kutsal toprak' genellikle beraber formatlanır. Örneğin Doğu Karadeniz'deki Pontusçuluk projesi, dinî, etnik ve 'kutsal toprak' üçlüsünü kullanan Ortodoks misyonerliği tarafından yürütüldüğüne dair birçok örnek mevcuttur. Doğu ve İç Anadolu'daki ve diğer yerlerdeki 'Hıristiyanlaştırma' projesi, 'merkez' ülkelerin daha çok örtülü fonlarıyla desteklenen Protestan misyonerliği tarafından yürürlüğe konmaya çalışılmaktadır.

v. Öteleme (Suspension)

Bu metod, bizzat Hıristiyanlığın kendi 'anlamlandırma/anlayış' kategorilerinin ve ritüel sisteminin bir sonucudur. Hedef birey veya kitlenin şuuraltı motivas-

[36] Bkz. The Gateway to Jerry Falwell Ministries: http://www.falwell.com.

[37] Bu tercümenin açılımı için bkz. Billy Graham Evangelistic Association http://www.billygraham.org; Jerry Falwell'in The Gateway to Jerry Falwell Ministries: http://www.falwell.com; Pat Robertson'un http://www.patrobertson.com. Özellikle Franklin Graham'ın "the Name" adlı makalesi: http://www.billygraham.org/article.asp.

yonları güdülenerek, ümit, sevgi, korku, nefret, acıma ve arzuların teknolojileri kurulur. Kurulan bu yapıda, 'obje' hem varlığını hayalî bir zaman moduna (*aeon*) hem de bu dünyadaki hakkı olan şeyleri İsa'nın ikinci gelişine (*parousia*) 'öteler.' Beklentileri ve ümitleri 'ötelenen' 'ötekiler', paradoksal bir realite ile 'merkez'in sert ve acımasız panteonuna bendeleştirilir.

Aeon ve *parousia* mitleriyle gerçek tarihten uzaklaştırılan 'obje' veya 'öteki', genellikle bu hayalî âlemden kurtarılmasını temin edecek bilgi-sevgi-iman manzumesini, ya politik-ekonomik 'merkez' tarafından uygulanan 'ötekileştirme' mekanizmalarının sonucu oluşturulan elit-bürokrat ve geniş halk kitleleri arasındaki açık veya örtülü çarpışmalarının doğurduğu paranoya yüklü hâlet sebebiyle, ya da 'merkez'in 'ötekiler'in dünyasında mütemadiyen pratiğe dönüştürdüğü darbeler nedeniyle elde edemez. Metod, özellikle Latin Amerika, Afrika ve Asya ülkelerinde doğrudan veya dolaylı yollarla bilgi-akîde-güç kombinasyonları eliyle; hiyerarşi sınıfının üçüncü ve dördüncü halkalarında olan diğer ülkelerde ise bilgi ile akîdenin birbirleriyle bağlantıları sayesinde dolaylı olarak uygulamaya konmaktadır. Mesajın, İslam mesajı dâhil, açık veya kapalı yollarla aşırı ruhanileştirilmesi –mesela Fransız dinî ve politik-ekonomik merkezlerinin Cezayir'deki efsane yüklü söylemleri dillendiren dinî ekolleri desteklemesi gibi– ile zaman, mekân, varlık ve ümitler sürekli 'ötelenerek', 'ötekileri' 'merkez'deki politik-ekonomik ve dinî güç piramidinin 'ucuz hizmetçileri' ve 'daimi tüketicileri' yapmaya yaramaktadır.

vi. Yönlendirme (Misdirection)

Bu metod da diğerlerinde olduğu gibi, insanın doğal istek ve ihtiyaçlarının endüstrisi üzerine inşâ edilir. Özellikle mağduriyet ve mazlum olma hâleti (*ethos*) göreve çağırılarak yapılan bir misyonerlik yöntemidir. Asıl problemi atlayarak sorunu sadece tarif eden usûl ve pratikler yönlendirme metoduna örnektir. Fakirliğin ve sömürünün fail ve dinamiklerini atlayarak, sosyal adalet-merkezli projelerle öne çıkan bazı misyon hareketleri, öyle görünüyor ki, acının, ümidin, korkuların endüstrisini yaparak misyonerliğin ana gayesine hizmet etmektedir.

Dünya, küresel ölçekte Yeni Kolonyalizmin hegemonyasıyla şekillenirken ve tüm oluş ve değişimler bu hegemonya altında meydana gelirken, 'olan' ve 'olmakta' olanı merkeze alarak, sebep ve müsebbipleri dışlayan bir yaklaşım, 'yönlendirme' metodudur. Politik-ekonomik 'merkez'lerin hazırladığı senaryoların tetiklediği katliam ve maddi sıkıntılar (mesela, IMF ve Dünya Bankası'nın 'asıl sahipleri'nin 'ötekiler' üzerinde sahnelediği 'sömürü ekonomisi' ve 'savaş ekonomisi' sonucu oluşan mali darboğazlar) hiç sorgulanmadan mazlum ve mağdur olanlara yardım adı altında misyonerlik pazarlanması, etik ve insanlık olarak izahı zor yönlendirme faaliyetleridir. Örneğini medya sunumlarında (Irak'taki ebeveynini kaybetmiş çocukların 'merkeze' alınması veya Bosna-Hersek ve Kosova'da aynı tutum ve tavrın sergilenmesi gibi) ve web sayfalarında görmek mümkün olan bu tür 'yönlendirme' faaliyetlerini 'mağduriyetin

çifte sömürüsü' olarak isimlendirmek mümkündür ve 'ötekileri' ebedî pazar ve tüketici olarak tutmanın ustaca formatlanmış metodudur.

Bu bağlamda, diyalog çalışmaları da ferdî olduğu müddetçe ve ortak olarak zulmün kaynak, fail ve dinamiklerini mistifikasyona başvurmadan ortaya koyabilecek bir tavrı önceliyorsa güzel ve yararlı bir çabadır; ama güç eksenli hiyerarşiler örgüsüyle kurumsallaşan bir yapıda ise 'yönlendirme' fonksiyonunu değişik derecelerle aynen ifa edebilmektedir. "Dostlar alışverişte görsün" mantığıyla yapılma noktasına düşebilecek bu tür faaliyetlerin hakiki doğrulaması, ancak gerçek, reel hayatın oluşlarıyla mukayese edilirse bir mânâ ifade edecektir.[38]

Kısaca, misyonerlik faaliyetlerinin dayandığı temel anlam/anlayış/anlamlandırma (*epistême*) koordinatları, evvela dilimlenmiş olan otoritenin –seküler ve manevi– kurgularıyla şekillenmiş, daha sonra da bu dilimlemenin ikinci kutbu 'merkez'e (politik-ekonomik) alınarak, merkez yararına, kutsallar adına, birinci kutba eklemlenmiştir. Tarihî şartların ve dinamiklerin de etkisiyle, ikinci kutupta olan her zaman birinci kutba yeni 'ötekileri' bendeleştirme görevini verdiği yadsınamaz bir gerçekliktir. Modern ontik hiyerarşinin değişik kademelerine uygun, "daha iyi, ucuz işçi ve daha iyi tüketiciler" yaratmayı üstlenen misyonerlik faaliyetlerini İslam'ın tebliğinden ayıran temel ve en önemli farklılık belki de bu noktadadır.

2. İslam Tebliği

"Âlemlere 'rahmet' olarak 'gönderildiği'"[39] ifade edilen İslam Peygamberi'nin getirdiği mesaj, tarihî olarak 'ne yapıp edip' bir 'İslamlaştırma'yı mı hedefler? Bu mesaj, tarih boyunca kült-merkezli 'anlam-anlamlandırma' kategorileri ve politika tarafından kurgulanan 'yüksek-alçak' ontik dilimlemenin devam ve meşruiyetini perçinler mi? Acaba tüm İslam tarihi boyunca hiç bilgi-iman ve dolayısıyla tebliğ politik-ekonomik gücün hegemonyasına göre şekillenmemiş midir?

a. Otoritenin İnşâsı

Hem sistematik ve organize faaliyetleri, hem de bu faaliyetlerin metodunu ifade eden tebliğ ve davet terimleri; birbirinin müteradifi olarak kullanılır ve İslam mesajının 'iletilmesini' ifade eder. İnsanlık medeniyetinin doğuşundan, Son Resul'e kadar olan İslam çizgisinin ana postulatını, evrensel sevgi ve kardeşlik (*ḫalkī uḫuvvet*) oluşturur. Bu yapıda, otorite dilimlemesi olmadığı gibi, ontik/varlık hiyerarşisi de yoktur. Dolayısıyla bu, İslam'da sanılanın aksine olması ve oluşturulması gereken bir 'öteki'nin olmadığı temel paradigmasını ortaya koyar.

Bu paradigma tüm insanların varlık olarak eşit, yaratılışta 'kardeş' ve farklılıkların 'ortak iletişim'in (*teʿāruf*)[40] vasıta ve fırsatları olduğunu 'muştular' (= *in-*

[38] Mahmut Aydın, "Dinler Arası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi?–Kurumsal ve Bireysel Diyalog Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmiyât* 5 (2002), sayı: 3, s. 17-48.

[39] 21. Enbiyâ, 107.

[40] 49. Hucurât, 13.

cîl'in 'okunması' *zebûr-tevrât-ḳur'ân*). Bu muştulu mesaj kendisini, 'ötekileştirilenler' başta olmak üzere tüm insanlığa iletilmesi, duyurulması veya ulaştırılmasını (*teblîğ*) zorunlu kılar ve mensuplarına bir sorumluluk olarak yükler. Bu bağlamda, tebliğin önündeki engelleri kaldırmayı gayeleştiren cihadın tarihî ve imani teleolojisi, aslında tepe-taklak olmuş güç-otorite-bilgi-varlık piramidini yerine oturtmaktır. Te'âruf prensibi; her kültür ve medeniyetin karşılıklı iletişim (*mutual communication*) ve kültürleşme ile nice ortak insanlık projelerine katkıda bulunabileceği ve farklılıkların bu projenin renkli vitraylarını teşkil edebileceği esasını temalaştırır ve İslam tebliğinin gaye boyutlu paradigmalarını üretir.

Ölçünün takva[41] olduğu ifade edilen İslam'da hiçbir zümre, grup, millet, vs. 'seçilmiş' veya 'Tanrı'nın halkı' değildir. Dolayısıyla 'seçilmişlik' fantezisi üzerine kurgulanan panteonlar hiyerarşisinin İslam'da ve onun kurumlarında olması beklenemez. Bu bağlamda, mutlak güzele iletmeyi ve kaotik olan her şeyden insanlığı uzaklaştırmayı idealleştiren bir topluluğun daima var olması istenmekle beraber[42] bu görev; genellikle ferdî bir yükümlülük olup –hiyerarşilerle örülen yapıdakilerin aksine– herkes kendi vüsat ve kabiliyetleri çerçevesince mesuldür.

Tarihî olaylarla temsil edilen bu mesuliyet, İslam'ın yayılışının tarihî arka planını da verir. Sufi, tüccar, seyyah vb. 'kültür fedaileri' eliyle Uzakdoğu, Hindistan ve Çin mıntıkasının, Afrika'nın, Mâverâünnehir bölgesinin, Anadolu'nun, Balkanlar'ın, vb. 'İslamlaşma'sı bunun tarihî delilleridir. Bu coğrafyaları 'İslamlaştıranlar', gelip geçici 'ücretli memurlar' veya 'anlaşmalı hizmetkârlar' değil, buraları 'vatanlaştırmak' üzere orada idiler ve buralar dışında inşâ edilen politik-ekonomik güç merkezlerine, burada yaşayanların 'ümit, emek, beklenti ve acıları'nın endüstrisini yaparak hizmet eden 'bugün var, yarın yok' olan maaşlı ulaklar değillerdi.[43] Diğer bir ifadeyle, fail (tebliği yapan), fiil (tebliğ), hedef kitle (o zamana kadar hiyerarşi tarafından 'ötelenen ve ötekileştirilenler') ve mekân birlikte bir oluşu inşâ ediyorlardı.

Bununla beraber, mahallî ve az olmakla birlikte, tebliğin istismar edildiğini ve İslam içerisinde hiyerarşi kurma gayesinde olanlara hizmet ettiğini söylemek gerekir. Emevi-Abbasi iktidar kavgalarında, Haşimi, Şii, Fatimi, Karmati, Bâtıniye, vb. siyasi çekişmelerinde, İsmailiyenin kollarının, Nizariye ve Müsta'liye, çalışmalarında tebliğ ve davet edilerek politik ve manevi projeye hizmet etmiştir.[44] Ama bunlar bölgesel kalmış ve hiçbir zaman sistematik ve daimi bir proje olarak 'ötekileştirme' fonksiyonu icra etmemişlerdir.

[41] 49. Hucurât, 13.

[42] 3. Âlu İmrân, 104.

[43] Bu konuda bkz. Şevket Yavuz, *The Construction of the Other in Late Byzantium and During the Construction Period of the Ottoman State* (MI: UMI Company, Inc., 2002).

[44] Bkz. Mustafa Çağrıcı, "Da'vet" mad., *DİA*, (İstanbul: İSAM, 1994), IX. 16-19; Ahmet Önkal, *Rasûlüllahın İslâma Davet Metodu* (Konya: Esra Yayınları, 1992[2]).

b. Metodların İnşâsı

Hz. Peygamber'e 'Allah'ın davetçisi' (*dâ'î Allâh*)[45] olarak 'tebliğ et' (*belliğ*)[46] ve 'davet et, çağır' (*ud'u*) vazifesi yüklenirken, değişik Kur'an ayetlerinde bunun metod ve sistematiği belirli bir ideale yönlendirilerek temellendirilir. Bu tarzların en önde gelenleri: nasihat, tebşir, irşad, inzar (uyarma), hikmet, mev'ıza, zikr (hatırlatma), sistematik diyalog, münazara vb. ile davetin önündeki engelleri kadîm anlam/anlayışa dönüşü temin için kaldırmanın adı olan cihadı da içine alan geniş bir tebliğ yelpazesidir.

Terim olarak ise, kök paradigma olan 'fıtrat'a ve fıtratı tarihte var kılan 'söz'e göre varlık, olay ve fenomenleri 'okuma' yetisini insanlara kazandıracak mekanizmaları 'iletme'dir. Bahsedilen ideal, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi 'ani'l-munker* ('iyinin, güzelin ve doğrunun' bir düzenin/oluşun vasfı olmasını temin; 'kötünün, çirkinin ve yanlışın bir düzenin/oluşun vasfı olmasını engelleme) olup ve âlemlere ulaştırılması (tebliğ) için gönüllerin açılmasıdır (*fetîh*), ki bunun fezlekesi *i'lâ-i kelîmetullâh*'tır ('tevhidin varlık ve oluşun vasfı olmasına çaba').

i. Açıklık ve Netlik

Hem Müslümanlara, hem de gayri müslimlere yönelik olarak yapılabilecek olan ve Müslümanların kaçınılmaz görevlerinden biri kabul edilen tebliğin, Son Resul'ün fiil, amel ve söylemlerinde 'İslam' çizgisine uygun olarak ortaya konması beklenir: Bu 'ulaştırma' vazifesi, 'âlemlere'[47] 'muştu' olarak; ama aslâ zorba metodlarla, hegomenik güçlere eklemlenerek, hile ve desiselerle, takıye ve gayri ahlaki usûllerle değil,[48] açık ve net,[49] eğip bükmeden tüm insanlığa 'ulaştırılması'nı (tebliğ) ve okunmasını (*kur'ân*) kapsar.[50]

İslam tebliğini farklı kılan parametrelerden biri de, Kur'an'da *dâ'î, beşîr,* vb. sıfatlarla ünlenen Hz. Peygamber'e, "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!"[51] emriyle kodlanır.

ii. Yaratılanları Denk Tutma

Hem mesaj, hem de mesajın mahiyetindeki anlam/anlayış/anlamlandırma kategorileri, mesajı 'ileten'le muhatap olanı, ontik olarak aynı düzlemde konumlandırır. 'İleten' 'iletilenden' daha iyi ve yüce varlık ve hiyerarşiye sahip değildir. Reel hayatta da mesaj taşıyıcıları, hedef kitleyle aynı kaderi ve aynı neşe ve korkuları paylaşmaları beklenir. Tebliğ yapılacak yer, geçici ve sezonluk bir mekân değil, mesajın eskiyle beraber yeniden kurmayı hedeflediği yerlerden biridir. Otorite dilimlemesi ve hiyerarşisi olmadığı için de varlık hiyerarşisi de yoktur.

[45] 46. Ahkâf, 31.
[46] 3. Âlu İmrân, 20, 5. Mâ'ide, 92; 13. Ra'd, 40.
[47] 7. A'râf, 158; 34. Sebe', 28; 3. Âlu İmrân, 19, 85.
[48] 88. Gâşiye, 22, 2. Bakara, 256.
[49] 2. Bakara, 256.
[50] 3. Âlu İmrân, 20; 5. Mâ'ide, 92, 99; 42. Şûrâ, 48.
[51] 16. Nahl, 125.

Böyle bir 'denk tutma'nın özünde İslam'ın ritüellerinin ve akîdelerinin özelliği yer tutar. İnanç ve ibadetlerin kolay anlaşılabilirliği ve yapılabilirliği, hiyerarşilerin (ruhbanlık) de oluşmasına ve gerek duyulmasını engeller –mesela, kelime-i şehadetin çok kolay ve basit yapısı, akli postulatlara ve ruhi çilelere ihtiyaç duymadan anlaşılabilir olması gibi. İbadetlerin varlık (insan) ve oluşa (kozmik değişimler) göre modüle edilmiş olması insan-Tanrı ilişkisinin otoritesiz tesis edilmesini sağlayan ana özelliklerdendir.

İbadetler, bu ilişkinin sosyal temsilinin de kusursuz oluşunu sağlar. Mekân (mabet), fiil (ibadet) ve ümidin (iman-emniyet) herkese kayıtsız şartsız açık oluşu ve failin, kim ve hangi genetik ve mali konumda olursa olsun, Yaratıcı huzurunda eşitliği İslam tebliğinin en önemli metodlarından biridir. Hacda nirengileşen ve fezlekesini ortaya koyan İslam tebliği, "varlığı birleyip yaratılanları denk tutmanın" pratiğidir, temelde. Yeni bir manevi doğuşu ifade eden hac farizasından dönen hacılar, kendilerinin de sahip olduğu 'nimeti' başkalarına da 'ulaştırmak' için, tüm kısıtlama ve cezalara rağmen,[52] daha fazla bir heyecanla tebliğ vazifesini yerine getirmeye çalışırlar.

Ayrıca, mesajın müsamahakâr[53] bir yapıda oluşu tebliğ faaliyetlerini kolaylaştırmaktadır. 'Yaratılanları denk tutmayı' ana koordinatı olarak tayin eden İslam mesajı, zorla 'İslamlaştırmaz'; ama İslamlaşmanın mümkün olacağı bireysel ve sosyal hâleti (*ethos*) inşâ etmek ister. Kısaca İslami olan ibadet ve inanç, kendi tebliğini pratik formunda ifade eder.

iii. Yaratanı Tek Tutma

Günaha hükmedeni de, affedenini de Tek bir otoriteye yönlendiren İslam mesajı, korku ve ümitlerin tek melcei olarak da bu Tek varlığı görür. Tebliğin istikbaliyle ilgili proto-modeller inşâ eden İslam, tebliğin başarıya ulaşmasında da yegâne güç olarak da bu Tek'i görür. İnşâ edilen bu modeller ve İslam mesajının sürekli bir devinimle kitlesel bağlılarının devamlı olacağı müjdesi tebliğ dinamizminin ve ülküsünün kaynaklarını besler.[54]

Muhatap ve mekân/alan gözetmeksizin; sabır, azim ve kararlılıkla yapılması beklenen tebliğ vazifesinin getirisi değerler ve manevi mükâfatlarda aranır. Bu manevi mükâfatın vericisi yine o Tek'tir. Şahsi ve maddi mülahaza ve beklentiler, iman, amel, ihsan etrafında şekillenmesi beklenen takva dairesine halel getirir. İslam'ın 'kelime'si varlıkla ve oluşla var olur; varlık ve oluş iman, amel ve ihsan ile 'kelime'de mânâlaşır ve ebedîleşir.

Yalnız bu Tek adına ve yoluna yapılan tebliğ görevinin başarıya ulaşma sırlarından biri de, sunulan ile sunucu arasındaki insicam ve dengedir. Akîde-islam-ihsan dengesi üzerine oturan İslam tebliğinin başarıya uluşması için, teb-

[52] T.W. Arnold, *The Preaching of Islam* (London, 1913), 405-6.
[53] Buhârî, "Îmân", 29.
[54] 48. Feth, 1; 110. Nasr, 1-2.

liği yapanın (mübelliğ) bizzat söylemlerini kendi şuuraltında inşâ etmesi, şuurunda hafızayla vicdanlaştırması ve söylem ve eylemlerle ifade etmesi davet faaliyetlerinin tarihî arka planını oluşturur. Bu başarının örneklerinden olarak, Mâverâünnehir, İran, Anadolu ve Balkanların İslamlaşması verilebilir. 'Kavli hâlleştiren' sufilerin hem ahlaki rol modellikleri, hem de vaaz, sohbet ve irşatları, tebliğin kolektif ve sosyal temsilinin gerçekleştirilmesini sağlamıştır.

iv. Yıkım Değil İnşâ

İslam tebliğ metodlarından biri de 'inşâ'yı öngörmesidir. Mesajın birleştirici, bütünleştirici ve örgütleyici özelliği hemen her devirde yeni inşâların ve oluşumların vuku bulmasını sağlamıştır. Mesajın dinamikleri yaşanan, gerçek, reel tarihin alanlarını hayatta ve hayatın içinde çizer. Akîde, söylem, pratik (ritüeller) ve sosyal ve bireysel hâlet, sembol, işaret ve kurumlar, yaşanan tarihe göre inşâ edilmiştir. Ne mistifikasyonlar, ne aşırı materyalleştirmeler İslam mesajında yer alır. Mesajı iletinin zaman, mekân, varlık ve imkân açılımları ile kendisine mesaj iletilenin açılımları aynı düzlemdedir. Yani, birisi 'merkez'in 'nimetleri'yle kutsanırken, diğeri devam eden kolonileştirmelerin (ekonomik-politik, dinî ve epistemik) sonucu 'acılarla ve yokluklarla' kıvranmaz.

v. Dönüştürme Değil 'İletme'

İslam tebliği, 'ne yapıp edip' 'İslamlaştırma' gayesi gütmez. Vahyin kurduğu yapı içerisinde, bu ulaştırmadan sonra, tebliğe muhatap olanların tebliğe müspet karşılık verip vermemeleri tamamen kendi istek ve arzularına bağlı olduğu hususu prensip olarak ortaya konur.[55] İslam'ın rol ve kimlik modeli olan İslam Peygamberi'nin şahsında bu nokta şu şekilde dillendirilir: "Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun."[56] Müslümanlara yapılan hitapta, tebliğ vazifesinin mesajın tebliğ edilmesiyle bittiğini ve tebliğe müspet veya menfi cevap vermenin Allah ile kul arasında bir boyut olduğu diğer ayetlerle de desteklenerek hükümleşir.

Bununla beraber, İslam tarihinde mesajın zorla iletildiği ve zorla 'İslamlaştırma' politikalarının uygulandığı devreler hiç olmamış mıdır? Tarihin faili olan insanın olduğu her yerde en bükülmez kaide ve realitelerin tahrip olabileceği gerçeğine binaen, homojen bir İslam tarihi iddiasının objektif olmaktan uzak olduğunu kabul edilmelidir. Zorla İslam'ı sunmanın bazı örneklerini tarihin çeşitli dönemlerinde müşahede etmekle beraber, bu tür marjinal örnekler genel İslami tutum ve duruşu değiştirmez. Nitekim, İslam politik-ekonomilerinin durdurulduğu yerlerdeki dinî, mezhebî ve etnik unsurlar –örnek olarak, Hindistan'da ve Osmanlı'nın hüküm sürdüğü bölgelerdeki yerli halk ve milletler– din ve kültürleri sosyal değişim faktörleri dışarıda bırakılacak olursa, asırlarca varlıklarını aynen devam ettirmiştir.

[55] 18. Kehf, 29.
[56] 5. Mâ'ide, 67.

III. Sonuç

Hem dinî bir sorumluluk, hem de insani bir hak olan,[57] ferdin kendi dinini yaşaması ve başkalarına 'iletmesi' hakkı; din, vicdan ve ifade hürriyetinin de bir sonucudur. Bu 'iletme' (misyonerlik veya tebliğ) dinin hem kendi inanç yapısında, hem de varlık ve meşruiyetinin devamlılığında mevcuttur; çünkü, prensip olarak hiçbir din ve ideoloji ideal planda muayyen bir zaman için ve belirli sayıda bir topluluk için 'iletilmez'. Dinler ve ideolojiler var olabilmek için hem kendilerini ifade etmek, hem de mesajlarını başkalarına 'ulaştırmak' durumundadır. Bu 'iletme' ile mesajın ve dolayısıyla kendilerinin, toplumsal hafızalarının, kültür ve geleceklerinin 'haklılığı' ve devamlılığı sağlanır.

Ancak, problem, mesajın hiç de 'iletme/tebliğ/misyon' ile bitmediği durumda çetrefilleşir: Bu durum, mesajın 'dönüştürme' için malzeme olarak kullanılması noktasıdır. Bu çetrefilli problemde, varlık ve oluşun parametreleri ve sınırları, maddi ve manevi olanın hiyerarşileri doğrultusunda ve güdümünde çizilir. Otoritelerin dilimlenmesiyle oluşan güç eksenli hiyerarşiler örgüsünde veya ontik sınıflamadaki bir yerlere, 'ötekileştirilenler', politik-ekonomik 'merkez'in 'bende'leri, ucuz ve gönüllü işçileri olarak konumlanırlar.

Bu konum, her devrin değişen şartlarına göre, 'ötekileştirilerek bende' kılınanlardan, ritüeller ve pratikler talep edecektir. Bu talepler, modern kapitalizmle beraber 'öteki(leştirilen)ler'den 'daha iyi, ucuz işçilik ve daha iyi tüketicilik' talep etmektedir. Hıristiyan misyonerliği (*Pax Romana*'ya aynı şartlarda eklemlenen başka bir dinî gelenek olsaydı o da aynı konumda olabilirdi) ile İslam tebliğini birbirinden ayıran ana koordinatlar işte bu noktada kendini ortaya koymakta ve bu noktadan kaynaklanan sonuçlara göre de diğer farklılıklar şekillenmektedir.

Son tahlilde, herhangi bir dinî veya ideolojik geleneğin teolojik ve tarihî kaynaklarının konumu ve tarihsel duruşu, o geleneğin otoritelerinin ve metodlarının da belirleyici dinamikleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tarihî veya teolojik çıkışın parametreleri, mesajın tarihî açılımını belirlediği gibi, mensuplarının şuuri reflekslerini, söylem ve pratiklerini de şekillendirmektedir. Bir politik-ekonomiye 'minnet' duygularıyla eklemlenen mesaj, hem kendini, hem de mensuplarının varoluşsal otantiğini, 'ötekileri' de bahsedilen güç piramidine 'bende' yaparak temin ediyor gibidir... Acaba, bu otantiklik çabası 'ara kültler' ve 'alt hiyerarşiler' yarattıkça gayesine ulaşabilecek mi?

[57] 10 Aralık, 1948 Birleşmiş Milletler'de kabul edilen İnsan Hakları Genel Bildirisi'nin 18. maddesine göre: "her kişinin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne hakkı vardır. Bu hak, din ya da kanaat değiştirmek özgürlüğünü, dinini ve kanaatini tek başına ya da topluca açık olarak öğrenim, uygulama, ibadet ve ayinlerle belirtmek özgürlüğünü gerektirir." Türk Anayasası'nın 19. maddesi de benzer noktaları garanti altına almayı ifade eder.

islâmiyât 8 (2005), sayı 1, s. 101-111

Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar*

M. ALİ KİRMAN
YRD.DOÇ.DR., KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Son zamanlarda küreselleşme, dinî pazarlar ve dinî ekonomiler gibi kavramlar çok fazla kullanılır olmuştur. Dinî müşteriler, pazara gelerek alışveriş yapmakta, almayı düşündükleri mallarla ilgili olarak pazar araştırması ve maliyet-kâr analizi yapmakta ve manevi yararı maksimize etmeye çalışmaktadır. Dinî üreticiler de pazara mal arzı sağlarken rakipleriyle mücadele edebilmek için yoğun çaba sarf etmektedir. Anlaşılan başlangıçtan beri ekonomik bir süreç olarak işleyen küreselleşme sürecinde din, tıpkı bir meta gibi, pazarlanmakta, üretilmekte ve tüketilmekte, arz edilmekte ve talep edilmektedir. Bu makale, dinî pazarları küresel bir olgu olarak ele almanın yanı sıra, aynı zamanda küreselleşme sürecinde yaşanan bu gelişmelerin dinî alana yansımalarını konu edinmektedir.

anahtar kelimeler
Küreselleşme, Dinî Pazarlar, Dine Akonomik Yaklaşım, Rasyonel Seçim Kuramı, Maliyet-Kâr Analizi.

1. Giriş

Yirminci yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren sosyal, ekonomik ve teknolojik alanda hızlı ve yoğun bir değişim rüzgârı estiği bilinmektedir. Son yirmi yıl içinde büyük bir ivme kazanarak dünyamızı küçülten bu süreçten söz ederken çoğu zaman 'küreselleşme' tabiri kullanılmaktadır. En önemli özelliği 'sermayenin uluslararasılaşması' olan küreselleşmenin, dünya ticaretinde bireysel girişimciliğin ulusal sınır tanımaması ve dünyanın hemen her yerinde özgürce faaliyette bulunması şeklinde ifade edilmesi mümkündür. Başlangıçtan itibaren ekonomik bir süreç olma özelliği baskın olan bu süreçte, ekonomik faktörlerin, ekonomik kavramların sürekli ön planda olduğu, hemen her olgunun bu

* Bu makale, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi tarafından 26-28 Eylül 2003 tarihleri arasında düzenlenen "Küreselleşme ve Din" Sempozyumuna sunulan tebliğin gözden geçirilmiş hâlidir.

kavramlarla açıklanmaya çalışıldığı gözlenmektedir. Bu süreçte insanların, attıkları her adımda, söyledikleri her sözde, *homo economicus* tanımına uygun olarak ekonomik düşündükleri ve rasyonel tercihlerde bulundukları anlaşılmaktadır. Zira ekonomik olduğu kadar, son derece çoğulcu bir yapıyı temsil eden küreselleşme sürecinde yaşanan değişme ve gelişmelerin insanların sosyal aksiyonlarına etki ettiği kadar, dinî davranışlara da yansımaları söz konusu olmuştur. Anlaşılan tarihin en eski dönemlerinden itibaren insanların dine ve ekonomiye ilgilerinin hiçbir zaman azalmadığı bilinmekle birlikte, bu ilginin, içinde bulunulan küreselleşme sürecinde uyarılmasıyla zirveye çıktığı söylenebilir. Nitekim, özellikle 1970'li yıllardan itibaren tüm dünyada küresel bir olgu olarak yaygınlaşma eğilimi gösteren 'yeni dinî hareketler'in (Kirman 1999) etkisiyle dinî alanda çoğulcu bir yapının ortaya çıkması neticesinde, 'dinî pazarlar'ın kurulmasına ve dinî grupların 'ticari bir firma' gibi çalışarak 'müşteri' ve 'kaynak' temini için birbirleriyle kıyasıya mücadele etmelerine (Bruce 2000: 32) bakılırsa, küresel planda yaşanan gelişmelerden dinin de etkilendiği sonucuna varılır.

Söz konusu gelişmeleri göz önüne alan din sosyologları, yapmış oldukları araştırmalarda yeni teorik yaklaşımlar geliştirme çabası içerisine girmişlerdir. Bu çabalardan biri de, dinin ekonomik bir modelini (bkz. Kirman 2005: 145-160) oluşturma çalışmalarıdır. Dinin ekonomik modeli içerisinde önemli bir konuma sahip olan rasyonel seçim kuramına göre, bir din piyasasından söz etmek mümkündür. Her cemaat, dinî pazarda stand oluşturarak kendi ürününü pazarlamaya, yeni ve daha çok müşteri bulmaya, bunun için reklam ve propaganda yapmaya, böylece pazar payını artırmaya çalışmaktadır. Eğitim düzeyleri, sosyal ve ekonomik statüleri yükselen bireyler de bu pazara gelerek kendilerine sunulan ürün ve hizmetleri maliyet-kâr analizi yapmak suretiyle rasyonel tercihlerde bulunacaklardır. Bir dinî gruba yönelirken, insanların, kendilerine neler sunulduğuna ve ne gibi imkânlar tanındığına bakarak hareket ettikleri gözlenmektedir. Bunun sonucu olarak dinî gruplar da, üye bulabilmek için sosyal, kültürel ve ekonomik alanda çok çeşitli imkânlar ve hizmetler sunma arayışına girmişler ve sonuçta çok boyutlu ve çok fonksiyonlu, fakat daha seküler bir yapıya bürünmüşlerdir. Bu durumda küreselleşme sürecinde insanların dinî ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak her gün bir yenisi kurulan ve ayrı bir sektör hâline gelen bir pazardan söz etmek kaçınılmaz olmuştur. Bir diğer ifadeyle, günümüzde artık din, reklamı yapılır ve pazarlanır, üretilir ve tüketilir, talep edilir ve arz edilir olmuştur (Iannaccone 1992a: 123).

Anlaşılan son zamanlarda özellikle küreselleşen dünyada ekonominin her geçen gün etki ve yaygınlık alanını dini de içine alacak şekilde genişletmiştir. Bu yazıda, küreselleşme sürecinde gözlenen söz konusu gelişmelere paralel olarak dinî alanda, özellikle dinî gruplar düzeyinde yaşanan büyük bir değişim ve dönüşüm ile pazara uyum süreci üzerinde durulacak ve dinî grupların pazarda müşterileri etkilemek için üyelerine sundukları ürün ve hizmetlerden söz edilecektir.

2. Dinî Firmaların Sunduğu Ürün ve Hizmetler

Dinî grupların, insanların 'din bağı' etrafında bir araya gelmeleriyle oluşan çok boyutlu ve çok fonksiyonlu toplumsal birer gerçeklik olduğu bilinmektedir. Bu nedenle, her ne kadar metafizik düşüncelere ve yorumlara ağırlık verseler de, toplumsal planda ortaya çıkmaları ve bir ticari firma gibi çeşitli ürün ve hizmetler sunmaları itibarıyla fiziksel ve sosyal bir gerçeklik ifade ederler. Bir diğer ifadeyle, her dinî grup, öncelikle, başka herhangi bir boyuta indirgenemeyen 'dinî-mistik' fonksiyonlar ifa eder (Fallding 1974: 52; Hamilton 1995: 3-11). Bununla beraber, 'seküler' nitelikte sosyal, ekonomik, siyasal vb. çok çeşitli fonksiyonlar üstlenmiş oldukları da bilinmektedir. Yani dinî gruplar, müşterilerine sadece dinî değil, dünyevi birtakım ürün ve hizmetler de sunar. Konunun uzmanları, "birbirleriyle sarmaş dolaş bir biçimde hayatiyet bulan" bu iki fonksiyonu birbirinden ayırmanın zorluğuna işaret etmektedirler (Günay, Ecer 1999: 286). Bu zorluk, dinî grupların seküler fonksiyonlarının öne çıktığı günümüzde, dinî grupların anlaşılması ve analiz edilmesinde daha da belirgin olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira dinî grupların, kendilerini eğitim, sağlık, medya, ticaret gibi hizmet sektörüne yöneltmiş oldukları gözlenmektedir. Bir anlamda dinî gruplar, günümüzün küreselleşen şartlarında rakipleriyle girmiş oldukları rekabet ortamında pazar paylarını artırabilmek için hizmet çeşitlemesi yapmak zorunda kalmışlardır. Dinî grupların üyelerine sundukları ürün ve hizmetleri, analitik bir yaklaşımla şu başlıklar altında sınıflandırmak suretiyle biraz daha belirginleştirmek mümkündür.

2.1. Dinî-Mistik Hizmetler

Günümüzde, her ne kadar seküler fonksiyonlarını öne çıkarmış olsalar da, her şeyden önce kuru bir dindarlık yerine duygu ve heyecan yüklü "coşkun bir manevi yaşantı vaat eden" dinî grupların ve tarikatların bu çerçevede zikir, musiki, şiir, ilahi, raks, merasim, gösteri, telkin, spiritizm, mitoloji, bereket, keramet, şifa dağıtma ve diğer heyecan yaratıcı etkileme araçlarını kullanmak suretiyle insanları cezbettikleri bilinmektedir (Barker 1992: 9; karş. Günay, Ecer 1999: 300-1). Öte yandan özellikle İslami grupların üyelerine sunduğu dinî hizmetler arasında cenaze ve defin ile devir, hatim ve mevlit gibi hizmetler de sayılabilir. Daha ziyade insanın psikolojik yapısıyla alâkalı olan bu boyutun önemi, uzantılarının insan ruhunun derinliklerine kök salmış olmasında yatmaktadır. Zira her insanın ruhunda yapısal bir temel unsur olarak dinî eğilim yahut istidat mutlaka vardır ve her dinî tecrübe de az veya çok mistik bir renge sahiptir. Ancak, bu mistik eğilim ve tecrübe, kişilere göre değişkenlik arz etmekte; bazılarında son derece dinamik bir görünüm sergilerken, bazılarında ise oldukça sönük ve zayıf kalmakta, hatta hiçbir zaman kuvveden fiile dahi geçmeme durumu da söz konusu olabilmektedir (Günay, Ecer 1999: 285-6). Anlaşılan dinî-mistik fonksiyon açısından hemen hepsinin gayesi, daha yoğun bir dinî hayat yaşamak olan

dinî gruplar, ileri düzeyde sanayileşmiş seküler Batı toplumlarında insanların anlam arayışına cevap olarak ortaya çıkarken, modernleşme tecrübesi geçiren toplumlarda ise yaşanan hızlı değişime ayak uyduramayarak 'kenar'da kalanların içine düştüğü sosyal, siyasal, ekonomik ve psikolojik ezilmişliğin acılarını hafifleten ve onlara dış etkenlere karşı korunma sağlayan bir 'sığınak' konumundadır. Nitekim yapılan araştırmalar, dinî grupların dinî-mistik fonksiyon açısından bir cazibe merkezi olduklarını ortaya koymaktadır. Meseleye sosyal psikoloji açısından yaklaşıldığında, dinî inançlarını değiştirerek yeni bir dinî harekete yönelen insanların böyle bir değişim ve dönüşüme karar vermelerinde sevgi, korku, endişe, umut, beklentiler ile geçmiş tecrübelerin etkili olduğu belirtilmektedir (Barker 1992: 19). Sözgelimi, klinik psikolog Dick Anthony ve Thomas Robbins, yeni dinî hareketlere katılımla ilgili on değişik terapik etki tespit etmişlerdir. Bunlar arasında psikolojik yönden acı ve sıkıntıları azaltma, uyuşturucu kullanımını terk etme, toplumsal yönden ilgi ve kabul görmeyi arttırma sayılabilir. Yüz yüze ilişkilerin egemen olduğu söz konusu hareketlerde cemaatçi yapı gereği üyelere müşfik bir yaklaşım sergilenmekte, yaşadıkları acı ve sıkıntılar paylaşılmakta, böylece onlar yatıştırılmaktadır (Robbins, Anthony 1982: 283, 290-1). Aslında sadece yeni dinî hareketler değil, genel olarak bütün dinlerde mevcut olan bu fonksiyonu ifade etmek üzere psikiyatrlar 'rahatlama etkisi' (*relief effect*) (Galanter, Diamond 1981: 495-8), sosyologlar ise 'telafi ediciler' (*compensator*) (Haralambos, Holborn 1995: 454-5) kavramını kullanmaktadır.

Anlaşılan, özellikle teknolojik araçların ve imkânların hızlı bir artış gösterdiği ve daha geniş kitlelere ulaştığı, bununla birlikte insanları teknolojik bir çevrede doğadan uzaklaştırarak yapay bir ortama mahkûm eden, bir yandan kalabalıklaşırken, öte yandan bireyselleşen ve insanı, ihtirasların ve tatminsizliğin sebebiyet verdiği stresin cenderesine atan çağdaş seküler toplumlarda dinin ve dinî hareketlerin manevi ve psikolojik yönden rahatlatıcı fonksiyonlarına daha çok ihtiyaç duyulur olmuştur. Bu durumda günlük rutin işlerle hayatları monotonlaşan, mekanik bir işbirliği ve birlikteliklerden sıkılan, bunalan insanların sevgi, saygı, içtenlik, güzellik ve yücelik gibi manevi ve psikolojik ihtiyaçlarını gidermek için büyük bir arayışa girdikleri ve bu uzun süreçte ruhî, duygusal, vecdî, zihnî, ahlaki vb. birtakım ihtiyaçlarını karşılayabileceğine inandıkları dinî gruplara bilinçli bir tercihle yöneldikleri ve üstelik bunu bir ihtiyaç gibi algıladıkları görülmektedir (Günay ve Ecer 1999: 310-1). Nitekim dört tarikattan icazetli olduğunu söyleyen Nezih Uzel, kendisini, sosyeteye mensup bazı insanların, özellikle kadınların aradığını belirtmiş ve birtakım içgüdü ve korkularının, dünya, ahiret, insanın doğumu, hayatı ve ölümü gibi bazı soruların cevabını arayan bu insanların tarikatlara sığındığını ifade etmiştir (Bardakçı 1990).

2.2. Seküler Hizmetler

Küresel dünyada kurulan dinî pazarlarda faaliyet gösteren dinî grupların, dinî-mistik hizmetlerin yanı sıra, aynı zamanda 'seküler' olarak nitelenen pek çok

ürün ve hizmetler sunma çabası içinde oldukları, hatta bunların günümüzde daha fazla öne çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla günümüzde, artık, dinî grup ya da tarikat denildiğinde akıllara, mistik boyutu öne çıkaran klasik yapılanmalar yerine, başta ekonomi olmak üzere çeşitli alanlarda insanlara farklı ürün ve hizmetler sunma çabası içinde olan dinî firmalar gelmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, günümüzde ortaya çıkan yeni dinî oluşumlar, üyelerine sosyal, siyasal, ekonomik, dinî ve kültürel alanda çeşitli imkân ve tercihler sunmak suretiyle son derece fonksiyonel bir yapı sergilemektedir.

Günümüzde ortaya çıkan ve cemaatçi yapıları nedeniyle üyeleri arasında yüz yüze ilişkilerin ve yüksek bir dayanışmanın olduğu görülen dinî grupların, her şeyden önce üyelerine bir 'aidiyet duygusu', bir 'kimlik' verme çabası içinde oldukları görülmektedir. Özellikle Türkiye gibi hızlı bir değişim süreci yaşayan toplumlarda bir 'uyum mekanizması' şeklinde ortaya çıkan dinî oluşumların dayanışma, yardımlaşma, sosyal güvenlik ve hatta eski mahallî cemaatlerin yerine birer sosyo-ekonomik kimlik mekanizması fonksiyonu üstlendikleri görülmektedir (Günay, Ecer 1999: 284). Bir diğer ifadeyle, "öteki olmayı ve farklılığı güçlendiren özel eğitimler, tutum ve davranışlar sayesinde alternatif bir kimlik oluşturan" dinî oluşumlar, "bir cemaat kimliği temelinde gönüllü birliktelik" gerçekleştirmiş olmaktadır (Kepel 1995: 10-1). Aslında kimlik duygusunun teolojik mânâda basit bir bağlılıktan öte toplum içinde tamamlayıcı bir işlevi yerine getirdiği ifade edilmektedir (Carrier 1987: 339).

Bununla birlikte yeni dinî oluşumların, üyelerine sadece kimlik sağlamakla kalmadığı, aynı zamanda yüksek bir toplumsal statü sunduğu da söylenebilir. Nitekim Batı toplumlarında gözlenen Scientology gibi bazı dinî hareketler ile Türkiye'de Adnan Hoca grubu ve özellikle son zamanlarda adından söz ettiren Prizma ve benzeri örgütlerin toplumsal tabanına bakıldığında, sinema, müzik ve spor alanında yıldızlaşan isimlerin çokluğu göze çarpar. Bu tür oluşumlar, üyeleri için bir sosyal statü ve prestij kaynağı olarak kendilerini yansıtmakta ve toplumda ekonomik yönden görece yüksek bir gelire sahip üyeler edinmektedir

Dinî firmalarda üyelere sunulan hizmetin en önemli alt başlıklarından biri de, eğitim ve kültür alanında yapılan faaliyetlerdir. Dinî grupların eğitim alanında organize ettiği özel okul, kolej, dershane, yurt, pansiyon, kredi, burs gibi alt yapı hizmetleri sunmak suretiyle, örgün eğitime yardımcı oldukları gözlenmektedir. Ayrıca kişisel gelişim seminerleri, bilgi, görgü ve beceri kursları, yoga ve meditasyon seansları, yaz kampları gibi çeşitli faaliyetleri de bu kapsamda ele almak mümkündür. İçinde bulunduğumuz ve enformasyon çağı olarak nitelenen küresel bilgi toplumunda bireylerin eğitim düzeylerinin son derece yüksek olmasına rağmen, daha fazlasını isteme konusunda büyük bir talep söz konusudur. Özellikle Türkiye'de faaliyet gösteren dinî grupların üniversitelere kayıt dönemlerinde terminallerde büyük boy afiş ve dövizlerle tanıtım yapmalarının

yanı sıra, danışma büroları kurarak görevlendirdikleri elemanlarla mürit avına çıkmaları bir anlamda müşteri bulmak için hizmeti müşterinin ayağına götürme çabaları, çağdaş pazarlama tekniklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, özellikle gelişmekte olan ülkelerde, kaynakların kıt olması nedeniyle yüksek öğrenimlerini tamamlamış gençlerin istihdamında yaşanan zorlukların farkında olan dinî grupların dernek, vakıf gibi isimler altında örgütlenmek suretiyle birer patronaj ilişkisi içerisinde oldukları bilinmektedir.

Dinî gruplar özel hastane ve poliklinikler açmak suretiyle sağlık hizmetleri de sunmaya büyük bir önem vermeye başlamışlardır. Türkiye'de de birçok cemaatin bu yönde çalışmalar ve yatırımlar yaptığı bilinmekle birlikte, bu alanda Metodistler dünya çapında tanınan bir cemaat olarak adlarından sıkça söz ettirmektedir. Öte yandan yeni dinî hareketlerden bir kısmı, modern tıp hizmeti sunarken, alternatif tıp çalışmalarına ilgi duyan gruplara da rastlanmaktadır. Sözgelimi bazı insanlar, Transandantal Meditasyon hareketine modern tıbbi yollara karşı alternatif tedavi arayışlarını denemek üzere yönelmektedir. Çünkü bu hareketin kutsal metinlerinden biri olan *Ayurveda*, modern insanları etkileyen geleneksel tıp formları içermektedir.

Dinî grupların bir kısmı da, özellikle küreselleşme sürecinde çok daha önemli hâle gelen kitle iletişim alanına yatırım yaptıkları ve bu alanda faaliyet gösterdikleri bilinmektedir. Sözgelimi, Transandantal Meditasyon ve Evanjelik hareketlere mensup olanlar, televizyon yayını yaparlarken, Moon hareketinin üyeleri de günlük gazete çıkarmaktadır. Türkiye'de de özel radyo, televizyon, gazete ve dergi yayını yapan cemaatlerin varlığı bilinmektedir. Nitekim 'elektronik din' (Kirman 2004: 71), 'medya vaizi' (Kirman 2004: 149), 'prime-time dindarlığı' (Kirman 2004: 182) gibi kavramların din sosyolojisi literatürüne girmiş olması da, mevcut durumu son derece açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Anlaşılan dinî gruplar, özel hastane, poliklinik, sağlık merkezleri, işsizlere yardım ve barınma imkânı gibi 'sosyal ve ekonomik yardımlaşma ve dayanışma'; bilimsel araştırma, özel okullar, kolejler, öğrenci yurtları, pansiyonlar ve kurslar gibi 'eğitim-öğretim kurumu'; gazete, dergi ve kitap yayımlama ve bilimsel toplantılar düzenleme gibi 'kültür ve araştırma merkezi' olma şeklinde çeşitli fonksiyonlar üstlenmiş oldukları (Özdalga 1999: 111; Günay, Ecer 1999: 275) ya da özel radyo ve televizyon yayını yapma, günlük gazete ve periyodik dergi çıkarma gibi 'kitle iletişim' alanında faaliyetlerini sürdürmektedir.

3. Dinî Grupların Firmaya Dönüşümünü Zorunlu Kılan Faktörler

Küresel şartlar altında yapısal ve fonksiyonel değişime uğramış olan dinî grupların, tıpkı bir ticari firma gibi yapılanmak suretiyle eğitim, kültür, medya, sağlık, spor, sinema, müzik gibi alanlara yönelmesinin birçok sebebi olduğu açıktır. Dinî grupların böyle bir dönüşüm sürecine girmelerinde en önemli etken, yeni şartlarda da varlıklarını sürdürmek istemeleridir. Kuşkusuz bu arzunun gerçekleşebilmesi, her şeyden önce kendilerine yeni üyeler edinebilmeleri ve

toplumsal tabanlarını genişletmeleriyle mümkündür. Ancak, bunun için sadece yeni müşteriler edinmelerinin yeterli olmadığı, aynı zamanda başka kaynakları da harekete geçirebilmeleri gerektiği açıktır. Zira kaynak mobilizasyonu kuramına göre, önemli birtakım kaynaklar olmadan toplumsal alanda bir değişim isteği uyandırmak veya toplumsal bir hareket başlatmak neredeyse imkânsız gibidir (Macionis 1995: 631-2). Dolayısıyla, bir hareketin başarısı veya başarısızlığı, değişimden olumsuz etkilenen mağdur kimselere gösterdiği yaklaşım tarzına ve insanları harekete geçirmede kullanacağı taktiklere bağlı olduğu kadar, kaynaklara sahip olma ve bunları kullanabilme yeteneğine de bağlıdır. Bu durumda insanların mutsuzluğu iç faktörleri; liderlik yeteneği, eleman, para, büro, iletişim araçları, olumlu kamuoyu imajı ise dış faktörleri oluşturur (Schaefer, Lamm 1995: 582). Burada dış faktörler, aslında birer kaynaktır. Bu gerçeğin farkında olan gruplar, yeni üyeler, müşteriler ve yeni kaynaklar bulabilmek için yapısal ve fonksiyonel bir dönüşüm sürecine girmek suretiyle küresel şartlara adapte olmaya özen göstermektedir.

Dinî grupların küresel pazarlarda ayakta kalabilmek için ticari bir firma gibi çok çeşitli ürün ve hizmetler sunma çabası içinde olmalarının bir diğer sebebi de, toplumsal planda meşruiyet elde etme isteği olarak belirlenebilir. Özellikle sekülerleşme eğiliminin son derece güçlü olduğu Batı toplumları ile Türkiye gibi modernleşme yolunda hızla ilerleyen ve tarikat faaliyetlerinin yasaklanmış olduğu laik ülkelerde dinî cemaatler için, dinî ve mistik fonksiyonlarını aşarak, seküler ürün ve hizmetler sunma çalışmalarının ayrı bir önemi olduğu açıktır. Bu çerçevede dinî grupların, meşruiyet elde edebilmek için eğitim, sağlık ve medya alanında birçok faaliyeti, bizzat kendilerinin düzenlediği bilinmekle birlikte, birçoklarına da sponsor olarak maddi ve manevi destek verdikleri, böylece tanıtım ve propagandalarını yaptıkları gözlenmektedir. Bu kapsamda anne ve çocuk sağlığı, sevgi, barış ve hoşgörü toplantıları, sigara, alkol ve uyuşturucuyla mücadele çalışmaları, toplu nikâh ve sünnet törenleri, spor turnuvaları ve müzik şölenleri vb. sayılabilir. Bunun en canlı örneği, yakın zamanda yaşanmıştır. 25-26 Haziran 2003 tarihli gazeteler incelendiğinde, Türkiye Süper Ligi'ni birinci olarak bitirmiş, şampiyon bir futbol takımının katılacağı bir turnuvanın organizasyonunun 3/8 oranında sponsorluğunu Moon hareketinin üstlenmiş olduğu görülür.

4. Dönüşüm Sürecinin Ortaya Çıkardığı Sorunlar ve Bunları Aşma Yolları

Küreselleşme sürecinde kurulan dinî pazarlarda dinî grupların birer ticari firma gibi faaliyet göstermelerinin kendilerine birtakım avantajlar sağladığı söylenebilirse de, önlerine yeni ve ciddi birtakım sorunlar ve riskler çıkardığı da açıktır. Bu durumda dinî grupların aşması gereken en temel sorun, ideolojik düzlemde yaşanmaktadır. Zira din ekonomisinin temelini oluşturan şey, dinin, insanların tercihine konu olabilen bir mal veya meta konumuna dönüştürülmüş, daha doğrusu indirgenmiş olmasıdır. 'Mal', bazılarını ürküten, bazılarını gücendiren bir

kavramdır. Dinî mallar, araba, bilgisayar gibi fiziki mallar kategorisinde yer alan somut varlıklar olmayıp, sevgi ve rahatlama gibi soyutturlar. Seküler malların tersine dinî mallar doğaüstü güçlere dayanır. Bunun birtakım yararları olduğu gibi sakıncalı yönleri de söz konusudur. Sözgelimi ölümsüz hayat, dünya barışı, sonsuz mutluluk gibi birtakım elde edilemez ödüller sunabilirler. Dinî mallar, her ne kadar ticari bir firmanın ürünleri gibi sınırlı kaynaklara, işgücüne ve talebe göre üretilir ve pazarlanırsa da, esas itibarıyla risklidir. Zira onların varlığı ve yararı güvene dayanmaktadır (Iannaccone 1992a: 124-5).

Bu bağlamda dinî gruplara düşen en büyük görev, kutsal ve soyut bir karaktere sahip dinî ürün ve hizmetlerle maddi bir varlığı ve piyasa değeri olan bir ticari mal arasında ne gibi bir ilişkinin veya benzerliğin söz konusu olabileceğini; eğer böyle bir ilişki varsa, o zaman bunun derecesini tespit etme olacaktır. Bir diğer ifadeyle, dinî pazarda arz-ı endam eden grupların her şeyden önce dinî bir temele dayanma ile seküler faaliyetlerde bulunmayı ideolojik açıdan telif edebilmeleri gerekmektedir. Böyle bir uzlaştırma ve sentezleme çabası, mevcut üyeler kadar potansiyel üyeler, hatta sıradan insanlar için de büyük bir önem taşımaktadır. Zira kutsal ile kutsal-dışının ayrıldığı modern dünyada yaşayan insanlar, dinî ihtiyaçlarını karşılamak için gittikleri pazarda, aldatılma ve dolandırılma riskini en aza indirmek amacıyla bilgilenmek istemektedir.

Küresel dinî pazarlarda dinî grupların karşılaştığı en önemli sorunlardan biri de, sayı ve hacim itibarıyla her geçen gün artan faaliyetlerin finansmanının, maliyetinin teminidir. İnsanlarda çeşitli ihtiyaçlar doğuran seçenekler ortaya koymaktan geri durmayan dinî firmalar, reklam ve propagandayla insanların beyinlerinde yer edinmeye, bir anlamda markalaşmaya çalışmaktadır. Bir yandan yeni üyeler kazanmaya çalışan dinî grupların, bir yandan da mevcut üyeleri kaybetmeme yönünde yoğun çabalar gösterdikleri gözlenmektedir. Çünkü bunun ciddi bir maliyeti olacağı hesap edilmiştir. Eldeki müşteriyi tutma, kazanılmak istenen potansiyel üyeden maliyet olarak daha ekonomik görülmüştür (Zablocki 1998). Kazanılmış üye, maddi imkânlardan ziyade ahirete yönelik söylemlerle öteki dünyadaki mükâfatlara kanalize edilme açısından maliyeti düşük olduğu gibi, yardım etme ve fedakârlıkta bulunma noktasında daha elverişlidir. Anlaşılan dinî grupların üyelerine karşı sergilemiş oldukları patronajın yararları olduğu gibi maliyeti de vardır. Ancak, bu ağır maliyetin temininde karşılaşılan zorluklar bir yana, bir başka güçlük olarak da 'kayıp fonksiyonlar' söz konusudur. Mesela cemaatçi yapıları nedeniyle yardımlaşma ve dayanışma esasına dayalı bir sığınak, bir güvenlik mekanizması oluşturmaları, bir yandan bu tür dinî oluşumları oldukça çekici kılmakta ve insanları dinî gruplara katılmaya zorlarken, bir yandan da cemaatçi yapının sunduğu avantajlardan yararlanmak isteyen 'türedi'lerin sayısını artırmaktadır. Gruba katılma hususunda samimiyetten uzak olan ve daha ziyade barınma, yeme içme, toplumsal çevre ve itibar, maddi yardım ve kredi temini veya cinsellik gibi birtakım ihtiyaçlarını gidermek

için cemaatlere yönelen insanlar, din sosyolojisi literatüründe 'istismarcılar' (*exploiters*), 'geçici üyeler' (*transient members*) veya 'bedavacılar' (*free-riders*) olarak adlandırılmaktadır (Iannaccone 1992a: 126-7). Türkiye'de dinî cemaatlerin kullandığı terminolojiyle ifade etmek gerekirse 'çaycılar' ya da 'beleşçiler' olarak anılan bu tür insanların, dinî grupların etrafında toplanarak 'kuru kalabalık' (*participatory crowding*) (Iannaccone 1992b: 272) oluşturdukları ve dolayısıyla kolektif davranış açısından birtakım problemler yarattıkları bilinmektedir. 'Bağlılık problemleri' (*commitment problems*) olarak anılan bu problemler, grupların cemaatçi yapısını oldukça kırılgan hâle getirmektedir. Bu problemler ilk kez 1965 yılında Mancur Olson tarafından tanımlanmış ve bu tarihten itibaren ekonomik, siyasal ve sosyolojik araştırmalara konu olmuştur. Memnun edilebilmeleri son derece güç bir toplumsal kategori olan ve dolayısıyla dinî gruplara belirli bir maliyet getiren bu insanlar, kendileri çok fazla çaba göstermeden diğer insanların çalışmalarının sonucu elde edilen nimetlerden yararlanma imkânı buldukları yerde türemektedirler (Iannaccone 1992a: 126).

Kolektif malların üretimiyle ilgili olarak aslında bütün grupları tehdit eden bu durum, dinî grupları zor bir ikilemin içine düşürmektedir. Zira dinî gruplar, bir gönüllüler ordusu ile tüm üyelerine güven duyabilecekleri sıcak bir ortam sunarlarken, aynı cemaatçi yapı, istismarlar karşısında tehdit altında kalmaktadır. Bazı dinî gruplar, yaşadıkları bu ikilemi, üyelerinden 'pahalı talepler'de (*costly demands*) bulunmak suretiyle aşmaya çalışmaktadır (Iannaccone 1992a: 127). Sözgelimi Scientology ve Prisma gibi hareketler, üyelerinden yüksek meblağlarda aidat ve yardım talep etmektedir. Ayrıca belli aralıklarda düzenlenen mutat toplantılara katılım ücreti de son derece yüksektir. Ancak, burada sadece maddi talepler kastedilmemektedir. Burada kastedilen maliyetler, üretimle ya da seküler malların elde edilmesiyle ilgili standart maliyetlerin ötesinde olup, daha ziyade seküler bağlama uymayan ve dolayısıyla sıradan üyelerin yerine getirmeyi göze alamayacağı birtakım kutsallaştırma, damgalama, küçük düşürücü olmaya davetiye çıkaran kılık kıyafetler, mutluluk imkânlarını kısıtlayan diyet ve seksle ilgili yasaklamalarla, modern ilaç ve teknoloji kullanımını yasaklama şeklinde görülür. Belli ölçüde bütün dinlerde söz konusu olmakla birlikte, bu tür maliyetlere özellikle sekt ve kült gruplarında daha sık rastlanmaktadır. Mesela Mormonlar kahve içmezler, alkol kullanmazlar; Yedinci Gün Adventistleri et yemezler; Krişnacılar kafalarını kazıtırlar; Mooncular anlaşmalı evlilik yaparlar; Yahova Şahitleri kan naklini reddederler; Müslümanlar ve Yahudiler helal et tüketimini teşvik ederler. Yüzeysel olarak bakıldığında bu tür talepler, bir dine veya dinî gruba bağlanmayı daha az çekici kılar görünmektedir. Aslında ekonominin talep kanunu, diğer şartların eşit kaldığını veya kalacağını öngörür. Fakat insan unsurunun devreye girdiği grup bağlamında hiçbir zaman diğer şeyler aynı kalmaz. Dinî grupların kaynaklarını sömüren bedavacıların yol açtığı problemleri azaltma amacıyla başvurulan bu

uygulamanın çift yönlü bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir. Her şeyden önce bu uygulama, gruba girişe bariyer koyar ve böylece kalbi tam tatmin olmamış üyelerin girişini engeller. İkinci olarak da, gruba giren kişilere de kimlik kazandırdığı gibi grup toplantılarına ve ayinlere katılımı teşvik eder (Iannaccone 1992a: 127-8) ve üyelerin gruba bağlılık düzeyini arttırır.

5. Sonuç

Başlangıçtan itibaren ekonomik bir süreç olma özelliği baskın olan küreselleşme sürecinde ekonomik faktörlerin ve kavramların sürekli ön planda olduğu, hemen her olgunun bu kavramlarla açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bunun, kaçınılmaz olarak, dinî alana da yansımaları olmuştur. Bir anlamda ekonominin dili ve mantığı dinî alanı da kuşatmıştır. Sözgelimi yeni dinî gruplar, kendilerini eğitim, sağlık, medya ve spor gibi sektörlere yöneltmek suretiyle bir ölçüde ekonomik faaliyetler içine girmiş bulunmaktadır. Bir diğer ifadeyle, dinî grupların bir anlamda küreselleşme sürecinin şartlarına adapte olarak üretim ve pazarlama işine yönelmek suretiyle insanların dinî ihtiyaçları karşılamaya çalışmaları neticesinde dinî pazarlar kurulmuş; insanlar da bu pazara gelerek ürün talebinde bulunmuşlardır. Böyle bir ortamda rekabet kaçınılmaz olmuştur. Potansiyel üyeler, ürünleri karşılaştırmaya başlamıştır. Bu gelişmeler, dinî grupları, kendi aralarında daha kaliteli, daha fonksiyonel, daha ekonomik ürünler ortaya koyma yarışı içerisine sokmuştur. Anlaşılan dinî hareketler, insanların ihtiyaçlarını karşılarken en az maliyetle en yüksek kârı elde etmeye çalışır, yani maliyet-kâr analizi yaparlar. Bir diğer ifadeyle dinî grupların ileri gelenleri, grubu bir şirket gibi yönetmeye; gelir ve gideri, kâr ve zararı sürekli göz önünde bulundurmaya dikkat ederler. Bu yüzden dinî grupları, artık, küresel pazarlarda dinî ürün ve hizmetler üreten ve pazarlayan ticari birer firma, bu tür gruplara yönelen insanları da birer müşteri gibi düşünme eğilimi artmaktadır.

Bu bağlamda dine ekonomik bir yaklaşım sergileyenler olduğu gibi, böyle bir yaklaşımın sağlıklı olup olmadığı veya ne kadar açıklayıcı olduğu yönünde birtakım eleştiriler de yapılmıştır. Ancak bunları ifade etmek, ayrı bir çalışma konusudur (Kirman 2005: 145-160).

Bibliyografya

BARDAKÇI, Murat (1990), *Hürriyet*, 16 Aralık.

BARKER, Eileen (1992), *New Religious Movements*, 3rd edition, London, HMSO Publications.

BRUCE, Steve (2000), "The Supply Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 39, No. 1, s. 32-46.

CARRIER, Par H., "Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dinî Müesseseleri Nasıl İncelenir?", çev. M. Koştaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXIX, s. 335-346.

FALLDING, Harold (1974), *The Sociology of Religion*, Canada, McGrew-Hill Ryerson Limited.
GALANTER, Marc S. and Luiza Cohen Diamond (1981), "'Relief' of Psychiatric Symptoms in Evangelical Religious Sects", *British Journal of Hospital Medicine*, Vol. 26, No. 5, s. 495-8.
GÜNAY, Ünver ve Vehbi Ecer (1999), *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yay.
HARALAMBOS, Michael and Martin Holborn (1995), *Sociology*, 4th edition, London, Collins Educational.
HAMILTON, Malcolm B. (1995), *The Sociology of Religion*, London, Routledge.
IANNACCONE, Laurence R. (1992a), "Religious Markets and the Economics of Religion", *Social Compass*, Vol. 39, No. 1, s. 123-131.
IANNACCONE, Laurence R. (1992b), "Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cult, Communes and Other Collectives", *Journal of Political Economy*, Vol. 100, No. 2, s. 271-291.
KEPEL, Gilles (1995), *Allah'ın Batısında*, çev. I. Ergüden, İstanbul, Metis Yay.
KİRMAN, M. Ali (1999), "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, C. 2, Sayı: 4, s. 223-233.
KİRMAN, M. Ali (2004), *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Rağbet Yay.
KİRMAN, M. Ali (2005), "Dinin Ekonomik Modeli", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18-19, 2005, s. 145-160.
MACIONIS, John J. (1995), *Sociology*, 4th edition, New Jersey, New Prentice Hall, Englewood Cliffs.
ÖZDALGA, Elisabeth (1999), "Sivil Toplum ve Düşmanları", E. Özdalga, S. Persson (eds.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, çev. A. Fethi, İstanbul, Tarih ve Yurt Yay., s. 97-111.
ROBBINS, Thomas and Dick Anthony, "Deprogramming, Brainwashing and the Medicalization of Deviant Religious Groups", *Social Problems*, Vol. 29, No: 3, February 1982, s. 283-297.
SCHAEFER, Richard and Robert P. Lamm (1995), *Sociology*, 5th edition, New York, McGraw-Hill Inc
ZABLOCKI, Benjamin D. (1998), "Exit Cost Analysis: A New Approach to the Scientific Study of Brainwashing", *Nova Religio, The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 1, No. 2, s. 216-249.

islâmiyât 8 (2005), sayı 1, s. 113-125

Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı

AHMET YAMAN
PROF.DR., SELÇUK Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Osmanlı devlet, hukuk ve toplum yapısıyla ilgili araştırma ve tartışmalar da sosyal bilimlerin hemen her alanında söz konusu olabilecek birkaç handikapla örülüdür. Kök tutkusuyla meseleye eğilenler, Osmanlı'nın her uygulamasını dinden ve gelenekten beslenen belli bir meşruiyet kalıbına oturturken; ideoloji, konjonktür ve reel siyasetten uzak nesnel bir bakışa sahip olduğu iddiasındakiler ise, aynı uygulamayı, tamamen seküler boyutta ele almakta ve farklı bir kalıba oturtmaktadır. Bu makale, kısa projeksiyonlar yaparak mezkûr bakış açılarını değerlendirecek ve daha çok uygulamadan seçilen örneklerle bir orta noktayı bulmaya çalışacaktır.

anahtar kelimeler
Osmanlı Hukuku, Şeriat, Kadı, Laiklik.

Giriş

Tarihî verilerin ve hatta bizatihi tarihin kendisinin öznel değerlendirmelere maruz kalabileceği, tarih edebiyatında birçok örneğini görebileceğimiz bir hususdur. Esasen, tarih söz konusu olduğu zaman bu husus, aynı zamanda neredeyse kaçınılmaz bir gerçekliktir de. Tarih tenkidinin usta isimlerinden Leon-H. Halkin'in ifadeleriyle "tarihî hakikat, müşahhas hususiliği içinde geçmişin tasavvurudur. Bu hüküm, tarihçinin hem tarafsızlığını hem de objektifliğini gerektirir. Fakat, işte bu noktada meseleler çatallaşır; çünkü insan olarak tarihçi ve olgu olarak tarih, izafiliğin baskısına maruzdur... Her insanın tercihleri vardır. İster onları takip etsin isterse onlarla savaşsın, tarihçi hissiz kalamaz. Bu güçlük karşısında son derece hassas olan Fenelon, iyi tarihçinin "hiçbir döneme ve hiçbir ülkeye" mensup olmamasını istiyordu. Gerçekleşmesi mümkün olmayan ve hatta akıldışı bir temenni! Her insan, bazen farkında olmadan ahlaki anlayışlarını ve siyasi tercihlerini kendisinden tevarüs ettiği bir ortama mensuptur. Tarihçilerin en bağımsızları da hayatın kendisi olan bu mirastan kaçamazlar...

Objektiflik, hakikatin peşinde olan tarihçinin gayretlerinin hedefi olarak kalmaktadır... fakat tam objektiflik, tam tarafsızlık kadar ondan esirgenmiştir."[1]

Osmanlı devlet, hukuk ve toplum yapısıyla ilgili araştırma ve tartışmalar, sosyal bilimlerin hemen her alanında söz konusu olabilecek birkaç handikap ile örülüdür. "Aşk kör ve sağır hâle getirir." sözünü doğrulatırcasına kök tutkusuyla meseleye eğilenler, her uygulamayı dinden ve gelenekten beslenen belli bir meşruiyet kalıbına oturturken; ideoloji, konjonktür ve reel siyasetten uzak nesnel bir bakışa sahip olduğu iddiasındakiler ise, aynı uygulamayı, tamamen seküler boyutta ele almakta ve farklı bir kalıba oturtmaktadırlar. Michel Foucault'un dediği gibi âdeta "tarih her ân yeniden yazılmakta", sonuçta amaca özel Osmanlı tasarımları tedavüle çıkmaktadır.

Osmanlı hukuk sistemi, kurumları ve uygulamaları özelinde de benzer ayrışmalar hemen kendisini göstermektedir. Şöyle ki:

1. Yeni hukuk tarihçilerinin çoğunluğu, hem pozitif hukuk teorisinin hem de uygulamasının İslami/şer'î öğretiye uygun olduğunu ve dolayısıyla Osmanlı devlet ve hukuk geleneğinde tam bir İslami anlayış ve uygulamanın hâkim olduğunu söylerler. Osmanlı tarihine bir bütün hâlinde platonik sevdası olan muhafazakâr tarihçilerde de aynı kanı hâkimdir.

2. Kimi oryantalistler, hukukçular ile iktisat ve hukuk tarihçileri, örfi-sultani kuralların hâkim olması, yani hukuku dünyevi otoritenin belirlemesi ölçütünden hareketle, Osmanlı pratiğine şer'î etiketinin vurulamayacağını söylerler.

3. Bu ikisine göre daha cılız kalan bir üçüncü yöneliş ise, gayri müslimlere özellikle de hususi hukuk alanında geniş muhtariyetler ve özgürlükler tanıdığı için Osmanlının laik bir anlayışa sahip olduğunu dile getirir.

4. Bunlara bir dördüncüsü eklenebilir ki, o da Weberyen bakış açısıdır. Max Weber'e göre Osmanlı hukuk sistemi, 'kadı adaleti' tamlamasında özetlenebilecek irrasyonel, bağımlı, alabildiğine şahsi, sübjektif ve keyfî bir işleyişle dağınık bir yapıya sahiptir. Hukuk pratiği, hiyerarşik olarak sonuçta sultana varıp dayanan siyasi ilişkilere bağımlı olan kadının insafına terk edilmiştir.

İşbu makale[2], kısa projeksiyonlar yaparak mezkûr bakış açılarını değerlendirecek ve daha çok uygulamadan, bir başka ifadeyle fiilî gerçeklikten seçilen örneklerle bir orta noktayı bulmaya çalışacaktır.

Yaklaşımları sırasıyla yakın plana alıp değerlendirecek olursak:

1. 'Osmanlı Hukuku Şer'îdir' Görüşü

Bu anlayışın arka planında birden fazla ve farklı olgunun yattığı kanaatindeyiz. Bunlar içinde öncelikli olanına ve daha çok seslendirilenine göre, daha kuruluş ve ilk teşkilatlanma aşamasındayken, önce beyliğe sonra devlete hâkim olan dinî boya, bütünüyle İslami anlayışın şekillendirdiği fetih siyaset ve

[1] Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara 1989, s. 11-13.

[2] Bu yazı, XIV. Türk Tarih Kongresi'ne (Ankara 2002) sunulmuş aynı adlı tebliğe (özeti için bkz. *XIV. Türk Tarih Kongresi Bildiri Özetleri*, Ankara 2002, s. 106-107) dayanmaktadır.

psikolojisi, hukuk uygulayıcılarını yetiştiren medresenin devletin yegâne örgün eğitim kurumu oluşu, hukukun yürürlük ve bilgi kaynaklarını büyük oranda fıkıh kitaplarının ve fetva mecmualarının oluşturduğu gerçeği, kanunların yürürlüğe girmeden önce meşihat makamının onayına sunulması, yargının ana iskeletini şer'iye mahkemelerinin oluşturması, egemenliğin meşruiyetinin hem yönetici elit hem de sade vatandaş vicdanında ilahî bir kaynağa dayandırılması, padişahların 1517 tarihinden itibaren aynı zamanda halife unvanını da taşır hâle gelmesi, Osmanlı toplum ve bireyindeki dindarlık fenomeni vs. gibi birçok veri, ilk bakışta ister istemez Osmanlı hukukunun hem teori hem de pratik yönüyle şer'î olduğu sonucunu ihsas etmektedir.[3]

Osmanlı hukukunun şer'î olduğunu iddia eden anlayışın arkasında yatan ikinci bir olgu, devletin uyguladığı kanunların hangi çerçeve içinde meşrulaştırıldığı sorusunda görülmektedir. Buna göre "Osmanlı sultanları tüm uygulamalarını, İslami referanslara dayandırma kaygısı güttükleri, onları bu şekilde meşrulaştırdıkları sürece Osmanlı hukukunu tümüyle şer'î hukuk olarak adlandırmak durumundayız."[4]

Şer'îlik vurgusunun arkasında nihayet ideolojik bir damar da bulunmaktadır. Yakın tarihimizdeki İslam eksenli Batıcılık-muhafazakârlık çatışmasında pozitivist ve şekilci bir Batılılaşma politikası takip edip İslam'ın tezahürlerine kamusal alanda tahammül edemeyen yeni anlayışa duyulan tepki sonucunda bir "İslam'ı temsil eden Osmanlı" imajı doğmuş ve bu mümessil her şeyiyle kutsallaştırılmıştır. Bunda ne yazık ki, Batıcı pozitivist kesimin yine "İslam'ı temsil ediyor" gerekçesiyle[5] Osmanlı dönemini bütünüyle karalamasının da tesiri olmuştur.[6]

Bilimsel değil ideolojik olan bu sonuncusundan sarf-ı nazar ederek diğer iki olguyu yakın plana aldığımızda, hem nazariyede hem de uygulamada çok farklı bir gerçeğin bulunduğunu görürüz.

Üzerinde şimdiye kadar çok durulan şer'î hukuk-örfi hukuk ayırımını burada ayrıntısıyla tekrar etmeyeceğiz. Yalnız örfi hukukun, yani Osmanlı padişah-

[3] Bu yönde çıkarımlara örnek olarak özellikle bkz. Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Hukuk Sisteminin Şer'îliği Meselesi ve Kanunnamelerin Şer'î Tahlili", *XV. ve XVI. Asrı Türk Asrı Yapan Değerler*, ed. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1997, s. 297-338; M. Akif Aydın, "Osmanlı'da Hukuk", *Osmanlı Devleti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1999, II. 375-418; Erol Özbilgen, *Osmanlı Hukukunun Yapısı*, İstanbul 1985; Murat Şen, "Osmanlı Hukukunun Yapısı", *Yeni Türkiye Osmanlı Özel Sayısı I*, (2000), sayı: 31 s. 686-698; ayrıca bkz. Recai G. Okandan, "Amme Hukukunda Tanzimattan Evvelki Durumun Ana Hatları", *İÜHFM*, XI (1945), sayı: 3-4, s. 35 vd.

[4] Nuray Mert, "Osmanlı Laiktir Laik Kalacak", *Türkiye Günlüğü*, (1999), sayı: 58, s. 39; bkz. Ali Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine", *Yeni Türkiye Osmanlı Özel Sayısı I*, (2000), sayı: 31 s. 712-714.

[5] Mezkûr gerekçenin tesiriyle mesela Hıfzı V. Velidedeoğlu, Fatih'in kanunnamesinde şer'î hukuka aykırı bir kuralın bulunmadığını söyleyebilmiştir. bkz. Velidedeoğlu, "Türk Hukuk Hayatındaki Düalizm ve Şer'î Hukuktan Laik Hukuka Geçiş", *Yargıtay'ın 100. Yıldönümü Armağanı*, İstanbul 1968, s. 707.

[6] A. Yaşar Ocak, "700. Kuruluş Yıldönümünde Osmanlı İmparatorluğuna Türkiye'den Bakışlar: Mukaddes ya da Zalim, Gerici Osmanlı?", *Türkiye Günlüğü*, (1999), sayı: 58, s. 21; A. Turan Alkan, "Osmanlı Tarihi: Bir İnanç Alanı!", *Ateş Tecrübeleri: Türkiye Günlüğü Yazıları*, İstanbul 1999, s. 183 vd.

larının koyduğu ve siyâset-i sultânî, örf-i sultânî ve yasag-ı padişâhî de denen dünyevi kanunların, şer'î hukukun ayrıntılı olarak düzenlemediği alanlarda yine şer'î hukukun tanıdığı yetki çerçevesinde ve ona aykırı olmayacak tarzda konulan hükümler olarak tanıtılmasına; ardından da bu hukuki düzenlemelere sonuçta yine şer'î düzlemde meşruiyet kazandırılmasına itiraz edeceğiz.

Önce Kısa Bir Tarihçe

Medeniyet tarihçisi Makrîzî (ö. 845/1441), Türklerin hakimiyetinden itibaren hükümlerin *ḥukmu'ş-şer'* ve *ḥukmu's-siyâse* şeklinde ikiye ayrıldığını yazar.[7] Nitekim Bağdat'ta 758/1357 tarihli Mercaniye Medresesi Kitabesi'nde şer'î yargılama ile yargıcıların adli salahiyetlerinin birbirinden ayırt edilmiş olduğunu kaynaklar zikreder.[8]

Önde gelen Osmanlı tarihçilerinden Halil İnalcık, 15. yüzyılda mutlak, bölünmez bir hakimiyet telakkisine sahip olan Osmanlı Devleti'nde, devlet kudretinin, hukukun, her türlü imtiyaz ve tasarrufların kaynağı ve mesnedi sayılan tek hakimiyet süjesinde, yani hükümdarda toplandığını yazar[9] ve ekler: "Gerçekte tamamıyla hususi şartlar altında gelişen Osmanlı Devleti, şeriatı aşan bir hukuk nizamı geliştirmiştir. Buna imkân veren prensip ise, örf, yani hususi mânâda hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak şeriatın şumulüne girmeyen sahalarda kanun koyma salahiyetidir. Bu da doğrudan doğruya hükümdarın devlet içinde tam mânâsıyla mutlak bir mevki kazanması, devlet menfaatlerinin her şeyin fevkında sayılması suretiyle tahakkuk edebilmiştir. İşte İslam devletinde bu merhaleye, daha Osmanlılardan önce kurulmuş olan Müslüman Türk devletleri vasıtasıyla erişilmiş bulunuyordu. Şeriat yanında kanun ve örf, yani sırf hükümdarın iradesinden doğan ayrı bir hukuk düzeni prensibi, Osmanlılardan önce Türk-İslam devletlerinde tamamıyla yerleşmişti."[10] Bu cümleden olarak, mesela 600/1203 yılında yazıldığı bilinen *Rāḥatu'ṣ-ṣudūr* isimli eser, devletin önceliklerini ve dünyeviliğini merkeze alarak örfi hukuk anlayışının temeline şöyle işaret eder: "İmamın vazifesi hutbe ve dua ile meşgul olmak... yönetim egemenliğini sultanlara havale etmek ve dünyevi saltanatı onların eline bırakmaktır."[11]

Örfi hukukun gerçekten de bu mahiyette olduğunu şu iki tarihî kaynak da ispat etmektedir. Fatih dönemi (1451-1481) Osmanlı devlet adamı ve tarihçile-

[7] Makrîzî, *el-Ḫıṭaṭ*, Beyrut 1998, III. 383-384.

[8] Massignon, *Mission en Mesopotaime*, II. 15, nakleden Fuat Köprülü, "İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, İstanbul 1983, s. 31 (167. dipnot); Uriel Heyd, "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat", çev. Selahattin Eroğlu, *AÜİFD*, XXVI (1983), s. 639; İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş-Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih Kanunları", *Osmanlı Toplum Yapısı Üzerine Derleme*, Konya 1996, s. 222.

[9] Halil İnalcık, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi", *SBFD*, 14 (1959), no. 1, s. 94.

[10] İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş –Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih Kanunları", s. 217-218.

[11] İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş –Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih Kanunları", s. 220; İnalcık, "Türk Devletinde Sivil Kanun Geleneği", *Türkiye Günlüğü*, (1999), sayı: 58, s. 6.

rinden Tursun Bey "... mücerred tavr-ı akl üzere nizam-ı alem-i zahir için mesela tavr-ı Cengiz Han gibi olursa sebebine izafe ederler, siyaset-i sultanî ve yasag-ı padişahî derler ki, urefamızca ona örf derler..." şeklinde bir tanım yaparken,[12] III. Murat döneminde (1574-1595) yazılan meşhur siyasetnamelerden birisi olan *Ḥırzu'l-mulūk*'ta Yavuz Sultan Selim'e atfen şu söz yer alır: "Selâtîn-i izâm her ne ederlerse kanun olur."[13]

Fuat Köprülü de "İslamiyet'i kabulden sonra Müslüman hukuku esasları üzerinde muhtelif devletler kuran Türklerin amme müesseseleri, umumiyetle iddia edildiği gibi, münhasıran İslam amme hukuku esasları üzerine mi dayanmaktadır?" sorusuna cevap ararken, geniş bir uygulama alanı bulan örfi hukukun, Osmanlılarda doktriner İslam hukukunun cevaz vermeyeceği ölçülerde genişlediğini söylemektedir.[14]

Şer'î ilkelere ters düşmemesine teoride özen gösterilmiş olmakla birlikte, şer'î ve örfi hukukun her zaman tam bir uyum içinde olduğu, bir başka ifadeyle örfi hukuk esaslarının bütünüyle şer'î hukuk anlayışına uygun olarak tespit edildiği söylenemez. Esasen özellikle 16. yüzyıldan sonra, ehl-i şer'in etkinliğinin artmasıyla bazı kanunname maddelerinin şer'î hukuka uygun olmadığı gerekçesiyle değiştirilmesi, böyle aykırılıkların varlığını göstermektedir.[15] Nitekim Sultan II. Mustafa, 1691 yılında verdiği "Bundan böyle sadece Allah ve Resulü tarafından emredilen cezalar verilecek, bütün emirler sadece şer'î hukuka dayalı olacak ve kanun tabiri artık şeriatla yan yana zikredilmeyecek"[16] şeklindeki fermanıyla aslında bu tür aksaklıkların varlığına da işaret etmektedir.

Bu noktada, şer'îlik tartışmaları sırasında yine sıkça dile getirilen bir başka iddiayı, örfi hukuk düzenlemelerinin şer'î hukukun açıkça çözümlemediği alanlarda yine onunla uyumlu olarak teşekkül ettiği iddiasını ele alalım.

İlk Osmanlı genel kanunnamesi olan Fatih'in *Ḳānūnnāme-i Sulṭānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i Oṣmānī*'si, şer'î hukukun, hatta öyle ki, bu hukukun ana kaynağı olan Kur'an'ın açık çözümlemelerinin bulunduğu birçok meseleyi ona aykırı nitelikte hükümlerle çözümlemiştir. Sözgelişi I. Fasıl'daki "Eğer bir kişi zina kılsa *şeriat huzurunda sabit olsa* ol zina kılan evlü olsa ve dahi bay olursa ki bin akçaya dahi ziyadeye gücü yeterse cerem/cürm üç yüz akça alına, evsatu'l-hâl olursa kim altı yüz akçaya malik ola cerem/cürm iki yüz akça alına, andan aşağı gücü yeterse cerem/cürm yüz akça alına... " hükmü,[17] Kur'an'ın konuyla il-

[12] Tursun Bey, *Tārīḫ-i Ebū'l-Feṯḥ*, s. 12, nakleden İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş –Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih Kanunları", s. 218; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, İstanbul 1990-1996, I. 64.

[13] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 8/35.

[14] Köprülü, "İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", s. 22-23.

[15] Aydın, "Osmanlıda Hukuk", s. 388-389. bkz. Uriel Heyd, *Studies in Old Otoman Criminal Law* (ed. V.L. Menage), Oxford 1973, s. 83, 148.

[16] Osman Nuri, *Mecelle-i Umūr-ı Belediyye*, İstanbul 1922, I. 568; Heyd, "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat", s. 649.

[17] Bkz. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, I. 347. Aynı hüküm Kanuni Sul-

gili buyruğuna (24. Nûr, 2) ters düşmektedir. Aynı şekilde III. Fasıl'daki "Eğer koyun veya kovan uğrılasa cerem/cürm on beş akça alına" maddesi de[18] Kur'an'ın hırsızlıkla ilgili düzenlemesine (5. Mâ'ide, 38) terstir.[19]

Kardeş katline cevaz veren o ünlü kanun maddesini burada tekrar söz konusu etmeyeceğiz. Ancak, şu kadarını da söyleyelim ki, İslam hukukundaki bağy/meşru siyasi otoriteye isyan suçunun şer'î unsur ve gerekçeleriyle hiç uyuşmayacak uygulamalara sanki mesnet olması için çıkarılan bu kanuna istinaden Fatih, neredeyse bütün klasik dönem Osmanlı tarihçilerinin bildirdiğine göre, henüz süt emme çağındaki (*ṭıfl-ı nāresīde*) kardeşi Ahmed'i boğdurtmuştur.[20] Takip eden dönemlerde mesela 1574 yılında III. Murat beş kardeşini; 1595 yılında III. Mehmet on dokuz kardeşini bu maddeye dayanarak boğdurtmuşlardır.

Artık kanunname böyle buyurduğuna göre ve sultanın sözü de sözlerin sultanı (*kelāmu'l-mulūk mulūku'l-kelām*) olduğuna göre, bağy/isyan ahkâmı da bununla uyumlu bir değişim geçirecektir.[21]

Bu sadedde vereceğimiz şu son örnek, hem Osmanlı hukukunun bütünüyle şer'î olduğu, hem de kanunnamelerde tebellür eden örfi hukukun şer'î hükümlerle uyumlu olduğu tezine bir reddiyedir.

Osmanlı toplumunda önemli bir yeri olan para vakıflarının ilk örneklerinden sayılan ve Edirne'de cereyan eden bir uygulamada Yağcı Hacı Muslihiddin isimli bir kişi, 1423 yılında Ağaçpazarı'nda bulunan bazı gayri menkulleriyle beraber on bin akçasını da vakfetmişti. Vâkıfın şartnamesine göre akçalardan yılda bin akça gelir alınacaktı. Vakfiyede adı 'istirbah', yani kâr getirmesi amacıyla paranın işletmeye verilmesi olarak geçen bu işlem,[22] hemen sezileceği üzere yıllık %10 oranında cereyan eden faizli bir kredi işlemidir. Bu uygu-

tan Süleyman Kanunnamesi'nde de tekrar edilmiştir. Tarihi bir inanç alanı olarak görenler, söz konusu kanun hükmünün, ispat edilememiş ya da unsurlarında eksiklik bulunan zina suçunu düzenlediğini iddia ederek meşrulaştırıcı yorumlarda bulunmuşlardır. Oysa bizzat kanunun "şeriat huzurunda sabit olsa" ara cümlesi bu iddianın yanlışlığını göstermektedir.

[18] Bkz. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, I. 349. Benzer hükümler, Kanuni'ye ait kanunnamede de tekrar edilmiştir.

[19] Ceza hukuku alanındaki bu aykırılıklara ilişkin teferruat için bkz. Coşkun Üçok, "Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III", *AÜHFD*, 4 (1947), sayı: 1-4, s. 48-73; Neşet Çağatay, "İslam Hukukunun Ana Hatları ve Osmanlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişik Uygulamaları", *Belleten*, LI (1987), s. 625-636. Bu noktada İlber Ortaylı'nın "Kamu hukuku alanında şer'î mevzuattan ilk ayrılma 1840 tarihli Ceza Kanunu ile olmuştur." tespiti izaha muhtaçtır. bkz. Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", Ümit *Y. Doğanay'ın Anısına Armağan I*, İstanbul 1982, s. 505.

[20] Solakzâde, s. 187; *Tācu-t-tevārīḫ*, II. 407; İbn Kemâl Paşa, 7. Defter; *Aşıkpaşazâde*, s. 140; Neşrî, s., 682-683; Âlî Çelebi, V. 246; İnalcık, *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar*, I. 110, nakleden Mehmet Akman, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, İstanbul 1997, s. 64.

[21] Meşrulaştırıcı bir yorum için bkz. Şeyhulislâm Mehmed Ârif, *Terceme-i Siyāsetnāme*, s. 5-6, 25-28, nakleden Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, VIII. 117. Taşradaki bazı uygulamalar için bkz. Mustafa Öztürk, "XVIII. Yüzyılda Antakya ve Çevresinde Eşkıyalık Olayları", *Belleten*, (1990), sayı: 211, s. 960 vd.; Fahrettin Tızlak, "Yukarı Fırat Havzasında Eşkıyalık Hareketleri", *Belleten* (1993), sayı: 220, s. 775 vd.

[22] M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar, Mülkler, Mukâtaalar*, İstanbul 1952, s. 272-273.

lamanın daha sonra, oran tespitiyle beraber kanunnamelerde ve şeyhulislam fetvalarında yer aldığını görüyoruz. Mesela Yavuz Sultan Selim Kanunnamesi'nde konu "ve muamele-i şer'iyye edenin onun on birden ziyadeye (% 10'dan fazlaya) ettürmeyeler ve şer'î muamele etmeden kat'a riba ettürmeyeler..."[23] biçiminde düzenlenmiştir.

Bazı Batılılarca manidar bir biçimde 'faizli dindarlık' (*usurious piety*) ifadesiyle incelenen[24] işbu muamele-i şer'iye uygulaması toplumda öylesine yer etmiştir ki, faizin haramlılığı kesin hükmünün varlığına rağmen şöyle olaylar mahkemeleri meşgul edebilmiştir:

> 1061 zilka'desi evâhirinde Trabzon sakinlerinden müteveffa el-Hac Ömer'in kızları, Konstantin veledi Yani'yi babalarıyla yaptığı bir ipek ticaretinden kaynaklanan 384 kuruşluk borcu bir müddet gecikerek verdiği için dava etmişler ve gecikmenin murabahasını talep etmişlerdir. 1061 evail-i recebine ait bir başka kayıtta, 20 kâmil kuruşu senede 4 kuruş, yani %20 murabaha ile kabul eden Aşağı Hisar Molla Siyah Mahallesi'nden Müslüman bir kadın, bir müddet sonra bunu ödeyemeyeceğini mahkemeye bildirir. Sonuçta kadın, senede 2 kuruş, yani %10 murabaha ile borcu kabul eder.[25]

Sultanların, uygulamalarını İslami referanslara dayandırarak onlara meşruiyet kazandırmaları cihetiyle[26] Osmanlı hukukunun şer'î sayılacağı iddiası da gariptir. Burada hemen, kanunnamelerin şer'î hukuka uygunluğunun şeyhulislam tarafından kontrol edildiği yönündeki bazı bilgiler, bu iddianın ispatı sadedinde hatırlatılabilir.[27] Oysa durum bu kadar açık değildir. Bazı istisnalar dışında, kanunların çıkarılmasında meşihat makamının tasvibine ihtiyaç duyulmamış, ancak çıkarıldıktan sonra onay için onlara gönderilmiştir.[28] Dinî otoritenin başı

[23] Yavuz Sultan Selim Kanunnamesi, md. 42; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, III. 118.

[24] bkz. Jon E. Mandaville, "Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması", çev. F. Gedikli, *Türkiye Günlüğü*, (1998), sayı: 51, s. 129-144.

[25] Kenan İnan, "Trabzon Şer'iye Sicillerine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri", *İslâmiyât* 2 (1999), sayı: 4, s. 100, 102.

[26] Bu bağlamda Kemal Karpat'ın şu mütalaası da anlamlıdır: "İslam, çoğu etik alanla ilgili kendi normatif işlevlerine sahip olmanın yanında, Osmanlı dönemi süresince ve öncesinde toplumsal hareketlerin meşrulaştırılması için bir forum olarak fonksiyonda bulunmuştur. İslami meşrulaştırma, seçkinler tarafından siyasal ve toplumsal düzeni korumak için kullanıldığı gibi, çoğunlukla yükselen elit kesim tarafından yönlendirilen düşük sınıfsal gruplar tarafından da mevcut düzeni protesto etmek için kullanılmıştır." bkz. Karpat, "Osmanlı Tarihinin Dönemleri: Yapısal Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", *Osmanlı ve Dünya* (haz. Kemal Karpat), İstanbul 2001, s. 121.

[27] Hammer, D'Ohsson, Gibb, Bowen gibi yabancı tarihçilerin bahsettiği bu tür rivayetlerin kaynakları için bkz. Aydın, "Osmanlıda Hukuk", II. 384; aynı yöndeki yerli bir bakış için bkz., Aydın, "Osmanlıda Hukuk", II. 385-386; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, I. 56, 224; Murat Akgündüz, *Osmanlı Devletinde Şeyhulislamlık*, İstanbul 2002, s. 247-252.

[28] Uriel Heyd, *Studies in Old Otoman Criminal Law*, s. 174; Heyd, "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat", s. 641-642; Ö. Lütfi Barkan, "Kanunname", *İA*, VI. 190-192; Barkan, "Türkiye'de Sultanların Teşrîî Sıfat ve Salahiyetleri", *İÜHFM*, XII (1946), sayı: 3-4, s. 714; Çağatay, "İslam Hukukunun Ana Hatları ve Osmanlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişik Uygulamaları", s. 631; Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İstanbul

olan şeyhulislam, önceleri divan üyesi bile değildi. Bilindiği üzere başkent müftüsüne 18. yüzyıldan itibaren şeyhulislam denmiş ve 19. yüzyılda şer'iye nazırı olarak heyet-i vükelâya girebilmiştir.[29] Diğer taraftan fetva kurumunun ve ilmiye örgütünün başı olan şeyhulislamın/meşihat makamının doğrudan padişaha bağlanması, bir başka ifadeyle en alt kademesinden en üsttekine kadar bütün kurumlarıyla İslam'ın, bizzat Osmanlı siyasi-idari sisteminin içine alınması, onun merkezî yönetimin emrine verilmesi demek oluyordu. Böylece ulema, başkent kadısından taşra imamına kadar, devlet kontrolüne alınıyordu. Hâl böyle olunca şeyhulislamlık makamının kendisi ve bu makama bağlı adlî bürokrasi, tabiatıyla bağlı olduğu siyasi iktidarın yönlendirmelerinden etkilenmiştir.[30]

"Padişah, arzu ettiği hâlde kuvve-i cebriye ile istediği surette daima fetva alabilir ise de bu hâl, ahkâm-ı şer'iyeyi bozmuş olmaz." cümlesi,[31] içerdiği hükmün doğru veya yanlış olması bir yana, sistemin işleyişindeki gerçeklere işaret etmektedir.

Bursa Şer'iye Sicili'nde yer alan şu vesika, merkezî hükümetin, ehl-i şer' üzerindeki yönlendirme ve muâhezesinin açık bir örneğidir: 1518 yılında Anadolu Beylerbeyi Ferhad Paşa, Dersaadet'e yolladığı bir mektupla kadıların söz dinlemediğinden müşteki olur. Bunun üzerine 17 Rabîulâhir 924 tarihli bir fermanla Hudâvendigâr Sancağı kadılarına şu emir verilir:

> Anadolu Beylerbeyisi Ferhad, dâme ikbâluh, sidde-i saadetime şöyle arzeyledi ki, bazı kendü cânibinden verilen mekatibe iltifat etmeyüp imtisal eylemez imişsiz. İmdi, müşârunileyh cânibinden mekatib dahi benim emr-i şerifimdir. Öyle olsa buyurdum ki, onun cânibindendir deyu ibraz eyleyeler, nazar edüp göresiz. Şöyle ki, üzerindeki müşârunileyhin mührü olup mazmûnu ile amel edüp, icra edesiz.[32]

Böyle bir kontrol, fiilî vasata, Koçi Bey'in (ö. 1060/1650) ifadesiyle şöyle aksediyordu: "Nihayetü'l-emr 1003 tarihinden beri intizam bozulup mukadde-

1989, s. 216; ayrıca bkz. Robert Mantran, *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, çev. M.A. Kılıçbay-E. Özcan, Ankara 1986, s. 128.

[29] İlber Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", s. 501; Ahmet Mumcu, "*Divan-ı Hümayun*", *DİA*, IX. 430-432; ayrıntı için bkz. Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, s. 316 vd.; Murat Akgündüz, *Osmanlı Devletinde Şeyhulislamlık*, s. 107 vd.

[30] İsmail H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 175-178 ve özellikle 189 vd.; Ebul Ulâ Mardin, "Kadı", *İA*, VII. 42-46; Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, 362 vd.; Hasan T. Fendoğlu, *İslam ve Osmanlı Anayasa Hukukunda Yargı Bağımsızlığı*, İstanbul 1996, s. 244-254; Heyd, "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat", s. 641-642; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998, s. 93. George Makdisi, "Authority in the Islamic Community", *La Nation d'Autorite au Moyen- Age, Islam*, Byzance, Occident, Paris 1982, s. 125. Colin Imber, mezkûr etkilenmeyi Ebussuud merkezli şu yeni araştırmasında etraflıca ele almıştır: *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh 1997.

[31] Ahmet Akgündüz'ün, ismini vermediği bir müellife atfen zikrettiği ve "şu ifadeler, bir gayri müslimin dilinden gerçeğin ifadeleridir" diyerek onayladığı bu cümle için bkz. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, I. 56; VIII. 25.

[32] Bursa Müzesi Şer'iyye Sicili Nr.A 25/28 vr.145a, nakleden Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası Celâlî İsyanları*, Ankara 1975, s. 111; Amasya'da yaşanan başka bir olay için bkz. s. 220.

ma şeyhulislam olan Sun'ullah Efendi birkaç defa bîvech ma'zûl olup kazaskerler dahi tiz tiz ma'zûl olmakla birine gelen azl havfına düşüp vükelây-ı devlet ile müdârâya muhtaç olup huzûr-ı hümâyunda hak sözü söylemekten kaldılar ve herkesin riayet-i hâtırıyla mukayyed oldular."[33] Benzer şikâyetleri bir başka Osmanlı tarihçisi Nâimâ da (ö. 1129/1716) dile getirir: "Fetva mansıbı sahiplerini on seneden beri sürgün etmek usûlü peyda olmuş iken, bu kere katl ve yok etmek usûlünün dahi ilave olunması yara üzerine yara olmuştu."[34]

Bu noktada, divanın ilmiye kökenli üyelerinden birinin, Rumeli Kazaskeri Bostanzâde'nin şu manzumesi de manidardır:

> Tecâhül eyledin ey merd-i ârif sual ettin cevabın bilürken
> Gel insaf eyle ne itsin Kazasker Efendi, hatt-ı sultanî dururken[35]

İşte bu vasat içerisinde ulema, bazı kanun ve uygulamaları benimsemese bile, aldığı terbiye ve sistemin işleyişi sonucu olsa gerek, bunu dünya ve devlet işi olarak telakki etmiş ve tartışmaya yanaşmamıştır.[36] Hatta Uriel Heyd'in tespiti eğer doğruysa, şeyhulislam kendisine sorulan soruya cevap vermeden önce, konu hakkındaki kanuni düzenlemenin ne olduğunu nişancıdan öğrenmiş ve onunla çelişmeyecek hükümler vermeye gayret etmiştir. Bir adım ötesinde, şeyhulislam, bizzat sultana çıkarak onun mezkûr meseleye dair kararını öğrenme lüzumu da duymuştur.[37] Sözgelişi Pir Mehmed'in "Raiyet babasının kaçtığı toprağa geri getirilebilir mi?" sorusuna verdiği şu fetva durumu açıklamaktadır: "Gerçi şer'î maslahat değildir, lakin koyun kimin ise kuzu dahi onundur deyu şâyi, ancak bu mâkûlede ülülemre müracaat olunur, nice memur ise olur, nizam-ı memleket için olan emr-i âliye itaat vaciptir."[38]

İkinci kesime geçmeden önce şunu da ekleyelim ki, gelenekte dinî bir sıfat olarak önemli bir yere sahip olan halifelik unvanını Yavuz'dan itibaren Osmanlı sultanlarının taşımış olmaları da, Osmanlı hukukunun şer'îlik vasfının bir başka göstergesi olarak takdim edilebilmektedir. Bu unvanın şer'î-dinî olmaktan çok dünyevi ve idari bir içeriğe sahip olması gerçeği[39] bir tarafa, Osmanlı

[33] Koçi Bey, *Risâle*, İstanbul 1303, s. 40-41.

[34] *Târîḫ-i Nâ'imâ*, VI. 694.

[35] Atâyî, *Şakâyık Zeyli*, s. 183, nakleden Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 69.

[36] Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi", *İÜHFM*, XI (1945), sayı: 3-4, s. 221; Barkan, "Kanunname", *İA*, VI. 192; Heyd, "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat", s. 646; Çağatay, "*İslam Hukukunun Ana Hatları ve Osmanlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişik Uygulamaları*", s. 631; Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", s. 500.

[37] Heyd, "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri", çev. F. Gedikli, *Hukuk Araştırmaları*, IX (1995), sayı: 1-3, s. 312; Ferhat Koca, "Osmanlı ve Türk Tarihçisi Uriel Heyd ve Osmanlı Hukuk Tarihi Üzerine Görüşleri", Oryantalizmi Yeniden Okumak Sempozyumu'nda (Sakarya 2002) sunulmuş tebliğ metni, s. 18. Ayrıca bkz. M. Ali Ünal, "Osmanlı Hukukunun Tarihî Gelişimi ve Ulema Sınıfı", *Türk Yurdu*, c. 19-20, sayı: 148-149.

[38] Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş- Örfî Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", s. 219; Akman, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, s. 147.

[39] Bkz. Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998, s. 63 vd.

padişahları için halife sıfatı 1774 tarihli Küçük Kaynarca Anlaşması'ndan itibaren siyasi amaçlarla kullanılmaya başlanmıştır.[40] Esasen, Mouradca D'Ohsson'un 1788 yılında yazdığı *Tableau General de l'Empire Ottoman* isimli eserine kadar Osmanlı padişahlarının halife oldukları pek dile getirilmemiştir.[41] Nitekim konuyla ilgilenen araştırmacılar, Mısır'ın fethini izleyen dönemde tutulan *Ḥaydār Çelebī Rūznāmesi*'nde halifeliğin Yavuz Selim'e teslimini anlatan bir kaydın bulunmadığını da belirtmektedirler.[42]

2. 'Osmanlı Hukuku Şer'î Değil Dünyevidir' Görüşü

Osmanlı hukukunun şer'î olmadığını savunan anlayışın arkasında, örfi-sultani hukukun Osmanlı toplumuna hakimiyeti olgusuyla pratiğin de bu yönde gelişmesi iddiası yatmaktadır.

Bir önceki yönelişi tahlil sırasında belirttiğimiz gibi Osmanlı hukuk uygulaması pür şer'î bir kimliğe sahip değildir. Ama bu gerçek, hukukun bütün alanlarında Osmanlı'nın seküler/dindışı bir mevzuat ve uygulamaya sahip olduğu sonucunu da doğurmaz. Şerif Mardin'in ifadesiyle "Osmanlı Devleti'nde hukukun iki kaynağı vardır. Bu kaynaklardan birisi, Osmanlı toplumunun Kur'an'dan çıkarılmış kadîm temeli olan Şeriat idi: İster siyasi, ister sosyal ve iktisadî, hayatın bütün alanlarında davranışlara rehber olan Kur'an'dan çıkarılan Şeriat. Hukukun ikinci kaynağı Kanun idi, Sultanın iradesiyle belirlenen dünyevi (seküler) hukuk."[43]

Özellikle kamu hukuku alanında kendisini gösteren seküler mahiyetteki örfi-sultani hukuk[44] yanında Osmanlı toplumundaki birçok özel hukuk ilişkisinde şer'î/fıkhi normlar etkili olmuştur. Aile hukukundan mirasa, borçlar hukukundan ticarete, özel hukukun belli başlı kalemlerinde bilgi, fetva ve yargı kaynağını, Hanefi mezhebinin temel fıkıh kitapları ve fetva mecmuaları oluşturmuştur.[45] Binlerce mahkeme kaydından müteşekkil olan şer'iye sicil defterleri bunun açık ispatıdır.

[40] D'Ohsson, T.W. Arnold, W. Barthold, C.H. Becker, B. Lewis, Seçil Akgün ve Murat Belge gibi tarihçilerin yorumlarıyla birlikte bkz. Hilmi Yavuz, "Hilafet Problemi", *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, İstanbul 1999, s. 138-140; Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", s. 502-503.

[41] D'Ohsson, *Tableau General de l'Empire Otoman*, I. 269-270, nakleden Azmi Özcan, "Hilafet: Osmanlı Dönemi", *DİA*, XVII. 546.

[42] T.W. Arnold, "Halife", *İA*, V/1. s. 151; Özcan, "Hilafet: Osmanlı Dönemi", XVII. 546; Seçil Akgün, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik* adlı eserden nakleden Yavuz, "Hilafet Problemi", s. 138.

[43] Şerif Mardin, "İyiler ve Kötüler", çev. M. Özel, *Osmanlı Toplum Yapısı Üzerine Derleme*, Konya 1996, s. 409-410. Ayrıca bkz. Barkan, "Kanunname", *İA*, VI. 192; Halil İnalcık, "Türk Devletinde Sivil Kanun Geleneği", *Türkiye Günlüğü*, (1999), sayı: 58, s. 5-11; Imber, *Ebu's-Su'ud*, s. 40, 50.

[44] İslam'ın kendine özgü bir kamu hukuku nazariyesinin olmadığını, ilk halifeler devrine ait amme hukuku uygulamalarının İslami olmaktan ziyade, fethedilen memleketlerin eski yabancı usûl ve kaideleri olup sonradan dine mal edildiğini, dolayısıyla bu alanın öteden beri zaten seküler mahiyet taşıdığını söyleyen Barkan'ın iddiaları (bkz. "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi", s. 204) İslam hukuku ve tarihi uzmanlarının kolayca reddedebileceği iddialardır.

[45] Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 22, 29, 115; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, I. 45; Aydın, "Osmanlıda Hukuk", II. 415-416.

3 Kasım 1839'da ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun şu giriş cümlesi, birinci maddede dile getirdiğimiz itirazlar saklı kalmak kaydıyla, Osmanlı Devleti'nin İslam ile olan irtibatına vurgu yapmaktadır: "Cümleye malum olduğu üzere Devlet-i Âliyyemiz bidayet-i zuhurundan beru, ahkâm-ı celîle-i Kur'âniye ve kavanîn-i şer'iyeye kemaliyle riayet olunduğundan..."[46]

3. 'Osmanlı Hukuku Laiktir' Görüşü

Osmanlı hukukunun mahiyeti ve aidiyetiyle ilgili üçüncü yorum, onun laik bir sistem oluşudur. Özellikle, Osmanlı coğrafyasında meskûn olan gayri müslimlere tanınan dinî-hukuki muhtariyet, bu yorumun temel dayanağını oluşturmaktadır.[47]

Devletin gayri müslim vatandaşlarına gösterdiği müsamaha ve tanıdığı dinî-hukuki muhtariyet,[48] aslında bizzat İslam'ın verilerinden ve Müslüman hukukçuların yorumlarından kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın kimi ayetleri,[49] Hz. Muhammed'in (s.a.), dinî inanç ve uygulamalarına, aile ve mülkiyet telakkilerine karışılmayacağı yönünde Hıristiyan tebaaya verdiği emanname/garanti[50] yanında fakihlerin bu iki kaynağa bina ettikleri normatif çıkarımları,[51] gayri müslim tebaayla ilgili hukuki rejimin şer'î çerçevede olduğunu göstermektedir.

Fıkıh doktrininde yer alan yerleşik bir hükmü, yanlış olarak, laikliğin göstergesi olarak değerlendiren bu kesim, laikliğin ve laik toplumun tanımında da yanılmaktadır. Laik toplum düzeni, sadece, her din ve inanca sahip grupların tolere edildiği ve dinden kaynaklanmayan hukuk normlarının egemen olduğu bir toplum değil, aynı zamanda yeknesak/standart ve tekil/monist bir yönetim düzeninin ve her kimliğe mensup insanların eşit şartlarla bağlı olduğu bir hukuk mevzuatının bulunduğu toplum düzeni demektir.[52] Bu tanımın ilk kısmı itibarıyla, laik diye nitelendirilebilirse de, tanımın asıl câmi-mâni olan ikinci kısmı buna engel olmaktadır. Zira Osmanlı toplumunda Müslümanlarla gayri müslimler, hürlerle köleler, bazen erkeklerle kadınlar, varlıklı olanlarla yoksullar, şehirlilerle göçebeler, hatta seçkinler ile reaya farklı mevzuata muhatap olabilmişlerdir.[53]

[46] *Düstûr* I. Tertip, c.1, s. 4.

[47] Bu tür yaklaşımlar ve tenkidi için bkz. Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", s. 498 vd. Ayrıca bkz. Metin Heper, *The State Tradition in Turkey*, England 1985; Ömer Çaha, "Osmanlı'da Sivil Toplum", *AÜSBFD*, 49 (1994), sayı: 3-4, s. 83 vd.

[48] Bu konudaki Osmanlı uygulamasına dair kapsamlı bir çalışma olarak bkz. Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, İstanbul 1990.

[49] 2. Bakara, 256; 10. Yûnus, 99; 18. Kehf, 29.

[50] Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-nebeviyye*, Beyrut t.y., I-II. 574; İbn Sa'd, *Kitâbu't-ṭabaḳâti'l-kebîr*, Beyrut 1968, I. 357; Muhammed Hamidullah, *Mecmû'atu'l-veṡâ'iḳ*, Beyrut 1987, No: 94.

[51] Genel fıkıh eserlerinin siyer ve cihad bölümleri yanında özellikle bkz. İbnu'l-Kayyım, *Aḥkâmu ehli'z-zimme*, Beyrut 1993; Abdulkerim Zeydan, *Aḥkâmu'z-zimmiyyîn ve'l-muste'menîn*, Beyrut 1988; Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı*, İstanbul 1982; Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998.

[52] Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", s. 497.

[53] Mesela kimi kanunnamelerde göçebeler ve köylülere ait düzenlemelerin, onları nitelemek üzere kullanılan 'Türk' terimiyle ayrıca yapılmış olmasıyla, aynı suçu işleyen kimselerin, ait oldukları sosyal sınıfa göre farklı cezalara çarptırılmış olmaları burada hatırlanabilir.

4. 'Osmanlı Hukuku Kadı'nın Öznel/Keyfî Adaletidir' Görüşü

Osmanlı hukukunun mahkemedeki kadı'nın/yargıcın sübjektif kararlarından ibaret olduğunu savunan son kesimin iddiaları, aslında şu kadar tarihî gerçek ve vesika ile şimdiye kadar verdiğimiz bilgiler ışığında kolayca yanlışlanabilecek hatta hiç de ciddiye alınmayacak bir iddiadır.

Max Weber'de ifadesini bulan söz konusu iddia, kadı'nın şahsında keyfî ve irrasyonel olarak işleyen dağınık bir hukuk sisteminin Osmanlı'ya hâkim olduğunu, bir diğer ifadeyle ortada yargı mensuplarının kendilerini kayıtlı gördükleri objektif, kişiden kişiye değişmeyen bir hukuk mevzuatının bulunmadığını seslendirmektedir. Onun yerine olabildiğince inisiyatif sahibi, kararlarında etkiye açık bir kadı'nın keyfîliği söz konusudur.[54]

Bu ifadelerden, biraz da safça bir iyi niyetle, Osmanlı'da yargının bağımsız olduğu gibi bir sonucun çıkarılması da mümkündür. O bir tarafa Weber; rasyonel, eşitlikçi, adil, kişisel ilişkilerden etkilenmeyen, objektif ve kurumsallaşmış bir hukuk düzeninin ve yargılama sisteminin Osmanlı'da mevcut olmadığını vurgulamaktadır.

Oysa kadılar; fıkıh kitaplarında, fetva mecmualarında, kanunnamelerde ve oluştuktan sonra şer'iye sicil defterlerinde bulunan hükümlerle karar vermek zorundaydılar ve şer'î hukuka bağlı kalacaklarını açıkça emreden tayin beratlarıyla görevlerine başlarlardı: "Emr-i Hak Teâlâ ve Sünnet-i Rasul ne ise öyle buyura", "Ahâli beyninde icray-ı ahkâm-ı şer'iyeyi nebevî ve infaz-ı evâmir-i âliyye-i Mustafavî..."[55] Hatta bir adım ötede kadılar, Hanefi mezhebindeki en sahih görüşe göre hüküm vermekle yükümlüydü: "Eimme-i Hanefiyyeden muhtelefun fîhâ olan mesaili kema yenbağî tetebbû edüp esahh-ı akvali bulup anınla amel eyleye."[56]

Öyle ki, verilen kararlarda mevzuata açık bir aykırılık varsa ya da yargılama usûlü bakımından aksaklıklar bulunuyorsa, kazasker, sadrazam ve nihayet divan-ı hümayun nezdinde temyiz imkânı da bulunmaktaydı.[57]

Sonuç

Buraya kadar yapageldiğimiz tahlillerimizden de anlaşılacağı üzere Osmanlı hukuk düşüncesi ve yapısı konusunda üretilen yargıların dördü de, kısmen ve-

[54] Max Weber, *Economy and Society* (ed. Günter Roth-Claus Wittich), New York 1968, s. 657, nakleden Yasin Aktay, "Yarınlar İçin Osmanlı Tarihi: Osmanlı'da Hukuk ve Meşruiyet Üzerine Bir Tarih Sosyolojisi", *Yeni Türkiye*, (2000), sayı: 33, s. 398

[55] Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s.114, 116; İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Dsmanlı Devletinde Kadı*, Ankara 1994; Abdülaziz Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku: Osmanlı Devri Uygulaması*, İstanbul 1986, s. 86; Fendoğlu, *İslam ve Osmanlı Anayasa Hukukunda Yargı Bağımsızlığı*, s. 121 (3. dipnot). Uriel Heyd'in, Osmanlı yönetiminin kadılardan laik hukuk kurallarını tatbik etmelerini istediği yönündeki iddiası gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Bkz. Heyd, "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat", s. 640.

[56] Ebussuud, *Ma'rûzât, MTM.*, (1331), s. 340; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 85, 112; Aydın, "Osmanlıda Hukuk", s. 408 (112. dipnot).

[57] Halil İnalcık, "Mahkama-The Ottoman Empire", *EI*, VI. 3; Fendoğlu, *İslam ve Osmanlı Anayasa Hukukunda Yargı Bağımsızlığı*, s. 286.

ya bütünüyle yanlıştır. Mezkûr dört eğilimin sahipleri, şu beliğ satırlarda kendilerini murakabe edecekleri ölçütü bulacaklardır:

> Tarih yazıcısı, yazdığı şeyin ihtiva ettiği inanç ve ideolojik problemlere karşı evvela, daha önce zihinde mevcut olan sevgi ve nefreti sorgulamalı, daha sonra da bu problemleri ne dereceye kadar 'bildiğini ve anladığını' test etmelidir. Şahsi kriterleri ya da modern akımları tarihî kesite taşıyarak hüküm üretmeye kalkışmak, tarih literatürünün en ucuz ve fersude ürünlerini çoğaltmaktan başka ne işe yarayacaktır? Tarihî vakıa; kendisini kendi şartları ve zamanı içinde, kendi ideolojik görüntüsü içinde kavranılmayı bekleyip durur. Evet, tasvir edilen her tarihî vakıa, biraz da onu kaleme alan tarih yazıcısının tasavvurunun eseridir, ama nereye kadar?.. Tarih karşısında inançlarımızı inkâr etmek zorunda değiliz, ama onu anlamak için bir süre de olsa inançlarımızı 'vestiyer'e bırakmamız gerekecektir ve eğer tarih 'vestiyer'dekileri bir daha gözden geçirmemizi söylüyorsa buna hazırlıklı olmadan tarihe yaklaşmanın bir anlamı olmayacaktır.[58]

İşte bu perspektiften baktığımızda Osmanlı hukukunun kendine özgü (*sui jeneris*) bir özellik taşıdığını söyleyebiliriz. Ne bütünüyle şer'î, ne bütünüyle seküler ne de bütünüyle örfi. Bir taraftan devlet ve toplum hayatında, arazi rejiminde, ceza hukukunda, mali hukukta, özel hukukun bazı ayrıntılarında hem eski Türk pagan geleneklerinin, hem de Roma hukuku ve Bizans tecrübesinin nüfuzu söz konusu iken[59] diğer taraftan devlete hâkim olan asıl belirleyici kimliğin İslam oluşu,[60] egemenliğin meşruiyetinin ilahî kaynağa dayandırılması, kamusal alan dışında genellikle şer'î çözümlemelerin hakimiyeti ve zaman zaman şeklî de olsa Şeriat'ın temsilcisi olan ilmiyenin devlet teşkilatındaki saygın konumu göze çarpmaktadır. Bu da bize, şartların belirlediği ve bazen zorladığı, sessiz uzlaşıların ürünü olan, dikkate değer ve kendine özgü bir hukuk düzeninin varlığını göstermektedir.

Bu makalenin nihai mesajı, Osmanlı hukuk anlayış ve uygulamasının toptancı, sınırlayıcı ve genelleyici bir biçimde sunulamayacağıdır. Üç kıtada yüzyıllar boyu hükümferma olan hukukun, gerek yapıcıları, gerek uygulayıcıları, gerekse denetleyicileri elinde şekil değiştirmesi pekâlâ mümkündür ve zaten öyle de olmuştur...

[58] Alkan, "Osmanlı Tarihi:Bir İnanç Alanı!", s. 184-185.

[59] İlber Ortaylı, "Osmanlı Barışı", *Türkiye Günlüğü*, (1999), sayı: 58, s. 15.

[60] Fatih'in o ünlü "İmtisâlü câhidü fillah olupdur niyetim, Dîn-i İslâmın mücerred gayretidir gayretim" deyişi yanında Kanuni'nin namaz kılmayanlarla ilgili takibat emri (bkz. Aydoğan Demir, "Kanuni Sultan Süleyman'ın Terk-i Salat Edenlerle İlgili Fermanı", *Ege ÜEF. Tarih İncelemeleri Dergisi*, (1984), sayı: 2, s. 46-53) sadece iki küçük örnek olarak burada hatırlanabilir. 1087 tarihli Tevkîî Abdurrahmân Paşa Kanunnamesi'ndeki şu ifadeler bu noktada daha açıktır: "Sadrazam olanlar, daima mesâlih-i ibâdullâh ile meşgul olup ahkâm-ı şer'î şerifi icrâ etmekle memurdurlar... Divan idüp mesâlih-i ibâdullâhı şer' ve kanun üzere görürler ve fasl-ı nizâ ve kat'ı husumet buyururlar ve talep eden müddeîlere şer'i şerif ve kanun üzere ahkâm-ı şerife verirler." *MTM.*, I. 499-500, nakleden Şen, "Osmanlı Hukukunun Yapısı", s. 688.

islâmiyât 8 (2005), sayı 1, s. 127-138

Hukuki Merkezîleşme ve Fıkıh

TALİP TÜRCAN
DOÇ.DR., SÜLEYMAN DEMİREL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Hukuki merkezîleşme ile, kavramsal olarak, hukuk yaratıcı ve hukuk uygulayıcı işlevlerin, yetkilendirilmiş belli organlara bırakılması kastedilmektedir. Bir adem-i merkezî hukuk düzeninde tüm işlevler o hukuk düzenine tâbi bireyler tarafından gerçekleştirilir. İlkel hukuk düzenleri adem-i merkezi niteliktedir. Tarihî süreçte, hukuk uygulayıcı işlevin hukuk yaratıcı işlevi öncelediği, bir olgu olarak tespit edilebilmektedir. Bu çalışmada, hukukun merkezîleşmesine ilişkin kriterlere göre fıkhın konumu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

anahtar kelimeler
Fıkıh, Hukuk Düzeni, Merkezîleşme, Adem-i Merkezîlik.

Giriş

Hukuk, toplumsal düzene duyulan ihtiyaçtan doğmuştur. Hukukun ortaya çıkışı, tarihî süreçte –şayet insanın bireysel yaşamından söz edilebilirse– sosyalleşme (topluluk hâline geçme) ve siyasi farklılaşma (yöneten-yönetilen ayrışması) olgularından bağımsız değildir. Düzen fikri, topluluk içinde çok sayıda ilişkinin varlığına bağlı olduğu gibi, asgari düzeyde olsa bile, bir yetki kullanımını da zorunlu kılmaktadır. Bu tespit, düzenden yoksun bir toplumsal yaşamın mümkün olamayacağı gerçeği yanında, toplumsal yaşamın kendiliğinden gerçekleşemeyeceğini de ifade etmektedir.

Toplumsal yaşamın başladığı dönemden itibaren hukukun varlığından söz edilmesi, gerçekte, toplumsal düzeni sağlayan normatif yapıya ilişkin hukuk, din, ahlak, örf-âdet ve görgü kuralları biçimindeki tasnifin geriye dönük olarak tüm tarihî sürece tatbik edilmesiyle mümkündür. Çünkü toplumsal düzeni sağlayan normatif yapının belirtilen biçimdeki tasnifine oldukça geç dönemde ulaşılabilmiştir. Dolayısıyla, ilk insan toplumundan bu yana hukukun var olduğu söylendiğinde, toplumsal düzenin üzerine kurulduğu normatif yapının kastedildiği unutulmamalıdır. İşte hukuki merkezîleşme, hukukun oluşturulma ve uygulanma bakımından, belirtilen ortak normatif alandan ayrılıp belli bir yetki ve usûle bağlanmak suretiyle kendi özel alanını teşkil etmesi sürecine ilişkin bir nitelemedir. Bu çalışmada hukukun merkezîleşme yönünde geçirdiği gelişme-

den hareketle bir normlar düzeni olarak fıkhın, belirtilen tarihî süreç içinde denk düştüğü evrenin tespitine katkıda bulunulması umulmaktadır.

1. Hukuki Merkezîleşme Kavramı

Merkezîleşme (*centralization*), hukuk normlarının oluşturulma ve uygulanma biçimiyle ilgili bir kavramdır. Hukuk normlarının oluşturulma ve uygulanma biçimi tarihî süreç boyunca merkezîleşme yönünde bir gelişme göstermiştir. Hukukun merkezîleşmesi, aynı zamanda onun teknik gelişiminin takip edilmesinde kendisine başvurulabilecek bir olgusal kriter olarak değerlendirilmelidir. Çünkü ilkel hukuk, bir adem-i merkezi (*decentralized*) normlar düzeni niteliğindedir.[1]

Merkezîleşme kavramını belirleyen temel unsur, hukuk normlarının oluşturulma ve uygulanma işlevlerinin mahiyetiyle değil, gerçekleşme biçimiyle ilgilidir. Hukuk normlarının oluşturulmasıyla, onların ilk defa olarak yaratılmalarını; uygulanmasıyla da yürütme ve yargılama işlevlerine konu kılınmalarını kastediyoruz. Buna göre, merkezîleşmiş hukuk düzenlerinde yasama, yürütme ve yargılama işlevlerini işbölümü esasına göre üstlenen organlar mevcuttur. Adem-i merkezi nitelikteki hukuk düzenlerinde ise, hukuk normlarının gerek oluşturulmaları ve gerekse yürütme ve yargılama işlevleri bakımından uygulanmaları, yetkilendirilmiş organlar eliyle değil, hukuk düzenine tâbi süjeler tarafından doğrudan gerçekleştirilir.[2] Dolayısıyla hukuk normlarının yetkilendirilmiş belli organlar tarafından oluşturulması ve uygulanması, merkezîleşme kavramını tanımlayıcı bir unsur olarak ortaya çıkarmaktadır.

Hukukun, tarihî süreç içinde merkezîleşme doğrultusunda gösterdiği gelişmede, 'hukuk uygulayıcı işlev'in merkezîleşmesi (*centralization of law-applying function*) 'hukuk yaratıcı işlev'in merkezîleşmesini (*centralization of law-creating function*) öncelemiştir. Diğer bir ifadeyle, yürütme ve yargılama işlevleri, yasama işlevine göre tarihî bakımdan daha önce merkezîleşmiştir. Her bir toplumun sosyal yaşamını düzenleyen genel hukuk normları[3] binlerce yıl boyunca, örf-âdet hukukunda olduğu gibi, ilgili hukuk düzenine tâbi bireylerin ortak işbirliği yoluyla oluşturulmuştur. Bu tür bir hukuk yaratma faaliyeti, belli bir organ ya da organlar tarafından gerçekleştirilmediği için adem-i merkezi niteliktedir. Hâlbuki hukukun uygulanması, ilkel hukuk düzenleri bir tarafa bırakılırsa –çünkü onlarda ne bir yargı organı ne de bir merkezîleşmiş yürütme organı mevcuttur–,[4] çok daha erken bir dönemde, hemen tüm toplumlar bakı-

[1] Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, trns. by Anders Wedberg, Fourth Reprinting, The lawbook Exchange, Ltd., New Jersey 2001, s. 160, 338-339; "The Law as a Specific Social Technique", *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science (Collected Essays)*, Second Reprinting,The Lawbook Exchange, Ltd., New Jersey 2001, s. 251.

[2] Kelsen, "The Law as a Specific Social Technique", s. 251.

[3] Genel hukuk normu, herhangi bir somut olaydan bağımsız olarak oluşturulmuş, genel, soyut, objektif ve farazi; fakat gerçekleşebilir nitelikteki hukuk normu demektir. Hukuk normu kavramı hususunda bkz. Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu –Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu–*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s. 58-62, 99.

[4] Kelsen, *General Theory of Law and State*, s. 338. Ayrıca bkz. Sulhi Dönmezer, *Cezaî Mesuliyetin Esası*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1949, s. 9.

mından münhasıran yetkilendirilmiş organ ya da organlara bırakılmıştır ki, bu bir merkezîleşmedir. Artık hiçbir birey, haklarının ihlal edilip edilmediğini tespit ve ihlal edene doğrudan kendisinin yaptırım uygulayabilmesi hususunda yetkili değildir. Söz konusu yetki, çıkarları çatışan her iki tarafın dışında ve onlardan bağımsız organlara, yani hâkimlere bırakılmıştır. Bununla birlikte, yetkili organ olarak hâkimin, meydana gelen ihtilafın çözümünde başvurduğu genel hukuk normları, henüz merkezî bir organ eliyle konulmuş değildir.[5]

Merkezîleşmiş hukuk düzenlerinde genel hukuk normlarının oluşturulup somut olaylara uygulanması, üç aşamalı bir prosedürü gerekli kılmaktadır. Birinci aşama, somut olaya uygulanabilir bir genel hukuk normunun oluşturulmasıdır. Genel hukuk normu, yasama organı tarafından ya da adem-i merkezi nitelik taşıyan bir usûlle konulmuş/yaratılmış olabilir. Burada genel hukuk normunun mevcudiyetiyle, özellikle somut hâdise veya davranışın kendisine göre değerlendirileceği kanuni unsurun (kanuni olay) –yaptırımın koşulu olarak– norm yoluyla belirlenmiş olmasını kastediyoruz. İkinci aşama somut olaya ilişkin ferdî hükmün (*individual norm*)[6] tespit edilmesidir. Bu, yargılama safhasıdır. Yargılama, esas olarak, genel hukuk normunun somut olaya indirgenmesi, ona özgü hükmün oluşturulması (genel hukuk normunun somut olay bakımından ferdîleştirilmesi) işleminden ibarettir. Yargı kararı da, öngördüğü yaptırımın uygulanmasını emreden bir hukuk normu niteliğindedir. Üçüncü aşama ise, yargılama faaliyeti neticesinde oluşturulan ferdî hükmün uygulanmasıdır. Bu, yürütme yetkisine bağlı idari bir tasarrufu zorunlu kılmaktadır.[7]

Buna karşılık, tümüyle adem-i merkezi hukuk düzenlerinde –ki bunlar ilkel hukuk düzenleridir–, genel hukuk normlarının somut olaylara uygulanması yalnızca iki aşamada gerçekleşmektedir. İlk aşama, genel hukuk normunun örf-âdet yoluyla oluşturulmasıdır. İlkel dönemde genel hukuk normunun oluşturulması ifadesiyle, yaptırımın koşulu niteliğindeki, bilhassa suç teşkil eden davranışın belirlenmesini kastediyoruz.[8] Zira, bilindiği üzere, ilkel hukuk büyük ölçüde suç ve cezayı düzenleyen hükümlerden ibarettir.[9] İkinci aşama ise, genel hukuk normunun,

[5] Kelsen, "The Law as a Specific Social Technique", s. 251. İlkel hukuk düzenlerinde suç ve cezalara ilişkin normların önceden belirlenmemiş olduğu hususunda ayrıca bkz. Dönmezer, *Cezaî Mesuliyetin Esası*, s. 8.

[6] Ferdî hüküm ya da ferdî hukuk normu tabiriyle, zamansal, mekânsal ve belli bir süje bakımından kişisel sınırlılıklar taşıyan somut olayın, 'olması gereken'i soyut düzeyde ifade eden genel hukuk normunun kapsamına dâhil edilmesi (*subsumtion*) suretiyle ulaşılan, belli bir somut olaya ve süjeye indirgenmiş hukuk normu kastedilmektedir. Ferdî hükme ulaşmayı sağlayan değerlendirme (*subsumtion*) işleminin mahiyeti ve mantıki istidlal biçimi hakkında geniş bilgi için bkz. Orhan Münir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş (Hukuk Başlangıcı Dersleri)* (2 cilt), İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1966, s. 124 vd.; Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul t.y., s. 180-183.

[7] Kelsen, "The Law as a Specific Social Technique", s. 245-246.

[8] Kelsen, "The Law as a Specific Social Technique", s. 246.

[9] Ceza hukuku, hukukun tarihî gelişim sürecinde medeni hukuktan daha önce varlık kazanmıştır. İlkel toplumlarda hukukun bütünüyle suç ve cezaya ilişkin hükümlerden ibaret olması, süjenin beşerî münasebet teşkil eden dışsal davranışlarının yanı sıra, bizzat kendisine ve Tanrı'ya dönük davranışlarının da ceza hukukunun müdahele alanı içinde değerlendirildiği anlamındadır. Bkz. Dönmezer,

menfaati ihlal edilen süje tarafından –ki söz konusu menfaat ilgili normca korunmaktadır– uygulanmasıdır. Burada menfaati ihlal edilen süje, ihlal edene genel hukuk normunun öngördüğü yaptırımı bizzat uygulama hususunda hukuk düzenince yetkilendirilmiştir. İlkel hukuk düzenlerinde bunun tipik örneği kan davalarıdır. Öç alma niteliğindeki yaptırım, ihlalden zarar gören kimselerin dışında, onlardan ayrı bir organ tarafından kararlaştırılmamaktadır.[10] Aksine bizzat menfaati ihlal edilen süje (ya da onun mensup olduğu topluluk/klan) tarafından zarar verene (ya da onun mensup olduğu topluluğa/klana) karşı bir tepki olarak ortaya konulmaktadır.[11] Görüleceği üzere, ilkel hukukta genel hukuk normu, somut olaya –herhangi bir ferdî hükme (yargı kararına) ulaşılmadan– doğrudan uygulanmaktadır. Ferdî hüküm, ancak yargı organlarının gelişmesinden sonra genel norm ile onun somut olaya tatbik edilmesi süreci arasına girebilmiştir.[12] Bu, hukukun merkezîleşmesine ilişkin tarihî süreç içinde belli bir aşamayı temsil etmektedir.

2. Fıkıh: Adem-i Merkezi Normlar Düzeni

Fıkhın merkezîleşme düzeyini, hukukun merkezîleşme sürecine ilişkin genel kriterleri esas almak suretiyle tespit etmemiz mümkün görünmektedir. Ulaşılacak sonuçların fıkıh ve fıkıh usûlü ilkeleri çerçevesinde teorik düzeyde –büyük ölçüde uygulamadan bağımsız– tespitler niteliği taşıyacağını öncelikle belirtmemiz gerekir.

Fıkhın, üzerine kurulu olduğu zihinsel yapı, onun beşerî bir normlar düzeni olarak merkezîleşme düzeyini doğrudan etkilemekte, hatta belirlemektedir. Fıkhın, onu ortaya koyanlarca algılanma biçimi, tümüyle epistemolojik temellidir. Diğer bir ifadeyle fıkıh, hem oluşturulma hem de bir davranış normları bütünü olarak, beşerî davranışlar düzeyinde uygulanma bakımından öncelikle epistemolojik bir sorundur. Fıkha vücut veren zihinsel yapı, fıkıh usûlünün iki ana ekolü bakımından da ortaktır. Çünkü söz konusu algılama biçimi, fıkhın oluşturulma süreci boyunca geriye doğru bizzat Peygamber'e dayandırılan bir epistemik geleneğe bağlıdır.[13]

Cezaî Mesuliyetin Esası, s. 8; Dönmezer/Erman (Sahir), *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku* (3 cilt), Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul 1997, I. 38 (ve 2 no'lu dipnot). En eski hukukun ceza hukuku niteliğinde olduğu hususunda ayrıca bkz. Kelsen, *General Theory of Law and State*, s. 50; Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1987, s. 166.

[10] Kelsen, "The Law as a Specific Social Technique", s. 246.

[11] Dönmezer-Erman, *age.*, I. 41. Kolektif sorumluluğun dayandığı hukuki mantık hususunda bkz. Dönmezer, *Cezaî Mesuliyetin Esası*, s. 9. İlkel hukuk düzenlerinde farklı topluluklara mensup süjeler arasında ortaya çıkan ihlal ve ona gösterilen tepki, kimi yazarlarca, suç ve suçun cezalandırılmasından daha çok, bir tür savaş niteliğinde görülmektedir. Çünkü süjelerin mensup olduğu toplulukların üstünde başka bir güç bulunmamaktadır. Buna karşılık, aynı topluluk içinde gerçekleşen bir ihlal durumunda fail ve suçtan zarar gören arasına, yaptırımın ne olacağını belirleme yetkisi sebebiyle topluluk liderinin otoritesinin girdiği kabul edilmektedir. Ancak bunun gerçek anlamda bir siyasi farklılaşma niteliği taşıdığı ve tam olarak açıklığa kavuştuğu söylenemez. Bkz. Dönmezer, *Cezaî Mesuliyetin Esası*, s. 8-10; Öztekin Tosun, *Türk Suç Muhakemesi Hukuku Dersleri* (2 cilt), İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1976, I. 5 (ve 2 no'lu dipnot). Krş. Ayhan Önder, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, I. 50-51.

[12] Kelsen, "The Law as a Specific Social Technique", s. 246.

[13] Hz. Peygamber'den nakledilen "Kendisinden daha fakih olan kimseye fıkh taşıyan niceleri vardır." (Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. ve şerh. A. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kutu-

Fıkhın epistemik temelli algılanma biçimi, onun belli bir bilimsel faaliyet alanı olarak bizzat fıkıh kelimesiyle isimlendirilmesinde ortaya çıktığı gibi,[14] ona ilişkin tanımlara da yansıtılmıştır. Başlangıçta tüm dinî düşünme (idrak) biçimini ve düşünceyi içine alacak kadar geniş olan fıkıh kelimesinin 'şer'î amelî ahkâm' alanına özgülenmesi,[15] sözünü ettiğimiz epistemik gelenekten aslâ bir kopuşu değil, onun belli bir alanla ilgili olarak yalnızca sınırlanmasını temsil etmektedir. Nitekim fıkhın, ayrı bir disiplin olarak tanımlanma ihtiyacı duyulmaya başlandığı andan itibaren tüm tarihî süreç boyunca, belirtilen epistemik gelenekten hiçbir zaman ayrılmaksızın bir 'bilme (idrak)[16] faaliyeti' olarak nitelendiğini görüyoruz.[17] Hatta fıkıh, süjenin (müctehid) 'şer'î amelî ahkâm' alanında kat'î ve/veya zanni düzeyde bilgi elde etmesini sağlayacak 'idrak melekesi'ne dayandırılan bir faaliyet olarak tanımlanmaktadır.[18] Anlaşılacağı üzere, birbirinden az ya da çok farklı da olsalar, yapılan tüm tanımlarda fıkhın epistemolojik yönüne ilişkin iki temel unsurun her zaman gözetildiği tespit edilebilmektedir. Bunlardan birisi, fıkhın bizzat

bi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., s. 401; Ebû Dâvûd, "İlm" 10; Tirmizî, "İlm" 7; İbn Mâce, "Mukaddime" 18, "Menâsik" 76; Dârimî, "Mukaddime" 24) biçimindeki hadisle, fıkhın "müşkil olanın hükmünü vâzıh (açık) olandan istinbat etmek (*inne'l-fıḳh huve istinbāṭu ḥukmi'l-muşkil mine'l-vāḍıḥ*)" biçimindeki tanımı arasında ilgi kurulmakta ve hadisde geçen *fıḳh* kelimesi tanımdaki *vāḍıḥ* kelimesiyle açıklanmaktadır. Buna göre fıkh, 'hükmü bilinen' anlamında olup, Peygamber'den nakledilen Kitâb ve Sünnet bilgisine karşılık gelmektedir. Fakih ise, hükmü bilinenden bilinmeyenin hükmünü açığa çıkaran kimsedir. Bkz. İbnu's-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, *Ḳavāṭı'u'l-edille fi'l-uṣûl* (2 cilt), neşr. M. Hasen İsmâ'îl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I. 20, 21; Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fıḳh* (4 cilt), zabt, thr. ve ta'lîk. M. Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, I. 16. Görüleceği üzere hadisin belirtilen biçimdeki izahında, fıkhın kavramlaşma süreci bakımından belli bir aşamaya göndermede bulunulduğu gibi (bkz. Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 30 ve 67 no'lu dipnot), söz konusu ettiğimiz epistemik geleneğe ilişkin bir vurgu da mevcuttur.

[14] Fıkh kelimesine "mevcut bilgiden (*'ilm-i şāhid*) gaib bilgiye (*'ilm-i ġā'ib*) ulaşmak" biçiminde anlam verilmektedir. Bkz. er-Râğıb el-Isfahânî, *Muḥaḍarātu elfāẓı'l-ḳur'ān*, thk. S. Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem ve ed-Dâru'ş-Şâmiyye, Dımaşk/Beyrut 1412/1992, s. 642. Fıkh kelimesinin bu anlamıyla, aşağıda gelecek olan terim anlamı arasında semantik bir uyumun varlığı açıktır.

[15] Bu hususta bkz. Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, Islamabad 1988, s. 1-11; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, s. 28-35.

[16] Usûlcüler, fıkhın tanımında yer alan ilim (*'ilm*) ya da ma'rifet teriminin idrak anlamında kullanıldığını bilhassa vurgulamaktadırlar. Buna göre 'şer'î amelî ahkâm'ın bilinmesi, 'idrak' düzeyinde gerçekleştiğinde fıkıh sayılmaktadır. Bkz. Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *Şerḥu'l-luma'* (2 cilt), thk. Abdulmecîd Turkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, I. 159; Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Alî b. Muhammed, *el-İḥkām fî uṣûli'l-aḥkām* (4 cilt), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, I. 8.

[17] Usûlcüler tarafından yapılan bütün fıkıh tanımlarında ilim (*'ilm*) terimine başlangıçtan itibaren belirleyici bir unsur olarak yer verilmiştir. Şer'î amelî ahkâmın nasıl bilineceğini niteleyen *tafsilî delil, istidlal, istinbat, mukteseb* gibi terimler ise, Hicrî 5. yüzyıldan sonra tanımlara girmiş görünmektedir. Bu tespit için, fıkhın tanımlanmasına ilişkin tarihî sürecin gözden geçirilmesi yeterlidir.

[18] Fıkhı tanımlarken 'istidlal'i esas alan ve dinden oldukları zaruri olarak bilinen ahkâma ilişkin bilme faaliyetini ondan ayıran usûlcülerce, tanımda yer alan ilim terimi "cüz'î hükümleri idrak yeteneği ve yetisi" (istidad ve melekesi) anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Umer, *et-Telvîḥ fî keşfi ḥaḳā'iḳı't-tenḳîḥ* (2 cilt), (Sadruşşerî'a'nın *et-Tavḍîḥ*'i ile), Mekteb-i Sanâyi' Matbaası, İstanbul 1310, I. 32; İbn Emîri'l-Hâcc, Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr* (3 cilt), (el-İsnevî'nin *Nihâyetu's-sûl*'ü ile), el-Matbaatu'l-Kubra'l-Emîriyye, Bulak 1316, I. 22-23. Ayrıca bkz. Âmidî, I. 8. Bu, bir kimsenin müctehid olabilmek için bilfiil ictihad etmesi değil, söz konusu yetiye (*meleketu'l-ictihâd*) sahip olmasının yeterli görül-

bir bilme (idrak) faaliyeti olduğudur. Fıkıh, 'istidlali' olarak nitelensin[19] –ki çoğunluk bu görüştedir– ya da nitelenmesin,[20] 'şer'î amelî ahkâm' alanının bilinmesiyle ilgilidir. Fıkhın bir bilme faaliyeti olarak nitelenmesi, yegâne hüküm koyucunun Allah olduğunu öngören ilke gereği,[21] onun tanımından hareketle, "bireylerin davranışlarına (mükelleflerin fiileri/amelleri) ilişkin ilahî iradenin (şer'î hitap/*ḥukm*) açığa çıkarılması (keşf/*ıẓhār*)"[22] biçiminde ifade edilebilecek mahiyetiyle de uyumludur. Fıkhın, Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen "kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesi (*ma'rifetu'n-nefs mā lehā ve mā 'aleyhā*)"[23] biçimindeki tanımından, *Mecelle*'nin "İlm-i fıkh mesâil-i şer'iyye-i ameliyyeyi bilmektir."[24] biçimindeki tanımına kadar, aynı epistemik temelli teorik yapıyı devam ettirdiği görülmektedir. Aşağıda geleceği üzere, fıkhın merkezîleşme süreci bakımından ilginç olan husus, bir kanunda (*code*) başlangıç hükmü olarak, norm koyucu iradenin pozitif düzeyde bağlayıcılığı yerine, tâbi olunan epistemik geleneğin vurgulanmış olmasıdır. Diğer unsur ise, söz konusu bilme faaliyetini gerçekleştirecek olan ve belli nitelikleri haiz olması gereken süjedir. Yukarıda tespit ettiğimiz üzere, fıkıh, İbnu'l-Humâm (ö. 861/1457) gibi,[25] onu şer'î amelî ahkâma ilişkin bilginin kat'î düzeyde elde edilmesi (*taṣdīḳ*) biçiminde sınırlayanlar da dâhil, hemen bütün usûlcüler tarafından mutlak bir idrak faaliyeti olarak değil, süjenin istinbat melekesine bağlı bir idrak faaliyeti olarak tanımlanmaktadır. Yani, istinbat melekesine sahip süje, fıkhın tanımına zorunlu bir unsur olarak dâhil edilmektedir. Bu da, 'şer'î amelî ahkâm bütünü' anlamındaki fıkhın oluşumunda, süjeyi, belirleyici bir konuma getirmektedir. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen tanımda da gördüğümüz gibi, söz konusu rolüyle süje fıkhın oluşumunda başlangıçtan itibaren işlevseldir.

düğü anlamındadır. Bkz. Mutî'î, Muhammed Bahît, *Sullemu'l-vuṣūl li şerḥi nihāyeti's-sūl* (4 cilt), (el-İsnevî'nin *Nihāyeti's-sūl*'ü ile birlikte), Âlemu'l-Kutub, y.y., t.y., I. 27-28. Sadruşşerîa (ö. 747/1347) ve İbnu'l-Humâm (ö. 861/1457) gibi kimi usûlcüler 'istinbat melekesi'ni yaptıkları tanımların önemli bir unsuru olarak açıkça zikretmektedirler. İbnu'l-Humâm'ın fıkhı, "kendisiyle itikadın kastedilmediği şer'î kat'î hükümleri tasdîk etmek" biçiminde tanımlamasına rağmen, istinbat melekesine bir unsur olarak tanımda yer vermesi dikkat çekicidir. Bkz. Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd, *et-Tavḍīḥ fī ḥalli ğavāmiḍi't-tenkīḥ* (2 cilt), (*et-Telvīh* ile birlikte), Mekteb-i Sanâyi' Matbaası, İstanbul 1310, I. 32-33; İbn Emîri'l-Hâcc, I. 17.

[19] Örnek olarak bkz. Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Umer b. el-Huseyn, *el-Maḥṣūl fī 'ilmi uṣūli'l-fiḳh* (2 cilt), Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beyrut 1408/1988, I. 10; Âmidî, I. 8; Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullâh b. Ahmed, *Keşfu'l-esrār* (2 cilt), İhsan Kitapevi, İstanbul 1986, I. 6; Tûfî, Necmuddîn Ebu'r-Rebî' Suleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Sa'îd, *Şerḥu muḫtaṣari'r-ravḍa* (3 cilt), thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1419/1998, I. 133.

[20] Mesela bkz. İbn Emîri'l-Hâcc, I. 17.

[21] Âmidî, I. 72.

[22] Aslında bizzat 'ahkâm'ın kendisi de ilahî iradenin bir keşfedicisi olarak nitelenmektedir. Usûlcüler bunu, "hüküm koyucu Allah, hükmü açığa çıkaran ise *şer'*dir (*el-ḥākim huve'llāh ve'l-kāşif huve's-şer'*)" biçiminde ifade etmişlerdir. Bkz. Ensârî, Nizâmuddîn, *Fevâtiḥu'r-raḥamūt bi şerḥi musellemi's-subūt fī uṣūli'l-fiḳh* (2 cilt), (*el-Muṣṭaṣfâ* ile), İntişârâtu Dâri'z-Zehâir, Kum 1368, I. 25.

[23] Bkz. Sadruşşerîa, I. 19; Molla Husrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Alî, *Mir'âtu'l-uṣūl fī şerḥi mirḳâti'l-vuṣūl* (2 cilt), (el-İzmîrî hâşiyesi ile), el-Matbaatu'l-Âmire, İstanbul 1309, I. 44; Beyâdî, Kemâluddîn Ahmed, *İşārātu'l-merām min 'ibārāti'l-imām*, thk. Yûsuf Abdurrazzâk, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, İstanbul ty. (Kâhire 1368/1949 baskısından), 28-29.

[24] *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 1.

[25] Bkz. İbn Emîri'l-Hâcc, I. 17-18.

Fıkıh usûlünde, hükümlerin kaynak iradeye aidiyetinin kesinliği ile onların bağlayıcılık düzeyleri arasında bir irtibat kurulmuştur.[26] Hükümlerin bağlayıcılığı, beşerî düzeyde bir iradî tercihe değil, ilahî iradeye ilişkin bilgiye/anlama ulaşmayı esas alan bir yaklaşıma dayanmaktadır. Gerçekte, ulaşılan bilgi ya da anlamın, beşerî davranışa ilişkin talep içeren yaptırmalı bir önerme niteliğindeki hükme/norma doğrudan delalet ettiği ileri sürülemez. Bilgi/anlam ile hüküm arasındaki irtibat, fıkhın genel teorisinin üzerine kurulduğu epistemik ilkeye dayanmaktadır. O da tüm şer'/şeriat alanında olduğu gibi, amelî alanda da yegâne hüküm koyucunun Allah olduğu ilkesidir. Dolayısıyla beşerî davranışa ilişkin ilahî irade açığa çıkarıldığında (idrak/anlama faaliyeti gerçekleştiğinde), kendiliğinden 'olması gereken'i ifade eden bir hükme de ulaşılmış kabul edilmektedir. Şer'î amelî ahkâma ilişkin bilginin kesinliği arttığı ölçüde, bağlayıcılık derecesi de artmaktadır. Kaynak iradeyi temsil eden Kitâb ve Sünnet metinlerinin subût ve delaletlerine ilişkin tartışmalar, bağlayıcılığı, elde edilecek bilgiye/anlama indirgeyen teoriye göre yapılanan metodolojinin de temel malzemesini teşkil etmektedir. Çünkü fıkıh usûlü, temel işlevi metinlerin (Kitâb ve Sünnet) dilsel delaletlerine ve rivayet keyfiyetinden kaynaklanan kat'îlik ve zannilik durumlarına göre epistemolojik değerlerini açıklığa kavuşturmak olan bir metodolojidir.[27] Bu tarz bir yapılanma, beşerî davranışlara ilişkin birer değerlendirme niteliğindeki şer'î amelî ahkâmı, doğrudan ya da dolaylı biçimde Kitâb ve Sünnet metinlerinden elde etmeyi öngören genel teorinin doğal bir sonucudur. Dikkat edilirse, tanımı gereği ilahî iradenin (*şer'î hitâb*) keşfi niteliğindeki bilgi/anlam, aynı zamanda kesinlik derecesine göre bir bağlayıcılığı temsil etmektedir.

Merkezîleşme, hukuk normlarının geçerlilik incelemesine dair yetki sorunu ile doğrudan ilgili bir kavramdır. Geçerlilik, hukuk normlarının pozitif düzeyde bağlayıcılıkları bakımından gerekli niteliklere sahip olmaları demektir.[28] Buna göre, geçerli bir hukuk normundan söz edildiğinde, kendisine hukuki sonuçları bağlanabilen ve süjeler üzerinde bağlayıcılık niteliğini haiz olan bir hukuk normu kastedilmektedir.[29] Hukuk normlarının geçerlilik incelemesi, merkezîleşmiş hukuk düzenlerinde bir yetki ve usûl sorunudur.[30] Bu tür hukuk düzenlerinde, bir normun geçerlilik için gereken koşulları taşımadığına, ancak yetkisi önceden tanımlanmış belli bir organ tarafından ve belli bir usûle göre karar ve-

[26] Hükümlerin kaynak iradeye aidiyetinin kesinliğiyle, dayandıkları delillerin subût ve delaletlerindeki kat'îlik ya da zannilik durumlarını kastettiğimiz açıktır. Deliller arasında gözetilen hiyerarşi de bu ilke üzerine kurulmuştur. Buna göre, subût ya da delalet yönünden zanni olan bir delilin kat'î olana takdim edilmesi ya da onunla çatışması düşünülemez. Mesela, haber-i vâhidin mütevatirle ya da nassın müfesserle çatışmasının mümkün olamayacağı gibi.

[27] Belirtilen nitelikteki metodolojik yapılanmayı, fıkhın metinsel karakterinin doğurduğu hususunda bkz. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories –An Introduction to Sunnī Usūl al-Fiqh–*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 37.

[28] Kelsen, "The Pure Theory of Law and Analytical Jurisprudence", *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science (Collected Essays)*, Second Reprinting,The Lawbook Exchange, Ltd., New Jersey 2001, s. 280.

[29] Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, s. 171.

[30] Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, s. 175.

rilebilir. Hâlbuki adem-i merkezi hukuk düzenlerinde, hukuk normlarının geçerlilik denetlemesi hususunda her bir süje bizzat yetkilidir. Tersinden söylersek, bir hukuk düzeninde bir normun usûl ve muhteva bakımından bağlayıcılık niteliği kazanabilmesi için uyması gerekli koşullara uygun konulup konulmadığına her bir sujenin kendi başına karar verebilme yetkisi bulunuyorsa, bu bir adem-i merkezi hukuk düzenidir.[31] Yukarıda tespit ettiğimiz üzere fıkıh usûlünde hükümlerin bağlayıcılığı/geçerliliği, ilahî iradeye ilişkin bilginin kesinlik derecesiyle doğrudan irtibatlandırılmıştır. Bu ise teknik anlamında kanunlaştırmanın (*codification*) olmadığı klasik dönemde, fıkhın, kendisini teşkil eden şer'î amelî ahkâm bakımından adem-i merkezi normlar düzeni biçiminde nitelenmesine imkân vermektedir. Çünkü hükme dair kesin ya da muhtemel bilginin tespiti, bütünüyle sujenin yetkisi dahilinde bulunmaktadır. Şer'î amelî ahkâmın kat'î ya da zanni düzeyde bir bilgiye dayanması, bilginin gerçekliğine yönelik kişisel denetimi ortadan kaldırmamaktadır. 'Te'vil' ve 'nesh' ihtimali taşımamaları nedeniyle, normlar arası hiyerarşide nihai bağlayıcılık düzeyini temsil eden icmâa konu olmuş hükümlerin bile,[32] öncelikle süje tarafından belirtilen konumlarının teslim edilmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, sujenin kararı dışında gerçekleşmeleri ve onun tarafından geçerliliklerine ilişkin denetim yapılamamasına rağmen, icmâa konu olmuş hükümlerin bağlayıcılığının, öncelikle süje tarafından ilke olarak benimseniyor olması gerekir. Ayrıca, söz konusu hükümler de gerçeklik denetimine tâbidirler. Yani, icmâın gerçekleştiğine karar vermeye yetkili –süje dışında– hiçbir organ bulunmamaktadır.[33] Zanni hükümlerin ise –ki bunlarla gerek nassa gerekse (dar anlamında)[34] ictihada dayalı, haklarında icmâ gerçekleşmemiş hükümlerin tümünü kastediyoruz–, hem gerçeklik hem de geçerlilik denetimleri sujenin yetkisi dahilindedir. Fıkıh usûlündeki 'ictihadın, onu ortaya koyan süje dışında geçerlilik/bağlayıcılık niteliği taşımadığı'[35] ve 'bir ictihadın diğerini nakzedemeyeceği'[36] ilkeleri, belirttiğimiz yetkiyi ifade etmektedir. Kat'î hüküm, sujeden bağımsız ve onun dışında gerçekleşmiş olması ne-

[31] Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş –Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu–*, US-A Yayıncılık, Ankara 1998, s. 107-108.

[32] Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Muṣṭaṣfâ min 'ilmi'l-uṣûl* (2 cilt), (*Fevâtiḥu'r-raḥamût* ile birlikte), İntişârâtu Dâri'z-Zehâir, Kum 1368, II. 393; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî, *Ravḍatu'n-nâẓır ve cunnetu'l-munâẓır fî uṣûli'l-fıḳh 'alâ meẕhebi'l-imâm aḥmed b. ḥanbel*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1401/1981, 208; et-Tûfî, III. 675; Zerkeşî, IV. 517.

[33] Burada icmâın hucciyeti, imkânı ve nakline ilişkin tartışmalar hatırlanmalıdır.

[34] İctihada açık alan denildiğinde, nasslar yoluyla doğrudan düzenlenmemiş hususlar kastedildiği gibi, şer'î amelî hükme ilişkin bilginin zanni düzeyde elde edilebildiği (*el-fıḳhiyyâtu'ẓ-ẓanniyye*) alan da kastedilmektedir. Bu durumda, delaletleri zanni olan nasslar üzerinde gerçekleştirilecek yorum faaliyeti de ictihad kapsamında sayılmaktadır. Bkz. Gazâlî, II. 358; Râzî, II. 499-500.

[35] Abdulvahhâb Hallâf, *'İlmu uṣûli'l-fıḳh*, (*Ḫulâṣatu târîḫi't-teşrî'i'l-islâmî* ile birlikte), el-Mektebu'l-İslâmî, İstanbul 1984, 263.

[36] İsnevî, Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen, *Nihâyetu's-sûl fî şerḥi minhâci'l-uṣûl* (4 cilt), (el-Mutîî'nin *Sullemu'l-vuṣûl li şerḥi nihâyeti's-sûl*'ü ile), Âlemu'l-Kutub, y.y., t.y., IV. 574-575; İbn Nuceym, Zeynuddîn (Zeynulâbidîn) b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir* (4 cilt), (*Ğamzu 'uyûni'l-baṣâir* ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut 1405/1985, I. 325 vd. Ayrıca bkz. *Mecelle*, md. 16.

deniyle objektif bir nitelik taşımakta ve gerçekliği tespit edildikten sonra, hiçbir aykırı değerlendirme imkânı söz konusu olmaksızın, onu benimseyenlerce her bir süjeyi bağlayacağı kabul edilmektedir. Zanni hüküm ise, gerçeklik ve geçerlilik açılarından sübjektif bir değerlendirme niteliğindedir. İctihada açık alanda (*el-fıkhıyyātu'ẓ-ẓanniyye*) önceden belirlenmiş şer'î bir hitabın bulunmadığını ve hükmün müctehidin zannına tâbi olduğunu[37] kabul eden usûlcüler açısından, değerlendirmedeki kişisellik çok daha vurguludur. İctihada açık alanda önceden belirlenmiş şer'î hitabın mevcut olduğunun kabul edilmesi[38] de, nihai olarak hükmün zannilik niteliğini (sübjektif/kişisel bir kanaat niteliğinde oluşunu) değiştirmemektedir. Bununla birlikte, zanni hükmün, mutlak anlamda sübjektif bir değerlendirmeden ibaret olduğu ileri sürülemez. İctihadi hükmün de, fıkıh usûlü ilkeleri çerçevesinde, yalnızca ulaşılması muhtemel seçeneklerle sınırlı olmak anlamında bir objektiviteye sahip olduğunu belirtmemiz gerekir.

Görüleceği üzere, fıkıh, ister şer'î hitabın açığa çıkarılması faaliyeti olarak isterse şer'î amelî ahkâm bütünü olarak tanımlansın, normatif yapısı itibarıyla adem-i merkezi niteliktedir. Fıkhi hükümlerin oluşturulma faaliyeti, teknik anlamında yasama işlemine göre iki yönden farklılık göstermektedir. İlki, fıkhi hükümlerin oluşturulması, yasamanın aksine, bir yaptırımalı önermenin ilk defa olarak yasa biçiminde öngörülmesi olmayıp, ilahî iradeye ait bir tespit niteliği taşımaktadır. Çünkü fıkhi hükümlerin geçerliliği, onların şer'î olmalarına bağlıdır. Şer'îlik ise, ilahî iradeye aidiyet anlamındadır.[39] Bu itibarla, şer'î amelî hüküm ilahî irade açısından yaptırımalıdır, yani olması gerekeni ifade eden bir önerme niteliğinde olmasına rağmen, süje açısından onun tespiti bütünüyle bilgi edinme (idrak/keşf) düzeyindedir. Nitekim klasik dönem İslam hukukçuları müftînin fetvasını ya da hâkimin kararını –ki her iki tür hüküm de aynı ictihad teorisine bağlıdır– ilahî irade adına bir 'ihbâr' olarak değerlendirmişlerdir.[40] Bilgi ve bağlayıcılık arasında kurulan irtibat ile kastedilen de budur. Yani, fetva ya da yargı kararının ihbâr (*ıẓhār/keşf*) olarak nitelenmesi, beşerî davranışa ilişkin olması gerekeni öngören talebi (hükmün normatif yanını) ihmal etmek değil, onu ilahî iradeye nispet etmektir. Bilindiği gibi, söz konusu tespit, nassa bağlı (doğrudan) olabileceği gibi, benimsenen çeşitli yöntemler yoluyla dolaylı da olabilir. Hâlbuki yasama, bir tespit faaliyeti değildir. Aksine, yasama doğrudan olması gerekene dönük bir irade koyma faaliyetidir. İkinci farklılık, fıkhi hükümlerin bilinmesi ve/veya açığa çıkarılması işlemi hususunda her bir süjenin bizzat yetkili olmasında or-

[37] Bkz. Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fuṣûl fî'l-uṣûl* (4 cilt), thk. Uceyl Câsim en-Neşmî, Vezâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1414/1994. IV. 295 vd.; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. et-Tayyib, *el-Mu'temed fî uṣûli'l-fıḳh* (2 cilt), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., II. 370-371; Gazâlî, II. 363.

[38] Bkz. Cassâs, IV. 295 vd.; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, II. 371; Gazâlî, II. 363.

[39] Bu hususta bir inceleme için bkz. Türcan, "İslâm Hukuk Biliminde Şer'îlik Kavramı", *Araştırmalar –İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, Yıl: 3, (2001), Sayı: 5-6, s. 69-88.

[40] Bkz. Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *el-İḥkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-aḥkâm ve taṣarrufâti'l-kādî ve'l-imām*, Gözden geçiren: Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1416/1995, s. 97-98.

taya çıkmaktadır. Zanni hükümler bakımından 'ictihadın ehlinden sâdır olması' ve 'mahalline musadif olması' koşulları[41] da, belli formel ilkeler bulunmakla birlikte, nihai olarak yine süjenin kendi kararına bağlıdır. Buna karşılık yasama, yetkilendirilmiş belli organ ya da organlarca gerçekleştirilen normatif (olması gerekeni öngören) bir faaliyettir.[42] Yetkilendirilmiş tabiriyle, yetkinin diğer insanlarca verilmiş olmasını değil, tanınmış olmasını kastediyoruz. Yetkinin bir mutlak monarşide olduğu gibi sübjektif bir hak iddiasına ya da yetkiyi kullanacak organın dışında ve onun üstünde egemen bir iradeye dayanması ve tanımanın rızaya bağlı olup olmaması, gerçekleştirilen işlemin mahiyetiyle ilgili değildir.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, hukuki geçerlilik incelemesinin yetkilendirilmiş belli bir organa bırakılması da, yasama, yürütme ve yargılama işlevlerinin merkezîleşmesine ilişkin tarihî sürecin bir parçasıdır.

Hukukun merkezîleşmesi, toplumların devletleşme süreciyle de doğrudan ilgilidir. Bir ilkel toplumun devletleşebilmesi için hukuk yaratıcı işlevin merkezîleşmesi, yani hukuk normlarının yetkilendirilmiş belli bir organ tarafından konulmuş olması zorunlu değildir. Buna karşılık devletin, merkezîleşmiş hukuk düzeni olarak tanımlanabileceği[43] dikkate alındığında, devletleşme bakımından en azından hukuk uygulayıcı işlevin belli organ ya da organlarca temsil edilir hâle gelmiş olmasının temel koşul olduğu anlaşılmaktadır.[44] Çünkü yetkili organlar eliyle hukukun uygulanması, aynı zamanda adem-i merkezi nitelikli ilkel hukuk düzeninden merkezîleşmiş hukuk düzenine (ilkel toplumdan devlete) geçişi temsil eden siyasi farklılaşmanın bir göstergesidir. Nitekim klasik dönem İslam hukukçuları da aynı zamanda sosyolojik bir olguya işaret eden bahse konu zorunluluğu, 'imametin vucubu ilkesi'[45] temelinde yasama, yürütme ve yargılamadan oluşan tüm devlet yetkilerinin imam/halife tarafından temsil olunacağını kabul etmek suretiyle tespit etmişlerdir. İmam/halife 'âmme velayeti'nin (siyasi iktidar) sahibidir. Diğer tüm organlar onun vekilleri konumunda olup, fıkhın ifadesiyle, velayetleri (yetkileri) onun velayetinden sâdır olmaktadır.[46] Bununla birlikte fıkhın oluşumu devlet yetkileri dışında, devletten bağımsız bir tarzda gerçekleşmiştir. Esasen fıkha, 'fakihlerin hukuku' (*jurists' law*)[47] denilmiştir ki, belirtilen

[41] Gazâlî, II. 357.

[42] Bu itibarla modern dönemde kimi İslam hukukçularının Hz. Peygamber'den sonra yasama yetkisine (*sulṭatu't-teşrī'*) müctehidlerin sahip olduğunu ifade etmeleri yersizdir. Mesela bkz. Hallâf, *es-Siyāsetu'ş-şer'ıyye ev nizāmu'd-devleti'l-islāmiyye fi'ş-şu'ūni'd-dustūriyye ve'l-ḫāriciyye ve'l-māliyye*, el-Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuhâ, Kahire 1350, s. 42; en-Nebhân, Muhammed Fârûk, *Nizāmu'l-ḥukm fi'l-islām*, Matbûatu Câmiati'l-Kuveyt, Kuveyt 1974, s. 415.

[43] Kelsen, *General Theory of Law and State*, s. 189.

[44] Kelsen, "The Law as a Specific Social Technique", s. 253-254.

[45] Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb, *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye ve'l-velāyātu'd-dīniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî, Mektebetu Dâri İbn Kuteybe, Kuveyt 1409/1989, s. 3; Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ, *el-Aḥkāmu's-sulṭāniyye*, tsh. ve ta'lîk: M. Hâmid el-Fıkî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, s. 19.

[46] Mâverdî, s. 29; Ebû Ya'lâ, s. 28 vd.

[47] Bkz. Joseph Schacht, "Islamic Law", *Encyclopaedia of the Social Sciences* (14 cilt), The MacMillan Company, New York 1957, VIII. 345; *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University

anlamda doğrudur. Normatif bir yapı olarak fıkıh, adem-i merkezi karakterini, bağlı olduğu epistemik gelenek çerçevesinde tüm süreç boyunca muhafaza etmiştir. Klasik dönemde toplumun pozitif düzeyde hukuk ihtiyacının giderilmesi ise, tümüyle fıkhın adem-i merkezi yapısına terk edilmemiştir. Ancak yasama işlevinin merkezîleşmesi, fıkhın tedvin, yani mezhep doktrinlerinin ortaya çıkış sürecinden bağımsız da değildir. Fıkhın genel teorisinde, ictihada açık alanda imama/halifeye ve yetkilendirdiği organlara pozitif düzeyde bağlayıcı hukuk normu oluşturabilme yetkisi tanınmıştır.[48] İcmâa konu olmuş, yani kat'îlik kazanmış hükümlerin pozitif düzeyde bağlayıcılık gücünün ise, söz konusu hükümlerin devletin yasama yetkisini önceleğinin kabul edilmesiyle izah edilebileceği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, kat'î nitelikli 'şer'î amelî ahkâm'ın bağlayıcılığı, pozitif hukuk düzenince de ilke olarak en başta tanınmaktadır. İctihada açık alanda, pozitif düzeyde hukuk normu oluşturabilme yetkisinin mezheplerin teşekkülüne kadar büyük ölçüde yargı organlarının eliyle bağımsız ictihad ilkesine bağlı olarak kullanıldığı ve pozitif hukukun kat'î nitelikli hükümlerin yanı sıra yargı kararlarıyla temsil olunduğu görülmektedir. Yasama işlevinin, mezheplerin doktriner yapılarının tamamen teşekkülünden itibaren ise, belli bir mezhebin ağırlıklı görüşlerinin uygulanmasının yargı organlarına emredilmesi suretiyle,[49] bir tür kanunlaştırma tarzında, nispeten merkezîleştiğini tespit edebiliyoruz. Bu gelişme, aynı zamanda teşekkül etmiş belli bir mezhebe bağlı olmayan mutlak müctehidin kalmadığı düşüncesiyle de yakından ilgilidir. Çünkü klasik ictihad teorisi, imamın/halifenin müctehid olan bir hâkime, daha önceden belirlenmiş ictihadi bir hükme uygun olarak karar vermesini emredemeyeceğini öngörmektedir.[50] İmamın yasama yetkisine ilişkin bu sınırlamada, ictihadın bizzat imama/halifeye ya da bir başka müctehide ait olması arasında hiçbir fark gözetilmemektdir. Çünkü, yasama yetkisini sınırlayıcı bahse konu ilkenin kabul edilmemesi hâlinde, müctehid hâkimin kendi ictihadına aykırı bir karar vermesi durumu ortaya çıkabilir ki, bu caiz değildir.[51] Yasama alanında, İb-

Press (Reprinted), Oxford 1971, s. 209. Ayrıca bkz. Kamali, Muhammad Hashim, "The Limits of Power in an Islamic State", *Islamic Studies*, 28 (1989), sayı: 4, s. 341.

[48] İctihada açık alanda pozitif düzeyde bağlayıcılığın kamusal kudret eliyle sağlanacağı kabul edilmiştir. Karâfî, *Envâru'l-burûk fî envâ'i'l-furûk (el-Furûk)* (4 cilt), (*İdrâru'ş-şurûk 'alâ envâ'i'l-furûk* ve *Tehzîbu'l-furûk ve'l-kavâ'idu's-seniyye fî'l-esrâri'l-fıkhiyye* ile birlikte), tsh. Halîl el-Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998, IV. 113, s. 116; *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, s. 162 vd. Söz konusu ilke *Mecelle*'nin *Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası*'nda, "Mesâil-i müctehed fîhâda İmâmu'l-Muslimîn hazretleri herhangi kavl ile amel olunmak üzere emrederse mûcibince amel olunmak vâcib olduğundan..." biçiminde ifade edilmiştir. Bkz. Alî Haydar, Hoca Emîn Efendizâde, *Dureru'l-hukkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm* (4 cilt), Matbaa-i Tevsî-ı Tıbâat, İstanbul 1330, I. 7.

[49] Subhî Mahmasânî, *Felsefetu't-teşrî' fi'l-islâm*, Dâru'l-Ilm, Beyrut 1980, s. 257; Halil Cin/Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi I (Kamu Hukuku)*, Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1989, 159-160.

[50] İbn Ferhûn, Burhânuddîn Ebu'l-Vefâ İbrâhîm b. Şemsiddîn Ebî Abdillâh Muhammed, *Tabsıratu'l-hukkâm fî usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm* (2 cilt), thr. ve tlk. Cemâl Maraşlı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, I. 20.

[51] Âmidî, IV. 429; Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, s. 92.

nu'l-Mukaffa'ın (ö.139/756) ülkede hukuk istikrarını bozacak düzeyde dağınıklık arz eden yargı kararlarının birbirine yaklaştırılabilmesi için, 'şer'î amelî ahkâm'ın tercih edilmek suretiyle kanunlaştırılmasına yönelik teklifinin benimsenmemesi[52] nedeniyle ulaşılamayan tam merkezîleşme, ancak *Mecelle*'nin tedviniyle ve oldukça geç bir dönemde gerçekleşebilmiştir.

Merkezîleşmiş bir hukuk düzeninde hukuk normlarının uygulanabilmesi yürütme ve yargılama biçiminde birbirinden farklı iki tür yetki[53] kullanımını zorunlu kılmaktadır. Genel hukuk normlarının uygulanması, yalnızca somut olayın genel/soyut hukuk normunun kapsamına girip girmediğini tespite dönük bir değerlendirme işleminden (*subsumtion*) ibaret değildir. Aynı zamanda hukuk normunda tanımlanmış olan davranışın (kanuni olay) işlenmesine bağlanan yaptırımın (netice) fiilen gerçekleştirilmesi (yargı kararının infazı/tenfîz) de gerekir ki, bu yargılama işleminin dışında yürütme yetkisine bağlı idari bir işlemin/eylemin daha yapılmasına ihtiyaç gösterir.[54] Nitekim klasik fıkıh doktrininde de yargı kararlarının uygulanmasının (*tenfîz*), yargılama faaliyetinin bir unsuru olmadığı, salt bir yürütme işlevi niteliğinde olduğu açıkça tespit edilmiştir.[55] Dolayısıyla, adem-i merkezi hukuk düzenlerine özgü kimi sınırlı uygulama istisnaları tanınsa bile,[56] yargı kararlarının yerine getirilmesi işlevi de ilke olarak yetkili organa bırakılmak suretiyle merkezîleşmiştir. Burada belirtmemiz gerekir ki, elbette yürütme işlevi yalnızca yargı kararlarının uygulanması ile sınırlı değildir.

Sonuç itibarıyla fıkhın, üzerine inşâ edildiği epistemolojik temelli teorinin bir gereği olarak 'oluşumu bakımından' adem-i merkezi normlar düzeni niteliğinde ortaya çıktığını ve bu karakterini tarihî süreç boyunca devam ettirdiğini söyleyebiliriz.

[52] Ahmed Emîn, *Ḍuḥa'l-islām* (3 cilt), Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1371/1952, I. 218-221; Mahmasânî, s. 88-90; Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 55-56.

[53] Yürütme ve yargılama, her ikisi de hukuk uygulayıcı işlevi temsil etmekle beraber, mahiyetleri birbirinden farklıdır. Bu hususta bkz. Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri –İslâm ve Batı Hukuk Düşüncesi Bağlamında Bir İnceleme-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 184-185, 194-196.

[54] Bkz. Kelsen, "The Law as a Specific Social Technique", s. 253.

[55] Karâfî, *el-İḥkām fî temyîzi'l-fetāvā 'ani'l-aḥkām ve taṣarrufāti'l-ḳādī ve'l-imām*, s. 105; İbn Ferhûn, I. 15.

[56] Klasik fıkıh doktrininde, hadd cezalarının –ilke olarak– yalnızca imam/halife ya da onun yetkilendirdiği organlar tarafından uygulanabileceği kabul edilmiştir. Bununla birlikte İslam hukukçularının çoğunluğu, efendinin belli nitelikteki kölesine kimi cezaları belli koşullar dâhilinde uygulama hakkı olduğunu benimsemişlerdir. Bu hususta bkz. Sahnûn b. Sa'îd et-Tenûhî, *el-Mudevvenetu'l-kubrā* (5 cilt), (İbn Ruşd el-Cedd'in *Muḳaddemāt*'ı ile), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994 (Eser kapakta İmâm Mâlik'e nispet edilmiştir), IV. 519-520; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I-XII+2 (*eş-Şerḥu'l-kebîr* ile), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997, X. 142-146; İbn Kudâme, Şemsuddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ebî Umer Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerḥu'l-kebîr 'alā metni'l-muḳni'* (12+2 cilt) (*el-Muğnî* ile birlikte), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997, X. 118-123. Benzer şekilde kimi hukukçularca kısas işleminin yerine getirilmesi (kısasın tenfizi) hususunda bizzat 'veliyyuddem'in (kısası talep etme hakkına sahip olan kimsenin) yetkili olduğu kabul edilmektedir. Bkz. İbn Ruşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muḳteṣid* (4 cilt), thk. Mâcid el-Hamevî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1416/1995, IV. 1665.

islâmiyât 8 (2004), sayı 1, s. 139-156

Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı

HALİL İBRAHİM BULUT
DR., SAKARYA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu araştırmada, gaybet ve ric'at inancını savunan Şii fırkalar ele alınmıştır. İlk olarak, gaybet inancıyla 'kurtarıcı mesih/mehdi' inancı arasındaki ilişki ortaya konulmuş ve bu inancın İslam öncesi dinlerdeki tezahürleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Sonra Şiadaki imamet anlayışı ve bunun tabii bir uzantısı olarak görülen gaybet ve ric'at fikirleri değerlendirilmiştir. Şiada neredeyse her imamın vefatından sonra halefinin kim olacağı tartışması sonunda ortaya çıkan pek çok fırka; imamlarının gerçekte ölmediğini, bir müddet sonra geri döneceğini ve düşmanlarından intikamını alacağını iddia etmiştir. Bunlar arasında Sebeiye, Cârûdiye, Keysaniye ve İmamiye gibi fırkaları saymak mümkündür.

anahtar kelimeler
Şia, İmamiye Şiası, Gaybet, Ric'at, Mesih, Mehdi.

Giriş

Bu makale, küçük gaybet dönemi (329/941) sonuna kadar teşekkül eden Şii özellikli gruplardaki gaybet ve ric'at inancını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nispeten daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan Şii kökenli Nusayrilik, Dürzilik ve Babilik/ Bahailik gibi fırkalar bu araştırmaya dâhil edilmemiştir. İslam mezhepleri kaynakları, Şii fırkalarda neredeyse her imamın vefatından sonra yeni grupların ortaya çıktığını göstermektedir. Ayrılıkların temelinde vefat eden imamdan sonra halefin kim olacağı ve nasıl tayin edileceği sorunu yatmaktadır. Nitekim ortaya çıkan bu fırkalardan bazıları, ölen imamın gizlendiğini, bir müddet sonra geri döneceğini iddia etmiştir. Burada önce konunun daha iyi anlaşılması için kısaca gaybet ve ric'at inancının kökenleri üzerinde durulacak, bilahare bu iddiaları dile getiren Şii fırkalar ve görüşleri izah edilecektir.

A. Gaybet ve Ric'at İnancının Kökeni

Gaybet kelimesi sözlükte "insan bilgisinin dışında kalmak, duyularla algılanamamak, gizlenmek" anlamına gelen *ğ-y-b* kökünden isim olup "kaybolma, gizlenme" demektir.[1] Özellikle İmamiye Şiası inancında görülen ve on ikinci imamın ölmeden insanlar arasından ayrılıp gizlenmesi anlamında kullanılan bir terimdir.[2] Ric'at ise, bazı insanların bir defaya mahsus olmak üzere öldükten sonra dünyaya dönmesi anlamındadır. Dönüş için süre, kırk gün ile dünyanın son gününe kadar değişmektedir.[3] Aşağıda genişçe izah edileceği üzere, pek çok Şii fırka kendi imamlarının ölmediğini, insanlardan geçici bir müddet için gizlendiğini ve geri döneceğini iddia etmiştir. Bu inançlarının temelinde Hz. Peygamber ve ilk imamlardan geldiği kabul edilen "İmamın gaybete gireceği"[4] şeklindeki rivayetlerin büyük payı olduğu anlaşılmaktadır. Zira *el-Uṣûlu'l-erbaʿu-mi'e* (Dört Yüz Asıl) adı verilen ve imamlarla muasır olan ashabı tarafından kaleme alındığı kabul edilen bu eserlerin önemli bir kısmı, imamın gaybete gireceği ve bir müddet sonra geri döneceğiyle alâkalı rivayetleri içerdiği nakledilmiştir.[5] Ancak, bu eserlerde 'kaim ve mehdi' olacak imamın kimliği açıklanmadığı için, bu durum, Şiiler arasında karışıklıklara sebebiyet vermiştir. Nitekim ölen imamdan sonra onun bazı taraftarları, kendi imamlarının 'el-kaim el-mehdi' olduğunu iddia etmiş, Hz. Peygamber ve imamlardan gaybetle alâkalı olarak gelen rivayetlerin kendi imamları hakkında olduğunu ileri sürmüştür. Günümüz Şiasının en önemli temsilcisi olan İmamiye fırkası da, gaybet ve ric'at inancının aklen mümkün olduğunu kabul etmiş, peygamberler ve imamların hayatlarından örnekler vererek bunun fiilen vuku bulduğunu savunmuştur.[6]

Şüphesiz gaybet ve ric'at fikirleriyle 'kurtarıcı mesih/mehdi' inancı arasında yakın bir ilişki vardır. Bir bakıma gaybet ve ric'at inancı, kurtarıcı mesih/mehdi inancının ilk iki basamağını oluşturmaktadır.[7] Çünkü mesih ya da mehdi ol-

[1] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿarab*, "ğ-y-b" mad.

[2] Avni İlhan, "Gaybet", *DİA*, XIII. 410; Douglas S. Crow, "Gaybah", *Encyclopedia of Religion*, New York 1987; V. 540-541; S. A. Arjomand, "Gayba", *Encyclopedia Iranica*, X. 341-344.

[3] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿarab*, "r-c-ʿa" mad.; Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, İstanbul 2001, s. 290-291; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İzmir 1990, s. 250.

[4] Kuleynî, *Kitâbu'l-ḥucce*, (*el-Uṣûl mine'l-kâf* içinde) nşr. Cevat Mustafavî, Tahran t.y., II. 132-145; Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb, *Kitâbu'l-ğaybe*, nşr. Alî Ekber Gaffârî, Tahran t.y., s. 170-174; Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn*, nşr. Ali Ekber Gaffârî, Kum 1984, s. 44-49.

[5] Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şiasında Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, İstanbul 2000, s. 56-57.

[6] Örneğin Şeyh Sadûk, ric'at inancının hak olduğunu açıkladıktan sonra, 2. Bakara, 56, 243, 256. ayetlere ve bunların tefsirlerine dayanarak ric'at hâdisesinin geçmiş ümmetler için gerçekleştiğini belirtmiştir. "Geçmiş ümmetlerin başına gelen şeylerin bu ümmetin de başına geleceği" şeklindeki hadislere referans göstererek bu ümmetten bazıları için ric'at hâdisesinin gerçek olacağını açıklamıştır. (Sadûk, *el-İʿtiḳâdât*, nşr. İsâm Abdusseyyîd, Beyrut 1993, s. 60-63; ayrıca bkz. Şeyh Mufîd, *Evâ'ilu'l-maḳâlât*, nşr. İbrâhîm el-Ensârî, Beyrut 1993, s. 77-78; a.mlf., *Taṣḥîḥu iʿtiḳâdâti'l-imâmiyye*, nşr. Huseyn Dergâhî, Beyrut 1993, s. 90; Seyyid Şerîf Murtazâ, *el-Fuṣûlu'l-muḫtâra*, nşr. Seyyid Alî Şerîfî, Beyrut 1993, s. 153-157)

[7] Sabri Hizmetli, "İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hâdiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *AÜİFD*, Ankara 1983, sayı: 26, s. 668-669.

duğuna inanılan bazı liderlerin aslında ölmediği, insanlardan gizlendiği ve bir müddet sonra geri dönüp kendisine inananları kurtaracağı şeklindeki bu inancın ilk iki basamağı liderin gaybete girmesi ve bir müddet sonra ric'at etmesidir. Geri dönüp düşmanlarından intikamını almayacak bir kimsenin gaybete girmesi ve ric'at etmesinin bir anlamı yoktur. Bu itibarla gaybet, ric'at ve kurtarıcı mehdi/mesih inancı birbirini tamamlamaktadır.

Mukayeseli dinler tarihi sahasında yapılan çalışmalar gaybet, ric'at ve kurtarıcı mesih/mehdi inancının az ya da çok bütün dinlerde mevcut olduğunu göstermektedir.[8] Nitekim gaybetle ilgili en eski bilgi, Tevrat'ta kaydedildiği üzere İdris'in "Allah ile yürüdüğü" ve Allah'ın onu yanına alması neticesinde gözden kaybolduğu şeklindedir.[9] Yine Tevrat'ta, İlyas'ın Elişa ile yürürken ateşten atların çektiği ateşten bir arabanın gelip onları birbirinden ayırdığı, İlyas'ın kasırga ile göklere çıktığı,[10] Rabbin büyük ve korkunç günü gelmeden önce peygamber olarak geri gönderileceği, dünyanın lanetlenmemesi için insanları ıslah edeceği belirtilmektedir.[11]

İlyas'ın gaybeti ve ric'atı şeklindeki bu inanca İncil'de de rastlanır.[12] Ayrıca Hz. İsa'nın kabrinden kıyamı, semalara yükselmesi, sonradan diri olarak Mecdeli Meryem ve on bir havarisine görünmesi, ardından göğe alınması[13] gibi hususlar da Hıristiyanlıkta gaybet konusunda bazı düşüncelerin varlığını ortaya koyar.[14] Bazı eski ve yeni araştırmacılar, Kitab-ı Mukaddes'teki bu bilgilere dayanarak Şiadaki gaybet ve ric'at inancının Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı olduğunu ileri sürmüştür.[15] Nitekim Goldziher, yukarıdaki bilgilerden hareketle, ric'at fikrinin bizatihi Şia tarafından ortaya konmuş veya onlara has bir fikir olmadığını açıklamış ve "pek muhtemeldir ki bu inanış, İslam'a Yahudi ve Hıristiyan tesiriyle girmiştir..." demektedir.[16] Ancak, Kutluay'ın da açıkladığı gibi,[17] Şiilerce benimsenen gaybet, ric'at ve dolayısıyla 'kurtarıcı mehdi' inancı birçok bakımdan eski dinlerin, özellikle Yahudilerin mesihlerine benzememektedir. Çünkü Şii fırkaların kabul ettiği mehdilerin hepsi, belirli kişilerdir; yaşamışlar, mücadele etmişler yahut bir kenarda kalıp sonunda öldürülmüşlerdir. Bu öldürülme veya ölme olayını kabul etmeyenler, onun görünürde öldüğünü, öldürülenin onun sure-

[8] Nitekim Şehristânî, Yahudi fırkaları hakkında bilgi verirken onların ric'at inancını caiz gördüklerine dair Üzeyr ve Harun'un gaybet ve ric'atına inandıklarını belirtmiştir (Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut 1992, II. 232-233).

[9] Tekvin 5: 24.

[10] II. Krallar 2: 1-12.

[11] Malaki 4: 5-6.

[12] Markos 9: 2-13.

[13] Markos 16: 6-20. Ayrıca bkz. Resullerin İşleri, 1: 6-11.

[14] Avni İlhan, agmd., XIII. 410-411; Douglas, agmd., V. 540-541;

[15] Bkz. İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-niḥal*, nşr. M. İbrâhîm Nasr-Abdurrahmân Umeyre, Beyrut t.y., IV. 179-180; İhsan İlahi Zahir, *Şianın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984, s. 56; Avni İlhan, *Mehdîlik*, İstanbul 1993, s. 45-54; Selman Kuzu, *Mehdî, Deccal, Mesîh*, İstanbul 2001, s. 44-46, 52-53.

[16] Ignaz Goldziher, *el-Ḳāḳīde ve'ş-şerī'a fi'l-islām*, Mısır t.y., s. 215.

[17] Bkz. Kutluay, *age.*, s. 289-290.

tine girmiş şeytan olduğunu, kendisinin bulutlarda, göklerde, dağlarda veya gizli mağaralarda bulunduğunu ve gelecekte dönerek düşmanlarından intikam alacağını, zulümle dolu olan dünyayı adaletle dolduracağını ileri sürmüşlerdir. Bu özelliklere sahip olan kurtarıcının tam bir benzerini hicrî 2. asrın ortalarına kadar Yahudilikte göremememekteyiz. Şianın mehdi inancıyla örtüşen ilk Yahudi örneği, İran'da 2./8. asrın ortalarında ortaya çıkan İseviye ve Yudgâniye fırkalarında görülmektedir.[18] Bu Yahudi fırkasına göre liderleri olan Ebû Îsâ, ölmemiş, gaybete girmiştir ve bir müddet sonra dönerek düşmanlarına galip gelecektir.[19]

Diğer taraftan Şiadaki gaybet ve ric'at inancıyla, kadîm ve çok yaygın olan 'zahirî ölüm' (*Docetism*) doktrini arasında büyük benzerlik vardır. Bu doktrin, Îsâ Mesîh'in çektiği ızdırapların ve ölümün gerçekte vaki olmayıp sadece göze öyle görünen bir hayal olduğunu öğretmektedir. Buna göre İsa'nın ölümü, geçici bir kesinti sayılmalıdır. Onun bu durumu ölüm değil bir gözden kaybolmadır. Görevini tamamlaması ve zafere ulaşması yeniden zuhuruna bağlıdır.[20] Nitekim Alman müsteşrik Friedlaender, ric'at ile zahirî ölüm arasındaki benzerlikten hareketle, bu inancı daha ziyade Hıristiyanlığa dayandırmaktadır.[21]

Az ya da çok bütün dinlerde izleri görülen bu inancın dinî kaynaklı olmasının yanında, sosyo-politik ve psikolojik bir yönünün olduğu da kabul edilmektedir. İnsanlar zulüm, istila ve sürgünler karşısında bir ümide muhtaçtır. Bu ihtiyaç her devir insanı için geçerlidir. İnsanlar zor şartlara ancak bu şekilde direnebilmiştir. Toplumun bu tür olaylar karşısında bel bağladığı şeylerin başında "liderin ölmediği, tekrar dönüp geleceği ve kendilerini zulümden kurtaracağı" inancı gelmektedir.[22] Örneğin hemen hemen bütün Şii mezheplerde kendi imamlarının ölmediği, yakında geri dönüp düşmanlarından intikam alacağı inancının taraftar bulduğu görülmektedir. Hem Emeviler hem de Abbasiler döneminde Ehli Beyt ve taraftarlarının takip, tahrik ve tenkile maruz kaldığı bazı imamların da öldürüldüğü hususu göz önünde bulundurulursa bu inancı dile getiren kimselerin sosyal ve siyasi açıdan baskı altında oldukları görülür. Böyle bir inanç, Şii grupların psikolojik açıdan birlikteliğini sağlamada önemli rol oynamıştır. Nitekim Şii isyan hareketlerinin merkezî otorite karşısında ya tamamen başarısız ya da çok kısa ömürlü olmaları sebebiyle gaybet ve ric'at itikadı onları dağılmaktan kurtaran ve onlara ümit veren bir kuvvet olmuştur. Liderin ölmediği, geç de olsa bir gün dönüp geleceği ve nihai zafere ulaşacağı fikri, isyan başarısızlıkla sonuçlansa da, mensuplarının dağılmasına bir müddet için mâni olmuştur.

[18] Şehristânî, *el-Milel*, II. 239-241.

[19] İseviye fırkası hakkında geniş bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, "İseviyye (İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan İlk Yahudi Mezhebi)", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8 (Kış 2004), sayı 18, s. 297-318.

[20] I. Friedlander, *Jewis-Arabic Studies*, s. 482-483'ten naklen Kutluay, *age.*, s. 291.

[21] Abdülhamid İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1994, s. 65-66.

[22] W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 56-59; Sami Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesîh'in Dönüşü*, Konya 2002, s. 33.

B. Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İddiaları

Şiayı diğer İslami fırkalardan ayıran en önemli özellik, şüphesiz onların imamet anlayışıdır. Şiiler tarafından ileri sürülen gaybet ve ric'at inancı ile imamın kişiliği ve dinî konumu arasında doğrudan bir ilişki vardır. İmamiye Şiasına göre imamet, imanın şartlarından (*uṣūli'd-dīn)* biridir.[23] Nitekim Şia, Hz. Ali'nin bizzat Hz. Peygamber tarafından tayin edilmiş bir imam olduğuna inanmaktan doğmuş bir fırkadır.[24] Hz. Ali ve soyunun imametini inkârın Allah ve Peygamber'i inkârla denk olduğu kabul edilmiş, "Zamanın imamını tanımadan ölen bir kimsenin cahiliye üzere öldüğü"[25] şeklinde hadisler rivayet edilmiştir. Şiaya göre her dönemde gizli ya da açık bir imamın bulunması mecburidir.[26] Ona itaat etmek dinî bir zorunluluktur. İmamların otoritesi, onların ilahî nassla tayin edilmiş Peygamber'in yegâne meşru vârisi olmaları ve ayrıca ismet, ilim, efdaliyet ve mucize göstermek gibi birtakım şahsi niteliklere sahip olmalarına dayanmaktadır. Zamanın imamını tanımak ve ona itaat etmek imanın ayrılmaz bir parçası kabul edildiğinden, mutlaka bir imama bağlı olunması ihtiyacı doğmuştur. Şiadaki bu imamet anlayışı, beraberinde ölen imamdan sonra halefinin kim olacağı tartışmalarını da gündeme getirmiştir. Nitekim Şia tarihi incelendiğinde, her imamın vefatından sonra halefin kim olacağı hususunda ihtilaf zuhur ettiği ve hizipleşmelerin olduğu görülür.[27]

İlk üç imam döneminde Şiada herhangi ciddi bir parçalanma görülmez. Ancak Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) şehit edilmesinden sonra imamet konusundaki ilk ihtilaf ortaya çıkmıştır. Şianın büyük ekseriyeti, Hz. Hüseyin'in oğlu Ali Zeynelâbidîn'in (38-95/659-713) imametini kabul ederken küçük bir topluluk da Hz. Ali'nin üçüncü oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö. 81/700) dördüncü imam olduğunu savunmuştur. Bunlara Keysaniye fırkası denilmiştir. Zeynelâbidîn'in ölümünden sonra taraftarlarının büyük bir kısmı oğlu Muhammed el-Bâkır'ın (57-116/676-734) imametini benimserken, küçük bir grup da Zeyd b. Alî'nin (ö. 121/740) imametini savunmuştur. Bu ikincilere Zeydiye fırkası denilmiştir.

Muhammed el-Bâkır'dan sonra Ca'fer es-Sâdık'ın (80-148/699-765) imameti kabul edildi. Fakat Şia içindeki en önemli bölünme onun ölümüyle vuku bulmuştur. Ca'fer es-Sâdık'ın on evladından dördü hususunda taraftarları ihtilafa düşmüş; büyük çoğunluk Ca'fer es-Sâdık'tan sonra Mûsâ Kâzım'ın (128-183/745-799) yedinci imam olduğunu kabul ederken, bazıları da Ca'fer hayatta iken ölen oğlu İsmâ'îl'in (ö. 138/755-756) imametini benimsemiştir. Sayıları az da olsa Ab-

[23] Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 1984, s. 209; a.mlf., "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişimi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 36.

[24] Şeyh Mufîd, *Evâ'ilu'l-maḳālāt*, s. 38-39.

[25] Nu'mânî, *Kitâbu'l-ġaybe*, s. 127 vd.

[26] Şeyh Mufîd, *Evâ'ilu'l-maḳālāt*, s. 38; İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfu'l-murâd fî şerḥi tecrîdi'l-i'tiḳâd*, Beyrut 1988, s. 27, 89.

[27] İmamların vefatıyla ortaya çıkan fırkaların genel bir tasviri için bkz. Nâşî el-Ekber (ö. 293), *Meṣâ'ilu'l-imâme*, nşr. Josef van Ess, Beyrut 1971, s. 9-48; Fahruddîn er-Râzî, *Muḥaṣṣal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002, s. 272-278.

dullâh el-Eftah (ö. 149/766) ve Muhammed'in imam tayin edildiğini iddia edenler de olmuştur. Bu gruplardan Mûsâ Kâzım ve İsmâ'îl'e tâbi olanlar İmamiye ve İsmailiye adı altında günümüze kadar gelmiştir.

İmamiyenin yedinci imamı Mûsâ Kâzım'ın vefatıyla birlikte iki grup daha ortaya çıkmıştır. Şianın ekseriyetini teşkil eden ilk grup Alî Rızâ'nın (148-203/ 765-818) imametini kabul etmiş, ikinci grup ise imametin Mûsâ Kâzım'da sona erdiğini ve onun 'kaim mehdi' olduğunu iddia etmiştir. Bunlara, imametin Mûsâ Kâzım'da sona erdiğini iddia ettiklerinden, Vâkıfiye denilmiştir. Sekizinci imam Alî Rızâ'dan on birinci imam Hasan el-Askerî'ye (232-260/846-873) kadar önemli bir bölünmenin olmadığı bilinmektedir. Ancak on birinci imam Askerî'nin vefatıyla birlikte imamın kim olacağı sorusuna cevap veren pek çok farklı grup ortaya çıkmıştır. Bu grupların sayısı hususunda kesin bir rakam vermek güçtür. Bununla birlikte, erken dönem mezhepler tarihi kaynaklarında bazı rakamlara rastlamak mümkündür. Örneğin Sa'd el-Kummî bunların on beş olduğunu söylerken[28] Nevbahtî on dört,[29] Mes'udî yirmi,[30] Şehristânî on bir,[31] Râzî ise on iki[32] grup olduklarını açıklamaktadır.[33] Ancak, bu gruplar zamanla ana gövdeye dâhil olmuştur.

Şia tarihi içinde imamet anlayışıyla ilişkili olarak ortaya çıkan fırkaların hepsini burada zikretmek ve bunlar hakkında bilgi vermek makalenin sınırlarını aşacağı gibi, amacı da değildir. Burada, imamet anlayışından hareketle ortaya çıkan fırkalar arasında gaybet, ric'at ya da tevakkuf[34] inancını ileri sürenlerin tespit ve tasnifi amaçlanmaktadır. Söz konusu Şii gruplar arasında imamlarının ölmediğini, gaybete girdiğini ve bir müddet sonra tekrar geri dönüp düşmanlarından intikam alacağını ve böylece dünyaya adaletle hükmedeceğini ileri süren epeyce grup vardır. Tarihî süreç dikkate alınarak gaybet inancını ileri süren bu Şii gruplar hakkında genel bir bilgi verilecektir.

1. Sebeiye

Kaynaklarda İbnu's-Sevdâ, İbn Sebâ, İbn Sebe el-Himyerî gibi adlarla anılan Abdullâh b. Sebe'nin, Sebeiye adlı aşırı Şii bir fırkanın kurucusu olduğu bilgisi rivayet edilir.[35] Hakkında çok sınırlı bilgiye sahip olmakla birlikte, onun

[28] Bkz. Kummî, Sa'd b. Abdullâh, *el-Maḳâlât ve'l-firaḳ*, nşr. M. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963, s. 102.

[29] Bkz. Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ, *Kitâbu fıraḳu'ş-şî'a*, nşr. Hellmut Rither, İstanbul 1931, s. 79.

[30] Mes'ûdî, Alî b. Huseyn, *Murûcu'ẕ-ẕeheb ve me'âdinu'l-cevher*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1393/1973, IV. 199.

[31] Şehristânî, *el-Milel*, I. 173.

[32] Râzî, *Muḫaṣṣal*, s. 277.

[33] el-Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra ortaya çıkan gruplarla ilgili olarak bkz. Sachedina, *Islamic Messianism*, New York 1981, s. 42-56; Jassim Hussain, *The Occultation*, s. 56-65; Mustafa Öz, *İmâmiyye Şia'sında Onikinci İmâm ve Mehdî İnancı*, İstanbul 1995, s. 23-30.

[34] Beklemek, duraklamak anlamına gelen tevakkuf kelimesi (*Lisânu'l-'arab*, "v-k-f" mad), herhangi bir imamın vefatından sonra halefinin olmadığı gerekçesini ileri sürerek, onun aslında ölmediğini ve tekrar geri geleceğini beklemek anlamındadır.

[35] İbn Sebe'nin biyografisi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullâh b. Sebe", *DİA*, I. 133-134; a.mlf., *İmâmiyye Şiası*, s. 57-66; M. Hodgson, "Abd Allah b. Saba", *EI²*, I. 51; Watt, *age.*, s. 72-74.

San'alı Yahudi bir ailenin çocuğu olduğu, Hz. Osman döneminde İslam'a girdiği, Hicaz, Şam, Basra, Kûfe gibi bazı İslami merkezlere seyahat ettiği ve buralarda sapık fikirler yaydığı nakledilir.[36] Mezhepler tarihi eserlerinde ifade edildiği üzere İbn Sebe, Hz. Peygamber'in vefatının akabinde onun tıpkı Hz. İsa gibi tekrar dünyaya döneceği (*ric'at*) fikrini dile getirmiş, fakat yeterince ilgi toplayamamıştır. Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman dönemlerinde fikirlerini yayacak uygun bir zemin bulamamıştır. Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve Hz. Ali'nin halife olması üzerine tekrar faaliyete geçmiş ve sapık fikirlerini yaymak için fırsat bulmuştur. İbn Sebe, hem Hz. Ali'nin sağlığında hem de onun şehit edilmesinden sonra Hz. Ali'nin uluhiyeti de dâhil olmak üzere, onunla alâkalı bazı aşırı görüşler dile getirmiştir. Nitekim kaynaklarda zikredilen şu görüşü konumuz açısından önem arz etmektedir. "Hz. Ali ölmemiştir. O, kıyametten önce dönüp asasıyla Arapları yola getirecek ve dünyayı adaletle dolduracaktır..."[37] Bağdâdî (ö. 429/1037), Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra İbn Sebe'nin "Öldürülenin Ali olmadığını, onun ancak insanlara Ali şeklinde görünen şeytan olduğunu; Ali'nin Îsâ b. Meryem'in göğe çıkışı gibi göğe çıktığını, bir müddet sonra dünyaya inip düşmanlarından intikam alacağını" ifade ettiğini nakleder. Aslında Hz. Ali'nin ilah olduğunu iddia ettikten sonra onun ölmediğini savunmak tabii bir sonuçtur. Nitekim İbn Sebe bu yolu seçerek "Onun beynini yetmiş bohça içinde getirseniz bile, biz onun gelip idaremizi ele almadan ölmeyeceğini biliriz."[38] diyerek, bu inancını açıkça ortaya koymuştur.

İbn Sebe'yi takip edenler, onun bu aşırı fikirlerini devam ettirmişler; Ali'nin ölmediğini, bulutlarda yaşadığını, gök gürültüsünün onun kamçısı olduğunu ve 'beklenen mehdi'nin Ali'den başkası olmadığını savunmuşlardır.[39] Sonuçta, Şehristânî'nin de işaret ettiği gibi, İslam dünyasında gaybet ve ric'at inancını ilk defa dile getiren kimse İbn Sebe ve dolayısıyla Sebeiye fırkasıdır.[40] İbn Sebe'nin ortaya attığı "tevakkuf, gaybet, ric'at" ve benzeri aşırı fikirler, kendisinden sonraki aşırı Şii fırkaların (Gâliye) ana görüşlerini oluşturması bakımından da önem arz etmektedir.[41]

2. Keysaniye-Muhtariye

Bunlar, Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sakafî'ye uyanlardır.[42] Muhtâr, Abdulmelik b.

[36] Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 289-290.

[37] Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-imâme*, s. 22-23; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Maḳâlâtu'l-islâmiyyîn*, nşr. H. Ritter, Weisbaden 1963, s. 15; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E.R. Fığlalı, Ankara 1991, s. 177-178; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyinî, *et-Tebsîr fi'd-dîn*, nşr. M. Zâhid Kevserî, Kahire 1940, s. 71-72; Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, I. 177.

[38] İbn Hazm, *el-Faṣl*, 180; Kutluay, *age.*, s. 130.

[39] Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 177-178. Ayrıca bkz. Eş'arî, *Maḳâlât*, s. 15; İsferâyinî, *et-Tebsîr*, s. 71; Şehristânî, *age.*, I. 177; Râzî, *Muḥaṣṣal*, s. 272-273.

[40] Şehristânî, *age.*, I. 177.

[41] Bkz. Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 129.

[42] Bu fırkanın adı, Hz. Ali'nin Sıffin Savaşında ölen kölesi yahut Muhammed b. Hanefiyye'nin öğrencisi Keysân'dan veya Ali tarafından Muhtâr'a verildiği söylenen Keysân lakabından kaynak-

Mervân zamanında Hz. Hüseyin'in intikamını almak için ortaya çıkmış, Ubeydullâh b. Ziyâd'ı öldürtmüş, fakat Mus'ab b. ez-Zubeyr ile Harûra'da yapılan savaşta öldürülmüştür (67/687)[43]. Muhtâr es-Sakafî isyanı, Arap kaynaklı olmayan ilk Şii hareketi olma özelliği taşımaktadır. Muhtâr, Tevvâbûn hareketinden geri kalanları organize ederek Muhammed b. Hanefiyye'ye tâbi olduğunu, onun adına hareket ettiğini açıklamış ve mevalinin desteğini kazanmıştır.[44] Bunların temel görüşlerine göre imamet Hz. Hüseyin'den sonra Muhammed b. Hanefiyye'ye geçmiştir.[45] Diğer taraftan aşırı düşüncelere sahip olup devrinde mevali arasında hatırı sayılır bir kişi konumunda bulunan Keysân ise, Muhtâr es-Sakafî'yi bu isyanında desteklemiş (66/686), başarı elde ettikten sonra da onun baş muhafızı olmuştur. Keysân, Muhtâr'ın Muhammed b. Hanefiyye'nin vasisi ve temsilcisi olduğunu, Cebrail'i görmeksizin vahiy aldığını iddia etmiştir.[46] Muhammed b. Hanefiyye'nin taraftarı olan Muhtâr, onun imametinin kardeşlerinin imametinden sonra gerçekleştiğini kabul ettiği hâlde Keysân, Hz. Ali'nin kendisinden sonra doğrudan Muhammed b. Hanefiyye'yi halef ve vasi tayin ettiğini ileri sürmüştür. Bununla birlikte Keysaniye mensupları, Muhammed b. Hanefiyye'nin imametini benimsemekle birlikte onun imametinin doğrudan babasından mı, yoksa kardeşleri Hasan ve Hüseyin'den mi intikal ettiği hususunda fikir birliğine varamamışlardır.[47] Bir kısmı, Hz. Ali'nin Cemel Vak'ası esnasında sancağı Muhammed b. Hanefiyye'ye taşıtmasına dayanarak imametin doğrudan babasından ona geçtiğini iddia ederken,[48] bazıları da Hz. Hasan ve Hüseyin'den sonra imametin ona geçtiğini ileri sürmüştür.[49]

Muhammed b. Hanefiyye'nin[50] 81/700 yılında vefatından sonra Keysaniye fırkası Muhtariye, Haşimiye, Kerbiye ve Rizamiye gibi gruplara ayrılmıştır.[51] Bu gruplardan Kerbiye fırkasına[52] göre 'beklenen mehdi' Muhammed b. Hanefiyye'dir.[53] Onlar, onun ölmediğini, Medine'nin batısındaki Radvâ dağında yaşamakta olduğunu, yanındaki bir aslan ve kaplan tarafından korunduğunu, su ve bal ile beslendiğini ve böylece ortaya çıkacağı zamana kadar düşmanlarından

landığı naklediliyorsa da, Ebû Amra Keysân'dan aldığı yolundaki kanaat daha isabetli görünmektedir (Kummî, *el-Maḳālât ve'l-fıraḳ*, s. 21-22; Eş'arî, *Maḳālât*, s. 18; Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 31; Şehristânî, *Milel*, I. 145; Râzî, *age.*, s. 278-279; Watt, *age.*, s. 54-55; Mustafa Öz, "Keysâniyye", *DİA*, XXV. 362-363).

[43] Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 129-143.

[44] Watt, *age.*, s. 56-59.

[45] Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-imâme*, s. 24-25; Kummî, *el-Maḳālât ve'l-fıraḳ*, s. 21-22.

[46] Kummî, *el-Maḳālât ve'l-fıraḳ*, s. 21-22.

[47] Eş'arî, *Maḳālât*, s. 19; Şehristânî, *Milel*, I. 146; C. Van Arendonk, "Keysâniyye", *İA*, VI. 664-665; Mustafa Öz, "Keysâniyye", *DİA*, XXV. 363.

[48] Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-imâme*, s. 24-25; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, II, s.176-177.

[49] Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 31; Şehristânî, *Milel*, I. 145-146; Râzî, *Muḥaṣṣal*, s. 279.

[50] Muhammed b. el-Hanefiyye, Hz. Ali'nin –Fatıma'dan olmayan– üçüncü oğludur.

[51] Nâşî el-Ekber, *Mesâ'il*, s. 26; Öz, "Keysâniyye", *DİA*, XXV. 363-4. Eş'arî, Keysaniyenin on bir fırkaya ayrıldığını belirttikten sonra bunların görüşlerini açıklamıştır (bkz. *Maḳālât*, s. 18-23).

[52] Ebû Kerb ed-Darîr adlı şahsa bağlı olan bu fırka Keribiye ve Küreybiye diye de isimlendirilmiştir (Kummî, *Maḳālât*, s. 27; Nevbahtî, *Fıraḳu'ş-şî'a*, s. 25; Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 31-32).

[53] Nâşî el-Ekber, *Mesâ'il*, s. 26-30.

gizlendiğini iddia etmiştir. Onlara göre onun bu şekilde 'gaib' olmasının sebep ve hikmeti ile bu hâle sabretmesi, Allah'ın tedbiri yüzündendir.[54]

Keysaniyeden Harbiye fırkasına[55] göre Allah'ın ruhu nebilere ve imamlara tenasuh yoluyla geçmiştir. Bu minval üzere Ali'den sonra Muhammed b. Hanefiyye, sonra oğlu Ebû Hâşim imam olmuş, bilahare hem imamet hem de Ebû Hâşim'in ruhu Abdullâh b. Amr b. Harb el-Kindî'ye geçmiştir.[56] Ancak, Harbiye fırkası imam olarak gördükleri İbn Harb'in yalancılık ve hıyanetini tespit edince ondan vazgeçip Abdullâh b. Mu'âviye'yi[57] imam kabul etmişlerdir.[58] Abdullâh b. Mu'âviye'nin ölümü üzerine mensuplarından bir kısmı onun ölmediğini, Isfehan'da bir dağda oturduğunu ve bir müddet sonra geri döneceğini iddia etmiştir.[59]

Pek çok gruptan müteşekkil Keysaniye fırkası, 2./8. yüzyılın ortalarından itibaren kaybolmaya başlamış, 3./9. yüzyıl başlarında ise varlığını sürdüren herhangi bir grubu kalmamıştır.[60] İmamete dair bazı görüşleriyle bedâ[61] ve ric'at konusundaki düşünceleri bir kısım düzenlemelerle İmamiye tarafından benimsenmiş, diğer fikirleri ise aşırı Şii fırkalara intikal etmiştir.[62]

3. Cârûdiye

Hz. Hüseyin'in şahadetinden sonra Emevilere karşı Ehl-i Beyt adına ayaklanan ilk şahıs İmam Zeyd b. Alî'dir (ö. 122/740). O, dedesi Hz. Hüseyin'in yaptığı gibi zalim yönetime karşı açıktan başkaldırmayı, bir ihtilal hareketiyle zulme son

[54] Eş'arî, *age.*, 19; Bağdâdî, *age.*, s. 32; İbn Hazm, *el-Faṣl*, IV. 159; Şehristânî, *e.g.e.*, I. 149; Râzî, *age.*, s. 279-280; Watt, *age.*, s. 58.

[55] Bunlar, Abdullâh b. Amr b. Harb el-Kindî'ye uyanlardır (Bağdâdî, *age.*, s. 186).

[56] Eş'arî, *age.*, s. 6; Bağdâdî, *age.*, s. 186; Kutluay, *age.*, s. 135.

[57] Abdullâh b. Mu'âviye b. Abdullâh b. Ca'fer b. Ebî Tâlib (ö.129/ 747), adından da anlaşılacağı üzere Hz. Ali'nin kardeşi Ca'fer'in küçük torunudur. Medine'de doğup büyümüştür. 127 (744) yılında Kûfe'de ayaklanmış ve bir müddet sonra Abbasilerin meşhur komutanı Ebû Muslim el-Horasânî tarafından öldürülmüştür (bkz. Nâşî el-Ekber, *Mesâ'il*, s. 37; Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, 156-157; a.mlf., "Abdullâh b. Mu'âviye", *DİA*, I. 118-119; K.V. Zettersteen, "Abd Allah b. Mu'awiya", *EI²*, I. 48-49; Watt, *İslâm Düşüncesinin Yeniden Teşekkülü*, s. 64-65; Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, 140-141; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993, s. 134-137). Eş'arî, Gâliye fırkalarının on beş grup olduklarını açıkladıktan sonra ikinci sırada "Ashâb-ı Abdillâh b. Mu'âviye"yi zikretmiş ve bu grubun inançlarını açıklamıştır (*Maḳâlât*, s. 6). Bağdâdî ise, Ca'fer-i Tayyâr'ın *ẕu'l-cenâḥayn* lakabına nispeten Abdullâh'a beyat edenlere Cenahiye denildiğini ve bu grubun ileri sürdüğü aşırı görüşler sebebiyle gulattan sayıldıklarını açıklamıştır (*Mezhepler*, s. 189-190).

[58] Nâşî el-Ekber, *Mesâ'il*, s. 30, 37; Eş'arî, *Maḳâlât*, s. 22.

[59] Nâşî el-Ekber, *Mesâ'il*, s. 37; Eş'arî, *Maḳâlât*, s. 22-23; İsferâyinî, *et-Tebṣîr*, s. 73; Nevbahtî, *Fıraḳu'ş-şî'a*, s. 32-33; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, nşr. Servet Ukkâşe, Kahire 1960, s. 207; Şehristânî, *el-Milel*, I. 150.

[60] Şeyhu't-Tâife et-Tûsî, *Kitâbu'l-ğaybe*, nşr. İbâdullâh Tahrânî-Ahmed Nâsih, Kum 1411, s. 19.

[61] Bedâ, ortaya çıkarılmak, bir işi yapmaya niyetlenmişken o işten vazgeçip başka bir işi yapmaya kalkışmak anlamlarına gelir. İmamiyeye göre Allah, maslahata uygun tarzda izhar ettiği şeyi sonra imha edip ayrı bir tarzda izhar edebilir (Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 223-224).

[62] Mustafa Öz, "Keysâniyye", *DİA*, XXV. 364.

vermeyi ve bu uğurda çalışmayı dinin gereklerinden saymıştır. Nitekim bu fikirlerini fiiliyata döken İmam Zeyd, Hişâm b. Abdulmelik döneminde, 122/740 yılında Kûfe'de Emevi karşıtı bir isyan hareketi başlatmış ve sonucunda öldürülmüştür.[63] Onun bu isyanı başarısızlıkla sonuçlanmışsa da, fikirlerini devam ettiren oğlu Yahyâ (ö. 125/743) ile birlikte Zeydiye fırkası vücut bulmuştur. Şii mezhepler arasında en mutedil ve Ehl-i Sünnete en yakın fırka olan Zeydiye, imamet görüşüyle diğer Şii fırkalardan farklılık gösterir. Zeyd'e göre imam ancak vasıflarıyla tanınabilir. Taşıdığı vasıflar itibarıyla Hz. Ali bu göreve en layık olan (*efḍāl*) kişidir. Bununla birlikte ilk üç halifenin imameti meşrudur (*mefḍūl*) ve sahabeye karşı saygı ve muhabbet gösterilmelidir. Ayrıca o, imamın bilgisinin kesbî olduğunu, sadece peygamberlerin masum olacağını kabul etmiş ve imamın açıktan davette bulunması gerektiğini açıklamıştır. Bu bakımdan o, gizli imam ya da gaib imam, sükûnetteki imam gibi yaklaşımlara karşı çıkmıştır.[64]

İmam Zeyd'in ölümünden sonra taraftarları muhtelif fırkalara ayrılmıştır. Cârûdiye, Süleymaniye ve Betriye (Butriye) bunların önemlilerindendir.[65] Bunlar arasında gaybet inancını ileri süren grup Cârûdiye fırkası olmuştur. Cârûdiye fırkası, Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Munzir'in (ö. 150/767) görüşlerini benimseyenlerdir. Onlar, Hz. Peygamber'in Ali'yi isim olarak değil, özellikleriyle imamete tayin ettiğini kabul ederler. Ancak, insanlar vasfedileni tefrik etmede hataya düşmüş ve Hz. Ebû Bekir'i imam seçmişlerdir. Hâlbuki Hz. Peygamber'den sonra imam Hz. Ali'dir, sonra oğlu Hasan, sonra da Hüseyin'dir. Bu sebeple sahabe, Hz. Ali ve neslinin imametini tanımadıklarından dolayı dalalete düşmüştür.[66]

Cârûdiye fırkası, 'beklenen mehdi'nin kimliği hususunda muhtelif fırkalara ayrılmıştır. Bazıları, Muhammed b. Abdullâh b. Hasan'ın[67] öldürülmediğini ve hâlen sağ olduğunu, zamanı geldiğinde ortaya çıkarak dünyaya sahip olacak 'beklenen mehdi' olduğunu ileri sürmüştür.[68] Diğer bazıları ise, Muhammed b. Kâsım'ın ölmediğini ve onun 'beklenen mehdi' olduğunu kabul etmiştir.[69] Şu

[63] Geniş bilgi için bkz. İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996, s. 41-43; M. Ali Büyükkara, *İmâmet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, İstanbul 1999, s. 20 vd.

[64] Kummî, *el-Maḳâlât ve'l-firaḳ*, s. 18; Şehristânî, *age.*, I. 153-156; krş. Fığlalı, *İtitadî Mezhepler Tarihi*, s. 125-127.

[65] Eş'arî, *Maḳâlât*, s. 65-69; Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 26-30; Şehristânî, *Milel*, I. 156; Kutluay, *age.*, s. 146-149.

[66] Nâşî el-Ekber, *Mesâ'il*, s. 42; Eş'arî, *age.*, s. 66-67; Bağdâdî, *age.*, s. 26-27; Şehristânî, *age.*, I. 157.

[67] Muhammed b. Abdullâh b. Hasan b. el-Hasan b. Alî b. Ebû Tâlib, en-Nefsu'z-Zekiyye, Medine'de Abbasilere isyan etmiş ve Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un gönderdiği orduyla savaşırken savaş meydanında öldürülmüştür (143/762).

[68] Bunlara Muhammediye de denilmiştir. Muhammed b. Abdullâh b. el-Hasan b. el-Hasan b. Alî b. Ebû Tâlib'in, (isminden de anlaşılacağı üzere Hz. Hasan'ın torunlarındandır) imametini kabul etmişlerdir. Özellikle Muğîre b. Sa'îd el-İclî tarafından organize edilen bu grup, imametin Ali, Hasan ve Hüseyin'den sonra torunu Muhammed b. Abdullâh b. el-Hasan'a geçtiğini iddia etmiştir. Bunlar, Muhammed b. Abdullâh'ın ne öldüğünü ne de öldürüldüğünü kabul etmiştir. Onun beklenen mehdi olduğunu, tekrar ortaya çıkmasının emredileceği zamana kadar Necd dolaylarında Hâcir dağında gizlendiğini ileri sürmüşlerdir (Nâşî el-Ekber, *age.*, s. 41; Eş'arî, *age.*, s. 6-7, 24-25; Bağdâdî, *age.*, s. 27, 43, 182; Şehristânî, *age.*, I. 180-181; Kutluay, *age.*, 138-139).

[69] Ebû Ca'fer Muhammed b. Kâsım b. Alî b. Ömer b. Alî b. Huseyn b. Alî b. Ebû Tâlib, Mu'tasım'ın

hâlde Cârûdiye fırkasına mensup olanlar farklı imamların gaybetine ve dolayısıyla ric'atına inanmıştır. Bu durum gaybet anlayışının Cârûdiye mensupları arasında yaygın olduğunu göstermektedir.

4. Bakıriye

Bu gruba mensup olanlar, Muhammed el-Bâkır'ın beşinci imam olduğunu kabul etmiştir. Aslında Muhammed el-Bâkır (ö.114/732), babası Alî Zeynelâbidîn gibi imamet veya riyaset davasına kalkışmamış, ilim ve irfanla meşgul olmuştur.[70] Bakıriyeye göre, "İmamet Ali evladınındır; Hasan, Hüseyin ve Ali b. Hüseyin'den sonra gerçek imam, Muhammed el-Bâkır'dır. Bütün bunlar, bir önceki imamın tansisi ile tahakkuk etmiştir."[71] Şehristânî'nin bildirdiğine göre bu gruba mensup olanlar, Muhammed el-Bâkır'ın ölmediğini iddia etmiş ve onun 'dönüşünü' beklemiştir.[72] Bakıriye grubuna mensup olanlar, iddialarının doğruluğuna dair şu olayı delil gösterirler: Hz. Peygamber, Câbir b. Abdullâh el-Ensârî'ye "Doğrusu sen onunla görüşeceksin; o zaman ona benim selamımı söyle!" buyurmuştur. Onlar bu rivayete dayanarak Muhammed el-Bâkır'ın gaybete girdiğini ve bir müddet sonra döneceğini, dolayısıyla 'beklenen mehdi' olduğunu iddia etmiştir.[73]

5. Ca'feriye

Bunlar, İmamiye fırkasının altıncı, İsmailiye fırkasının beşinci imamı olduğu kabul edilen Ca'fer es-Sâdık'a[74] mensup olanlardır.[75] Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra imamın kim olacağı hususunda muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Ca'fer-'in oğullarından hemen hepsi için imamet iddiasında bulunanlar olmuştur.[76] Özellikle Ca'fer'in on çocuğundan dördü, Abdullâh el-Eftah (ö. 149/766), İsmâ'îl, Mûsâ Kâzım ve Muhammed ed-Dîbac çeşitli kollar tarafından imam tanınmışlardır.[77] Diğer taraftan bizzat Ca'fer es-Sâdık'ın ölmediğini, onun 'el-kaim el-

hilafeti döneminde Horasan'da Tâlikân denen bölgede isyan etmiş (219/834) ve sonunda Halife tarafından yakalanıp hapsedilmiştir. Taraftarları onun gizlendiğini ve bir gün ortaya çıkacağını ileri sürmüştür (Eş'arî, *age.*, s. 67, 82; Mes'ûdî, *Murûcu'ẕ-ẕeheb*, IV. 52; Şehristânî, *age.*, I. 157-158; İbn Hazm, *el-Faṣl*, IV. 179. Bağdâdî, *age.*, s. 27).

[70] Bkz. Sachedina, *Islamic Messianism*, s. 15; Jassim Hussain, *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London 1979, s. 252-253.

[71] Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 45.

[72] Şehristânî, *Milel*, I. 166; Râzî, *Muḥaṣṣal*, s. 274.

[73] Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 45; krş. Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 150.

[74] Ca'fer es-Sâdık, Medine'de doğmuştur. Soyu baba tarafından Hz. Ali'ye, anne tarafından da Hz. Ebû Bekir'e ulaşmaktadır. İlk bilgilerini dedesi Zeynelâbidîn ve babası Muhammed el-Bâkır'dan almıştır. Siyasetten uzak, ilimle dolu bir hayat geçirmiş, ilmî otoritesi Ehl-i Sünnet tarafından da kabul edilmiştir. Ca'fer es-Sâdık, Medine'de 148 (765) yılında vefat etmiştir. (Biyografisi hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, VII. 1-3; Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 163-165.)

[75] Şehristânî, *age.*, I. 166-167; Kutluay, *age.*, s. 151-152.

[76] Nâşî el-Ekber, Ca'fer'den sonra taraftarlarının altı gruba ayrıldığı bilgisini vermekte ve bunların görüşlerini açıklamaktadır (bkz. *Mesâ'il*, s. 46-47).

[77] Râzî, *Muḥaṣṣal*, s. 275.

mehdi' olduğunu ve döneceğini bekleyenler de vardır. Bunlar Ca'fer es-Sâdık'ın kaim olduğuna delil olarak da Muhammed el-Bâkır'a nispet edilen şu hadisi gösterirler: Bâkır, kendisine kaimin kim olacağı sorulduğunda eliyle Ca'fer'e dokunarak "Hz. Peygamber'in âl-i beytinin kaimi budur." diye cevap vermiştir.[78] Onun bu açıklaması, Ca'fer'in imameti ve kaimliği hususunda delil kabul edilmiştir. Bu gruba, imamlarının ismine nispetle Ca'feriye denilmiştir. Ayrıca Ca'fer es-Sâdık'ın imametinde tevakkuf ettikleri için Vâkıfiye de denilmiştir.[79]

6. Navûsiye

Bunlar, Basralı Aclân b. Nâvûs'a uyanlardır. İmametin Muhammed el-Bâkır'ın tayiniyle Ca'fer es-Sâdık'a geçtiğini kabul etmişlerdir. İddialarına göre Ca'fer es-Sâdık ölmemiştir ve beklenen mehdi odur.[80] Zamanı geldiğinde tekrar ortaya çıkıp dünyaya hâkim olacaktır. Bunları bir önceki fırkadan ayıran husus, Ca'feriyeden daha ileri giderek Ca'fer es-Sâdık'ın *el-Mehdî el-muntaẓār* olduğunu, dönüp imametini izhar etmeden aslâ ölmeyeceğini iddia ederek onun şöyle söylediğini ileri sürmeleridir: "Benim başımın, dağdan üstünüze düşen taş gibi yuvarlandığını görseniz bile öldüğümü tasdik etmeyin."[81] Bunlar, Ca'fer es-Sâdık'ın bütün dinî ve dünyevi bilgileri bildiğini, geçmiş ve gelecek her şeyden haberdar olduğunu iddia etmişlerdir.[82]

7. Museviye

Bunlar, Ca'fer es-Sâdık'tan sonra oğlu Mûsâ el-Kâzım'ın[83] imam olduğunu kabul etmişler ve imamlarının isminden hareketle 'Museviye' diye isimlendirilmiştir. Mûsâ b. Ca'fer'in ölümünden sonra taraftarları üç gruba ayrılmıştır.[84] Bunlardan büyük bir kısmı Alî Rızâ'nın imametini kabul ederken –ki bunlar Kat'iye grubunu teşkil ederler– bir kısmı da yedinci imam Mûsâ Kâzım'da tevakkuf etmiştir. Bu gruba mensup olanlardan bir kısmı, "Mûsâ öldü mü ölmedi mi bilemeyiz, böyle olunca da onu imam olarak tanımaya devam ederiz, birisi bunun aksini ispat ederse o kişinin söylediği şahsın imametini tasdik ederiz." görüşündedir.[85] Museviyenin ana gövdesini oluşturanlara göre ise, Ca'fer es-Sâdık, oğlu Mûsâ Kâzım'ı imamete ismen tansis etmiş, onun kaim ve isminin 'Sâhibu't-

[78] Meclîsî, *Târîḫu'l-imâm ca'fer eṣ-ṣâdıḳ* (*Biḥâru'l-envâr* içinde), Beyrut 1402, XLII. 12-15.

[79] Nevbahtî, *Fıraḳ*, s. 56-66; Şehristânî, *age.*, I. 166-167; Râzî, *age.*, s. 274; Kutluay, *age.*, s. 151-152; Jassim Hussain, *The Occultatin*, 33.

[80] Nâşî el-Ekber, *Mesâ'il*, s. 46; Râzî, *age.*, s. 274 ; ; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, II, s.179.

[81] Şehristânî, *Milel*, I. 167.

[82] Eş'arî, *Maḳâlât*, s. 25; İsferâyinî, *et-Tebsîr*, s. 22; Kummî, *Maḳâlât*, s. 80; Nevbahtî, *Fıraḳ*, s. 67; Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 46; Şehristânî, *Milel*, I. 167.

[83] Mûsâ el-Kâzım, İsnâaşeriye fırkasının yedinci imamıdır. 183 (799) yılında vefat etmiştir. Biyografisi için bkz. Avni İlhan, *İmâm Mûsâ Kâzım*, Ankara 1996, s. 1-33; Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 165-166.

[84] Nâşî el-Ekber, *Mesâ'il*, s. 47; Tabatabâ'î, Allamah Sayyid Husayn, *Shi'a*, nşr. Sayyid Husayn Nasr, Qum, t.y., s. 75-76.

[85] Eş'arî, *age.*, s. 29; Şehristânî, *age.*, I. 170; Bağdâdî, *age.*, s. 47; krş. Kutluay, *age.*, s. 154.

Tevrat' ile aynı olduğunu söylemiştir.[86] Bu grup, Mûsâ Kâzım'ın ölmediğini, sağ ve 'beklenen mehdi' olduğunu iddia etmiş ve dünyanın doğu tarafına hâkim olup dünyaya adaletle hükmetmedikçe ölmeyeceğini savunmuştur.[87]

8. İsmailiye

Bunlar, Ca'fer es-Sâdık'ın büyük oğlu İsmâ'îl'in (ö. 138/755-756) imametini savunur.[88] İmamiyeye göre İsmâ'îl, babasının sağlığında ölmüş ve imamet Mûsâ b. Ca'fer'e geçmiştir. Ancak İsmaililer, imamet görevinin nassa bağlı olduğunu, Ca'fer-'in imamete önce büyük oğlu İsmâ'îl'i vasiyet ettiğini, nassın geri alınamayacağını, dolayısıyla imametin hakkında nass bulunan müstakbel imamın nesline intikal edeceğini iddia etmiştir. İsmailiyeden bir grup ise İsmâ'îl'in babasının sağlığında ölmediğini ve babasından sonra imam olduğunu ileri sürmüştür. Diğer bir grup ise, İsmâ'îl'in ölmediğini, fakat Abbasi halifelerinden 'gizlenmek' için takıye gereği ölmüş gibi göründüğünü savunmuştur. Bunlara göre İsmâ'îl, şu anda gaybettedir ve zamanı geldiğinde ortaya çıkacaktır. 'Beklenen mehdi' İsmâ'îl b. Ca'fer'dir.[89] Diğerleri ise onun öldüğünü kabul etmiş, fakat onun imameti nassen sabit olduğu için kendisinden sonra oğlu Muhammed'in imam olduğunu kabul etmiştir.[90]

Aslında İsmailiye fırkasının gaybet iddiasını dile getirmesi onlar için bir bakıma gerekliydi. Zira Ca'fer es-Sâdık'ın sağlığında öldüğü kabul edilen İsmâ'îl'in imametini savunmaktaydılar. Ölü bir kimsenin imamet görevini yerine getirmesi söz konusu olamayacağına göre onun ölmemiş olması, hâlen sağ, fakat gaybette olduğu fikrini dile getirmelerine zemin hazırlamıştır.

9. Hasan el-Askerî'nin Ölümü üzerine Ortaya çıkan Fırkalar ve Gaybet İddiaları

İmamiye Şiasının on birinci imamı olan Hasan el-Askerî 232/846 yılında Medine'de dünyaya geldi. İki üç yaşlarında iken babasıyla beraber, İmamilerin faaliyetlerini daha yakından takip etmek isteyen Abbasi halifesi Mutevekkil-Alellah tarafından yeni hilafet merkezi Semerrâ'ya götürüldü. Hayatı boyunca buradan ayrılmasına izin verilmeyen Hasan b. Alî bu sebeple Askerî nisbesiyle anılmıştır.[91] İmamiye fırkasına göre, Ebû Ca'fer Muhammed babasından önce vefat ettiği için İmam Alî el-Hâdî ölümünden (254/868) dört ay önce Hasan el-Askerî'yi kendisine halef tayin etmiştir.[92] Alî el-Hâdî'nin ölümünden sonra diğer kardeşi Ca'fer kendi imametini ilan etmişse de pek ilgi görmemiştir.

[86] Şehristânî, *age.*, I. 168-170.
[87] Nâşî el-Ekber, *age.*, s. 47-48; İsferâyinî, *age.*, s. 23; Eş'arî, *age.*, s. 29; Bağdâdî, *age.*, s. 47-48; Şehristânî, *age.*, I. 169-170; Watt, *age.*, s. 202.
[88] İsmâ'îl b. Ca'fer'in biyografisi için bkz. Hasan Onat, "İsmâ'îl b. Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, XXIII. 91-92.
[89] Nâşî el-Ekber, *Mesâ'il*, s. 47; Tabatabâ'î, *Shi'a*, s. 78; Mustafa Öz, "İsmâiliyye", *DİA*, XXIII. 128-133.
[90] Bağdâdî, *age.*, s. 47; Şehristânî, *age.*, I. 170-171; Kutluay, *age.*, s. 160-161; Hasan Onat, agmd., XXIII. 91-92.
[91] J. Eliash, "Hasan al-'Askarî", *EI²*, III. 246-247; Hamid Algar, "Hasan el-Askerî", *DİA*, XVI. 289.
[92] Şeyh Mufid, *el-İrşâd*, s. 334-345.

el-Hasan el-Askerî, babası Alî el-Hadî'den (ö. 254/868) sonra beş yıl kadar imamet görevini yerine getirmiş, Semarrâ'da 260/874 yılında 28 yaşında iken vefat etmiş ve evinin bir odasına defnedilmiştir.[93] Kendisinden sonra imameti devam ettirecek erkek evlat bırakmadan öldüğü ileri sürülen el-Hasan el-Askerî'nin ölümü İmamiler arasında büyük bir buhran yaratmıştır. Taraftarları, Askerî'nin kendisine halef olacak bir oğlunun olup olmadığı ve dolayısıyla imametin kime intikal edeceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Erken dönem İmamiye kaynaklarına göre el-Hasan el-Askerî, varlığı halk tarafından tasdik edilmiş bir evlat bırakmadan ölmüş ve ayrıca kendisinden sonra imamet görevini yürütecek kişiyi de açıktan belirlememiştir.[94] Erken dönem İmami yazarlar bunun sebebi olarak, Abbasi halifesi Mu'temid'in Askerî'nin oğlunu yakalamaya yönelik girişimlerinin olduğunu, Şii toplumu üzerinde baskı kurduğunu gösterdiler. Bundan dolayı onlar, el-Hasan el-Askerî'nin hayatı boyunca bir erkek evladının olduğunu açıklamadığını ve kendisinden sonraki imamı da açıktan tayin etmediğini savunmuşlardır.[95]

el-Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra taraftarları pek çok gruba ayrılmıştır. Bu grupların sayısı hususunda kesin bir rakam yoktur. Örneğin Sa'd el-Kummî bunların on beş olduğunu söylerken[96] Nevbahtî on dört,[97] Mes'udî yirmi,[98] Şehristânî ise on bir[99] olarak belirtir.[100] Söz konusu fırkaların hepsini burada zikretmek konumuzun sınırları dışındadır. Şimdi bu gruplar arasında gaybet anlayışları sebebiyle ön plana çıkan fırkalar hakkında genel bir bilgi verilecektir.

a. Vâkıfiye

Bu gruba mensup olan kimselerin genel kanaati on birinci imam Hasan el-Askerî'nin el-kaim el-mehdi olduğu şeklindedir. Ancak onlar Askerî'nin nasıl kaim olduğu hususunda ihtilaf etmiştir. Bu ihtilafları üç grup hâlinde ele almak mümkündür.

1) Askerî'nin ölmediğini ve şu anda gaybette olduğunu ileri sürenler: Bunlar iddialarına delil olarak; imamların kendi yerlerine geçecek ve halk tarafından tasdik edilmiş bir evlat bırakmadan ölmeyecekleri şeklindeki önceki imamlara atfedilen ahbarı/haberleri gösterdiler. Bunların anlayışına göre, Askerî'nin halk tarafından kabul edilen bir evladının bulunmamasından ve açıkça bir halef tayin etmediğinden, bu durumda onun ölmemiş olması ge-

[93] Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 170-171.
[94] bkz. Nevbahtî, *Fırak*, s. 79; Kummî, *Maḳālāt*, s. 102; Jassim Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, s. 57.
[95] Jassim Hussain, *age.*, s. 57.
[96] Bkz. Kummî, *age.*, s. 102-106.
[97] Bkz. Nevbahtî, *age.*, s. 79-94.
[98] Mes'ûdî, *Murûcu'ẕ-ẕeheb*, IV. 199.
[99] Şehristânî, *Milel*, I. 173.
[100] el-Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra ortaya çıkan gruplarla ilgili olarak bkz. Sachedina, *Islamic Messianism*, s. 42-56; Jassim Hussain, *The Occultation*, s. 56-65; Mustafa Öz, *İmâmiyye Şia'sında Onikinci İmâm ve Mehdî İnancı*, s. 23-30.

rekir. Zira yeryüzü hüccet olmaksızın baki kalmaz. Bu sebeple onlar, bizzat el-Hasan el-Askerî'nin kaim olduğunu kabul ettiler.[101]

ii) Askerî'nin öldüğünü, ancak daha sonra tekrar dirileceğini iddia edenler: Bu gruba mensup olanlar, Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edilen "Kaim öldükten sonra tekrar hayata döneceği için kaim diye isimlendirilmiştir."[102] şeklindeki rivayete dayanarak Askerî'nin kaim olduğunu kabul ettiler. Çünkü o, bir evlat bırakmadan ve halef tayin etmeden ölmüştür. Yeryüzü hüccetten hâlî kalmayacağına göre o, 'kaim' olarak tekrar hayata dönecek ve adaletle hükmedecektir.[103]

iii) İmametin, el-Hasan el-Askerî'de sona erdiğini iddia edenler: Bunlar, Askerî'nin öldüğünü fakat halefinin belli olmadığını, bu sebeple imametin Askerî'de sona ermesi gerektiğini ve mesele vuzuha kavuşuncaya kadar herhangi bir karar vermemeyi tercih ettiler.[104]

Jassim Hussain, Vâkıfiyenin bu üç grubunun el-Hasan el-Askerî'nin yaşadığı Semerrâ şehrinden uzak bölgelerde meskûn olduklarını, Askerî'nin ölümü ve defnedilmesine şahit olmadıklarını belirterek Askerî'nin gerçekte ölmediği ve kaim imam olduğu şeklindeki inanışlarını bu durumla izah eder.[105]

b. Ca'feriye

Ca'fer b. Alî el-Hâdî'ye mensup olanlar ve Alî el-Hâdî'den sonra oğlu Ca'fer'in imam olduğunu iddia edenler: Bunlar kendi iddialarının doğruluğuna delil olarak el-Hasan el-Askerî'nin bir halef bırakmadığını, dolayısıyla halef bırakmadan ölen bir kimsenin imam olamayacağını, bu sebeple onuncu imam Alî el-Hâdî'nin bizzat oğlu Ca'fer'i imam tayin ettiğini ileri sürmüşlerdir.[106] Ancak, bu grup kendi arasında bazı ayrılıklara düşmüştür. Nitekim bunlardan bazıları, Ca'fer'in, kardeşi Askerî'den sonra imam olduğunu ileri sürerken[107] bazıları da imametin bizzat babasının vasiyetiyle Ca'fer'e geçtiğini iddia etmiştir.[108]

[101] Kummî, *age.*, s. 106-107; Nevbahtî, *age.*, s. 78-80; Şehristânî, *age.*, I. 173; Râzî, *Muhaşşal*, s. 277; Jassim Hussain, *age.*, s. 58. Nevbahtî ve Şehristânî, bu fırkayı Askerî'nin ölümünden sonra ortaya çıkan grupların ilki olarak saymışlardır.

[102] Bkz. Meclisî, *Biḥāru'l-envār*, Beyrut 1401, LI. 224.

[103] Kummî, *age.*, s. 107; Nevbahtî, *age.*, s. 80-81; krş. Jassim Hussain, *age.*, s. 58-59.

[104] Nevbahtî, *age.*, s. 89-90; Şehristânî, *age.*, I. 175; Jassim Hussain, *age.*, s. 59.

[105] Jassim Hussain, *age.*, s. 59. Gaybet inancının sosyal boyutunu göstermesi bakımından Mes'ûdî'nin benzer bir açıklaması dikkati çekmektedir. O, Muhammed b. Kâsım'ın gaybette olduğuyla alâkalı görüşü zikrettikten sonra "Bu görüşü savunanların büyük ekseriyeti Kûfe'nin dış bölgelerinde, Taberistan ve Deylem dağlarında ve Horasan köylerinde meskûndur.." şeklinde bir bilgi nakletmektedir (bkz. *Murûcu'ẕ-ẕeheb*, IV. 52-53).

[106] Aslında bu gruba mensup olanlar, Hasan ve Hüseyin'den sonra imametin iki kardeşte birleşmeyeceğini kabul etmiştir. Ancak, bu durum imamın bir oğlunun olması durumunda geçerlidir. Eğer halef olarak bırakacak bir oğlu yoksa, imametin en yaşlı erkek kardeşe geçmesinden başka yol yoktur. Bu sebeple onlar, imametin Ca'fer b. Alî'ye, ondan da oğullarına geçtiğini kabul etmişlerdir (Jassim Hussain, *age.*, s. 59).

[107] Nevbahtî, *age.*, s. 93; Kummî, *age.*, s. 111-112; Jassim Hussain, *age.*, s. 59-60.

[108] Nevbahtî, *age.*, s. 82-83; İbn Hazm, *el-Faṣl*, IV. 158; Şehristânî, *age.*, I. 174; Râzî, *age.*, s. 277.

c. Muhammediye

Bu grup, el-Hasan el-Askerî ve kardeşi Ca'fer'in imametini kabul etmemiş ve Alî el-Hâdî'nin sağlığında ölen büyük oğlu Muhammed'in imam olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre Askerî ve kardeşi Ca'fer, babalarından bir nass ve işaret bulunmadığı hâlde haksız olarak imamlık iddia etmiştir. İmam olmak için gerekli vasıflar ne Askerî'de ne de Ca'fer'de mevcuttur. Ca'fer'in imam olmasına mâni kötü huyları olduğu gibi, el-Hasan el-Askerî'nin de vefat ettiğinde halefi yoktu. Bütün bunlar dikkate alındığında Muhammed b. Alî el-Hâdî'nin babasının açık işareti sonucu imam ve el-kaim el-mehdi olduğu kabul edilmelidir.[109]

d. Kat'iye[110]

İmamiyenin ana gövdesini oluşturan bu gruba göre, el-Hasan el-Askerî gerçekten ölmüş ve halef olarak bir erkek evlat bırakmıştır. Ancak bunlar, halef olarak bırakılan bu kişinin doğum tarihi, ismi ve 'el-kaim el-mehdi' olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu gurup kendi arasında bazı bölünmeler yaşamıştır.

i) el-Askerî'den sonra imamet, ölümünden birkaç yıl önce doğan Muhammed isimli oğluna geçmiştir.[111] Bu görüşü savunanlara göre Askerî, kesinlikle ölmüş, halefi olan oğlu da gaybete girmiştir. Muhammed b. Hasan'ın gizlenmesi, amcası Ca'fer ve diğer düşmanlarından gelebilecek tehlikelerden korunmaya yöneliktir. O, babası tarafından bildirilen ve halefi olmayan el-kaim el-mehdidir.[112]

ii) Bunlar, el-Hasan el-Askerî'nin ölümünü kabul etmekle birlikte, halef olarak bıraktığı evladının adının Muhammed değil, Ali olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre Askerî'nin Ali'den başka da oğlu yoktur.[113]

iii) Askerî'den sonra imamet, ölümünden sekiz ay sonra doğan oğluna intikal etmiştir. O hayatta iken oğlu olduğunu iddia edenlerin sözleri doğru değildir. Eğer yaşarken oğlu olsaydı, diğer imamların çocuklarını gizlemedikleri gibi onun da gizlememesi gerekirdi. Doğumundan sonra babasının emri gereği imam olan bu çocuğa Muhammed adı verilmiştir.[114]

iv) Askerî'den sonra oğlu Muhammed'in imam olduğunu ve onun 'beklenen kaim' olduğunu kabul edenler. Bunlar, Muhammed b. Hasan'ın öldüğünü fakat tekrar hayata dönüp dünyayı adaletle dolduracağını iddia etmişlerdir.[115]

[109] Nevbahtî, *age.*, s. 82-83; Şehristânî, *age.*, I. 174; Kummî, *age.*, s. 110-111; Şerîf Murtazâ, *el-Fuṣûlu'l-muḫtâra*, s. 259.

[110] Eş'arî, *Maḳâlât*'ında Rafızanın yirmi dört fırkadan oluştuğunu açıkladıktan sonra, ilk fırka olarak Kat'iyeyi zikreder (bkz. s. 17-18). Bağdâdî, İsferâyinî ve Şehristânî gibi Şii olmayan heresiografi yazarları, *kat'iyye* terimini İsnâaşeriye teriminin eş anlamlısı olarak kullanmışlardır (bkz. Şehristânî, *Milel*, s. 171-176).

[111] Kummî, *Maḳâlât*, s. 197-198. Nevbahtî (*Fıraḳ*, s. 84-85) ve Şehristânî (*Milel*, I. 174) ise, Muhammed b. Hasan'ın babasının ölümünden iki yıl önce doğduğunu bildirmiştir.

[112] Kummî, *Maḳâlât*, s. 197-198; Nevbahtî, *Fıraḳ*, s. 84-85; Şehristânî, *Milel*, I. 174.

[113] Kummî, *Maḳâlât*, 114; Jassim Hussain, *Occultation*, s. 63.

[114] Nevbahtî, *age.*, s. 85; Şehristânî, *age.*, I. 174.

[115] Tûsî, Şeyhu't-Tâife, *Kitâbu'l-ġaybe*, nşr. İbâdullah Tahrânî-A. Ahmed Nâsih, Kum 1411, s. 422-423.

v) Bu grup, Kummî ve Nevbahtî'nin isimlendirmesine göre İmamiye fırkasıdır. Bunlar, el-Hasan el-Askerî'nin öldüğünü, geride bir erkek evlat bıraktığını ve babasının tek vârisi olup hüccet ve kaim olduğunu iddia etmişlerdir.[116] Şu anda o gaybettedir, Allah onun gizlenmesi ve zuhuru için müddet tayin etmiş ve izin vermiştir. Zamanı geldiğinde ortaya çıkıp yeryüzünü adaletle dolduracaktır.

Sonuç olarak, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümüyle birlikte, imametin kime intikal edeceği konusunda taraftarları ihtilafa düşmüş ve pek çok fırka ortaya çıkmıştır. Bu fırkalardan sadece biri Hasan el-Askerî'den sonra onun neslinden gelen, ümmetin hidâyetini üslenmiş bir oğlunun bulunduğunu, bunun 'imam' ve hüccet" olduğunu, tehlikeden dolayı gizlendiğini, zamanı gelince zuhur edeceğini kabul etmiştir. Bu fırka Şia tarihinde ilk defa İmamiye diye isimlendirilmiştir.[117] Bunlar, on birinci imam el-Hasan el-Askerî'nin oğlunu 'el-kaim el-mehdi' olarak kabul etmişler ve onun birtakım sebeplerden dolayı gaybete girdiğini, fakat bir müddet sonra ortaya çıkıp imamet görevini yerine getireceğini ileri sürmüşlerdir. Bu anlayış, İmamiye fırkasının temel esaslarından birini teşkil etmektedir.

***

İmamiye Şiasına göre, Muhammed b. el-Hasan el-Askerî Şianın on ikinci imamdır. Kaynaklarda ilk on bir imam hakkında ayrıntılı bilgi bulunmakla birlikte, sonuncusu hakkında yeterli ve sahih bilgi mevcut değildir. Erken dönem İmamiye kaynaklarına göre Askerî her ne kadar açıktan bir oğul bırakmamış ve onun imam olduğunu ilan etmemişse de, sonraki İmamiye âlimleri İsnâaşeriye doktrinini şekillendirirken bu konuda Hz. Peygamber ve imamlardan nakledilen pek çok rivayet ortaya koymuşlardır. Bu rivayetler arasında "Hiçbir imam, kendisine halef olacak imamı görmeden ölmez"[118], "Yeryüzü hüccetten hâlî kalamaz"[119], "İmamet Hasan ve Hüseyin'den sonra iki kardeşte birleşmez"[120], "İmamlar Hüseyin'in neslinden gelecektir"[121] ve "İmamların sayısı on ikidir"[122] şeklindeki haberler dikkat çekmektedir.[123]

İsnâaşeriye fırkasına göre Muhammed b. Hasan, 256/868 yılında Semerrâ'da doğmuş, babasının 260 yılında vefatı üzerine evlerinin mahzenine girerek gözden kaybolmuş, yani gaybete girmiştir. Hicrî 260'tan 329 yılına kadar olan döneme gaybet-i suğra (küçük gaybet), 329'dan günümüze kadar devam eden döne-

[116] Nevbahtî, *Fıraku'ş-şî'a*, s. 90-93; Şehristânî, *age.*, I. 175.

[117] Nevbahtî, *age.*, s. 90-93; Kummî, *Maḳālāt*, s. 102-103; E. Ruhi Fığlalı, "İmâmiyye", *DİA*, XXIII. 142-143; Etan Kohlberg, "İsnâaşeriyye Teriminin İlk Kullanışları", çev. H. İbrahim Bulut, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2 (2004), sayı: 1, s. 95-108.

[118] Kuleynî, *Kitābu'l-ḥucce*, II. 104; Sadûk, *Kemāluddīn*, s. 44-49.

[119] Kuleynî, *age.*, I. 351, 352, 274, 280, Nu'mânî, *Kitābu'l-ġaybe*, s. 136-140.

[120] Kuleynî, *age.*, II. 38-39; Sadûk, *age.*, s. 414-417.

[121] Kuleynî, *age.*, II. 46.

[122] Kuleynî, *age.*, II. 200-201; 480-481; Nu'mânî, *age.*, s. 57-127; Sadûk, *age.*, s. 250-285.

[123] Jassim Hussain, *The Occultation*, s. 57.

me de gaybet-i kübra (büyük gaybet) denilmiştir. Küçük gaybet döneminde on ikinci imamla Şii toplumu arasındaki irtibatı vekil/sefir/naib denilen dört kişi sağlamıştır. Bunlar imamdan yazılı emir veya tavsiyeler yahut ortaya çıkan meselelere dair çözümler (*tevḳī*) getirmiş, Şii toplumunun acil ihtiyaçlarına çözüm sunmuşlardır. Dördüncü vekil Alî b. Muhammed es-Semerrî'nin kendisinden sonra vekil tayin etmeyerek 329 (941) yılında vefatıyla birlikte küçük gaybet dönemi sona ermiş, imamla Şii toplumu arasındaki münasebeti yürüten vekillerin bulunmadığı ve hâlâ devam etmekte olan büyük gaybet dönemi başlamıştır. Günümüz İmamiye Şiasına göre, on ikinci imam hâlen sağdır ve kıyametten önce mehdi sıfatıyla zuhur ederek zulümle dolmuş olan bu dünyayı adaletle dolduracaktır.[124]

Sonuç

Gaybet ve ric'at fikri, mehdi/mesih inancıyla doğrudan alâkalıdır, bir bakıma bu inancın ilk iki basamağını oluşturmaktadır. Gaybete girdiği iddia edilen dinî ya da siyasi liderin bir müddet sonra geri döneceğine ve düşmanlarından intikam alıp adaletle hükmedeceğine inanılmıştır. Bu şekildeki gaybet ve ric'at inancının önceki dinlerde ve özellikle Hıristiyanlıkta örneklerini görmek mümkündür. Medeniyetlerin hiçbir zaman saf olmadıkları ve insanların farklı kültürlerden etkilendikleri hususu göz önünde bulundurulursa, beşer tarihindeki "gaybet, ric'at ve kurtarıcı" tasavvurunun dinlerde müşterek bazı noktaları olduğu görülür.

Şii fırkaların en temel ve ayırt edici özellikleri şüphesiz imamet anlayışlarıdır. İmama atfedilen siyasi ve dinî fonksiyon her devirde bir imamın bulunmasını ve ona itaati zorunlu kılmaktadır. Onlara göre, Hz. Ali nassla tayin edilmiştir. Aynı şekilde o da kendisinden sonraki imamları tansis etmiştir. Ancak, meşru imamın ölümünden sonra halefinin kim olacağı ya da kimi tansis ettiği meselesi Şia tarihinde pek çok fırkanın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu fırkalardan bazıları imamlarının ölmediğini, bazı hikmetlere binaen geçici bir müddet için gaybete girdiğini ve tekrar geri dönüp intikamını alacağını iddia etmiştir. Bunlar arasında Sebeiye, Keysaniye-Muhtariye, Cârûdiye, Bakıriye, Ca'feriye, Navûsiye, Museviye, İsmailiye, Vâkıfiye ve İmamiyeyi saymak mümkündür. Söz konusu fırkalarda yaygın olan gaybet ve ric'at inancının dinî olduğu kadar psiko-sosyal ve politik sebepleri vardır. Böyle bir inanç, siyasi ve dinî açıdan zor durumda kalan grupların dağılmasına bir müddet için mâni olmuş ve onlara kurtulma ümidi vermiştir.

Terbiye-i Milliye*

AHMED AGAYEF [AĞAOĞLU] [1869-1939]**
YAYINA HAZIRLAYAN: MUSTAFA GÜNDÜZ

Terbiye-i milliye her milletin kâfil ve zâmin-i sa'âdetidir. Terbiye-i milliyeye mâlik olmayan bir kavm ne mes'ûd olur ne de yaşar. Böyle bir kavm sahra-yı bî pâyânda, sahrada yolunu kaybetmiş bir seyyâha benzer ki, her gördüğü serâba doğru koşar. Bilâhare kendisi için bir râh-ı halâs bulmayarak mahv u nâbûd olur. Terbiye kelimesinde ta'lîm kelimesi ile ifâde ettikleri ma'nâları karışdırılmamalarına celb-i dikkat ederim. Bunlar bütün bütün, başka başka şeylerdir.

Terbiye, *education* bizzât ve binefsihî millî olmayı iktizâ eder. Ta'lîm *instruction* ise cihânî (kozmopolid) ve her nev'î olabilir. Terbiye doğru ve millî oldukda ta'lîmin nev'inden tevhîş edilmez. Ensâl-i âtiyenin terbiyesi yolunda olsun da ne öğrenilirse öğrenilsin ehemmiyeti, korkusu olmaz. Lâkin terbiye yolunda olmaz ise terbiye bozuk ve perişân olursa ta'lîmde ufacık bir inhirâf ufacık fazla bir şey hayât-ı milliyeyi zehirler, ahlâk ve terbiyeyi vâhim tezebzübâta giriftâr eder.

Fakat terbiye-i milliye neden ibâretdir?

Şu suâle cevâb vermek için evvel be evvel milliyetin neden ibâret olduğunu anlayalım: Milliyet şunlardan ibâretdir: Dînden, lisândan, târîhden, edebiyât-ı kavmiyeden, an'ânât-ı kavmiyeden olmak üzere beşdir.

Dinî, lisân-ı edebîsi, târîhi, edebiyâtı ve an'ânâtı olmayan bir kavm milliyet teşkîl edemez. Olsa olsa kabâil ve aşâir sûretinde bir müddet yaşar ve sonra milliyetleri teşkil etmiş olan akvâm-ı medeniyye ile karşı karşıya kaldıkda, ya bil-külliye mahvolub gider ve yâhûd akvâm-ı mezkûre içinde eriyib gâib olur. Demek ki terbiye-i milliyenin de esâsı yukarıda ta'dâd ettiğimiz erkân-ı hamse-i milliyet-

* *İctihâd*, 15 Temmuz 1327, no: 27, s. 782-786.

** 1869'da Şuşa'da doğdu. İlk eğitimini Rusya'da, yüksek öğretimini Paris'te yaptı. Rusça *Kaspi*, Türkçe *Şarkî* gazetelerinde yazılar yazmış, sonra *Hayât* mecmuasını çıkarmıştır. 1905-1906 Azerbaycan millî hareketine katılmış, sonra Azerbaycan 'Difâ'i' örgütünü kurmuştur. II. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'a gelmiş basın ve dernekçilik ile uğraşmıştır. *Jön Türk, Türk Yurdu, Sırat-ı Müstakîm, Sebîlü'r-Reşâd, İslâm Mecmûası, Tercümân-ı Hakîkat, Hikmet, Bilgi Mecmuası, Halka Doğru, Harb Mecmû'ası* ve *Yeni Mecmû'a*'da yazılar yazmıştır. Ağayef, İttihâd ve Terakkî Cemiyetî'nin faal üyesi olmuş, farklı görevlerde bulunmuştur. Üçüncü dönemde Afyonkarahisar mebusu olmuştur. 1917-18'de Azerbaycan'a askerî müşavir olarak atanmıştır. 1918'de Malta'ya sürülmüş ve orada *Üç Medeniyet* adlı kitabı yazmıştır. Matbuat Umûm Müdürlüğü ve *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde baş yazarlık yapmıştır. Ankara ve İstanbul Hukuk Fakültelerinde dersler vermiştir. *Serbest Cumhuriyet Fırkası*'nın kurucularından birisidir. *Akın Gazetesi*'ni çıkarmıştır. Üniversite reformundan sonra emekli olmuş ve 1939'da vefat etmiştir.

den ibâretdir. Din, lisân, târîh, edebiyat ve an'ânât-ı kavmiye, terbiye-i milliyenin rûhu işte bunlardır.

Şimdi gelelim Osmânlılara: Acaba Osmânlılar arasında terbiye-i milliye mevcûd mudur? Şu suâle maatteessüf menfî bir şekilde cevâb vermek mecbûriyetindeyim. Zîra terbiye-i milliyenin hakîkî melcei ve me'vası mekâtib-i ibtidâiyedir: Mekâtib-i tâliye ve âliye ise ve bittabi'i dârü't-terbiye olmakdan ziyâde dârü't-ta'lîmdirler; zâten bu gibi mekteblerde okuyub gelmekde olan şubbân, aklen, zihnen, dimâğen bir dereceye kadar ahlâken teşekkül etmişlerdir!

Gelelim mekâtib-i tâliye ve âliyeye; Bunlarda şâkirdâna fazla ma'lûmât veriliyor ve onların ıtla'ları tevsî' ediliyor. Fazîlet ve ahlâkca ise mekâtib-i tâliyenin ve bâhusûs mekâtib-i âliyenin büyük te'sîri olmuyor. Şâkirdlerin kısm-ı a'zâmı mekâtib-i ibtidâiyeden nasıl gelmişler ise öylece kalıyorlar, hatta çoğu hemen bütün hayâtlarını o sûretde geçiriyorlar. Şu hakîkati mekâtib-i ibtidâiye ve âliye görmüş her zât kendi şahısları üzerinde bile tecrübe etmişler!

Hâlbuki mekâtib-i ibtidâiye-i Osmâniyede terbiye-i milliye şerâitine aslâ riâyet edilmiyor.

Biz, mekâtib-i ibtidâiye dediğimizde rüşdiyeyi de nazara alıyoruz. Zîra mekâtib-i rüşdiyeye devâm eden çocukların sînleri ve mekâtib-i mezkûrede ta'kîb edilen ders programları heman mekâtib-i ibtidaiye-i tâliye derecesindedir.

İşte gerek mekâtib-i rüşdiyede gerek sırf mekâtib-i ibtidâiyede verilen terbiye yukarıda zikr etdiğimiz erkân-ı hamse-i milliyetden mücerreddir. Şu hakîkati daha açık bir sûretde îzâh etmek için erkân-ı mezkûreyi birer birer tedkik edelim:

1. Dîn: Herkes i'tirâf eder ki dîn terbiyesi yalnız kavâid-i usûl-i terbiyeyi çocuğun akıl ve rûhuna nüfuz edemeyecek birtakım kelimât-ı sakîle ve cefl-i mutantana öğretmekle husûle gelmez. Meselâ elinize geçen bilâ-intihâb bir ilmihâl kitâbını burada ilk sahîfede, O Te'âlâ Hazretlerinin Sıfât-ı Zâtiyye ve Subûtiyyelerini ta'dâd ediniz: Vücûd, kıdem, bekâ, vahdâniyet, muhâlefetü'n-li'l- havâdis, kıyâm binefsihî; hayât, ilm, semî', basar, irâde kudret, kelâm, tekvîn diye birçok kelimât kullanılır. Yedi, sekiz yahud on dört yaşında bir çocuk bunlardan ne anlar? Hocası bile bunları güçlükle anladığı hâlde çocuklara nasıl anlatabilir.

Sonra ef'âl-i mükellefîn ta'dâd edilecek 'farz, vâcib, sünnet, müstehâb, mübâh, haram mekrûh, müfsîd kelimeleri zeyldeki sûretde beyân edilir. Farz, delîl-i kat'î ile yânî şübhesiz delîl ile sâbit olan şeydir. Vâcib, delîl-i zannî ile yânî, şübheli delîl ile sâbit olan ve ilâ âhir... Ricâ ederim, söyleyiniz bunu ve bu gibi tedrisâtı mekâtib-i ibtidâiyeye devâm eden hangi çocuk anlar. Mekteb-i ibtidâiyede ta'lîm ve terbiye edilen evlâdı olanlar bilir ve i'tirâf ederler ki çocukları bu gibi şeylerden asla müstefîd olmamışlardır. Zâten mekâtib-i ibtidâiyede fikren ve aklen anlaşılması güç olan şeylerin tedrîsi câiz değildir. Mekâtib-i ibtidâiyede en ziyâde ve en evvel hissiyâtın, temâyülün terbiyesine dikkât etmek îcâb eder. Çocuğun kalbini nûr-ı imân ile bilfi'il tenvîr etmek hissiyâtını ahlâk ve şemâil-i dîniye ile imlâ etmek işte terbiye ve tedris-i ibtidâiyenin ta'kîb edeceği meslek; bunun için, Fahr-i Kâinât Efendimizin, Hulefâ-yı Râşidîn Hazerât-ı Kirâmın, Eshâb-ı Kirâmın terâcim ahvâllerinden ufacık kıssalar rivâyetler alıb çocukların fikrini yormayacak bir sûretde kırâet ve mukâleme etmek lâzımdır. Tabî bu hikâyelerde ef'âl-i mükellefîne âid fi'iller de girecekdir. İşte o zaman mu'allim şu ef'âlin neden ibâret olduğunu bilfi'il

gösterir. Bununla berâber çocuklara ufacık, güzel, kalbi ve hissi tenziye eden münâcâtlar, du'âlar ezberletmek ve bu münâcâtı, du'âları bütün çocuklara birlikde okutmak sâyesinde yalnız çocukların ve kalb-i hissiyâtını tenvîr edilmekle kalmaz ma'lumât-ı dîniye ve ma'ârif-i İslâmiyeleri de tevsî' edilir. Hâlbuki bu gün mekâtib-i ibtidâiyede sakîl ve anlaşılmaz cümleler ile fikr ve akılları yorulan çocuklar biraz sonra cümel-i mezkûreyi unutdukdan başka (...) ma'lûmât-ı İslâmiyeden de mahrûm kalıyorlar. Mekâtibi dolaşdığım, teftîş ettiğim zamanlarda öyle hâllere tesâdüf eddim ki inanılmaz. Meselâ mekâtib-i rüşdiyenin birisinde, ikinci sınıf şâkirdânından Hâtem-i Mürsel Hazretlerinin nâm ve künye-i mübârekelerini ve Hulefâ-yı Râşîdîn Hazretlerinin ism-i mübâreklerini sordum da kimse bilmedi!

Hoca cenâbları da âciz "bu gibi ma'lûmât târîh-i umûmî derslerinde veriliyor" diye kerâmetde bulundular! Tabî buna pek güç inanılır. Lâkin bu böyledir. Hatta devr-i sâbıkda Hulefâ-i Râşidîn'den pek de bahs edilmemesi mekâtib idârelerine bilhassa teblîğ edilmişdi. İşte böyle terbiye-i dîniye netîcesidir ki ba'zılarımız büsbütün hissiyât ve temâyülât-ı milliyeden mahrûm bulunuyor veyâhûd da hurefât ve ta'asubât-ı cahilâneyi dîn telâkki ediyoruz. Eğer hakîkaten ensâl-i âtiyeyi hissiyât ve efkâr-ı İslâmiye ile meşhûn etmek istiyorsak bu derde bir çâre-i âcil aramalıyız.

2. Lisân: Mekâtib-i ibtidaiyede lisân tedrisatı daha berbâd bir hâldedir. Kavâid ve usûlden bir şey ezberlenmiyor. Talebe, lisân ta'lîmi için intihâb edilmiş olan kitapları bile kat'iyyen anlayamıyorlar. Mekâtibi gezdiğim esnâda buna dâir ğarîb ve acâib ahvâl gördüm. Çocuk kuvve-i hâfızasına cebir ve zor vererek tam iki sahifeyi ezberlemiş, papağan gibi tekrar ediyor. Fakat söylediğini kat'iyyen anlamamış zira hemen, şu hır hır tekrâr etdiği cümleleri kendi kelime ve sözleri ile nakl edemez. Eğer esnâ-yı cevâbda bu çocuğun silsile-i takrîrini kesib de sonra devâm et derseniz devâm edemez!!

Lisânın bu sûretde tedrisi bütün başka ulûmun da ta'lîm ve tedrisine oldukca fenâ bir te'sîr ediyor. Çocuklar okuduklarını anlamadıklarından tahammül etdikleri zahmetden istifâde edemiyorlar. Coğrafyâ dersinde çocuk mıntıka-i şimâli, mıntıka-i ğarbî diye cevab verdiği esnada ben mıntıkanın ne olduğunu sordum ve tam sınıf bilmedi: hâlbuki bütün öğünler dersin rûhunu şu [bu] kelime teşkil ediyordu. Bunun içindir ki bütün derslerde ezberlenme usûlü dehşetli bir sûretde hükümfermâdır! Lâkin şu usûl, dimâğ-ı etfâlimizi yormakdan başka bir semere vermiyor.

3. Mekâtib-i rüşdiyenin son sınıfları müstesnâ olduğu hâlde mekâtib-i ibtidaiyede târîh ve coğrafyâ-yı Osmânî bil-külliye matrûddur. Hâlbuki kendini bilen, kendi şevk ve ğayret-i milliyesi ile müteferrih olan bir millet evvel bâ evvel evlâdının efkâr u hissiyâtını mefâhir-i milliyesi ile imlâ etdirir. Lâkin bunlar da düşünülmemiş! Ve hatta mekâtib-i rüşdiyenin son sınıflarında tedrîs edilen ders-i târîhîde öyle bir sûretde icrâ edilir ki his, şeref ve ğayretin tenemmüvüne meydân bile bırakılmıyor! Heb pâdişâhların terâcim-i ahvâllerinden, katl ve fenâlıkdan, fütûhâtından ibâret hikayeler! Güyâ millet kendisi asla bir şey yapmamış! Güyâ millet pâdişâhlar ile berâber diğer kahramânları yetişdirmemiş! Güyâ milletin ne ma'ârifi, ne sanâyi'i ne ricâl-i bergüzîdesi var imiş! Gidiniz Fransa'ya, Almanya'ya, İngiltere'ye, İtalya'ya, dokuz on yaşında çocuklar size mensûb olduğu kavmin bütün kahramânlarının, bütün nâmdârlarının isimlerini terâcim-i ahvâllerini söylerler! Onlar ile fahr ederler ve kendilerinin onlara merbût ve mensûb olduklarını size anlatırlar! Fakat bizde

ma'ârif-i milliyemizi bilen dokuz on yaşında çocuklar değil, otuz kırk yaşında bilenler kaçdır? İşte onun içindir ki hiss-i milliyet de bizde başkaları derecesinde tenemmüv etmemiştir!!

4. Edebiyât-ı Milliye: Edebiyât dedik de ıstılâhât veyâhûd kavâid-i edebiyye anlaşılmasın, mekâtib-i ibtidâiyede edebiyât hemân şu milletin şimdiye kadar yetişdirmiş olduğu en büyük üdebânın kulûb-ı etfâlde cilvegîr olmasıdır. Fransa'da bu gün mekâtib-i ibtidâiyede bir çocuk bulmazsınız ki La Fontaine[den], Racin'den, Moliére'den veyâhûd başkalarından birer kıt'a bilemesin. Kezâ Almanya'da da, Shiller'i, Goethe'yi bilmeyen çocuk bulunmaz! Bunları etfâl-i millete bildiren tanıtdıran ve şu sûretle vahdet-i milliye menşei ve temellerini tâ eyyâm-ı sabâvetde vaz' eden ancak o ufacık kırâet mecmû'alarıdır ki, şu'arâ' ve üdebâ-yı milliyeden birer kıt'ayı muhtevîdir! Fakat bizde bu gün edebiyât-ı milliye bütün bütün ve kelimenin tam manâsı ile mekâtib-i ibtidâiyeden matrûddur: Fakat düşünelim: Nâmık Kemâl'lerin "Git vatan-ı kubbede siyâha bürün" veyâhûd Mehmed Emîn Beylerin, "Ben bir Türk'üm, dînim cinsim uludur" gibi eş'âr-ı vatan perverâneleri yavrularımızın kalblerinde ne gibi hissiyât-ı vataniye ve milliyenin neşv ü nemâ bulmasına sebeb olabilir! Keza diğer şu'arâ ve üdebâmızın Anadolu veyâhût Rumeli dağlarını, ovalarını, rencber kardeşlerimizin merd hayâtını sâfiyâne çalışkanlıklarını tasvîr etdikleri levhâlar kulûb-i etfâlde bütün millete âid ne gibi alâka ve merbûtiyet husûle getirebilir! İşte vahdet-i milliye, hissiyât-ı vataniye bu gibi şeyler ile vücûdpezîr olur! Edebiyâtını bilmeyen bir milletde milliyet olamaz!

5. An'ânât-ı milliye: Hemen Rumeli, Anadolu ovalarında deverân etmekde olan ve abâ ü ecdâdımızdan mîrâsı olarak öteden beri gelmekde olan masallardan, hikâyelerden, rivâyetlerden, şarkılardan, türkülerden ve durûb-ı emsâlden ibâretdir! Bunların rûh ve kalb-i insâna bahş ettikleri te'sîri herkes kendi tecrübesi ile takdîr eder. Büyükannesinden eyyâm-ı tufûliyetde işitmiş olduğu bir masalı kimse tâ ölünceye kadar unutmaz zannediyorum ve dâima şu masal hatırına geldikde kendisine bir alâmet-i rikkat, büyükannesine karşı bir hiss-i minnetdârı görür: Zirâ şu şarkıların, türkülerin, hikâyelerin sâni'-i hakîkisi bütün bir milletdir! Bütün bir millet düşünceleri, efkârı, hissiyâtı, a'mâl-i kalbi ve rûhu şunlarda mündemicdir. Bunların vâsıtası iledir ki ensâl-i âtiye, ensâl-i mâziye, hâl-i istikbâle karışılır, birleşilir. Bunlardır ki kulûb-i etfâlde ilk elvâh-ı milliye tersîm etdirib ebedî bir sûretde onları millete yetişdiriyor! Avrupalılar çokdan beri onların kuvve-i terbiyesini takdir etmişlerdir ve ettikleri içindir ki çocuklarının ellerine ilk kitab olarak İncîl ve Tevrât ile beraber bu gibi millî masalları, rivâyetleri, şarkıları hâvî te'lifâtı veriyorlar, biz de bu gibi şeylerden istifâde edelim, biz de an'anât-ı milliyemiz arasında bergüzîdelerini intihâb ederek evlâdımızın millî bir temel üzre terbiyelerine çalışalım.

Hüsn-i niyet fa'âliyeti ile birçok ümîdlere meydân vermekde olan muhterem ma'ârif-i nâzır-ı cedîdiyenin dikkat-ı âlîlerini yukarıda beyan ettiğimiz mevâd-ı ğâibeye celb ediyoruz!

Biz zamanı iştiğâlât-ı kırtâsiye ile geçirdikce, zaman bizi eziyor. Bir dakika bile fevt etmeyerek işe başlayalım. İşte en başlıca temelli mekâtib, ibtidâiyedir! Emîn olmalıyız ki biz de iyi, metîn ve ma'kûl esâslar üzre tertîb edilmiş mekâtib-i ibtidâiye bulununcaya kadar ne mekâtib-i idâdiye ve ne de âliye-i hakîkiyemiz olacakdır! Yânî ma'ârif-i umûmiyemiz dâima şimdiki hâl-i esef iştimâlinde kalacakdır.

İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu
Gazâlî'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' İfadesi Üzerine Bir Tartışma

Eric L. Ormsby,
çev. Metin Özdemir, kitâbiyât, Ankara 2001, 292 s.

İslam düşünce tarihinde, teizmin mutlak kudret sahibi, tümüyle iyi, adil, merhametli ve hakîm Tanrı anlayışı karşısındaki başlıca problemlerden biri olan kötülüğe yönelik olarak kelam, felsefe ve tasavvuf gelenekleri tarafından geliştirilmiş çeşitli *teodise*ler bulunsa da, bunlar içinde belki de en çok tartışma yaratanı, Gazâlî'nin (ö. 505/1111), daha sonraları *Leyse fi'l-imkān ebda'u mimmā kān* = Var olandan daha mükemmeli mümkün değildir" şeklinde formüle edilen *teodise*sidir.

Eric Lee Ormsby'nin, 1981'de Rudolf Mach'ın danışmanlığında Princeton Üniversitesi'nde hazırladığı doktora tezinin gözden geçirilmiş hâli olan *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu: Gazâlî'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' İfadesi Üzerine Bir Tartışma* isimli eseri,[1] Gazâlî'nin söz konusu ifadesini ve bu ifade etrafında Gazâlî hayattayken başlayan ve 19. yüzyıla kadar devam eden tartışmanın seyrini bütün yönleriyle incelemektedir.

Giriş ve sonuç dışında beş bölümden oluşan kitabın önsözünde yazar, tartışmayı konu edinen ve çoğu elyazması hâlinde bulunan eserlerden hareketle meseleyi ve ilgili argümanları açık ve doğru bir şekilde sunmayı amaçladığını belirtmektedir. Ormsby, tartışmadaki argümanları incelerken, bazen problemli olduğunu bildiği hâlde Batı'daki teodise tartışmalarına atıfta bulunduğunu, ancak bunu özellikle Batı ve İslam düşünceleri arasında bir karşılaştırma imkânı vermesi amacıyla yaptığını ifade etmektedir. Girişte öncelikle 18. yüzyılda ağırlık kazanan 'iyimserlik' (*optimizm*) çerçevesinde Batı düşüncesindeki teodiseleri ve bunlara yöneltilen eleştirileri inceleyen Ormsby, ardından İslam düşüncesinde özellikle Ehl-i Sünnet ve Mutezile kelamcıları arasında Allah'ın kudret ve irade sıfatları etrafında gelişen kötülükle ilgili tartışmaları okuyucuya sunmaktadır.

Leyse fi'l-imkān... ifadesinin Gazâlî etrafında böyle bir tartışmaya yol açmasının en önemli sebebi, Allah'ın kudret ve irade sıfatlarına verdiği özel önemle tanınan Eşari kelamının önde gelen isimlerinden olmasına rağmen Gazâlî'nin, ilk bakışta ilahî kudret ve iradeyi sınırlandırdığı izlenimi veren bu görüşü savunmasıdır. Görünen o ki, bu ifadenin filozofların 'tabii zorunluluk olarak yaratma' doktrinini çağrıştırması yanında, Mutezilenin *şalaḥ-aṣlaḥ* teorisiyle olan yakın ilişkisi de, tartışmanın böylesine uzun soluklu oluşunun başlıca nedenlerindendir.

Ormsby de temelde bu üç noktada odaklaşan eleştirileri incelemeden önce "Varlığın Mükemmel Oluşu" isimli birinci bölümde (s. 43-98) Gazâlî'nin kendi eserlerinden hareketle, söz konusu ifadenin anlamını ve bağlamını araştırmaktadır. Bu çerçevede, öncelikle Gazâlî'nin *İḥyā'u 'ulūmi'd-dīn*'in "Tevekkül Kitabı"nda bu görüşü nasıl ortaya koyduğunu ele almakta ve bunu yaparken söz konusu ifadenin bağlamını oluşturan "tevekkül ve kazâ-kadere rıza" kavramlarına özellikle dikkat çekmektedir. *İḥyā*'daki tartışmalı met-

[1] Orijinali: *Theodicy in Islamic Thought: Dispute Over Al-Ghazâlî's "Best of All Possible Worlds"*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1984. Bu yazıdaki atıflarda eserin Türkçesi esas alınmıştır.

nin tahlilinin ardından, *el-İmlâ' fî işkâlâti (muşkilâti)'l-iḥyâ*'da Gazâlî'nin kendi düşüncesini nasıl yorumladığı üzerinde duran Ormsby, "Şüpheli Kaynaklar" başlığı altında ise, Gazâlî'nin muhtemel kaynaklarını incelemektedir. Gazâlî'nin temel kaynağının Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Ḳûtu'l-ḳulûb*'u olduğunu ileri süren yazar, ancak daha sonraki tartışmalarda Gazâlî karşıtlarının, Hüccetü'l-İslâm'ın kaynakları olarak ön plana çıkarttıkları Abbâd b. Suleymân ve Ebû'l-Huzeyl el-Allâf gibi Mutezile kelamcıları ile özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarına da değinmekte, ayrıca bu düşüncenin felsefe tarihindeki en eski kaynağı olarak kabul edilen Eflatun'un *Timaios*'una da dikkat çekmektedir.

Bazı tartışmacıların, bu ifadenin Gazâlî'ye ait olmadığı, eserlerine sonradan "bazı kötü niyetli kimseler" tarafından dâhil edilmiş olması gerektiği şeklindeki iddialarına da değinen yazar, Gazâlî'nin düşüncesini *İmlâ*'da savunmuş olması yanında talebesi Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin de eserlerinde bu meseleye işaret etmesini gerekçe göstererek söz konusu iddianın geçersizliğini ortaya koymaktadır.

"Tartışmacılar ve Eserleri" başlığını taşıyan ikinci bölümde Ormsby, 12.-19. yüzyıllar arasında devam eden bu tartışmanın genel özelliklerini ortaya koymakta ve tartışmaya katılan isimlerin bir dökümünü yapmaktadır. Hem söz konusu tartışmaya bilfiil katılan hem de bu tartışmanın tarihini yazan üç isim, yani Ahmed b. Mubârek es-Sicilmâsî el-Lamatî (ö. 1156/1742), Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) ve Hamdân b. Osmân el-Ceza'irî (ö. 1255-1257/1840-1845) bu konuda Ormsby'nin temel kaynakları durumundadır. Ancak, söz konusu üç isim, tartışmayı daha çok "Gazâlî'yi eleştirenler", "Gazâlî'yi savunanlar", "Bu ifadenin Gazâlî'ye ait olmadığını ileri sürenler" şeklinde bir tasnifle sunmalarına rağmen, Ormsby, tartışmacıları yüzyıl esasına göre sekiz grupta ele almaktadır. Ormsby'nin tespitlerine göre bu meseleye yalnızca yeri geldiğinde ya da başka konuları tartışırken işaret etmekle yetinen müellifler dışarıda tutulacak olursa, tartışmaya bilfiil katılan 26 kişiden söz edilebilir. Ayrıca çeşitli müelliflere ait bu tartışma için yazılmış 17 müstakil eser ve diğer konulara hasredilmiş eserlerde yer alan geniş kapsamlı birkaç tartışma daha bulunmaktadır (s. 101).[2]

Ormsby'ye göre, tartışmaya dair eserler muhtevaları itibarıyla iki açıdan incelenebilir. Birinci bölümdeki eserler, mesele hakkında geleneksel skolastik teolojinin bakış açısına dayanan mülahazaları ihtiva etmektedir. Bu tür eserlerde (mesela İbnu'l-Muneyyir, Bikâ'î, Suyûtî, Semhûdî vb.) müellif önce bu ifadenin geçtiği Gazâlî'ye ait metinleri zikretmekte, lehte ve aleyhteki çeşitli yorumcuların görüşlerine yer vermekte, onları onaylamakta veya reddetmekte, bunu yaparken mantıki deliller yanında Kur'an ve hadislerin de tanıklığına sık sık başvurmaktadır. Bu tür eserlerin sonuç bölümünde ise, genellikle Gazâlî'nin bir mistik/sufi olarak seçkinliği ya da müellif bir Gazâlî muhalifiyse Gazâlî'nin hadis gibi bazı ilim dallarındaki güvenilmezliği gündeme getirilmektedir.

İkinci kısımdaki eserleri "esoterik (bâtını) yorum geleneği" şeklinde isimlendirmeyi tercih eden Ormsby, bu tür çalışmaların hareket noktasını, İbn Arabî'nin Gazâlî'nin bu ifadesini benimsemesinin oluşturduğunu belirtmektedir. Bu kategorideki eserler rakip görüşlere itiraz etmekten çok, Gazâlî veya İbn Arabî'nin metinlerini aydınlatma çabasından hareketle yazılmışlardır ve bu sebeple genellikle herhangi bir tartışmada tez olarak da kullanılmamaktadır. Tabiî Gazâlî'nin bu ifadesinin İbn Arabî ve takipçileri tarafından benimsenmesinin, bu görüşün reddi noktasında Gazâlî muhaliflerinin elinde kuvvetli bir koz oluşturduğu da söylenebilir (s. 101-103).

[2] Ormsby'nin verdiği bu sayıya, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan ve müstakil olarak bu tartışma için yazılmış, ikisi anonim toplam 7 eser daha ilave edilmelidir. Bu eserlerin tanıtımı için bkz. M. Cüneyt Kaya, "Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi?: *'Leyse Fi'l-İmkân'* Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, (2004/1), sayı: 16, s. 239-249.

Ormsby eserinin geri kalan kısmını, tartışmaya dair eserlerde Gazâlî'ye yöneltilen eleştirilerin odaklandığı üç nokta, yani "İlahî kudret ve imkân", "Tabiî zorunluluk olarak yaratma" ve "Salah-aslah problemi" etrafında şekillendirmektedir.

Ormsby'nin ilahî kudret ve imkân ilişkisini ele aldığı ilk bölümde (s. 139-181) ağırlık, Bikâ'î'nin eleştirileri ve bu eleştirilere Semhûdî ve Suyûtî'nin verdiği cevaplar üzerindedir. Tartışmalı ifadeyi "İmkân dâhilinde var olandan daha harikası vardır." şeklinde tersine çeviren Bikâ'î'nin itirazları Ormsby'ye göre iki noktadan hareket etmektedir: Birincisi, ilahî kudretin sınırsız ve tanımlanamaz oluşu, ikincisi ise imkânın makul olan her şeyi ifade ediyor olması. "Allah'ın her şeye kâdir olduğu" öncülü Bikâ'î'yi kaçınılmaz olarak dünyanın yalnızca Allah'ın yaratabileceği mümkün sınırsız dünyalardan birisi olduğu sonucuna götürmüştür (s. 150).

Gazâlî ve savunucularına göre ise bu dünya, kör bir kudretin değil, bilakis 'hikmet'e uygun olarak hareket eden bir kudretin eseridir. Kudretle hareket etmek, marifetle hareket etmeyi gerektirir; dolayısıyla, mevcut dünya da bu marifet ve kudretin damgasını taşımalıdır (s. 150). Buna göre varlıkta tezahür eden bir ilahî hikmet vardır ve var olan şeyler, Allah başka türlü yapamadığı için değil, O'nun, bu düzenlemeyi mükemmel hikmetinde takdir etmesinden ve başka hiçbir şeyin daha *aṣlaḥ* olmamasından dolayı var olmaktadırlar (s. 143). Bu bağlamda Allah'ın kudret sıfatı ve bunun imkânsızla ilişkisine dair kelam mezheplerinin görüşlerini muhtasar-müfid bir şekilde ortaya koyan Ormsby'ye göre, Bikâ'î'nin Allah'ın imkânsızı yapabileceğini göstermeye çalışırken verdiği örnekler (mesela, Allah'ın bir zamanlar İsrailoğullarına lütfettiği gibi bize de bıldırcın ve kudret helvası yedirmesi, Şam'a temiz havanın gelmesini engelleyen Kâsiyûn Dağı'nı başka bir bölgeye yerleştirmesi vb.), Gazâlî'nin de ilahî kudret kapsamında gördüğü mantıki imkâna ilişkin örneklerdir. Bununla birlikte, Gazâlî ve savunucuları, mutlak kudretin tek başına fonksiyon icra etmediğini, ilim, irade ve en önemlisi hikmet sıfatına uygun eylemlerde bulunduğunu ileri sürmektedirler. Dolayısıyla onlar, Bikâ'î'nin örneklerini imkânsız oldukları için değil, yalnızca başka bir sebepten, yani hikmetten dolayı imkânsız oldukları için reddetmişlerdir (s. 160-161). Tartışmadaki asıl mesele, Ormsby'nin tespitlerine göre, Allah'ın imkânsızı yapıp yapamayacağı değil, O'nun kudretinin her hâlükârda en harika/mükemmel olanın yapılmasıyla sınırlı bulunup bulunmadığı noktasında düğümlenmektedir (s. 162).

Ormsby, bu bölümün sonunda 'imkân' kavramının kelam ve felsefe geleneği içindeki anlamları üzerinde durmakta ve tartışmalı ifadede geçen 'imkân'ın 'özel imkân' (*el-imkānu'l-ḫāṣṣ*) anlamına geldiğini belirterek, söz konusu ifadeyi şu şekilde yorumlamaktadır: "İhtimal kapsamında değildir, yani aynı derecede var olabilen ya da olamayan ve kendi varoluşları veya olmayışları için kendi dışlarında bir şeyi gerektiren eşya âleminde, var olandan daha harika hiçbir şey yoktur" (s. 179).

Gazâlî'nin tartışma yaratan ifadesinin yer aldığı pasajda bu dünyayı sadece "imkân dâhilindeki en iyi/mükemmel dünya" olarak değil, aynı zamanda "zorunlu hak düzene göre, olması gereken şeye uygun olarak, olması gerektiği gibi ve olması gerektiği ölçüde" şeklinde nitelemesi, Hüccetü'l-İslâm'a yöneltilen eleştirilerin bir diğer dayanağını oluşturmuştur. Bu eleştiri, temelde Gazâlî'nin bu ifadesinin filozofların "tabii zorunluluk olarak yaratma" doktrinleriyle paralellik arz ettiği noktasında odaklanmaktadır. Bu çerçevede öncelikle Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşleri doğrultusunda inayet kavramını da işin içine katmak suretiyle 'zati zorunluluk' doktrini üzerinde duran Ormsby, bu doktrinin doğal sonucunun âlemin ezelîliğini kabul etmek olduğunu belirterek, Gazâlî ile filozoflar arasındaki temel farkın, Gazâlî'nin ilahî iradeye yaptığı vurguda düğümlendiğini ileri sürmektedir.

Ormsby'ye göre Gazâlî'nin bu ifadesi aslında bir ikilemi ifade etmektedir: Zorunluluk inkâr edilmeli, ancak büsbütün de kurban edilmemelidir. Çünkü Allah'ın zorunluluk altında olduğu iddia edilecek olursa bu O'nu daha üstün bir faile tâbi kılmak anlamına gelecektir ki, bunu kabul etmek mümkün değildir. O'nun zorunluluk altında bulunduğu tamamen inkâr edildiğinde ise, içerisinde her şeyin bütünüyle şans eseri meydana geldiği, hiçbir sürekliliğin bulunmadığı bir evrenle karşı karşıya kalınacaktır. Bu durum, eşyanın tertibinde kesin bir düzenliliğin ve önceden kestirilebilirliğin bulunduğunu gösteren tecrübemize ters düştüğü gibi, ilahî iradenin mutlak etkisini de sınırlamak anlamına gelecektir. Zira tesadüfün hâkim olduğu bir âlemde ilahî iradeye yer olduğu söylenemez (s. 210).

Gazâlî'ye göre bu âlemde her şey zorunlu olarak meydana gelmektedir, fakat eşyanın bu zorunluluğu ilahî irade tarafından yönlendirilmektedir. Bu, başka bir sebepten dolayı değil, yalnızca Allah böyle istediği için zorunludur. Allah ezelî takdirinde belirli şeylere hükmeder, onları O'nun iradesi belirler, kudreti de gerçekleştirir. Dolayısıyla mevcut hâliyle dünya, Allah'ın hür iradesinin bir ürünüdür. Bu sebeple Ormsby'ye göre *İḥyâ*'nın söz konusu pasajındaki 'zorunluluk' kavramı 'zati bir zorunluluk' değil, tam aksine 'ihtiyârî bir zorunluluk' anlamına gelmektedir (s. 203, 213).

Kanaatimizce, Gazâlî'nin bu konuda irade sıfatına vurgusu, âlemin mükemmelliğini savunan ve muhtemelen bu konuda Gazâlî'nin de başlıca kaynaklarından birisini oluşturan İbn Sînâ ile aralarında yapılacak bir karşılaştırma neticesinde daha iyi anlaşılabilir. Buna göre Gazâlî'nin, kelamcı kimliğinin bir gereği olarak irade sıfatına yaptığı bu güçlü vurgunun tabii sonucu, âlemin yaratılmasında ilahî iradenin taalluk edeceği sonsuz sayıda alternatifin varlığıdır. İbn Sînâ ise âlemin varlığını Tanrı'nın, zâtı ve zâtına dair değişmez, mutlak ve ezelî bilgisine bağladığından, onun açısından bu bilginin konusu olabilecek farklı alternatiflerden söz etmek mümkün değildir. İrade sıfatı çerçevesindeki bu farklılık her iki düşünürün 'imkân' kavramına yükledikleri anlam incelendiğinde daha da açık bir şekilde görülmektedir. Gazâlî 'imkân' kavramına, âlemin alabileceği her bir mümkin/muhtemel durum ya da alternatif âlemler anlamını yüklerken, İbn Sînâ 'imkân' ile, mevcudatın varlık hiyerarşisi içindeki yerini kastetmekte ve her varlığın, Tanrı tarafından alternatifsiz olarak hiyerarşi içindeki yerine göre en iyi ve en mükemmel şekilde vucüda getirildiğini vurgulamaktadır. Buradan hareketle, İbn Sînâ'nın âlemin mükemmelliği hakkındaki düşüncesini, âlemin Tanrı'nın, zâtı ve zâtına dair bilgisinden alternatifsiz olarak varlığa geldiğini vurgulamak maksadıyla 'mümkün en iyi âlem' şeklinde, Gazâlî'nin konuyla ilgili görüşlerini ise âlemin bu şekliyle Tanrı'nın irade, kudret ve ihtiyârıyla sonsuz sayıdaki alternatif âlemler içinden en iyisi olarak seçilmesi suretiyle yaratıldığını belirtmek amacıyla 'mümkün âlemlerin en iyisi' şeklinde ifade etmek uygun olacaktır.[3]

İkinci bölümün sonunda genel olarak Gazâlî'nin filozoflarla ilişkisini inceleyen Ormsby, 'zorunluluk' doktrinini Gazâlî'nin eserlerinde kullanmasının, muhaliflerinin ileri sürdüğü gibi Ehl-i Sünnet kelamına bu tür merdud görüşleri sokuşturmak maksadına matuf olmadığını, aksine, Gazâlî'nin, Eşari sufizmi içindeki konumunu geliştirip güçlendirmek amacıyla, tutarlı ve akli çekicilikleri olan bu tür doktrinleri filozoflardan ödünç alıp eserlerinde kullandığını ileri sürmektedir (s. 212-213).

Gazâlî'nin bu tartışmada itham edildiği bir diğer husus, onun bu ifadesiyle Mutezilenin salah-aslah ilkesini benimsemiş olmasıdır. Çalışmasının beşinci ve son bölümünü

[3] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, s. 62-75, 81-83.

bu konuya ayıran Ormsby'ye göre, Gazâlî'ye bu ithamı ilk yönelten 13. yüzyılda Ahmed b. el-Muneyyir'dir. Ormsby'ye göre Gazâlî her ne kadar Mutezilenin aslah doktrinini, kelam ve akaide dair yazdığı eserlerde biçimsel olarak reddetse de, kendi teodisesini oluştururken bir dereceye kadar bu düşünceden yararlanmıştır (s. 217). Gazâlî'yi böyle eklektik bir tutuma götüren şey, aslında Eşariye ve Mutezilenin bu konuda iki aşırı ucu oluşturmalarıydı. Bir yanda, çoğu defa saçmalık derecesinde, eşyanın mevcut hâliyle eksiksiz oluşu ve bunun adil oluşu üzerinde duran Mutezile, diğer tarafta ise genellikle duygusuzluk derecesinde salt iradecilik ve Allah'ın mutlak ve yönetilemez iradesi üzerinde duran Eşariye bulunmaktadır. Bu durumda Ormsby'ye göre Gazâlî'nin Mutezili teodisenin bazı unsurlarını, Eşariye düşüncesini daha makul bir hâle getirmek için kullandığı söylenebilir (s. 218). Ormsby, bu noktada Gazâlî'nin teodisesinin temel prensiplerini oluşturan 'mevcudun eksiksiz oluşu', 'mükemmel ve eksiğin korelasyonu' çerçevesinde bu düşüncenin aslah doktriniyle olan ilişkisini/benzerliğini incelemektedir. Bu bağlamda *aṣlaḥ* ve *ebdaʿ* terimlerini de karşılaştıran Ormsby, Gazâlî'nin *İḥyâ*'nın tartışmalı pasajında özellikle seçtiği *aḥsen*, *ekmel* ve *etemm* gibi kavramların Mutezili düşünceye atıfta bulunduğunu, ancak *İmlâ*'da bu ifadesini savunurken daha nötr olan *ebdaʿ* kavramını kullandığını ve bunu da *mimmâ kān* ifadesini ilave etmek suretiyle muhtemel Mutezili paralelliklerden arındırdığını ileri sürmektedir (s. 226-229).

Bu bölümün sonunda ise (s. 246-252) Ormsby, "Merhamet Problemi" başlığı altında Gazâlî'nin teodisesinde kötülüklere/ıztıraplara getirilen açıklama tarzlarını ortaya koymaktadır. Buna göre ıztıraplar nihai iyiliğimiz için katlanmak durumunda olduğumuz birer ilaçlı tedavi, ibret verici birer şükür vesilesi, içlerinde gizli iyiliklerin bulunduğu acı durumlar, Allah tarafından özü gereği değil, arızi olarak irade edilmiş olaylardır. Dolayısıyla, bu anlayışa göre kötülükler gerçekte iyiliktir ya da en azından nihai noktada iyiliğe çıkacaktır.[4]

Sonuç bölümünde Ormsby, Eşari doktrininin mantıki bir sonucu olarak gördüğü ve sistematik olmaktan çok, art arda gelen tartışmacıların eserlerinde yer alan görüşler çerçevesinde oluştuğunu ileri sürdüğü Gazâlî'nin teodisesinin temel özelliklerini üç noktada özetlemektedir: 1) Mevcut dünya, sürekliliğinin her ânında sonsuz derecede doğru ve haktır; ilahî irade tarafından seçilmiş ve ilahî kudretle meydana getirilmiştir. Allah dünyanın bu 'en yüksek' düzenini değiştirebilir ve değiştirir de; O sürekli böyle yapar. Bununla birlikte her bir değişiklik ve eşyanın her bir yeni düzenlemesi yerinde ve adildir; her bir yeni düzenleme 'en mükemmel' olandır. 2) Dünya aslen mümkündür. Ancak dünya, kendi özünde aslen mümkün olmakla birlikte, başka bir şeyden, yani ilahî iradenin ezelî fiilinden dolayı da zorunludur. 3) Dünyadaki bütün eksiklikler, dünyanın mükemmelliğine katkıda bulunmaktadır. Eksiklikler, eşyanın büyük planı içinde 'en harika'dırlar.

Tartışmalı ifadede geçen 'imkân' kavramının daha iyi anlaşılması amacıyla çalışmasının sonunda, klasik mantık kitaplarındaki tasnifleri esas alarak "Mümkünün Çeşitleri"ne dair bir "ek"e yer veren Ormsby, son derece zengin bir bibliyografya ve dakik bir dizinle süslediği eseriyle, yedi yüzyıl gibi uzun bir süre devam etmiş böylesi bir tartışmanın nasıl ustalıkla ele alınıp incelenebileceğine ilişkin güzel bir örnek sunmaktadır. Kolay olanı seçip tartışmayı 'şahıs merkezli' olarak incelemek yerine, 'mesele merkezli' incelemeyi tercih eden Ormsby, bu sayede çalışmasını sınırlı bir konuya hasredilmiş biyo-bibliyografik bir eser olma tehlikesinden kurtararak yer yer bir kelam/felsefe tarihi hüviyeti taşıyan, oldukça ufuk açıcı ve ihatalı bir eser vücuda getirmiştir.

[4] Kötülük problemiyle ilgili olarak getirilen bu çözüm yollarının hemen hepsine İbn Sînâ felsefesinde rastlamak mümkündür. İbn Sînâ'nın kötülük problemine getirdiği çözümler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi*, s. 116-127.

Aslına sadık, iyi bir tercüme ve özenli bir baskı ile Türk okuyucusuna sunulan ve bu konudaki tek müstakil çalışma olması sebebiyle ayrı bir önemi haiz olan Ormsby'nin çalışması, özellikle kelam ve felsefe çalışanların görmezlikten gelemeyeceği ve bundan sonra yapılacak çalışmalara örnek teşkil edecek niteliktedir.

M. CÜNEYT KAYA

Hadisi Yeniden Düşünmek

Mehmet Emin Özafşar
Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.

İslam tarihi boyunca, Sünnet'in kaynak değeri oluşu kadar diğer önemli bir tartışma konusu ve problem de bu Sünnet'in nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağıdır.[1] Sünnet'in bir bölümünü de fıkhi hadisler oluşturmaktadır. Fıkhi hadislerin, Sünnet'in en önemli ve üzerinde dikkatle durulması gereken kısmı oluşu şundandır: Çünkü, nihai tahlilde bu hadisler, bir şeyi emretmekte veya yasaklamakta ve toplumun yaşantısına doğrudan yön verecek ilkeler/esaslar getirmektedir.

Bu yazıda, fıkhi hadisler konusunda yapılmış ciddi bir çalışmayı tanıtmak istiyorum. Söz konusu kitap, M. Emin Özafşar'ın *Hadisi Yeniden Düşünmek –Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme–* adlı doktora tezidir (Ankara 1998, Ankara Okulu, 327 sayfa).

Kitap dört bölümden meydana gelmektedir:

Birinci Bölüm: Kavramsal Çerçeve

Bu bölümde; birer kavram olarak fıkıh ve hadisin sözlük ve ıstılahi anlamları üzerinde duran yazar, fıkıh-hadis ilişkisine de temas etmekte, fıkhi hadisler için kullanılan tabirlere işaret ettikten ve fıkhi hadisler için yapılan çeşitli tanımları aktardıktan sonra, bunların, sadece fıkhın furû'u dikkate alınarak yapılmış tanımlar olduğunu, hâlbuki, fıkhın, "usûl, kaideler ve furû'dan meydana gelen bir disiplin" olduğunu, bu yüzden yapılan tanımların yetersiz olduğunu belirterek kendisi şöyle bir tanım teklif etmektedir:

> İnsanların, Allah, hemcinsleri ve tabiatla olan ilişkilerini düzenleyen; hak ve mükellefiyetlerinin konu edildiği, ibadet, muamelat ve ukubata dair hükümlerle, fıkhın usûl ve kaidelerini içeren rivayetlerdir.[2]

İkinci Bölüm: Fıkhi Hadisler Bağlamında Hadis-Sünnet İlişkisi (Hicrî İkinci Asır)

Bu bölümde, İmam Mâlik, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin kitaplarındaki çeşitli rivayetler üzerinden hicrî ikinci asırda hadis kelimesinin kullanımı üzerinde duran yazar, örnek rivayetlerden çıkan sonucu şöyle özetlemektedir:

> ...İlk iki asırda Sünnet lafzı ile ifade edilip de kural olarak kabul edilen fıkhi muhtevanın elde edildiği materyaller oldukça geniştir. Hz. Peygamber'in merfû' hadisinden, sahabe ve tâbiûnun sözlerine kadar, ilk halifelerin uygulamalarından, sonraki Müslüman idarecilerin birtakım tasarruflarına kadar, kıyastan fuka-

[1] bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997.

[2] Bkz. Özafşar, s. 24.

hanın yorum ve ictihadlarına kadar Sünnet lafzının zaman zaman kullanımı bundandır. Bu materyallerin hepsi aynı zamanda Sünnet değildir. Bilakis, fakihin temel fıkhi mülahazalarla kural kabul edeceği herhangi bir materyal, Sünnet vasfını kazanabilir. Bu Sünnet'in tespitindeki kriterler de çoğunlukla materyalin içeriğine yönelik kriterlerdir. Şeklî unsurlar göz ardı edilmemekle beraber, nihai sonucu belirlemenin tek standardı değillerdir. Mesela, mürsel bir haber pekâlâ bir sünneti içerebilir. Yine mevkûf, merfû' olana şu veya bu gerekçe ile tercih edilebilir veya herhangi bir uygulama nedeniyle rivayet edilen materyaller tamamen göz ardı edilebilir. Bütün bunlarda ayırt edici rolü oynayan ise, fakihin temel fıkıh esaslarını dikkate alarak geliştirdiği zihnî tutumudur.

Hicrî ilk iki asırdaki Sünnet anlayışının genel bir değerlendirmesini yapan yazar bu anlayışlar çerçevesinde ortaya çıkan Sünnet tanıtımını şöyle vermektedir:

> Sünnet, teori ya da pratikte kural (kaide-hüküm) olarak kabul edilen fıkhi muhtevanın adıdır.[3]

Fıkıh ve hadis tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul ettiği İmam Şâfi'î'nin hadis-Sünnet anlayışını da, yine Şâfi'î'nin kendi eserlerinden verdiği örneklerle genişçe ele alan yazar, Şâfi'î ile kendisinden öncekiler arasında Sünnet-hadise yaklaşım konusunda önemli farklar bulunduğunu belirtmektedir. Şâfi'î'nin düşünceleri ile öncekiler arasındaki farkı şöyle özetlemektedir:

> ...Şâfi'î, Medine ve Irak fakihleri nezdinde Sünnet'in elde edilmesindeki en önemli materyallerden birisi olan merfû' hadisi, Sünnet'i temsil eden tek unsur olarak kabul etmiştir. Hadisin sübutunu ise, ravilerinin sika olması ve Peygamber'e kadar ulaşan muttasıl bir senedinin bulunması gibi şeklî bir kritere bağlamıştır. Bu kriteri taşıyan bir hadisin; ne çoğunlukla Medinelilerin yaptığı gibi *uygulama* ve *icmâ* terimlerinde formülleşen *pratik* adına ve ne de çoğunlukla Iraklıların *re'y* ve *kıyas* dedikleri *teorik* veya *soyut ilke* adına savsaklanamayacağını savunmuştur. Keza; Irak ve Hicaz fakihlerinde özellikle Iraklılarda sık rastlanan *iç tutarlılık* da diyebileceğimiz; rivayetlerin veya hükümlerin birbirine arz edilmesi şeklindeki bir yorum kriterini şiddetle reddetmiş, bunun sonucu olarak da, *sünnet sünnete kıyas edilmez* ilkesini getirmiştir. Sünnet'i temsil eden yegâne unsur olan hadisi tespit ve tahlilde içeriğe yönelik bir esasa pek izin vermezken, onun sübutunun şekli kriterlere bağlı olduğu üzerinde ısrarla durmuştur. Böylece, daha önceki fakihlerin; *teori ya da pratikte kaide (hüküm) olarak kabul edilen fıkhi muhtevanın adı* olarak kabul ettikleri Sünnet, *sika râvilerin muttasıl bir isnatla Peygambere nisbet ederek naklettikleri hadis*'e indirgenmiştir.[4]

Üçüncü Bölüm: Usûle ve Külli Kaidelere Dayanak Gösterilen Bazı Rivayetlerin Kritiği

Bu bölümde yazar, İslam fıkıh tarihinde çok önemli bir yeri olan usûl ve külli kaideler üzerinde durmakta, bu kaidelerin dayanağı olduğu ifade edilen hadisleri sened ve metin yönünden tahkik ederek önemli sonuçlara ulaşmaktadır.

Dördüncü bölümün başına bıraktığı bu bölüm ve rivayetlerle ilgili değerlendirmesinde Özafşar şu tespitleri yapmaktadır:

> ...Özellikle son bölümde, fıkhi hadislerle ilgili bazı sonuçlar belirgin hâle geldi. Bunları, rivayetlerin *isnad*ıyla ilgili olanlar ve *metni* ile ilgili olanlar şeklinde iki kısımda özetleyebiliriz.

[3] Özafşar, s. 80.

[4] Özafşar, s. 81-99.

İsnad ile ilgili olarak bu rivayetlerin çoğunda karşı karşıya gelinen durum, *mevkûf* haberlerin *merfû'*, *mürsel*lerin *muttasıl* hâle getirilmesidir. Bunun yanında, hemen her isnad ravileri açısından tenkit edilmiştir. Tabii ki bu durum, haberlerin sahihlik ve zayıflıkları konusunda farklı sonuçların çıkarılmasına sebep olmaktadır.

Metin ile ilgili problem çok daha girifttir: Hemen bütün versiyonlardaki haber metinlerinin şu veya bu oranda birbirinden farklı olması, takdim, te'hir ve ziyadelerin bulunması; bazılarında Peygamber'in sözü olarak nakledilen ifadelerin, bazı kanallarda ravilerin kendi sözü olarak gözükmesi; zaman içerisinde daha önce açıklama ve yorum olarak dile getirilen ilavelerin metnin aslına dâhil edilmesi; sıradan ifadelerin birer fıkhi ilke ve prensip şeklinde formüle edilmesi; bir hadisin birbirinden çok farklı kontekst (bağlam) ve konularda yorumlanması gibi hususlardır.[5]

Dördüncü Bölüm: Fıkhi Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Kitabın en önemli bölümü olan bu son bölümde yazar, diğer bölümlerde ulaşılan sonuçların da ışığında, konuyu ciddi bir akademik titizlik içinde ve genişçe ele almaktadır. Yazar, konuyu pek çok başlık ve alt başlık altında incelemiştir ama, biz konuyu, bazı motamot bilgilerden sarf-ı nazar edip –kitabın sistemini de bozmayacağına inandığımız– şu üç ana başlık altında toplamanın doğru olacağını düşünüyoruz: 1) Metin İnşâsı, 2) Muhteva Tahlili, 3)Arka Plan Tahlili.

1. Metin İnşâsı

Yazar, bir konuda metin tahlilinden söz edebilmek için önce elde sağlam bir metin olması gerektiğinden hareketle, sağlam bir metin'in nasıl elde edilebileceğini tespit etmeye çalışmaktadır.

Özafşar, bu konuda öncelikle yapılması gereken şeyin, bir konuyla ilgili bir çok rivayetin bir araya toplanması değil, "bir konuda gelen bir tek rivayet ve onun bütün versiyonlarının esas alınması olduğunu" belirtmektedir. Özafşar, metni inşâ sürecinde dikkat edilmesi gereken diğer noktaları da şöyle sıralamaktadır: a) Erken Kaynak, b) İlk Ravi, c) Bileşke Ravi.[6]

Özafşar, daha sonra, "Metin İnşâsını Zorunlu Kılan Faktörler" ana başlığı altında, "Tabii ve Psikolojik Faktörler" ve "Metodik Faktörler"i incelemektedir:

A. Tabii ve Psikolojik Faktörler

Burada, insanın yaratılışından gelen bazı zaaflarının rivayetlere olan etkileri üzerinde duran yazar, söz konusu zaafların birer insan olmaları hasebiyle sahabeye de arız olabileceğini belirtmekte, sahabenin de kendi aralarında bazen birbirlerinin rivayetlerini tenkit ettiklerini ifade ederek, örnek olarak Hz. Âişe'nin –hakkında müstakil kitaplar da yazılan–[7] diğer sahabeler tarafından rivayet edilen hadislerle ilgili tenkitlerini örnek vermektedir.[8]

B. Metodik Faktörler

Bu bölümde, ravilerin kendi iradeleriyle rivayetler üzerindeki birtakım tasarruflarına değinen yazar, bu çerçevede metodik faktörler olarak, 1) Mânâ (Muhteva) Rivayeti,[9] 2) Ziyade ve İdrac[10] ve 3) İhtisar ve Takti'[11] üzerinde durmaktadır.

[5] Özafşar, s. 173.
[6] Rivayetler üzerinde örnekler ve dikkat edilmesi gereken diğer hususlar için bkz. s. 196-198.
[7] Bu kitaplardan Zerkeşî'nin *İcâbe*'si, Bünyamin Erul tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Bkz. *Hz. Âişenin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler*, kitâbiyât, Ankara 2000
[8] Bkz. Özafşar, s. 201-204.
[9] Bkz. 208-223.
[10] Bkz. Özafşar, s. 223-230.
[11] Bkz. s. 230.

2. Muhteva (Muhteva) Tahlili

"Fıkhi rivayetlerin değerlendirilmesi esnasında, tabii ve psikolojik faktörlerle metodik faktörlerden dolayı yapılması zorunlu olan 'metin inşası' aşamasından sonra, ikinci aşamanın 'metin (muhteva) tahlili' olduğunu"[12] belirten yazar, bu konuyu da genişçe ele almaktadır.

İlk üç nesilde, yani hicrî ikinci asrın ilk yarısına kadar, rivayetlerin kategorik olarak tasnif edilmediğini, bunun Şeybânî'nin rivayetleri kategorik olarak tasnif etmesi ve 'metin delili' anlamında 'nass' kavramını kullanmasıyla başlayıp Şâfi'î ile sistematik hâle geldiğini belirtmektedir.[13]

Özafşar, Şeybânî'nin, rivayetlerin kategorik tasnifinde kullandığı tabirleri de ayrıntılı olarak açıklamış ve izah etmiştir.[14]

Bu arada Şâfi'î'nin 'nass teorisi'ni de ayrıntılı olarak tahlil eden yazar, fıkıh usûlünde metin (muhteva) tahlili ile ilgili çok mükemmel ilkelerin altı çizildiği hâlde, bunların pratikte pek uygulama imkânı bulamadıklarını belirtmiş, Şâfi'î'nin bazı lafzi yaklaşımlarının Zahiri İbn-i Hazm ile örtüştüğüne işaret ederek, rivayetlerin yorumunda bunun ne gibi sonuçlar doğurduğuna atıfta bulunmuş ve bazı örnekler vermiştir.[15] Mesela, Hz. Peygamber'in, "...Cuma günü yıkanmak (gusletmek), büluğa ermiş herkese vaciptir." hadisinden çıkartılan fıkhi muhakemeleri aktaran yazar bunu şöyle yorumlamaktadır:

> ...Hem Kudûrî ve hem de İbn Hazm, hadisi lafzıyla mutlak olarak ele almışlar, çıkışına sebep olan unsurları ve sözü söyleyenin maksadını hesaba katmaksızın katı bir lafzi yoruma meyletmişlerdir. Nassı, sadece nassın kendisinden hareketle değerlendirmişler, onunla ilgili haricî faktörleri görmezden gelmişlerdir. Bu da ortaya gerçekle ilgisi olmayan, son derece ilginç bir yorum çıkarmıştır. Kaynaklarımız üzerinde bu açıdan yapılacak ciddi bir araştırma inanıyoruz ki, bu tür bol miktarda örneği karşımıza çıkaracaktır.[15]

Bir başka yerde:

> ...Bunun ne kadar zorlama bir yorum olduğu o kadar açıktır ki, buna dikkat çekmek bile aslında gereksizdir.[16]

Metin Tahlilinde Göz Önünde Bulundurulması Gereken Hususlar

Bu bölümde, 'dil' ve 'metnin görünmeyen öğeleri' üzerinde genişçe duran yazar, yer yer çağdaş yorumbilim metod ve esaslarıyla ilgili kitaplardan alıntılar da yaparak meseleyi ortaya koymaktadır. Yazar, bu bölümü şu şekilde özetlemektedir:

> Sonuç olarak bir metni tahlil ederken dört ana unsuru ile ele almak gerekir. Bunlar, a) Metnin Lafızları, b) Konuşan, c) Dil, d) Sözün Bağlamı.[17]

3. Çevre (Bağlam-Arka Plan)Tahlili

Yazar, bu konuyla ilgili üç temel çevreden söz edilebileceğini belirtmektedir:

a) Tabii-fiziki çevre
b) Sosyo-kültürel ve iktisadi çevre,
c) Tarihi çevre.

Özafşar, diğer konular gibi bu meseleyi de ayrıntılı olarak ve örnekler üzerinden ortaya koymakta ve ilgili rivayetlerin nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiğiyle il-

[12] Özafşar, s. 235.
[13] Bkz. s. 270, Sonuç kısmı ve kitap içinde muhtelif yerler.
[14] Bkz. s. 248-265.
[15] Bkz. s. 265-281.
[16] Bkz. Özafşar, s. 280-281.
[17] Bkz. s. –282-295.

gili hem doğru olduğuna inandığı çeşitli yorumları aktarmakta, hem de kendisi yorumlar yapmaktadır.

a. Tabii-Fiziki Çevre

Mesela, bir hadiste şöyle buyurulmaktadır:

> Def-i hacet için geldiğiniz vakit, ne önünüzü ve ne de arkanızı kıbleye çevirmeyin. Fakat, doğuya ya da batıya dönün.

Yazar, bu hadisin Medinelilerin coğrafî konumuyla ilgili olduğunu açıklamaktadır.[18]

b. Sosyo-Kültürel ve İktisadi Çevre

Özafşar, buna örnek olarak, fiyatların sınırlandırılması (*narḥ*) ile ilgili bir hadisi vermektedir.

Yazar, bu hadisle ilgili çeşitli yorumları aktarmakta ve kendi görüşünü şöyle belirtmektedir:

> ...Şu hâlde söz konusu rivayet: a) Arz'ın azalması, b) gelirlerin çoğalması, c) talebin yükselmesi, d) maliyetlerin yükselmesi sonucu tüccarı korumaya matuf bir ekonomik tedbir olarak yorumlanmalıdır. Ülgener'in de ifade ettiği gibi, piyasa şartlarının değiştiği ve tüketicinin korunmasının elzem olduğu zamanlarda bu yaklaşım terkedilmiştir.[19]

c. Tarihî Çevre

Özafşar, tarihî çevreyle ilgili, daha önce kısaca atıfta bulunduğumuz, A. Ahmet Ebû Suleymân'ın, *İslam'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı* adlı kitabından iki örnek aktarmaktadır:

Birincisi; İbn Mace'nin rivayet ettiği bir hadisle ilgilidir:

> Ali şöyle dedi: Allah'ın Resulü'nün elinde bir Arap yayı vardı. Elinde Pers yayı bulunan bir adam görünce şunları söyledi: Nedir bu? At onu! Bunu ve benzerlerini, mızrakları kullan. Çünkü Allah, din'i onlarla desteklemenize yardımcı olacak ve sizin pek çok beldelere sahip olmanıza imkân verecektir.

Ebû Süleymân başka örnekler de verir ve sonra şöyle der:

> Bu hadislere (ve bunlar üzerine kurulu tüm klasik ve geleneksel İslam düşüncesine) dikkatle baktığımızda, bu talimatların bir ortaçağ sosyal düzeni bağlamında bir ortaçağ savaşına ilişkin olduklarını ve zaman-mekân boyutuna aldırmaksızın bunlara müracaat etmenin bizi yanlış sonuçlara yönelteceğini anlarız. Bu tür hadisleri anlamlı biçimde kullanabilmek için, bu tür beyanların somut-fiziki ve kültürel yönlerini değil, altında yatan değeri almamız gerekir. Ortaçağ hukuk âlimlerinin bu hadislere dayandırdıkları tartışmalarındaki benzetmeleri kelime kelime, konu konu tam bir harfi tahlilden geçirerek yapmaları doğaldır; ama çağımız hukukçuları aynı şekilde davranır, hatta eski görüşleri kelime kelime tekrarlarsa, o zamandan beri meydana gelmiş değişimleri kavrayamadıkları anlaşılır.[20]

Ebû Suleymân'ın verdiği diğer örnek, Hudeybiye Musalahası'ndan genel-evrensel bir barış antlaşması çıkarılmasıyla ilgili yorumlar üzerinedir:

[18] Bkz. Özafşar, s. 310; diğer örnekler için bkz. s. 304-316.

[19] Bu rivayet ve diğer örnekler için bkz. s. 316-331.

[20] Bkz. Özafşar, s. 334 (A. Ebû Suleymân, *İslam'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, s. 80-81'den naklen).

...Şâfi'î'nin yabancılarla ilişkilerde, Sünnet'ten hareketle, Müslüman yöneticilere müşrikîne kendi ülkelerinde hiç değilse, yılda bir kez saldırmayı ve on yılı aşkın süreler için mütareke imzalamamayı tavsiye etmesi anlaşılır bir şeydir. Çünkü, Hz. Peygamber'in, düşmanlarıyla yılda en az bir kere savaştığı ve on yıldan uzun süreler için mütareke imzalamayı kabul etmediği rivayet edilmiştir. Ama günümüzün savaş şartlarında ve çağdaş uluslararası sistemde, ne bugün ve ne de yakın gelecekte hiçbir devlet adamının böyle bir benzetmeyi kabul etmesi beklenemez.[21]

Sonuç

Hadisi Yeniden Düşünmek kitabının yazarı Sayın M. Emin Özafşar'ı kutluyorum. Bundan sonraki ilmî çalışmalarında da başarılar diliyorum. Umuyorum ki, yazar, ilim dünyasına, bu kitabın mütemmimi sayılacak başka çalışmalar kazandırır. Çünkü, bu kitap, fıkhi hadisler konusunda kendisine sürekli müracaat edilmeyi hak eden bir kitaptır ve her zaman ölçü alınacak bazı tespitler ihtiva etmektedir.

Kitaptaki bazı tespit ve tahlillere itirazlar olabilir. Mesela, Aynur Uraler'in, *Sünnete Bağlılık* kitabında bu yönde bazı tenkitler vardır. Fakat, –esasla ilgili tenkitleri bir yana bırakacak ve konumuzun dışında kabul edecek olursak– bu tenkitler bana duygusal tenkitlermiş gibi gelmekte ya da geleneğimizdeki, Hicaz ekolü ile Irak ekolü arasındaki polemiklere benzemektedir.

AHMET ŞERİF

Şerhu Hutbeti'l-Beyân –İnceleme-Metin–

Seyyid Hüseyin İbn Seyyid Gaybî
Haz. M. Saffet Sarıkaya, Isparta 2004, LXIV+303 s.

İnsanların geleceğine güvenle bakabilmesi, varlığını sürdürebilmesi ve hatta ilmî ve fikrî yönden gelişmesi ve ilerlemesi, geçmişteki kültür mirasını çok iyi bilmesine ve ondan istifade etmesine bağlıdır. Köklerini ve kültür miraslarını koruyamayan milletlerin egemen kültürlerin etkisinde kalacağı ve dış tesirlere açık olacağı hatta yok olmaya mahkûm olabileceği bilinen sosyolojik bir gerçektir. Aynı durum toplumda ortaya çıkan dinî-sosyal gruplar için de geçerlidir. Türkiye gerçeğinde dinî-sosyal bir grup olarak bilinen Alevilik-Bektaşiliğin, son zamanlarda yapılan araştırmalarda yeniden kendini tanıma ve tanımlama sürecinin içerisine girdiği anlaşılmaktadır. Bir şahıs, grup veya mezhep hakkında bilgi edinmek veya onlar hakkında hüküm vermek için öncelikle onların kendi eserlerine bakmanın en isabetli yol olduğu muhakkaktır. Bu bağlamda Alevi-Bektaşi kaynaklarının yeteri kadar değerlendirilebildiğini ve bu konuda gerekli katkıların sağlanabildiğini söylemek zordur. Son zamanlarda az da olsa Alevi-Bektaşi literatüründe yer alan elyazma kaynakların neşriyle ilgili olarak bizleri heyecanlandıran ve ümit veren çalışmalar yapılmaktadır. Bunlardan bir tanesi de Doç.Dr. M. Saffet Sarıkaya tarafından hazırlanan Seyyid Hüseyin İbn Seyyid Gaybî'nin *Şerḥu ḫutbeti'l-beyân* adlı eserdir.

Çalışma, İnceleme ve Metin adıyla iki bölümden oluşmaktadır.

[21] Bkz. s. 335.

İnceleme bölümünde (XI-LXIII) müellif ve eseri hakkında tanıtıcı ve değerlendirmeye yönelik bilgiler, "Müellif Hakkında", "Eser Hakkında", "Eserin Tahlili Özeti", "Eserde Geçen Ayetler", "Eserde Geçen Hadisler", "Eserde Geçen Şiirler", "Eserde Geçen Kitap Adları" başlıkları altında verilmiştir.

Her eserin neşrinin bir amaca yönelik olduğu söylenebilir. Eseri neşre hazırlayan Sarıkaya'nın eseri neşretmedeki amacının şunlar olduğu anlaşılmaktadır:

1. Ülkemizin kültür tarihinin önemli bir parçası ve zenginliği olan Alevi-Bektaşilerin kendilerini tanıma ve kültürel değerlerlerine katkı sağlama bağlamında onların yazılı kaynaklarının ortaya çıkarılması ve eserin bu konudaki önemini ortaya koymak. Sarıkaya bunu şöyle dile getirmektedir: "Kaldı ki; yazılı kaynaklar üzerinde yapılacak bilimsel çalışmalar, bize Alevi-Bektaşiliğin temellerini, tarihî süreçte geçirdiği değişimi ve günümüzdeki durumunu doğru ve bilimsel zeminde tanıma, anlama ve yorumlama fırsatı verecektir. Bu bağlamda önceki yıllardaki çalışmalarımız esnasında dikkatimizi çeken Seyyid Hüseyin İbn Seyyid Gaybî, *Şerhu Hutbeti'l-Beyân* adlı eserini neşretmeyi düşündük" (s. VII-VII)

2. Eser Türkiye'deki Alevi düşüncesindeki değişim sürecinde dikkate değer bir önem arz etmesi.

3. Eser Alevi zümrelerdeki Hz. Ali'yle ilgili düşünce değişiminin teolojik ip uçlarını taşıması.

Daha sonra Doç.Dr. Sarıkaya "Müellif Hakkında" (s. XI-XIV) başlığıyla şu bilgilere yer vermektedir: "Müellif eserinde, tam adını vr. 4b'de "*Şeyh Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî afâllahu anhumâ*" ve Nâd-ı Alî'nin hassalarından bahsettiği kısımda "Pes fakîr u hakîr, yani *Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî'yi duâyı hayrıla yâd ideler.*" diyerek tam adını verir. Müellif eserinde yeri geldikçe söylediği şiirlerin ikisinde 'Seyyid' mahlasını kullanmaktadır. Ancak, bu adlardan hareketle ne onun ne de babasının kimliği hakkında bilgi sahibi olabiliyoruz. *Fütüvvetnâme*'sinde Fatih Sultan Mehmed'e övgülerde bulunması ve Osmanoğulları şeceresini Fatih'e kadar getirmesinden hareketle 9./15. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı anlaşılan Seyyid Hüseyin'in babası Gaybî adından hareketle Sun'ullah Gaybî (ö. 1087/1676) ile arasında ilişki kurulması mümkün değildir. Nereli olduğu belli değildir; ancak biz, özellikle *Şerḥ*'teki verilerden hareketle Orta Anadolu'da yaşamış olabileceğini düşünüyoruz" (s. XI). Müellifin Bursalı veya Sivaslı olabileceğine dair görüşlere yer veren Sarıkaya, bu konudaki kanaatlerini şöyle dile getirmektedir: "Bu açıklamalardan müellifin nereli olduğunun bilinmediği ve yapılan nitelemelerin birer tahmin olmanın ötesine gitmediği anlaşılmaktadır. İncelediğimiz eserde geçen 'haşak, kırnak, dütün, toprak başına' gibi Türkçe kelime ve deyimlerin Orta Anadolu'da hâlâ kullanıldığını ve Şeyh Ebu'l-Vefâ el-Konevî'ye (ö. 896/1490) atıflarda bulunduğunu dikkate alırsak, onun bu bölgeden birisi olduğu veya bu bölgede bulunduğu; ama İranlı olma ihtimalinin daha zayıf olduğu tahmin edilebilir" (s. XI-XII).

Sarıkaya, müellif hakkında bu tür bilgiler verirken ilişki içerisinde bulunduğu çevrelerle ilgili olarak da şu tespitlerde bulunmaktadır:

> Mukadimedeki duada, kitabın telif sebebini anlatırken, altıncı ve otuzuncu sözlerde doğrudan dört halifenin adını kendilerine uygun sıfatlarla hayırla yâd etmekte; Hz. Âişe'den rivayette bulunmaktadır. İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe, İmam Şâfi'î, İmam Gazâlî, Şeyh Şiblî (322-23/943-44) ve Mevlânâ'ya atıflarda bulunmaktadır. Bu, müellifin belirgin bir şekilde Sünni çevrelerle ve kaynaklarla ilişkisini göstermektedir (s. XIII).

Bu bağlamda müellifin tasavvufi kimliği ve tasavvufi çevresi hakkında şu bilgiler ve değerlendirmeler önem arz etmektedir: "Silsileye göre Sayyadoğlu Şeyh Ali'den fütüvveti

alan Seyyid Hüseyin'in silsilesindeki altıncı kişi pîr Ömer Halvêtî'dir (ö. 800/1397-98). O eserinin bir yerinde pîr Ömer Halvetî'ye atıfta bulunur. Yine Seyyid Hüseyn eserinde iki yerde Şeyh Vefâ'nın *Sâz-ı İrfân*'ından iki şiiri nakleder. Muslihiddîn Mustafâ el-Konevî (ö. 896/1490) Abdullatîf el-Makdîsî'nin halifesidir ve onun tarafından Zeyniyye tarikatını yaymak için İstanbul'a gönderilmiş, dönemin sufi çevrelerinde bilinen ve itibar edilen bir şahsiyettir. Yine o, fütüvvet çevrelerinde tanınan Abdurrazzak Kâşânî'nin (ö. 730/1329) *Te'vilât-ı Kur'ân*'ından da iktibaslarda bulunur. Bütün bunlar Seyyid Hüseyin'in fütüvvet ehli olduğunu, Kübrevî-Halvetî kökenli sufi gruplarla ilişkilerini hatta bunlardan birine mensup olma ihtimalini gösterir" (s. XII). "Eserin içeriğindeki, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vasisi oluşu, on iki imam ve bunların masumiyeti, Hz. Ali'yle ilgili hususlarda ayetlerin Şii geleneğe uygun tefsiri, on ikinci imamın mehdi olarak kabulü gibi bariz Şii unsurlar ve inanç motifleri bulunmaktadır ki, bu durum Seyyid Hüseyin'in Safevilerle ilişkisini de muhtemel kılmaktadır. Müellifin mehdinin 900 hicrî civarında zuhur edeceğine dair kehaneti de onun bir Safevi müridi olma ihtimalini artırır" (s. XIII).

Bu veriler müellif hakkında detaylı bilgiye sahip olmak için yeterli değilse de, müellifin Sünni tasavvufi bir ortamda bulunduğunu ve yaşadığını söylemek mümkündür.

Daha sonra "Eser Hakkında" (s. XIV-XVIII) başlığıyla şu bilgilere yer verilmektedir:

Hz. Ali'ye nispet edilen *Ḫutbetu'l-beyân* hakkında Şii bibliyografya kitabı *ez-Zerî'a*'da şu bilgiler yer almaktadır:

> Emîrul'-mu'minîn'e (as.) nispeti meşhur, eksik ve ilaveli muhtelif nüshaları bulunan hutbelerdir. En tam nüshaları bir rivayete göre Kûfe'de diğer bir rivayete göre Basra'da inşad edilmiş olup beş yüz beytten oluşur. Şerif er-Radıyy *Nehcu'l-Belâğa*'da bundan hiç söz etmez; İbn Şehr Âşub da *Menâkıb*'da Hz. Ali'nin meşhur hutbeleri arasında bundan söz etmez. Bu hutbe her biri "İnnâ Kezâ" diye başlayan ve kendisini övdüğü evsâf ve hısâlinden bahseden yetmiş sözün açıklamasıdır (s. XIV).

Müellif eserin adını ve yazılış sebebini vr. 3a-5a'da özetle şöyle açıklar:

> Selmân-ı Fârisî, Ebû Zerri'l-Gıfârî ve Abdullâh b. el-Abbâs'dan rivayet edilir ki; Hz. Ali Resulullah'a soru sormaya hayâ ettiği için Mu'âviye'ye Resulullah'ın vefatından sonra kimin halife olacağını sordurmak ister. Ona, bu konuda dört defa sorman yeterlidir, zira Resul Hazretinden işittim ki, "Hilafet benden sonra otuz yıldır, sonrası adûd melikler zamanıdır." diyerek Peygamber'e gönderir. Mu'âviye Peygamber'in eşi olan kız kardeşi Ummü Habîbe vasıtasıyla Resulullah ile buluşur ve soruyu sorar. Resulullah sırasıyla, Ebû Bekir es-Sıddîk, Ömer İbnü'l-Hattâb, Osmân b. Affân dedikten sonra, dördüncü sıra için "Soruyu sorandır." diye cevap verir. Mu'âviye soruyu kendisi sorduğu için bunu kendine yorar; oysa Rasulullah soruyu Ali'nin sordurduğunu bilir ve Ali'yi kasteder. İşte bu olaydan dolayı Mu'âviye Hz. Ali'ye tâbi olmayı reddetmiş ve hilafet davasında bulunmuştur. Hz. Ali'de ondan kendisine tâbi olmasını ister. Muâviye "Yâ Ali, kendi faziletini açıkla ki istihkâkın ve bey'ate ne kadar layık olduğun biline" deyince Hz. Ali kendi tarifinde yetmiş söz söyler, kendinin kim olduğunu açıklar. Bu sözlere *Hutbetu'l-Beyân* denir (s. XVIII).

Sarıkaya'nın eser ve muhtevasıyla ilgili şu değerlendirmeleri de dikkat çekicidir:

> *Şerhu Hutbeti'l-Beyân* adından da anlaşılacağı üzere Hz. Ali'ye nispet edilen *Hutbetü'l-Beyân* adlı bir hutbe açıklamasını içerir. Şii bibliyografya kitabı *ez-Zerî'a*'nın verdiği bilgilere göre birinci dereceden kaynaklarda yer almayan bu hutbeye ancak ikinci üçüncü dereceden kaynaklarda yer verilmiş; hutbenin Farsça

ve Arapça şerhleri yapılmıştır. Türkçe şerhi yazan Seyyid Hüseyin de bu hutbenin çeşitli mahfillerde okunduğunu ve kendisinin bunu birkaç defa dinlediğini, ancak Anadolu'da bunun bilinmediği ifade ederek, mü'min kardaşlarının Şâh-ı Vilâyet Murtazâ Alî'nin kim olduğunu öğrenip, ona tam muhabbet kılmaları için hutbeyi Türkçe şerh ettiğini belirtir.

Ayrıca eserle ilgili olarak "Bektaşilerin Hz. Ali telakkileriyle ilgili bazı çıkarımların bulunduğunu", "Alevi-Bektaşilerde pek meşhur olduğunu ve vaktiyle her Bektaşi tekkesinde bir, hatta birkaç nüshası bulunduğunu", "farklı Alevi çevrelerde bilindiğini, saygıyla okunduğunu ve muhtevasının –muhtemelen güvenirliği, tarihî gerçekliği ve çelişkileri düşünülmeden– çeşitli vesilelerle dede ve babalar tarafından anlatıldığı" şeklindeki görüşlere de yeri verilir (s. xv).

Sarıkaya'nın şu tespitleri de eserin önemine işaret eden dikkate değer ipuçları içermektedir:

> Eserin yazıldığı zamana bakıldığında –15. yüzyılın ikinci yarısı–, Anadolu'daki bazı tarikat çevrelerinde özellikle Safevi-Şii propagandasının yapıldığı çevrelerde, Hz. Ali'yle ilgili anlayışlarda farklılaşmanın tezahürlerini yansıtan ilk eserlerden olduğu, dolayısıyla Alevi düşüncesindeki değişimin belirdiği süreçte önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Aleviliğin oluşumunda Hz. Ali'yle ilgili kabuller neredeyse temel değişim noktasını teşkil eder. *Şerḥ*, Hz. Ali'yle ilgili inanç motiflerini bizzat Hz. Ali'nin ağzından dile getiren, Kur'an ayetleri ve Peygamber sözlerine dayalı sufiyâne bir yorumu içermektedir; bu şekliyle, Alevi zümrelerindeki Hz. Ali'yle ilgili vahdet-i vücûd nazariyesi çerçevesinde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'le aynı nurdan yaratıldığı düşüncesinin teolojik ip uçlarını taşımaktadır. *Şerḥ*'in, kendisinden sonra yazılan *Buyruk* ve *Fazîletname* gibi eserlerle benzer muhtevaya sahip oluşu, bu eserlere kaynaklık etme ve bunlarla aynı çevreye hitap etmek üzere kaleme alınma ihtimalini göstermektedir. Bununla birlikte Seyyid Hüseyin'in Kübrevî-Halvetî çevrelerle ilişkisini, ihvanını erkân ve âdâp bakımından bilgilendirme gayretini dikkate alırsak, eserin Anadolu sufi geleneği içinde kaleme alındığını ve daha sonra Safevi-Şii propogandasında kullanılmış olduğunu da söyleyebiliriz (s. xv).

Sarıkaya eserin ülkemiz kütüphanelerine intikal eden otuz beş nüshasının bulunduğunu tespit etmiş ve bu kadar nüshasının olmasının da eserin asırlarca Alevi-Bektaşi çevrelerinde ne derece yaygınlığını göstermesi açısından önemli olduğu düşüncesini dile getirmiştir.

"Eserin Tahlilî Özeti" (s. xix-xxii) başlığı altında ise; eserin esasını teşkil eden ve Hz. Ali hakkında söylediği iddia edilen yetmiş söz şöyle sıralanır:

1. Ben, gayb ilminin anahtarının sahibi ve Peygamber'den sonra gayb ilmini ve her şeyi bilenim.
2. Ben iki çağ sahibiyim ve önce gelen Kitablarda zikredilmişim.
3. Ben o huccetim ki, Süleymân b. Dâvûd'un yüzüğü benim yanımdadır. Eğer benim adım o yüzükte olmasaydı dünyada hiçbir şey Süleymân'a musâhhar olmazdı.
4. Ben, bütün peygamberlere huccetim.
5. Ben, Allah'ın emriyle kıyamet gününde mahlukâtın hesabını soracak olanım.
6. Ben, içinde yazılanlarla birlikte levh-i mahfûzum.
7. Ben, Allah'ın nazargâhıyım.
8. Ben, Allah katında halkın sığınağıyım.
9. Ben Resul Hazreti'nin, 'Sırat senindir ve mevkıf senindir.' dediğiyim.

10. Ben, bütün Kitaplarda yazılan, dünyanın başından sonuna dek olmuş ve olacak şeyleri bilgi olarak kendisinde toplayanım.
11. Ben, Nuh'dan önceyim, Nuh'a gemiyim ve onun kurtuluş sebebiyim.
12. Ben, yağmur bulutları açanım.
13. Ben, göğü gürleten ve şimşeği çaktıranım.
14. Ben, ırmakları, suları yolunda akıtanım.
15. Ben, gökleri kaldıran ve yüce kılanım.
16. Ben, Eyyub peygamberin (as.) –bir yaraya mübtela olduğı hâlde– sabrına yardım eden, ona şifa veren ve mihnetten kurtaranım. Ben, Yunus peygamber balık karnına düştüğünde zikr ve tesbih ile ona yâr oldum. Yine balık karnından onu kurtardım.
17. Ben, Musa'nın velayet nurumla hidayet bulduğu kişiyim.
18. Ben, Tanrı katında masumum.
19. Ben, Tanrı vahyinin tercümanıyım.
20. Ben, bütün dünyadaki lisanları konuşurum.
21. Ben, Allah'ın ilminin hazinedarıyım.
22. Ben, yer ve gök âlemi için Allah'ın hüccetiyim.
23. Ben, cinler ve insanlar üzerinde Allah'ın hüccetiyim.
24. Ben, râcifeyim; yani İsrafil'in ilk sura üflemesinin tesiriyim.
25. Ben, içinde hiç şek ve şüphe olmayan Kitâb-ı Kur'ân'ım.
26. Ben, Allah'ın 'bana onlarla dua kılındığında kabul edilmeye yakın olduğunu' buyurduğu, ulu adlar sahibiyim.
27. Ben, Rabbimin nuruyla gökleri ve yeri kaldıranım.
28. Ben, Huda'nın velisiyim, yeryüzünde O'nun hükmünü kullarına uygularım.
29. Ben nâkurum, yani üçüncü ve dördüncü sûrum.
30. Ben, güneşi ve ayı davet iden ve ikisinin de davetimi kabul ettikleri kimseyim.
31. Ben, ilk ve son neşrin sahibiyim.
32. Ben, ekinlere şekil veren, ağaçlardan yemişler çıkaranım.
33. Ben, vilayetimle denizleri ve içindeki gemileri gözeticiyim.
34. Ben, müminlerin namazıyım, zekâtıyım, oruçlarıyım, haclarıyım, cihadlarıyım.
35. Ben, yıldızların sahibiyim ve saadet verenim.
36. Ben, zelzele ve râcife sahibiyim, ki yer titremesi ve yer gümlemesidir. Allah'ın görevlendirdiği melekler, benim iznim olmadan depremi yapamazlar.
37. Ben, Tanrı'nın kudret kılıcı zü'l-fikâr ile zalimleri ve firavunları helak ediciyim.
38. Ben, kuyu içinde Yûsuf peygambere yoldaş olan ve onu bela kuyusundan çıkaranım.
39. Ben Musa ve Hızır'ın dostuyum. Nitekim Hızır muallim idi ben ise Hızır'ın muallimiyim.
40. Ben, her şeyi bilen ve analar rahminde suretleri yaratanım.
41. Ben, evlerinizde ne yaparsanız haberdar olanım.
42. Ben, arşı ululuğuyla getirenim.
43. Ben Kur'an'ın te'vilini ve bütün enbiyaya gelen kitapları bilenim ve ben her ilmi gereği gibi biliciyim.
44. Ben, putların düşmanıyım, Halîl gibi putları yakıcıyım.
45. Ben, mazlumların hakkını zalimlerden alanım.
46. Ben, münafıkları, Muhammed'e verilen Kevser havuzundan geri çevirenim.
47. Ben, Allah'ın girenler için emin kıldığı, girmeyenler için ise azap verdiği kapıyım.
48. Cennet anahtarları ve cehennem kilitleri benim elimdedir.
49. Ben, Resulullah ile beraber mahşerde kaim olanım; liva-yı hamd gölgesinde benden başka ne bir ruh hareket eder, ne de bir canlı kımıldanır.
50. Ben, ilm-i sâmitim; Muhammed, ilm-i nâtıkdır.

51. Ben, ilk çağım; bu çağda Musa'nın denizden kavmiyle sağ salim geçmelerini ve Firavun'un kavmiyle helak olmasını sağladım.
52. Ben, zaman-ı nübüvvetde ve zaman-ı vilayette iki çağ sahibiyim.
53. Ben, kâf hâ yâ ayn sâd'ım; yani, kâfi, hâdi, emîn, âlim ve sâbirim.
54. Ben, zeytinim, zeytin budaklarından budağım ve nübüvvet kandillerinden kandilim.
55. Ben, kulların yerlerde ve göklerde ne yaptıklarını görür, ayıplarını örter ve suçlarından azap eylemem.
56. Ben, göklerin ve yerlerin hazinedarıyım ve adl üzerine ve doğruluk üzerine kıyam göstericiyim.
57. Ben, kıyamete kadar olacak zaman ve mekân değişikliklerini ve olacak hâdiseleri bilirim.
58. Allah, beni tanımayan hiç kimsenin amelini kabul kılmaz.
59. Ben, karıncaların sayısını, ölçüsünü ve ağırlığını; kumların sayısını, ölçüsünü ve ağırlığını; denizlerin miktarını, ağırlığını ve damla damla sayısını; yağmurların damla sayısını bilirim.
60. Ben, iki kere öldürücü ve iki kere dirilticiyim.
61. Ben, ölmeği, bir avuç toprağı kâfirlerin üzerine saçdım, döndüler hezimet olup sındılar, kaçdılar.
62. Peygamberlerin kitaplarından bin kitap benim yanımdadır.
63. Ben, önceki bin ümmetin inkâr ettikleriyim. Onların hepsi de beni inkâr ettikleri için hayvan suretine döndüler.
64. Ben, Kâbe ve Beytü'l-Haram'ım.
65. Ben, gözün mercimeği içinden eşyadan nuru gören ve gösterenim.
66. Ben Muhammed olarak halkın övündüğü ve Ali olarak Tanrı'nın razı olduğu kulum.
67. Ben, Cebrail'in *Lā fetā illā ʿAlī ve lā seyfe illā ẕu'l-fikār*, diyerek medh u sena kıldığı kimseyim.
68. Ben, her şeyi dilediğim gibi zahir kılanım.
69. Ben, Allah Teâlâ'nın yaratması, emri, uluhiyetinden başka dokuz yüz doksan dokuz sıfatıyla sıfatlanmışım.
70. Ben, Allah'ın kulu ve Resulü'nün kardaşıyım. Allah'tan başka ahvalimizi döndürücü kimse yokdur, ululuk O'nundur.

Yukarıda zikredilen sözlerin yanında ayrıca eserde ele alınan bazı önemli konuları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Hz. Ali'nin ağzından insan-ı kâmil olarak kendisine nispet edilen ve çoğu kere onun insanüstü bir konumda algılanmasına yol açacak türde vahdet-i vücûd temelli sıfatlar.
2. Hz. Muhammed (sav.) ve Hz. Ali'nin yaratılışı.
3. Hakikat-i Muhammediye veya Nur-ı Muhammedî anlayışının Hz. Ali ile olan ilgisi ve tezahürü.
4. Hz. Ali ve gayb bilgisi.
5. Hz. Ali ve on iki imam.
6. Hz. Ali sevgisi ve tevellî-teberrî inancı.
7. Hz. Ali'nin Allah katındaki değeri ve tevessül.

Daha sonra Sarıkaya, "Eserde Geçen Ayetler", başlığı altında (s. XXXIX-XLIV) 101 ayetin mealine, "Eserde Geçen Hadisler" (s. XLIV-LII) başlığı altında 101 hadisin tercümesine ve tahricine, "Eserde Geçen Şiirler" (s. LII-LIX), başlığı altında da müellifin çeşitli vesilelerle eserine aldığı şiirlere yer vermiştir. Ayrıca "Eserde Geçen Kitap Adları" (s. LIX-LX) başlığıyla kendisinden önce yazılmış *Nehcu'l-belâğa*, *Sâd Kelime*, *Cefru Câmi'* ve *Bâb-ı ʿİlm-i Ḥall-i Müşkilât* gibi eserlerin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Çalışmanın "Metin" (s. 3-151) bölümünde, Süleymâniye Kütüphanesi Laleli 1496 numaralı, en eskisi olduğu bilinen nüshanın indeksle birlikte transkribe edilmiş şekli, aka-

binde yazma nüshanın aslı Arap harfleriyle fotoğraf hâlinde yer almaktadır. "Metin" bölümü konuya ilgi duyanlar için önemli kaynak ve araştırma alanı niteliğindedir. Bütün bunlardan sonra çalışmanın "İnceleme" bölümünün akabinde genel bir değerlendirme olmaması göze çarpan bir eksiklik olarak gözükmektedir.

Sonuç olarak eser, Alevi-Bektaşi kültüründe önemli bir yere sahip olan ve bu kültürün önemli unsuru olan Hz. Ali'yle ilgili anlayışlardaki farklılaşmaları yansıtan önemli kaynaklardan biridir. Eserde sıralanan ve yorumlanan sözlerin birçoğu tek tek ele alındığında karşımıza ciddi anlama sıkıntıları ve algılama biçimi ortaya çıkarsa da, eserin bu kültürü anlamaya yardımcı olacağı ve yapıcı bir katkı sunacağı aşikârdır. Dolayısıyla eserin neşri Alevi ve Sünnilerin birbirlerini daha iyi tanıma, anlama, ilişkileri geliştirme ve canlandırma noktasında katkısı olacağı muhakkaktır. Ayrıca konuyla ilgili olarak ortaya çıkan tanıma ve anlama problemlerinin çözümü ve var olan birikimin ortaya çıkarılması en fazla ihtiyaç duyulan husus olsa gerektir. Bu bağlamda böyle bir eseri neşretmekle Doç.Dr. Sarıkaya, yukarıda belirtilen hususlara ve Alevi-Bektaşi kültürüyle ilgili bilgi ve birikimin bilimsel bir şekilde değerlendirilmesine yardımcı olacak katkılar sağladığı düşüncesindeyiz.

AHMET YILDIRIM

Kelam İlmi'ne Yöneltilen Eleştiriler (Selef Alimleri ve Gazâlî Örneği)

Ahmet Erkol
Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, V+289 s.

İlhami Güler danışmanlığında, doktora tezi olarak hazırlanan "Kelam İlmi'ne Yöneltilen Eleştiriler (*Selef Alimleri ve Gazâlî Örneği)*" isimli çalışma giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Tezin girişinde kelam ilminin ortaya çıkış süreci kısaca ele alınmıştır. Özellikle kelam ilminin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan yabancı kültürlerin etkisi; Müslüman toplumunda ortaya çıkan siyasi ihtilaflar ve dinî nassı okuma biçiminden kaynaklanan etkenlere değinilmiştir (s. 1-4). Ayrıca Selefî ve Mu'tezili çizgilerin itikadi meseleleri ele alış tarzındaki yöntem farklılığına dikkat çekilmiştir (s. 4-6).

Birinci bölümde, Peygamber sonrası dönemde başlıca iki düşünce biçiminin temayüz ettiğine vurgu yapılmıştır. Bunlardan ilki, lafızcı söyleme sahip olan selef ulemasının düşünce biçimidir. Selef uleması, Müslüman toplum için gerekli olan her şeyin Kur'an, Sünnet ve Sahabe pratiğinde mevcut olduğunu, bu dönemde yapılan açıklamalarla yetinilmesi gerektiğini ve bunların dışında, ayrıca bir izah getirmenin doğru olmayacağı kanaatini ileri sürerek; nassın te'viline karşı çıkmakta ve böyle bir teşebbüse girişenleri de sapık olarak nitelemektedir. Bu dönemdeki diğer bir düşünce tarzı da akılcı yaklaşıma sahip olan Mu'tezile çizgisidir. Mu'tezile, toplumun dinamik yapısını dikkate alarak, Peygamber'in getirdiği öğretileri, ilkeler temelinde kabul etmekte; sorunların çözümünde söz konusu ilkelerin şartlara göre yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Araştırmacıya göre, Mu'tezile'nin nassa yaklaşım tarzının (nassı anlama ve yorumlamada aklı, dolayısıyla kelami yöntemi kullanmasının) selef ulemasının muhalefetine

yol açmıştır. Selefin bu muhalefetinin ardında yatan en önemli etken, Peygamber ve Sahabe döneminde mevcut olmayan her şeyin, dolayısıyla da kelam ilminin bid'at, dahası sapıklık olarak nitelendirilmesi gerektiği düşüncesidir (s. 10-13). Bu bölümde Selef ve Selefî düşüncenin tanımlanmasına girişilmiş; tutumlarının ardında yatan etkenler, dayandıkları argümanlar ve kelam ilmine karşı çıkış nedenleri izah edilmeye çalışılmıştır (s. 13-15). Sonradan ortaya çıkan meselelere çözüm getirme yönteminin nasıl olması gerektiği, sahabe dönemi siyasi ihtilafları ve Selef döneminde tartışılan konular ele alınmış (s. 15-22), önemli şahıslar üzerinde yoğunlaşılmış; Hanbelilik ve Mutezilenin yanı sıra Şia, Havaric gibi dönemin önemli diğer fırkaları hususunda bilgiler aktarılmıştır (s. 24-34). Ardından Selefin kelam eleştirisine geçilmiştir. Burada ilk Selefîlerden başlayarak kelama eleştiri getirenler ele alınmıştır. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Mâlik b. Enes, eş-Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel, İbn Kuteybe, İbn Cevzî, İbn Kudâme el-Makdisî ve el-Herevî'nin eleştirilerine yer verilmiştir. Bunlar arasında özellikle Ebû İsmâ'îl Abdullâh el-Herevî ve görüşleri üzerinde daha çok durulmuştur. Zira el-Herevî, kelam eleştirisine dair kaleme aldığı *Zemmu'l-kelâm ve ehlih* adlı eserinde kendi argümanlarını destekleyecek pek çok rivayet serdetmiştir (s. 73-106). Ardından Hanbeli/Selefî tepkilere değinilmekte; Mihne hadisesi sonrası tutumları irdelenmektedir (s. 138). Tezde daha sonra da Selefin kelam karşıtlığı bağlamında tevilin kullanımı sorunu ve tevile olan ihtiyaç konuları irdelenerek tevilin gerekliliği savunulmuştur (s. 143-171).

İkinci bölümde, Gazâlî'nin kelam eleştirisi ele alınmıştır. Gazâlî'nin, bütün ilimlerde olduğu gibi, kelam ilminde de mantığın kullanılması gerektiğini söyleyerek bu alanda yeni bir çığır açtığı; ancak onun mantığı daha ziyade muhalif düşünceleri bertaraf edebilmek için kullandığı savunulmuştur (s. 187). Gazâlî'nin kelam yöntemi, "Gazâlî'ye Göre Kelam İlminin Amacı", "Kelam İlmi ile Uğraşmanın Hükmü", "Avamın Kelam ilminden Uzak Tutulmasının Gereği" gibi başlıklar altında ele alınmıştır (s. 212-221). Araştırmacının aktardığına göre Gazâlî, kelami delillerin tatmin edici olmadığını ileri sürerek, özellikle avam/halk kesiminin mutlaka kelam ilminden uzak tutulması gereğini savunmuş, ancak gerek İslam muhaliflerine ve gerekse şüpheleri olan birtakım kişilere cevap verilebilmesi için her dönemde mutlaka kelam ilmi ile ilgilenen bazı ilim adamlarının bulunması gerektiğini ve kelam ilminin farz-ı kifaye olduğunu söylemiştir (s. 236-239). Gazâlî, kelam ilmini, sadece muhaliflerin düşüncelerini bertaraf etmek ve Müslüman toplumunda sorulabilecek kimi soruların cevaplandırılması amacıyla belli özelliklere sahip bazı ilim adamlarının ilgilenmeleri gereken bir ilim olarak nitelemekte, bu özelliklere sahip olmayan kişilerin de kelamdan uzak tutulması gereğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre kelam ilmi, birtakım sakıncalar içeren bir ilimdir. Bu nedenle de kelamdan uzak durmak ve onu eğitim programına dahil etmemek gerekmektedir (s. 239-246). Gazâlî'nin yaşamının değişik dönemlerinde gerek düşünce ve gerekse sosyal alandaki farklılaşmalarına dikkat çeken ve Gazâlî'nin düşünce noktasındaki arayışlarının tasavvuf ile son bulduğunu belirten araştırmacı (s. 245), bu bölümde son olarak Gazâlî'nin eleştirisi ve bu eleştirinin sonraki nesillere yansıması üzerine bir değerlendirme yapmış, Gazâlî ile Selef ulemasının kelam ilmine karşı takındıkları tavrı mukayese ettikten sonra, Gazâlî'nin tutumunun Selef ulemasına göre daha yumuşak olduğunu belirtmiştir (s. 246). Burada araştırmacı Gazâlî'nin Selef anlayışının aksine nassı anlamada mutlaka tevilin kullanılmasını kabul ettiğini, selefe göre akla belli bir yer verdiğini belirtilmiştir. Ardından da Gazâlî'nin aklın alanını daraltarak nihai hakikatin ancak keşf ve ilham yoluyla elde edilebileceğini savunduğuna dikkat çekilmiştir (s. 252).

Sonuç kısmında ise araştırmacı, kelama yöneltilen eleştiriler hususunda Selef ulemasının tutumunu değerlendirmektedir. Ona göre bu hususta Selefin öne sürdüğü deliller

tatmin edici değildir ve sağlıklı bir temele oturmamaktadır. Tevilden kaçınmaları onları teşbih ve tecsime sevk etmiştir ki bu anlayış, onları antropomorfist bir Allah anlayışına götürmektedir. Yine Peygamber ve sahabenin izah etmedikleri bir konuyu izaha kalkışmayı sapıklık olarak görmek şeklindeki tutumları, Müslüman zihnini yeniden üretmekten uzaklaştırıp sürekli olarak geçmiş düşünceyi tüketmeye sevketmiştir. Bu anlayış doğal olarak dinamik bir yapı arz eden toplumsal süreci olumsuz etkilemekte, değişken olana karşı sabit olanı koymak suretiyle ilerleme ve gelişmeyi engellemektedir. Bugün Müslüman dünyasının, sorunlarına zamanında ve etkili çözümler üretemeyişinin nedenlerinden birisinin de bu yaklaşım tarzı olduğu ve bu durumun göstergelerinin de Müslüman coğrafyasında fazlasıyla mevcut olduğu araştırmacı tarafından dile getirilmektedir (s. 261-262). Ayrıca Gazâlî'ye de eleştiri getiren araştırmacı onun mantık ilminin kullanılması gerektiğini ifade etmesine rağmen; mantığın gereği olan aklı yeteri düzeyde işletmediğini, mantığın sadece kendisine muhalif anlayışları reddetmenin bir aracı şeklinde değerlendirdiğini ve Gazâlî'nin nihai hedefinin tasavvufi anlayışı benimseyen bir toplum yaratmak olduğunu söylemiştir. Ona göre bu durum, aklın geri plana itilmesi sonucunu doğurmuştur. Gazâlî'nin, gerek yaşadığı dönemde ve gerekse daha sonraki asırlarda etkisi devam eden bir ilim adamı olması; onun yaşam biçimi ve anlayış şeklinin sonraki ulema tarafından mutlaka uyulması gereken esaslarmış gibi algılanması ve bu durumun yeteri düzeyde eleştirisinin yapılmaması, Gazâlî'den sonraki neslin mistikleşmesi, daha çok tasavvufa kayması ve felsefeye karşı olumsuz bir tavrın gelişmesi sonucunu doğurmuştur (s. 270).

Teze bir bütün olarak bakıldığında, tezin kelam ilmine yöneltilen tüm eleştirileri aktarmaktan ziyade bu hususta bir perspektif sunmaya çalıştığı görülmektedir. Zira kelam ilmine, Müslüman filozoflar, tasavvuf ehli, fakihler gibi başka kesimler de eleştiriler yöneltmelerine rağmen tez, sadece İbn Teymiyye dönemine kadar Selef uleması ve Gazâlî ile sınırlandırılmıştır. Kuşkusuz bu bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Çünkü kelam ilmine yöneltilen tüm bu eleştirileri aktarmak bir çalışmanın sınırlarını aşacak mahiyettedir. Bu nedenle böyle bir sınırlama makul görünmektedir. Araştırma, Selef ulemasının ve Gazâlî'nin kelam ilmine karşı tutumlarının ve bu tutumların Müslümanların düşünce dünyasına yaptığı etkinin boyutunun tespiti açısından dikkate değerdir. Bu yönüyle araştırmanın gerek tarihte ve gerekse günümüzde kelam ilminin gördüğü işlevin daha sağlıklı anlaşılmasına katkı sağladığı söylenebilir.

METİN BOZAN

islâmiyât

a quarterly academic journal

MEHMED SAİD HATİBOLU
Islam and Change

•

İSMAİL ÇALIŞKAN
On The Necessity Of The Reconstruction Of The Conception
For The History of Tafsir (Commentary)

ADEM EFE
Discussions on Ictimāī Usūl-i Fikih (sociological Islamic Jurisprudence)
from II. Meshrutiyet to Cumhuriyet

ADNAN KOŞUM
Civil Disobedience In Islamic Law

MEHMET EVKURAN
Islamic Theology As A Policy Of Identity
–Adversary Identities, Rising Identities And Possible Identities–

ŞEVKET YAVUZ
Is It Just To Carry The Message, Or To Embed/Get Embedded
The Subject Into Power Through The Message

M. ALİ KİRMAN
Religious Markets In Globalization Process

AHMET YAMAN
A Critical Contribution to the Question whether the Ottoman Law
was Based on the Islamic Law

•

TALİP TÜRCAN
Fiqh And Centralization Of Law

HALİL İBRAHİM BULUT
The believes of Ghaybah and Rij'at in the Shiite Sects

•

AHMED AGAYEF [AĞAOĞLU] [1869-1939]
National Education

•

Books, Dissertations and Symposiums

volume 8 number 1 january-march 2005

On The Necessity Of The Reconstruction Of The Conception For The History of Tafsir (Commentary)

İSMAİL ÇALIŞKAN

The history of commentary (tafsir) is a branch of science excamining the exertions for understanding the Qur'an since its descent. The systematication of discipline and the appearance of the written books about it is not very long time. Although the researches in this field have increased day by day, there is nearly no work to handle the history of commentary with all of its dimensions; that is, taking political, social and culturel developments into consideration, approaching all individuals and groups objectively and examining the movement of its development comprehensively. The aim of this article is to determine lacks in the conception of the history of commentary and to put forward the necessity for writing it again from the begining.

key words
tafsir (commentary), The History Of Commentary, Commentator, Sectarian Commentary, Orientalist, Modernist.

Discussions on Ictimāī Usūl-i Fikih (sociological Islamic Jurisprudence) from II. Meshrutiyet to Cumhuriyet

ADEM EFE

Ziya Gokalp opened a new discussion on what are the sociological sources of *orf*. He analysed how the changes of *orf* effects Islamic law. He was the first one to start discussions on Ictima-i Usul-i Fikih (sociological Islamic Jurisprudence). Halim Sabit developed his ideas and contributed mainly Fikh perspectives. This article aims at on this theory how the discussions are developed and what these scholars tend to produce with this new theory especially in aspect of sociology of religion.

key words
Ictima-i Usūl-i Fikh (Sociological Islamic Jurisprudence), Turkish nationalism, Ziya Gokalp, Halim Sabit, Izmirli Ismail Hakki, Orf, Specialised Sociology of Religion.

Civil Disobedience In Islamic Law

ADNAN KOŞUM

The problem of obedience to authority is one of the significant debates of political and philosophical thought for centuries. In modern times, the civil disobedience has become world-wide phenomena as a political control mechanism against the authority

secular dimension interpreting them differently. The present paper will firstly deal with these two ways of interpreting the implementations of the Ottomans focusing on factual events, and secondly it will discuss the debates regarding the problem of religious legitimacy of the Ottoman law.

key words
Ottoman Law, Shariah, Religious Law, Laicisim, Qadi.

Fiqh And Centralization Of Law

TALİP TÜRCAN

The legal centralization, conceptually, means that the law-creating and law-applying functions are entrusted to the authorized special organs. In a decentralized legal order, all functions are performed by all individuals subject to that legal order. The primitive legal orders are decentralized. Historically, it can be determined that the centralization of law-applying function preceded the centralization of law-creating function. In this study, we tried to expose the position of fiqh according to the criteria relating to the centralization of law.

key words
Fiqh, Legal Order, Centralization, Decentralization.

The believes of Ghaybah and Rij'at in the Shiite Sects

HALİL İBRAHİM BULUT

In this article we mainly focus on the sects of Shiite who accepted the belief of Ghayba and Rij'at. Firstly we try to establish the relationship between the belief of savior Messaih and the belief of ghaybah. In addition we also give brief information about the reflection of this belief in pre-Islamic religions. Then we evaluate the notion of Imama in Shiite understanding together with its extensions such as the believes of ghaybah and rij'at. In Shiite sect, after the death of each Imam, people discuss his successor and they generally do not aggree about the new Imam. Due to this disagreement many Shiite subjects arise. The followers of each sect think that previous Imam will return and re-store his imamate. Among these subjects, Sabaiyya, Jarudiyya, Kaysaniyya and Imamiyya are wel-known.

key words
Shiite, Imamite Shiite, Ghaybah, Rij'at and Messiah and Saviour (Mahdi).

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 8 sayı 2 nisan-haziran 2005

ÜMMET ÜZERİNE

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Ümmetten Anladığımız

•

MUSTAFA ÖZTÜRK
Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili

AHMET KAVAS
Yeni Sömürgeciliğin Afrika Toplumlarını Sosyoekonomik, Dinî, Siyasi Alanlarda Birliğe Zorlaması

MAHMUT AYDIN
Medeniyetler Arası Barışın Yolu: Evrensel Ahlak

SÖNMEZ KUTLU
İmam Mâturîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayırımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi

•

CELALEDDİN ÇELİK
Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım

EJDER OKUMUŞ
Çocuk Suçluluğunun Önlenmesi ve İslam

NİZAMETTİN PARLAK
Ziya Paşa'nın, Endülüs Tarihi ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinde Yapılmış Okuma Yanlışlıkları

HAFSA FİDAN
Müslüman Kadın İmgesi ve Çağdaş Durum

•

İSMAİL R. EL-FARUKİ
Ümmetin Varlık Sebebi Üzerine

•

Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât

8 (2005) sayı 2

ÜMMET ÜZERİNE

▶ 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) 395 48 91 - Aralık 2005 Ankara

© islâmiyât
islâmiyât, süreli bir yayındır.
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
Ümmetten Anladığımız

▸ Makaleler

11 MUSTAFA ÖZTÜRK
Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili

25 AHMET KAVAS
Yeni Sömürgeciliğin Afrika Toplumlarını Sosyoekonomik, Dinî, Siyasi Alanlarda Birliğe Zorlaması

39 MAHMUT AYDIN
Medeniyetler Arası Barışın Yolu: Evrensel Ahlak

55 SÖNMEZ KUTLU
İmam Mâturîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayırımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi

71 CELALEDDİN ÇELİK
Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım

91 EJDER OKUMUŞ
Çocuk Suçluluğunun Önlenmesi ve İslam

111 NİZAMETTİN PARLAK
Ziya Paşa'nın, Endülüs Tarihi ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinde Yapılmış Okuma Yanlışlıkları

123 HAFSA FİDAN
Müslüman Kadın İmgesi ve Çağdaş Durum

▸ Klasik Metin

133 *İSMAİL R. EL-FARUKİ*
Ümmetin Varlık Sebebi Üzerine

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

Kitap

147 GÜRBÜZ DENİZ, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Mehmet Sait Reçber

151 MAHMUT AYDIN, *Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu*, Mustafa Alıcı

158 MEHMET DİNÇOĞLU, *el-İcâbe li îrâdi mâ'stedreketha 'Â'işe 'alâ'ṣ-ṣaḥâbe*, Bünyamin Erul

161 Abstracts

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Bir sayı ile daha geç de olsa buluşmanın sevincini yaşıyoruz. Bu sayımız ümmet kavramının tahlilini ele alıyor. Yayın kurulumuz bir taraftan gelecek sayıların içeriklerini planlarken diğer taraftan da kitâbiyât'a daha güzel kitapları kazandırabilmek için çalışmalarını sürdürüyor. İnşaallah yakın zamanda güzel sürprizlerle karşınızda olacağız.

Türkiye'de konulu sayı çıkarmanın dergicilik açısından riskler taşıdığını daha önce sizlerle paylaşmıştık. Yayın kurulumuz ve yazı işlerimizin titiz çalışmalarına rağmen konulu sayıların yazı alışverişinde çeşitli sorunlar yaşamıştık ve yaşamaya devam ediyoruz. Daha önce duyurduğumuz üzere, elinizdeki sayıyı "Yeni Sömürgecilik ve Ümmet" konusuna ayırdığımızı ilan etmiştik. Sayının hazırlığı bitmek üzere iken sipariş verdiğimiz yazarlarımızdan bir kısmı yazıyı yazamayacağını bildirdi. Konu ile ilgili olarak kalan kısa zaman diliminde yeni siparişler vermemize rağmen sayı ilan edilen konu paralelinde olmadı. Beklenen yazıların gelmemesi üzerine yayın kurulumuz başlıkta bir değişiklik yaptı. Daha önceki konulu sayılarımızda da yaptığımız gibi, gelecek sayılarımızda bu konuyu bütünleyici yazılara yer vermeye devam edeceğiz.

Ümmet konulu bu sayımızda, ümmetin gerekliliği/imkânı üzerine düşünce üretimine katkıda bulunmaya çalıştık. Kur'an, ana tema olarak Müslümanların birbirlerinin kardeşi ve dostu olduğunu söyler. Kur'an'ın bu temâsının Müslüman toplumlardaki tecellisi Osmanlı Devletinde olduğu gibi Ortaçağ'da devlet yapıları/ümmet şeklinde ortaya çıkmıştır.

Fransız ihtilalinin etkisiyle ortaya çıkan milliyetçilik akımları ümmet-devlet yapısına zarar verdi. Ümmet fikrinin zayıflamaya başlamasından itibaren İslam dünyasında din devletlerinin yerini ulus devletleri almaya başladı. Ulus devletlerinin gün yüzüne çıkması ile İslam dünyasında ümmet anlayışı da zayıflamaya başladı. Bu sürecin devamı olarak İslam dünyası da acı tecrübeler yaşamaya başladı. Filistin, Cezayir, Afganistan son olarak da Irak bunun en acı örneklerini teşkil eder.

Çağımızda, dinî eksenli devletler yerini, ekonomik ve kültürel kaynaklı birliktelikler/ümmetlere bırakmaktadır. İslam dünyasının bu olup bitene çağdaş anlamda cevabı nedir? Müslümanlar ötekine düşman olmak için değil; kendi varlığını, güvenliğini, haklarını korumak, güçbirliğini sağlamak ve kendini medeni anlamda geliştirmek için böyle birliktelikler oluşturmalı mıdır? Küreselle-

şen dünyada, İslam dünyasının yaşadığı acı tecrübeler de yine Müslümanların yukarıda bahsettiğimiz ana temâlarda kardeş/ümmet olma zorunluluğunu tekrar gündeme getirmekte midir?

Bu sayı bizi tahminimizin ötesinde zorladı. Sayının içeriğinin oluşmasında katkıda bulunan yazarlarımıza ve emeği geçenlere teşekkür ediyoruz. Hatiboğlu Hocamız editör yazısında ümmet kavramı ile ilgili yanlış bir anlayışı tashih ediyor. Mustafa Öztürk, ümmet kavramının ideolojik bir kavram olup olmadığını ve günümüzdeki anlamının doğruluğunu tartışıyor. Ahmet Kavas, yeni sömürgecilik bağlamında Afrika toplumlarını ve Afrika'daki Müslümanları ele alıyor. Mahmut Aydın, evrensel ahlak projesinin medeniyetler arası barışın sağlanmasındaki rolünü ele alırken Sönmez Kutlu, Mâturîdî'nin din siyaset ayrımını üç çağdaş düşünürle mukayese ediyor. Klasik metin olarak da İsmail R. el-Faruki'nin yazısını önemine binaen dikkatlerinize sunuyoruz.

Konu dışı yazılara gelince Celaleddin Çelik, teorik ve pratik din araştırmalarında kullanılan çeşitli dindarlık tipolojilerini bir yöntem sorunu çerçevesinde irdelerken Ejder Okumuş, çocuk suçluluğunun önlenmesinde İslam dininin oynayabileceği rolleri ele alıyor. Nizamettin Parlak, *Endülüs Tarihi* kitabının sadeleştirilmiş şekliyle ilgili eleştirilerini, Hafsa Fidan ise Müslüman kadının tarihsel ve çağdaş imgesini konu edinen yazılarıyla dergi sayfalarında yer alıyorlar.

Bu sayıyı hazırlarken Mücteba Uğur hocamızın acı haberi ile sarsıldık. Hocamıza Allah'tan rahmet diliyoruz. Hocamızın hayat hikâyesini ve çalışmaları ile ilgili daha önce yapmış olduğumuz söyleşiyi *Bülten*'in bu sayısında bulabilirsiniz.

Bu yıl *islâmiyât* toplantılarından dördüncüsünü de yapmanın sevincini yaşadık. "İslami Kimlik Sorunu –Küreselleşme Bağlamında–" konusu üzerine yaptığımız toplantının tanıtımını yine *Bülten*'in sayfalarında bulabilirsiniz.

Türkiye'deki ilahiyat çalışmalarını tanıtmak amacıyla bu yaz Almanya'da bir dizi toplantı gerçekleştirdik. Toplantıyla ilgili tanıtım yazılarını Bülten'in 16-25. sayfalarında bulabilirsiniz.

islâmiyât sahih ve salih bir dili arama yolundaki yürüyüşünü sürdürüyor.

Selam ve saygılarımızla.

Editörden

Ümmetten Anladığımız

Arabca lügatlar ile Kur'an ve Sünnet metinlerinde oldukça geniş bir kullanım alanına sahib 'ümmet' kelimesinin farklı anlamlar da taşıdığı görülmektedir. Zaman, vakit, ferah, sevinç, boy pos-çehre, âlim... gibi bize garib gelecek anlamlarının dışında bu kelime, hâkim kullanışıyla, din, inanç, ilim ve bunların mensubu insan topluluklarını ifade etmekte; köpek, karınca gibi hayvan toplumlarına da alem olabilmektedir.

Her peygamberin bir ümmeti vardır. Son peygamberinki ümmet-i Muhammed'dir. Bir güneş tutulmasının ardından yaptığı konuşmada Hz. Peygamber cemaate: "Ey Muhammed ümmeti" şeklinde hitab etmiştir [Buhârî, Muslim].

Geçmiş peygamberlerin ümmetlerine "ümem-i sâbika" denilir. Bunlar *sâiru'l-umem* yani Müslümanların dışında kalan ümmetlerdir.

Bu kelimenin Hz. Peygamber devrindeki kullanışında dikkate değer bir taraf vardır ki, o da, O'nun risaletine inanmadıkları hâlde, siyasi hâkimiyetini tanımış veya onunla anlaşma yapmış toplumların Müslüman ümmet kavramına dâhil edilmiş olmasıdır.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinin akabinde Medine ve çevresindeki kabileleri hedef alan meşhur Medine Şehir Devleti Anayasası'nın ikinci maddesinde Müslümanlar ve onlarla anlaşmalı olanlar: "انهم أمة واحدة من دون الناس = Ötekiler karşısında tek-aynı ümmet" olarak gösterilmekte; 25. maddede ise:

وأن يهود بني عوف أمة مع [من] المؤمنين؛ لليهود دينهم وللمسلمين دينهم

denilerek isimleri verilmiş Yahudi kabilelerinin dinî hürriyetlerine sahib kimseler olarak Mü'minler ile bir ümmet teşkil ettimleri yazılmaktadır.

36. maddede anılan Yahudi kabilelerinin "لايخرج منهم أحدٌ إلاّ بإذن محمد = Muhammed'in izni olmadan bölgeden ayrılmayacakları" hususu hükme bağlanmaktadır.

Bu tesbitler göstermektedir ki ilk İslam devletinde gayr-i müslimler, Müslümanların siyasi hakimiyeti altında aynı ümmetin ferdleri olarak dinî hürriyet içinde yaşayabileceklerdir.

Bu ahidnâmeden altı asır sonra, mezkur maddeyi *en-Nihâye* isimli hadis lügatında "إن يهود بني عوف أمة من المؤمنين = Benû Avf Yahudileri Mü'minlerden bir ümmettir"[1] ibaresiyle kaydeden İbnu'l-Esîr müteakiben şu açıklamada bulunur:

> Bunun mânâsı, mezkur Yahudiler, Mü'minler ile aralarında akdedilen sulh ile Müslümanlardan bir cemaat gibi (كجماعة منهم) olmuşlardır. Sözleri ve işleri birlikte, beraber olacaktır (كلمتهم وأيديهم واحدة).

Şu hâlde tarihî kaynaklara göre ümmetin ilk senelerdeki anlamı, farklı dinlere dinî hürriyet veren, onlara siyasi mes'uliyet yükleyen, Müslümanların hâkimiyetindeki bir toplum olmaktadır.

Yakın zamanların İslam Hukukçularından Suriyeli Devlet adamı Dr. Ma'rûf Devâlîbî bu noktada şöyle diyor:

> İlk Müslüman devletin bu anayasasından (*concrètement*: *bikulli ṣarāḥa(t)*) müşahhas şekilde öğreniyoruz ki, ümmet (*nation-mille(t)*) kavramının, beşerî ve siyasi olmak üzere ikili mânâsı vardır. Hz. Peygamber Yesrib'de (Medine'de) ilk İslam Devletini bu kavram üzerine kurmuş, böylece Müslümanları, Yahudileri ve müşrikleri bir tek millet (*nation*) hâlinde toplamıştır ve bu milletin bütün ferdleri aynı haklara sahib ve aynı kanunlara tabidir.[2]

Kur'an-ı Kerim'de ilk devir karma ümmetinin gayr-i müslim kesimine yönelik tenkidî beyanlar varsa da bu sohbetimizde biz bunları değil, asıl kesime hitab eden, onların fikrî yapılarının nasıl olması gerektiğinden bahseden ayetlere kısaca temasta bulunmak istiyoruz.

Kur'an-ı Kerim'in Müslüman ümmette görmek istediği seviye, onların toplum için hayırlı olanı hâkim kılacak, zararlı olanı engelleyecek bir tenkid ve murakabe şuuruna sahib olmalarıdır.Bu noktadaki temel ayetleri hatırlayalım:

3. Âlu İmrân suresinin 102. ayeti "Ey iman edenler..." diye başlamakta, 103'te tefrikaya düşmemeleri emredilmekte, 104'te ise şöyle buyrulmaktadır:

> Ey mü'minler, siz hayırlı olana çağıran, ma'rufu emreden ve münkerden alıkoyan bir ümmet olun.

Burada işaretten kendimi alamadığım bir anlayış hatasına dikkatinizi çekmek istiyorum.

Geçmiş âlimlerimizden pek çoğu, 102. ayetle başlayan hitabın bütün ümmet ferdlerini içine aldığını adeta unutarak 104. ayetin başındaki ifadeyi kısıtlamakta ve "ولتكن منكم أمة" ibaresini "içinizden bir cemaat çıksın bu işleri yapsın" şeklinde anlayarak murakabe vazifesini Müslümanların hepsine yüklememek cihetine gitmiş bulunmaktadırlar.

Böyle bir anlayışın Kur'ani zihniyete uygun olmadığı açıktır. Pek çok gayr-i müslim İslamiyatçı bu ayeti doğru anlarken bazı Müslüman âlimleri böylesi-

[1] I. 68.

[2] *İslâm'da Devlet ve İktidar*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu, İstanbul 1985, s. 65-66.

ne yanlış bir tefsire düşüren şartları az çok biliyoruz. Bu durumun siyasi-sosyal sebebleri üzerinde durmayı başka bir sohbete bırakmak, şimdilik Batılı bir âlimin görüşü ile Üstad Devâlîbî'nin anlayışına i'tirazen vaktiyle koyduğum bir notu buraya alarak huzurdan ayrılmak istiyorum.

Marcel A. Boisard İsviçreli bir üniversite hocasıdır. 1979'da *L'humanisme de l'Islâm = İslam'ın İnsaniyetçiliği* isminde pek değerli bir eser yayımlamıştır. Kendisi on iki seneden fazla Müslüman ve Arab ülkelerinde yaşamış, hususiyle Kızılhaç'ın Cezayir, Yemen, Suudi Arabistan, Suriye, Ürdün ve Mısır uluslararası komite üyesi olarak vazife görmüştür.

O sıralar, Cenevre'de üniversiteye bağlı uluslararası Yüksek Tedkikler Enstitüsü'nde eş başkan ve "İslam ve Batı" uluslararası kültürel birliğinin Avrupa komiseridir. Müslüman medeniyeti üzerine pek çok tebliği vardır.

İşbu zat mezkur eserinde, yukarıdaki ayetle ilgili olarak bakınız neler diyor:

> *En effet, Le Coran ordonne, dans sa lettre, que la conmunauté musulmane doitêtre une société dont les membres, individuellement ou collectivement, commandent le bien et interdisent le mal. La Tradition rapporte, en outre à cet éqard, que le prophète Mohammed a dit un jour: "Aide ton frère musulman, qu'il soit opprimé ou oppresseur". Quelqu'un lui demandant: "Jàiderai mon frère opprimé, mais l'oppresseur comment l'aiderai-je?" le Prophète répondit: "En l'empêchant de faire la mal.*
>
> Gerçekten de Kur'an, ayette emrediyor ki Müslüman toplum üyeleri, şahsen veya toplu olarak, iyiyi emreden ve kötüyü yasaklayan bir toplum olmak zorundadır. Diğer taraftan bu hususta hadiste nakledildiğine göre, Peygamber Muhammed bir gün şöyle demiştir: "Müslüman kardeşine, ister mazlum ister zâlim olsun, yardımcı ol" Birisi ona sorar: "Mazlum kardeşime peki yardım edeyim de zâlime nasıl yardım edebilirim ki?" Peygamber ona şu cevabı verdi: "Onu kötülük yapmaktan alıkoyarak".

Boisard'la aynı anlayışı paylaşan İslamiyatçı Batılı âlimler pek çoktur, ama Müslüman âlimler arasında, dediğimiz gibi, bu şümullü emri, mahdud bir gruba tahsis etmeye kalkışanların bulunuyor olması, bizler için, ma'zur görülemeyecek bir kusurdur. Bunların bir temsilcisi olarak mesela Üstad Devâlîbî'nin görüşünü tenkid kabilinden yirmi sene önce yazmış bulunduğum satırları aşağıda tekrarlamayı lüzumlu görüyorum. Devâlibî,

> Mezkûr 104. ayeti Fransızcaya: *"Que soit (formé) de vous un groupe qui appelle au bien..."* seklinde çevirerek, bu emir-nehiy vazifesini Müslüman bir gruba has kılmış bulunmaktadır.
>
> Kanaatimizce Kur'an-ı Kerim bu vazifeyi bir gruba (topluluğa) değil, bütün Müslümanlara teşmil etmiş olmalıdır. Bu anlayışımızı burada, müsaadelerine güvenerek, kısaca açıklamayı uygun görüyoruz.

Adı geçen ayet, 3. Âlu İmrân suresinin 102. ayetinde "Ey iman edenler" hitabıyla başlayan ilahi emirler cümlesindendir. Bu ayette Mü'minlere, takva sahibi olmaları, ancak müslim olarak ölmeleri, Allah'ın ipine topluca sarılıp tefrikaya düşmemeleri emredilir; düşman iken kardeşler oldukları hatırlatıldıktan sonra, 104. ayette şöyle denilir:

Sizden hayırlıya davet eden, ma'rufu emreden, münkerden nehyeden bir ümmet olsun, işte felaha erenler onlardır.

Bu ayetin devamı olan 105. ayette, keza yine bütün Müslümanlara hitaben Cenab-ı Hak: "Kendilerine açık deliller geldikten sonra ihtilaf edip fırkalaşanlar gibi olmayın" emrini vermekte ve bu emirleri gerçekleştirmiş olan Peygamber devri Müslümanlarını, hususiyle 104. ayetin emirlerini yerine getirenler olarak, 110. ayette şöyle övmektedir:

Siz, insanlar için vücuda getirilmiş hayırlı bir ümmet oldunuz: Ma'rufu emrediyor, münkerden nehyediyorsunuz...

Şimdi, 110. ayette bütün Müslümanların vasfı olarak beyan edilmiş keyfiyeti, beş ayet öncesinde, mahdud bir topluluğa hamletmenin ma'kul bir izahı olabilirmi? Bu konudaki ayetlerin toplu mütalaası, böyle bir anlayışa katiyetle manidir. Emir ve nehiyde bulunmanın, hür muktedir Müslümanlara verilmiş umumi bir vazife oluşu, daha hicret demlerinde nazil olduğu bildirilen 22. Hacc suresinin 41. ayetiyle sabit olmuş bir keyfiyettir:

Kendilerine yeryüzünde (temkin) kudret verdiğimiz takdirde, namazı kılarlar, zekatı verirler, marufu emreder, münkerden alıkorlar.

Muktedir Müslümanların işbu vasıfları, risaletin son senelerinde nazil olmuş bir ayette "Mü'min erkekler ile Mü'min kadınlar"ın vasıfları olarak aynen tekrarlanmış (9. Tevbe, 71); emir ve nehyi tersinden tatbik edenler olarak da, münafık erkek ve kadınlar gösterilmiştir (9. Tevbe, 67). Aynı Tevbe Suresinin 112. ayetinde, Cenab-ı Hakk'ın müjdeleyeceği Mü'minler tavsif edilirken, yine aynı keyfiyete işaret edilmiştir. Hiç şübhe edilmemelidir ki İslam toplumunu çözülmekten kurtaracak, onu Allah'ın istediği vasıfta sağlam bir yapıda daim kılacak en mühim ictimai prensip, işbu emir-nehiy vecibesidir. Her Mü'mine kudreti nisbetinde terettüb edecek bu vazifenin hakkıyla yerine getirilebilmesi için, emredilecek ma'ruf ile nehyedilecek münkerin ne olduğunun, bir ön şart olarak bilinmesi gerekeceği aşikardır. Dolayısıyla da, Müslüman camianın, her sahada, bilgi ve kültür malzemesine ihtiyacı mutlak şart olarak ortaya çıkmaktadır. Bu şart yerine getirilmedikçe hakkıyla Müslüman olunamayacağını söylemeye lüzum olmasa gerektir.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

islâmiyât 8 (2005), sayı 2, s. 11-23

Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili

MUSTAFA ÖZTÜRK
DOÇ.DR., ÇUKUROVA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu yazıda, Kur'an'ın birçok ayetinde geçen 'ümmet' kelimesinin ideolojik bir projede kullanılmaya müsait bir kavramsal içerik taşıyıp taşımadığı, dolayısıyla günümüzde yaygın olarak kullanılan anlamına ne kadar yakın ne kadar uzak olduğu konusu üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda Kur'an'ın ne dediği ve ne demek istediği esas olmakla birlikte, geçmişten günümüze müfessirlerin ne söylediklerine de önem atfedilecektir. Zira her müfessir yaşadığı çağ ve çevrenin çocuğu olması hasebiyle tefsir literatüründeki malzeme ümmet lafzının anlam hayatına ışık tutacaktır.

anahtar kelimeler
Ümmet, İslam toplumu, iyiliği emretmek, kötülüğü menetmek

Giriş

Ümmet, "öne geçmek, başı çekmek, sevk ve idare etmek" gibi anlamlar taşıyan *emm* kökünden türetilmiş bir isimdir.[1] Tekil ve çoğul olarak 60 ayette geçen ümmet kelimesi, ilgili ayetlerde genel olarak canlı varlık türleri, özel olarak da insan topluluğu ve uzun sayılabilecek süre gibi anlamlarda kullanılmıştır.[2] Ayrıca, 16. Nahl, 120. ayette Hz. İbrahim, 'ümmet' olarak nitelendirilmiştir. Abdullâh b. Mes'ûd'a göre 'ümmet', bu ayette 'hayrın öğreticisi' anlamında kullanılmıştır. Sahabeden Mu'âz b. Cebel de bu anlamda 'ümmet' sıfatıyla anılmıştır. 'Ümmet'in ilgili ayette hidayet önderi ve/veya tüm iyiliklere sahip kimse anlamına geldiği de söylenmiştir.[3]

Diğer taraftan 21. Enbiyâ, 92 ve 23. Müminûn, 52. ayetlerde, "İşte sizin bu ümmetiniz bir tek ümmettir" ifadesi yer almaktadır. Her iki surede de bu ifa-

[1] Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿarab*, Beyrut 1990, XII. 22-28.
[2] Mesela bkz. 6. En'âm, 38; 2. Bakara, 134, 141; 12. Yûsuf, 45.
[3] Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli'l-kurʾân*, Beyrut 1999, VII. 660-661; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li aḥkâmi'l-kurʾân*, Beyrut 1988, X. 130.

deden önce birçok peygamberden söz edilmiş olması, ümmetin bu bağlamda din ve inanç sistemi anlamına geldiğini göstermektedir. Buna göre tüm peygamberlerin bağlı oldukları inanç sistemi bir tek Allah'a koşulsuz teslimiyetin ifadesi olan İslam'dır.[4]

Râğıb el-İsfahânî'ye (ö. 502/1108) göre ümmet, belli bir din, düşünce, ideal yahut aynı zaman ve mekân gibi faktörlerin bir araya getirdiği insan topluluğunu ifade eder.[5] Daha dar anlamda ise, bir peygambere inanıp onun izini takip eden müminler topluluğuna delalet eder. Bu bağlamda Ebu'l-Bekâ (ö. 1095/1684), bir peygambere inanan toplumun 'ümmet-i icabet', nebevî davete muhatap olan toplumun da 'ümmet-i davet' diye isimlendirildiğini söyler.[6]

Elmalılı Hamdi Yazır, 2. Bakara, 141. ayetin tefsirinde ümmet ile kökteş olan 'imam' (önder) kelimesine de dikkat çekerek şöyle bir tanım yapmayı yeğler: "Ümmet, imam maddesinden me'huz bir ism-i cemi'dir ki fırak-ı nâsa metbu' ve müktedabih olan cemaat demektir. Yani bir İmam maiyetinde kavi bir ciheti vahdetle toplanıp muntazam bir surette icrayı faaliyet eden ve bu suretle muhtelif sunuf ve firakı insaniye üzerine hâkim bulunan hey'eti içtimaiyyedir. Tabiri aharle ümmet, İmameti kübrayı haiz cemaattir. Cemaatlere nazaran ümmet, fertlere nazaran İmam gibidir. Demek ki ümmet bir millet-i hâkime eshabından müteşekkil olan hey'eti içtimaiyyedir."[7]

Modern dönem İslam düşünürlerinden Ali Şeriati kelimeye daha derinlikli bir anlam yükler. Ona göre ümmet, "hareket, hedef, bilinçli karar verme, rehberlik etme ve ilerleme" gibi bir dizi anlam içerir. Bu yönüyle ümmet kavramı 'kavim' ve 'halk' gibi kelimelerden farklı bir özelliğe sahiptir. Zira kavim ve halk kelimelerinde rehberlik etmek, ortak bir hedefe ve kıbleye doğru yönelmek anlamı mevcut değildir.[8] Ümmet ve rehberlik, zorunlu olarak 'İmam' (önder) kavramını da çağrıştırır. Bu noktada Şianın imamet nazariyesine göndermede bulunan Şeriati, İslam toplumundaki her bireyin evvela imamını/önderini tanımak zorunda olduğunu söyler. Zira imamını tanımayan mümin, çobanını kaybetmiş koyun konumundadır. Böyle bir koyun için mukadder olan da kendisini kurdun ağzında bulmaktır.[9]

Kur'an'ın İlk Hitap Çevresi Bağlamında Ümmet

Hz. Peygamber'in İslam davetine icabet eden sahabe Kur'an'da güzel vasıfları haiz bir ümmet olarak tavsif edilmiştir. Bu cümleden olarak, 2. Bakara, 143. ayette sahabe neslinin vasat (adaletli, dengeli ve ölçülü) bir ümmet olduğundan söz

[4] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IX. 81; Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiḳi't-tenzîl*, Beyrut 1977, II. 583; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 224.

[5] Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-ḳur'ân*, İstanbul 1986, s. 27.

[6] Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyyât*, Beyrut 1993, s. 176.

[7] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, I. 508.

[8] Ali Şeriati, *Ümmet ve İmamet*, çev. Ahmet Sait, Ankara 1990, s. 29.

[9] Şeriati, *Ümmet ve İmamet*, s. 62-63.

edilmiştir. 3. Âlu İmrân, 110. ayette ise yine ilk Müslüman neslin insanlık için hayırlı bir ümmet olduğu ve iyiliği emretme kötülükten menetme (*emir bi'l-ma'rûf ve nehiy 'ani'l-munker*) gibi çok büyük bir görev yüklendiği belirtilmiştir.

Bu iki ayet konumuz açısından çok önemlidir. Ancak, hemen belirtelim ki 'ümmet' kelimesi bu ayetlerde kendisine atfedilen sıfatlardan arındırıldığında 'grup' ya da 'topluluk' anlamından başka bir şey ifade etmemektedir. Dolayısıyla ilgili ayetler, ümmet kelimesinin 'tüm dünya Müslümanları' şeklindeki yaygın anlam ve kullanımına mehaz teşkil etmemektedir. Buna mukabil kelimenin yaygın kullanımına Hz. Peygamber'in birçok hadisinde geçen "benim ümmetim" (*ummetî*) tamlaması referans gösterilebilir. Bu tamlama zorunlu olarak diğer peygamberlere ait ümmetlerin mevcudiyetine, dolayısıyla bariz bir ötekileştirmeye işaret etmek suretiyle, Hz. Muhammed'e tâbi olan tüm nesillerin bir bütün olduğunu gösterir. Çünkü "benim ümmetim" ifadesi, "burada bir ümmet-i Muhammed var; bir de Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi öteki ümmetler var" anlamına gelir.[10]

Burada tavzih edilmesi gereken bir diğer husus da şudur: Kur'an'ın "Biz sizin vasat (adaletli, dengeli, ölçülü) bir ümmet olmanızı sağladık", "Siz iyiliği emreder, kötülükten menedersiniz" gibi beyanlarındaki 'Siz' zamiri, ilk Müslüman nesle delalet eder. Hatta tâbiî müfessir Suddî'ye (ö. 127/745) göre Hz. İbrahim ve İsmail'in, "(Ey Rabbimiz!) Bizim soyumuzdan da benliklerini sana adamış bir toplum (*ummeten muslimeten*) çıkmasını nasip et." diye dua ettiklerini bildiren 2. Bakara, 128. ayetteki "Müslüman ümmet" ifadesi de Araplara işaret eder.[11]

Bu görüş her ne kadar sonraki müfessirler tarafından kabul görmemiş olsa da 43. Zuhrûf, 44. ayette geçen *ve innehû le-zikrun leke ve li-kavmike* ibaresindeki *kavm* (halk) sözcüğü İbn Abbâs (ö. 68/687), Mucâhid (ö. 104/722), Katâde (ö. 117/735), Suddî (ö. 127/745) gibi sahabe ve tâbiîn ulemasının yanı sıra diğer bütün müfessirlerce de[12] Kureyş kabilesine hamledilmiştir. Mesela Kurtubî (ö. 671/1273) bu ayete, "Kur'an senin ve kavmin Kureyş için bir onurdur." şeklinde bir mânâ vermiş, ardından da şunları söylemiştir: "Bunun bir benzeri de *fîhi zikrukum* ibaresinin yer aldığı 21. Enbiyâ, 10. ayettir. Kur'an Kureyş'ten birine gönderilmiştir. Dolayısıyla Kureyş kabilesinin diliyle indirilmiş ve onlara hitap etmiştir. Farklı dilleri konuşan herkes Kureyş kabilesinin dilini öğrenmek zorundadır. Bu yüzden her mümin Kureyş'in iyâli olmuştur."[13]

43. Zuhrûf, 44. ayetteki ifade, "Bu Kur'an, bilgi ihtiyacı duyduğunuz konularda sana ve ümmetine bir açıklamadır" veya "din konusunda bir öğüttür"[14] şeklinde de yorumlanmıştır. Galip ihtimalle sahabe ve tâbiîn neslinden sonra

[10] Aynı paralelde bir değerlendirme için bkz. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul trz., s. 98-99.

[11] Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I. 603; Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 86.

[12] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XI. 191; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 490; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm*, Beyrut 1983, IV. 128.

[13] Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 62-63.

[14] Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 63.

ortaya çıkan bu iki yorum bazı Türkçe meallere de yansımıştır. Yine 21. Enbiyâ, 10. ayetteki *zikrukum* ibaresi klasik tefsirlerin hemen hepsinde "sizin şan ve şerefiniz" diye açıklandığı[15] hâlde birçok Türkçe mealde *zikr* kelimesine "öğüt, uyarı" anlamı verilmiştir. Bizce bu müteahhir yorumlar, Kur'an mesajının evrenselliği gibi doğru bir düşünceye dayanmakta ve fakat burada hitabın tarihsel bağlamını kasten göz ardı etme gibi çok yanlış bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Buna rağmen Kur'an'ın Hz. Peygamber'e Mekke ve çevresindeki insanları uyarmak maksadıyla gönderildiğini bildiren 6. En'âm, 92 ve 42. Şûrâ, 7. ayetler ilahî hitabın öncelikli maksadını çok açık biçimde ifade etmektedir.[16]

İlahî hitabın nüzulünde bölgeselliğin baz alındığı fikri İzzet Derveze ve Süleyman Ateş gibi bazı çağdaş müfessirlerce de savunulmuştur. Mesela Ateş, 22. Hac, 78. ayet münasebetiyle Hz. Peygamber'in ilk hedefinin kendi kavmi olan Arapları Müslüman yapmak olduğunu, dolayısıyla "Ey İnsanlar!" mealindeki Kur'an hitaplarının da "Ey Araplar!" şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.[17] Bu konuda Ateş'e kaynaklık ettiği anlaşılan Derveze de Hz. Peygamber'in sahabeye, sahabenin de diğer insanlara şahitlik yapmasından söz eden 2. Bakara, 143 ve 22. Hac, 78. ayetlerin aslında Arap toplumuyla ilgili olduğuna dikkat çeker. Derveze bu görüşüne 22. Hac, 78. ayetteki, "(Mesajına muhatap ve taşıyıcı olarak) sizi seçen ve din konusunda üzerinize bir zorluk, bir güçlük yüklemeyen O'dur. Ve yine size atanız İbrahim'in inanç sistemini benimsemeyi öneren de O'dur" ifadesini delil gösterir.[18]

Derveze'nin istidlali şöyledir: Ayette Hz. İbrahim ile Araplar arasındaki kan bağına dikkat çekilmiştir. Tabiatıyla, "atanız İbrahim" ifadesinde de sadece Araplar kastedilmiştir. Burada başka bir milletin kastedildiğini söylemek gerçeği yansıtmaz. Çünkü Araplar nesep yönünden kendilerini Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'e dayandırıyorlardı.[19] Bu itibarla, Hz. Peygamber ve sahabenin şahitliğinden söz eden ayetlerde, İslam'a giren Arapların inançlarını pekiştirmek ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in risaletini tüm Araplar nezdinde tescil etmek gibi bir amaç gözetilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği ve inanılmasını istediği din, o dönemdeki Arapların ata kabul ettikleri Hz. İbrahim'in dinidir. İşte bu kabulleri sebebiyle İslam dinini herkesten önce Arap toplumunun kabul etmesi gerekir.[20]

[15] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IX. 8; Kurtubi, *el-Câmi'*, XI. 181; İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'ân*, III. 174.

[16] Bu noktada Hz. Peygamber'in tüm insanlara gönderildiği söylenebilir ve 34. Sebe', 28. ayetteki *kâffeten linnâs* ibaresi bu görüşe delil gösterilebilir. Ancak *kâffe* kelimesi bu ayette "engel olmak, bir şeyden alıkoymak" anlamında kullanılmıştır. Buna göre ibarenin aslı *kâffen linnâs*'tır. Sonundaki ta (ha) harfi mübalağa içindir (Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 192). Bu yorum dikkate alındığında söz konusu ibare, Hz. Peygamber'in ilk hitap çevresindeki insanları inkârcılıktan alıkoymak maksadıyla gönderildiğine delalet eder.

[17] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul trz., VI. 54.

[18] M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Vahdettin İnce-Mustafa Altınkaya, İstanbul 1997, V. 147.

[19] Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, IV. 465.

[20] Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, IV. 465.

Diğer taraftan 14. İbrâhîm, 35 ve 41. ayetler ile Mekke ve Medine'de nazil olan birçok ayetin tanıklık ettiği üzere Araplar, özellikle de Hicaz veya Kureyş Arapları Hz. İbrahim ve zürriyeti ile Mekke arasındaki bağı çok iyi biliyor ve bunu bir övünç vesilesi addediyorlardı. Nitekim 2. Bakara, 125 ve 3. Âlu İmrân, 96-97. ayetlerde Mekke haremindeki 'Makam-ı İbrahim'den söz edilmiş olması da dönemin Arap toplumunun bu konuda az çok bilgi sahibi olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan Kâbe ve Hz. İbrahim'den söz eden ayetler, müşrik Araplara ataları Hz. İbrahim'in izinden gitmeleri gerektiğine dair hem bir uyarı, hem de Hz. İbrahim'in aksine puta taptıkları için bir paylamadır. Çünkü Allah onlardan din konusunda ataları İbrahim'in inanç sistemini benimsemelerini ve böylece onun duasını tahakkuk ettirmelerini istemektedir.[21]

Bilindiği gibi Kur'an'da 'atalar dini' bilhassa Hz. İbrahim'in diliyle eleştirilmektedir. Ama diğer taraftan da Araplardan ısrarla ataları İbrahim'in dinini kabul etmeleri istenmektedir. Kuşkusuz Hz. İbrahim'in şiddetle eleştirdiği atalar dini şirk, Araplara tavsiye edilen ata dini ise tevhid esaslı Hanifliktir. Ancak her iki durumda da karşımıza çıkan gerçek, ata imgesinin eski Arap geleneğinde çok esaslı bir yer teşkil ettiğidir. Bu yüzden Kur'an, ataların şirk dinini Hz. İbrahim'in diliyle eleştirirken İslam'a davette de yine onun karizmatik kişiliğini ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e, "Doğru yola yönelerek İbrahim'in dinine uy" denilmekte (3. Âlu İmrân, 95; 16. Nahl, 123), Allah'ın Hz. Peygamber'i gerçek dine, hakka yönelen ve puta tapmayan İbrahim'in dinine ilettiği bildirilmektedir (6. En'âm, 161). Yine en doğru inancın İbrahim'in inanç sistemini benimsemek olduğu bildirilmekte (4. Nisâ', 125), İbrahim'in dininden ancak kendini bilmezlerin yüz çevirdiği söylenmekte (2. Bakara, 130), Kâbe'nin haremindeki İbrahim makamının namazgâh edinilmesi istenmektedir (2. Bakara, 125). Bütün bunların yanında birçok ayet Kâbe ile Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in ilişkisinden söz etmektedir.

Sonuç itibarıyla, bahis konusu ayetlerdeki ümmet kelimesi Hz. Peygamber'e tâbi olan ilk Müslüman nesle işaret eder. Tabiatıyla, İslam'ı temsil etme (şahitlik), iyiliği emredip kötülüğü menetme gibi vazifelerin de evvelemirde sahabe nesline müteallik olması icap eder. Bu durum, sahabenin tarihsel açıdan çok özel bir konuma sahip olduğunu gösterir. Çünkü Allah, sahabeye her türlü aşırılıktan uzak, dengeli ve ölçülü bir ümmet (topluluk) olarak diğer insanlara ilahî mesajı ulaştırma, İslam'ı pratik yaşam düzeyinde hakkıyla temsil etme, insanlar arasında iyiliğin galip gelmesi ve kötülüğün engellenmesi yönünde çaba sarf etme görevi yüklemiştir. Nitekim onlar da memur kılındıkları vazifeyi hakkıyla ifa etmişler ve bu sayede başka toplumlar da Kur'an ve İslam'la tanışmışlardır.

İlk tanışmalar kimi zaman savaş kimi zaman da barış ortamında vuku bulmuştur. Sonraki kuşakların İslam'la tanışması ise ekseriyetle ebeveynden çocu-

[21] Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, IV. 107-109.

ğa intikal eden kültürel mirasa konma şeklinde gerçekleşmiştir. Nitekim dün olduğu gibi bugün de İslam coğrafyasındaki fertlerin hemen tamamı ebeveynlerden tevarüs edilen bir taklidî iman yoluyla Müslüman olmuştur. Dahası, modern dönemdeki hemen her Müslüman dinî kimliğini dünyaya gözünü açtığı anda kazanmıştır. Kimi Müslümanlar gerek dinî duygu yoğunluğu, gerekse kişisel merak ve diğer saiklerle Kur'an ve İslam hakkında daha fazla bilgi edinerek taklidî imanını tahkik düzeyine çıkarma gayreti gösterseler de, hatırı sayılır bir çoğunluk, belki de hiçbir emek harcamadan kazanılmış bir kimlik olması hasebiyle İslami değerlere karşı son derece kayıtsız bir yaşam sürdürmeye devam etmektedir.

Her ne olursa olsun, bugün bir vesileyle İslam'la tanıştıktan sonra dinî kimliğine sahip çıkmaya azmetmiş olan her Müslüman, Kur'an'daki mesajın muhatabıdır. Buna 'dolaylı muhatap oluş' da denebilir. Çünkü Kur'an muayyen bir zamanda ve muayyen bir çevrede nazil olmuş ve pek tabii olarak o çevredeki topluma hitap etmiştir. Kur'an'daki hitap bu açıdan yerel ve tarihseldir. Ancak, daha sonraki zamanlarda bir vesileyle İslam'a muttali olup kabul yönünde bir irade beyanında bulunan her Müslümanla birlikte ilahî hitap başka coğrafyalara taşınmış ve bu durum Kur'an mesajının evrenselliği fikrine de zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda müfessirler, "sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel değildir" şeklindeki temel kuraldan hareketle evrensellik düşüncesini temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak, özünde doğru olan bu düşünce, hemen her Müslümanın birçok ayette doğrudan kendisine hitap edildiğini yahut övgü içeren birçok ayette bizzat kendisinden söz edildiğini vehmetmesi gibi çok yanlış bir anlayışa da yol açmıştır.

Bu yanlış anlayışı ümmetle ilgili ayetlerin yorumunda da gözlemlemek mümkündür. Zira klasik ve modern dönemlerdeki müfessirlerin hemen tamamı, ilgili ayetlerde sözü edilen 'ümmet' kelimesini yaşadıkları çağın tarihselliği içinde 'tüm dünya Müslümanları' mânâsına hamletmişlerdir. Oysa Allah'ın 2. Bakara, 143 ve 3. Âlu İmrân, 110. ayette övgüyle söz ettiği ümmet, sahabe neslinden ibarettir. Bu ayetlerden günümüz Müslümanlarının payına düşen ise, sahabenin sahip olduğu güzel vasıfları kazanmak için çaba sarf etmek olsa gerektir.

Sözün özü, sahabenin bin bir çile ve fedakârlıkla elde ettiği bu güzel vasıfları meccanen sahiplenme kurnazlığından vazgeçip tıpkı onlar gibi bir topluluk (ümmet) olma yolunda azami çaba sarf etmek durumundayız. Diğer bir deyişle, bizim vazifemiz, Allah'ın sahabeye nispet ettiği sıfatlara sahip çıkmak değil, o sıfatlarla anılmayı haklı kılacak bir performans göstermektir. Bu bağlamda Allah'ın övgüsüne mazhariyetin ne kadar yakınında ne kadar uzağında olduğumuzu idrak bakımından sahabeye atfedilen sıfatları hatırlatmakta fayda vardır.

'Ümmet-i Müslime'nin Temel Vasıfları

Vasatlık ve Tanıklık

2. Bakara, 143. ayette, "Biz sizin vasat bir ümmet (toplum) olmanızı sağladık ki böylece siz insanlara tanıklık edesiniz, Allah'ın elçisi de size tanıklık ede!"

denilerek sahabe nesli hem övülmüş hem de çok büyük bir vazifeyi ifaya memur kılınmıştır. Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209), "Mademki Allah bu ümmeti vasat olarak nitelendirmiştir; öyleyse onların ortak görüşü hüccet olmalıdır" şeklindeki bir akıl yürütmeyle icmaın şer'î delil oluşunu temellendirmeye çalıştığı[22] bu ayetteki vasat kelimesine sahabe ve tâbiîn âlimlerince 'adil-adaletli' mânâsı verilmiştir.[23] Müteahhir dönemlerde ise kelimeye "her türlü aşırılıktan uzak, dengeli, ölçülü, seçkin, hayırlı" gibi mânâlar da yüklenmiştir.[24]

Bu yorumların ışığında denebilir ki vasat ümmet, inanç ve ahlak düzeyinde doğruluk, dürüstlük ve adaletten ödün vermeyen, her bakımdan dengeli, ölçülü ve sağduyulu toplum anlamına gelir. Kur'an'ın vahyedildiği zaman dilimindeki Yahudiler ve müşrik Arapların dünyevileşme yönündeki aşırılıkları, Hıristiyanlar ve Mecusiler gibi bazı dinî toplulukların da dünyevi ve bedenî lezzetlere karşı sıkı perhiz uygulayıp ruhbanlaşmaları dikkate alındığında 'vasat' kelimesinin aslında bu iki aşırı tutumdan uzak durmayı ifade ettiği sonucuna varılır.[25]

Diğer taraftan Allah, vasat sıfatını haiz olan Müslüman toplumu çok önemli bir vazifeye memur kılmıştır: İnsanlara şahitlik/tanıklık etmek... Buradaki şahitliğin dünyaya mı yoksa ahirete mi müteallik olduğuna dair farklı yorumlar mevcuttur. Çoğunluğun tercih ettiği yoruma göre Ümmet-i Muhammed, Kur'an'dan öğrendikleri bilgilere istinaden ahirette peygamberlerin lehine, onları yalanlayanların aleyhine tanıklık edecektir. Hz. Peygamber de kendi ümmeti lehinde tanıklık edip onların adil olduğunu söyleyecektir.[26]

Ayet böyle bir yoruma tamamen kapalı gözükmemekle birlikte, şahitlik görevinin bu dünyaya müteallik olduğunu söylemek daha makul gözükmektedir. Çünkü şahitlik, 'vasat ümmet' nitelemesiyle ilgilidir. Ayrıca, şahit kelimesinin İslami literatürde 'örnek' anlamında da kullanıldığı bilinmektedir. Buna göre insanlara şahitlik etmekten maksat; dinî, ahlaki ve insani açıdan güzel örnek olmak, İslam'ı hakkıyla temsil etmektir. Kuşkusuz Hz. Peygamber, vasatlık ve tanıklık mertebesinde misâl-i ekmeldir. Çünkü o üsve-i hasenedir. Bu yüzden İslam toplumu ancak onun siret ve sünnetine ittiba ile vasat vasfını kazanır ve böylece diğer insanlara/toplumlara tanık-örnek olabilir.[27] Elmalılı'nın bu bağlamda söyledikleri anılmaya değer niteliktedir:

> İşte Cenabı Allah ümmeti Muhammedi insanlar arasında böyle hakşinas, hakgû, adil ve müstakim, hüsni ahlâkı, ilm ü irfanı ile mümtaz, şayanı istişhad ve merkezî bir cazibeyi ve imameti haiz, müktedabih bir cemaat yapmak ve tam mânâsıyla adil bir ümmeti hakime teşkil etmek için sayei Muhammedîde yeni bir sıratı müstakime hidayet buyurmuştur. Ve akvâmı sa-

[22] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, Beyrut trz., II. 110.
[23] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, II. 9-10.
[24] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, II. 109; Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 104.
[25] Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Beyrut 1999, II. 4-5.
[26] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, II. 12; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, II. 112; Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 104.
[27] Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, II. 5.

> ire arasında ümmeti İslâm bu vazifelerini unutmamak icab edecektir. Müslümanlar şuna buna uyuntu olmayacak, diğer akvama nümune-i imtisal ve merci olmak lâzım gelecektir ki bunu temin eden sırat-ı müstakim vehbî olduğu hâlde onun üzerinde bu noktadan yürümek bir emri kesbidir.[28]

Kuşkusuz vasatlık ve tanıklık vehbî değil, kesbî sıfatlardır. Diğer bir deyişle, bu sıfatlar İslam coğrafyasında dünyaya gelmiş olmakla değil, çaba ve emek harcayarak kazanılır. Dolayısıyla bugün her Müslüman, sahabe neslinin emekle kesbettiği bu sıfatlara sahip olup olmadığı noktasında çok ciddi bir nefs muhasebesi yapmak durumundadır. Çünkü Allah sahabeden ölçülü, dengeli ve adaletli bir toplum olarak söz etmekte ve bu üstün vasıfla diğer insanlar/toplumlar önünde hak ve hakikati temsil etme; iyilik, fazilet ve adaletin ne olduğunu cümle âleme gösterme kabiliyetini haiz olduklarına dikkat çekmektedir.

Kuşkusuz Hz. Peygamber ve sahabe Kur'an mesajını ulaşabildikleri yere kadar ulaştırdılar. Bu sayede İslam'la tanışıp Müslüman olan herkes de aynı vazifeyi ifaya mecburdur. Ancak bu vazifeyi hakkıyla ifa edebilmek için evvela İslam'ı temsil kabiliyetini haiz olunmalıdır. Bunun için de vasat vasfı kazanılmalıdır. Aksi hâlde tüm Müslümanlar, –özellikle son iki yüzyılda fiilen tecrübe edildiği üzere– ona buna uydu ve uyuntu olma, zulüm görme, sömürülme ve şimdiki zamanı hep geriden takip etme gibi badirelerle boğuşmaya mahkûm olur.

Hayra Çağırmak, Ma'rûfu Emredip Münkerden Menetmek

3. Âlu İmrân, 104. ayette sahabeye, dolayısıyla diğer Müslümanlara, "İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten meneden bir grup (ümmet) bulunsun." mealinde bir görev tevdi edilmiştir. Hz. Peygamber tarafından, "Kim bir kötülüğe tanık olursa eliyle, buna gücü yetmezse diliyle onu önlesin. Buna da gücü yetmezse kötülüğe öfke duysun. Ancak, kötülüğe sadece öfke duymak iman zafiyetinin son kertesidir."[29] şeklinde derecelendirilen bu dinî-ahlaki görevle ilgili ilahî beyanda üç anahtar terim vardır: Hayır, ma'rûf ve münker.

İslam düşüncesinde umumiyetle ahlaki içerikli olarak kullanılan 'hayır' kelimesi Rağıb el-İsfahânî tarafından, "Herkesin arzu ettiği akıl, adalet, fazilet ve faydalı nesne gibi şeyler" diye tarif edilmiştir.[30] Hayır kelimesi Kur'an'da da hem maddi hem manevi nimet anlamında kullanılmıştır. Bu cümleden olarak 110. Âdiyât, 8. ayette insanoğlunun mal ve mülke aşırı düşkünlüğü "hubb-i hayr" diye ifade edilmiş; Hz. Süleyman'ın cins atlara düşkünlüğü de 38. Sâd, 32. ayette yine aynı şekilde nitelendirilmiştir. Ancak 'hayır' birçok ayette salih amel, hasene ve ma'rûf gibi kavramlarla yakın anlamda olmak üzere her türlü iyi tutum ve davranışın ahlaki değerine atfen kullanılmıştır. Bununla birlikte iyiliği emretmenin sonuçları arasında manevi huzur ve sükûnun yanı sıra,

[28] Yazır, *Hak Dini*, I. 524.
[29] Muslim, "İman" 78; Ebû Dâvûd, "Salât" 232.
[30] Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, s. 231.

refah, bolluk ve zenginlik de muhtemel olduğu için, hayra davet bir anlamda refah ve huzura davet olarak da anlaşılabilir. Nitekim hayır kelimesi bazı ayetlerde de (6. En'âm, 17; 10. Yûnus, 107; 21. Enbiyâ, 35; 70. Meâric, 21) maddi imkân anlamında kullanılmıştır.[31]

Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy 'ani'l-munker tabirindeki ma'rûf ve münker kavramlarına gelince; Arapçada "bilmek, tanımak, düşünerek kavramak" anlamına gelen *irfan* kelimesi ile kökteş olan ma'rûf, "bilinen, tanınan ve benimsenen şey" demektir. "Bir şeyi bilmemek, yadsımak" gibi anlamlar taşıyan *nukr* kökünden türetilmiş olan münker ise "tasvip edilmeyen, yadırganan şey" demektir.[32] "Kur'an'da ve hadislerde diğer birçok terim gibi ma'rûf ve münkerin de kısmen eski anlamlarını korumakla birlikte kapsamlarının genişlediği görülür. Bu kaynaklarda iyi ve doğru kabul edilen inanç, düşünce ve davranışlara tek kelimeyle işaret edilmek istendiğinde en çok ma'rûf kelimesi; yanlış, İslam dinine yabancı, Müslüman toplum tarafından yadırganan inanç, düşünce ve davranışlar için de –bazen *faḥşā* ile birlikte– münker kelimesi kullanılır."[33]

İslam âlimleri ma'rûf ve münkeri tanımlarken, hem İslam öncesi dönemdeki anlamlarını hem de Kur'an ve hadislerdeki kullanımlarını dikkate almışlardır. Mesela Râğıb el-İsfahânî'ye göre ma'rûf, akıl ve Şeriatın iyi olarak nitelendirdiği fiilleri ifade eden bir isim; münker ise yine aklın ve Şeriatın kabul etmediği şeydir.[34] İbn Manzûr (ö. 711/1311) da ma'rûfun Allah'a itaat sayılan, O'na yakınlaşmayı (*taḳarrub*) sağlayan, insanlar için iyilik olarak kabul edilen ve Şeriatça değer verilen tüm güzel davranışları kapsadığını söyledikten sonra, kelimenin aynı zamanda insanlar arasında iyi bilinen, benimsenen, yadırganmayan tutum ve davranışları da ifade ettiğine dikkat çekmiştir.[35] Ancak kelam tarihinde Eşariler değerlerin kaynağı konusunda –Mutezilenin aksine– nakli esas aldıkları için ma'rûf ve münkeri, "Şeriatın iyi ve kötü addettiği şey" diye tarif etmişlerdir.[36]

Merhum Elmalılı bu dar kapsamlı tarifi –bir bakıma Mutezileye reddiye kabilinden– şöyle açımlanmıştır: "Hayra davet, dinî veya dünyevî bir salâhı tazammun eden herhangi bir şeye davettir ki esası tevhid ve İslâmdır. Emir bilma'ruf ve nehiy anilmünker de bundan bir kısmı mühimdir. Ma'ruf muktezayı İslâm olan tâatullah, münker de muktezayı İslâma muhalif olan ma'siyetullah demektir. Ma'ruf ve münkeri hablullahdan başka mi'yar ile ölçmeye kalkmak hevâya ve nefsani arzulara tâbi olmaktır ki bu da tefrika ihdas etmektir."[37]

Hatırlanacağı üzere 3. Âlu İmrân, 104. ayet, "İçinizden bir ümmet bulunsun" cümlesiyle başlamaktadır. Ümmet burada Müslüman topluma önderlik edecek

[31] Mustafa Çağrıcı, "Hayır", *DİA*, İstanbul 1998, XVII. 43-46.
[32] Mecduddîn el-Fîrûzâbâdî, *Basâiru zevi't-temyîz*. Beyrut trz., IV. 47, V. 120.
[33] Mustafa Çağrıcı, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", *DİA*, İstanbul 1995, XI. 138.
[34] Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, s. 496.
[35] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IX. 155.
[36] Bkz. Ebû'l-Hasen el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1995, s. 221, 234.
[37] Yazır, *Hak Dini*, II. 1155. Ma'rûf ve münker hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için ayrıca bkz. Ömer Dumlu, *Kur'an-ı Kerim'de Ma'ruf ve Münker*, Ravza Yayınları, İstanbul 1994.

grup anlamındadır. Dolayısıyla ayette Müslüman topluma önderlik edip toplumun birlik ve beraberliğini sağlayacak, iyiliği emredip kötülükten sakındıracak bir sosyal kontrol mekanizmasının gerekliliğine işaret edilmektedir. Bu yüzden,

> Hayra davet, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker alel'umum Müslümanlara farz-ı kifayedir. Bu yapılmayınca hiçbir Müslüman mes'uliyetten kendini kurtaramaz. Fakat her yerde farz-ı ayn değildir. Mecmu-i ümmetin vazifesidir. Çünkü 'minküm' buyurulmuştur. Buradaki 'min' tecridî ve teb'izî olmak üzere iki mânâya muhtemildir. Tecridî olduğuna göre her Müslüman bununla memurdur. Teb'izî olduğuna göre de alel'umum Müslümanların vazifeleri içlerinden bunu yapacak bir ümmeti mahsusa teşkil etmek ve onlara muavenet ve ittiba' ederek o vasıta ile bu vazifeyi ifa ettirmektir. Bunlar tayin ve teşkil edildikten sonra emr-ü nehiy bizzat onlar üzerine farz-ı ayn olur. Ve fakat bunlar farzlarını eda etmezlerse mes'uliyet evvela bunlara, saniyen umuma teveccüh eder. Nizamı tevhid bozulduğu zaman zuhur edecek şerr-ü belâ da yalnız zalimlere isabet edip kalmaz, umuma sirayet eder.[38]

Elmalılı'ya ait bu izahattan da anlaşılacağı üzere emir bi'l-ma'rûf görevinin farz-ı kifaye addedilmesi ilgili ayetteki *minkum* ibaresinden kaynaklanmaktadır. Çoğunluğa göre bu ibare söz konusu görevin Müslüman toplum içinde bir gruba yüklendiğini ifade eder. Muhammed Abduh gibi bazı müfessirler ise ayetteki emrin tüm Müslümanları bağladığı kanaatindedir.[39] Ancak, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) de dikkat çektiği gibi, bu görevi ancak ma'rûf ve münker hakkında yeterli bilgi sahibi olan kimselerin yapabileceği, aksi hâlde iyiliğin kötülük ve/veya kötülüğün iyilik zannedilmesi gibi hatalara düşülebileceği[40] ihtimali hesaba katıldığında, İslam âlimlerinin hemen hepsince benimsenen ilk görüşün daha doğru olduğu söylenebilir. Bununla birlikte hiçbir Müslüman bu dinî-ahlaki görevden tamamen muaf olduğunu zannetmemelidir. Çünkü her Müslümanın kendi kapasitesince yapabileceği bazı görevler vardır. Bunların başında da şahitlik, yani İslam'ı bilfiil temsil görevi yer almaktadır.

Seyyid Kutub, hayra davet ve emir bi'l-ma'rûf görevini hakkıyla ifa edebilmek için bir siyasi otoritenin (*sulṭa*) bulunması gerektiğini söyler. Bu gereklilik bizzat Kur'an'ın beyanıyla sabittir. Çünkü ilgili ayette hayra davetin yanı sıra iyiliği emir ve kötülüğü nehiyden de söz edilmiştir. İmkânlar elverdiğinde siyasi otoritesiz de hayra davet yapılabilir. Emir ve nehiy ise ancak bir otorite sayesinde gerçekleşir. Vaaz, irşat ve nasihat, işin bir yönüdür. Diğer yönü ise emir ve nehiy otoritesini tesis etmektir.[41]

Bu yoruma göre emir bi'l-ma'rûf ve nehiy 'ani'l-münker hem siyasi otoritenin varlığını hem de bu otoritenin katkısını zorunlu kılan bir görevdir. Hatta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı âlimlere göre tüm kamu görevlerinin te-

[38] Yazır, *Hak Dini*, II. 1155.
[39] Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, IV. 22-23.
[40] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 452.
[41] Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-kur'ân*, Diyarbakır (Dâru'l-'İlm) trz., I. 444.

mel gayesi iyiliği emretmek, kötülükten menetmektir.[42] Nitekim İslam tarihinde siyasi otoritenin emir bi'l-ma'rûf görevini ifa keyfiyeti 'hisbe' olarak kavramlaşmıştır. Hisbe, "sevap umarak bir iş yapmak, çirkin bir iş yapanı hesaba çekmek" gibi anlamlar taşıyan ihtisâb mastarından türetilmiş bir isimdir.[43] Klasik kaynaklarda, "terk edildiğinde ma'rûfu emretmek, fiilen zuhur ettiğinde de münkerden nehyetmek" diye tanımlanan hisbe,[44] emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker prensibi uyarınca gerçekleştirilen kurumsal faaliyeti ifade eder. Müslümanlar için farz-ı kifaye sayılan bu faaliyetin temel amacı, genel ahlakı ve kamu düzenini korumaktır.[45]

Emir bi'l-ma'rûf vazifesi siyasi açıdan zulüm ve haksız tasarruflara muhalefet prensibini de içerir. Çünkü Allah, müminlere kötülük karşısında susmamayı emretmektedir. Kötülüğe dur demek kimi zaman siyasi otoriteyle çatışmayı gerektirebilir. Ayrıca, 9. Tevbe, 71. ayete göre emir bi'l-ma'rûf konusunda müminler birbirlerinin velisidir. Bu yüzden siyasi otoritenin de mutlaka denetlenmesi gerekir.[46]

Bu bağlamda Mutezile, Ehl-i Sünnet ve Hariciliğin konuyla ilgili temel yaklaşımlarından da kısaca söz etmek gerekir. Bilindiği gibi İslam düşünce tarihinde Mutezile *uṣûl-i ḫamse* diye bilinen beş temel ilkeyle meşhur olmuştur. Bu beş ilkenin sonuncusu emir bi'l-ma'rûf ve nehiy 'ani'l-münkerdir. Mutezileye göre bu pratik (amelî) ilkenin hedefi, toplum hayatında iyiliği hâkim kılıp kötülüğü mahkûm etmektir. Bu amaca kolay yolla ulaşıldığı takdirde zora başvurmak doğru değildir. Nitekim Allah, 49. Hucurât, 9. ayette iki mümin topluluğun birbiriyle savaşması hâlinde evvela sulhtan söz etmiş, aksi hâlde saldırgan tarafla savaşılmasını emretmiştir.[47]

Temelde ahlaki bir içeriğe sahip olan bu ilkeye Mutezile siyasi bir boyut katmış ve bu çerçevede Emevi iktidarının zulme dayalı politikalarına karşı kamuoyu oluşturma, yönetimi baskı altında tutma ve hatta şartlar olgunlaştığında başkaldırma siyasetinde sürekli olarak emir bi'l-ma'rûf ilkesini ön plana çıkarmıştır.[48] Hatta Mutezile –biraz da Hariciliğin etkisiyle– nehiy ani'l-münker adına zalim yöneticileri mümkün olduğu takdirde güç kullanarak bertaraf etmenin vacip olduğu fikrini de savunmuştur. Hariciler ise silah kullanmayı kendilerince kötülüğe sapan herkese karşı gerekli görmüşlerdir. Ne var ki onların söz konusu ilkeye dayandırdıkları cihad, Abdullâh b. Habbab b. Eret gibi bir sahabiyi sırf Hulefa-i râşidîn ve bilhassa Hz. Ali hakkında iyi şeyler söylediği için, ha-

[42] İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-islâm*, Kahire 1318, s. 6.
[43] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, III. 164.
[44] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Aḥkâmu's-sulṭâniyye*, Beyrut 1983, s. 284.
[45] Hisbe hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1987, I. 251-286; Fahreddin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara trz., s. 170-175; Cengiz Kallek, "Hisbe", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 133-145.
[46] Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, s. 115.
[47] Kâdi Abdulcebbâr, *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse*, nşr. Abdulkerim Osmân, Kahire 1965, s. 741.
[48] Mahmut Ay, *Mutezile ve Siyaset*, İstanbul 2002, s. 185-186.

mile karısıyla birlikte hunharca katletmek gibi bir bedevi terörüne dönüşmüştür.[49] Bu yüzden el-Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi âlimler Haricî zihniyetini fesatçılıkla suçlamıştır.

Büyük ölçüde bu iki âlimin fikirlerine dayanan Sünni ekolde de siyasi otoriteye karşı silahlı başkaldırı yerine zulme karşı sabır ve teslimiyet politikası tercih edilmiştir. Bu politika her ne kadar toplumun kimyasını bozacak bir anarşi ve kaos ortamına imkân vermemek gibi çok haklı bir gerekçeye dayanıyorsa da, tarihsel süreçte teslimiyetçilik ve kadercilik gibi düşüncelerin Sünni muhitte yaygınlaşmasına yol açmıştır.

Değerlendirme ve Sonuç

Ümmet kelimesi Kur'an'ın hiçbir ayetinde bugünkü yaygın anlamıyla kullanılmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kelimenin 'Ümmet-i Muhammed' mânâsındaki ilk kullanımı Hz. Peygamber'e aittir. Zira sahih kabul edilen birçok hadiste "benim ümmetim" (*ummetî*) şeklinde bir ifade mevcuttur. Bu ifade, varit olduğu ân itibarıyla tüm Müslümanları tek çatı altında toplamakta, dolayısıyla Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi diğer dinlere mensup olanları dışarıda bırakmaktadır.

Kur'an, sahabe neslinden adaletli, dengeli ve ölçülü anlamında 'vasat bir ümmet' (toplum) olarak söz etmektedir. Ayrıca, vasatlık vasfının insanlara güzel örnek olma (şahitlik) vazifesini zorunlu kıldığına işaret etmektedir. Yine bu çerçevede sahabeyi hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten meneden çok hayırlı bir ümmet olarak nitelendirmektedir.

Evet, bütün bu nitelemeler kesinlikle sahabeye aittir. Çağımızdaki Müslüman toplumların kalite düzeyleri de bu görüşümüze ek delil teşkil etmektedir. Daha açıkçası, bugün ne dengeli, ölçülü ve adaletli bir Müslüman toplumun varlığından ne de İslam konusunda 'öteki'ni hasede boğacak bir temsil misyonundan söz etmek mümkün... Maalesef bugün bütün mesaimizi İslam'ın ve Müslümanlığın ne olduğunu değil, ne olmadığını anlatmaya hasretmiş durumdayız. Kuşkusuz bunda ötekinin bizi kasten yanlış tanımlamasının da önemli bir payı var kuşkusuz. Ama şu bir gerçek ki, en azından son iki asırdır kendimizi ifade etmekten bile âciziz. Hulasa biz bugün bir vasat ümmet değiliz.

Bu itibarla, Kur'an'ın sahabe nesline atfettiği faziletleri, "sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel değildir" diyerek kendimize mal etmenin çok büyük bir haksızlık olduğunu kabul etmek zorundayız. Konuyla ilgili ayetler, dinî kimliğine namusu gibi sahip çıkma azminde olan her Müslümana sahabe gibi bir ümmet/toplum inşa etme görevi yüklemektedir. Ancak, birçok müfessir, Müslümanların her hâlükârda en hayırlı ümmet olduğu fikrine malzeme teş-

[49] Hariciler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Adnan Demircan, *Hâricîler'in Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul 1996.

kil eden yorumlar üretmiş ve bu yorumlar ister istemez Müslümanları Allah'ın övgüsünden kendilerine pay çıkarma gibi bir yanlış anlayışa sevk etmiştir. Yahudilik ve Hıristiyanlıkla kıyaslandığında tarihte en temiz sicile sahip olan ümmet kuşkusuz Ümmet-i Muhammed'dir. Ancak, bizim ötekilerden daha temiz bir sicile sahip olmamız akvâm-ı beşere her daim bir numune-i imtisal teşkil ettiğimiz anlamına gelmez. Zira dün Hariciler vardı bugün onların benzerleri... Maalesef hepsi de bu ümmetin çocukları olarak tarihe geçti.

Son söz olarak bir kez daha vurgulayalım ki Kur'an'da övgüye mazhar olan Müslüman ümmet bu ümmet değildir. Bu itibarla günümüz Müslümanlarına düşen görev, Allah'ın övgüsünü hak eden sahabenin haiz olduğu vasıfları kesbetmektir. Kuşkusuz ilk Müslüman nesil Allah'ın ve Hz. Peygamber'in rehberliğinde dengeli ve ölçülü bir toplum inşa etti ve bu suretle İslam'ı temsil (şahitlik) görevini de hakkıyla yerine getirdi. Yine bu nesil imkânlar elverdiği ölçüde ilahî mesajı başka coğrafyalara ulaştırmaya çalıştı; insanları hayra çağırdı, iyiliği emredip kötülükten menetmeye çalıştı.

İlk nesil Müslümanlar Allah'ın, "İşte onlar bir ümmettiler, çoktan geçip gittiler. Onların yapıp ettikleri onlara, sizin yapıp ettikleriniz de size aittir. Ve siz onların yaptıkları hiçbir işten dolayı sorguya çekilmeyeceksiniz." (2. Bakara, 134, 141) mealindeki hitabının ne anlama geldiğini çok iyi kavradıkları için, uhdelerine tevdi edilen vazifeyi bihakkın ifa etmeye çalıştılar ve sonunda Allah'ın 'hayırlı ümmet' nitelemesine hak kazandılar. Bugünkü Müslümanlar da tıpkı onlar gibi emek harcayarak 'hayırlı ümmet' olmaya hak kazanmalılar.

islâmiyât 8 (2005), sayı 2, s. 25-38

Yeni Sömürgeciliğin Afrika Toplumlarını Sosyoekonomik, Dinî, Siyasi Alanlarda Birliğe Zorlaması

AHMET KAVAS
DOÇ.DR., İSAM

özet
20. yüzyılın ikinci yarısında Afrika genelinde bağımsız devletler kurdurma girişimi, bu kıtada yaşayan toplumların iradesinden çok eski sömürgecilerin bir planıydı. Böyle olduğu için de onların tasallutundan uzun süre daha kolay kolay kurtulamayacakları çok geçmeden anlaşıldı. Kısaca 'yeni sömürgecilik' de denen bu yeni dönemde kıta daha fazla fakirleşip yoksullaştı ve pek çok bölgede açlık çekildi, hâlâ da çekilmeye devam ediyor. Sınır bölgelerinde veya ülkelerin içinde çıkan iç savaşlar sonunda milyonlarca insan ya öldü ya da yurtlarından göç etmek zorunda kaldı. Avrupalıların Afrika üzerindeki tükenmek bilmeyen emelleri bu kıtada zaten var olan sıkıntıların daha da çoğalmasına sebep oldu. Toplumların birbirlerine yaklaşmaları neredeyse bir hayale dönüşürken, kendi iradeleri dışında sınırları çizilen ülkelerin de biraz daha küçülmesi için her türlü dış müdahale yolu denenmektedir. Afrika Birliği gibi kıta içi uluslararası boyutlardaki bütünleşme hareketleri yeni bir umut ışığı kabul edilseler de, yine de gelişmiş ülkelerin himmetine muhtaç bırakılmaktan çekinmektedir. Afrikalı Müslümanlar ise sömürgeciliğin başlangıcından itibaren devamlı kontrol altında tutulduklarından gelecek için kendilerinden şimdilik çok şey beklenmemelidir. Ancak bütün olumsuzluklara rağmen yegâne dirilişin de onların gayretlerine dayandığı bilinmektedir.

anahtar kelimler
Afrika-Sömürgecilik- Yeni Sömürgecilik-İslam-Köle ticareti-Eğitim

Yeni dünya düzenini kurma adı altında belli devletlerin ve uluslararası güç odaklarının yeryüzünün ekonomik ve siyasi güçlerini tek elde toplama hedeflerine son yıllardaki girişimleriyle biraz daha yaklaştıkları görülmektedir. Günümüzde yaklaşık 200 civarındaki müstakil ülke veya bağımlı bölgelerin üzerinde hakimiyet kuran ve kısa adıyla G8 olarak bilinen gelişmiş sekiz ülke, mevcut konumlarını daha da sağlamlaştırmaktadır. Bu amaçla her geçen gün Güney Amerika, Afrika ve Güney Asya ülkeleri üzerinde yeni birtakım planlar hazırlayıp uygulamaktadırlar. Bugün sahip oldukları bu gücün kaynağı ise 1500'lü yılların başında ele geçirdikleri kıtalararası ticarete, daha da önemlisi bunu devam ettirebilmek için kurdukları geçmişteki sömürge düzenlerini aratmayacak yeni teşebbüslerine dayanmaktadır.

Sömürgeci devletler işgal ettikleri herhangi bir memlekete ait, başta oranın yerli halkı olmak üzere diğer bütün canlı varlıklarını, yeraltı ve yerüstü zen-

ginliklerini kendi refah düzeyleri ve zenginlikleri için kullandılar. Daha da kötüsü, nesiller boyu bu imkânları ellerinden çıkarmayı düşünmemeleridir. İki Dünya Savaşı'nı geride bırakan bu sömürgeci güçler, işgalleri altındaki bütün ülkelerin çok partili hayata geçmeleri için çalıştılar. Böylece yerli güçlerin kendi iradelerini kullanıp yeni düzenlerini kurmalarını teşvik ederek aslında bir anda Avrupalılardan siyaseten kopmalarını sağladılar. Aksi takdirde her ülke kâğıt üzerinde de olsa kendi tebaası ilan etmesine rağmen asırlarca sömürdüğü topraklardaki insanlara seçme ve seçilme hakkı verecekti. Gerçi bu hak, bağımsızlık öncesinde çok kısa bir dönem temsilî olarak bazı ileri gelenlere verilmişti. Ne var ki her bir sömürgeden gelen ve çoğu kendilerine yakın kimselerden seçilen temsilcilerin bile beraberlerinde bir yığın sıkıntıları Avrupa başkentlerine taşıdıkları görüldü. Fakat asıl tehlike, sömürgelerde yaşayan herkese eşit oy hakkı verildiğinde ortaya çıkacaktı. Çünkü kendi temsilcilerini seçme haklarını elde ettikleri takdirde sömürgeci devletlerin mevcut yapıları bozulacaktı. Böyle bir durumda İngiltere, Fransa, Hollanda, İspanya ve Portekiz gibi ülkelerin meclislerindeki temsilcilerin çoğunluğu daima sömürgelerden gelecek temsilcilerin ellerinde kalacaktı. Onlar da siyasi bir güç olarak kendilerini sömüren ülkenin imkânlarını kendi lehlerine çevireceklerdi. İşte böylesine muhataralı bir dönemde bütün sömürgelere 'bağımsızlık' adı altında kendi ülkelerini kurma imkânı verildi.[1] Ancak, daha 1960'lı yılların başında Bağımsız Senegal devletinin ilk devlet başkanı Leopold Sédar Senghor ve Gana'nın o dönemdeki devlet başkanı Kwame Nkrumah gibi liderler, Afrika'da elde edilen bağımsızlıkların karşısındaki en büyük tehlikenin yeni sömürgecilik olduğunu daha o dönemde dile getirmişlerdi.[2] Hatta Gana devlet başkanı bu konudaki fikirlerini *Emperyalizm'in Son Aşaması: Yeni Sömürgecilik* adıyla kitaplaştırdı. Ona göre bu yeni sömürge düzeni, Afrika'daki geniş toprakların küçük devletler kurularak bölünüp parçalanması üzerine şekillenmişti. Böylece hiçbirisi kendi hâlinde yaşayamayacağı gibi, kendi başlarına herhangi bir kalkınma dahi sağlayamayacaklardı. Sonuçta mevcut yapılarını korumak ve iç güvenliklerini sağlamak için eski sömürgeci devlete mahkûm kalmak zorunda bırakıldılar. İktisadi yapıları da tamamen önceki yönetimin menfaatlerine bağlı olacak şekilde düzenlendi.[3]

Sömürgelerin büyük bir çoğunluğu bu hakkı en ufak bir mücadeleye girmeden elde ederken mesela Kuzey Afrika'da Cezayir bu uygulamanın dışında tutuldu. Dünyanın en önde gelen birkaç sömürgeci devletinden birisi olan Fransa, birkaç sömürgesi hariç tamamını siyasi bakımdan kendisinden kopardı. Özellikle kendisinden koparmak istemediği sömürgeleri arasında ise Cezayir önemli bir yer tutuyordu. Ancak bu ihtirası başta Cezayirlilere olmak üze-

[1] Patrick Manning, *Francophone Sub-Saharan Africa 1880-1995*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 153-155.

[2] Elikia M'Bokolo, *Afriqu noire: Histoire et Civilisation XIX-XX siècle, II*, Hatier, Paris 1992, s. 493.

[3] Kwame Nkrumah, *Neo-Colonialism, the Last Stage of imperialism*, Thomas Nelson and Sons, London 1965.

re bizzat Fransa'ya pahalıya mal oldu ve milyonlarca insan öldü, yaralandı ve çoğu bulundukları yeri terke zorlandı. Fransa'nın Hint Okyanusu ve Büyük Okyanus'ta hâlen elinde tutmaya devam ettiği eski sömürgeleriyle mecburen bağımsızlığını tanımak zorunda kaldığı Cezayir mukayese edilemez. Zira yüzölçümü itibarıyla Afrika'nın ikinci büyük ülkesi olan bu sömürgesi, nüfus bakımından da bugün Fransa'nın yarısına yakın durumdadır. Oysaki diğer sömürgelerine gelince bunlar Hint Okyanusu'nda, Karaib Denizi'nde ve Büyük Okyanus'ta son derece stratejik konuma sahip olmaları dışında küçük yüzölçümleri ve belli oranlardaki nüfuslarıyla fazla dikkat çekmemektedir.

Osmanlı idaresinden koparılan Cezayir'de Fransa'nın uyguladığı sömürge siyaseti, hâliyle diğer sömürgelerinden tamamen farklı olup buraya kısa zamanda yüz binlerce Fransız vatandaşı getirip yerleştirildi. Bunu üç yüzyıl buraya hükmeden Osmanlı yapmamıştı. O dönemde Cezayir'in 18 milyon hektara yakın ekilebilir arazisinin 11 milyon hektarı Fransızlara verilirken geri kalanı yerli halkın elinde kaldı. Böylece, sadece bir asır içinde Cezayirliler topraklarının üçte ikisini kaybetmiş oldu. Fakir Fransız köylüleri yerli halkın elinden alınan arazilere yerleştirilirken aslında kendi menfaatlerinden çok, bu sömürge üzerinde büyük menfaatler elde etmek üzere kurulan şirketlerin çıkarı için getirildiklerini bilmiyorlardı. Cezayirlilere ise ellerinden alınan arazileri karşılığında Sartre'ın ifadesiyle 'medeni kanun' hediye edilerek mükâfatlandırılmışlardı. Her türlü imkâna sahip bir ülke halkı, açlıktan ölmeyecek duruma düşürüldü. Fransızların eline geçen arazilerde ise çalışmalarına müsaade edilmeyen Cezayirlilerin Fransa'ya işçi olarak gitmeleri teşvik edildi.[4]

Sömürgeci devletler özellikle ekonomik bakımdan idareleri altındaki topraklardan istifade ettikleri dönemler, 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısıdır. Böylesine bir imkânı aynı mantıkla devam ettirmelerinin kendi gelecekleri için tehlikeli olacağına karar verdikleri anda ise eski sömürgelerinin tamamına bağımsızlık verme dönemini başlattılar. Hatta öylesine durumlar ortaya çıktı ki, bağımsızlık konusu bazı bölgelerde referanduma sunulduğunda, sömürge idaresinden kurtulmak isteyenler her ne kadar çok idiyse de, bazı ülkelerin bu idareden çıkmak istemediği görüldü. Çünkü kendi ülkeleri adına Paris, Londra, Lizbon, Madrid ve Amsterdam gibi başkentlere temsilci olarak giden yerliler, ülkelerine verilecek bağımsızlığın uzun vadede daha büyük sıkıntıları beraberinde getireceğinden emindiler. Diğer taraftan da bağımsız olmalarını isteyen güçlerin kendilerini ekonomik, siyasi ve kültürel bakımdan aslında serbest bırakmayacağını bu başkentlerde temsilci olarak bulundukları günlerde yakından fark etmişlerdi. Hepsinin ortak kanaati, geçmişte sömürülen ülkeleri üzerinde uygulanmaya konan bu değişimin kendi hayırlarına hizmet etmekten ziyade, yeni sömürgeciliğin başlangıcı olması endişesiydi. Kısa zamanda uygulamaya konan bu planlar neticesinde eski sömürgelerin başlarındaki Fransız, İngiliz, Hollandalı ve Portekiz idareciler yerine onların bir şekilde yön-

[4] Jean-Paul Sartre, *Situation V: Colonialisme et néo-colonialisme*, Gallimard, Paris 1964, s. 28, 35-40; Bernard Lavergne, *Afrique du Nord et Afrique Noire*, Editions larose, Paris 1956, s. 98-108.

lendirmesiyle kendi içlerinden seçtikleri kişileri gördüler. Kurulan yeni bağımsız devletlerin tamamı kendi imkânlarıyla ayakta duramayacakları için mutlaka güçlü bir devletin himayesine girmek zorunda kaldılar. Hâliyle her ne kadar ülkelerinin idarelerini ellerine geçirseler de, Batı'nın geçmişte kurduğu hükümranlık duygusunu üzerlerinde hissetmeye devam ettiler.[5]

İşte böylesine bir dönemde özellikle Afrika'daki sömürgelerin pek çoğu istemedikleri hâlde kendilerini başlarından atan eski sömürgeci devletlerden uzaklaşarak o dönemin iki süper gücünden biri olan Sovyetler Birliği'ne yaklaşmaktan başka çare bulamadılar. Oysaki imdat istedikleri devlet her ne kadar adına sömürge demese de o dönemde Orta Asya bölgesinde ve Batlık Denizi kıyısında pek çok bölgenin bütün imkânlarını Avrupalıları aratmayacak şekilde sömürmekteydi.

Afrika'nın yeniden sömürülmesi sadece eski sömürgelerin bir meşgalesi olarak kalmadı. Ayrıca Amerika Birleşik Devletleri ve 1990'lı yıllardaki yıkılışına kadar Sovyetler Birliği tarafından iktisadi, siyasi, askerî ve kültürel bakımdan belirgin bir şekilde sömürülmekten kurtulamadılar.[6]

Afrika'da Yeni Sömürgeciliğin Unsurları

Sosyal Boyutu

Sömürgecilik öncesi dönemde Afrika toplumları farklı yapılara sahiptiler. Kıtanın kuzey ve doğu bölgeleri, dış dünyayla yüzyıllar boyunca deniz yoluyla bağlantılı olduklarından, oturmuş siyasi, iktisadi ve kültürel yapılara sahiptiler. Sahillerde büyük medeniyetlere ev sahipliği yapan, mesela Kuzey Afrika'da olduğu gibi, pek çok sayıda şehir bulunmaktaydı. Sahraaltı Afrika diye bilinen ve toplumlarının tamamı 'siyahi' olarak tarif edilen insanların oluşturduğu bölgenin de genelde Kuzey Afrika ile bağlantıları sebebiyle sınırlı da olsa dış dünyaya açılma imkânı bulunuyordu. Ancak kıtanın güneyi ile Sahraaltı arasında kalan bölgede yaşayanlar 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar dış dünyaya epeyce kapalı kaldılar.

İslam'ın henüz çeyrek yüzyıl geçmeden Arap Yarımada'sından Afrika kıtasına yayılmaya başlamasıyla yerli toplumlarda büyük bir değişim yaşandı. Bir taraftan Mısır'dan bütün Kuzey Afrika sahilleri boyunca sürdürülen fetihlerle bu bölgenin yegâne toplumu olan Berberiler Müslümanlaşırken, diğer taraftan bu fetihlerin bir kolu da bugünkü Libya'nın iç bölgeleri üzerinden Sahra bölgesine doğru uzanarak çöl toplumlarının bu dine girmelerini sağladı. Bu arada Arap Yarımadası da Kızıldeniz üzerinden ve Aden Körfezi çevresinden Afrika'nın doğu sahilleriyle İslam öncesi dönemlerde var olan bağlantısını daha da kuvvetlendirdi. Böylece İslam'ın kısa zamanda Kızıldeniz'in batı sahillerinde ve Hint Okyanusu'nun Doğu Afrika sahillerine yakın çok sayıdaki adada yayılmasıyla birlikte, kıtayı çevreleyen bir İslami kuşak oluştu. Bugünkü Fas devleti-

[5] Marc Ferro, *Colonisation: A Global History*, Routledge, London 1997, s. 20.

[6] Elikia M'Bokolo, *age.*, s. 493.

nin Atlas Okyanusu sahil şeridine yakın bölgelerinden hareket eden kervanlar sayesinde İslamiyet Gine Körfezi'ne kadar yayıldı. Böylece Gine Körfezi'nden Güney Afrika'nın batısında yer alan Kongo, Angola ve Namibya gibi bugünkü ülkelerin sahilleri hariç kıtanın çevresinde İslam yaygınlaştı. Avrupalıların 15. yüzyılın son yıllarında başlattıkları ve 18. yüzyılın sonlarına kadar çok yoğun olarak devam ettirdikleri köle ticareti, daha ziyade İslam'ın henüz yayılmadığı bu sahillerden yapılmıştı.

Afrika toplumları İslam'ın bölgelerinde yayılmasıyla birlikte yeni bir fetih ruhuna ve medeniyet anlayışına kavuştular. Mısır'dan başlayan bu yeni dinin yayılma anlayışını kıtanın hemen hemen pek çok tarafına götürdüler. Şehirleşme sadece sahillerle sınırlı kalmadı ve iç bölgelerde de Timbüktü (Mali), Bornu, Kano ve Sokoto (Nijerya), Harar (Etiyopya) gibi merkezler daha 16. yüzyılda önemli birer ticaret, kültür ve eğitim merkezlerine dönüştü.

Sömürgecilikle birlikte Afrika'daki Müslüman toplumların hayat tarzlarında menfi mânâda büyük tahribat yaşandı. Öncelikle sömürgeciliğe karşı direnen İslam ilimlerinde belli bir noktaya gelmiş mahallî idareciler, ya savaş meydanlarında ya da sürgüne gönderildikleri yerlerde vefat ettiler. Onların yerini başkalarının almasına ise müsaade edilmediği için, bütün Müslüman toplumlar kendi içlerine kapanmaktan başka çare bulamadılar.

Seyyahlarla başlayan ve onların izinden giden misyonerleri sömürge askerleri takip etti ve koskoca kıta, yarım asır bile sürmeyen bir zaman diliminde Avrupalı devletlerin ellerine düştü. Kısa zamanda alınan aşırı tedbirler sonucu, özellikle önemli bir kısmı yeni kurulan sömürge idarelerinin merkezlerinde –ki bunlar bağımsızlık sonrası kurulan devletlerin başkentleri oldular– kendi örf ve âdetlerine bağlı yerli toplumları zayıflatmayı başardılar.

Bugün sömürgeciliğin bir sonucu olarak kurulan Afrika ülkelerinin başkentlerine yığılan milyonlarca insan için istihdam alanları oluşturmak imkânsızdır. Geçmişte köylerinde ve kasabalarında belli bir geleneğe sahip bu insanlar, kalabalık nüfuslu şehirlerde bütün değerlerini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya bulunmaktadır. Ayrıca Avrupa kiliselerine bağlı kuruluşlar, başta beslenme, sağlık ve eğitim gibi konularda giriştikleri misyonerlik faaliyetleriyle yeni kitleler kazanarak onları yönlendirip amaçlarına hizmet ettirmektedir.

İktisadi Boyutu

Avrupa'nın Afrika kıtasını doğrudan askerî ve siyasi bakımdan idare etmekten vazgeçerek daha ziyade iktisadi ve ticari menfaatlerini gözetecek şekilde bağımsızlık sonrası kurduğu düzene, genelde yeni sömürgecilik denmektedir. Başlangıçta bu iki amaçla sınırlı tutulan anlayış zamanla medya, dil, eğitim ve din konularına da genişletildi. Her birinde eski sömürgeci devletlere kendilerini bağımlı hissetmeleri için gerekli tedbirler alındı.[7]

[7] Anirudha Gupta, *Politics in Africa, Personalities, Issues and Ideologies*, New Delhi 1988, s. 39-50.

Sömürgecilik öncesi dönemde Avrupalılar tarafından başlatılan Afrika'nın insan kaynaklarının tüketilmesi teşebbüsü, günümüzde de devam etmektedir. Oysaki yüzyıllar boyu dünyanın pek çok tarafına köle olarak götürülen Afrikalılar yüzünden kıtanın iktisadi yapısı tamamen bozulmuştu. Kendi kaynaklarını kullanmaktan mahrum kalan mahallî idareler, birer birer tarihten silindiler.

Fas'ta ve Tunus'ta, Fransa'nın 'himaye'sinde kurulan ve bu ülkelerin başındaki idarecilerle imzalanan birtakım anlaşmalara dayalı yürütüldüğü iddia edilen müşterek idareler de yeni tip sömürgecilikten başka bir şey değildir. Hatta Almanya'nın Doğu Afrika'da kısa süreli de olsa kurduğu sömürge idareleri ile İngiltere'nin Güney Afrika çevresinde kurduğu sömürgeleri de aynı konumda değerlendirilmektedir. Bu yeni uygulama, Mar Ferro'nun dediği gibi "endüstri devrimine ve mali sermayeye" dayanıyordu.[8]

Avrupalı devletler, sömürgecilik öncesinde Afrika'dan bazı ticaret malları temin ederlerken karşılığında da kendi mallarını satmaktaydılar. Başta altın ticareti olmak üzere, tuz, kereste, devekuşu tüyü ve fildişi dışında elde etmesi kolay bazı madenler Afrika'nın sahil bölgelerine ulaştırılıyor ve buralardan Avrupa pazarlarına sevk ediliyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında bununla yetinmeyen Avrupalılar, gelecekte ülkeleri için büyük imkânların kıtanın iç bölgelerinde olduğunu keşfettiler ve buraya nüfuz etmeye başladılar. Kıyasıya bir mücadeleye girerek bütün kıtayı aralarında yaptıkları anlaşmalarla paylaştılar ve buradan elde ettikleri imkânlarla 20. yüzyılın her bakımdan güçlü Avrupa devletlerinin temellerini attılar. Gerçi benzeri uygulamalar Güney Amerika ve Güney Asya sömürgeleri için de geçerli olsa da hiçbirisinden Afrika kadar verim elde edemediler.

Sömürgecilik dönemi boyunca o günün imkânlarıyla kıtanın yeraltı ve yerüstü kaynaklarından sınırlı oranlarda istifade edildiği anlaşıldı. Yeni araştırmalar sonucu 21. yüzyılın güçlü iktidarları geçen yüzyılda olduğu gibi gelecekte de Afrika'nın kaynaklarına sahip olmak isteyeceklerdir.

Afrika toplumlarının içine düşürüldüğü yoksulluk ve bunun neticesinde yaşanan açlık, aslında gelecekte dünya dengelerini belirleyecek ülkeler için büyük fırsatlar sağlamaktadır. Çünkü Afrikalı toplumlar içine düştükleri çaresizlik içinde kıvranırken bilhassa güçlü Avrupalı devletler, bir taraftan bazı konularda onlara insani yardım elini uzatsalar da, diğer taraftan el attıkları ülkelerin bütün kaynaklarının kullanım haklarına sahip olmayı hedefliyorlar.

Sömürgecilikle birlikte kendi iktisadi yapıları çöken Afrika toplumlarının bağımsızlıklarını elde etmeleriyle birlikte Güney Amerika ve Güney Asya ülkeleri gibi belli bir kalkınma hamlesi yapmaları mümkündü. Fakat bu tarz gelişmeler her şeyden önce yetişmiş insan gücüyle olmaktadır. 16. yüzyıla ramak kala başlatılan köle ticaretinin yasaklanma süreci 19. yüzyılın ortalarında başlamışsa da köleliğin insanlık tarihinden silinmesi en az bir elli yıl daha sürdü. Tam dört yüzyıl Afrika'dan, başta Amerika kıtası olmak üzere Hint Okyanusu

[8] Marc Ferro, *Colonisation: A Global History*, Routledge, London 1997, s. 19.

adalarına (Moritus, Reunion vb.), Karaib adalarına (Haiti, Jamaika, Dominik vb.) ve Büyük Okyanus adalarına (Fiji, Yeni Kaledonya, Yeni Gine vb.) yapılan insan ticareti yüzünden mahallinde bir medeniyet kurma imkânından mahrum kaldılar; ayrıca köle olarak götürüldükleri yerlerde de sadece efendileri için üretmek zorunda bırakıldılar. Bu birinci safha köle ticaretinin yasaklanmasıyla sona ererken Avrupalılar arasında 20. yüzyılda yaşanan iki dünya savaşı Afrikalıların bir kez daha gayriinsani tarzda kullanılmalarına sebep oldu. Fransa, İngiltere, Almanya, Hollanda, Portekiz, İspanya ve İtalya gibi ülkeler Afrika'daki sömürgelerini kurarken silah altına alıp eğittikleri yerli askerleri bu ikinci safhada Avrupa'daki ve Uzakdoğu'daki cephelere sürdüler. Milyonlarca Afrikalı genç bu defa zorla götürüldükleri cephelerde öldüler veya sakat kaldılar. Üçüncü safhada ise iki dünya savaşının tahribatını ortadan kaldırmak ve yeniden inşa faaliyetleri için eski sömürgelerden işçi taşıma dönemi başladı ve hâlâ da değişik yollarla bu uygulama devam ettirilmektedir. Bir taraftan Avrupa ülkelerine işçi akışı sağlanırken diğer taraftan dünya çapındaki işletmeler de eski sömürgelere yeniden yerleşmekle meşgul olmaktadır.[9]

Yeni sömürgecilik dönemi olarak da bilinen bağımsızlık sonrasında Afrikalılar dünyanın diğer bölgelerinden daha fazla sıkıntılara maruz kaldılar. Ülkelerin pek çoğunda yaşanan askerî darbeler sonucu yaşanan iç savaşlarda milyonlarca insan, yaşadıkları toprakları terk etti veya ettirildi. Bu göçlerin ve insan kıyımlarının arkasında yatan gerçek sebepler ise, genelde bilinmemektedir. Sıradan iktidar mücadelelerinin sonucu gibi görünen bu darbelerin arkasında, genelde eski sömürgeci devletlerle ilişkilerin etkili olduğu ileri sürülmektedir. Sonuç olarak, kendi kaynaklarını yabancı güçlere teslim etmek zorunda kalan yeni idareler, kendi toplumlarının geleceğini sıkıntıya sokmaya devam etmektedir. Eski sömürgelerinden topladıkları işçiler için ödenen ücret aynı işi yapan Avrupa asıllılara verilenin ancak onda biri kadardı. Hâliyle bu kazançları ile günlük hayatlarını devam ettirmeleri imkânsızdı.[10]

Siyasi Boyutu

Sömürgecilik ve sonrasındaki gelişmelerle ilgili konularda yazdıkları eserleriyle bilinen Guy de Bosschère'in de ifade ettiği gibi, yeni sömürgecilik aslında geçmişte kalan sömürgeciliğin bağımsızlık sonrasında kendi menfaatine yönelik olmasını hayal ettiği bir uygulama olup en fazla Afrika kıtasında uygulandı. Özellikle Fransa, İngiltere ve Belçika bu uygulamayı daha gerçekçi bir çizgide devam ettirerek eski sömürgelerine kendi menfaatleri doğrultusunda yol gösterme ve onların kendilerinden başkasına yaklaşmasına müsaade etmemeyi hedefliyordu. Aşırı bir seviyede takip edilen yeni sömürgecilik anlayışı ise daha ziyade Portekiz'in tavrında görülüyordu ve bu anlayışa göre Portekizliler kendilerini her zaman Afrikalılardan üstün görüyorlar ve dört asır sömürdük-

[9] Marc Ferro, *age.*, s. 20.
[10] Jean-Paul Sartre, *age.*, s. 48-51.

leri Angola'da en ufak bir değişim yaşanmasına müsaade etmiyorlardı. Hatta bu gibi ülkelere verilecek bağımsızlığın da ciddiye alınacak bir tarafı olmadığını vurguluyorlardı. Öyle olduğu için köleliği mecburen kaldırmak zorunda kalan bu ülke, onun yerine Mozambik ve Angola gibi sömürgelerinden topladığı insanları hem kendi işlerinde, hem de Fransa ve diğer Avrupa ülkelerinin Portekiz sömürge idaresine ödedikleri ücret karşılığı eski sömürgelerinde zorla çalıştırılmalarına göz yumuyordu. Hâliyle Angola'da okuma yazma oranın bağımsızlığını elde ettiği yıllarda yüzde bir seviyesinde olması bir tesadüf değildi. Bir de yeni sömürgeciliğin en hafif olan tarzı vardı ki buna göre Afrika'ya pek çok konuda yardım eli uzatan Avrupalılar, bu gayretlerinin yeni sömürgeciliğe hizmet amacı taşıdığını farkında olamayabiliyorlardı. Çünkü bu tür girişimlerde de yardım eden ülkenin muhatabından gelecekte birtakım beklentileri olması şeklinde tezahür edebiliyordu.[11] Kısaca bütün yardımlar, kaz gelecek yerden tavuğu esirgememek mantığına dayanmaktadır.

Avrupalı sömürgeciler kendi anavatanlarında uygulamaya koydukları yenilikleri Afrika toplumları için denemek bile istemediler. Fransız siyasiler 20. yüzyılın başında Kilise'yi devletten ayırmak için büyük bir mücadele verirken Cezayir ve pek çok ülkede özellikle misyonerlik faaliyetlerini el altından destekliyorlardı. Hâliyle Fransa Cumhuriyeti Afrika söz konusu olunca cumhuriyet fikrinin bu kıtada gereği gibi yayılmasına müsaade etmedi. Kendi ülkelerinde cumhuriyetçi geçinenler Cezayir'e adım atar atmaz cumhuriyet idaresinin buraya yerleşmesinden nefret etmekteydiler. Hatta bu sömürgedeki cumhuriyet ordusuna bütün yaptıkları insanlık dışı uygulamalarına rağmen büyük bir tutku ile bağlıydılar. Aslında hiçbir etkisi olmayacağını bile bile bazı reformları teklif eden yeni sömürgecilerin asıl niyeti, eski sömürgeleri yeniden ihdas etmekten başka bir amaç gütmüyordu.[12]

1980'li yılların sonunda Afrika kıtasının farklı bölgelerinde yaşanan ülke içi kargaşalar veya ülkeler arası gerginlikler, yerine göre savaşa kadar giden kavgalara dönüşüyordu. Bu durum ise yeni sömürgeciliğin önemli bir safhası olarak görülebilir. Bağımsızlık sonrası çizilen sınırlar üzerinde yaşanan tartışmalar sonucu çok sayıda insan ya öldü ya da yaşadığı toprakları terk etmek zorunda kaldı. Etiyopya'da çıkan iç kargaşa neticesinde sömürgecilik dönemine ait bir mesele yeniden canlandırılarak Eritre bağımsız devleti kuruldu ve koskoca ülkenin denizle bağlantısı koparıldı. Senegal-Moritanya arasında yaşanan gerginlik bir müddet devam ederken, özellikle Doğu Afrika'daki büyük göller bölgesinde Ruanda, Burundi ve Kongo'da büyük katliamlar yaşandı, milyonlarca insan yurtlarını terk etti. Somali'de çıkan iç karışıklık 20 senedir ülkenin bütün yapısını bozmaya yetti.[13]

[11] Guy de Bosschère, "Le néo-colonialisme: essai de définition", *De l'impérialisme à la décolonisation*, (ed. Jacques Berque – Jean-Paul Charnay), Editions du Minuit, Paris 1965, s. 415-432.

[12] Jean-Paul Sartre, *a.g.e.*, s. 48.

[13] Ali A. Mazrui, "Recolonize Africa?", *Problems in the History of Modern Africa*, (ed. Robert O. Collins), Markus Wiener Publishers, Princeton 1997, s. 247-248.

Bugün Afrika kıtası üzerinde en etkili yeni sömürgeci anlayışı temsil eden Amerika Birleşik Devletleri, kendi iktisadi çıkarları için birtakım bahaneler ileri sürerek kıtanın her tarafındaki stratejik noktalara yerleşmeye devam ediyor. Bu bahanelerinin başında 'terör' ilk sıradadır, mesela Libya'yı yaşanan birtakım uluslararası olaylardan sorumlu tutarak sıkıştırdı. Ardından bu ülkenin önemli petrol ihalelerini kazanarak Fransa, İngiltere ve Almanya gibi ülkelerin bu konudaki en üst seviyedeki girişimlerini sonuçsuz bıraktı.

Cezayir'de yaşanan iç karışıklıktan en kârlı çıkan ülke yine Amerika Birleşik Devletleri oldu. Devletin meşru güçlerine muhalif gruplara karşı mücadelede işbirliği ve yardım bahanesiyle Cezayir'de askerî üsler kurma hakkı elde etti. Yakın zamana kadar Fransa'nın her konuda üzerinde tek söz sahibi olduğu Afrika Boynuzu olarak da bilinen ve Somali, Eritre ve Etiyopya arasında son derece stratejik konuma sahip olan Cibuti'ye el atan ABD buraya da başka yerlerde olduğu gibi 'terör' bahanesiyle askerî birlikler yerleştirdi.

Batı Afrika'da Moritanya'ya ve Mali'ye de benzeri bahanelerle askerî eğitimciler göndermekte gecikmedi. Yine Afrika kıtasında şu âna kadar açılmayan önemli petrol yatakları 2010'lu yıllarda işletmeye açılacak. Bu sebeple Moritanya, Mali, Nijer, Çad, Batı Sudan'daki Darfur, Gabon ile Sao Tome adası arasındaki petrol yataklarının tamamının kontrolünü ele geçirmeye çalışmaktadır. Böylece Çin'den Atlas Okyanusu'na kadar bölgeyi içine alan kuşakta kendisine engel olacak her ülkeyi "terörün koruyucusu veya bizzat sorumlusu" ilan ederek kendi maddi menfaatleri için bu bölgelerde emniyetli bir kuşak oluşturma bahanesiyle yegâne söz sahibi olmayı hedeflemektedir.

1960'lı yıllarda sıkça kullanılan yeni sömürgecilik ifadesi, daha çok Fransa'nın bağımsızlık sonrası Afrika ülkelerine karşı uygulamaları için tercih ediliyordu. Bunda kendisine en büyük yardımı ise daha önce eski sömürgelerine yerleştirdiği kendi vatandaşları ve Ortadoğu bölgesinden oralara göç ettirdiği Suriye ve Lübnan asıllılar yapıyorlardı. Ancak yeni gelişmeler sonucunda Afrika'da yaşayan Fransız asıllılara karşı büyük bir tepki oluştu ve özellikle Fildişi Sahili'nde olduğu gibi ülkeyi terk etmeye zorlandılar. ABD'ye gelince hiçbir Afrika ülkesinde vatandaşı olmamasına rağmen bugün sahip olduğu süper gücünü kullanarak yeni sömürgeciliği en ciddi mânâda sürdüren ülke konumundadır.

Dinî Boyutu

Birinci hicrî asrın başında (640'lı yıllarda) İslamiyet kıtanın doğu ve kuzey bölgelerine yayıldı ve buralarda yaklaşık on üç asır boyunca çok sayıda sultanlık, emîrlik ve hanedan devleti kuruldu. Bunlar arasında Kuzey Afrika'da Fatımiler, İdrisiler, Murabıtlar, Muvahhitler, Eyyubiler, Hafsiler, Sa'diler, Memlukler ve son olarak Osmanlı'nın Garp Ocakları da denen eyaletleri; Orta ve Batı Afrika'da Gana, Mali ve Songay Sultanlıkları ve Timbüktü Paşalığı (Mali, Senegal, Burkina Faso, Gine, Nijer), Kânim-Bornu, Vaday, Agades ve Bagirmi Sultanlıkları (Nijer, Çad, Nijerya) ile Hevsa Devletleri, Sokoto Halifeliği (Nijerya); Doğu Afrika'da Func Sultanlığı ve Darfur Sultanlığı (Sudan), Harar Sultanlığı (Eti-

yopya), Kilve Sultanlığı ve Zengibar Sultanlığı (Kenya, Tanzanya) gibi çoğu hanedan devleti vasfındaki bu mahallî idareler içinde çeyrek asırdan biraz fazla ömür sürenler olduğu gibi Kânim-Bornu gibi bin yıllık bir geleneğe sahip olanlar da vardı.

Sömürgecilik öncesi Afrika kıtasında Müslümanları temsil eden bu devletler arasında her ne kadar bir rekabet olsa da, çoğu yüzyıllarca varlıklarını sürdürdü. Ancak, İslam'ın yayılışından başlamak üzere Osmanlı Devleti'nin bu kıtadan çekilmesine kadar geçen dönemdeki uygulamaların hiçbirisi sömürgecilik kavramı içinde değerlendirilemez. Çünkü Avrupalıları bu kıtaya sevk eden duygularla Müslümanların buradaki varlıkları arasında hiçbir benzerlik yoktur. Sebebine gelince, Afrika'yı fetheden ilk Müslümanların amacı kendi iktisadi menfaatleri için yerlileri itaat altına almak değildi, bilakis onları da kendi saflarına katıp yeni fetihlere hep birlikte iştirak etmelerini sağlamaktı. Bir müddet sonra Afrika yerlisi Berberiler ve diğer siyahi askerler ordu komutanı olup emirlerindeki askerlerle savaşları idare ediyorlardı. Avrupalılar bunu bütün sömürgecilik müddetince hiç yapmadıkları gibi, Afrikalıları silah zoruyla askere aldıkları hâlde onları komuta kademesine getirmiyorlardı. Karşı çıkanlara ise hayat hakkı tanımıyorlardı. Müslümanlaşan Afrikalılar kısa zamanda diğer din kardeşleriyle aynı haklara sahip olurken Avrupalılar her şeyi sadece zor kullanarak yaptırmayı tercih ediyorlardı. Hatta Afrika yerlilerinin misyonerler vasıtasıyla Hıristiyanlaştırılmaları da tamamen sathî olup içlerinden Kilise camiasında etkili din adamları yetiştirilmemekteydi.[14]

Sömürgecilikle birlikte Afrika'da hiçbir Müslüman idare kalmadığı gibi, Osmanlı Devleti'ne bağlı eyaletler de birer birer elden çıktı. 1830'da Cezayir ve 1881'de Tunus Fransızların, 1882'de Mısır ve ona bağlı Kızıldeniz'in batısından Somali'ye kadar uzanan eski Habeş eyaleti İngilizlerin, 1912'de Osmanlı'nın son kalesi konumundaki Trablusgarp İtalyanların eline düştü. Bundan böyle geçmişteki hanedan devletlerinden herhangi birisinin devam etme ihtimali tamamen ortadan kalkmış oldu. Özellikle 1950'li yıllarda elde edilmeye başlanan bağımsızlıklar 1970'li yılların ortasında tamamlandığında ortaya çıkan bugünkü 53 ülke, bu defa yeni sömürgecilik kıskacına girdi.

Sömürgecilik döneminde İslami hayata yönelik büyük kısıtlamalar getirildi. Bu dönemdeki yasakların ilki, hac seferleri oldu. Yüzyıllar boyu hacca yürüyerek giden Afrikalı Müslümanların bu dönemde farklı ülkelerin sömürgelerinden geçmeleri gerekiyordu. Bu durumda birbirlerini seyahat sırasında etkilemelerinden korkan Avrupalı sömürge idarecileri, bu ibadeti tamamen yasakladılar. Serbest bıraktıkları dönemlerde de çok sınırlı sayıda ve kendilerine güvendikleri kimselerin gitmelerine müsaade ettiler. Yine koydukları en ciddi yasaklardan birisi, mahallî dinî önderlerin kendi bölgeleri dışına, her ne vesileyle olursa olsun, gitmelerine müsaade etmemeleridir. Bunun sebebi ise bir taraftan sömürge idaresine karşı birbirlerini etkileyerek bir güç oluşturma tehlikesi, diğer

[14] Guy de Bosschère, *Autopsie de la colonisation*, Editions Albin Michel, Paris 1967, s. 95-97.

taraftan henüz İslam'a girmemiş yerlileri etkileyerek onların ihtida etmelerinden çekinmeleriydi. Ne var ki İslam, Afrika'da tahmin edilenin de üzerinde bir yayılma göstererek Namibya, Bostvana ve Angola gibi birkaç ülke hariç Vincent Mansour Monteil'in bu kıtayla ilgili eserine de isim olarak verdiği gibi Afrika'yı fetheden bir din oldu.[15]

Bağımsızlıkla birlikte başlayan yeni sömürgecilik dönemi, Afrika ülkelerinin çoğu için sömürge döneminden daha ağır şartları beraberinde getirdi. Özellikle İslam'ı yaşama noktasında Avrupa'nın sömürgeci devletlerinin boyunduruğundan kurtulan Müslüman toplumlar, bu defa da Sovyetler'in desteğini alan Marksist, komünist ve sosyalist fikirleri benimseyen ve kendi içlerinden çıkan idarecilerin menfi uygulamalarına maruz kaldılar. Afrikalı yeni liderlerin her ne kadar büyük bir çoğunluğu sömürgeciliğe karşı, yerli değerlere sıkı sıkıya sahip çıkmışlarsa da, Tunus'ta devlet başkanı olan Habib Burgiba'nın göreve geldikten sonraki uygulamaları,[16] Gine'de Seku Ture'nin kendince bir İslam anlayışı geliştirmeye kalkışması, Cezayir'de Huvvari Bumedyen adıyla ilk devlet başkanı olan Muhammed Buharaba'nın sosyalist eğilimi, Nijerya ve Sudan'da Müslüman çoğunluğa karşı Hıristiyanların daima siyaset alanında iktidara ortak olma mücadeleleri, Müslümanların dinî yaşantılarına büyük sekteler vurdu. Ayrıca bağımsızlık sonrası kurulan iktidarlarda söz sahibi olamadıkları Kenya, Tanzanya, Mozambik, Kongo, Orta Afrika, Burkina Faso, Fildişi Sahili gibi ülkelerde ise çok daha büyük sıkıntılar yaşadılar.

1950'li yıllarda sadece Afrika ülkeleriyle sınırlı kalmayan dış dünyaya açılma girişimleri sayesinde Güney Asya ve Arap Yarımadası ülkeleriyle yakın münasebetler kuruldu. Bu gelişme Afrikalı Müslümanların hayatlarında gözle görülür bir gelişmeyi beraberinde getirdi. Sömürgecilik öncesi ciddi direnişlerin kaynağı olan Kadirî ve Ticanî tarikatları ile Senüsiye hareketi başta olmak üzere Moritanya'da, Mali'de, Nijer'de, Burkina Faso'da ve Senegal'de dinî karakterli karşı tavırlar zamanla etkisiz kılınsa da bağımsızlık sürecine kadar varlıklarını muhafaza ettiler.[17]

İslam dünyasıyla bütünleşme girişimlerinin başladığı 1950'li yıllardan sonra Müslümanların dinî yaşantısında ciddi denebilecek seviyede kıpırdanmalar oldu. Bunda özellikle Suudi Arabistan başta olmak üzere Kuveyt, Irak, Suriye, Libya, Mısır, Tunus ve Fas gibi ülkelere gidip eğitim gören talebelerin ülkelerine dönüşlerinin etkisi büyüktü. Bunlar kendi ülkelerindeki Müslüman toplumun pek çok konudaki sıkıntılarını daha yakından görüp birtakım çözümler üretme gayreti içine girerek amaçları kendi toplumlarını bir ümmet kavramı et-

[15] Vincent Monteil, *L'Islam noir. Une relgion à la conquête de l'Afrique*, Collection Esprit/Seuil, Paris 1980⁴. Bu yazar kendisi de 1977 yılında Müslüman oldu ve 2005 yılı Şubat ayında vefat edene kadar ömrünü İslam üzerine çok sayıda eser yazarak geçirdi.

[16] Jalel Bahri, "Le lycée de Rakada: Une filière de formation pour les arabisants d'Afrique noire en Tunisie", *Le radicalisme islamique au sud du Sahara* , (ed. René Otayek), Karthala-MSHA, Paris 1993, s. 78-81.

[17] Catherine Coquery-Vidrovitch, *Afrique noire: Permanences et ruptures*, Editions Payot, Paris 1985, s. 245-251.

rafında yeniden toparlamaktı. Sömürgeciliğin kendi içlerine kapattığı Müslüman toplumları aynı hedefler etrafında bir araya getirmekle meşgul oldular.[18] Ardından Arabistan ile birlikte Kuveyt, Birleşik Arap Emîrlikleri ve Libya'nın maddi katkıları, Müslümanların bilhassa eğitim alanında ciddi adımlar atmalarına vesile oldu. Kıtanın her tarafında açılan Kur'an okulları ve medreselerin sayısı her geçen gün arttı.[19] Son yıllarda İran'ın Afrika kıtasının genelinde başlattığı pek çok faaliyet, yine zikretmeye değer ölçüdedir. Bütün bu gelişmeler Afrika'nın geleneksel İslam anlayışı ile çoğu dış tesirli dinî hareketler arasında bir rekabeti de beraberinde getirdi. Bilhassa 'Vahhabiye' ifadesiyle küçük düşürülmeye çalışılan bu değişime direnenler oldu. Geleneğe bağlı tarikat mensupları, bunların eğitim faaliyetleri karşısında her geçen gün etkisiz kaldıklarını görünce bu defa kendileri de benzer faaliyetlere girişerek varlıklarını sürdürmeyi başardılar.[20] Senegal gibi ülkelerde Müridiye ve Kadiriye tarikatlarının gücünü kırmanın neredeyse imkânsız olmasının sebebi, bağımsızlık sonrasında ülkenin siyasi yapısı üzerinde güçlü bir nüfuz elde etmeleridir.[21]

Kültürel Boyutu

Farklı soylardan gelen yüzlerce toplumun yaşadığı Afrika kıtası, sömürgecilikle birlikte tam bir kültürel erozyona uğradı. Kendi değerlerinin tamamına yakınını kaybetmeye başlayan toplumlar, Avrupalı devletlerin kendilerine bıraktıkları mirası devam ettirmeye zorlandılar.[22] Ancak ne sömürgecilik döneminde ne de sonrasında kendilerine mahsus değerlerini ne kıta içerisinde ne de uluslararası camiada yaşatabilme imkânı bulabildiler.

Afrika toplumlarının yaşadığı büyük sıkıntıların başında mahallî diller gelmektedir. Bugün nüfusunun tamamına yakını günlük hayatta konuştuğu anadilini resmî dil kabul etmeyen veya edemeyen pek çok Afrika ülkesi bulunmaktadır. Yerli diller içerisinde, sadece bir ülkede değil pek çok ülkede konuşulanlar bulunmakta olup bunlar bile bir eğitim dili olamamıştır. Mesela Doğu Afrika'da konuşulan Svahili isimli yerli dil, Arapça ile yerli Bantu dilinin bir karışımı olup Somali'den Güney Afrika'ya kadar uzanan bütün sahil şeridindeki ve iç kısımlardaki ülkelerde konuşulmaktadır. Yine Mandeng veya Bambara da denen Batı Afrika dili Nijer, Mali, Burkina Faso, Senegal ve Gine gibi ülkelerde 50 milyondan fazla insanın günlük hayatlarında kullandıkları bir dildir. Ama bu ülkelerin hiçbirisinde resmî dil olarak kabul edilmediği için eğitimi yapıla-

[18] *Le radicalisme islamique au sud du Sahara*, (ed. René Otayek), Karthala-MSHA, Paris 1993, s. 176, 208, 234, 240, 246.

[19] Ahmet Kavas, *L'enseignement islamique en Afrique francophone: Les médersas de la République du Mali*, Ircica Yayınları, İstanbul 2003, 424 s. 1996 yılında tamamladığımız bu doktora çalışmasında Batı Afrika ülkelerinden Mali Cumhuriyeti'ndeki medreseleri inceledik.

[20] Jean-Louis Triaud, "Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest", *Sociétés africaines. Monde Arabeet Culture islamique*, Mémoires du Cermaa, sayı: 1, Paris 1981, s. 207-224.

[21] Moriba Magassouba, *L'islam au Sénégal: Demain les Mollahs?*, Karthala, Paris 1985, s. 101-106; Guy Nicolas, *Dynamique de l'Islam au sud du Sahara*, Publications orientalistes de France, Paris 1981.

[22] Henri Brunschwig, *Le partage de l'Afriquennoire*, Flammarion, Paris 1971, s. 102.

maktadır. Bir de Batı Afrika'da en fazla konuşulan Hevsa dili bulunmaktadır ki Nijer, Nijerya ve Togo gibi ülkelerde konuşulmaktadır. Oysaki bu dillerde sömürgecilik öncesinde Arap harfleriyle kitaplar yazılmaktaydı.[23]

İngiltere ve Fransa, Afrika kıtası üzerinde kalıcı bir kültür emperyalizminin temellerini atarak çekildiler. Ama yeni sömürgecilikle birlikte bu alandaki girişimleri daha da pekişti ve bugün kıtadaki 53 ülkenin içerisinde tek resmî dili bulunan ülkelerin çoğunda bu dil ya İngilizce veya Fransızcadır. Bazı ülkelerde her ikisi de resmî dil olarak kabul edilmiştir. Kuzey Afrika ve Doğu Afrika'da resmî dil kabul edilen Arapça dışında, yerli kültürün bir parçası olan Amharaca, Etiyopya'nın resmî dilidir. Kısaca Afrika'da 20'nin üzerinde ülkede Fransızca, bir o kadarında da İngilizce resmî dil olarak kullanılmaktadır.

Fransız sömürgesi Cezayir'de sömürgecilik döneminde kendi geleneklerinden gelen eğitim kurumlarına her türlü engel çıkarıldığı için, halk her geçen gün okuma yazma bilmeyen kitlelere dönüştü. Kendi dilleri olan Arapça okuyup yazmaları engellenmekte kalmadı, bir müddet sonra bu sömürgenin yabancı dili olarak kabul edilmişti.

Afrikalıların sömürgecilikle birlikte tarih anlayışları da değişti. Bunun en belirgin özelliği geçmişte aynı devletin sınırları içinde kalan toplumlar farklı devletlerin sınırları içine dâhil edildikleri için, ortak tarih şuuru oluşması imkânsız hâle geldi. Sömürge döneminde açılan okullarda öğrencilere başlarındaki sömürge devletinin tarihi, kendi tarihleri olarak okutulmaktaydı. Yeni sömürgecilikle birlikte kurulan devletlerin sınırları içine kendi iradeleri dışında alınan vatandaşlarının ortak bir tarihî geçmişleri olmadığı için, yine eski dönemlerde o bölgelerde yaşamış liderlerin hayatlarını gün yüzüne çıkararak onların üzerine kendi geçmişlerini dayandırmaktadırlar. Bugün Batı Afrikalı devlet adamlarından el-Hâc Ömer Tall (ö. 1864) sadece Mali'nin değil aynı zamanda, Nijer, Senegal, Burkina Faso gibi ülkelerinde millî kahramanlarından birisidir. Çad Gölü çevresinde Avrupa sömürgeciliğine karşı büyük bir güç oluşturan ve 20 yıl gibi bir sürede bütün mahallî sultanlıkları devirerek tek bayrak altında toplamayı başaran Rabih b. Fazlallâh da Çad, Nijer, Nijerya ve Orta Afrika gibi ülkelerin son dönem tarihlerindeki önemli tarihî şahsiyetlerden birisidir.[24]

Afrika kıtasındaki kültürel hayatın en ciddi unsurlarından birisi eğitim idi. Sömürgecilikle birlikte Müslüman toplumların tarihten getirdikleri eğitim gelenekleri yok edildi. Bunların yaşaması için o dönemde destek verilmesi bir yana bir an evvel kapanmaları için ne gerekiyorsa yapıldı. Onların yerine açılan sömürge okullarına ise özellikle Müslüman toplumların uzun süre itibar etmedikleri görüldü. Başta Fransa olmak üzere sömürgeci her Avrupa devletinin kendisine göre bir İslam siyaseti oluştu ve bunun içerisinde kendi istedikleri yönde verilen eğitim önemli bir yer tutuyordu. Müslümanları kendilerine çekmek, özellikle de bazı dinî görevleri deruhte edecek kişileri yetiştirmenin bir

[23] Patrick Manning, *a.g.e.*, s. 189.

[24] Ahmet Kavas, "Afrika'nın Sömürgeleştirilmesi Öncesinde Rabih b. Fazlullah'ın Kurduğu Son Biladu's-Sudan Devleti ve Fransa'yla Mücadelesi", *Osmanlı Araştırmaları*, XX (2000), s. 9-35.

zaruret olduğuna inanan Fransa daha 1850'li yıllarda Cezayir'de üç medrese açtı. Daha sonra bu eğitim kurumunun sayısını artırarak Tunus, Fas, Moritanya, Senegal, Gine ve Mali'de yaklaşık elli yıl İslam eğitimi verdi. Bu okullar bağımsızlık dönemine kadar devam etti.

Yüksek eğitimin en ciddi ayağını oluşturan üniversitelere gelince, sömürge döneminde sınırlı sayıda enstitü ve akademi adı altında açılan birkaç yüksek okul dışında, ciddi girişimler olmadı. Fransızların Cezayir'in başkentinde açtıkları bazı yüksek okullar ile İngilizler de Doğu Afrika'da bazı yüksek eğitim kurumları vardı. Ancak sömürgecilik sonrasında kurulan bağımsız devletlerde birer ikişer açılmaya başlayan üniversitelerin önü henüz ciddi mânâda açılamadığı için, geleceğe yönelik bir atılımları da pek söz konusu değildir. Hatta bu eğitim kurumlarının büyük bir sıkıntı içerisinde varlık mücadelesi verdikleri bilinmektedir.[25] Her şeye rağmen Afrika üniversiteleri arasında kurulan işbirliği önemli bir gelişme olup gelecek için birtakım ciddi faaliyetler yapmaktadırlar.

Sonuç

21. yüzyıla girdiğimiz bir zamanda Afrika ülkeleri bağımsızlık sonrası geçirdikleri yaklaşık yarım yüzyılı iyi değerlendiremediler. Belki de gerekli kalkınma hamlelerini yapmalarına fırsat verilmedi. Yeni sömürgecilik olarak da adlandırılan bu dönemin sıkıntılarının bizzat Afrikalıların kendileri tarafından ortadan kaldırılabileceği konusunda artık hemen hemen herkes hemfikir durumdadır. Bu sebeple son yıllarda Afrika Birliği toplantıları büyük önem arz etmektedir. Kıtanın büyük bir çoğunluğunu oluşturan Müslümanlar birbirlerine destek olma konusunda hem kendi aralarında müşterek çalışmalar yapmaktalar, hem de diğer kıtalardaki İslam ülkelerinden büyük yardımlar almaktadırlar. Tarihte büyük medeniyetlere ev sahipliği yapan Afrika kıtasındaki Müslüman toplumların başlıca meselesi bu şuuru tekrar canlandırmaktan ibarettir. Çünkü aynı coğrafyada yüzyıllar boyunca defalarca tecrübe edilmiş bir geleneğe sahip olmaları en büyük kazançları olup onlara rehberlik edecek seviyededir.

[25] Paul J.M. Tedga, *enseignement supérieur en Afrique noire francophone. Le catastrophe?*, L'Harmattan, Paris 1988.

islâmiyât 8 (2005), sayı 2, s. 39-54

Medeniyetler Arası Barışın Yolu: Evrensel Ahlak

MAHMUT AYDIN
DOÇ.DR., OMÜ. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu makale, inanan ve inanmayan tüm insanların kendi farklılıkları içinde birlikte yaşayabilecekleri ortak değerler, kurallar, temel tutum ve davranışlar bütünü olan 'evrensel ahlak projesinin' medeniyetler arası barışın sağlanmasındaki rolünü ele almaktadır. Bu çerçevede ilk olarak bu projenin geliştirilmesine yol açan, dünyanın politik ve tarihî durumunu gittikçe belirsizleştiren son dönem dünya olayları üzerinde durulmaktadır. İkinci olarak evrensel ahlak projesinin ne olduğu ve niçin gerekli olduğu izah edilmektedir. Üçüncü olarak evrensel ahlak projesinin üzerine bina edildiği temel kaynaklar ele alınmakta ve dinsel geleneklerden bağımsız geliştirilecek bir ahlak sisteminin başarılı olmasının mümkün olmadığı üzerinde durulmaktadır. Sonuç olarak ise medeniyetler arası barışının sağlanması için farklı dinsel gelenek ve inanç mensuplarının birbirleriyle ilgili her türlü yanlış anlamaları ortadan kaldırması, hoş olmayan hatıraları ve önyargıları silmesi, hem toplumsal hem de bireysel olarak her türlü suç örgütleriyle mücadele etmesi, her türlü nefret ve zararlı şeyleri ortadan kaldırması, ortak olan noktalar üzerinde vurgu yapması ve karşılıklı uzlaşma için somut girişimlerde bulunması gerektiği üzerinde durulmaktadır.

anahtar kelimeler
Evrensel Ahlak, Medeniyetlerarası Barış, Dinlerarası Diyalog.

Giriş

Bilindiği üzere Sovyetler Birliği'nin dağılması, Doğu Avrupa ülkelerinin demokratikleşmesi, Körfez Savaşı, Yugoslavya'nın dağılmasıyla bu bölgede etnik ve dinsel gruplar arasında yaşanan çatışma ve savaşlar; Bosna-Hersek sorunu, Birleşmiş Milletlerin Kosova'ya müdahalesi, 11 Eylül 2001 tarihinde canlı bombaya çevrilen sivil uçaklarla New York'ta Dünya Ticaret Merkezi'ne ve Washington'ta Pentagon'a yapılan, İkiz Kulelerin yıkılması ve binlerce insanın ölümüyle sonuçlanan terörist saldırı; ABD'nin bu terörist saldırısından sorumlu tuttuğu Üsame B. Ladin ve onu koruyan Taliban rejimine karşı Afganistan'a yönelik silahlı bir müdahalede bulunarak Taliban rejimini yıkıp yerine kendine bağlı bir yönetim kurması; 1441 sayılı BM yasası gereğince nükleer ve

biyolojik silahlardan ülkesini arındırmayan Saddam Hüseyin yönetimine karşı ABD'nin ve müttefiklerinin, BM kararı olmaksızın saldırıya geçip ileri teknoloji ürünü silahlarla günlerce Irak'ı bombalayıp binlerce masum insanın ölümüne sebebiyet vermesi ve sonunda Irak'ı tamamen işgal edip Saddam rejimine son vermesi ve son olarak Madrid, İstanbul, Londra gibi dünyanın önde gelen kentlerinde yaşanan terörist eylemler sonucunda yüzlerce masum insanın hayatını kaybetmesine yol açan olaylar, günümüzün çoğu yorumcularını dünyanın politik düzeninin bir bütün olarak daha dengesiz ve belirsiz bir hâl aldığı kanaatine götürmüştür. Bu beklenmedik olayların vukuuna kadar hiç kimse dünyanın tarihî ve politik durumunun bu kadar hızlı değişebileceğini tahmin etmiyordu. Bu olayların yaşanmasından sonra da hiç kimse kesinlikle bu tarz olayların bizi nereye götüreceğini tam olarak öngörememektedir. Çünkü bu tarz olaylar tüm insanları 'ontolojik güvensizlik duygusuna' mahkûm ederek bireylerin günlük yaşamlarını bir risk, belirsizlik ve güvensizlik durumuna sokmakta ve böylece de onların özgürlük alanlarını daraltmaktadır.[1]

Bununla birlikte tüm bu olayların değerlendirilmesi daha barışçıl ve insani temeller üzerine dayanan yeni bir dünya için I. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerikan Birleşik Devletleri Başkanı Wilson'un ilkeleri doğrultusunda kurulan 'Milletler Ligi'; II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan 'Birleşmiş Milletler Teşkilatı' ve 1989 yılında Doğu bloğunun çökmesinden sonra yakalanan fırsatların şöyle veya böyle kaçırıldığı sonucuna götürmektedir. Çünkü bu üç fırsat, toplumların dinsel, ahlaki, kültürel ve sosyal değerlerini göz ardı ettiği, dinler ve kültürler arası ilişkileri yeterince ilerletemediği için daha iyi ve barışçıl bir dünya yaratma yolunda pek başarılı olamamıştır.[2]

Ayrıca 1990'lı yıllarda komünist rejimin çökmesiyle kendine yeni bir tehdit arayan bazı Amerikalı siyasi analizciler, ortaya attıkları 'medeniyetler çatışması' adlı tezle, İslam'ın Batı için politik bir tehdit olduğunu ileri sürümeye başlamış, 11 Eylül 2001 trajedisinden sonra da 'yeni bir haçlı seferi' gibi İslam dünyası ile Batı dünyası arasındaki gerilim ve düşmanlığı artırmaya hizmet eden itici terimler vasıtasıyla bu tezlerini daha güçlü bir şekilde dillendirme yoluna gitmişlerdir. Bilindiği üzere eski devirlerde savaşlar krallar ve prensler arasındayken, 19. ve 20. yüzyıllarda milletler ve ideolojiler arasında olmaya başlamış ve 21. yüzyılın savaşlarının ise sadece ve sadece medeniyetler arasında olacağı Samuel Huntington ve benzeri siyasi analizciler tarafından ileri sürülmüştür. Huntington tarafında ileri sürülen bu teoriye göre dünya, 'Batı' ve 'diğerleri' diye ikiye ayrılmaktadır. İşte bundan dolayıdır ki, bugün tüm dünya, çıkarılması bazı kesimlerce öngörülen bir 'medeniyetler savaşı' söylemleri tarafından tehdit edilen bir or-

[1] Bkz. E. Fuat Keyman, "Kapitalizm-Oryantalizm Ekseninde Küreselleşmeyi Anlamak: 11 Eylül, Modernite, Kalkınma ve Öteki Sorunsalı", *Doğu Batı*, 5 (2002), sayı: 18, s. 27-28.

[2] Bkz. Hans Küng, "Perspectives on the Present and the Future World Peace- World Religions-World Ethic", Eds. Hans Küng & Jürgen Moltmann, *Islam: A Challenge for Christianity*, SCM Press, London 1994, s. 127-139.

tamda yaşıyoruz. Bu çerçevede geçmişte olduğu gibi bir dünya savaşı olmasa da, belirli ülkeler arasında veya belirli bir ülkede, hatta bazen aynı şehirde vuku bulan çeşitli kültürel ve dinsel çatışmalar dünya barışını derinden etkilemektedir. Tüm bu olaylar yaşanırken çatışma, kavga ve savaşa sebebiyet vermek bir yana, gerçekte tüm çatışma ve çekişmelere son verdirerek insanların barış ve huzur içinde birlikte yaşayabilecekleri daha barışçıl bir dünya düzeninin tesisi için yüksek potansiyele sahip olan dinler, beklentilerin tam aksine dünyanın pek çok yöresinde meydana gelen çatışmaları körükleyici ve haklı çıkarıcı rol oynamaktadır. Örneğin geçen yüzyılda yaşadığımız ve etkileri hâlâ devam eden Bosna, Kosova, Çeçenistan, Keşmir, Kuzey İrlanda, Ortadoğu, Afrika ve Asya'nın bazı bölgelerinde yaşanan çatışmalarda din, hep ön planda tutulmuş ve bu bölgelerde yapılan zulüm, baskı ve katliamlar dinsel inançlar tarafından haklı çıkarılmaya veya taraftarlarının gözünde mazur gösterilmeye çalışılmıştır. Örneğin Balkanlarda Katolik Hırvatlar, Ortodoks Sırplar ve Müslümanlar arasında son dönemlerde meydana gelen olayları değerlendirdiğimizde, karşımıza şu tablo çıkmaktadır: Bu üç grubun konuştukları dil ve paylaştıkları etnik köken aynı, fakat sahip oldukları dinsel inançlar farklı. Bu durum bizi bu üç grubu birbirinden ayıran ve onları çatışmaya götüren etkenin din olduğu sonucuna götürmektedir. Bundan dolayı, dinlerin doğrudan veya dolaylı etki ettiği çatışma ve kavgaların son bulmasının en iyi yolu dinler arasında tesis edilecek olan barış ortamıdır. Çünkü Küng'ün de ifade ettiği gibi, dinler arasında barış olmaksızın milletler ve medeniyetler arasında barışın sağlanması mümkün değildir. Batı ve İslam dünyası arasında yaşanması öngörülen medeniyetler savaşının alternatifi olan bu iki dünya arasında barış ve uzlaşmanın sağlanması, günümüzde her iki dünyaya mensup aşırı dinci hareketler tarafından engellenmeye çalışılmaktadır. Örneğin evanjelik/köktendinci Hıristiyan gruplar, Müslümanlarla diyalojik ilişkiye giren Hıristiyanları, İsa'nın mesajına ihanetle suçlayarak onların gerçek Hıristiyan olmadığını vurgularken; aşırı dinci Müslüman gruplar da, Hıristiyanlarla kurulacak her türlü diyalojik ilişkinin aslında Müslümanları dinlerinden uzaklaştırmayı ve hatta Hıristiyanlaştırmayı hedefleyen bir tuzak olduğunu ileri sürmektedir.

Her türlü çatışma, kavga ve çekişmeye son vererek tüm insanların barış içinde birlikte yaşayabilecekleri bir dünya tesis etmek için Müslüman ve Hıristiyanlar arasında daha iyi ve yapıcı ilişkilerin kurulmasının mutlak bir gereklilik hâline geldiği günümüz dünyasında, her iki dinde de de mevcut olan bazı dogmatik farklılıklar bu tür bir gelişmeyi engellemektedir. İşte bu engelleri aşmak için ihtiyaç duyulan şey, Küng'ün doğru olarak ileri sürdüğü, tüm dinlerin, kültürlerin ve medeniyetlerin asgari müşterekleri üzerine bina edilen 'evrensel bir ahlaktır'. Bu ahlak, 21. yüzyılda tesisi öngörülen 'dünya medeniyeti' veya 'evrensel medeniyet'in temeli olmak zorundadır.[3]

[3] Hans Küng, "Towards a Universal Civilisation", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 11 (2000), sayı: 2, ss. 229-230.

İşte biz de bu yazımızda, evrensel ahlakın bu özelliğinden hareketle, çoğulcu bir toplumda farklı dinsel inançlara ve kanaatlere mensup kişilerin birbirleriyle diyalog içinde bir arada yaşarken daha iyi bir toplum oluşturma yönünde neler yapabilecekleri üzerinde duracağız. Bu bağlamda, 1993'de Chicago'da düzenlenen 'Dünya Dinleri Parlamentosu'nda, birlikte yaşamanın dünya genelinde nasıl olacağına yönelik bazı adımlar atılmıştır. Bu toplantı sonunda ortaya konan "Küresel/Evrensel Bir Ahlaka Doğru" adlı manifesto, büyük dünya dinleri tarafından paylaşılan temel ahlaki değerleri gündeme getirmekte ve tüm toplumları bu değerleri tehdit eden eylemlerden kaçınmaya çağırmaktadır.[4] Farklı dinsel inanç ve kanaatlere mensup insanların, inanç konularında birbirleriyle konsensüs sağlayamasalar bile, en azından, temel ahlaki değerler konusunda hemfikir olabileceklerini ifade eden bu manifesto, inançlar ve kültürler arası işbirliğinin gerekliliği konusunda pek çok çalışmanın yapılmasına yol açmıştır. Nitekim, 'evrensel ahlak' projesinin en önemli mimarlarından biri olan Küng, dünyamızın selameti için, tüm dinlerin katılımıyla tek bir evrensel ahlak oluşturmanın gerekliliğini, ilk olarak *Global Responsibility* (1991) adlı eserinde formüle ettiği ve daha sonraki tüm yazılarında sloganlaştırdığı şu cümlelerle ifade eder:

> Tüm uluslar için bir dünya ahlakı olmaksızın insan yaşamının birlikteliğinden söz etmek mümkün değildir.
>
> Dinlerarası barış olmaksızın milletler arası barıştan söz edilemez.
>
> Dinlerarası diyalog sağlanmadıkça da dinlerarası barışın sağlanması mümkün değildir.[5]

Yukarıda sözünü ettiğimiz manifestoda, dünyamızda evrensel ekonomi, evrensel çevre ve evrensel politika alanlarında 'büyük bir vizyon' eksikliğinden dolayı, çok ciddi krizlerin yaşanmakta olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü, geçmişte olduğu gibi günümüzde de din, hâlâ saldırganlığı ve fanatizmi teşvik edici bir faktör olarak görülmekte ve bunları körüklemek için kullanılmaktadır. Nitekim, günümüzde din adına konuşan herkes, tüm dinlerin tek bir hedefi olduğunu, bununda barış olduğunu söylemektedir. Ancak, tarihe baktığımızda insanların din adına her zaman birbirleriyle çatışma içine girdiklerini, birbirlerine acı ve ıstırap verdiklerini ve hatta birbirlerinin kanlarını döktüklerini görmekteyiz. Dahası dinlerarası hoşgörü ve saygının ve buna dayalı olarak oluşturulmaya çalışılan yeni dünya düzeninin yoğun olarak konuşulduğu 21. yüzyıla girdiğimiz şu günlerde bile, din adına, dinin kendisinden kaynaklanmayan

[4] Bkz. Hans Küng& Karl Josef Kuschel, eds. *A Global Ethic*, SCM Press, London 1993. Bu evrensel ahlak manifestosu A.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı öğretim elemanları tarafından Türkçeye çevrilerek 1995 yılında yayımlanmıştır. Bkz. Hans Küng & Karl-Josef Kuschel, *Evrensel Bir Ahlaka Doğru*, çev. Nevzat Y. Aşıkoğlu ve diğerleri, Gün Yayıncılık, Ankara 1995.

[5] Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethich*, SCM Press, London 1991, s. 138.

bu tarz uygulamaların hâlâ devam ettiğini görmek son derece üzüntü ve esef verici bir durumdur.

İşte tüm bu nedenlerden dolayı, sözü edilen ve tesis edilmesi öngörülen yeni dünya düzeninin veya evrensel medeniyetin sadece diplomatik girişimlere, insani yardımlara, askerî müdahalelere ve uluslararası hukuka dayandırılması yeterli değildir. Bunun yerine o, müşterek vizyonlara, ideallere, amaçlara, kriterlere/ölçütlere, tek tek tüm bireyler ve onların liderleri üzerine yüklenen güçlü evrensel sorumluluk duygusuna dayanan yeni bir bağlayıcı ve birleştirici ahlak üzerine dayandırılmalıdır. Zira dünyamız, ancak büyük dinsel geleneklerin temel dinsel öğretileri etrafında kurulacak olan 'evrensel bir ahlak' öğretisi vasıtasıyla yaşanan krizlerden kurtarılıp barış ve huzurun hâkim olduğu bir yer hâline getirilebilir. Evrensel ahlaktan kasıt da "bağlayıcı değerler, değiştirilemez standartlar ve temel ahlaki tutumlar üzerinde asgari mutabakat" sağlanmasıdır.[6] Evrensel ahlakın gerekliliğiyle ilgili bu girişten sonra, şimdi de onun ne olduğunu daha iyi anlamak için öncelikle ne olmadığını ortaya koymaya çalışalım.

Evrensel Ahlak Ne Değildir?

Evrensel ahlak, tüm mevcut dinsel geleneklerin, kültürlerin ve ideolojilerin yerini alan yeni bir din, ideoloji veya üstyapı olmadığı gibi, çeşitli dinlerin kendi hususi/özel ahlaki sistemlerini geçersiz kılmaya yönelik bir proje de değildir. Keza o yeni bir ahlak veya ahlakilik meydana getirmeyi ve onu çeşitli dinsel geleneklere empoze etmeyi amaçlamaz. Bu nedenle, evrensel ahlak projesini Tevrat'ın ve ondaki on emrin, İnciller'in ve onlardaki İsa'nın dağ vaazının, Kur'an ve Hz. Peygamber'in Sünneti'ndeki ahlaki emirlerinin, *Bagavada Gita*'nın, Buda'nın ve Konfüçyüs'ün ahlaki söylemlerinin ortadan kaldırılması olarak görmek son derece yanlıştır.[7] Sonuç olarak, eğer evrensel ahlak projesi dinsel geleneklerin ve ideolojilerin yerini alan yeni bir din, ideoloji veya bunların üzerinde bir üstyapı değilse, o zaman nedir?

Evrensel Ahlak Nedir?

Küresel ahlak, inanan ve inanmayan tüm insanların, kendilerine has farklılıkları içinde birlikte yaşayabilecekleri ortak değerler, modeller/kurallar, temel tutum ve davranışlar bütünüdür. Bu anlamda inkâr veya göz ardı edilemez dogmatik ve teolojik farklılıklarına rağmen, tüm dinlerin tasdik edebileceği ahlaki davranışlar, değiştirilemez kurallar ve bağlayıcı değerlere 'evrensel ahlaki kurallar' denmektedir. Kısaca evrensel ahlak, farklı dinsel geleneklere ve kültürlere mensup kişilerin kendi farklılıklarını muhafaza ederek birlikte barış içinde yaşamaları için gerekli asgari ortak değerler, kurallar ve temel davranışları içinde barındıran bir ahlaki kurallar manzumesidir. Görüldüğü üzere, evrensel

[6] Küng & Kuschel, *A Global Ethic*, s. 18.

[7] Küng, "Towards a Universal Civilisation", s. 231.

ahlakı, bazılarının ileri sürdüğü gibi dinsel geleneklerden bağımsız olarak, sadece insan aklı vasıtasıyla ortaya konan seküler düşüncenin ürünü görmek,[8] onun gerçek tabiatını yansıtmamaktadır. Çünkü aşağıda da göreceğimiz üzere evrensel ahlak projesi temelde dünyanın büyük dinsel geleneklerinin ortak değerleri üzerine dayanmaktadır.

Yapılan bu evrensel ahlak tanımında görüldüğü üzere onun amacı, tüm dinsel geleneklerde genellikle sayısız dogmatik ihtilaflar ve tahammül edilemez inatçılıklar tarafından karartılan ortak hususları gün yüzüne çıkararak onları herkes tarafından bilinir kılmaktır. Evrensel ahlak projesi beşer yaşamı için mutlak gerekli asgari ahlaki kuralları ihtiva etmeyi öngörmektedir. Bu çerçevede o hiç kimseyi karşısına almadan inanan-inanmayan tüm insanları söz konusu bu ahlaki kuralları kabul etmeye ve onlara uygun olarak yaşamaya davet etmektedir. Küng'ün de önemle belirttiği gibi, evrensel ahlak projesinin ilerletmeyi hedef edindiği değerler üzerinde sağlanacak global bir mutabakat, gerçek bir global problem olan oryantasyon krizinin üstesinden gelinmesi için büyük bir katkı olacaktır.[9]

Evrensel Ahlaka Niçin İhtiyaç Vardır?

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere 20. yüzyıla dönüp baktığımızda, ortaya çıkmalarında dinlerin önemli rol oynadığı, bazısı aktif, bazısı pasif durumda pek çok çatışmanın olduğunu görürüz. Örneğin, Yahudilerle Müslüman Filistinliler arasında, Müslüman Endonezyalılarla Doğu Timorlu Hıristiyanlar arasında, Hıristiyan Sırplarla Müslüman Kosovalılar arasında, Ruslarla Çeçen Müslümanlar arasında, Sudan'da Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında, Ruanda'da Hıristiyan Tutsilerle Hıristiyan Hutular arasında, Kuzey İrlanda da Katoliklerle Protestanlar arasında...[10] Bu çatışmaların temel sebebi daha çok, politik ve kimlik sorunu olmasına rağmen, dinsel inançlar onları haklı çıkarmak ve tarafları birbirlerine karşı kışkırtmak için kullanılmış ve hâlende kullanılmaya devam etmektedir. Politik nedenler, kimlik sorunu ve dinsel inançlarının farklılığının yol açtığı bu çatışmalara ilaveten ekonominin, teknolojinin ve medyanın küreselleşmesi, finans ve iş çevrelerinden çevrenin tahrip edilmesi ve organize suçlara varıncaya kadar her alandaki problemlerin de küreselleşmesini doğurmuştur. Dahası günümüz dünyasında artık eylemlerimizin etkileri yakın çevremizin ve ulusumuzun sınırlarını aşıp, başka ülkelerde yaşayan insanları da etkiler bir

[8] Yasin Ceylan, "Global Etik", *Doğu Batı*, 5 (2002), sayı: 18, s. 248.

[9] Küng, "Towards a Universal Civilisation", s. 231.

[10] Bu noktada şu noktanın altını çizmek istiyorum: Şüphesiz ki bu çatışmalardan hiçbiri sadece dinsel nedenlerden dolayı ortaya çıkmamıştır. Dinsel nedenlerin yanında, aynı zamanda politik, ekonomik ve kültürel faktörlerde onların ortaya çıkmasına önemli derecede etkili olmuştur. Ancak, din faktörü öteki sebeplerden daha etkili olmuştur; çünkü çatışmalara taraf olanlar, yaptıkları eylemleri dinî inançlarıyla temellendirmeye veya haklı çıkarmaya çalışarak onları kutsamaya çalışmaktadırlar. Bu şekilde insanlar, Tanrı'nın ve kutsalın adına diğerlerini öldürmeye ve kendileri de bu uğurda öldürülmeye istekli hâle sevk edilmektedir.

duruma geldiği için, evrensel nitelikli bir ahlaki yapı sadece bir gereklilik değil, aynı zamanda zorunluluk hâlini almıştır. İşte dünyamızda mevcut olan bu ve benzeri evrensel problemlere evrensel çözümler bulunması isteniyorsa, o zaman tüm insanların üzerlerinde anlaşabilecekleri, herkes için bağlayıcı bir dizi ahlaki yaptırımlara ihtiyaç vardır.[11] Bunları da bize aşağıda temel dayanaklarını verdiğimiz evrensel ahlak sağlayabilir. Çünkü evrensel ahlak, değişmez, tekdüze bir ahlaki sistem olmayıp, asgari ölçüde tüm tarafların paylaştığı ahlaki değerler, değişmez standartlar, temel tutum, davranış ve ölçütler bütünüdür. Kısaca, günümüz dünyasının yüz yüze olduğu evrensel düzeydeki problemleri çözmek için, ortak bir ahlaka, yani evrensel ahlaka ihtiyaç vardır. Zira, yukarıda da naklettiğimiz gibi herkes için bağlayıcı evrensel bir ahlak tesis edilmedikçe yeni bir dünya düzeninden söz etmemiz mümkün değildir. Bu projenin mimarlarından Küng, evrensel ahlaka duyulan bu ihtiyacı şu şekilde dile getirilmektedir: "20. yüzyılın birinci ve ikinci yarısında meydana gelen, felaket sayılacak kadar büyük ekonomik, sosyal, politik ve ekolojik gelişmeler, eğer insanlık yeryüzünde hayatiyetini devam ettirmek istiyorsa, bir dünya ahlakını gerekli kılmaktadır... Yaşadığımız bu dünya ancak onda birbirinden farklı, çelişik ve hatta muhalif ahlaklara artık yer yoksa yaşama şansına sahiptir. İşte bu tek dünya temel bir ahlaka, yani evrensel ahlaka ihtiyaç duymaktadır."[12] Görüldüğü gibi, Küng'ün buradaki mantığı basit ve ekstra bir yoruma ihtiyaç duymayacak derecede açıktır. Günümüzde insanlığı tehdit eden evrensel problemler, herkesin bir araya gelerek oluşturduğu ortak bir eylemi gerekli kılmaktadır. Ancak, böyle bir eylem de ahlaki hedeflere dayanan genel konsensüse ve bu ahlaki hedeflere götüren temel ahlaki kurallar üzerine bina edilmedikçe ve onlar tarafından yönlendirilmedikçe mümkün görünmemektedir. Çünkü bu tarz bir konsensüs sağlanmadıkça ortak problemlerle yüz yüze olan farklı dinsel inançlara ve kültürlere sahip insanlar birlikte hareket edemez ve birlikte barış içerisinde yaşayamazlar. "Belli değerler, normlar ve tutumlar üzerinde asgari mutabakat olmaksızın hiçbir insan topluluğunun daha küçük veya daha büyük toplumlarda yaşaması mümkün değildir."[13]

Kanun ve yasalar ahlaki bir zemine dayanmalıdır. Çünkü genel anlamda dünyamızda, özelde ise her bir toplumda güvenliğin sağlanması sadece daha fazla polis gücü ve hapishane yapmakla ve böylece de güvenlik için daha fazla para harcamakla sağlanamaz. Bundan dolayı mevcut kanunların ahlaki değerlerle desteklenerek onların fertler ve toplumlar tarafından ahlaki olarak kabul edilebilir olmaları sağlanmaya çalışılmalıdır. 21. yüzyılın dinler ve medeniyetler arası çatışma değil de diyalog ve uzlaşma çağı olması için, somut olarak hazırlıklara başlamalıyız. Bunun için de öncelikle yukarıda tanımlamaya çalış-

[11] Küng, *Global Responsibility*, s. 25.
[12] Küng & Kuschel, *Global Ethic*, s. 25.
[13] Küng & Kuschel, *Global Ethic*, s. 28.

tığımız tüm tarafların asgari olarak paylaşabilecekleri ahlaki değerleri, değişmez kuralları, temel tutum ve davranışları belirleyip onları kuvvetlendirmeye ve dünya ölçeğinde yaymaya el birliğiyle gayret göstermeliyiz. Nitekim yukarıda ifade ettiğimiz 1993'de yayımlanan "Declaration Toward a Global Ethic" adlı bildiride tarihsel süreç içinde kazandığımız kişisel tecrübelerimiz ve dünyamızın can sıkıcı tarihini göz önüne aldığımızda "daha iyi bir evrensel düzenin sadece kanunlar, genelgeler ve uluslararası sözleşmelerle yaratılamayacağını veya yürütülemeyeceğini; barışın, adaletin ve yerkürenin korunmasının erkek ve kadın tüm insanların adilane bir şekilde eylemde bulunma kabiliyetlerine ve buna hazır olmalarına bağlı bulunduğunu; haklar ve özgürlükler lehindeki eylemin bir görev ve sorumluluk bilincini öngördüğünü ve bundan dolayı erkek ve kadın tüm insanların kalbine hitap edilmesi gerektiğini; ahlakilik olmaksızın hakların uzun süreli olamayacağını ve evrensel bir ahlak olmaksızın daha iyi bir dünya düzeni olamayacağını"[14] öğrenmiş bulunuyoruz.

Buraya kadar ifade ettiğimiz hususlar bir bütün olarak dikkate alındığında, evrensel ahlak fikrinin temelde iki ana prensip üzerine bina edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Birincisi, yeni bir evrensel ahlak olmaksızın yeni bir evrensel düzenin ve dolayısıyla da medeniyetler arası barışın olmayacağı; ikincisi de tüm insanlara insanca muamele edilmesinin gerekliliğidir. Evrensel ahlaka göre demokratik bir toplumda bir devletin ne ahlaki değerleri belirlemesi, ne de onların tek bir dinsel toplum tarafından dayatılması uygundur. Farklı gruplar değişik veya aynı coğrafyada yaşayabilir; ancak, aralarında paylaşılan birtakım ortak değerler olmaksızın onların bir toplum olmaları mümkün değildir.

Şayet bir toplum içinde farklı dünya görüşlerinin bir arada yaşamaları gerekiyorsa, bu çoğulcu toplumda çeşitli dünya görüşlerinin katkıda bulunduğu temel bir konsensüse ihtiyaç vardır. Eğer bu konsensüs belli bir inancın ahlaki öğretisi üzerine dayanamayacaksa neye dayanacaktır? Bu noktada tüm büyük dinsel geleneklerin kutsal metinlerinde ifadesini bulan ve 'altın kural' diye adlandırılan şu temel ahlaki ifade imdadımıza yetişmektedir: "Kişi sadece kendisine yapılmasını istediği şeyi diğerlerine yapmalı, kendisine yapılmasını istemediği şeyi de başkalarına yapmamalıdır." Bu ahlaki prensip, bazen olumlu şekilde insanlara belli bir tarzda hareket etmelerini öğütlemek, bazen de olumsuz şekilde onları bencil davranışlara karşı uyarmak için kullanılır. Buna göre kendimize yapılmasını istemediğimiz şeyi başkalarına yapmayacağız veya olumlu anlamda, kendimize yapılmasını dilediğimiz şeyi başkalarına yapacağız. Şimdi bu altın kuralın, tarihin ilk dönemlerinden itibaren hemen hemen bütün dünya dinlerinde ve kültürlerinde yer alan ifadelerini okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz.

[14] Küng & Kuschel, eds. *A Global Ethic*, s. 29-30.

Çeşitli Dinî Geleneklerdeki Altın Kural İfadeleri[15]

1. Altın kuralın ilk kaydedilmiş versiyonu Zerdüşt'e (M.Ö. 628-551) kadar gitmektedir. Bu bağlamda Zerdüşt'ün şöyle dediği nakledilir: "Herkes ve herhangi bir kimse için doğru olan şey, her kim için olursa olsun benim için de doğrudur... Kendim için iyi olarak gördüğüm bir şeyi herkes için de iyi görmeliyim. Sadece evrensel olan yasa, doğru bir yasadır" (*Gatalar*, 43: 1).

2. M.Ö. 551-479 yılları arasında yaşayan Konfüçyüs kendisine "Bir kişiye tüm hayatı boyunca temel kural olarak hizmet edecek tek bir söz var mıdır?" şeklinde sorulan bir soruya şu yanıtı verir: "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma" (*Analects*, 12: 2; 15: 23). Bu sözün başka bir versiyonu Konfüçyüs tarafından şu şekilde ifade edilir: "Başkalarının bana yapmasını arzulamadığım bir şeyi bende onlara yapmayı arzulamam" (*Analects*, 5: 11).

3. Caynizmin kurucusu olarak kabul edilen Mahavira (M.Ö. 540-468) da şöyle der: "Bir kimse kendisine nasıl muamele edilmesini istiyorsa, diğer tüm yaratıklara da aynı şekilde muamele etmelidir" (*Sutraki-tanga* 1:11,13). "Başkalarına vurulmasını veya eziyet edilmesini isteyen bir kimse, başkasına değil, sadece kendine eziyet eder... Bu nedenle kişi ne başkalarına karşı şiddet kullanıp ona zarar versin ne de başkalarının da kendisine şiddet kullanıp zarar vermesine izin versin" (*Acarangasutra*, 5: 101-1-2).

4. Daha sonraki dönemlerde bir araya getirilen çeşitli Budist kutsal kitaplarında da Budizmin kurucusu Buda'ya (M.Ö. 563-483) atfedilen şu sözlere rastlamaktayız: "Kendinizi şu sözlerin ışığı altında diğerleriyle mukayese edin: Onlar da tıpkı benim olduğum gibi mi? Ben de tıpkı onların olduğu gibi miyim? Bir kimse ne bir başkasını öldürmeli ne de başkalarının öldürmesine sebebiyet vermelidir" (*Sutta Nipata*, 705). "Ölümü istemeyerek ve ızdıraba karşı çıkarak hayatıma ve zevklerime düşkün müyüm? Varsayalım ki bir kimse beni hayatımdan etmek zorunda kaldı, o zaman benim de mukabele olarak hayatına bağlı olan o kimseyi hayatından etmem mi gerekir?... Başkasının acı ve ızdırap çekmesine nasıl sebebiyet verebilirim? (*Samyutta Nikaya*, 353).

5. M.Ö. 3. yüzyıl Hindu epik şiiri *Mahabharata*'da, Hindu altın kuralı hem olumlu hem de olumsuz olarak şu şekilde ifadesini bulur: "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma. Kendin için arzu ettiğin ve özlediğin şeyi başkaları için de arzu et ve özle. İşte bu Dharmanın (Hindu öğretisinin) tümüdür. Buna iyi dikkat et" (*Mahabharata, Anusasana Parva*, 113: 8).

6. Eski Ahit'in ilk beş kitabından biri olan *Levililer*'de de altın kuralın Yahudi versiyonu olumlu olarak şu şekilde ifade edilir: "Komşunu kendin gibi seveceksin" (*Levililer* 19: 18). Yine Yahudilikte, Rabbinik Yahudiliğin temel kurucusu olarak kabul edilen İsa'dan yaklaşık bir nesil önce yaşamış olan Hilel de şu

[15] Bkz. Leonard Swidler & Paul Mojzes, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*, Temple University Press, Philadelphia 2000, s. 182-184.

altın kuralı öğretmiştir: "Kendinize yapmadığınız veya yapılmasını istemediğiniz bir şeyi başkalarına yapmayın. İşte bu Tevrat'ın özüdür. Diğerleri ise yorumdur" (*Talmud, Shabbath*, 31a). Bunlara ilaveten *Mişna*'da şu ifadeye de yer verilmektedir: "Şayet bir kimse tek bir canlının yok olmasına sebebiyet verirse, Kutsal Kitap onu tüm dünyayı yok etmiş olarak görür. Şayet bir kimse tek bir canlının hayatını kurtarırsa, Kutsal Kitap onu dünyayı kurtarmış olarak kabul eder."[16]

7. Bir Yahudi olan ve Yahudi dinsel geleneğini izleyen Hz. İsa da tüm Tevrat'ı ve peygamberleri özetleyecek şekilde bu altın kuralı şu şekilde ifade etmiştir: "Başkalarının senin için ne yapmalarını istiyorsan sen de onlar için onu yap" (Luka 6: 31). "Başkalarının senin için ne yapmalarını istiyorsan sen de onlara onu yap. İşte bu Musa'nın yasasının (şeriatının) ve peygamberlerin öğretilerinin anlamıdır/özüdür" (Matta 7: 12).

8. Bu altın kural Hz. Muhammed'in bir hadisinde şu şekilde ifadesini bulmaktadır: "Bir kimse kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe gerçek bir inanan, yani mümin olamaz."[17] Hz. Peygamber'in bu hadisine ilaveten yukarıda *Mişna*'dan naklettiğimiz husus, Kur'an tarafından üstüne basıla basıla yeniden insanlığın dikkatine sunulmaktadır: "Biz İsrailoğullarına bildirdik ki, cinayetin ve yeryüzünde fesadı yayma(nın cezası) olarak işlenmesi dışında eğer bir kimse bir insanı öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibidir; ve bir kimse bir hayat kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibi olur" (5. Mâ'ide, 32).

9. Bu altın kural Afrika'daki çeşitli kabile inançlarında da yer almaktadır. Örneğin, Yoruba kabilesine atfedilen bir atasözünde şöyle denir: "Bir yavru kuşa vurmak için eline sopa alacak olan kişi, önce nasıl acı verdiğini hissetmesi için onu kendinde denesin."[18]

10. 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Bahailiğin kurucusu Baha'ullâh da "Kendisi için arzu etmediği bir şeyi başkası için de arzu etmediğini ve yerine getiremeyeceği bir şey için söz vermediğini" ifade eder.[19]

11. 1915'de Sotaesan tarafında Kore'de kurulan Budizmin yeni bir versiyonu olan Won Budizminde de altın kuralın şu versiyonlarına rastlamaktayız: "Başkalarını düzeltmeden önce kendini düzelt. Başkalarına öğretmeye kalkışmadan önce kendine öğret. Başkalarından sana iyilik yapmasını beklemeden önce sen onlara iyilik yap."[20]

"Öyle hareket et ki, senin iradenin maksimi, her zaman, aynı zamanda, genel bir yasanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin."[21]

[16] Herbert Danby (ed.), *The Misnah*, Oxford Unv. Press, Oxford 1938, s. 388.
[17] Buhârî, "İmân", 7; Muslim, "İmân", 71, 72.
[18] Andrew Wilson (ed.), *World Scripture*, Paragon House, New York 1991, s. 114.
[19] *Gleanings from the Writings of Baha'ullah*, İngilizceye tercüme, Shoghi Efendi, Baha'i Publishing Trust, Wilmette 1976.
[20] *The Scripture of Won Buddhism*, Won Kwang Publishing, Korea 1988, s. 309.
[21] Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi ve diğerleri, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1994, s. 35.

İfade edilen bu altın kural ifadelerini bir bütün olarak ele alıp değerlendirdiğimizde onlardan şu temel imaları çıkarabiliriz:

1. Tarihin başlangıcından itibaren biz insanoğulları, kaçınılmaz olarak daha fazla bilgi ve daha fazla hakikat elde etmek için yoğun çaba harcamaktayız. Böylece kendimiz için iyi olarak gördüğümüz şeyleri elde etmeye çalışır ve çoğunlukla da bu isteğimizi, ailemizi, arkadaşlarımızı ve dostlarımızı içine alacak şekilde genişletiriz. İşte, yukarıda ifade ettiğimiz altın kural ifadelerine göre, bu isteğimizin toplumumuzu, milletimizi, dünyamızı ve hatta tüm kâinatı içine alacak şekilde genişletilmesi gerekir.

2. İnsanoğlu öncelikle zorunlu olarak kendi kendini sevmekle işe başlamalıdır. Zira, yukarıdaki altın kural ifadelerine göre kişi kendini sevdiği gibi komşusunu sevecektir. Eğer kendini sevmiyorsa, yani kendine özen göstermiyorsa, başkasını sevmesi ve ona özen göstermesi ondan nasıl beklenebilir. Buna göre, kişinin öncelikle kendini sevip, kendine özen göstermesi ve kendi dışındakileri de aynı şekilde sevip, onlara özen göstermesi onun insanlığının, yani insani bir varlık olmasının bir gereğidir.

3. Bu altın kural ifadelerinin diğer bir önemli iması, insanlara sadece basit vasıtalar olarak değil, nihai amaç olarak muamele edilmesi gerektiğini ifade etmeleridir. Yani insanlara muamele edilirken, onlar basit objeler olarak değil de, bizzat özneler olarak görülmelidirler.

4. Son olarak çeşitli dinlerden naklettiğimiz bu altın kural ifadeleri, kendilerini koruyamayanların onları koruyabilecek diğer kişilerce korunmasını öngörmektedir.

Bu altın kural, hem büyük dünya dinlerinin mensuplarının birbirleriyle ilişkilerinin, hem de yukarıda sözünü ettiğimiz evrensel ahlak projesinin üzerine bina edilmesi gerektiği en etkili bir ahlaki prensip olarak kabul edilebilir. Çünkü bu prensip, kişilerden, nasıl ki diğer kişilerin kendi arzularına, isteklerine, temel hak ve hürriyetlerine saygı göstermelerini istiyorlarsa, aynı şekilde, onların da diğerlerinin arzu, istek, temel hak ve hürriyetlerine saygı göstermelerini istemektedir. Bu şekilde o, hususi olmayan, fakat kendisine göre belirli eylemlerin yerine getirildiği standart bir ilke ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bu altın kuralın ifadelerinden yola çıkılarak aynı eylemlerin farklı dinî geleneklerde aynı sonuca götüreceği şeklinde bir yargıya da varılmaması gerekir. Çünkü, altın kural, bulunduğu dinî geleneğin mensuplarının menfaatleri, ihtiyaçları, zevkleri, arzuları ve istekleriyle uygunluk içerisindedir ve o insan tabiatının yeknesak olduğunu öngörmez.[22] Bu şu demektir: Altın kuralın yukarıda zikrettiğimiz şekliyle çeşitli dinsel geleneklerde farklı versiyonlar hâlinde yer alması demek, onun, örneğin akıl, kültür, dil ve coğrafya söz konusu olmaksızın her insanda özdeş bir şekilde etkili olduğu ve iş gördüğü anlamına gelmemelidir. Zira, altın kuralın her dindeki yorumu yukarıda zikrettiğimiz

[22] Marcus G. Singer, "The Golden Rule", Paul Edwards, ed. *The Encylopedia of Philosophy*, III. 366.

farklı faktörlerden dolayı farklılık gösterebilir. Aynı şekilde bir dinsel gelenekte ahlaki olarak kabul edilen bir şey, diğerinde ahlaki olarak kabul edilen başka bir özellikle farklılık gösterebilir. Ancak, unutulmamalı ki, her dinî gelenekte refahın anlaşılması konusu o dinî gelenekteki tüm ahlaki kararların altında yatan temel prensiptir.[23]

Bu altın kurala ilaveten evrensel ahlakın üzerine bina edilmesi gereken ikinci önemli husus da, büyük dinsel geleneklerin kurucularının yaşamlarıdır. Çünkü, felsefi ve politik sistemlerin aksine dinler, sadece soyut yaşam modelleri sunmaz. Aksine onlar Tanrı-birey, birey-grup, aile, karı-koca ve çocuklar, fert ve toplum arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğini, bizzat kendi kurucularının yaşamlarında pratiğe dökerek insanlığa somut modeller sunarlar. İşte bu bağlamda büyük dünya dinlerinin kurucuları olarak Kabul edilen 'Hz. Musa', 'Hz. İsa', 'Hz. Muhammed', 'Buda', 'Konfüçyüs', 'Lao-tzu' gibi normatif dinî figürlerin yaşamları da bizim için son derece önem kazanmaktadır. Çünkü bu dinsel figürler tarafından tesis edilen dinsel geleneklerde, onların öğretileri ve yaşamları dikkate alınarak somut ahlaki sistemler geliştirilmiştir. İşte bundan dolayıdır ki, bu normatif figürlerin yaşamları dikkate alınarak yapılacak bir evrensel ahlak, insanlara soyut şekildeki yeni bir hayat tarzını değil de, Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın, Hz. Muhammed'in, Buda'nın, Konfüçyüs'ün, Laotze'nin ve onların takipçilerinin yaşadığı güçlü bir somut model sunar. Örneğin bu dinsel şahsiyetlerin öğretilerine baktığımızda onların temelde şu dört ana ilke üzerine dayandığını söyleyebiliriz:

- "Öldürmeyin" emriyle, şiddeti öngörmeyen ve her türlü şart altında beşer yaşamına saygı gösterilmesi.
- "Çalmayın" emriyle, toplumda dayanışmayı ve adaletli bir ekonomik düzeni öngören bir yapının tesis edilmesi.
- "Yalan söylemeyin" emriyle, doğrulukla konuşup eylemde bulunmayı ve bu şekilde güvenilir bir toplum tesis edilmesi.
- "Gayri meşru veya gayri ahlaki ilişkilerde bulunmayın" emriyle, eşit haklar ve erkek-kadın tüm bireyler arasında saygı ve sevgi üzerine dayanan meşru birliktelikleri öngören bir düzen.[24]

Buraya kadar ifade ettiğimiz üzere, insanlığın yüz yüze olduğu evrensel problemleri çözerek tüm insanların barış ve huzur içinde yaşayabilecekleri da-

[23] Bkz. Raymond F. Collins, "Golden Rule", David N. Freedman, ed. *Anchor Bible Dictionary* (2 cilt), Doubleday, New York 1992, s. 1070-1071.

[24] Örneğin Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da ortak olan on emirde bu emirleri bulabiliriz. On Emrin Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'daki mukayesesi için bkz. Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 71 vd. Ayrıca Hinduizm ve Budizm gibi büyük dinsel geleneklerde de bu ve benzeri ahlaki emirleri bulmak mümkündür. Bkz. Hans Küng, *Tracing the Way: Spiritual Dimensions of the World Religions*, çev. John Bowden, London: Continuum, 2002.

ha iyi bir dünya tesis etmek için geliştirilmesini savunduğumuz 'evrensel ahlak' modelinin, böyle bir ahlak için insan aklının yegâne kaynak olduğunu ve dinlerin hiçbir şekilde buna kaynaklık teşkil edemeyeceğini ileri süren felsefecilerin[25] aksine, din şemsiyesi altında oluşturulması gerektiğine inanıyoruz. Çünkü dinsel açıdan bağlayıcı olmayan ahlaki yaptırımların, yukarıda ifade edilen evrensel problemlerin çözümünde başarılı olması mümkün değildir. Nitekim İslam inancına göre Allah'a inanıp O'na tam mânâsıyla teslim olunmadıkça ve Allah inancı toplumlar üzerinde yaptırım gücü olarak işlev görmedikçe toplumlar çökmeye ve mahvolmaya mahkûmdur. İslami öğretinin bu evrensel öğretisiyle ilgili şu noktanın altını çizmektedir: Dünyamızdaki acı ve ıztırapları hafifletmek, yoksullara yardım etmek ve sömürü gibi sosyal adaleti tehdit eden her türlü sorunu ortadan kaldırma yönündeki toplumsal görevleri yerine getirme bilinci, İslam'ın dinsel öğretisinin ayrılmaz bir parçasıdır.[26] Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu tarz toplumsal görevleri yerine getirme sadece İslam'ın değil, aynı zamanda "kendine yapılmasını istediğin şeyi başkalarına yap; kendine yapılmasını istemediğin şeyi de başkalarına yapma" prensibini ihtiva eden tüm dinsel geleneklerin öğretilerinin de temelidir.

Tüm insanlığın yüz yüze bulunduğu evrensel sorunların çözümü için öngörülen 'evrensel ahlak' projesinin ne olduğunu ve dayanması gereken temel ilkeleri sunduktan sonra, konunun daha iyi anlaşılması için yukarıda bahsettiğimiz "Evrensel Bir Ahlaka Doğru" adlı bildiriden şu alıntıyı okuyucularımızın dikkatine sunmak istiyoruz:

> Tüm bölgelerden ve tüm dinlerden sayısız erkek ve kadın, yaşamları egoizm tarafından değil de kendi arkadaşlarına yönelik içten bir bağlılıkla belirlenen bir yaşama ulaşmaya gayret ederler. Ancak, dünyanın her tarafında sadece fertler arasında değil, aynı zamanda sosyal ve etnik gruplar, sınıflar, ırklar, milletler ve dinler arasında sonsuz bir nefretin, kıskançlığın, hasedin ve şiddetin olduğunu görmekteyiz. Yeni teknolojik imkânlarla donatılmış şiddet kullanımı, uyuşturucu trafiği, organize suçlar, evrensel ölçekte olan olayların başında gelmektedir. Pek çok yer hâlâ "yukarıdan dikte edilen" terör olaylarıyla yönetilmekte, diktatörler, yönetimleri altındakileri ezmekte ve kurumsal şiddet uygulamaları gittikçe yayılmaktadır...
>
> İnsanlığın eski büyük dinî geleneklerinde ve ahlaki sistemlerinde şu direktifi bulmaktayız: Öldürmeyeceksin. Veya pozitif terimlerle 'yaşam'a saygı duyacaksın. Gelin bu eski ama evrensel emrin sonuçları üzerinde yeniden düşünelim. Herkes, diğerlerinin haklarını rencide ve ihlal etmediği sürece yaşama, emniyet ve serbest kişilik geliştirme hakkına sahiptir. Hiç kimse diğerini fiziki ve psikolojik olarak kötülemek, yaralamak ve ona buna benzer şeyleri yapma hakkına sahip değildir. Hiçbir kişi, devlet, ırk ve din diğerle-

[25] Bkz. Ceylan, "Global Etik", s. 246-251.

[26] Fazlur Rahman, "Kur'an'ın Öğretiler Sistemi", *İslami Yenileme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu, Ankara 2002, s. 23.

rinden nefret etme, onlara karşı ayırımcılık yapma, etnik veya dinî temizlik gibi fiilleri işleme hakkına sahip değildir.

Şüphesiz ki, her nerede insan varsa orada çatışma olacaktır. Ancak, bu çatışmalar adalet ve eşitlik prensibi çatısı altında herhangi bir şiddet kullanılmaksızın çözülmeye çalışılmalıdır. Bu, fertler için olduğu kadar, devletler için de geçerlidir. Politik gücü ellerinde tutanlar adaletli bir düzen sağlamak için çalışmalı ve kendilerini mümkün mertebe şiddet-karşıtı ve barışçıl çözümler sağlamaya adamalıdır. Bu kişiler, şiddet taraftarlarına karşı korunma ve savunulma ihtiyacı içinde olanlar için uluslararası barış düzeni çatısı altında bu amaçla çalışmalıdırlar. Silahlanma yanlış bir yoldur. Silahsızlanma ise çağımızın emridir (gereğidir). Hiç kimsenin aldatılmasına izin vermeyin. Evrensel barış sağlanmadıkça insanlık için hayat hakkı yoktur.

Gençler evde ve okulda, şiddetin, diğerleriyle olan farklılıklarını giderme vasıtası olamayacağını öğrenmelidirler. Ancak bu şekilde şiddeti içermeyen bir kültür yaratılabilir.

İnsanoğlu son derece değerlidir ve şartsız bir şekilde korunmalıdır. Ancak, aynı şekilde bizimle beraber bu gezegende bulunan bitki ve hayvanların yaşamlarının da korunmayı, muhafaza edilmeyi ve özen gösterilmeyi hak eder. Tabii yaşam kaynaklarının sınırsız olarak sömürülmesi, biosferin kaba bir şekilde tahrip edilmesi ve evrenin tahrip edilmesi gibi şeylerin hepsi tecavüz ve zorbalıktır. İnsanoğulları olarak –özellikle gelecek nesiller adına– yeryüzü, evren, hava, su ve toprak için özel bir sorumluluğumuz vardır. Bu evrende hepimiz birbirimizin içine geçmiş durumdayız ve hepimiz birbirimize bağımlıyız. Her birimizin mutluluk ve refahı tüm insanların mutluluk ve refahına bağlıdır. Bu nedenle, insanlığın tabiata ve evrene hâkimiyeti teşvik edilmemelidir. Bunun yerine, tabiat ve evrenle beraber uyum içinde yaşama bilinci geliştirilmeye çalışılmalıdır.

Büyük dinî ve ahlaki geleneklerimizin ruhu içinde gerçek insan olmak, özel yaşamda olduğu kadar toplum hayatında da diğerleriyle alâkadar olmak ve onlara yardım etmeye hazır olmak anlamına gelmektedir. Aslâ merhametsiz ve gaddar olmamalıyız. Her insan, her ırk, her din diğerlerine tolerans, hoşgörü ve saygı göstermelidir...[27]

Sonuç

Dinler tarihine baktığımızda Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm gibi büyük dinsel gelenekler, özelde kendi taraftarları ve genelde de tüm dünya insanları için temel ahlaki prensipler sunmaktadır. Onların sunduğu bu ahlaki prensipler birbirlerinden farklılık arz ediyormuş gibi görünse de, sonuç itibarıyla onlar birbirine benzerdir. Çünkü onlar, taraftarlarına "kendilerine ya-

[27] "The Parliment of the World's Religions: Declaration toward a Global Ethic", Küng (ed.), *Yes to a Global Ethic*, Continuum, New York 1996, s. 10-26.

pılmasını istedikleri şeyi ötekilere yapmalarını", kimseyi öldürmemeyi, çalmamayı, yalan söylememeyi ve gayri meşru ilişkide bulunmamayı (zina etmemeyi) öğreterek, onlardan diğer insanlara karşı sevgi, merhamet, fedakârlık göstermeyi, onlara karşı adaletli ve hoşgörülü olmayı ve gerektiğinde onları affedebilmeyi talep etmekte ve bu şekilde de onları daha iyi insan yapmaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda, bir taraftan bu dinsel geleneklerin kutsal kitapları bu temel ahlaki ilkelere yer vererek onlara uyulmasını teşvik ederken, diğer taraftan onların temel dinsel şahsiyetleri söz konusu ilkeleri kendi yaşamlarında bizzat hayatiyete geçirerek onlara geçerlilik kazandırmaya çalışmışlardır. Ayrıca, bu dinsel gelenekler, bu ahlaki vasıfları, dinî bir hayat yaşamak ve doğru bir yol izlemekle eşitleyerek, nihai kurtuluşun elde edilmesini Tanrı veya İlahi Varlık inancından sonra ikinci temel unsur olarak görmektedirler.

Son olarak şu noktanın da altını çizmek istiyorum. Büyük dinlerin temel ahlaki prensiplerinden ve altın kuraldan yola çıkarak farklı dinsel gelenek taraftarları arasında daha iyi karşılıklı anlayış, karşılıklı saygı, sosyal açıdan son derece faydalı ve barışçıl bir yaşam tarzının tesisi için ortak bir dünya ahlakı, yani evrensel ahlakın oluşturulmasının gerekli olduğunu ileri sürerken, tüm dinlerin özdeş ahlaki normlar öngördüğünü iddia etmiyoruz. Bizim savunduğumuz şey, her türlü olumsuzlukların, adaletsizliklerin, sömürünün, acının, ıztırabın, baskının ve zulmün kol gezdiği dünyamızda herkes için bağlayıcı bir evrensel ahlak oluşturulması için farklı din mensuplarının üzerlerinde kolayca anlaşabilecekleri ortak ahlaki ilkelerin zaten var olduğudur. Yeter ki farklı din mensupları olarak, ortak ilkelerin farkına varalım ve kendi kişisel çıkarlarımızı bir kenara bırakarak, günlük yaşantımızda söz konusu bu ortak ilkeleri ön plana çıkararak hayatımızı onlara göre tanzim edelim. Yine, inanıyoruz ki, tüm dünya insanlarının, çevrenin korunması, silahsızlanma, gelecek nesiller için yaşanabilecek daha iyi bir yaşam ve tüm insanların haysiyet ve şerefleriyle hayatlarını sürdürme imkânlarının oluşturulmaya çalışıldığı bir dünya için dinsel geleneklerin temel ahlaki prensipleri üzerine dayanacak bir dinlerarası diyalog son derece önem arz etmektedir. Çünkü teolojik konular üzerindeki bir dinlerarası diyalogda olduğu gibi, ahlaki konular üzerindeki bir dinlerarası diyalogda da farklı dinsel geleneklerin mensupları kendi ahlaki sistemleriyle ilgili yapıcı tenkitlere açık olma ve bu bağlamda da eğer kendi geleneğinin ahlaki sistemi, onun asli fıtratındaki ahlaki duygularını karşılayamıyorsa o zaman daha iyi alternatif ahlaki sistemleri inceleme ve araştırma ihtiyacı hissedecektir.

Kısaca, farklı dinsel geleneklerin taraftarları olarak bizlerin birbirimizle tanışıp-bilişmek, birbirimize öğretmek, birbirimizden öğrenmek ve bütün bunlara paralel olarak gelişip ortaya çıkan yeni duruma uygun olarak birbirimize karşı daha olumlu ve hoşgörülü bir tutum sergilemeye çalışmamız gerekir. Bunun için de farklı dinsel inançlara veya kanaatlere mensup insanlarla bir araya geldiğimizde 'biz' ve 'diğerleri' veya 'beriki' ve 'öteki' diye bir ayırıma gidip

iki taraf arasına kesin sınırlar koymak yerine, teolojik olarak "Allah'tan başka kimseye kulluk etmeme ve O'dan başka hiçbir şeye uluhiyet atfetmeme"yi ifade eden ortak kelimede;[28] pratik olarak da, dünya barışına hizmet etme, insan hak ve hürriyetlerini koruma, sosyal adaleti temin, gelecek nesillere yaşanabilir daha iyi bir dünya bırakmak için yenilenemez yeryüzü kaynaklarını sömürmeme gibi konularda birbirimizle yarışmalıyız.[29]

Sonuç olarak, medeniyetlerarası barışın ve dolayısıyla da, evrensel bir dünya medeniyetinin tesisi için, farklı dinsel geleneklere ve inançlara mensup kişilerin yapması gereken şey, öncelikle kendi aralarında, yukarıda ifade ettiğimiz temel ahlaki ilkeler çerçevesinde barışçıl bir dünya tesis etmek için çalışmaktır. Bunun için de yapılması gereken temel şeyler şunlardır: Farklı dinsel gelenek ve inanç taraftarları birbirleriyle ilgili her türlü yanlış anlamaları temizlemeli, hoş olmayan hatıraları ve önyargıları silmeli, hem toplumsal hem de bireysel olarak her türlü suç örgütleriyle mücadele etmeli, her türlü nefreti ve zararlı şeyleri ortadan kaldırmalı, birlikteliklerini aralarındaki ortak noktalara vurgu yaparak pekiştirmeli ve son olarak da karşılıklı uzlaşma için somut girişimlerde bulunmalıdırlar.

[28] 3. Âlu İmrân, 64.
[29] 2. Bakara, 148; ayrıca bkz. 5. Mâ'ide, 48.

islâmiyât 8 (2005), sayı 2, s. 55-69

İmam Mâturîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayırımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi

SÖNMEZ KUTLU
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Din-siyaset ilişkisi, Doğu'da ve Batı'da tarih boyunca sorun olmuş ve siyasi hakimiyetin kime ait olduğu sürekli tartışılmıştır. Ruhban sınıfıyla devlet adamları arasında iktidar mücadelelerin yaşandığı Batı dünyası, din ve devlet işleri birbirinden ayırmayı amaçlayan laiklik anlayışıyla birlikte soruna farklı bir çözüm üretmeyi başarmıştır. Bütün dünyayı etkileyen bu yeni durum karşısında Müslüman toplumlar, din-siyaset ilişkisini yeniden değerlendirmek suretiyle yeni çözümler üretmek istemişlerse de, Batı tipi bir laikleşme sürecinin dışında kalmayı başaramamış ve birbirinden farklı laiklik tecrübeleri üretmeye başlamıştır. Ancak, İslam'da ruhbanlık olmadığı için, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, ruhbanlarla devlet arasında hakimiyet veya iktidar mücadelesi yaşanmamıştır. Genelde din âlimleri, siyasetin yanında ve çoğu kere de emrinde olmuştur. İslam'ın ilk dönemlerinde hakimiyet mücadeleleri Kureyş'in iki büyük boyu Haşimiler ve Emeviler arasında cereyan etmiştir. Daha sonraları, gerek Sünniler gerekse Şiiler, halifeleri veya imamları Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak görmüş, onlara sınırsız dinî, siyasi ve hukuki yetkiler vermişlerdir. Hatta onlara, Allah'a ait bazı sıfat ve isimler verilerek hiçbir makam tarafından sorgulanamayan dokunulmaz kişiler hâline getirilmişlerdir.

İslam dünyasındaki kendine özgü laikleşme çabalarının en köklüsü ve en eskiye gideni Tanzimat Fermanı'yla birlikte başlayan ve Türkiye Cumhuriyeti'yle şekillenen Osmanlı tecrübesidir. Bugün Türkiye Cumhuriyeti'nde, diğer İslam ülkelerinden çok önce benimsenen ve uygulanmakta olan bir laiklik söz konusudur. Bu ayırım, hukuki, teolojik ve sosyolojik argümanlarla meşrulaştırılmaya çalışılmış olmakla birlikte, henüz tam olarak gerçekleştirilememiştir. Ancak, bu meşrulaştırma teşebbüslerinde, hilafetin kaldırılmasıyla ilgili Büyük

Millet Meclisi'ni ikna etmek üzere bir konuşma yapan ve millî hakimiyet tezini işleyen Türk hukukçu Seyyid Bey'in görüşlerinde, her ne kadar doğrudan Mâturîdî'nin kendi eserlerine referans yoksa da, Hanefi-Maturidiliğin hukuki ve kelami metinlerini referans aldığı ve sık sık atıflarda bulunduğu açıkça görülmektedir. Ancak, Mâturîdî'nin eserlerine atıfta bulunmaması, eserlerinin elinde olmaması ve onları inceleme imkânı bulamamış olmasından dolayıdır. Yoksa mutlaka onlardan yararlanırdı. Çünkü görüşlerinin temellendirdiği diğer metinler, aslında Ebû Hanîfe ve İmam Mâturîdî'nin (333/944) yorumcuları veya takipçileri tarafından kaleme alınan metinlerdi. Biz, bu makalemizde, diğer Hanefi-Maturidi metinlere önemli etkileri olduğunu sandığımız Mâturîdî'nin bir kısım görüşlerini ele almak istiyoruz.

İmam Mâturîdî'nin görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, dönemine kadar din-siyaset ilişkisinin dinî metinlerde ne şekilde ele alındığına ve dinî politik ekollerce nasıl anlaşıldığına kısaca değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Kur'an'da konuyla ilgili ayetler incelendiğinde, din-siyaset ilişkisi açısından şu tespitleri yapmak mümkündür. Kur'an; inanç, ibadet ve ahlak konularına doğrudan ve ayrıntılarıyla yer verirken siyasi konulara, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında herhangi bir belirlemede bulunmuş değildir. Örneğin Hz. Peygamber'den sonra halife kim olacak, hangi şartları taşıyacak, devletin yapısı ve yönetim biçimi nasıl olacak gibi kurumsal siyasetin konularına ilgi duymaz ve herhangi bir açıklamada bulunmaz. Siyaset kadar diğer konuları da ilgilendiren bu temel prensipler, genel olarak, Müslümanların işlerinin kendi aralarında meşveret/danışma yoluyla çözülmesi,[1] insanlar arasında adaletle ve hakkaniyetle hükmedilmesi,[2] yetki sahiplerine itaat edilmesi,[3] emanetlerin ehline verilmesi,[4] insanlar arasında üstünlüğün takva ile olduğu[5] şeklindeki prensiplerden oluşmaktadır. Din-siyaset ilişkisinde en çok gündeme getirilen halife ve imam kavramları, iddia edildiği gibi, Kur'an'da, siyasi otoriteyi elinde tutan kimse anlamında kullanılmamaktadır. Birincisi, özgür iradeli ve kendi adına güzel işler yapmaya namzet Allah'ın her kulu anlamına gelmektedir.[6] İkincisi ise, farklı farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, bu bağlamda insanlara örneklik ve önderlik yapan kişi anlamında, peygamberlik makamı için kullanılmıştır.[7] Aslında bu tür kullanımlarda peygamberlik makamının dahi bir sülale imtiyazı olmadığı, gönderilen elçinin sülalenin mensuplarına fazilet sağlamadı-

[1] 42. Şûrâ, 38; 3. Âlu İmrân, 159.
[2] 4. Nisâ', 58.
[3] 4. Nisâ', 59.
[4] 4. Nisâ', 58.
[5] 49. Hucurât, 13.
[6] Bkz. 2. Bakara, 30; 6. En'âm, 165.
[7] "Hz. İbrahim'e Cenab-ı Hak: 'Seni insanlara imam (başkan) yapacağım' buyurduğu zaman, bu peygamber: 'Benim zürriyetimden de' diyerek, kendi sülalesinden de imamlar gelmesi niyazında bulunmuş, fakat şu cevabı almıştır: 'Benim ahdim (vazife teklifim) zalimlere erişmez'." (2. Bakara, 124).

ğı ve diğerlerine karşı bir üstünlük kazandırmadığı son derece açıktır.[8] Ayrıca peygamberin seçildiği kabileye, peygamber kendilerinden çıktı diye, ölümünden sonra siyasi veya siyasi olmayan makamları ellerinde tutma imtiyazı da verilmiş değildir. Dolayısıyla hilafet ve hakimiyet meselesi, "dinî olmaktan ziyade dünyevî ve siyasî bir meseledir. Doğrudan doğruya milletin işidir. Onun içindir ki, *nusûs-i şeri'yye*de bu mesele hakkında tafsilat yokdur."[9] Dolayısıyla Kur'an, siyasi ve hukuki konularda hakimiyet yetkisini tamamen insanlara bırakmış ve topluma ait işlerin insani birikimin sunduğu imkânlardan faydalanarak toplum tarafından düzenlenmesini ve yürütülmesini istemiştir.[10]

Hz. Muhammed'in uygulama ve tavsiyelerinin, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da, Kur'an'ın ortaya koyduğu genel çerçeveyle uygunluk arz ettiğini görmekteyiz. Bundan dolayı, Hz. Muhammed öldüğünde, kendinden sonra imam veya halife olacak kişiyi gizli veya açık olarak belirlememiştir. Hz. Muhammed'in, temizlik ve misvak kullanmaya varıncaya kadar son derece ayrıntılı konularda tavsiyelerde bulunmasına rağmen, bu konuda, hiçbir açıklamada bulunmaması ve hadislerinde siyaset kelimesinin hiç kullanılmaması son derece anlamlıdır. Öyle anlaşılıyor ki, dünyevi işlerin düzenlenmesi toplumun tamamını ilgilendiren bir konu olduğu için, kendi yöneticisini seçme yetkisini bütün Müslümanlara ait bir hak olarak görüyordu. Bu yüzden, Hz. Muhammed, sahip olduğu hukuki ve siyasi yetkilerini başka birine aslâ devretmemiştir. Çünkü İslam'da, teolojik olarak, Hıristiyanlıkta olduğu gibi dinî ve dünyevi otoriteyi elinde tutan ruhbanlık sınıfı yoktu. Eğer o, sahip olduğu yetkileri devretmiş olsaydı, böyle bir sınıfın oluşmasına sebebiyet vermiş olacaktı. Aslında Hz. Muhammed'in devlet başkanlığı misyonu, ilahi kaynaklı olmayıp, tamamen içinde yaşanan sosyal ve siyasi gelişmeler sonucunda elde edilmişti. Başka bir ifadeyle, bu göreve layık görülmesi onun beşer olarak elde ettiği başarılarının ve bu konudaki kabiliyetinin sonucuydu. Hatta peygamberlik gelmeden önce de, liderlik vasfını kullanarak ihtilaflı konularda hakemlik yaptığı bilinmektedir. Böyle görüldüğü için Müslümanlar, zaman zaman, Hz. Peygamber'in çeşitli konulardaki vahye dayanmayan kişisel görüşlerini eleştirebilmişler ve ona alternatif görüşler ortaya atabilmişlerdir. Bundan dolayı, başta Kur'an olmak üzere, kaynaklar Hz. Muhammed'i melik/kral vasfıyla tanımlamaktan kaçınmıştır.[11] Çünkü meliklik ve sultanlık, kuvvet, galebe, tagallüb, tasallut, kahır, istila veya cebr yoluyla elde edilir.[12] Hâlbuki Kur'an, "sen onlar üzerinde zorba değilsin"[13] diyerek onu bir

[8] Bkz. Mehmet Sait Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII (1978), s. 136-7.

[9] Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, Ankara 1923, s. 2; Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyyesi*, Büyük Millet Meclisi Matbaası, Ankara 1924, s. 10. (Bu kitap, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin, 3 Mart 1340 tarihinde yapılan ikinci toplanusında yapılan konuşmanın metnidir.)

[10] Krş. Ahmet Akbulut, "Kur'ân'ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, 8, (1995), sayı: 3-4, s. 151; Fığlalı, Ethem Ruhi, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla 1997, s. 37.

[11] Örneğin bkz. en-Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-imâme*, thk. Joseph Van Ess, Beyrut 1971, s. 49.

[12] Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-imâme*, s. 49; krş. Seyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyyesi*, s. 19.

[13] 88. Gâşiye, 22.

kral veya melik gibi güç ve zor kullanmaması konusunda uyarmış ve onun ne insanların ne de Allah'ın vekili olmadığını açıkça bildirmiştir.[14]

Hz. Muhammed'in siyaset ve devlet başkanlığı konusundaki bilinen tavrına ve uygulamalarına rağmen, Hz. Ebû Bekir'in halife olarak seçimi sırasında "İmamlar Kureyştendir,"[15] şeklinde bir rivayet nakledilmiştir. Bu sözde hadis, Müslümanların siyasi hayatlarını belirlemede son derece etkili olmuş ve çok erken dönemlerden itibaren Kureyş'in iki büyük boyu arasında iktidar mücadelesine sebep olmuştur. Ayrıca her iki Kureyş kabilesinin devlet başkanlığına karşı çıkan ve diğer Arap kabilelerinin de bu konuda hak sahibi olduğunu söyleyen Haricilerin ortaya çıkışını hazırlamıştır. Hariciler, dünyevi ve siyasi hakimiyetle hiçbir alâkası olmadığı ve tamamen mutlak gücün ona ait olduğunu bildirdiği hâlde, "...Hüküm, yalnız Allah'ındır..."[16] ayetine dayanarak "Hakimiyet Allah'ındır," demişlerdir. Allah'ın hakimiyetini Müslüman toplumlar vasıtasıyla gerçekleştirdiğine inanan ve kendilerini toplumun yerine koyan Hariciler, bu siyasi egemenliği kullanma hakkına sahip vekiller olarak gördükleri için toplumsal otorite adına hareket etmişler[17] ve Emeviler ile Abbasiler döneminde İslam toplumlarını tehdit eden pek çok şiddet eylemlerine başvurmuşlardır.

Sonraki dönemlerde sahih kabul edilen ve hadis kitaplarına giren "İmamlar Kureyş'tendir," rivayetine dayanarak, Sünni âlimlerin hakimiyeti/hilafeti genel anlamda Kureyş'e tahsis ettiğini görmekteyiz. Şia ise, çoğunlukla, hakimiyeti Hz. Peygamber'in Fâtıma'dan olan soyundan gelen 12 kişiye ait olduğunu ileri sürmektedir. Haricilerin Allah'ın hakimiyetini karizmatik bir topluma tahsis etmesi şeklindeki siyaset nazariyeleri bir kenara bırakılırsa, temelde İslam düşüncesinde birisi Şianın teokratik siyaset anlayışı, diğeri onlara bir reddiye ve cevap niteliğindeki Sünni anlayış olmak üzere iki farklı siyaset nazariyesi geliştirilmiştir.

Şii-İmamiyenin imamet nazariyesine göre, imamet konusu dinin en temel konularından olup, insanların ihtiyârına ve seçimine bırakılması doğru değildir. Bu sebeple Allah'ın peygamber gönderdiği gibi her dönemde bir imam tayin etmesi kendisine vaciptir. Devlet başkanlığı makamına gelecek imam/imamlar, masum olup Kur'an ve Hz. Peygamber tarafından nass ve tayinle önceden açıkça belirlenmiştir. Bunlar Hz. Ali ve onun Fâtıma'dan olan soyundan toplam on iki kişidir. Hz. Peygamber'den sonra, dinî ve dünyevi konularda siyasi ve hukuki yetki onların elindedir. İmamet, bir inanç esasıdır, dolayısıyla imamlara itaat dinen vaciptir. Şii âlimler, Hz. Ali'nin tayinini ispatlamak için pek çok eser yazmış ve yüzlerce ayet ve uydurma rivayetleri delil olarak kullanmışlardır. Şianın siyaset nazariyesi, hakimiyetin imamlara Allah tarafından verildiğini

[14] 39. Zümer, 41; 17. İsrâ', 54.

[15] Buhârî (256/870), *el-Câmi'u'ş-şahîh*, İstanbul 1992, VIII. 105; VIII. 105; IV. 155; Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Musned*, İstanbul 1992, IV. 129, 183, 421; Dârimî, *Sunen*, İstanbul 1992, I-II. 557.

[16] 6. En'âm, 57; 12. Yûsuf, 40.

[17] Bkz. Akbulut, "Kur'ân'ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", s. 150.

iddia ettiği için, bir çeşit teokrasi olarak görülebilir. Bu anlayış, İslam'ın siyasallaştırılmasıyla sonuçlanmıştır. Bir başka açıdan değerlendirildiğinde, Şii siyaset anlayışıyla Tanrı'nın hukuki ve siyasi otoritesini temsil ettiğini iddia eden Katolik Kilisesi'nin anlayışı arasında benzerlikler vardır.

Sünni siyaset nazariyesine göre, imamların seçimi Müslümanların önde gelenlerine veya kendilerine bırakılmıştır. Dolayısıyla imamların seçimi, Müslümanların ihtiyârı ve biat etmesiyle gerçekleşir. Ancak onlar, hakimiyeti Kureyş kabilesinin mensuplarına ait görmekle Kur'an'ın temel ilkesi olan Müslümanların eşitliği anlayışına ters düşmüşlerdir. Ayrıca iktidar tarih boyunca, veliaht tayini yoluyla veya güç ve silah yoluyla elde edilmiştir. Aslında Sünniler, hep Hariciler ve Şiayı eleştirmekle meşgul olduklarından, hakimiyet sorunuyla ilgilenerek yeni bir siyaset nazariyesi geliştirememişlerdir. Genelde ilk dört halifenin tarihi sırasının fazilet sırası olduğunu ispat etmek ve her birinin halifeliğiyle ilgili delil olabilecek rivayetleri bir araya toplamakla meşgul olmuşlardır. Kimlerin imam olacağının Kur'an ve Hz. Peygamber tarafından isim olarak değil ima ile belirlendiğini ileri sürerek Hz. Ebû Bekir'in imametine işaret eden pek çok delil getirmeye çalışmışlardır. Kısaca onlar içinde bulundukları devirdeki siyasi yetkinin kime nasıl devredilmesi gerektiği sorunuyla ilgilenmek yerine ilk dört halifenin meşruiyetini ispatlamaya ve onların iktidar dönemlerini bütün dönemler için örnek göstermeye çalışmışlardır. Öyleki Sünni âlimler, Emevi ve Abbasi iktidarına karşı ortak bir tavır dahi geliştirememişlerdir. Kimileri onları meşru sayarken kimileri gayri meşru saymıştır. Taftazânî, Celâludddîn Devvânî, Sadruşşerî'a, İbn Teymiyye gibi sonraki dönem Sünni âlimlerin siyaset nazariyesine getirdikleri *hilâfet-i hakîkî ve hilâfet-i sûrî* ya da *hilâfet-i nübüvvet* ve *hilâfet-i ümmet* şeklindeki yeni ayırımlar ise, meseleyi çözmeye yetmemiştir.[18] Bu ayırımı, "Benden sonra hilafet otuz senedir. Ondan sonra ısırıcı sultanlığa dönüşür," şeklindeki hilafetin 30 yıl olduğunu bildiren bir hadisle temellendirmektedirler.[19] Böylece *hilâfet-i nübüvvet*'in artık bittiği *hilâfet-i ümmet*'in olabileceği ileri sürülmüştür. Ümmetin halifesi olabilmek için milletin kendi arzusuyla seçilmiş ve biat edilmiş olarak bu makama oturmak gerektiği şeklindeki hakimiyet-i milliyye fikri, 20. yüzyılda Seyyid Bey tarafından hukuki açıdan temellendirilebilmiştir.[20]

Sünni düşüncede *hilâfet-i nübüvvet*'i tartışma dışı bırakmak üzere yapılan yukarıda zikredilen ayırımdan önce, kayda değer en önemli tartışmanın Mâturîdî tarafından "hilafetin Kureyşliliği" ile ilgili rivayet üzerinde başlatıldığını görmekteyiz. Bu rivayet genelde Sünni âlimler tarafından her durumda doğru olarak kabul edilmiştir. Sadece Mâturîdî, son derece önemli değerlendirmeler ya-

[18] Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hakimiyeti Milliyye*, s. 13 vd.

[19] Bu rivayetin çeşitli varyantları için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I. 116; Ebû Dâvûd, *Sunen*, İstanbul 1992, III. 676.

[20] Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 14.

parak ilk defa bir konunun siyaseten ve sosyolojik olarak doğru olabileceği, ancak diyanet açısından farklı olabileceği tezini ileri sürmüştür. Ancak Mâturîdî'nin pek çok konuda görüş belirtmesine rağmen, bize ulaşan eserlerinde ve Mâturîdî edebiyatta onun hilafet/imamet konusundaki görüşleriyle ilgili yeterli bilgiye rastlanmaması son derece şaşırtıcıdır. Çünkü bizim burada üzerinde duracağımız diyanet-siyaset ayırımıyla ilgili görüşleri, ona nispet edilen *Maḳālāt* adlı eserinden Nesefî tarafından aktarılmaktadır. Bu yüzden siyasi konulardaki görüşleri hakkında tam bir sonuca varmak ancak *Te'vîlât*'ın yayımlanması ve imamet konusunda Karmati ve Şiilere yazdığı kayıp eserlerinin bulunmasından sonra mümkündür.

Mâturîdî'nin *Kitâbu't-tevḥîd*'inde imamet kısmının bulunmayışı oldukça önemli sorular akla getirmektedir. Acaba Mâturîdî, diyanet-siyaset ayırımı dolayısıyla bu konuyu hukuki eserlerinde mi ele almak istedi veya siyasi bazı endişeleri ve döneminin iktidarıyla aralarındaki anlaşmazlık dolayısıyla yazmak istemedi mi, ya da ömrü yazmaya kâfi gelmedi mi? Yazdıysa şayet neden bize ulaşmadı? Hiç yazmadığı ve bu konuda bize hiçbir şeyin ulaşmadığı da söylenemez. Çünkü *Te'vîlât*'ta "Allah'a, Resulü'ne ve 'ulû'l-emr'e itaat edin,"[21] ayetinin yorumunda 'ulû'l-emr'i seriyye komutanları ve fakihler olarak yorumlama eğilimindedir. Aynı yerde Şianın özelde 'ulû'l-emr'i masum imamlar olarak yorumlamasına, genelde de imamet nazariyesine ciddi eleştiriler yöneltmektedir.[22] Bu da onun *Te'vîlât*'ta konuyla ilgili diğer ayetlerin yorumunda önemli bilgiler vermiş olabileceğini akla getirmektedir. Bununla birlikte, gerek onun kayıp eserlerinden, özellikle *Maḳālât*'ından alıntılarda bulunan Mâturîdî kaynaklarda gerekse de doğrudan yapılan alıntılarda din-siyaset ilişkisi konusunda Mâturîdî'nin özgün ve önemli bazı görüşlerine yer verilmektedir. Onun diyanet-siyaset ayırımıyla ilgili görüşünü, Nesefî'nin *Tabṣıratu'l-edille* adlı eserinde, "imametin Kureyşliliği" rivayetiyle ilgili tartışmalar bağlamında Mâturîdî'den yaptığı uzunca bir alıntıdan öğrenmekteyiz.

Daha önce ele alındığı gibi, "imamların Kureyş'ten olması" rivayeti konusunda her mezhep mensubu, birbirinden farklı görüşler ileri sürmüştür. Hariciler, bazı Mürciiler ve Mutezilenin çoğunluğu hariç, diğer mezhep mensupları bu rivayeti devlet başkanlığı için Kureyş'ten olmayı şart koştuğu şeklinde yorumlamışlardır. Ancak, tespit edebildiğimiz kadarıyla, hiç kimse rivayetle ilgili Mâturîdî'nin yaptığına benzer bir yorum yapmamıştır. Mâturîdî, diğerlerinden farklı olarak, 'diyanet-siyaset' ayırımına giderek bu rivayetteki hilafetin Kureyş'e tahsisini, *diyaneten* değil *siyaseten* doğru olduğunu savunmuş ve bu görüşünü şöyle açıklamıştır: Dinî açıdan, imam olacak kişinin öncelikle Allah'tan en çok sakınan, insanların problemlerini çözmede en basiretli ve onların yararına olan

[21] 4. Nisâ', 59.

[22] Geniş bilgi için bkz. Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mansûr (333/944), *Te'vîlât*, Topkapı Sarayı Medine Bölümü, Nu: 180, v. 110 a-112a.

şeyleri en iyi bilen birisi olması gözetilmeli ve bu şartları taşıyan kim olursa olsun imamete o getirilmelidir. Çünkü Allah'ın kitabında böyle istenmektedir: "...Muhakkak ki Allah yanında en değerliniz, O'ndan en çok sakınanınızdır..."[23] Ayrıca malların ve ırzların emanet edileceği kişilerde takva özelliğinin aranması da, bunun delilidir. Çünkü bu görevi takva vasfıyla yerine getirebilirler. Bu bakımdan *diyanet* açısından gözetilmesi gereken şey, takvadır.[24] Öyle anlaşılıyor ki, Mâturîdî'ye göre, imamların Kureyş'ten olması fikri, ister Peygamber'in sözü olsun ister sahabe böyle istemiş olsun, bu dinî olmaktan çok, siyasi ve sosyolojik bir tercihtir. Ona göre böyle bir tercih iki önemli sebebe dayanmaktadır. Birincisi, imamet dinî bir yönü olmakla beraber daha çok idari ve siyasi bir konudur. Bu yüzden, imam olacak kişinin takvanın yanı sıra küçük düşürülmemiş ve nefret edilmeyen bir nesebe mensup olmasına ihtiyaç vardır; insanların kendilerini güçlü ve saygın olarak bildikleri bir soya nisbet etmesi de bundandır. Ayrıca Kur'an'ın, Kureyş lehçesiyle inmiş olması da bu konuda dikkate alınmalıdır. O hâlde şöyle bir sonuca varabiliriz: Nübüvvetin bir soyda, melikliğin başka bir kavimde devam ettiği bilindiğine göre, *diyanet ve siyaset* konusunda şu iki hususun gözetilmesi gerekir. *Siyasi yetki* kralların elindedir, *diyanet yetkisi* ise nebilerin elindedir. Zaten Kur'an'da bu ikisinin tek bir kavimde birleşmediği bildirilmiştir: "Musa'dan sonra İsrailoğullarının ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerine: 'Bize bir hükümdar gönder, (onun önderliğinde) Allah yolunda savaşalım,' demişlerdi."[25] Durum böyle olunca *diyanet/nübüvvet*, o işi yürütebilecek kişiye verilir; idare ve siyaset ise halk arasında saygınlığıyla öne çıkan şeçkin kabileye/kavme verilir. Diğer taraftan, soy ve nesebin, insanları iyi ve güzel davranışlara sevk eden, kötü ve çirkin davranışlardan uzak tutan şeylerden biri olduğu da bir gerçektir. Böyle kişiler emaneti daha iyi koruyabilir. Ayrıca, âlimler evlilik ve nikâh konusunda Kureyş'i diğer kabile ve soylardan üstün gördüler. Başkalarını bu konularda onlara denk görmediler. Bu sebeplerden dolayı Resulullah, onlara bu şekilde davrandı. Hilafetin durumu da aynı şekildedir. İmametin Kureyş'e tahsisinin iki ayrı sebebi daha vardır. Birincisi, bütün kabilelerden böyle bir şeyi istemek son derece zor bir şeydir. Bundan dolayı tek bir kabileye tahsis edilmek suretiyle diğerlerinden bu ağır yükü kaldırdı. İkincisi, muhtemelen Hz. Peygamber, Müslümanların işlerini idare etmeye layık kimselerin sürekli var olacağını biliyordu.[26]

Mâturîdî'nin diyanet-siyaset ayırımı yapması ve birincisini peygamberlere, ikincisini ise kral/meliklere tahsis etmesi, dönemine kadar konuyla ilgili yapıl-

[23] 49. Hucurât, 13.

[24] Nesefî, Mâturîdî'nin bu görüşlerini onun bize ulaşmayan *Makālāt* adlı eserinden aktarmaktadır. Bkz. Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabṣıratu'l-edille fî uṣûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, II. 437.

[25] 2. Bakara, 246.

[26] Nesefî, *Tabṣıratu'l-edille*, II. 437-439. Mâturîdî'nin Hilâfet'in sorumluluk ve yetki alanlarına dair görüşleri için bkz. *Tabṣıratu'l-edille*, II. 439-440.

mış tartışmalar ve ileri sürülen görüşlerle mukayese edildiğinde, son derece önemlidir. Buradan hareketle Peygamber'in *diyanet/nübüvvet* görevinin, Allah tarafından kendisine verilmiş bir görev iken, devlet başkanlığının ilahi bir misyon gereği olmayıp kendi siyasi ve ictihadi tercihi olduğu söylenebilir. Ancak o, bir kral, melik veya sultan değildi. Zaten başkanı olduğu devlet, bütün unsurlarıyla ve kurumlarıyla oluşmuş bir devlet değildi. Bu kurumlaşma ilk dört halife döneminde tamamlandı.

Mâturîdî'nin bu ayırımı, diğer görüşleriyle de uyum içindedir. Hatta hadisle ilgili diğerlerinden farklı bir sonuca varmasına, din-Şeriat ayırımı, iman-amel ayırımı ve ictihadi nesih konusunda ortaya attığı görüşleri sebep olmuştur.

Mâturîdî, din-Şeriat ayırımı fikrini Ebû Hanîfe'den almış olmakla beraber, bu fikrî daha da geliştirmiştir. Mâturîdî, imanı din ve itikad olarak tanımlayarak din-Şeriat ayırımı yapar. Böylece akılla din arasında, Şeriat'la vahiy arasında bir ilişki kurar: "İman dindir, dinler ise inanılan inançlardan ibarettir. İnançların bulunduğu ve varlığını kendisiyle sürdürdüğü yer kalptir. Tasdikin baskı ve cebr altında tutulamayan mahiyeti ise kalpte bulunan tarafıdır; çünkü, imanın bu noktasına herhangi bir yaratığın tahakkümü nüfuz edemez."[27] Geçmişte gönderilen bütün peygamberler ve nebiler tek bir din üzere idiler, yani Allah katında mutlak ve değişmeyen İslam dini üzere gönderilmişlerdir.[28] Mutlak dinin içerisine, dinin tevhid, inanç esasları, ibadetin sadece Allah'a ait olması, Allah'a şükrün zorunluğu ve ahlaki ilkeler yer almaktadır. Akılla bilinmelerinin zorunlu olması sebebiyle, bunlara *akliyyât* da demektedir. *Te'vîlât*'ta 'akliyyât'ı şöyle tanımlamaktadır: "Akliyyât, araştırma ve inceleme sonucu ulaşılan tevhid bilgisi, peygamber bilgisi ve diğer bilgilere denir."[29] Bu kısımda hiçbir şekilde nesih olmaz. Çünkü bunlar, akılla da ortaya konulabilen ve ispatlanabilen değişmeyen gerçeklerdir. Şeriatlar ise, peygamberden peygambere değişen ibadet şekilleri ve şer'î hükümlerden oluşur.[30] Her peygamberin şeriatı ve ahkâmı birbirinden farklıdır.[31] Bu kısım peygamberin geldiği dönemin şartlarına ve toplumsal maslahatlara göre oluşturulan dinin değişen toplumsal boyutunu ifade etmektedir.[32] Din, kalbin fiili iken, Şeriat diğer azaların fiilidir. Daha çok duyulara hitap eden haram-helal gibi hususları ilgilendirir. Bu bakımdan aklın güzel bulduğu şeylerden farklıdır. Şeriatta değişkenlik söz konusu iken, dinde değişmezlik ve süreklilik söz konusudur.[33] Dinlerde nesih ve değişiklik veya bir

[27] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2003, s. 377.

[28] Mâturîdî, *Te'vîlât*, Hacı Selim Ağa Ktp., Nu: 40, v. 26b-27a, 471a, 564a; *Te'vîlât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, v.174b, 412a-b, 507a, 610b, 646a. Krş. Özdeş, Talip, *İmam Mâturîdî'nin Te'vîlâtu Ehl-i Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, (Doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997, s. 169.

[29] Mâturîdî, *Te'vîlât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, v. 62b.

[30] Mâturîdî, *Te'vîlât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, v. 128b, 147b, 572a, 609b, 704b.

[31] Mâturîdî, *Te'vîlât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 609b, 704b.

[32] Krş. Hanifi Özcan, *Mâtüridî'de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul 1995, s. 55.

[33] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 235.

önceki peygamberin şeriatına uymak söz konusu değildir.[34] Aslında belli dönemin şartları içerisinde şekillenen şeriatın, beşerî ve ilahi olmak üzere iki yönü vardır. Bu sebeple Mâturîdî, bir şeriatın kendi içinde de neshin olabileceğini kabul etmiştir. Fakat ona göre, nesih "bir hükmün yürürlükten kaldırılma vaktinin açıklanmasıdır. Bu bir bedâ olmayıp daha önceki hükümle de çelişmez. Aksine belirli bir süre için konulmuş olan önceki hükmün süresinin bitmesi üzerine yine belirli bir süre için hükmün yenilenmesidir. (...) Allah herhangi bir hükmün süresi bittiğinde, süresi belirli yeni hükümler ve şeriatlar koyar. Bunu da bazen bizzat kendisi kitabıyla, bazen de Resulü'nün diliyle açıklar."[35] Bunun anlamı bir hükmün konulmasına esas oluşturan maslahatın ortadan kalkması durumunda hükmün de sona ermesi, ortaya çıkan yeni bir maslahat gereği yeni bir hüküm konulması demektir.[36]

Şeriatların oluşmasında, insanların farklı anlayışlarının ve değişen şartların önemli rolü olduğunu kabul ettiği için olsa gerek, Şeriat'taki herhangi bir hükmün varlık sebebinin ortadan kalkması veya süresinin sona ermesi durumunda beşerî müdaheleyle, yani ictihadla bir hükmün sona erdirilebileceğini ileri sürmektedir. Buna örnek olarak Hz. Ömer'in kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlara (*mu'ellefe-i ḳulūb*) zekâtı iptal etmesini verir ve ayetten şöyle bir sonuç çıkarır: "Bu ayette, hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan mânânın/maslahatın yok olması sebebiyle ictihadla neshin olabileceğine dair bir delil bulunmaktadır."[37] Mâturîdî'den önce ve sonra bu olay için 'ictihadi nesih' kavramını kullanan bir kimseyi tespit edemedik. Usûl kitaplarında, kıyasla nesih tartışılmışsa da, başta Mutezile olmak üzere pek çok kişi karşı çıkmıştır. Mâturîdî, bu konuda Mutezilenin dahi kabul etmekte zorlandığı bir görüş ileri sürmüştür. Diğer yandan yukarıda bahsedilen anlamda şer'î hükümlerde neshin ne zaman ve nasıl vuku bulacağını aklın yetkisine bırakmış ve şöyle demiştir: "Nesihten kaçınmanın aklen imkânsız hâle geldiği durumlarda nesh caizdir, aklen nesihten kaçınmanın mümkün olduğu durumlarda ise caiz değildir."[38]

Mâturîdî, iman-amel ayırımı yaparak 'iman'ı, hiç kimsenin sorgulayamayacağı ve kişinin kendi özgür iradesiyle gerçekleştireceği kalbin tasdiki olarak tanımlar. Bu alana hiç kimse müdahele edemez. Ameller ise imandan sonra emredilmiştir. Ameller, imanın bir parçası değildir. İman amelin sebebidir. Amel imanın sebebi değildir. İmandan sonra gerçekleşen ilkelerdir. İman konusunda bütün Müslüman ve müminler eşittir. Kureyşli bir müminle, Arap olmayan bir mümin arasında iman bakımından fark yoktur. İnsanlar arasında, üstünlük

[34] Mâturîdî, *Te'vîlât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 174b., 609b, 704b.
[35] Mâturîdî, *Te'vîlât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 22b-23.
[36] Mâturîdî'nin, din-Şeriat ayırımıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu'nun *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003) adlı kitaba yazdığı "Giriş" kısmı, s. 39-45.
[37] Mâturîdî, *Te'vîlât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 251a.
[38] Mâturîdî, *Te'vîlât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 260a. Ayrıca bkz. Özdeş, 174-175.

sadece takvayladır. Muhtemelen, imamların Kureyş'ten olacağı rivayetini eleştirmesi, iman konusunda müminlerin eşitliği fikrini benimsemesinden dolayıdır.[39] Ayrıca Ebû Hanîfe'nin, Kureyş soyundan gelen ve kendilerini kabul ettirmeye çalışan Emevi ve Abbasi halifelerine olumsuz tavırları ve onlarla olan ilişkileri de, rivayetin toplumsal ve siyasi tecrübeyle uyuşmadığını göstermiştir. Bu da Mâturîdî'nin, ilgili rivayeti farklı anlamasına sebep olmuştur.

Kelami ve fıkhi görüşlerinde Ebû Hanîfe'den etkilenen Mâturîdî'nin siyasi görüşlerinin, kendinden sonrakilerce tam olarak anlaşılıp sürdürüldüğü söylenemez. Yalnız Ebû'l-Muîn en-Nesefî (508/1114), Ebû İshâk es-Saffâr el-Buhârî (534/1139), Ömer en-Nesefî (537/1142), Serahsî (483/1090), Sadruşşerî'a es-Sânî (747/1346), İbn Humâm (861/1457) ve diğer bazı fakih ve mütekellimlerin, satır aralarında da olsa, onun görüşlerinden etkilendikleri sezilmektedir. Özellikle Seyyid Bey üzerinde en fazla etkili olan Hanefi fakihi İbn Humâm'ın hilafet tanımını burada kaydetmek istiyorum. O, hukuki açıdan, hilafeti "Müslümanlar üzerinde genel tasarruf hakkına sahip olmak,"[40] yani Müslümanların işlerini yürütmek üzere kazanılan genel yetki veya vekâlet olarak tanımlamaktadır. Bu tanımdan anlaşılıyor ki, İbn Humâm "Hilafet, Hz. Peygamber'e halef olarak Müslümanların dinî ve dünyevi işlerinde genel başkanlıktır," şeklinde kelami bir bakış açısıyla Taftazânî tarafından yapılan tanımı kabul etmemektedir. Gerek Mâturîdî'nin, gerek diğer Hanefi-Maturidi âlimlerin aynı zamanda fakih olmaları, hilafete hukuki açıdan bakmalarında etkili olmuştur. Bu hukuki bakış açısı, din-devlet ayırımını temellendirmeye çalışan çağdaş araştırmacıların işini kolaylaştırmıştır.

Osmanlı'nın sonlarında başlayan din-siyaset ilişkisi tartışmalarında, Ebû Hanîfe ve Mâturîdî'nin temsil ettiği akılcı-hadarî din anlayışına ait kelami ve fıkhi metinlerin kullanıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla, sorunla ilgili üretilen yaklaşımlarda, Hanefi-Maturidi kelami ve fıkhi metinlerin doğrudan ya da dolaylı olarak etkilerine rastlamak şaşırtıcı olmayacaktır. Etkilenmenin açık olmadığı durumlarda dahi, yakın benzerlikler söz konusudur. Buna örnek olarak Ziya Gökalp'in sosyolojik, Seyyid Bey'in hukuki ve Alî Abdurrâzık'ın teolojik yaklaşımını zikredebiliriz.

Ziya Gökalp'in sosyolojik yaklaşımına göre, toplumların gelişmesine bağlı olarak işler, meslekler, hizmet alanları, yetki ve uzmanlık alanları ortaya çıkmıştır. İnsanları her bir işi tek başına yapmaktan kurtaran işbölümü (*Taksîmu'l-a'mâl*) neticesinde, çeşitli uzmanlık daireleri oluşmuştur. Diğer alanlardaki işbölümü kaidesi, diğer sahalarda olduğu gibi, dinî sahada ve hizmet alanlarında da geçerlidir.[41] Buna ilaveten, daha önce var olan dinî velayetin dışın-

[39] Mâturîdî'nin imanla ilgili görüşleri ve Mürcieden etkilenmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2003², s. 277-283.

[40] İbn Humâm, *Kitâbu'l-musâyere*, İstanbul 1979, s. 253.

[41] Geniş bilgi için bkz. Ziya Gökalp, "Diyânet ve Kazâ", *İM.*, İstanbul 1915 (1331), sayı: 35, s. 756 vd.; "Hilafetin Hakikî Mahiyeti", *Hilâfet ve Millî Hâkimiyet*, Ankara 1923 (1339) kitabı içerisinde, s. 5.

da siyasi ve harsi velayetler ortaya çıkmıştır.[42] Gelişmiş cemiyetlerde dinî velayetin dünyevi, siyasi, maddi, hukuki müesselere şamil olması doğru değildir. Bu sebeple dinî hükümlerin İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren başlayan diyanî-kazaî hükümler ayırımı,[43] daha köklü bir şekilde bugün yapılmalıdır. Çünkü "ilk asırlarda diyanî hükümleri bildirmek üzere müftülük, kazaî hükümleri bildirmek üzere kadılık makamları tesis etmiştir."[44] Gökalp, bu ayırımını Ebû Hanîfe'nin, müftülük ile kadılık makamını birbirinden ayırması örneğiyle meşrulaştırmaya çalışır. Çünkü Ebû Hanîfe, bu iki makamın birleşmesini caiz görmediği için, ölümü göze alarak, Abbasilere başkadı olmayı kabul etmemiştir. Gökalp'e göre, diyanî-kazaî hükümler ayırımında, vicdan alanına mahsus diyanî hükümler ibadet ve itikadi içermekte olup ifta makamı olan müftülere bırakılmalıdır; yasama alanına ait kazaî hükümler ise, muamelattan (hukuk) ibaret olup, kaza makamında olan hukukçulara bırakılmalıdır. Hukukçular için bu konuda en önemli kaynak her zaman değişebilen örftür. Bu konuda da Ebû Hanîfe'nin örf ve istihsan görüşünü delil getiren Gökalp, hukukun örfe bağlı olan kısmının örfün değişmesiyle değişebileceğini savunur.[45]

Görüldüğü gibi Gökalp, din-devlet ayırımı konusunda ileri sürdüğü görüşlerinde Hanefi-Maturidi kültür çevresinden istifade etmiştir. Onun diyanî-kazaî ayırımı, bazı yönleriyle Mâturîdî'nin diyanet-siyaset ayırımına benzemektedir. Şöyleki, Gökalp, diyanet içerisine sadece ibadet ve itikadi dahil etmekte, ahlakı dışarıda bırakmaktadır. Mâturîdî ise, her üçünü diyanet içerisine sokmaktadır. Gerek Gökalp gerekse Mâturîdî, diyanet denilen kısmın, kimsenin müdahele edemeyeceği veya tahakküm altına alamayacağı kalbe veya vicdana ait bir alan olduğunu söyler. Aynı şekilde her ikisi de dinin Şeriat kısmında değişen ve değişmeyen yönler bulunduğunu, örfe bağlı olanların örfün değişmesiyle değişebileceğini ileri sürer. Ziya Gökalp, şer'î hükümlerin değiştirilmesinde örfe önemli bir yetki vererek, bunu maşeri vicdana uygun olarak hukukçulara bırakmakta iken, Mâturîdî, ictihad yetkisine sahip fakihlere bırakmaktadır.

Seyyid Bey'in din-siyaset ayırımındaki hukuki yaklaşımına gelince, bu yaklaşımı bütün yönleriyle burada ele almak mümkün değildir. Biz daha çok Hanefi-Maturidi metinlere dayanarak din-siyaset konusuna ilişkin ileri sürdüğü önemli bazı görüşlerine değinmek istiyoruz. Seyyid Bey, Kur'an'da devlet ve

[42] Ziya Gökalp, "Dinîn İctimâî Hizmetleri-1", *İM.*, Cilt: 2, İstanbul 1915 (1331), sayı: 34, s. 742.

[43] "Hükümler, ahkâm-ı diyâniyye ve ahkâm-ı kazâiyye olmak üzere ikidir. Bunlardan ahkâm-ı diyâniyye, kuvve-i müeyyidesi münhasıran uhrevî olan tekâlif-i dinîyyedir. Ahkâm-ı kazâiyye ise, dünyevî bir kuvve-i müeyyideye mâlik olan tekâlif-i dinîyyedir. Binaenaleyh ahkâm-ı kazâiyye dinî ahkâm cinsi dahilinde ise de diyânî ahkâm nevinin haricinde müstakil bir nevidir. Ahkâm-ı kazâiyye bugünkü ıstılaha göre hukuk namı verdiğimiz kaidelerdir. O hâlde İslamiyette hukuk, ahkâm-ı dinîyyeden ma'dûd ise de, ahkâm-ı diyâniyyeden ma'dûd değildir." Ziya Gökalp, "İttihat ve Terakki Kongresi-1", *İM.*, İstanbul 1916, sayı: 48, s. 977.

[44] Ziya Gökalp, "Diyânet ve Kazâ", *İM.*, İstanbul 1915 (1331), Sayı: 35, s. 757.

[45] Bkz. Ziya Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *Ziya Gökalp ve Din* (Haz. Orhan Metehan, İstanbul 1994) adlı kitap içerisinde, s. 23-27; "Örf Nedir?", s. 31-43.

devlet başkanıyla ilgili şartların belirlenmediğinden ve Hz. Peygamber'in de halife olacak kişiyi tespit etmediğinden hareketle, bu işin Müslümanlara bırakıldığını ileri sürer. İslam'ın hem diyanet, hem de siyaseti kapsayan bir din olduğuna; Hz. Peygamber'in şahsında, hem nübüvvet, hem de siyaset görevinin birleştiğine inanır. İşte bu siyasi görev, nübüvvet dolayısıyla terettüp etmiş olan imamettir. O, dini hem tebliğ etmiş hem de uygulamıştır. Bu ise, Müslümanlar üzerinde genel yetki demek olup İslamiyet'in siyasi yönünü oluşturur.[46] Ancak, Peygamber'in şahsındaki Şeriat koyma yetkisi, hiç kimseye devredilmemiştir. Bunun için imamet/hilafet kelimesinden anlaşılan, hükümettir. Yoksa Şeriat koymakta Peygamber'in vekili ve halefi demek değildir.[47] Hatta genel yetkiyi elinde bulunduranların veya fakihlerin ortaya koydukları kanunlar veya hükümler, Şeriat, din veya ilahi hükümler olarak kabul edilemez.[48] Dolayısıyla, buna uygun olarak İbn Humâm'ın daha önce zikrettiğimiz fıkhi tanımını benimser. Bu tanıma göre hilafet, "Müslümanlar üzerinde genel tasarruf (tassarruf-u âmme) hakkına sahip olmak" demektir. Halifenin sahip olduğu halk üzerindeki genel tasarruf yetkisine, fıkıh dilinde tam idari yetki (velâyet-i âmme) denir. Halife bu kuvveti doğrudan doğruya milletten alır. Bu kuvvet ve bu hakimiyet, milletin kendi hakkıdır. Millet, bunu biatla halifeye devreder.[49] Ona göre, hilafet vekâlet türünden bir akit olup karşılıklı icap ve kabulle gerçekleşir. Bu vekâleti verme yetkisi ise, milletindir. Dolayısıyla, hilafette hakimiyetin kaynağı millettir/halktır.[50] Halkın verdiği bu yet-

[46] Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 7-8.

[47] Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 8. "İslâmiyette ne halifenin ne müfti ve şeyhulislâmın, ne de mezhep müessisleri büyük müctehidlerin, hulâsa hiçbir kimsenin böyle vaz-ı şerîatta tahlil ve tahrîm hususunda zerre kadar selâhiyeti yoktur. Binaenaleyh İslâmiyette Hıristiyanlıkta olduğu gibi ruhâniyyet ve ve vaz-ı şerîatta niyâbet carî değildir. İslâmiyette öyle Hıristiyanlıktaki gibi teşkilât-ı dinîyye de yoktur. Müftülük, şeyhülislâmlık din-i İslâm'ın vaz' ve tesis ettiği teşkilâttan değildir. Mesâlih-i cariyede halka ahkâm-ı şer'iyyeyi bildirmek maksadıyla sonradan ihdas edilmiş menâsıb-ı resmiyyedir. Müftülük, ilim ve iktidarın bahş ettiği bir selâhiyyet-i ilmiyyedir. Âlim olmak şartıyla herkes müftü olabilir" (Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 9).

[48] "Fukahânın istinbat ettikleri ahkâm-ı fıkhiyeye ahkâm-ı ictihâdiyye denur. Hiçbir zamanda ahkâm-ı ilâhiyye denmez. Ahkâm-ı ilâhiyye diye ancak nusûs-ı sarîha-i şer'iyye ile sabit olan ahkâma denilir. Ahkâm-ı ilâhiyyede ihtilaf olmaz. Ve ona kimse muhalefet etmez. Ahkâm-ı ictihâdiyye ise, fukahânın re'y ve ictihâdından mütevellid olduğu cihetle ihtilafla doludur. Hiçbir hükmü ictihadî gösterilemez ki onda iki veya üç müctehid ihtilaf etmemiş olsun. ... Ahkâm-ı ictihâdiyyeye dense dense ahkâm-ı şer'iyye denebilir. Fakat Şeri'at denmez. Çünkü Şeri'at Cenâb-ı Şârî'in vaz' ve tebyîn buyurduğu ahkâm-ı mansûsadır" (Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 11).

[49] Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 36.

[50] "Hilâfet, fıkıh ve hukûk-ı İslâmiyyeye göre millet ile halife arasına âdetâ icâb ve kabûl ile mün'akid bir akiddir. Hem de akd-i vekâlet nev'indendir. Nasıl ki bir kimse kendisine tevfîz edilmedikçe vazife-i vekâlet-i hod be hod ifâ edemezse kim olursa olsun hiçbir ferd, millet tarafından kendisine tevfîz-i umûr edilmedikçe re'sen ve kendiliğinden vezâif-i hilâfeti îfâ edemez. Halifenin îfâsıyla mükellef olduğu vezâif, esâsen ve haddi zatında doğrudan doğruya milletin kendi işidir. Umûr-i müştereke-i milliyyedendir. Millet bu işi, sûret-i mahsûsada ehil ve münâsip göreceği bir zâta icâb ve tevfîz eder, o zât da kabûl ve deruhte eylerse, işte ol vakit o zât halife olmuş olur. Ve bu icâb ve kabûl ile mün'akid olan akde de hilâfet denir. Akd-i vekâlet de bun-

kiyi elinde tutan kişi, onu sadece halkın menfaatine kullanabilir, zararına kullanamaz.[51]

Seyyid Bey'e göre, Kur'an ve hadislerde belirlenmediği için Müslümanların siyasi tecrübeleri de, tarih boyunca farklı olmuştur. Bu tecrübeler, *hakikî hilafet* ve *şeklî hilafet* olmak üzere iki grupta toplanabilir. Birincisi, Hz. Peygamber'den sonra otuz yıl sürmüştür. İkincisi ise, otuz yıl sonrasında oluşturulan şeklî hilafettir. Bu, mülk ve saltanattan, tahakküm ve tasalluttan ibarettir.[52] İlk zamanlarda hilafetin bu türünde aranan şartların büyük bir kısmı, artık geçerliliğini yitirmiştir. Mesela, halife olacak kişide Kureyşlilik şartı aranırdı. Bunun sebebi "Kureyş kabilesinin, en şerefli ve bilcümle Araplar üzerinde en nüfuzlu olmasıydı. Daha sonra şartların değişmesiyle Kureyş'in eski satvet ve şevketi tamamen zail olduğundan, zorunlu olarak bu şartın hükmü kalmamıştır."[53] Çünkü İslamiyet, hiçbir kimseye şahsen ve re'sen halk üzerinde tasarrufa yetki vermemiştir. Millet, o kimseye bu yetkiyi vermelidir ki tasarrufa hakkı olabilsin.[54]

Görüldüğü gibi, Seyyid Bey, din-siyaset ilişkisine dair hukuki yaklaşımını temellendirirken, doğrudan Mâturîdî'nin eserlerine başvurmamaktadır. Ancak, Hanefi-Maturidi hukuki ve kelami metinlerden hareketle hilafetin bir çeşit akit olduğunu ve bu akdin karşılıklı biatla gerçekleşeceğini savunmakta ve buradan hareketle hilafetin bugün için millî hakimiyet anlamına geldiği şeklindeki hukuki yaklaşımı benimsemektedir. Onun, Hz. Peygamber'in şahsında siyaset ve nübüvveti topladığı konusundaki görüşleri Mâturîdî'nin görüşlerine terstir. Ancak hilafetin Kureyşliliği konusunda, hemen hemen aynı görüşleri savunmaktadırlar. Mâturîdî, halife olacak kişinin özelliklerine önem verip halkın seçimine vurgu yapmazken Seyyid Bey, bu kişinin halk tarafından seçilmesi ve hakimiyetin halka ait olduğu üzerinde durmaktadır. Seyyid Bey üzerinde etkili olan Hanefi-Maturidi âlimlerin başında Serahsî, Sadruşşerî'a es-Sânî ve İbn Humâm gelmektedir.

Din-siyaset ilişkisinde geliştirilen yaklaşımlardan birisi de Alî Abdurrâzık'ın teolojik yaklaşımıdır. Bu yaklaşımda en dikkat çekici husus, din-siyaset ilişki-

dan başka bir şey değildir. Çünkü ilm-i fıkıhta vekâlet, bir kimse kendi işini başkasına tevfîz etmek ve o işte ânı kendi yerine ikâme eylemektir, diye tarif olunur (bkz. *Mecelle*, 1449. madde). İşte hilâfet bu sûretle bir nev-i akd-i vekâlet mahiyetinde olduğu içindir ki, Cumhûr-ı Ehl-i Sünnet, hilâfetin in'ikâdında umde meşverettir. Yani bilmüşâvere intihâb ve bey'attir, diyorlar" (Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 25-26).

[51] Bu konuda Hanefi hukukçu Serahsî'nin görüşlerine dayanmaktadır. "İmâmu'l-Müslimîn, millet-i İslâmiyye'nin hukûk-i istifâ'da onların nâibidir. Müslümanların hakkı ise, kendilerine nef'i olan şeydedir. Binaenaleyh İmâmu'l-Müslimîn, katili bilâbedel kısasdan avfetmek hakkına mâlik değildir. Zira müşâren ileyh hukûk-ı müslimîni istifâ için makâm-ı imâmete nasbolunmuştur. Yoksa onların hukukunu ibtâl için değil." Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut t.y., XI. 4-5 (Lakîta bahsinde, bu metne nakledildiği şekliyle rastlanmamaktadır). Krş. Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 31.

[52] Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 15.

[53] Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 23. Seyyid Bey, bu konuda Hanefi fakihi Sadruşşerî'a'nın şu görüşüne dayanmaktadır: "Halife olacak kişinin taşıması gereken şartlardan, zarûretin iskât ettikleri sâkıt olmuştur. Zamanımızda Kureyşlilik şartı da sukût etmiştir." Bkz. *Ta'dîlu'l-'ulûm*, Antalya Tekeli Kütüphanesi, Nu: 798; v. 283a.

[54] Seyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye*, s. 25.

sini Hz. Peygamber'in şahsında nübüvvet/risalet ve hükümet ilişkisinin sorgulanmış olması ve kendinden önce Mâturîdî hariç hiçbir kimsenin üzerinde konuşmadığı bir tartışmayı gündeme getirmiş olmasıdır. Alî Abdurrâzık, Hz. Peygamber'in şahsında bunu tespit edebilmek için şu köklü soruyla işe başlar:[55] Hz. Muhammed bir devletin siyasi kurucusu, bir hükümetin başkanı, aynı zamanda bir peygamber ve bir dinî birliğin reisi miydi? Yoksa yalnız bir peygamber miydi? O, bu soruyu şöyle cevaplandırır: Risalet hükümdarlıktan tamamen ayrı bir şeydir. Bu iki makam arasında hiçbir ilişki yoktur. Çünkü risalet ayrı bir makam, padişahlık ayrı bir makamdır. Nice peygamberler vardır ki hükümdarlık yapmamışlardır. Nice hükümdarlar vardır ki, risalet payesine sahip değildir. Peygamberlerin çoğunluğu, sadece risalet görevini yerine getirmişlerdir.[56] Dine davet, Allah'a imana çağrıdır. Bu davetin esasını, açık ve seçik bir şekilde dinin anlatılması oluşturur. Etkileyici yollarla ve iknayla kalpleri kazanmak söz konusudur. Bu davette, cebre ve ikraha aslâ yer yoktur. Çünkü hiçbir peygamber, kılıç zoruyla insanları Allah'a imana çağırmamıştır. Hz. Peygamber'in risaletinde temel ilke, diğerlerinde olduğu gibi, vaaz ve irşada başvurmak, aslâ cebr ve zor kullanmamaktır. Eğer bunlar olsaydı, o zaman Hz. Peygamber'in bir hükümranlık kurmak istediğini veya İslami bir hükümet oluşturmak istediğini söyleyebilirdik. Çünkü hükümetler, kılıçla, zor ve baskıyla kurulurlar.[57] Hz. Peygamber, aslâ böyle bir devlet kurmaya teşebbüs etmemiştir. O, bir dinî davetin peygamberidir ve sadece din getirmiştir. Bu davetin, hükümdarlık arzuları ve devlet kurma hırsıyla yakından uzaktan ilişkisi yoktur. Onun bir memleketi veya hükümeti yoktur. O, aslâ bir hükümdar değildir.[58] Onun nebevi hakimiyet oluşturması veya siyasi faaliyet sayılabilecek bazı teşebbüslerde bulunması, risalet görevi dışında bir faaliyettir ve bunlar Allah tarafından vahyedilenlerin bir parçası değildir.[59] Alî Abdurrâzık, nübüvvetle siyaset yetkisini şu şekilde karşılaştırmaktadır: "Hz. Peygamber'in resul olmakla sahip olduğu yetki/velayet ile padişahlarla emîrlerin sahip olduğu yetki birbirinden farklıdır. Peygamber'in taraftarları üzerindeki velayeti manevidir ve kaynağı kalbin imanıdır. Hâkimlerin yetkisi ise, kalplerle alâkası olmayan maddi bir yetkidir. Peygamberlik yetkisi, hidayet ve irşat yetkisidir. Hâkimlerin velayeti hayatın maslahatlarını idare ve yeryüzünü imar yetkisidir. Birisi Allah için, diğeri insanlar içindir. Birisi dinî liderliktir, diğeri siyasi liderliktir."[60]

Alî Abdurrâzık'ın nübüvvet-siyaset ayırımı konusundaki teolojik yaklaşımı Mâturîdî'nin diyanet-siyaset ayırımıyla karşılaştırıldığında birçok yönden birbirine benzemektedir. Onun, bu konuda kimden etkilendiğini tespit edebilmek

[55] Alî Abdurrâzık, *el-İslâm ve uṣûlu'l-ḥukm*, Mısır 1925[3], s. 47.
[56] Alî Abdurrâzık, *el-İslâm ve uṣûlu'l-ḥukm*, s. 49.
[57] Alî Abdurrâzık, *el-İslâm ve uṣûlu'l-ḥukm*, s. 51-52.
[58] Alî Abdurrâzık, *el-İslâm ve uṣûlu'l-ḥukm*, s. 64.
[59] Alî Abdurrâzık, *el-İslâm ve uṣûlu'l-ḥukm*, s. 54-55.
[60] Alî Abdurrâzık, *el-İslâm ve uṣûlu'l-ḥukm*, s. 69.

zordur. Ancak Seyyid Bey'in eserinin Arapçasını okuduğu dikkate alınırsa, Seyyid Bey'in yaklaşımlarından etkilendiği söylenebilir. Fakat Mâturîdî'nin ifadelerine yakın ifadeler kullanması son derece şaşırtıcıdır. Muhtemelen o, Mâturîdî'nin görüşlerini Nesefî'nin *Tabşıratu'l-edillesi*'nden okumuş olabilir. Biz, onun bu görüşleri Mâturîdî'den aldığı gibi bir iddiada bulunmuyoruz. Ancak, her ikisinin de, siyasetin nübüvvetin bir parçası olmadığı, Hz. Muhammed'in nebilik ve hükümdarlık özelliklerini birlikte şahsında toplamadığı, onun siyasi hakimiyet şeklinde ilahi bir misyonunun bulunmadığı gibi hususlarda birleştiklerini söylemek istiyoruz.

Burada Mâturîdî'nin ve yukarıda görüşlerine yer verilen üç çağdaş düşünürün yapmış olduğu ayırımlar, madde-mânâ veya din-dünya ayırımı olmayıp din-siyaset ayırımıdır. Bu açıdan, seküler bir form içerisine yerleştirilebilir. Ancak onlara göre, asıl sorun hakimiyetin kaynağının halka dayandırılmaması ve Müslüman âlimlerin ortaya koyduğu hukuki hükümlerin, ilahi hüküm, Şeriat veya din olarak kabul edilmesindedir. Bu hükümler müctehidler tarafından, ictihad yoluyla zann-ı galip üzere konulmuş zamanla değişebilen dinî veya ictihadi hükümlerdir. Siyasi ve hukuki hakimiyeti elinde tutan ruhbanlık sınıfı ve kilise olmadığı için, teorik olarak İslam, özünde laiktir ve laikleştirilmeye ihtiyacı yoktur. Bundan dolayı yapılan bu ayırımlar kendine özgü olup Batı dünyasında geliştirilen laiklikten bazı bakımlardan farklılık arz etmektedir. Batı'daki uygulamadan dinin laikleştirilmesi olarak bahsedilebilir. İslam dünyasındaki laikleşmeden ise, Türkiye'deki gibi, devletin laikleşmesinden söz edilebilir. Aksi takdirde Batı'da olduğu gibi, toplumun dünyevileşmesi, dine kayıtsızlaşması ya da dinsizleşmesiyle sonuçlanan bir laiklikleşmeye sebep olabilir. Dikkate alınması gereken bir husus da şudur: Batı'da ruhban sınıfının siyasi hakimiyetine tepki olarak, laiklik doğdu. İslam kültüründe ise, Batı tipi bir laiklik aynen alınıp uygulandığı takdirde, ruhban sınıfını doğuracaktır. Bu durum, Müslümanlar açısından din-siyaset ilişkisi konusunda daha büyük sorunların yaşanmasına sebep olacaktır. İslam dünyasında din-devlet ilişkilerinin yeniden tanımlanmasında, İslam'ın kendine özgü yapısı ve tarihte üretilen dinî kültürün mutlaka dikkate alınmasında fayda vardır. Türkiye örneğinin, İslam dünyasında yaşanan laikleşme tecrübelerinden farklı ve daha başarılı olmasının sebeplerinden birisi, Seyyid Bey ve Ziya Gökalp'in Hanefi-Maturidiliğe ait hukuki ve fıkhi metinlere başvurarak din-devlet ayırımını meşrulaştırmaya çalışmış olmalarıdır. Bu girişimlerin, o günkü Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki milletvekillerinin ikna edilmesinde ve din-devlet ayırımının daha kolay kabul edilmesinde etkili olduğu kanaatindeyiz.

islâmiyât 8 (2005), sayı 2, s. 71-90

Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım*

CELALEDDİN ÇELİK
YRD.DOÇ.DR., ERCİYES Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu makalede teorik ve pratik din araştırmalarında kullanılan çeşitli dindarlık tipolojileri, bir yöntem sorunu çerçevesinde değerlendirilmiştir. Genel olarak ideal tip kavramları altında ortaya konan ayrımlar, özsel ve niteleyici anlayışlara bağlı olarak şekillenmektedir. Bununla birlikte sosyal bilimlerde farklı disiplinler dindarlığın görüntülerini ve dini yaşama biçimlerini, kendi ilgi konularına uygun olarak sınıflandırmışlardır. Tipolojik analizde kullanılan kavram ve kategorilerin sosyal gerçekliği temsil sorunları, yöntemle ilgili öznellik ve nesnellik tartışmaları bağlamında ele alınmayı gerektirmektedir. Bu anlamda farklı toplum ve kültürlerin incelenmesinde özgün araştırma enstrümanlarının kullanılması ve geliştirilmesi söz konusudur. Sosyal olguları evrensel modellerle açıklama yerine tarihsel ve kültürel bağlamları öne çıkaran anlayıcı yaklaşımların etkisi dini yaşayışın analizinde de kendini göstermekte; bu doğrultuda nicel ve nitel tekniklerin yardımıyla ölçme ve temsil değeri yüksek kavram, kategori ve tipolojiler ortaya konmaktadır.

anahtar kelimeler
Dindarlık, Dindarlık Tipolojisi, Dini Hayat, Tipolojik Analiz.

A. Giriş

Bu yazıda, dinî yaşama biçimleri ile dindarlığın görüntülerini tanımlamada kullanılan tipolojik sınıflandırmalar ve kavramların metodolojik bir değerlendirmesi amaçlanmıştır. İlgi konumuzun materyali ise tarihsel, teorik ve ampirik araştırmalarda kullanılan kavramlar, tipler ve kategorik enstrümanlardan oluşmaktadır. Bilindiği gibi dinselliğin farklı zaman ve mekânlardaki özgün kültürel yansımalarının belli kavramlar ve tipler altında tanımlanması, olguların sosyolojik analizinde pratik işlevsel yararlar taşımaktadır. Ancak, bu tipolojik yaklaşımlar sosyal gerçekliği temsil etme konusunda taşıdıkları kusurlar ve riskler nedeniyle, geçerliliklerini sarsan eleştirileri de beraberlerinde getirirler. Bu anlamda kavram, sınıflandırma ve tipolojilere yönelik soruların, dinî bağlılık ve yaşama

* Bu makale, 24-25 Nisan 2003 tarihleri arasında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin düzenlemiş olduğu "İlahiyat Bilimlerinde Yöntem Sorunu" sempozyumunda sunulan "Bir Yöntem Sorunu Olarak Dindarlık Tipolojileri" başlıklı bildirinin geliştirilmiş hâlidir.

biçimleri alanında yapılan çalışmalarda da, konuya özgü ilgi çekici cevaplar taşıdığını düşünüyoruz. Dindarlık tipolojileri, sosyal bilimler metodolojisinde belirginleşen paradigmatik farklılaşma ve yeni kuramsal perspektifler sayesinde yeni teorik ve pratik sorunlarla karşı karşıyadır. Bu anlamda sosyal bilimlerde yönteme ilişkin eleştirel düşünce birikiminden kavram oluşturmada nasıl yararlanılabilir? Farklı tarihsel ve toplumsal çevrelerde üretilmiş model, yaklaşım ve tekniklerin sorgulanma ve uyarlanma sorunları ne düzeyde tartışılmıştır? Sosyal gerçekliği temsil etme sorununu asgariye indirmiş özgün bir tipolojinin ortaya konmasında, mevcut ampirik veriler dışında tarihsel örüntüler ve niteliksel malzeme nasıl kullanılabilir? Tipolojik kurguların bizatihi kendilerinin indirgemeci bir nitelik taşıması, pratik çalışmalara ve yönteme nasıl yansımaktadır? Soruları daha da artırmak mümkündür; ancak problemimizi özellikle tipleştirmenin toplumsal dünya ve gerçeklikle olan ilişkisi ve onun temsil yeteneği ile sınırlı tuttuk.

Sorunun metodolojik yönüne baktığımızda sosyal bilimlerde kavram, tip ve kategorilerin kurgulanmasının varsayımsal bir temeli olduğunu görürüz. Bu temel, 'sosyal hayat içinde birtakım düzenlilikler ve kurallılıklar' olduğu düşüncesinden hareketle, kategori ve ideal tipleri gerçekliğe nüfuz edebilme araçları olarak kullanmayı motive eder. Ancak, hemen belirtmek gerekir ki, her türlü tanım ve tasnif girişiminde, toplumsal gerçeklikteki olgusal *çeşitlilik ve farklılıkların* sınırlı kategorik yapılar içinde *kaybolma/yok sayılma* riskleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla tipolojilerde metodla ilgili ilk sorun, kullanılan teknik ve araçların olgulardaki farklılığı ve çeşitliliği sınırlandırıcı yapılarından kaynaklanır. Tipolojilerin, sosyal gerçeklik içindeki *insan eylemleri* üzerine kurulması ise, onların belli yasaları olan olgulardan ziyade, anlamlı eylemler olarak ele alınmalarını gerektiren araçlara ihtiyaç duyar (Özlem, 1998: 171). Esasen bir gözlem ve analiz aracı olarak tipleştirme ya da bulguların yorumundan hareketle ideal tiplere ulaşma, araştırmaların en zorlu aşamasını ifade etmektedir. İdeal tipe başvurmak, toplumsal yapının çok sayıda değişken tikellerden oluşması nedeniyle bir zorunluluk hâlini de almaktadır (Çiftçi, 2003: 41). Tipleştirme, bir yandan ilgilenilen tikel sorunların, fikirlerin veya bakış açılarının bir tür 'genel sorunlar ve yaklaşımlar' hâline getirilmesini sağlayan, diğer yandan da bu genel yaklaşımların içerdiği tikelleri anlamlandırmada geneller ile karşılaştırma ve araştırma imkânı veren bir metoddur. Tipleştirme ile bir anlama yöntemi inşa edilerek kavramlara varılır ve bu genellere göre tekrar tikeller incelenebilir. İdeal tipler, bireysel veya tikel davranışları ve fikirleri anlamak için vasıta olan sistemlerdir (Çiftçi, 2003: 41-43). Ancak, bu araçsallığın bilimsel değeri, onların hangi amaçla ve yetkinlikte kullanıldığı ile değişebilmektedir.

Değer yargıları ve objektiflik sorunu, tipolojik yaklaşımın bilimsel pozisyonu konusunda vereceği ilk sınavlardan birisidir. Özellikle değerler ve inançlarla ilgili alanlarda yapılan çalışmalar, kolaylıkla kişisel kabul ve değer yargılarından uzakta gerçekleştirilemez. Çünkü bu alanda araştırılan şey, insan ey-

lemleri ile onları motive eden ve *olması gerekeni* ifade eden değerlerle ilgilidir. Özlem'in de belirttiği gibi, insanın hayatını yönlendirmede değer ve idelere bağlanıp bağlanmaması gerektiği, bilimsel bir sorun olmaktan çok, bir ahlak sorunudur. Önemli olan, bu değerlerin bilimsel etkinliğe sokulmasını önlemektir. Sosyal bilimcinin araştırma konusuna kendi değer, inanç ve idelerini bulaştırması ise her zaman için mümkündür. Bu durumda onun sürekli olarak 'olan' ile 'olması gereken' arasındaki karşıtlığı bilincinde tutması gerekir. (Özlem, 1990: 44, 60-62). Tipolojik değerlendirmede araştırmacı, son derece karmaşık ve çeşitlilik içinde görünen bir olgu yığını içinden kendisine önemli görünenleri ön plana almaktadır. Dolayısıyla burada objektiflik için kuramsal perspektifle uyumluluk kadar, inceleme konusu olan kişi veya toplumun özgün kavramlarının da dikkate alınması söz konusudur.

Tipolojik tasniflerle kavram oluşturmadaki temel yöntemsel sorunlarından biri de, sosyal bilimlerin tarihsel tartışma konularından olan, 'olguları yasalarla açıklama' eğilimidir. Doğa bilimlerindeki gibi bir nedensellik ilişkisi içinde 'yasalar'a ulaşmayı amaçlayan bu eğilim, yorumlayıcı-hümanistik sosyolojinin eleştirel yaklaşımlarıyla eski gücünü kaybetmiş görünmektedir. Dolayısıyla kavram, kategori ve sınıflandırmaların da evrensel geçerlilikler yerine, yalnızca ilgili oldukları dönem ve topluma özgü değerler ağını dikkate almak durumundadır. Başka bir deyişle sosyo-kültürel olgular, kendi sosyal, tarihsel bağlamlarında ancak anlaşılabilir. Ancak, sosyolojik bilginin üretilmiş olduğu kültürle bu ilişkisi, onun bilimsel genelleyicilik özelliği bakımından bir sorun taşıyor gibi görünse de, bu bilgi farklı toplumsal yapılarda bir karşılaştırma unsuru olarak işlev görebilir. Öte yandan bilginin üretilmiş olduğu bağlamın dışında *değersizleştirilmesi* de bir başka sakıncayı, yani sadece kendi bağlamında geçerli, izafi, içe kapalı bilgi kategorilerini üretir (Mutlu, 1989: 198). Dolayısıyla bir araştırma sürecinde kullanılan metodolojik araçların, kültürel bağlamlarına gösterilen özen, bilimsel formatların dışında kalan bir ayrıntı olarak görülemez. Bu anlamda evrensellik ile tekillik arasındaki gerilimin aşılması, aynı anda hem evrensel anlamlılık (uygulanabilirlik, geçerlilik) hem de farklı kültürlerin devam eden gerçeklik talebine cevap verebilmeyi önemseyen yeni, entelektüel deneylere belirli bir hoşgörü gösterilmesine bağlıdır (Gülbenkian, 1996: 84). Bir başka deyişle, tipolojiler her durum ve şartta uygulanan genelleyici metodolojik araçlar olmaktan ziyade, toplumsal ve tarihsel farklılıkları ortaya koymada sürekli olarak yenilenen ve üretilen kavramsal çerçeveler olmak durumundadır.

B. Dinî Bağlılığın Görüntüleri ve Dindarlık Tipolojilerinin Teorik İmkânı

Bilindiği gibi tipolojiler ve ideal tipler, ampirik araştırmalarda belli değişkenler ya da değişken grupların çeşitli bileşimlerini oluşturmak suretiyle değişik özelliklerin sınıflandırılmasını mümkün kılarlar (Lazarsfeld, 1993: 38). Dini yaşama biçimlerinin sosyolojik analizinde kullanılan dindarlık tipolojileri de inşa ve temsil sorunları bakımından, metodoloji tartışmalarının bilinen krizlerini paylaştığı

söylenebilir. Dinî yaşayışın tezahürlerinin belli kategoriler altında sınıflandırılması, 'aşkın bir anlamlandırma sistemi' olarak dinî bağlılığın pek çok görüntülerinin tasnif dışı kalması anlamına geleceği açıktır. Bu nedenle Geertz "dinî bir fenomenin bilimsel analizinde, dinin kendi çeşitliliğinin sınırlı tiplemelerle azaltılması düşüncesine" karşı çıkar (Binder, 1996: 181). Ancak dinsel fenomenlerin ve dünya görüşlerinin belli sınırlar içine sığmayan çoğulluğu, birçok kişi tarafından benimsenen ya da uzlaşılabilen bazı ortak değerlerin mevcudiyeti de görmezden gelinemez (Gülbenkian, 1996: 82-83). Ayrıca ideal tiplerin yapıları gereği, gerçekliği bütünüyle temsil eden bir açıklamadan çok, yalnızca belli varsayımların inşasına imkân veren analitik araçlar olduğu da belirtilmelidir. Bu kavramsal kurgular, her şeyden önce dinî bağlılık şekillerinin sosyolojik analizinde işlevler taşımaktadır. Esasen tipolojik sınıflandırma ihtiyacı, gözlemi yapılan grup veya topluluğun dinî yaşayışına ilişkin sistemli bir analize dayanma isteğinden kaynaklanır (Glock, 1998: 252). Başka bir deyişle araştırma deseni içinde konunun içeriği, kültürel bağlamı ve kuramsal perspektifle uyumlu, operasyonel kavramlar, dağınık gözlemlerin olgusal tasniflerini kolaylaştırıcı bir işlev görmektedir.

Dindarlık tipolojilerine dinî yaşama biçimlerinin tarihsel ve toplumsal gelişimde şekillenen tecrübeleri yön vermektedir. Dindarlığın metodolojik bir araç olarak tanımı da bu anlamda dinî tutum ve davranışların günlük hayattaki gözlemlenebilir yansımalarını ifade etmektedir. Tipolojiler bir dine ait inançlar ve pratiklere bağlılık düzeyi ile birlikte, dinin kurumsallaşmış ve kurumsal olmayan biçimlerini içeren dindarlığın (Yıldız, 2001, 23) diğer boyutlarını da dikkate almak durumundadır. Dinin yerleşik kurumlaşmış hiyerarşilerden, bireysel kişiliklerin gizli ve mahrem köşelerine kadar inen çok boyutlu yapısı, bu işlev ve görüntülerdeki çoğulluğu izlemeyi mümkün kılacak gözlem araçlarını kullanmayı gerektirmektedir. Zira dinî semboller toplumsal kontrol, bütünleştirme ve yapılandırma gibi işlevlerin (Berger, 1999: 80-89) yanında aşkın idealler, beklentiler ve umutlarla anlam kazanan boyutlara sahip olup, bunların yalnızca fonksiyonları araştıran niceliksel tekniklerle anlaşılması güçtür (Özdalga, 1989: 32, 36). Başka bir deyişle, dinin toplumsal fonksiyonlarını tespitle sınırlı kalan araştırmaların, dinî bağlılığın sosyo-psikolojik süreçlerini çözümlemede yetersizliklerle karşılaşacağı söylenebilir. Fonksiyonalist analiz, değişkenler arasındaki ilişkilerin yönünü anlama ve bir tasnif yapma imkânı sunmakla birlikte, salt sosyal ve gözlenebilir fonksiyonlarına indirgediği dinî bağlılığın, tecrübe boyutunu gözden kaçırma riski taşımaktadır. Bu sebeple dinsel gösterge ve semboller, yine belli toplumsal ve kültürel şartlar dolayımında var olmuş model ve yaklaşımların indirgeyiciliğine maruz bırakılmadan önce, kendi özgün bağlamları ve açıklamalarıyla değerlendirilmelidir. Glock bu anlamda, "insanların inançlarının gizli işlevlerini çok nadir olarak fark ettikleri için, araştırmalarda bu durumu ortaya çıkarabilecek yöntem ve tekniklerin kullanılması gerektiğini" belirtir (Glock, 1998: 261).

Dindarlık tipolojileri genel anlamda büyük çeşitlilik gösteren dinî hayatın tezahürlerini, bazı benzerliklerde yola çıkarak *özsel* ya da *niteleyici* anlayışlar

temelinde tasnif etmeye ve belli kavramlar altında toplamaya çalışırlar. Özsel anlayışı temsil eden tipolojiler, dindarlığı dinî hayatın şiddet ve yoğunluğuna bağlı olarak, bireysel farklılıklardan hareketle ortaya koymaya çalışırken, niteleyici anlayıştaki tipolojiler ise çeşitli dinî yönelim tipleri üzerine odaklanarak dindarlığın yoğunluk ve biçimi üzerinde durmazlar (Köktaş, 1993: 48).

Tarihsel, teorik ve pratik çalışmalarda bir tanımlama ya da çözümleme aracı olarak kullanılan tipolojik materyale geçmeden önce, normatif bir sınıflandırma örneğine değinmek istiyoruz. Bu yaklaşım, dinlerin kendi içlerinde bu tür ayırımları kullandıklarını göstermenin dışında, nesnellik arayışlarına da bir karşılaştırma fırsatı sunmaktadır. Bilindiği gibi İslam kültüründe dinî inançların kişisel olarak özümlenmesi ve içselleştirilmesi üzerinde yoğunlaşan bir sınıflandırma, dindarlığı *taklidi* ve *tahkiki* olmak üzere iki farklı tipte kategorize eder. Buna göre, büyük oranda çevrenin etkisiyle şekillenen ve kişilerin içinde yetiştikleri kültürün bir yansıması şeklinde ortaya çıkan dindarlık tarzı *taklidi*, belli bir bilinç ve sorgulamanın ürünü olarak benimsenen dindarlık tarzı da *tahkiki* kavramıyla nitelendirilmektedir (Klavuz, tsz: 71-72). Normatif yaklaşımlar, dinî yaşayışın görüntülerini genel olarak ikili bir ayırımla; merkezde kutsal kitaba, din kurucusu ya da peygamberin açıklamalarına göre şekillenen özsel bir çerçeveyi esas alırken, bunun dışında kalan farklı kültürel, sihri ve mitik etkiler ve yorumlarla karışarak oluşan yeni görüntüleri de bu 'doğru özün' dışında kalan tiplemelerle tanımlama eğilimine sahiptir. Türkiye'de 'ilmihâl dindarlığı'nı eleştirel bir bakış açısıyla ele alan bir çalışma, geleneksel fıkıh kültürünün etkisinde yazılmış ilmihâl kitaplarının sonuçta bu özden sapma anlamına gelen "daraltılmış dindarlık, derinliksiz dindarlık, şekilci-mekanik dindarlık, anakronik dindarlık, erkek egemen ve yetişkin merkezli dindarlık, psikopatolojik dindarlık" (Kırbaşoğlu, 2002: 109-124) gibi tipolojik yansımaları çıkardığını ifade ederken, bir anlamda bu ayırımı esas almaktadır.

Dinlerin tarihsel ve sosyo-psikolojik perspektiflerinde özgünleşen bir dünya görüşü ile kendilerine ait bir dindarlık geliştirmeleri doğal olup; bunların tipolojik analizde sağladığı katkılar da önemlidir. Elbette dindarlıkla ilgili bu türden öznellik ifade eden tecrübeler, genel açıklayıcı tipolojik tasniflerin nesnelliğine de bir zafiyet getirmemelidir. Öte yandan dindarlık modellerinde, dinlerin içlerindeki alt dinî gruplar, mezhepler, tarikatlar ve çeşitli cemaatler temelinde kendini gösteren ayrıntılar ya da çoğullaşma (Glock, 1998: 253), kendi bağlamlarının dışında, genel referans çerçeveleriyle ilişkileri de ayrı bir önem taşımaktadır.

Dinî yaşama biçimleri en genelde dinlerin kendi açıklamaları dışında alt dinsel ve kültürel gruplara, toplumlar ve kültürlere, toplumsal yapı içinde çeşitli sınıf, statü ve katmanlara göre farklılaşabilmektedir. Hatta bu çeşitlenmeyi bir 'köylü', 'şehirli' ve 'varoş' dindarlığının görüldüğü yerleşim birimleri düzeyinde, 'işçi, memur, esnaf dindarlığı' gibi mesleki konumlarda ve 'cinsiyet' temelinde karakterize olan göstergeleriyle izlemek mümkündür. Ancak, sosyo-kültürel yapı

içindeki konum ve durumlara göre belirlenen kişisel dindarlık yansımaları da bulunmaktadır. Bu anlamda dindarlığın şahsi görüntüleri, bağlılık biçimlerinin bilinen formları altında kişilik yapısı, karakter, beklenti ve eğilimlerin özgün tecrübelerini ifade eder. Kişisel dindarlıktaki geleneksel-ayinsel boyutu geri plana iten *içselci* eğilim, onu *kurumsal-kültürel dindarlık*la ayırt eden bir nosyon olur.

Din sosyolojisinin tarihsel gelişiminde dindarlık tipolojilerinin ilk örneklerini Weber'in çalışmalarında görüyoruz. Onun *toplumsal gruplar* temelinde yaptığı ayırımda dini yaşama biçimleri *çiftçi dindarlığı, feodal dindarlığı, bürokrasi, burjuvazi ve esnaf dindarlığı, proleter dindarlığı, büyüsel, ayinci dindarlık, derviş dindarlığı, şehir ve kır dindarlığı* gibi ideal tiplere ayrılır (Weber, 1988: 239-240, 255-263, 538-539). Weber'de ideal tipler, gerçekleştirilmiş birtakım pratik çalışmaların sonucunda ulaşılan kurgular olmaktan çok, tarihsel-toplumsal olayların sosyolojik çözümlemesinde kullanma amacıyla inşa edilen teorik kavramsal araçlardır. Bu anlamda tipolojik analizin, pozitivist bilim anlayışının temel sayıltılarının aksine tümdengelimsel bir yaklaşımı da içermesi, önemli bir farklılık olarak dikkat çekmektedir. Ancak ampirik araştırmaların neticesinde ulaşılan bulgulardan hareketle birtakım tiplemelere ve genel kategorilere gitme eğiliminin daha yaygın bir tutum olduğunu belirtmeliyiz. Öte yandan Weber'in daha genel bir yaklaşımla, bizzat dinleri belirli özelliklerle tasnif etme girişimi önemlidir. Ona göre, "dinine bağlı olmakla birlikte çalışıp kazanma ve böylece güçlü olma arzusu ile öne çıkan Protestanlık", *dünyevi zühd* dediği bir dindarlık tipini temsil ederken, "dünyanın nimetlerine pek fazla aldırış etmeyen, içsel gelişmeye ve ahiret mutluluğuna önem veren ve yaşadıklarını takdiri ilahi olarak görme eğiliminde olan" başta Katoliklik olmak üzere Hint ve Çin dinleri ise *uhrevi zühd* sınıfında yer alırlar (Weber, 1997: 83-161). Weber'in bir başka sınıflaması da *karizmatik yetenek farklılıklarında* ortaya çıkan farklılaşmalar üzerinedir. Burada *entelektüel dindarlığı* ile *halk dindarlığı* olmak üzere iki ana eğilim söz konusudur. Entelektüeller, bilgi ve hayat düzeyleri bakımından daha üstün, başka bir deyişle seçkin bir statüyü dinî anlamda da sürdürmekte iken, kitleler belli bir müzikalitesi olmayan ve pek çok özelliklerini resmî din kurumlarının hilafına rağmen kendi din anlayışlarında yansıtmaya çalıştıkları halk dindarlığını yaşarlar (Weber, 1988: 259-261).

G. Mensching'te *göçebe dindarlığı, asalet dindarlığı, köylü dindarlığı ve burjuvazi dindarlığı* şeklinde yapmış olduğu tasnifinde sosyal grup ve sınıfları temel alır. Bu kategoriler altında temsil edilen dindarlığın görüntüleri, ona göre kendilerine özgü tarzlar geliştirmekle birlikte her yerde aynı olan belirli eğilimleri temsil eder (Mensching, 1994: 253-259).

C. Teorik ve Uygulamalı Araştırmalarda Dindarlık Tipolojileri

Gabriel Le Bras, dindarlıkla ilgili tipolojik tasnifinde önce iki temel boyutu, yani insan-din ilişkileri ile dinî davranışları esas alır. Her ikisini de alt tiplerle ayrıntılandıran Le Bras, birinci boyuttakileri *dini hayata yabancılar, dini kabul*

edenler, dini yaşayanlar, sofular-dindar ve muttakiler olmak üzere dıştan-içe doğru bir derecelendirmeye tâbi tutar. Aynı şekilde ikinci boyutu da, *herhangi bir dinî davranışı olmayanlar, hayatın doğum-evlilik-ölüm gibi önemli anlarında dinî davranışı olanlar, haftalık, yıllık vb. ayinlere katılanlar ve istisnai durumlarda tekrarlanan davranışlar* (Desroche, 1998: 77-78) olmak üzere dinî tutum ve davranışlar bağlamında alt kategorilere ayırır.

Batı'da yapılan çalışmalarda dindarlığın tipolojik görüntüleri, çoğunlukla kurumsallaşmış bir dinî yaşayışın karakteristikleriyle belirlenmektedir. Bu noktada dindarlık, ayin ve organizasyonlara katılımın sıklığıyla ya da belli sosyal durum ve davranışlar temelinde gözlemlenebilmektedir. Nitekim Fichter'de bu doğrultuda, özellikle kilisede ayinlere ve organizasyonlara katılımı ölçüt aldığı bir dindarlık tipolojisi önerir. Onun tasnifinde tipler; *gerçek, şekilci, kenardan ve kapalı (gizli) dindarlık* şeklinde belirlenmiş biçimler olup, o bu ayırımla bireysel dindarlığın çeşitli boyutlarını ampirik bir çalışmalara yönelik temellendirmeyi amaçlar (Köktaş, 1993: 50-51). *Tutucu, Protestan, sekt ve liberal dindarlık tipleri* ise Argyle'in belli sosyal durum ve davranışlar temelinde ortaya koyduğu bir sınıflandırmadır (Köktaş, 1993: 49).

G. Le Bras	*İnsan-Din İlişkileri*	*Davranışlar Bağlamında*
	a) Dinî hayata yabancılar	a) Dinî davranışı olmayanlar
	b) Dini kabul edenler	b) Hayatın önemli anlarında dine yer verenler
	c) Dini yaşayanlar	c) Haftalık ve yıllık dinî törenlere katılanlar
	d) Dindar, muttakiler	d) İstisnai ve tekrarlanan davranışlar
Joseph Fichter	*Ayinlere ve organizasyonlara katılma temelinde*	
	a) Gerçek dindarlık	
	b) Şekilci dindarlık	
	c) Kenardan dindarlık	
	d) Kapalı (gizli) dindarlık	
M. Argyle	*Belli sosyal durum ve davranışlar temelinde*	
	a) Tutucu	
	b) Protestan	
	c) Sekt	
	d) Liberal	
C.G. Jung	a) İçe Dönük Dindarlık	
	b) Dışa Dönük Dindarlık	
Carl Schneider	a) Akli dindarlık	
	b) Fikrî dindarlık	
	c) Duygusal dindarlık	
Gruehn	a) Mistik tip	
	b) Akli tip	
	c) Duygu ile fikri dengeleyen tip	
	d) İstekleri ile dindarlığını birleştiren tip.	
	e) Dindarmış gibi görünen tip	

Batı'da psikoloji çalışmalarında kişilik özellikleri bakımından yapılan ayırımlar, toplumsal ilişkilerde olduğu gibi dinî yaşayışın da bireysel ve kişisel görüntülerine yönelik doğal ilgiyle açıklanabilir. C.G. Jung, "mistikler, şiddetli gü-

nahkârlık ve suçluluk korkusu içinde olan, duygulu tipleri" *içe dönük dindarlık*; "akla önem veren, iyimser ve dünya hayatı ile dini birlikte götüren tipleri" ise *dışa dönük dindarlık* kavramlarıyla tanımlar. Bu noktada Carl Schneider'in *mistik, akli, duygusallık ile akli yönü dengeli şekilde kullanan, dini yaşamakla birlikte istek ve arzularını da sürdüren ve dindar olmadığı hâlde dindarmış gibi görünen* tipleri (Peker, 2000: 144) bir anlamda dini yaşayışı sosyo-psikolojik ve psikolojik yansımaları içinde ele alan yaklaşımın örneklerini oluşturur.

Tipolojik ayırımlar her ne kadar bütün dinler için ortak sayılabilecek özellikleri kullansa da, dayandıkları kültürel referans çevreleri, onların genel geçer formüller hâline gelmesine imkân vermemektedir. Dinin, Batı tarih ve kültürü içerisinde yaşadığı tecrübe ve değişim, dinî yaşama biçimlerini motive eden özgün arka planı da ifade etmektedir. Bağlamlar arasındaki farklılıkların kavramsal ve tipolojik kurgulara etkileri, büyük ölçüde yapılacak karşılaştırmalarla anlaşılabilir. Türkiye'de dinî hayatı çeşitli yönleriyle inceleme konusu yapan çalışmalardaki tipolojik materyal, bu karşılaştırmaya temel oluşturan örnekler olarak irdelenecektir.

İlk olarak Taplamacıoğlu'nun, 'yaşlara göre dinî yaşayışın şiddet ve yoğunluğu' üzerine gerçekleştirdiği uygulamalı çalışmasında gördüğümüz dindarlık tipolojisi beş temel kategoriden oluşur. Bunlar, Le Bras'ın tipolojisinde olduğu gibi 'dinî pratiklere katılımda en gevşek ve zayıf durumdan en sıkı bağlılığa doğru' derecelenen bir düzen içerisinde *gayr-i amil, idare-i maslahatçı, dinî bütün, sofu ve softa-yobaz*[1] şeklinde sıralanır. Taplamacıoğlu'nun tasnifindeki ilk üç tip, dinî pratiklere katılım düzeyi ya da yoğunluğu temel alırken, diğer tipler ise değişim sürecindeki bir toplumda dinin bireysel ve toplumsal ilişkilere etkileri ile değişime karşı duruş ya da konum bağlamında öne çıkmış tanımlamalardır. Türk toplumunda dinî yaşayışın sosyo-kültürel değişim ile ilişkilerde tuttuğu ağırlık, açıktır ki yeniliklere karşı tepkilerin de din dolayımında özel anlamlar taşımasını getirmiştir. Dolayısıyla modernleşme sürecinde dinî yaşama biçimlerinin yeni durumlara çok farklı etkileşim formlarıyla eşlik etmesi, bağımlı ya da bağımsız değişken olarak tipolojik görüntülere de sürekli artan bir çeşitlenme eğilimi kazandırmıştır. Bu anlamda dinî yaşayışın öznel tecrübe ve pratiklere katılımın dışında, sosyo-kültürel görüntüleri ve boyutlarıyla birlikte ele alınması gerekmektedir. Bu çerçevede dinî yaşama biçimlerini değerlendiren Ünver Günay'ın Erzurum ça-

[1] Burada *gayr-i amil*, dinin namaz ve oruç gibi yapılmasını talep ettiği ibadetleri yerine getirmezler, cenaze namazı dışındaki dinî törenlere de pek katılmazlar; *idare-i maslahatçı* dinî ibadetlere içinde yaşadıkları sosyal bağlama göre katılma eğilimi taşır, içinde bulundukları çevre ibadetlere devam etmiyorsa bunlarda ibadetlerini bırakırlar; *dinî bütün, amil*, namaz ve oruç başta olmak üzere dinî vecibelerini yerlerine getirirler, dürüst bir kişiliğe sahip olan bu grup aynı zamanda oldukça yardımsever bir karakter taşır; *sofu*, dünyevi görevlerini kaplayacak kadar dinin gereklerine saygı gösterirler, genellikle yaşlılar bu gruba dâhildir, farz ve sünnetten başka nafile ibadetleri de yapmaya çalışırlar. Günlerinin büyük bir kısmını ibadetle geçiren bu tür kişiler başkalarına zararlı değillerdir. Genellikle yenilikleri tenkit etmekle birlikte seküler sosyal hayatın devamlılığına müdahale etmezler; *softa veya yobaz*, dini genellikle gereği gibi anlayabilmiş kişiler değildir, toplumun özellikle de gençlerin iyiye gitmediğini iddia eden bu kişiler, yapılan pek çok şeyin haram olduğunu ya da caiz olmadığını düşünürler. Bunlara göre her geçen gün din ve iman kaybolmaktadır. Yenilikleri 'gavur icadı' olarak kabul eden bu kişiler müzikten futbola kadar pek çok hususu din dışı sayarlar (Taplamacıoğlu, 1962: 145).

lışması, ampirik verilerden hareketle, öznel ve toplumsal boyutlarda bir tipolojiye gidilmesi bakımından önemli bir örneklik teşkil eder. Günay bu araştırmasında birinci boyutta dinsel yaşayışın 'şiddetinin azlığı ve çokluğuna göre' *ateşli dindarlar, alaca dindarlar, mevsime göre dindar olanlar, beynamaz olanlar, dine karşı ilgisiz olanlar*[2] şeklinde beşli bir kategoriye ayırır. İkinci kısımdakiler ise dinsel yaşayışın toplumsal boyutu ile biçimine göre *geleneksel halk dindarlığı, seçkinlerin dindarlığı, laik dindarlık ve tranzisyonel dindarlık*[3] olarak dörde ayırır. Günay'ın ilk boyutta dinin emir ve yasaklarına bağlılık ve bunların hayata geçirilmesi konusundaki dindarlık düzeylerini, ikinci boyutta ise dinî yaşayışın toplumsal boyuttaki görüntülerini tasnif ettiği görülmektedir. Bu kısımda 'şekilcilik, geleneksellik, ritüalizm ve tasavvufi unsurlarla belirlenen' *geleneksel halk dindarlığı* ile *tranzisyonel dindarlık*, Türk toplumunun yaşamakta olduğu hızlı değişim sürecinin sosyo-kültürel ve dinî hayata yansımalarını karakterize eder. Günay'ın bu iki başlık altında yapmış olduğu dindarlık tipolojisi, özsel ve niteleyici dindarlık tipolojilerinin her ikisini de kuşatan kapsamlı bir tipoloji girişimidir.

Mehmet Taplamacıoğlu	a) Gayr-ı Amil b) İdare-i Maslahatçı c) Dinî Bütün d) Sofu e) Softa veya Yobaz	
Ünver Günay	*Şiddetinin Azlığına-Çokluğuna Göre* a) Ateşli Dindarlar b) Alaca Dindarlar c) Mevsime Göre Dindarlar d) Beynamaz Olanlar e) Dine Karşı İlgisizler	*Toplumsal Boyutuna Göre* a) Geleneksel Halk Dindarlığı b) Seçkinlerin Dindarlığı c) Laik Dindarlık d) Tranzisyonel Dindarlık
Hüseyin Peker	a) İnançla ilgili esasları kabul etmeyenler b) Dinde inancı esas alan, ibadeti önemsemeyenler c) Dinin özünden ziyade dinî pratiklere önem verenler d) İstek ve arzularını engelleyip, zikre önem verenler e) İnanç ve ibadetin birlikte olmasını isteyenler f) İnanmadıkları hâlde inanmış gibi davrananlar.	

[2] *Ateşli dindarlar* dinin emir ve yasaklarına sıkı sıkıya bağlı olup, toplumsal ve günlük hayatlarına dinî düşüncelerini yansıtan *sofu, softa ve grupçu dindarlar* bu gruba girerler; *Alaca dindarlar* dinsel inançlara içten bağlı olmakla birlikte dinî pratiklerini hayatına uygulamayan kimselerden oluşmaktadır; *Mevsimlik dindarlar* dinî inançlara saygılı olmakla birlikte belirli dönemlerde dinî faaliyetlere ilgi gösteren kişilerdir. Bunlar çevrelerindeki sosyal baskıların arttığı ve dinî atmosferin canlandığı dönemlerde dinî pratiklerini daha çok yerine getirmeye çalışırlar; *Beynamaz dindarlar* dinî inanışlara saygılı olmakla birlikte bunlara günlük hayatın içerisinde hemen hemen yer vermeyen ve halk arasındaki deyimiyle *beynamaz* olarak adlandırılan kişilerdir. Ancak, bu tür kişiler kendilerine bir menfaat sağlayacağını düşündükleri zaman bazı dinî pratikleri yerine getirmeye çalışırlar; *İlgisiz dindarlar* hem dinî inançlarla hem de dinî pratiklerle pek fazla ilgilenmeyen kişilerdir (Günay, 1999: 260-262).

[3] *Geleneksel halk dindarlığı* şekilcilik, geleneksellik, taklitçilik, ritüalizm ve derin teolojik konulara fazla yer vermemek, en belirgin özellikleridir. *Seçkinlerin dindarlığında*, din bir formaliteler

Peker'in yaptığı dinî şahsiyet tipleri altında tanımladığı kategoriler de altı başlık altında toplanmaktadır: *İnançla ilgili esasları kabul etmeyen dini gereksiz görüp, ona karşı olanlar; dinde inancı esas alan, ibadeti önemsemeyenler; dinin özünden ziyade dinî pratiklere ve şekle daha çok önem verenler; istek ve arzularını frenleyip daha çok zikre önem verenler, mutasavvıflar; inanç ve ibadetin birlikte olması gerektiğini savunanlar* ile *inanmadıkları hâlde inanmış gibi davrananlar, inanç ve davranışlarında samimi olmayanlar* (Peker, 2000: 144-145). İslam kültüründe bilinen ve çeşitli görüntüleri altında tartışma konusu olan iman-ibadet ilişkisi, bu tipolojinin ayırt edici temel çıkış noktasını oluşturur. Davranış boyutunda eylemin zihniyetle bağlantısının vurgulandığı sınıflandırmada, kültürden gelen etkilerin nitelendirildiği anlaşılmaktadır.

Dinî tutumların sosyo-kognitif yönünü dikkate alan bir başka sınıflandırmada da, dindarlığın zihinsel görüntüleri ve bunların davranışlara yansıması *liberal, muhafazakâr, dogmatik ve fanatik dindarlar* olmak üzere dört farklı tipte değerlendirilmiştir. Gençlerde dinî kalıp yargıları inceleme konusu yapan çalışmada ampirik verilerden hareketle, dogmatik dindarlık ölçeği geliştirilmekte ve dinî yaşama biçimleri *liberal dindarlar, muhafazakâr dindarlar* gibi daha çok zihinsel-entelektüel boyuta yönelik kavramsal kurgularıyla dikkat çekmektedir.[4]

Tarihle ilgili çalışmalarda da örüntüleşmiş tarihsel formları ifade etmek üzere çeşitli kavramlar ve tipolojik sınıflandırmalar kullanılmıştır. Kökeni İbn Haldûn'a kadar dayanan, tarihte birtakım düzenlilikler arama eğiliminin pozitivist sosyolojide kazandığı itibar, yorumlayıcı-hümanistik yaklaşımların nomotetik-yasacı nosyona karşı getirdiği eleştirilerle 'kesinlik ve evrensellik' iddialarından uzaklaşmış görünmektedir. Ancak tarihsel olguları işaret eden tarihsel ideal tipler, her ne kadar 'biricik, benzersiz, tekil' olayları anlatsa da, sonuçta bu türden soyutlamaların, belli bir dönemi olduğu kadar, fiilî durumların tarihsel gelişimden bugüne taşıdığı özellikleri ve kültürler ile toplumlar arasındaki farklı-

ve törenler adabı çerçevesinde, ritüel bilgilerine sahip bir uzmanlık alanı içinde taşıyan dinî elitlerin din anlayışıdır, kültten çok bilgiye ve ahlaka önem verir; *Laik dindarlık* dinin Tanrı ile kul arasında kutsal bir bağ olduğundan hareketle, din işleriyle dünya işlerini birbirinden ayıran ve dine yalnızca ahiret sorunlarının düzenlenmesinde yer veren dinî yaşayış tipidir; *tranzisyonel dindarlık* ise geleneksel dindarlık tipiyle laik tip arasında geçiş teşkil eden bu tipteki dindarlar bazı konularda din işleriyle dünya işlerini birbirinden ayırmakta, başka bazı konularda ise, dinden kaynaklanan tutum ve davranışlara yer vermektedirler (Günay, 1999: 263-264).

[4] *Liberal dindarlar*, günlük yaşamlarında pek fazla dinin etkisinde olmayan, yeni fikirleri rahatlıkla kabullenebilen ve dinin sosyal hayata müdahale etmesini pek hoş karşılamayan tipler; *muhafazakâr dindarlar*, inançlı ve kutsal metinlere karşı oldukça saygılı olan bu kişileri diğerlerinden ayıran en önemli özellik, dinî inanç ve tutumların günlük hayatta açıkça kendini hissettirmesidir; *dogmatik dindarların* en önemli özelliği dinî tutumların günlük davranışlarını belirlemede önemli bir faktör olmasıdır. Dinî meselelere doğru-yanlış, sevap-günah, caiz-caiz değil ya da siyah-beyaz gibi ayırımlarla yaklaşırlar; değişim, yenileşme ve modernleşmeye karşıdırlar; *fanatik dindarlar*, dinî dogmatizmin biraz daha ileri noktasıdır. En önemli özellikleri zihinsel olarak son derece katı, kendi inandığı şeylere ısrarlı bir bağlılık, diğer dinî gruplara ve görüşlere karşı aşırı derecede müsamahasız davranmalarıdır (Yapıcı, 2002: 75-117).

laşmaları anlamada sundukları karşılaştırma imkânlarından da vazgeçilemez.

Marshall G.S. Hodgson'un *İslam'ın Serüveni*'nde yaptığı sınıflandırma, İslam tarih ve kültürü içinde Müslümanlığın farklı tezahürlerine ilişkin tipolojik bir yaklaşım örneğidir. Hodgson tarihsel tipleri ayırt ederken, mezhep oluşumları ve iktidarla ilişkileri içerisinde yaygınlaşan ana gruplar ve onların teamülleri üzerinden hareket eder. Hodgson, tarihsel dindarlık tipleri ile kültür arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, kültürdeki değişmelerle dindarlık üslûbundaki değişmelerin birbiriyle sıkı bağlantısı olduğunu belirtir. Bu bağlamda o, İslam tarih ve kültürü içinde dinî bağlılığın temel tezahür biçimlerinden biri olan *kişisel dindarlığı* değişik yansımaları içinde öne çıkarır. Ona göre kişisel dindarlık, gündelik hayat içinde maddi zevklerden sıyrılıp, varoluş, hayat ve ölüme köklü bir anlam bulma özlemi içinde olanların tercih ettiği dindarlık tipidir. Ancak bu kişisel dindarlık bazı bireylerde şaşaalı bir biçimde ifade olunurken bazılarında da kişisel ilişkilerde bir nezaketlilik şeklinde ortaya çıkar (Hodgson, 1993-1: 319-320). Hodgson'un kişisel dindarlıkla ilgili betimlemeleri Weber'in *uhrevi zühd* tipine özgü karakteristikler içermekte ise de, onun dinî bağlılığın kişisel tezahürlerini çok geniş bir değişkenlikle açıklaması önemli bir farklılıktır. Ayrıca Hodgson, belli kültürel ve dinî geleneklerin ortak mizaç ve yaşama tarzı olan insanlar arasında yaygınlık alanı bulduğunu belirtir. Bu anlamda o, Müslümanlar arasında gelişen dindarlık tarzları arasındaki farklılaşmaların, onların sosyal düzeylerini, iktidarla ilişkilerini hatta farklı mizaçlarını yansıttığı düşüncesindedir. Kişisel ve sosyal özelliklerden kaynaklanan çok çeşitli dindarlık tezahürlerine rağmen genel anlamda iki ana tipin somutlaştırıldığı görülmektedir. Bunlardan biri *mistik yönelimli dindarlık*, diğeri de alt kategorilerinde *inhisarcılık, şer'icilik, protestocu dindarlık, cemaatçi dindarlık ve ehli hadis*[5]

[5] *İnhisarcı* eğilim, vahye bağlanan cemaatin gerçeklik tekelini elinde tutma iddiasına dayanan ve kendi bağlılık dairesine girenleri hem sosyal, hem de kozmik bakımdan, bu dairenin dışında kalanlardan üstün tutar. Kur'an'a bir bilgilenme ve ilham kaynağı olarak değil de bir kulluk vesilesi olarak bakan inhisarcı eğilimde, müzik ve resim gibi yaratıcı sanat olgusuna şüpheyle bakılır ve dindarlık Kur'an üzerine yoğunlaşan ibadet tarzına hasredilir. *Şer'icilik*, Peygamberin vefatından sonraki dönemlerde Müslümanlar, gündelik hayatı vahyin bildirmiş olduğu doğrultuda, pratik ahlakın hükümlerine göre çözümlemeye çalıştılar. Böylece şeriat gitgide fer'i hâller içinde geçerli özerk kanunlar kütlesi hâlini aldı. Bu süreçte Kur'an merkezî bir rol oynadı ve böylece cemaat hayatına aktif biçimde girdi. Kur'an'da potansiyel olarak mevcut bulunan inhisar eğilimi, ilk defa Müslüman cemaatinde taban bulan bir inhisarla tamamlanmış oldu. Şer'i ruhun komünal eğilimi, yani icmâ hâlindeki Müslüman cemaate bağlılığı öngörüyordu. Cemaatle özdeşleşme, ancak Şeriat'ın kabulü anlamına gelirdi. Şer'i meselelerle yoğun bir şekilde ilgilenen ve öncelikle etkin bir kamu düzeni kurulma konusunda ısrarcı idiler. *Protestocu dindarlık* ise mezhebî boyutta, özellikle Şiilikle özdeşleştirdiği bir eğilim olarak değerlendirilir. Kliazm olarak adlandırdığı bu dinsel yönelim, bir tür sosyal protesto anlamına gelip, gerçek imana ve dinsel bağlılığa sahip olanların, zorbaların süfli ve günahkâr dünyasından bir mehdi ya da kurtarıcı aracılığıyla kurtulacağı beklentisine dayanıyordu. *Hadis ehli*, ideal bir mazi adına, Müslümanlar arasındaki mevcut fiilî şartlara muhalefet etmelerine yol açan ve zihnî olmaktan çok, hissi bir ahlaki bağnazlığa vardırılmış olan şeyin muhafazasına yönelik, keskin bir endişeyle bütünleşmeyi temsil etmektedir (Hodgson, 1993, I: 331-351).

gibi tezahürlerin oluşturduğu *ikrara dayalı dindarlık*'tır. Mistik yönelimler, başlangıçtan beri, Müslümanlar arasında dindar kişiliklerin kendi iç dünyalarındaki deruni ibadet tavırlarını derinleştirip arındırmaya yönelmeleriyle daha ferdiyetçi bir takva anlayışına sarılmalarını; ikrara dayalı dindarlık ise belirli sosyal olaylarla etkileşimi içerisinde dinî bağlılığın şekil almasını ifade etmektedir (Hodgson, 1993/1: 321-378).

M. Arkoun'da İslam tarihinde "Vahiy, Gerçek ve Tarih"in karşılaşmasına paralel olarak ortaya çıkıp kurumlaşan ve gelenekleşen oluşumların *literalist, rasyonalist* ve *imajinatif* şeklinde üç ana tipte kategorize olduğunu belirtir. Ona göre Hanbelilik ve Zahirilik *literalizm;* Mutezile, Eşarilik ve Felasife *rasyonalizm*; Şiilik ve Sufilik de *imajinatif* eğilim kategorisinde yer alır. Bu tipler yalnızca tarihsel olayları sistematize eden kavramlar olarak görülmemektedir. Bu anlamda örneğin *literalist* eğilim, modern döneme özgü hızlı değişme ve gelişmelere karşı bir tür tepkiyi ifade eden "öze, ana kaynaklara ve Kur'an'a dönüş" teması etrafında şekillenmiş bulunan bütün püriten, selefi, reformcu, modernist, fundamentalist ve hatta ihyacı, tecditçi veya mesihçi, mehdici kurtuluş hareket ve akımlarında, siyasal ve radikal İslamcı oluşumlarda kendini göstermektedir (Günay, 2001:131-132). Öte yandan C. Geertz'de İslami geleneksel kültürel sistemlerin modernite ile karşılaşması neticesinde uğradığı bozulmaya bağlı olarak tezahür eden ve *İslami scriptüalizm* (kitabicilik) adını verdiği bir eğilimi tanımlamaktadır. Ona göre modern dönemde geleneksel dünya görüşünün zayıflaması, İslami *scriptüalizm* ideolojisini doğuran yeni sosyal şartların yükselmesine kapı aralamıştır. Geertz, geleneksel kültürü zorla dönüştürme eğiliminden dolayı *scriptualizm*i eleştirir. Çünkü tüccarlar, öğretmenler ve ulema ile özdeşleşen bu eğilim, özünde 'kuralcı ve doktriner' bir karakter taşımaktadır (Binder, 1996: 184-185).

İslam dünyasında tarihsel dindarlık görüntüleri E. Gellner tarafından da *yüksek İslam* ve *halk İslamı* şeklinde dikotomik bir ayırımla gösterilmeye çalışılmıştır. Gellner, İslam'ın en önemli özelliği olarak, kendi içinde âlimlerin *yüksek (büyük) İslamı* ile *halkın (küçük) İslamı* arasında ortaya çıkan temel bir farklılaşmaya işaret eder. Gellner *yüksek İslam*ın toplumsal tabanında kentlerde ticaret ve bilgeliği bir arada götüren ticaret burjuvazisine dayandırır. Dolayısıyla orta sınıfa özgü "düzen, kurallara uyma, sabır ve öğrenimi" içeren tercih ve değerleri benimseyen *yüksek İslam,* tavizsiz, tektanrıcı ve Şeriat'a dayalı, kitabi bir yönelimi temsil etmektedir. Bu eğilim, aynı zamanda arınmacı, ana kaynaklara sıkı sıkıya bağlı ve Tanrı ile insan arasındaki aracılık işlevi göstermeye kalkışan eğilimleri de reddeder (Gellner, 1994: 23-26). Oysa 'öğretiler ve yasalar' yerine, 'büyüyü ve dinî coşkuyu' vurgulayan *halk İslamı* ise, aracılardan kaçınmak bir yana gerçekte onu karakterize eden 'veli kültü'ne dayanmakta ve aracılara dayalı olarak kurumsallaşmaktadır. Bu inanç biçimi ise genellikle tekke, zaviye veya uhuvvet kurumları diye bilinen velilik, şeyhlik der-

gahlarında göze çarpar (Gellner, 1994: 25-26). Burada tarihsel bir motif olarak öne çıkan derviş, veli kültünün hemen her dönemde çeşitli halk katmanlarının dinî yaşama biçimlerinde bir ilgi ve bağlılık formu özelliği taşıması, tarihsel boyutun yanı sıra toplumsal çevrenin sosyo-kültürel ve ekonomik özellikleriyle de ilgili görülebilir. Gellner, İbn Haldûn'un tarihsel dönüşümü açıklayan teorisinden hareketle özellikle son yüzyıl içinde Müslüman dünyanın bir yenilenme sürecine girdiğini ve bu dönemde *halk İslamı*nın toplumsal tabanının büyük ölçüde aşınarak, kentleşme ve sanayileşme gibi büyük değişim olgularının *yüksek İslam*ın güç kazanmasına yardım ettiğini belirtir (Gellner, 1994: 26).

Geleneksel Müslüman toplumlarda sosyal kategorilerin sınırlarının yalnızca ekonomi ya da sınıf ilişkileri temelinde belirlenmemesi, dindarlık kategorilerinin de bu temelde ayrışmasına fırsat tanımamaktadır. Nitekim bir anlamıyla dinî seçkinleri de ifade eden *havass* sözcüğünün Lewis'e göre Batı kültüründe tam bir tanımı ya da karşılığı bulunmamaktadır. *Hassa* kavramına genelde eğitim görmüş, hükümete yakın şehirli kesim, siyasi, bürokratik ve askerî tabakalar ile dinî makamları elinde bulunduranlar, yani ulema kesimi girmektedir. Kısaca şehirlerin kültürlü, az-çok zengin tabakaları, soy ve evlilik yoluyla birbirine akraba olan, aynı sosyal çevrelerde hareket eden ve genelde otorite ile aynı ilişkide bulunan aileler *hassa*yı oluşturur (Lewis, 1992: 103). Buna göre Müslüman kültüründe seçkin olmanın yalnızca sosyo-ekonomik faktörlerle açıklanamayacak başka bileşenleri de bulunmaktadır. Lewis'e ve diğer oryantalistlere bakılırsa bu ayrıcalıklar daha çok iktidara yakın olma ya da eklemlenme ile elde edilmektedir. Zira iktidarın patrimonyal yapısı özerk sınıf ve statülere var olma hakkı tanımamaktadır. Burada seçkinlerin dindarlığından söz ederken onun toplumsal çevresi, geleneksel toplum yapılarında yalnızca maddi güç ve servetle belirlenmeyen kategorileri de içerirken, modern toplumsal yapılarda ise daha çok tüketime göre belirlenen kesimleri ifade etmektedir. Buna göre sosyal kategorilerin tüketim standartlarına göre belirlendiği yapılarda dinî yaşama biçimleri de fazlasıyla bu faktörün etkisi altında şekillenebilmekte, mesela düşük gelirli alt tabakaların dindarlık tarzları da, durumlarını bu çerçevede algılama ve yorumlama eğilimlerine göre birtakım refleksler taşıyabilmektedir.[6]

Tarihsel dindarlık tipolojilerinde A.Y. Ocak'ın yaptığı sınıflandırmalar belli bir tarihsel malzemeye dayanması açısından önem taşımaktadır. Ocak, Türk tarihinde İslam'ın çeşitli toplum kesimlerinde yapısal özelliklerinin değişik nitelikler kazanmış görüntüler altında kendini sergilediğini belirtir. Bu görüntüleri de *halk (popüler) İslamı, kitabi (medrese) İslamı, tekke (mistik) İslamı, devlet (siyasallaşmış) İslamı*, şeklinde başlıca dört tipte sınıflandırır. Ona göre bu

[6] Bu çerçevede sosyo-ekonomik dağılımın yoksunları, yani mağdurları olduğunu düşünen çevrelerde bu durumu dinî anlamda bir kader olarak algılayıp kabullenme ile, bir sosyal adaletsizlik olarak kabul edip sert radikal tepkilerle reddetme eğilimine kadar çeşitlenen dindarlık anlayışları söz konusudur. Algılama biçimlerindeki bu farklılaşmaların, gelenek, kültür, gelir, şehirleşme düzeyi gibi başka faktörlerle de etkileşim içerisinde ortaya çıktığını belirtmeliyiz.

tarihsel kategoriler, İslam dünyasında bugün de tezahür eden dinî yaşama biçimlerini temsil etmektedir. Türk toplumu örneğinde dindarlık kategorilerinin üç ana eğilimle kategorize olduğunu, bunların ilkini, rasyonel-entelektüel öğelerin hâkim olduğu *medrese (kitabi) dindarlık* oluştururken, ikincisini tasavvufi yaşantının ön plana çıktığı *tekke dindarlığı* ve üçüncüsünü de bu ikisi arasında sıkışan, bununla birlikte dinî, sihri ve mitik unsurların karıştığı *geleneksel halk dindarlığıdır* (Ocak, 2001: 51-59).

Geleneksel halk dindarlığının *tekke İslamı*, *tasavvuf* ya da *mistik İslam*'la ilgisi, İslamiyet'in Türkler arasında esas itibarıyla tasavvuf çevreleri aracılığıyla yayılması ve dolayısıyla İslam'ın Türkler arasında şekillenen temel yorumlama biçimlerinden biri olmasıyla bağlantılı görülmektedir. Ocak, *halk İslamının* sosyolojik anlamda İslam'ın esaslarına belli ölçüler içinde sadık kalmakla beraber, daha ziyade geleneksel yaşantının belirlediği kısmen hurafelerle karışık bir Müslümanlık tarzı olduğunu belirtir. Bu anlamda Türk halk dindarlığının hem ortodoksiye hem de heterodoksiye[7] dayanan özellikleri taşıması nedeniyle, onun çoğu zaman yapıldığı gibi, yalnızca heterodoksi bağlamında değerlendirilmesinin bir indirgemecilik olduğunu ifade eder. Öte yandan *halk dindarlığının* karşısında Sünni teolojinin üretilmesinde en büyük katkı sahibi olan *medrese dindarlığı* vardır ki, Ocak'a göre çağdaş İslam dünyasında halk arasında İslam'ın yalnızca ibadetlerden ve birtakım şer'i yükümlülüklerden ibaret basit bir külte indirgenmesi de onların eseridir (Ocak 2001: 52-55).

Türk dindarlık tipolojilerinde tarihsel görüntülerin *yüksek (kitabi, medrese) İslam - halk (tekke, mistik) İslamı* şeklindeki dikotomik ayrımlaşmasına benzeyen daha eski bir kavramsallaştırmayı Z. Gökalp ve F. Köprülü'nün dindarlık sınıflandırmasında görüyoruz. Onlara göre iki karakteristik dindarlık tipi vardır. Bunlardan birincisi *mistik-sezgisel dindarlık* (ya da sırri dindarlık olarak ifade edilen ve içerisinde oldukça kuvvetli mistik çizgiler barındıran *halk dindarlığı*), ikincisi ise her ne kadar kendi içerisinde farklı alt grupları olsa da genelde *ortodoks-kitabi dindarlık* olarak tanımlanmaya çalışılan rasyonel-entelektüel dindarlıktır (Günay, 2001: 128-135).

Tarihsel çalışmalarda değişim faktörünü esas alan çok genel bir eğilimden söz edebiliriz. Buna göre dindarlığın kutsal kitaba, din kurucusu ya da peygamberin açıklamalarına göre şekillenen ortodoks görüntüleri ile ilk dinî düşüncelerin daha sonra farklı kültürel, sihrî ve mitik etkenlerle karışarak ortaya çıkardığı heterodoks görüntüleri arasında ayırım yapıldığı görülmektedir (Ocak, 2001: 35-51). Kuşkusuz dini yaşayışın bu türden ikili sınıflandırmaları, ister istemez tarihsel veriler arasında bekleyen çok farklı kültürel yansımaları ya da diğer tipleri devre dışı bırakmaktadır.

[7] Burada ve yazının ilerleyen kısımlarında, *ortodoksi* ve *heterodoksi* kavramlarının normatif anlamları göz önünde tutulmuştur. Esasen bu kavramların sosyolojik kullanımlarının objektiflik yönünden sorun taşıdığını da belirtmeliyiz.

M.G.S. Hodgson	*İkrara Dayalı Dindarlık* 1. İnhisarcılık 2. Şer'icilik 3. Protestocu dindarlık 4. Cemaatçilik	*Mistik Yönelimli Dindarlık*
E. Gellner	1. Yüksek İslam (High=Büyük İslam) 2. Halk İslamı (Low=Küçük İslam)	
Arkoun	1. Literalist (Hanbelilik ve Zahirilik) 2. Rasyonalizm (Mutezile, Eşarilik ve Felasife) 3. İmajinatif	
A.Y. Ocak	*Yapısal Görüntü* 1. Halk (Popüler) İslamı 2. Kitabi İslam (Medrese İslamı) 3. Tekke İslamı (Mistik İslam) 4. Devlet İslamı (Siyasallaşmış İslam)	*Toplumsal Dindarlık* 1. Medrese Dindarlığı 2. Tekke Dindarlığı 3. Geleneksel Halk Dindarlığı

D. Tipolojik Çözümlemede Yeni Kategoriler

Dinî yaşayış ve bağlılıkta ortaya çıkan yeni tezahürler, sosyo-kültürel çevrenin etkileriyle tarihsel motiflerin anlamlı bir sentezini ifade etmektedir. Bu bizi bir yandan yeni dindarlık tipolojilerinde tarihsel sürekliliğin izlerini, diğer yandan da tarihsel yaklaşımlarımızda bugünün etkisini dikkate almaya davet eder. Bu nedenle dinî yaşayışın yeni görüntülerinin tipolojik çözümlemesi, onların toplumsal değişmeyle ilişkisi kadar tarihsel boyuta dayanan referanslarını da hesaba katmak durumundadır. Burada sosyoloji ve tarih araştırmalarında sosyo-kültürel değişme ile bağlantısı içinde ele alınan bazı kavramsal çerçevelere örnekler vermek istiyoruz. Modernizm, postmodernizm ve küreselleşme gibi büyük değişim süreçleri bağlamında gündeme gelen yeni dinsel görüntülerin, tarihsel arka plana dayalı bir duruş ve konum aldıkları söylenebilir.

Ş. Mardin, Türkiye'de yeni dindarlık tezahürleri ve yaşama biçimlerini belli özelliklerde somutlaşan ikili bir yapı üzerinden değerlendirir. Ona göre bu ikili yapının birinci şekli; *Ortodoks Sünni İslam'a dönme isteği* olarak belirirken, ikincisi "halk tabakalarının hurafelere, yani '*volk İslam'a dönüşü istemesi* biçiminde ortaya çıkar. Mardin, aydınların küçümsediği ve anlamlı bir sistem olarak görmediği halk dindarlığının, halk katmanlarında bir dünya görüşü ve kişisel denge sağlama özellikleriyle simgesel bazı işlevler taşıdığını belirtir. Ayrıca o, dine dönüşün bu ikili yapısı içinde özellikle, halk İslamının siyasal ve ekonomik nedenlerle şehirlerin çevresinde toplanmış taşra kökenlilerin oluşturduğu yeni dinsel yapılanmalarda yeni biçimler kazandığını vurgulayarak, bu alanda ortaya çıkan tipolojik farklılaşmaya da işaret etmektedir (Mardin, 1990: 113).

N. Göle, modernleşme, değişim ve kimlikle ilişkiler bağlamında farklılaşan din anlayışlarını ya da başka bir deyişle İslam'ı algılama biçimlerini iki eğilimde karakterize etmektedir. Bunlardan birincisi, yukarıdan aşağıya değişimi savunan, çatışmacı bir dünya görüşü içinde dinsel kimliği öne çıkaran *siyasal İs-*

lam temayülüdür. Göle, siyasallaşmış dindarlık veya siyasal İslam kategorisinin özellikle moderniteye karşı felsefi ve kültürel düzeyde bir tepkiselliğe ve reddiyeye dayandığını belirtir. İkinci dindarlık temayülünde ise bireysel ve kültürel değişime öncelik tanıyan *kültürel İslam* boyutudur. *Kültürel İslam* kategorisinde din, bir sosyal sistem gibi tasarlamaktan ziyade, tek tek bireylerin iç dünyalarının değiştirilmesini veya kuşatılmasını hedeflemektedir (Göle, 1991: 105-106). Burada dindarlığın esas olarak bir medeniyet ve kültür karşılaşması ya da büyük toplumsal dönüşümler ve kimlik sorunları bağlamında ortaya çıkan görüntüleri ile dini algılama biçimlerindeki farklılaşmalar üzerine kategorik bir çözümleme yapıldığı anlaşılmaktadır.

Gellner'in, İslam tarihinde İbn Haldûn'un tarihsel değişimi açıklamak üzere kurduğu 'elitlerin kabilevi sirkülasyonu' teorisinden yola çıkarak *halk İslamı* ile *yüksek İslam* arasında yaptığı ayırımın[8] bir benzeri, *popülist İslam* ile *elitist İslam* kavramlarının kullanılmasında da görülmektedir. Esasen bu kavramsal çerçevenin bazı niteliklerinin *kültürel İslam-siyasal İslam, halk İslamı-resmî İslam* gibi ikili kavram tasvirleriyle çakışan yönler bulunmaktadır. Sarıbay'a göre *popülist İslam* kitabi bilgiyi önemsemeyen, hatta dışlayan, bunun yerine külte ve mistik yönelimlere ağırlık veren bir eğilimi temsil erken, *elitist İslam* ise eğitim düzeyi yüksek şehirli orta sınıflara dayanan ve onların kültürel değerlerini paylaşan muhafazakâr ve *scriptüalist* bir tipolojiye tekabül eder (Sarıbay, 1994: 90).

Dinî yaşama biçimlerinin kültürel farklılık temelinde de bazı tipolojik tasniflere konu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda coğrafî ve toplumsal özelliklerin yanında zihniyet boyutuyla da öne çıkan *Türkiye Müslümanlığı* kavramını görüyoruz. Ocak'a göre, tarihsel köklerini Asya'dan Doğu Avrupa'ya uzanan çeşitli, güçlü ve zengin bir kültürler yumağı içinde bulan *Türkiye Müslümanlığı*, değişik kültürler ve dinlerle karşılaşması neticesinde ayırt edici bazı özellikler kazanmıştır. Farklı kültürler ve dinlerle bir arada yaşama tecrübesi, dindarlığın daha esnek bir yapı içinde algılanmasına neden olmuştur (Ocak, 2001: 123-124). Türk Müslümanlığını besleyen kaynaklar, yani "Sünni Müslümanlığı karakterize eden koyu fıkıhçı yaklaşım ile evliya kültü merkezli mistik Müslümanlık anlayışı", aynı zamanda *halk İslamı* ile *yüksek İslam* arasındaki tipolojik ayırımın da temel boyutlarını oluşturur.

Türkiye'de toplumsal değişme sürecinde din-siyaset ilişkilerinin değerlendirildiği Çarkoğlu ve Toprak'ın çalışmasında da Ocak'ın vurguladığı *Türkiye Müslümanlığı*na benzeyen *Anadolu Müslümanlığı* kavramı üzerinde durulmaktadır. Ampirik nitelikli çalışmada 'siyasallaşma eğilimindeki dinsel anlayışın'

[8] Gellner, İslam'ın modern topluma katılımını yüksek İslamın gösterdiği yeni performansta bulur; çünkü temel özellikleriyle modern toplumun merkeziyetçi doğasına uygun düşmektedir. Gellner'e göre "Yüksek İslam, bireylerin ve grupların merkezî kültüre katılmasını sağlayan okur-yazarlığı teşvik eder, bu her iki olgu sanayileşmenin doğurduğu sonuçlardır. Yüksek İslam, merkeze yakın, kitabi, kentli ve kuralcı kimliğiyle, heterodoks, sözlü geleneğe bağlı, göçebe ve düzensiz Halk İslamına galebe çaldıkça Müslüman dünyada modernleşme hızlanacaktır (Gellner, 1994: 31).

temsilcilerince öne sürülen ve İslamiyet'in nasıl yaşanması gerektiğine ilişkin 'kuralcı ve oldukça katı yorumlara' karşın, bulgulardan hareketle *Anadolu Müslümanlığı* olarak kavramlaştırılan 'daha hoşgörülü ve esnek bir İslam anlayışının' mevcudiyetine işaret edilmektedir (Çarkoğlu-Toprak, 2000: 17).

Türkiye'de 1960'lı yıllarla birlikte ortaya çıkan hızlı şehirleşme ve sanayileşme sürecinde kırsal kesimden şehirlere gerçekleşen göç, taşranın kültürü ile birlikte dindarlık anlayışının da şehirlere taşınmasına yol açmıştır. Şehirler kendi şehir geleneklerini taşıma kapasitelerin üzerinde yoğun bir göç dalgası ile karşı karşıya kaldıkları için, kültürel şehirleşme ya da *şehirlileşme* yerine, modern şehir kültürüne de geleneksel kültüre de ait olmayan bir geçiş kültürüne sahne oldu ki, bu olgu sosyolojik literatürde yoğun biçimde *arabeskleşme* kavramıyla ele alındı. Gecekondulaşma olgusu, dinsel anlayış ve uygulamalarda da kendini gösteren bir çatışma ve uyuşmazlığa, tipolojik anlamda ise bir *arabesk İslam* anlayışına yol açtı. *Arabesk İslam ya da dindarlık* olarak adlandırılan eğilim, çarpık kentleşme ve sosyo-kültürel ve ekonomik imkânların eşitsiz dağılımına paralel olarak, "özensiz, her türlü estetik ve kalite endişesinden yoksun mahalle camileri ve muhtelif tarikat zümreleri" gibi kaynaklara dayanır. *Cemaatler*, bu arabesk dindarlık nosyonu içinde şehirlerin kurumsal, bireysel ve bürokratik kültürüne karşı bir yandan sığınma odakları olarak işlev kazanırken, diğer yandan bir iktidar arayışı içinde bağlandıkları ve geliştirmeye çalıştıkları alternatif kültürü ise yine arabesk niteliklerle üretmektedirler (Ocak, 2001: 125-126).

Öte yandan kitle iletişim araçlarının artan etkisi, yeni bir dindarlık biçimini ortaya çıkarmaktadır. Burada özellikle medya araçlarının oluşturduğu dinle ilgili yorum ve anlayışların taraftarları için öngörülen bir kavramsallaştırma olarak, *düşünümsel dindarlığı* görüyoruz. Bu tipolojiye giren gruplar, yapılan görüş ve yorumları, sanki kendi görüşleriymiş gibi içselleştirerek dillendirmektedir. Böylece çeşitli düzeylerde ortak paydası düşünümsellik olan birtakım dindarlık söylemleri ortaya çıkmakta ve yaygınlaşmaktadır. Düşünümsel dindarlık, "dinî anlam evreninin piyasadaki genel geçer söylem kalıplarına indirgenmesi, dindarlığın manevi tecrübelerle oluşan iç zenginliğinin yerini, sadece söze dayalı bir söylem niteliğini alması" olarak değerlendirilmektedir (Yılmaz, 2002: 65-66). Öyle anlaşılmaktadır ki, değişim süreçleri toplum hayatında artık dindarlığın geleneksel-modern, bireysel-cemaatçi gibi ikili tasniflerini aşan ya da onların anlam alanıyla sınırlı kalmayan yeni tipleri üretmekte olup, dindarlıkla ilgili yapılan araştırmalar da bu yeni eğilim ve yönelimleri tartışmak durumunda kalacaktır.

E. Sonuç

Sosyal bilimlerde gerçekliğin birtakım ideal tip kavramları altında incelenmesi, "insan eylemlerinin karmaşık yapısında belli düzenlilikler olduğu" düşüncesiyle ilgilidir. Tipolojik sınıflandırmalar, olguların gözleminde kullanılan 'teorik kurgular', yani 'çözümleme araçları' olması nedeniyle gerçekliği temsil etme ya da onun yasalarını ifade etme gibi bir kuşatıcı iddiaya sahip değildir. Tipoloji-

ler araştırmanın mahiyetine ve yaklaşımına göre bazen Weber'de olduğu gibi tümdengelimsel bir yolla çalışma öncesinde kurulur, bazen de sözü edilen ampirik çalışmalarda olduğu gibi gözleme dayalı bulgular neticesinde oluşturulur. Hangi şekilde yapılırsa yapılsın her tür kategorik ayırım ve tasnifin gerçekliğe tam bir tekabüliyetinin söz konusu olmaması, onun bir manipülasyon aracı hâline dönüşmesini ya da gerçekliği çarpıtmasını mazur gösteremez.

Yorumlayıcı, fenomenolojik ve anlayıcı yaklaşımlar genelleşmiş model, çerçeve ve formel yapılarda öznellikler ve farklılıkları görünmez kılan yapısal problemlere özellikle işaret ederler. Dolayısıyla anlayıcı-yorumlayıcı sosyolojik perspektif, dinlerin kendi aralarında, alt tür ve çeşitlerinde ortaya konan tipolojik tasnifler ve boyutların, zaman ve mekânın değişimine bağlı olgusal çeşitlilik ve görüntülerinin kaybolmaması için yöntemsel bir özene dikkat çeker. Bu anlamda Geertz, tipolojik kurguların-dindarlığın, dinlerin ve insanların farklılıklarından kaynaklanan anlayış, uygulama ve sembolik çoğulluğunu gözden kaçırma riski taşıdığını hatırlatır. Başka bir deyişle tipolojik kurgularda öne çıkan temel problem, oluşturulan anlam çerçevesinin, öznelerin kendi değer kalıpları ve anlamlandırmaları ile örtüşmeyen sübjektif açıklamalara konu olmasıdır. Öte yandan belli boyutlarda temsil edilen dinsel yaşama biçimlerindeki evrenselleşme eğilimine karşılık, özgül tarihsel ve toplumsal tecrübelerin kategori dışı kalmış görüntülerinin tekillikleri, evrensellik-tekillik tartışmasının bu alana yansıyan yönünü oluşturmaktadır. Bilimsellik meşruiyeti kazanmış formel kalıp, kurum ve sınıflandırmanın dışında kalanların görülmemesi ya da bilimsel sayılmaması, teknokratik akıl yürütme biçiminin etkinliğine bağlanmaktadır. Karmaşık sosyal süreçlerin daha iyi anlaşılması ise, tek tipleştirme eğiliminin aksine, farklı kültürlerin ve kesimlerin gerçeklik taleplerini ciddiye alan ve onları araştırma kapsamında gören *genişlemiş anlamlı bir evrenselcilik* anlayışı ile mümkün olacaktır. Bu çerçevede sosyal gerçekliği belli kalıplara mahkûm kılarak bilimsel kesinlik yasalarını bulmaya çalışan *nomotetik* yaklaşıma karşılık, tarihsel ve toplumsal fenomenleri kendi özgünlükleri içinde anlaşılabilmeleri için 'kendilerini açığa vurma' ve ifade etme imkânlarını gözeten *idiografik* yaklaşım, yöntemsel bir açılım getirmektedir. Öznellik tehlikesine karşı nomotetik eğilim, verilerin sağlamlığını artırmak üzere, ölçülebilir ve karşılaştırılabilir ve bugünkü zamanla sınırlı verilerin toplanmasına yoğunlaşırken, idiografik eğilimdekiler ise daha çok geçmişe ait birinci elden kaynaklara ulaşmaya, dolayısıyla geçmişte yaratılmış kalitatif veriler aramaya yönelmektedir (Gülbenkian, 1996: 82-85). Her iki eğilimin tek başına nesnel veri toplamada taşıdığı problemler, tipolojisini yalnızca bu iki anlayıştan ya da eğilimden birine dayandıran çalışmalar için de geçerli olmaktadır.

Dolayısıyla tipolojik yaklaşım veya tipleştirme, temelde araştırmanın kuramsal perspektifine uyumluluğu esas almakla birlikte, paradigmalararası işbirliğine de açık olmak durumundadır. Toplumsal hayat ve gerçeklik dünyasının

çok boyutlu ve karmaşık yapısı karşısında, tek bir kurama bağlı dar ikili sınıflandırmalar ve tipolojik yaklaşımlar, söz konusu gerçekliği açıklama ve anlamada temsil gücü düşük enstrümanlar hâline gelerek geçersizleşebilmektedir. Öte yandan tipolojilerin kullanıldığı tarihsel ve toplumsal bağlamla ilintileri vurgulanarak, onların geçerlik sınırları belirlenmek durumundadır. Bu anlamda tipolojik kategoriler, gerçek fonksiyonlarını tarihsel süreklilik ve değişmelerin dikkate alındığı bir kapsam içinde kazanırlar. Kavramsal kategori ve ideal tiplerin kurgulanmasında, araştırmacının bilimsel süreçte ürettiği kavramlar kadar, gözlem konusunun ya da katılımcıların kendi özel kavramlarının da önemli olduğu bilinmektedir. Bir başka deyişle kavramsal ve tipolojik kurgular, olgusal temellerinden kopuk bir şekilde inşa olunursa, sonuçta olgulardan hareketle bir tipoloji ortaya koymaktan çok, tipolojinin belirlediği bir olgu üretilmiş olur ki, bu da sosyal gerçekliğin çarpıtılması anlamına gelir.

Türkiye'de kentleşme ve sanayileşme gibi önemli toplumsal değişmelerin dinî hayata etkilerini dikkate alan yeni tipolojiler, büyük ölçüde gelenek ile modernlik arasındaki karşılaşmanın karşıt kutuplara ittiği dinsel yaşama biçimlerini tasvir etmektedir. Bunların bir kısmı toplumsal yapıyı ifade eden sosyal katmanlara ve kesimlere tekabül ederken, bir kısmı da belli bir mekân ve coğrafya temelinde kültürel farklılığa bağlı kategoriler olarak şekillenmektedir. Anlaşılan o ki, dinsel yaşama biçimlerinde geleneksel-modern ikilemine sığmayan yeni dindarlık tipolojileri, özellikle modernleşme sürecinde kitle iletişim araçlarıyla yaygınlık kazanan kültür endüstrisi sayesinde yeni eğilimleri, yönelimleri ve bağlılık biçimlerini hesaba katmak zorunda kalacaktır. Bireyselleşme ve rasyonelleşme gibi köklü değişimlerle birlikte değerler pazarında diğer meşrulaştırma yapıları ile aynı kaderi paylaşan dinsellik, yeni sorunlarla bağlantılı yeni değişkenlerin de dikkate alındığı dindarlık tipolojileri ile çözümlemelerin konusu olmak durumundadır.

Kaynakça

BERGER, P. L. (1999). "Dinî Kurumlar", *Toplumbilimi Yazıları* içinde (s. 71-136), Çev. Adil Çiftçi, Anadolu Yayınları, İzmir.

BİNDER, L. (1996). "Oryantalizmin YapıçözümüG, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm* içinde (s. 165-215), Der. A. Topçuoğlu-Y. Aktay, Vadi Yayınları, Ankara.

ÇARKOĞLU A.- Toprak B. (2000). *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV Yayınları, İstanbul.

ÇİFTÇİ, A. (2003), *Nasıl Bir Sosyal Bilim*, Kitâbiyat Yayınları, Ankara.

DESROCHE, H. (1998). "Morfolojik Sosyolojiden Tipolojik Sosyolojiye", *Din Sosyolojisi* içinde (s. 72-92), İzzet Er, Akçağ Yayınları, Ankara.

GELLNER, E. (1994). *Postmodernizm, İslâm ve Us*, Çev. Bülent Peker, Ankara.

GLOCK, C. Y. (1998). "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi* içinde, çev. M. Emin Köktaş, (s. 252-274), Der. Y.Aktay & M.E.Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara.

GÖLE, N. (1991). *Modern Mahrem*, Metis, İstanbul 1991.

GÜLBENKİAN Komisyonu (1996). *Sosyal Bilimleri Açın-Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, Çev. Şirin Tekeli, Metis Yayınları, İstanbul. 7
GÜNAY, Ü. (1999). *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum Kitaplığı Yayınları, İstanbul
GÜNAY, Ü. (2001). "Türk Dünyasının Din Önderleri Tipolojisi", *Avrasya Etüdleri*, No: 21.
HODGSON, M.G.S. (1993). *İslam'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Tarih ve Bilinç I*, (Çev. Metin Karabaşoğlu), İz Yayınları, İstanbul.
KIRBAŞOĞLU, H. (2002). "Halk Dindarlığının İmkânı Üzerine", *İslâmiyât* V (2001), sayı: 4.
KILAVUZ, A. S. (t.y.). Akaid, *İlmihal-1 (İman ve İbadetler)*, TDV Yayınları, İstanbul.
KÖKTAŞ, M. E. (1993). *Türkiye'de Dinî hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul.
LAZARSFELD, P. (1993). "Wissenschaftslogik und empirische sozialforschung", Ernst Topitsch (Hrg), *Logik der Sozialwissenschaften* içinde (ss. 37-49), 12. Auflage, Wissenschaftliche Bibliothek, Verlag Anton, Frankfurt am Main.
LEWİS, B. (1992). *İslam'ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, Rey Yayınları, Kayseri.
MARDİN, Ş. (1990). *Din ve İdeoloji*, (4. Baskı), İletişim Yayınlar, İstanbul 1990.
MENSCHİNG, G. (1994). *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Yayınları, Konya.
MUTLU, K. (1989). "Bir Dindarlık Ölçeği: Sosyolojide Yöntem Üzerine Bir Araştırma", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 3 (1989), sayı: 4.
OCAK, A.Y. (2001). *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim Yayınları, 4. baskı, İstanbul.
ÖZDALGA E. (1989), "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 3 (1989), sayı: 2.
ÖZLEM, D. (1990). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yayınları, 1. baskı, İstanbul.
ÖZLEM, D. (1998). *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul.
PEKER, H. (2000). *Din Psikolojisi*, (2. baskı), Samsun.
SARIBAY, A.Y. (1994). *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul.
TAPLAMACIOĞLU, M. (1962). "Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket", *Ankara ÜİFD*, C.10, Ankara.
WEBER, M. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, C.1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen.
WEBER, M. (1997) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yayınları, Ankara.
YAPICI, A. (2002). "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, cilt: 2, Adana 2002 (75-117).
YILDIZ, M. (2001). "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", *Tabula Rasa*, sayı:1 (Ocak-Nisan).
YILMAZ, H. (2002), "Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik", *İslâmiyât* V (2001), sayı 4.

islâmiyât 8 (2005), sayı 2, s. 91-110

Çocuk Suçluluğunun Önlenmesi ve İslam

EJDER OKUMUŞ
DOÇ.DR., DİCLE Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Çocuk toplumun varoluşsal bir öğesidir ve bir sosyal fenomen olarak çocuk suçluluğu, günümüz toplumlarının en önemli sorunlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle çocuk suçluluğunun önlenmesi, toplumların en acil gündemlerinden birini oluşturmaktadır. Çocuk suçluluğunun önlenmesi, sadece bir sosyal kategori olarak çocuklar arasında suçun önlenmesi açısından değil, genel olarak toplumda suçun önlenmesi açısından da çok önemli bir husustur. Hatta büyük ölçüde ikincisi birincisine bağlı bulunmaktadır. Bu anlamda çocuk suçluluğunun azalması veya önlenmesi demek, toplumda var olan genel suçluluğun büyük ölçüde azalması demektir.
Bu çalışmada yazar, konuyu özelleştirerek çocuk suçluluğunun önlenmesinde İslam Dini'nin oynayabileceği rolleri, sosyoloji merkezinde ele almaya çalışmaktadır. Bu çerçevede çocukların suça yönelmelerinin önlenmesinde dinin sahip olduğu işlevler; dinin çocuk üzerindeki etkilerinin boyutları, dinin sağlam aile yapısının kurulması ve korunmasındaki rolü, dinin sosyal kontrol ve sosyalleşme işlevleri, çocuk dindarlığı, dindar aile ve çevrenin çocuk üzerindeki etkileri vs. bağlamında ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

anahtar kelimeler
Çocuk, Çocuk Suçluluğu, Din, Dindarlık, Çocuk Suçluluğunun Önlenmesi.

Giriş

Bir sosyal fenomen olarak çocuk suçluluğu, günümüz toplumlarının en önemli sorunlarından biri olarak dikkat çekmektedir. Konu, bu yönüyle sosyolojik perspektifte ele alınmayı hak edecek boyutlar taşımaktadır. Diyebiliriz ki, çocuk suçluluğu, bugün küresel bir toplumsal fenomendir.

Çocuk suçluluğunun önlenmesi, sadece bir sosyal kategori olarak çocuklar arasında suçun önlenmesi açısından değil, genel olarak toplumda suçun önlenmesi açısından da çok önemli bir husustur. Büyük ölçüde ikincisi birincisine bağlı bulunmaktadır. Bu anlamda çocuk suçluluğunun azalması veya önlenmesi demek, toplumda var olan genel suçluluğun büyük ölçüde azalması demektir. Çünkü yapılan araştırmalarla ortaya çıkmıştır ki, yetişkinlik döneminde suç işleyenlerin büyük bir bölümü çocukluk ve gençlik dönemlerinde de suç işleyenlerden oluşmaktadır (Peker, 1994: 13).

Günümüz dünyasının güncel bir sorunu olarak çocuk suçluluğu, gerçekten de o kadar ciddi bir problemdir ki, Birleşmiş Milletler, problemin tespit ve çözümüne ilişkin önemli çalışmalar yapmakta; çeşitli bildirgeler, sözleşmeler, kurallar vs. ile çocuk suçlarının önlenmesi için neler yapılabileceği konusu üzerinde önemle durmaktadır. Çocuk Haklarına Dair Sözleşme, Çocuk Hakları Bildirgesi, Birleşmiş Milletler Çocuk Adaleti Yönetimi Asgarî Standart Kuralları (Pekin Kuralları), Çocuk Suçluluğunun Önlenmesine İlişkin Birleşmiş Milletler Yönlendirici İlkeleri (Riyad İlkeleri), söz konusu çalışmalara örnek olarak zikredilebilir. Birleşmiş Milletler'in dışında çeşitli ulusal ve uluslararası örgütlerin de konuya özgü çalışmaları olduğu bilinmektedir.

Yukarıda ifade dilen hususlara ek olarak şu sorular ve onlara verilecek cevaplar da konunun önemini göstermektedir: Acaba gerek bireysel gerekse örgütlü çocuk suçluluğu nasıl önlenebilir? Çocukların suç işlemelerinin önüne geçilmesi için ne tür tedbirler alınabilir? Çocukların suç işlemelerinin toplum için yıkıcı boyutlara ulaşması nasıl engellenebilir? Çocuk suçluluğunun önlenmesi veya zararsız hâle getirilmesinde, kurumsal düzlemde, din, eğitim, siyaset, ekonomi, aile, boş zamanlar, ahlak ve hukuk alanlarında yapılması gerekenler neler olabilir?

Bu çalışmada biz, konuyu sınırlandırarak çocuk suçluluğunun önlenmesinde İslam dininin oynayabileceği rolleri, sosyoloji merkezinde ele almaya çalışmaktayız. Bu çerçevede çocukların suça yönelmelerinin önlenmesinde dinin işlevleri; dinin çocuk üzerindeki etkilerin boyutları, dinin sağlam aile yapısının kurulması ve korunmasındaki rolü, dindar aile ve çevrenin çocuk üzerindeki etkileri, dinin sosyal kontrol ve sosyalleşme işlevi, çocuk dindarlığı vs. bağlamında ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Dinin sosyal boyutlarının genişliği ve etkinliği göz önünde bulundurulduğunda, konunun önemi kendiliğinden anlaşılmaktadır. Toplumumuzun İslamiyet'le olan derin bağları düşünüldüğünde, çocuk suçluluğunun önlenmesinin İslam'la bağlantılı olarak ele alınmasının önemi daha da anlaşılır olmaktadır.

Çalışmada, (1) çocukların suça yönelmelerinde baş aktörün toplum olduğu; çocukların, toplumun sorumluluğunun gereğini yerine getirmemesi sonucu suça sürüklendikleri ve dolayısıyla çocukların suça yönelmelerinin önüne geçilmesinde de söz konusu sorumluluğun gereğinin yerine getirilmesinin kaçınılmaz olduğu, bu sorumluluğun gereğinin yerine getirilmesinde ise dinin çok etkili bir rol oynayabileceği *varsayılmaktadır*. (2) Sağlam aile yapısının, çocukların suça yönelmelerini engelleyici bir özellik arz ettiği ve sağlam aile yapısının kurulmasında da dinin etkili olduğu hususu *varsayımlan*mız arasındadır. (3) *Varsayımlarımızdan biri* de, dinin etkili olduğu sağlıklı toplumsallaşmanın ve bir sosyal kontrol aracı olarak dinin, çocuk suçluluğunun önlenmesinde işlevsel olacağı şeklindedir. (4) Çocuk dindarlığının ve dindar çevrenin çocuk suçlarının önlenmesinde etkili bir rol oynadığı, bu incelemenin bir diğer *varsayı-*

mıdır. (5) Bir diğer *varsayımımız* da, çocukların boş zamanlarını iyi değerlendirmeleri durumunda suça yönelme oranının azalacağı ve boş zamanların iyi değerlendirilmesinde de dinin ve cami ve Kur'an kursu gibi dinî merkezlerin işlev görecekleri biçimindedir.

Burada çalışmanın ana kavramı olan suç ile kastedilenin ne olduğu da önemlidir. Bizim burada suçtan bahsederken kastettiğimiz, topluma karşı işlenen bütün suçlardır. Bu bağlamda ekonomik suçlar, cinsel suçlar, siyasal suçlar ve şiddete dayalı suçların hepsi suç kavramına dâhildir. Ayrıca bu suçların bireysel olarak işlenmesi ile grup olarak işlenmesi arasında da konumuz açısından fark yoktur.

1. Suç ve Çocuk

Çocuk suçluluğunun daha iyi anlaşılması için suçun normal mi yoksa patolojik mi olduğu, suçun neye göre suç olarak kabul edildiği ve çocuk kavramından ne anlaşılabileceği konularından bahsetmek faydalı olabilir.

Sosyal bir fenomen olarak suçun anlaşılmasında normallik ve patolojiklik önemli bir konudur. Suçun normalliği ve patolojikliği konusunda çeşitli görüşler[1] bulunmakla birlikte son tahlilde denilebilir ki, sosyolojik anlamda normalle anormali ayırmanın ölçütü, toplumdan topluma, zihniyetten zihniyete, dinden dine değişebilir. Bu durumda kesin ve mutlak tanım ve ayrımlardan kaçınmak, daha bilimsel bir yol olarak gözükmektedir. Fakat şu belirtilmelidir ki, suçun normal olması, suçun toplum için iyi bir şey olduğu anlamına gelmez.

Suçun normal ya da patolojik oluşunun yanında, önemli bir nokta da suçun neye göre suç olduğudur. Suçun tanımına bakıldığında, bu sorunun cevabı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Suç, sosyal bir terimdir. Bu bağlamda toplumun genel davranış kalıplarının dışına çıkılarak yapılan, toplumun genelde iyi ve yararlı olarak kabul ettiği inanç, davranış, örf, âdet ve kurumların dayandıkları kurallara aykırı olarak yapılan davranışa suç adı verilir (Yavuzer, 1986: 5). Hukuk planında, kanun koyucu tarafından topluma zarar verdiği veya tehlikeli olduğu kabul edilen ve hukuk kurallarında yer alan bir yaptırımla ceza-

[1] Burada konunun sınırları içerisinde Emile Durkheim'in (1858-1917) görüşlerine işaret edilebilir. Durkheim'e göre bir toplumsal fenomen, oluşumunun veya gelişiminin belirli bir aşamasında ele alınmış olan belirli bir toplumsal tip için, eğer o, kendi evrimlerinin mütekabil evresinde ele alınmış olan bu türden toplumların ortalamasında kendisini gösteriyorsa, normaldir (Durkheim, 1994: 110). Başka bir ifadeyle sosyal fenomen, oluşumunun belirli bir döneminde, belirli tipteki bir toplumda genel olarak kendini gösteriyorsa normaldir (Aron, 1989: 259) ve dolayısıyla bu ortalama tipe göre istisnai olan da patolojiktir. Bu bakış açısına göre bir toplumda suç olaylarının bulunması tabiidir ve suç (cürüm) patolojik değil, normal bir olgudur. Çünkü suçtan arınmış hiçbir toplum yoktur; her toplumda belirli oranda suç işlenir (Durkheim, 1994: 111-123; Durkheim, 1986: 351-353). Görüldüğü gibi Durkheim'in patolojisinde normalin anormalden ayrılmasında rölativite esas olmaktadır. Ayrıca bazı olgular vardır ki, yaygın veya genel olduğu hâlde patolojik olabilir. Genelliğin normalin ölçüsü olmasını izah etmek çok zordur. Kaldı ki toplumun genel olarak hasta veya anormal olması da mümkün olamaz mı? Bu durumda salt genelliğe, sosyal standartlara bakarak böyle bir toplumun sağlıklı veya normal olduğu söylenebilir mi? Kuşkusuz bunlar, tartışmalı hususlardır.

landırılan davranış biçimine; biraz farklı bir ifadeyle bireysel alanı aşıp kamusal alana giren ve yasak ve yasaları çiğneyen, buna bağlı olarak meşru ceza veya yaptırımların uygulandığı, kamusal bir otoritenin müdahalesini gerektiren davranışlara suç denmektedir. Görüldüğü üzere suç ve suçluluk, toplumun genel davranış kural ve tarzlarına göre belirlenen bir olgu olmaktadır. Şu hâlde sosyolojik anlamda suçun suç olarak tespit edilmesinde toplum büyük ölçüde, bir anlamda tamamen belirleyici olmaktadır. Nitekim E. Durkheim'e göre de suç kolektif bilincin kuvvetli ve belirmiş tutumlarını ihlal eden eylemlerdir (Dönmezer, 1994: 45-49).

Esasen suç kavramı, çok da net bir anlam içeriğine sahip bulunmamaktadır. Hatta toplum içinde işlenen pek çok suçun alenen suç olarak tespit edil(e)mediği, görünmeyen suç durumunun da olduğu hesaba katıldığında, suçun genişliği ve o oranda da netsizliği/muğlaklığı daha iyi anlaşılacaktır.

Bir toplumsal sorun olarak 'çocuk suçu veya suçluluğu' kavramsallaştırmasında en az suç ve suçluluk kadar, çocuk ve çocukluk da muğlaktır. Hele hele büyük ile küçüğün, yetişkin ile çocuğun birbirine karıştığı, çocukların soyutlandığı, çeşitli ayırımlara tâbi tutulduğu, her türlü işte çalıştırıldığı, fiziksel, duygusal vb. istismarlara maruz bırakıldığı bizimki gibi bir toplumda bu muğlaklık daha da koyulaşmaktadır. Toplumumuzda çocuklar, yetişkinlerin işlerinde çalıştırılmakta veya çalışmak zorunda kalmakta, bu durum da, çocuklarla yetişkinleri ayırt etmede zorluklar çıkarmaktadır. Zira bu durumda çocuk, çocukluğunu değil, yetişkinliği yaşamaktadır.

Ayrıca çocuğun çocuk olarak tespitinde, toplumdan topluma değişen çeşitli ölçütler bulunmaktadır. Örneğin bazı toplumlarda yaş, bazılarında yasa, fiziki durum vs., bazılarında ise gelenek ve din ölçüt olabilmektedir.

Görüldüğü gibi çocuğun belirlenmesi veya tanımlanması konusunda objektifliği yakalamak çok zordur. O hâlde çocuk kimdir? ve çocukluk nedir? gibi soruların cevabını vermek çok da kolay görünmemektedir.

Sonuç olarak çocuklar, bugün toplum içinde ayrı bir sosyal kategori olarak vardır ve çocuklar suç işleyebilen varlıklardır. Suçla bağlantılı olarak Birleşmiş Milletler Çocuk Adalet Yönetimi Asgarî Standart Kuralları'nın (Pekin Kuralları) (http://www1.umn.edu/humanrts/instree/j3unsmr.htm, 31.01.2005) çocuk tanımı burada zikredilmeye değerdir: "İşledikleri suçlar açısından, kendi hukuk sistemlerine göre, yetişkinlerden farklı bir tarzda muameleye tâbi tutulan kimseye çocuk veya genç denir."

2. Suçun Önlenmesinde Sosyalleşme ve İslam

Çocuk Suçluluğunun Önlenmesine İlişkin Birleşmiş Milletler Yönlendirici İlkeleri'nde (Riyad İlkeleri) denilmektedir ki "özellikle, aile, toplum, 'akran' grupları, okul, meslekî oluşum ve iş dünyasının dolaşık yolundan ve hayır kurumlarına yapılacak başvurularla, tüm çocukların ve tüm gençlerin başarılı şekilde toplumsallaştırılmasını ve bütünleştirilmesini kolaylaştıracak tipte önleme

programlarına çok önem vermek gerekir. Toplumsallaştırma ve bütünleştirme süreci içinde eksiksiz olarak, eşit partner olarak tanınmaları gereken çocuk ve gençlerin kişisel özgüven ve mutluluklarına gereken dikkat ve önemin gösterilmesi zorunludur." (http://www.bianet.org/2005/01/01_c/bm_cocuk_suclulugunun_onlenmesi_yonlendirici_ilkeleri.doc)

Gerçekten de çocuk suçlarının önlenmesinde sosyalleşme çok önemlidir. Suç olgusu ile başarılı toplumsallaşma arasında ters orantılı bir ilişkiden söz edilebilir. Sağlıklı ve başarılı sosyalleşme yaşayan çocuk suça yönel(tile)mez. Suça yöneltilenler, sağlıksız ve başarısız sosyalleşme geçiren çocuklardır. Toplumla, toplumun inanç, değer, örf, hukuk, ahlak ve genel davranış kurallarıyla uyum içinde olan insanlarda suça yönelme gibi bir durum olmaz. Çocuğun bu şekilde başarılı ve sağlıklı sosyalleşmesinde ise İslam'ın önemli işlevleri bulunmaktadır. İslam, sosyalleşmedeki işleviyle çocuğun suça yönelmesinin önlenmesinde etkili olabilir.

Bilindiği gibi çocuğun dininin ve çocuk dindarlığının oluşumunda toplum, çok önemli bir yere sahiptir. Çevresiyle etkileşimi içinde vücut bulan çocuk, sosyalleşme süreci içinde zamanla başta aile olmak üzere sosyal grup ve diğer ajanlar kanalıyla toplumun dinine katılır (Yavuz, 1994: 133-135). Din ise çocuğun daha iyi sosyalleşmesinde ve suça meyletmemesinde etkili olur.

Din, sosyo-ekonomik, dinsel vb. sisteme uygun belli karakter tiplerini öne çıkararak ve destekleyerek toplumsal aktörlerin, sosyal yapıya uygun rollerini öğrenip içselleştirmelerini, sosyal hayata ayak uydurmalarını, yani sosyalleşmelerini sağlar. *Sosyalizasyon*la birey, sosyal rollerini, dışsal sosyal şartların etkisinden daha büyük oranda içsel olarak benimser ve icra eder. Dinsel sosyalizasyon, sisteme uygun değer, tutum ve davranışları öğreterek sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal statükoyu sıklıkla destekler. Dinî meşrulaştırımın içinde de değerlendirilebilecek olan dinî sosyalizasyon, toplum bireyleri katında sistemi, sosyal yapıyı, sosyal düzenin norm ve değerlerini, toplumsal rolleri kabul edilebilir göstererek bireylerin söz konusu sisteme, sistemin düzenlemelerine, sosyal hayata ayak uydurmalarında işlev sağlar. Sosyal ilişki normları, dinsel ritüeller ve sosyalizasyonla dolaylı olarak kabul edilip içselleştirilir. Birçok dinsel grup, hatta mevcut sosyal düzenlemelere karşı olan bazı dinsel sekteryan gruplar, üyelerine, onları dünyada veya o toplum içinde daha başarılı hâle getirecek değer ve davranışları öğretirler. Örneğin bazı dinsel gruplar, üyelerini, gelecek mükâfatlar için mevcut zevklerden vazgeçme, ölçülü olma, sıkı çalışma gibi değerler içinde yeniden sosyalize ederler. Benzer biçimde bazı yeni dinsel hareketler, toplumun dominant değerlerine göre daha mükemmel ve daha dürüst olmaları konusunda karşıt-kültür üyelerine yardımcı olarak onların sosyalize olmalarında işlev görürler (McGuire, 1987: 195-196).

Din, sosyalleşmede toplumun üyelerinin birbirlerine saygı ve sevgi esası üzere hareket etmelerine önem verir. Denilebilir ki, başkalarına saygı, başkalarının hakkını gözetme, hatta daha da ilerisi, başkalarını kendisi gibi düşünme,

dinde esastır. İslam dini örneğinde "Hiç kimse, kendisi için istediğini başkası için de istemedikçe iman etmiş olmaz" (Buhârî, "Kitâbu'l-îmân", Bâb: 7) hadisi, bunu en güzel biçimde ifade etmektedir. Ayrıca "İslam'da en hayırlı davranış, yemek yedirmek, tanıdığına da tanımadığına da selam vermektir" (Buharî, Kitâbu'l-İmân, Bâb: 6), "Müslüman Müslümanların dili ve elinden zarar görmediği kişidir" (Buhârî, "Kitâbu'l-îmân, Bâb: 5) gibi hadisler toplumsal ilişkilerde ideal davranışın nasıl olması gerektiğini açıklamaktadır. İslam, sosyal ilişkilerin fedakârlık, karşılıklı sevgi, saygı ve anlayış içerisinde olması gerektiğini, insanın topluma bir empati ve sempati içinde katılması gerektiğini söylemektedir. Bu hadislerde ortaya konan mantıkla hareket eden toplum içinde sosyalleşen çocuğun suça meyletmesi çok zor gözükmektedir. Sevgi ve saygı merkezli dinin (Cüceloğlu, 1998: 120-122), çocuğun suça eğilimini engelleyen bir sosyalleşme deneyiminde bulunmasında önemli ölçüde etkili olduğu söylenebilir.

Çocukların topluma uyumu ve sosyalleşmesi konusunda Hz. Peygamber'in çocuklarla ilişki biçimine değinmek gerekir. Hz. Muhammed, çocuklarla ilişki biçimiyle İslam toplumunda çocuklara nasıl davranılması gerektiğini de göstermiştir. Hem kendi çocuk ve torunlarına, hem de diğer çocuklara karşı Hz. Peygamber'in davranışları sürekli olumlu olmuş, onları bir insan olarak görmüş, bir eğitimci gibi onlara şefkat ve merhametle davranmıştır. O, çocukları çok sever ve bu sevgisini sözlü veya fiilî olarak değişik şekillerde ifşa ederdi. Rastladığı çocuklara selam verir, hâl ve hatırlarını sorar, bazen de onlarla şakalaşır (Buhârî, "Edeb", 17, "İsti'zân", 15; Muslim, "Selâm", 14-15), hastalandıklarında ziyaretlerine giderdi (Buhârî, "Merdâ", 9). Çocuklar arasında cinsiyet ayırımı yapmaz, onlara eşit davranırdı (Ayrıntılı bilgi için bkz. Sancaklı, 2005). Görüldüğü gibi İslam toplumunda çocuğa davranış biçimi, çocuğun sosyalleşmesinde etkili bir davranış biçimidir. Sevgi ve alâka ile karşılaşan çocuğun suça meyletmesi zor görünmektedir.

Bu hususun dışında din, toplum üyelerine cemaat ve grup bilinci kazandırarak veya tüm toplumu bir cemaat olarak kabul etme anlayışı vererek üyelerin toplumun zararına bir davranışta bulunmalarının önüne geçebilir. Kingsley Davis, toplumda dinin yeri hakkındaki görüşleri özetlerken dinin, grup amaçlarının özel çıkarlar üzerinde ve duyguların organize arzular üzerinde egemen olmasını sağlamak için dört şey yaptığını belirtmektedir: (1) Din, doğaüstü bir inançlar sistemiyle grup amaçları ve bunların üstünlüğü hususunda bir açıklama getirir. (2) Din, kolektif ritüeller emrederek ortak duyguların sürekli olarak kuvvetli kalmasını sağlar. (3) Din, ortaya koyduğu kutsal şeyler marifetiyle değerler yaratır ve bunları paylaşan bütün insanlar için bir araya getirici unsurları ortaya koyar. (4) Din, sınırsız bir ödül ve cezalar kaynağı sağlar. Böylece din sosyal bütünleşme yönünden zorunlu bir katkıda bulunur (Dönmezer, 1990: 263).

Toplumda yerleşik dinin bütün bu işlevleri düşünüldüğünde, çocuğun suça itilmesinin önlenmesinde ve çocuğun suça itilebileceği ortamların ortadan kaldırılmasında etkili olabileceği söylenebilir. Din, çocuğun iyi ve başarılı sosyal-

leşmesini temin ederek suça eğilime neden olabilen, çocuğu suça itebilen, çocuğun çocuk fail hâline gelmesini sağlayan damgalama ve damgalanma, suçu öğrenme, anomi, yoksulluk, mekân, alt-kültürlülük, kültür çatışması, statü farklılıkları, işsizlik, eşitsizlik gibi durumların veya bunların olumsuz sonuçlarının ortadan kalkmasında etkili olur; çocuğun toplumun diğer üyelerine hoşgörüyle, sevgi ve saygıyla yaklaşmasında işlevsel olur.

Din, sosyalleşme işleviyle ana-baba ile güçlü bağın, sosyal değerlerle bağın, okula devamın ve hukuka saygının gerçekleşmesinde etkili olur. Travis Hirschi, California'da bir lisede 4000 çocuk üzerinde yaptığı bir araştırmada (Sevük, 1998: 41) bu dört durumu, suçluluğu azaltan etkenler olarak göstermiştir. İslam, sosyalleştirici etkisiyle çocuğu ailesine, ana-babasına, varsa kardeşlerine bağlar, ailede bir güven sağlar, karşılıklı sevgi ve saygıya dayalı bir düzen kurar (ailedeki uyum ve uyumsuzluğun, anne-babadaki suç oranının çocuk suçları üzerindeki etkisi (Yavuzer, 1995; Oto, 1998) düşünüldüğünde bu çok önemlidir); çocuğun toplumun değerlerine katılımını, uyumunu ve onları içselleştirmesini sağlar, çocuğu okuluna ve işine bağlı kılar, devam etmesi noktasında motivasyon kazandırır ve de çocuğu hukuka, insan haklarına, toplumun kural ve yasalarına saygılı bir insan hâline getirerek toplumsal uyumu bozacak davranışlara meyletmesini engeller.

İfade edilen bütün bu hususlar bağlamında, dinin, suçun önlenmesindeki etkisinin, özellikle suç ortamını oluşturan sosyal uyumsuzluğa meydan vermemede kendini gösterdiği söylenebilir. Bilindiği gibi suçun oluşması ile uyumsuzluk arasında karşılıklı bağlantılar vardır. Denilebilir ki, sosyal uyumsuzluk, suç için gerekli ortam ve zeminin oluşmasını sağlar. Bir toplumda uyum ne kadar iyi ise, suç oranı da o oranda az olur. Toplum üyelerinin uyum içinde yaşamalarında dinin etkisi güçlüdür. Din, birlikteliğe, kardeşliğe ve hakları gözetmeye çağrıda bulunarak uyumun egemen olduğu bir toplum inşa etmek ister. Bu bağlamda İslam'ın, gerek yukarıda bahsedilen yönleriyle, gerekse aşağıda sosyal kontrol başlığı altında ele alınan özellikleriyle toplumda uyumun gerçekleşmesini temin ederek çocuğun suça eğiliminin önlenmesinde etkili bir özelliğe sahip olduğundan bahsedilebilir.

3. Suçu Önlenmede Sosyal Kontrol ve İslam

Din, kul hakkı, hak ve adalet üzere ilişki kurma, cemaat anlayışı ve cemaatle eda edilen ibadetler, itaat, günah inancı gibi kanallarla sosyal kontrolü temin eder. Sosyal kontrol ise toplum içinde çocuğun suça meylini önleyen bir özelliğe sahiptir.

Suçun kontrolü, genel sosyal kontrolün kapsamı içinde yer alır. Suçun kontrolü, toplum içinde kişilerin güvenliğini garanti ederek, suçların işlenmesini organları vasıtası ile engellemeyi ve önlemeyi amaçlar. Ahlak, gelenek, örf, eğitim, din vs. sosyal kontrolde bulunma işlevine sahiptir (Demirbaş, 2001: 313 vd.).

Sosyalizasyonun nesnel boyutu olarak sosyal kontrol, insanları kültür ve toplumun normal örüntülerine uygun/uyumlu hâle getiren bir mekanizmadır

(Fichter, t.y.: 189). Sosyal kontrol vasıtasıyla çocuk, toplumun uyumunu bozacak, hukuka aykırı olabilecek davranışlarda bulunmaz. Sosyal kontrol araçları arasında din, önemli bir yer tutar. Denilebilir ki din, etkin bir sosyal kontrol aracı olarak, insan davranışları üzerinde etkili olmakta, insanı iyi davranışa yöneltmekte, suça yönelten unsurlara karşı direnç kazandırmaktadır. Din, insan fiillerini düzenleyen ahenkli bir sistem olarak düşünüldüğünde, insanın suça gitmesini önleme kapasitesine sahip olduğu anlaşılır (Dönmezer, 1994: 219-224).

Potansiyel bir sosyal kontrol gücü olarak din, sosyal yapıyı korur. Meşrulaştırma ve muhafazakârlık ile yakından ilişkili olan sosyal kontrol işleviyle din, toplum üyeleri veya aktörlerinin, sosyal ve siyasal düzenin kural ve düzenlemelerinin sınırları dâhilinde hareket etmelerini sağlar, o sınırların dışına çıkmalarını önler.

Toplumsal kontrol bir yönüyle insanın bilincinde içselleşerek vicdan denilen mekanizmayı işleme koyar. "Gerçekten de, kurallar kişinin vicdanında köklü bir yer edinmedikçe, dıştan gelen kontrolün etkili olması pek düşünülemez. Bu süreçte dinin nasıl etkide bulunduğunu kolayca görebiliriz. Dinin, toplumsal hayatta hoş karşılanmayan işlerden uzak tutacak şekilde insan bilincini şekillendirmesi en belirgin, herkesçe arzu edilen ve bilinen en 'açık' etkilerinden veya işlevlerinden birisidir. Dinsel olarak şekillenmiş bilincin belirli özellikleri, elbette, zaman ve mekân açısından görecelidir. Ortaçağda yaşamış biri, bir büyücünün *yakılmamasını* günah olarak kabul ederken, biz bugün *yakılmasını* günah kabul ediyoruz. Gelenekçi bir Güneyli beyaz, siyahlarla beyazların birbirine karışmasını, ihtimal olarak dahi, günah addederken; aynı dine mensup Kuzeyli siyah ve beyaz ırkı birbirinden ayıran geleneksel araç ve amaçların uygulanmasını günah telakki eder" (Berger, 1999: 85-86).

Dinsel gruplar tarafından kullanılıp icra edilen sosyal kontrol formları, suç işleyeni dışlama, ayıplama, utandırma gibi yaptırımları içerir. Bu bağlamda denilebilir ki samimi dindarlık ve iman, insanı suçtan ve kötü davranışlardan alıkoyma gücüne sahiptir (Dönmezer, 1994: 221-222). Diğer önlemler ise, itiraf, reddetme veya afarozu içermektedir. Bazı dinsel gruplar, kanunlar ve mahkemeler gibi yüksek boyutlarda formal kontrollere sahiptir. Dinî organizasyonlar tarafından uygulanan sosyal kontrol, onların toplum içindeki güçlerine bağlı olarak çeşitlilik arz etmektedir. Toplumun tümüne yayılmış dinsel kontroller (engizisyon ve takip gibi), çoğulcu bir toplumda muhtemelen azdır. Yine de dinsel takibin, yani kiliseye, dinî grubun inanç ve düşüncelerine aykırı düşünen ve hareket edenleri araştırıp bulmanın modern Amerika'daki karşılığı olarak McCarthyism ve ilgili sağcı aşırılık (*extremism*), çoğulculuğun yanında yer almayan Roman Katolikleri ve fundamentalist Protestanlar gibi dinî grupların üyeleri tarafından büyük oranda desteklenmektedir. Amerika gibi görece çoğulcu toplumlarda dahi din, informal sosyal kontrol ve düzene olduğu gibi formal düzen ve kanunlara da önemli bir temel oluşturur (McGuire, 1987: 196).

Travis Hirschi'nin bireyin toplumla ilişkisinde var olduğunu öne sürdüğü dört unsurun layıkıyla gerçekleşmesi düşüncesinde de, dinin sosyal kontrol aracı olma işlevinin olumlu etkileri olabilir. Hirschi'e göre bireyin toplumla bağını sağlayan dört unsur, güçlü bağlılık (önemli diğerlerine bağlılık, norm ve değerleri içselleştirmek, sevdiklerine saygı doğrudan kontrol), bağlantı (belirli bir eylem çizgisine bağlılık), ilgi (zaman ve enerjinin meşru kullanımı) ve inanç bağı (genel değer sistemine inanç) olarak (www.d.umn.edu/~jhamlin1/hirschi.html) zikredilebilir. Bu bağların sağlıklı bir şekilde oluşmasında din, dikkate değer bir rol oynayabilir.

Din, dindarlık kanalıyla, öyle bir sosyal kontrol aracı olmaktadır ki, dindar olmayan insanlar dahi, dindarı, yanlış yapmaktan ve suç işlemekten alıkoyabilir. Lise yıllarında (1998) Mardin yetiştirme yurdunda kalan dindar bir öğrencinin yaşadığı bir olay bunu doğrulamaktadır. Ekim 2003'te yaptığımız görüşme esnasında bu öğrencinin naklettiğine göre, kendisi bir gün bir arkadaşına karşı kabalık yaptığında yurt müdürü ona hitaben "Bir de dindarsın! Dindar insan bu tür şeyleri yapmamalı. Namaz kılan, oruç tutan insan nazik olur." gibi sözler sarf etmiştir. Bir eğitimci olarak yazar da eğitimde dindar çocuklara karşı bu tür yaklaşımların sergilendiğine çeşitli zeminlerde şahit olduğu gibi, kendisi de bazen bu yöntemi icra etmiştir. Ayrıca bilinmektedir ki toplumumuzda anne-babalar, din görevlileri, yetişkin dindarlar, dindar olan çocukların suça ve kötü davranışlara meyletmemeleri için onlara "dindar insana (örneğin namaz kılan insana) kötü davranışların yakışmayacağını" söyleyerek, olası yanlış hareketlerin önüne geçmek isterler. Buna benzer olayların örneklerini çoğaltmak mümkündür. Bu vb. olaylar da göstermektedir ki, dindarlık, sosyal kontrol işlevi vasıtasıyla çocuğun suça yönelmesini ve suç işlemesini önleme kabiliyetini haizdir.

Bu olaydaki durumun tersine çocuk dindar olmayabilir de. Çocuğun *ailesinin veya çevresinin dindar olması* durumunda da din, aynı şekilde sosyal kontrol veya denetim işlevinde bulunabilir, çocuğun suça yönelmesinin önlenmesinde etkili olabilir. Çocuk, çevresinin dindarlığının doğal bir denetimi altına girerek suç olabilecek davranış biçimi geliştirmeye meyletmez. Görüldüğü gibi din ve dindarlık, çocuk ve toplumun karşılıklı ilişkilerinde çift yönlü bir kontrol işlevi görmektedir.

Gerçekten de İslam, topluluk denetimi noktasında önemli bir işlevsellik arz eder. Bilindiği gibi sosyal hizmetlerde, suça itilmiş veya sürüklenmiş çocukların göz hapsi ya da tutukluluk durumunda *topluluk denetimi* (Marshall, 1999: 94), o kişileri tedavi etmede icra edilmektedir. İslam, topluluk boyutuyla böyle bir denetim işlevi görme kabiliyetine sahiptir. Din, söz konusu boyutuyla hem denetim hem de çocuklara güvenli ortam sağlayarak çocukların suça yönelmelerinin önüne geçilmesinde işlevsel olabilir. Din, hem kendi yapısında var olan toplumsallık, hem de daha özel dinî topluluklar ile çocuklar üzerinde denetim sağlayabilir ve bu yönüyle din, çocuk suçluluğunun önüne geçilmesinde etkili olabilir.

Dinin sosyal kontrolle çocuk suçlarını önlemedeki rolünün anlaşılması açısından önemli hususlardan biri de, *emr bi'l-ma'rûf, nehy 'ani'l-munker*, yani iyiliği yayıp çoğaltma ve kötülükle mücadeledir. İslam'ın bu ilkesi, toplumu sağlıklı bir biçimde ayakta tutma amacı gütmektedir. Bu ilke, toplumun bütün üyelerini, toplumu inşa etme ve muhafaza etmede, kültürel, siyasal, sosyal, ekonomik vs. açıdan geliştirmede yetkili kılar. İnsanlar, bu ilke gereğince toplum içinde birbirlerine iyilikleri hatırlatır, iyiliği yaymaya çalışır, kötülüklerin de ortadan kalkması için uğraşırlar.

Gerçekten de *ıslah mekanizması*, başka bir ifadeyle iyiliği yayıp çoğaltma ve kötülükle mücadele faaliyeti, toplumların varlığının devamı için hayati öneme sahiptir. Toplumun sürekliliğinin sağlanması, mevcut yapısının korunması ve sosyal dengenin kurulması ıslah mekanizmasının varlığına bağlıdır. Bu yüzden İslam için iyiliği yayıp çoğaltmak, sosyal hayata egemen kılmak ve kötülüğün toplum içinde azalmasını, etkisizleşmesini sağlamak bütün sosyal hayatın temelidir. Hatta İslam, "sizden hayra çağıran, iyiliği yayıp çoğaltan ve kötülükten sakındıran bir topluluk bulunsun. Kurtuluşa erenler işte bunlardır." (3. Âlu İmrân, 104) ayetiyle kendisine tâbi olanlardan bunun kurumlaştırılmasını istemektedir. Toplumda herkes temelde bununla görevli sayılmasına rağmen, bunu kendine iş edinmiş bir kurumun bulunması özel olarak emredilmiştir. Denebilir ki bu özel kurum veya kuruluşlar da sonuçta iyiliğe çağıran, güzel işleri yayan ve kötülükleri yasaklayan bir toplumun ve insanlığın teşekkülünü hedef almaktadır.

3.1. Suçun Önlenmesinde Çocuk Dindarlığının Rolü

*Dindar çocuk veya gençler*in, inanç ve dindarlıklarından ötürü suça eğilimlerinin önlendiği bilinmektedir. Dindarlığın bizatihi kendisi, insanda topluma zarar verecek kötü davranışlar geliştirmesini önleyecek bir duygu oluşturmaktadır. Dindar genç veya çocuk, bir suça meyletmek istediğinde, dindarlığı, onunla suç arasında bir set kurmaktadır. Dindar çocuk, "suç işlediğinde, bunu dindarlığıyla uzlaştıramayacağını, üstelik toplumsal çevrenin kendisine çok olumsuz bakacağını" düşünerek, suça meyletmemektedir. Kahramanmaraş'ta bir yetiştirme yurdu öğrencisiyle 1992'de yaptığımız görüşme, bu durumu ortaya koymaktadır. 15 yaşındaki delikanlı, bu görüşme esnasında bir yıldır dindar olduğunu, ondan önce inanmakla birlikte dinî pratiklerle bir ilişkisinin olmadığını belirtmiştir. Öğrenci, daha önce hırsızlık, yalancılık gibi kötü alışkanlıklarının olduğunu da ifade etmiştir. Mezkûr öğrenci, dindar olduktan sonra kötü alışkanlıklarını bıraktığını, fakat zaman zaman yapmaya meylettiğini, ancak dindarlığının kendisini o kötü şeyleri yapmasını engellediğini söylemiştir.

Ayrıca 2003 ve 2005 yıllarında Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 160 (80'i kız, 80'i erkek) öğrenciyle yaptığımız görüşmeden elde edilen sonuçlar da bu durumu doğrulamaktadır. Bu öğrenciler, 13-14 yaşlarında, İmam-Hatip Lisesinin ilk yıllarında ve daha sonraki yıllarda suç işlediklerini hatırlamadıkları-

nı beyan etmişlerdir. Öğrencilerin ifadelerine göre onların suça yönelmemelerinde dindarlıkları temel etken olmuştur. Görüldüğü gibi çocuk dindarlığı, başlı başına suçu önleyici bir etken olup önemli bir sosyal kontrol unsurudur. Çocuk, çocukluk çağından (6-11) itibaren, özellikle de ergenlik çağı (11-18) içinde başta ailesi ve okulu tarafından başarılı bir dinsel formasyona tâbi tutulursa, suça eğilim duymaz. Bilindiği gibi İslam'da çocuklar erinlik çağından itibaren mükellef olarak kabul edilirler. Bu mükellefiyet, başarılı bir sosyalleşmeye, oto-kontrol ve sosyal kontrole götürebilecek özelliktedir. Mükellefiyetle sorumluluk altına girenler, kendilerini toplumun sorumlu bir üyesi olarak görecekleri ve ona göre hareket edecekleri için topluma zararlı davranışlar sergilemek ve suç işlemek gibi durumların içine girmezler.

Bu bağlamda Hz. Muhammed'in çocuklara 7 yaşında namazın öğretilmesiyle ilgili hadisi[2] (Ebû Davûd, "Salât", 26: 332-333), çocuk suçluluğunun önlenmesiyle ilişkilendirilebilir. Bu hadis ile 20. Tâhâ, 132 ayeti[3] birlikte düşünüldüğünde aileye ve aile içinde çocuklara namazın öğretilmesi, konumuz açısından önemli görünmektedir. İslam'a göre namaz, insanı hayâsızlık ve kötülükten alıkoyar (29. Ankebût, 45). Bu husus, Kur'an'da her ne kadar genel olarak bütün insanlar için geçerli olarak verilse de konumuzla ilgili olarak söz konusu hadisle birlikte ele alındığında, çocuğun eğitimi açısından önemlidir. Namaz, çocukta küçük yaşlardan itibaren bir kendini denetleme duygusu geliştirir. Namaz kılan çocuk, suça eğilim duyduğunda, kendini bir 'Gören'in, sürekli olarak gözetleyen 'Bir'inin olduğunu hatırlayarak suç işlemekten uzak durur. Gereği gibi namaz öğretilen çocuk, namazın çirkin işlerden ve kötülüklerden alıkoyma özelliğinden dolayı kendini denetler ve topluma zarar verici davranışlara meyletmez. Namaz, çocuğun sadece bireysel olarak kendini kontrol etmesini temin etmez, aynı zamanda namaz kılanlar tarafından kontrol edilmesini de sağlar. Namaz kılan çocuk, çevresindeki çocuklar üzerinde de doğal olarak etkili olur ve onların suça yönelmelerinin önüne geçebilir. Lokman Hekîm'in oğluna öğüdünde söylediği gibi namazı kılar, iyiliği yayar ve kötülükle mücadele eder (31. Lokmân, 17).

Demek ki dinin insan üzerinde *etki*'de bulunmak gibi önemli bir özelliği vardır. Din, kendisine bağlı olanları, bazı davranışlarda bulunmaya iter, daha doğrusu neleri yapması ve neleri yapmaması gerektiği konusunda yönlendirir.

[2] "Çocuğunuz yedi yaşına geldiğinde ona namazı öğretiniz (emrediniz). On (bazı rivayetlerde on üç) yaşına geldiğinde (namaz kılmazsa), kılması konusunda ısrar ediniz (*fa'ḍribūhu 'aleyhā*)" (Ebû Davûd, "Salât", 26: 332-333). Bu noktada bir hususa işaret etmek faydalı olabilir: İslam'da özellikle bu rivayete dayanarak çocuğa dayak atılabileceğini savunmak doğru görünmemektedir. Bu hadisi sahih kabul etmemiz durumunda metnindeki *ıḍribūhu 'aleyhā*'nın anlamını biz, dil, mantık, Kur'an ve Sünnet açısından "onu dövünüz" biçiminde değil, "onların namaz kılmaları konusunda ısrar edin" veya "onların namaz kılmalarını sağlama konusunda sabırlı olun" biçiminde anlıyoruz (Krş. Ertürk, 2002: 53-79; Dayhan, 2003: 29-58). Bu yorumun, Kur'an'a ve Peygamber'in Sünneti'ne uygun olduğu kanaatindeyiz.

[3] Ayetin meali: "Ailene namazı emret, kendin de ona sabırla devam et."

Din, inananlar üzerinde bu yönüyle etkili olur. Glock ve Stark (1965: 20-21, 34-37; Stark ve Glock, 1971: 253-261), dindarlığın ve dinsel inancın boyutlarını ele alırken tecrübe (duygu), ideoloji (inanç), ritüel (ibadet) ve entelektüel (bilgi) boyutlara ek olarak bir beşinci boyutu, etki boyutunu ekleyerek; bu boyutun, dindarlığın söz konusu ilk dört boyutunun insan üzerindeki *seküler* etkilerini ifade ettiğini belirtmektedir. Onlara göre dindarlığın bu boyutu, dine bağlı olmanın sonucu olarak ortaya çıkar ve etkili olur. Dinin bir *sonuç olarak etki* boyutu, insanların ne yapmaları gerektiğini belirten bütün dinî emirleri ve sahip olmaları gereken bütün tutumları içine alır. Din dilinde etki boyutu, insanın Allah ile ilişkisinden ziyade insan ile ilişkisiyle ilgilidir. Bu durumda denilebilir ki dindarlık, çocuğun davranışları üzerinde etkide bulunarak onun suça yönelmesini baştan engelleyici bir işlev görmektedir. Din etki boyutuyla, çocuğun şahsiyetini oluşturmakta, davranışlarını topluma uyumsuzluğa ve sapmaya meydan vermeyecek şekilde biçimlendirmekte ve böylece suça götürecek zeminin çocukta oluşmasını önlemektedir.

3.2. Suçun Önlenmesinde Helal-Haram Bilinci

Dinin kontrol işlevi içinde değerlendirilebilecek olan helal-haram bilinci konusu, önemine binaen ayrı bir başlık altında ele alınabilir. Genel olarak din eğitim-öğretimi, dinî bilginin çocuğa kazandırılması, özelde ise çocuğa helal-haram bilgi ve bilinci verilmesi, çocuk suçluluğunun önlenmesinde önemli etkenlerdir. İslam dininin yasakladığı ve yasaklamadığı, uygun bulduğu veya bulmadığı, başka bir ifadeyle yapılmasını istediği ve istemediği şeylerin çocuğa öğretilmesi durumunda, çocuğun topluma karşı suç işlemesinin önüne geçmede önemli mesafeler alınabilir . Bu tür dinî bilgilerin çocuk üzerinde çok etkili olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla çocuklara haram ve helalin ne olduğu, haram davranışlarda bulunanların dinen suçlu bulunup cezalandırılacakları, ayrıca bu dünyada da huzursuz olacakları, helal davranışlar içine girenlerin ise hem bu dünyada hem de öbür dünyada huzurlu olacakları, ödüllendirilecekleri inancı, bilgi ve bilinci kazandırılsa, bu mutlaka onların davranışlarına büyük ölçüde yansıyacaktır (Peker, 1994: 142-143). Bu bilinci kazanan çocuk, daha baştan suça karşı mesafeli olacak, suça meylettiğinde ise helal-haram inanç ve bilincinin etkisinde kalacak ve bir iç sorgulamayla suç işlemekten vazgeçecektir veya bir kez suç işlemişse, pişman olacak ve bir daha suça iştirak etmeyecektir.

Öğretmenlik yaparken karşılaştığımız bir olay, bu söylenenleri açıklayıcı nitelikte olabilir. 1992'de bir ilköğretimde 6. ve 7. sınıf öğrencileri arasında hırsızlık çok yaygındı. Birbirlerinin çanta, kalem, silgi, kitap ve defterlerini, paralarını vs. çalma alışkanlığı edinmişlerdi. Üstelik birkaç öğrencinin okul dışında bazı işyerlerinde de hırsızlık yaptıkları, işyeri sahibi görmeden bazı şeyler çaldıkları tespit edilmişti. Ancak başlangıçta kimlerin bu tür hırsızlıkları yaptığı tespit edilememişti. İzlediğimiz bir yöntem, hem bu kişileri ortaya çıkardı, hem de hırsızlığın önünü kesti. Bu yöntem şu idi: Birkaç sınıfta öğrencilere haram ve he-

lalin ne anlama geldiği, kul hakkının ne kadar önemli olduğu ve haram işleyenlerin hem insanlar tarafından sevilmeyecekleri, hem de öbür dünyada cezalandırılacakları anlatıldı. Çocuklar o kadar etkilendiler ki, tek tek ortaya çıkıp suçlarını itiraf ettiler, henüz yeni bir şeyler çalmış olanlar da çaldıkları şeyleri çıkarıp sahiplerine verdiler ve eşyalarını çaldıkları kişilerden de helallik dilediler.

Bu da aslında helal-haram inancı ve bilincinin, suç karşısında etkili bir yol olduğunu göstermektedir.

Çocuk Suçluluğunu Önlenmede Ailenin Rolü ve İslam

Çocuk suçluluğunun oluşması ve artmasında, anne-babanın çocuklarıyla birlikte iyi bir aile örneği vermemeleri önemli, hatta başat etkenlerdendir. Aslına bakılırsa çocuk suçluluğu, büyük ölçüde anne-babaların hatalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Çocuğa aile (anne-baba) sıcaklığıyla verilmesi gereken sevgi ve şefkatin verilmemesi; çocuğun, ilişkilerin problemli olduğu parçalanmış aile ortamında yetişmesi, anne-babanın çocuğa iyi bir ahlak ve şahsiyet örneği sunmaması, çocuğun suça yönelmesinde gerçekten de önemli etkenlerdir. Yapılan araştırmalar parçalanmış aile ortamında yetişen çocuk ve gençlerin, çevrelerine uyum sağlamada zorluklar yaşadıklarını ortaya çıkarmıştır (Balcı vd., 2005). Bu uyum problemi de çocuğun her türlü suçu işlemesine katkı sağlamaktadır. İslam, insanlardan iyi bir aile düzeni kurmaları ve ailenin varlığını sürdürmelerini isteyerek çocuğun suça meyline sebep olabilecek en önemli faktörlerden birinin, yani çocuk için kötü aile ortamının veya ailesizliğin oluşmasına giden yolu ortadan kaldırmayı da hedeflemiş olmaktadır. İslam'ın talep ettiği aile, çocuklar üzerinde bir kontrol aracı olmakta ve çocukların suça itilmelerini önlemektedir.

Kur'an'ın bazı ayetlerinde insanların 'salih bir çocuk' istedikleri (7. A'râf, 189), bazı peygamber ve salih insanların kendilerine iyi bir nesil, temiz bir soy verilmesi için dua ettikleri (2. Bakara, 128; 3. Âlu İmrân, 35, 38; 14. İbrâhîm, 35, 40; 25. Furkân, 74) ifade edilerek aslında insanlara iyi bir aile kurmaları da salık verilmiş olmaktadır. İslam'da insanın çocuk sahibi olması, başlı başına sorumluluk gerektiren bir durum olarak kabul edilmiştir. Kur'an'da hem çocuğun çok iyi yetiştirilmesine hem de çocukla anne-baba arasındaki ilişkilerin sağlıklı yürütülmesine işaret olarak, çocuğun fitne (imtihan sebebi) olduğu haber verilmiştir (8. Enfâl, 28). O hâlde İslam'da çocuk eğitimi son derece önemlidir. "Nitekim ana-baba ile çocuk arasındaki ilişkiler hem ahlaki hem de hukukî yönden belli esaslara bağlanmıştır. Buna göre çocuğun varlığı ciddiye alınmalı, iyi bir insan ve samimi bir Müslüman olarak yetişmesi için her türlü gayret ve fedakârlık gösterilmelidir. (...) Bu sorumluluğun çocuk açısından sonucu, onun ana-baba üzerinde bazı haklara sahip olmasıdır." İslam'da çocuk hakları, Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadisler temelinde (1) güzel isim, (2) iyi terbiye, (3) eşit muamele ve (4) evlendirme olarak dört ana başlıkta belirlenebilir (Hökelekli, 1993: 355-356).

Bu özelliklere sahip bir aile ortamında yetişen çocuğun suç işlemesi hemen hemen imkânsız gibidir. Böyle sağlam bir aile yapısı içinde büyüyen çocuklar, suça itilmeleri için en elverişli zemini oluşturan ve Çocuk Suçluluğunun Önlenmesine İlişkin Birleşmiş Milletler Yönlendirici İlkeleri'nde belirtilen (http://www.bianet.org/2005/01/01_c/bm_cocuk_suclulugunun_onlenmesi_yonlendirici_ilkeleri.doc) kendi başına bırakılma, ihmale uğrama, istismar, uyuşturucu kullanımına sürüklenme, marjinal şartlarda yaşama gibi olumsuz durumlara düşmekle karşı karşıya gelmezler.

Çocuğun suça yönelip yönelmemesinde aile bireyleriyle, bahusus anne-babasıyla ilişkilerinin durumu da belirleyicilik düzeyinde önemlidir. İslam, aile içinde çocuğun ergenlik çağına gelmeden önce ve geldikten sonra büyükleriyle ilişkisi konusunda önemli hususlara işaret etmiştir. Kur'an, 24. Nûr suresinde ergenlik çağına girmeyenlerin sabah namazından önce, öğleyin ve yatsı namazından sonra büyüklerin yanına girerken izin istemelerini, ergenlik çağına erdikten sonra da büyüklerin yanlarına girerken sürekli olarak izin istemelerini istemektedir (24. Nûr, 58-59). Kur'an, insanların mahrem vakitlerinde ergenlik yaşına gelmeyen çocuklara, onların yanına girmeden önce izin almanın öğretilmesini istiyor. Bilindiği gibi çocuklar, çok küçük yaşlardan itibaren gördükleri pek çok şeyi fark edebilir, belleklerine nakşedebilir ve bir daha da unutmayabilir. Çocukların küçük yaşlarda gördükleri bazı şeyler, onları hayat boyu etkisi altında tutabileceği gibi, çocukluk yaşını bitirmeden suça yönelmelerinde de etkili olabilir. Kur'an, aile eğitimiyle çocuğun iyi bir toplum üyesi olmasını istemektedir. Kur'an, buluğ çağına girenlerin bir başkasının yanına girirken, her zaman izin alması gerektiğini belirtmektedir. Kur'an bu tür uygulamalarla sağlam bir aile yapısı oluşturmak istemektedir (Kutup, 1986: 2531-2532). Aile bireyleri içinde nezaketi, saygıyı öğrenen çocuk, topluma karşı saygılı olacaktır. O şekilde eğitilen çocuk, toplumsal etkileşim hâlinde suç işlemeyeceği gibi, suça itilen çocukların suçtan uzaklaşmalarında da rol oynayabilir. Esasen Kur'an söz konusu ayetlerde yapılmasını istediği hususlarla hem çocuğun hem de büyüklerin nerede nasıl davranması gerektiğini belirlemektedir.

İslam, çocukların suça yönelmesinin önlenmesinde çok önemli bir aktör olarak anne-babaya iyilik yapılmasını emrederek (2. Bakara, 83; 17. İsrâ', 23-24; 29. Ankebût, 8; 31. Lokmân, 14) insanların birbirlerinin haklarına riayet ettikleri bir toplum inşa etmek istemektedir. Kur'an, insanlardan anne-babalarına her hâlükârda iyi davranmalarını, onları üzecek bir davranışta bulunmamalarını, onlara yaşlandıklarında "öf" bile dememelerini, onları kollayıp gözetmelerini ve "Rabbim, küçüklüğümde onlar beni nasıl yetiştirmişlerse, sen de onları esirge!" diye dua etmelerini istemektedir (17. İsrâ', 23-24). İslam, inananlardan anne-babalarına saygılı ve sevgi dolu olmalarını isteyerek iyi bir aile ve toplum olmanın yolunu göstermektedir. Anne-babaya saygının esas olduğu bir ailede yetişen çocuk, toplumun bütün kesimlerine karşı saygı ve sevgi temelinde bir ilişki geliştirir ve suça yönelmez.

Lokman Hekim'in oğluna verdiği nasihatlerden, Kur'an'ın ailede çocuk eğitiminin ne kadar önemli olduğunu ifade etmek istediği ve anne-babaların çocuklarına toplumla ilişkilerinde dikkat etmeleri gereken hususları öğretmeleri gerektiğini salık verdiği anlaşılmaktadır. Lokman Hekim, oğluna öğüdünde insanları küçümsememesini, küçümseyerek onlardan yüz çevirmemesini, böbürlenerek yürümemesini, yürüyüşünde tabii olmasını, sesini yükseltmemesini istemektedir (31. Lokmân, 18-199).

Boş Zaman, İslam ve Çocuk Suçluluğu

Boş zamanlar suç işlenmesi açısından uygun zamanlardır. Bu bağlamda çocuk suçluluğunun boş zaman faaliyeti olduğu söylenebilir. Yapılan araştırmalarda çocukların boş zamanlarda, özellikle oyun grupları, eğlence grupları ve arkadaş çevreleriyle ilişkileri kanalıyla suça iştirak edebildikleri tespit edilmiştir. Oyun grubu, çocuğun ailesinden sonra içine girdiği ilk tabii gruptur. Oyun grubu, her zaman sağlıklı bir yapı arz etmez; bazen toplum için suç merkezi olma özelliği gösteren bir yapıya, örneğin bir çeteye dönüşebilir. Eğlence biçim, araç ve mekânları da çocukları suça itebilmektedir (Dönmezer, 1966: 83-92). O hâlde boş zamanlar, iyi ve sağlıklı değerlendirilmediği takdirde, çocukların suç zamanları olabilmektedir.

Boş zamanların, çocuk suçları için elverişli zamanlar olmaktan çıkarılması için anlamlı ve yararlı bir biçimde ve de iyi arkadaş gruplarıyla birlikte değerlendirilmesi gerekir. Hiç kuşkusuz genel olarak zaman iyi değerlendirilmediği takdirde, çocuğun suça yönelmesi kolaylaşır. Fakat çocuk suçluluğunun daha çok ortaya çıktığı zamanların boş zamanlar olduğu düşünüldüğünde, boş zamanların iyi değerlendirilmesinin önemi anlaşılmaktadır. Elbette boş zamanları değerlendirme kurumu, iyi, planlı, donanımlı boş zaman faaliyetleri yoluyla toplum içinde işlenen suçların önlenmesi veya azaltılmasında olumlu işlevler görür (Okumuş, 2001: 71); ancak iyi değerlendirilmediği zaman da, tersine suç işlenen zamanlar hüviyetini kazanır.

Boş zamanların iyi değerlendirilmesi konusu çeşitli açılardan ele alınabilir, fakat burada konu bağlamında İslam'ın yaklaşımına bakılması ve İslam'ın boş zamanlar anlayışıyla (bkz. Okumuş, 2002: 41-53) çocuk suçluluğunun önlenmesi arasındaki ilişkinin ortaya konulması yeterli görülmektedir.

94. İnşirâh suresinin 5-8. ayetlerinden, Müslümanın, ferağ zamanında, ferağatta bulunması, istirahat etmesi, ferağ zamanında kendini Allah'a adaması, ferağ zamanında fariğ olup insanlar için özveride bulunması, bağışlayıcı ve hoşgörülü olması, boş zamanının kıymetini bilerek hareket etmesi ve boş zamanını bir fırsat zamanı olarak görüp anlamlı kılması gerektiği zımnen anlaşılmaktadır (Okumuş, 2002: 42).

94. İnşirâh suresindeki ayetlerden başka Kur'an'ın, bazı ayetlerde zamana ve zamana ilişkin kimi hususlara yemin etmesi, örneğin geceye, gündüze, kuşluk vaktine, fecre, asra kasemde bulunması (89. Fecr, 1-5; 85. Burûc, 1-3; 103.

Asr, 1-3; 92. Leyl, 1-2; 91. Şems, 3-4; 93. Duhâ, 1-2; vd. Yorum için bkz. Kardâvî, 1985: 5 vd.), namaz, rükû ve secde vakitlerine atıfta bulunması (76. İnsân, 26; 20. Tâhâ, 130; 39. Zümer, 9; 32. Secde, 16; 3. Âlu İmrân, 113; 51. Zâriyât, 16-18; 17. İsrâ', 78; 2. Bakara, 37, 43, 45, 46; 7. A'raf, 205; 11. Hûd, 114 vd.), gece namazından söz etmesi (17. İsrâ, 79; 73. Müzzemmil, 1-7, 20; 51. Zâriyât, 17), gece ve gündüzden sıklıkla bahsetmesi (3. Âlu İmrân, 190-191; 14. İbrâhîm, 33 vd. 25. Furkân, 62; 24. Nûr, 44), gece ve gündüzü insanın emrine verdiğini zikretmesi (14. İbrâhîm, 33) vb. hususlar da İslam'ın zamana ve zamanın değerlendirilmesine verdiği öneme işaret olarak telakki edilebilir.

103. Asr suresi (1-3) de, bir başka açıdan Kur'an'ın zamana ne kadar önem verdiğini açıkça ortaya koymaktadır. *'Aṣr* kelimesini zaman olarak anladığımızda sureyi şu şekilde yorumlayabilir veya anlayabiliriz: Zaman ve tabiatıyla yaşam süresi, insan için çok değerli bir olgudur. Öyleyse insan, vaktinin kıymetini bilmeli, vaktini iyi değerlendirmeli, her an ömründen bir kısmının gittiğini hesap ederek, zamanı anlamlı geçirmeli, *ibnu'l-vaḳt* veya *ibnu'z-zemān* olup bu dünya hayatında oyunu kurallarına göre oynamalı, yaradılışına uygun bir biçimde yaşamalı, iman edip güzel amellerde bulunmalı, hak ve doğru olanı kabul edip iyi işler yapmalı, dünyevi hesaplarla kötülüğün ve kötünün yanında yer almayıp hakkı ve sabrı tavsiye etmeli; aksi takdirde kesinlikle hüsran, kayıp ve ziyan içinde yer alacağını aslâ unutmamalıdır.

Kur'an'da Cuma namazıyla ilgili ayet de esasen İslam'da zamana verilen önemi ortaya koymaktadır: Müslümanların haftalık dinî bayramı olan Cuma gününde sadece namaz vakti namaz için iş bırakmak söz konusu edilmektedir. Yani ayete göre gün boyu iş bırakmak ve günü boş geçirmek gibi bir şey söz konusu değildir.

Buhârî'nin, *Ṣaḥīḥ*'inin "Kitâbu'r-rikâk"ında birinci olarak zikrettiği hadis (Bâb: 1) de, İslam'ın boş zamanlara bakışını anlamamıza büyük katkıda bulunmaktadır: "İnsanlardan çoğunun aldandığı iki nimet vardır: Sağlık ve boş zaman (*ferāğ*)".

Kısaca İslam'ın zaman ve boş zaman yaklaşımına bakıldığında, insanın bütün zamanını anlamlı bir şekilde harcaması gerektiği anlaşılır. Bu yaklaşımla çocuğunu eğitip yetiştiren aile, onun boş zamanlarını en iyi şekilde değerlendirmek durumundadır. Çocuğun boş zamanlarının en iyi şekilde değerlendirilmesi, o zamanlarda suça yöneliminin baştan engellenmesi demektir. Esasen Türkiye'de bu anlamda güzel bir gelenek vardır. Yaz tatillerinde aileler çocuklarını Kur'an kurslarına ve camilere gönderirler. Bilindiği gibi, özellikle yazın okulların tatile girmesiyle birlikte çocukların büyük çoğunluğu boşta kalır. Yazın boşta kalan çocukların yukarıda da belirtildiği gibi suça meyletmeleri veya itilmeleri çok daha kolaydır (bkz. "http://www.haberx.com/n/142466/cocuklar-yazin-daha-cok-suc.htm, 2005). İşte camiler ve Kur'an kursları, Türkiye'de bu anlamda çocukların suça yönelmelerini önleyen önemli eğitim merkezleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazları çocuklar, aileleri tarafından özel-

de Kur'an öğrenmeleri genelde ise din eğitimi almaları için camilere ve Kur'an kurslarına gönderilirler. Hatta çocuklarını bu merkezlere gönderen ailelerin konuya yaklaşımları, tam da burada ifade edilen suçluluğun azalması veya önlenmesiyle bu merkezler arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım çerçevesinde birçok anne veya babanın ağzından şu cümlelerin döküldüğünü duyarız: "Oğlumu, sokakta zamanını boşa harcamaktan ve kavga etmektense Kur'an'a gönderiyorum", "Kızımı dinini diyanetini öğrenmesi için camiye gönderiyorum. Hem böylece sokaktan kötü davranışlar öğrenmesini de önlemiş oluyoruz", "Yavrumu boşta kalıp kötü şeyler öğreneceğine, kötü arkadaşlar edineceğine camiye gönderiyorum." Gerçekten de Türkiye'de halkın yaklaşımı budur. Dolayısıyla Türkiye'de yazları camiler ve Kur'an kursları çocuk suçlarının önlenmesi veya azalmasında büyük işlevler görmüştür.

Değerlendirme

Yukarıda ele alınan hususlar, dinin bazı işlevleri çerçevesinde çocuk suçlarının önlenmesine ilişkindir. Kuşkusuz dinin bunların dışında pek çok sosyal işlevi bulunmaktadır. Örneğin çocuk suçluluğunun oluşmasında önemli bir etken olan çocuk istismarının önlenmesinde, çocuğu suça yönelten bir etken olan kötü arkadaş çevresinden uzaklaştırmada ve yine çocuğun suç eğiliminde önemli bir etken olan suç ortamından çekilip alınmasında İslam, etkili işlevsellikler arz eder. Fakat konu sınırlandırılmış ve bu noktalar burada ele alınamamıştır.

Dinin söz konusu işlevlerinin günümüz şartlarındaki etkisi veya etkinliği, uygulamalı çalışmalarla tespit edilebilir. Fakat şu noktada tarihsel kanıtlar ve bazı toplumsal olayların da gösterdiği gibi din, bu işlevleriyle çocuk suçluluğunu önleyebilecek kabiliyettedir.

Dinin çocuk suçlarının önlenmesindeki rolü, sosyolojik suç kuramlarının görüşleri açısından da ele alınabilir. Ekoloji, sosyal dezorganizasyon, anomi, baskı (zorlama/germe), etkilenme, kentleşme, toplumsal eleme, tepki, alt-kültür, kapsama, şans (aykırı fırsatlar), ilgi odakları, damgalama, nötralizasyon (sürükleniş), toplumsal bağlılık, kültür çatışması, çatışma, çağdaşlaşma veya göreli yoksunluk gibi çocuk suçluluğunu sosyolojik perspektiften açıklamaya çalışan kuramların, çocuk suçluluğunun nedenleri olarak tespit ettikleri veya ortaya koydukları hususlarda dinin önleyici roller ifa edebileceği söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler

Günümüzde ayrı bir toplumsal kategori olarak sosyal hayatta yerlerini alan çocukların, değişime paralel olarak daha fazla suça itilmekte olduklarını söylemek yanlış olmasa gerektir. Toplumun geleceği, hatta bugünü olarak çocukların suçla ilişkilerini en aza indirmek için gerekli önlemlerin alınabilmesi, önyargısız bir biçimde konunun ele alınıp tartışılmasına bağlıdır.

Bu düşüncelerle yapılan bu çalışmada, çocuk suçlarının önlenmesinde İslam dininin rolü üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Dinin, çeşitli sosyal işlevle-

riyle çocukların suça itilmelerini önleyebilecek yapı ve özellikte olduğu tespit edilmiş ve bu doğrultuda görüşler serdedilmiştir. Kuşkusuz dinlerin bunun tam tersine görece çocuk suçlarını oluşturacak, çocukları görece suça itecek birtakım işlevlerinin olabileceği de ileri sürülebilir. Ancak, bu başka bir çalışmanın konusu olmak durumundadır.

Sonuç olarak din, Türkiye bağlamında İslam, sosyalizasyon, sosyal kontrol, birlik, sosyal bütünleşme ve dayanışma gibi işlevleri kanalıyla çocukların suça meylini önleyebilir. Günümüzde toplumun çeşitli kesimleri içinde yer alan çocuklarımız, birçok olay ve etkileşimden, hızlı değişimden, kentleşmeden, ilgisizlikten vs. dolayı bunalım, mutsuzluk, anlamsızlık, çözülme gibi olumsuz durumların içine düşebilmekte ve gerekli tedbirler alınmaması durumunda da suça meyledebilmektedirler. Bu konuda ciddi tedbirler düşünülmeli ve önyargılarımızdan uzak bir biçimde Türkiye'mizin bir gerçekliği olarak dinin işlevleri üzerinde düşünülmeli, çocuklarımıza İslam'ın, asıl kaynaklarından nasıl öğretilebileceği konusunda kafa yorulmalıdır.

Bu çerçevede örneğin Çocuk Esirgeme kurumları, çocuk ıslah evleri ve çocuk cezaevleri gibi çocukların barındıkları ve tutuldukları yerlerde, konunun uzmanı da olan din görevlilerinin bulunması ve çocuklara doğru dini öğretmesinin ve de bu mekânlarda görev yapan bütün öğretmen, idareci ve diğer yetkililerin de din konusunda esnek olmalarının, dindar öğrencilere karşı engelleyici bir tutum içinde bulunmamalarının, her çocuk ve gencin din eğitiminin önündeki engellerin kaldırılmasının sağlanması önerilebilir.

Çocukların tutuldukları veya bulundurulduklarını yerlerde çocukların suça yönelmelerinin daha baştan önlenmesi için erken tanının konmasında, suça itilmiş olan çocukların tedavisinde ve yeniden eğitiminde, tekrar suça yaklaşmalarının önlenmesinde, din duygusunun ve dindarlığın iyileştirici, sosyalleştirici boyutları hesaba katılarak dinsel araçlar devreye sokulabilir.

Dinî kurumların diğer kurumlarla işbirliği hâlinde çocukların suça eğilim nedenlerini bütün boyutlarıyla ele almaya çalışması ve ilgili kurumların da çocuk suçluluğunun en aza indirilmesi için dinî kurumlardan azami ölçüde faydalanması gerekir.

Ayrıca toplumda sağlam aile kurma bilincinin oluşturulması, çocuk suçlarının önlenmesinde önemlidir. Bundan dolayı ilgili kurumların ve aydınların bu konuda çalışmalar yapmaları elzemdir. "Aile, çocuğun ilk basamak toplumsallaştırmasından sorumlu merkezî bir birim olduğundan kamu otoriteleri ve sosyal kuruluşlar tarafından geniş aile de dâhil, ailenin bütünlüğünü sürdürecek çabalar harcanmalıdır. Toplum, aileye çocuklar için özen ve koruma sağlamada ve onların zihinsel esnekliklerini güvenceye almada yardım etmekle yükümlüdür."

Bu konuyla da bağlantılı olarak ailelerin çocuklarına din eğitimi vermek istemeleri durumunda engellenmemeleri, tersine özgürce çocuklarına din eğitimi verebilmelerinin sağlanması gerekir. Sağlıklı din eğitiminden geçen çocukların

suça iştirak etmeleri mümkün olmaz. İyi ve dindar bir aile yapısı, çocuk suçluluğunun önemli sebeplerinden olan kendi başına bırakılma, ihmale uğrama, istismar, uyuşturucu kullanımına sürüklenme, marjinal şartlarda yaşama, sokak çocuğu olma gibi olumsuzlukların ortaya çıkmasına izin vermez.

Kaynakça

ARON, R. (1989). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (Çev. K. Alemdar). Ankara: Bilgi Yayınları.

BALCI, F., BOGACHAN, A., YUCEL, A. B., TURER, N. ve FAGAN, P. (2005). "Amerikan Hükümetinin Çocuk Suçlarını Önlenmedeki Rolü Ne Olmalıdır?" http://www.turkishweekly.net/turkce/makale.php?id=46. 13.01.2005.

BERGER, P. L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği* (Çev. A. Coşkun). İstanbul: İnsan Yayınları.

BERGER, P. L. (1999). "Dinî Kurumlar". *Toplumbilimi Yazıları* (Çev. A. Çiftçi). İzmir: Anadolu Yayınları. s.71-136.

BİLGİN, B. (2000). *İslâm ve Çocuk* (4. bs.). Ankara: DİB Yayınları.

BUHÂRÎ. (1979). *Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî*, c. 1, 7-8, İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye.

CÜCELOĞLU, D. (1998). *İçimizdeki Çocuk* (19. baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.

DAYHAN, A. T. (2003). "Çocuğun Namaz Eğitimi İle İlgili Bir Hadis Tahlîlinin Tahlîli". *Marife*, Yıl: 3. Sayı: 2, s. 29-58.

DEMİRBAŞ, T. (2001). *Kriminoloji*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

DÖNMEZER, S. (1990). *Sosyoloji* (10. baskı). İstanbul: Beta Yayınları.

DÖNMEZER, S. (1994). *Kriminoloji* (8. baskı). İstanbul: Beta Yayınları.

DÖNMEZER, S. (1966). Çocuk ve Gençlik Suçluluğunda Boş Zamanların Rolü, *Boş Zamanları Değerlendirme Semineri (7-14 Nisan 1964)*, İstanbul: Halk Sağlık Eğitimi Komitesi, s. 83-92.

DURKHEIM, E. (1994). *Sosyolojik Metodun Kuralları* (Çev. E. Aytekin). (2. baskı). İstanbul: Sosyal Yayınları.

DURKHEIM, E. (1986). *İntihar* (Çev. Ö. Ozankaya). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

EBÛ DAVÛD. (1969). *Sunen*. c. 1. Hıms: Dâru'l-Hadîs.

ERDOĞMUŞ, Z. (6-8 Kasım 1985). *Türkiye'de Sanayileşme ve Kentleşmenin Birlikte Etkilediği Bazı Sosyal Problemler*. Türkiye 9. Dünya Şehircilik Günü Kolokyumunda sunuldu. Eskişehir.

ERTÜRK. M. (2002). "Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadîs ve Tahlîli". *Marife*. Yıl: 2. Sayı: 2, s. 53-79.

FICHTER, J. (ty.). *Sosyoloji Nedir?* (Çev. N. Çelebi). Konya: Toplum Kitabevi.

FROMM, E. (1990). *Sağlıklı Toplum* (Çev. Y. Salman ve Z. Tanrısever). (2. baskı). İstanbul: Payel Yayınları.

GEERTZ, C. (1973). *The interpretations of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

HaberX, "Çocuklar Yazın Daha Çok Suç İşliyor". http://www.haberx.com/n/142466/cocuklar-yazin-daha-cok-suc.htm, 03.01.2005.

GLOCK, C. Y. ve STARK, R. (1965). *Religion and Society in Tension*, Chicago: Rand Mc.Nally ve Company.

HANCERLİOĞLU, O. (1986). *Toplumbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

HÖKELEKLİ, H. (1993). "Çocuk", *İslâm Ansiklopedisi*. c. 8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 355-359.
KARDAVİ, Y. (1985). *el-Vaḳtu fî ḥayāti'l-muslim*, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
KÖSEMİHAL, N. Ş. (1982). *Sosyoloji Tarihi* (4. baskı)., İstanbul: Remzi Kitabevi.
KUTUB, S. (1986). *Fī ẓılāli'l-ḳur'ān* (18. baskı). c. 4. Beyrut-Kahire: Dâru'ş-Şurûk.
LUCKMANN, T. (1972). *The Invisible Religion* (2. baskı). New York: The Macmillan Company.
MARSHALL, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. O. Akınhay ve D. Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
McGUİRE, M. (1987). *Religion: the Social Context* (2. baskı). California: Wads Wordth Publishing Company.
OKUMUŞ, E. (2001). "Boş Zamanlar ve Din I", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2, s. 53-83.
OKUMUŞ, E. (2002). "Boş Zamanlar ve Din II". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/1, s. 35-53.
OTO, R. (1998). "Suç, Çocuk ve İsnad Yeteneği". *Kamu Hukuku Arşivi*, 2.
PEKER, H. (1994). *Çocuk ve Suç*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları.
SANCAKLI, S. (2005). "Hz. Peygamber'in Çocuklara Verdiği Değer Bağlamında Sokak Çocukları Sorununa Genel Bir Bakış". Yayınlanmamış makale.
SEVÜK, H.Y. (1998). *Uluslararası Sözleşmelerdeki İlkeler Açısından Çocuk Suçluluğu ile Mücadelede Kurumsal Yaklaşım*. İstanbul: Beta Basım Yayın Dağıtım.
STARK, R. ve GLOCK, C. Y. (1971). "Dimensions of Religious Commitment". *Sociology of Religion*. Harmondsworth: Penguin Books.
TAPLAMACIOĞLU, M. (1969). *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
TOLAN, B. (1991). *Toplum Bilimlerine Giriş*. (3. baskı). Ankara: Adım Yayınları.
YAVUZ, K. (1994). *Çocuk ve Din*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları.
YAVUZER, H. (1986). *Psiko-Sosyal Açıdan Çocuk Suçluluğu*. İstanbul: İÜ-EF. Yayınları.
YAVUZER, H. (1995). *Ana-Baba ve Çocuk* (8. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
YAVUZER, H. (1996). *Çocuk ve Suç* (8. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
ZIMMERMAN, C. C. (1964). *Yeni Sosyoloji Dersleri* (Çev. A. Kurtkan). İstanbul: İÜİF. Yayınları.
http://www.bianet.org/2005/01/01_c/bm_cocuk_sucluluğunun_onlenmesi_yonlendirici_ilkeleri.doc, 30.01.2005.
http://www.canaktan.org/hukuk/insan_haklari/yirminci-yuzyilda/ozgurlugunden_yoksun.htm
http://www1.umn.edu/humanrts/instree/j3unsmr.htm, 31.01.2005.
http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/k2crc.htm, 30.01.2005.

islâmiyât 8 (2005), sayı 2, s. 111-122

Ziya Paşa'nın, *Endülüs Tarihi* ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinde Yapılmış Okuma Yanlışlıkları

NİZAMETTİN PARLAK
DR., ÖĞRETMEN

Giriş

Louis Viardot'un *Histoires des Arabes et Des Mores d'Espagne* adlı kitabı, Türkçeye *Endülüs Tarihi* başlığıyla tercüme edilmiştir.[1] Ancak kitabın önsözünde, Viardot'dan ve eserinden bahsedilmediği gibi bu eserin, Ziya Paşa'nın telifi olduğunu gösteren "Tarihle ilgili bu eserimizin..."[2] cümlesine yer verilmiş olması da son derece dikkat çekicidir.

Öte taraftan "Bu araştırma, bilcümle Avrupalı (tarihçilerin) kitaplarından derlenmiş şeylerdir."[3] ifadesiyle de sanki birden fazla tarihçinin eserlerinden iktibaslar yapıldığı hissi uyandırılmaktadır. Hâlbuki bu kitap, önemli ölçüde, Viardot'un bahsi geçen eserinden tercüme edilmiştir.

Buradaki diğer bir sorun da, bu eserin kim tarafından tercüme edildiğidir.

Bazı araştırmacılara göre; İbrahim Ethem Paşa'nın (1818-1893) tavsiyesi üzerine, Ziya Paşa, bu çeviriyi yapmış,[4] birtakım kaynaklara göre de, Ethem Paşa, tercümeyi yapmış, Ziya Paşa'dan da eserin o günkü edebî zevke ve üslûba uygun olarak tashihini talep etmiştir.[5]

[1] Aslında yapılan işlem, bahsi geçen kitabın, olduğu gibi Türkçeye aktarılması değildir. Çünkü tercüme yapılırken Viardot'un kitabının bazı bölümleri çıkarılmıştır. Mesela eserin hemen başında yer alan "Mohamed et le Koran..." (Louis Viardot, *Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne*, I-II, Paris 1851, I. 11-68. sayfalar arasındaki) kısım, aynı şekilde yine I. ciltteki 397-420 arasındaki bölüm, Türkçe tercümede yoktur. II. cildin sonunda yer alan yaklaşık iki yüz yirmi sayfalık bölüm (166-383), Türkçe tercümede sadece yirmi beş sayfada özetlenmiştir. Bunun dışında kitabın çeşitli bölümlerine tercüme sırasında birtakım ilavelerde bulunulmuş, yorumlar yapılmıştır.

[2] Ziya Paşa, *Endülüs Târîhi* (4 cilt), Dersaadet 1304/1305, I. 48.

[3] Ziya Paşa, (1305), IV. 148. Aslında bu ifadeyle, Viardot'un, Avrupalı tarihçilerden faydalanarak, eserini oluşturduğu da kastedilmiş olabilir.

[4] İsmail Hikmet, *Ziya Paşa Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1932, s. 108-111; Önder Göçgün, *Ziya Paşa*, İzmir 1987, s. 30.

[5] Said Paşa, *Gazeteci Lisanı*, Dersaadet 1327, s. 54; Beşir Ayvazoğlu, "Edebiyatımızda Endülüs", *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara 1996, s. 79-85.

Bu eserin, birçok kişinin ortaklaşa yaptığı bir tercüme olduğunu ileri sürenler de vardır.[6] Buna göre, Edhem Paşa, "Eserin birinci cildini kaleme almış[7] diğer kısımlarını ise Ziya Paşa tamamlayarak kendi adına neşretmiştir."[8]

Ebuzziya Tevfik de, Ziya Paşa'nın, *Engizisyon Tarihi*'ni, iki Fansız tarihçiden tercüme ettiğini belirttikten sonra *Endülüs Tarihi* için, sadece "Ziya Paşa'nın usta kaleminden çıkmış bir eser" nitelemesinde bulunmuştur.[9]

Bunlara dayanarak şunu söylemek mümkündür: Bu eserin dilimize kazandırılmasında Edhem Paşa'nın önemli bir rolü vardır; ancak, bu rolün mahiyeti yeterince açığa çıkmamıştır. Bu eser için Ziya Paşa, kitabın neredeyse kendisine mal edilmesine yol açacak kadar emek harcamıştır.

Bu çalışmada, adı geçen kitabın, Osmanlı topraklarına sokulmasının yasaklanışından ve günümüz Türkçesiyle neşrinde yapılmış okuma yanlışlıklarından bahsedilecektir.

Endülüs Tarihi, önce Anıtkabir Derneği'nce kısmen sadeleştirilerek yayımlanmıştır. Daha sonra da Selis Kitaplar tarafından, tamamı günümüz Türkçesiyle neşredilmiştir. Burada, tespit edilen yanlışlıkların bir kısmı, olması gereken doğru şekilleriyle birlikte verilecektir.

I. Eserin Osmanlı Döneminde Yasaklanışı[10]

Endülüs Tarihi'nin, Maarif Nezareti ruhsatıyla 1304'de yayımlanışından[11] yaklaşık on yıl sonra, yani 19. yüzyılın hemen başında Osmanlı topraklarına sokulması yasaklanan kitaplar arasında yer alması son derece ilginçtir. 1318 tarihli *Memâlik-i Mahsrûse-i Şâhâneye Dühûl ve İntişârı Memnu Bulunan Kütüb ve Resâil-i Mudırra'nın Esâmisini Mübeyyin Cedveldir* unvanlı bu listede, *Endülüs Tarihi* de yer almaktadır.[12]

Bu kitap, ya Ziya Paşa'nın şahsı ve siyasi görüşlerinden ya da içeriğinden dolayı yasaklanmış olabilir. Çünkü o, fikirleri dolayısıyla zaman zaman Ali Paşa,

[6] Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (2 cilt) İstanbul 1971, II. 869-870.

[7] Said Paşa da aynı ifadeyi kullanarak "*Endülüs Tarihi*'ni Türkçe olarak kaleme alan Edhem Paşa idi..." demektedir. Said Paşa, s. 54.

[8] Mahir Aydın, "Edhem Paşa", *DİA*, İstanbul 1994, X. 418-420. İsmail Hikmet, Said Paşa'nın konuyla ilgili verdiği bilgilere (Said Paşa, s. 54) dayanarak: "..Bu kayda nazaran *Endülüs Tarihi*'nin aslının Ethem Paşa'ya ait olması gerekir... Fakat Ethem Paşa'nın yazdığı bir eseri, Ziya Paşa'nın kendi namına hem de Edhem Paşa hayattayken bastırmış olması da aklın kabul edeceği şeylerden değildir. Belki Edhem Paşa'nın yazdığı ve Ziya Paşa'ya, Bâbıâli üslûbuna göre tashih ettirdiği bir *Endülüs Tarihi* daha vardır... " şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Bkz. İsmail Hikmet, *Ziya Paşa Hayatı ve Eserleri*, s. 110.

[9] Ziya Paşa, *Engizisyon Tarihi*, İstanbul 1299, s. 2 (önsöz).

[10] Bu kitabın, Osmanlı topraklarına sokulması yasaklanan kitaplar arasında bulunduğundan, daha önce tarafımızdan hazırlanmış olan doktora tezinde kısaca bahsedilmişti. Bkz. Nizamettin Parlak, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyâsî Kişiliği ve Tarihçiliği*, Ankara 2004. Önsöz. (Basılmamış doktora tezi)

[11] Ziya Paşa, (1304), I, iç kapakta. Kitabın 1276'da Takvimhane-i Âmire'de gerçekleştirilen baskısında, izinle ilgili bu cümle bulunmamaktadır.

[12] *Memâlik-i Mahsrûse-i Şâhâneye Dühûl ve İntişârı Memnu Bulunan Kütüb ve Resâl-i Mudırra'nın Esâmisini Mübeyyin Cedveldir*, Osmanlı İmparatorluğu 1318, (Neşr: Matbaa-i Âmire), s. 92.

Fuat Paşa ve Sadrazam Mütercim Rüşdü Paşalara muhalif düşmüş bundan dolayı çeşitli sıkıntılar çekmiş, makam ve mevkiini kaybettiği dönemler olmuştur.[13]

Amasya mutasarrıflığı sırasında da çeşitli uygulamalarından dolayı oradaki bir kısım hanedan, ulema ve tüccarla mücadele etmek zorunda kalmış, zimmetine para geçirmekle itham edilerek görevinden alınmıştır.[14]

Bu olayların da etkisiyle Ziya Paşa, 'Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne katılmış,[15] hükümetin bazı uygulamalarından dolayı onlara cephe almıştı. Dolayısıyla Ali Paşa ile de karşı karşıya gelmişti. Bir ara can güvenliği kaygısı taşıyan Ziya Paşa, 1867'de yurt dışına kaçmıştı.[16] Ali Paşa 'Yeni Osmanlılar'a ait tek bir sayfanın bile İstanbul'a ve Türkiye'ye girmemesi için çok çeşitli tedbirlere başvuruyordu.[17] Yani Ziya Paşa ve arkadaşlarının eserlerinin yurda sokulmamasıyla ilgili açıkça bir faaliyet yürütülüyordu.[18] Ancak *Endülüs Tarihi*'nin yasaklanışında Ali Paşa'dan ziyade diğer muhaliflerin rolü olabilir. Çünkü yasak kitaplar listesi, 1900 yılında basılmıştır. Ali Paşa, bu tarihten önce vefat etmişti.

Bir diğer ihtimal de, eserin konusuyla ilgilidir. Çöküş sürecine girmiş Osmanlı'nın, aynı süreçten geçerek yıkılmış bir devletin (Endülüs'ün) tarihinin, toplum üzerinde olumsuz bir hava oluşturabileceği ihtimalinden dolayı bu eseri yasaklamış olabilir. Ziya Paşa'nın *Engizisyon Tarihi*'ni tercüme ederken, "İslam dünyasını üzüntüye sevk eder" gerekçesiyle, Müslümanlara yapılan eziyetleri kitaba almayıp sadece Musevilere yapılanları aktarmış olması[19] bu ihtimali biraz daha kuvvetlendirmektedir. Aslında bu yasaklamada, her iki sebebin birden etkisi olduğunu söylemek de mümkündür.

II. Eserin Günümüz Türkçesiyle Neşrinde Yapılan Okuma Yanlışlıkları

Endülüs Tarihi'nin sadeleştirilerek yayınlanması, Osmanlıca aslından faydalanamayan geniş kitleler için oldukça önemlidir. Böyle bir eserin "120 yıl aradan sonra" sloganıyla[20] yayımlanması, basında[21] ve kamuoyunda büyük heyecan yaratmış ve eser, en çok okunan kitaplar arasında, ilk sıralara yerleşmiştir.[22] Ancak böyle bir kitabın, bilimsel ilkelerden uzak, gayri ciddi ve baştan savma bir şekilde yeniden yayıma hazırlanmış olması, son derece üzüntü vericidir.

[13] Önder Göçgün, *Ziya Paşa*, s. 5-10.

[14] Halil İnalcık, "Ziya Paşa'nın Amasya Mutasarrıflığı Sırasındaki Olaylar, Belgeler", *Belleten*, XXX (Ankara 1966), sayı: 117, s. 163-164.

[15] *Ziya Paşa Hayatı ve Eserleri*, (yazar yok, neşreden: Resimli Ay Matbaası T.L. Şirketi), İstanbul 1932. s. 4.

[16] Göçgün, s. 4-6.

[17] Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1973, s. 331.

[18] Bahsi geçen yasak kitaplar listesinde Ziya Paşa'nın, *Terci-i Bend* ve *Terkîb-i Bend* adlı eserleri de yer almaktadır. *Memâlik-i Mahsrûse*, s. 92.

[19] Göçgün, s. 30.

[20] http://www.kitapyurdum.com/modules.php?name=Top (19 Haziran 2005)

[21] Servet Kabaklı, "Ah Endülüs Vah Türkiyem", *Halka ve Olaylara Tercüman*, 21.05.2005.

[22] http://www.kitapyurdum.com/modules.php?name=Top, http://www.seliskitaplar.com/tarih_ani.htm http://www.yenisayfa.com/pgs/prdA/prd_detail.asp?fr_PrdSID=GttYCGttm

Eserin konusu itibarıyla çeşitli zorlukların yaşanması doğaldır. Ancak, bu zorlukların aşılması ve okuyucuya daha sağlıklı bilgilerin verilmesi gerekirdi. Her şeyden önce kitapta çokça imla hatasının olması anlaşılır gibi değildir. Öte taraftan düşük cümleler ve bozuk ifadeler, konuların anlaşılmasını oldukça zorlaştırmıştır. Bu hataların çok az da olsa bir kısmı, asıl metindeki bazı kullanımlardan ve ifadelerden kaynaklanmış olabilir. Ancak burada takip edilecek birtakım metodlarla bu sıkıntı giderilebilirdi.

Bu araştırmamızda, ağırlıklı olarak birinci ciltte yapılan karşılaştırmalarda tespit edilen hataların sadece önemlilerine yer verilecektir. Diğer üç ciltte yapılmış olan yanlışlıklara ise çok kısa değinilecektir.

Yeniden yayımlanan kitapta şahıs ve yer isimleri ilgili olarak çok ciddi hatalar yapılmıştır. Bazen aynı harflerle yazılmış isimler, farklı yerlerde, farklı şekillerde tespit edilmiştir. Mesela: Aynı yerde iki defa peş peşe geçen "عامر بن عمرو",[23] önce bu doğru hâliyle ('Âmir b. 'Amr) yazılmış, birkaç satır sonra ise "Amr b. Ömer" diye kaydedilmiştir.[24] "Saragoza" şehri; "Sarkosta" ve "Arkosta" diye iki farklı şekilde yazılmış,[25] "بن يامين"[26] ismi de "Bünyamin" ve "İbn Yâmin" olarak kaydedilmiştir.[27] Haçlı cihadı anlamına gelen; "قروازاد", hem "kuruazad", hem de "kurvazad"[28] diye tespit edilmiştir.

Bir kelimeye, birbirinden farklı anlamlar verildiği de olmuştur. Mesela: "bahr-i sefid"[29] bir yerde Akdeniz,[30] başka bir yerde Karadeniz[31] diye günümüz Türkçesine aktarılmıştır. En vahimi de "...بحر سفيدده بر عظيم مقاتلهء بحريەلري وقوعه كلمشدر"[32] ifadesinde yaşanmış ve bu cümleye karşılık olarak şu kelimeler sıralanmıştır: "her gemide büyük bir deniz savaşı vukua gelmiştir."[33] Hâlbuki olması gereken şudur: "Akdeniz'de büyük bir deniz savaşı meydana gelmiştir."

Asıl metinde okunamayan bazı ifadeler ya yanlış algılanmış ya da yok sayılarak tamamen kitaptan çıkarılmıştır.

[23] Ziya Paşa, (1304), I. 59.
[24] Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, (Yay. haz. Yasemin Ödük, Kâzım Masumi, Fatma Şahin), İstanbul 2004, s. 51, 52.
[25] Ziya Paşa, (2004), s. 82, 83.
[26] Ziya Paşa, (1305), IV. 100, 133.
[27] Ziya Paşa, (2004), s. 502, 529.
[28] Ziya Paşa, (2004), s. 216, 217, 291.
[29] Ziya Paşa, (1304), I. 13; III. 110.
[30] Ziya Paşa, (2004), s. 21.
[31] Ziya Paşa, (2004), s. 309.
[32] Ziya Paşa, (1305), IV. 108.
[33] Ziya Paşa, (2004), s. 509. Asıl metindeki »ÔŞ kelimesi sadeleştirmeyi yapanlar tarafından " »ÂŞ (her bir)" diye algılanmış, "sefid (Ak/beyaz)" de "sefine (gemi)" zannedilerek böyle bir hataya düşülmüştür. Halide Aslan, ilgili kitabın tanıtım yazısında bu tür hatalara kısaca değinmiş, hatta yukarıda zikredilenin tam tersine yapılmış bir hataya da dikkat çekerek: "beher süvariye üçer bin, beher piyadeye bin beşer yüz..." ifadesindeki "beher" kelimeleri "»ÔŞ " zannedilerek: "...deniz süvarilerinin payına üçer bin, deniz piyadelerine de bin beşer yüz..." diye sadeleştirilen cümlenin aslında "her bir süvariye üçer bin, her bir piyadeye de bin beşer yüz... " şeklinde olması gerektiğini tespit etmiştir. Bkz. Halide Aslan, "Endülüs Tarihi, Ziya Paşa, İstanbul 2004", *İslâmiyât*, VII (004), sayı: 4, s. 265-267.

Kimi zaman kitaptaki metne sadık kalınarak, (sadeleştirmenin amacına aykırı bir şekilde) oradaki ağır ifadeler ya da herkes tarafından anlamı bilinmeyen bazı kelimeler aynen aktarılmıştır. Bir örnek olarak "...Abdullah derhal Kurtuba'ya gitmiş, meşhureye[34] niteliğini beyan etmiş..."[35] gibi. Kimi zaman da anlamın ön plana çıkmasını sağlamak amacıyla ana metinden oldukça uzaklaşılmıştır.

Bazı yerlerde kelimeler, tahrifat derecesine varacak şekilde yanlış okunmuştur. Mesela, Kurtuba'dan bahsedilen bölümde: "Kurtuba ve çevresinde iki yüz hane ve altı yüz cami ve mescit, elli tımarhane, seksen medrese... vardı."[36] ifadesi oldukça düşündürücüdür. Asıl metinde bu kelime yanlış anlaşılmaya müsait bir hâldedir.[37] Ancak "tımarhane" diye okunan bu kelimenin, kitabın Osmanlıca başka bir nüshasında, "بيمارخانه (hastahane)" olduğu rahatlıkla okunabilmektedir.[38] Aynı hata kitabın ileriki sayfalarında yine tekrarlanmış, ancak burada net bir şekilde "bîmarhaneler" olarak okunan kelime,[39] "tımarhaneler" şeklinde tahrif edilmiştir.[40]

"استوريش قرالي بولنان اوجينجي الفونس نوار قرالنك قزيني تزويج ايلمش...[41] ifadesi "...Asturiş kralı bulunan üçüncü Alfons, Navarra kralının kuzeniyle evlenmiş..."[42] şeklinde anlaşılarak, aslından uzaklaştırılmıştır. Kuzeniyle değil "kızıyla evlenmiştir" şeklinde olmalıydı.

Cümlelerin öznelerinin birbirine karıştırıldığı da olmuştur: Osmanlıca metinde "...intehâ kelâmu 'Abdullatîf" denildikten sonra paragraf başından şöyle devam edilmiştir: "Müverrih Per Martin, yazdığı kitabında çalar saatin evsâf ve ahvâlini bir nice kütüb-i Arabiyede görmüş olduğunu beyan ile..."[43] bilgisi, sadeleştirilme sırasında şu hâle dönüşmüştür: "Abdüllatif, Tarihçi Per Martin'in yazdığı kitapta çalar saatin vasıflarını pek çok Arapça kitapta görmüş olduğunu beyan eder."[44]

Bazen kelimeler yanlış okunarak cümlenin anlamı tam tersine çevrilmiş ya da ilgisi olmayan başka anlamların çıkarılmasına yol açılmıştır. Beni Ahmer Devleti'nin kurucusu İbn Ahmer'in soyu ile ilgili olarak birbirinden farklı üç rivayet zikredildikten sonra "...bunlardan sahteye yakın olan ikinci rivayettir." denilmiştir.[45] Hâlbuki bu ifade asıl metinde "بونلردن صحته قريب ايكنجي روايتدر[46] (Bunlardan doğruya en yakın olan ikinci rivayettir)" şeklindedir.

[34] 'Danışma kurulu' anlamına gelen 'meşvere' kelimesi burada 'meşhure' diye kaydedilmiş, sadeleştirmede de aynen buraya aktarılarak nedense Türkçe karşılığının verilmesine ihtiyaç duyulmamıştır.
[35] Ziya Paşa, (2004), s. 85.
[36] Ziya Paşa, (2004), s. 123.
[37] Baştaki harfin "be" ya da "te" olduğunu gösteren herhangi bir nokta bulunmamaktadır. Ziya Paşa, (1304), I. 159.
[38] Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi* (2 cilt), (2 mücelled, 4 cilt), İstanbul 1276, I, 97.
[39] Ziya Paşa, (1304), I. 206.
[40] Ziya Paşa, (2004), s. 157.
[41] Ziya Paşa, (1304), I. 101.
[42] Ziya Paşa (2004), s. 81.
[43] Ziya Paşa, (1305), IV. 140.
[44] Ziya Paşa, (2004), s. 535.
[45] Ziya Paşa, (2004), s. 271.
[46] Ziya Paşa, (1304), III. 51.

"...477 senesinde sâhibi-i Batalyevs Ömer b. el-Eftâs, mümâ ileyh İbn Taşfin'den i'âne taleb eylemiş ise de بويله بر خطب عظيمه عزيمت جائز اولمامغله..."[47] ifadesi şu şekilde sadeleştirilmiştir: "... İbn Taşfin'den yardım istemişse de böyle büyük bir hutbeye gitmek caiz değildi."[48] Hâlbuki aslında cümle: "...İbn Taşfin'den yardım istemişse de böyle büyük bir işe girişmek doğru değildi." olmalıdır.

"... Kal'atü'r-Rabâh muhâfızı Yûsuf b. Kâdis, bir tarafdan i'âne ve imdâd vukū'undan me'yûs olub..."[49] cümlesi: "Rabah Kalesi muhafızı Yusuf b. Kades, bir taraftan yardım yapılmasından dolayı üzülmüş... "[50] şeklinde sadeleştirilmiştir. Bu ifadenin doğrusu şöyledir: "Rabâh Kalesi muhafızı Yûsuf b. Kâdis, [herhangi] bir taraftan yardım gelmesinden ümidini kesmiş.."

" ...(Velîd b. Abdülmelik) Şâm'daki sarayından dışarı çıkmamış idi. Lâkin ümerâsı, ism-i Velîdi, aksay-ı şark ve garba îsâl eyleyüb hükûmet-i Arab, onun zamânında kesb-i şevket ve rif'at eylemişdir..."[51] şeklindeki cümle, aşağıdaki gibi anlaşılmıştır: "...(Velid b. Abdülmelik) Şam'daki sarayından taşraya çıkmamışsa da ümerasından Velid'i doğu ve batıya göndererek Arap yönetimine azamet ve ululuk kazandırmıştır."[52] Bu cümle şöyle olmalıydı: "...(Velîd b. Abdülmelik) sarayından dışarı çıkmamıştı. Fakat komutan ve idarecileri Velid'in adını (namını) uzak doğuya ve batıya ulaştırmıştır..."

"... Tudmir ise İslâm'ı, Ifrikiye'ye reddeylemek (Afrika'ya geri göndermek) sevdâsıyla askerini toplayıb kuvve-i vefire ile kuşatmış iken... (Târık) leşker-i Tudmir üzerine hücum... edib cünud-i küffârı perişân (etmiş)... ve bakıyyetü's-suyûfi ... rehgeriz semt firâr oldular..."[53] cümleleri şu şekilde sadeleştirilmiştir: "... Tudmir, İslamı Afrikiye'den atma sevdasıyla askerlerini de manen hazırlamışken... (Tarık), Tudmir üzerine hücum ederek... Kâfir ordusu perişan ve tarumar olmuş kılıç artıkları da (geri kalanlar) Rehgeriz tarafına kaçmıştır."[54]

Kuzey Arfika'ya kaçmadan önce, hakkında ölüm emri çıkarılmış ve her yerde aranmakta olan Abdurrahmân b. Mu'âviye ile ilgili olarak "...Abdurrahmân b. Mu'âviye teftiş zamanı evinde bulunduğu için canını kurtardı ve ismini değiştirdi."[55] denilmektedir. Hâlbuki bu cümlenin aslı şöyledir:

"عبدالرحمن بن معاويه وقت تفتيشده خانه سنده بولنمدغي جهله تخليص جانه ناءل وتبديل نام و هيئتله"[56]

Olması gereken ise şudur: "...Abdurrahmân b. Mu'âviye, arama esnasında evinde bulunmadığı için canını kurtardı ve ismini değiştirip tebdil-i kıyafet ederek..."

Melik Munzir b. Muhammed, bir savaş esnasında şehit düşünce maiyetinde bulunan kardeşi Abdullâh, Kurtuba'ya giderek durumu divan üyelerine anlatmış, devamında: "مرحوم-منذر-تعيين ولي عهد ايتمامش اولديغندن اعضاي مشهوره ووزرا انتخابيله"[57] denilmiştir. Bu cümle şöyle sadeleştirilmiştir: "...Abdullâh derhal Kurtuba'ya git-

[47] Ziya Paşa, (1304), I. 52.
[48] Ziya Paşa, (2004), s. 194.
[49] Ziya Paşa, (1304), III. 25.
[50] Ziya Paşa, (2004), s. 254.
[51] Ziya Paşa, (1304), I. 16.
[52] Ziya Paşa. (2004), s. 23.
[53] Ziya Paşa, (1304), I. 19.
[54] Ziya Paşa, (2004), s. 24.
[55] Ziya Paşa, (2004), s. 53.
[56] Ziya Paşa, (1304), I. 61.
[57] Ziya Paşa, (1304), I. 107.

miş, meşhûreye niteliğini beyan etmiş, Münzir de onu veliaht tayin etmiştir. Önemli üyeler ve vezirlerin seçimiyle yönetim makamına layık görüldü."[58]

Metin içerisinde geçen ve açık biçimde yazılmış olan tarihler, aylar ve çeşitli rakamlarda bile yanlışlıklar yapılmıştır. "...dört yüz elli bir senesinde... "[59] yerine "...450 senesinde...",[60] "...mîlâdî yedi yüz yetmiş yedide..."[61] yerine "...miladi 770'te...",[62] "...Rebîülâhir ayının sekizinci günü..."[63] yerine "...Rebiülevvel ayının sekizinci günü...",[64] "...otuz dokuz bin askerle..."[65] yerine "...otuz bin askerle..."[66] gibi...

Bazen Arapça ifadeler, ayetler ve hadisler, aynen alınmış, oralarda da gramer hataları yapılmıştır. Mesela: "*...lâ tetteḫiẕū ʿaduvvī ve ʿaduvvekum evliyā'...*"[67] ayeti "*lâ tetehizû aduvvî ve aduvvüküm evliya...*" olarak yanlış yazılmıştır.[68] "*en-Nâsu ʿalā dînī mulūkihim*" olması gerekirken, "*en-Nâsu alâ dîn-i mülûkehüm*" şeklinde kaydedilmiştir.[69] "*Lâ glibu illâllâh*",[70] "Vallahülazim"[71] de başka örnekler olarak zikredilebilir.

"...Şi'adan İmâmiye kavli üzere dahî bir risâle tasnîf edüb fâtihasını *eʿaẕẕu mâ yuṭlab* kelâmıyla ibtidâ eyledi."[72] cümlesindeki Arapça ibare "*eʿiẕẕu mâ yeṭlub*/isteklerimin en yücesi" şeklinde okunup anlam verilmiştir.[73] Hâlbuki doğrusu: "*eʿaẕẕu mâ yuṭlab*/arzuların en yücesi" şeklindedir.

Bunların dışında bazı yerlerde de asıl metindeki birtakım kelimeler ve cümleler sadeleştirme sırasında çıkarılmış ya da unutulmuştur. Bu konuda sadece bir iki örnek vermekle yetineceğiz.

"...Biraz vakt murûrunda Kaştâle Kralı Alfons, şehr-i mezkûrede (Mursiye) bulunan ehl-i İslâm'ın, hâricde bulunan er-Recga mahallesine ve orada bulunan Hıristiyânların dahî şehre nakli ile *kendisi yalnız er-Recga hükûmetiyle kâni' olmasını Melik Ebû Ca'fer'e tahrîren beyân edüb ol vechile sekene-i İslâmiye bilcümle mahalle-i mezkûreye ve ondaki tâife-i Nasara dahî derûn-i şehre nakl ve tavtîn olundular.* Ancak Hıristiyanlar..."[74]

[58] Ziya Paşa, (2004), s. 85. Asıl metinde "a'zay-ı meşhure" diye geçen ve "Divan üyeleri" anlamına gelen bu ifade yanlış anlaşılarak "önemli kişiler" şeklinde sadeleştirilmiştir.
[59] Ziya Paşa, (1304), I. 44.
[60] Ziya Paşa, (2004), s. 41.
[61] Ziya Paşa, (1304), I. 68.
[62] Ziya Paşa, (2004), s. 58.
[63] Ziya Paşa, (1304), I. 64.
[64] Ziya Paşa, (2004), s. 55.
[65] Ziya Paşa, (1304), I. 76.
[66] Ziya Paşa, (2004), s. 63.
[67] 60. Mümtehine, 1
[68] Ziya Paşa, (2004), s. 185.
[69] Ziya Paşa, (2004), s. 120.
[70] Ziya Paşa, (2004), s. 279. Doğrusu, "Lâ ğâlibe illâ'llâh"tır. "Lâilâhe illâ'llâh" gibi.
[71] Ziya Paşa, (2004), s. 431. Doğrusu, "Va'llâhi'l-ʿaẓîm"dir.
[72] Ziya Paşa, (1304), I. 99.
[73] Ziya Paşa, (2004), s. 224.
[74] Ziya Paşa, (1304), III. 91.

Yukarıdaki paragrafta italik olarak yazılan kısım, sadeleştirme esnasında metne alınmamış: "...Biraz zaman geçtikten sonra Kaştâle Kralı Alfons, Mürsiye'de bulunan müslümanları dışında bulunan El-Recga mahallesine ve orada bulunan hıristiyanları da şehre nakletti. Ancak Hıristiyanlar..."[75] ifadesiyle hem paragrafın bazı cümleleri atılmış hem de ne kastedildiği anlaşılmayan bir cümle kurulmuştur. Bu cümle şu şekilde aktarılmalıydı "...Biraz zaman geçince Kastilya kralı Alfonso, bu şehirde (Mursiye) bulunan Müslümanların, dışarıda bulunan er-Recga mahallesine, oradaki Hıristiyanların da şehre nakledilerek, sadece er-Recga'yı idare etmekle yetinmesini, yazılı olarak Melik Ebû Ca'fer'e beyan etti. Böylece bütün Müslümanlar er-Recga'ya, oradaki Hıristiyanlar da şehre nakledilip yerleştirildiler. Ancak Hıristiyanlar..."

Benzer bir hata şu cümlelerde de yapılmıştır:"... (Mûsâ b. Nusayr, halîfeye) yazdığı arîzasında cezîre-i mezkûreyi, letâfet-i mevki' cihetiyle berrü'ş-Şâ'ma, ve i'tidâl-i âb ve hevâca Yemen'e ve ezhâr ve ıtriyyât husûsunda Hind ve fevâkih ve esmâr bahsinde Mısır'a ve me'âdin... hakkında Çin'e teşbîh eylediği müsebbettir...."[76] cümlesi eksik olarak şöyle verilmiştir: "... yazdığı mektupta Endülüs yarımadasının çok güzel ve temiz bir hava ve suyu olduğundan, buradaki bitki ve çiçeklerin bolluğundan bahsetmişti. Özellikle uçsuz bucaksız madenleriyle Çin'e benzediğini de belirtmişti..."[77] Olması gereken ise şöyledir: "...(Mûsâ b. Nusayr, halifeye) yazdığı dilekçede Endülüs yarımadasını, güzel konumu itibarıyla Şam'a (toprağına), ılıman havası ve suyu bakımından Yemen'e, çiçekleri ve güzel kokuları hususunda Hindistan'a, meyve ve yemişleri bakımından Mısır'a, madenleri... itibarıyla de Çin'e benzettiği tespit edilmiştir."

Şiirlerin tercümelerinde de hatalar yapılmıştır. Bir örnekle yetineceğiz:

> *Huve'ş-şemsu ḳadran ve'l-mulûku kevâkibu*
> *Huve'l-baḥru cûden ve'l-kirâmu cedâvilu*[78]

mısraları Türkçeye:

> O güneş ki kaderi gezegenlere melik olmaktır
> O deniz ki (kaderi) kendisine akan ırmaklara kucak açmaktır[79]

şeklinde tercüme edilmiştir. Doğrusu şöyle olmalıdır:

> Kıymet itibarıyla o bir güneş, (diğer) melikler ise (sadece) birer yıldızdır
> Cömertlikte o bir derya, (diğer) cömertler ise (ancak) birer deredir.

Kitapta buna benzer pek çok hata bulunmaktadır. Bunların en dikkat çekicilerini bir liste hâlinde vermek daha uygun olacaktır.

[75] Ziya Paşa, (2004), s. 298.
[76] Ziya Paşa, (1304), I. 17.
[77] Ziya Paşa, (2004), s. 23.
[78] Ziya Paşa, (1304), I. 63.
[79] Ziya Paşa, (2004), s. 54.

c.	s.	*Asıl Metindeki İfade*	s.	*Sadeleştirilmiş hali*	*Doğrusu*
I	15	انك خلعني...	22	Onun hallini...	Onun tahttan indirilmesini...
I	40	معبردن بالمرور...	39	Mu'ber'den geçerek...	Geçitten geçerek...
I	40	غافقي...	40	Gafaki	Gâfiki
I	44	كنيسا صندقلرنده...	42	Kenisa (Keneysa) sandıklarında	Kilise sandıklarında
I	55	عن اصل شاملي...	49	Şamili aslından...	aslen Şamlı olan...
I	61	بولنمدغي...	53	bulunduğu için...	bulunmadığı için...
I	63	رئيس عساكري...	55	asker reislerinden	ordu komutanlarından
I	64	واسبانيانك شمال و شرق و غربنده موجود عساكريني	55	...kuzey doğu ve batıdaki askerlerini...	İspanya'nın kuzey, doğu ve batıdaki askerlerini...
I	64	ربيع الاخر	55	Rebî'ül-evvel	Rebî'ülâhir
I	67	عبد الغافر	57	Abdül-Gafur	Abdülğâfir
I	67	بوندن بويله افريقه طرفندن قبائل وحشت شمائل بربريه ك...	57	bundan böyle Afrika tarafından vahşi Berberi kabileleri ahlâkının...	bundan böyle Afrika tarafından vahşi Berberi kabilelerinin şemaili...
I	69	بر وجه محرر...	58	(metinden çıkarılmış)	yukarıda anlatıldığı gibi...
I	70	اون بيك ليوار كموش...	59	On bin anbar gümüş	On bin livar[1] gümüş
I	70	فن زراعته بك زياده رغبت اولمغله جمله اهالي عندنده سفسطهء حسب و نسب برطرف طوتيله رق...	59	Ziraat bilimine çok fazla rağbet olmasıyla tüm halk soylarının davasının bir tarafından tutmuşlardı.	Tarımcılığa fazla rağbet olduğundan bütün halk soy-sop safsatalarını bir kenara bırakarak...
I	71	خرستيانلره كجدكده اول يرلر ينه حال سابقته عودت ورجعت ايليوب الحالة هذه برريايان اولمشدر...	60	...Hıristiyanların eline geçtiği zaman eski haline dönmüş, ondan bu yana yabancı olmuştur.	... Hıristiyanların eline geçtiği zaman o yerler eski hâline dönüp, günümüzde (yine) çölleşmiştir.
I	71	ملك عبدالحمن ... فريد ويكتا اولديغي كبي محب علما و حكما... اولديغندن...	60	Melik Abdurrahman... tek olduğu gibi alim ve hakimlerin sevgilisi... bir zattı.	Melik Abdurrahmân... ender bir şahsiyet olduğu gibi ilim ve irfan sahiplerini de seven... bir kişiydi.
I	71	جامع شريفك رسم و شكلني كندي ترسيم ايلديكي مرويدر. اشبو جامع شريفك رسمي مسجد اقصايه شبيه اولوب ...	60	Cami-i şerifin şeklini kendisinin çizdiği rivayet edilir. Bu cami-i şerifin resmi Mescid-i Aksa'ya benzer olup...	Cami-i şerifin taslağını kendisinin çizdiği rivayet edilir. Bu cami-i şerifin (mimarî) üslûbu Mescid-i Aksa'ya benzemektedir.
I	72	امور حكومتي اوج نفر اوغلرندن اك حديث السني بولنان هشامه ...	61	Hükümet işlerini üç oğlundan en doğru olan Hişâm'a...	Devlet işlerini üç oğlundan en genci olan Hişâm'a...
I	75	هشام طرفندن التماس اولنمش ايسه ده ...	63	...Hişam tarafından bir kayırmaysa da...	...Hişâm tarafından rica edilmişse de...
I	76	هشام اسلامي جهاده ترغيب و اوتوز طقوز بيك عسكر ايله...	63	Hişam, İslami cihada gayretlendirdiği otuz bin askerle...	Hişâm, cihadı teşvik etti ve otuz dokuz bin askerle...
I	79	خودبين و شديد وخشين ...	65	...şedit, haşin...	...benci, sert, haşin...
I	79	بوصره ده فرانسه قرالي مشهور بيوك قارلو واستوريش قرالي بولنان الفونس ايله...	66	Bu sırada Fransa kralı olan Alfons ile...	Bu sırada Fransa kralı, meşhur büyük Karlo ve İsturiş kralı olan Alfons ile...
I	91 92	هر طرفه ادم و اقچه ارسال ايدرك اخلال اذهان تبعه...	73	Her tarafa para ve adam gönderip tebaanın düşüncelerini hiçe sayarak...	Her tarafa para ve adam göndererek halkın aklını karıştırıp...
I	93	قيصر روم ايله اتفاق...	74	Rum kayseriyle ittifak yapmak...	Rum imparatoruyla ittifak yapmak.
I	93	اول زمانه قدر...	75	Önceki zamana kadar...	O zamana kadar...

[1] Livre, Fransızca bir kelimedir. Muhtelif zamanlarda ve yerlerde kıymeti değişen ve nihayet yerini Franga terk eden bir Fransız sikkesi / Lira. Bkz. *Fransızca-Türkçe Resimli Türk Dil Kılavuzu* (2 cilt), İstanbul t.y., I. 794.

		Asıl Metindeki İfade	s.	*Sadeleştirilmiş hali*	*Doğrusu*
I	97	تحصنكاهلرندن نوقت نزوله جسارت ايلمشلر ايسه منهزماً ينه رجعته مجبور اولملريله...	78	Sığındıkları yerlerden inmeye cesaret etmişlerse de yenilerek geri çekilmeye mecbur olmuşlardır...	Sığındıkları yerlerden ne zaman inmeye cesaret etmişlerse yenilerek geri dönmek zorunda kalmışlar...
I	99	ملك مشار اليه عربلرك مقدمه و قلب و ميمنه وميسره و ساقه اسملريله بش فرقه دن مركب خميس تعبير ايتدكلري بر جسيم اردونك ...	79	Melik, Araplardan; öncü, merkez, sol, sağ ve arka isimleriyle beş fırkadan oluşan Hamis tabir ettikleri büyük bir ordu...	Adı geçen Sultan, Arapların, öncü, merkez, sağ, sol, artçı şeklinde beş bölükten oluşan 'hamis' dedikleri büyük bir ordunun...
I	101	اوجينجي الفونس نوار قرالنك قزيني تزويج ايلمش ...	81	...üçüncü Alfons Navarra kralının kuzeniyle evlenmiş...	...üçüncü Alfonso Navarra kralının kızıyla evlenmiş...
I	103	ملك محمد بر مكمل اردو ترتيب و قلب اوردويي كندو اداره سنه الله رق ...	82	Melik Muhammed mükemmel bir ordu oluşturmuş, bu orduyu kendi idaresine almış...	Melik Muhammed mükemmel bir ordu oluşturarak, Merkez orduyu kendi idaresine alıp...
I	107	مرحوم - مغفر - تعيين ولي عهد ايتمامش اولدغندن اعضاي مشهوره و وزرا انتخابيله...	85	... Münzir de onu veliaht tayin etmiştir. Önemli üyeler[81] ve vezirlerin seçimiyle...	Münzir (hayattayken) veliaht tayin etmemiş olduğundan divan üyeleri ve vezirlerin seçimiyle...
I	159	قرطبه شهرنده... التي يوز جوامع و مساجد و اللى بيمارخانه...	123	Kurtuba'da... altı yüz cami ve mescit, elli timarhane...	Kurtuba'da... altı yüz cami ve mescit, elli hastahane...
I	208	... وفاتيله يوز اوتوز سكز سنسي...	158	(Hişam'ın) vefatıyla otuz sekiz senesi...	(Hişam'ın) vefatıyla yüz otuz sekiz senesi...
II	6	كندوسي بحرا ساردانيايه قدر...	161	Kendisi Bahr-ı Esar-ı Danya'ya kadar...	Kendisi deniz yoluyla Sardunya'ya kadar...
II	7	عبدالله بن مسلمة ... مستقل بالراءي اولوب...	164	Abdullah b. Mesleme... müstakil bir görüşteydiler.	Abdullâh b. Mesleme... özerkliğe sahip...
II	8	برمود بش ياشنده جالس...	165	Bermod kraliyet tahtına oturup...	Bermod beş yaşında kraliyet tahtına oturup
II	17	قرطبه شهري كما في السابق...	171	Kurtuba şehri her şeyden önce ...	Kurtuba şehri eskiden olduğu gibi
II	18	كمال غرور و عظمتله...	172	...büyük bir olgunlukla cevap verdi.	...tam bir gurur ve kibirle...
II	19	جوهردن بي بروا اولمغله...	172	Cevher'den daha pervasız olarak...	Cevher'den korkmadığı için...
III	11	و عسكر اعدادن بر قاج نفري ...	244	düşman askerlerinden çok kişiyi...	düşman askerlerinden bir kaç kişiyi...
III	25	يوسف... بر طرفدن اعانه وامداد وقوعندن منيوس اولوب...	254	Yusuf... bir taraftan yardım yapılmasından dolayı üzülmüş...	Yusuf... gelecek bir yardımdan ümidini kestiği için...
III	81	متوفي مومي اليهك يرينه اوغلي الفونس...	290	Merhum kralın yerine oğlu Alfons...	Müteveffa (ölmüş) kralın yerine oğlu Alfons...
III	89	وادي اش	296	Vadi-yi Eş	Vâdi Âş
III	110	بحر سفيده ...	309	Karadeniz'e...	Akdeniz'e ...
IV	100 133	بن يامين	502 529	Bünyamin İbn Yamin	Bünyamin
IV	102	ابن خلكان	504	İbn Halgan	İbn Hallikân

[81] Osmanlıca metinde daha önce 'meşvere' kelimesi geçmiş (Ziya Paşa, (1304), I. 72) ve aynı yerde yine metin içerisinde bu kelimenin "divan üyeleri" anlamına geldiği belirtilmiştir. Aynı anlama gelen kelime burada da peşpeşe 'meşhure' şeklinde kaydedilmiştir. Sadeleştirme esnasında birinci 'meşhure' aynen metne alınmış, ikinci 'meşhure' de nedense "önemli üyeler" diye sadeleştirilmiştir. (Bkz. Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, (2004), s. 61, 85.)

c.		Asıl Metindeki İfade	c.	Sadeleştirilmiş hali	Doğrusu
IV	108	بحر سفيده بر عظيم مقتلهء بحريه لري وقوعه كلمشدر	509	...her gemide büyük bir deniz savaşı vukua gelmiştir.	Akdeniz'de büyük bir deniz savaşı meydana gelmiştir.
IV	108	...اولمش اولمغله بورادە علي وجه التلخيص بياني مناسب كورلدي.	509	...olduğundan burada beyan edilmesi uygun görülmüştür.	...dan dolayı burada kısaca açıklanması uygun görülmüştür
IV	109	اترافني جورد يلر و سفينه لرده بولنانلري قايقلرينه الرق ساحلده واقع شهره عزيمت ايليديلر. اشبو جزيره...	510	...etrafını çevirdiler. İşte bu ada... (altı çizili kısım metne alınmamıştır)	...etrafını çevirdiler ve gemilerde bulunanları kayıklarına alarak sahildeki şehre doğru yol çıktılar. İşte bu ada...
IV	109	... باتلرينه لسان عربي يه اشنا بر ادم دخول ايله كنديلرينه كيم اولديغني و نره دن و نيجون كلدكلريني سؤال ايلدي.	510	...yanlarına Arapça bilen bir adam girdi. O adama kim olduklarını, nereden ve niçin geldiklerini anlattıklarında...	...yanlarına Arapça bilen bir adam girdi ve onlara kim olduklarını, nereden ve niçin geldiklerini sordu.
IV	119	اولوقت خراسان حاكمي بولنان...	518	...o vakit hıristiyan hakimi bulunan...	... o zaman Horasan hâkimi olan...
IV	119	ابو بكر الرازي - ...عود تعبير اولنان سازي جالمق ايله مشغول ايكن اني ترك وتحصيل علوم ومعارفه حصر نفس ايله فنون حكميه ده ماهر الاقران و امام و مقتدا اولمش...	518	(Ebû Bekir er-Râzî) ... ud tabir edilen sazı çalmakla hekimlik ilimlerinde akranları arasında nadir ve imam olmuş...	(Ebû Bekr er-Râzî) ... ud denen sazı çalmakla meşgulken onu terk ederek kendini ilme adamış, hekimlik ilimlerinde zamanının önde gelen en seçkin şahsiyetlerinden biri olmuştur.
IV	134	...بصريون ... ...امام سيبويه..	530	...Basirun... ...İmam Sibeviye...	... Basriyyûn... ...İmam Sibevyh...
IV	138	مقانيق يعني دوروحركته دائر...	533	mekanik yani duru hareke-te dair...	Mekanik yani devr ve hareket-e dair...
IV	140	مؤرخ برمارتين...	535	Tarihçi Per Matin...	Tarihçi Per Martin...
IV	143	مؤرخ عزالدين ابوالقاسم...	536	Tarihçi Gazaleddin...	Tarihçi İzzeddin...
IV	143	يوسف عمرو...	537	Yusuf Ömrü	Yusuf 'Amr
IV	142	ميشل قازيري ... اسكوريال كتبخانه سنده	536 537	Mişel Kâziri... Eskoriyal kütüphanesinde...	Michaelis Câsiri... Escurial kütüphanesinde...

Kitaptaki hatalar, bunlarla sınırlı değildir. Burada bu hataların tamamını sıralamanın mümkün olmayacağı aşikârdır. Bu hatalar, yeni baskıda kitabın sonuna konulacak beş on sayfalık doğru/yanlış cetveliyle düzeltilecek gibi değildir. Dolayısıyla eserin, ciddi bir şekilde baştan sona dikkatle tekrar elden geçirilmesi gerekmektedir.

III. Anıtkabir Derneği'nce Kısmen Sadeleştirilen Endülüs Tarihi

Endülüs Tarihi, Atatürk'ün okuduğu kitaplar arasında da yer almaktadır. Bu kitaplarda Atatürk'ün, yalnızca altını çizdiği ya da yanına not düştüğü yerler, orijinal metinlerle birlikte sadeleştirilerek yayımlanmıştır.[82] *Endülüs Tarihi*'nin dört cildi de Atatürk tarafından okunup çeşitli yerleri çizildiği hâlde, bu çalışmada, dördüncü cilde nedense yer verilmemiştir. Hâlbuki dördüncü cildin de hemen hemen her sayfasında çizili ve işaretli yerler olduğu bir başka araştırmacı tarafından belirtilmektedir.[83]

[82] *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar* (14 cilt), Anıtkabir Derneği Yayınları, Ankara 2001.

[83] *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar Özel İşaretleri, Uyarıları ve Düştüğü notlar ile,* (Derleyen Gürbüz D. Tüfekçi), Ankara 1983, s. 191.

Bu kitapta yapılan sadeleştirmeler, daha anlaşılır, kelime karşılıkları daha isabetli ve cümleler daha düzgün olmakla birlikte, burada da birtakım hatalara rastlanmaktadır. Bunlardan önemli olanlarını yine bir liste hâlinde vermek uygun olacaktır.

c	s	*Asıl Metindeki İfade*	s.	*Sadeleştirilmiş ifade*	*Doğrusu*
I	İç kapak	عصر كتبخانه سي صاحبي كركور...	2	Asır kütüphanesi sahibi, Karkur.	Asır kütüphanesi sahibi, Kirkor.
I	13	بتليس نهري اوزرنده	14	...Bitlis nehri üzerinde...	...Batalyes nehri üzerinde...
I	15	اقوام وحشيه بربرلريني ولي وتعقيب ايله كلدكلرندن...	15	...vahşi Berberi topluluklarını takip ettiklerinden...	...vahşi topluluklar birbirlerini takip ederek geldiklerinden...
I	21	واندال قومي...	21	Andallar topluluğu...	Vandal kavmi...
I	15	وتيزانك اوغللري و عملري...	16	...Vitiza'nın oğulları ve adamları...	...Vitiza'nın oğulları ve amcaları...
I	91	... شهرلري مسلمانلرك يدلرنده بولنمش اولسغله جهاتي برتاته اندن كيدوب كلور لردي...	94	...kentleri Müslümanların elinde olmasına rağmen Berrat Dağları sürekli el değiştiriyordu.	...kentleri Müslümanların elinde bulunduğundan Berrat Dağları'na oradan gidip gelirlerdi.
I	94	... بوسته لر ترتيب و هر ناحيه ده صاحب البريد اسميله...	98	...postalar kurdu ve "Sahibü'l-berid" adıyla...	...postalar kuruldu. Her nahiyede sâhibü'l-berîd ismiyle...
I	97	اولدقلرندن تحصنكاهلرندن نوقت نزوله جسارت ايلمشلر ايسه منهزما ينه رجعته مجبور اولملريله ...زبوني اولدرمك...	103	...olduklarından, her ne zaman inmeye cesaret etmişlerse bozguna uğrayarak geri dönmek zorunda kalmışlardır... aptalı öldürmek...	...olduklarından sığındıkları yerlerden ne zaman inmeye cesaret etmislerse yenilerek geri dönmek zorunda kalmışlardır... acizi öldürmek...
I	102	ايكيوز التمش يدي سنسنده...	107	İki yüz yedi yılında...	İki yüz altmış yedi yılında...
I	103	ابو سعيد...	107	Ebû Su'ayd...	Ebû Sa'îd...
I	103	ملك محمد بر مكمل اردو ترتيب و قلب اوردوبي كندو اداره سنه اله رق ...	107	Kral Muhammed, mükemmel bir ordu toparlayarak yönetimini kendi idaresine aldı...	Kral Muhammed mükemmel bir ordu oluşturarak, Merkez orduyu kendi idaresine alıp
I	159	اوتوز ايكي يوك كيسه اقجدن...	113	Otuz iki yük çuval akçeden	Otuz iki yük kese akçeden
I	159	...مشار اليهك عصر سلطنتي مدنيت ومعموريت جهتيله اسلاف واخلافنك زمانلرينه فائق وروما امپراطوري مشهور اغسطوسك عصرينه معادل و دها اعلا...	114	Adı geçen kralın saltanat dönemi medeniyet ve bayındırlık açısından Roma İmparatoru Agustus'un dönemine eşitti...	Adı geçen kralın saltanat dönemi, medeniyet ve bayındırlık açısından selef ve haleflerinin dönemlerinden daha üstün, Roma İmparatoru meşhur Agustus'un dönemine eşit ve daha üstün...
I	202	...مسموما وفات ايلدي.	119	...zehirlenerek can verildi.	...zehirlenerek can verdi.
I	203	ايالت واليلري... بر مدتدنبرو مركز خلافتك ملعبهء متغلبان اولديغني كورورك...	120	Eyalet valileri... bir süreden beri hilafet merkezinin zevk ve eğlence yeri olduğunu görerek...	Eyalet valileri... bir süreden beri hilafet merkezinin zorbaların oyuncağı olduğunu görerek...
II	6	اول محللري...	138	Ilk yerleri	O yerleri
III	84	طليطله	15 82	Tuleytila	Tuleytula
IV	85	ابو عبدالله بن ميمونك همشيره زادهسي...	271	Ebu Abdullah b. Meymun'un süt kardeşi...	Ebu Abdullâh b. Meymûn'un kız kardeşinin oğlu...

Yıllarca önce tercüme edilişi ve yasaklanışı ile dikkatleri çeken *Endülüs Tarihi* şimdi de yeniden yayımlanmasıyla ve yapılan yanlışlıklarla gündemdedir. Kitabın bundan sonraki baskılarında, yanlışların giderilerek daha özenli bir çalışmanın yapılması en büyük temennimizdir.

İslâmiyât 8 (2005), sayı 2, s. 123-132

Müslüman Kadın İmgesi ve Çağdaş Durum

HAFSA FİDAN
DR., DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Temel metin anlamında 'Ur-text' geleneklerin merkezî unsuru olarak işlev görür. Temel metin etrafında oluşan ve onu yorumlayan 'meta metinler' (*meta-texts*), tarihsel süreçte temel metnin anlamını genişletir. Bir anlamda 'Ur-text'in motivasyonunu açığa çıkararak onu 'yaşayan metin' hâline dönüştürür. Temel metinler (*Ur-texts*), herhangi bir konuda hukuki, ahlaki, sosyal vb. yargılar ortaya koymadan önce birtakım merkezî imgeler[1] oluşturur. Bu imgeler arasında kadın ve erkek imgeleri, kuşkusuz insan varlığını doğrudan ilgilendirdikleri için hayati rol üstlenirler.

Temel metinler, pek çok pratik hususa ilişkin hukuki, ahlaki vb. hükümler vaz etmeden önce merkezî imgeler oluşturdukları için, söz konusu hükümler veya yargılar arasındaki benzeşmeler, onların daha temel düzeyde korudukları farklılıkların aşılmasını mümkün kılamamaktadır. Bu durumun bir sonucu olarak da biz Kur'an'daki 'Müslüman kadın imgesi'ni, örneğin İncil'deki 'Hıristiyan kadın imgesi'nden ayırt etme imkânını buluruz. Müslüman kadın imgesini ele alırken, öncelikle bu imge kendiliğinden oluşmadığı için İslam geleneğinde sık sık

[1] İmge, daha çok "gerçek ya da gerçek dışı bir şey ya da olgunun zihindeki tasarımı, var olan şeylerin zihinde oluşan sureti" anlamında kullanılmaktadır. Örneğin bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000[4], s. 503. Bu yaklaşıma göre, imge, daha çok dış dünyadan alınan öğelerle zihinde oluşturulan tasarımdır. Ancak, biz, imge derken sadece zihinsel bir işlemden söz etmemekte, aynı zamanda imgesi kurulan nesneye de atıfta bulunmaktayız. Şu durumda imge zihin ile gerçeklik dediğimiz şeylerin bağlantı noktası olmaktadır. Bu yüzden salt imge veya salt gerçeklik diye bir ayırımdan söz edemeyiz. İmgenin salt zihinsel bir temsil olmayışı, onun bizi bazı gerçeklere götürüşüne ya da o gerçekleri bize getirişine işaret eder. Öyleyse imgeler, asıl motivasyonlarını, zihin ile gerçeklik arasında bağlantı kurma yeteneklerinden alır. Bu yetenekleri kaybolduğunda bir başka imge ile yer değiştirirler. İmgelerin hayatı, zihin ve dış gerçeklik arasında 'ilgi kurma', 'ara safha teşkil etme' yetenekleri sürdükçe devam eder. Herhangi bir imgenin zihinlerdeki canlılığını kaybetmesi gerçeklik algısının değişimine işaret eder; ki bu da, imgenin gerisindeki motivasyonları kaybetmesi demektir. Şu durumda en özlü ifadeyle, imgeler tarihsel bir hayat sürer.

ayırımı yapıldığı şekilde 'cahiliye dönemi' kadın imgesinin bir şekilde zaten mevcut olduğunu dikkate almak durumundayız. Cahiliye dönemi kadınlarının Kur'an vahyi ile karşılaşmaları ve bu karşılaşma esnasında vahye vermiş oldukları tarihsel tepkiler, Müslüman kadın imgesinin ilk teşekkülünde rol oynamıştır.

Kur'an metni, kadın varlığıyla ilgili olarak her şeyden önce belli birtakım imgeler oluşturmuş ve bu imgelere göre kadının tarihsel, hukuki, ahlaki, siyasi ve ekonomik durumları hakkında yargılar ortaya koymuştur. Her ne kadar söz konusu yargılar zamanın imkânları içinde 'tatbik edilebilirlik' özelliğini korusa da, tarihsel süreçte yeniden yorumlama konusu olmuşlardır. Ancak bu noktada belirleyici olan husus, bu yargıların kendilerinden ziyade, yargıların gerisinde duran ve onlar için zemin işlevi gören imgelerdir. Daha açık deyişiyle, Kur'an'ın kadına ilişkin tüm yargıları her şeyden önce söz konusu 'imgelere göre' belirlenen hususlardır.

Konuyu açıklığa kavuşturmak için örnek olarak kadınların hayız dönemiyle ilgili Kur'an'da geçen ifadeler zikredilebilir. Ayetteki ifadelerden anlaşılacağı üzere insanlar Hz. Peygamber'e gelerek kadınların özel günleriyle ilgili birtakım sorular sormuşlar ve bu sorulara şu şekilde karşılık verilmiştir:

> Sana âdet görmeden soruyorlar. Deki: "O eziyettir." Âdet hâlinde kadınlardan çekilin, temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri zaman Allah'ın emrettiği yerden onlara varın. Allah tövbe edenleri sever, temizlenenleri sever.[2]

Dikkat edilecek olursa ayetteki ifadelerde hayız durumu öncelikli olarak 'eziyet verici', 'rahatsızlık verici'[3] (*ezen*) bir imgeye dönüştürülmektedir. Ve bu imgenin teşkil ettiği anlam dünyasına referansla birtakım yargılarda bulunulmaktadır.

Bir ikinci örnek olarak Kur'an'ın kadın ve erkek imgelerini oluştururken onları ahlaki boyutuyla 'ırzını koruyan erkek' ve 'ırzını koruyan kadın' olarak vasıflandırmasından ve bu vasfı güçlendirmek için mezkûr vasıflardaki erkek ve kadına mükâfat vaat etmesinden bahsedebiliriz. Söz konusu ayet şu mealdedir:

> Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, taate devam eden erkekler ve taate devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, (gönülden Allah'a) saygılı erkekler ve (gönülden Allah'a) saygılı kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve ırzlarını koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve Allah'ı çok zikreden kadınlar; (işte) Allah bunlar için bağış ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.[4]

[2] 2. Bakara, 222.

[3] Salih Akdemir *ezen* kelimesini mealinde 'rahatsızlık verici bir durum' ifadeleriyle karşılamıştır. *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

[4] 33. Ahzâb, 35.

Ayetteki ifadelerde açıkça görüleceği üzere, Kur'an metni inanç, ibadet, ahlak ve sosyal hayat alanlarında çok sayıda kadın ve erkek imgeleri oluşturmaktadır. Burada Kur'an, 'sadaka veren kadın' ve 'sadaka veren erkek' ifadelerinde olduğu gibi sosyo-ekonomik açıdan, 'sabırlı olan kadın' ve 'sabırlı olan erkek', 'ırzını koruyan kadın' ve 'ırzını koruyan erkek' ifadelerinde görüldüğü üzere bireysel ahlak açısından kadın ve erkeğin tutum ve davranışlarını yönlendirecek imgeler belirlemektedir. 'İman eden kadın ve erkek', 'saygılı kadın ve erkek', 'oruç tutan kadın ve erkek' gibi diğer ifadeler de, öncelikle imgeler oluşturma amacındadır.

Kur'an'ın kadın ve erkek varlığına dair imgeleri oluşturduktan sonra bu imgelere göre birtakım yargılarda bulunduğunu ve bu yargıların da tarihsel süreçte yeni yorumlar 'eşliğinde' anlaşıldığını ifade etmiştik. Konuyu mezkûr ayette geçen ifadeler üzerinden açmak istersek şunları söylemek yerinde olacaktır. Yukarıdaki ayette geçen 'ırzını koruyan erkekler' ve 'ırzını koruyan kadınlar' ifadelerinin içeriği, Kur'an vahyinin nüzulünden günümüze değin tarihin farklı safhalarında birbirinden bir şekilde farklılaşacak biçimde doldurulagelmiştir.

Vahyin geliş sürecinde Müslüman bir erkeğin, hem birden fazla karısı hem de cariyeleri ile cinsel birlikteliği 'ırzını koruma' kapsamında bir eylem olarak görülürken; daha sonra yaşayan toplumlarda –özellikle de günümüzde– 'cariye ile cinsel ilişki' ve aynı zamanda 'birden fazla sayıda eş statüsünde kadınla' beraberlik, seküler hukuk açısından meşru görülmediği ve cariye ile beraberlik düşüncesi artık tamamen nostaljiye dönüştüğü için, birinci eş dışında başka bir kadınla yaşanacak cinsel ilişki 'ırzını koruma' kapsamının dışında görülmektedir. Bu noktada, söz konusu ayette zikredilen 'ırzını koruma' kavramından, ilk dönem Müslümanların anladıkları şeyin tüm tarihlerde bu kavramın içeriğini tek başına doldurması gerektiği sonucuna varılamayacağı kanaatinde olduğumuzu söylemeliyiz.[5] Kur'an'ın inanan kadın ve erkeklerden beklemekte olduğu 'ırzını koruma' ahlaki prensibi, içeriği itibarıyla toplumdan topluma ve zamanla değişebilecek bir dinamizme sahiptir ve gerçekte, vahyin nüzulü döneminde Müslümanların kavramın içeriğini doldurma şekli, zorunlu olarak, mevcut dinamik toplumsal pratikle ilişkili olduğundan ve bu ilişkiler zaman içinde farklılaştığından aynı anlam içeriğiyle başka toplum ve zamanlara taşınamayacağı olgusu maalesef bilinçlerden kaçmaktadır.

[5] Konuyla ilgili çerçevede dile getirdiğimiz düşüncelerimiz son yıllarda 'Kur'an ve tarihsellik' başlığı etrafında yapılan tartışmalarda ele alınmaktadır. Şüphesiz İslam düşünce dünyasında son yıllarda bu tartışmaların en çok etrafında döndüğü isim, belki de tarihsellik tartışmalarını tetikleyen ilk isim Fazlur Rahman'dır. Onun temel tefsir metodu ve tarihsellik anlayışı hakkında şu kitaplarına bakılabilir. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996; *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 1995; Fazlur Rahman'ın yorumlama yönteminin bir tenkidi için bkz. Burhanettin Tatar, "Fazlur Rahman'ın Yorum Yöntemi Üzerine", *Tezkire*, (1998) sayı: 14-15, s. 180-188.

Tarihsel süreç içinde her ne kadar söz konusu yargılar sürekli yoruma konu olmuşsa da, yani zaman zaman tatbikat alanı bulabilmek için içinde bulunulan ortamın sunduğu imkânların araştırılmasını gerekli kılsa da Kur'an'ın kadına ilişkin imgeleri varlığını ve geçerliğini –yer yer motivasyon kaybına uğraması bir yana– her zaman korumuştur. Bu bakımdan, Kur'an'daki kadın imgeleri hukuki, siyasi, ahlaki, estetik, ekonomik vs. yargıların oluşumuna önayak olan, onların karakterini belirleyen ve yorumlanması için referans noktası teşkil eden 'kurucu' (*generative*) anlam dünyalarıdır.

'Kuruculuk' özelliği nedeniyle Kur'an'daki kadın imgeleri, salt tasvirî nitelikte dilsel birimler şeklinde görülmemelidir. Tam tersine onlar, kadın varlığı ile bilincimiz arasında duran ara safhalardır. Ancak burada 'ara safha' derken bilinç ve kadın varlığı arasındaki pasif bir geçiş alanını kastetmiyoruz. Tam tersine, Kur'an'daki kadın imgeleri 'kurucu' oluşları nedeniyle kadın varlığına dair bir proje (veya projeksiyon) işlevini üstlenir. Kur'an'daki kadın imgeleri, İslam tarihi boyunca kadın varlığının nasıl ifşa olması gerektiği yönünde bir yön, rota veya gelecek fikrini ima eden projelerdir. Müslüman kadınlar kendilerini genel olarak kendilerine dair bu Kur'ani projeler içinde algılayagelmişlerdir.

İslam geleneği, Kur'an'ın kadına ilişkin imgelerini, zamanla oluşturulan hukuki, siyasi, ekonomik, ahlaki vs. yargıların referans noktaları olarak kabul ettiği için genel itibarıyla imgelerle bu imgelere göre oluşturulan yargılar veya yorumlar arasında çok ciddi bir gerilim ya da ikilemin söz konusu olmadığını düşünmek mümkündür.

Ne var ki İslam dünyası, modern Batı kültürüyle genel olarak oryantalizm adı verilen bir ilişki türü içine girdiğinde, kadın varlığıyla ilgili Kur'an'ın imgelerinden farklı bir imgeler dizgesi ya da hiyerarşisiyle karşılaştı. Bu hiyerarşinin veya dizgenin en önemli vasfı seküler olması, yani kadın varlığına dair açıkça dinî bir imgeyi barındırmamasıydı. Kur'an'ın kadın imgeleri, tıpkı erkek imgeleri gibi, doğal olarak İslam'ın Tanrı kavramına referansla belirlenmiş hususlar olduğu için, bu imgelerle Batı'nın seküler karakterli kadın imgeleri arasında doğrudan bir karşılaştırma yapma veya diyalog kurma imkânı her şeyden önce farklı zeminlerden hareketle konuşmanın imkânına bağlı bir hususdur. Bu hususun açıklığa kavuşması için Kur'an'da bahsi geçen Yusuf peygamber ve vezirin karısı (Zeliha) arasındaki ilişki ve bu ilişki ekseninde yapılan değerlendirmeler zikredilebilir. Kur'an'da Yusuf'un, efendisinin karısının davetine icabet etmemesi takdir edilmekte, Allah'ın ondan her türlü kötülüğü ve pisliği uzaklaştırmak istediği ve böylelikle de onun 'arınmış', 'samimi' kullardan olduğu zikredilmektedir:

> (Derken günlerden bir gün) evinde bulunduğu bayan, ona karşı bir arzu duymuş ve (bu arzusunu gerçekleştirebilmek için de) kapıları kapatmış ve ona: "Haydi gelsene!" diye seslenmişti. Bunun üzerine o, (ona): "Allah korusun! Çünkü o (kocan), benim efendimdir ve o bana iyi davranmıştır.

> Gerçekten de zalimler hiçbir zaman kurtuluşa, esenliğe ulaşmazlar." diyerek karşılık vermişti. Ant olsun ki, o kadın onu arzulamıştı, o da o kadını arzulamıştı; bu yüzden eğer o, (o anda) Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, (mutlaka arzusuna yenik düşerdi.) Ama Biz, ondan her türlü kötülüğü ve pisliği uzaklaştırmak için, ona (delilimizi) böylece (göstermiştik); çünkü o, gerçekten de Bizim, arınmış, samimi kullarımızdandı.[6]

Kur'an'da ayrıntılı bir şekilde anlatılan[7] ve burada ilgili birkaç ayeti vermekle yetindiğimiz kıssanın bütününde göze çarpan husus, hem erkek hem de kadın için 'iffetli kalma' çabasının önemine vurgu yapılmasıdır. Kıssada kadının davetkârlığı kınanırken, erkeğin bu davete karşılık vermemesi yani "Rabbin yardımıyla" erkeğin iffetli kalma yönündeki iradesi takdir edilmektedir. Böylelikle Kur'an'da söz konusu kıssa aracılığıyla iffetli kadın ve erkek imgelerinin yüceltilmiş olduğu söylenebilir. Benzer şekilde Kur'an'da Peygamber'in eşi Âişe'ye iftira atılması olayı (*ifk*) kınanırken kullanılan ifadelerde 'ahlaklı kadın ve ahlaklı erkek' imgelerinin yüceltildiğini, 'iffet' kavramının altının çizildiğini ve ardından ahlaki sınırları ihlal edenler için birtakım müeyyidelerin belirlendiğini görmek mümkündür.[8] Elbette Kur'an'ın oluşturduğu, sözgelimi, 'iffetli kadın ve erkek imgesi'yle –kadın ile erkek arasındaki beraberliği cariyelerle yaşanan ilişkiler dışında 'nikâh' şartına bağlamasıyla– Batı'da modern bir söylem olarak savunulan 'cinsel özgürlüğe sahip erkek ve kadın imgesi' arasında bir gerilim veya direnç yaşanması kaçınılmaz olacaktı.

İslam dünyasının modern Batı kültürü ile yüzleşmesinin en çarpıcı boyutları arasında kadın sorununun her zaman önemli yer tutması, kadın haklarının yer yer ihlal edilmesi, kadınların aile içinde zamanla ezilmesi, ekonomik eşitsizliklere maruz bırakılması, bir ölçüde özgürlüğünün kısıtlanması gibi 'pratik-hukuki-ahlaki-ekonomik' hususlardan önce, her iki dünyanın ürettiği veya sahip olduğu 'kadın imgeleri' arasındaki uzlaşmazlıktan kaynaklanmaktadır. Daha açık ifadesiyle İslam dünyası ve Batı dünyası arasında kadın konusundaki temel gerilim, bu iki dünyaya ait kadın imgeleri arasındaki gerilimdir. Bize açık görünen bir husus şudur: Nasıl ki Kur'an ve Kur'an merkezli gelişen İslam ilk önce kadınlar hakkında 'imgeler' oluşturarak bu imgelere göre ahlaki, siyasi, hukuki, ekonomik vb. yargılar belirlemişse, benzer şekilde Batı kültürü de her şeyden önce kadın varlığına ilişkin imgeler oluşturmakta ve oluşturduğu 'imgelere göre' birtakım yargılar belirlemektedir.

Batı ile İslam dünyasının sosyal, ekonomik, teknolojik vb. pek çok alanlarda karşılaşmasını müteakiben 'Batı'ya nispetle 'Doğu'yu ötekileştiren oryantalist çalışmalar ile oluşturulan profan evren algısı veya modernite, Müslüman

[6] 12. Yûsuf, 23-24.
[7] Kıssanın bütünü için bkz. 12. Yûsuf, 23-53.
[8] İlgili ayetler için bkz. 24. Nûr, 11-25.

kadının kendi kimliğini ve gelenek içinde kimliğinin belirginleşmesinde zemin teşkil eden imgeleri sorgulamasına imkân vermiştir. Bu noktada başta Kur'an ve hadisler olmak üzere dinî metinler ve dinî metinlerin kadınlara dair projesi, Batılı kadın imgelerine karşı direnç noktaları oluşturduğu için, yer yer bu direnci azaltmak veya kırmak isteyen insanların hedefi olmaktadır.[9]

Müslüman kadınların Batı kültürü ile karşılaşmasını müteakiben İslam dünyasında kadın konulu akademik-sosyolojik çalışmaların çoğaldığı görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda temel problematikler olarak evlilik-boşanma, çok eşlilik, aldatma/zina, kadının ev içi rolleri/görevleri ve sosyal hayata katılımı, kadının eğitimi, miras ve şahitlik hakkı, seçme ve seçilme hakkı gibi konularının ele alındığını görmek mümkündür.[10]

Doğrusu çağdaş dönemde kadın konusunda yapılan tartışmalarda, temel dinî metinlerin ön plana çıkardığı kadın imgelerini yeniden yorumlama ihtiyacı, sadece Müslüman kadınlar için değil, genelde diğer dinlere mensup kadınlar için de söz konusudur.[11] Ne var ki Batı'nın, yaşadığı Aydınlanma tecrübesini müteakiben kendi projeksiyonu için kutsal metinleri kaynak almadığını ilan etmiş olması ve dinî metinleri arka bahçeye iterek görünürde 'seküler hukuk' merkezli bir dünya görüşü oluşturması, Hıristiyanlığın temel dinî metinlerinin durumunu İslam dünyasına göre farklılaştırmaktadır. Elbette bu noktada İslam dünyası söz konusu olduğunda, Batı'yı esas alarak 'ötekini' belirleme çabasının ürünü olan oryantalist çalışmaların mezkûr tartışmaları tetikleyici rolünü akıldan çıkarmamak gerekir.[12]

[9] Bu noktada Alev Alatlı'nın, Arap feministlerin Kitabı Mukaddes dururken günah keçisi olarak Kur'an'ı seçmiş olmalarının garip olduğunu ifade etmesi anlamlıdır. *Viva La Muerte!*, Alfa Yay., Bursa 2001, s. 90. Ancak görünen o ki, Arap feministler, özellikle oryantalistik çalışmaların yargılarına karşı savunma geliştirebilmek için kendilerine projeksiyon tutan temel metinlerine karşı savaş açmışlardır. Bu durum metaforik ifadesiyle kendini görünür kılan ışığı karartma (veya tahrif etme) ve böylece verilen görüntüyü değiştirme çabası olarak değerlendirilebilir.

[10] İslam dünyasında çağdaş dönemde yükselen bir grafik çizgisi gösteren, temel sorunsalları zikretmiş olduğumuz ana başlıklardan müteşekkil olan, daha çok "İslam'da Kadın" ve "Kur'an'da Kadın" başlıkları altında yayımlanan kadın konulu çalışmalara örnek teşkil edecek birkaç kaynağı zikretmek isteriz. Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, Kuala Lumpur 1993; Malik Ram Baveja, *Woman in Islam*, (prepared by M. Abdul Ali), Renaissance Publishing House, India 1998; Gamal A. Badawi, *The Status of Woman in Islam*, Published by The Muslim Students' Association of the United States and Canada, Canada 1972; Ram Swarup, *Woman in Islam*, Published by Voice of India, New Delhi 1994; N. M. Shaikh, *Woman in Muslim Society*, Published by Kitab Bahavan, New Delhi 1991.

[11] İslam dünyasında tartışılanlara benzer problematikleri konu edinen çalışmalara bir örnek olarak Yahudilikte kadın haklarını tartışan bir kaynağı zikredebiliriz. Rachel Biale, *Women and Juwish Law*, Schocken Books, New York 1984.

[12] Çağdaş dönemle birlikte İslam toplumunun önceliklerinin bu dönemde büyük oranda baskısı altına girilen Batı medeniyetinin saldırılarına cevap vermek şeklinde gelişmesi ve çağdaşçı söylemi geliştiren Müslümanların apolojiye düşmesi konusunda değerlendirmeler için bkz. Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât*, VI (2003), sayı: 4, s. 95-102. Çağdaş İslamcı söylemin sözünü ettiğimiz özelliklerine değinen Paçacı, çağdaş dönemde oryantalistlerin iddialarına cevap üretme kaygısıyla düşünce üreten söylemin Kur'an'ı doğru anlama çabasını, kadın-

Batılı kadın imgelerine göre belirlenen yargılardan hareketle çağdaş Müslüman kadının mevcut şartlarını değiştirme çabaları, her şeyden önce tarihte Müslüman kadın varlığının projeksiyonu olarak işlev görmüş Kur'an'ın kadın imgelerinin direnciyle karşılaşmaktadır. Bu nedenle asıl direnç, bu imgelere bağlı olarak ortaya konan hukuki, ahlaki, siyasi, ekonomik vs. yargılardan kaynaklanmamaktadır. İslam dünyasında Türkiye özelinde kadın hakları konusunda hukuken kat edilen mesafenin gerçekte hem teorik hem pratik problemleri sonlandıramamış olması, bu duruma işaret etmektedir.[13] Örneğin modern Türk hukukuna göre kadınların şahitlik yapması konusunda erkekle arasında herhangi bir fark gözetilmemesi 'kadınların şahitliği problematiğini' teoride ve pratikte tamamen ortadan kaldırmamıştır.[14] Benzer şekilde kadınlara tanınan siyasi haklar çerçevesinde kadınların seçme ve seçilme haklarına hukuken kavuşmaları, kadınların seçme ve seçilme haklarının olup olmadığı yönündeki soruları nihayete erdirmemiştir.[15] Ve son bir örnek, kadınlara erkek kardeşleri ile hukuken aynı oranda verilen miras ne teoride ne de pratikte kadınların erkeklerle eşit miktarda miras almasını tümüyle temin etmemiştir.[16]

ların eşitliği, çok eşlilik, kölelik kurumunun inkârı gibi Fransız Devrimi'nin eşitlik, kardeşlik, hürriyet ilkeleri altına alınabilecek ve bir elin parmaklarını aşmayacak sayıdaki çağdaş kelami problemlere indirgemesini eleştirmektedir (agm., s. 102). Ayrıca, oryantalizm karşısında çağdaş İslamcı söylemin apolojik tavrı konusunda bkz. Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslâmiyât*, IV (2001), sayı: s. 91-110. Barbara Stowasser da çalışmasında, Müslüman düşünürlerin modern dönemlerde kadın hakları, çok eşlilik, Peygamber'in çok eşli aile yaşamı vb. problematikleri ele alırken savunmacı bir tutum takındıklarını ve oryantalist saldırıları göğüsleme çabası içinde olduklarını dile getirmektedir. Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, Oxford University Press, United States of America 1994, s. 119 vd.

[13] 2002 Yılında Diyanet İşleri Başkanlığınca düzenlenen "Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı"nda, "Çağdaş Dünyada Kadın Problemleri ile İlgili Dinî Tartışmalar" komisyonu kurularak kadın konulu sorunların geniş çapta tartışma konusu yapılması da söz konusu sorunların güncel tartışma olarak hâlen önemini korumasına işaret etmektedir. Toplantıda ana başlıklar olarak kadının aile ve toplum içindeki statüsü, evlenme-boşanma, kadının gayrimüslimlerle evliliği, kadının şahitliği ve miras hakkı, kadınların dinî hayatıyla ilgili problemler konu olarak ele alınmıştır. Bkz. *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı–I. 15-18 Mayıs 2002 İstanbul*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2004, s. 199-371.

[14] Kadının şahitliği konusunda ülkemizde yapılan tartışmalara bir örnek teşkil edecek şekilde şu çalışmalara bakılabilir. Ali Bulaç, "Mekasıdü'ş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu", *İslâmî Araştırmalar*, V (1991), sayı: 4, s. 292-309; Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar*, V (1991), sayı: 4, s. 266-267. İsmail Acar, "İslam Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği" *İslâmiyât*, III (2000), sayı: 2, s. 81-85.

[15] Özellikle Kur'an'da kendisinden bahsedilen Sebe Melikesi zikredilerek, kadınların seçilme ve devlet başkanı olabilme hakları olduğunu ifade edenlerin görüşleri için bkz. Nejla Akkaya, "İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları", *İslâmî Araştırmalar*, V (1991), sayı: 4, s. 244; Musa Carullah, *Hatun*, yayına hazırlayan Mehmet Görmez, Kitâbiyât Yay., Ankara 1999, s. 55; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Yay., İstanbul 1997, VI. 399-400. Bu görüşün karşı kutbunda yer alan, yani kadınlardan devlet başkanı ve dahi halife olamayacağını belirten bir isim Bekir Topaloğlu'dur. *İslam'da Kadın*, Yağmur Yay., İstanbul 1970[4], s. 274.

[16] Bu noktada ülkemizde yer yer 'hukuka rağmen' Karadeniz bölgesi ve Doğu bölgelerinde (elbette belli oranlarda diğer bölgelerde de) kız çocuklarının evlenirken verilen çeyizler vb. küçük mal sahibi edilmesi yollarıyla daha sonra alabilecekleri toprak mülkiyeti türündeki miraslarından mahrum edilmesinin hatırlanması yerinde olacaktır.

Elbette benzer şekilde, Batılı erkek imgelerine göre belirlenen yargılardan hareketle, çağdaş Müslüman erkeklerin mevcut şartlarını değiştirme çabaları da her şeyden önce tarihte Müslüman erkek varlığının projeksiyonu olarak işlev görmüş Kur'an'ın erkek imgelerinin direnciyle karşılaşmaktadır. Bu hususa örnek teşkil etmek üzere, çağdaş dönemde Batı ile karşılaşmanın sonucu olarak üretilmek istenen 'tek eşli erkek imgesi'nin Kur'an'ın 'çok eşli erkek imgesi' ile çatışmakta olduğunu zikretmek yerindedir.[17] Çağdaş dönemde hukuken tek eşliliğin meşru kabul edilmesinin Müslüman erkeklerin zihinlerindeki 'çok eşli erkek imgesini' silemediği açıktır. Belki bu noktada yargıların temelinde faaliyet gösteren imgelerin anlam dünyasının önemi daha iyi kavranabilecektir. Bu durum –yani çeşitli yargıların imgelerin ardından varlık kazanması– zaman zaman söz konusu yargılar değişse de, gerilimin imgeler aracılığıyla devam edebileceğini söylemenin bir başka yoludur.

Çağdaş karşılaşmayı müteakiben, hukukun birtakım konuları 'hukuken' çözmüş olmasına rağmen, daha derinden seyreden imgeler arası gerilimleri ortadan kaldıramadığı anlaşılması zor olmayan bir hususdur. Son dönemlerde modernlik tartışmalarının en çok yoğunlaştığı alan olan başörtüsü konusu bu hususa bir örneklik teşkil etmektedir.[18] Eğitim, çalışma vb. şartlar gereği başörtülerini bırakarak kamusal alanda başlarını açan kadınların zihin ve gönül dünyalarında bir 'iç sıkıntı' yaşamaları, onların Kur'an'ın (ve daha sonra İslami geleneğin) kadın imgeleri ile Batılı veya batılılaştırılmış kadın imgelerini barıştıramamalarından kaynaklanan bir gerilim alanına işaret etmektedir. Söz konusu gerilimi 'modern mahrem' kelimeleri ile kısa ve etkili bir şekilde özetleyen Göle[19] mezkûr kavramların "ne modern ne mahremin kaldığına" ve ikisi arasında süregiden çekişmelere işaret ettiğini söylemektedir.[20]

[17] Çağdaş yorumcular arasında Fazlur Rahman çok eşlilikle ilgili tartışmalar üzerinde teorik ve de pratik boyutlarıyla yoğunlaşan ve yer yer apolojik tavır sergileyen bir isimdir. Onun savunmacı bir tutum izlediği yerleri Kur'an'ın çok eşlilikle ilgili ayetlerini "Kur'an'ın çok eşlilikle ilgili izni sadece yetim kızlar bağlamında verdiği ve gerçekte Kur'an'ın Müslümanları tek eşliliğe götürmeye çalıştığı" şeklindeki anlama çabasında ve ayrıca Peygamber'in çok eşli aile yaşamını "onun sadece siyasi ve sosyal amaçlarla çok eşlilik yapmış olduğu" şeklindeki yorumlama çabasında görmek mümkündür. Konuyla ilgili olarak bkz. Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme Makaleler I*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 50; Fazlur Rahman, "İslam'da Kadının Konumu", çev. A. Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi, *Türkiye Günlüğü* (1997), sayı: 45, s. 95-97; ayrıca bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2000, s. 264-272.

[18] Son yıllarda ülkemizde kamusal alan ve başörtüsü konusunda yapılan tartışmalar aynı adlı müstakil eserlerin kaleme alınmasına vesile olacak kadar gündem oluşturmuştur. Örneğin bkz. *Kamusal Alanda Başörtülüler*, Nazife Şişman, İz Yay., İstanbul 2001[2].

[19] Göle, genel anlamda modernlik, batılılaşma ve kadın, özel anlamda ise başörtüsü, kamusal alan konularını işlediği kitabına ad olarak seçtiği kavramlar olan 'modern' ve 'mahrem' ile çatışma alanlarının iki boyutuna işaret etmektedir. Bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yay., İstanbul 1994.

[20] Nilüfer Göle ile Röportaj, *Sivil Toplum*, Yıl 1 (2003), sayı: 2, "Kamusal Alan ve Sivil Toplum Üzerine", s. 97.

Hiç şüphesiz mezkûr gerilim konusunda, nüzulü döneminde inanan kadınlardan başlarını örtmelerini isteyen[21] ve o tarihten bu yana Müslüman kadın imgesini 'başörtülü kadın' olarak algılanacak şekilde tarihi etkileyen Kur'an metni, bugün hem konuya 'başörtüsünü başka bir tarihsellikte açma' hem de 'başörtüsünü tüm tarihselliklerde taşıma' perspektifinden yaklaşanlar için merkezî bir noktada durmaktadır. Kur'an'ın inanan kadınlar için başörtüsü kullanımına yönelik tutmuş olduğu projeksiyonun bugün gelinen noktadaki yorumları arasında farklılıklar vardır. Ancak görünen o ki, yaşanan modernleşme tecrübelerinin ardından ve modernlik tecrübeleri eşliğinde metinlerin yeniden yorumlanmasını müteakiben günümüze gelindiğinde şu soru kendisini Müslüman kadının bilincine dayatmıştır: Bugün Müslüman kadın 'başörtülü kadın' imgesini sürdürmek durumunda mıdır? Şayet bu soruya olumlu cevap verilecekse bunun gerekçeleri nelerdir?

Sonuç itibarıyla, muhtemelen her zaman İslam dünyasının kadın imgeleriyle Batı dünyasının ürettiği kadın imgeleri arasında karşılıklı direnç söz konusu oldukça bu imgelere bağlı olarak oluşturulan çeşitli yargılar arasında da gerilimler veya dirençler ortaya çıkabilecektir.[22] Bu durumda yapılabileceklerden biri, Kur'an'ın kadın imgelerinin teşkil ettiği projeksiyonun yorumlanması, yani muhtelif yargıların oluşturulmasında İslam geleneğinin ve Batı kültürünün sahip olduğu tecrübelerden yararlanarak mümkün olduğunca rasyonel[23] bir yol keşfedebilmektir. Kısacası yapılacak şey, Kur'an'ın söz konusu imgelerinin ontolojik ve iman açısından gücünü göz ardı etmeksizin yargısal düşünme boyutunda farklı kültürlere ait beşerî tecrübelerden yararlanmak ve çağdaş Müslüman kadın varlığının projeksiyonunu belli bir otorite yorumun kontrolüne vermemektir.

Burada asıl olan, mevcut kadın varlığının 'kendini yorumlama hakkını' elinde tutabilmesidir. Bir başka deyişle, Kur'an'ın kadın imgelerine göre kadınların projeksiyon imkânını 'belli bir mekanizma'nın kullanımına tahsis etmek –bu ister ataerkil isterse feminist, [24] ister gelenekçi isterse seküler modernist bir me-

[21] 24. Nûr, 31.

[22] Geçtiğimiz günlerde ortaya çıkan, Batılı devletlerle Türkiye hükümeti arasında yaşanan zina konusundaki tartışmanın gerisinde de her şeyden önce imgeler farklılığı yatmaktadır.

[23] Burada kullandığımız rasyonellik, 'fuad-gönül'ü dışlayan bir rasyonele işaret etmemektedir. Batılıların anladığı üzere 'çıplak rasyonellik' İslam dünyasının rasyonellik (*'akl*) kavramını tam olarak karşılamadığı kanaatindeyiz. Böylesi bir çıplak rasyoneli Doğu'nun günümüzde benimsemesi, sanırız Doğu'nun 'gerçekten' batılılaşması demektir. Çıplak rasyonalitenin Batı'yı şu günlerde götürdüğü noktanın 'daha müreffeh bir hayat', kısaca 'çıkar' için gözünü kırpmadan insanları kadın ve çocuklar dâhil olmak üzere katletme olduğu düşünülürse, söylemeye çalıştığımız husus anlaşılır olacaktır.

[24] Feminizm de her bir –izm gibi indirgemeciliğin bir türü olarak 'kadına dair' konuşmalar söz konusu olduğunda bir tür frame (çerçeve) olma özelliği taşımakta ve bu özelliği sayesinde konu üzerinde yapılabilecek spekülasyonların özgürlüğünü nispeten daraltmaktadır. Daha açık bir deyişle kadına –kadın haklarına– dair her bir söz feminizmin hazır çerçevesiyle çevrelenme, dolayısıyla da 'nispeten anlaşılma' riskine maruz kalmaktadır. Böylelikle kadına dair her bir konuşma, kadın ve erkeklerin zihinlerindeki feminist jargonların projeksiyonu –veya tutuklaması– eşliğinde okunmaktadır. Burada feminizmin kendi içinde radikal, liberal, varoluşçu vb. feminizm türleri olmak üzere çeşitli dallara ayrıldığını, her bir feminist söylemin ortak bazı noktalarda –ka-

kanizma olsun– her şeyden önce kadınların kendilerini yorumlama hakkının gasp edilmesi anlamına gelir. Oysa Kur'an'ın muhtelif imgeler aracılığıyla kadın varlığına dair projeksiyonlar yapması yanında, önemli olan diğer bir şey de, bu projeksiyonlar bağlamında kendilerini yorumlayabilen kadınların mevcudiyetidir. 'Projeksiyon' kavramı en temelde yorum yapma imkânının insanlara sunulmasına işaret eder. Ancak yorum yapılmadığı veya yorum yapma süreci belli bir zümrenin tekeli hâline geldiğinde, ya bu imkân kullanılmamış ya da yanlış kullanılmış olur. Kanaatimizce, Kur'an'ın kadın varlığına ilişkin imgeleri, yani projeksiyonları erkekler kadar kadınlara da kadın varlığını yorumlama hakkını vermiştir. Batı kültürü ile karşılaşma esnasında ortaya çıkan temel sorulardan biri, Müslüman kadının, Kur'an'ın söz konusu imgeler, yani projeksiyonlarla sağladığı 'kendini yorumlama hakkını' ne ölçüde kullanabildiğidir. Yoksa modern Batı kültürü içinde üretilen kadın imgelerini veya bu imgelere dayalı olarak oluşturulan yargıları 'kendini yorumlama hakkını' kullanmaksızın ödünç almak, gerçekte klasik dönemlerde kadınların bu haklarını erkeklere bırakmasından pek de farklı bir şey değildir. Asıl sorun, şu ya da bu şekilde oluşmuş olan imgelerin projeksiyon yeteneğini de test edecek biçimde kendini yorumlama hakkını mümkün olduğunca rasyonel ve etkili biçimde kullanabilmektir.

Geldiğimiz bu noktada, Müslüman kadın ve çağdaş durum konusunda yaşanan gerilim alanlarından birkaçına işaret etmekle birlikte, henüz çağdaş durumun Müslüman kadın imgesini ne yönde etkilediğinin kesin bir cevabının verilemeyeceğini de ima etmiş olmaktayız. Zira hâlen konu üzerinde yapılan spekülasyonlar ve tartışılan pratik sorunlar canlılığını korumaktadır. Ancak, bu noktada belki şunların söylenmesi yerinde olacaktır. İmgelerin bir kısmının tarihsel süreçte hayatiyetini yitirmesi gerçeklik algısının değişimine işaret etmektedir. Ancak 'geleneğin ufku' olarak değerlendirebileceğimiz imgelerin tümünün hayatiyetini yitirmesi gibi bir sorun en azından kökleri derinlere salınmış gelenekler için söz konusu değildir. Dolayısıyla böyle bir geleneğin tamamen hayatiyetini yitirmesi gibi bir durum yaşanması muhal bir şey olarak görülebilir. O hâlde birtakım imgelerin gerisindeki motivasyonlarını yitirmesi, geleneğin bütünüyle değişmesi anlamına değil, sadece birtakım tarihsel dönüşümlere işaret etmektedir. Şu durumda Kur'an'ın bazı kadın imgelerinin gerisindeki motivasyonlarının kaybolması veya canlı olması, çağdaş süreçte Müslüman kadın varlığının ifşa tarzlarını etkileyici bir unsur olarak işlev görmesinin yanında bu varlığın geleceğine yönelik projeksiyon sunmaya devam edeceğini göstermektedir.

dın lehine söylem üretme noktasında– birleşmekle birlikte, birbiriyle yan yana gelemeyecek şekilde pek çok noktada farklılaştığını, dolayısıyla da kadın ve erkek varlığına bakış noktasında farklı bir çerçeve oluşturduğunu belirtmek isteriz. Feminizm türleri hakkında bkz. Josephine Donovan, *Feminist Teori*, İletişim Yay., İstanbul 2001.

islâmiyât 8 (2005), sayı 2, s. 133-145

Ümmetin Varlık Sebebi Üzerine*

İSMAİL R. EL-FARUKİ
ÇEVİREN: OSMAN BİLEN

I. Dünyevilik ve Dünyevilik Karşıtlığı

1. İslam'da Ahlak Metafiziğinin Başlangıç İlkesi

Bu dergideki daha önceki bir makalede Kur'an'ın sonsuzluk ya da ilahî vasfına, fiilî varlıklardan ziyade, bize değerleri bildirme; öteki değer alanlarından ziyade ahlaki-dinî değerler alanını gösterme, topyekûn bir değerler sayımı yapmak yerine, ahlaki-dinî değerleri bir mertebelere yerleştirmenin ilkelerini bildirme anlamı yüklenmişti.[1]

Bu ilkelerden en asli ve dolayısıyla da en ziyade belirleyici ve en az belirlenmiş olanı Kur'an'ın yaratılışa atfettiği gayedir. Böyle bir gaye, her bir beşerî amelin gerçekleştirmesi umulan ilk şartı oluşturur; bundan dolayı da değerler meratibindeki her bir değerin kendisiyle belirlendiği ilk üs konumundadır. Bu gaye, 'yeter sebep' olarak değil; ama değer hükmünün asliliği bakımından insan ve kâinatın varlık sebebi ya da 'varlık zemini'dir.

"O, Allah ki, hanginizin daha güzel amel işleyeceğini imtihan etmek için gökleri ve yeri altı günde yarattı."[2] diyerek Kur'an bunu teyit eder. İnsan ha-

* "On the Raison D'etre of the Ummah", *Islamic Studies*, C. II, No. 2, Haziran 1963, s. 161-203 [Faruki'nin, *islâmiyât*'ın elinizdeki sayısı için çevirilen bu makalesini uzunluğu nedeniyle ikiye bölmek zorunda kaldık. Makalenin ikinci bölümünü www.islamiyat.com.tr adresinin ilgili bölümünden edinebilirsiniz (Yayıncı).].

[1] Faruqi, I. R., "Towards a New Methodology for Quranic Exegesis," *Islamic Studies*, Vol. I, No. 1, March 1962, s. 35-52

[2] 11. Hûd, 7.

yırlı amel işleyebilir –ki bu da insanın yaratılmasının ve tüm yaratılmışların sebep ve gayesidir. Zira insanın bu işleri yapabilmesi için yaratılış –tüm imkânları, aydınlık ve karanlık yönleri, tarihi ya da nedensellik zinciri ve ekseni etrafındaki sonsuz hareketi ile içinde bulunduğumuz zaman ve mekân– gerekliydi. İnsanı bu ürkütücü ama büyüleyici kâinat tezgâhına yerleştirmenin gayesi nedir? diye sorulabilir. Allah'ın gerçekleştirilmesini murat ettiği ve semavi varlıkların dahi yüklenemeyeceği, fakat beşerin üstlenebileceği ve yüklendiği emaneti belki insan yerine getirebilir. "Bir zamanlar Rabbin meleklere: 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti, onlar da: 'Orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın? Oysa biz Seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz.' dediler. Allah: 'Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.' dedi.[3] "Biz emaneti yerlere ve göklere teklif ettik, korku içinde üstlenmekten kaçındılar; fakat insan üstlendi."[4]

Sonra Allah orada insanın hayırlı amellerde bulunabilmesi için dünyayı yarattı; hayırlı amel ise, Allah'ın insana teklif ettiği ve insanın da üstlendiği emanettin yerine getirilmesidir. Fakat yine de, bütün varlıklara teklif edilen ve sadece insanın üstlendiği ilahî emanetin ne olduğunu sorabiliriz? Bu sorunun cevabı, Allah'ın iradesini gerçekleştirmek şeklinde olabilir. Fakat, tam da insanın hayırlı amel işlemesi bu iradenin muhtevasına dâhil olduğundan, dinî saadet veya Allah'ın emrini yerine getirmek, ahlaki saadetle ya da hayırlı amel işlemekle aynı olmalıdır.

Bu öncüllerden hareketle insanın yeryüzündeki vazifesi, açık bir şekilde tanımlanabilir. İnsan değerleri tahakkuk ettirmek için yaratılmıştır. Ancak, insan için böyle bir vazifenin varlığı Allah'ın kendi namına hikmet noksanlığını ima etmez mi? Eğer yaratılıştaki ilahî gaye değerlerin tahakkuk etmesi ise, kudreti Mutlak olan Yaratan'ın yarattığı bir varlığa (yani insana) yine Kendi yarattıkları içinde (evrende) değerleri gerçekleştirme görevini yüklemesi, sağduyu açısından bir çelişki değil midir? Evet; ama bariz bir çelişki değildir. Çünkü iyiyi yapmak, içinde hayrın işlenmediği, fakat sadece insanın hayrı gerçekleştirme gücüyle donatıldığı bir evreni gerekli kılar. Zaten zorunlu olarak mükemmel olan ve daha da iyileştirilebilir bir evrende, ne insanın ahlaki eylemlerine bir yer, ne de lüzum vardır. Bu durumda insana yüklenen ödev mânâsız ve imkânsız olurdu; bütün bir değer alanının, ahlakın gerçekleştirilmesi de ihtimal dışı kalırdı. Değer alanının çok mühim bir kısmı ahlaki değerlerden oluşur; bu olguyu da, kuşkucular hariç kimse inkâr edemez; ederse de, ya tabiatçı yanılgıya düşme ya da kavramları ters konumlandırma yanılgısına düşme pahasına inkâr edebilir.[5] O hâlde, eğer Allah'ın iradesi tahakkuk ettirilecekse, ahlaki değerleri gerçekleştirmek yükümlülüğünden aslâ bir kaçış yolu yoktur.

[3] 2. Bakara, 30.

[4] 33. Ahzâb, 72.

[5] Tabiatçı yanılgı, ideal düzen (değerler, ödevler, estetik ve din) ile gerçeklik düzenini (maddi, bitkisel, hayvani, ruhsal ve toplumsal) karıştırılmasından ibarettir. Konumlandırma yanılgısı ise,

Şu hâlde, ahlaki eylem, tabiat kanunlarının işleyişi gibi zorunlu olarak yapılan bir şey değildir. Bu, ahlaki eylemden başka bir şeyi yerine getirme seçeneği her zaman kendisi için mümkün ve açık olan *özgür bir failin* eylemidir. Hatta bir değeri gerçekleştirmekle ahlaki bakımdan yükümlü bulunmak, ancak o değerin gerçekleştirilmediği veya ihlal edildiği bir tarihî durum olmaksızın düşünülemez bile. Dolayısıyla ahlakilik, varoluşu niteleyen iki beter hâlden, yani ahlaki kötülüğün mümkün olduğu gerçeğinden ve dünyanın mükemmel olmadığı gerçeğinden ayrılamaz. Fakat bu iki beter durum, insanın ahlaki imtiyazının da önşartıdır. Zira bunlarla birlikte yaşaması ve bu durumu aşmaya çabalaması nedeniyle insan zaten, diğer yaratıklardan daha yüksek bir varlık seviyesine aittir.

Dolayısıyla, bu iki facia zorunludur. İnsanın yetkinleşerek kendini gerçekleştirmesi için gereken şey, yani, emaneti yerine getirmesi için gereken şey, bütün evrendir, olduğu hâliyle bütün tarihtir. Her türlü eksiklik, her türlü tehlike, her türlü husumet, her türlü yetersizlik, boşluk ve yokluk, bütün bunlar mutlak anlamda vazgeçilmezdir. İnsanın yüklendiği hayrı gerçekleştirme görevi kevnîdir; tüm yaratıkların iyiliğinedir; gerçekleştirildiğinde hâsıl olması gereken iyilikten mahrum bulunan bir varlık olmaksızın bir şeyin hayrının tahakkukundan bahsetmek imkânsızdır. Yüksek düzeyde, hakiki ahlak düzeyinde, dostluk, sadakat, dürüstlük, fedakârlık, komşu sevgisi, adalet, merhamet, deha, kahramanlık gibi değerlerin gerçekleşmesi, bunların ihlal edildiği hakiki durumlar mevcut değilse, imkânsızdır. Bu değerlerin ihlal edilmesi ya da olması gereken konumda bulunmayışı, bunların insan için zorunlu birer yükümlülük olmasının şartıdır; dolayısıyla da ahlaki olarak gerçekleştirilmesinin.

İnsanın ahlaki ödevini tam olarak yerine getiremeyeceğini bildiğinden ister temel ve mutlak olsun, ister sonlu ve şartlı olsun tüm ahlaki değerlerin ihlal edilebildiği ve tahakkuk edemediği mükemmel olmayan bir dünyada Allah'ın var ettiği iyiliğin mahiyeti budur. Bu serapa mükemmellikten uzak, "güvelerin ve pasın kemirip imha edilen, hırsızların girip soyduğu bu dünya" [6] Gazâlî'nin Mutezileyi teyit ederek söylediği gibi, "mümkün dünyaların en iyisidir;" çünkü o, insanın ahlaki bakımdan kendisini gerçekleştirmesi için en iyi tezgâhtır. Yaratıcının yaratılanlar üzerindeki iradesini biçimlendirmek ve bildirmek için en iyi malzeme budur. Bu, dünyayı olduğu hâliyle methetmek, fecaati ve şerri ile övmek değildir; aksine tekrar belirtelim, değerlerin tahakkuk edebilmesinin önşartı olarak bu değerlerin fiilen mevcut olmadığı gerçeğinin altını çizmektir.

'Değersizliğin zorunluluğu' dünyada değersizin gerçekten mevcudiyetini zorunlu kılmaz. Söz konusu zorunluluk sırf bir izafet zorunluluğudur ve bu bir ilişkinin ötesine geçemez. İlişki içindeki nesnelerin kendilerini karşı karşıya iki zıt kutup içine yerleştirmek bir mantık hatası olacaktır. Eğer dürüstlük bir ödev

kavramsal olarak içleminde onlara yer vermeyen önermelerden kesin buyruklar veya hükümler maddesi (içlemi) çıkarsama hatasıdır.

[6] *Matta İncili*, 6: 19

ise, dürüstlüğün karşıtı (sahtekârlık) gerçek olmalıdır. Aksi takdirde, dürüstlüğün bir ödev olduğunu söylemenin hiçbir anlamı olmazdı. Fakat gerçek 'dürüstlüğe aykırılık' ile ödev olan dürüstlük arasındaki zorunlu ilişki, ne "gerçek dürüstlüğe aykırılığın kendisinin zorunlu olduğu" anlamına gelir; ne de bunu ima eder. Kötülüğün fiilî varlığı daima olumsaldır (kontenjandır). İşte bu nedenle cennetteki ahlaki yükümlülükten bahsetmenin bir anlamı yoktur; tabii eğer 'cennet' ile [*Dünya Masallarından Seçmeleri* derleyen] Grimm Kardeşlerin hikâyesindeki tarzda –Karl Orff'un *Der Kline Welt* [Küçük Dünya] başlığı ile müzikal hâline getirdiği– bir yeri anlamazsak. Küçük bir dünya-sahnesinde semalarda oturanlar, kumar oynar, içki içerler ve para konusunda birbirlerini aldatırlar. Dünyada sahtekârlığın bilfiil ortaya çıkması aslâ zorunlu değildir. Öte yandan, Hıristiyan ve Budist anlayışta olduğu gibi kötülük, bela, değersizlik, fanilik ve ölüm, kısacası bu dünya, zorunlu, kaçınılmaz, nihai mukadderat olup, insanın da şu ya da bu necat reçetesiyle kurtulabileceği, fakat aslâ tebdil edemeyeceği bir dünya değildir. Kur'ani anlayışta insan hiçbir 'mukadderata' bağlı değildir ve sözde 'fecaat' ise aslında ahlaki tabiatının orada yüzleşmesi ve üstesinden gelmesi gereken bir tehdittir. Her ne kadar kötülük, gerek değer tahakkukunun yokluğu anlamında, gerekse doğrudan doğruya değer ihlali olarak, ahlaki iyinin önşartı olarak zorunlu ise de, onu mutlak kılan hiçbir şey yoktur. Hıristiyan ve Hint ahlak öğretilerinin kökeninde yatan en esaslı hata budur. Bu ahlak öğretileri, önşart olarak kötülüğün zorunluluğunu varlık düzeyinde bir mutlaklık olarak yanlış anlarlar. Bu yüzden, kötülüğün tecrübe edilebilir gerçekliği, onların anlayışında ontolojik bir zorunluluk hâline gelir (İnsan bir günah yüküdür! –*massa peccata*–); ve onun asli değersiz fıtratı, bütün yaratılanların değişmez akıbetidir. Günahın dünyaya girişinin zorunluluğuna Hıristiyanlar bir de (hiç kimsenin kendini kurtaramayacağı!) lanetlenmişliğin kaçınılmazlığını eklerler; Hint dinine mensup olanlar ise, varlık sahasından büsbütün dışarı çıkmaksızın şerden hiçbir kurtuluş imkânı bulunmadığını ilave eder. Dolayısıyla her iki anlayışta da kurtuluş, yalnızca dünya-dışında, zaman-mekân-dışında mümkün olan bir hâldir; Hint dinleri kurtuluşu kötülüğün tükenişinde; Hıristiyanlık ise kurtuluşu, kötülüğün hem kaynağında hem de tükenişinde arar. Her ikisi de insanın zaman-mekân içindeki hayatını, muvakkat, vasıta neredeyse anlamsız bir süreç ve bu-dünyada hayatının sıklet merkezine konulan bir zaman-mekân-dışı ebediyet umudundan insanı ayıran bir 'keşke-asla-var olmamış-olaydı' bir merhale olarak görür.

Yine de, doğrusu, her ne kadar ahlaki eylemin önşartı olarak kötülük gerekli ise de, bütün varlık âlemine kötülüğün sirayet etmesi zorunlu değildir. Onun tecrübi gerçekliğinden ya da işte buradaki nesnel varlığından (*Dasein*) öte, kötülüğe hiçbir anlam yüklenemez. Dahası, gayri mevcut olmayan hiçbir kötülük yoktur. Her kötülük, olduğu hâlden başka türlü olabilecek bir hâdisedir. Aslında, hiç olmayabilirdi de; beşerin kendi insanlığı tam da kötülüğün meydana gelmesini durdurmaktır; yani insan onu tarihin dışına iterek yok ol-

maya müsait kılabilir. Kesinlikle insan kötülüğü gelecekte mevcut olmaktan alıkoyabilir. İmdi, kesinlikle bunu gerçekleştirme talebi insanın ödevini oluşturur. O hâlde, insanın varlığının bütün anlamı, iki eksene dayanır: Birincisi, tarihin dışına çıkarması gereken ve aynı zamanda gerçekleştirmesi gereken bu şeyin bilincinde olmak; ikincisi de, tabiatın ve tarihin akışına fiilen müdahale ederek bu akışı değer ihlalinden değer tahakkukuna doğru yönlendirmektir.

Şu hâlde, Kur'an'ın ahlak anlayışı dünyaya yöneliktir; Allah'a doğru bu yöneliş de, bütünüyle dünyaya nüfuz eder. Bu hâliyle de, Allah'a yöneliş öyle surette bir yöneliştir ki, ancak bu dünyaya dönük olarak anlaşıldığı ölçüde –ve dolayısıyla da belirli bir ahlaki anlam kazanarak– somut hâle gelebilir. Zira bizzat Allah'ın kendisi Kur'an'da bize, eğer yönelişimiz O'na olacaksa, O'nun irade ettiklerini yapmaya olacaksa, her şeyden önce ve mutlaka bu dünyaya dönük bir yöneliş içinde olmamızı buyurur. "Dini yalanlayanın kim olduğunu biliyor musun?" sorusuna Kur'an şu cevabı verir: "İşte o öyle kimselerdir ki, yetimi şiddetle itip kakar; muhtaçları doyurmaya teşvik etmez. Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar gösteriş yapanlardır ve muhtaçlara yardım edilmesine de mâni olurlar."[7] Dini yalanlayan kimse açıkçası bir dizi iddia ile ona karşı muhalefet eden bir kişi değil, aksine asıl yönelişi bu-dünyada değerleri ikame etmeye dönük olmayan kişidir. Bu dünyaya değer vermemek –dini inkâr etmek, Allah'ı inkâr etmek işte budur. Bu demek değildir ki, Allah ve bu-dünya muadildir ve dolayısıyla biri diğerinin yerini tutar. Fakat bu-dünya Allah'ın bir ayeti demektir: Bu-dünyaya yönelmek, Allah'ın iradesini yerine getirmektir. Allah'ı aramanın başka hiçbir yolu ve kesinlikle de Allah'ın iradesini aramanın bu-dünyada değer peşinde olmak dışında hiçbir yolu yoktur.

Bu, Kur'ani *dünya görüşünün* kendine has bir özelliğidir. Hint felsefesi ve dininde, dünya özü itibarıyla hiçbir değer taşımaz ve haddi zatında kötüdür. O içinde insanın yaşamaya mahkûm olduğu, hayır işlediği ve dolayısıyla da ahlaki kemale erdiği bir 'alan' değildir. Tersine, dünya gerçek-dışıdır ve insanın kendisine zincirlendiği bir kötülüktür ve insanın ahlaki ödevi de kendisini onun içinden çekip çıkarmak olan bir kötülük. Radhakrishnan'ın yazdığı gibi, "dünyaya bir yalan ve kötülük olarak baktıklarından dolayı Hint düşünürleri karamsar; aynı zamanda iyilik olan bir gerçeklik âlemine çıkan bir yol bulmanın mümkün olduğunu hissettiklerinden ötürü de iyimserdirler."[8] Keza Hıristiyanlıkta da, kötülük bu-dünyaya kaçınılmaz bir biçimde ve tamamıyla yayılmıştır. Yeni doğmuş birisi bile günahın içine adım atar. Hiçbir âdemoğlu ya da tüm Hıristiyan akîdelerini yeni bir mecraya aktaran Augustine'nin dediği gibi 'hiçbir günah kütlesi' kendisini bu mukadderatın dışına çıkarmaya kâdir değildir. Bunu yapmak, Tanrı'nın kendisine düşer. Öyle ise, hiçbir âdemoğlunun kendisinin yapamayacağı şeyi yaparak çarmıhta can veren Tanrı'nın kendisi

[7] 107. Mâ'ûn, 1-7.

[8] Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, George Allen and Unwin, London 1956, I. 50.

idi. Çarmıhta ölüm aracılığıyla meydana gelen şey, aslında, tabiatın günahtan rahmete varoluşsal bir dönüşüm geçirmesidir. Necata kavuşmuş bir hayat, Hint dinine göre, zaman-mekân içinde değil, *Nirvana*'da süren bir yaşam iken; Mesih'in rahmeti altında hayat, ya *Mesih taklidi,* yani düşman elinde ölümü aramaktır ya da âdeta muvakkat, geçici bir oyalanma yeri olarak kendi başına değersiz fakat bizi ulaştıracağı yer itibarıyla önemi olan bu-dünyanın kıyametini beklerken Mesih'in zaten çoktan gerçekleştirdiği tekrar imkânsız kurtuluşun haberini monotonca ilan etmekle geçecektir. Her iki hâlde de, bu dünyaya sadakatin gerçekleşmesinin tek ve nihai ölçüsü ortaya çıkmaz; yani, evrendeki sebepler zincirinin yönünü, içinde bütün değerlerin tahakkuk ettiği bir tarihî zaman-mekân gerçekliğine doğru çevirmenin insanın vazifesi olup olmadığı tayin edilemez. Yaşayan dünya dinleri arasında yalnızca İslam, bu dünyayı ciddiye alır ve ona karşı daima sahici durur. Bu demektir ki, yalnızca İslam kurtuluş adına dünyadan vazgeçmez; yalnızca İslam kurtuluşa erdikten sonra dahi bu dünya karşısında sahici durur. Daha doğrusu, evreni yetkinleştirmeyi ve 'değerli kılmayı' Kur'an, bilfiil kurtuluşa dâhil eder; bu yetkinleştirme de, dünyanın kendi namınadır. İslam bu dünyanın değerlendirilmesini sadece sembolik bir iş olarak görmez; yani kendisi için zorunlu bir vasıta ya da vesile sayıldığı şeyin hatırına dünyayı değerli saymaz, aksine kendi başına dünya bizzat iyidir; çünkü insanı alâkadar ettiği kadarıyla bu dünya tümüyle ilahî iradenin eseridir. Pek çok gayri müslimin tıpkı sahih Müslümanlar gibi bu anlayışta olduğu kesindir; hatta bu anlayışı benimseyen gayri müslimler sayıca belki de günümüzde yaşayan Müslümanlardan daha fazladır. Ancak, yalnızca Müslümanlar hem bu anlayışı benimseyebilir hem de kendi akîdelerinin en temel öğretisi ile tutarlı kalabilir.

Yine de bu anlayışın itiraz edilebilecek bir yanı olabilir. Bir dinin bu dünya ve öteki dünya hakkındaki öğretileri ne olursa olsun, müminlerin zaman-mekân içindeki bu hayatta yaptıkları ile yansıyacaklarından hiç kimsenin kuşkusu yoktur. Hintlinin *Nirvana* arayışı bu dünya da ve tarih içindedir; Hıristiyan'ın kurtuluş haberini duyurma yaşantısı veya Mesihi taklit yaşantısı veya 'Tanrı Krallığı'nı bekleyiş bu-dünya içindeki hayattır. Bütün bunlar, gerek arayışta olan şahsın kişiliğinde gerekse hemcinslerinde zaman ve mekân içinde yeni değişimler getirecek şekilde tasarlanmış gerçek hayat kalıplarıdır. Bu-zaman-mekân-dünyası içinde neticeler hâsıl etmeyi talep eden bir din olarak İslam'ın tek ve özgün olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Dolayısıyla aralarındaki farkı şöyle ifade etmek doğru olmaz mı? İslam zaman-mekân akışında bazı değişimler meydana getirmek isterken, Hıristiyanlık ve Hint dini bunu talep etmez; fakat hepsi de bu-dünyada muhtelif değişimlere yol açmak istemektedir. Kısacası, aralarındaki fark her birinin ne tür bir değişimi arzu edilir saydığı ile alâkalıdır.

Şu hâlde, inanların veya toplum hayatında bazı değişimler ve etkiler meydana getirmeyi, herhangi bir dinî öğretinin kendisine hedef olarak seçtiğinden şüphe yoktur.

Bu hüküm hakikatin pragmatik mahiyette olduğunu destekler. Herhangi bir surette zaman-mekânın evrensel akışının bir kısmında bile herhangi bir değişime yol açmayan bir bilgi, düpedüz ve mutlak olarak değersizdir. Sentetik bilginin ise doğruluğunun bile tasdik edilip edilemeyeceği kuşkuludur; çünkü böyle bir tasdik, varsayım olarak inkâr edilen zaman-mekân içindeki değişiminin varlığını gerekli kılar. Analitik bilgiye gelince, evvela bu bilginin, kendi kıymeti için değil, ama disiplin kazandırıcı ve eğitici etkisinden dolayı arzulandığı şüphe götürmez. En farazi bir matematik problemi bile araştıran zihni öyle keskinleştirebilir ve kişisel yetenekleri sonuna kadar disiplin edebilir ki, böylece dünyadaki daha az farazi ve daha gerçek problemlerle karşılaşmaya iyi hazırlanmış hâle gelebilir. Bu kadar küçük bir etkisi dahi olmayan bir bilgi arzu edilmeye değer sayılamaz. Fakat Kur'an'ın bakışın dünyacılığı, evrenin devam eden akışı içinde sırf *bazı* değişikler hâsıl etmek değildir. Bu, daha ziyade dünyada değerleri gerçekleştirmeye yarayacak değişimler meydana getirmekle ilgidir. Bu konuda İslam kesinlikle eşsizdir. En büyük dinî arzu olarak dünyanın Maya-varlıktan, yani yanıltıcı ve gerçekdışı zaman-mekânın savrulup yok olmasını isteyen Hint dini mensupları, bu savrulup yok olmuş dünyanın zaten olması icap eden hâlde, yani bir *yokluk* olduğunu savunabilir. Keza, içinde tüm insanların ölümü tattığı, her biri diğerinin kötülüğünü ve evrensel kötülüğün kefaretini ödediği, hayatın bir kıyamet felaketi beklentisi içinde sürdüğü ve kurtuluş müjdesinin duyurulması ile bunu doğru kabul edenlerin yeryüzüne yayıldığı bu dünyanın, olması icap ettiği hâlde bulunduğunu Hıristiyanlar iddia edebilir. Yine de, bu dinlerin her ikisinin de, değerlerin dünya dışında değil, dünya içinde gerçekleşmesine hizmet etmedikleri hakikati ortada durmaktadır. *Niravana* sadece başka bir dünya değil bu-*dünyanın* karşıtıdır. İçinde ya *Nirvana*'ya kavuşma iradesi ya da 'Tanrı'nın Krallığı'na yönelme iradesi, doğa ve insan için evrensel bir yasa olduğu bir dünya çarpıktır, sığdır, kendisine yabancılaşmıştır ve kendi dışındaki bir payandaya dayanır. Böyle bir dünyanın kendisinin doğal bir varlık hikmeti yoktur. Aynı şekilde, 'Tanrı Krallığı' bu dünyaya ait değil, bu dünyanın mefhumlarının geçersiz olduğu uhrevi âleme aittir. Her iki hâlde de din, *bu-dünya içinde* cihanın olması gerektiği hâle ulaşmasını arzu ediyor değildir. Bu dinlerin her ikisine göre de, dünyanın olması gereken hâli bu-dünya-dışındadır. Her ikisi de dünyayı kendi dışına taşıma arzusundadır. Her ikisi de, zaman-mekâna tesir etmek üzere getirmek istedikleri değişimin kendisini, zaman-mekânın geçersiz olduğu bir şey olarak anlar. Herhangi bir dünyacılık iddiası varsa ya da varlığı kabul edilse bile bu, ezelî bir dünya-karşıtlığıyla belirlenmiştir. Zira her ikisi de dünyayı özü itibarıyla kötü sayar ve kendisine emredilen şeyleri bu-dünyada yaparak insanın ondan bütünüyle kurtulabileceği anlayışını taşır. Bunların ahlak anlayışları da, bu-dünyaya sadık olmaya değil, aksine ona karşı olmaya dayanır; 'onların-anladıkları-gibi-olan-Tanrı'ya sadakate dayanır. Fakat bu 'onların-anladıkları-gibi-olan-Tanrı' ise, kesinlikle dünya-karşıtı bir Tanrı'dır; ayrıca O'nun uluhiyetini ve O'nun ehemmiyetini O'nun bu dünya-kar-

şıtlığına göre anlamaktadırlar. Zaman-mekân dünyası bu anlama çabasının zemini değildir. Ahlaki gayretleri ise, sanki tamamen bu-dünyaya karşıdır. Onlar için en temel ahlak ilkesi, tamamen bu zaman-mekân dünyasının zorunlu olarak kötü –kendisiyle mutlaka 'hesaplaşmak' gereken bir kötülük– olduğudur; ayrıca biçimi ve temsil şekli ne olursa olsun, ahlaklılık ise bu kötülükten kurtulmaktan başka bir şey değildir. Hint dini örneğinde, bu kurtuluş açıkça zaman-mekân ötesinde olanın, yani *Nirvana'nın* uğruna gerçekleşir; Hıristiyanlık örneğinde ise uğuruna kurtuluş gerçekleşen şey karıştırılır, bir bakarsın zaman-mekân içinde, bir bakarsın onun dışında olan, yani 'Tanrı Krallığı'dır. Bununla birlikte 'bu Krallık' zaman-içinde kaim bir şey olarak algılanırsa her şeye rağmen o, kendisi için gerçek zaman ve mekânın geçersiz olduğu bir şeydir. Tıpkı nasıl ki Hint dinine mensup hiçbir kimse bu-dünyanın gerçek-dışı ve kötü vasıfta olduğunu inkâr edip aynı zamanda kendi imanına sadık kalamazsa, aynı şekilde hiçbir Hıristiyan da yaratılışın kötülüğünü inkâr edip aynı zamanda da bir Hıristiyan kalamaz. Hıristiyanlık daima, 'asli günah' ya da 'düşüş' anlayışını terk etme çabalarına tek yürek olarak karşı çıkmıştır; bu öğreti olmaksızın da Peder'in bütün bir kefaretle kurtarma planının sonuçsuz kalacağını açıkça gördüklerinden dolayı da hiçbir ciddi Hıristiyan, Kilise'ye bağlılığından tamamen vazgeçmek mecburiyetinde kalmadan, bu hususta aslâ herhangi bir kuşku duymaz.

Sadece İslam'da Tanrı, Kendisine karşı sadakat ile bu dünyaya sadakati eşit seviyede tutar. Burada, kadîm Helenistik kültürde olduğu gibi, bu dünyanın Tanrı ile özdeş olması ya da diyalektik materyalizmde olduğu gibi, Tanrı'nın kendisinin bu dünya ile özdeş sayılması söz konusu değildir; fakat tıpkı tabiattaki ilahî iradeyi, doğa kanunu ile bizzat Tanrı'nın kendisini özdeş gösterdiği gibi, Kendi iradesini de, bu dünyanın *kendi* 'olması gerekeni' [ahlaki şart] ile özdeş gösterir. Dünyanın olması-gerekeninin mahiyetini tanımlamakta bu-dünya sadece ilgili bir unsur değil, aynı zamanda belirleyicidir de. Zira bu dünyanın olması-gerekeni dünyaya *ait*tir. Gerçekleşmesi gereken yeni dünya yalnızca bu dünya *içinde* değildir. Yeni dünya, varlık olarak veya uhrevi olarak bir nevi tebdile uğramış bir *bu-dünya* değil, onu oluşturan her bir varlığa layık olduğu değeri kazandırarak ahlaki olarak dönüştürülmüş bir dünyadır. Yalnızca İslam'da mutlak olanın gerçekleşme çaba ve gayreti artık lüzumsuz kılacak şekilde aslâ nihai değildir. Bu gerçekleşme, yeni bir dinamizm getiren veya ebedî olan ahlaki gayeleri bilfiil aramaya götüren bir ilerlemedir. Bundan başka İslam'da mutlak olanın gerçekleşmesi bu-dünyadaki bütün değerler meratibinin tahakkuk etmesidir. Bu bir inkıta değil; aksine aynı dünyanın, aynı varlığın bu-dünyada biçim değiştirmiş bir devamıdır. Bu nevi bir gerçekleştirme iradesi, yani dünya için gayret demek, içinde yaşadığımız bu-dünyaya dönük bir irade demektir. Bunun biçim değiştirmesi, ne ahlakı gereksiz kılacak bir yetkinliği, ne de tarihî tekâmülün bir nevi tahakkümü altına girmeyi ima eder.

Bu hususu vurgulamaktan maksat, zaman-mekân dışı bir aşkınlığı olup İslam'da ölümden sonra ahirette hak edilen bir saadet ya da azap hâli olarak ta-

savvur edilen bir öbür-dünyanın varlığını inkâr etmek değildir. Ancak aşkın olan bu öbür dünyaya ulaştıran ahlaki buyruk ya da yolun o dünyanın kendisinden neşet ettiği ve bu-dünya ile hiçbir alâkası olmadığı ve hatta onun karşıtı olduğu iddiasını reddediyoruz. Dolayısıyla buradaki sorun, öbür dünyanın, Kıyamet Gününün, ölümden sonra yeniden dirilmenin, vb. gerçekliği meselesi değildir. Bu, sistematik ilahiyatı ilgilendiren bir mesele olacaktır. Aksine burada üzerinde durulan mesele, ahlak metafiziğinin başlangıç ilkelerinin –metafizik bir sorun olarak değil, ama saf bir ahlak sorunu olarak– tanımlanmasıdır.

2. Ahlak Metafiziğinin Başlangıç İlkelerinin Diyalektiği

2.a. Başlangıç İlkeleri Tartışması

İslam ahlakının temel ilkeleri hakkındaki bu anlayışa belki itiraz edilebilir ve geçmişte de edilmiştir. Denilmektedir ki, Kur'an açık bir şekilde bu-dünyayı kötüler ve uhrevi bir öte dünya lehine bu dünyayı küçümser. Yine iddia edilmektedir ki, Kur'an'da *dünya hayatı* (*el-ḥayātu'd-dunyā*) birçok yerde geçer ve geçtiği yerlerde bu dünya, ya doğrudan yerilir ya da 'ahirete' (*el-āḫira*) nispetle, neticesi itibarıyla veya mukaddimeleri gizlenerek, dolaylı yoldan menfi gösterilir. Yine "bu dünya hayatı [veya *el-ḥayātu'd-dunyā*] bir oyun ve eğlenceden ibarettir"[9] hükmünün bir ihtar ve ikaz olarak sürekli tekrarlandığına işaret edilir.

Bu şüphesiz doğrudur; fakat Kur'an, bu dünya karşıtı bir tavır takınmaktan olabildiğince uzaktır. Kur'an'da takınılan bu tavırdan, ('dünya'nın (*ed-dunyā*) kötülendiği ve lanetlendiği değil, ancak 'dünya hayatının' değersiz sayıldığı sonucunun çıktığı şüphesizdir. Bu ikinci anlamdaki tavır ise, 'bu-dünya' ile ilgili değil, ama 'aşağı bir hayat' veya 'aşağı değerler peşinde harcanan bir hayat' ile ilgilidir. Kavram karışıklığı '*ed-dunyā*'nın aynı zamanda 'arz' anlamına gelmesinden kaynaklanır. 'Dünya' bu anlamda kullanıldığında, daima bir isimdir. Fakat diğer bir isimle terkip edildiğinde, yani bu durumda *hayat* (*el-ḥayāt)* ile birleştiğinde o artık bir isim olamaz ve dolayısıyla da isim olarak ifade ettiği anlama gelmez. Keza onun isim hâlinden türeyen sıfat olan 'dünyevi' de bu-dünya anlamına gelmez. Dolayısıyla Kur'ani ıstılahta 'dünya hayatı (*el-ḥayātu'd-dunyā*)' ibaresindeki 'dünya'nın (*ed-dunyā*) kendisi bir sıfattır ve 'bu-dünya' yerine sadece 'aşağı,' 'düşük' anlamında müennes bir sıfat ifadesidir. Kur'an'da *ed-dunyā* ahlaki bir anlam taşımaksızın sadece bir ayette sıfat olarak kullanılır. Bu da 8. Enfâl surenin 41-42. ayetlerindedir.[10] Burada *ed-dunyā* geometrik ve mekânsal anlamda bir yükseklik veya düzlüğe yakın olan bir gözlem noktasını belirtir. Karışıklık belki de Arap dilinde 'bu dünya'nın aynı zamanda 'yakın', 'bitişik' anlamına gelen bir sıfatla adlandırılmasından kaynak-

[9] 2. Bakara, 85; 47. Muhammed, 36.

[10] ... iki ordunun birbiriyle karşılaştığı gün, ... siz vadinin yakın veya aşağı düzlüğünde idiniz, onlar da uzak düzlüğünde idiler ve süvariler de sizden daha alçak bir seviyede idiler...) Ayrıca bakınız. Kur'an ayetlerinde (30. Rûm, 6; 41. Fussilet, 12; 67. Mulk, 5) *ed-dunyā*, semanın sıfatı olarak [dünya sema sı] aynı anlamda kullanılmıştır.

lanır. Fakat Arapçada böyle bir kullanım bulunması, tarih boyunca Arap zihnini tavsif eden bir aşkınlık bilincinin neticesidir. 'Bu-dünya', zıddı olan bir aşkın alanın, uluhiyet alanının karşı kutbudur. Arap zihninde bu iki kutbun, 'yakın' ya da 'burada veya yanımızdaki alan' ve 'öte' veya 'öbür alan' olarak temsil edilmesi gayet makuldür. Felsefi bir aşkınlık kavramının yokluğunda uluhiyet alanı 'öte' ve bu dünyayı 'yakın' alan olarak nitelemekle sadece bu ikisini ayıran mesafenin ölçülemez oluşunun sahiden bilincinde olmayı açığa vurur.

Yine de ortada bir sorun durmaktadır. *ed-Dunyā*'yı hayatı niteleyen bir sıfat olarak kabul edelim ve ibarenin kendisinin de 'aşina olduğumuz dünya,' 'şimdiki hayat' veya 'bu-dünya hayatı'nı ifade ettiğini varsayalım. Bu durumda kavram kendi başına ahlaktan bağımsız olur ve herhangi bir değer yargısı taşımadığı gibi, böyle bir anlamı ima dahi etmez; hâlbuki aşağı bir hayat ya da süfli değerler peşinde harcanan bir ömür, ahlaki bir hükümdür ve ifadede zımni bir değer yargısı vardır. 'Dünya hayatı'nın özne olarak geçtiği Kur'ani telin ifadesi bir yargı bildirir ve bu terkibî (bilgi değeri olan=sentetik) bir hükümdür. Oysa 'dünya hayatı', 'süfli değerler peşinde geçen bir hayat' mânâsında alındığında, bu ifade gereksiz bir tekrar hâline gelir. Bu durumda Kur'an'ın tamamen 'bu-hayatı', yani, aşkın olan 'öteki hayat'tan bize daha yakın bir hayatı telin ettiği mânâsını çıkarmış olmaz mıyız?

Hayır! Kur'an'ın maksadının bu olmadığını ispatlayan birçok kanıt mevcuttur.

Bu kanıtları incelemeden önce, burada üzerinde durduğumuz Kur'ani malzemenin sınırlarını belirlemek gerekir. 'Dünya hayatı' (*el-ḥayātu'd-dunyā*) ibaresi Kur'an'da geçtiği her yerde ahlaki bir mânâ taşımaz. Bazen bu ibare (14. İbrâhîm, 27; 29. Ankebût, 25; 40. Mü'mîn, 51; 51. Zâriyât, 31) ayetlerde[11] "bu dünya veya yeryüzündeki hayat" mânâsında kullanılır. Bu misallerde ibare kesinlikle 'bu dünya' anlamındadır; ama ibarenin kendisi ahlaki bir içerik taşımaz. Bundan dolayı, bu nevi ayetler bu dünyayı aşağılamadığı gibi, böyle bir şeyi ima dahi etmez. Ancak, sadece 'dünya hayatının' aşağılandığı misallerde ise ibare, burada tartıştığımız hususla doğrudan alâkalıdır ve bu misallere daha yakından göz atmak gerekir. Bu ifadeler arasında bazıları var ki, bunlar sadece dünyayı kötüler; mesela ihtar, ikaz ifadeleri gibi, yakından alâkalı birçok konu hakkında olsa da diğer bazı meselelere de işaret eden uzun ayetlerin sonuç cümlelerinde geçer. Örneğin: "Dünya hayatı, geçici bir hevesten başka bir şey değildir."[12] veya "oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir"[13] ya da o bir "eğlenme yeridir."[14] Bunlar bize herhangi bir doğrultuda aradığımız hususi de-

[11] Bu ayetler sırasıyla: "Allah sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sapasağlam tutar. Zalimleri ise Allah saptırır. Allah dilediğini yapar." (14. İbrâhîm, 27); "(İbrahim) dedi ki: Siz, Allah'ı değil de, sırf putları rehber edinerek aranızda bir dünya hayatı dostluğu kurdunuz. Kıyamet günü (gelip çattığında ise) birbirinizi tanımazlıktan gelecek ve birbirinize lanet okuyacaksınız" (29. Ankebût, 25).

[12] 13. Ra'd, 26.

[13] 6. En'âm, 32; 29. Ankebût, 64; 47. Muhammed, 36.

[14] 3. Âlu İmrân, 185; 60. Mumtehane, 39; 57. Hadîd, 20; 9. Tevbe, 38) (Tevbe Suresi'nin 38. ayetin-

lilleri sunmaz; zira bunlar kendi başına ele alındığında, dilediğimiz gibi yorumlamaya müsaittir. Bunları bir tarafa bırakabiliriz. Fakat, *el-ḥayātu'd-dunyā*'yı lanetleyen başka ayetler vardır ve oralarda ibare, yorumlamaya değer bir mânâ taşıyan bağlamda kullanılır. Bunlar ibarenin kesin mânâsını anlamanın yegâne anahtarını oluşturur. Bu ayetler *el-ḥayātu'd-dunyā*'nın zıt kutuplara ayrılarak mukayeseli bir biçimde ve tanımlarına göre kötülenmesi bakımından üç sınıfta değerlendirilebilir.

1. Birinci grupta dünya hayatını açıkça ahlaka aykırı ve telin edilebilir şeylerle ilişkilendiren ayetler ve dolayısıyla mesela *el-ḥayātu'd-dunyā* karşı kutbunun aynı şekildeki ahlaka aykırı ve telin edilebilir olduğuna işaret eden "yazıklar olsun kendilerini elim bir azabın beklediği o inkârcılara, dünya hayatını ahirette tercih edenlere..." gibi ayetler.[15] O hâlde 'dünya hayatı'nı yeğlemek, "Allah yolunda gitmeyi engelleyici" olmakla açıkça yergiyi hak eden ve 'sapkın yollara girmekle' eşdeğerdir. Eğer *el-ḥayātu'd-dunyā*'nın mânâsı 'bu dünya' olsaydı, onun ahlaki kötülüğü apaçık olmayabilirdi ve kesin olarak ahlaka aykırı şeylerle ilişkilendirilmezdi. Buna itiraz edebilecek bir okuyucu, bu nevi bir ilişkinin kurulmasında bir mahzur görmeyebilir ve buna gerekçe olarak da Kur'an'ın başka yerlerde dünyanın tabiatı icabı zaten kötü olduğunu gösterdiğini ve burada sadece fazileti tavsiye için bu dünyayı yermekle ilgilendiğini öne sürebilir. Fakat, doğrusu Kur'an hiçbir yerde böyle bir hüküm vermez ve *el-ḥayātu'd-dunyā* ibaresini ihtiva eden ayetler, bu konuda gösterilebilecek yegane 'delili' oluşturur.

2. Diğer bir sınıf ayetlerde, her türlü ahlaki erdem ile karşılaştırılarak neticede dünya hayatı yerilmektedir. Mesela "Ayetlerimize inananlar, başka dönüş yeri olmadığını birlirler. Size verilen (razı olduğunuz) şeyler dünya hayatının eğlencesinden ibarettir. Fakat inanıp sadık olanlar için Allah'ın hazırladığı, daha hayırlı ve ebedîdir: Büyük günahlardan ve edepsizliklerden sakınanlar, hasımlarını layık oldukları zaman affedenler; Rablerinin ayetlerine uyanlar, namazlarını eda edenler, kendi aralarında birbirine danışanlara ve kendilerine rızık olarak bağışladıklarımızdan rahatlıkla infak edenler," vb. Bu mealdeki ayetler zımnen, kendilerine 'dünya hayatının' geçici eğlencesi verilenlerin, bir anlamda, kendileri için Allah'ın daha 'hayırlı ve ebedî' şeyler hazırladığı kimselerin tam zıddı olduğu; yani Allah'a iman etmeyenler, büyük günahlar ve ahlaki edepsizliklerden sakınmayanlar, layık olduklarında hasımlarını affetme-

de) bu şöyle ifade edilir: "...Fakat dünya hayatı (*el-ḥayātu'd-dunyā*) menfaati, ahiret (*el-āḫira*) [yani öbür dünya ya da Kıyamet Günü ölçülerine göre] yanında pek azdır..."

[15] 14. İbrâhîm, 2-3. Diğer örnekler: "Onun için sen Bizi anmaktan yüz çeviren ve dünya hayatından başka bir şey istemeyen kimselere yüz verme. İşte onların erişebilecekleri bilgi budur. Şüphesiz ki senin Rabbin, evet O, yolundan sapanı daha iyi bilir; O, hidayette olanı da çok iyi bilir." (53. Necm, 29–30); "...Artık bugün (yani, Hesap Günü) ateşten çıkarılmayacaksınız... Çünkü siz Allah'ın ayetlerini alaya aldınız ve dünya hayatı sizi aldattı." (45. Câsiye, 35); "Huzurumuza çıkacaklarını beklemeyenler, dünya hayatı ile tatmin olan ve ona güvenle sarılanlar ve ayetlerimizden gaflete dalanlar da vardır elbette" (10. Yûnus. 7).

yenler ve benzerleri olduğunu dile getirir. Bu ayetlerde 'dünya hayatı'na dalanlar hakkında aslında daha fazla bir şey söylenmemektedir; tabii bunların tam zıddı olan erdemli kimselerle mukayese ile böyle veciz bir şekilde zımnen söylenenler hariç tutulursa. Ancak bu takdirde 'dünya hayatı'nı yaşamak, Kur'an'ın dünya karşıtı olduğu iddiasını savunanların ona yüklediği mânâyı ifade ediliyor olmaz.[16] Dolayısıyla dünya hayatı, sadece, erdemlerin karşıtı olan bayağı değerler peşinde geçirilen bir hayat demektir.

Bu konuda birkaç örnek gösterilebilir. Kur'an'ın 10. Yûnus, 7 ve 8. ayetleri "*dünya hayatı* ile tatmin olanlar" ile "inanıp salih amel işleyen, imanları sayesinde Allah'ın kendilerine doğru yolu gösterdiği ve altından ırmaklar akan cennet nimetleri içinde yaşayanları" karşılaştırır. Eğer, dünya hayatına bütün bunlara zıt bir anlam yüklemezsek, 'dünya hayatı'na razı olmanın, erdemlilikle bağdaşmadığını söylemek mümkün değildir. Keza 9. Tevbe, 38. ayeti, dünya hayatıyla yetinen aynı kişiyi, savaşmaya çağırıldığını duyduğunda gönüllü olarak muharebeye katılan kahraman kimselerle mukayese eder. Ama bu-dünya mânâsındaki 'dünya hayatı'nın bu nevi bir kahramanlıkla tezatlık içinde olması gerekmez. "Antarah, hatta Siegfield ve Jesse James dünyevi idiler; fakat onların aynı zamanda kahraman olmadıkları söylenemez." Yine, Kur'an 16. Nahl Suresi'nin sonuna doğru mürtedlerden bahseder ve 107. ayet onların irtidadını 'dünya hayatını' 'ahirete' tercih etmelerine atfeder. Takip eden ayette Kur'an kötülük, cehalet, zulüm ve mürtedlerin aldatmaları ile mukayese ederek müminlerin faziletlerini metheder. Hatta devamla 113. ayette, dünya nimetlerinden ve dünya hayatının nimetlerinden faydalanacakları hususunda müminlere güvence verilir. Şurası açıktır ki, 'dünya hayatı' bu dünyaya düşkünlük mânâsına gelmez; fakat Kur'an, burada onun övülen erdemlerin zıddı olduğunu göstermeyi murat eder. Yoksa erdemlerin, tabiatı icabı kötü olanla telafi edilmesi söz konusu olur ki, bu da zaten saçmadır. Ancak, diğer bazıları ayetler yanında bu hususta gösterilecek en iyi misal, Hz. Lokman'ın oğullarına nasihatine yer veren 31. Lokmân Suresi'dir. En yüksek ahlaki seciye örneklerini bilfiil inceledikten sonra; imandan ilme ve konuşmaya kadar bütün erdemler üzerinde bu maksatla uzun uzun durarak yumuşak bir üslûpla Kur'an bu nasihati (en sonunda gelen 'öyle ise' ile) bir emirle bitirir: "Dünya hayatına ve kibre kanmayın."[17] O hâlde, burada 'dünya hayatı' ile zımni olarak anlaşılması gereken, onun bütün bir yüksek değerler manzumesinin zıddı, onların hepsinin yegâne karşıtı olduğudur.

3. Son olarak, bazı ayetler 'dünya hayatı'nı açıkça tarif eder ve bunu yaparken de onu 'bu-dünya' olarak tanımlamaz. 3. Âlu İmrân Suresi'nde Kur'an,

[16] Bu görüşü savunanlara örnek olarak bkz. Toshihiko Izutsu, *The structure of Ethical Terms in the Koran*, The Keio Institute of Philological Studies, Keio University, Tokyo, 1959 [Türkçesi için bkz. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984. Yazarın [İ.R. Faruqi] kendisi tarafından aynı eser hakkında yazılmış kitap eleştirisi için bkz. *Islamic Studies*, C. I, Haziran 1962, s. 148-154 [çev.]].

[17] 31. Lokmân, 33; yine bu konu ile ilgili mükemmel örnekler bulunan ayetlere bkz. 4. Nisâ, 74 ve 93; 13. Ra'd, 28; 16. Nahl, 107; 60. Mumtehane, 39.

Hz. Peygamber'e, Hesap Gününde küfürlerindeki ısrarlarından dolayı –ki Kur'an bunu, dünya hayatının geçici zevklerine düşkünlüklerinin neticesi olarak görür– kâfirlerin azaba uğrayacaklarını bildirmesini emreder. Daha sonra devamla Kur'an bu olguyu açıklayarak şu beyanda bulunur: "İnsanoğlu mal edinme hırsına kapılmıştır; kadın, çocuk sahibi olma, altın ve gümüş biriktirme, cins cins binek hayvanları, sığırlar ve mahsuller elde etme hırsına kapılmıştır. Dünya hayatının geçici hevesi budur."[18] Bu hırsa 'kapılmak' açıkçası insanın ahlaki dengesini yitirmesi ve bunlara ve yine her türlü kötülüğe imkân tanıyan bir vaziyete düşmesidir. Böyle bir dünya hayatının yerilmesi hakkında kimsenin tereddüdü olamaz. Diğer bir cümlede Kur'an 'dünya hayatı'nı açıkça "bir oyun, oyalanma, kendini kandırma, mal ve çocuk edinme uğruna başkaları ile yarış ve birbirine karşı böbürlenmeden ibarettir" şeklinde tanımlar. "Aldatıcı bir eğlenmeden başka bir şey değildir."[19] Daha doğrudan bir tanımlama ile Kur'an şunları sıralar: "Evlerin gümüşten tavanları, tırmanıp çıkılacak asma katlar, kapılar, kilitler, üzerinde salınacak oturaklar ve süsler" dünya hayatının muhtevasını oluşturmaktadır.[20] Yine Kur'an, bunlara düşkün olanları "Allah'ı inkâr eden, kalpleri, kulakları ve gözleri mühürlenmiş kimseler" olarak tasvir eder.[21] Neticede Kur'an, dünya hayatına adanmış ömürleri, ani bir yağmur sağanağı ile filizlenen, sadece kısa bir müddet yeşillikler içinde parlayan ve güzel görünen; lakin derhal kuruyup kavrulan ve yok olan otlara benzetir.[22] Bu ayetlerin üzerinde durduğu şey, şüphesiz dünyevilik ve öbür dünyaya dönük yaşamaktan bambaşka bir meseledir; bu dünyaya yönelik bir iradenin ahlaki kötülükle dopdolu olması icap etmez. Bir kimse dünyaya meyilli olabilir *ve* ahlaklı olabilir; bir taraftan, tam mânâsıyla ahlaki değerlerin mevcut olması ve diğer taraftan da, dünyanın varoluşunun ya da bizim dünya*da* varlığımızın birbiriyle çelişkili olmazı gerekmez. Ahlaki değerleri gerçekleştirmeye adanmış bir hayatın karşıtı, dünyayı hiçe sayan bir yaşantıdan öte bir şeydir; o, ahlaki ve diğer yüksek değerlerin ihmali ya da ihlali pahasına haz, güç, rahatlık, keyif sarhoşluğu, arzuları tatmin gibi sıradan ve bayağı değerlere adanmış bir hayattır. Bu aşağı ve sıradan değerler, birle ahlaki değerlerin karşıtıdır denilemez; zira ahlaki olmasalar dahi bunlar da birer değerdir. Bunları elde etme hevesi, diğer değerlerin ihmal veya ihlaline bağlı olarak ahlaki veya gayri ahlaki olabilir ancak. İşte kelimenin gerçek anlamıyla, sıradan ve bayağı değerler peşinde sürdürülen hayata Kur'an *dünya hayatı* demektedir ve şüpheye mahal bırakmayacak bir katiyetle onu lanetlemektedir.

[18] Âlu İmrân, 14.
[19] 57. Hadîd, 19.
[20] 53. Necm, 33-35.
[21] 14. İbrâhîm, 108.
[22] 10. Yûnus, 25.

Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti

Mehmet Sait Reçber
kitâbiyât, Ankara 2004, 197 s.

Tanrı'ya ilişkin bir yargının bilgisel değeri; felsefi ve dinî açıdan büyük önem arz eder. "Tanrı vardır ve Tanrı her şeyi bilendir" şeklindeki önermelerin doğru olduklarını bilme imkânımız var mıdır? Varsa bunun yolu veya yolları nelerdir? şeklindeki soruların cevapları kitabın ana temasını oluşturmaktadır. Kitap, "Tanrı'nın bilinebilirliği" noktası üzerine yoğunlaşmaktadır. Tanrı'nın bilinebilirliği aşamasına gelinmeden önce Tanrı'nın bilinebilirliği hakkındaki açmazları dikkate almak önemlidir. Yazar da böyle yaparak öncelikle felsefi ve teolojik agnostisizmin (bilinemezciliğin) temel iddialarını irdelemekte ve onlara bir dizi eleştiriler yöneltmektedir. Bundan sonra ise Tanrı'yı bilme konusu birden fazla epistemolojik düzlemde ele alınmaktadır. Bu düzlemler kelami olmaktan çok felsefidirler.

Yazar konuyu dört bölüm hâlinde ele almıştır.

Birinci bölüm aynı zamanda kitabın girişidir; burada yazar, bilgi, bilmek ve Tanrı'yı bilmenin ne ve nasıl olabileceği üzerinde durmuştur. Her bilgi ve bilme durumu bir inanç boyutu olması olarak ifade edilmiştir. Bunun yanında her inancın bilgi olmadığı da yine önemle üzerinde durulan bir husustur. Ancak, "bir şeye gerçekte ne ise o şekilde inanmak" inanç ile bilgiyi birbirleriyle bağıntılı hâle getirmektedir. Doğru inancın bilgiye dönüştürülmesi epistemolojinin olmazsa olmazlarındandır. Yazar özellikle bu anlamda tanrısal bilginin imkânı ve bu hususlarda bilmenin nasıl olabileceğini Doğulu ve Batılı düşünür/filozoflara müracaatla irdelemektedir. Yine bilme ve inanma noktasında farklı anlayışların varlığı üzerinde de durmaktadır. Bu hususlar özellikle dil, mantık ve felsefi bakış açılarına göre değerlendirilmektedir. Farklı tarzda bilme ve inanma anlayışlarının analiz ve tenkitleri ise kayda değerdir ve felsefi üst bir dille ortaya konulmasına karşın, anlamak isteyen herkesin anlayabileceği bir açıklıktadır.

Yazara göre Tanrı'yı bilmek, Tanrı'ya dair inançların bilgisel bir niteliğe sahip olabilmeleri için, doğru olduklarına dair haklı-çıkarımsal bir temele sahip olmalıdır. Bu bağlamda yazar; Hegel, Kant ve Thomas Aquinas'ın görüşleri üzerinde durmakta ve T. Penelhum ile Swinburne'un T. Aquinas'ı nakzedecek görüşlerine değinmektedir. Tanrı'nın nasıl bilinebileceği meselesi, vahyi kabul ve vahyin bildirdiklerinin ise bu konuda büyük önemi haiz olduğu ifade edilerek, Tanrı'yı akıl ile bilmenin mümkün olduğunun bütün İslam mezheplerince de kabul edildiğini belirtilerek bu bölümü bitirilmiştir.

İkinci Bölüm'de "Tanrının Bilinmezliği Sorunu" ana başlığı altında yazar; "Tanrı diyebileceğimiz bir varlığın gerçekten varolup varolmadığının bilinip bilinemeyeceği" problemini tartışmaktadır. Yazar, Tanrı'nın bilinip bilinemeyeceği meselesindeki bütün görüşlerin, teistik, ateistik ve agnostik bakış açılarına dayandığını ifa-

de etmekte, bu bölümde temelde agnostiklerin görüşleri üzerinde yoğunlukla durmaktadır. Yazara göre bu konudaki temel belirlenim, kuşkuculuk ve gerçekçilikte olduğu gibi, agnostisizm ile teizm arasındaki tartışmalardadır. Bu bağlamda Tanrı'nın bilinemezliği meselesini iki temel üzere inşa etmektedir: 1. Tanrı'nın varlığının bilinip bilinemeyeceği, 2. Tanrı'nın mahiyetinin bilinip bilinemeyeceği.

Daha sonra Tanrı'nın mükemmelliği ve sonsuzluğu fikri, farklı din ve düşüncelere sahip filozofların görüşlerine müracaatla sistemli bir şekilde anlatılmaktadır. Bu bağlamda teolojik/kelami tenzih teorisi ile felsefi olarak, Tanrı'nın basitliği ilkesi üzerinde yoğunlukla durulmuştur. Yazar bu noktada Müslüman geleneğine atıflarda bulunmakta ve Tanrı'nın basitliğinin kabulünün Tanrı hakkında fazlaca şeyler bilmemize/söylememize engel olacağı kanaatindedir. Ona göre, "bir şeyin var veya yok olduğunu söyleyebilmemizin (zorunlu) önkoşulu o şeyin ne olduğunu bilmemizdir. Bu da (o varlığın) bir mahiyete sahip olmasını gerekli kılar." Sonuç itibarıyla Reçber'e göre basitlik ilkesi, bir şekilde teolojik agnostisizme açılan ilk kapıdır. Tanrı'yı tenzih ederek bilmek meselesi Mûsâ b. Meymûn ve T. Aquinas'a müracaatla anlatılmıştır. Bunlara cevap ise Duns Scotus ve Gazâlî aracılığıyla ortaya konmuştur. Burada özellikle Gazâlî'nin bazı görüşlerinin (sıfat ve zat ayırımı gibi) yazar tarafından yeniden yorumlanması calib-i dikkattir. Keza yazar, Kur'an-ı Kerim'e de müracaat ederek konuyu doğrudan İslam'ın ana kaynağıyla da ilişkilendirmektedir.

Tanrı'nın bilinemezliği sorunsalının ikinci ayağı Kant'ın görüşleri üzerine temellendirilmektedir. Şöyle ki, öncelikle Kant'ın Tanrı'nın a priori (akli) ve a posteriori (tecrübî) olarak neden bilinemeyeceği hakkındaki görüşleri serdedilmektedir. Bilindiği üzere Türkiye şartlarında (tercüme niteliği ekseninde) anlaşılması oldukça zor bir filozofun görüşleri, onu iyi anlayan biri için anlatmanın ne kadar kolay olduğunu Reçber yazdığı metinle bize göstermektedir. Kant'ın en büyük iddiası, insan tecrübesinin kendisini aşamayacağıdır ve bu durumda da Tanrı'yı bilmek değil ona inanmanın gerektiği şeklindedir. İşte bu noktada Reçber'in sorduğu şu soru kayda değerdir. "İnsan bilgisinin duyusal olanın ötesine geçmeyeceği" iddiasının, epistemolojik bir değere sahip olabilmesi için, kendisiyle sınırlı olduğu iddia edilen düzlemi aşması, onun dışına çıkabilmesi gerekmez mi? Reçber, bir felsefecide olması gereken en temel aktivite olarak, iyi soru soruyor. Bu da üzerinde konuşulan problem hakkında yeni ve güçlü açılımlar sağlıyor. Bu anlamda Kantçı bilme noktasında yine önemli sorular dile getirilmektedir: 1. "Varlığı phenomena ve noumena olarak ikiye ayırmanın epistemolojik bir temeli var mıdır? 2. Kategorilerin kullanımı bütünüyle phenomena ile sınırlı ise, noumena'ya ilişkin herhangi bir yargının epistemolojik statüsü ne olabilir?" Bu sorular, Kant'ın Tanrı bilinmez iddiasının en azından tartışmaya açık olduğunu göstermektedir. Yazar, Kant üzerinde haklı olarak çokça durmakta ve sonuç olarak, Kant'ın Tanrı'nın varlığı ve O'na atfedilen nitelikler hakkında, realist olmaktan çok 'sankici', yani kuşkucu olduğunu ortaya koymaktadır. Kant üzerine yazarın yazdıkları, Kant düşüncesinin bu hususlarda ciddi boşluklar ve belirsizlikler içerdiğidir.

Üçüncü bölümün konusu; Tanrı'yı tecrübe ile bilmenin imkânıdır. Bu hususta; 1. Tanrı tecrübe ile bilinebilir mi? 2. Tanrı tecrübe edilebilir mi? sorularını soran ya-

zar; bu soruların cevaplarını tartışarak Tanrı'yı tecrübe etme iddiasının çoğu kez yanıltıcı tezatlar içerebileceğini belirtmektedir.

Dinî tecrübe hakkındaki yazılar, doğrudan Tanrı'dan haberdar olmak ve Tanrı'yı daha çok mistik çerçevede ele alan değişik yorumları dermiyan etmektedir. Yazar, tecrübenin ne olduğu meselesine getirdiği açıklamalarla; tecrübe, Tanrı, bilmek gibi ilk başta insanda birbirine yabancı ve ilişki imkânı zor kavramları birbirleriyle ilişkili hâle getirmektedir. Bu bağlamda teistik ve teistik olmayan dinî tecrübe ayırımı yapılmakta ve teistik dinî tecrübenin zorluğu üzerinde durulmaktadır. Tanrı'yı tecrübe etmek O'nun varlığını da doğrudan kabul etmek anlamına geldiğinden, Tanrı'yı tecrübe etmenin imkânının zorluğu bir kez daha altı çizilerek belirginleştirilmektedir. Buradaki başka bir zorluk ise bu tecrübenin (Tanrı hakkında) herhangi bir kavramsallaştırmaya imkân tanımayacak ölçüde kapalı bir nitelikte olmasıdır. Yine dinî tecrübe ile duyu tecrübesi arasında yapılacak ayırım da ayrıca bu problemin başka zorlu bir vechesini oluşturmaktadır.

Tanrı'nın duyu tecrübesine konu olup olmayacağını uzun uzun tartışan yazar, bu tartışmalarda hem İslam ve Hıristiyan geleneğine hem de modern zamanlardaki görüşlere başvurmaktadır. Burada üzerinde durulan temel görüş; duyusal hiçbir nitelik sergilemeyen bir varlığın algı yolu ile nasıl tecrübe edileceğidir. Duyusal olan ve duyusal-olmayan algı ayırımlarına rağmen, eğer bir tecrübe varsa bunun başkasıyla paylaşılamaması sorunu "Tanrı'yı tecrübe etme" öngörüsünü netleştirememektedir.

Yazar Tanrı'nın bizzat zatının tecrübeye konu olamayacağını veya bunun en azından ne kadar zor olduğunu belirttikten sonra, Tanrı'nın sıfatlarının tecrübeye konu olabileceğini, bu imkânın ise Tanrı'nın sıfatlarının tezahüründen hareketle Tanrı'nın sıfatlarına, oradan da Tanrı'ya atfedilebilir bir tecrübeden bahsetmektedir ki bu tecrübe sezgisel-çıkarımsal bir tecrübe olarak adlandırılmaktadır. Bununla beraber yazar, "Sensus divinitatis" (ilahî his) kavramını başka düşünürlerin bakış açısıyla ortaya koyuyor ve bunun, Tanrı hakkında insandaki 'fıtrî bilgi olduğunu', bu bilginin insanlarda tecrübeye konu olabileceğini, ancak bu tecrübenin paylaşılmasının gerekmediği tezi üzerinde durmaktadır. Daha sonra yazar, mistik tecrübenin dindeki yerine yöneliyor. Ona göre, her dinî tecrübenin mistik bir karakteri vardır. Ancak, her mistik tecrübe dinî tecrübe değildir ve yazar tecrübenin kaynağını, ne olduğunu, olabileceğini, açmazlarını, doğrularını ve yanlışlarını ikna edici bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu konu işlenirken Plotinusçu felsefe bağlamında, Müslüman mutasavvıfların tecrübeleri ve İşrakî bilgi teorisi üzerinde durulmuş, Hegel ve Russell gibi filozofların görüşlerine de başvurulmuştur.

4. Bölüm, Tanrı'yı Akılla Bilmek: Bölümün başında, akılla bilmenin diğer bölümde anlatılan tecrübeyle bilmeden bağımsız olamayacağının vurgusu yapıldıktan sonra, modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes'ın, 'mükemmeliyet nazariyesi' üzerinde durulmuştur.

Bu nazariyede özetle; 1. İnsan zihninde sezgisel olarak Tanrı fikrinin bulunduğu, 2. Böyle bir fikrin insan zihninin bir uydurması olmayacağı, 3. İnsan zihnindeki bu 'Tanrı fikri'nin kaynağının ancak Tanrı olabileceği düşünceleri üzerine yoğunlaşılmıştır. Burada hem Descartes'ın fikirlerinin açılımı ve yorumu yapılmış hem de bu fikirlere yapılan eleştirilere yer verilmiştir. Descartes'ın bu mükem-

mel/sonsuz fikrinde ona yakın bir filozof olarak Leibniz'in görüşlerine de atıflarda bulunulmuştur.

Descartes'a yapılan en önemli eleştiri, insan zihninin olumsuzları/noksanları olumsuzlamasıyla Tanrı'nın mükemmellik fikrine ulaşabileceği şeklindedir. Buna cevap olarak yazar, şu önemli mantıksal çıkarıma gitmektedir. "Mükemmel olanın mükemmel olmayana veya sonsuz olanın sonlu olana önceliğini bütünün parçaya olan bir tür kavramsal önceliği şeklinde düşünmek gerekir." Yazara göre parçadan hareketle bütüne ulaşmak Descartes'ın öngörüsü kadar güçlü değildir.

Sonuç olarak Descartes; "Tanrı'nın ontolojik önceliğine paralel olarak O'na ilişkin bir fikrin de semantik açıdan kaçınılmaz bir önceliğe sahip olacağı"nı temel almaktadır. Bu da bir tür; 'teolojik-akılcılık' olarak nitelendirilmektedir.

Yazar, Descartes'ın ortaya koyduğu, salt kavramsal bir çözümleme ile bir şeyin (Tanrı'nın) gerçek varlığına nasıl gidilebileceği sorusunu sorar ve bu soru üzerinde tartışmalarını derinleştirir. Bu soruya verilen cevap da yine Descartes'a müracaatla şu şekildedir: "Tanrı'nın varlığına dair bir doğru en az matematiksel doğrulara atfedilen bir kesinliğe sahiptir." Ancak Descartes sisteminde, ontolojik kanıtın dayandığı en temel sezgi, önermesel zorunluluktan ontolojik zorunluluğa geçiştir. Bu temel ise her zaman tartışmaya açıktır. Reçber de bu zemin üzerinde kuşkuyu doğuracak muhtemel sorunları sormakta, bu sorulara bir tarafta Descartes'tan cevaplarla, diğer taraftan da kendisi cevaplar vererek meseleyi ele almaktadır. Descartes'ın ontolojik kanıtının en büyük muarızı Kant'ın eleştirileri üzerinde de durulmaktadır.

Yazar bu bölümün son alt başlığı olarak, Akıl, Çıkarım ve Tanrı olarak belirlemekte ve bu başlığı şu soruyla açmaktadır: "Aklın doğuştan veya a priori herhangi bir sezgiye dayanmaksızın Tanrı hakkında bir bilgiye erişmesi mümkün müdür? Yani Descartes'ın ortaya koyduğu doğuştanlık fikrinin aksine insan, kendi tecrübesiyle Tanrı fikrine ulaşabilir mi? Bu düşünceyi savunanların başında John Locke gelmektedir. Ona göre insan, kendi bilincini koruduğu sürece sahip olduğu; duyu, algı ve akıl, insanın Tanrı'yı bilmesi için yeterlidir. Yazar, Locke'un bu görüşlerini onun sistemi içerisinde açımlamaktadır.

Bu bağlamda İbn Ruşd'ün Tanrı'nın bilinmesine kanıt olarak temellendirdiği 'inayet delili' üzerinde durulmaktadır. Bu delilin 18. yüzyıldan günümüze kadar birçok taraftarı ve karşı çıkanının bulunduğuna işaret edilmiş ve bu görüşler ortaya konmuştur. Doğal olarak yazar bu delili savunanların görüşlerine yakın durmaktadır. Sonuç olarak Reçber, tümevarımsal bir tecrübe yoluyla tam ve kesin bir bilgiye erişme yolunun kategorik olarak kapalı olmasının, Tanrı hakkındaki bir bilgi için a priori sezgileri önemli kılmaktadır, demektedir. Böylece Descartes'ın yaklaşımı dikkate alınmadan, yalnızca tecrübî bilgi ile Tanrı fikrine ulaşmanın kapalı olacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Yazar; Tanrı'nın bilinmesi için a priori ve a posteriori unsurların birbirini desteklemeleriyle Tanrı fikri insanda daha açık bir ifade bulabilir düşüncesine ulaşmaktadır.

Kitap, felsefenin soyut ve anlaşılması zor problemleri üzerinde durmaktadır. Ancak, soyut ve zor problemlerle uğraşmasına rağmen yazar, çok sade ve anlaşılır bir dille metinlerini kaleme almıştır. Zor görünen bu problemleri, o problemleri çok iyi bilen ve yazma hususunda özel kompleksleri olmayan bir müellif tara-

fından ne kadar anlaşılır olduğunu bu metinler bize göstermektedir. İyi bir okuyucu, belli birikimi olan, bu eseri rahatlıkla anlar ve müktesebatına önemli katkılar sağlamış olur. Yazar, pek alışık olmadığımız bir tarzda, din felsefesinin önemli ve zor sorunlarını tartışırken Müslüman düşünürlere –iş olsun diye değil– çokça atıfta bulunarak, Müslüman mirasının değerini ve seviyesini modern düşünce bağlamında bize göstermektedir. Kitabın bölümleri birbirleriyle ilişkilendirilmiş, böylece de kitap birbirlerini tamamlar mahiyettedir. Şunu hemen belirtmeliyim ki, eser oldukça yoğun ve sıkıdır. Bu nedenle de bu eseri tam tanıtmak oldukça zordur. Tanrı'yı bilmek hususunda detaylı ve derinlemesine bilgilenmek, bu hususlarda zihin jimnastiği yapmak isteyenlerin rahatlıkla okuyabileceği bir eserdir. Kanımca yazar, eserinde bizzat kendisini ortaya koymuş ve eser alışık olduğumuz soğuk, resmî akademik düz yazıların çok ötesindedir.

GÜRBÜZ DENİZ

Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu

Mustafa Alıcı
İz Yayınları, İstanbul 2005, 503 s.

Bilindiği üzere genelde 'dinlerarası diyalog' özelde ise 'Müslüman-Hıristiyan diyalogu' son dönemlerde hem dünya hem de ülkemiz kamuoyunda oldukça sık kullanılan kavramların başında gelmektedir. Bu çerçevede ülkemizde son yıllarda uzmanlarından ziyade konu hakkında doğru dürüst bilgisi olmayan kişiler dinlerarası diyalog konusuyla ilgili yazılar yazmakta ve değerlendirmeler yapmaktadır. Hatta bazı sivil toplum kuruluşları ve dinî cemaatler, dinlerarası diyalog konusunda yeterince bilgi sahibi olmadan çeşitli toplantılar düzenlerken diğer bazı sivil toplum kuruluşları ve dinî cemaatler de dinlerarası diyaloğa daha işin başında rezerv koyarak bu konuyla ilgilenenleri birtakım yakışıksız sıfatlarla nitelendirme yoluna gittiklerini izleyen süreçte müşahede ettik. Kısaca sadece farklı dinsel geleneklere mensup kişilerin değil, aynı zamanda farklı düşünce ve kanaatlere sahip kişilerin birlikte barış içinde yaşamaları için son derece önemli olan dinlerarası diyalog konusu, yetkin olmayan kişi ve kuruluşların elinde âdeta kendilerini meşrulaştırma aracı hâline getirilmiş bulunmaktadır.

Bu olumsuzluğun yanında dinlerarası diyalog konusuyla ilgili ülkemizde olumlu gelişmeler de yaşanmaktadır. Gittikçe artan sayıda araştırmacı bu konuyu gündemlerine almakta ve ciddi araştırmalar yapmaktadır. Bunun yanında İlahiyat Fakültelerinde dinlerarası diyalog ve dinsel çoğulculuk konularını işleyen dersler okutulmaktadır. Yine Diyanet İşler Başkanlığı bünyesinde kurulan 'diyalog şubesi' daha aktif hâle getirilmeye çalışılarak hem ülkemizdeki farklı dinî grupların birlikte barış içinde yaşamaları hedeflenmekte hem de dünya ölçeğinde Müslümanların diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla daha yapıcı ve verimli ilişkiler kurması sağlanmaya çalışılmaktadır.

Bu yazıda yetkin kişiler tarafından yapılan diyalog çalışmalarının daha verimli olması için eleştirel olarak analizini yapacağımız *Hıristiyan-Müslüman Diyalogu* adlı kitap, yıllarını dinlerarası diyalog çalışmalarına veren araştırmacı Mustafa Alıcı'nın 2001 yılında tamamladığı *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim Işığında İslam-Hıristiyan Diyaloğu* adlı doktora tezinin, yazarın kendi ifadesiyle, *sözde* güncelleştirişmiş versiyonudur. Sözde güncelleştirilmiş diyoruz; çünkü kitabı baştan sona incelediğimizde 2001 sonrasına ait birkaç yeni çalışma hariç kitapta dünya ve ülkemiz ölçeğinde dinlerarası diyalog konusuyla ilgili kaleme alınmış çalışmalara ve yapılan değerlendirmelere hemen hemen hiç atıfta bulunulmamakta. Güncelleştirme esnasında yazarın atıfta bulunduğu çalışmalar da çalışamaya katkıda bulunmaktan ziyade, bir yerlere mesaj vermek için yapılmış görüntüsü vermektedir. Kısaca elimizdeki bu çalışma içerik, yapı ve metod olarak Sayın Alıcı'nın doktora tezinin şişirilmiş sürümüdür.

Bu tespiti yaptıktan sonra, çalışmanın metodolojik olarak son derece fakir olduğunu okuyucuya göstermek istiyoruz. Kitabın hemen başında yer alan özgeçmişinde "dinler tarihi alanında klasik ve çağdaş dönem metodolojileri" üzerinde araştırmalar yaptığını söyleyen yazarın, tezini günceleştirme esnasında bu metodolojilerden etkilenerek çalışmasını metodolojik olarak tekrar gözden geçirmemesi doğrusu bize oldukça tuhaf gelmiştir. Dahası yazar s. 13-14'de çalışmasını "her türlü normatif kaygıdan uzak" olarak yaptığını, diyaloğun tarihsel gelişimini ihmal etmeden Müslüman ve Hıristiyanlar tarafından fiilî olarak anlamlandırılan dinlerarası diyalog sürecini olduğu gibi tanımlamaya ve tarafsız olarak yorumlamaya çalıştığının altını çizmektedir. Ancak çalışmayı bir bütün olarak incelediğimizde yazarın "her türlü normatif kaygıdan uzak" durma ve Hıristiyanların diyalog söylemlerini ve çalışmalarını tarafsız olarak 'olduğu gibi betimleme' gayretinin kendisini Hıristiyanların sözcüsü konumuna getirdiğini görmekteyiz. Çünkü yazar nesnellik adına Hıristiyanların diyalog söylemlerini ve çalışmalarını bir Müslüman gözüyle değerlendirmeye tâbi tutmadığı gibi, bazı diyalog söylemleriyle ilgili Hıristiyan yazarların yorum ve değerlendirmelerini kullanarak Müslümanlarla ilgili olumsuz ifadeleri âdeta meşrulaştırma yoluna gitmiştir. Hatta eserin Hıristiyan diyalog çalışmaları ile ilgili bölümlerini okurken ilgili satırların bir Müslüman'a mı yoksa bir Hıristiyan'a mı ait olduğunu anlamakta doğrusu oldukça güçlük çektik. Yazarın da çok iyi bildiği gibi, dinler tarihi alanında kullanılan çağdaş yöntemlerden en önemlisi fenomenolojik yöntemdir. Bu yönteme göre araştırmacı incelediği konuyu veya dinsel geleneği o konunun veya geleneğin taraftarının yaşamlarında yansımasını bulduğu gibi inceler; ancak, sonunda da kendi bakış açısına göre değerlendirmesini yapar. Eserinde bu yöntemi kullanan sayın Alıcı, bu yöntemin ilk kısmın gereğini yerine getirmiş ancak ikinci kısmı olan değerlendirmeyi ihmal etmiştir. Hâlbuki Hıristiyanların diyalog söylemlerini ve diyalog adı altında yaptıklarını incelediğimizde, aralarında çok fark olduğunu görmekteyiz. Özellikle Papalar, kendi yandaşlarına konuşurken genel olarak 'öteki' özel olarak da Müslümanlarla ilgili son derece olumsuz ifadelere yer verirken, Müslüman muhataplara hitap ederken 'kardeşlerim', 'dostlarım' gibi oldukça olumlu hitaplara yer vermektedirler. İşte sayın yazarın bu gibi politik tutumları tespit edip dinlerarası diyalog açısından değerlendirmesi okuyucu için oldukça iyi olurdu.

Kitabın içindekiler kısmına baktığımızda yazarın en önemli metodolojik eksikliğinin burada başladığını görmekteyiz. Zira araştırmanın tez olarak başlığı *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'ı Kerim Işığında İslam-Hıristiyan Diyaloğu* iken muhtevada herhangi bir ciddi değişiklik yapılmadan kitapta *Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu* olarak değiştirilmiştir. Eser ciddi olarak incelendiğinde her iki başlığı da yansıtmadığını görmekteyiz. Çünkü tez başlığında sayın Alıcı, Müslüman-Hıristiyan diyaloğunu, Kitabı-Mukaddes ve Kur'an ışığında değerlendireceğini okura ima etmektedir. Ancak, eser incelendiğinde böyle bir değerlendirme olmadığını görmekteyiz. Haddi zatında başlıkta da sorun vardır. Zira bir tarafta Hıristiyanlar diyerek bir din mensuplarını muhatap alırken diğer tarafta Müslümanları değil de onların dini olan İslam terimini kullanmaktadır. Kanaatimizce yazar tez aşamasında şu tarz bir yöntem izlemiş olsaydı hem okuyucuya hem de dinlerarası diyaloğun gelişmesine daha fazla katkı sağlamış olurdu. Sayın Alıcı eserinin giriş kısmında diyaloğun çeşitlerine ve sorunlarına girmeden genel olarak yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra gündeme gelen dinlerarası diyalog söylemini ve bu söyleme Hıristiyan ve Müslümanların hangi anlamlar yüklediğini ele almalıydı. İlk bölümünde Kitab-ı Mukaddes'in genel olarak Hıristiyan olmayanlarla ilgili verilerini ele alıp bu verilerin dinlerarası diyalog çerçevesinde Hıristiyan araştırmacılar tarafından nasıl yorumlandığını inceleyebilirdi. İkinci bölümde ise hem Roma Katolik Kilisesi ve Dünya Kiliseler Birliği gibi resmî Hıristiyan kurumlarının hem de sivil toplum kuruluşların ve bireysel akademisyenlerin diyalog söylem ve faaliyetlerini inceleyip ilk bölümde incelediği Kitab-ı Mukaddes'in ötekiyle ilgili öğretisi bağlamında değerlendirebilirdi. Daha sonra çalışmasının ikinci kısmında aynı şeyi Müslümanlarla ilgili yapabilirdi. Yani önce Kur'an'ın genel olarak Müslüman olmayanlar özel olarak da Hıristiyanlarla ilgili verilerini ve bu verilerin dinlerarası diyalog çerçevesinde Müslüman araştırmacılar tarafından nasıl yorumlandığını inceledikten sonra Müslümanların hem kurumsal hem de bireysel diyalog faaliyetlerini inceleyip Kur'an'ın verilerine göre değerlendirebilirdi. Bütün bunları yaptıktan sonra da değerlendirme/sonuç bölümünde Hıristiyanların ve Müslümanların dinlerarası diyalog adı altında yaptıkları faaliyetlerin, yayımladıkları bildirilerin ve geliştirmeye çalıştıkları yeni teolojilerin ne derece kendi kutsal kitaplarının öğretileriyle uygunluk arz ettiğini veya çeliştiğini ortaya koyabilirdi. Eğer böyle bir yöntemle konu incelenseydi hem daha orijinal hem de daha katkı sağlayıcı olabilirdi.

Sayın Alıcı'nın kitabında kullandığı isme gelince, içerikle ismin uyumlu olmadığını görmekteyiz. Zira adından hareketle kitabın İslam'ın yedinci yüzyılda ortaya çıkışından günümüze değin Müslüman-Hıristiyan ilişkilerini tarihsel olarak inceleyen bir eser olduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır. Ancak, eser dikkatlice incelendiğinde dikkatlerin daha çok yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra dünya ölçeğinde dillendirilen dinlerarası diyalog söylemi çerçevesinde yapılan tartışmalarla sınırlı olduğunu görmekteyiz. Yöntem ve isimle ilgili bu tespiti yaptıktan sonra, eserde dikkatimizi çeken bir başka husus da tekrarların çokluğudur. Nitekim eseri incelediğimizde yazar, aşağı yukarı aynı şeyleri farklı ifadelerle sık sık tekrarlama yoluna gitmektedir. Örneğin giriş kısmında diyaloğun çeşitleri ve sorunlarından bahsettikten sonra, birinci ve ikinci bölümlerde de farklı adlar altında aynı konulardan daha geniş bir şekilde bahsetmiş bu durum da yazarın çok fazla tekrara düşmesi-

ne sebebiyet vermiştir. Bunun yerine yazar, ilk iki bölümde Hıristiyan ve Müslümanların diyalog çalışmalarını inceledikten sonra, bir başka bölümde de incelediği bu çalışmaların değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkan diyalog çeşitleri ve sorunları konusunu ele alıp incelemiş olsaydı, bu tekrarlardan kaçınmış olurdu. Bu teknik bilgilerden sonra şimdi de çalışmayı biraz daha yakından incelemeye çalışalım.

Çalışmada kullanılan terimler zaman zaman yanlış tanımlanmakta, zaman zaman da kavramlar birbiriyle karıştırılmaktadır. Örneğin s. 28'de dinlerarası diyaloğun bir senkretizm olmadığı vurgulandıktan sonra, senkretizm "farklı kültür, ırk ve arka planlardan gelen insanların birbirlerini anlamak ve ortak iyilikler için çalışmak üzere mevcut aşırılıklarını giderebilmeleri ve ortak zeminler keşfederek bir araya gelebilmeleridir" şeklinde tanımlanmaktadır. Sayın Alıcı bu ifadeleriyle aslında diyaloğu tanımlamaktadır. Senkretizm ise farklı dinlerin farklılıklarını ortadan kaldırarak onları bir potada eritmek ve bu şekilde yeni bir din üretmedir.

Yine Sayın Alıcı s. 37'de "Hıristiyanların orta-çağ boyunca öteki dinlerle her zaman olumlu temasları" olduğunu ifade etmektedir. Ancak, Hıristiyanlık tarihini incelediğimizde bunun gerçekte böyle olmadığını görmekteyiz. Örneğin yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar bilfiil uygulanan doğmaya göre, Kilise veya Hıristiyanlık dışında kurtuluş söz konusu olmadığı için, Hıristiyan olmayanlar şöyle veya böyle mutlaka Hıristiyan yapılmalıydı. Dahası Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmî dini olmasından sonra Hıristiyanların Hıristiyan olmayanlara yönelik tutumlarına baktığımızda karşımıza hiç de olumlu bir tablo çıkmamaktadır. Örneğin, MS.1-4. ve 4-8. yüzyıllar arasında Hıristiyanların Hıristiyan olmayanlarla ilişkilerini inceleyen Hıristiyan teolog Ramsey Macmullen 1-4. yüzyılları arasında Putperest Roma'nın Hıristiyanlara yaptığı zulümlerle, 4-8. yüzyıllar arasında Hıristiyanlığın Roma'nın devlet dini olmasından sonra Hıristiyanların putperestlere ve diğer din mensuplarına yaptıklarını mukayese ettikten sonra, putperestliğin Hıristiyanlıktan daha hoşgörülü bir din olduğu sonucuna varılabileceğini ifade etmektedir. Böyle bir vakıa ortadayken ve ortaçağın en önemli olayı olan Haçlı Seferleri'nin Hıristiyanların öteki din mensuplarıyla hatta kendi dindaşlarına açtığı yaralar hâlâ tam olarak sarılmamışken ortaçağ boyunca Hıristiyanların öteki dinlere her zaman olumlu temas kurduklarının iddia edilmesi, doğrusu bize oldukça tuhaf, bir o kadar da düşündürücü gelmektedir. Kanaatimizce yazar burada Hıristiyanların öznel değerlendirmelerini herhangi bir sorgulamaya tâbi tutmamasının kurbanı olmakta ve bu şekilde de okuyucuyu yanıltmaktadır.

Sayın Alıcı eserinin çeşitli yerlerinde diyalogla-misyonu da karıştırmakta ya da bu ikisi arasında herhangi bir fark görmemektedir. Örneğin s. 53'de Katolik Kilisesinin "yeni bin yılda özellikle Asya kıtasını hedefteki diyalog alanı" seçtiğini söylemektedir. Yine s. 82'de Matta İncili'nde geçen İsa'nın Suriyeli bir kadınla diyaloğu anlatıldıktan sonra, "ötekilere gıda götürmenin" Hıristiyanlar için diyalogun bir hedefi olduğu ifade edilmektedir. Hâlbuki Hıristiyan geleneğinde ötekilere gıda götürerek onları Hıristiyanlığa dâhil etme diyaloğun değil, misyonun hedefidir. Hatta sayın yazar, diyalogla misyonu öylesine karıştırmakta ki s. 83-84'te İsa'nın insanlarla ilişkileri ve onlara öğretisini yaymak için izlediği yöntemlerle ilgili İncil öykülerine yer verdikten sonra, İsa'nın "etrafına topladığı insanlarla sohbetlerinde ve anlattığı kıssalarda çoğu kez karşısındakini hayrete düşürme, görüşünden vazgeçirme ve

kendi görüşünü kabul ettirme yoluna gittiğini" ifade etmekte ve daha sonra da İsa'nın bu yaptıklarıyla Hıristiyanlar için iyi bir diyalog modeli olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca sayın yazar günümüz Hıristiyanlığının mimarı ve ilk misyoneri olan Pavlus'un ilahi oğul Rab İsa-Mesih düşüncesi çerçevesinde geliştirdiği Mesih-merkezli din anlayışını yaymak için Antakya'dan başlamak üzere Anadolu, Yunanistan ve Makedonya bölgelerine yaptığı misyon seyahatlerinde ve çeşitli topluluklara yazdığı mektuplarında izlediği yöntemlerle Hıristiyanların öteki ile diyaloğunun ana hatlarını oluşturduğunu iddia ederek, diyalogla misyonu karıştırdığını bir kez daha gözler önüne sermektedir. Dahası yazar, Pavlus da dâhil ilk dönem Hıristiyanlarının öteki insanlarla kurduğu samimi ve ikna edici diyaloglar sayesinde (s. 85) Anadolu'nun hızlı bir şekilde Hıristiyanlaştığını ileri sürerken, Pavlus'un Korintlilere I. Mektubu 9: 19-23'te dillendirdiği ve günümüz misyonerlerinin insanları kandırmak için kullandıkları daha çok kişiyi Hıristiyan yapmak için her yolu meşru gören takıyeci anlayışı unutmuş görünmektedir. Kısaca sayın yazar, Kitabı Mukaddes'in diyalogla ilgili öğretisini incelediği (s. 76-94) bölümde Hıristiyan yazarların görüşlerini, hiçbir eleştiriye tâbi tutmadan oldukları gibi verdiği için, âdeta Hıristiyanlık propagandası yapıyor izlenimini vermektedir. Bu bölümde yazar önce İsa'nın insanlara yaklaşımını verdikten sonra havarilerin ve Pavlus'un yaklaşımını incelemiş olsaydı Hıristiyan kutsal kitaplarında yer alan 'öteki öğretisini' daha açıkseçik bir şekilde ortaya koymuş olurdu.

"Tarihte ve Günümüzde Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu" adlı bölümde İslam'ın 7. yüzyılda ortaya çıkışından itibaren Hıristiyan-Müslüman karşılaşmalarından ve Hıristiyanların İslam'a, onun kutsal kitabı olan Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e yönelik olumsuz tutumlarından örnekler veren yazar, daha sonra günümüz Hıristiyan-Müslüman diyaloğuna dönüm noktası olarak kabul edilen II. Vatikan Konsili'nin Müslümanlarla ilgili öğretisine değinmektedir. Bu bölümde en dikkat çekici nokta, sayın yazarın "kilise, Müslümanlara saygı duyduğunu belirttikten sonra İslam'la ilgili ifadesine başlar cümlesidir" (s. 114). Zira konsil metinlerinde 'İslam' ifadesinin bulunmaması bir tarafa İslam'ın Yahudi-Hıristiyan geleneği dışında ayrı bir din olduğunu ima dahi edecek ifadelerden şiddetle kaçınılmasına ve bu tespitin de bazı araştırmacılar tarafından ülkemizde vurgulu bir şekilde ifade edilmesine rağmen, hâlâ bazı Müslüman araştırmacıların Konsilin İslam dini ile ilgili olumlu bir yaklaşım sergilediğini ileri sürmenin mantığını anlamakta doğrusu güçlük çekiyoruz. Dahası sayın yazar s. 118'de Katolik Kilisesi'nin Müslümanlarla diyaloğa girme konusundaki öğretileriyle ilgili iki ilginç sonuca varmaktadır: Bunlardan biri, Konsil sonrası dönemde İslam'a yönelik samimi ve takdir edici bir anlayışın başladığı, diğeri de İslam ve Hıristiyanlığın taraftarlarını "aynı yaratıcı ve tek Tanrı'ya ibadet etmeye" çağırdığı iddiasıdır. Ancak, Konsil sonrası dönemde yayımlanan resmî Hıristiyan dokümanlarını incelediğimizde yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İslam'ı Yahudi-Hıristiyanlıktan ayrı bağımsız bir din olarak kabul eden bir ifadeye rastlamadığımız gibi, onun Müslümanlar için kurtuluş yolu olabileceğini ima eden bir ifadeye de rastlamıyoruz. Ayrıca ne Konsil metinlerinde ne de Konsil sonrası dönemde Müslüman ve Hıristiyanların "aynı yaratıcı ve tek Tanrı'ya" ibadet ettikleri ima edilmektedir. Konsil metinlerinde vurgulanan husus, Müslümanların Hıristiyanların Tanrı'sına ibadet ettikleridir. Nitekim Papa II. John

Paul 1994 yılında yayımladığı *Ümit Işığını Geçerken* adlı kitabında Hıristiyan Tanrı öğretisini ve tenleşme (inkarnasyon) doktrinini kabul etmediğinden, İslam dinini şiddetli bir şekilde kınamakta ve Müslümanların Tanrı inanancının ancak Hıristiyan Tanrı inancıyla tamamlanacağını iddia ederek Hıristiyanlığın İslam'dan çok üstün bir din olduğunu ileri sürmektedir.

Sayın Alıcı, çalışmasının "İslam-Hıristiyan Diyaloğunun Kur'an-ı Kerim Temeleri" adlı ikinci bölümünde ilk olarak Kur'an'da ifadesini bulan Allah'ın meleklerle diyaloğu, peygamberlerin kendilerine vahiy etiren Cebrail ile ve gönderildikleri topluluklarla diyaloglarından örnekler verilmekte, ikinci olarak tarihteki Müslüman-Hıristiyan karşılaşmalarından örnekler verilmekte ve son olarak da günümüzdeki Müslüman-Hıristiyan karşılaşmalarına değinilmektedir. Yazar, Hıristiyanlığa ayırdığı ilk bölümün aksine bu bölümü son derece üstün körü bir şekilde kaleme almıştır. Bu bölümde yazar, önce Kur'an'ın 'ötekine' yönelik genel öğretisini inceledikten sonra Kur'an'ın özelde Hıristiyanlık ve Hıristiyanlarla ilgili öğretilerini ve bu öğretilerin Müslüman araştırmacılar tarafından nasıl anlaşıldığını inceleme konusu yapabilirdi. Daha sonra da Hz. Peygamber'in genelde Müslüman olmayanlara özelde de Hıristiyanlarla nasıl ilişkiler kurduğu, okuyucunun dikkatine sunulabilirdi. Bütün bunlar yapıldıktan sonra da tarihsel süreçte ve günümüzde yaşanan Müslüman-Hıristiyan karşılaşmaları veya diğer bir deyişle diyalogları masaya yatırılabilirdi. Dahası yazar, ilk bölümde Katolik Kilisesi, Dünya Kiliseler Birliği gibi kurumların diyalogla ilgili söylem ve eylemlerini detaylı olarak okuyucuya yansıtmasına rağmen bu bölümde Müslüman dünyada dinlerarası diyalog alanında yapılanlar çok genel hatlarıyla verilerek geçiştirme yoluna gidilmiştir. Hatta yazar ülkemizde son yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı (II. Din Şûrâsı, Avrupa Birliği Şûrâsı, Tarsus Toplantısı) ve Gazeteciler ve Yazarlar Birliği Vakfı gibi sivil toplum örgütleri tarafından düzenlenen Harran toplantıları gibi Müslüman-Hıristiyan diyalog toplantılarının içeriklerine ve bu toplantılarda alınan kararlara da hiçbir şekilde değinmemektedir. Dahası 1998 Din Şûrâsında alınan karar doğrultusunda Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde kurulan Dinlerarası Diyalog Şubesi ile ilgili de kitapta herhangi bir bilgi bulmak mümkün değildir. Hâlbuki Hıristiyan ve Müslüman kanatın dinlerarası diyalog adı özellikle günümüzde yaptıkları çalışmaları ve karşılaşılan sorunları inceleme konusu yapan Sayın Alıcı'nın Hıristiyan tarafa daha fazla ağırlık vermesi doğrusu oldukça tuhafımıza gitmiştir. Kanaatimize göre bu durumun yazarın Hıristiyan kanadın diyalog çalışmalarına daha fazla vâkıf olması ve Müslüman kanatla ilgili ekstra araştırma zahmetine katlanmak istememesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim sayın yazar Hıristiyan tarafın diyalog çalışmalarını incelerken s. 223-283 arasında "Dinlerarası Diyaloğa Teolojik Yaklaşımlar" başlığı altında Hıristiyan teologların Hıristiyan olmayanlara yönelik Hıristiyan tutumlarıyla ilgili geliştirdikleri teolojik modellere yer verirken aynı şeyi Müslüman kanatın diyalog çalışmalarını incelerken yapmamaktadır. Burada yazar, haklı olarak Müslümanların Hıristiyanlar gibi çeşitli adlar altında teolojik modeller geliştirmediğini söyleyebilir. Ancak unutulmamalı ki, son yıllarda bazı Müslüman entelektüeller Hıristiyan teologlar tarafından geliştirilen teolojik modelleri İslami açıdan değerlendirerek Müslüman dinler teolojisi oluşturma yolunda çalışmalar yapmaktadır. İşte Sayın Alıcı en azından eserinde bu çalışmalara değinebilir ve onların bir kritiğini yapabilirdi. Aslında ya-

zarın "Dinlerarası Diyaloğa Teolojik Yaklaşımlar" başlığı altında söylediği pek çok şey de sorunludur. Örneğin yazar, Hıristiyanlığın, Mesih'in veya Kilise'nin *yegâne* kurtuluş yolu olduğunu iddia eden dışlayıcı yaklaşımın 'öteki dinler yok sayma' anlamına gelmediğini vurgulu bir şekilde ifade etmektedir. Doğrudur, dışlayıcı yaklaşımı benimseyenler öteki dinler yoktur demiyor. Onların söylediği şey, Hıristiyanlık dışında diğer dinler de vardır. Ancak onlar, taraftarlarını kurtuluşu ulaştırma konusunda hiçbir değere sahip olmadığı için işlevsel değildir. Şimdi böyle bir durumda dışlayıcıların Hıristiyanlık dışındaki dinleri yok saymadıklarını nasıl söyleyebiliriz? Yine s. 231'de Dünya Kiliseler Birliği'nin son dönemlerde Kilise-merkezlilikten Mesih-merkezliliğe geçiş yaptığı ifade edilmektedir. Sayın yazar bunu ifade ederken Hıristiyanlık-merkezli bir dışlayıcı anlayışın hâkim olduğu Dünya Kiliseler Birliği ile Kilise-merkezli Katolik Kilisesi'ni karıştırmaktadır. Yine s. 256'da Sayın Alıcı, "öteki dinler, İsa'nın ismini bir kurtarıcı olarak kabul etmemesine rağmen kapsamacılar tarafından kurtuluş kapsamında görülmesi..." şeklinde sorunlu bir ifadeye de yer vermektedir. Hıristiyan kapsayıcılar, Hıristiyanlık dışındaki dinler hiçbir şekilde kurtuluş kapsamına dâhil etmemektedir. Onlara göre kurtuluş kapsamına girenler, iyi ve ahlaklı yaşam süren Hıristiyan olmayanlardır. Buna göre, İsa'yı bilfiil kurtarıcı olarak kabul etmemelerine rağmen, kapsayıcılar tarafından kurtuluş planına dâhil edilenler Hıristiyan olmayan dinler değil onların taraftarlarıdır. Çünkü Hıristiyan olmayan dinler, Tanrı'nın kurtuluş planında Hıristiyanlıktan bağımsız bir değere sahip değildir. Yine s. 259'da yazar Paul Knitter'in bazen kapsamacı sayıldığı iddia etmektedir. Hâlbuki Knitter'in 1985'ten itibaren kaleme aldığı *No Other Name?*, *One Earth Many Religions, Jesus and Other Names* ve *Introducing Teologies of Religions* adlı eserlerine ve onun İsa hakkındaki görüşlerini inceleyen *İsa Tanrı mı İnsan mı?* adlı eserlere bakmış olsaydı, onun kapsayıcı değil tamamıyla çoğulcu modeli savunan bir teolog olduğunu rahatlıkla görebilirdi. S. 276'da yazar, çoğulcu modelin savunucularının Hıristiyanlık da dâhil tüm dinlerin Tanrı hakkındaki bilgilerinin eksik olduğunu bu yüzden dinlerin birbirlerine ihtiyaç duyduklarını iddia etmektedir. Ancak çoğulcu teologların –bunların başında da John Hick'in– görüşleri incelendiğinde dinlerin Tanrı hakkındaki bilgilerinin eksik olduğunu değil, Tanrı hakkındaki tüm bilgiye sahip olmadıklarını ileri sürdüklerini görürüz.

Yazar çalışmasının sonuç kısmında da araştırması sonucunda elde ettiği bulguları tartışacağı ve Müslüman-Hıristiyan diyaloğunun mevcut sorunlarının giderilerek daha verimli hâle getirilmesi için neler yapılması gerektiğini tartışacağı yerde, âdeta çalışmasının bir özetini vermekle yetinmektedir.

Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu adlı bu eseri, dinlerarası diyaloğun mahiyeti, çeşitleri ve sorunları hakkında bilgi sahibi olmak isteyenlere –yukarıda sıraladığımız sorunlara dikkat etmek şartıyla- salık veriyoruz. Ayrıca bu eserin, bütün eksikliklerine ve hatalarına rağmen, dinlerarası diyalog konusunda konunun uzmanı olmayanların uluorta çalışmalar yaptığı bir ortamda Türk okuyucusuna nispeten sağlıklı bilgi sunacağı da muhakkaktır. Ancak, sayın yazar eğer çalışmasının ikinci baskısını âcizane bir şekilde yaptığımız bu eleştiriler doğrultusunda yeniden gözden geçirip yayımlarsa şüphesiz ki bilim camiasına daha büyük bir hizmet yapmış olur.

MAHMUT AYDIN

el-İcâbe li îrâdi mâ'stedrekethu 'Â'işe 'alâ'ş-şaḥâbe

Bedruddîn ez-Zerkeşî
Tahkik: M. Bünyamin Erul
Muessesetu'r-Risale, Beyrut 2004, 339 s.

Hadis ilmiyle meşgul olan kişiler, hadisteki senedin tetkik ve tenkidi kadar, hadis metninin tetkik ve tenkidinin de önemli olduğunu bilirler. Hatta hadis olarak rivayet edilen metinlerin tenkidinin, önem bakımından daha da öncelikli olduğu söylenebilir. Hadis metinlerinin tetkikinden kastımız, metinlerdeki lafız ve mânâ ile rivayet, ziyadelik-noksanlık, idrac, takti' vb. hususların tespiti çalışmasıdır.

Hadis metinlerinin tenkidi ile de bir hadisin sened ve metin yönüyle tetkikinin sonucu ne olursa olsun, o metnin Kur'an, Sünnet, tarihî gerçekler, tecrübe, yaşanan gerçeklik ve akıl gibi ilkelerle çelişip çelişmediğine bakarak, Hz. Peygamber'e ait olup olmadığının tespiti çalışmasını kastediyoruz.

Sahabe döneminde, metin tenkidinin yapılıp yapılmadığı, yapılmışsa keyfiyeti, günümüz hadis sünnet çalışmalarında, hâlâ tartışılan konular arasında yer almaktadır. Bu alana hasredilen eserlerden biri de Bedruddîn ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-İcâbe li îrâdi mâ'stedrekethu 'Â'işe 'alâ'ş-şaḥâbe* adlı eseridir. Zerkeşî bu eserinde, Hz. Âişe'nin, sahabeye yönelttiği tenkitleri, onun hadis ve Sünnet'i anlama ve yorumlama yöntemi ile ilgili bazı örnekleri bir araya getirmiştir.

Zerkeşî'nin bu çalışması, ilk asırda yapılan metin tenkidi örneklerini bir araya toplaması itibarıyla hadis tenkidi tarihi açısından oldukça önemli bir eserdir. Zira Hz. Âişe'nin esas aldığı Kur'an, Sünnet, hadis, akıl, tarih ve Arap dili gibi kriterler, günümüz metin tenkidi çalışmalarında da kabul edilen temel ölçütler arasında yer almaktadır. Eser, bu yönüyle de günümüze ışık tutan önemli bir çalışmadır.

Zerkeşînin bu eseri, Sa'îd el-Afğânî (ö. 1997) tarafından Şam-Zahiriye kütüphanesindeki müellif nüshası üzerinde yapılan tahkikle 1939 yılında el-Matba'atu'l-Hâşimiyye tarafından Dımaşk'ta neşredilmiş, daha sonra da müteaddit baskıları yapılmıştır. 2001'de ise Rıf'at Fevzî tahkiki ile Mektebetu'l-Hancî tarafından Mısır'da ikinci bir neşri yapılmıştı. Bu iki matbu nüsha, tek el yazma nüsha esas alınarak tahkik yapıldığı için, bir çok eksik ve hatalarla doludur. Bu durum, eserin yeniden tahkikine sebep teşkil etmiştir.

Bünyamin Erul titiz çalışması ile eseri Türk okuyucusuna kazandırdı. Sayın Erul, Sa'îd el-Afğânî tarafından tahkik edilen ve dördüncü baskısı yapılan bu eseri, İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nden elde ettiği başk bir yazma nüsha ile karşılaştırarak, sistematik bir tertip, bazı yeni ilaveler ve düzeltmelerle, adeta eseri yeniden telif ettikten sonra *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler* (kitâbiyât, Ankara 2002²) adıyla dilimize kazandırmıştır.

Zerkeşî'nin bu eserinden, Türk okuyucuların en iyi şekilde yararlanması için hadislerin tahrici, eserdeki alıntıların kaynakları ile mukayesesi, tespit edilen hata-

ların tashih ve izahı, ikinci el yazma nüsha ile mukayesesi yapılarak, uzun bir giriş, ilaveler ve sonuç gibi katkılarda bulunulmuş ve eseri zenginleştiren dipnotlar da eklenmiştir.

Bünyamin Erul, bu el yazmasını tahkik ederek Arap okuyucusunun istifadesine de sunmuştur. Muhterem üstat Şu'ayb el-Arnavût'un gözden geçirerek katkıda bulunduğu ve takdim yazısı yazdığı eser, Muessesetu'r-Risâle tarafından 2004'te Beyrut'ta neşredilmiştir.

Şu'ayb el-Arnavût, *Mustedrekātu 'Ā'işe 'alā'ṣ-ṣaḥābe* ile ilgili çalışma yaparken, Sa'îd Afğânî'nin tahkiki ile neşredilen *İcābe*'nin matbu nüshası ile karşılaşır. Bu nüshanın baskı ve tahkik hataları ile dolu olduğunu anlayınca bu kitabı yeniden tahkik ve neşretmek ister. Fakat bazı sorunlar nedeniyle bir türlü bu niyetini gerçekleştiremez. Bu sırada Şu'ayb el-Arnavût, Bünyamin Erul'un, İstanbul'daki diğer bir elyazma nüshası ile karşılaştırarak bu eseri tahkik ettiğini ve Türkçeye çevirdiğini öğrenir. Eserin tahkikli neşrinin Arap dilinde de yayımlanması konusunda, sayın Erul'u teşvik eder ve kendisinin de bu konuda yardıma hazır olduğunu belirtir. Bunun üzerine Erul, Amman'a giderek, Şu'ayb el-Arnavût ile beraber eserin iki el yazma nüshasını karşılaştırır ve kısa zamanda bu çalışmayı bitirirler.

Erul, Ankara'ya döndükten sonra dokümanlar üzerinde çalışma yaparak eseri neşre hazırlar. Şu'ayb el-Arnavût, çalışmayı baştan sona okuduktan sonra muhakkikin başarılı çalışmalarını takdir eden bir takdim yazısını da yazarak matbaaya gönderir.

Eser, muhakkikin yazdığı uzun bir girişten sonra başlayarak Zerkeşî'nin önsözünden ve Hz. Âişe'nin vasıfları ile ilgili bir fasıldan sonra, Hz. Âişe'nin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile başlayarak bazı sahabelere yönelttiği istidrakleri ile devam eder. Eser, muhakkikin hazırladığı geniş fihristle sona erer. Eserdeki dipnotlar, esere ne kadar hizmet edildiği konusunda okuyucuya bir fikir vermektedir.

Giriş iki kısımdan oluşmaktadır. Girişin birinci kısmında şu konular yer almaktadır; Hz. Âişe'nin istidrakleri ve ilmî açıdan önemi; *el-İcābe*'nin ilmî değeri; Zerkeşî'nin hayatının kronolojik özeti; Zerkeşî'nin ilmî hüviyeti; Zerkeşî'nin matbu olan ve olmayan eserleri (Bir iki cümle ile de olsa, eserlerin tanıtılması faydalı olabilirdi); *el-İcābe*'nin Şam/Zahiriye ve İstanbul el yazma nüshalarının tanıtımı; el-Afğânî'nin neşrettiği matbu nüshada tespit edilen hata ve eksikler.

Son kısım, iki ayrı matbu nüshası bulunan bir eserin bile üçüncü kez tahkik ve neşrine niçin ihtiyaç duyulduğunun pratik bir cevabıdır. Bu tahkik çalışması ile nelerin yapıldığı da maddeler hâlinde verilmiştir.

Girişin ikinci kısmında ise, genel olarak, Hz. Âişe ve hadis tenkidindeki metodu konusu ele alınmıştır. Bu başlık altında, sahabe döneminde niçin metin tenkidi yapıldığı ve bunun sebepleri üzerinde durulmuş, Hz. Âişe'nin özellikleri, kısa hayatı, Hz. Peygamber'in hanımı oluşu, bir kadın olarak siyasi hareketin liderliğinde rol alması, onun ilmî kişiliği ve bilgeliği konuları işlenmiştir. Daha sonra, Hz. Âişe'nin sahabeye yönelik tenkidinde kullandığı kriterler ve yöntemi hakkında yapılan tespitler: 1. Kur'an'a arz etmesi, 2. Sünnete arz etmesi, 3. Kendi bildiği hadislere arz etmesi, 4. Aklına ve kanaatine arz etmesi, 5. Dil ve mantığa arz etmesi, 6. Tarihi vakıaya arz etmesi, şeklinde maddeler hâlinde ele alınmıştır. Hz. Âişe'nin bu kriterleri nasıl kullandığı, örnekler verilerek işlenmiştir. Bu konuda âlimlerin itiraz

ettiği bazı hususlar olsa da Hz. Âişe'nin bu kriterleri kullanmada başarılı olduğu gözler önüne serilmiştir.

Girişte, *el-İcābe*'nin Zahiriye ve İstanbul el yazmalarının başlık, ilk ve son sayfalarının fotokopilerinin, üstat Şu'ayb el-Arnavût'un takdim yazısından sonraya alınması, muhtemelen eserin baskısını yapan Muessesetu'r-Risâle'nin bir tertip hatası gibi görünmektedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, *el-İcābe* kıymetli bir eserdir. Eser, verilen emekle daha da değerli hâle gelmiştir. Özellikle ilahiyat alanı ile meşgul olanların bu eseri mutlaka görmeleri gerektiğini düşünüyorum.

MEHMET DİNÇOĞLU

islâmiyât

a quarterly academic journal

ON THE UMMAH

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
What We Understand From Ummah

•

MUSTAFA ÖZTÜRK
The Analysis of the Concept of Umma in The Quran

AHMET KAVAS
New Colonialism Forces African Societies to Unite and Combine their Power Concerning Socio-economic, Religious and Political Areas

MAHMUT AYDIN
Global Ethic as a Way of Peace Among the Civilizations

SÖNMEZ KUTLU
The Separation of Religion and Politics According to Imam Maturudi and Its Comparison to Modern Discussions

•

CELALEDDİN ÇELİK
A Methodological Approach to Typology of Religiosity

EJDER OKUMUŞ
The Prevention of Juvenile Delinquency and Islam

NİZAMETTİN PARLAK
Ziya Pasha, *Endülüs Tarihi* (The History of al-Andalus) and the Important Errors in the Turkish Version

HAFSA FİDAN
Muslim Woman Image and Modern Situation

•

İSMAİL R. EL-FARUKİ
On the Raison D'etre of the Ummah

•

Books, Dissertations and Symposiums

volume 8 number 2 april-june 2005

İslâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 8 sayı 3 temmuz-eylül 2005

EHL-İ SÜNNET

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Ehl-i Sünnetten Ehl-i Kitaba

•

TEMEL YEŞİLYURT
Ehl-i Sünnetin Teolojik Boyutu

MEHMET EVKURAN
Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü
–Ehl-i Sünnet Kimliğinin Siyasi Teamülleri Üzerine Değerlendirme–

YAŞAR AYDINLI
Ehl-i Sünnetin Fikrî Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme

•

MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet
–Ehl-i Sünnet'e Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası–

MEHMET PAÇACI
Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehl-i Sünnet Değerlendirmesi

MUSTAFA KARA
Sünnilik Sufiliğin Neresinde, Sufilik Sünniliğin Neresinde?

•

MUSTAFA ÖZTÜRK
Sünni ve Şii Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması

•

KASABBAŞIZÂDE İBRÂHÎM [ö. 1820]
Risâle fî beyân-i i'tikâd-i ehli's-sunne

•

SALİM ÖĞÜT
"Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin
Fıkhi Yorumu" Üzerine Bir Değerlendirme

MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
İslam'ı Laikleştirme Girişimine Teolojik Katkının İmkânsızlığı Üzerine
–İslam'ın Özünde Laik Olduğu Yanılsamasının Analizi–

•

Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât

8 (2005) sayı 3

EHL-İ SÜNNET

▸ 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) 395 48 91 - Şubat 2006 Ankara

© islâmiyât
islâmiyât, süreli bir yayındır.
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
Ehl-i Sünnetten Ehl-i Kitaba

▶ Makaleler

13 TEMEL YEŞİLYURT
Ehl-i Sünnetin Teolojik Boyutu

27 MEHMET EVKURAN
Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü
–Ehl-i Sünnet Kimliğinin Siyasi Teamülleri Üzerine Değerlendirme–

51 YAŞAR AYDINLI
Ehl-i Sünnetin Fikrî Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme

69 MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet
–Ehl-i Sünnet'e Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası–

81 MEHMET PAÇACI
Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehl-i Sünnet Değerlendirmesi

89 MUSTAFA KARA
Sünnilik Sufiliğin Neresinde? Sufilik Sünniliğin Neresinde?

95 MUSTAFA ÖZTÜRK
Sünni ve Şii Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması

▶ Klasik Metin

121 KASABBAŞIZÂDE İBRÂHÎM [ö. 1820]
Risâle fî beyân-i i'tikâd-i ehli's-sunne

129 SALİM ÖĞÜT
"Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu" Üzerine Bir Değerlendirme

145 MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
İslam'ı Laikleştirme Girişimine Teolojik Katkının İmkânsızlığı Üzerine
–İslam'ın Özünde Laik Olduğu Yanılsamasının Analizi–

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

159 CEMİL HAKYEMEZ, Mehmet Evkuran, Sünnî Paradigmayı Anlamak
–Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması–

162 Kaşif Hamdi Okur, Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*

165 Cemil Hakyemez, Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*

169 Ejder Okumuş - Esra Aslan, Muhammed Mescid-i Câmiî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*

175 Hüseyin Hansu, *MESA 2005 Yılı Kongresi*

179 Abstracts

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

"Ehl-i Sünnet" ağırlıklı bu sayıyı sizlere sunarken her zaman olduğu gibi *islâmiyât*'ı siz okuyucularımızla paylaşmaktan heyecan duyduğumuzu ifade etmek bizler için bir mutluluk kaynağı olacaktır. Ancak bu defa sevincimizi bir iç burukluğu içinde yaşamak zorunda kalmış bulunuyoruz. Hepimizin malumu olduğu üzere Irak'ta bir mezhep çatışmasının eşiğine gelinmiş gerek Sünni gerek Şii kesimler sıcak çatışmanın içine sürüklemek istemiştir. Şu anda gelişmeler hassasiyetini korumakla beraber, sonuçta belirleyici olan Sünni ve Şii Müslümanların sağduyuları olacaktır.

Bu noktada *islâmiyât*'ın Ehl-i Sünnet ağırlıklı bir sayısıyla sizlere sunulması dikkatleri çekecektir. Okuyucularımızın da iyi bildiği gibi *islâmiyât* yayın kurulu, konuları en az bir yıl öncesinden belirlediği için son günlerin sıcak gündemi ile sayı içeriğinin örtüşmesi sadece bir tevafukla izah edilebilir. Bu tevafukla birlikte *islâmiyât*'ın araştırma konularını belirlemede isabetli adımlar atabilmiş olması da ayrıca sevindiricidir. Çünkü İslam dünyasının iki ana kesimi olan Sünni ve Şii çevrelerin her biri kendi birikimlerini gözden geçirme ve değerlendirme sürecine uzun zamandan beri girmiş bulunmaktadır. Bu sürece olumlu bir katkıda bulunmak için "Ehl-i Sünnet" sayısı planlanmış, sizlere sunulması, Ehl-i Sünnet'in de taraf olduğu elîm hadiselerin yaşandığı ve dünya gündeminde yer aldığı bir zamana rastlamıştır.

Bu sayıdaki yazılar Sünni-Şii ekseninde değil, ağırlıklı olarak Sünniliğin şu andaki manzarasına ilişkin, fakat geçmişi de hesaba katan bir "durum tespiti" yapmaya yöneliktir. Nitekim Temel Yeşilyurt konunun teolojik boyutunu; Mehmet Evkuran Sünni kimliğin siyasi boyutunu ele almış ve bu suretle Sünniliğin fikrî, teolojik ve siyasi boyutuna ilişkin değerlendirmeleri okuyucularımıza sunmuşlardır. Yaşar Aydınlı'nın yazısı Ehl-i Sünnet'in fikrî zemini konusunu tarihî perspektiften ele alırken M. Hayri Kırbaşoğlu'nun yazısı ise Sünni geleneğin günümüzdeki son durumuna ilişkin ve öz eleştiri niteliği ağır basan bir yazı olup Ehl-i Sünnet içindeki son gelişmeler ve yeni arayışlar konusunda genel bir tablo sunmayı amaçlamaktadır. Mehmet Paçacı'nın yazısında ise Batı ile özdeşleştirilen çağdaş değerlere Sünni dünyanın mensubu olarak yapılabilecek bazı itirazlara dikkat çekilmektedir. Mustafa Kara'nın yazısı Sünnilik-Sufilik dikotomisi veya bu ikisi arasındaki ilişki üzerine bazı mülahazalar sunmakta; Mustafa Öztürk ise Sünnilik ile Şiilik arasındaki farklı yaklaşımlara tipik bir örnek teşkil eden "Mut'a nikâhı"nı, mukayaseli olarak incelemektedir.

Kapak konusuna dair bu yazılar yanında daha önceki sayılarımızda yayımlanan makalelere dair eleştirileriyle Salim Öğüt ve M. Hayri Kırbaşoğlu'nun yazıları okuyucularımızın dikkatlerine sunulmuştur.

İslam dünyasındaki düşünsel ve toplumsal eğilimlerin tartışılmasının önem arz ettiğinden hareketle yayın kurulumuz dokuzuncu cilt *islâmiyât* sayfalarında aşağıdaki çerçeve başlıkların ele alınması kararlaştırmıştır:

1. "Kökencilik"
2. "Tutuculuk/Gelenek(sel)cilik"
3. "Gerçekçilik/Akılcılık"
4. "Yenilikçilik"

Elinizdeki sayının hazırlıkları devam ederken yayın kurulumuz 10. yıl hazırlıklarına başlayarak geniş katılımlı bir istişare toplantısı gerçekleştirmiştir. Bu toplantı, dergimizin onuncu yılından itibaren yeni bir yapılanma ve yayın stratejileri belirlemede ilk adımı oluşturmaktadır. Bu toplantı ile ilgili olarak önümüzdeki süreçte bu yapılanmanın ve stratejinin detaylarını siz değerli okurlarımızla paylaşacağız.

kitâbiyât'ta da sizlere en iyi eserler sunabilmek için çalışmalarımız kesintisiz sürmektedir. Okurlarımıza en iyiyi sunabilmek için kaliteden taviz vermeme prensibine olan bağlılığımız da zaman zaman bazı gecikmelere yol açabilmektedir. Elde olmayan olumsuzluklara rağmen, daima yanımızda hissettiğimiz siz okuyucularımızın desteğiyle, karşılaşacağımız bütün engelleri aşacağımıza olan inancımız tamdır.

Selam ve saygılarımızla.

islâmiyât 8 (2005), sayı 3, s. 7-12

Editörden

Ehl-i Sünnetten Ehl-i Kitaba

Yaşadığımız dünyada, bilgi iletişimi, gezi, yerleşim ve meslek icrası gibi sahalarda ulaşılan imkân ve kazanılan hürriyetlerin, milletlerin birbirlerini daha iyi tanıyıp hep birlikte hakka, adalete dayalı sosyal toplumlar inşa etmeleri beklenirken, bilhassa kendilerini medenî sayan Batılı ülkelerde bu ümidleri gölgelendiren hâdiselerin zuhurundan insan olarak üzülmemek elden gelmiyor.

Müslüman dünyanın bazı kesimlerince taassubdan uzak kimselermiş gibi gösterilen Batılı aydınlardan bazılarının özellikle İslam'a ve onun Peygamberine karşı gösterdikleri davranış bozuklukları, her ne kadar akl-i selim sahiblerinde hayret ve öfke uyandırıyorsa da Müslüman aydınlara düşen vazifenin her şeye rağmen bu *pathologique*/marazi tezahürlerin sebeblerini ortaya koymak ve sahiblerinin tedavilerine yardımcı olmak olduğunu kabullenmek gerekiyor.

Bugün Batılı İslam sevmez çevrelerin bu din ve mensubları hakkındaki menfi hüküm ve davranışları büyük ölçüde atalarının bin sene öncesinden başlattıkları edebî-askerî tecavüz kültürüne dayanmaktadır. Pek çok Batılı aydın, sahib oldukları bu kanaatin ne derece doğru olduğunu araştırmaya gitmemekte, gerçeği gördüklerinde bile, peşin kanaatlerinden dönmeyi boş gururlarına yedirememektedirler. İş yine, müslüman olsun, gayr-i müslim olsun, ilim adamlarının gayretlerini teksif etmelerine kalıyor gibidir.

Avrupalının, İslam'ı yok edilmesi gerekli bir tehlike olarak kabulü, bin senelik bir geçmişe sahibdir. İslam'ın doğuşunda, Hz. Peygamber'in muhatabla-

rı arasında her ne kadar Yahudi ve Hıristiyan cemaatleri vardıysa da ezici Müslüman hakimiyeti karşısında onların 11. asırda başlayan Haçlı seferlerine kadar yıkıcı bir tesirleri olduğundan bahsedilemez. Bunda Ehl-i Sünnet'in Kitab ve Sünnet'e dayalı davranış biçimlerinin de rolü olduğu muhakkaktır.

Hz. Peygamber'in gayr-i müslimlere karşı olan davranışlarında Ehl-i Kitab denilen Yahudi ve Hıristiyanların istisnai bir yere sahib oldukları, gayr-i müslim âlimlere de mechul değildir. Kur'an-ı Kerim'in

ولاتجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هى احسن

Ehl-i Kitabla ancak en güzel şekilde mücadele ediniz [29. Ankebût, 46].

emrini Müslümanlar kendilerine şiar edinmek durumundaydılar. Aslında Cenab-ı Hak her insana, ki bunlara putçular da dahildir, iyilikten başka bir muamele emretmiş değildir.

لاينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من ديارکم أن تبروهم وتقسطوا اليهم

Allah, dininiz yüzünden size harbetmeyen, sizi kendi memleketinizden çıkartmayan [müşrik Mekkeli] kimselere iyilikte bulunmayı, onlara âdil davranmayı yasaklıyor değildir [60. Mutehine, 8].

ayeti bunun en açık delilidir. Yani saldırgan olmayan putçulara bile göz yumulabilecektir.

Ne var ki Mekkeli müşrikler bu muameleye layık olmadıklarını göstermişler ve belalarını da bulmuşlardır.

İslam kitabiyatının bildirdiğine göre ilk yılların Müslümanları Kabe'yi putçularla birlikte tavaf ediyorlardı. Maddeten ve siyaseten hâkim duruma geçtikleri 8/630 senesi Mekke fethinden sonra onları Kabe'ye yaklaştırmama ilahi emrini aldılar. Kur'an'ın tabiriyle, *neces,* yani mânen pis sayılan müşrikler, Zilhicce 9 / Mart 631 tarihinden itibaren Mescid-i Haram'a yaklaştırılmaz oldular. Aksine davrananlara ölüm cezası verildi [Bkz. 9. Tevbe, 28]. Burada dikkatten kaçmaması gereken nokta, bu muameleyi müşriklerin bizzat davet etmiş olduğudur. Onlar gibi davranmayan Ehl-i Kitab asla böyle bir karşılık görmemiştir. Hatta bugünün Batılı Hıristiyanlarının havsalasına sığmayacak tarihî sahneler yaşanmıştır.*

Hz. Peygamber'in vefatına yakın aylarda Medine'ye gelen altmış kişilik Necran Hıristiyan heyetinin Peygamber camiinde kendi ibadetlerini yapmalarına Rasullullah'ın izin vermiş olduğunu günümüzün Danimarkalı aydını(!) acaba rüyasına sığdırabilecekmidir bilmem.

Eğer bugün Mekke, Medine Ehl-i Kitaba açıkmıdır ki denilirse, bunun cevabını Suudilerden istemek gerekecektir, derim. Ehl-i Kitaba konulmuş bu

* Bunun misalleri için *Müslüman Kültürü Üzerine* isimli eserimizdeki ilgili makaleye lütfen bakılsın (s. 187-).

tahdid, Peygamber devrinden sonra ortaya çıkmış siyasetin icabı olsa gerektir. Biz, Müslüman fakihlerin bu noktadaki görüşlerini etraflıca ortaya koymayı bir başka yazıya bırakarak burada sadece Hanefi mezhebinin görüşünü hatırlatmakla yetineceğiz. Serahsî'nin *Siyer-i Kebîr Şerhi*'nin 131. fıkrasında, harbî veya zımmi olsun, Ehl-i Kitabın, Kabe dahil, hiçbir mescide girmekten alıkoyulmayacakları yazılıdır. Serahsî'yi teyîden, büyük âlimlerden Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *en-Nāsiḫu ve'l-mensūḫ* isimli eserinde şu satırları okuyoruz:

وقال ابو حنيفة و يعقوب و محمد و زفر: لايمنع اليهود ولاالنصارى من دخول المسجد الحرام ولا من سائر المساجد...

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed (ö. 189/805) ve Zufer (ö. 158/775) demişlerdir ki Yahudiler ve Hıristiyanlar, Mescid-i Haram dahil, hiçbir mescide girmekten menedilemez.

İslam dünyasının en büyük fakihlerinden sayılan bu âlimlerin günümüzden 1250 sene öncesine aid bu görüşlerini naklederken, beş on sene evvel maruz kaldığım bir muamele gözlerimde canlandı. Almanya'nın Köln şehri istasyonu civarındaki meşhur gotik kiliseyi ziyaret etmek istemiştim. Mevsim kıştı. Hanımla girdik kapıdan. Başımda kasket vardı. Birkaç adım atmıştım ki kilisenin rahibi gelerek "Şapkanı çıkaracaksın!", dedi. Ben, Ankara'da İlahiyat Profesörüyüm. Hava cereyanı var, hastalanmaktan korkuyorum falan dediysem de kâr etmedi. Kilisen senin olsun diyerek çıkıp gitmekten başka çarem kalmadı.

Anlaşılan odur ki nezaketten uzak mabed görevlisini sadece Müslüman ülkelerinde aramanın âlemi yoktur. Benim gibi birisine bu davranışı münasib gören bu rahibin atalarının, başta İslam Peygamberine reva gördükleri insanlık dışı tecavüzler bilinecek olursa, mezkur rahib ve benzerlerini bugün elde ettikleri ilerlemeden dolayı yine de tebrik etmek gerekecektir. Bu tebrik lüzumunu bize gösterenler, ne kadar teşekküre ve bizler için de teessüfe şayandır ki ilim haysiyetine sahib Batılı İslamiyatçılar olmuştur. Zira müslüman ilim erbabının Vatikan arşivlerine inmesi, çoğu Latince yazılmış Ortaçağ Avrupa edebiyatını taraması hâlen uzak bir ihtimaldir. Bu sahada hâlâ gayr-i müslim âlimlerin bizlere sunabildikleriyle avunmak durumundayız.

Bu avuntunun en azından aydınlar arasında paylaşılabilmesi ve gereken kültürün oluşması için Batılı âlimlerin ilmî eserlerinin vakit geçirilmeksizin Müslümanların konuştukları dillere çevrilmesinde mutlak zaruret vardır. Burada misal olarak şu mühim eserleri hatırlatmak istiyorum:

1. A. d'Ancona, *la Legganda di Mahometto in Occidente*, 1889.
2. E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter*, Braslau 1930.
3. R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press, 1962.

4. Norman Daniel, *Islam and the West*, Edinburgh, son baskısı 1980'de, Fransızcası *Islam et Occident* ismiyle 1993'te yayımlanmıştır.

Batı ilim çevreleri, bu kabilden irili ufaklı pek çok çalışmanın sahibleridir ve bunlardan habersiz olanların gayr-i müslim aydın çevrelerinde otorite sağlamalarının hayal olduğu da bilinmelidir.

Yirmi birinci asır Avrupalıları arasında hâlâ insan olduğunun farkında olmayanlar çıkabiliyorsa onları yeşerten çevrenin ıslahının her şeyden önemli hâle gelmiş olduğu kabul edilmelidir. Bu zarurete insaf sahibi gayr-i müslim âlimler bile geçen asırdan beri işaret edip durmaktadırlar. Bunlar arasından mesela bir Fransız kontu Henry de Castries'nin (1850-1927), ilk baskısı 1896'da, dördüncüsü 1907'de çıkmış *Islam, Impressions et Études* isimli değerli eserine göz atabilmiş okuyucum varmıdır bilmiyorum.

Bu zat bize vazifemizi bakın nasıl hatırlatıyor:

> Şayed Müslüman dünyası, Muhammed hakkında Ortaçağda dillerde dolaşan efsaneleri bilmiş, halk şairlerimizin koşmalarını anlayabilmiş olsalardı, ne düşünürlerdi dersiniz? Bizim hamâsi şarkılarımızın ekserisi, hatta 12. asırdan öncekiler, "Ehl-i Salib" kafasıyla, İslam'a duyulan inanılmaz nefretle vücud bulmuşlardır. Bu nefretin kaynağı Sarrasinlerin [Müslümanların] dinleri hakkındaki tam cehaletti. Fakat bu cehalet, neticede İslam hakkında en kaba masallara itimad kazandırmaya da yardımcı oluyordu. İşte böylece, bazıları günümüzde bile yaşamakta olan o derece yapışkan bu peşin hükümler bütün Batıda kök saldı...

Bu Fransız âlim, mezkur edebiyatta, gerek Kur'an-ı Kerim, gerekse Hz. Peygamber hakkında yapılmış ve bugünkü Danimarkalımızı kıskandıracak en aşağılık tasvirlerden örnekler vermekte ve şöyle demektedir:

> ... tekrarlayalım, Ortaçağ destanlarının hatırası bugün bile Muhammed ve Kur'an hakkındaki değerlendirmelerimizde yaşamaktadır... [Bu destanların] hedefi Hıristiyanın Müslümana duyduğu nefreti devam ettirmektir.

Bu nefretin sebebi, mesela geçen asırdaki Cezayir sömürgecisi Fransızlara göre, bizzat Kur'an'dı. Hâlbuki şu Cezayirliler Kur'an kültürüne sahib olmasalardı ne kadar tatlı olacaklar, ne kolay idare edileceklerdi!

Bunları ben söylemiyorum. Fransa'nın Cezayir'le ilgili en yüksek makamlarında bulunmuş birisi, Jean Mélia söylüyor. *le Coran Pour la France* [*Kur'an Fransa'dan Yanadır*] isimli pek öğretici küçük kitabında, ki 1930'larda basılmıştır, şu bilgileri veriyor:

> 1913 Aralık ayında Cezayir milletvekili M. Paul Cuttoli, Palais-Bourbon kürsüsünde: "Kur'an, bizimle yerli unsur arasında aşılması imkânsız bir engel yaratmaktadır" diyordu. Cezair senatörü M. Aubry de 9 Temmuz 1914'te, Palais du Luxembourg kürsüsünde şu beyanatı veriyordu: "Kuzey

> Afrika Müslüman halkları nazarında Kur'an, dinî kanunun değişmez ve mukaddes kaidesi ve aynı zamanda medenî kanunun dokunulmaz hukuku olduğu müddetçe asimilasyon imkânı yoktur.
>
> Tecrübeyle sabittir, İtalyanları, İspanyolları, Maltalıları, putperest zencileri, ve hatta *Anthropophage* Kaledonyenleri kolayca asimile edebiliyoruz da Müslümanların sebatı önünde başarısız kalıyoruz. Sebebi, Cezayirlinin dinî ve imanını ve onunla birlikte peşin hükümlerini muhafaza etmesidir.

Şimdi Kur'anın müellifi kabul ettikleri Hz. Peygambere bu mösyöler diş bilemesinlerde ne yapsınlar? Hele şükür İslam'ı gerçek hüviyetiyle öğrenip yazan Fransız âlimlerin varlığı ilim adına teselli kaynağımız olmaktadır ki bu değerli zevatın günümüzdeki temsilcilerden biri, Fransa'da 1986'da Academié des Sciences Morales et Politiques üyeliğine seçilmiş olan Prof.Dr. Roger Arnaldez'dir.

Onun 1985'te İzmir İlahiyat Fakültesinin tertip ettiği sempozyumda sunduğu "Fransız Kültüründeki Peygamber Muhammed İmajı" isimli değerli tebliğini ilgililer mutlaka okumalıdır.

Bir diğer âlim W. Montgomery Watt'tır. Hulusi Yavuz Bey'in 1985'lerde tercüme ettiği *İslam'ın Avrupa'ya Tesiri* isimli değerli eserinin başında bu İskoç âlim konumuzla ilgili olarak, mesela şu gerçekleri dile getirmektedir:

> Ortaçağ Hıristiyan yazarlarının zihinlerde tablosunu çizdikleri İslam'ın, tamamen iftira mahsülü olduğu çoktandır bilinmektedir. Fakat biz Avrupalıların kör gözü, İslam kültürüne olan borcumuzu görmeye manidir. Geçmişten gelen mirasımıza İslam'ın yaptığı tesirin kıymet ve kadrini bazen küçümsüyor, bazen de tamamen görmezlikten geliyoruz. Müslüman ve Arablarla daha iyi münasebetler kurabilmek için borçlarımızın hepsini itirafa mecburuz. Onu saklamak ve inkâr etmek sahte bir gurur alametidir.

Bu âlimlerin mazilerinden utanç duyduklarını söylemeye lüzum yoktur da Müslümanların bu noktada utanacakları şeyleri yokmudur diyebilirsiniz? Vardır, hem de pek çok. Ama bu konuya dalmadan bir noktaya dikkatinizi çekerek sözlerimi bitirmek durumundayım.

Acaba, diyorum, gayr-i müslim dünyanın asırlardır devam eden bu edebî tecavüzüne Müslümanlar gerekli cevabı zamanında niçin vermediler? Benim cevabım fazileti kendilerine sakladılar da ondan. Bizler başkalarının hidayete ulaşmasına vesile olmayı en büyük sevablardan sayan İslami şuurdan uzak kaldık. Asırlarca gayr-i müslim dünyada sâkin olduğumuz hâlde, inandığımız dinin ezelî değerlerini onlarla paylaşacak edebî hizmetlerde bulunmadık. Kendimizi tanıtmadık. Mesela milyonlarca Hıristiyanı hakimiyetine almış Osmanlı'nın uleması, Rumlara, İtalyanlara, Sırplara, Bulgarlara, Ruslara... İslam'ı kendi dillerinde anlatan derli toplu hiçbir kitab yazmamıştır. Yanlış biliyorsam lütfen bilenler bizleri aydınlatsın. Atalarımız, bizleri görsünler; is-

terlerse Müslüman olurlar, zihniyetinde donup kaldılar. Tabiatıyla kimseyi zorla Müslüman edecek değildiler ama hiç olmazsa mesela asırlardır Batılı âlimlerin yapdıkları Doğu şaheserlerini terceme faaliyetlerine önayak olabilirlerdi.

Bugünkü manzara bunun tam tersidir. Osmanlı Türk'ü Katib Çelebi'nin Arabça yazdığı *Keşfu'ẓ-ẓunūn*'u Avrupalı bundan 170 sene önce Latince tercemesiyle birlikte basmıştır da bizde daha Türkçesi yoktur. Misalleri çoğaltmanın yeri burası olmadığı için, şimdilik hepimize Allah, akıl, fikir nasib eylesin niyazında bulunuyor, Avrupalı pireler için yorgan yakmak yerine, yapacağımız daha yapıcı işlerimizin olduğunu hatırlatmakla yetiniyorum. Vesselam.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

Taziye

Bu sayımızda, yakınlarda ahirete göçen hocalarımız oldu. Önce İzmir İlahiyat Fakültemizin pek değerli, gayretli hadis Profesörlerinden Ali Yardım Beyefendinin 02.01.2006 tarihinde, emekliliğine yaklaştığı bir sırada, vefatını işitmekle dilhûn olduk. Aynı ayın 25'inde de İran edebiyatı âlimimiz son devrin en büyük ta'lik hattatı Ali Alparslan Bey hocamızı kaybetmiş olmanın elemini yaşadık.

Hakka yürümenin yaşı olmuyor. Gençlerimizi de ahirete yolcu ediyoruz. Yayın kurulu üyelerimizden Necdet Subaşı da oğlu Ebuzer'den pek genç yaşta ayrılmanın ızdırabını yaşıyor.

islâmiyât ailesi olarak merhumların cümlesine Cenab-ı Hakk'ın sonsuz rahmetlerini niyaz ediyor yakınlarımıza en derin taziyelerimizi sunuyoruz.

islâmiyât 8 (2005), sayı 3, s. 13-26

Ehl-i Sünnetin Teolojik Boyutu

TEMEL YEŞİLYURT
DOÇ.DR., FIRAT Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu araştırma, tarihî, siyasal ve dinî düzlemde oluşan teolojinin belli bir anlaşım biçimini (Sünni) tartışmayı hedefler. Ehli Sünnet düşüncesi, dinî, siyasi ve eylem alanındaki bir çeşit sentez/orta yol durumudur; bir fırka olmaktan çok kapsamlı bir düşünsel hareket olduğundan 'karşıtı' da yoktur. Sağduyuya dayalı düşünsel bir hareket olarak o, İslam kültür ve medeniyetine önemli katkılarda bulunmuştur. Ancak çoğu kere Sünni teolojinin bilişsel ve tarihsel boyutları görmezlikten gelinerek, ona statik ve dogmatik bir yapı kazandırılmıştır. Bireysel ve tarihsel inşalar veya karşı çıkışlar, teolojinin vazgeçilmez unsurları arasında düşünülmüştür. Bu nedenle genel olarak tarihsel mirasın özelde de Sünni teolojinin sistematik ve eleştirel bir analizini yapmak son derece önem taşımaktadır. Bunu gerçekleştirebilmek günümüz insanı için inancı 'yaşanılabilir bir imkân' hâline dönüştürebilme fırsatı sunabilir.

anahtar kelimeler
Ehl-i Sünnet, Teoloji, Siyasal, Tarihsel, Dogmatik, Dinamik.

Tartışma evrenimizi 'Ehl-i Sünnetin Teolojik Boyutu' olarak belirleme, bir yandan dinlerin temel iddia ve kabullerini formüle etme ve rasyonel olarak temellendirme işlevini yerine getirmek üzere tarih içinde oluşmuş bir disiplini[1] dillendirirken, diğer taraftan da dinî ve sosyo-politik düzlemde şekillenmiş bir bakış açısını (*Ehl-i Sünnet*) ya da teolojiye nispetle bir alt disiplini merkeze almaktadır. Burada teolojiyle ifade edilen, dinin özdeşi bir şey değil, din içinde oluşmuş bir disiplindir ve din tarafından öncelenmektedir.[2] Çoğu kere o, şekillendiği sosyo-politik ve dinî evrenin veya dillendirildiği itikadi oluşumun rengine bürü-

[1] Bkz. Bromiley, Geoffrey W., "Theology", *Bakers Dictionary of Theology*, Baker Book House, USA 1988, s. 518-520. İslam söz konusu olduğunda da teoloji, inanç alanındaki temel kabullerin sistematik bir biçimde ifade edilmesi ve rasyonel temelleri belirlenerek olası bir kuşku durumundan uzak tutulmasını hedef seçer. Bkz. Taftazânî, Saduddîn, *Şerḥu'l-mekāṣıd*, thk. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut 1989, I/136; Icî, Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevāḳıf*, Beyrut, t.y., s. 7; Curcânî, Seyyid Şerîf, *Şerḥu'l-mevāḳıf*, Mısır 1907, I/34.

[2] Clarke, William Newton, *An Outline of Christian Theology*, Edinburgh, 1912, s. 1. İslam için birinci dereceden önemli olan teoloji değil, dindir. Günlük ibadetlerini aksatmayan alabildiğine büyük bir çoğunluk, Kelamla ilgili olarak hiçbir şey bilmez; buna karşılık, bunların hepsinin din-

nür; öyleyse tümüyle saf bir dinî kimliği ifşa etmez. Bazen bireylerin ve grupların olgu ve olaylar karşısındaki tutum ve tavırlarını da aksettirir. Bu durum, bir Mutezilenin veya Şiânın teolojilerinden söz edebildiğimiz tutarlılıkta 'Ehl-i Sünnet'in teolojisinden söz etmenin de imkânını önerir. Çünkü düşünce tarihimiz, dinin temel iddialarına bakış, okuyuş ve anlamlandırışta izledikleri metodolojik paradigmalar açısından bir teolojik disiplinler çoğulculuğuna tanıklık etmektedir.

Tarihî, dinî ve epistemolojik referanslara sahip bir disiplin olarak Ehl-i Sünneti ifade etmek için pek çok kavram kullanılmışsa da,[3] bunlardan hiçbirisi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramı kadar yerleşik ve yaygın kullanım alanı bulamamıştır.[4] Günümüzde de popüler hâle gelen bu son şekliyle 'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat' terkibine biraz daha erken dönem kaynaklarında değil, daha sonraki dönem yapıtlarında yer verilmesi dikkat çekmekte[5] ve hatta *ehlu's-sunne* terimini içeren birtakım rivayetlerin Hz. Peygamber'e atfedildiği de görülmektedir.[6] Bazı çalışmalarda *ehlu's-sunne* teriminin Hz. Peygamber'in yolu olan Sünnet'e bağlı ve cemaat olan sahabeye tâbi herkes için ortak bir terim oluşu kabul edilse de,[7] *sunne*'yi 'es-sunnet' ile sınırlamak, sonraki selefî-kelami arenada yürütülen pek çok tartışmayı 'ehl-i bidat' uçurumuna itecektir ki, bu terimin gerçek tanımıyla örtüşüyor görünmüyor. Öyleyse *ehlus'-sunne ve'l-cemā'a* terkibinin, Peygamber'in Sünnıeti'ne uyanlardan daha çok, 'toplumun ana gövdesinin (*el-cema'a*) takip ettiği istikrarlı ve belirgin yola (*sunne*) uyan ve toplum düzenini bozmayanlar olarak tanımlanması daha isabetli görünüyor.[8] Bu nedenle, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tabirinde yer alan *sünnet* ashabın yaygın telakkisi, *cemaat* de çoğunluğun siyasi eğilimi şeklinde yorumlanmaktadır[9] ve artık üçüncü yüzyıldan itibaren hem Müslümanların büyük çoğunluğunu hem de orta yolu temsil eden gruplar[10] için kullanılmaya başlanmıştır. Siyasi, dinî ve amel noktasındaki anlayışların toplumsal bütünlüğü tehdit ettiği zamanlarda, 'orta yol' ya da 'bir çeşit sentez'e dayalı

le belli düzeyde aşinalıkları vardır. Bir insan Kelam bilmeden de iyi bir Müslüman olabilir. Ayrıntılı bir açıklama için bkz. Chittick, William-Murata Sachiko, *İslâm'ın Vizyonu,* çev. Turan Koç, İstanbul 2000, s. 339.

[3] Bu disiplin için tarihî seyir içinde kullanılan kavramlar arasında Sıfatiyye, Ehlu'l-Hak ve's-Sunne, Ashabu'l-Hadîs ve Ehlu's-Sunne, Ehlu's-Sunne ve'l-Eser, Ehlu's-Sunne ve'l-İstikâme gibi terimler yer almaktadır. Bkz. Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *el-İbâne 'an uṣûli'd-diyâne,* Beyrut, t.y., s. 8; *Maḳālâtu'l-islâmiyyîn,* M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1990, I/345; Şehristânî, Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-niḥal,* thk. M. Seyyid Keylânî, Beyrut, t.y., I/93.

[4] Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 336; *Ehl-i Sünnet Tedkikleri,* İstanbul 1989, s. 47; Fığlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi,* Ankara 1993, s. 54-55.

[5] Icî, Adududdîn, *el-Mevâḳıf fî 'ilmi'l-kelâm,* Beyrut, t.y., s. 429.

[6] Bkz. Yavuz, Y. Şevki, "Ehl-i Sünnet", *DİA,* İstanbul 1994, X/525.

[7] Taftazânî, Ebu'l-Vefa, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri,* çev. Ş. Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980, s. 71.

[8] Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman İle İslamı Yeniden Düşünmek,* kitâbiyât, Ankara 2000, s. 239.

[9] Yavuz, "Ehl-i Sünnet", X/526. Bu anlatımlarda yer verilen *cema'a,* sosyo-politik bir içerik taşımaktadır ve tamamen şumullü bir toplumu hedeflemektedir. Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* s. 336.

[10] Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu,* çev. S. Akdemir, Ankara 1997, s. 65

sağduyulu ve kuşatıcı bir kitlesel hareketin[11] bütünleştirici toplumsal işlevi tartışılamaz. Bu 'temel' ya da 'orta yol' değişmez olmamakla birlikte, toplumsal istikrar içinde değişimi hedefleme ve 'toplumsal kargaşaya engel olma' onun ana unsurudur. İşte bu 'orta yollu oluş' ilkesi,[12] sürekliliği değişimde; diğer yandan da bütünlüğü çeşitliliğinde olan farklı bir kültür kimliği sağlar, yeni bir kültür ruhu aşılar, enerji katar, kuvvetlendirir ve diğer yandan da hayatın yeni koşullarına uyum sağlama kapasitesini artırıp genişletir. Daha geniş toplum kitlelerinin katılımını sağlayarak toplumsal gerilimin düşürülmesine katkı sağlar.

'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a biçilen bu bütünleştirici dinî ve toplumsal rol, onun sağduyuya dayanan bir kitlesel hareket olmasını ve daha çok dışlayıcı bir anlam taşıyan fırka ya da mezhep kategorisine indirgenmemesini zorunlu kılar. Bu nedenle Hz. Peygamber'den başlayıp Mâtüridî ve Eş'arî'nin yetiştikleri zamanlarda billurlaşan Ehl-i Sünnet akidesine mezhep adı verilmemiştir[13] ve İslam dünyasını bölüklere ayıran fırkalar gibi bir fırka olarak değerlendirilemez.[14] Bir başka açıdan Ehl-i Sünnet, Kur'an'nın ve onun getirdiği inanç sisteminin anlaşılmasına yönelik bir bakış açısı olduğu kadar; aynı zamanda sosyo-politik düzlemde ortaya çıkan olaylara karşı belirlenen entelektüel bir tavrı (*cema'a*) da ifşa etmektedir. Bu durumda o, bir fırka ya da mezhep olmadığı için, onun bir karşıtı da olamaz.[15] Kur'an'nın anlaşılmasına ilişkin tarihsel düzlemde belirginleşmiş birbirinden farklı düşünsel hareketlerin Sünni ya da bid'î (bid'atçı) olarak nitelendirilmesi de temelde entelektüel olmayan bir tutumdur. Öyleyse bu düşünce hareketleri için kullanılan farklı tanımlamalar, birer tanıtıcı kimlik olmanın ötesinde ötekini aşağılayıcı ve dışlayıcı bir anlamı içermemelidir. Bu açıdan bakıldığında Ehl-i Sünnet, yalnızca bir tek zümreyi değil, merkez sağı[16] temsil eden

[11] Hatta Fazlur Rahman, bugünkü modernleşme çabalarının Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat çizgisine dayalı olması gerektiğini ifade eder. Çünkü onun bu çizgide gördüğü netlik, aşırılıklar arasında bir orta yol bulma ve toplumsal dayanışmayı sağlama, modern toplumlar için de son derece önem taşır (Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslamı Yeniden Düşünmek*, s. 239).

[12] Kur'an'nın temel hedeflerinden birisi de kuşkusuz, aşırı uçlar arasında bir zihin durumu meydana getirmek ve onu sürdürebilmektir. Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. A. Açıkgenç, Ankara 1996, s. 59.

[13] Ehl-i Sünneti tanımlamak için pek çok kavram kullanılmış olmakla birlikte bugünkü şekliyle 'Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Mezhebi' şeklindeki bir adlandırma mevcut değildir. Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 8; *Maḳâlât*, I/345; Şehristânî, *el-Milel*, I/93. Bazı düşünürler ise bu orta yollu hareket 'Kur'an Yolu' denilmesinin daha uygun bulurlar. Bkz. Yörükan, Y. Ziya, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Ankara 2001, s. 119.

[14] Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 52. Çünkü teolojik anlamda mezhebî ayrımlar ve onların öznel kabullerinin toplum düzeyindeki bireysel ve pratize edilmiş yönelişleri büyük ölçüde dışlayıcıdırlar. (Bkz. Steve, Bruce, *Religion in the Modern World,* New York 1996, s. 79.)

[15] Özler, Mevlut, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Erzurum 2001, s. 44. Bununla birlikte tarihî seyir içinde Ehl-i Sünnet öylesine bir kurguya sahip olmuştur ki, Ehl-i Bid'at onun keskin bir karşıtı olarak algılanmış ve hatta Ehl-i Bid'atin tanımı bile Ehl-i Sünnet perspektifinden yapılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda Curcânî'nin Ehl-i Bid'ati 'Sünnet ve sahabetâbiûn örfüne muhalif olan' şeklinde tanımlaması, oldukça dikkat çekicidir. Bkz. Curcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut 1987, s. 68.

[16] Güler, İlhami, "Sağcılık Olarak Sünnilik", *Tezkire*, (Ekim-Kasım, 2000), sayı: 17.

bir kavram olarak, tüm fırkaları kuşatıcı bir temele kavuşturulmuş olacaktır.

Bununla birlikte Ehl-i Sünnetin sağduyuya dayalı ve dinamik karakterini her zaman için devam ettirebildiğini söyleyebilmek oldukça güçtür. Başlangıçta Kur'an ve Sünnet çizgisinde çözüm üreten ve değişime açık yapıdaki Ehl-i Sünnet, zamanla bu dinamik çizgiden kopmuş, Kur'an ve Sünnet'te çözüm aramayı terk edip taklide yönelmiştir.[17] Taklidin beslediği taassup, kendini merkeze alıp tarih-üstü ilan ederken, ötekileştirdiği muhalifini keskin çizgilerle kendisinden ayırmış; merkezde hareket etmeyi kurtarıcı ilan ederken, diğeri çerçevesinde düşünülmek ise mahvedici görülmüştür.[18] Bu durum, ötekiyle ilişkiler bağlamında diğerini özümseyici, yüceltici, erdemli birey yerine, kınayıcı ve dışlayıcı bir insan tipini örneklendirmektedir.[19]

Hz. Peygamber'in vefatını müteakiben, başta hilafet meselesi olmak üzere, Müslümanlar arasında ortaya çıkan çeşitli tartışma konularında ortaya atılan bir kısım sosyal ve siyasi çözüm önerileri daha sonraları dinî bir muhtevaya, bu görüşler etrafında çevrelenen gruplar da dinî çerçeveli birer fırkaya dönüşmüşlerdir.[20] Bu ise son tahlilde dinin, bireyin ya da belli bir teolojik oluşumun (fırkanın) otoritesine dayalı sübjektif bir konuma indirgenmesiyle eşanlamlıdır. Kuşatıcı bir karakterde *el-cema'a* olarak tanımlanan Ehl-i Sünnet içinde gelişen bu dışlayıcı tutumun temelinde, kuşkusuz ekollerin kendi anlayış ve yorumlarını mutlaklaştırmaları, dine özdeş saymaları ya da yorumun (kelamın) akideleştirilmesi;[21] başka bir anlatımla inhisarcı bir hakikat anlayışı yatmakta ve bu da 'teolojik bir çatışma mantığını'[22] beslemektedir. Çünkü her ekol, kendi doğrularını oluştururken, dinî, epistemik ve mantıksal referanslara başvurmak yerine, negatif bir analojiyle öteki fırkaların yanlışlanmasından hareket etmiştir. Böyle bir kabul içerisinde iman, Tanrı'nın kurtarıcı eylemine dinî bir cevap olarak görülmek yerine, temel olarak teolojik kurguların bir kabulü olarak düşünülmektedir.[23] Gelinen bu

[17] Bu taklit ve taassup, doğrudan Kur'an'a ve Sünnet'e başvurmanın imkânsızlığını savunacak kadar ileri götürülmüştür. Bkz. Yavuz, "Ehl-i Sünnet", X/529.

[18] Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bi'at Adlandırmaları*, s. 36.

[19] Bu, dinî anlayışların, bireyi özgürleştirici bir süreç olarak değil, daha çok onların ufuklarını daraltıcı, manevi/psikolojik gelişimlerini kısıtlayıcı bir işlev gördüğü şeklindeki kanaate önemli bir gerekçe sağlamaktadır (bkz. Smith, David, "Secularism, Religion and Spiritual Development", *Journal of Beliefs & Values*, 21 (2000), sayı: 1, s. 30). Çünkü bunun bir başka yansıması, temelde ötekine ve kendisini kuşatan evrene karşı, kapalı ve dar düşünceli popüler dindar imajını güçlendirme şeklinde tezahür etmektedir.

[20] Özler, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehli Bidat Adlandırmaları*, s. 11.

[21] Herhangi bir rasyonel ve beşerî kurgunun kendi içlemi içinde yaşadığı başarıyı mutlaklaştırma, erişemediği alanlardaki gerçekliği şüpheye atacağından, böyle bir kabulün hakikat bilincimiz açısından da indirgemeci olacağı açıktır. Bkz. David, Rey Griffin-Huston, Smith, *Unutulan Hakikat*, çev. Latif Boyacı, İstanbul 1998, s. 55.

[22] Bireylerin ya da grupların inanç ilkelerini anlamaya çalışırken ürettiği yorumlar, anlam evrenleri ve kanıtlar, bazen kendini aşırı derecede yücelterek, öteki anlayış biçimlerinin radikal bir dışlanışını sonuç verebilir. Dinin belli bir anlayış, grup ya da mezhebin sınırları içine hasredilmesini öneren süreci bir çeşit 'köktencilik' (fundamentalizm) olarak adlandırmak da mümkündür. Bkz. Bruinessen, Martin Van, "Muslim Fundamentalism: Something to be understood or to be explained away", *Islam and Christian Relations*, 5 (1995), sayı: 2, s. 157.

[23] Hick, John, *God and the Universe of Faith*, Oneworld Oxford, England, 1993, s.38.

noktada diğer fırkaların kendi teolojileri gibi, Sünni teolojinin de en fazla yapabileceği şey, karşı tarafın delillerini çürüterek onda kuşku uyandırmak olmaktadır.[24] Zaten geleneksel Sünni teolojinin de önemli bir karakteristiği olan, hakikati tek başına temsil eden, inancı garantide olan ve dolayısıyla kurtuluşa eren tek mezhep olma mantığı,[25] bir yaklaşımın aşırı derecede yüceltilmesini netice verirken;[26] diğer anlayış biçimlerini ve fırkalarını Ehl-i Bid'at ayracına almış[27] ve özde diğer dinlere karşı mücadeleden çok, kendi içindeki bölünmelere karşı verdiği muazzam bir teolojik polemik edebiyatına dönüşmüştür.[28] Artık hakikatin tek bir yorumu vardır ve bu da yalnızca bir fırka tarafından temsil edilmektedir.

Temel varsayımın bu şekilde oluşturulması, teolojik metodolojinin de, tespit edilen varsayımı pekiştirmeye yönelik olmasına yol açmıştır. Teolojik tartışmaların temel yöntemi olan 'cedel', esasta kesin bilgiye ulaşmayı değil, ötekini susturmayı hedeflemesi yanında,[29] geleneksel Sünni kelamın önemli bir hedefi olarak görülen savunma da,[30] temelde kendini övme, yüceltme ve başkasını yerme ve küçük düşürme ve yaralama (*kelm*) amacına yöneliktir.[31] Artık Ehl-i Sünnet özelinde teolojik metodolojinin anahtar sorusu ve temel problematiği, diğer fırkaların hangi noktalarda sapıklığa düştüğüdür.[32] Bu alanda belki daha riskli olanı da, yalnızca dinin ya da teolojik anlamda inancın değil, aynı zamanda inancın belli bir yorumunun da –ki bu genel olarak belli bir fırkanın (Ehl-i Sünnet) tasavvurudur– savunulmuş olmasıdır. Çoğu kere devletin resmî akidesi, Şianınkin de olduğu gibi gizli muhalefet kültürüne; aynı şekilde Mutezilenin yöntemi gibi açık iç muhalafete ve Haricilerin düşünceleri gibi açıkça dışarıdan yapılan muhalefete

[24] Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. A. İhsan Pala-M. Şirin Çıkar, Ankara 2001, s. 199.

[25] Bkz. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-firaḳ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1990, s. 3–8; *el-Milel*, I/14. İsferâyînî, Ehl-i Sünnetin yüceliğini ve iftihar tablosunu ortaya koymak için ayrı bir bölüm ayırır ki bu oldukça dikkat çekicidir (bkz. İsferâyînî, Ebû Muzaffer, *et-Tabṣır fi'd-dîn*, Beyrut 1983, s. 153).

[26] Bu anlamda Allah'ın inayeti Ehl-i Sünnet üzerine olmuş ve onları birbirlerini küfre nispet etmekte koruduğu düşünülmüştür (bkz. Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 361). Ancak aynı mantık diğer düşünce grupları için işletilmeyerek, Allah'ın rahmet ve inayeti bile Ehl-i Sünnet grupları lehinde sınırlandırılmıştır.

[27] Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 7.

[28] Bu tartışma yalnızca Ehl-i Sünnet dışındaki fırkalarla ilgili de değildir. Ehl-i Sünnet içinde her bir grup diğerini ya Ehl-i Sünnetten olmamak ya da ondan uzak bulunmakla itham etmiştir (İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-aḥvâ ve'n-niḥal*, Beyrut 1986, II/265–266). Aynı şekilde Maturidilerin Eşarileri, Eşarilerinde Maturidileri Ehl-i Sünnetten görmediklerine ilişkin anlatımlara yer verilmektedir (Bkz. Yavuz, "Ehl-i Sünnet", X/528).

[29] Hanefî, Hasan, *et-Turâṯ ve't-tecdîd: Mine'l-'aḳide ila's-ṣevra*, Kâhire t.y, I/102.

[30] Geleneksel kelamın temel hedeflerinden birisi, kuşkuyu ortadan kaldırıp kesin deliller getirmek suretiyle akaidin savunulmasıdır. Bkz. Curcânî, *Şerḥu'l-mevâḳıf*, I/34.

[31] Dolayısıyla savunma ve hücumun her ikisi de taassup, heva ve menfaate dayanır. Hâlbuki ilmin amacı, bir görüşü savunma ve karşıtını yok etme olmamalıdır. Çünkü savunma başka şeydir, akli temellendirme başka şeydir. Bkz. Hanefî, *Mine'l-'aḳide*, I/101–102.

[32] Bu durum bugün hâlâ yeni teolojik perspektifin epistemolojik ve metodolojik engellerinden birisini oluşturmaya devam etmektedir (Yücesoy, Hayrettin, "İslamın İlk Dönemlerinde Siyasi-Kelam Ekollerinin Gelişimi", *Bilgi ve Hikmet*, (Yaz, 1994), sayı: 7, s. 103–104).

karşı savunulmuştur. Hatta denilebilir ki, Ehl-i Sünnet teoloji tarihinde belli grup ve düşüncelerin savunulması, dinin savunusundan daha fazla yer işgal etmiştir.[33] Gelinen noktada artık, akaidi savunmak, çoğu kere belli bir fırkanın savunulması olarak anlaşılır olmuştur.[34] Bu durum öylesine ileri bir boyutta gerçekleştirilmişti ki, belli bir düşünceye –genelde bu Ehl-i Sünnet düşüncesi olmuştur– muhalefet etmek, küfür veya en azından harama yakın bid'at[35] olarak telakki edilmiştir. Bazı fırkaların kin ve hasedinden (ya da taassubundan), belli bir ekole –burada kastedilen Eşariyedir– çok küçük meselelerde bile muhalefette bulunmayı küfürle itham etmeleri, bu geleneğin hatırı sayılır bir düşünürü olan Gazâlî'yi bile isyan ettirir. Ona göre böylesine bir taklide dayalı zihin durumunun körlükten farkı yoktur ve bunun düzeltilmesiyle uğraşmak, abesle iştigaldir.[36]

Görüldüğü gibi, dinî ekollerin birbirlerini değerlendirmede yönelttikleri suçlamalar ürkütücü ve hiçbir dinî sorumluluk taşımaz niteliktedir.[37] Hâlbuki bir bilim olarak nitelenen teoloji, –kime nispet edilirse edilsin– herhangi bir grubun önyargılarını geleceği taşımayı değil, bilimsel süreçte onların ayıklanmasını kaçınılmaz kılar. Buna karşılık, önyargıları ayıklamak yerine besleyen bu negatif analoji mantığı, kelami yorumu bireyci, yararcı, hizipçi ve bir 'e göre' mantığına uygun olarak şekillenen dar bir alana hapsederek geleneksel teolojiyi, hakikati ya da geleneği tek taraflı okuma girdabına sürüklemiştir. Bununla birlikte, İslam dini söz konusu olduğunda, inancı belirlemenin, Kur'an'ın tartışılmaz otoritesine dayanması, diğer bir açıdan teoloji de dâhil bütün beşerî oluşumların hiçbir rasyonel ve hayalî kurguyu, inanca dönüştürüp dogmatikleştiremeyeceği anlamına gelir.[38] İlahî söz her zaman kendini mutlak netlik içinde açığa vurmadığına göre, her zaman farklı bakış açıları, farklı anlayışlar ve yorumcular isteyeceği açıktır. Bu yönüyle her bir yaklaşım, Kur'an'ın farklı

[33] Hanefî, *Mine'l-'akide*, I/102.

[34] Farklı yorum ve bakış açılarının akideleştirilmesi mezhep taassubunu ortaya çıkaran önemli bir faktördür. Çünkü hizipçilik, bağnazlık ve ufuk darlığına düşmekle eşdeğerdir. Bu durum, dinin kuşatıcı ve bütünleştirici barışçıl mesajıyla çelişen bir durumdur. Bkz. Eugen, Schoenfeld, "Religion, Class Conlict and Social Justice", *A Future for Religion*, ed. William H. Swatos, Sage Publications, London 1993, s. 37.

[35] Tahanevî, Muhammed Alî, *Keşşâfu ıştılâhati'l-funûn ve'l-'ulûm*, Lübnan 1996, I/313.

[36] Gazâlî'ye göre taassuba dayalı bu aşırılığın hiçbir nesnel dayanağı bulunmamaktadır. Örneğin Bakıllânî, Beka sıfatı konusunda Eş'arî'ye muhalefet etmiş olmasına rağmen, böyle bir ithama maruz kalmazken, diğer düşünsel muhalefetin böyle bir suçlamaya maruz kalmasını anlaşılmaz bir tutum olarak değerlendirir. Bkz. Gazâlî, Ebû Hamîd, *Fayşalu't-tefrika beyne'l-islâm ve'z-zendeka*, Beyrut 1994, s. 75, 77. Gazâlî'ye göre aynı çelişik durum Eş'arî ile ilgili tutum ve anlayışta da söz konusudur. Gazâlî, Mutezilenin tüm sıfatları zat'a ircâ ettiği için küfürle itham edildiğini, hâlbuki bu görüşün, Eş'arî'nin "Allah'ın kelamı bir olmakla birlikte o Tevrat'tır, İncil'dir, Kur'an'dır, emirdir ve nehiydir" görüşü arasında temelde bir farklılık olmadığını dile getirir. Gazâlî, *Fayşalu't-tefrika*, s. 78.

[37] Eugen, "Religion, Class Conlict and Social Justice", s. 37.

[38] Bu durumda yapılması gereken, herhangi bir anlayış ve tutumu yüceltmek ya da belli bir grubun anlayış biçiminin yanlışlığını vurgulamak değil, aksine hakikatin tek bir anlayışın sınırlarının ötesine uzanacak kadar kapsamlı oluşunu vurgulamak olacaktır.

ve yeni bir anlaşımını keşfetmek anlamına gelecektir.[39] Gerçek bu iken, tarihî mirasımızı ikiye bölerek bir kısmını Ehl-i Bid'at diye isimlendirip, sanki bize ait değilmiş gibi muameleye tâbi tutmanın hiçbir makul gerekçesi olamaz.[40] Bunun yerine, yeni düşünceler ya da farklı bakış açılarını *el-cemâ'a*'ın 'yeni bir bakış açısı' olarak görmek, *ehlu's-sunne ve'l-cemâ'a* kavramının kapsamını diğer ekolleri de kapsayacak ve onları da bütünlüğün içinde eritecek düzeyde genişleterek ona gerçek muhtevasını kazandıracaktır.[41] Bu tutum, ortaya çıkan problemin çözümünde yalnızca bir kutup ekseninde dolaşılmayarak, ötekinden de azami derecede yararlanmayı öneren entelektüel bir tutumdur.

Dinin inanç alanını gerekçelendirme, yorumlama, açılım kazandırma ya da sistemleştirme görevini üstlenmiş düşünsel akımlar ve geliştirdikleri teolojiler, dinî oldukları kadar belki de daha çok tarihsel, toplumsal ve siyasal analizler ve çözümler üreten oluşumlardır. Teolojinin bu niteliği dikkate alındığında, yalnızca geçmişte ve şimdi de değil, aynı zamanda ileriye dönük çözümler üretme iddiasında olan teolojik bakış açısını, geleneğin teşekkül ettiği zamanların koşullarını, nesnel bir tavırla yorumlayabilmek son derece önem kazanmaktadır. Bununla birlikte geleneksel Sünni teoloji, klasik entelektüel mirasın eleştirel yorumuna uzak durmuş, problemi geleneksel düşüncenin kavramsal, epistemik ve metodolojik varsayımlarında değil, bunların uygulanmasında aramıştır.[42] Bu bakış açısının özü, kutlu gelecek şablonunun mazi üzerine oturtulması ve indirgenmesinden ibarettir. Artık yeniyi bilmek, üzerine kıyas yapılacak bir eski bulmaya bağlı hâle gelmiştir. Yaşanılan 'ân', bir geçmişe kıyas edilmesi mümkün olan tüm ânları içerecek şekilde oluşturulmuştur ki, burada geçmiş ve gelecek hiç kımıldamayan donmuş bir zaman dilimine dönüştürülmüştür.[43] Düşüncenin oluştu-

[39] Ancak bu yaklaşım, gerçekliğin çoksesli bir ortamda herhangi bir kesin anlamdan yoksun bırakılışını öneren 'silik bir hakikat anlayışı' ile sonuçlanan bir açılımı değil; belki onun pek çok açıdan, farklı anlam evrenlerinden anlatımını, farklı sosyo-kültürel kodlardan deşifresini ve bütün zenginliği içinde netleşen yeni ve engin anlamıyla güçlü bir şekilde vurgulanışını ifade etmelidir. Bkz. Yeşilyurt, Temel, "Ben'in Ötekileşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü: Çatışma Teolojisinden Uzlaşı Teolojisine Doğru", *İslâmiyât*, 7 (2004), sayı: 3, s. 159.

[40] Esasta, ana ilkelerde ittifak ettikten sonra, bunların yorumu noktasında farklı anlayış ve kavrayışta olmak çok tabii ve hatta düşünün, akıllı varlık olmanın zaruri sonucudur. Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, s. 54, 94.

[41] Böylece Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramı gerçek, kuşatıcı ve bütünleştirici fonksiyonuna kavuşmuş olacaktır. Ayrıca eğer kelam sahasında aklı ilk kullananlar Ehl-i Bid'at olarak isimlendirilmişlerse, bu, sadece o döneme kadar süregelen nakilci metoddan ayrılmayı ifade etmekten başka bir anlam taşımamalıdır. Aksine çağın ortaya koyduğu gereksinimleri göz önünde bulundurarak itikadi düşünceye yeni bir veche ve metod kazandıranlar anlamında bir orijinaliteyi de ifade etmelidir. Bkz Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, s. 51-52.

[42] Bu bakış açısına göre selef yapılması gerekeni yapmıştır. Bize düşen bunları yeniden yaşama geçirmek ve modern zamanlara yeniden uyarlamaktır. Bkz. Yücesoy, "Siyasi-Kelam Ekollerinin Gelişimi", s. 104.

[43] Böyle bir yaklaşımda 'yaşanan ân/şimdi' yalnızca reddedildiği ve yok sayıldığı için değil, bilakis geçmiş, geleceğe dahi uzanıp onun yerini tuttuğu için yoktur. Bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 14, 15, 22.

ğu sosyo-politik ve tarihsel düzlemi yeterince takdir edemeyen Sünni teolojinin tüm eylemi, yeni bir sorunun çözümünü herhangi bir 'asıl'da hazır bulmak isteyen mekanik zihnin etkinliğini ve geçmişe dönük büyüklük kompleksinin akislerini taşımaktadır. Fazlur Rahman'ın[44] gayet haklı olarak tespit ettiği gibi, geçmişi tebcil, geri kalmış toplumların terk edemedikleri bir yanlışlama türüdür.

Her şeyden önce teşekkül ettikleri tarihî koşulların bir ürünü olan belli bir teolojik kabulün –veya kabullerin– çatışmacı bir polemik edebiyatı tarzında konumlandırılmasının altında yatan nedenlerden birisi budur. Genel olarak fırkalar ekseninde olduğu gibi, özel olarak da Ehl-i Sünnet merkezli gelişen teoloji de, özel şartlar içinde, belli dinî, ahlaki ve siyasal durumlara cevap olarak ortaya çıkıştır. Dolayısıyla üretildiği sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel ortamla sıkı bir ilişki içindedir ve şaşmaz şekilde tarihin izlerini taşır.[45] Bir başka açıdan tarihsel ve sosyo-politik düzlemde var olan farklılıklar, dinî düzleme kaydırılarak düşünce grupları arasındaki diyalog imkânı ortadan kaldırılmaktadır. Çoğu kere tarihsel gelişimini sürekli olarak göz ardı ettiği için de, tarihini, şaşırmış bir özler manzumesi olarak ortaya koymaktadır.[46] Kur'an'ın anlam dünyası, imanın nesnesini oluşturan objeler açısından değişime açık olmasa da, her peygamberin tecrübesinde mevcut tarihsel eylem alanının değiştiğini de bir gerçeklik olarak ortaya koyar. Zira bir bakıma teolojiler, kutsal metinlere dayanarak bir anlam dünyası inşa eden, ama gelişen toplumsal tecrübeler ışığında onu yeniden yorumlayıp, âdeta yeni bir değerler çerçevesi inşa eden disiplinlerdir.[47] Tarihsel bir zemine oturan iç disiplin olarak teoloji, olmuş bitmiş statik bir karakter taşımayıp bir yorum olarak değişime ve gelişime açık dinamik bir disiplin olarak görülmelidir.

Esasta kapsamlı ve kuşatıcı bir zeminde gelişen Ehl-i Sünnet teolojisinin dinamik yapısını yitirmesi; mutlak, tarih-dışı bir yapıda konumlandırılması[48] onun tarih içindeki gelişiminin sürekli görmezden gelinmesiyle sonuçlanmıştır. Tarihsel-beşerî faaliyetlerin dinsel-eskatolojik bir kavramsal çerçevede algılanıp for-

[44] Çiftçi, *Fazlur Rahman İle İslamı Yeniden Düşünmek*, s. 171.

[45] İçinde geliştikleri kültürün izlerini taşıyan dolayısıyla tarihin izlerini taşıyan bu formülasyonlar, daha sonraları İslam akide sisteminin –özelde de Ehl-i Sünnetin– sürekli unsuru hâline gelmiştir. Mesela 'ezelî belirleme' (kader) öğretisi hayatımızda bir kural, aksi durum ise istisna olmuştur. Bu öğretinin tüm bilgi ve davranış dünyasındaki etkisi bir bütün olarak toplumun hareketliliğini dumura uğratacak kadar büyük olmuştur. Bkz. Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslamı Yeniden Düşünmek*, s.171.

[46] Tarihsel koşullar dikkate alınıp, itikadi oluşumların tarihsel tenkidi yapıldığında Kaderiye, Mürcie, Mutezile ve Ehl-i Sünnet gibi gruplar arasında epistemolojik bir ittifak; aksiyolojik ve sosyo-politik kriter farklılıklarının motive ettiği mevzii/dönemsel farklılık göze çarpmaktadır. Bkz. Yücesoy, "Siyasi-Kelam Ekollerinin Gelişimi", s. 103.

[47] Bir bakıma bu, inancın her nesil ve çağ için yeniden yorumlanıp dinamik yapısını sürdürebilmek için zorunludur.

[48] Bir toplumu ve kültürü çökerten şey, geleneğin kâmil ve eksiksiz ilan edilerek anıtsallaştırılması, tarih-dışılaştırılması şeklindeki inançtır. Bu anlayışa göre yeni olan her şey türedidir, yapılan her icat kötüdür ya da bid'at ve dalalettir. Bkz. Güler, İlhami, "Tarih ve 'Tarihdışı' Arasında Gelenek", *Kelam Araştırmaları*, 3 (2005), sayı: 2, s. 49.

müle edilmesi, özcü ve tarih-dışıdır.[49] Bir başka açıdan bunun dışa yansıması, İslam'ın birbirinden kopuk, izole edilmiş, aynı zamanda çatışmacı ve hakikatin sadece bir fırka tarafından temsil edildiği, insicamsız bir fırkalar toplamı şeklinde olmaktadır.[50] Bu açıdan bakıldığında, teolojik oluşumların –genel anlamda da İslam düşüncesinin– görüntüsü birbirine düşman, dışarıya kapalı ve statik, siyasal konjonktüre angaje olmuş gruplar karmaşasından ibaret olmaktadır. Öyleyse geleneğin ya da tarihsel imanın sistematik analizi önem kazanmaktadır.[51] Belki bu bağlamda yapılması gereken de, İslam'da teoloji alanındaki gelişmelerin tarihî bir tenkidini yapmaktır.[52] Bunu gerçekleştirebilmek, geleneksel/Sünni teolojinin kabullerini, bakış açısını ya da metodolojisini, tarihselliğin yol açtığı kışkırtmalardan temizleyerek, özsel-çatışma konumunu aşmaya katkı sağlayacaktır.[53] Bir başka açıdan da problemi eleştirel bir gözle ele alabilmek, söz konusu çatışma konumunu besleyen sosyal ve siyasal gerçekliğin farkına varma ve düşünceyi olabildiğince nesnel koşullarda oluşturabilmenin önündeki engeli ortadan kaldırabilir. Zira herhangi bir düşüncenin ideolojik/tarihsel muhtevasının ortaya konulup incelenmesi, o düşünceyi kendi çağına ait kılmanın ve kendi dünyasıyla onun arasında anlamlı bir bağ kurabilme imkânı da sağlayacaktır.[54]

Ehl-i Sünnetin geliştirmeyi denediği sağduyulu teolojinin problemli alanlarından birini de kuşkusuz, onun insan davranışlarına dönük yüzü oluşturur. Teolojilerin tartışma evrenlerini oluşturan inanç alanının, her bireyin içsel kabulünü öne çıkaran deruni nitelik arz etmesi[55] ve özellikle dışa yansıyan tutum ve davranışlar yoluyla nesnelleşebilmesi, bireyin yapıp etmelerini de teolojinin merkez problemi hâline getirir. Bir başka açıdan da inançlar, salt teorik kurgular düzeyinde olmayıp bir anlam dünyası inşa ederek erdemli/ahlaki bir birey ve toplum oluşturmayı hedefler. Bu nedenle teoloji inancın olduğu kadar,

[49] Bizlere yansıyan da, bu konjonktürel-yerel unsurların geriye doğru yansıtılması, genelleştirilmesi ve tarih-üstü alana çekilmesiyle icat edilmiş bir illüzyondur. Yücesoy, "Siyasi-Kelam Ekollerinin Gelişimi", s. 105.

[50] Bunun sonucunda İslam medeniyeti, iç bozukluklar ve hazmedilmemiş dış tesirler altında durağan ve kendini tekrarlayan bir fasit daire olarak resmedilmiştir. İslami epistemoloji İslam nassı ve tarihsel konjektörün bir sentezidir (Yücesoy, "Siyasi-Kelam Ekollerinin Gelişimi" s. 105)..

[51] Wolfhart Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology*, Edindurg 1991, s. 7.

[52] Bir yandan bütün teolojik kabullerin zorunlu olarak geçmişin izlerini taşıdığı kabul edilmeli, ancak öte yandan da, bu görüşlerin en azından, temsil ettiklerini iddia ettikleri fikirlerin temel yapısına sadık olmaları da beklenmelidir. Bu, teolojik düşünce grublarının, Kur'an'ın dünya görüşünden ne derece sapmış olduklarını açığa çıkarmaya da katkı sağlayacaktır. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1996, s. 269-270.

[53] Böylece düşünce, hem geleneğin içinde hem de eşit şekilde dışında olanlar için erişilebilir duruma gelecektir. Bkz. King, Robert H., *Mening of God*, Philadelphia 1973, s. 163.

[54] Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 28.

[55] İmanın varoluşsal unsuru olan tasdik, temelde bireyin kalbî onayına dayalı ve öznel bir nitelik taşır. Nesefî, Ebû'l-Mu'în, *Tabṣıratu'l-edille*, thk. Claude Selame, Dımaşk 1993, I/799; Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-İ'timâd fî'l-i'tiḳâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih: 3083, Vr. 76b; Taftâzânî, *Şerḥu'l-mekâṣıd*, thk. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut 1989, V/178.

ahlak ve metafiziğin ilkelerini de belirler.[56] Bundan dolayı, hangi bağlamda olursa olsun, teoloji yalnızca Allah ile ilgili bilgilerimizin ifadesi değil, insan davranışlarının dayandırılacağı fikrî üstyapıyı (inanca dayalı) dile getirir.[57] Ancak, özellikle geleneksel Sünni teolojinin metodoloji olarak büyük ölçüde Eşari geleneğini merkeze aldığını söylemek mümkündür.[58] Bunun bir göstergesi, Eş'arî'nin, Allah'ın mutlak kudretini[59] güçlü bir şekilde vurgusuna, insana atfettiği 'sahte bir kesb' anlayışıyla iman-amel, sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırarak güç katan düşüncesinin, Allah, insan ve tabiat arasındaki ilişkide Sünni düşünceyi yansıtacak şekilde ortaya konulmasıdır.[60] 'Kesb' olarak tanımlanan beşerî özgürlük alanının, gerçek bir ahlaki davranışı doğuramaması nedeniyle, Ehl-i Sünnet teolojisi insan davranışlarını etkileme açısından fiiliyata dökülemeyen zihinsel bir kurgudan ibaret kalmıştır.[61]

Bu eksende gelişen teolojinin temel tartışma alanını Tanrı ve O'nun nitelikleriyle ilgili alan oluşturur[62] ve onun ilgi odağında insan yoktur.[63] Tanrı'ya aşırı vurgu yaparken insana ve insanın varlık alanında ifade ettiği anlama yeterince eğilmemektedir. Bu eksik yaklaşımın doğal sonucu olarak da, Mutezile ve belli bir dereceye kadar da Maturidi kelamı hariç, Eşari ağırlıklı klasik Sünni kelam, insanı ikinci derecede öneme sahip ve bütün faaliyetlerinde sadece Tanrı'ya bağımlı bir varlık kategorisi olarak değerlendirmektedir.[64] Hatta fiilleri ve bu fiillere yönelik iradesi de hiçbir zaman insanın kendi öz gücü olarak görülmemekte, Tanrı'nın mutlak otoritesi, otantik bireysel otoriteye karşıt bir güç olarak konumlandırılmaktadır.[65] İlahî otoritenin insan bireyselliği karşısında güçlü bir şekilde vurgulanması, determinist bir anlayışın hâkim bir güç hâline gelmesine ve Ehl-i Sünnetin dogmatik yapısı içinde yerleşmesine neden olmuştur.[66] Bir bakıma Eşarilikçe de kısmen desteklenen düşüncenin cebrî karakteri,

[56] Burada, Sünni kelamın ilk dönemlerinde kelam yerine 'fıkıh' teriminin kullanılmış olması, özel bir anlam taşımış da olabilir. Çünkü fıkıh, fikir ve akıl yürütmeyi ifade ettiği kadar (bkz. Curcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, s. 216), insan davranışlarıyla ilgili bir alanı da dile getirir (Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, Ankara 1996, s. 142).

[57] Bir başka anlatımla biz, Allah'ın yaratmasını, kudretini, iradesini ve rızık vermesini tartışırken bile insanı merkeze alırız. Çünkü bütün bu fiiller ancak beşerî düzlemde makes bulmaktadır.

[58] Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, s. 73.

[59] Bkz. Şeyhzâde, Abdurrahîm, *Naẓmu'l-ferâ'id*, Mısır, 1317h., s. 27.

[60] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 270.

[61] Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslamı Yeniden Düşünmek*, s. 175.

[62] Bkz. Râzî, Fahruddîn, *el-Metâlibu'l-'aliyye mine'l-'ilmi'l-ilahiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1987, I/38; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 8; Taftâzânî, *Şerḥu'l-mekâṣıd*, I/175, Curcânî, *Şerḥu'l-mevâkıf*, I/34.

[63] Teolojiye dayanan ahlak sistemi, insanı ilgi merkezine koymak zorundadır. Çünkü söz insan için, insana gelmiştir. Bkz. Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslamı Yeniden Düşünmek*, s. 176.

[64] Eşariliğin beşerî alanı tanımlamak için kullandığı 'kesb' kavramının taşıdığı belirsizlik ve yetersizlik, aynı ekol içinde yetişen düşünürlerce de vurgulanmış ve bu tutumu nedeniyle Eşariliğin 'orta hâlli bir cebriyecilik' olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Icî, *el-Mevâkıf*, s. 428; Curcânî, *Şerḥu'l-mevâkıf*, VIII/398.

[65] Düzgün, Ş. Ali, *Sosyal Teoloji* (İnsanın Yeryüzü Serüveni), Ankara 1999, s. 2.

[66] Buradan hareketle Fazlur Rahman, Ehl-i Sünnetin, "Allah'ın her şeye gücünün yetmesi ve insa-

Allah, insan ve tabiatı 'ya hep ya hiç' çatışmasına sokarken, Mâturîdî'nin 'güçlü birey'[67] oluşturma çabaları da entelektüel düzlemde yeterince akis bulamamıştır. Hâlbuki Ehl-i Sünnetin oluşturduğu denge konumu, Fazlur Rahman'ın da haklı tespitiyle,[68] insan zihnini ve davranışlarını, Allah karşısında tamamen güçsüz görüp içine düşülebilecek aşırı ümitsizlikle, başına buyruk sanıp isteklerini 'ahlaki buyruğun' yerine koyması şeklindeki isyan tavrının oluşturduğu ahlaki sınırlar alanında gerilimde tutarak, nihilist uçlara gitmesini engellemek ve ona en yüksek ahlaki yaratıcılık düzeyini kazandırmak olmalıdır.

Bununla birlikte geleneksel Sünni teoloji, evrenin açıklamasını merkeze alan ve aynı zamanda insan yaşamının anlamı, insan davranışlarının değerini izah eden bir hayat felsefesini öngören kapsamlı bir perspektif belirlemek yerine, iman ile ameller arasında teorik bir ayırıma giderek, düşüncesinin deterministik konumunu pekiştirmiş oluyordu. Ehl-i Sünnet teolojisine göre iman, karşısında önemli bir muhalefet cephesi[69] bulunmakla birlikte, ahlaki bir davranışa ulaştıran bir işleve sahip değildir ve yapısal fonksiyonları arasında davranışlar bulunmaz, yani imanın bir parçası olarak düşünülmez.[70] Bu alandaki tartışmalar izlendiğinde, Kur'an'ın imanın eylemsel boyutuyla ilgili açık tavrı karşısında, izledikleri teorik iman-amel ayırımını güçlendirmek için, girişilen akli zorlamalara kolayca tanık olunabilir.[71] Ameller karşısında imanın esas olarak bağımsızlığı anlayışı, cemaatin çoğunluğu (Ehl-i Sünnet) tarafından Hariciliğe[72] karşı savunma olarak kabul edilmiştir. Aslında bu öğreti zararsızdı ve hatta sadece bir Müslümanın haricî ve yasal tanımını sağlamaya yönelik olduğunun ve dolayısıyla bizatihi İslam'ın içeriğini belirlemediğinin tam olarak anlaşılması şartıyla, gerekli de olabilirdi. Ne yazık ki, bu durum göz önünde bulundurulmamış ve böylece "imanın amellerden bağımsızlığı öğretisi" bir Müslümanın sadece şekli değil, aynı zamanda gerçek bir tanımı olarak da sunulmuştur.[73] Emevi dönemin-

nın güçsüzlüğü" tezi sonucunda ortaya çıktığını çıktığını iddia etmektedir. Bkz. Fazlur Rahman, *İslamî İlimlerde Metodoloji Sorunu*, s. 100.

[67] Maturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-tevḥîd*, thk. Fethullâh Huleyf, İstanbul 1979, s. 256-263; Nesefî, Ebu'l-Berekât, *el-İ'timâd fîl-i'tiḳâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih: 3085, Vr. 55b-56a.

[68] Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslamı Yeniden Düşünmek*, s. 179–181.

[69] İmanın davranışsal boyutu konusunda düşünce grupları arasında belli biz uzlaşı olmayıp birbirinden farklı yaklaşımların benimsendiğine tanık olmaktayız. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerḥu uṣûli'l-ḫamse*, Beyrut 1988, s. 695; Eş'arî, *Maḳâlât*, I/168; Şehristânî, *el-Milel*, I/114; Nesefî, *el-İ'timâd*, Vr. 77a-77b.

[70] Mâturîdî, *Kitâbu't-tevḥîd*, s. 373; Nesefî, Ebû'l-Mu'în, *Tabṣıratu'l-edille*, I/798–804.

[71] İman-amel ayırımı güçlendirmek nassların açık anlamının akli bir yoruma tâbi tutuluşuna ilişkin örnekler için bkz. Nesefî, *el-İ'timâd*, Vr.77b; Ebû'l-Mu'în, *Tabṣıratu'l-edille*, I/800–801.

[72] 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, *Maḳâlâtu'l-islâmiyyîn*, I/168, 170, 175; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 74, 91; İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Faṣl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-niḥal*, Beyrut 1986, III/229; Şehristânî, *el-Milel*, I/122.

[73] Fazlur Rahman, *İslamî İlimlerde Metodoloji Sorunu*, s. 100–101.

deki Mürcii iman anlayışı ameller bakımından eksik görülen mevalinin Müslümanlığını vurgulamıştı; şimdi çok sayıda yerli inanç ve kültürün dinî bir form içinde kendini ifade ettiği bir zamanda, imanın insanın eylemlerine yansımasını sağlayacak böylece seçkin bir kişilik ve davranış seti meydana getirecek esnek ama belirgin kriterlerin olması gerçekten önem taşımaktadır[74] ve bu anlamda çağdaş düşünürler arasında yoğun bir ısrar da söz konusudur.[75] Ehl-i Sünnet, ruh bakımından, asıl birleştirici, hoşgörülü ve istikrar sağlayıcı değişmez tutumunu koruduğu hâlde, yine de ortaya koyduğu ifadelerde akılcılığın kibirli ve tutucu girdabına sürüklendi. Mutezile Allah'ın hikmet ve adaletine, insanın irade hürriyetine sıkı sıkıya bağlanırken, gelenekçi Ehl-i Sünnet, dindeki hayati unsurları kurtarmak için, ilahî kudret, inayet ve kaderin deyimlendirilmesine oldukça ağırlık verdiler. Bu nedenle Ehl-i Sünnet, yaptıkları tanımlarda imanın kapsımlılık niteliğini yok etme tehlikesiyle yüz yüze geldi.[76]

Teolojinin iman başta olmak üzere, irade, cebr ve kader gibi konulardaki yorum ve anlatımları salt dinî bir tutumu değil, aynı zamanda sosyo-politik bir yaklaşımı da ele veriyordu. Daha açık bir anlatımla tarihsel gerçeklik karşısında ahlaki tavrın düşünceye nasıl yansıdığını da belirliyordu. Tarihî düzlemde grupların iman anlayışları, teolojik bir bakış açısının yanında aynı zamanda bir politik yaklaşımı da ima ediyordu. Haricilerin sert akidesinin takipçisi olmak ve büyük günah işleyen herkesi toplumun dışına taşımak (veya ortadan kaldırmak)[77] yapılamayacak bir işti; fakat bu kimseye, Mürciilerin yaptığı gibi bir mümin muamelesi yapmak,[78] ahlaki gevşekliği teşvik etmek şeklinde anlaşıldı. Hz. Osman'ın büyük günah işlemiş biri veya dolayısıyla bir kâfir olduğuna inanmanın, Emevilere karşı fiilî bir muhalefeti vardı; hâlbuki bir mümin olarak onun durumunun ircâ edildiğini kabul etmek, Emevileri desteklemeye veya en azından idarelere razı olmaya götürdü. Sonucu netleştirmek yerine 'iki konum arasında bir yerde bırakmak' (*el-menzile beyne'l-menzileteyn*) ise bu her iki tutuma da bir bakıma eşit mesafede bulunmayı tercih ederken,[79] büyük günah

[74] Yücesoy, "Siyasi-Kelam Ekollerinin Gelişimi", s. 108.

[75] Hatta teolojinin günümüzdeki olası bir tanımına, insanın tutum ve davranış ilkelerinin de dâhil edilmesi gerektiği ileri sürülmekte ancak bu yalnızca kalbî amellerle sınırlandırılmaktadır. Bu konuda bir tartışma için bkz. Topaloğlu, Bekir, *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İstanbul 2004.

[76] Böylece İslam, "dinamik anlatımların, imanın yaşayan hakikatleriyle sadece kısmi ve dolaylı bir ilişki"ye sokulduğu dar bir mecraya sürüklendi. Bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 127.

[77] Haricilerin olaylara yaklaşımının politik ve dinî iki yönü mevcuttu. İman ve küfrün neliğinden çok, mümin ve kâfirin kim oluşu sorusunu merkeze alıyorlardı. Dolayısıyla olaylara karışan ve tahkimi benimseyenler toplumdan dışlanmalıydı. Bkz. Macit, Nadim, "Kelam Ekollerin Ortaya Çıkış Sürecinde İktidara Eklemlenme Problemi", *Bilgi ve Hikmet*, (Yaz 1994), sayı: 7, s. 119.

[78] İmanı bilgi ve ikrar derecesine indirgeyen Mürciilere göre, ahlaki tutum ve davranışların iman noktasından hiçbir önemi bulunmamaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Eş'ârî, *Makâlât*, I/214–216; Malâtî, Abdurrahmân, *et-Tenbîh ve'r-red*, Beyrut 1968, s. 149; Şehristânî, *el-Milel*, I/140-14; İbn Hazm, *el-Faṣl*, III/229.

[79] Daha açıkçası hiçbir yönetime taraftar olmama veya her yönetime taraftar olma durumuyla eşdeğer yeni bir siyasi anlayış (uzlaşı) türü öneriyordu. Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 289. Bu durum aynı zamanda, Mürciilerden ve Haricilerden ayrı olarak Mutezilenin, Hz.

işleyeni küfürle itham etmemekle birlikte, fasık olarak nitelemekte de bir sakınca görmüyorlardı.[80] Düşünce gruplarının iman noktasında netleşen bu düşünceleri yalnızca salt teolojik bir kaygı taşımaktan çok politik bir tavır ve iktidara yönelik tutum ve eğilimi de ifşa ediyordu.

Birlikte yaşamın doğurduğu ve çoğu kere mevcut mahalli iktidarın politikalarının yanında yer alma veya ona karşı girişilen bireysel ve toplumsal protestoların var olabilmesi oldukça doğal olmakla birlikte, bunun dogmatik ve sorgulanamaz bir karakter kazandırılarak itikadi bir forma dönüştürülmesi, düşüncenin statikleştirilerek dondurulmasıyla eşanlamlı bir tutumu ele vermekteydi. Özellikle bireysel ve toplumsal özgürlükler alanı, siyaset sunağında, mevcut iktidarların emellerine kurban edilerek içine düşülen sıkıntılar ve siyasal çıkmazlara bireyin kör talihine/kaderine dayanılarak süreklilik kazandırılıyordu. Esasta olgu ve olayların mahiyeti yanında Allah'ın kapsamlı bilgi ve ölçülü yaratışını dile getiren kader,[81] politik bir manipülasyonla kulun otantik özgürlüğünü yok sayan ve mevcut koşullara teslimiyetini zorunlu kılan cebrî bir anlayışa dönüştürülerek, mevcut iktidarların –Emevilerin– ideolojik savunma aracı hâline dönüştürülüyordu. Bir başka açıdan bu durum, yönetici olmanın niteliği ve koşulları tartışılmadan, mevcut yöneticilere meşruiyet kazandırma şeklinde, Müslüman bilginler nezdinde asırlarca süregelen bir kalıcı durum meydana getiriyordu.[82] Siyasal yapı dinamik olduğu için zaman, mekân ve milletlere göre farklılık arz edeceğinden, belli bir zaman diliminde veya toplumda yapılan düzenlemeler –sonraki dönemler içinde geçerli olabilecek şekilde– evrensel bir nitelik taşımaz.[83] Zulüm ve haksızlıkların bu şekilde 'kader' üzerinden meşrulaştırılmasına dayanan bu Teselli Teolojisi, daha sonraları Ehl-i Sünnet içinde Eşarilikte sistemleşerek, insan mutsuzluklarının tarihsel süreçte haklılaştırılmasında etkin olmuştur.[84] Eş'arî teolojik anlamda siyaset alanında konuşan ilk Sünni düşünürdü ve onun bu düşünceleri önem taşımaktaydı. Bu önem, sadece onun görüşlerinin daha

Ali ile Mu'âviye arasında bir dengeleme yapmaya yönelik yeni kriter geliştirdiğini göstermekteydi. Bkz. Macit, "Kelam Ekollerinin Ortaya Çıkış Sürecine İktidara Eklemlenme Problemi" s. 120.

[80] Bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-tevḥîd*, s. 338; Eş'ârî, Ebû'l-Hasen, *Kitâbu'l-luma' 'ala ehli'z-zeyği ve'l-bid'a*, thk. Richard Mecarthy, Beyrut 1952, s. 75; Bakıllânî, Ebû Bekr, *Kitâbu't-temhîd*, thk. İ. Ahmed Haydar, Beyrut 1993, s. 396–397; Akşehirî, Ahmed b. Oğuzdânişmend, *el-İntikâd fî şerḥi 'umdeti'l-i'tiḳâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih: 2083/1, Vr. 66.

[81] Mâturîdî, *Kitâbu't-tevḥîd*, s. 307; Nesefî, *Tabṣıratu'l-edille*, II/716.

[82] Emevi yöneticilerine siyasi-dinî düzlemde meşruiyet zemini hazırlayan 'suç ve günah işleme aracı olarak' kader düşüncesi, iktidarın mevcut statükoyu koruyabilmesinin önemli bir aracıydı. Zira zorla yönetimi ele geçirmeleri, böylesi bir kader inancına bağlanıyordu ve insanların zulme rıza göstermeleri isteniyordu. Çünkü bu kaderdi ve kadere razı olmamak küfürdü. Bkz. Macit, "Kelam Ekollerin Ortaya Çıkış Sürecinde İktidara Eklemlenme Problemi", s. 120. Bununla birlikte özellikle bireysel otonomi üzerinde duran ve bunu adalet ilkesinin merkezine taşıyarak, mevcut yöneticilerin sorumluluklarını ön plan çıkaran bir sivil muhalefet cephesi (Mutezile) de mevcuttu.

[83] Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001, s. 6.

[84] Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 1998, s. 79. Eş'arî'nin sistemleştirdiği bu siyasal kurgu sonrasındaki pek çok kelamcı tarafından da aynen benimsenmiştir. Bkz. Bakıllânî, *Kitâbu't-temhîd*, s. 467–543; Bağdâdî, Abdulkâhir, *Uṣûlu'd-dîn*, Beyrut, t.y. s. 279–286.

sonraki dönemde Ehl-i Sünnetin politik teorisine dayanak oluşturmasından değil, aynı zamanda teolojinin politik alanla ilgili fonksiyonunu geçmişi meşrulaştırmayla sınırlamasından da kaynaklanmaktadır.[85] Artık gelinen noktada din, ya dışlanmış ya da resmî söylemin gücünü kutsallaştıracak şekilde iktidar ayracına alınarak,[86] muhalifini susturmak için başvurulan dinî-siyasal baskıların (*mihne*) dramatik örneklerini sunmuştur. Bu durum teolojik düzlemde yönetim için liyakatı yeğleyen ve politik düşüncenin gelişimini hedefleyen dinamik bir yaklaşımı değil, dondurulmuş ve dumura uğratılmış bir siyaset anlayışını ima etmektedir.

Bununla birlikte Ehl-i Sünnet teolojisinin sosyo-politik düzlemdeki görüntüsü ne tümüyle Eş'arî'nin yukarıda zikredilen sitematiğiyle sınırlı ne de tümüyle negatiftir. Önemli bir çoğunluk, en azından yönetici konusunda liyakati tartışmanın merkezine taşıyarak, bireylerden çok, ilkelere bağlılığı öne çıkarıyordu.[87] Ehl-i Sünnet, esasta kuşatıcı, sağduyuya dayalı ve ileri bir medeniyetin taleplerine cevap verme niteliğine sahip ciddi bir vizyonu ifade etmesine karşılık, tarihin belli kesitlerinde söz konusu ilkelerin askıya alınarak siyasal alanın yalnızca gelişen olaylara göre belirlendiği görülmektedir. Diğer ekollere göre devlet geleneğinin daha ciddi şekilde ele alındığı Sünni düşüncede, zaman zaman mevcut yönetime eklemlenme problemini en iyi şekilde izah eden örneklerle birlikte, tarihî bir sürecin bütününde İslam kültür ve medeniyetine önemli katkılarda bulunmuştur. Ancak Sünni düşünürler çoğu kez kaçınılmaz biçimde gerçek tarihî süreci savunma veya göz yumma durumuna itilmişlerdir.[88] Bu olumsuz durum, Ehl-i Sünnet teolojisine olayları anlamlandırma ve yönlemlendirme gibi dinamik bir vecheden alıkoyarak, daha çok mevcut olaylara göre konumunu belirleme tutumuna bürünerek, Sünni teolojinin sosyo-politik düzlemdeki dinamizmini yıkmış ve çoğu kere de basit bir itaat kültürüne indirgemiştir.

Sonuç olarak, günümüz için yapılması gereken, Ehl-i Sünnetin teolojik ufkunu genişletme ve yirmi birinci asırda yaşama şansı olan bir imkâna dönüştürmeyi hedefleyen realiteye uygun ve ütopik olmayan, kendini yenilemiş bir yaratıcı düşünceye dönüştürmenin yöntemlerini aramaktır. Ehl-i Sünnet teolojisi özde şöyle bir potansiyele sahiptir ve bunu gerçekleştirmek günümüz insanı için çok daha anlamlı olacaktır. Bunu gerçekleştirirken, tarihsel mirasın sistematik ve eleştirel bir analizini yapmak ve eleştiri mantığını her an canlı tutarak her meseleyi yeniden ve daha derinden analiz edebilmek de son derece önem taşımaktadır. Bu şekilde konumlandırılabilecek bir teoloji, günümüz Müslümanın önüne akide sistemini yeniden yorumlama, düşünme ve ifade etme fırsatı sunarak inancı 'yaşanabilir canlı bir imkân' hâline dönüştürecek ve bilincimizin derinleştirilmesine, kültürel ve bilimsel kimliğimizin özüne kavuşmasına olumlu katkı sağlayacaktır.

[85] Hatta Eş'arî, geçmiş siyasetlerin doğruluk ve meşruluğunu kanıtlamak için Kitap ve Sünnet'le yetinmeyip, dört aslın tamamını da kullanmak istemiştir. Bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 154-155.

[86] Macit, "Kelam Ekollerin Ortaya Çıkış Sürecinde İktidara Eklemlenme Problemi", s. 113.

[87] Bkz. Nesefî, Ebû'l-Mu'în, *Tabşıratu'l-edille*, II/830-832.

[88] Macit, "Kelam Ekollerin Ortaya Çıkış Sürecinde İktidara Eklemlenme Problemi", s. 127.

islâmiyât 8 (2005), sayı 3, s. 27-50

Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü

–Ehl-i Sünnet Kimliğinin Siyasi Teamülleri Üzerine Değerlendirme–

MEHMET EVKURAN
DR., GAZİ Ü. ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu çalışmada Ehl-i Sünnet ekolünün siyasal yönü incelenmektedir. Müslüman kültürünün sosyal ve politik gelişim açısından Ehl-i Sünnet din anlayışının merkezî bir rolü vardır. Dinin anlaşılması ve dinî metinlerin yorumlanması sürecinde ortaya çıkan Ehl-i Sünnet kelamı, aynı zamanda siyasi bir anlayışın da içinde geliştiği bir ortam olmuştur. Müslüman toplumun bir merkezîlik/ortodoksi oluşturmasında Sünniliğin katkıları büyük olmuştur. Sonuçta Sünni kültür dediğimiz bir yapı oluşmuştur.
Bu yazımızda Sünniliği bir ideoloji olarak inceleyeceğiz. Fakat onu sadece siyasi yönleri olan bir ideoloji olarak değil, yanı sıra bir kültür ideolojisi şeklinde de inceleyeceğiz. Bu bakımdan Sünniliğin, dinsel/siyasal bir kimlik modeli olarak kitlelerin tarihsel ve toplumsal yaşamları üzerindeki etkileri eleştirel açıdan ele alınacaktır.

anahtar kavramlar
Sünnilik, İdeoloji, Kelam, İktidar, Siyasal Kültür, Kimlik, Eleştirel Teori, Tahakküm, Aydınlanma.

> "Bugün bilinen ve daha sonra oluşan anlamıyla o gün ne Şiilik ne de Sünnilik vardı. Unutmamalısın ki mezheplerin itikadi görüşleri ancak M.S. 850'den sonra netleşmeye ve kökleşmeye başlamıştır. Bunlar (Sünnilik, Şiilik) daha sonra meydana gelmiş ayırımlardır. Müslümanlar, yaratıldıkları andan itibaren Sünni veya Şii olduklarını zannederler! Bunlar birer vehimdir ve İslam tarihine dair tarihsel olmayan bir bakış açısını yansıtmaktadırlar."
>
> Muhammed ARKOUN

I

Ehl-i Sünnet siyaset kültürünü incelediğimiz bu çalışmada, sorunu bir kimlik çerçevesine yerleştirmeyi deneyeceğiz. Kimlik değerlendirmeleri, sosyolojik ve fenomonolojik çalışmalardır. Bu bakımdan herhangi bir kimlik yapısı hakkında söylenen sözler, perspektifli olduklarından nihai sayılmamalıdır. Bir kimlik yapısı,

oluştuğu dönemde çok tutarlı ve elverişli olabilmiş iken, alternatif kimlik tarzlarının çoğaldığı başka bir dünyada bizzat krizin nedeni olabilmektedir. Bir kimliğin zaafları ve gizli yaraları, zamanla açığa çıkabilmektedir. Kimlik değerlendirmelerinde anakronizme düşmemek açısından tüm bunların akılda tutulması zorunludur. Sünnilik için de kuşkusuz aynı çekinceler geçerlidir. Sünniliğin tarihsel ve kültürel başarılarını göz ardı etmek kadar, onun tarihte yol açtığı ve günümüzde de süren tıkanma noktalarını es geçmek de bir o kadar yanlış olacaktır.

Malatî (H. 377), eserinde aktardığı bir rivayete dayanarak Sünni inancının temel ilkelerini saymıştır. Ona göre, Müslüman ulemanın ve fukahanın üzerinde ittifak ettiği sünnetin asılları *(uṣûlu's-sunne)* şunlardan ibarettir:

> Allah'ın kaderine rıza göstermek, O'nun emrine teslim olmak, hükmüne sabretmek, emirlerini tutmak, yasakladıklarından kaçınmak, amelde ihlaslı olmak, gösterişten uzak durmak, kadere ve hayır ve şerrin O'ndan olduğuna iman etmek, dinde düşmanlığı ve cedeli terk etmek, mestler üzerine mesh etmek, kıble ehliyle birlikte cihad etmek, kıble ehlinden ölen birinin namazını kılmak, imanın artıp azaldığına inanmak, Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna inanmak, adil ya da zalim olsun bir sultanın hükmüne sabretmek, zalim bile olsalar emîrlere (yöneticiler) silahlı isyana kalkışmamak, tevhide inanan birini, büyük de olsa işlediği bir günahından dolayı küfürle itham etmemek, sahabeye dil uzatmamak, onlar hakkında kötü konuşmamak,[1] Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısının Ebubekir, sonra Ömer, Osman ve Ali olduğuna inanmak.[2]

Bunlar, Sünni kimliği hem dinsel hem de tarihsel ve politik olarak özenle imal eden bilgilerdir.[3] İlk olarak sistemin metafizik sınırları çizilmekte ve ardından bu çerçevenin içi diğer kültürel, politik bilgilerle doldurulmaktadır. Bu yaklaşım pa-

[1] Bağdâdî, sahabenin kendi arasında mertebelere ayrıldığını zikrederek bu mertebeleri sırasıyla sayar. İlk sırayı Ebubekir, Hatice, Ali, Selmân, Zeyd b. Harise, Bilâl gibi İslam'a girişte önde gidenler (*şâbiḳûn*) işgal eder. İkinci tabakada Hz. Ömer ile birlikte İslam'a girenler gelir. Üçüncü tabakada Habeşistan'a hicret edenler, dördüncü tabakada 'akabî' adı verilen ve Akabe'de biat edenler gelir. Beşinci tabakayı ise ikinci Akabe biatında Müslüman olan ve sayıları yetmişi bulan ensardan bir grup oluşturur. Altıncı tabakada, Hz. Peygamber'in Mekke'ye girişi ile Bedr Savaşı arasındaki dönemde hicret edenler yer alır. Yedinci tabakayı, sayıları üç yüz on üçü bulan Bedir Savaşına katılan Müslümanlar oluşturur... Bu şekilde on altı grup sayılır. Bağdâdî, üstünlük derecesi açısından Tâbiîni de on beş tabakaya ayırır. Kadınların da üstünlük derecesi açısından dörde ayrıldığını belirten Bağdâdî, Hz. Âişe ile Hz. Fâtıma'nın hangisinin daha üstün sayılacağı meselesini *(Mes'eletu fî faḍli Âişe ve Fâṭıma)* de tartışır. Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir (H. 429), *Uṣûlu'd-dîn*, Lübnan 1981[3], s. 298-306.

[2] Malâtî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân eş-Şâfi'î, (H. 377), *et-Tenbîh verredd 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, thk. ve tlk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1968, s. 14, 15.

[3] İlk bakışta dinsel gibi görünen kelamı konularının kesin olarak siyasal içerikleri de bulunmaktadır. Örneğin efdaliyet meselesi sahabe arasındaki üstünlük sıralaması anlatır. Ancak Müslüman düşünürleri böylesi bir ayırıma gitmeye zorlayan etkenler politik ve tarihsel bir ihtiyaçtan kaynaklanmıştır. Efdaliyet tartışması, Ehl-i Sünnet ve Şia arasındaki en ateşli tartışma konularından birini teşkil etmektedir. Her iki ekolün kelamcıları ve tarihçileri, Kur'an ayetlerini kendi görüşleri doğrultusunda tev'il ettikleri gibi, ortada pek çok farklı hadis de dolaşmaktadır. Bkz. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Yayınları, Ankara 2001, s. 98-100.

radigmatik anlamda oldukça önemlidir. Zira Tanrı karşısında insanın nasıl konumlandığı, onun tarih, gelenek ve iktidar karşısında da nasıl durması gerektiğini belirlemektedir. Allah'ın kaderine rıza göstermek, metafizik bir veri ve soyut bir tutum değildir. Allah'ın kaderi tarihte ve toplumda gerçekleşmektedir. Rızıkların[4], ecellerin[5], iktidarın ve gücün, biz fâniler arasında nasıl dağıtılacağı hususu, kader konusuyla ilgili bir kapsamda görülmüştür. Burada politik bir sistemin ve ekonomik bir düzenlemenin[6] mantığı saklıdır. Toplumsal durumlar ve konumlar, ilahî bir tasarımın ürünü ve kaçınılması olanaksız bir sonuç olarak ortaya konulmaktadır. Dinsel ve metafizik alanla, politik ve tarihsel alan böylece birbirlerine bağlanmaktadır. Bu bağ, dinsel ve mistik bir bağdır, dolayısıyla kimlik bu sayede ebedîlik kazanmaktadır. Allah karşısında insanın dinsel tutumu saptandıktan sonra, ardından sultan karşısındaki politik tutumu belirlenmektedir. Zalim bile olsa kendilerinden olan bir sultana ve emîre koşulsuz itaat edilecektir, onun zulmüne karşı silahlı isyana girişilmeyecektir. Metafizik ile siyasal tutumun doğrudan ilişkisi burada çok açıktır. Tüm bu etkileşimler, kuşkusuz bir kültür evreninde gerçekleşmekte; metafizik, dinsel, politik ve gündelik yaşama ait öğeler bu zeminde bir araya gelmekte ve somutluk kazanmaktadır. Kültürel mirasın aktarımı ve kişilik çözümlemeleri de bu çerçevede ele alınmaktadır.[7]

Köken ve menşe sorunu, İslami ekollerin derinden hissettikleri bir ihtiyaçtır. Hemen tüm ekoller, kendilerini Hz. Peygamber dönemine bağlayarak genetik olarak aklarlar ve rakipleri üzerinde bir üstünlük kurmak isterler. Oysa gerçekte bu ekollerin ortaya çıkmasını sağlayan etkenler siyasidir. Bu bakım-

[4] Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik, *Kitâbu'l-irşâd ve ḳavā'idi'-edille fî uṣûli'l-i'tiḳâd*, s. 307. Bâkıllânî, *Kitâbu temhîdu'l-evâil ve telḫîsu'd-delâ'il*, thk. İmâmuddîn Ahmed Haydar, Lübnan 1987, s. 370-371.

[5] Cuveynî, *age.*, s. 303-305. Bâkıllânî, *age.*, s. 373-376.

[6] Cuveynî, eserinde fiyatlar sorununa değinir. Ona göre fiyatlar meselesi kulların değil Allah'ın fiillerine tâbi bir konudur (*el-es'āru kulluhā cāriyetun 'alā hukmillāhi te'ālā*). Eşyanın el değiştirmesi, değerlenmesi, zenginlik, bir nesnenin çok ya da az bulunması, insanın ona duyduğu ihtiyaç ve onu arzu etmesi gibi hususlar tümüyle Allah'ın dilemesiyle olan işlerdir. Cuveynî bu konuyla ilgili olarak Mutezileye de atıfta bulunur ve onların, fiyatlandırma (*tes'îr*) konusunu insanlar arasında işleyen bir mesele olduğuna dair görüşlerini anımsatarak, meseleyi fiillerin yaratılması konusuna bağlayarak onların görüşlerini reddeder. Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdulmelik (H. 478), *Kitâbu'l-irşâd*, thk. Esad Temîm, Beyrut/Lübnan 1992², s. 309. Aynı meseleyi ele alan Bâkillânî de fiyatların Allah'ın elinde olduğunu örnekleriyle anlatır. İnsanın ve eşyayı yaratan Allah'tır. İnsanın bir nesneye duyduğu arzuyu da yine O yaratmıştır. Bu bakımdan nesnelerin değer kazanması ve fiyatların artıp azalmasını da sağlayan Allah'tır. Bir şehir kuşatılmış olsa yiyecek kıtlığı yüzünden fiyatlarda da bir artış olsa bu durumun nedeni kuşatma gibi görünse de gerçek fail Allah'tır. Keza bir sultân halkına yiyecek ve su vermese onlar da açlıktan ve susuzluktan ölseler, *"onları sultân öldürdü"* sözü mecâz olarak doğrudur. Oysa gerçekte yaşatan ve öldüren Allah'tır. Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (H. 402), *Kitâbu't-Temhîd*, s. 372, 373.

[7] Şerif Mardin, "kültür tevarüs mekanizmasıyla, şahsiyet teşekkülü mekanizmasını aynı mekanizma olarak görmekte"dir. Din de, kültür sisteminin bir alt dalı olarak değerlendirilmektedir. Din, ideolojik görevini üç planda görmektedir. Bunlar, kişisel/sübjektif plan, kültür planı ve toplumsal ve siyasal kurumlarla ilgili olarak çalışmaktadır. Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1986, s. 49-50.

dan onları birer siyasi parti olarak değerlendirmek mümkündür. Buna karşılık, mezhepleri ta başından beri var olan yapılar olarak görmek, tarihi, ideolojik yorumlamanın sonucudur. Konuya böyle yaklaşmak 'henüz var olmayan bir şey' hakkında konuşmak ve olmayan bir şeyi tanık tutarak tarihe anlam vermektir. Dolayısıyla göndermede bulunulan öğeler, başka bir tarihi haklı kılacak şekilde de kullanılabilecek türden göstergeler iken, belirli bir gerçekliğe boyun eğdirilmiştir. Tarihe bu şekilde teolojik açıdan anlam verme yaklaşımı, merkezîlik oluşturabilmiş hemen tüm dinsel geleneklerde ve onların alt birimleri olan mezheplerde/ekollerde görülür. Ekoller tarafından ortaya konulan sistemler, geliştikçe genişlemek ve bireylerin zihinsel ihtiyaçlarını karşılamak üzere farklı alanlara el atmak zorunda kalır. Bir tarih felsefesi sunmak, yaşananlara kapsamlı bir açıklama sunmak ve bu açıklamayı mistik öğelerle takviye etmek bu bağlamda yer alan işlevlerdendir.

Tarihsel ve kültürel alan, güç ve yer değiştirme olduğu kadar, aynı zamanda bir söylemler alanıdır. Farklı söylemlerin birbirleriyle rekabet ederek toplumsal hakikati ele geçirmeye çalıştıkları bir sembolik/simgesel etkileşimler ağıyla doludur. Bu itibarla siz, henüz adı konulmamış da olsa tam bir farklılaşma ve çatışma gerçekliği içinde yaşıyor olabilirsiniz. Onun bir adı ya da formu olmadığı için, toplumsal doku düzeyinde o nesne yok gibidir. Ancak birileri onu tanımladığında, varlık alanına çıkar, zatiyet kazanır. Ve çatışan söylem biçimlerinin dikkatini çekmeye ve göndermelerde bulunan bir simgesel referans olmaya başlar.

Hiç kuşkusuz ki burada, teolojik tanımlamanın simgesel gücüyle karşı karşıya bulunmaktayız. Klasik İslam ekolleri söz konusu edildiğinde ise, tanımlamanın siyasal bir eğilimden ve ihtiyaçtan kaynaklandığını vurgulamalıyız. Şu hâlde mezheplerin ağırlık noktalarını, onların geliştirdikleri politik modellerde aramak çok da yanlış olmayacaktır. Başka bir ifadeyle; yalnızca Sünniliğin değil, diğer ekollerin de (Şia, Mürcie, Haricilik) paradigmatik özleri, kurumsal olarak politik modelleri ve politik söylemleri tarafından temsil edilmektedir. Hatta İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkmış Mürcie ekolu, ağırlıklı olarak pratik, politik görüşüyle anılmaya değer bir eğilim olmuştur. Teknik anlamda bir mezhep niteliği taşımamasına rağmen o, iman ile amel arasında kurulmuş bulunan özdeşlik ilkesine karşı çıkarak ameli (siyasal eylemi) imanın mutlak göstergesi sayan yaklaşıma (Harici tekfir söylemine) itiraz etmiş, amelin/eylemin alanına bir genişlik ve rahatlık kazandırmıştır.[8]

Ehl-i Sünnet ekolünün teolojik ve kültürel haritası, seçenekleri barındıran ve farklı yorum tarzlarına imkân tanıyan bir genişliğe sahip olduğunu göstermektedir. Bu, Sünniliğin toplumsal ve politik olarak duyarlı olmasından kay-

[8] Mürcienin doğuşu, dinî ve siyasi esasları, etkileri konusunda bkz. Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşması Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000. Doğan, İsa, *Mürcie ve Ebu Hanife*, Samsum 1992.

naklanmaktadır. Şiayı, Haricileri, Mürcieyi birbirlerinden ayıran daha keskin sınırlar bulunmaktadır. Oysa Ehl-i Sünnet okulunun ayırımı diğer ekollere karşı net, fakat kendi içinde daha geçişimlidir. Örneğin imamet/hilafet konusunda Sünni kelamcılar genelde, imamın/devlet başkanının bir toplum açısından gerekliliği (*vucūbu'l-imāmet*), imamın nitelikleri ve görevleri, imamın nasıl göreve getirileceği gibi konularda, birbirleriyle uyumlu sözler söylemişlerdir. Ancak, bazı tikel konularda ise örneğin, imamın/devlet başkanının görevinden azledilmesi, zulmeden devlet başkanına karşı isyanın meşruiyeti, isyancılara yardım edilip edilmemesi, aynı dönemde iki imamın bulunup bulunamayacağı gibi pratik siyaset açısından oldukça önemli konularda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.[9] Bu nedenle günümüz düşünürleri, önemli bazı Sünni ulemanın iktidara karşı olan davranışlarını yorumlarken, geleneksel olarak alışılmadık bir tanımlamaya baş vurabilmektedirler. Bu durum, Sünni siyasal birikimin ve Sünni siyaset söyleminin, farklı okuma biçimlerini çağrıştıran bir çeşitliliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu çeşitlilik, onun bir araya getirdiği ve bir arada tutmaya çalıştığı dinsel/kültürel dokuların bir yansımasıdır.

Bu bağlamda Ehl-i Sünnet geleneksel anlayışının çokmerkezliliği sorunu yeterince tartışılmış değildir. Sünni teolojik söylemde siyasal görüntünün tek ve merkezî bir yapıya işaret etmesine karşılık, epistemolojik anlamda bir çeşitliliğin bulunması, onunla ilgili ilginç konulardan birini oluşturmaktadır. Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ehl-i Sünnet mezhebinin kimleri ve hangi grupları kapsadığını kısaca şöyle belirtir: "Ehlü's-Sünnet ve'l-Cemaat, hadis ve re'y sınıflarından meydana gelen bir mezheptir."[10] Hasan el-Basrî'nin Ehl-i Sünnetle ilgili sözü ise onun, temel kimliğini ve tutumunu yansıtması bakımından önemlidir: "Sizin yolunuz ifrat ile tefrit arasındadır, bu yolda sabredin!"[11]

Ehl-i Sünnetle tarihsel iktidarlar arasındaki ilişkinin analizi, iktidar teorisinin analizi tarafından karşılanamayacak kadar derinliklidir. Ehl-i Sünnet ekolünün teolojik gelişiminin ve yapılanmasının, tarihte görülen iktidar yapılarını aşan bir içeriği göze çarpmaktadır. Bu bakımdan Sünniliğin, kültürel bir paradigma niteliğiyle ele alınması zorunludur. Paradigma, her ne kadar tikel yapı ve öğelerine, iktidar ilişkilerine uğrayarak da gelse, onun somut iktidar yapısıyla sınırlandırılması mümkün olmaz. Belki şöyle söylersek sorunun altını doğru çizmiş oluruz: Sünni paradigma ürettiği varlık anlayışına uygun bir toplumsallaşma modeli ön-

[9] Şehristânî, *Nihāyetu'l-ikdām*, Kahire t.y., s. 482; Gazâlî, *el-İktişâd fi'l-i'tiḳād*, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1971, s. 176; İbn Haldûn, *Mukaddime* (3 cilt), çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1989, II. 191.

[10] Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*, thk. Muhiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1990, s. 21

[11] Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, thk. Ahmed Fethi Muhammed, Lübnan t.y., I. 30. Şia için belki bu yargıyı ileri sürmek biraz güçtür. Zira Şii kelamında politik söylem ile epistemolojik söylem büyük oranda birbirleriyle örtüşmektedir. Teolojik sistemin büyük oranda politik kuramı desteklediği ve beslediği Şii anlayışında, bilgi kuramının diğer teolojik ve hukuksal alanlara açıkça tekabül ettiğini görmek mümkündür. Bkz. Kummî, *Kitābu'l-maḳālāti'l-fıraḳ*, thk. Muhammed Cevad Meşkûr, Tahran 1963, s. 16 vd; Kuleynî, *Uṣūlu'l-Kāfî*, Tahran 1945, I. 286 vd.

görmektedir. Bu model, farklı düzeylerde iyi bir şekilde örgütlenmiş bir bilgi ağı sayesinde dinsel/teolojik, ahlaki, hukuksal, tarihsel ve siyasal alanları üretir, denetler ve içeriklendirir. Bu alanlar arasında sıkıca dokunmuş bir anlambilimsel ilişki nedeniyle, teolojik ve paradigmatik duyarlılık eşit yoğunlukta sistemin her yanına dağıtılmıştır. Paradigmanın nitelikleri, davranışları ve kendini savunma teknikleri, içinde oluştuğu çağa uygun olarak, teolojik/dinsel bir uslûpla yapılanmıştır. Bu nedenle tarihsel bir karşıt değerlendirme karşısında sistem nasıl bir tepki veriyorsa, hukuksal alanda bir eleştirel değerlendirme söz konusu olduğunda da sistem yine benzer bir duyarlılıkla tepki vermektedir. Bu değerlendirme, özellikle Sünniliği İslam'ın büyük tarihsel ve teolojik ortodoksisi olarak değerlendirirken daha derinlikli yaklaşımların yapılması gereğini ortaya koymaktadır. Zira söylem olarak Sünnilik ile Sünni kitlelerin tarihsel, politik ve hatta teolojik gerçeklikleri arasında her zaman tam bir örtüşme olmayabilmektedir.[12]

Sünni iktidar modelinin kelami söylemlerdeki resmî betimlenmesi ile gerçek iktidar ilişkileri arasında bir ayırım bulunduğu tezi, onu savunanları adı geçen farkı ortaya koyma zorunluluğuyla başbaşa bırakır. Bu farkı ortaya koymak için yola koyulduğumuzda, dikkati çeken ve atlanmaması gereken önemli bir problem alanı, Sünni iktidar kurumunun tarihsel serüveninde görülen değişim ve dönüşüm olgusudur. Nitekim imamet/hilafet modeli bir iktidar deneyimi olarak, oldukça erken diyebileceğimiz bir dönemde yürürlükten kalkmış ve yerini saltanat yönetimine bırakmıştır. Tarih kitapları bu sürecin ayrıntılarını verirken Sünni kelam ve fıkıh kitapları da saltanat ve mülk yönetimini kuramsallaştırmaya çalışan yaklaşımlarla doludur.[13]

[12] Sorun; bilginin, tarihsel ve kültürel bir ürün olması gerçeğiyle yakından ilgilidir. Ancak bilgi, bir şekilde oluşup kültürel bir sistem içinde nesnellik elde edince düşünceyi ve davranışları belirleyen bir otoriteye dönüşmektedir. O zaman insanın dışa açık ya da septik oluşu, iktidar, zaman ve kader anlayışı, yeme içme tarzı, olaylar karşısındaki tepkisi, bu sistem tarafından belirlenmektedir. Bzk. Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldûn Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul 1991, s. 84. Davies, Merrly Wyn, *İslamî Antropolojinin Oluşturulması-Kendimizi ve Başkalarını Tanımak*, çev. Tayfun Doğukargın, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991. Antropolojiye Batılı hegemonik çevrelerin ona yüklediği baskıcı, denetleyici ve üçüncü dünyanın sömürülmesine bilişsel katkı sunan anlamından temelde farklı bir anlam ve işlev yükleyen Davies, onu 'birbirini tanıma' etkinliği olarak temellendirir. Kendi antropoloji kavrayışının bu insansal temelini Batı dışında bir kaynaktan bulduğunu söyleyen Davies, Kur'an'ın "Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve *birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık*..." (Ayetteki vurgu yazara aittir.) mealindeki 49. Hucurât, 13. ayeti anımsatmaktadır. Bkz. *age.*, s. 16.

[13] *el-'Iḳdu'l-ferîd*'de hilafetten vazgeçilerek saltanata geçişin perde arkası olayları ve tartışmalar tanık tutularak anlatılır. Mu'âviye'nin saltanatı ilan etmesi, ona karşı çıkanlar ve izlenen strateji, bu süreçte önemli rol oynayan isimler için bkz. *el-Iḳdu'l-ferîd*, IV. 86-87. İbn Haldûn ise saltanat olayını ünlü asabiye teorisine bağlı olarak açıklar. Ona göre saltanat asabiyetin, diğer asabiyetler üzerinde hakimiyet kurarak daha güçlü bir asabiyet oluşturmanın ileri bir formudur. Onun söyleminde sanki saltanatı sosyal olarak haklılaştıran bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 600. Konunun fıkıh ve kelam kitaplarında ele alınış biçimi ise iktidarın meşruiyeti ve imamın/devlet başkanının iktidara geçme yollarını anlatma bağlamında yer alır. Buna göre kahr ve istila yoluyla yönetimi ele geçiren bir kişinin imameti de yasal/meşru sayılmaktadır. Bu meşruiyet, güçlü olan ve zor kullanarak yönetimi ele geçiren kişiye karşı

Bilindiği gibi Sünni hilafet modeli, İslam tarihinin ilk dönemlerinde bizzat onu tesis eden Müslüman kuşak tarafından kaldırılarak saltanat rejimine geçilmişti. Uzun yıllar boyunca hilafet kurumu, azalan politik işlevine karşın sembolik değerini korumuş ve Müslüman kitleler tarafından saygı ve itibar görmüştür. Nihayet bu tarihsel ve politik kurum 20. yüzyılın başlarında hukuken ve fiilen ilga edilmiştir. Belirli sayıdaki Müslüman elitin, hilafet kurumu üzerinde yaptıkları derin tarihsel, siyasal ve hukuksal tartışma ve değerlendirmelerine bakacak olursak, en azından, hilafetin kaldırılmasına zihinsel anlamda hazır ve istekli oldukları dahi söylenebilir.[14]

Tarihsel ve teolojik nitelikli bir paradigmanın süreklilik ve derin bir etkinlik kazanması, kitlelerin sosyal, dinsel ve kültürel taleplerini ne şekilde karşıladığıyla yakından ilgili bir olgudur. Bu bakımdan Ehl-i Sünnet ekolünü iktidar mezhebi olarak nitelemek konusunda aceleci davranmamak lazımdır. Bugün için Sünni paradigmanın iktidar modelinden ya da algısından söz edeceksek eğer, bu iktidar olgusunun gayri şahsi bir niteliğe bürünmüş olması sorunu göz ardı edilemez. Tarih boyunca Sünniliğe destek veren iktidarlar elbette bulunmuştur. Ve ne bunlar ne de dönemin uleması bu ilişkiyi gizlemiştir. Aksine iktidarın iltifat etmesi, bazı eserlerde[15] Sünni ulemanın kendi yolunun haklılığının bir ölçüsü gibi gösterilmiştir.

Günümüzde Sünnilik, onu temsil edebilecek politik ya da dinsel bir kurumdan yoksundur. Sünnilik, onu hak mezhep olarak benimsemiş olan kitleler tarafından korunmakta ve yaşatılmaktadır. Sünniliğin bu düzeyde yaşantılanması ilginç ve düşünmeye değer bir yapı özelliği göstermektedir. Bu dinsel ve paradigmatik düzey, dışarıdan yapılan düzenleme ve dönüştürme girişimlerine karşı dirençlidir. Bu noktada vurgulanması gereken gerçek şudur: Muhaliflerinin

çıkmanın daha büyük fitneye yol açması ihtimaline vurgu yaparak sağlanmaktadır. Alî el-Kârî, *Mirḳâtu'l-mefâtîḥ*, s. 59. Gazâlî, *İḥyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, II. 24.

[14] Son dönem Osmanlı aydınlarının hilafetin konumu, tarihi ve geleceğiyle ilgili tartışmaları için bkz. Kara, İsmail, *İslâmcıların Siyâsî Görüşleri*, İstanbul 1994, s. 145-164.

[15] 1027-1099 (421-493) yılları arasında yaşamış olan Hanefi kelamcı Ebû'l-Yusr Pezdevî, Samanoğulları döneminde yaşanan bir olayı nakleder. Buna göre, Samanoğulları'nın son zamanında Buhara'da Kaderiye ve Mutezile taraftarlarının çoğaldığı ve vezirin de bunlara meylettiği hikâye edilir. Bu durumdan ziyadesiyle rahatsızlık duyan vezirin hocası –ki kendisi Ehl-i Sünnettendir– vezire giderek "sen, senin imam olmadığına inananlarlasın oysa Sünnet ve Cemaat ehli senin imam olduğuna inanıyor. Bunu sana göstereceğim" diyerek ertesi gün sırasıyla Mutezile ve Kaderiye mensuplarından seçtiklerini mescide çağırır. Veziri de bir sütun arkasına saklayarak konuşulanları dinlemesini sağlar. Hoca, çağırdığı Sünnet ve Cemaat'ten kişilere "Emîr, haram olduğunu bildiği hâlde zina yapar, zulüm işler, şarap içer ve oğlanlarla birlikte olursa azledilir mi?" sorusunu sorar. Onlar da günahından tövbe etmesi gerektiğini söylerler. Hoca onların ardından Mutezile ve Kaderiye mensuplarına aynı soruyu sorar. Onlar da azledilmesi gerektiğini büyük bir kararlılıkla dile getirirler. Sonra vezire "Söylenenleri duydun. Onlar seni emîrlikten azledilmiş görüyor. Zira sen bu çirkin işlerden bazılarını işliyorsun." der. Bunun üzerine emîr de Mutezile ve Kaderiye mensuplarını büyük oranda tasfiye eder, 'köklerini kazır'. Sünnet ve Cemaat ehlini ise ödüllendirdi. Bundan sonra da Buhârâ, Hanefilerin elinde kaldı. Bkz. Ebû'l-Yusr Pezdevî, *Pezdevî Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980, s. 273-275.

onun için kullandığı bir niteleme olan iktidar mezhebi nitelemesi, Ehl-i Sünnetin mantığını tam olarak ortaya koymaktan uzaktır. Sünni ulemanın iktidarla ilişkileri sonucunda, Sünni söylemde iktidar odaklı bir düşünce oluştuğu doğrudur. Ancak, ona tarihsel ve teolojik süreklilik kazandıran olguları burada aramak yanlış olacaktır. Daha geniş bir çerçevede Müslüman toplulukların Sünni söylemde buldukları ve ona kattıkları öğeler, bu konunun odağını oluşturmaktadır.

II

Her uygarlık, kendine sosyolojik anlamda motivasyon sağlayacak kuramsal bir dayanağa ihtiyaç duyar. Ondan aldığı ve ona kattığı şeyler sayesinde tarihte görünürleşir, kendi uygarlık gelişimini gerçekleştirir, kurumsallaşır, bir merkezîlik/ortodoksi kurar, 'öteki'ni tanımlar, içselleştirir, özümser. Haklılaştırmanın ve motivasyonun, temel olarak dinsel/kutsal bir referans çerçevesinden temin edildiği dönemler boyunca din, dünya-kurucu bir sosyal işlev gördü. Bu işlevine bağlı olarak ilk görevinin zorunlu bir parçası olarak, kendine atıfla kurulan dünyanın korunmasını ve ebedîleştirilmesini sağladı. Bu onun, pratik, politik ve ideolojik yönünü anlatır. Aslında bu noktadan sonra, yalın anlamıyla dini değil de, din söylemleri olgusunu dile getirerek konuşmamız gerekiyor. O hâlde şöyle ifade edelim; dinin tarihte ve bir topluluğun, bir kültürün yaşamında yer ediş biçimi, mezhepler/ekoller şeklinde olmaktadır.

Sünniliğin, Müslüman kültürünün en güçlü merkezîliğini (ortodoksi de diyebiliriz, ancak İslam'da tek bir ortodoksinin bulunmadığı gerçeğini göz ardı etmemek şartıyla) oluşturduğunu biliyoruz. Onun bu merkezîlik özelliği, günümüzde yapılan çalışmalarda bile paradigmatik etkisini göstermektedir. Bu etki, çoğunlukla onu yücelten, yeni kavramsallaştırmalarla onu haklılaştıran söylemler biçiminde kendini duyururken, bazen de paradoksal biçimde, onu yeren, tüm olumsuzlukların yegâne kaynağı olarak onu gösteren karşıt-söylemler tarzında da ortaya çıkabilmektedir. Oysa bilimsel bir yaklaşım, her ikisinden de uzak biçimde çalışmalıdır.

Şu soruyu sormak ve yanıtını aramak bilimsel bir çaba olmalıdır: Sünniliğin, Müslüman kültürün en belirgin yorumu olarak merkezîleşmesinin nedenleri nelerdir? Gerçekten de bu soruyu sormak bile başlı başına bir paradigma sorununa işaret etmektedir. Çünkü Sünniliği İslam'ın en doğal ve en zorunlu tezahürü sayan biri için bu soru 'düşünülmesi imkânsız' olandır ya da bu soruya vereceği yanıt 'Allah'ın iradesinin bir tezahürü olduğu' anlamında gelişecektir. Bu bakış, Sünni ekolün beşerî yapısının ortaya koyulmasını engellemektedir. Diğer yandan Sünniliğin yüceltilmesi karşısında, bazı tarihsel örnekleri seçerek onun çarpık bir resmini ortaya koymaya çalışan aşırı yorumlar da belirsizliği artırmaktadır. İnanç ve kanaatleri paranteze almasını bilen, soğukkanlı ve sabırlı bir bakışla Sünniliği (ya da diğer İslam kelam ekollerini) değerlendirmeye ve anlamaya çalışan bir duyarlılığa ihtiyaç duyulmaktadır. Sünni paradigmayı inceleyen çalışmalarda belki de en az görülen husus budur.

Sünni paradigmanın çözümlenebileceği iki bakış açısı söz konusu edilebilir. İlki onun bir iktidar mezhebi (*mezhebu's-sulṭa*) olmasına dair iddialar ve değerlendirmelerdir. Diğeri ise, iktidarın dışında bir alanda kalarak, Sünniliği bir kitle kültürü olarak çözümlemektir.

Klasik iktidar tanımlarını temelden ele alan ve onları eksik, yanlış ve hatta yanıltıcı bulan Foucault, iktidarı farklı bir açıdan çözümlemeyi başarmıştır. Onun dikkat çektiği noktaların başında, iktidarın sürekli üretilen bir ilişkiler sarmalından oluşması gerçeği gelir. Buna göre iktidar, yalnız yasaklama ve kontrol mekanizmalarıyla ayakta kalmaz. O, üreten, kışkırtan, arzuyu besleyen bir güçtür. Klasik iktidar anlayışlarının dışarıda bıraktığı şey, işte buydu. Onlar, iktidarı yalnızca yasa ve yasak üreten, gücü kurumsal olarak tekelinde tutan ve sürekliliğini da buna borçlu olan üst-kurum olarak anlarken, iktidarın, aşağıdan yukarıya doğru da yükselerek genişleyen bir ilişkiler toplamı olduğunu kaçırmışlardı.

Evet, gerçekten de iktidar bir zamanlar, daha ilkel ve kaba dönemlerinde böyle davranmış olabilir. Ancak bu durum, iktidarın elinin güçlendiği, daha estetik biçimler alabildiği, kendini görünmez kılabildiği modern dönemler için geçerli kabul edilemez. İktidarı, yukarıdan aşağıya doğru çalışarak insanı bastıran, onu belirleyen, içine alıp yutan bir mekanizma olarak görmenin modern dönemlerde de yaygın bir yanılgı olduğunu belirten düşünür, temelde kendimizi, mahkûmları hâlinde bulduğumuz gizli sistemleri tanımlamayı, farkında olmadan uyguladığımız dışlama ve sınırlama sistemini kavramayı, kültürel bilinçdışını görünür kılmayı sorun edindiğini söyler.[16]

İktidarın bu biçimde temellendirilmesine bağlı olarak, ortaya bir de özne sorunu ortaya çıkmaktadır. İnsanın irade sahibi olduğu, kültür ürettiği, ihtiyaçlarını giderirken de ikinci doğası hâline getirdiği kültürel formlara başvurduğu bilinegelen bir konudur. Ancak, insanın hangi toplumsal yapıda yaşadığı onu diğerlerinden ayırmaktadır. Bu ayırım biyolojik değil, kültüreldir. Ancak, bir insanı diğerinden ayıran şey de bu değil midir zaten? İnsanlar, birbirinden farklı kültür evrenleri içinde yaşarlar. Tanrı, doğa ve tarih karşısında, kendilerini farklı hissetmeleri de bundandır. Kültür, insanı inşa eder, değer sahibi kılarken onu yapılandırır. Özne sorunu, iktidara karşı duyulan korku kadar, ona karşı duyulan özlemi de tartışmayı gerektirir. İnsanı, salt bir özgürlük potansiyeli ve iktidardan kurtulma ve onu aşma çabası olarak anlayan yaklaşımlar iktidar-birey arasındaki ilişkiyi tam anlamıyor demektir. İktidarın dışsallaşma ihtiyacı bulunduğu kadar, insanın da onu içselleştirme yeteneği bulunmaktadır. Bu ikisi birbirlerini karşılıklı beslemektedir.

[16] İktidar, aslında görünmezliği sayesinde uygulanma imkânı edinir. Görünmezliğinin yanında 'iktidarın her-yerdeliği' kavramını ortaya atar Foucault. İktidar yalnızca onu uygulayan kurumlarda bulunmaz, tüm bir topluma yayılmıştır. İktidarın her-yerdeliği kavramını, teizmin Tanrısına benzetenler çıkmıştır. Ancak Tanrı'nın aksine iktidarın, baskın bir yönü, baskın bir kalkış noktası, baskın bir bitiş noktası yoktur. Bkz. Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri-Nietszche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat, Ankara 1998, s. 355-364.

Sünni paradigmayı anlamanın yolu, bizce, vaktiyle onun Müslüman kültürü içinde neyi nasıl başardığını tespit etmekten geçmektedir. Sünniliğin kültürel ve politik işlevlerini şu şeklide sıralamak mümkündür:

1. Merkezîlik oluşturmak,
2. Politik bir toplum kurmak,
3. Kültürün sürekliliğini sağlamak.

Bir toplumda yaşayan insanların bir ideolojiyi benimsemiş olmalarını, onları buna zorlayan zorlayıcı kurumların varlığına bağlayarak açıklayan yaklaşımlar vardır. Ancak bunlar, Sünnilik ile Sünni kitleler arasındaki ilişkiyi yeterince açıklayamamaktadır. Çünkü zorlayıcı kurumlar olmadan da ideoloji varlığını sürdürmektedir. Örneğin politik anlamda hilafet, eğitsel ve ideolojik anlamda ise medreseler ve tekkeler ortadan kalkmasına rağmen kitleler, Sünniliği bir ideoloji ve bir kimlik olarak taşımaya devam etmiştir. Peki Sünniliğin tarihsel sürekliliğini en iyi hangi teori açıklar?

İmparatorluklar dönemi sona erdikten sonra, onlar tarafından ebedîleştirilen dinsel formlar da korumasız kaldı. Dinin aldığı politik ve kurumsal yapılar ortadan kalktı. Ancak, din aynı zamanda kimliğe ve varoluşa psişik bir boyut kattığı için, hem ideolojik hem de metafizik öğeleri tek bir hamlede kavrıyordu. Dolayısıyla kurumsal yapısının baskılanması, dinin ideolojik ve mistik boyutlarının serbest ve kontrolsuz kalması sonucunu doğurdu. İşte gelenek sorununun ateşli bir şekilde gündeme gelmesinin arkasındaki itici güç de burada yatmaktadır. Gelenek sorunu paradoksal olarak, tam da kesintiye uğradıktan, geçerliğini yitirdikten ve meşruiyet krizine girdikten sonra gündeme gelmektedir.[17] Bu tartışmanın Sünnilik açısından anlamı, dinsel belleğin güncel sorunlar açısından taranmasında yatar. Tarihte yaşanmış olan gerçek Sünnilik ile bugün icat edilen Sünnilik arasındaki karışıklık da bu belirsizlikten doğmaktadır.

III

Siyasal iktidarın sıcaklık yarattığı tezini ilk olarak Lévi Strauss ortaya atmıştı. Ona göre, sıcak ve soğuk toplum kategorileri, tarihsel değişim ve süreklilik olguları karşısında belirginlik kazanan farklı iki kültürel dokuyu anlatmaktadır. Soğuk toplumlar, oluşturdukları dengeleri ya da sürekliliklerini etkileyebilecek etkenler karşısında kurumlarıyla direnen ve onları etkisiz kılmayı önceleyen toplumlardır. Soğuk toplumların değişim ya da farklılaşma karşısında direnmek üzere geliştirdikleri belirgin kurumlardan biri, 'bilgelik' kavramıdır. Bilgelik, tarih karşısında topluma/topluluğa bir tür ontolojik güven ve istikrar sağlayan önemli yoğunlaşma odakları sağlar. Şamandan tutun da azizler kültüne kadar

[17] Formüle edilmemiş bir geleneğin, ideolojik olarak hiçbir şekilde görülemeyeceğini belirten Laroui, geleneğin siyasal amaçlar güden bir elitin eliyle ideolojiye dönüştüğünü ve gelenekselleşme sorununun buradan doğduğunu dile getirir. Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara 1993, s. 68.

tüm bilgelik formları, üstlendikleri bu tarihsel ve teolojik görevi, içe kapalı bir tür epistemoloji ve özel bir söylem aracılığıyla yürütmektedir. Buna karşılık sıcak toplumlar ise, değişim olgusunu gelişme sürecine bağlı bir ihtiyaç olarak anlayan ve onu içselleştiren toplumlardır. Değişimi üstlenen ve yürüten bir kurum olarak devlet kavramı, sıcak toplumların mantıksal açıdan yakın durdukları bir deneyimdir.[18]

"Sıcak kültürler devlet kurmaya ve bu kültürlerin devletleri de iktidarın merkezîleştirilmesine eğilimlidir. Tarihin doğrusallığı aynı sürecin, yani iktidarın kurulmasının zamansal yönünü, merkezîleştirme ise mekânsal yönünü oluşturmaktadır."[19] İktidar oluşturmaya eğilimli toplumlar, hakikat arayışlarının yanı sıra ahlaki değerlerini de politik bir duyarlılıkla paralel bir yörüngede tutarlar. Buna bağlı olarak hakikat de toplu olarak düşlenen, yaşanan bir şey olur. Değerlere sahip çıkmak da politik bir hareket şeklinde açığa çıkar. Politik baskı, belki inançları ve davranışları belirli bir doğrultuya yönlendirmek üzere geçici bir hava yaratabilir. Ancak inançların dönüşmesi için onlarla aynı türden mekanizmaların devreye girmesi zorunludur. Bilişsel, duygusal ve inançsal süreçlerin etkinleşerek, köklü ilkeler ve değerler sistemi oluşturması, paradigmanın habercisi sayılır. Oysa baskı ya da iktidarın manipülasyonları, bilginin ve değerlerin üretildiği kaynaklara inme olanağı sağlamaktan uzaktır. Ne kadar güçlü olursa olsun iktidarın nefesi, bu kadar derinlere inmeye yetmemektedir. İktidar kendisi için bir resmî inanç ve düşünce çerçevesi çizip onu, aydınlar aracılığıyla kitlelere kabul ettirmeye çalışabilir. Ancak, bu tek başına tarihi üreten bir bilgisel dönüşümü gerçekleştirecek heyecanı ve havayı yaratmaya yetmez. Tarihte ve günümüzde kültürel ve politik projelerin, yukarıdan aşağıya pompalanarak yerleştirilme girişimlerinin amaçlarına ulaşamadıkları, aksine, bu durumun ilginç direnme ve çatışma söylemleri ürettiği ortadadır.

İslam tarihinde de baskı uygulayarak düşünsel konularda sonuç elde etme çabalarının örnekleri bulunmaktadır. İlki sivil baskıdır ki, bunu Harici grupları, yatay düzlemde Müslüman kitlelere karşı uygulamışlardır. İslam'ın erken dönemlerinde ortaya çıkan ve büyük rahatsızlık uyandıran bu hareket, bir kaos ve sivil terör (fitne) olmaktan öteye geçememiştir. Müslüman düşünce geleneği, onunla baş etmeye çalışırken geliştirdiği ircâ doktrinini yapısallaştırmıştır.[20] 'Tekfir'e karşı 'ircâ', hem dinsel hem de politik bir sağduyu ürünü olarak ge-

[18] Lévi Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, YKY, İstanbul 1994, s. 270.

[19] Strauss'un açıklamasının bir tür çizgisel tarih anlayışı içerdiği ve Batı dışı toplumları uygar olmayan toplumlar olarak sorunsallaştırması, tartışmaya açık bir hususdur. Ancak, bizim üzerinde durmak istediğimiz konu, toplumların geliştirdikleri iktidar modellerinin pratik aklı kapatırlarken, bu sürece paralel olarak ne tür hakikat söylemleri geliştirdikleri sorunudur. Çünkü bizce sorun, bir toplumun uygarlığa (burada daima Batı-Avrupa uygarlığı kastedilir) ayak uydurup-uyduramaması değil, kendini yenileyip yenileyememesidir. Assmann, Jann, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 74.

[20] Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak-Bir Ekolün Politik ve Tarihsel Yapılanması*, Ankara Okulu, Ankara 2005, s. 71-76.

lişmiştir. Tekfir, Müslüman düşünce geleneğinin çağırdığı bir düşünce değildi belki, ancak ircâ kesinlikle öyleydi ve şiddete karşı toplumsal barışı ve sağlığı dengeleme etkinliği olarak işlev gördü.[21]

Mihne, *ḫalḳu'l-ḳur'ān* meselesi etrafında başlayan tartışmaların iktidar tarafından büyütülerek Sünni ulemayı tasfiye etmek üzere bir baskı politikasına dönüştürülmesi olarak bilinir.[22] Mutezile ekolünün temel tezlerinden biri olan Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşü, başta hadisciler olmak üzere Sünni ulema tarafından şiddetle reddedildi. Mutezili ulemayı yanına alan Me'mûn, mihne sürecini başlatan meşhur fermanını yayımladı ve uygulanması için her tarafa gönderdi. Me'mûn'un metni felsefi ve teolojik nitelikli kuramsal bir konuyu, bir 'devlet meselesi' hâline getiriyor, Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşü doğrultusunda fikir beyan etmeyenlerin takip edilmelerini, sorgulanmalarını ve tutuklanmalarını emrediyordu. Bu mektup/ferman, valiler ve komutanlar tarafından uygulandı ve pek çok âlim, bu arada Sünni kitlelerin saygı duyduğu meşhur isimler de yakalanıp sorguya çekildi.[23]

Mihne olayları, temelde iktidarın tasarlayıp oynadığı bir oyundan ibaretti. Mutezilenin bir ilkesinin, resmî bir din politikası olarak ilan edilmesi, aslında felsefeye ve özgür düşünceye en yakın okul olan Mutezilenin paradigmasıyla da örtüşmemektedir. Nitekim Abbasi hükümdarları mihne politikalarında kendilerine bekledikleri destek ve cevazı vermeyen bazı Mutezili ulemayı tasfiye ederek, mihne için bürokratik bir hazırlık yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu bakımdan Mutezilenin mihneden sorumlu tutulması bizce, tamamen bir talihsizlik ve yanlışlıktır. Belki şu iddia ileri sürülebilir: Mutezile, kullanılmamak için iktidara karşı direnmeliydi. Ancak, hatırlamak gerekir ki, ne günümüzde ne de tarihte (Şiayı hariç tutmamız gerekir.) ulemayı, filozofu, fakihi iktidarın taleplerine ve yönlendirmelerine karşı koruyacak hiçbir kurum bulunmamaktadır. Ulema bu konuda, kendi kişisel erdemi, dürüstlüğü ve özgüveninden başka herhangi bir

[21] İrcâ düşüncesinin doğuşu ve üstlendiği politik işlev konusunda bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 259 vd.; Evkuran, *age.*, s. 76 vd.

[22] Mutezile ve *ḫalḳu'l-ḳur'ān* konusundaki rolü konusunda bkz. Ukeklî, Muhammed Erşîd, "el-Mu'tezile ve şılatuhum bi miḥmeti ḫalḳı'l-ḳur'ān", *Dırāsa ṭarîḫiyye*, XIII, (Dımaşk t.y.), sayı: 41, 42.

[23] Burada dikkat çekici nokta şudur ki; Abbasi Devleti, kendini hak/doğru dinin savunucusu saymış, bid'atçılara ve sapıklara karşı dini koruma görevini yerini getirdiğini düşünmüştü. Bu husus, yani devlet başkanının gerçek dini sapıklara karşı koruması görevi ortaçağlar boyunca kurulan tüm devletlerin resmî politikaları olmuştur. Şii yöneticiler, kendilerini Ehl-i Beyt'in yardımcıları ve zalimlerin düşmanı olarak görür ve bu doğrultuda politikalar üretirken, Sünni hükümdarlar da Sünnet düşmanlarına ve bid'atçılara karşı dini koruma misyonunu üstlenmişlerdi. Mihne uygulamaları, kitleler tarafından büyük tepki ve nefretle karşılandı. İktidarın koğuşturma için *ḫalḳu'l-ḳur'ān* sloganını tercih etmesi, bu çirkin uygulamadan Mutezilenin sorumlu tutulmasına yol açtı ve İslam'da dinî ve felsefi düşüncenin doğmasında ve gelişmesinde büyük katkıları olan Mutezile, mihne gerekçesiyle büyük yara aldı. Mihne politikalarını uygulayan üç hükümdardan sonra gelen Mutevekkil mihneye son verdi. Sünni ulemaya uygulanan baskıları ortadan kaldırdı, hadisçilerin faaliyetlerine de izin verdi. Bu kararından dolayı Sünni tarihçiler onu 'Nâsıru's-Sunne' unvanıyla andılar. Mesudî, *Murûcu'ẕ-ẕeheb*, thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Lübnan 1989, IV. 80-86.

destekten de yoksun bulunmaktadır. İslam'da bir ruhban sınıfının bulunmadığını söyleyenlerin ve bunun ciddi ve övülesi bir özellik olduğunu öne sürenlerin, iktidarlara karşı doğruları dile getiren ulemanın nasıl bir güvensizlik ortamında bulunduklarına ve yaşadıkları trajik durumlara da bir açıklama getirmeleri gerekir. Zira İslam tarihi, ilk dönemlerinden itibaren, sadece hükümdara görüşünü dile getirdiği ya da ona itiraz ettiği için katledilen düşünürlerin acıklı hatıralarıyla doludur. Özellikle Emevi hükümdarlarının, karşıt düşünceden ulemanın kanlarını dökme hususundaki pervasızlıkları dillere destan olmuştur. Buraya kadar sunduğumuz iki örnek üzerinden anlatmak istediğimiz konu, sivil ya da resmî, grupların ya da iktidarın eliyle olsun, tahakküm uygulamalarının hiçbirinin, öngördükleri amaçlara ulaşamadığı, uzun vadede ise baskı için kullanılan kuramların ve sloganların tasfiye edilmiş oldukları gerçeğidir.

Sembollere dayanarak politika yapmanın, günümüz seküler iktidarlarının bile kendisinden kaçınamadıkları kadîm bir alışkanlık olduğu görülmektedir. Dinsel ya da felsefi bir konuda sonuca ulaşmak ya da bir mutabakat sağlamak için düşünsel ve uzlaşımsal bir yol izlemek yerine, güce ve siyasal iknaya başvurmak, mihneyi betimleyen en önemli niteliktir. Bu konuda birinci dereceden sorumlu olan kesim, kendi görevlerini yapmak yerine, onu iktidara havale eden ulema ve filozoflardır. Öyle anlaşılıyor ki, dinsel ve ruhbanlık anlamında değil ancak bilimsel anlamda kurumsallaşamayan Sünni ulema, ilim yaparken iki kıskaç arasında kalmıştır. Bunlardan ilki halk dindarlığı, diğeri ise siyasal iktidarlardır. Sonuçta ulemanın söylemini belirleyen öğeler, ilim olmaktan çok, geleneksel halk dindarlığı düzlemi ile iktidarın talepleridir. Bu husus, öylesine ilginç davranış örneklerine yol açmıştır ki, gerçekte ortada öyle bir sorun olmadığı durumlarda bile gereksiz gerginlikler ve muhayyel sorunlar üzerinde çatışmalar yaratılmıştır. Gerginlikler içinde kendine bir konum belirlemeye çalışan ulema, ya halkın ya da iktidarın yanında yer almak durumunda kalmış, kendi özgün ilmî konumunu zorlukla koruyabilmiştir.

IV

Yerici ve olumsuz anlamda ideoloji kavramı üzerinde duran düşünürler, belirli bir toplumdaki faillerin inanç, tutum ve isteklerinin eleştirisine dair bir araştırma programı geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bu araştırma programı, insanların vehim ve aldanış içinde bulundukları varsayımından hareket etmektedir. Buna göre, bir toplumdaki insanlar benlikleri, tutumları ya da çıkarları konusunda vehim içinde yaşamaktadır. Dolayısıyla da araştırma programının amacı faillere, vehim içinde oldukları gerçeğini göstermek şeklinde tespit edilmiştir. Bunu yapmanın yolu, "o ideolojinin kendini doğallaştırma ve haklılaştırma" sürecini açıklama ve çözümleme yoluyla deşifre etmekten geçmektedir. Çözümlemenin odak noktasını ise, ideolojinin, failleri nasıl ve niçin kuşattığının failler tarafından anlaşılmasını sağlamak oluşturmaktadır. Yani ben, beni tarihsel ve politik olarak kuran ve bunun için de teolojik bir mekanizmayı devre-

ye sokan entelektüel ve politik düzeneği keşfedersem, onun bağımlısı olmaktan kendimi kurtarabilirim. Elbette faillerin bir sistem tarafından kuşatılması, sadece zihinsel düzeyde olmaz. Zihinsel düzeyde başlar ve fakat burada kalmaz, kuşatma kendi kurumlarını ve zorlayıcı mekanizmalarını da üretir. Bu bakımdan ideolojinin çözümlenmesi sonucu oluşan aydınlanma, şimdilik zihinsel ve entelektüel düzeyde kalır.[24]

Araştırma programı, ideolojiyi olumsuz anlamda kullanmakta ve çoğunlukla 'yanlış bilinç' kavramıyla eşanlamda değerlendirmektedir. Olumsuz anlamda ideoloji kavramı, insanların yanlış bilince maruz bırakıldıkları varsayımını dile getirmek üzere kullanılır. İdeolojik anlamda yanlış bilince maruz kalmanın göstergelerinden biri, insanların, bizzat kendi etkinliklerinin ürünü olan şeyleri, denetimleri dışında gerçekleşen doğal süreçler olarak görmeye başlamalarıdır. Toplumsal ya da tarihsel bir fenomen, doğal ya da kendiliğinden zorunlu bir olgu gibi anlaşıldığında, yanlış bilinç söz konusudur. İnsanlar kendi etkinliklerini yanlış olarak 'nesneleştiriyorlarsa' bu, sonuçta onu kendilerine yabancı bir şey gibi görmelerine yol açmaktadır. Sünnilik için belki Hıristiyan ortaçağında görülen iktidarın bizzat kutsallığı fikrine pek rastlanmaz. Ancak, yönetim ilişkilerinin kutsala, Allah'ın iradesine, takdirine ve kadere atıfla kitlelere karşı yabancılaştırıldığı söylenebilir. Güç ve stratejiyle iktidarı elde edenler, kendi işlerini, kitlelere kader diye dayatmışlardır. Fiilî durumu teolojik haklılaştırma izlemiştir. Emeviler döneminde cebr ideolojisinin öne çıkarılmasının ve Abbasi döneminde halifelerin kutsal unvanlar almalarının ardındaki mantık budur.

İnsanların toplum içinde yaşarlarken bir dünya görüşüne bağlı olmaları kaçınılmaz olduğuna göre –ki betimsel anlamda ideoloji ayrımı bunu dile getirmektedir– yanlış bilinç anlamında ideolojiyi, böyle olmadığı ima edilen diğer ideolojilerden nasıl ayıracağız? Bunun için kullanılabilecek olan ölçütler hangileridir? Bu soruya araştırma programı çerçevesinde kalarak üç şekilde cevap verilmektedir.

1. Bir bilinç biçimi kendisini oluşturan inançların birtakım 'epistemolojik' özelikleri dolayısıyla ideolojik olarak yanlıştır,

2. Bir bilinç biçimi 'işlevsel' özellikleri dolayısıyla yanlıştır,

3. Bir bilinç biçimi 'genetik' (ortaya çıkışıyla ilgili) birtakım özellikleri dolayısıyla ideolojik olarak yanlıştır.[25]

Bir bilinç biçiminin ortaya çıkışı itibarıyla değerlendirilmesi, praxis sorunuyla ilgilidir ve daha çok sınıfsal mücadeleleri ele alan ideolojilerin kullandığı bir öl-

[24] Failleri gerçeğe uyandırmayı amaçlayan proje şöyle temellendirilmektedir: "Projenin amacı, faillere bu konuda vehim içinde olduklarını göstermektir. Failleri, vehim içinde olduklarına ikna etmenin, ancak sahip oldukları inanç ve tutumlara niçin sahip oldukları kendilerine açıklanabilirse mümkün olduğu ortaya çıkabilir ya da faillerin bu duruma nasıl geldikleri ve niçin vehim içinde kalmaya devam ettiklerini anlamak ve açıklamak için bağımsız teorik bir çıkarımız olabilir." Geuss, Raymond, *Eleştirel Teori*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2002, s. 25.

[25] Geuss, *age.*, s. 27.

çüttür. Ehl-i Sünnet siyaset anlayışı, ilk iki bakımdan, epistemik ve işlevsel açılardan değerlendirildiğinde zengin sonuçlar elde edilebilir. Sünnilik, bir siyaset tarzı olarak değerlendirildiğinde, onun epistemik yapısının, normatif ve betimsel öğeleri birleştirdiği görülür. Bu bağlamda Sünni siyaset teorisi için kullanılacak olan 'empirik teori' nitelemesi uygundur. Zira Sünni hilafet/imamet anlayışı, daha çok, yaşanan süreçlerin bir takdimi ve tasdiğinden ibarettir. Efdaliyet sıralaması, imamda aranan nitelikler ve imamete geçiş şartları incelendiğinde bağımsız bir siyaset kuramı sunmaktan çok, pratiğin teorisinin yapıldığı açıkça görülür.

İşlevsellik sorunu daha karmaşık bir içerik taşır. Zira bu konuda değerlendirmelerin yapılabilmesi için, Sünniliğin tarih boyunca ikili bir süreçte hem iktidarlar hem de kitleler için ne gibi işlevler gördüğü tikel olarak saptanmalıdır. Bugün için konuştuğumuzda şu soruyu sormak açıklayıcı olabilir: Bir ideoloji olarak Sünnilik, kitlelere ne gibi politik kazanımlar sunmaktadır? Siyaset kurumunun gelişmesi ve siyasal ilişkilerin rasyonelleşmesi açısından taşıdığı değer nedir? Bu sorulara cevap vermek, günlük sıcak siyasetin dışından bakarak toplumsal çıkarların nasıl sağlandığını ya da zedelendiğini açıkça görebilecek bir bakışı zorunlu kılar. Bir kitlenin kendi ideolojisi hakkında neler söylediği ve neler hissettiğinden çok, o ideolojinin kitleye neler yaptığı/yaptırdığı sorunu temel araştırma alanı olmaktadır. Burada atlanmaması zorunlu olan oldukça önemli bir nokta var. Sünniliği bir ideoloji olarak temellendirmek ve onun politik değerini tartışmak, dar alanda Sünni-Alevi ilişkilerini araştırmaktan farklıdır. Sünni siyaset tarzı daha genel anlamda, siyasete ve siyasetçiye bakışla ilgili bir siyasal kültür sorunudur. Bu siyasal kültür, çok ilginçtir ki, kendini Sünni olarak nitelemeyen kesimlerde dahi görünen siyasal davranış modelini anlatmaktadır.

Eğer değer yargılarını olgu önermeleri olarak sunuyorlarsa, bilinç biçimlerini 'ideolojik' olarak adlandırabiliriz. Örneğin "erkek kadından güçlüdür" ifadesinin, kabul etmek gerekir ki olgusal bir temeli vardır. Ancak bunu "erkek, kadından üstündür" biçiminde anlamak, olgusal bir durumdan bir değer yargısı çıkarmak anlamına gelir. Bu, 'olanı, olması gereken' yapmaktır ve yanlıştır. Buna Sünni literatürden de örnekler bulmak mümkündür. Hemen tüm Sünni kelam kitaplarında hilafet sıralaması aynı zamanda üstünlük/efdaliyet sıralamasıdır. Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali biçiminde yapılan tarihsel ve politik bir sıralama, etik ve dinsel bir değer hiyerarşisini anlatmaktadır. Tarihin bir ânının siyasal fotoğrafını çekerek bunu dinsel olarak anlamlandırmak, olgusal olanı değer yargısı hâline getirmektir. Sünnilik bunu yaparken Şii kelamcılar da daha farklı bir üstünlük/efdaliyet seçeneği üzerinde ısrar etmişlerdir. Efdaliyet sıralamasının şu ya da bu biçimde yapılması, her ne kadar önemli tarihsel ve politik sonuçlar doğurmuş ise de, teolojik açıdan niteliğe ilişkin bir ayırım sayılmaz. Doğru olanı, böyle bir ayırımın yapılmasını kökten reddetmektir. Bu, ilk dört halifenin üstünlüklerini ve erdemlerini tartışmaktan oldukça farklı bir şeydir. Belki de Allah katında onların değeri, sayıldığı gibidir. Ancak, bunu bilmek bizler için mümkün ve gerekli bir husus değildir.

Sünnilik bir ideoloji olarak görüldüğünde, ne ölçüde betimleyicidir ve ne ölçüde yanlış bilinçtir? Bu soruya cevap vermek için, Sünniliğin anlambilimsel çözümlenmesinin yapılması ve kendilerini Sünniliğe nispet eden kitlelerin anlam taleplerini ne ölçüde karşıladığına ve bu arada ne ölçüde onları gerçeklikten uzaklaştırdığına bakmak lazımdır. Biz baktık ve bu soruya verilecek olan yanıtın koşullara göre değişmesi gerektiği gördük. Bir düşünce sistemi olarak Sünnilik, belirli dönemler boyunca bir arada yaşamayı sağlamıştı ve hatta bunu hakikati arama ve onu talep etme isteğini bastırma pahasına yapmıştır. Bu öz olarak dinsel değil, toplumsal bir işlevdir. Ancak, Sünniliğin içinde oluştuğu dünya –ki bu dünya daha çok politik bir dünyadır– yerini başka bir dünyaya bırakmaya başladıkça, Sünniliğin beşerîliğinden kaynaklanan bir sonuç ortaya çıkmıştır. 'Dinî düşüncenin sorunları'ndan bahsedilirken, aslında belirli bir ekolün mantığının içine düştüğü problemlerden bahsedildiği açıktır. Bir düşünce ne kadar içerikli olursa ve ne kadar çok alana yayılırsa, kaderini de belirlemekte, kriz daha da boyutlanmaktadır. Sistem, belirlemeye ve sahiplenmeye çalıştığı şeyler tarafından belirlenmeye başlamaktadır.

Neticede ideolojiler belirli bir dünya içinde oluşur ve bu dünya içinde iş görür. Dünya değiştikçe ideolojiler de krize girer. Yeniden tanımlanmış dünyanın, toplumsal hedeflerin ve yeniden anlaşılan insanın ihtiyaçlarına denk düşmediği için temelleri sarsılır. Bir ideolojinin devamı, onu yaşantılayan güçlü bir grubun varlığına bağlıdır. Bu grup, kendi zamanına yabancılaşmış bir yaşam sürüyor olabilir. Çünkü o ideolojiyi yaşamaya çalışmak, onları, 'şimdiki zaman'ın mantığından uzaklaştırmıştır.

V

Ehl-i Sünnet kimliğinin siyasi teamülleri temelde onun teolojik dokusuyla karşılıklı bağıntı içindedir. En başta Sünni kelamında yer alan Tanrı anlayışının politik algılamalar için bir model teşkil ettiği düşünülebilir. Tanrı inancının, insanı, nefessiz, özgürlüksüz, güçsüz bırakacak derecede agresif bir muhtevada ortaya konulması, sosyal ve siyasi ilişkilerin de beslendiği bir kaynak oluşturmuştur. Tanrı'nın, istediğini dilediği gibi yapan, bir yasaya ve ilkeye göre davranmak zorunda olmayan, varlıkla ilişkisinde kudreti diğer niteliklerini geride bırakan bir varlık olarak anlaşılması, insanların zihinlerinde genel anlamda 'iktidar' kavramına ilişkin çarpık bir algılamanın oluşmasına yol açmış olmalıdır. Siyasal anlayış, bu algılamanın üzerinde gelişmiştir. Diğer iktidar türleri de siyasi, dinî ve hatta ilmî alanda beliren otorite tiplerine karşı gelişecek olan davranışın da temelini oluşturmuş olmalıdır.

Sünni siyasi tutumun kökenlerini inceleyen bir araştırma, sistemin odağında bulunan ve tüm sistemin şifresini taşıyan Tanrı anlayışını değerlendirirken, bu anlayışın somut tarihsel yapıyla olan ilişkisini de çözümlemek zorundadır. Yalnızca Tanrı algısı üzerinde yoğunlaşan ve kültürel, siyasal gelenekleri göz ardı eden bir yaklaşım eksik kalacaktır. Şu soruyu sorabiliriz: İnsanlar kahhâr

ve cebbâr bir Tanrı'yı düşledikleri için mi, kahhâr ve cebbâr hükümdarlar tarafından yönetilmektedir? Yoksa sürekli olarak sınırsız güç ve yetki sahibi otorite ve bunun karşısında da koşulsuz itaat eden bağımlı kitle ruhu üreten baskılayıcı sistem içinde yaşadıkları için mi insanlar Tanrı'yı böyle algılamaktadır? Hangisi asıl hangisi yansımadır? Kahhâr olan ve otoriteyi aslâ paylaşmayan bir hükümdar anlayışı, Tanrı anlayışını modellemiş olabilir mi? Bunu sormak daha somut ve gerçekçi bir temelden hareket etmektir. Eğer fenomenolojiyi kullanırsak, öncelikle egemen siyasal ve kültürel geleneği sorgulamak zorundayız. Bu bakımdan insanlar henüz Tanrı ile ilgili metafizik düşüncelere dalmadan önce, onları belirleyen dünyaya bakışlarını çoktan örgütlemiş olan düşünce kalıplarını dikkate almak gerekecektir. Zira Tanrı'nın öyle değil de böyle bir içerikte tahayyül edilmesinin ve evrenle ilişkisinin de bu çerçevede kurulmasının somut nedenleri, yine kültürel ve siyasal gelenek içinde aranmalıdır. Bu diyalektik, yani Tanrı algısı ile kültürel yapı arasında birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen düzenek, siyasal kimliği de örgütlemektedir.

Diğer sorun da, baskıcı siyasal kültürü destekleyen geleneksel otoritelerin tarihe karışmalarına rağmen, bu siyasal kültürün devam etmesi gerçeğidir. Hatta daha gelişmiş toplumsallık biçimleri birer alternatif olarak ortaya çıkmalarına karşın eski kalıpların, birer direnç odağı hâline gelerek daha bir yoğunluk kazanmakta oldukları görülmektedir. Geçmişte olduklarından daha sıkı, içe kapalı ve sert kimlik adacıkları oluşturmaktadır. Kimlik, kendi mistik kovuklarına geri çekilmekte ve sırasında dinsel-politik bir imgeyle belirginlik kazanmaktadır. Burada kültürün, sürükleyici gücüyle karşı karşıyayız. Baskıcı ve zorlayıcı kurumlar ile baskıcı zihinsel paradigma arasındaki diyalektik ilişki bozulmuş; ancak, bu ilişkinin soyut ürünü olan toplum ve siyaset kültürü, serbest kalmıştır. Zira önceleri kurumların yaşadığı gelişmeler ve ortaya çıkan ihtiyaçlar doğrultusunda paradigma da görece bir gelişme süreci içinde kontrol edilmekteydi. Ancak kurumların ve geleneklerin dağılması, paradigmayı somut temelinden koparark, onu kontrol-dışı bir güce dönüştürmüşe benzemektedir. Bu durum, sorunun çözüm olarak algılandığı sağlıksız yanılsamalara yol açmaktadır.

Pratik güncel durumları göz ardı etmekle nitelediğimiz ve şimdiki zamanın güçleriyle yüzleşmekten kaçınmak üzere kendine sınırlar koyan yaklaşımı eleştirirken yaptığımız analiz, hiç kuşkusuz benliğin ve onu oluşturan felsefi referansların araştırılmasının değerini azaltmaz. Tahakkümü sorgulamak, mekanizmanın bütününü ele almayı gerekli kılar. Ve bütün denilen şey de, hem mekanizmanın dinsel, felsefi ve kültürel kökleri hem de onun ürünü olan kimlik tarzlarının bir araya gelerek oluşturduğu düzenektir. Kimliğin politik ve kültürel teamüllerini soruşturmak bizi zorunlu olarak, kökene göndermekte ve bir felsefi sorgulamayı çağırmaktadır. Mekanizmanın ürünü olan kimlikler, mistik ve dinsel bir tanımlamayla ebedîlik kazandıklarından, bunların anlaşılması da dinsel, felsefi ve siyasal açılardan bakmakla mümkündür.

Sünnilik, başından beri siyasal refleksler eşliğinde gelişmiştir. Sünni kimlik yapısı da siyasal teamüllerle dolu bir içerik taşımaktadır. Dinsel ve felsefi konulara ilişkin çözümler geliştirirken bile bu siyasal teamüllerin etkisi rahatlıkla görülebilir. Merkezîlik duygusu, itidal vurgusu ve güvenlik kaygısı göze çarpan niteliklerdir. Akıldan çok nassa, yorumdan çok literatüre, felsefeden çok dinî ilimlere, yenilikten çok geleneğe vurgu yapılması, düşünce alanında, kimliğin temel niteliklerini öne çıkarır. Bunların gerisinde, bir arada yaşama, toplumsal düzenin devamı gibi olumlu istekler vardır. Politikada çözümün bir parçası olup katkı sağlamaktansa, otoritenin bir parçası olmayı tek siyasal davranış saymaması, otoritenin paylaşılmasının yararlarını bir türlü kavrayamaması, iktidarı ele geçiren kişinin halka karşı sorumsuz olması, halkın iktidar önünde sadece itaate koşullanmış olması da, bu kişilik yapısının zaaflarını oluşturmaktadır.

Bir siyasal kültür, kendine özgü bir itaat ve uyumluluk mantığını oluşturmak ve bireyleri belirli bir yön doğrultusunda motive etmek durumundadır. Toplumsal iyinin ve genel çıkarların sağlanması buna bağlıdır. Ancak aşırı itaat vurgusu, belirli dönemler boyunca iktidarlara yönetimde kolaylık sağlamış ise de, kişilerin ve grupların yönetimde, üretimde ve gelişmede daha bir önem kazandığı bir dünyada bu itaat ve pasifizm vurgusu, iktidarın yalnızlaşmasına yol açmakta ve politik mekanizmanın tıkanmasına yol açmaktadır. Üstelik bu anlayış, iktidardan nelerin beklenmesi gerektiği konusunda da bir çarpıklığa yol açmaktadır.[26] Her ne kadar kelam kitaplarında zaman zaman imamın/devlet başkanının bazı koşulları ihlal etmesi hâlinde onun azledilebileceğine dair imalar var ise de, bu vurgu belirsiz kalmıştır.[27] Daha da önemlisi başkanı görevinden alacak bir kurum ve yasal güç aslâ mevcut olmamıştır. Bu, ancak isyanla ve darbeyle sağlanabilmiş bir hususdur. Fazlur Rahman, koşulsuz itaat vurgusunun, uzun vadede kitleleri siyasal otoriteye ve siyaset kurumuna karşı ilgisizleştirdiği değerlendirmesini yapar.[28] Ancak, kitleler için doğallaştırılmış olan bu ilgisizlik ideolojisi, güçlü gruplar için kuşkusuz geçerli değildir. Devletin ve siyasal ik-

[26] Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadiste "Eğer sırtına da vurulsa, malın da alınsa, dinle ve itaat et." (*Sahîh-i Müslim*, Beyrut 1955, II. 275) denilmektedir. Bu anlamda o kadar çok rivayet vardır ki!.. Ancak hepsi de öz olarak isyan etmemeyi, boyun eğmeyi, sabretmeyi salık verme konusunda birleşmektedir. Aktardığımız ifadede öğütlenen tutum siyaset teorisi açısından oldukça problemlidir. Zira, haksız yere şiddet uyguluyor ve serveti keyfî olarak kullanıyorsa o zaman sormak gerekir: Bu iktidar ne için vardır? Onun varlık sebebi bunlar değil miydi? Güvenliği sağlaması, adaleti uygulaması ve her türden haksızlığı önlemesi, tarih boyunca iktidarlardan beklenen temel işlevlerdir. Kendisi bunları ihlal ediyorsa, ona katlanmanın anlamı ne olabilir ki? Kabul etmek gerekir ki, bu anlayış sadece Müslüman kültürde değil, ortaçağlar boyunca ortaya çıkan uygarlıklarda da görülür. Ancak, diğer kültürlerde görülen siyaset kültüründeki gelişme süreci, bizde bir karmaşaya dönüşmüş durumdadır.

[27] Hadis kültüründe yöneticilere itaat vurgusu oldukça belirgin bir hususdur. Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Canikli, İlyas, *Hadislere Göre Yöneticilere İtaatin Sınırı*, Ankara 2004. Ayrıca imamın masiyeti ya da zulmetmesi karşısında Sünni mezheplerin görüşleri için bkz. Canikli, *age.*, s. 101-109.

[28] Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 302.

tidarın bu kadar yüceltildiği bir sistemde, otorite olmak ya da ondan pay kapmak, müthiş çekici bir duygu olmaya hâlâ devam etmektedir.

Yolsuzluk sorunun bu tıkanmayla kesinlikle yakından bir ilişkisi vardır. Elbette insanın olduğu yerde tuhaflıklar da olacaktır. Ve insanın nefsine düşkünlüğünün, ganimet hevesinin bir ürünü olarak yolsuzluk uygulamalarının antropolojik bir temeli olduğu ileri sürülebilir. İnsanın bu olumsuz yönelimi, uygun toplumsal zeminler bulduğunda açığa çıkmaktadır. İnsanı fırsatçı, üretken, paylaşımcı, güvenilir ya da bencil yapan şey, toplumsal ilişkilerdir. Bu bakımdan, sorunu sadece bireysel bir sorun değil, bir sistem sorunu olarak görmek zorunludur. Kendini güvenlik paradigmasına hapseden, dünyaya bu gözle bakan geleneksel otorite mantığı, gelişmiş, örgütlü, kurnaz çıkar gruplarına karşı kurumlarını koruyabilecek bir perspektiften oldukça uzak görünmektedir. İktidara ve siyasete, toplumsal yarar düşüncesiyle sorun çözmek için değil de, sadece rant/ganimet elde etme fırsatı doğduğunda ilgi duyulması bu paradigmanın en sorunlu yanıdır. Kendi içimizde ve kurumlarımızda daha demokratik, özgürlükçü ve güvenli bir siyasal model kurma çabalarımızın, nerede ve nasıl engellendiğini araştırdığımızda, karşımıza bu siyasal kültür çıkmaktadır. Toplumsal sistemin diğer aşamalarında da aynı durum göze çarpmaktadır. Bir kurum kültürü oluşturma yolundaki gayretlerin gelip tıkandığı nokta, yine, kurumsal kültürden çok, yöneticinin şahsına aşırı önem atfeden bu sorunlu anlayıştır. Kendisi dinsel gibi duran ancak, somut etkisini politik ve kültürel olarak gösteren bu siyaset anlayışı, 'bir gruba ait olma'yı yücelttiği için, bireyleşme olanaklarını da baskı altında tutmaktadır.

Geleneksel zamanlarda otoriteye bağlılık sunan kitleler, tüm sorunların çözümünü ona bırakmışlardı. Ödedikleri vergiler ve sundukları biat dışında otoriteyle ilişkileri kalmamıştı. Bu, tahayyül edilebilen tek siyasal davranış biçimiydi. Bu yüzden geleneksel iktidar biçimleri, politik rakiplerini etkisiz kılmakla ve böylece iktidarlarının devamını sağlamakla öylesine meşguldülerdi ki, tek sorunları güvenliği sağlayan kurumları sağlam tutmaktı. Ordularını güçlendirmek ve beslemek üzerine yoğunlaşmaları bunun bir göstergesidir. Geleneksel iktidar biçimlerinin modern versiyonları, politik olarak aşırı duyarlıdır. Bu husus, onların kamusal düzene bakışlarında açıkça görüldüğü gibi, hukuk sistemlerindeki aşırı otoriter vurgu da bunun bir sonucudur. Yine bu bakışın sonucu olarak, devlet kutsallaştırılmaktadır. Bunun zararını da en çok paradoksal biçimde, 'kutsal devlet' çekmektedir. Siyaseten müthiş duyarlı olan ve politik gruplara karşı kendini çok iyi savunan sistem, örgütlü ve kurnaz çıkar gruplarına karşı kendini koruyabilecek bir akıl yapısından yoksun kalmıştır.

Koşulsuz itaat vurgusunun egemen olduğu siyasal kültür, politik literatürde 'paternalizm'[29] kavramıyla dile getirilmektedir. Koşulsuz itaat vurgusuyla sağ-

[29] Paternalizm sorununu örnek bir olay (işveren Pullmann ile fabrikasında çalışan işçiler arasında yaşanan sorunlar) üzerinden tartışan Sennett, işçilerin, başlarına gelen her şeyden patronlarını

lanan iktidar ilişkisi, yöneticinin kişiliğini öne çıkarmakta ve siyasal ilişkileri kişiselleştirmektedir. Bunun en çarpık sonucu kitlelerin ve grupların aşırı itaat kültürüyle siyaset kurumuna yabancılaşmalarıdır. Sorunun diğer bir görüntüsü ise, işler yolunda gitmediğinde açığa çıkmaktadır. Olup biten her şeyden iktidardakileri sorumlu tutan yönetilen kitle, iktidarın kararlarından kaynaklanmayan sorunlardan bile iktidarı sorumlu tutar. Bu, kendine rasyonel bir sınır koymayan, her şeyden sorumlu ve müdahaleci 'devlet baba' anlayışının doğurduğu mantıksal bir sonuçtur.

Tahakküm sorununu, salt iktidarın uygulamalarıyla ilgili bir konu olmaktan çıkararak onu, bir kültürel sorun olarak temellendiren eleştirel yaklaşım; sorunu, dışarıdan dayatılan tahakkümden çok, faillerin kendi kendilerine dayatmalarında görür. Bu durumda sorulacak soru şudur: Kendi kendini güçlendiren esaret, vehim ve yanılgı durumundan kurtulma nasıl gerçekleşir? Eleştirel teori tarafından aydınlantılan insanların, doğal olarak özgürlüğü talep etmeye başlayacakları öngörülmektedir. Eleştirel teori, insanları, kendi üzerlerinde dönüşlü olarak düşünmeye yönlendirir.[30] Böylece insanlar, maruz kaldıkları tahakkümü bizzat kendi gözleriyle görürler ve tahakkümün nesnelliği bir sorun olarak tartışılmaya ve sorgulanmaya başlar.

Sünni siyasal kültür bağlamında tahakküm olgusuna, dinsel ve kültürel söylem içinde içselleşmiş olarak rastlanır. Buradaki tahakküm, belirli bir tikel iktidar karşısındaki tutumla değil de, en genel anlamıyla iktidar algısıyla ilgilidir. Bu, iktidarın kendini ve kitleyi (geleneksel literatürde kitleler için, teba/tâbi olanlar ve reaya/sevk ve idare edilenler kavramları kullanılır.) nasıl gördüğü; buna karşılık, halkın da iktidarı ve onun karşısında kendini nasıl algıladığı konusuyla ilgili bir çerçeve sunar. Çerçeveye canlılık kazandıran şey, iktidar algısını tarih anlayışıyla birleştiren dinsel söylemdir. Dinsel ve siyasal tutumlar, selefin ayrıcalıklı davranışlarına göre modellenir. Nass karşısında aklı sınırlayan bu model, sultan karşısında da bireyi suskunlaştırır. Aslında selefe yapılan atıflar da bir hayli problemlidir.[31] En azından ilk Sünni önderlerin tutumlarından pasifizmi çıkarmak mümkün değildir. Aksine en hafifinden sivil itaatsizlik denebilecek bir itiraz ve muhalefet tarzı göze çarpar. Hasan Basrî, Ebû Hanîfe, Şâfi'î, Mâlik gibi önemli isimlerin hayat hikâyeleri siyasi pasifizme haklılık sunmaktan uzaktır. Ancak selefî söylem, tüm tarihi kendine mal etmekte, tek-

sorumlu tuttuklarını, şirket dışı ekonomik dalgalanmaların zorlamasıyla ortaya çıkan sonuçları bile işverene bağladıklarını belirtir. Piyasadan kaynaklanan ekonomik sorunlar, duygusal birer soruna dönüşmüştür. Bunun nedeni Pullman'ın işçiler üzerinde kurduğu kişisel denetimdir. Bkz. Sennett, Richard, *Otorite*, çev. Kamil Duranal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1992, s. 72.

[30] Kendi üzerine dönüşlü olarak düşünmek şunları sağlamaktadır: 1) Sözde nesnellik ile 'nesnel yanılsama'yı yok eder. 2) Öznenin kendi kökeninin farkına varmasını sağlar. 3) Bilinç ve davranışın bilinçdışı belirleyicilerinin farkına vardırır. Geuss, *Eleştirel Teori*, s. 106.

[31] Ehl-i Sünnet kültüründe selef otoritesinin ortaya çıkması, dinsel söylemin dokusuna egemen olması ve çağdaş gelişmeleri etkilemesi konusunda bkz. Zeyd, Nasr Hâmid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2002, ss. 52-57.

düzeleştirmekte ve tahakküm için, selefe rağmen selefçi bir söylem kullanmaktadır. Selefî söylemin temel hassasiyeti, özellikle dinsel düşünceye, dinî ilimlere bir düzen ve merkezîlik kazandırmaktı. Bu sağlamak için izledikleri yol, felsefi ve kelami yönteme karşı çıkmak, akıl yürütme karşısında nassı öne çıkarmaktı. Yeniliğe (*ibtidâ*) karşı, eskilere uymayı (*ittibâ*) yücelttiler. Ancak, bu tutum, zamanla Sünni kültüre hâkim olmuş ve bize özgü bir tahakküm mekanizmasını devreye sokmuştur.[32]

İdeolojik yanılsamanın çözümlenmesi aşamasında, bir inancın ya da bilinç yapısının gerçek konumunu tespit etmek için, onun toplumsal pratiklerin anlamlandırılmasındaki işlevsel rolüne bakılmaktadır. Eğer toplumsal pratiklerin ve konumların süreklilik kazanmasına katkıda bulunuyorsa, bu, sınırlı bir ideolojik işleve işaret eder. O zaman bu inanç olmasaydı bile, büyük ihtimalle o toplumsal pratiklerin ve konumların, varlıklarını sürdüreceklerini düşünmemiz mümkündür. Ancak meşrulaştırıcı işlev görüyor ve toplum, bir bütün olarak varlığının devamını bu inancın devamına bağlı görüyorsa, burada tam bir zorunluluk ilişkisi kurulmuş demektir. Bu durumda ideoloji; tarihi, toplumu, toplumsal pratikleri, iktidar ilişkilerini garantileyen ve süregelen reel güç ilişkilerinden daha önemli bir işlev üstlenmiş olur. Böyle olsa bile, soruşturma, ideoloji ile toplumdaki bireyler arasındaki ilişkinin arıziliğini, beşerîliğini ve kırılganlığını araştırmaktan vazgeçemez.

Bir grubun siyasal üstünlüğü elde etmek için muhaliflerini tasfiye etmesi ve bunu başarmak için de güce başvurması kaçınılmazdır. İbn Haldûn'un asabiyet kuramını hatırlayalım. O, asabiyetin gerçek amacının mülk/iktidar olduğunu ve amacına ulaşıncaya kadar diğer asabiyetlerle savaşmak zorunda olduğunu söyler.[33] İktidarı ele geçirmek amacıyla kullanılmış olan güç, tek başına iktidarın sürekliliğini garanti etmez. İktidar ilişkilerini haklılaştıran bir söylem kurulmak zorundadır. Söylem, iktidarın kökenine genetik olarak bir açıklama sunmasının yanında, iktidarın ne şekilde dağıtılacağını da açıklar, iktidar ilişkilerine ebedîlik kazandırır. İlk dönemlerde tartışılan ve kelam kitaplarına da geçen yöneticinin Kureyş'ten olması konusunun, Müslüman toplumda bir iktidar aklı oluşturmak ve onu kitlelere benimsetmek gibi derin bir boyutu vardır. Sonuçta bir siyasal imtiyaz modeli olarak Kureyşlilik sorunu, Sünni siyasal hafızadaki yerini almıştır.[34]

Eşitsiz ya da haksız pratiklerin sürdürülmesi, bir grubun toplumun geriye kalanı üzerinde uyguladığı baskı sayesinde mümkün olmaktadır. İdeoloji ile

[32] İslam düşüncesinde selefî akımın kendine özgü esasları, akla ve nassa yaklaşımları, Selefiyenin geçirdiği tarihî evreler, diğer akımlarla olan ilişkileri için bkz. Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı-Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe-*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979, s. 33-72.

[33] İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 568.

[34] Sünni kültürde Kureyşlilik sorunu, diğer kabilelerin Kureyş'e bakışları, ilim, hukuk ve siyaset açılarından konunun değerlendirilmesi için bkz. Hatiboğlu, Mehmet Said, *Hilafetin Kureyşliliği-İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2005.

baskı arasındaki ilişkinin aşikârlık kazandığı yer, işte burasıdır. İdeoloji, baskıyı sadece iktidarın uygulamak zorunda olduğu bir şey olmaktan çıkarmakta, onu tüm topluma yaymakta, toplumu, bizatihi baskıyı kendisine uygulayan bir özne yapmaktadır. İdeoloji sayesinde toplum, kendi kendine baskı uygulamakta ve böylece iktidar ilişkileri sağlamlık ve süreklilik kazanmaktadır.

Toplumsal düzenin korunması, iktidarın kullanılmasının belirli bir yönetici sınıfın eliyle gerçekleşir. Bu gerekçeyle, baskı uygulamanın kaçınılmaz olduğunu savunmak ve ideolojinin de baskıyı doğallaştırmasını doğallaştırmak da mümkündür. Ancak burada söz konusu olan şey, toplumda bulunması normal ve hatta zorunlu olandan daha fazla olan bir 'artık baskı' sorunudur. Sistemin sağlığı için gerekli olmayan, toplumsal dengeleri baskılayan ve tahakküme yol açan fazladan bir baskı uygulanması problemidir. En trajiği de bu baskıyı, iktidarın değil de bireylerin kendi kendilerine uygulamalarıdır. 'Artık baskı' kavramını, meşru toplumsal düzenlemeler için gerekli olanından ayırmak için tahakküm uygulamalarına bağlı bir tanıma gidilmektedir. Toplumsal tahakküm, 'normatif iktidarın eşitsiz dağılımı' anlamına geldiğinde, artık baskı kavramının kullanılması, uygun ve doğru olmaktan çıkmaktadır. Artık baskı tam da toplumsal tahakkümün gerektirdiği sınırlandırmalar anlamında kullanılmaktadır.[35]

Artık baskının iktidarla olan ilişkisini ve onu topluma uygulama biçimini ortaya koymak, önemli bir sorundur ve tikel analizlerin yapılmasını gerektirir. Ancak ondan önce genel bir ilkeye dikkat edilmelidir. İktidarın en genel anlamıyla, bir toplum/topluluk için niçin zorunlu olduğunu ve kendisinden hangi ihtiyaçları karşılamasının beklendiği, bunu yaparken de kullanılmasına izin verilen meşru baskının ne kadar olduğu sorusu cevaplanmaksızın, artık baskı sorununa geçiş yapmak yanıltıcı olacaktır. İki nedenden ötürü bu yanlış olmaktadır: İlki iktidarın uyguladığı hatta uygulamak durumunda olduğu meşru zoru, baskıyı da 'artık baskı' olarak değerlendirmek yanlıştır. Diğeri ise iktidar tarafından kaksızca uygulanan ve meşru olmayan baskıyı, iktidarın doğal hakkı olarak değerlendirme yanılgısıdır.

VI

Şimdiye kadar ideolojiyi olumsuz anlamda kullandık ve onu insanları vehim içinde tutan yanlış bilinç niteliğiyle irdeledik. İdeolojinin bir de pozitif anlamı vardır ve bu, kitlelerin aydınlanmasını, kendi gerçeklerini fark etmelerini ifade eder. Müslüman kitleler için dinin pozitif anlamda bir ideoloji olması, hiç kuşkusuz dinsel kültürün sadece eleştirisine değil; yaratıcı, üretken, ilerici ve inşacı bir değerlendirmesini zorunlu kılmaktadır. Bu kültür tarafından kuşatılmış olan kitlelerin kendiliklerinden ve naiv bir süreç içinde bunu başarmaları beklenmemelidir. Bu sürecin yönetilmesi, sınırlarının çizilmesi ve hedeflerinin saptanması gerekir. Entelektüelin, aydının ve ilahiyatçının görevi burada başlamaktadır.

[35] Geuss, *Eleştirel Teori*, s. 32

Dinsel inançların, bir kültürel ideoloji gücünü kazanarak kitlelerin dünya görüşlerini oluşturduğu bilinmektedir. Bu, dinsel inancın, yalnızca bir metafizik inanç değil, toplumsal-kültürel bir sistem gibi çalıştığını, ve tam da bu yüzden müminleri sevk ve idare ettiğini söylemenin başka bir yoludur. Şu hâlde teolojik bilinç, kitlelerin hem en güçlü hem de en zayıf yanlarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bundan şu sonuç zorunlu biçimde çıkmaktadır: Dinsel ve teolojik düşünce/inanç kalıplarını bilimsel bir yolla eleştirerek, doğru ve üretken bir inanç ve düşünce biçimini inşa etmek uygun ve meşru bir girişim değil, aynı zamanda kaçınılmaz bir görevdir.

Eleştirel teori bağlamında söylersek, dinsel ideolojiyi olumsuz ya da betimsel ideoloji kategorisinden, eleştiri ve çözümleme yöntemiyle kurtararak, pozitif ideoloji çerçevesine yerleştirmek önemli bir teolojik projedir. Dinsel bilincin, kitlelerin, onun aracılığıyla kendilerini aldattıkları bir 'yanlış bilinç' olmaktan çıkarılması, projenin amacıdır. Ancak, onun doğru bir bilinç olarak kurulması, pozitif ideoloji niteliğini elde etmesi geride yatan asıl tezdir. Bunun kaçınılmazlığı o kadar aşikârdır ki, son derece meşru insan özlemlerini kendi içinde karşılayan kolektif kimlik duygusunu besleyen bir bilinç tarzı nesnel olarak ideolojik yanlışlık taşıyor olsa bile, sadece eleştiriyle ortadan kalkmaz. Kitleler, toplumsal ve cemaatsal varlıklarını onun sürekliliğine bağladıkları sürece bu bilinçdışı gerekçe, sistemin varlığına sübjektif, akıldışı bir katkı sunmaya devam eder.

İnsanlar yanılgıları hakkında aydınlanmış olsalar, onları engelleyen inançlarından ve düşüncelerinden vazgeçerler mi? Burası pek açık değildir. Bir inanç biçiminin ya da bir bilinç tarzının hangi gerekçelerden dolayı, failler tarafından benimsendiğini saptamaktan daha fazla bir araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Bir bilinç yapısı, ancak bilgisel bir sistem hâlini aldıkça görünürleşmektedir. Ne tür bir rasyonalitenin kullanıldığı sorunu, bu nedenle önemlidir. Kullanılan rasyonelleştirme araçları ve ortaya çıkan bilgisel sistem, derinde yatan rasyonel-olmayan motivasyonu kamufle etmektedir. 'İdeoloji-kritik', bilgiselmiş gibi görünen ancak hiç de böyle olmayan öğeleri içeren sistemi çözümler.[36] Ancak bu, bilgisel-olmayan temellere dayanan yanlış bilinç biçimlerinin ortadan kalkmasını garanti etmez. Yanlış bilinç biçimleri, onları şu ya da bu nedenle benimsemiş olan kesimlerin birer fail olarak gerçek çıkarlarını, yine bizzat kendi gözleriyle görmeleri ve böylece yanılgıdan kurtulmalarıyla ortadan kalkabilir. Bu süreç, ideoloji oluşturma şeklinde yaşanır. Çıkarlar ve öncelikler gözden geçirilir, sorgulanır yeniden tespit edilir. Yeni bir rasyonelleştirme mantığı devreye girer. Yeni bakış açısı, önceki sistemin eleştirisinden güç alır. Yanlış bilinç faillere neleri sağlıyordu? sorusu, 'ideoloji-kritik' projesinin bu aşamada canlı tuttuğu temel sorudur.

[36] İdeoloji-kritik konusunda bir metodoloji denemesi ve uygulamada karşılaşılan bazı sorunlar üzerine bir yaklaşım için bkz. Geuss, *Eleştirel Teori*, s. 44-68.

Burayı sorgulamak bir toplumun ne zaman 'sağlıklı' ve ne zaman da 'patolojik' davrandığını araştırmaya götürür. Bilinçdışı öğelerin bir toplumdaki bireylerin dünya görüşlerini nasıl oluşturduğu sorunu, toplum ve bilinçdışı arasındaki ilişkinin açıklanmasına bağlıdır. Toplumsal kurumların ya da geleneklerin aşırı zorlayıcı olduğu durumlarda, toplumsal iletişimin yapısı çarpıtılmış hâle gelir ve dünya-resmi, hiçbir zaman açık ve özgür bir tartışmanın konusu olamaz. Eleştiri dışı doğmatik bir alan olarak korunur.

Faillerin özgür olmadıkları durum, dünya-resminin ideolojik olarak çarpıtıldığı ve faillerin yanlış bilinçle kuşatıldıkları durumla yakından bağlantılıdır. Bu ikisi birbirlerini desteklemektedir. Yani özgür olmayan varoluş ile yanlış bilinç durumu arasında derin bir ilişki bulunmaktadır. Dolayısıyla faillerin, birinden kurtulmadan diğerinden kurtulması mümkün değildir; zorlayıcı toplumsal kurumlardan, ancak bunları ayakta tutan dünya görüşünden kurtularak özgürleşebilirler. Faillerin özgürlüğü tanımaları, keşfetmeleri yeni kimlik tarzları ekseninde gerçekleşir. Bu arada unutulmaması zorunlu bir nokta da şudur. Toplumları ve dünya görüşlerini eleştirmede kullanılan ideallerin hiçbir mutlak temelleri ya da aşkın teminatları yoktur. Çünkü bu idealler de neticede, toplumsal ve kültürel bir geleneğin parçasıdır.

Müslüman kitlelerin politik olarak bilinçlenmeleri, dinsel düşüncenin gelişmesinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Yüzyıllar boyunca geleneksel olarak devamedegelmiş olan ve bir 'yanlış bilinç' işlevi gören inanç kalıplarının sorgulanması gerekmektedir. Yanlış bilinç, din hakkında bilgiler verirken toplum ve tarih hakkında da bir anlayış sunmaktadır. Bu bakımdan bu yapının sorgulanması, sadece din alanıyla sınırlı kalmamaktadır. Ancak araştırma alanı dinsel bir görüntüye büründüğünden, tarih anlayışı ve siyaset kültürü ele alındığında, dinsel refleksler de ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bu iş yapılırken kitlelerin zihnindeki köklü ve masum dinsel duyguların zarar görmemesi zorunludur. Atılacak önemli adım, yaşanan dinsel geleneğin anlatıldığı gibi tekdüze olmadığını, kendi içinde farklılıklar taşıdığını ortaya koymaktır. Böyle yapıldığında, dinsel düşüncenin içerdiği zenginliklerden yararlanma imkânı doğacaktır. Kutsaldan yüz çevriliyor duygusuna yol açmamak önemlidir. Zira Müslüman dünyada yeniden inşacı ve ilerici girişimlerin gelip tıkandığı kör nokta hep burası olmuştur. Yeniden yapılanma ve kendini yenileme projesinin rasyonel ve açık bir iletişim zemininde seyretmesi ve başarıya ulaşması, realitenin yanında dinsel düşüncenin referanslarının da dikkate alınmasına bağlıdır.

islâmiyât 8 (2005), sayı 3, s. 51-67

Ehl-i Sünnetin Fikrî Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme

YAŞAR AYDINLI
PROF.DR., ULUDAĞ Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet

Ehlu's-sunne ve'l-camā'a terkibi, Sünnete ve cemaate mensup olanlar ve onların izini takip edenler; dinî-olanı ilk nesillerin vazetmiş olduğu anlayış ve hassasiyetler doğrultusunda anlayanlar şeklinde dilimize aktarılabilir. Sünni olmak ve Sünni olarak kalmak, ilk nesilden itibaren kendini devam ettiren inanç ve anlayışlara sahip olmak ve bağlı kalmaktır. Sünni âlimler, Sünni görüşle mutedil duruş ve algılayış arasında sıkı bir bağlantının bulunduğunu her zaman vurgulayagelmişlerdir. Bir itidal alameti olarak önceki nesillere (selef-i salih) hürmet etmek de Sünniliğin önemli bir unsurudur. Genel Sünni anlayışa göre geçmiş mükemmeldir ve oradan uzaklaştıkça noksan olana doğru yaklaşılmaktadır.
Çoğunluğu temsil eden ve halkın anlayışını yansıtan Sünni görüşün merkezinde, lafız ve lafzın önceki nesiller tarafından yapılagelen yorumlama ve anlama tarzı bulunmaktadır. Yani metinle kişi arasında, her zaman, büyük ölçüde, "denenmemiş ortak görüş" veya "eleştirisiz bilgi" ile yetindiği görülen önceki nesiller bulunmaktadır. Buna göre metnin Sünni okunuşunda ve bir öğreti olarak kuruluşunda, akıl varlığı olarak birey pasif durumdadır; etkili olan, süregelen anlayış, yani geniş anlamında Sünnettir. Dolayısıyla aklı sınırlandırmayan bir anlayış, Sünniliğe göre gerçek bir bidattir.

anahtar kelimeler

Sünnet (Süre Gelen Anlayış), Sünni Görüş, İtidal, Bidat, Akıl, Akıl-Nakil İlişkisi, Tevil, Tanrı Tasavvuru, Selef, Mutezile, Eşarilik, Maturidilik, Gazâlî.

Ehlu's-sunne terkibinin diğer tamamlayıcı mefhumu *el-cemā'a*'dır. Dolayısıyla, terkibin klasik kullanımı *ehlu's-sunne ve'l-camā'a* şeklindedir. Terkip, Sünnete ve cemaate mensup olanlar ve onların izini takip edenler; hayatı, olayları ve en önemlisi dinî-olanı 'selef-i salih'in vazetmiş olduğu anlayış ve hassasiyetler doğrultusunda anlayanlar şeklinde dilimize aktarılabilir.[1] Terkibi oluşturan her bir kavram, sadece anlam ve tarihî derinlik bakımından değil,

[1] Beyazizade, S., (*el-Uṣūlu'l-munīfe li'l-İmām Ebī Ḥanīfe*, s. 32, neşr ve çev. İlyas Çelebi, İstanbul 1996, s. 71) Ebû Hanîfe'nin şu görüşünü naklediyor: "Bilmelisin ki size öğretilen ve sizin de başkalarına öğrettiğiniz en değerli bilgi Sünnet'tir. Sen, kendisinden öğrenilmesi ve başkalarına öğretmesi gereken Sünnet ehlinin kimler olduğunu tanımalısın. Yemin ederim ki, Allah'ın rızasından uzak olan hiçbir şeyde, onu yapan kimse için bir mazeret bahis konusu olamaz; insanların sonradan icat ettikleri ve uydurdukları şeylerle de hidayete ulaşılamaz. Aslolan, Kur'an-ı Kerim'in getirdiği, Hz. Peygamber'in uyulmasını istediği ve insanlar fırkalara ayrılıncaya kadar, onun ashabının yapmakta devamedegeldikleri şeylerdir. Bunun dışında kalanlar ise bid'attir ve sonradan uydurulmuştur." Ayrıca bkz. İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara 2002, s. 99.

problematik olarak da üzerinde derinlemesine durulacak muhteva zenginliğine sahiptir. Ancak burada, konunun bu yönlerine girilmeyecek, Ehl-i Sünnetin fikrî boyutu genel olarak Eşari kaynaklar çerçevesinde ele alınacaktır.[2] Üzerinde duracağımız meselelerde, Sünniliğin diğer büyük kanadını oluşturan Maturidiliğin, ana eğilimler ve temel hassasiyetler bakımından çok farklı tasavvurlara sahip olmadığı da bilinmektedir.

Burada şimdiden şunu belirtmekte fayda vardır ki, Ehl-i Sünnet kavramı, Ehl-i Küfür karşısında değil Ehl-i Bid'at karşısında ve daire-i İslam içerisinde ortaya çıkmıştır. Buna göre, bid'at mezhepleri olarak kabul ettiğimiz Haricilik, Şiilik, Kerramiye ve Mutezilenin İslam dinine mensubiyeti hususunda, prensip olarak, herhangi bir problem söz konusu değildir. Yani onlar da, Ehl-i Sünnet gibi, Ehl-i İslam kabul edilmektedir. Ehl-i İslam ve Ehl-i Küfür kavramları daha genel bir yapılanmayı kategorize etmektedir. Yani Ehl-i Sünnet, Ehl-i Küfrün mukabili değil, Ehl-i Bid'atin mukabilidir. 'Felasife'nin genel olarak İslam dairesinin dışında değerlendirildiğini ve bu nedenle Ehl-i Sünnetin teşekkülünde doğrudan etkili olmadığını söylemek mümkündür. Felsefe, Sünni düşüncenin teşekkülünde, genelde Mutezili düşünce üzerinden ve sınırlı bir şekilde etkili olabilmiştir.

Bu makalede, Ehl-i Sünnetin fikrî boyutunun, yani Sünni olduğunu söyleyen her birey ve ekolün olmazsa olmazı olan bir ortak ilkeler alanının tasviri yapılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla, burada ifade edilecek görüşlere sadece Eşariler ve Maturidiler değil, ana öğretilerin özü çerçevesinde bir dereceye kadar Selefiler de katılmaktadır. Zaten, Eşarilerle Mutezili düşünceye karşı çıkan selef *cemaati* arasındaki halef-selef ilişkisi malumdur. Maturidilikle Hanefilik arasında da bu tarz bir ilişkinin var olduğu kabul edilmektedir.[3] Öte yandan, çalışmamızda, bid'at mezheplerinden sadece Mutezile nazari dikkate alınacaktır. Şunu da önemle ifade etmek gerekir ki, Ehl-i Sünnet, anlam içeriğini açık ve seçik olarak belirleyebileceğimiz bir kavram değildir. Ayrıca, kavram bir dinî meşruluk alameti olarak inhisarcı kullanımlara da konu olmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet üzerine yapılacak her konuşma, doğal olarak, noksanlıkla malül olacaktır.

Ehl-i Sünnet kavramı içerisinde yer alan iki ana teoloji okulunun geçmiş (*es-sunne ve'l-cemâ'a*) ile temelli, asli bir ilişkisinin bulunduğu kesindir. Yani, geçmiş ile şimdi arasında sürüp gelen ve etrafındaki meşru-gayri meşru değişim ve gelişimlere karşı müstağni olan ve kendisiyle hep aynı kalan bir akidevi damar ve anlayış bulunmaktadır ki, burada Ehl-i Sünnet bağlamında bunun üzerinde durulacaktır. Sünni olmak ve Sünni olarak kalmak da, bir bakıma, ilk

[2] İbn Ruşd (*Felsefe-Din İlişkileri, el-Keşf*, çev., S. Uludağ, İstanbul 1985, s. 189), "Eşariye adını alan fırka, bugün halkın çoğunun Ehl-i Sünnet olarak gördüğü taifedir", diyor.

[3] Bezdevî, (*Kitâbu uṣûli'd-dîn*, nşr., H.P. Linss, Kahire 1963) şöyle diyor: "Ebû Hanîfe, hem bu meselede hem de bütün meselelerde Ehl-i Sünnet ve Cemaatin reisidir. Ehl-i Sünnet ve Cemaat mezhebinin tamamı Ebû Hanîfe'den rivayet olunmuştur" (s. 115). "Biz Ebû Hanîfe'ye tâbiyiz. O bizim imamımızdır" (s. 4); ayrıca bkz. Beyazizade, *age.*, s. 32.

nesilden itibaren kendini devam ettiren bu inanç ve anlayışa sahip olmak ve bağlı kalmaktır ki, Ehl-i Sünnet açısından 'meşru'luğun esasını da bu bağlılık oluşturmaktadır. Buradan ana öğretiye ilişkin külli veya kısmi herhangi bir sapma ve uzaklaşma ise 'gayri meşru'luğun belirtisi olarak görülmüştür. Gayri meşruluğun ilgili literatürdeki ifadesi bid'at ve dalalettir. 'Sünnet' ve 'cemaat' kavramlarının karşısında 'bid'at' ve 'dalalet' kavramları bulunmaktadır. Her iki kavram da, gayri meşru olanı ifade eder[4] ve her ikisi de, sözü edilen akidevi damar ve anlayıştan bir inhiraf ve uzaklaşmaya işaret eder. Dolayısıyla, aslolan, Sünnet'i, yani devam edegeleni temsil eden cemaat ve onun hassasiyetleridir. Devam edegeleni terk etmek bid'at, onu temsil eden cemaatten inhiraf etmek ise dalalet olarak görülmüştür. Bu yönüyle, bid'ate mensup olanların uyumsuz, tecanüsten uzak ve tefrika içerisinde olmasına karşın, Ehl-i Sünnet uyumlu, bütünlüklü, saygı esasına göre kurulmuş mütecanis bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır ki, cemaate gücünü veren bu tesanüt ve uyum Sünni kaynaklarda Allah'ın bir lütfu olarak değerlendirilir.[5]

Ehl-i Bid'at ve dalalet, Sünnet doğrultusunda yürüyen büyük topluluğun anlayış ve hassasiyetleriyle yetinmeyen yeni bir bakış açısı ve duruş olarak ortaya çıkmıştır ki, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat de, kendi kimliğini ve bu kimliği kurup yapan ilkeleri bu duruş karşısında formüle edip sabitlemiştir. Başka bir ifadeyle, Ehl-i Sünnet anlayışı böyle bir diyalektik içerisinde kendini fark ederek teşekkül ve tekemmül etmiştir. Tekrar etmek gerekirse, bu teşekkülde gerçekleştirilen şey, mevcut muhtevanın belli bir form içerisinde ve bir bakıma farklı tekniklerle yeniden ifade edilmesidir. Forma ilişkin yenilenmeye bir şekilde tahammül edilmiş iken, muhtevaya yönelik yenilik din adına şiddetle eleştirilmiş ve bid'at olarak nitelendirilmiştir.

Bid'at kavramı, aykırı düşüncenin mahkûm edilmesinde her devirde önemli bir araç ve alet olarak kullanılmıştır. Fikrî tarihimizde farklı görüşlere tahammülsüzlüğün ifadesi olarak da değerlendirilebilecek kavramlar oldukça çeşitli olup, hangi davranışın ne tür bir dinî nitelendirmeyle mahkûm edileceğinin belli bir standardı yoktur. Bu değerlendirmeler kişilere, gruplara ve zamana göre değişebilmektedir. Bu meyanda bid'at olarak değerlendirilebilecek bir görüş veya tavır, kimi zaman iman-küfür meselesi olarak da vazedilebilmektedir. Belki şunu söylemek mümkündür ki, küfürle nitelendirme veya itham, İslam'ın iman dairesine dâhil olan fırkalar arasındaki tartışmalarda müesseseleşmiş bir yol değildi.

Ehl-i Sünnet için avantaj, meşruluk dairesinin dışında kalanlar için ise dezavantaj olan hususlardan birisi, birincisinin büyük kitle, 'sevâd-ı â'zam' tarafından temsil edilmesine karşın, ikincisinin her zaman sınırlı bir grup, bir azınlık tarafından temsil edilmesidir. Bu yönüyle Ehl-i Sünnet, çoğunluğun 'ortak

[4] Bid'at kavramı hakkında bkz. Beyazizade, *age.*, 33-34.

[5] Bkz. Bağdâdî, A., *el-Farḳ beyne'l-firaḳ*, nşr. M.M. Abdulhamîd, Kahire t.y., s. 361.

görüşü'nün yani, 'yaygın/meşhur' olan anlayışın bir ifadesidir. Gerçekten de, Ehl-i Sünnet anlayışını kuran esasları nazarı dikkate aldığımızda onların, çoğunluğun anlayış ve kavrayışına uygun olarak kurulup geliştirilmiş ilkeler olduğunu, hatta, halkın anlayış ve kavrayışından kaynaklanan ilkeler olduğunu görürüz. Daha rahat söylenebilecek olan şey şudur ki, söz konusu öğretinin teolojik spekülasyon düzeyindeki formülasyonuyla, spekülasyon öncesi biçimi arasında muhteva bakımından tam bir mutabakat vardır. Yani formun değişmesine karşın, maddede çok fazla değişiklik olmamıştır. Bu şu anlama gelmektedir ki, sözün gelişi, Gazâlî'nin formüle edip savunmaya gayret ettiği görüşle, sekizinci asırda yaşamış bir müminin, Zeyd'in görüşü arasında öz bakımından büyük ölçüde bir ayniyet vardır. Buna göre, Gazâlî'nin yaptığı şey, Zeyd'in de mensup olduğu çoğunluğun/halkın inandığı şeyi, yine çoğunluğun inandığı şekliyle temellendirmek ve tashih etmektir. Bu açıdan Ehl-i Sünnetin görüşünün halkın görüşü olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.[6]

Bu anlamda, çoğunluğun ortak görüşü ile 'orta yol' arasında bir ilişki varsa, Ehl-i Sünnetin de orta yolu temsil ettiğini söylemek mümkündür. Yine, çoğunluğun ortak görüşü ile sağduyu arasında doğal bir paralelliğin bulunduğunu varsayarsak, buradan kalkarak, Sünni öğretinin sağduyuya diğerlerinden daha uygun olduğunu da iddia edebiliriz. Bir örnek vermek gerekirse; Ehl-i Bid'at, iman ve iman-amel ilişkilerinde birtakım aşırı görüşler ortaya atmak suretiyle toplumun önemli bir kısmını rencide etmekte ve gerçekten sağduyuya aykırı davranmaktadır. Bu nedenle, kucaklayıcılık ve itidal Sünni görüşün alameti hâline gelmiştir.

Sünni âlimler, Sünni görüşle mutedil duruş ve algılayış arasında sıkı bir bağlantının bulunduğunu her zaman vurgulayagelmişlerdir. Esasen, mezhebin ana meselelerdeki görüşleri göz önünde bulundurulduğunda bunun son derece yerinde bir tespit olduğu ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, bir konu hakkında uçları aşırılıkla, uçların arasında yer alan orta noktayı, meşru olanla aynı anlamda mutedil olmakla nitelendirebilirsek, Sünnilik hemen hemen her zaman ve her konuda itidal durumunda bulunmuştur. Bu anlayışa göre, uçlarda değil de ortada olan her zaman meşru ve makul olmaktadır. Bu durumda, bir konu hakkında serdedilebilecek aşırı görüşlerin ara noktasında yer alan orta görüş, her zaman Ehl-i Sünnet tarafından savunulan görüş olmuştur. Sözün gelişi, sıfatlar meselesinde, yani sıfatların nefyi ve ispatı konusunda, fiil-fail ilişkisinde, sahabeye saygı ve mürtekib-i kebirenin akibeti hususlarında Sünni görüş hep mutedil, orta tutumu yansıtmaktadır.[7] Abdulkahır el-Bağdâdî, bu meyanda, "akıl sahipleri şeylerin ortasını seçerler" şeklinde bir anlayışı naklediyor. Şu hâlde, itadal, Sünniliğin en temel niteliklerinden ve âdeta hedeflerinden birisi, ayrılmaz bir vasfıdır.

[6] Esasında, felasife, genel olarak kelami düşünceyi bu çerçevede değerlendiriyor. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-ḥurûf*, nşr. M. Mehdî, Beyrut 1990², s. 132; İbn Ruşd, *age.*, s. 242 ve 296.

[7] Bezdevî, age., s. 235-236.

Bu çerçevede, bir itidal alameti olarak önceki nesillere (*selef-i salih*) hürmet etmenin de, Sünniliğin önemli bir unsuru olduğunu belirtmekte fayda vardır. Buradaki hürmet, sadece iyi olarak yâd etme veya saygıda kusur etmemeyi değil, fikren ve zikren 'izinden-gitme'yi ifade etmektedir. Çünkü, genel Sünni anlayışa göre, geçmiş mükemmeldir ve oradan uzaklaştıkça noksan olana doğru yaklaşılmaktadır. Bu açıdan, geçmişi, kişilerin üstünlük/fazilet esasına göre hiyerarşik sıralanışı olarak tasavvur etmek ve geçmişe duyulan veya duyulması gereken hürmeti de bu sıraya göre göstermek önemli bir Sünni tasavvur olarak karşımıza çıkmaktadır.[8] Bid'at kategorisinde yer alan hemen hemen bütün anlayışların, bu bağlamda, geçmişin inşasında görev alan bazı önemli aktörlerle dinî planda bir hesaplaşması söz konusudur. Bu hesaplaşma, Ehl-i Sünnet içerisinde, prensip olarak, aslâ söz konusu olmayan küfre isnat etme (*tekfîr*) şeklinde olduğu gibi, dinî-siyasi-akli eleştiri formunda da varit olmaktadır. Bağdâdî, Ehl-i Sünnetin bu noktadaki durumunu şu cümlelerle ifade ediyor: "Allah, Ehl-i Sünneti, bu ümmetin önceki nesilleri (*eslâf*) hakkında kötü bir şey söylemekten veya onlara dil uzatmaktan korumuştur."[9] Dolayısıyla geçmişte yaşamış önder dinî şahsiyetler hakkında iyi düşünmek ve ne olursa olsun onları hayır ile yâd etmek Ehl-i Sünnetin temel esaslarındandır.

Çoğunluğu temsil eden Sünni görüşün merkezinde, lafız ve lafzın 'önceki nesil'ler tarafından yapılagelen yorumlama ve anlama tarzı bulunmaktadır. Zaten, tanımda yer alan 'Sünnet'e-uygun-olmak'lık da bunu dile getirmektedir. Yani metinle kişi arasında, her zaman, büyük ölçüde, 'denenmemiş ortak görüş' veya 'eleştirisiz bilgi' ile yetindiği görülen 'önceki nesil'ler bulunmaktadır. 'Eleştirisiz bilgi' derken, aklı bir şekilde kullandığı hâlde, filozofik akıl da diyebileceğimiz salt aklı işin içerisine sokmamaya büyük özen gösteren bir görüş tarzını kastediyoruz. Sünni öğreti, aklı, bir otorite olarak değil, gerektiğinde kullanılacak bir araç olarak görmüştür. Yukarıda da belirtildiği gibi, söz konusu öğretide akıl değil, her zaman lafız ve onun Sünnet'e uygun idraki belirleyici esastır. Hiç şüphesiz, lafzın anlaşılmasında, lafzın parçası olduğu metnin bütününde hâkim olan espri de dâhil olmak üzere, eğitim, kültür, hayatı ve olayları algılayış tarzı gibi pek çok faktör etkili olmaktadır. Burada bu konuya girmemiz mümkün değildir. Ancak, şu kadarını belirtmekle yetinelim ki, metnin Sünni yorumunda ve bir öğreti olarak kuruluşunda, akıl varlığı olarak birey pasif durumdadır; etkili olan, süregelen anlayış, yani geniş anlamında Sünnet'tir. Şu hâlde, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat anlayışının doktriner yapısını lafız ve onun geniş anlamda Sünnet'e uygun yorumunun oluşturduğunu ve bu tarifin dışında kalan grupların Ehl-i Bid'at olarak nitelendirildiğini söyleyebiliriz.

[8] Bkz. Beyazizade, *age.*, s. 138 vd.; Bağdâdî, A., *Uṣûlu'd-dîn*, nşr. A. Şemsuddîn, Beyrut 2002, s. 326 vd.; Nesefî, E., *Tabṣıretu'l-edille*, nşr. H. Atay-Ş. Düzgün, Ankara 2003, II. 514 vd.

[9] Bağdâdî, *age.*, s. 361.

Süregelen anlayış, yani geniş anlamda Sünnet karşısında kişisel görüş ve anlayışı ifade etmek üzere ilgili literatürde kullanılan kavramlardan bir tanesi de 'heva/ehvâ'dır. Genel anlamda söylemek gerekirse, Sünni görüş, kendisini 'heva-'ya değil 'emr'e tâbi olmakla nitelendirmekte ve muhalif dinî görüşleri eleştirirken onları 'heva' ile irtibatlandırmaktadır. Bu anlamda heva, gerçekte akli temelden uzak durmayı ifade ederken, burada, Sünnet'ten ve cemaatten, yani 'doğru yol'-dan inhiraf etmeyi ifade etmektedir. Bu çerçevede, kişisel görüş anlamında re'y de, 'heva' ile benzer anlamda, negatif çağrışımlarıyla kullanılabilmektedir.

Şehristânî, *el-Milel*'in üçüncü ve dördüncü mukaddimelerinde dinî meselelerde bireysel inisiyatif ve aklın işlevi konusunda Sünni görüş perspektifini yansıtan önemli açıklamalarda bulunmaktadır. O, şüphe ve dolayısıyla nedenlere yönelik araştırma ruhu ile işini heva ve re'yine tâbi olarak yapan Şeytan'ın başkaldırısı arasında bir irtibat kurmaktadır. Ona göre, bid'at ve dalaletin ana faili İblis'tir.[10] Sünniliğin özellikle Eşari kanadında bid'at ve dalalet, nihai planda, aklın yersiz ve yanlış kullanımıyla ilgili görülüyor. İslam dünyasında kelamcılarla felsefeciler arasındaki çatışmanın temelinde de bu yersiz ve yanlış kullanım iddiası yatmaktadır. Her konuda nedeni araştırmak, dinî emirlerin hikmetini mesele hâline getirmek, güzel ile çirkini akli kategoriler olarak değerlendirmek, nass varken hevaya uymak, dinî emir karşısında aklı otorite kabul etmek, Şehristânî'nin, Şeytan'ın Allah'a isyan etmesiyle ilişkilendirdiği tavır ve tutumlardır. Burada, bid'at fırkaları da Şeytan'a nispet edilen bu tavır ve düşüncelerle irtibatlandırılmaktadır. Bizim için bu noktada önemli olan tespit, 'aklı, etkinlik alanına girmeyen meselelerde hakem tayin etmek'tir ki, Şehristânî'ye göre, aklı bu şekilde ilk kullanan Şeytan olmuştur.[11] Şimdi, burada, Sünniliği tavsifte tayin edici değeri olan bir ilkeyle karşılaşmış bulunuyoruz: Akıl gücünün sınırlılığına vurgu yapmak ve dinî meselelerde ona ikinci derecede bir değer tayin etmek, Ehl-i Sünnetin temel ilkelerinden birisidir. Ehl-i Sünnet kendisini bu anlayış üzerinde kuruyor. Dolayısıyla aklı sınırlandırmayan bir anlayış, Sünniliğe göre gerçek bir bid'attir.

Ehl-i Sünnet ile Ehl-i Bid'at (Mutezile) arasındaki kopmanın gerisinde dinî kavramların akla dayalı dinamik beşerî tasavvuru ile metne dayalı geleneksel statik, yani Sünnet'e uygun tasavvurunun yattığını görmekteyiz. Beşerî dinamik tasavvur derken, kendisini akılda ve akılla temellendirmeye çalışan ve bu an-

[10] Şehristânî, A., *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. M.S. Kiylânî, Beyrut 1975², I. 16. Nedenlerin araştırılması hususunda Gazâlî'de yer alan bir açıklama şöyledir: "Nice insanlar vardır ki, ilimlere dalmış ve onlardan zarar görmüşlerdir. Şayet dalmamış olsalardı, dindeki durumları şimdi olduğundan daha iyi olacaktı... Şeriat'ın yerdiği ilimleri derinlemesine araştırma, onlardan yüz çevir ve sürekli sahabeyi örnek al! Sünnet'e ittiba etmekle yetin; kurtuluş tâbi olmaktadır, tehlike ise, nesneler hakkında araştırma yapmak ve bağımsız olmaktadır. Görüşünle, aklınla, delil ve burhanınla ve 'nesneleri oldukları şekilde bilmek için onlar hakkında araştırma yapıyorum; ilmi tefekkür yapmakta nasıl bir zarar olur' şeklindeki zannınla inadı çoğaltma! Çünkü onun sana vereceği zarar daha çoktur. Muttali olduğun nice şeyler vardır ki, onları bilmen sana öyle bir zarar verir ki, Allh'ın rahmeti olmasa, seni ahirette helaka götürür". *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Mısır 1939, I. 37.

[11] Şehristânî, *age.*, I. 19-21.

lamda usûle uygun olmak kaydıyla, başkalarının eleştirisine, dolayısıyla katkısına da her zaman açık olan anlayışı kastediyoruz. Bid'at mezheplerinden sayılan Mutezilenin anlayışı böyledir. Metne dayalı geleneksel statik tasavvur derken de, kendisini metin ve metnin Sünnet'e, yani süregelen anlayışa uygun yorumuyla irtibatlandırmak suretiyle var kılıp meşrulaştıran görüş tarzını kastediyoruz. Bu ise, genel olarak Ehl-i Sünnetin tavrı ve tarzıdır.

İlk görüş tarzı kendisini meşrulaştırmak zorunda kaldığında, bu işi rasyonel nedenlere dayanarak gerçekleştirirken, ikincisi, yani Ehl-i Sünnet, daha çok dinî ve karizmatik nedenlerle gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla, bu bağlamda, genel olarak dinî/metafizik kavramların beşerî kavrayış yetilerine açık olup olmadığı önemli bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yetki bakımından akıl ile nakli denk gören, hatta birincisine ikincisinin muhtevasını belirleme gücü veren Mutezili anlayışa karşı, metni esas alan Sünni görüş tarzı, eski (selefi) ve yeni (müteahhir) bütün tezahürlerinde, genel olarak her bir metafizik meselenin, olağan insani kavrayış yetilerine kapalı olan bir yöne mutlaka sahip olduğunu, önemli bir ilke ve dayanak olarak kabul etmektedir. Bu, nihai planda şu anlama gelmektedir: Nass, akla dayalı bir gerekçelendirmeye ihtiyaç hissetmeksizin kendi başına belirleyici olma gücüne ve yetkisine sahiptir. Aksi takdirde, nass belirleyicilik yetkisini akla terk etmek mecburiyetinde kalacaktır ki, bu da vahyin anlamının ciddi olarak sorgulanmasına yol açacaktır. Aklın mutlak kullanımına karşı çıkmak Sünniliğin karakteristik vasıflarındandır, dolayısıyla, konuya ilişkin vurgu ve aklın kullanım alanı ve gücünün sınırlarına dair öze taalluk etmeyen farklılıklarla beraber, bu anlayışı Sünni kelam okullarının hepsinde görmek mümkündür. Elbette, bu konuda Eşarilerle, bazı meselelerde Ehl-i Sünnetten uzaklaşarak Ehl-i Bid'ate yaklaşan Maturidiler arasında birtakım farklar bulunmaktadır; fakat bunun köklü bir farklılık olmadığı kanaatindeyiz. Şunu da ifade edebiliriz ki, Maturidiliğin bazı meselelerde akli açıklamaya daha yakın durmasını, Sünnilikle uzlaştırılması gereken bir sapma olarak değil, Mutezili anlayış lehinde bir tercih olarak görüp Sünniliğin dışında değerlendirmek gerekir.

Bilindiği gibi, özellikle teolojik spekülasyon alanında Sünni görüşün muhatabı olan en yakın muhalif grup, Muteziledir. Ehl-i Sünnet hem kelami teşekkül ve tartışma döneminde hem de 'selef-i salih' döneminde temel doktrinlerini bu mezheple ilişkileri bağlamında oluşturmuştur. Dolayısıyla, bir görüş tarzı olarak Ehl-i Sünneti ancak bu ilişkiler bağlamını dikkate alarak tanımamız mümkün görünmektedir.

Mutezilenin, dinî metni anlayıp temellendirmede akla uygun olmaya hayati bir değer atfettiğini biliyoruz. Kanaatimize göre, onlar, hiç olmazsa doktriner teşekkül aşamasında akılcılığın hassasiyetlerine riayet etmeye büyük özen gösteriyor ve felsefi aklın taleplerini dikkate alıyorlardı. Tipik Mutezili tavırda, her zaman, aklın ışığıyla meşrulaştırmayı esas alan bir anlayış bulunmaktadır. Onlar, 'düşünülür' bir dünyanın içerisinde yaşadığımıza inanıyorlardı ve dolayısıy-

la İslam'ın temel öğretilerinin de, aklın karşısında, nazari düşünme ile tatminkâr bir temellendirmesinin yapılmasını zorunlu görüyorlardı.

Mutezilenin, aklı bir bakıma otorite olarak görmesi, Sünni-Eşari geleneğin itiraz ettiği temel konuların başında gelmektedir. Genel olarak Ehl-i Sünnet kelamcıları aklın kelami meselelerdeki rolünü inkâr etmiyor, fakat ona vahiy karşısında kesin olarak tali derecede bir değer atfediyor. Sünniliğin genel kabulüne göre, akıl vahyin ancak yardımcısı, mütemmimi ve destekleyicisi olabilir.

Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından aklı otorite kabul eden görüşlere karşı ileri sürülen argümanlarından biri, metafizik meselelerde, salt akla dayalı bir 'icmâ'ın imkânsız olduğu, dolayısıyla, Şehristânî'nin de dile getirdiği gibi, aklın metafizik meselelerde, çözüm niteliğindeki bütün seçenekleri eşit şekilde iddia edip savunabileceği ve bir bakıma 'antinomi'lere düşeceği şeklindedir.[12]

Burada göz önünde bulundurulan temel ilke şudur: Metafizik bilgi insan açısından kelimenin tam anlamıyla 'mümkün' karakterlidir, yani doğrulanması akıl için imkânsız olan, eşit değerde iki ihtimal taşımaktadır. Bu anlayışa göre, insan, 'zorunlu' olan ile 'imkânsız' olanı bilme yeteneğine sahiptir; çünkü bunlar zorunlu akli kategorilerdir ve naklin bu konularda akılla çelişmesi düşünülemez; zahiri bir çelişki olursa aklın dediğine kulak verilir. Fakat insan, bu ikisi arasında bulunan 'mümkün'ün sahasına giren konuları, akıl yoluyla bilemez ve bu konuda doğru bir yargıya ulaşamaz. İşte din olgusunun, dolayısıyla peygamberin varlığının zorunluluğunu da Ehl-i Sünnet bu görüş çerçevesinde gerekçelendirmekte ve "mümkünün iki kısmından doğru (vâki) olanının, ancak Şeriat vasıtasıyla" bilinebileceğini öne sürmektedir.[13] Ehl-i Sünnet uleması, salt akli kavrayışa kapalı olan bir varlık alanının bulunduğunu ve bu alana ait bilginin elde edilmesinin akıl için imkânsız olduğunu, önce felasifeye sonra Mutezileye karşı ittifakla belirtir. Beşerî güçlerle kavranması imkânsız olan bu bilgiler, insana, Allah tarafından vahiy aracılığıyla verilmektedir. Vahyin ve peygamberliğin temel işlevi de aklın kendi başına bilemeyeceği hususları haber vermek ve böylece insanı desteklemektir.[14]

Ehl-i Sünnet ve özellikle Eşari kelamcılarına göre, aklın etki alanı tecrübenin bitip nübüvvet sahasının ve bir bakıma metafiziğin başladığı noktada sona ermektedir. Gazâlî, *el-Mustaṣfâ*'da, mütekellimin varlık hakkındaki umumi bakışını, aklın etkinlik alanı çerçevesinde belirttikten sonra, şöyle demektedir:

> İşte bu noktada mütekellimin konuşması biter ve aklın tasarrufu sona erer. Akıl, peygamberin doğruluğunu kabul ettikten sonra, kendisini kenara çe-

[12] Şehristânî, *age.*, I. 101-102; Gazâlî, *el-İktiṣâd fi'l-i'tiḳâd*, nşr. İbrahim Agah Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara 1962, s. 160; Bezdevî, *age.*, s. 91, 130-131 (çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1980, s. 131, 186-187); Sâbûnî, N., *el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn*, nşr. B. Topaloğlu, İstanbul 1979, s. 46.

[13] Gazâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, nşr. Mâcid Fahri, Beyrut 1982, s. 82; Gazâlî, *el-Mustaṣfâ min 'ilmi'l-uṣûl*, Mısır 1322, I. 6; Mâturîdî, *Kitâbu't-tevḥîd*, nşr. B. Topaloğlu, M. Aruçi, Ankara 2003, s. 282; bkz. Sâbûnî, *age.*, s. 46; bkz. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Ankara 2003, s. 43.

[14] Gazâlî, *el-İktiṣâd*, s. 197.

> ker ve Allah ve ahiret günü ile ilgili olarak tek başına idrak edemeyeceği ve aynı zamanda imkânsız olduğuna da hükmetmeyeceği şeyleri, peygamberden kabul yoluyla aldığını itiraf eder. Şeriat, aklın tek başına kavramaktan âciz olduğu şeyi bildirir. Çünkü akıl, taatin, ahiretteki mutluluğun sebebi oluşunu ve isyanların da mutsuzluğun sebebi oluşunu tek başına idrak edemez. Fakat, bunun imkânsız olduğuna da hükmetmez. Böylece, mucizenin, doğruluğuna delalet ettiği kişinin doğruluğunun zorunluluğuna hükmeder ve ondan haber verildiğinde, akıl onu, bu şekilde tasdik eder.[15]

Eşarilerin akıl-nakil ilişkisi bağlamında gerçekleştirmeyi düşündüğü nihai hedef, bu ikisi arasında daha önce Mutezile ve filozoflar tarafından kurulmaya çalışılmış olan denkliği nakil, yani vahiy ve nübüvvet lehine bozmaktır. Onlar, böyle bir denkliğin, tabii olarak, nübüvvetin inkârıyla aynı anlama geldiğini vurgulamaktadır.[16] Zira, gerek metafiziksel meselelerin çözümünde, gerekse içerisinde yaşadığımız dünyanın tanziminde aklın mutlak otoritesini kabul etmek, nihai planda nübüvvetin ve dolayısıyla dinin varlık gerekçesini ortadan kaldıracaktır. Gazâlî, bu sakıncayı bertaraf edebilmek için, Mutezile ile filozofların yaptığı şeyin, aşağı yukarı, tam tersini yaptı ve vahiy karşısında aklı tamamen pasif bir pozisyonun içerisine soktu. Bu anlayışa göre, kendi başına akıl, sadece öte dünyaya ait meselelerin çözümünde ve metafizik alanın kavranışında değil, hayatımızı düzenleyen değerlerin tanınmasında da, tamamen güçsüz ve yetersiz bir durumda bulunmaktadır. Akıl, Tanrı'nın ve tanrısal durumların hakikatini kavramaktan bütünüyle âciz olduğu gibi, pratik hayatın içerisinde neyin iyi ve neyin kötü olduğunu, hangi davranışların yararlı ve hangilerinin zararlı olduğunu bilmekten de âcizdir. Dolayısıyla akıl, Şeriat'ın ihtiva etmiş olduğu bütün meselelerde bir tasarruf gücüne sahip değildir.

Ehl-i Sünnet kelamcıları, salt akla dayalı dini bir metafiziğin imkânına inanmadığı gibi, salt akla dayalı bir ahlakı da mümkün görmemektedir. Nedenselliğin inkârı, ahlaka dair bilgide de objektivist görüşün kabul edilmemesine yol açmıştır. Buna göre, hangi davranışın insanda ne tür bir etki oluşturacağını bilemeyiz. Bu, nihai planda, insanın bilemeyeceği bir sırdır ve bu nedenle ahlak ilmi ancak ilahî yardımla mümkün olabilir. Aynı şekilde insanın, hangi değerlerin öte dünyada ödül kazandıracak davranışa yönelteceğini bilmesi de imkânsızdır. Bunlar, bağımsız aklın düşünme süreci içerisinde değil, bizzat Allah'ın vahyi ile bilinebilir.[17]

Peki, Ehl-i Sünnete göre aklın gerçek değeri nerede yatmaktadır? Bu sorunun çok net bir cevabı *el-Munḳiẕ*'de şu şekilde verilmektedir:

[15] Gazâlî, *el-Mustaṣfâ*, I. 6; ayrıca bkz. Gazâlî, *İlcâmu'l-'avâmm 'an 'ilmi'l-kelâm*, *Mecmû'a resâ'il* içinde, Beyrut 1996, s. 317; Gazâlî, *el-Maḍnun bihi 'alâ ğayri ehlih*, *Mecmû'a resâ'il* içinde, Beyrut 1996, s. 358.

[16] Gazâlî, *el-Munḳiẕ mine'ḍ-ḍalâl*, *Mecmû'a resâ'il* içinde, Beyrut 1996, s. 562.

[17] Hourani, "Ghazalî on the Ethics of Action", *Journal of the American Society*, 96 (1976), sayı: 1, s. 80; bkz. Gazâlî, *el-İḳtiṣâd*, s. 197; *el-Mustaṣfâ*, I. 55.

> Kısacası, peygamberler kalp hastalıklarının doktorlarıdır. Aklın yararı ve işlevi de, bize nübüvvet gerçeğini tanıtmak ve nübüvvet gözü ile kavrananı kavramaktan âciz olduğunu kabul ederek, nübüvveti tasdik etmek ve bizi elimizden tutarak, körleri rehberlere ve ne yapacağını bilemeyen hastaları müşfik doktorlara teslim eder gibi, nübüvvete teslim etmektir. Aklın etki alanı ve varıp duracağı son nokta burasıdır. Bunun ötesinde, tabibin kendisine vereceği şeyi anlamaya çalışmaktan başka yapacağı bir şey yoktur.[18]

Eşariliğin ve genel olarak Ehl-i Sünnetin akla yüklemiş olduğu değer, işte burada yatmaktadır ve bundan ibarettir. Gazâlî, aklın bu işlevini *İḥyâ*'nın çeşitli yerlerinde de belirtmektedir. Bunlardan bir tanesi şöyledir:

> Aklın yararı, seni Peygamber'i tasdik etmeye götürmesi ve sözlerinin anlamlarını kavramanı sağlaması, senin için kâfidir. Bu işlevini gerçekleştirdikten sonra, aklı bir kenara bırak ve ittibaya sarıl. Çünkü kurtuluş ancak onunla olur.[19]

Görüldüğü gibi, burada, biri Peygamber'i tasdik bağlamında, diğeri de vahyin içermiş olduğu çağrıyı anlama noktasında olmak üzere, akla iki temel fonksiyon yüklenmektedir. Sünni âlimlerin akıldan olumlu terimlerle söz etmesi, umumiyetle bu iki anlam çerçevesinde olmaktadır. Bu açıdan, nübüvveti tasdik etmenin aleti ve aracı olarak akıl, Ehl-i Sünnet tarafından her zaman yüceltilmektedir. Onların, pek çok yerde aklı 'dinin kaynağı' olarak nitelendirmesini de bu anlam çerçevesinde düşünmemiz gerekir. Zira, yukarıda da belirtildiği gibi, vahiyden önce aklın müstakil olarak herhangi bir dinî-ahlaki prensibi keşfedip ortaya çıkarması ve onu bir vecibe olarak koyması, gücünün üzerindedir. Şu hâlde akıl, öncelikle, 'Allah'ın emanetini kabul'ün bir aracı[20] ya da Şeriat'ı ve Peygamber'i tasdikin bir aleti olduğu için kıymetlidir.

Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından akla yüklenen ikinci temel fonksiyon, vahyin içermiş olduğu mesajın muhtevasını anlamaya çalışmaktır. Akıl, 'mümkün'ün, vahiy tarafından tercih edilmiş olan kısmını kabul ve tasdik eder ve onu anlamaya çalışır. Naklin muhtevasını anlama noktasında salt taklit ve harfi harfine okuma ile salt akla dayalı yorumlama arasında yer alan çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kur'an'da *tev'îl* kavramının ve buna bağlı olarak zahiren 'teşbih' ve 'tecsim' ifade eden ayetlerin yer almış olması, insan aklının, fiilen işin içerisine girmesinin bir tasdikidir.

Tev'il konusunda, Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki temel fark, yine, büyük ölçüde aklın anlamı, işlevi ve otoritesiyle ilgili görüş farklılığına racidir. Şöyle ki, Mutezili tev'il, nassın, Allah, tabiat ve insan ekseninde salt aklın talepleri doğrultusunda önceden oluşturulan bir sistemin perspektifinden anlaşıl-

[18] Gazâlî, *el-Munḳiẕ*, s. 558-559; bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I. 6; bkz. Ferîd Cebr, "Fikru'l-yaḳīni'd-dīnī 'inde'l-Ġazālī", *el-Maşrıḳ*, sene 52 (Şubat 1958), s. 7.

[19] Gazâlî, *İḥyâ'*, I. 37.

[20] Gazâlî, *İḥyâ'*, I. 20; bkz. Gazâlî, *el-İḳtiṣâd*, s. 1-2.

masını esas alırken, Sünni tev'il, genellikle, nassın, yine nassın ilhamı ve lafzın meşru imkânlarıyla kurulan bir sistem çerçevesinde anlaşılması ilkesine dayanmaktadır. Ehl-i Sünnet âlimleri, her konuda olduğu gibi, bu konuda da, temkini elden bırakmayarak, hem lafız hem de akıl bakımından zorunlu olmadıkça tev'ili caiz görmemişlerdir. Onlara göre, lafzın zahiren delalet ettiği anlam, nassın temel ilkeleri bakımından imkânsız olan bir fikri ifade ediyorsa, nassın muhtevası ve dilin imkânları içerisinde tev'il edilebilir.[21]

Gazâlî, nassın anlaşılmasında insani unsuru kesinlikle devre dışı bırakan taklitçilikle, nakli akla tâbi kılarak aklın otoritesini benimseyen salt akılcı yorumlamanın bir karşılaştırmasını yapar. Gazâlî'ye göre, bu görüşlerin her ikisi de, kendi başlarına bir aşırılığı temsil etmektedir. Akla dayalı düşünme yöntemlerini ve aklın gücünü hesaba katmaksızın, sadece haber ve nakli taklit etmek kadar, bunları yok sayacak derecede akla dayanmak da yanlıştır. Bu nedenle, en uygun tutum, bu ikisinin dengeli bir beraberliğinde yatmaktadır. Gazâlî, taklidi esas alıp nassın zahirine bağlı kalmayı ilke edinen Haşevilerle, aklın tasarrufunu yücelten ve nassı ikinci plana atan aşırı Mutezili görüşü ifrat ve tefrit olarak değerlendirdikten sonra, doğru olan 'orta yol'u şöyle ifade etmektedir:

> Düşünme ve araştırma metodlarını inkâr ederek, sadece nakil ve haberle yetinen kimse için doğru yolu bulmak nasıl mümkün olur? Bu kimse, Şeriat'ın mesnedinin insanlığın efendisinin sözünden ibaret olduğunu bilmiyor mu? Haber verdiği hususlarda Peygamber'i tasdik eden, akli burhandır. Salt akla tâbi olup onunla yetinerek, Şeriat'ın nuruyla aydınlanıp görmeyen kimse, doğruyu nasıl bulabilir? Kendisine güçsüzlük ve tutukluk arız olabildiği hâlde, akla nasıl sığınır, bilemiyorum. Aklın adımlarının kısa, alanının ise dar ve sınırlı olduğu bilinmez mi? İyi bilinmelidir ki, akıl ile Şeriat'ı birleştirerek dağınıklığı yok edemeyen kimse, kesinlikle başarıya ulaşamaz ve yolunu şaşırır. Aklın misali, afet ve hastalıklardan berî olan sağlam gözdür. Kur'an'ın misali ise, ışık saçan güneştir... Akıl ve Şeriat'ın birini diğeri için terk eden, ahmaklar topluluğuna katılır. Kur'an'ın nuruyla yetinerek akıldan yüz çeviren kimse, gözlerini kapatarak güneş ışığına yönelen kimse gibidir. Onun körden bir farkı yoktur. Şeriat'la birlikte akıl, nur üzerine nurdur.[22]

Naklin, kendisinden müstağni kalamayacağı akıl, dinî haberi işitip inandıktan sonra imanın muhtevasını anlamaya çalışan, dolayısıyla 'diyanetin taşıyıcısı' ve 'Şeriat'ın şahidi' olan akıldır. Vahyin ışığına tâbi olmadığı sürece, bağımsız aklın dinî meselelerde herhangi bir başarıya ulaşması mümkün değildir. Bu açıdan, söz konusu görüş, bir taraftan salt akla dayalı teolojiyi mümkün gören Mutezileyi, bir taraftan da, vahye tam bir teslimiyetle bağlandıktan sonra, ar-

[21] Bkz. Kamil Güneş, *Akıl ve Nass*, İstanbul 2003, s. 405 vd.; Sâbûnî, *age.*, s. 25.

[22] Gazâlî, *el-İktiṣâd*, s. 1-2; bkz. Dıyâb, A.N., "al-Ghazalî", in: *Religion, Learning, and Science in the Abbasid Period*, ed. M.J.L. Young, Cambridge 1990, s. 431.

tık akıl yürütme tekniklerinin hiçbir türüne ihtiyaç olmayacağını öne süren hadisçileri hedef almaktadır.

Mutezilenin, Yunan felsefesinin etkisinde teşekkül ettiği anlaşılan bazı kavramları İslam ilahiyatına uyarlaması, Müslüman entelektüeller arasında, zaman içerisinde her ne kadar giderek hararetini kaybedecek olsa da, büyük teolojik/dinî rahatsızlıkların ve çatışmaların doğmasına yol açmıştır ki, Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-felâsife*'sinde tebellür eden üç tekfir konusunun dış bünye ile alâkalı olmasına karşın, bunlar daha çok, iç bünyeyle alâkalı, bir bakıma aile içi tartışmalardır. Burada anlatmaya çalıştığımız şey şudur: Gazâlî'nin ve diğer kelamcıların filozofları tekfir ettiği meselelerde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at mezhepleri ittifak hâlindedir. Dolayısıyla bu ve benzeri teolojik-filozofik meselelerin, Sünnilikle özel bir ilişkisi yoktur. Sünnilik söz konusu meselelerde ittifak hâlinde olan İslami mezhepler arasındaki ihtilaflardan doğmuştur. Şimdi bu ihtilafların sistemleri belirleyen kökenleri üzerinde genel olarak durabiliriz.

Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki temel anlayış farklılıklarını, teolojik sistemlerin merkezî kavramı olan Tanrı'ya dair görüşleri çerçevesinde ele almak mümkündür. İki okul arasındaki farklılığın temel spekülatif zeminini Tanrı tasavvurları oluşturmaktadır. Esasen Tanrı, dinin ve hayatın merkezî mefhumudur ve onun kavranış tarzı, dünya görüşlerinin de temel belirleyicisi olabilmektedir. Bu, en azından mütedeyyin için, neredeyse kesinlikle böyledir. Tanrı kavramı, bir teolojik sistemin diğer kavramlarını da belirleyip doğurmakta ve beslemektedir. Dolayısıyla bir sistemde yer alan her bir mefhumu, bu sistemin Tanrı tasavvuruyla irtibatlandırabiliriz, hatta irtibatlandırmamız da gerekmektedir. Sünni görüş ile bid'at kabul edilen görüşler arasındaki temel farkların da, teolojik spekülasyonun gelişimi doğrultusunda teferruata dair meselelerin giderek dışarıda bırakılması suretiyle, neredeyse tamamen Tanrı anlayışına inhisar ettiğini söyleyebiliriz.

Akla uygunluğu temel ilke olarak koyan Mutezili kelamın istikametini belirleyen iki ana kavram 'adalet' ve 'tevhid'dir. Mutezile âlimleri, bu iki kavramın akli tazammunlarından taviz vermeden, Allah'ın adaleti ve birliği üzerinde ısrar ederek, bir dereceye kadar zorunlu ve rasyonel, yani nedenlere göre akla uygun (*mucîb*) fiilde bulunan bir Tanrı tasavvuru geliştirdiler. Onlar, şer'î teklifin muhatabı olan aklın, daha baştan, zorunlu olarak bu iki prensibe ilişkin kesin bir kavrayışa sahip olması gerektiğini, aksi takdirde, insanın vahyin atmosferine girmesinin mümkün olamayacağını temel bir ilke olarak vazettiler. Düşünmeyi ve anlamayı mümkün kılan temel metafizik kavramların akılda vahiyden önce hazır bulunması gerektiği fikri, Mutezilenin temel öncülleri arasında yer almaktadır. Yani önce akıl vardır ve vahyi anlamaya yönelen kişi, vahyin kavramsal örgüsüyle ilişkiye girebilmek için kendini bu kavramları anlamaya hazırlamak mecburiyetindedir. Zira, şer'î teklifi kabul etmenin ve bir bakıma akla hazmettirip inanmayı gerçekleştirmenin başka bir yolu yoktur. Onlara göre,

haberi haber ile, yani Kur'an'ı veya Peygamber'i, yine Kur'an'dan kalkarak ispatlamak imkânsızdır.[23] İrade, sorumluluk ve diğer ahlaki konular da Mutezile âlimleri tarafından, makuliyet esası çerçevesinde, belirtilen bu iki temel prensipten taviz vermemeye gayret edilerek temellendirilmeye çalışılmıştır.

Tevhid ve adalet ilkelerinin akli tazammunlardan birisi, Allah'ın zatının sıfatlarıyla özdeş olmasıdır. Yeni-Platoncu Tanrı tasavvurunun İslam filozofları tarafından da kabul edilen bu formülasyonu, Tanrı'yı gerçek ezelî sıfatlarla nitelendirmenin O'nun birliği fikriyle çelişik olduğunu ve bunun da dinin ve aklın temel kabulü olan tevhide aykırı olduğunu öne sürerek, sıfatlar konusundaki genel anlayışı tersyüz etti. Kur'an'ın ve popüler görüşün, Allah'a yüklemiş olduğu sıfatları, te'vilin sağladığı elastikiyet içerisinde yorumlayarak veya reddederek sistemin esprisine uygun hâle getiren Mutezile uleması kendilerini tevhit ehli olarak isimlendirmişlerdir.

Mutezilenin akıl süzgecinden geçmiş Tanrı tasavvurunun en önemli neticesi, Allah'tan sıfatların nefyedilmesi ve bununla irtibatlı olarak Kur'an'ın yaratılmış olduğunun kabulü olmuştur. Mutezileye göre tenzihin akla uygun biricik formu, Allah'ı ona atfedilen bütün niteliklerden soyutlayarak salt bir zat olarak kavramaktır. Bu ilahî ezelî zatın dışında tasdik edilecek herhangi bir ezelî şey, şirki tasdik etmekle aynı anlama gelmektedir. Sıfat-mevsuf ilişkisinin neredeyse iman-küfür bağlamında ele alınması, sıfatlar meselesinde dikkati çeken en önemli husustur.

Bu görüşün tam aksine, Ehl-i Sünnet mensupları bu anlayışı tam bir bid'at ve sapma, hatta mevzii olarak küfür şeklinde değerlendirip sözlü ve yazılı nakilde Allah'a atfedilen sıfatları duraksamadan tasdik etti ve Mutezileyi muattıla, yani, "Allah'ı bütün muhtevadan soyutlayarak, O'nu dinî şuur için yetersiz bir hâle koyanlar" şeklinde nitelendirdi.[24] Ehl-i Sünnet yolunun kelam âlimleri, selef ulemasının ilk dönemlerdeki eleştirisiz kabul anlayışının yetersizliğini görerek sıfatlarla ilgili tartışmayı kelam ilminin klasik meseleleri arasına sokmuşlardır. Onların geneline göre, Allah'ın, zatının ne aynı ne de gayrı olan ezelî sıfatları vardır:

> Allah'ın isimleri ve sıfatları zatına aittir. Onlar Allah değildir; O'ndan başka da değildir. Bunlar, Allah ile kaimdir. Sıfatlar sıfatlarla kaim olamaz.[25]

Beşerî aklın talepleri doğrultusunda teşekkül eden Mutezili Tanrı tasavvuru karşısında Ehl-i Sünnet, az önce belirtildiği gibi, Kur'an'da varit olduğu şekliyle veya ona uygun bir tarzda Allah'ın ezelî sıfatlara sahip bir varlık olduğunu ısrarla vurguladı. Ezelî sıfatların teşbih ve tecsime düşmeksizin kabulü, bu kabulün kelami tartışma öncesi formülasyonundan, sonraki kelami tezahürlerine kadar, Sünni Tanrı tasavvurunun en temel belirleyicisidir. Dolayısıyla, Al-

[23] Bkz. Güneş, *age.*, s. 409 vd.

[24] Fazlur Rahman, *İslam*, İstanbul 1981, s. 112; Şehristânî, *age.*, I. 92.

[25] Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri, Maḳâlâtu'l-islâmiyyîn*, çev. M. Dalkılıç-Ö. Aydın, İstanbul 2005, s. 163; Bezdevî, *age.*, s. 34 vd.

lah'ı ezelî mükemmel sıfatlara sahip bir varlık olarak kabul etmeyen herhangi bir anlayış, kendisini Sünni olarak tanımlayamaz.

Sünni kelam okulları, sıfatlar meselesinde teşbihten kurtulmanın yolunu, Allah'ın sıfatlarının mutlaklığına vurgu yapmakta bulmuş ve son tahlilde insan idrakinin diğer metafizik meselelerde olduğu gibi, bu hususta da mahiyeti tam olarak anlamaktan âciz olduğunu özellikle belirtmişlerdir. Bu yarı bilinemezci yaklaşım Sünni anlayışın 'selef-i salih'ten tevarüs ettiği dikkate değer bir unsurdur ve özellikle Eşariler için diyalektiğin tıkandığı durumlarda her zaman önemli bir sığınak olmuştur.

Mutezili rasyonalizmin temel taşlarından birisi de, Tanrı'nın mutlak anlamda adil olarak tasarlanışıdır. Mutezili anlayışta Tanrı genel olarak aklın, özel olarak da adalet mefhumunun ışığı altında ele alınıp düşünülmüştür. Dolayısıyla, Sünnilerin yaptığı gibi, beşerî adaletle ilahî adalet arasında kategorik bir ayırım yapma yoluna gitmemişlerdir. Tanrı adildir ve adil olmanın objektif icaplarını yerine getirir; tanım gereği bu bir zorunluluktur. Zira Tanrı olmaklıkla zulüm ve kötülük yapmak veya onları irade etmek çelişiktir. Burada da Allah'ın iradesinin sınırlarına dair önemli bir mesele ortaya çıkmaktadır. Mutezileye göre, genel olarak kötüyü irade etmek Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz. Şöyle ki, Allah'ın hem kötülükleri irade etmesi hem de cezalandırması zulümdür. Dolayısıyla, kötü, ilahî iradenin kapsamına dâhil değildir.[26] Öte yandan, Allah, aynı ilkeye bağlı kalarak, tabir caizse, doğasından kaynaklanan bir zaruretle kulları için en uygun olanı yaratmak ve onlara kendi yaratımları olan fiilî kazanımlarının neticelerini vermek zorundadır ve bu bağlamda ilahî inisiyatif, tanım gereği, kesinlikle sonuçları değiştirme salahiyetine sahip değildir. Mutezili düşünce, burada Tanrı ile fiilleri arasındaki münasebeti, âdeta üçgen ile üçgen tanımı/kavramı arasındaki ilişkiye benzer bir tarzda tasavvur etmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri bu Mutezili tasavvura karşı, her şeyden önce, uluhiyetle zorunluluğun çelişik olduğunu ifade ettiler ve neticede aklın, Mutezilenin yaptığı tarzda, Allah'ın fiillerinden hiçbirine bir 'vücup' yükleyemeyeceğini şiddetle savundular. Sözün gelişi, tövbe edenin talebini kabul etmesi hususunda aklın yargısına dayanarak Allah'a bir 'zorunluluk' yüklenemez. Bu konuda, belirleyici olan, nasstır. Öte yandan, mülkünde dilediği gibi tasarruf yetkisine sahip olan Allah'ın, tövbeye icabet etmesi de zorunlu değildir. Mümini cehenneme, asiyi cennete koyması Allah için zulüm ve adaletsizlik değildir; çünkü, insan bunun mahiyetini kavramaktan âcizdir ve O, sonuçta kendi mülkünde tasarrufta bulunmaktadır ki, adalet dediğimiz şey de budur:[27]

> Mutezilenin hilafına, kulları için salaha da aslah olana da riayet etmek Allah Teâlâ'ya vacip değildir... Çünkü uluhiyet O'na zorunluluk yüklemeyi çelişkili kılar. Doğrusu O, kulları için dilediği şeyi yapar.[28]

[26] Bezdevî, *age.*, s. 43 (çev. s. 64).
[27] Şehristânî, *age.*, I. 101-102.
[28] Sâbûnî, *age.*, s. 74 (çev. s. 155).

Hiç kuşkusuz, Ehl-i Sünnet uleması da Allah'ı hem akli hem de naklî delillere dayanarak adil ve hâkim olarak tanımlamakta, abes, zulüm ve saçmalığı, prensip olarak, onun fiilleri ile ilişkilendirmemektedir. Buradaki temel fark şudur ki, Mutezile meseleyi beşerî aklın kavramları etrafında değerlendirirken, özellikle Eşari uleması, ilahî süjenin, mahiyeti insan tarafından tüketici bir tarzda aslâ bilinemeyecek olan tasavvurları açısından ele almaktadır. Buna göre, Allah'ın her fiili adaletlidir; fakat bu fiillerdeki adaletin iç yüzünü ve anlam boyutlarını beşerî tasavvur aslâ kavrayamaz. Eşarilere göre, ilahî adalet kavramı ile çelişmeksizin Allah'ın itaate karşılık ceza, isyana karşılık mükâfat yaratması mümkündür; fakat insan bu fiillerin adalete ilişkin boyutunu kavrayacak zihinsel donanımdan yoksundur.

Mutezilenin Allah tasavvuru ile insan anlayışı arasında doğal olarak sıkı bir korelasyon bulunmaktadır. Mutezili teolojide, akıl ve irade varlığı olarak insana ait ferdi inisiyatif, belirleyici bir ilke olarak kabul edilmiştir. İnsanla fiili arasındaki ilişki, tıpkı Tanrı ile fiili arasındaki ilişkide olduğu gibi, bir halik-mahluk ilişkisi olarak düşünülmüştür.

> Ehl-i Sünnet şöyle demiştir: Kulların ve bütün canlıların fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır ve ister cevher ister araz olsun, onların Allah'tan başka mucidi yoktur. Kaderiye ortaya çıkıp "bütün canlıların ihtiyarî fiilleri kendi yaratımlarıdır; onların Allah'ın yaratması ve kudretiyle bir ilgisi yoktur" şeklindeki görüşü ortaya atıncaya kadar, sahabe ve tâbiûn bu görüşteydi.[29]

Tekrar etmek gerekirse, Mutezilenin bir bakıma filozofik endişeleri de hesaba katarak geliştirdiği Allah tasavvuru, zata zaid sıfatların inkârı ve Allah'ın müdahelesine bile kapalı olan müstakil insani hakimiyet ve sorumluluk dünyasının varlığını kabul etme gibi, Sünni anlayışın aslâ benimseyemeyeceği iki önemli sonuç doğurdu. Bu anlayış, Sünni görüş açısından son derece tehlikeli addedilip, yaratıcıları çoğaltmak ve sonuçta Allah'ın acziyetine hükmetmek suretiyle[30] şirke giden bir yol olarak değerlendirilmiştir.

Akideye taalluk eden konularda Selefî anlayışın etkisini devam ettirerek dinî konularda akli temellendirmenin zorunluluğunu büyük ölçüde kabul etmeyen Eşariler ve genel olarak Ehl-i Sünnet, Mutezilenin tevhid ve adalet ilkesine karşılık, Kur'an-ı Kerim'in ilgili ayetlerinden kalkarak ilahî kudret ve hakimiyetin mutlaklığını esas alan bir teoloji ve ahlak sistemi kurdular. Ana eğilimlerine Maturidilerin de katıldığı bu sistemde, her şeyden önce, dinî-olanı belirleme yetkisi, akıl ve insan gibi herhangi bir haricî unsura değil 'bila kayd ü şart' Allah'a verilmiştir. Nispi anlayış farklılıklarına rağmen, Sünni okul, Allah'ın kudret ve iradesine sınırlandırma getirecek çağrışımları olan kavram ve anlayışlardan kesinlikle uzak durdu ve popüler anlayış ve görüşü de tatmin edecek tarzda, insanı aktif müstakil bir aktör olarak görmemeye özen gösterdi.

[29] Sâbûnî, *age.*, s. 64-65 (çev. s. 139); krş. Bezdevi, *age.*, s. 99 (çev. s. 143).
[30] Bkz. Bezdevî, *age.*, s. 43 (çev. s. 64).

Ehl-i Sünnet ve özellikle Eşarilerin geliştirdiği teolojik sistemin merkezinde yer alan bu Tanrı tasavvuru, kendine uygun bir evren ve insan tasarımını da kendi sinesinden doğurmuştur. Buna göre, nedenselliği bütün kadrolarıyla inkâr ve tasfiye ederek Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığını temellendiren bir imkân ve cevaz metafiziği geliştirilmiştir ki, bunun en kapsamlı tartışmalarından birini Gazâlî'de buluyoruz. Kısaca belirtmek gerekirse, bu anlayışa göre, düşünülmesinde çelişki olmayan her şey mümkündür ve evren baştan aşağıya imkândan ibarettir. Mümkünün belirlenmiş zorunlu bir tabiatı yoktur. Dolayısıyla, mümkün bir olgunun, bir şekilde vuku bulmuş olması, diğer muhtemel alternatiflerin yokluğunun zaruretini gerektirmemektedir. Bu nedenle, mümkün olanın zaruretle belirlenmiş bir doğası yoktur ve o bütün seçenekleri karşısında, metafiziksel açıdan aynı mesafede bulunmaktadır.[31]

Gazâlî, tabii olaylarda neden-etki ilişkisi olarak algılanan işleyişin kesinlikle zorunluluk içeren bir nedenselliğe dayalı olmadığını, mümkün olduğunu belirtiyor.[32] Ona göre olaylar arasında nedensellik ilişkisini kabul etmenin temeli, 'müşahede'ye dayanmaktadır. 'Müşahede'de ise biz, nedenin sonucu belirlediğine dair bir olguyu değil, sadece, sözün gelişi, pamukta yanmanın ateşin ilişmesi esnasında meydana geldiğini gözlemlemekteyiz.[33] Gazâlî'ye göre, neden ile etki arasındaki ilişki, eğer bunu bir ilişki olarak değerlendirmek mümkünse, sadece bir art arda geliş ilişkisidir. Bu da, Allah'ın geçmişe yönelik takdirinin bir sonucudur. Yani, olagelen takdiri içerisinde Allah, neden ile sonucu, mesela ateş ile pamuğun yanmasını art arda yaratmaktadır. Fakat bu, bir zorunluluk esasına dayanmamaktadır. Dolayısıyla Allah, dilerse, art arda müşahede edegeldiğimiz olaylar zincirinde bir sekte meydana getirebilir ve mesela boynu kesilmiş bir insanda hayatı yaratarak, yaşamasını devam ettirebilir. Gazâlî, bütün olağanüstü olayları ve tabii ki, mucizeleri böyle bir anlayış içerisinde temellendirmeye çalışmaktadır.

Görüldüğü gibi, burada konu Allah'ın mutlak iradesi çerçevesinde ele alınmakta ve bu hususta geleneğin görüşü sürdürülmektedir. Neden ile sonuç arasındaki ilişkinin mahiyeti, makro planda, Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin mahiyetini de belirleyeceği için Gazâlî, bu konu üzerinde özenle ve ısrarla durmaktadır. Böylece, *el-İḳtiṣād fi'l-i'tiḳād*'ın 'dilediğini yapan' Tanrı tasavvuru, *Tehāfutu'l-felāsife*'de metafiziksel temeline oturtulmaktadır. Buna göre, yegâne kadîm ve kâdir olarak, irade ettiği takdirde gerçekleştirilmesi Allah için mümteni olan hiçbir fiil yoktur.[34] Şu hâlde, gerçek anlamda kudret ve irade sahibi olan fail Allah'tır ve Allah'ın dışında fail yoktur. Gazâlî'ye göre, tabiatta kendini bize gösteren düzen, bizzat olayların doğasından kaynaklanan bir düzen değildir. Olayların dü-

[31] Gazâlî, *Tehāfut*, s. 199.
[32] Gazâlî, *age.*, s. 195.
[33] Gazâlî, *age.*, s. 196.
[34] Gazâlî, *age.*, s. 73.

zenli art arda gelişinin nedeni ve biricik faili, Tanrı'dır. Her bir olay, doğrudan Tanrı'nın etkinliğinin bir sonucudur.[35] Fakat bu etki, Tanrı'nın özünün gereği olan zorunlu bir etki olmayıp, tamamen onun mutlak iradesinin işleyişi içerisinde gerçekleşen iradî bir etkidir. Burada şu noktaya değinmekte fayda bulunmaktadır ki, Tanrı-evren tasarımı ve bu tasarımın uzantılarına ilişkin felsefi nitelikli tartışma, büyük ölçüde kelamcılarla filozoflar arasında cereyan etmiştir. Bu nedenle, Gazâlî'nin ve genel olarak kelamcıların filozofları tekfirinin zeminini teşkil eden üç meselede Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında asli bir problem yoktur.

Görüldüğü gibi, Sünni görüş, zorunluluğu hem Allah'ın fiillerine hem de bütün olarak âleme dâhil etmemektedir. Bu imkân metafiziğinin üzerinde kurulan dinî karakterli iki temel anlayış bulunmaktadır. Birincisi, mucizelerin mümkün görülmesi, ancak böyle bir varlık anlayışı üzerine oturtulabilir ki, bu konu büyük ölçüde Sünnilikle değil İslam diniyle alâkalıdır. Sünniliğin özellikle popüler düzeyde çok önemli bir kriteri olan ikinci anlayış ise, şefaat ilkesinin kabulüdür. Ayrıntı gibi görünen bu ilkenin hem Tanrı problemiyle hem de sözü edilen cevaz anlayışıyla alâkası ortadadır ve özellikle Ehl-i Sünnet ile Mutezilenin Tanrı tasavvurları açısından son derece kritik bir anlam taşıdığı görülmektedir. Şefaat, son tahlilde fiillerin rasyonel-tabii özden soyutlanarak Tanrı'nın, keyfiyetini bilemeyeceğimiz iradesine bağlanması olarak anlaşılabilir. Kudret, irade ve dolayısıyla hükmün Allah'ın dışında başka bir gerçek süjesi olmadığı için, hem isteyen varlık olarak hem de yapan varlık olarak insan ancak mecazi anlamda bu özellikleri taşıyabilir. Dolayısıyla, insan fiillerinin objektif neticelerinden söz etmek mümkün değildir.

Sonuç olarak, Ehl-i Sünnet uleması, Allah'ı beşerî bakış ile tahdit eden Mutezili anlayışa şiddetle karşı çıkarak, bütün dinî meseleleri, iyi-kötü her şeyin mutlak hâkimi ve yaratıcısı olan fail-i muhtar bir Allah mefhumu etrafında sistematize etti. Bu anlayışa göre, Allah hem yaratıcı hem bilici olarak biricik gerçek faildir ve kulların fiilleri de dâhil iyi ve kötü her şeyin yaratıcısıdır; dahili ve haricî bir belirleyicisi yoktur ve dolayısıyla hiçbir şeyden sorumlu tutulamaz; *mâliku'l-mulk*tür ve mülkünde hem kozmik planda hem de beşerî planda dilediği gibi tasarrufta bulunabilir; nesnelerin özgün tabiat ve fiilleri olmadığı için, onların tabii olağan düzeninde kesinti ve değişime yol açabileceği gibi, kulların kesbettikleri fiillerin olağan sonuçlarını da hâsıl etmeyebilir; hiçbir neden O'na bir zorunluluk ve görev atfedemez.

[35] Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, 3 (1965), s. 196 vd.; bkz. İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara 2004, s. 108 vd.

Taziye

Bu sayımızın hazırlıkları devam ederken aldığımız acı haber hepimizi üzdü: Yayın Kurulu üyelerimizden Necdet Subaşı'nın oğlu Ebuzer'in, yakalandığı hastalıktan kurtulamadığı haberi. Günlerden Cuma, tarihlerden 6 Ocak 2006 idi.

"Bir gençlik ölümü saklı kal[ma]dı" Ebuzer'de. Haberini almak kolay olmadı; "Hakkımız helal olsun" nidalarıyla Konya'da Mevlânâ'ya emanet etmek de.

Acılı ailesine ve tüm yakınlarına sabr-ı cemil niyaz ediyoruz.

Cümlemizin başı sağ olsun.

islâmiyât

islâmiyât 8 (2005), sayı 3, s. 69-80

Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet
–Ehl-i Sünnet'e Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası–

MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Ehl-i Sünnetin geleceğine dair yorum yapmak; Ehl-i Sünnetin özeleştiri yapmasının gereği üzerinde fikir beyan etmek, Ehl-i Sünnetin gerçekten Sünnet çizgisini temsilde başarılı olup olmadığını sorgulamak vb. her dönemde yapılması gereken, ama yeterince gerçekleş(tirile)meyen bir faaliyet olarak değerlendirilebilir. Gerçi bu eleştiri/özeleştiri boşluğunu diğer mezheplerin Ehl-i Sünnete yönelik eleştirilerinin belli oranda doldurabileceği de düşünülebilir. Zira Eş'arî ve Mâturîdî öncesinde Ehl-i Sünnetin temel görüşlerinin şekillenmesinde belirleyici rol oynamış olan pek çok şahsiyet ve ekole yönelik eleştirilerden başlayarak, günümüze kadar Sünni paradigmaya yöneltilmiş pek çok eleştirinin gerçekleştirildiğini gösteren zengin bir malzeme elimizde mevcut bulunmaktadır. Fakat asıl mesele, bu eleştirilerin ne ölçüde değerlendirildiğidir. Bu açıdan bakıldığında Ehl-i Sünnetin eleştirilere karşı genelde savunmacı bir yol izlediğini söyleyebiliriz. Bunda kuşkusuz onun kendini hak, kendi dışındakileri bâtıl mezhep; kendisini fırka-i nâciye, kendi dışındakileri ise fırak-ı dâlle olarak görmesinin büyük rolü olmuştur.

İslam düşüncesinin ciddi bir değişimin eşiğine geldiği son iki yüzyıllık gelişmeler karşısında Ehl-i Sünnet dünyasının da sistemli ve kapsamlı bir iç hesaplaşmaya muhtaç olduğunda şüphe yoktur. Aslında sistemli ve bütünlük arz eden bir nitelikte olmasa da Ehl-i Sünnet düşüncesinin son iki yüzyıldaki gelişmelerden az da olsa payını aldığını söylemek pek yanlış sayılmaz. Bizim burada yapmak istediğimiz ise, son zamanlarda yapılmış olan araştırmaların sonuçlarından yola çıkarak, bu amaçla yapılması gereken sistemli ve kapsamlı çalışmalara dair bir 'yol haritası' çizmeye çalışmaktır.

Önce Tarihî Perspektif!

Ehl-i Sünnetin gelişme tarihine dair son zamanlarda araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlar, Ehl-i Sünnetin tarihî gelişimine dair yaygın pek çok kanaatin gözden geçirilerek yeniden formüle edilmesini gerekli kılmaktadır:

Eş'arî ve Mâturîdî Ehl-i Sünnetin bağımsız iki kurucu imamı mıdır?

Değiştirilmesi gereken bu yaygın kanaatlerin başında Ehl-i Sünnetin Eş'arî ve Mâturîdî tarafından kurulmuş bir mezhep olduğu hususu gelmektedir. Ancak araştırmalar Ehl-i Sünnetin bu iki şahsiyetin fikirlerinin ürünü olmaktan ziyade, bu iki imama kadar gelen ve bunlardan sonra da devam eden gelişmeler toplamının ürünü olduğunu göstermektedir. Özellikle de Ashâbu'l-Hadîs/Ehlu'l-Hadîsin bu iki imamdan çok önceleri Ehl-i Sünnetin öğretisinin şekillenmesinde çok önemli bir rolü olmuştur.[1] Hatta bu iki imamdan önce Ehl-i Sünnetin imamı unvanını taşıyan veya öncülüğünü yapmış olan –mesela Ahmed b. Hanbel, Kerâbisî, Kalânisî ve İbn Kullâb gibi– birçok önde gelen şahsiyetin varlığı, Eş'arî ve Mâturîdî'nin 'kurucu imamlar' olmadıklarını ileri sürmemizi mümkün kılmaktadır. Dahası, bizzat Eş'arî *el-İbâne* adlı eserinde[2] kendisinin bağımsız bir yol izlemeyip Ahmed b. Hanbel'in ve Ehl-i Hadîsin görüşlerini benimsemekle yetindiğini açıkça ifade etmektedir. Mâturîdî'nin de yine bağımsız bir kurucu imam olmayıp, Hanefi geleneğini sürdürdüğünü araştırmalar göstermektedir. Özetle müstakil bir Eşari ve Maturidi mezhebinden bahsetmek hayli zor olup, bu iki imamın Ehl-i Sünnetin kurucusu veya temsilcisi olarak algılanması, tamamen tarihî şartlar sonucunda ortaya çıkmış olan yanıltıcı bir tasavvurdur.

Standart Bir Ehl-i Sünnet Öğretisinden Söz edilebilir mi?

Tashihi gereken bir diğer yaygın kanaat, Ehl-i Sünnetin standart bir öğretiyi ve homojen bir sistemi temsil ettiği kabulüdür. Hâlbuki tarih boyunca Ehl-i Sünnet dünyasının ittifakla kabul ettiği esaslardan oluşan standart bir formülasyondan bahsetmek mümkün değildir. Bilakis ortada sadece Ehl-i Sünnet şemsiye kavramı altında yer alabilecek olan ve birbirinden şu veya bu ölçüde farklı çeşitli formülasyonlar bulunmaktadır ki, bu farkların hangi boyutlara ulaştığı konusu, araştırmacıları beklemektedir. Sadece şu kadarını söyleyelim ki, gerek tarihteki gerek günümüzdeki Ehl-i Sünnetin pek çok alt gruptan oluşan bir koalisyon olarak nitelendirilmesi tarihî gerçeklere daha uygun düşmektedir. Bu koalisyonda aynı zamanda bir mürcii olarak ta kabul edilen Ebû Hanîfe'den, Mâlik b. Enes'ten, Ahmed b. Hanbel'den ve Şâfi'î'den, keza "Kitâbu's-sunne" veya "Kitâbu'l-îmân" gibi başlıklar altında geniş bir literatür oluşturmuş olan Ehlu'l-Hadîs/Ashâbu'l-Hadîsten[3] tutun da; Ebû Hanîfe çizgisini geliştirerek sürdüren Mâturîdî, Tahavî, Semerkandî gibi şahsiyetlere, Mâlik'in çizgisini sürdüren İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî ve emsallerine, Ahmed b. Hanbel çizgisini sür-

[1] Bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "Ehlu's-Sunne Kavramı Üzerine Bazı Yeni Mülahazalar", *İslami Araştırmalar*, (1986), sayı: 1, s. 72; Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 89, vd.)

[2] Eş'arî *el-İbâne*, Dımeşk-Beyrut 1981, s. 17.

[3] Bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "Ashabu'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı", *İslâmî Araştırmalar*, 2 (1987), sayı: 5, s. 79-89.

düren Dâvûd ez-Zâhirî, İbn Huzeyme, Barbaharî ve daha sonraları İbn Teymiyye gibi 'Selefî-Hanbeli' çizgide pek çok ilim ehine, Ehl-i Hadîs-Şafii çizgisini sürdüren İbn Kullâb, Kerâbisî, Kalânisî, Eş'arî gibi ulemaya; ayrıca el-Hâris el-Muhasibî, Cuneyd el-Bağdâdî, Abdulkâdir el-Ğaylânî gibi tasavvufi çizgideki ulemaya kadar pek çok entelektüelin müşterek katkılarının söz konusu olduğunu göz ardı etmek mümkün değildir. Elbette bu noktada, Ehl-i Sünnetle birtakım ortak paydaları bulunan İslam felsefecilerinin bu kavram içerisinde yer alıp almayacağı konusundaki belirsizliğe de işaret etmekte fayda vardır.

Bırakınız Ehl-i Sünnet içerisindeki farklı akımları ve çizgileri, aynı akıma ve çizgiye mensup –mesela Hanefi-Maturidi, Şafii-Eşari veya Hanbeli-Selefî gibi– ilim ehlinin Ehl-i Sünnet adına bizlere sunduklarının tamamen örtüştüğünü ileri sürmek bile hayli zordur. Hele tarihteki Eşari-Maturidi, Ehl-i Hadîs-Eş'arî veya Selefî-Eş'arî çekişmeleri veya tenzih ehli (kelamcılar) ile ispat ehli (hadisçiler) arasındaki gerilimler hatırlanacak olursa, Ehl-i Sünnet içi çekişmelerin, diğer mezheplerle olan çekişmeleri aratmayacak kadar derinlere gidebildiğini söylemek pek de yanlış bir tespit olmayacaktır. Bu noktada Eşarilerin bazı Hanbeli-Selefî-Ehl-i Hadîs çevrelerini 'teşbih' (antropomorfizm) ile, onların da Eşarileri 'aşırı te'vil ve ta'til' ile itham ettiklerini, hatta ilk grupta yer alan Fahruddîn er-Râzî'nin, ikinci grupta yer alan İbn Huzeyme'nin *Kitâbu't-tevḥîd*'i için "Kitâbu'ş-şirk" diyecek kadar ileri gidebildiğini,[4] Eşariler ile Maturidiler arasındaki ihtilaf konularının kelam tarihinde müstakil eserler yazılmasına yol açacak boyutlara varmış olduğunu da burada hatırlamak yerinde olacaktır. Dolayısıyla, herkesin her konuda aynı inanç ve düşünceleri paylaştığı standart bir Ehl-i Sünnetten bahsetmek yerine, pek çok konuda ittifak ettiği kadar, pek çok konuda ihtilaf da etmiş olan bir gelenekten, daha doğrusu farklı eğilimlerin bir koalisyonundan söz etmek çok daha yerinde olacaktır.

Epistemolojik Alanda Ehl-i Sünnet

Standart, homojen ve monolitik/yekpare bir Ehl-i Sünnetten ne ölçüde bahsedilebileceğini görmek için epistemoloji alanındaki durumun da dikkate alınması yararlı ve aydınlatıcı olacaktır. Özellikle dinî alanda aklın kullanılması ve rivayetlerin (*el-aḫbār*) bilgi değeri konuları, Ehl-i Sünnet içindeki farklı yaklaşımların mahiyetini ve boyutlarını gözler önüne sermesi açısından belirleyici bir nitelik arz etmektedir. Özetle söylemek gerekirse, temel akımları ve grupları itibarıyla bir yelpaze oluşturduğunu söylediğimiz Ehl-i Sünnetin, aynı şekilde bu iki konuda da birbirinden farklı yaklaşımlardan oluşan bir yelpaze teşkil ettiğini görmek mümkündür. Nitekim bir yanda vahyin yanında aklın da kullanılmasına çok sıcak bakan Re'y Ehli ve Maturidiye ile bu konuda aklın kullanılmasını, kelam disiplinini ve felsefeyi dışlayan Selefî-Ehl-i Hadîs çevreleri, ayrıca bu ikisi arasında yer alan Maliki, Şafii ve Eşari gelenekleri, epistemolojinin bu iki

[4] Bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2004², s. 336-337.

alanında köklü farklılıkların bulunduğunu göstermektedir. Elbette bu genel tasnife uymayan ve bazı konularda Ehl-i Sünnetin genel eğilimlerinin dışına çıkıp, Mutezileye yaklaşan, hatta onlardan da ileriye gidebilen Fahruddîn er-Râzî gibi nispeten bağımsız tavır sergileyenlerin varlığını da unutmamak gerekir.[5]

Metodolojik Alanda Ehl-i Sünnet

Epistemolojik tutumlardaki farklılıkların metodolojiye yansıması elbette beklenen bir şeydir ve nitekim öyle de olmuştur. Dört Sünni fıkıh mezhebinin usûl-i fıkıh alanında ana hatlarıyla birbirine yakın durdukları söylenebilirse de, nassçılığa olan vurgusu, literalizme yakın durması ve akli istinbat yöntemlerine soğuk bakması sebebiyle Ehl-i Hadîs-Selefî-Zahiri çevrelerin metodolojik yaklaşımlarıyla uyum arz ettiğini söylemek mümkün değildir. Hele işin içine sezgisel tecrübeyi ve rüyaları bir bilgi kaynağı olarak gören, lafızlardan bağımsız bir işârî/bâtını yorum geleneğini esas alan bazı tasavvufi çevreleri de katacak olursak, Ehl-i Sünnetin metodoloji alanında da homojen ve yekpare olmadığı sonucuna varmakta hiç zorlanmayız. Elbette metodolojik konuların detaylarına inildiğinde bu farklılıkların daha da belirgin bir hâl alacağını tahmin etmek zor değildir. Kısacası Ehl-i Sünnete ait standart bir metodolojiden bahsetmek oldukça zor görünmektedir.

Ehl-i Sünnet Bir Mezhep midir, Yoksa Bir Koalisyon mudur?

Durum bu olunca, Ehl-i Sünneti alanı, epistemolojisi, metodolojisi ve öğretisi homojen bir mezhep olarak nitelendirmenin hayli zor ve yanıltıcı olduğunu söylemek pek de yanlış olmasa gerektir. Bilakis bu durum karşısında Ehl-i Sünneti, bir yelpaze gibi farklı akımları bünyesinde barındıran bir 'koalisyon' olarak nitelendirmek daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

Nitekim –mesela– muhalif mezheplerin görüşlerini tahrife yeltenecek derecede,[6] en mutaassıp mezhepler tarihi yazarı olarak görülen Abdulkahir el-Bağdâdî'nin *ehlu's-sunne* tanımı bile hangi mezhepten olursa olsun hemen her Müslümanı Ehl-i Sünnet kabul edici niteliktedir:

> Âlemin yaratılmış (*ḥādiṯ*) olduğunu, onu yaratanın tek ve kadim olduğunu, onun (yaratıcının) adalet ve hikmet sahibi olduğunu ve hiçbir şeye benzemediğini kabul eden, Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu ve onun risaletinin tüm insanlığı kapsadığını kabul eden, Kur'an'ın dinî hükümlerin kaynağı olduğuna inanan ayrıca Kâbe'nin namaz için yönelinmesi gereken kıble olduğunu benimseyen herkes Sünnidir.[7]

[5] Mesela onun âhâd haberlere ve hadis kaynaklarına olan eleştirel yaklaşımının birçok Mutezili imamı aratmayacak düzeyde olduğunu görmek için bkz. Fahruddîn er-Râzî, *Esāsu't-takdis*, Beyrut 1995, s. 127-130: el-Fāṣlu'ṣ-ṣelāsūn fī kelāmīn kulliyyīn fī aḫbāri'l-āḥādī.

[6] Bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2004, s. 15-16.

[7] Bkz. Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, s. 94.

Bu tanım o kadar kapsayıcıdır ki, buna göre neredeyse bütün Müslümanları Sünni kabul etmek pekâlâ mümkün görünmektedir.

Bu vesileyle belirtmek gerekir ki Fazlur Rahman'ın "Fakat Ehl-i Hadis ya da Ehlu's-Sunne belli bir zümre, fırka ya da hizbin adı değildir."[8] şeklindeki ifadesini, "Ehlu's-Sunne Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülahazalar"[9] adlı makalemizde 'Ehl-i Hadis'e ilişkin olarak eleştirmiş olsak da, onun bu değerlendirmesinin Ehl-i Sünnet açısından isabetli olduğu muhakkaktır.

Daha anlaşılır kılmak için meseleyi birtakım benzetmeler aracılığıyla şu şekilde de takdim etmek mümkün olabilir: Ehl-i Sünnet çeşitli ağaçlardan oluşan bir ormana veya çeşitli çiçeklerden oluşan bir bukete veya gökkuşağına benzetilebilir. Nasıl bu ormanın ağaçlarından hiçbiri tek başına ormanı; çiçeklerin hiçbiri tek başına buketi, gökkuşağındaki renklerin hiçbiri tek başın gökkuşağını temsil edemezse; Ehl-i Sünnet içerisindeki akımların hiçbirisi –Hanefi, Maliki, Şafii, Hanbeli, Ehl-i Re'y, Ehl-i Hadis, Selefî, Eşari, Maturidi, sufi vb.– tek başına Ehl-i Sünneti temsil edemez. Zira Ehl-i Sünnet tek tek her bir ağacın çiçeğin veya değil, ormanın, buketin ya da gökkuşağının adıdır.

Bu açıdan Şia, Mutezile, Havaric ve Murcienin de bünyesinde çeşitli farklılıkları barındıran ayrı birer orman veya bukete benzetilmesi pekâlâ mümkündür.

Böyle olunca da, mesela sadece Eşari veya Maturidi geleneğini veya bunların belli dönem ve şahsiyetlerini esas alan araştırmaların veya yazılan makale ve kitapların –herhangi bir sınırlama getirmeksizin– "Ehl-i Sünnet'e Göre ... Meselesi" veya "Ehl-i Sünnet Açısından ... " şeklindeki başlıklar altında takdim edilmesinin ne kadar yanıltıcı olabileceği de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Kavramsal Açıdan Ehl-i Sünnet

Ehl-i Sünnet kavramı konusunda dikkat çekilmesi gereken başlıca iki husus önem arz etmektedir ki, bunların ilki, kavramın tarihsel gelişimi, diğeri ise anlamıyla ilgilidir.

Kavramın tarihsel kökenleri konusunda yirmi yıl önce yazmış olduğumuz bir makalede[10] ulaşmış olduğumuz sonuçlar o tarihten bugüne kadar geçerliliğini korumuş görünmektedir. Ehl-i Sünnet kavramının Hicrî 2. asrın başlarından itibaren kullanıldığına dair rivayet malzemesinden hareketle ulaştığımız bu sonuç, son araştırmaların ışığında daha erken kaynaklar tarafından da teyit edilmiş bulunmaktadır.[11] Bu ise bazı müsteşrikler tarafından da ileri sürülen,

[8] Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1992², s. 155.

[9] *İslâmî Araştırmalar*, (1986), sayı: 1, s. 74.

[10] *İslâmî Araştırmalar*, (1986), sayı: 1, s. 71-79.

[11] Meslektaşımız Arif Ulu tarafından hazırlanmakta olan *Tâbiîn'in Sünnet Anlayışı* konulu doktora tezi, bu tespitimizi teyit eden en son çalışma olarak görünmektedir. Mamafih bu konudaki İbn Abbâs ve İbn Sirîn'den gelen en erken döneme ait kullanımların bir ekol olarak Ehl-i Sünnete işaret etmesinin mümkün olmadığına dair mülahazayı da göz ardı etmemek gerekir. Bkz. Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Doğuşu ve Sünni Anlayışlar*, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 1994, s. 64.

Ehl-i Sünnet kavramının kullanılışının Eş'arî ve Mâturîdî'den sonra olduğuna dair iddianın gerçekleri yansıtmaktan uzak olduğunu göstermektedir.

Kavramın anlamına dair gelişmelere gelince, sözünü ettiğimiz makalemizde Ehl-i Sünnet kavramındaki *sunne*'den kastın fıkhî/ameli anlamdaki bir sünnetten ziyade, akaid/kelamla ilgili olduğu, bazen de tamamen 'İslam' anlamında kullanılabildiği sonucuna varmıştık.[12] Bu tespitimizi de doğrulayan ve ona biraz daha netlik kazandıran, 'Sünnet' kavramına dair yapılmış en son araştırmaların ışığında, Ehl-i Sünnet terkibinde yer alan 'Sünnet'in kök anlamının ağırlık kazandığı görülmekte ve Hz. Peygamber'inkiyle sınırlama zorunluluğu olmaksızın Müslümanların geçmişten beri sürdüre geldikleri tatbikat, dinde bilinen, takip edilen yol, kısacası uygulana gelen Müslümanlık anlamında kullanılmış olabileceği ihtimali güç kazanmaktadır. Dolayısıyla bu terkipte yer alan 'Sünnet'in, Müslüman topluluk nezdinde bir eğilimi, önceden izlenmiş ve doğruluğu sınanmış olan yola yönelme eğilimini, istikamet üzere olma ihtiyacını dile getirdiğini söylemek mümkündür.[13] Bu yorum, Ehl-i Sünnetin bir grup, hizip, fırka ya da zümrenin adı olmadığına dair Fazlur Rahman'ın tespitiyle de örtüşmektedir.

Burada, Ehl-i Sünnet terkibinin "Hz. Peygamber'in Sünneti'ni takip edenler" anlamına gelip gelmediği üzerinde de durulması yerinde olacaktır. Bu sorgulamayı anlamlı kılan en temel unsur, gerek akaid, gerek kelam, gerekse fıkıh alanında, bütün fraksiyonlarıyla Ehl-i Sünnetin ortaya koyduğu literatür gözden geçirildiğinde, Sünni öğretinin bazı yönlerinin Sünnet/hadis(ler)de yer almayan veya dolaylı olarak dahi Sünnet/hadis(ler)e dayanılarak temellendirilmesi mümkün olmayan hususlardan ibaret olduğunun ortaya çıkmasıdır. Bu durumda bir bütün olarak on küsur asırlık Sünni öğretinin Hz. Peygamber'in yolunu nasıl ve ne ölçüde temsil ettiği sorusu da kaçınılmaz olmaktadır.

Bu problem Şia, Mutezile, Murcie ve Havaric gibi diğer mezheplerin de Sünnet'e tâbi olma konusunda tavrının Ehl-i Sünnetten farklı olmadığı göz önüne alındığında daha da açıklık kazanmaktadır. Çünkü bütün mezhepler ve fırkalar ilke olarak Kur'an ve Sünnet'i esas alma noktasında hemfikir olduğuna göre, Sünnet'e bağlılık iddiasının Ehl-i Sünnetle sınırlandırılması çok fazla anlam ifade etmemektedir. (Bu noktada Ehl-i Sünnet dahil tarihte Sünnet/hadis(ler)i red ve inkâr eden tek bir fırka bile bulunmadığını, bazı mezheplere yönelik Sünnet/hadis inkârcılığı ithamının birtakım Sünni kaynaklar tarafından dile getirilmesine rağmen, itham edilen mezhep ve fırkaların kendi kaynaklarının bu iddiayı doğrulamadığını bilhassa belirtmek gerekir.)

Pek çoğumuz yine de Ehl-i Sünnetin diğer mezhep ve fırkalara nazaran Sünnet'e bağlılıkta ilk sırada yer aldığını düşünebilir. Ancak bu bakış açısı da aldatıcı olabilir, zira bizzat Ehl-i Sünnet koalisyonunun ortaklarının bile –Sünnet'e değilse de– hadis rivayetlerine yaklaşımları arasında sübut ve delalet

[12] Bkz. agm., s. 79.

[13] Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, s. 102.

noktasından farklılıklar bulunduğunu unutmamak gerekir. Ayrıca Sünnet'e bağlılık meselesini tikel konularda Sünnet çizgisini sürdürmek şeklinde değil de, amaçlar ve hedefleri esas almak, hatta Sünnet'in temeli olarak Kur'an'a, lafzen ve manen bağlı kalmak şeklinde yorumlanması durumunda, Sünnet'e liyakat bakımından diğer mezheplerin Ehl-i Sünnete rakip olması hiç de zor olmayacaktır. Nitekim aşağıda sunacağımız bir mukayese bile, meselenin oldukça tartışmaya açık olduğunu göstermek için yeterli olacaktır.

Bir Mukayese: Sünnet'e Kim Daha Yakın? Ehl-i Sünnet mi, Mutezile mi?

Sırf bu konuda bir fikir vermek için bilhassa günümüzde Ehl-i Sünnet çevrelerinde hayli yaygın olan 'İslam'ın beş şartı' ile Mutezilenin meşhur 'beş esas'ı arasında basit bir mukayese yapmak yararlı olabilir.

Ehl-i Sünnet	Mutezile
1. Kelime-i Şehadet	1. Tevhid
2. Namaz	2. Adalet
3. Oruç	3. el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker.
4. Zekat	4. el-Va'du ve'l-va'îd
5. Hac	5. el-Menzile beyne'l-menzileteyn

Şemaya bakıldığında Ehl-i Sünnet çevrelerinde yaygın olan 'beş şart'ın daha ziyade bireysel dindarlığı hedef aldığı, Mutezilenin 'beş esası'nın ise buna mukabil daha ziyade sosyal/toplumsal dindarlığı gerçekleştirmeye yönelik, toplumsal otokontrol ve eleştiri ağırlıklı bir yaklaşım olduğu kolayca görülür. Özellikle İslam'ın yeryüzünde gerçekleştirmeyi hedeflediği hususların başında yer alan *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* prensibine, hayli yaygın olan bu Sünni listede yer verilmemiş olması çok önemli bir eksikliktir. Aslında merkez/iktidar teolojisi olarak da nitelendirilen Ehl-i Sünnetin "el-Emru bi'l-Ma'rûf" ilkesini mezhebin olmazsa olmaz ilkeleri arasında kabul edip ona vurgu yaptığı görülmüş de değildir. Muhtemelen Sünniliğin toplumda istikrarı sağlamayı asıl hedef olarak kabul etmiş olması bu duruma yol açmış olmalıdır. Gerçekten de Sünniliğin Müslüman toplumun parçalanmasını önlemede önemli bir rolü olmuştur. Ancak bu başarının ne yazık ki, İslam'ın hayati önemi haiz prensiplerinin başında gelen "el-Emru bi'l-Ma'rûf" prensibinin göz ardı edilmesi ya da ikinci, üçüncü plana itilmesi pahasına mümkün olabildiğini de unutmamak gerekir. Böyle olunca da –en azından bu konuda– Mutezilenin Kur'an ve Sünnet'e daha bağlı ve Ehl-i Sünnet denmeye daha layık olduğunu itiraf etmekten çekinmemek gerekir. Sonuçta Hz. Peygamber'in ve İslam'ın yeryüzünde gerçekleştirmeyi amaçladığı hedefler bir bütün olarak göz önüne alındığında, Mutezilenin Sünnet'e daha yakın bir yaklaşımı temsil ettiğini kabul etmek o kadar da yanlış olmayacaktır.

Bu noktada Abdurrahmân Bedevî'nin, Mutezilenin Ehl-i Sünnetten kopma ve ona karşı muhalif bir fırka olarak algılanmasının baştan beri var olan bir

şey değil, zaman içerisinde gelişen bir olgu olduğuna dair tespitinin de konumuz açısından aydınlatıcı olduğu muhakkaktır.[14]

Yine bu mülahazaların ışığında, iktidar merkezli/merkeziyetçi bir teoloji olan Ehl-i Sünnetin, dengeli bir siyasal-toplumsal muhalefet teolojisi olan Mutezile ile diğer muhalefet teolojileri olan Şia, Zeydiye ve İbadiyeden birtakım 'muhalefet' unsurlarını alıp bünyesine dâhil ederek yoluna devam etmesinin İslam dünyasının geleceği açısından son derece önem arz ettiğini söylemek gerekir. Zira Mağrib'ten Endonezya'ya kadar geniş İslam coğrafyasındaki yönetimlerin genellikle şu veya bu ölçüde Batı destekli baskıcı rejimler olduğu hatırlanacak olursa, Müslümanların kendi geleceklerini kendileri belirlemeleri için, sivil bir toplumsal muhalefet bilincinin Ehl-i Sünnet dünyasında da geliştirilmesinden başka bir çıkar yol görünmemektedir. Bir başka ifadeyle günümüz Ehl-i Sünnet düşüncesinin, devlet merkezli siyaset algısını gevşeterek, sivil ve toplum eksenli, katılımcı bir siyaset anlayışı geliştirmeye yönelmesi gerekir.

Ehl-i Sünnetin Kapsamı Genişletilebilir mi?

Bu mukayese bize bir başka soruyu sorma fırsatını da sunmaktadır: Mutezile mezhebinin temel esasları Sünnet ile uyum içinde olduğuna göre, onun Ehl-i Sünnet şemsiye kavramı altında yer alması niçin mümkün olmasın? Ayrıca pek çok Mutezile imamının fıkıhta Hanefi bazen de Şafii mezhebine mensup olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Mutezilenin zuhurunu hazırlayan amillere baktığımızda, onların bütün çabalarını, bilhassa İslam dışı akımlara karşı Allah'ın varlığını ve birliğini, nübüvveti (peygamberliği), ahireti, Kur'an'ın vahiy ürünü olduğunu, naklî bilginin (ahbarın, yani mütevatir olan Kur'an ve Sünnetler ile âhâd olan hadis rivayetlerinin) epistemolojik değerini savunmaya hasrettiklerine, Sünnet'e aykırı uygulamalara karşı çıktıklarına dikkat edilecek olursa, Mutezilenin Ehl-i Sünnete dâhil edilmesinin pek te zor olmadığı görülür. Muhtemelen bu gibi sebeplerden dolayıdır ki, H.S. Nyberg Mutezileyi "gayeleri Sünnilik olan mutaassıp kelamcılar" şeklinde nitelendirirken, Joseph Van Ess gibi oryantalistler, Mutezileyi "Sünni kelamın akılcı bir şekli" olarak tanımlamışlardır.[15]

Sadece Mutezile değil, Mutezile ile yakın ilişkisi olan Zeydiye de bu bağlamda değerlendirilebilir. Özellikle fıkıh alanında Sünni ekollere çok yakın duran ve Sünni geleneği kendi geleneğinden ayırmayan, bu gelenekten yararlanmada en ufak bir tereddüt bile göstermeyen Zeydiyenin yaşayan temsilcilerinin Ehl-i Sünneti bir mezhep olarak değil, herkesin sahiplenebileceği bir ortak payda olarak görmeleri ve –meslekteşımız Kadir Demirci'nin Yemen ziyareti intibaları arasında aktardığı üzere– "hepimiz Ehl-i Sünnetiz!" anlayışını benimsemeleri, onların Ehl-i Sünneti dışlayıcı değil kapsayıcı bir kavram olarak algıladıklarını gösterir ki, bu açıdan onların, kendilerini Ehl-i Sünnet olarak nitelendiren pek çok kesimden daha makul ve olgun bir tavır geliştirmiş oldukları anlamına gelir.

[14] Bkz. Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, s. 106, dipnot 190.
[15] Bkz. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 98.

Benzer bir değerlendirmeyi muhtemelen, Hariciliğin yaşayan ana kolu olan İbadilik için de yapmak mümkün ise de, Ehl-i Sünnet ile –daha doğrusu Sünni gruplarla– İbadiliği mukayeseli olarak ele alan incelemeler yok denecek kadar az olduğundan, şimdilik bu konuda bir şeyler söylemek için vakit henüz erkendir.

Ne olursa olsun Ehl-i Sünnetin kapsamının genişletilmesi/geniş tutulması imkânsız bir şey olmayıp, üzerinde durmaya değer görünmektedir.

Gerçekten 'Fırka-i Nâciye' Sadece Ehl-i Sünnet mi?

Bir fırka veya hizbin adı olmamasına rağmen Ehl-i Sünnetin, hatta bazen Ehl-i Sünnet içindeki grupların her birinin kendisini geçmişte de günümüzde de yaygın bir şekilde 'Fırka-i Nâciye' (Kurtuluşa Erenler) olarak nitelendirdiği malumdur ki, bu hususun da birçok yönden tashihe muhtaç yönleri bulunduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle herkesin, her fırkanın veya grubun kendisini 'Fırka-i Nâciye' olarak göreceği göz önüne alınacak olursa, bu nitelemenin çok anlamlı bir şey olmadığı kendiliğinden anlaşılacaktır. (Nitekim Ehl-i Sünnet uleması 'Fırka-i Nâciye' ile ilgili rivayette kastedilenin kendileri olduğunu iddia ederken, Mutezile uleması da kendilerinin kastedildiğini kabul ve iddia etmişlerdir.) Bu yüzden olsa gerek, Ehl-i Sünnet kastedilenin sadece kendisi olduğunu temellendirebilmek için birtakım rivayetlere başvurmuştur. Bunların başında ise 'yetmiş üç fırka' rivayet(ler)i gelmektedir. Ancak çeşitli sebeplerden dolayı, bu gibi rivayetlerin kapsamlı bir tetkikine pek lüzum görülmemiştir. Fakat yapılan incelemeler bu rivayet(ler)in sanıldığı kadar sağlam olmadığını göstermektedir. Zira meslektaşımız M. Emin Eren'in bu rivayet üzerinde yaptığı –yayımlanmamış– çalışmanın ilk sonuçları da bu yöndedir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnetin kurtulmuş fırkanın kendisi olduğu iddiasının dayanağı da ciddi olarak gözden geçirilmeyi beklemektedir.

Aslına bakılırsa Ehl-i Sünnetin diğer fırkaları 'Fırak-ı Dâlle' (Sapık Fırkalar) şeklinde dışlaması da nispeten geç döneme ait bir gelişme olarak görünmektedir. Bunda da mezhep taassubu ve bu doğrultuda yazılmış mezhepler tarihi eserlerinin etkisi büyük olmuştur. Zira 'yetmiş üç fırka' rivayetini esas alarak mezhepler tarihine dair eser yazan Bağdâdî ve onun çizgisini takip eden İsferâînî gibi mezhepler tarihçileri kurtuluşa eren fırkanın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğunu belirttikten sonra, diğer bütün İslam mezheplerini dalalet ehli olarak kabul etmişlerdir. Bu gibi mezhepler tarihi yazarlarından önceki dönemlerde, hatta bu gibi yazarlardan sonra yazılan nispeten tarafsız bazı makalât ve fırak kitaplarında İslam fırkalarının 'Dalalet Ehli Olanlar-Dalalet Ehli Olmayanlar' şeklinde bir tasnife tâbi tutulduğunu görmek pek mümkün değildir. Bilakis Mutezili Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve Sünni Eş'arî'nin *Maḳālât*'larında İslam mezhepleri –dalalet ehl-i olan olmayan şeklinde ayırıma tâbi tutulmaksızın– Şia, Havaric, Murcie, Mutezile, Âmme, Haş(e)viye, Cehmiye, Ashâbu'l-Hadîs, Kullabiye, Dırariye vb. şeklinde sıralanmıştır. Dolayısıyla Müslümanlar arasında bölünmeyi artırmaktan başka bir işe yaramayan bu Fırka-i Nâciye-Fırak-ı Dâlle tasnifi ye-

niden gözden geçirilmeli veya en azından bunun, İslam düşüncesindeki, üzerinde ittifak edilmiş yegâne tasnif olmadığı ısrarla vurgulanmalıdır.[16]

Bu bağlamda Çağdaş bir Zeydi âlim olan Abdullâh b. Muhammed, Hamiduddîn'in aktardığı 'Fırka-i Nâciye' tanımının Ehl-i Sünnet dünyası için de yol gösterici olabileceği kanaatindeyiz:

> Fırka-i Nâciye, Allah ve Rasulüne iman eden, Allah'a boyun eğen, Allah'ı yaratılmışlara benzetenlerden uzak olan, Allah'ın adil olduğunu kabul eden, Allah'ın zulmetmekten münezzeh olduğunu söyleyen, Allah'ın va'dini tasdik edip vaîdini ikrar eden, Hz. Peygamber'in Sünneti'ne ittiba eden, Allah'ın farz kıldığı hükümleri yerine getiren, Allah'ın Kitabı'na uyan, O'nun emirlerini söyleyen(?), yasakladığı şeylerden alıkoyan, Allah'ın dostlarını seven, Allah'ın düşmanlarına düşman olan, Allah'ın yolunda cihad eden, Allah'ın azabından kurtulup sevabına nail olanlardır. Bu vasıfta olanlar ebedî olarak cennette kalacaklar, Allah'ın rızasını kazanacaklardır. Fırka-i Nâciye için bu vasıfları zikreden Muhammed b. el-Hâdî herhangi bir mezhep, fırka veya grup ile Fırka-i Nâciyeyi sınırlamamıştır. Bu vasıfların sahibi Müslüman, hangi mezhebe mensup olursa olsun kurtuluşa erecektir.[17]

Ehl-i Sünnet Bir Klişe veya Dogma mıdır, Yoksa Bir Süreç mi?

Büyük ölçüde tarihe yönelik olan bu değerlendirmelerden sonra, sıranın günümüz Ehl-i Sünnet dünyasının değerlendirilmesine geldiğini söyleyebiliriz:

Ehl-i Sünnetin asırlar süren serüveninden sonra bugün bulunduğumuz noktada ilk vurgulanması gereken husus, Ehl-i Sünnet geleneğinin kıyamete kadar hiç değiştirilmeksizin aynen sürdürülmesi gereken bir dogma olmadığı, tam aksine beşerî düzlemdeki entelektüel çabaların ürünü olan bir kurgu veya kurgular manzumesinden ibaret olduğu hususudur. Bunun mantıki sonucu olarak da Ehl-i Sünnet geleneğinin iman-küfür-dalalet bağlamında değerlendirilebilecek bir şey olmaktan ziyade, doğru-yanlış, tutarlılık-tutarsızlık bağlamında değerlendirilmesi gereken, ilmî-fikrî açıdan bir inceleme nesnesi olduğunu kabul ve itiraf etmek gerekecektir. Ehl-i Sünnet dünyası bu cesareti gösterse de göstermese de, en azından belli çevrelerce ve belli ölçüde bu hususun fiilen kabul ve itiraf edildiği anlamına gelen gelişmeler de yok değildir.

Çağımızda Ehl-i Sünnetin Bir Değişim Geçirdiğinden Söz Edilebilir mi?

Bilindiği gibi son iki yüzyıldır İslam düşüncesi alanında gözle görülür bir değişme yaşanmakta ve bu değişimi ele alan geniş bir literatür ortaya çıkmış bulunmaktadır. Genelde Cemâluddîn el-Afğânî ve Muhammed Abduh ile başlatılması âdet olan bu dönemde, İslam düşüncesi ve İslami ilimler alanında görülen gelişmelerin, Şia dünyası kadar, hatta ondan da fazla Ehl-i Sünnet dünyasında ortaya çıktığı malumdur. Henüz klasik Ehl-i Sünnet öğretileri ile çağdaş

[16] Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 101-102. Parafraze yoluyla alıntı yapılmıştır.

[17] Kadir Demirci, *Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) AÜSBE, Ankara 2005, s. 49.

dönemdeki gelişmelerin kapsamlı bir mukayesesi yapılmış olmamakla birlikte, ana hatlarıyla bu iki dönem arasında yapılacak bir mukayesenin yine de faydalı ve fikir verici olduğu söylenebilir.

Özetle İslam düşüncesinde 'özeleştiri ve yeniden yapılanma' dönemi denilebilecek olan son iki yüzyıllık süreçte, klasik Ehl-i Sünnet öğretisinin pek çok konusunun günümüzde karşılığı olmadığı için aktüalitesini yitirdiği, dolayısıyla 'tarih' olduğu ortadadır. Bilhassa bugün artık mensubu bulunmayan çeşitli sosyal ve fikrî akımlara, fırka ve mezheplere karşı geliştirilmiş olan düşünceler bu kategoride değerlendirilebilir. Öte yandan son iki yüzyılda ortaya çıkmış olan çağdaş meseleler karşısında klasik öğretinin bizlere sunabileceği pek fazla bir şey de yoktur. Dolayısıyla günümüzünkinden farklı tarihî şartlarda gelişen klasik Ehl-i Sünnet öğretisinin, değişmeksizin bugünün ihtiyaçlarına cevap vermesi düşünülemez. Bu gerçeğin farkında olan ve Ehl-i Sünnet dünyasına aidiyetini reddetmeyen pek çok çağdaş İslam düşünürü; konu, kavram, yorum ve yöntem alanlarında pek çok değişim teşebbüsünde bulunmuşlardır. Mesela Afğânî, Abduh, İkbâl, Emîn el-Hûlî, Halefullâh, Seyyid Ahmed Han, Fazlur Rahman, Hasan Hanefi, Harun Nasution ve daha pek çok ilim ve fikir adamı, Sünnilik içerisinde Mutezile benzeri bir akılcılığı ve eleştirel düşünceyi canlandırmaya çalışmışlardır. Bazılarınca 'Neo-Mutazilism' (Yeni Mutezilecilik) olarak nitelenen bu gelişmenin, tamamen Ehl-i Sünnet dünyası içerisinde ortaya çıkmış olduğunu tekrar vurgulamakta yarar vardır.[18]

Biraz daha detaya inersek, Abduh'un *Kitâbu't-tevḥîd*'inde ve İsmail Raci el-Faruki'nin *Tawhid: Its Implications in Life and Thought*[19] adlı eserinde; özellikle de bütün İslam geleneğine toptan sahip çıkmamız gerektiğini savunan Daud Rahbar'ın *God Of Justice*[20] adlı eserinde sergiledikleri tevhid anlayışları ve Allah tasavvurları ile klasik Sünni literatürdeki tevhid anlayışları ve Allah tasavvurları arasında ciddi farklar bulunduğunu söyleyebiliriz. Allah'ın 'Kâdir-i Mutlak' oluşuna vurgu yapan klasik Sünni öğretiye mukabil Daud Rahbar'ın Mutezileyi andırırcasına 'adalet ilahı/adaletli ilah' kavramını merkeze alan bir yaklaşım sergilemesi, 'tevhid' ve 'Allah' tasavvurlarının bir değişim geçirmekte olduğunun bazı ipuçlarıdır.

Bu bağlamda İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelam*'ı ile Said-i Nursi'nin eserleri, klasik Sünni kelamından farklı bir çizginin gelişmekte olduğunun habercileri olarak görülmelidir.

Keza Kur'an-ı Kerim'in muciz oluşu (*İ'cāzu'l-ḳur'ān*) konusunda da, klasik Sünni yaklaşımın dışına çıkan yeni denemelere girişildiği görülmektedir ki, Subhi

[18] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Halid Detlev, "Some Aspects of Neo-Mutazilism", *IS*, VIII (1969), s. 319-347; Martin C.Richard- R. Mark Woodward, Dwi S. Atmaca, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oneworld Publication, Oxford 1997.

[19] Çev. Dilaver Yardım, *Tevhid*, İnsan Yayınları, İstanbul 1987.

[20] Leiden 1960.

es-Sâlih'e göre bu teşebbüslerin en güzel örneğini Seyyid Kutub'un *et-Taṣvīru'l-fennī fī'l-ḳur'ān* ve *Meşahidu'l-ḳıyāme fī'l-ḳur'ān* adlı eserleri temsil etmektedir.[21]

Bu gibi eserlerde sadece yaklaşım farklılığı değil, aynı zamanda kavramsal çerçeve ve kullanılan dil ve üslup farklılığı da gözden kaçmamaktadır.

Hatta Sünni koalisyonun en muhafazakâr kanadı olarak kabul edilen Selefî çizginin bile Reşîd Rızâ, Mevdûdî ve Seyyid Kutub gibi düşünürler elinde kendisini yenilemeye çalıştığını görmek oldukça dikkat çekicidir.

Aynı şekilde İslami ilimler alanında, hem epistemolojik, hem de metodolojik düzlemde klasik Sünni gelenek dışındaki yeni arayışlara dair zengin tartışmaların yaşandığını da ilave etmek gerekir.[22]

Bu konuda Fazlurrahman'ın *İslam ve Çağdaşlık* ve *Ana Konularıyla Kur'an* başta olmak üzere pek çok eseri ile Hasan Hanefi'nin kelam, usûl-i fıkıh ve tasavvuf alanlarını yeniden yapılandırmaya yönelik *et-Turāṯ ve't-tecdīd* (Gelenek ve Yenilenme), *mine'l-Ăḳīde ila's-ṣevra* (Akideden Devrime), *mine'n-Naḳli ilā'l-ibdā'* (Nakil(cilik)ten Yaratıcılığa), *mine'n-Naṣṣ ilā'l-vāḳı'* (Nasstan Realiteye), *mine'l-Fenā ilā'l-baḳā* (Yokoluştan Varoluşa) gibi eserleri Sünni düşüncenin nasıl köklü bir değişimin içerisinde olduğunu gözler önüne seren en güzel örnekleri oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu eserlerin isimlerine bakarak, sadece muhtevada değil, kavramsal çerçeve, dil-üslup ve kompozisyon yönünden formda da ciddi bir değişimin gerçekleşmekte olduğunu tahmin etmek zor değildir.

Şimdilik Son Söz: Durgun Suları Dalgalandırmak!

Konunun genişliği ve derinliği göz önüne alındığında, kısa bir yazı çerçevesinde bir fikir verebilmek, daha doğrusu zihinleri harekete geçirmek amacıyla –burada yapmaya çalıştığımız gibi–, ana hatlarıyla ve kapsayıcı olma iddiasında bulunmaksızın bir tablo çizmekten başka ne yapılabilir ki? Dolayısıyla üzerinde rahatlıkla ciltlerce yazılabilecek bir konunun önemine dikkat çekebilmiş olmak bile bu yazının amacına ulaşmış olduğunu gösterir. Zaten bu gibi yazılarda asıl önemli olan da daha kapsamlı ve derinlikli araştırmalara zemin hazırlamak değil midir? Onun için burada konuyla ilgili olarak söylenen bu 'son söz' şimdilik kaydıyla söylenmiş olup, aslında son söz olmaktan ziyade konunun, derinliğine ve sistemli bir biçimde araştırılmasına ve tartışılmasına, yani durgun suları dalgalandırmaya bir 'davet'tir.

[21] Bkz. Subhî es-Sâlih, *Ma'ālimu'ş-şerī'ati'l-islaāmiyye*, Beyrut 1978, s. 271.

[22] Özellikle Ku'an-tefsir ve Sünnet-hadis alanındaki son iki yüzyıldaki gelişmeler için bkz. J.J. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilurrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara 1994, G.H.A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya-Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002[6] ve *Alternatif Hadis Metodolojisi*, kitâbiyât Yay., Ankara 2004 (bilhassa V. Bölüm).

islâmiyât 8 (2005), sayı 3, s. 81-87

Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehl-i Sünnet Değerlendirmesi

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

Ehl-i Sünnet geleneği, bütün kapsayıcılığı ve merkezî konumuyla, İslamiyet'in çerçevesini ve üzerine oturduğu aksiyomları belirlemiştir. Bunlar çok açık bir şekilde tanımlanmış olan Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas vd. olarak sayılmıştır. Bu asıllar, mahiyetleri ve taşıdıkları değerler açısından Ehl-i Sünnetin dünya görüşünü ortaya koyan ve disiplinler hiyerarşisinde başta yer alan kelam disiplini tarafından da belirlenmiştir. Dünya görüşünün yanı sıra bu kaynakların işlevsel kılınmasına dair yorum teorileri de usûl disiplininde ayrıntılı biçimde ortaya konmuştur. Buna göre Kitap, Allah'ın son peygamber olarak seçtiği kulu Hz. Muhammed'e vahyettiği ezelî kelamıdır. Sünnet, bu kitabın açıklanması ve hayata aktarılması mahiyetindedir. Müslümanlar Kitap'a, ilk elden Allah resulünün yorumu üzerinden ulaşırlar. Bu bakımdan onlar, Kur'an'ın başka bir yorumu değil, ancak Kur'an vahyini alan ilk beşerin yorumu üzerinden Müslüman olurlar. Tıpkı ilk nesilde olduğu gibi... Hz. Peygamber'in öğrettiği, eğittiği ve oluşturduğu ilk Müslüman cemaatin yaşantısı da İslam için bir kaynaktır. Bu cemaat Müslümanlığın dünya tarihindeki ilk yaşanılabilir örneğini oluşturmuştur. Daha sonraki Müslüman nesiller, bu örnek cemaatin üzerinden Müslümanlığın Kitap ve Sünnet adlı kaynaklarına ulaşabildikleri gibi, Müslümanlığın yaşanılabilirliğini de onlardan öğrenmişlerdir. Bu yüzden Kitap'ın ve Sünnet'in varlığına ve kaynaklığına, Allah'ın birliğine ve Peygamber'in resullüğüne, namazın, orucun, haccın, zekâtın, kurban kesmenin, vd. yaşanılırlığına onların icmâıyla ulaşılır. Kısacası sonraki Müslümanları Müslüman yapan ve her çağda diğer insan topluluklarından ayıran her ilkenin ve amelin varlığı o

ilk nesli de Müslüman kılan şeylerdi. Başka bir ifadeyle, Müslümanlar ilk nesilden itibaren, her nesilde onları Müslüman kılan unsurlar üzerinde oydaşarak Müslümanlıklarını sürdürürler. Kıyas ise, önce sayılan asılları esas alan yetkin bir Müslüman kişinin, bu asılların sağladığı öncüllerle yönlendirilmiş olarak sonraki Müslümanların yeni durumlarının çözümü için akıl yürütmesidir. Bu öncüller sadece ve sadece, Müslümanlığın asıllarından üretilmeli ve tanımlanmalıdır. Bunun yollarını usûl disiplini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar. Başka bir ortamda üretilmiş öncüllerle Kitap'a veya Sünnet'e uygulanacak bir kıyas, en baştan kelami olarak fasit bir kıyastır. Başka bir değişle, yapılan yorumun malzemesi İslamiyet'in asılları olan Kitap ve Sünnet olsa bile, yorumun öncülleri Müslümanlığın bu asıllarından üretilmemişse, bu yorum Müslümanlığa ait bir yorum olmaz.

Ehl-i Sünnet İslam geleneği, tarihi boyunca bu temel yöntemsel ilkeleri çeşitli düzeylerdeki yazı biçemleriyle, çok değişik düzeylerdeki zihinler için işlemiştir. Bunlar son derece üst düzey bir dil kullanan ve uzmanları için yazılmış kelam, usûl, fıkıh, hadis ve tefsir alanlarındaki eserlerden, daha az eğitim alma imkânı bulabilmiş Müslüman kişilere ulaşabilmek için yazılmış ilmihâllere kadar geniş bir yelpazede yer alır. İlmihâl, adından da anlaşılacağı gibi, Müslüman bir bireyin gündelik hayatını Müslümana ait kılabilmesi için, hâllenmesi gereken ilmi ona belletmek için oluşturulmuş bir biçemdir.[1] Bunlarda öncelikle Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasla öğrenilen ve bilinen ve kimilerinde "32 farz" olarak formüle edilmiş ilkeler verilir. Bu farzlar, bir Müslümanı Müslüman yapan kelami ve ameli esasları ortaya koyar. Öncelikle Allah'ın varlığına ve birliğine iman ile başlayan imanın şartları sıralanır. Allah'ın meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, kişinin ahirette hesap vereceğine ve her olanın Allah'tan olduğunu belirten kadere inanmak. Sonra yine kelime-i şahadet getirmek ile başlayan ve amellere ilişkin İslam'ın şartları gelir. Her gün beş vakit namaz kılmak, malın zekâtını vermek, Ramazan orucunu tutmak, gücü yetenin hayatında bir kez hac buluşmasına gitmesi. Sonra namazın nasıl kılınacağına dair ilkeler, namazın içindeki ve dışındaki şartlar; temizliğe dair ilkeler, abdestin, guslün ve teyemmümün farzları sıralanır.[2]

İlmihâl bilgisinde ayrıca Ehl-i Sünnete göre Müslümanlığın önceliklerinin daha geniş bir bakışla imani, ameli ve ahlaki çerçevede işlenişi de bulunmaktadır. Bunlar da bazı eserlerde akılda kalıcılığı hedefleyerek 54 madde hâlinde sıralanmıştır. 54 farz da "Allah'ın birliğine inanmak"la başlar. Daha sonra kişinin, birey olarak kendisi, ailesi ve yaşadığı toplum içinde yapması ve yapmaması gerekenler sıralanır. Burada sıralananlar, İslam'ın asıllarından süzülerek elde edilmiş, her biri onlardan açıkça delillendirilebilir davranış formlarıdır.

[1] Bkz. Hatice Kelpetin, "İlmihal", *DİA*, XXII. 139-141.

[2] Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul 1986; Lütfi Şentürk, Seyfettin Yazıcı, *Diyanet İslam İlmihali*, Ankara 1999; Yaman Arıkan, *Büyük Mızraklı İlmihal*, İstanbul 1978.

Böylece bu farzlar, İslamiyet'in, kişinin hayatında yaşanılırlığını ve görünürlüğünü sağlayan ve onun hayatını diğer hayat anlayışlarından farklı bir şekilde biçimlendiren bir davranışlar manzumesi olarak karşımıza çıkar. Başka bir ifadeyle, bu emirleri işleyen ve sakındırmalardan kaçınan bir kişi, sadece Müslüman olabilir ve onun yaşantısı başka bir geleneğe veya dünya görüşüne nispet edilemez. Bu bakımdan da bunları, kimlik belirleyici davranışlar olarak halk düzeyinden başlayarak bütün Müslümanların öğrenmeleri ve yaşamaları istenmiştir. Hatta Osmanlı Müslüman geleneğinde, bu ilkeleri sayabilmek, hayata atılabilmenin ve aile kurabilmenin bir şartı olarak görülmüştür. Mesela nikâhı kıyılacak gençler bu bilgilerden sınanmıştır.

Günümüzün dünyasında hâkim kılınmaya çalışılan değerler ise, büyük oranda 16. yüzyılda reformasyon hareketiyle başlayan Protestanlık, 18. yüzyılın aklı tek otorite ve gelişmeyi de hedef olarak gören, geleneğin akıldışılığına, hurafeciliğine ve baskıcılığına karşı çıkan Aydınlanma ve bu ikisinin değer ve hedeflerini benimseyerek onların bir uzantısı olan 18. yüzyılda ortaya çıkan kapitalizm tarafından belirlenmiştir. Max Weber'e göre, Protestanlık maddi başarıyı, kişisel kurtuluş ve Tanrı'nın rahmetiyle özdeşleştirmiştir. Buna göre Protestanlık, bu maddi başarı anlayışıyla kâr elde etmeyi özendirmiş ve kapitalizme ideolojik zemin sağlamıştır. Ayrıca, Aydınlanma çağının ürünü olan Fransız Devrimi'nin eşitlik, kardeşlik ve hürriyet gibi ilkeleri de aynı çağdaş dünya görüşü içerisinde geliştirilen temel kabuller çerçevesinde ıstılahi olarak tanımlanmıştır. Artık, hürriyet, nasıl olursa olsun, ama nasıl olursa olsun mal biriktirmenin önündeki bütün engellerin kaldırılması anlamına geliyordu. İnsanlığın hedefi artık daha çok mal üretmek ve bu üretilenleri tüketmektir. Ekonomik gelişmenin belirlenmiş bir sonu yoktur. Toplumların amacı daha ve daha zengin olmaktır. Ekonomi makinesi sürekli olarak daha çok üretmek üzere geleceğe ve gelişmeye yönlendirilmeliydi. Kapitalizme göre üretim ve tüketim, politika, din, ahlak gibi kaygılardan bağımsız olarak ele alınmalıydı. Kapitalizm üretimi ve üretilmiş malın tüketimini yegâne hak olarak tanıyor ve bu hakların korunmasına dair kendince bir ahlaki sistem kuruyordu. Buna göre, insanın temel değeri ve hayatının anlamı üretimdi. Bu sınırsız üretme hakkı, yakın tarihte yeni keşfedilen Amerika'nın, Asya'nın, Afrika'nın ve Müslüman coğrafyanın sömürülmesi olarak gerçekleşti. İnsanlık bu yeni değerlerle, o âna kadar görmediği acımasız ve hukuksuz bir kölelik uygulamasıyla, milyonlarca insanın yurtları Afrika'dan kaçırılarak Yeni Dünya'da insanlık dışı şartlarda tüketilmesi olarak karşılaştı. Bu değerler üstelik Amerika'daki on milyonlarca yerlinin soykırıma tâbi tutulmasıyla yakından ilişkiliydi. Bu sınırsız üretme hakkı ve otoritesi, bireycilik değeriyle birlikte üretimde iş gücünü ucuzlatmaya yarıyordu. Bunun için işi ve işçileri parçalara ayırmak gerekiyordu. Bu durumda aile bağları, üretimin önünde bir engel oluşturuyordu. Mesela, aile bağları iş gücünün hareketliliğine engel olmaktaydı. Öyleyse

aile değerlerini de üretme hakkının önünde bir engel olmaktan çıkarmak gerekiyordu. Aydınlanmanın aklı ve bilimi, ayrıca tek elde toplanması gereken üretim araçlarıyla elde edilecek kârı gerçekleştirmenin hesaplamalarını yapmak için büyük işe yarıyordu. Kapitalist çabanın merkezine konan bireyin aydınlanmış aklı, kendi yararını bulabilecek kudretteydi. Öyleyse o, duygularının ve bedeninin arzularını gerçekleştirmekte hür olmalıydı. Buna göre liberal ekonomi, mesela uyuşturucu kullanımı, kumar, ötenazi ve fuhşun önündeki engeller kaldırılmalıydı. Aydınlanmanın ve kapitalizmin birlikte tanımladığı bireycilik fikri, toplumu, kendi çıkarları peşinde koşan bireylerin oluşturduğunu ileri sürüyordu. Liberte ilkesine göre de bireyler kendi çıkarları peşinde koşmada hür olmalıydı. Hür bir pazar olmalıydı. Çünkü "Kapitalizm birey hakları ilkesi üzerine kurulu bir sosyal düzen" idi.[3] Birey hürriyetini gerçekleştirebilmek için eşit olmalıydı ve her alanda her türlü otorite ortadan kaldırılmalıydı. Mesela dinde de otorite yıkılmalıydı ve dinî metinler aydınlanmış dünya görüşünün değerleriyle donanmış, hürriyetini elde etmiş akla göre yeniden yorumlanmalıydı. Dinî geleneğin otorite sayılan geçmişteki büyük yorumcuları artık yok edilmeliydi. Aydınlanmanın baskıcı otoritelere karşıtlığı, akılcılığı, bilimciliği, bireyciliği ve Fransız Devrimi'nin kardeşlik sloganı gereği, insan gruplarının yeniden tanımlanmasını gerektiriyordu. Milletler, ırklar ortaçağın baskıcı sultanlarından kurtulmalı, her ırk kendi başına yaşamalıydı. Ortaçağın karanlıklarında kaybolmuş bile olsalar, yeni milletlerin kimlikleri bulunmalıydı, yoksa bile yaratılmalıydı. Aydınlanmanın, kapitalizmin ve Protestanlığın değerleriyle donanmış Oryantalizm, biz Doğu toplumları için bu konuda ciddi gayret sarf etti. Bir Sırp ırkının, Bulgar ırkının, Arap ırkının, Ermeni ırkının, Kürt ırkının, Çerkez ırkının ve nihayet Türk ırkının kafatası tarihlendirmelerini yeni bilimin yöntemleriyle yazmak ve bu ırkları hür kılmak, despot ortaçağ sultanlıklarının baskı ve egemenliklerinden kurtarmak gerekiyordu. Tıpkı daha önce Avrupa'da Fransız, Alman, İtalyan milletlerine yapıldığı gibi... Doğu milletleri, çağdaş olmayı ve ırklarının farkında olmayı kendileri beceremezlerse işgal edilerek bu değerler onlara bizzat ve zorla çağdaş otoriteler tarafından öğretilmeliydi. Artık kardeşlik ve hürriyet ve dahi bireycilik değerleri dünyadaki her türlü ırksal kökenden insanın diğerinden ayrı ve üstün olduğu bilinciyle yaşamasını da getiriyordu. Zaten koca da, karı için bir otorite olmamalıydı. Bu, üretim ve tüketim yolunda tanımlanan bireysel hak ve özgürlüklere aykırı idi. Hür ve eşit olmaya aykırı idi. Kadın ve erkek ve çocuklar ayrı ayrı bireylerdi ve bireysel hürriyetleri ve mal üretimi yolundaki kardeşlikleri için, mesela aile kurumunun modası geçmiş hiyerarşisi bir bağlayıcılık ortaya koyamazdı. Aile kurumunun unsurları bundan böyle üretmek ve tüketmek için var olan bireylerdi ve üretenler ürettikleriyle tüketenler de

[3] Bkz. http://www.capitalism.org

tükettikleriyle tanımlanmalıydı. Mesele, bir üretim ve tüketim kültürünün ve ahlakının yaratılmasından ibaretti.[4]

Bütün dünyayı bu değerler sararken Müslümanlar da 18. yüzyıldan başlayarak aydınlanmış sömürgecilerin otoriteleri ve kültürel baskıları altına düştüler. Çağdaş dönemde, geleneksel kurumların kaybedilmesi, eğitim konusundaki eksiklikler, daha da önemlisi yüzyılları bulan bir süreç içerisinde çağdaş seküler değerlerin kendini baskın bir şekilde dinî gelenekler ve sonunda Müslümanlık üzerine dayatması, İslamiyet'in asıllarının ve bunların kaynaklığında sıralanan değerlerin gerilere itilmesine neden oldu. Müslüman kimlik bundan iki yüzyılı aşkın bir süre önce Hindistan'dan başlayarak işgallerle karşılaştığında, sömürgeci otoritenin ahlakı ile, onların uzak diyarların insanlarını ve yeraltı ve yerüstü kaynaklarını çalıp götürmelerine temel oluşturan 'değerleri'yle de karşılaştı. Bu arada, yenilmişliğin getirdiği psikolojik çöküntü içinde yeni otoritelerin getirdiği değerlerin iyi şeyler olabileceğini düşünen ılımlı bireyler çıktı aralarından. Bu yeni otorite, eşitlikten, bilimden, kardeşlikten, hürriyetten söz ediyordu. Bir kulak vermek iyi olurdu. Evet, bu değerlerle İslam'ı yeniden şekillendirmek gerekiyor diye düşündüler. Ve sonunda aydınlanmış zihinlerden çıkan bu göz kamaştırıcı değerler, onların yeni yorumlarında temel aksiyomlar hâline geldi. Bir kere İslam'da çok fazla otorite vardı. Bunu olduğunca azaltmak, mümkünse teke indirmek gerekiyordu. Buna göre, Kur'an hür ve aydınlanmış bir akılla yorumlanabilecek tek metindi artık. Esasen Kur'an da otorite olmamalıydı, o sadece çağdaş, hür ve eşitlikçi aklın malzemesi olabilirdi. Böylece artık kölelik İslam'da olamazdı. Kur'an böyle bir şeyi barındıramazdı. Kur'an'da ayrıca çokeşlilik de olmazdı, zaten bu çağdaş eşitlik, kardeşlik ve hürriyet kuralına aykırıydı. Ayrıca ailede eşitlik olmalı, bir otorite olmamalıydı. Bunun için karı ve koca eşit olmalı, kocaya üstünlük taslatan ekonomik gücü de elinden alınmalı ve ona mirastan eşit pay verilmeliydi. Şahitlikte de eşit olmalıydılar. Ayrıca, Kur'an bu akla göre, kapitalizmin üzerine kurulduğu Protestanlığın onayladığı banka faizini de yasaklamıyordu. Onun yasakladığı zaten tarihte kalmış bir uygulama olan ribaydı vd.

Bu ve benzeri yeni yorumlar, ilk olarak yüzyılı aşkın bir süre önce sömürgecilik altında küreselleştirilmiş dünyanın Müslüman Hindistan'ında, yeni değerlerle Oryantalizm üzerinden tanışıp girdiği cedel sürecinde onunla bir tür yakınlık kuran entelektüeller arasında ortaya çıkmış, sonra Kahire'ye en sonunda da o zaman Müslüman dünyanın başkenti İstanbul'a kadar gelmişti. Bu yorumlar ve yenileri bugün öncekine benzer bir şekilde küresel bir aydınlanmaya mecbur edilen dünyada yeniden Müslümanlığın gündeminde. 11 Eylül 2001'den sonra, İslam'ın çağdaş köktenci ve kızgın yorumunu gerekçe göstererek yola çı-

[4] Bkz. http://encyclopedia.thefreedictionary.com/Age+of+Enlightenment; http://encyclopedia.thefreedictionary.com/Capitalism; http://encyclopedia.thefreedictionary.com/liberalism; http://encyclopedia.thefreedictionary.com/Liberte%2c+Egalite%2c+Fraternite

kan yeni küresel sömürgecilik, değerlerlerini yeniden şekillendirilmiş, hası alınmış, ılıtılmış ve yumuşatılmış çağdaş bir İslam'da görmek istiyor. Bu kabul edilmediği takdirde, Müslümanları geri kalmış, gelişmemiş, kan içici teröristler olarak ilan etmeye hazır bekliyor. Ona göre zaten Müslümanlık çağdaş âlemde bu ikisinden biri olmak durumundadır. Çağdaş bireyci, eşitlikçi, aydın yorum gereği dogmaların yıkılması ve kadın bir imamın olması gerekiyor artık. Eşitlik ve hürriyet ve dahi kardeşlik ilkeleri gereği kadınların ve erkeklerin yan yana namaz kılabilmeleri gerekiyor bundan böyle. İslamiyet'in bir din olarak kutsalları da olamaz artık. Bu zaten bireysel hak ve özgürlüklere, düşünce özgürlüğüne aykırı ve İslam'ın bu yeni şekil almış biçiminde, bundan sonra hak ve özgürlüklerin önündeki bu kısıtlayıcı ve gelişmeye engel olan karanlık zihniyet bırakılmalı, İslam'ın Peygamber'ini aşağılayan çizimlere ve yazılara hürriyet tanınmalıdır. Bu, gelişme ve uyum hedeflerini gerçekleştirmenin bir gereğidir. Ayrıca eşcinselliğe, zinaya kapalı bir gelenek ne kadar da geridir. Ona göre bu bireysel tercihlere hürriyet verilmemesi çağımızda akıl almaz bir şeydir.

Bütün bunlardan sonra, durup şu hususları yeniden hatırlamak gerekmiyor mu dersiniz? Uzun bir tarihi olan Din-i Mübin-i İslam'da ibadetlerin nasıl ve ne zaman yapılacağı açık olarak belirlenmiştir. Bunun için ilmihâllere bakmak bile yeterlidir. Ancak başta, buradaki bilgilerin ve değerlerin bugün küreselleştirilmeye çalışılan değerlere aykırı olabileceğini kabul etme cesaretini göstermek gerekir. Mesela İslam'a göre namaz kılmanın *şekl u şemali* yeterince açık olarak bu eserlerde verilmektedir ve bu bilgiler İslamiyet'in asılları temelinde üretilmişlerdir. "Setr-i avret" namazın dışındaki şartlardan biridir. Ayrıca İslamiyet'e göre, Müslüman olarak yaşamaya dair ahlaki/değersel ilkeler de çağdaş durumun zuhurundan çok önce, ilmihâl kapsamında çok bilinçli olarak tek tek sayılmıştır. 54 farz olarak formüle edilen ilkelerin daha birincisi, Müslüman'a Allah'ın varlığını ve birliğini hatırlatır ve bugünün seküler değerlerini daha baştan dışarıda bırakır. Çağdaş hümanizme karşıt düşen başkaları da var: "Allah'a tevekkül etmek", "Allah'tan gelen kazaya, belaya razı olmak" "Allah'ın sevdiğini sevip sevmediğinden uzak durmak.", "Allah'ın azabından korkmak", "Allah'ın rahmetinden ümit kesmemek.", "Allah ve resulüne itaat etmek"; "Allah'a eş koşmamak.", "Günahlardan kaçıp Allah'a sığınmak." Yine bu farzların daha ikincisi, "helalinden kazanıp yemek içmek"tir. Bugün dünyaya dayatılan değer ise, ne pahasına olursa olsun yüksek oranda kâr elde etmeyi gerektirir. Bir başka farz "kanaat etmek"tir. Bir başkası "yetecek kadar rızık kazanmak"tır. Bunlar ise tamamıyla küresel çağdaş değerlere terstir ve hatta uygulandığında onları yeryüzünden silebilecek ilkelerdir. Sömürgecilik, insanların kanaat etmediği bir dünyaya aittir. Yine 10 milyonlarca insanın soykırımına sebep olan ırkçılık ve 20. yüzyılın yıkıcı iki dünya savaşı da böyle bir dünyaya aittir. Çevre kirliliği, ozon tabakasının delinmesi, küresel ısınma ve dünyanın bir felakete doğru yol alışı sorunu, sınırsız üretim ve tüketim peşinde koşturulan bir eko-

nomik yaratığın (*homo economicus*) sorunlarıdır. Bu değerler, çağdaş iddianın aksine, dünya nüfusunun çoğunluğunu daha fakir ve muhtaç hâle getirmiştir. Yüzyıl önce 3 fakire bir zengin düşerken bugün bu oran fakirler aleyhine 70'in üzerine çıkmıştır: 72 fakire 1 kapitalist. Küreselleşen aydınlanma sürecinde bu oran hızla büyümektedir. "Haksız yere kimsenin malını yememek", "zekâtı vermek ve fakirlere yardım etmek", "Allah yolunda yemek yedirmek" şeklindeki ilkeler, işçi olma yeteneği bile gösteremeyen fakirleri, üreten ve tüketen bir toplumun parazitleri olarak görmeye ters düşer. Ayrıca bütün bunlar, Anadolu'nun haksız kazanç elde etmekten uzak duran, servetinin zekâtını veren, fakirini gözeten, "Allah için yedirip giydiren", "yetimin malını koruyan" zenginlerini Protestan-Kalvinist olarak adlandırılmasını da yanlışlar. "Nimete karşı şükretmek" ilkesini benimseyen Müslümanlardan sınırsız tüketiciler üretilebilir mi? "Dilini kötü sözlerden korumak", "kimseyle alay etmemek", "kendini büyük görmemek", "yalan yere yemin etmemek ve yalan konuşmamak", "iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak" ilkelerini yaşayan insanlar, tüketimi sınırsızca körükleyen reklamlar yapabilir mi, çağdaş bir medya kurabilir mi? Bu insanlar, başkalarını aşağılayarak sadece kendilerini seçilmiş üstün insanların ırkından görebilir mi? "Şeytanı düşman bilen", "harama bakmayan", "kulağını kötü şeyleri dinlemekten alıkoyan", "nefsinin arzularına uymayan", "ölümü hak bilen" insanlara, duyularının ve bedeninin zevklendiği her şeyi ahlaki doğru olarak gösteren liberal kapitalizmin temel ahlaki kabulü olan duyumculuk (*sensualizm*) benimsetilebilir mi? Çağdaş mutluluk elde etme hakkına göre, insanın kendine mutluluk uğurda zarar vermesi de bu akıllı yaratık için bir erdemdir. Bir cinsel tercih olarak eşcinsellik bir insan hakkıdır. Evet, insan nesline kastetmek de bir haktır. Oysa "eşcinsel ilişkiden sakınmak", "hayız ve nifas hâllerinde eşine yaklaşmamak", "zinadan sakınmak", "alkollü içki kullanmamak" ilkeleri insan neslini ve aklını korumak ve sağlıklı bir yaşam sürdürmek için gereklidir. Çağdaş değerlerle sunulan hakların bir sonucu olarak, birçok çağdaş ülkede, evlilikdışı ilişkiden doğan insan neslinin nüfus oranı yüzde ellilerin üzerine çıkmıştır. Üstün kalitede üretici ve tüketiciler yetiştirme tutkusu doğrultusunda programlanmış çağdaş eğitim kurumları, sonunda birçok çağdaş şehirde tüketim mallarıyla dolup taşan evlerinde tek başlarına yaşayan bireyler üretebilmiştir. Oysa insanlara bir aile içinde yaşamak yaraşmaz mı? İnsana "ana babaya iyilik etmek", "akrabayı ziyaret etmek" yaraşır. Evet günümüz dünyasında insana *eşref-i mahlukat* olduğunu hatırlatacak bu değerler için 'günahlardan tövbe etmek', 'tefekkür etmek', 'ilim öğrenmek' ve 'Allah yolunda cehdetmek' gerekir. *v'allahu-a'lem.*

islâmiyât 8 (2005), sayı 3, s. 89-94

Sünnilik Sufiliğin Neresinde Sufilik Sünniliğin Neresinde?

MUSTAFA KARA
PROF.DR., ULUDAĞ Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Dünyada altı buçuk milyar insan varsa altı buçuk milyar farklı baş ve başparmak var demektir. Dolayısıyla, insanoğlunun temel özelliklerinden biri de bu farklı 'baş' ile değişik yorumlara imza atmasıdır.

Hangi tarih ve hangi coğrafyaya mensup olursa olsun, hangi din ve hangi medeniyete bağlı olursa olsun, değişik fikir ve kanaatler ileri sürmek, bunları savunmak ve geliştirmek onun vazgeçemeyeceği hususiyetlerinin başında gelmektedir.

Bunun için yeryüzünde mezhebi ve tarikatı olmayan din yoktur; farklı, fraksiyon ve kanaatleri olmayan ideoloji ile henüz tanışılamamıştır. Çünkü âdemoğlu aynı metinden, aynı satırdan, aynı kelimeden farklı anlamlar çıkarabilen bir yapıya sahiptir. Aynı insanlardan ders aldıkları, aynı kitapları okudukları hâlde birbirinden ayrı yolları tercih eden insanlar, her alanda her coğrafyada mevcuttur. İslam tarihindeki en eski örnek ise Hz. Peygamber ve dört halifesidir. İlk dört halife son peygamberin dizinin dibinde yetişmiş, aynı ânda, aynı yerde, aynı sözleri ondan dinlemiş olmalarına rağmen tavırları, yorumları, olaylara bakış açıları birbirinden farklıdır. Tabir caizse dördü de ayrı bir 'âlem'dir. Bu farklılık, daha sonraki asırlara mezhep, mektep, grup, cemaat, tarikat... olarak intikal edecektir.

İlk yıllardan itibaren tohumları atılan daha sonraki asırlarda yeryüzüne çıkan, büyüyüp serpilen, 'iklim şartları'na göre neşvünema bulan fikirler, İslam düşüncesinin en renkli ve en canlı meydanlarından birini oluşturmuştur.

Kur'an ve hadis gibi iki mukaddes metni akıl ve kalp gibi iki mübarek 'alet'le birlikte okumaya ve anlamaya çalışan âlim, arif ve sanatkârlar, asırlar süren bir 'koşu'nun da yorulmak bilmeyen atletleri olmuşlardır. Kimi Allah'ın isim ve sıfatları üzerinde kafa yormuş, kimi kader konusunun naif sınırlarında tefekküre dalmış, bir kısmı insan hürriyetini tartışırken bir grubu da şehit edilen halifelerden sonra gerginleşen atmosferle birlikte ortaya çıkan 'savurulma'lara çare bulmaya çalışmıştır. Zaman zaman fikir ayrılıklarının kavgaya,

kavgaların savaşa dönüşmesiyle birlikte, ortalarda boy gösteren 'Fitne'den sonra inziyava çekilen ve pasif protestoyu tercih edenler de vardı.

İlk karargâhını Medine'de kurduktan sonra Emevilerle birlikte Şam'a, Abbasilerle birlikte Bağdad'a ulaşan Müslümanların ürettikleri fikirlerle oluşan mezhep ve tarikatlar, bir taraftan Kuzey Afrika'ya diğer taraftan Güney Asya'ya uzanmaya başlamıştır. Bu mezhep ve tarikatların hiçbiri ilk yıllarda istiklaliyetini ilan etmemiş, bağımsızlığını kazan(a)mamış durumdaydı. Bir diğer ifadeyle hepsi iç içeydi, sınırlar net olarak çizilmiş değildi. Bu durumu Mescid-i Nebevî'nin fonksiyonlarına benzetmek mümkündür. Bu mescit, Hz. Peygamber devrinde dinî, siyasi, askerî, ilmî, hukuki, vb. pek çok görevi birlikte görüyordu. Daha sonraki asırlarda ise söz konusu görevler için ayrı ayrı binalar yapılmış, farklı müesseseler kurulmuştur.

Bu dinî-fikrî tartışmaların temelinde bir 'dindarlık yarışı'nın olduğunu görmek gerekir. Herkes kendi görüşünün haklı olduğunu göstermek için Kur'an ve hadisten delil göstermiştir. Daha dikkat çekici olan husus şudur: En akılcı mezhep kabul edilen Mutezilenin kurucuları o yılların zühd ve takvasıyla öne çıkan kimselerdir.

Ancak, bu tartışmalara katılan herkesin aynı ahlaki hassasiyetlere sahip olduğunu söylemek de doğru değildir. İnsanoğlunun gıbta edilecek yönleri olduğu gibi çok 'ucuza giden' tarafları da vardır. Hak ve hakikati her şeye rağmen haykıran âlimler olduğu gibi, kanaatlerini konjektürel şartlara kurban edenler de vardır. Vicdanının sesine kulak vereceğine saraydan gelen sese kulak veren mütefekkirler de vardır. Kur'an'a değil de sultana boyun eğenler olduğu gibi 'el-muhalif daima' bayrağını taşıyanlar da vardır. Dayatmalara isyan edenler olduğu gibi, gününü gün edenler de vardır. (Yukarıda sıralanan müspet ve menfi tiplerin bugün olmadığını kim iddia edebilir?)

Hz. Peygamber'in vefatından üç yüz sene sonra İslam dünyasına konumuz açısından bakıldığında görülen manzara şudur: Tefsir ve hadis çalışmalarının yanında inanç esaslarını anlatan ve tartışan kelamcılar, ibadet konularını yazan çizen fıkıhçılar, ahlaki derinlikler peşinde koşan sufiler İslam medeniyetinin kozasını örmeye çaba harcamaktadırlar.

Dinî metinlerin yanında aklı esaslı bir unsur olarak devreye sokan kelamcıların bir kısmı felsefe meydanlarına ulaşırken mukaddes metinlere kalp gözüyle bakan sufilerin bir bölümü de İşrakiliğin aydınlığıyla gönüllerini tatmin etmişlerdir. Bu uzantı ve yorumlara endişe ile bakan, işin rayından çıktığını düşünenler ise nassa sıkı sıkı sarılarak yorumların önünü kesmek istemişlerdir. Selefiye adını alan bu anlayışın zaman zaman yıldızının parladığı da görülmüştür.

Bu tartışmalara sadece egosunu tatmin etmek için, "muhalefet et meşhur ol" mantığıyla yaklaşan 'yobaz'lar olduğu gibi, sadece hak ve hakikate duyduğu özlem sebebiyle gece gündüz 'gösterişsiz ve nümayişsiz' çalışan 'maden işçileri' de vardır. Bugün hâlâ bizi besleyen ana damarlardan biri bu ikinci grubun eser ve fikirleridir, denirse mübalağa edilmiş olmaz.

İlk üç asırda oluşan ve teşekkül devrini tamamlayan bu akımlar arasında alışverişler olduğunu tahmin etmek zor değildir. Mesela İmam-ı Azam fıkıhta olduğu gibi kelam ve zühd konularında da öncü şahsiyetlerden biridir. Hasan-ı Basrî Ehl-i Sünnetin kurucularından biri olarak ele alındığı gibi abid ve zahidlerin örnek aldığı önemli şahsiyetlerden biridir. Tasavvufi yorumlara 'neyzen bakışlı' olan Hanbeliye ekolunun kurucusu Ahmed b. Hanbel'in zühd hadislerini bir araya getiren *Kitâbu'z-zuhd*'ün yazarı olduğu bilinmektedir (Beyrut 1983).

Bu birlikte ve iç içe olmanın en eski örneklerinden biri olarak mutasavvıf Kelabazî'nin (öl. 380/990) *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-taṣavvuf* isimli eserine bakmak gerekir.[1]

Aynı zamanda fakih ve muhaddis olan Kelabâzî (Gulabâdî), eserinin baş tarafında "Tasavvuf Akaidi" adını verdiği aşağıdaki terimleri açıklamıştır:

> 1) Tevhid, 2) Allah'ın sıfatları, 3) Allah'ın isimleri, 4) Kur'an, 5) Kelam, 6) Rü'yet, 7) Kader, 8) Istıtaat, 9) Cebr, 10) Aslah, 11) Va'd, 12) Tehdid, 13) Şefaat, 14) Mükellefiyet, 15) Marifet, 16) Ruh, 17) Melek, 18) Keramet, 19) Peygamber, 20) Zelle.

378/988 tarihinde vefat eden *el-Luma' fi't-taṣavvuf* isimli klasik eserin[2] yazarı, Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî önce ilimleri: Kur'an ilmi, Sünnet ilmi, İman hakikatleri diye üçe ayırdıktan ve hadis ile fıkıh ilminin temsilcilerine temas ettikten sonra sözü sufilere getirerek sormaktadır:

> Biri çıkar derse ki: Hadisçileri hadise, fakihleri fıkha nispet ettin. Niye sufileri bir hâl veya ilme nispet etmedin ve onlara sadece Sufiye demekle yetindin... Cevabım şöyle: Sufiler sadece bir ilimde teferrüt etmiş sadece bir makam ve hâle bürünmüş kimseler değildir. Aksine onlar, bütün manevi ilimlerin kaynağı, hâllerin barınağı, eskilerin ahlakının mazharıdırlar. Onlar ilahî lütuf sayesinde bir hâlden diğerine intikal etmede ve daima daha iyi ve güzele koşmaktadırlar. Hâlleri böyle değişken olan ve devamlı ilerleyen kimselerin bu hâllerden sadece birinin adıyla anılması uygun olmaz.[3]

Mekke'de doğan, 386/996 yılında Bağdat'ta vefat eden ve *Ḳūtu'l-ḳulūb* (Gönüllerin Gıdası) isimli meşhur eseri kaleme alan Ebû Tâlib Mekkî ise daha çok ibadet, evrâd ve ezkâr üzerinde durmuştur.[4] Kırk sekiz bölümden meydana gelen kitapta, geçimi temin etme yollarından yeme içme ve yolculuğun adabından nafile ibadetlere kadar zühd ve takvanın bütün unsurlarını "Ehl-i Sünnet ve selef imamlarına" göre açıklayan Mekkî, Gazâlî'yi yönlendiren en büyük sufilerden biri olacaktır.

[1] Bu eser, Süleyman Uludağ tarafından *Doğuş Devrinde Tasavvuf* adıyla tercüme edilmiştir. İstanbul 1979.

[2] Hasan Kamil Yılmaz tarafından tercüme edilmiş ve *İslam Tasavvufu* adıyla basılmıştır. İstanbul 1996.

[3] Serrâc, *Luma'*, s. 21.

[4] Muharrem Tan tarafından tercüme edilmiş ve *Kalplerin Azığı* adıyla basılmıştır. İstanbul 1999.

Kuşeyrî ise 437/1045 tarihinde, yani Selçuklu Devleti'nin kuruluşdan beş yıl sonra tamamladığı meşhur *Risāle*'sinin önsözünde sahabe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîne temas ettikten sonra, konumuzla ilgili dikkat çekici tespitler yapmıştır:

> Bunlardan sonra halk ihtilafa düştü, dereceleri birbirinden ve yekdiğerine zıt tipler ortaya çıktı. Bunun sonucu olarak dinin hükümlerine büyük bir dikkat ve hassasiyetle riayet eden insanlara zahid ve abidler adı verildi. Daha sonra bid'at mezhepleri ortaya çıktı. Her mezhep diğeri ile çekişmeye ve halkı kendisine davet etmeye başladı. Böylece her mezhep zahidler zümresinin kendi içinde bulunduğunu iddia etti durdu. Bunun neticesi olarak 'her nefeste Allah Teâlâ ile olma' hâlini koruyan ve kendilerine arız olan gaflet musibetlerinden sakınmaya çalışan Ehl-i Sünnetin ileri gelenleri mutasavvıf adını alarak öbürlerinden ayrılmışlardır... (s. 111)

Gazneliler devrinde Gazne'de yaşayan ve Ehl-i Sünnet ifadesine sık sık atıf yapan Hucvirî ise (öl. 465/1072) "Sufilerin Ehl-i Beytten Olan İmamları" başlığını taşıyan bölümde Hasan, Hüseyin'den başka Zeynelabidîn, Muhammed Bakır ve Ca'fer-i Sâdık hakkında geniş bilgi vermiştir.[5]

Selçuklu asırlarının yıldız şahsiyeti ise Kuşeyrî'nin müridi Farmedî'den feyz alan İmam Gazâlî'dir (ö. 505/1111). İslam dünyasında yer bulan felsefe, mantık dâhil bütün ilimlerde 'at koşturan' Gazâlî yolculuğunu 'dergâh'ta tamamladığı için lehde aleyhde pek çok tartışmanın da merkezinde olmuştur. Sünni muhitlerde tasavvufla ilgili olarak oluşan soru işaretlerini büyük oranda cevaplayan ve 'kaygı bulutları'nı yok eden Gazâlî'nin oynadığı rol, bugün de tartışılmaktadır. Şii düşünceye yaranamadığı için İran'ın Tus şehrinde kendisine mütevazı bir türbe bile çok görülürken Endülüslü Malikiler daha sağlığında *İḥyā*'yı –dini çığrından çıkarıyor iddiasıyla– fetva ile yakmışlardı. Konuyla ilgili dikkat çekici bir çalışma da Gazâlî gibi çeşitli ilim dallarında eser veren Şii âlim Feyz-i Kaşânî'ye (ö. 1090/1679) aittir. *İḥyā*'yı, Şii görüş ve rivayetlere göre yeniden kaleme almış ve adını da *el-Meḥaccetu'l-beyḍā' fi tehẕibi'l-iḥyā'* koymuştur. (Tahran 1339/1960)

Gazâlî'nin vefatından yaklaşık elli sene sonra Endülüs'te doğan Muhyiddîn İbn Arabî'nin yazdığı eserler ise Şii-Sünni dünyasının ortak kitabı olacak, *Fuṣūṣu'l-ḥikem*'in Osmanlı müderrisi Dâvâd-ı Kayserî (ö. 751/1350) şerhi geleneksel Kum Şii medreselerinde ders kitabı olarak günümüze kadar okutulacaktır. Aynı özellik Selçuklu başkentinde vefat eden Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî'nin eserleri için de söz konusudur. Bir başka ifadeyle bu şahsiyetlerin eserleri Şiilik, sufilik ve Sünniliği birlikte beslemiştir.

Tasavvufi düşünce ve yorumların Sünni muhitlerde tutunup sevilmesinde Kuşeyrî, Gazâlî ve Fahruddîn er-Râzî'nin otoritelerinin büyük hissesi olduğunu tekrar edelim. Onların 'vize'si olmasaydı söz konusu hayat, kendisine bu kadar geniş bir zemin bulamayacaktı.[6]

Selçuklularla birlikte tasavvufi düşünce gelişmesini tamamlamış, tarikatlaşma safhasına geçmişti. Artık Osmanlı asırları, tarikatların teşkilatlanması ve

[5] Süleyman Uludağ tarafından *Hakikat Bilgisi* adıyla tercüme edilmiştir. İstanbul 1981.

[6] Fahruddîn er-Râzî'nin *İ'tiḳādatu firaḳi'l-muslimîn* bu açıdan önemlidir. Beyrut 1407/1986.

yaygınlaşmasına şahit olacaktır. Bu safhada görülebilen dikkat çekici sentezlerden biri de şudur: Şii-Sünni dünya arasında gerginlik Osmanlı-Safevi mücadelesiyle zirveye çıkarken sufiler arasında 'teşeyyu' adı verilen anlayışla orta bir yol yaygınlaşmıştır. Sünni yorumlara bağlı olan sufilerin geliştirdikleri bu anlayışta Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve on iki imam muhabbeti öne çıkarılmıştır. Geleneksel Sünni muhitler Kerbela olayını 'kaşımama'yı tercih ederken tekkelerde Muharrem ayı "Ḥadîḳatu's-sînâdâ" okumalarıyla derin bir hüzün, tefekkür ve ayrı bir psikoloji ile yâd edilegelmiştir. Yukarıda yer alan 'orta yol' ifadesinden şu kastedilmektedir: Sufiler ne "Kerbelayı unutalım artık" tezini tutmuş ne de sırtlarına zincir vurmuştur. Fakat Hz. Peygamber'in torununa reva görülen bu davranışı her platformda protesto etmiş, bu fecaata sebep olanları, dünya saltanatı için gözü dönmüş kimseler olarak görmüştür. "Sufiler müteşeyyi bir taifedir" cümlesi bu gerçeğe işaret etmektedir. 15. yüzyılda yaşayan Eşrefoğlu Rûmî, *Tarikatname* adlı eserinde bu "Alevi neşve"yi seslendirirken 17. yüzyılda yaşayan Niyazî-i Mısrî, Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'i peygamber gibi görmüştür. Sünni muhitlerde sufiler eliyle giren bu anlayışın mukabili Şii dünyasında var mı? Bir başka ifade ile 'tesennün' var mı? Bilmiyorum.

Abdulkâdir Mahmûd ise[7] bugünden düne bakarak tasavvufun fikrî renklerini farklı üç başlıkla özetlemektedir:

1) Selefî tasavvuf, 2) Sünni tasavvuf ve 3) Felsefi tasavvuf.

Yazara göre selefî tasavvuf Mutezili Mukatil b. Suleymân'la başlamış İmam Mâlik ile devam etmiş, Hanbeli İbn Teymiyye ile zirveye tırmanmıştır. Sünni tasavvuf ise on iki imamdan biri olan Ca'fer-i Sâdık'la başlamış, Muhasibî ve Cuneyd ile devam etmiş, Gazâlî ile kemal noktasına varmıştır. Felsefi tasavvufun öncüleri ise şunlardır: Bistâmî, Hallac-ı Mansûr, Fârâbî, Suhreverdi-i Maktûl, İbn Arabî. Bu üçlü tasnif ve temsilcileri tartışılabilir. Mesela İbn Arabî'nin eserlerine bütün olarak bakıldığında onu üçüncü gruba hapsetmek mümkün olmaz. O, bir yerde katıksız selefî, bir başka sayfada saf bir Sünni tavrı sergileyebilir. İşte tasavvuf kültürünün içindeki söz konusu 'ton'lara işaret etmesi açısından yukarıdaki tasnif yine de faydadan hâli değildir.

Bu renklilik sadece tasavvufta mı var?

Bugün yeryüzünde yaşayan Müslümanların büyük bir çoğunluğunu içine aldığına göre Ehl-i Sünnetin de çok geniş bir 'şemsiye' olarak düşünülmesi gerekir. Çok sert tartışmalara sebep olan kelami meseleler, tekfire kadar varan felsefi problemler, şirkle izah edilen tasavvufi te'viller, ortodoks, heterodoks gibi asrî tasnifler bu şemsiyenin altında kendine yer bulabilmektedir.

İmam-ı Azam'ın *Fıḳhu'l-ekber*'inde yer alan "evliyanın kerametleri hakdır" cümlesi, birçok tartışmanın önüne geçmiştir. Ehl-i Sünnet camiasının yaygın eserlerinden Taftazânî'nin (ö. 793/1390) *Şerḥu'l-'aḳā'id*'inde yer alan "ilham, ilmin sebeplerinden değildir" cümlesi ise sufilerin işini zorlaştırmıştır. Bazı âlimler vahdet-i vücûd gözlüğüne, Melami neşvesine ateş püskürürken; bazıları daha ılıman

[7] *Felsefetu'ş-şufiye fi'l-islâm*, Kahire, 1967, s. 78 vd.

bir üslup kullanmaya özen göstermiştir. Bazı bilginler tasavvufu dışlayarak onu 'sapıklık' olarak görürken; büyük bir kısmı hululiye, ittihadiye, ibahiye gibi uç yorumları çizgi dışı görmüştür. Bütün bu farklılıklar Ehl-i Sünnetin bir mezhep, bir tarikata sığamayacak kadar bir 'havz-ı kebîr' olduğunu göstermektedir. Bu konuya şöyle bir cümle de ilave edilebilir: Büyük beyin ve gönüllerin bir mezhep veya bir tarikatta tatmin olmaları mümkün değildir. Şeklen öyle gözükse bile, büyük insanların kendileri de ayrıca bir 'havz-ı kebîr'dir. Sadece bir mezhep ve tarikatın penceresinden müşahede ettikleriyle tatmin olan kişiler olduğu gibi, her asırda Celâleddîn Devvânî gibi (ö. 908/1502) kelam, felsefe ve tasavvufun her alanında "ben de varım" diyebilen âlim, arif ve sanatkârlar da vardır.

Son Soru

Ehl-i Sünnet mi tasavvufun sınırlarını daraltmıştır, yoksa tasavvuf mu Ehl-i Sünneti yönlendirmiştir? Kültür tarihimize bakıldığında, sorunun her iki kanadına da müspet cevap verilebilir. Bazı durumlarda Sünniliğin sınırlarını sıkı sıkıya korumakla kararlı olan âlimler, yöneticileri de arkalarına aldıkları zaman tasavvuf kültürü âdeta nefes alamaz hâle gelmiş, baskılar altında ezilmiştir. 17. yüzyılda cereyan eden Kadızade-Sivasî tartışmaları adıyla tarihe geçen olaylar buna misal olarak verilebilir. Bazen de bunun aksi olmuş tasavvufi neşvenin, özellikle şiir ve musikinin de yardımıyla gönüllerde taht kurması, tahta oturanların da desteğine sebep olmuş ve dervişlerin serbest yorumları Sünniliğin şemsiyesi altında rahatlıkla kendilerine bir yer bulabilmiştir. Osmanlılar'da azledilen ilk şeyhulislâmın kusuru bunun tipik örneklerinden biridir: Mevlânâ ve İbn Arabî düşmanlığı. Şu söylenebilir: İslam ülkelerinde yönetimin üst noktasında olanların din-diyanet anlayışları bazen sufiliğin bazen Sünniliğin sınır taşlarını ortadan kaldırmış, geleneksel yol mecraını değiştirmiştir. Bunun için Sünniliğin tarihini yazanlar sufiliğin, sufiliğin tarihini yazanlar Sünniliğin macerasını iyi bilmek durumundadır.

Son Söz

Ehl-i Sünnetin belli ilkeleri olmasaydı, kalp ve his dünyasının sınır tanımaz yorumları dinî düşünce ve fikir hayatını umulmadık noktalara ve sahillere taşıyabilirdi. Fakat tasavvufi ahlak ve yorumlardan nasiplenmemiş, şiir ve musikinin sihriyle tanışmamış bir Sünniliğin de şekle boğulmuş 'takur tukur' bir dindarlığı temsil edeceğini söylemek yanlış olmaz zannederim. Şii dünyasında, Sünni muhitlerde olduğu gibi bir tarikat gerçeği olmadığını bilerek yazımızın başında yer alan soruya şöyle bir cevap verilebilir: Bütün muhalif rüzgârlara rağmen Sünniliğin ulaştığı her yerde sufilik, bütün aykırı görüşlere rağmen sufiliğin uzandığı her bölgede Sünnilik vardır. Bunları birbirinden koparmak insanoğlunun istidat ve ihtiyaçlarını göz ardı etmek demektir. Cehalet, menfaat, şöhret ve günlük siyasetin tuzaklarına düşmeden bu dengeyi korumak gerekir. Çünkü bu denge ruh ve bedenden meydana gelen insanoğlunun kafa ve kalbi arasındaki sulh ve sükûnu temsil emektedir.

islâmiyât 8 (2005), sayı 3, s. 95-120

Sünni ve Şii Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması*

MUSTAFA ÖZTÜRK
DOÇ.DR., ÇUKUROVA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Hadis kaynaklarına göre Hz. Muhammed (sav.) muta nikâhına birkaç kez izin vermiştir. Fakat aynı zamanda onun bu nikâhı yasakladığı da nakledilmiştir. Bu durum Şii ve Sünni âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu makalede, İslam mezhepleri arasında yalnızca İmamiye-İsnâaşeriye Şiasının caiz kabul ettiği mut'a nikâhıyla ilgili bilgi, görüş ve düşünceler tahlil edilecektir. Klasik Şii ve Sünni literatürdeki bilgi malzemesinin tahlilinde mukayeseli bir yöntem izlenecektir.

anahtar kelimeler
İmamiye Şiası, Mut'a, Mut'a Nikâhı, İstimtâ', Temettu'.

Giriş

Klasik kaynaklarda, "belirli bir maddi menfaat karşılığında gerçekleştirilen sınırlı süreli evlilik" şeklinde tarif edilen mut'a nikâhı[1] İmamiye Şiası ile Ehl-i Sünnet arasındaki önemli tartışma konularından biridir. Mut'a nikâhına bizzat Hz. Peygamber tarafından izin verildiği hususunda ittifak vardır. Ancak, ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'in mut'aya birkaç kez izin verip birkaç kez yasakladığından söz edilmiş olması, bu konuda İmamiye Şiasından farklı düşünen Sünni ulemayı epeyce zorlamıştır. Maliki fıkıhçısı ve müfessir Ebû Bekr İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) bilhassa rivayet malzemesinden kaynaklanan problemin zorluğunu, "Mut'a nikâhı İslam Şeriatı'nın acayip/ilginç konularından biridir."[2] diye itiraf etmiş; İmam Şâfi'î (ö. 204/819) ise, "Ben İslam'da –mut'a nikâ-

* Özel kütüphanesindeki Şii kaynakları istifademize sunmak suretiyle bu makalenin teşekkülüne katkıda bulunan değerli dostum Naci Altundağ'a (Molla Naci) teşekkürü bir borç biliyorum.

1 Bu tanımın farklı ifade kalıpları için bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-ḳur'ân*, İstanbul 1986, s. 699-700; Ebû'l-Hasen Burhâneddîn el-Merğinânî, *el-Hidâye fî şerḥi bidâyeti'l-mubtedî*, Mısır, t.y., I. 195; Şeyh Mufîd, *Ḥulâṣatu'l-îcâz*, Kum 1413, s. 19.

2 Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *Aḥkâmu'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, I. 499.

hı dışında– önce helal kılınıp ardından haram kılınan, sonra yine helal kılınıp ardından haram kılınan bir başka şey daha bilmiyorum."[3] şeklindeki sözüyle yine aynı noktaya işaret etmiştir.

İbnu'l-Arabî'nin 'acayip' olarak nitelendirdiği mut'a nikâhı meselesi, Şia ile Ehl-i Sünnet arasında sonu gelmeyen bir ihtilafa mevzu teşkil etmiştir. Söz konusu ihtilaf Kur'an'da mut'a nikâhının meşruiyetine dair bir ayet bulunup bulunmadığı ve bilhassa Hz. Peygamber tarafından bunun kesin olarak yasaklanıp yasaklanmadığı noktasında temerküz etmektedir. Bu ihtilaf çerçevesinde Şia, Kur'an ve Sünnet'te mut'a nikâhını kesin olarak yasaklayan hiçbir beyan bulunmadığını iddia ederken Sünni ulema bunun İslam'ın başlangıç yıllarında zarurete binaen mubah kılındığı ve fakat sonradan yasaklandığı (*nesḫ*) fikrini savunmuştur.

Mut'a Nikâhının Kısa Tarihçesi ve Mahiyeti

Arap dilinde mastar-isim olarak kullanılan *muṭ'a* kelimesi sözlükte, "eğlenme, hoş vakit geçirme, zevk ve keyif alma, faydalanma ve kendisinden faydalanılan şey" gibi anlamlar içerir. Bunun yanında, eşinin geçimini sağlamak üzere erkeğin vermekle mükellef olduğu maddi değer ve özellikle eşini boşaması durumunda ona ödeyeceği nafaka ve mehir anlamında bir terim olarak da kullanılır. Aynı yılın hac ayları içinde umreyi ve haccı ayrı ayrı niyet ve ihramla yapmak suretiyle eda edilen hac farizasına da temettu' haccı denir. Mut'a nikâhı ise kadınla erkek arasında belirli menfaat karşılığında ve muayyen bir zamanla sınırlı olarak gerçekleştirilen evlilik anlamına gelir.[4] Bir yönüyle "zevk ve keyif evliliği" diye de tavsif edilmesi mümkün olan mut'a nikâhı, irade beyanı (icap ve kabul) sırasında taraflarca belirlenen sürenin dolmasıyla talaksız sona erer.

Mut'a nikâhı cahiliye devri Arap kültüründen tevarüs edilmiştir.[5] İslam öncesi dönemdeki yaygınlık oranı tam olarak bilinmemekle birlikte mut'anın bilhassa savaş ve sair sebeplerle yabancı bir belde veya memlekette geçici olarak ikamet etmek zorunda kalan erkekler tarafından bakım ve cinsellik gibi iki önemli ihtiyacı karşılamak maksadıyla akdedilen, dolayısıyla yuva kurup çocuk sahibi olmak gibi bir amacı bulunmayan bir nikâh türü olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede mut'a nikâhı, başlangıcı müphem bir zamandan İslam'ın zuhuruna kadar uzanan eski Arap örfünün kısmen canlı bir bakiyesi olarak değerlendirilebilir.[6]

[3] Bkz. Ebû Muhammed Ferrâ el-Beğavî, *Ma'âlimu't-tenzîl*, Beyrut 1995, I. 414; Alâuddîn Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl fî ma'âni't-tenzîl*, Beyrut t.y., I. 343; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*, Beyrut 1987, III. 344.

[4] Mecduddîn İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-ḥadîṯ*, Beyrut t.y., IV. 292; Mecduddîn el-Fîrûzâbâdî, *Basâ'iru zevi't-temyîz*, Beyrut t.y., IV. 477-479; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, Kuveyt 1985, XXII. 182-184.

[5] Muhammed İzzet Derveze, *ed-Dustûru'l-ḳur'ânî*, Beyrut 1981, II. 197.

[6] Heffening, "Mut'a", *İA*, İstanbul 1993, VIII. 849.

Konuyla ilgili araştırmalardaki bilgilere göre cahiliye devrinde mut'a nikâhı için aile büyüklerinin muvafakatine gerek görülmezdi. Nikâh kıyıldıktan sonra kadın kendi ailesi içinde kalır, kocasına bir mızrakla çadır verirdi. Böylece erkek, kadının kabilesi içinde bulundukça onların halîfi sayılır, evlilik bağı devam ettiği müddetçe koca bu kabileyle birlikte hareket ederdi. Kadın mut'a nikâhını sona erdirmek istediği zaman çadırın kapısını aksi yöne çevirir, koca bunu görünce kendi kabilesine dönüp giderdi. Bu evlilikten doğan çocuk kadına ait olur ve "filan kadının çocuğu" diye anılırdı.[7]

Şii müfessirlere göre mut'a nikâhı İslami dönemde 4/Nisâ', 24. ayetle meşru kılınmış; bizzat Hz. Peygamber'in izniyle de uygulanmıştır. Caetani ve Heffening gibi bazı müsteşriklere göre ise Hz. Peygamber de iki kadınla mut'a nikâhı yapmıştır. Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîḫu'l-umem*'indeki *tezevvece rasūlullāhi el-'āliyete imra'eten min benī ebī bekr bin kilābin fe-mette'ahā ṣumme fāraḳahā (...) ṣumme tezevvece rasūlullāhi esmā'e binte'n-nu'māni'bni'l-esvedi... fe-mette'ahā ve cehhezehā ve reddehā ilā ehlihā* şeklindeki ibareleri referans gösteren Caetani'ye göre Hz. Peygamber, Âliye bint Zabyân ve Esmâ bint Nu'mân b. el-Esved ile mut'a nikâhı yapmıştır.[8]

Görüldüğü gibi bu iddia, mezkûr ibarelerde "hediye kabilinden bir şeyler verdi" anlamında kullanılan *temette'a* fiilini, kasıtlı veya kasıtsız olarak, "mut'a nikâhı yaptı" şeklinde yanlış anlayıp yorumlamaktan kaynaklanmaktadır.[9] Dolayısıyla Caetani'nin iddiası doğruluk değeri taşımamaktadır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in muhtelif yer ve zamanlarda sahabenin mut'a nikâhı yapmasına izin verdiğinde hiç kuşku yoktur. Konuyla ilgili bazı rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla mut'a nikâhına, ev ve aile ortamından bir süre –mesela bir veya birkaç ay– ayrı kalmayı gerektiren yolculuklarda ortaya çıkan bakıma muhtaçlık ve cinsel ihtiyaç sebebiyle izin verilmiştir. Bu izin dâhilinde bazı sahabiler bulundukları yerdeki kadınlarla bir avuç buğday, belli miktarda hurma veya bir elbise (hırka) karşılığında sınırlı süreli evlilikler yapmışlardır.[10]

Muslim'in (ö. 261/874) *eṣ-Ṣaḥīḥ*'indeki bir kayda göre İbn Ebî Amre mut'a nikâhına İslam'ın başlangıç devrinde izin verildiğini söylemiştir. Buna göre mut'a nikâhı anılan dönemde Müslümanlara –tıpkı zaruret hâlinde leş, kan ve domuz eti yemek gibi– bir ruhsat olarak tanınmış ve daha sonra dinin ihkam ve ikmal edilmesiyle Allah tarafından yasaklanmıştır.[11] Bu bağlamda şarih Nevevî (ö. 676/1277) mut'a nikâhıyla ilgili cevaz hükmünün hazarda değil sefer-

[7] Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996, s. 331.

[8] Leon Caetani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahit, İstanbul 1924, VII. 392-393.

[9] Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, s. 334-336.

[10] Buhârî, "Nikâh" 31; Tirmizî, "Nikâh" 29; Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Neylu'l-evtār*, Beyrut t.y., VI. 153.

[11] Muslim, "Nikâh" 27. Bu görüş bazı kaynaklarda da İbn Abbâs'a atfedilmiştir. Bkz. Tirmizî, "Nikâh" 29; Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensūr fi't-tefsīri'l-me'sūr*, Beyrut 1983, II. 484.

de, yani bir nevi zaruret hâlinde vaki olduğu noktasında rivayetlerin birleştiğini söylemiştir.[12] Reşid Rızâ'nın yorumuna göre ise İslam'ın başlangıcında mut'a nikâhına izin verilmiş olması, hanımlarından uzak kalan mümin erkeklerin zinaya düşme riskinden kaynaklanan zaruretten dolayıdır. Burada iki zarardan (zina ve mut'a nikâhı) daha hafif olanını tercih söz konusudur. Ehl-i Sünnet mut'adaki ruhsatı, –tıpkı içki konusundaki gibi– nihai yasağa yönelik bir adım (*tedrîc*) olarak telakki etmiştir.[13]

Bizce gerek İbn Ebî Amre'nin gerekse Reşid Rızâ'nın görüşleri ikna edici değildir. Çünkü birazdan zikredeceğimiz birçok hadis mut'a nikâhına Hz. Peygamber'in vefatından önceki birkaç yıl içinde izin verildiğine tanıklık etmektedir. Oysa Mekke döneminde nazil olan 17/İsrâ', 32. ayet zinayı çok kesin biçimde yasaklamıştır. Yine aynı dönemde nazil olan 6/En'âm, 151; 23/Mü'minûn, 5-6 ve 70/Me'âric, 29-31. ayetlerde de zinanın haram olduğuna işaret edilmiştir. Bu yüzden, çağdaş Şii müfessir Tabatabâî'nin de belirttiği gibi mut'a nikâhına yönelik iznin zinayı kesin olarak yasaklama yolunda atılmış bir adım olduğunu söylemenin sağlam bir mesnedi yoktur.[14]

Diğer taraftan ilgili hadislerin bir kısmı mut'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından nihai olarak yasaklanmadığını düşündürmektedir. Hicrî 1. asırda mut'anın caiz olduğuna ilişkin görüşlerin seslendirilmiş olması da bu düşünceyi desteklemektedir. Şii âlim Şeyh Mufîd (ö. 413/1023) erken dönemlerde mut'anın cevazına hükmedenler arasında Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Abdullâh b. Abbâs, Abdullâh b. Mes'ûd, Câbir b. Abdillâh, Seleme b. el-Ekva', Muğîre b. Şu'be, Mu'âviye b. Ebî Sufyân, Esmâ bint Ebî Bekr, Ebû Sa'îd el-Hudrî, İmrân b. Husayn, Berâ b. Âzib, Safvân b. Umeyye, Amr b. Hureys, Sehl b. Sa'd es-Sa'îdî, Ya'lâ b. Umeyye, Zeyd b. Sâbit, Enes b. Mâlik, Rebî' b. Meysere, Seleme b. Umeyye el-Mahzûmî, Mucâhid, Atâ' b. Ebî Rebâh, Tâvûs b. Keysân, Hasen el-Basrî, Sa'îd b. Cubeyr, İbn Cureyc, İbrâhîm en-Nehâî, Amr b. Dinâr, Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık gibi selef âlimlerini saymıştır.[15] Ayrıca bazı Sünni kaynaklarda İmam Mâlik'in (ö. 179/795) mut'ayı haram saymadığı,[16] İmam Zufer'in (ö. 158/775) ise "şart fasittir" demek kaydıyla sınırlı süreli evliliği muteber addettiği bilgisine yer verilmiştir.[17]

Şeyh Mufîd'in listesinde zikri geçen isimlerden bir kısmının mut'a nikâhını yasak addetmesi kuvvetle muhtemel olmakla birlikte, hicrî 2. asırdan –ki bu asır mut'a nikâhının nihai hükmü konusunda bir geçiş devri gibidir– itibaren mut'a aleyhindeki telakkilerin ağır basmaya başladığı kesin gözükmektedir. Nitekim

[12] Muhyiddîn en-Nevevî, *Şaḥîḥu muslim bi şerḥi'n-nevevî (Şerḥu muslim)*, Beyrut t.y., IX. 180.

[13] Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, Beyrut 1999, V. 12. Benzer bir yorum için bkz. Mehmet Soysaldı, "Nisâ Suresi 24. Âyeti Işığında Mut'a Nikâhı", *FÜİFD*, (Elazığ 1997), Sayı: 2, s. 172.

[14] Muhammed Huseyn et-Tabatabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-ḳur'ân*, Beyrut 1997, IV. 313-314.

[15] Şeyh Mufîd, *Hulâsatu'l-îcâz*, s. 19-21.

[16] Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, V. 87.

[17] Merğinânî, *el-Hidâye*, I. 195; Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâyi'u'ṣ-ṣanâ'i*, Beyrut 1974, II. 273.

mut'a konusunda İbn Abbâs'ın izinden giden Mekke ve Yemen fakihlerinin,[18] mesela Şiilikle itham edilen tâbiîn devri Mekke fakihlerinden Amr b. Dinâr (126/744) ve –İmam Şâfi'î'den gelen bir rivayete göre–[19] doksan kadınla mut'a nikâhı yapan İbn Cureyc (150/767) gibi âlimlerin aksi yöndeki görüşlerine rağmen çoğunluk bu asırda yasak fikrini benimsemiştir.[20] Hicrî 2. asrın ikinci yarısına tanıklık etmiş olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) bu tarihî gelişmeyi, "bugün Müslümanlar Kitap/Kur'an ve Sünnet'le mensuh kılınan mut'a nikâhının haram olduğu konusunda hemfikirdir"[21] şeklinde ifade etmiştir.

Kimilerince Hıristiyan gelenekteki veraset hakkı sağlamayan morganatik evliliğe benzetilen mut'a nikâhının[22] fıkhi boyutuna gelince, İslam öncesi dönemde *şığār*, *istibdā'* ve *bedel* gibi gayri ahlaki nikâh türlerinin bulunduğu göz önüne alındığında, mut'a nikâhının cahilî Arap örfündeki mevcudiyetinden şüphe duymak yersiz olmakla birlikte, bu nikâhın ne şekilde akdedildiğine ilişkin bilgiler muhteliftir. Bazı Sünni âlimler mut'a nikâhında velinin iznine gerek görülmediği, belirlenen vaktin sonunda talaksız ayrılığın vuku bulduğu, eşler arasında veraset hakkının doğmadığı noktasında bir fikir birliğinden söz etmiş olsalar da tâbiîn müfessirlerinden Suddî (ö. 127/744) bu nikâhın iki şahit huzurunda ve kadının velisinin izniyle kıyıldığını söylemiştir.[23]

Şii hadis ve fıkıh kitaplarındaki bilgilere göre mut'a nikâhı icap ve kabul ile muteber olan kesin bir akittir. Erkeğin, "Ben seni Allah'ın kitabına, Resulünün sünnetine göre, mut'a olarak (*temettu'*), fakat mirasçı olmamak ve olunmamak üzere şu kadar süreyle tezvic ediyorum" şeklindeki irade beyanı daima bir zaman/süre kaydını içerir. Akit esnasında ücret de açıkça belirlenir. Evlilik ücreti bir avuç buğday, bir elbise veya daha başka bir şey olabilir. En düşük ücret bir avuç buğdaydır. Evlilik süresi ise bir gün, bir hafta, bir ay veya birkaç yıl olabilir. Nikâhta şahitlik söz konusu ise de bazı Şii âlimlere göre bu zorunlu değildir. Hatta taraflar nikâha ilişkin tabirleri doğru kullanma ehliyetini haiz iseler kadı huzurunda akde de ihtiyaç yoktur. Nikâh akdinde mehir kaydı yoksa akit muteber sayılmaz. Akitte zaman kaydı eksik kalmış ve *temettu'* kelimesi kullanılmamışsa bazılarına göre bu daimî nikâh olur.

Kadın, nikâh sırasında başka bir erkekle evli olmamalıdır. Ayrıca kadın namuslu/iffetli olmalı ve mut'ayı yalnızca Müslüman erkekle yapmalıdır. Bazı Şii âlimlere göre Müslüman erkeğin Yahudi veya Hıristiyan (kitabi) bir kadınla mut'a nikâhı yapması da yasaktır. Buna mukabil çoğunluk Şii ulemaya göre Yahudi ve Hıristiyan bir kadınla mut'a caiz, Mecusi kadınla yasak, cariye ile ancak sahibinin izniyle caizdir. Ancak mut'a nikâhında efdal olan, Müslüman

[18] Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 88.

[19] Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, Beyrut 1997, VI. 491; Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Menhecu's-seviy ve'l-menhelu'r-reviy*, Beyrut 1986, s. 357.

[20] Heffening, "Mut'a", *İA*, VIII. 850.

[21] Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl*, I. 343.

[22] Bkz. Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, s. 332.

[23] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1999, IV. 15.

kadınla evlenmektir. Kadın mut'a nikâhını velisiz akdeder. Bakire/kız ise bazılarına göre babasının iznini almak zorundadır. Bununla birlikte bakire ile mut'a nikâhı yapmak, kızın ailesine karşı ayıp olacağı için kerih görülmüştür.

Erkek, mut'a yoluyla dört karısının üstüne başka kadın alabilir. Çünkü bu şekilde nikâhlanan kadın, cariye mesabesinde olduğu için dört zevceden biri değildir. Dolayısıyla erkek bin kadınla dahi mut'a nikâhı yapabilir. Mut'a nikâhı taraflar arasında tespit edilen sürenin bitiminde sona erer. Süre dolmadan iki tarafın anlaşmasıyla uzatma yapılamaz. Ayrılık sırasında boşama (*ṭalāḳ*) söz konusu değildir. Bununla birlikte bazılarına göre liân ve zıhara müsaade vardır. Erkek tarafından kadına nafaka ve sükna temini hususunda hiçbir taahhüt yoktur. Taraflar birbirlerine mirasçı olamazlar; fakat akit sırasında şart koşulması hâlinde miras hakkı doğar. Mut'a nikâhından sonra kadının iddeti bir veya iki hayız müddetidir. Hayızdan kesilmiş kadının iddeti ise 45 gündür. Bu evlilikten dünyaya gelen çocuk babaya ait olur.[24]

Şii literatürdeki bu ictihadlardan ayrı olarak Sünni kaynaklarda konunun cezai müeyyide boyutu da tartışılmıştır. Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, mut'anın haram oluşu konusunda icmâ bulunduğu için, bu tür bir evlilik yapan kimsenin recmedileceğini söylemiştir. Buna mukabil İmam Mâlik'e atfedilen bir ictihada göre mut'a nikâhı haram olmadığı için recm cezasından söz edilemez.[25] Çoğunluk Sünni ulemanın bu konudaki kanaatini İzzet Derveze şöyle özetlemiştir:

> Mut'a nikâhı haramdır; ancak bunun haramlık ve helalliği hususunda yine de bir şüphe mevcuttur. Hz. Peygamber şüphe hâsıl olduğunda had cezalarının düşürülmesini emretmiştir. İşte bu temel kural uyarınca mut'a nikâhı yapan kimseye had cezası uygulanamaz.[26]

Mut'a Nikâhı Tartışmasının Kur'ani Boyutu

Şii müfessirlere göre mut'a nikâhı kesinlikle meşru ve mubah olup bu hüküm Kur'an ayetiyle sabittir. Mut'a nikâhının kıyamete kadar serbest olduğu görüşünde yalnız kalan İmamiye Şiasına göre, bu konuyla ilgili ayet son derece sarihtir.[27] Zira hemen tamamı hicrî 4. yılda nazil olan Nisâ' suresinin 24. ayetinde müminlere şöyle hitap edilmiştir:

> Elinizin altında bulunan cariyeler dışında bütün evli kadınlar size haramdır. Bu, Allah'ın sizin üzerinize farz olan bir buyruğudur. Bunların dışında kalan kadınları, kendilerine mal varlığınızdan [bir kısmını] vermeniz ve gayri meş-

[24] Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Kāfî*, Tahran 1365, V. 448-464; İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *Men lā yahduruhu'l-faḳīh*, Kum 1413, III. 459-463; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İstibsār fī ma'htulife mine'l-ahbār*, Tahran 1390, III. 141-153; Şeyh Mufîd, *Hulāsatu'l-īcāz*, s. 45-53; Heffening, "Mut'a", *İA*, VIII. 850-851.

[25] Kurtubî, *el-Cāmi'*, V. 87.

[26] Derveze, *ed-Dustūru'l-ḳur'ānī*, II. 201.

[27] Muhammed Huseyn Kâşifulğıtâ, *Aṣlu'ş-şī'a ve uṣūluhā*, Kum 1415, s. 254.

ru bir ilişkiyle değil de iffet/namus ölçüsüne göre isteyip evlenmeniz size helaldir (*en tebteğū bi-emvālikum muḥṣınīne ğayra musāfiḥīn*). Kendilerinden faydalandığınız (*istimtā'*) kadınlara hak ettikleri ücretlerini verin (*femestemta'tum bihī minhunne fe-ātūhunne ucūrahunne farīḍaten*)."

Şii müfessirlere göre ayetteki *istimtā'* sözcüğünden maksat kesinlikle mut'a nikâhıdır. Çünkü bu ayet Medine'de vahyedilmiş olup Hz. Peygamber'in hicretten sonraki risalet döneminin ilk yarısında nazil olan Nisâ' suresinde yer almaktadır. Nitekim suredeki ayetlerin büyük bölümü de buna tanıklık etmektedir. Mut'a nikâhının o dönemde Müslümanlar arasında cari olduğu, hem bu ayetten hem de konuyla ilgili bir dizi rivayetten kesin olarak anlaşılmaktadır. Öte yandan mut'a nikâhının Kur'an'daki özgün adı *istimtā'*dır.[28] Diğer bir deyişle, *istimtā'* ve *temettu'*, her ne kadar sözlükte *intifā'* ve *teleẕẕuẕ* (faydalanma ve zevk alma) mânâsına gelse de şer'î örfte, bilhassa kadınlara izafeten sınırlı süreli evlilik anlamında kullanılagelmiştir.[29] Bu yüzden ayetteki *fe-mestemta'tum bihī minhunne* ibaresine başka bir anlam yüklemek pek mümkün değildir. Dahası kelimeyi Kur'an'daki kullanımından soyutlayıp dildeki asli mânâsına hamletmek yanlıştır. Çünkü Kur'an *savm*, *ṣalāt*, *zekāt*, *hac* gibi birçok kelimeye sözlük anlamından farklı bir dinî (izafi) mânâ yüklemiştir. *İstimtā'* lafzı da bunlardan biridir.[30]

Şer'î lisanda *istimtā'* ve *temettu'*nun mut'a nikâhı anlamında kullanıldığı görüşü İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, Mucâhid, Suddî ve Sa'îd b. Cubeyr gibi sahabe ve tâbiîn müfessirlerine atfedilen birçok rivayetle de teyit edilmektedir. İlgili rivayetlerin bir kısmında Abdullâh b. Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, İbn Abbâs ve Sa'îd b. Cubeyr'in ayetteki *fe-mestemta'tum bihī minhunne* ibaresini *ilā ecelin musemmā* (belli bir süreye kadar) kaydıyla okudukları belirtilmiştir.[31] Hatta İbn Abbâs bu ayetin *ilā ecelin musemmā* kaydıyla nazil olduğunda ısrar etmiştir.[32] Ancak Taberî (ö. 310/923) bu kıraati ümmetin resmî mushafındaki ibareye aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiş ve hakkında kesin bilgi varit olmayan bir ibareyi hiç kimsenin mevcut Kur'an metnine ekleyemeyeceğini belirtmiştir.[33]

Diğer taraftan Şii müfessirler ayetteki *istimtā'* kelimesiyle faydalanma (*intifā*) ve cinsel ilişki (*cimā'*) mânâsının kastedilmiş olamayacağına da dikkat çekmişlerdir. Çünkü *istimtā'*dan böyle bir mânâ kastedilmiş olsa, kadından faydalanmayan erkeğin hiç mehir vermemesi gerekir. Hâlbuki cinsel ilişkiden önce karısını boşayan kişi mehrin yarısını vermekle yükümlüdür. Eğer *istimtā'* lafzıyla daimî nikâh kastedilmiş olsaydı, bu takdirde ayetteki hükmün mucebince salt akitten ötürü mehrin tümünü ödemek gerekirdi. Çünkü ayette, "Onların/kadınların üc-

[28] Ebû Ca'fer İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Muteşābihu'l-ḳur'ān*, y.y., 1369, II. 188.
[29] Ebû Alî et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyān fî tefsīri'l-ḳur'ān*, Beyrut 1997, III. 46.
[30] Tabatabâî, *el-Mīzān*, IV. 279.
[31] İbn Atıyye el-Endelusî, *el-Muharreru'l-vecīz*, Beyrut 2001, I. 36; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 86.
[32] Taberî, *Câmi'u'l-beyān*, IV. 14-15.
[33] Taberî, *Câmi'u'l-beyān*, IV. 15.

retlerini/mehirlerini ödeyin" denilmiştir. Oysa sürekli nikâhta salt akit yapmakla mehrin tamamını ödemenin vacip olmadığında hiçbir ihtilaf yoktur. Salt akitle ücretin tamamını ödemenin vacip oluşu ancak mut'a nikâhında söz konusudur.[34]

Kanaatimizce, ilgili rivayetler –en azından– isimleri anılan sahabilerin *istimtâ'* kelimesini mut'a nikâhına hamlettiklerine dair birer belge mesabesindedir. Dolayısıyla klasik Sünni tefsirlerin hemen tamamında da kayıtlı olan mezkûr kıraat şekli, ayetin mut'a nikâhından söz ettiğine dair önemli bir delildir. Buna mukabil Sünni müfessirlere göre 4/Nisâ', 24. ayet mut'a nikâhıyla değil, daimî nikâhla ilgili olup ayetteki *fe-mestemta'tum bihî minhunne fe-âtûhunne ucûrahunne farîḍaten* ibaresi, "sahih (daimî) nikâh yoluyla kendilerinden istifade ettiğiniz/cinsel ilişkiye girdiğiniz kadınlara mehirlerini verin" anlamındadır. Bu anlam takdirinde *istimtâ'*, nikâh akdinden ve mehrin ödenmesinden sonra erkeğe helal olan cinsel birleşmeden kinayedir. Ücret (*ucûr*) ise nikâhta kadınlara verilmesi gereken mehirdir. Çünkü mehir, sahih-meşru nikâh akdiyle kadından faydalanmanın (*istimtâ'*) bedelidir.[35]

Ubey b. Ka'b, Abdullâh b. Mes'ûd ve İbn Abbâs ile tâbiînden Sa'îd b. Cubeyr'in kıraatlerine gelince, bu kıraat, ayetteki ibarenin anılan âlimlerce mut'a nikâhına hamledildiğini gösterse de, sonuçta şâz mesabesindedir. Bu yüzden delil ve hüccet addedilmeye elverişli değildir. Dahası bu kıraat, tefsir ve/veya yorum kabilinden olup sadece yorum sahibinin sübjektif kanaatini ifade eder.[36] Ayeti mut'a nikâhıyla ilişkilendiren Mucâhid, Katâde ve Suddî gibi tâbiîn ulemasının yorumları ise, en muteber yorum olmadığı gibi bağlayıcı da değildir.[37] Çünkü cumhur ulema –Fahruddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) bildirdiğine göre– bu ayette mut'a nikâhıyla ilgili hiçbir atıf bulunmadığı yönünde fikir beyan etmiştir.[38] Ancak Kurtubî (ö. 671/1273) bunun aksine bir beyanda bulunarak ayetin mut'a nikâhıyla ilgili olduğu görüşünü cumhura nispet etmiştir.[39]

İzzet Derveze gibi bazı Sünni müfessirler her ne kadar 4/Nisâ', 24. ayeti mut'a nikâhına hamletmenin Kur'an metnine şiddet uygulamakla eşdeğer bir yorum olduğunu söylese de[40] bizce ayet her iki görüşe de doğruluk imkânı tanıyan bir söz dizimine sahiptir. Bu noktada mezkûr kıraat şeklinin ayetteki kastı tavzih edici nitelikte olduğu söylenebilir. Ayrıca İbn Abbâs'ın, "Bu ayet *fe-mestemta'tum bihî minhunne ilâ ecelin musemmâ fe-âtûhunne ucûrahunne*

[34] Mukaddes el-Erdebîlî, *Zubdetu'l-beyân fî aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Tahran t.y., s. 515.

[35] Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IV. 15; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Ma'âni'l-ḳur'ân ve i'râbuh*, Beyrut 1988, II. 38; Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cassâs, *Aḥkâmu'l-ḳur'ân*, Beyrut t.y., II. 148-149; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, Beyrut 1995, X. 51; Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, İstanbul t.y., I. 209; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 85; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'azîm*, Beyrut 1983, I. 474.

[36] Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, V. 11.

[37] Muhammed Baltacî, *Menhecu 'umera'bni'l-hattâb fi't-teşrî'*, Kahire 2002, s. 254.

[38] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, X. 51.

[39] Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 86.

[40] Derveze, *ed-Dustûru'l-ḳur'ânî*, II. 197.

şeklinde nazil oldu"[41] şeklindeki sözü de, bu bağlamda çok dikkat çekicidir. Ayet belki bu şekilde nazil olmamıştır; fakat *ilā ecelin musemmā* kaydı son kertede hem Kur'an'a tam anlamıyla vâkıf olan İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b ve İbn Abbâs gibi büyük sahabilerin ayeti nasıl anladıklarını göstermekte, hem de ayette kastedilen mânâyı tavzih etmektedir. Diğer taraftan, aynı ayette geçen, "Kendilerine mal varlığınızdan [bir kısmını] vermeniz ve gayri meşru bir ilişki ile değil de iffet/namus ölçüsüne göre isteyip evlenmeniz size helaldir" (*en tebteğū bi-emvālikum muḥṣınīne ğayra musāfiḥīn*) ifadesi bir kadına mal/mehir vererek onunla daimî evlilik yapmak anlamına geldiği gibi, sınırlı süreyle evlenmek anlamına da gelir. Hulasa, ayetin mut'a nikâhına delalet ettiğine ilişkin görüş bizce daha makul gözükmektedir.

Ehl-i Sünnet ulemasının bu görüşü reddetmesi, mut'a nikâhıyla ilgili iznin kesinlikle mensuh olduğuna ilişkin cumhur ittifakına dayanmaktadır. Bu ittifak ise daha önce de işaret edildiği gibi, hicrî 2. asrın sonlarına doğru oluşmuş gözükmektedir. Buna karşılık Tabatabâî söz konusu ittifakın Hz. Ömer'in hilafet döneminde siyasal otoritenin baskısı altında oluşmaya başladığını ima etmiştir. Zira ona göre, gerek Kur'an terminolojisinde gerekse sahabe ve tâbiîn neslinin lisani örfünde mut'anın 'sahih nikâh', kendisiyle sınırlı süreli evlilik akdi yapılan kadının da 'zevce' (eş) olarak telakki edildiğinde hiç kuşku yoktur. *Nikāḥ* ve *tezvīc* kelimelerinin sadece daimî evlilik mânâsında kullanılması Hz. Ömer'in mut'ayı yasaklamasından ve halkın bu tür bir nikâh yapma imkânının ortadan kalkmasından sonra gerçekleşmiştir. Böylece anılan sözcükler için süresiz/daimî nikâh anlamından başka bir kullanım alanı kalmamış ve dolayısıyla 'nikâh' denince de akla ilk gelen şey, süresiz ya da daimî evlilik olmuştur.[42]

Mut'a Nikâhıyla İlgili Rivayet Malzemesi

Mut'a nikâhından söz eden çok sayıda hadis ve rivayet vardır. Bunlar Sünnilerce birinci derecede sahih addedilen *Kütüb-i sitte* başta olmak üzere hadis ve tefsir kitaplarının hemen hepsinde kayıtlıdır. Ancak, konuyla ilgili hadisler arasında birtakım tenakuzlar göze çarpmaktadır. Daha açıkçası, farklı ravilerden gelen hadisler birbirini nakzetmekte, hatta aynı raviden gelen rivayetler dahi birbiriyle çelişmektedir. Bu yüzden konuyla ilgili rivayetleri kategorize etmek gerekmektedir.[43] İlkin mut'a nikâhına Hz. Peygamber tarafından izin verildiğini ve bu iznin risalet dönemi boyunca sona ermediğine işaret eden rivayetler zikredilebilir:

[41] Bkz. Beğavî, *Ma'alimu't-tenzîl*, I. 414; Tabersî, *Mecma'u'l-beyān*, III. 46.

[42] Tabatabâî, *el-Mîzān*, IV. 311-312.

[43] Bu konuda müstakil bir çalışma için bkz. Yavuz Ünal, "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikâhı", *OMÜİFD*, (Samsun 1993), sayı: 7, s. 155-179. Ünal'ın bu çalışmasında mut'a nikâhıyla ilgili rivayetler mümkün mertebe sistematik bir şekilde sunulmuş olmakla beraber, bir kısmı zühul eseri gibi gözüken birtakım hatalar da yapılmıştır. Mesela Heffening ismi 4. dipnotta 'Heffing' şeklinde yazıl-

(1) Abdullâh b. Mes'ûd rivayeti: Resulullah'la birlikte bir savaşa çıkmıştık. Yanımızda eşlerimiz olmadığı için Resulullah'a, "Kendimizi hadım edelim mi?" diye bir teklifte bulunduk. Resulullah bu teklifimize "Hayır" dedi ve bize elbise karşılığında kadınlarla geçici bir süre evlenme izni verdi. İbn Mes'ûd bu sözlerinin ardından, "Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı hayatın güzelliklerinden kendinizi mahrum bırakmayın. Ama sınırı da aşmayın. Çünkü Allah sınırı aşanları sevmez." (5/Mâ'ide, 87) ayetini okudu.[44]

(2) Câbir b. Abdillâh ve Seleme b. el-Ekvâ' rivayeti: Resulullah'ın habercisi bize gelip, "Allah'ın elçisi sizin kadınlarla mut'a nikâhı yapmanıza izin verdi" diye bir bildirimde bulundu.[45]

(3) Ebû Sa'îd el-Hudrî rivayeti: "Biz Allah'ın elçisi hayatta iken bir elbise karşılığında mut'a nikâhı yapardık."[46]

(4) Ebû Cemre rivayeti: "İbn Abbâs'a mut'a nikâhı hakkında soruldu. O da bunun serbest (mubah) olduğunu söyledi. O sırada hizmetçisi, "Bu serbesti zor/meşakkatli ve kadınların az bulunduğu zamanlar için geçerli, değil mi?" diye sorunca İbn Abbâs "Evet" diye karşılık verdi.[47]

(5) Urve b. Zubeyr rivayeti: Abdullâh b. Zubeyr Mekke'de iken, "Allah'ın gözlerini kör ettiği gibi gönüllerini de kör ettiği kimi insanlar mut'anın caiz olduğunu söylüyorlar" dedi ve bu sözüyle birine tarizde bulundu. Onun bu sözle tarizde bulunduğu İbn Abbâs ise Abdullâh b. Zubeyr'i çağırıp, "Bak, sen çok anlayışsız ve kaba bir adamsın. Yemin ederim ki muttakilerin önderi olan Resulullah'ın devrinde mut'a [nikâhı] yapılıyordu." dedi. İbn Zubeyr onun bu sözüne, "Sen bunu hele sen bir dene. Eğer mut'a nikâhı yaparsan –Allah'a andolsun– seni kendi taşlarınla recmederim." diye karşılık verdi.[48]

(6) Ebû Nadra rivayeti: [Bir gün] Câbir b. Abdillâh'ın yanında idim. O sırada birisi geldi ve İbn Abbâs ile Abdullâh b. Zubeyr'in iki mut'a (nikâh ve

mış, 13. dipnotta Şihâbuddîn el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) tefsiri, *Tefsîru Rûhu'l-Meânî* şeklinde kaydedilmiş; Endülüslü muhaddis Suheylî'nin (ö. 581/1185) *er-Ravzu'l-unuf* adlı eseri 27. dipnotta *Ravzu'l-Unuf* şeklinde kaydedilmiş; İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Zâdu'l-me'âd fî hedyi ḫayri'l-ibâd* adlı eseri 36. dipnotta Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) nispet edilmiş ve bu ciddi hata hem 40, 58, 60, 69 ve 80. dipnotlarda hem de metin içinde (s. 161, 162, 165 ve 167) tekrar edilmiş; Ebû Abdillâh el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân* adlı meşhur tefsiri, 8. dipnotta –muhtemelen Taberî'nin (ö. 310/923) tefsiriyle karıştırıldığı için– *Câmi'u'l-Beyân li Aḥkâmi'l-Kur'ân* şeklinde zikredilmiş, Muhammed İzzet Derveze'nin *ed-Dustûru'l-ḳur'ânî* adlı eseri 81. dipnotta *Dustûru'l-Kur'ân* şeklinde kaydedilmiş; İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Fethu'l-Bârî bi-Şerḥi ṣaḥîḥi'l-Buḫârî* adlı eseri 37. dipnotta *Fethu'l-Bârî Şerh-i Sahîhi'l-Buharî* şeklinde kaydedilmiş, Maliki fıkıh ve hadis âlimi Mâzerî (ö. 536/1141), 178. sayfada 'Mârızî' şeklinde isimlendirilmiş; 112. dipnotta "İbnu'l-Esîr" yerine "İbn Esîr" yazılmış ve nihayet 161. sayfadaki başlıkta, "Haram Kılındığını" yerine "Mübah Kılındığını" şeklinde yanlış bir ibare kullanılmıştır.

[44] Buhârî, "Tefsir" V/9; Muslim, "Nikâh" 11; İbn Hanbel, I. 420.

[45] Muslim, "Nikâh" 13; İbn Hanbel, IV. 47, 51. Bu rivayetin diğer varyantında mut'a nikâhına yönelik izin bizzat Hz. Peygamber tarafından ilan edilmiştir. Bkz. Muslim, "Nikâh" 14.

[46] İbn Hanbel, III. 22.

[47] Buhârî, "Nikâh" 31.

[48] Muslim, "Nikâh" 27.

hac mut'ası) hakkında görüş ayrılığına düştüklerini söyledi. Bunun üzerine Câbir, "Biz her ikisini de Resulullah'la birlikte yaptık. Daha sonra Ömer bunları yasakladı ve biz de vazgeçtik." dedi.[49]

Sünni kaynaklarda yer alan bu hadislerden başka Şii kaynaklarda da mut'anın yasak olmadığına dair birçok rivayet aktarılmıştır. Bu rivayetler arasında İbn Abbâs'a isnad edilenler özellikle dikkat çekicidir. Zira İbn Abbâs birçok kez mut'a nikâhının caiz olduğu yönünde görüş bildirmiştir. Hatta bu konuyla ilgili olarak, "Allah Ömer'e rahmet etsin. Eğer o mut'a nikâhını yasaklamasaydı, günahkârdan (şakî) başka hiç kimse zina etmezdi" demiştir.[50] Bu söz birçok Şii ve Sünni kaynakta da Hz. Ali'ye isnad edilmiştir.[51]

Diğer taraftan Şii müfessirler, Muhammed Bâkır (ö. 114/733) ve Câ'fer es-Sâdık (ö. 148/765) gibi imamlarından da mut'a nikâhının helal olduğuna dair bir dizi ilginç rivayet nakletmişlerdir. Bunlardan birine göre Abdullâh b. Umeyr el-Leysî, İmam Ebû Ca'fer'e [Muhammed Bâkır] geldi ve "Mut'a nikâhı hakkındaki görüşün nedir?" diye sordu. Ebû Ca'fer, "Allah bunu hem kendi kitabında hem de elçisinin diliyle kıyamete kadar helal kıldı" diye cevap verdi. Abdullâh b. Umeyr, "Ey Ebû Ca'fer! Sen böyle söylüyorsun ama Ömer bunu yasakladı" deyince Ebû Ca'fer, "O istediği kadar yasaklasın..." diye karşılık verdi. Bunun üzerine Abdullâh, "Ömer'in haram kıldığı bir şeyi helal saymandan ötürü senden Allah'a sığınırım" dedi. Ebû Ca'fer bu söze, "Sen dostunun [Ömer] görüşüne kailsin. Oysa ben Resulullah'ın görüşü üzereyim. İşte seni tel'in ediyor ve [son söz olarak] şunu söylüyorum: Doğru görüş Resulullah'ın, bâtıl olan ise senin dostunun [Ömer] görüşüdür" diye karşılık verdi. Abdullâh b. Umeyr, "Hanımların, kızların, kız kardeşlerin ve amca kızların mut'a nikâhı yapsalar senin hoşuna gider mi?" diye sorunca Ebû Ca'fer ondan yüz çevirdi.[52]

Konuyla ilgili bir rivayet de şöyledir: İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) bir gün Ebû Abdillâh'a [Ca'fer es-Sâdık] mut'a hakkında sordu. Ebû Abdillâh, "Hangi mut'ayı soruyorsun?" diye karşılık verdi. Ebû Hanîfe, "Ben sana hac mut'asını sordum ama sen mut'a nikâhı hakkında da beni bilgilendir" dedi. Ebû Abdillâh, "Subhânellâh! Sen Allah'ın *fe-mestemta'tum bihî minhunne...* ayetini [4/Nisâ', 24] okumadın mı?" diye sorunca Ebû Hanîfe, "Allah'a andolsun ki bu ayeti [daha önce] hiç okumamıştım sanki" dedi.[53]

Bu iki rivayetin dışında İmam Ebû Ca'fer ile İmam Ebû Hanîfe arasında geçen bir konuşmayı içeren çok ilginç bir rivayet daha nakledilmiştir. Mevzû ol-

[49] Muslim, "Nikâh" 17. Bu hadisin diğer varyantlarında Câbir mut'a nikâhının Hz. Peygamber, Ebubekir ve Ömer'in hilafet dönemlerinde serbest olduğunu, ancak bir avuç hurma ve un karşılığında gerçekleşen bu nikâhın Amr b. Hureys adlı kişinin durumu vesile kılınarak Hz. Ömer tarafından kesin olarak yasaklandığını belirtmiştir. Bkz. Muslim, "Nikâh" 16; İbn Hanbel, III. 325, 356, 363.

[50] Şeyh Mufîd, *Hulâsatu'l-îcâz*, s. 28.

[51] Mesela bkz. Kuleynî, *el-Kâfî*, IV. 448; Şeyh Mufîd, *Hulâsatu'l-îcâz*, s. 28; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IV. 15; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, II. 36; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, II. 486.

[52] Kuleynî, *el-Kâfî*, IV. 449; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-sâfî*, Meşhed t.y., I. 406.

[53] Kuleynî, *el-Kâfî*, IV. 449-450; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-sâfî*, I. 407.

ması kuvvetle muhtemel gözüken bu rivayette Ebû Hanîfe bir bakıma Ehl-i Sünnet'in mut'a karşıtı argümanlarını soru kalıbına sokmakta, Ebû Ca'fer de bu sorulara Şianın karşıt argümanlarıyla cevap vermektedir. Rivayet şöyledir:

> Ebû Hanîfe: "Ey Ebû Ca'fer! Mut'a nikâhı hakkında ne dersin? Bunun helal olduğu fikrini mi savunuyorsun?"
> Ebû Ca'fer: Evet!
> Ebû Hanîfe: Peki niçin hanımlarına mut'a nikâhı yapmalarını emredip onların sayesinde para kazanmıyorsun?
> Ebû Ca'fer: Helal olan her iş rağbete layık değildir. Zira insanların saygınlık derecelerini artıran statüleri vardır. Peki ya sen nebiz (hurma, arpa, buğday vb. şeylerden üretilen bir içecek) hakkında ne dersin? Bunun helal olduğunu savunuyor musun?
> Ebû Hanîfe: Evet!
> Ebû Ca'fer: Öyleyse niçin hanımlarını içki satılan dükkânlarda tezgâhtar olarak çalıştırmıyor ve onlar vasıtasıyla para kazanmıyorsun?
> Ebû Hanîfe: [Evet bu münazaradaki] skor şimdi bir-bir oldu; ama senin [argümanın] daha güzel...
> Ebû Hanîfe: Meâric suresi [29-31. ayetler] mut'a nikâhının haram kılındığını söylüyor; Nebî'den gelen rivayet de bunun neshedildiğini gösteriyor.
> Ebû Ca'fer: Meâric suresi Mekki, mut'a ayeti [4/Nisâ', 24] Medenidir. Sözünü ettiğin rivayet ise şâz ve merduttur.
> Ebû Hanîfe: Miras ayetleri de [4/Nisâ', 11-12] mut'a nikâhının mensuh olduğunu söylüyor.
> Ebû Ca'fer: Bu nikâh, miras hakkı doğurmaksızın sübut bulur.
> Ebû Hanîfe: Bunu neye dayanarak söylüyorsun?
> Ebû Ca'fer: Müslüman bir erkek kitabi bir kadınla evlense ve bir süre sonra vefat etse kadının ölen kocasına mirasçı olup olmaması hakkında ne dersin?
> Ebû Hanîfe: Kadın mirasçı olamaz.
> Ebû Ca'fer: İşte bu nikâh da –tıpkı mut'a nikâhı gibi– miras hakkı doğurmaksızın sübut bulmuştur.[54]

Bunların haricinde hem Şii hem Sünni kaynaklarda mevcut olan, fakat birbirinden çok farklı iki konu bağlamında zikredilen rivayetler de mevcuttur. Mesela sahabi İmrân b. Husayn'dan gelen bir rivayette şöyle denilmiştir: Allah'ın kitabında mut'a ayeti nazil oldu. Daha sonra bunu nesheden bir ayet vahyedilmedi. Allah'ın elçisinin talimatıyla biz mut'a yaptık. Resulullah bunu yasaklamadan vefat etti. Fakat daha sonra adamın biri [Hz. Ömer] çıktı ve kendi reyine dayanarak bu konuda istediğini söyledi."

Bu rivayet Şii müfessirlerce mut'a nikâhının meşruiyet delilleri arasında zikredilmiştir.[55] İlginçtir, Fahruddîn er-Râzî de rivayete 4/Nisâ', 24. ayetin tefsirin-

[54] Kuleynî, *el-Kâfî*, IV. 450; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-sâfî*, I. 406-407.
[55] Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, III. 46; Erdebîlî, *Zubdetu'l-beyân*, s. 515.

de yer vermiştir.[56] Buna karşılık aynı rivayet Buhârî, Muslim ve diğer bazı Sünni âlimler tarafından hac bahsinde nakledilmiştir.[57] Buna göre mut'a ayetinden maksat, "Her kim hac vaktinden önce umre yaparsa" (*fe-men temette'a bi'l-umreti ile'l-ḥac*) ibaresini içeren 2/Bakara, 196. ayettir. Mut'adan maksat ise temettu' haccıdır. Bizce de İmrân b. Husayn rivayetinde kastedilen mânâ budur. Dolayısıyla Şii müfessirler bu rivayeti kasıtlı veya kasıtsız olarak yanlış yerde kullanmışlardır. Ancak birtakım rivayetler daha var ki bunlarda her iki mut'adan da söz edilmiştir. Örneğin Muslim "Hac" bahsinde Ebû Nadra'dan şöyle bir rivayet aktarmıştır:

> Abdullâh b. Abbâs mut'aya izin verir, Abdullâh b. Zubeyr ise bundan menederdi. Ben meseleyi Câbir b. Abdillâh'a aktarınca o da şunları söyledi: "Biz Allah'ın elçisiyle birlikte mut'a yaptık. Fakat Ömer hilafet makamına geçince, 'Kuşkusuz Allah elçisine dilediğini helal kıldı. Kur'an da artık tam olarak nazil oldu. Siz hac ve umreyi Allah için ve O'nun emrettiği şekilde ikmal edin. Bu kadınlarla mut'a nikâhı yapmaya da son verin. Eğer bana bir kadınla sınırlı süreli evlilik yapan biri getirilirse onu mutlaka recmederim' dedi."[58]

Muslim el-Kurey (el-Kureşî ?) ve Urve b. Zubeyr'den de buna benzer rivayetler nakledilmiştir. Mesela Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Musned*'indeki rivayete göre Muslim el-Kurey, İbn Abbâs'a mut'a hakkında sorar. O da buna ruhsat verir. Ancak Abdullâh b. Zubeyr mut'ayı yasak addeder. Bunun üzerine İbn Abbâs, "İşte İbn Zubeyr'in annesi Resulullah'ın mut'aya izin verdiğini söylüyor. Gidin ona sorun" der. Rivayeti aktaran Muslim el-Kurey şöyle devam eder: "Biz İbn Zubeyr'in iri cüsseli ve âmâ olan annesinin yanına gidip bu meseleyi sorunca, "Evet, Allah'ın elçisi buna izin verdi" diye cevap verdi.[59] Yine başka bir rivayete göre Urve b. Zubeyr, İbn Abbâs'a, "Mut'aya izin verme konusunda Allah'tan sakınmaz mısın?" diye sorar. İbn Abbâs, "Ey Urvecik, [git] annene sor" diye cevap verir. Urve, "Ama Ebubekir ve Ömer mut'a yapmadı" deyince İbn Abbâs, "Vallahi görüyorum ki Allah cezanızı verinceye değin bu iddianızdan vazgeçmeyeceksiniz. Ben size Nebi'den (s.a.v.) söz ediyorum, siz bana Ebubekir ve Ömer'den bahsediyorsunuz." diye karşılık verir.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) bu rivayetleri temettu' haccıyla ilgili olarak nakletmiş ve *mut'a*'yı 'hac' kelimesiyle birlikte kullanmıştır.[60] Buna karşılık Tabatabâî her iki rivayeti de mut'a nikâhıyla ilişkilendirmiş ve diğer bazı rivayetlerin delaletiyle burada kadınlarla sınırlı süreli evlilikten söz edildiği sonucuna varmıştır. Bu bağlamda, Hz. Ebubeki'in kızı Esmâ ile sahabe-

[56] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, X. 52.
[57] Buhârî, "Tefsir" 2/33, "Hac" 36; Muslim, "Hac" 172; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, II. 195.
[58] Muslim, "Hac" 145, 355.
[59] İbn Hanbel, I. 337.
[60] İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, II. 206.

den Zubeyr b. el-Avvâm arasında mut'a nikâhı kıyıldığını ve Abdullâh ile Urve'nin bu evlilikten dünyaya geldiğini söyleyen Tabatabâî bu tezini ispatlamak maksadıyla Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) *Muhâdarâtu'l-udebâ* adlı eserinden şu ilginç rivayeti aktarmıştır:

> Abdullâh b. Zubeyr mut'a nikâhını helal sayma hususunda İbn Abbâs'ı kınayınca şöyle bir cevaba muhatap oldu: Babanla annen arasında buhurdanlıkların nasıl tüttüğünü/aşk ateşinin nasıl parladığını annene sor –*(sel ummeke keyfe seta'ati'l-mecâmir beynehâ ve beyne ebîk)*[61]

Bu ilginç anekdot mut'a nikâhının Hz. Ömer dönemine kadar serbest olduğu bilgisini içeren Câbir b. Abdillâh rivayeti ve bilhassa İbn Abbâs ile İbn Zubeyr arasındaki polemikten söz eden Urve b. Zubeyr rivayetiyle birlikte mütalaa edildiğinde Tabatabâî'nin afaki konuşmadığı söylenebilir. Yine bu noktadan hareketle Abdullâh b. Zubeyr'in İbn Abbâs'a sert çıkışının, muhtemelen dönemin İslam toplumunda ahlakiliği mahkûm edilmeye başlanan mut'a nikâhının sonucunda dünyaya gelmiş bir insan olarak tanınıp bilinmekten kaynaklandığı sonucuna varılabilir.

Mut'a nikâhıyla ilgili rivayetlerden bir kısmı da Hz. Peygamber'in bu tür nikâha birkaç kez izin verdikten sonra yasakladığını bildirmektedir. Muslim'in *eṣ-Ṣaḥîḥ*'inde İyâs b. Seleme'nin babasından gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber Evtâs Gazvesi'nde mut'aya izin vermiş, üç gün sonra yasaklamıştır.[62] Sebre el-Cuhenî[63] ise Hz. Peygamber'in bizzat kendilerine mut'a nikâhı için izin verdiğini, daha sonra "Kimin yanında mut'a nikâhıyla birlikte olduğu bir kadın varsa onunla yollarını ayırsın" dediğini söylemiştir. Yine Rebî'[64] ve ba-

[61] Tabatabâî, *el-Mîzân*, IV. 303.

[62] Muslim, "Nikâh" 18.

[63] Sebre'nin tam adı bazı kaynaklarda Sebre b. Ma'bed el-Cuhenî şeklinde, bazı kaynaklarda ise Sebre b. Ma'bed b. Avsece b. Harmele b. Sebre el-Cuhenî şeklinde verilmiştir. "Ebû Seriyye", "Ebû Selce/Belce"(?) ve "Ebû'r-Rebî'" gibi künyelerle tanındığı söylenen bu zatın kısmen farklı isimlerle anılması İbn Hibbân'ı (ö. 354/965) Sebre b. Ma'bed el-Cuhenî ile Sebre b. Ma'bed b. Avsece'nin iki ayrı kişi olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Ancak diğer hadis ricalcileri bu düşünceyi benimsememiştir. Hakkında fazla bilgi bulunmayan Sebre, sahabe neslinden olup İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) bildirdiğine göre Hz. Peygamber'le birlikte Hendek ve daha sonraki savaşlara iştirak etmiştir. İbn Hibbân'ın *es-Sikât* adlı eserinde zikrettiği Sebre, Mu'âviye b. Ebî Sufyân'ın hilafet döneminde vefat etmiştir. Muslim ve *Sunen* sahipleri kendisinden nakilde bulunmuşlardır. Buna karşılık Buhârî ondan hadis nakletmemiştir. Buhârî'nin bu mesafeli tavrı, mut'a nikâhını Hz. Ömer'in yasakladığı görüşünü savunanlarca Sebre'nin konuyla ilgili rivayetlerinin sıhhat değeri taşımadığına ilişkin bir delil addedilmiştir. Bkz. Ebû Muhammed İsmâ'îl el-Buhârî, *Kitâbu't-târîḫi'l-kebîr*, Beyrut t.y., IV. 187; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-cerḥ ve't-ta'dîl*, Beyrut t.y., IV. 295; Ebû'l-Hasen İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti'ṣ-ṣaḥâbe*, Beytur t.y., II. 325; Ebû'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehẕîbu'l-kemâl*, Beyrut 1994, X. 201; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehẕîbu't-tehẕîb*, Beyrut 1991, II. 265; a. mlf., *el-İsâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe*, Beyrut t.y., III. 63-64; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, III. 463

[64] Rebî' b. Sebre b. Ma'bed b. Avsece el-Cuhenî el-Medenî tâbiîn neslinden olup Ahmed b. Abdillâh el-İclî ve Nesâî (ö. 303/915) tarafından sika bir ravi olarak kabul edilmiştir. Babası Sebre b. Ma'bed el-Cuhenî başta olmak üzere Ömer b. Abdilazîz, Amr b. Murre el-Cuhenî ve Yahyâ b. Sa'îd el-Âs'tan hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de iki oğlu Abdülmelik ve Abdulazîz ile

bası Sebre'den gelen bir rivayette bizzat Hz. Peygamber, "Ey insanlar! Ben size mut'a nikâhı hususunda izin vermiştim. [Ama] Allah bunu kıyamete kadar yasakladı. Kimin yanında mut'a nikâhıyla birlikte olduğu bir kadın varsa onunla yollarını ayırsın. Onlara verdiğiniz hiçbir şeyi geri almayın" demiştir.[65] Rebî' b. Sebre ve babası yoluyla gelen bir başka rivayette ise Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi sırasında mut'aya izin verdiği ve Mekke'de ikamet edilen on beş günlük süre zarfında mut'a nikâhı yapıldığı ve oradan ayrılmadan yine bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı bildirilmiştir.[66] Yine aynı kişilerden gelen diğer bazı rivayetlerde, Veda Haccı için yapılan yolculuk sırasında sahabiler kadınsızlıktan şikâyet etmişler, bu şikâyet üzerine Hz. Peygamber mut'a nikâhına izin vermiş ve fakat bir gün sonra kıyamete kadar yasaklandığını ilan etmiştir.[67] Bütün bunların dışında mut'a nikâhının Umre-i Kazâ'da, Tebük yahut Huneyn savaşında yasaklandığından da söz edilmiştir.[68]

Rivayetlerin Tahlili ve Nesh Problemi

Görüldüğü gibi konuyla ilgili hadisler ışığında mut'a nikâhının Hz. Peygamber devrinde kaç kez mubah kılınıp kaç kez yasaklandığı sorusuna tam bir cevap

Zuhrî, Leys b. Sa'd, Abdullâh b. Lehîa nakilde bulunmuştur. Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848) ise mut'a nikâhıyla ilgili çelişik bilgiler içeren bir dizi rivayetin senet zincirini oluşturan Sebre, Rebî' ve Abdulmelik'i zayıf raviler olarak değerlendirmiştir. Muhtemelen bu yüzden Buhârî, Rebî' ile babası Sebre'den hiçbir hadis nakletmemiştir. Geniş bilgi için bkz. Buhârî, *Kitâbu't-târîḫi'l-kebîr*, III. 273; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerḥ ve't-ta'dîl*, III. 462; Mizzî, *Tehẕîbu'l-kemâl*, IX. 82-86; İbn Hacer, *Tehẕîbu't-tehẕîb*, II. 146.

[65] Muslim, "Nikâh" 21; İbn Mâce, "Nikâh" 44; Dârimî, "Nikâh" 16; İbn Hanbel, III. 405, IV. 51.

[66] Bu rivayetin tam metni şöyledir: Rebî' b. Sebre'nin babası Hz. Peygamber'le birlikte Mekke'nin fethine iştirak etti ve bu bağlamda şunları zikretti: Mekke'de on beş gün kaldık. Bu süre zarfında Allah'ın elçisi bize kadınlarla mut'a nikâhı yapma izni verdi. Bunun üzerine ben kendi kabilemden bir kişiyle (amcaoğlu) birlikte Mekke sokaklarında dolaşmaya çıktık. Ben amcaoğlundan daha yakışıklı ve gösterişli idim. O ise benden daha çirkindi. Her ikimizin de yanında birer hırkası vardı. Benim hırkam eski, onunki yeniydi. Derken, Mekke'nin aşağı veya yukarı kısmındaki bir semte vardık ve orada çok güzel bir kadınla karşılaştık. Biz hemen, "İkimizden biriyle mut'a nikâhı yapar mısın?" teklifinde bulunduk. Kadın, "Peki bunun karşılığında bana ne vereceksiniz?" diye sorunca hemen hırkalarımızı takdim ettik. Bunun üzerine kadın bizi süzmeye başladı. Arkadaşım (amcaoğlu) kadının kendisine biraz isteksiz baktığını fark edince, "Bak, bunun hırkası eski benimki yeni" dedi. Bunun üzerine kadın, iki veya üç kez [bana işaret ederek], "Bunun hırkası da fena değil!" diye karşılık verdi ve nihayet kadın beni tercih etti. Ben o kadınla mut'a nikâhı yaptım ve Allah'ın elçisi haram kılıncaya değin ondan ayrılmadım." (Muslim, "Nikâh" 20). Bu rivayetin diğer varyantı da şöyledir: Rebî', babası Sebre'nin şöyle söylediğini nakletti: Allah'ın elçisi Mekke'nin fethinde ashabına mut'a nikâhı yapmaya izin verdi. Ben Süleymoğullarından bir arkadaşla birlikte Mekke'yi dolaşmaya çıktık. Derken, Âmiroğullarından çok genç ve güzel bir kadınla (cariye) karşılaştık ve ona bizimle mut'a nikâhı yapması teklifinde bulunduk. Bu sırada ona hırkalarımızı da sunduk. Bunun üzerine kadın bana bakmaya başladı. [Bakışından anlaşıldığı kadarıyla] beni arkadaşımdan daha yakışıklı buluyor ve fakat onun hırkasının da benimkinden daha güzel olduğunu ihsas ediyordu. Kadın bir süre düşünüp taşındı ve sonunda beni tercih etti. Mut'a nikâhı yaptığımız kadınlarla üç gün boyunca birlikte olduk. Daha sonra Allah'ın elçisi onlardan ayrılmamızı emretti". Muslim, "Nikâh" 23.

[67] İbn Mâce, "Nikâh" 44; İbn Hanbel, III. 404-405.

[68] Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, VI. 155.

bulabilmek neredeyse imkânsızdır. Nitekim bu çetin problem İmam Şâfi'î ve Ebû Bekr İbnu'l-Arabî gibi büyük âlimleri hayrete düşürürken İbn Hacer (ö. 852/1448) gibi bazı âlimleri de mut'a nikâhının Hayber'in fethi (Safer –Hicrî– 7/Haziran –milâdî– 628), Umre-i Kazâ (Zilkâde 7/Mart 629), Mekke'nin fethi (Ramazan 8/Ocak 630), Evtâs Gazvesi (Şevval 8/Ocak 630), Huneyn-Hevâzin Gazvesi (Şevval 8/Şubat 630), Tebük (Receb 9/Ekim 630) ve nihayet Veda Haccı (Zilhicce 10/Şubat 632) olmak üzere yedi ayrı yerde ve zamanda yasaklandığını söylemeye sevk etmiştir.[69]

Sünni hadis uleması bu karmaşık problemi çözmeye yönelik değerlendirmeler neticesinde birçok rivayeti elemiştir. İlkin, mut'a nikâhının Tebük Gazvesi'nde yasaklandığından söz eden Zuhrî rivayeti, yanlış bilgi içerdiği gerekçesiyle bu konudaki merviyatın en garibi olarak değerlendirilmiştir.[70] Yasağın vaktini Veda Haccı'na irca eden rivayetle ilgili olarak da ravinin yanılgısından söz edilmiştir. Yine bu rivayet bağlamında Nevevî Veda Haccı sırasında mut'a nikâhına izin vermeyi gerektirecek bir zaruretten söz etmenin mümkün olmadığını, çünkü Müslüman erkeklerin birçoğunun bu hacca eşleriyle birlikte geldiklerini söylemiştir. Ona göre Veda Haccı'nda sadece yasağın tekrarı söz konusudur. Yani hac sırasında daha önceki yasak yenilenmiş ve bu yasağı bütün herkesin duyması hedeflenmiştir. Böylece mut'a nikâhıyla ilgili nihai hüküm sübut bulmuştur.[71] Kurtubî bu yoruma şöyle bir argüman daha eklemiştir:

> Herhangi bir konudaki yasağı kalabalık ortamlarda ve savaşlarda tekrar etmek Hz. Peygamber'in âdetiydi. İşte mut'a nikâhıyla ilgili yasağı da Veda Haccı sırasında insanlar bir arada iken herkesin bundan haberdar olması, bu konuda hiç kimsenin şüphesi kalmaması için [bir kez daha] tekrar etti. Zira Mekke halkı çok sık mut'a nikâhı yapıyordu.[72]

Mut'a nikâhının Evtâs Gazvesi'nde yasaklandığını bildiren rivayet, bu gazvenin Mekke'nin fethiyle yaklaşık aynı zaman dilimi içinde vuku bulmuş olmasından dolayı problemli görülmemiştir. Yasağın vaktini Huneyn seferine irca eden rivayet de yine aynı kategoride mütalaa edilmiştir.[73] Mut'anın Hayber'in fethinde yasaklandığını bildiren Hz. Ali rivayetine gelince,[74] Sünni hadisçiler tarafından kesinlikle sahih kabul edilen bu rivayetteki bilginin diğer bütün rivayetlerle çelişmesi, bir kısmı tekellüflü gözüken yorumlar üretilmesine yol açmıştır.

Bir yoruma göre Hz. Ali, Hayber'in fethinde Hz. Peygamber'in sadece evcil eşek etinin yenilmesini haram kıldığını belirtmiş; mut'a nikâhıyla ilgili yasağın vaktine dair bir beyanda bulunmamıştır. Ancak, bazı raviler Hz. Ali'nin sö-

[69] İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi ṣaḥîḥi'l-buḫârî*, Beyrut 1993, X. 212-213.
[70] İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, X. 210-211.
[71] Nevevî, *Şerḥu muslim*, IX. 180.
[72] Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 87.
[73] İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, X. 212-213.
[74] Buhârî, "Nikâh" 31; Muslim, "Nikâh" 29-32; Tirmizî, "Et'ime" 6; Nesâî, "Nikâh" 71; İbn Mâce, "Nikâh" 44; İbn Hanbel, I. 79, 103.

zünü her iki yasağın da aynı zamanda vuku bulduğunu ihsas edecek bir şekilde aktarmışlar ve bu durum rivayetin yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Gerçekte mut'a nikâhı Hayber'de yasaklanmamıştır. Zira Hayber'in fethi sırasında sahabiler Yahudi kadınlarla mut'a nikâhı yapmadıkları gibi bu konuda Hz. Peygamber'den talepte de bulunmamışlardır. Ayrıca kitabi kadınlarla evlenmenin hükmü Hayber'de değil, muhtemelen Veda Haccı'nda veya daha sonraki bir zamanda nazil olan 5/Mâ'ide, 5. ayetle sübut bulmuştur. Şu hâlde, Hayber'in fethinde mut'a nikâhı yapılmadığı gibi, herhangi bir yasak da söz konusu olmamıştır. Mut'a nikâhı Mekke'nin fethinde yasaklanmıştır.[75]

Başka bir yoruma göre mut'a nikâhı ilkin mubah olup Hayber'de kesin olarak yasaklanmış, Mekke'nin fethinde ise bu yasak tekrarlanmıştır. Bu arada Hz. Peygamber'in mut'a nikâhını Hayber'de haram kıldıktan sonra zaruret gereği birkaç kez serbest bıraktığından ve sonunda kesin olarak yasakladığından da söz edilmiştir.[76] Bu varsayıma göre Hz. Peygamber Umre-i Kazâ'da, Mekke'nin fethinde, Tebük ve Huneyn seferlerinde zarurete binaen mut'a nikâhına kısa süreli olarak izin verdikten sonra yasaklamıştır.

Sonuç olarak, Sünni ulemanın yaygın kanaatine göre mut'a nikâhı galip ihtimalle Hayber ve/veya Mekke'nin fethi sırasında yasaklanmıştır. Diğer bir deyişle, mut'a nikâhı iki kez mubah kılınıp iki kez yasaklanmıştır. Buna göre Hayber'in fethinden önce serbest iken Hayber'de yasaklanmış; ardından Mekke'nin fethinde ve/veya Evtâs Gazvesi'nde tekrar serbest kılınmış ve üç gün sonra kesin olarak yasaklanmıştır.[77] Mâverdî (ö. 450/1058) mut'anın haram kılınış yerini tayin hususunda iki ihtimalden söz etmiştir. İlkine göre yasak hükmü herkesin duyup bilmesi için tekerrür etmiştir; ikincisine göre ise birkaç kez serbest kılınıp birkaç kez yasaklanmıştır.[78] Ünlü Hanefi usûlcüsü Cassâs (ö. 370/980) da Hz. Peygamber devrinde mut'a nikâhına birkaç kez izin verilip birkaç kez yasaklanmış olmasını ihtimal dâhilinde görmüştür.[79]

Büyük ölçüde zan ve tahmine dayanan bu anlayış, kaçınılmaz olarak nesh tartışmasına yol açmıştır. Ancak, rivayetlerdeki farklı bilgilerden hareketle kimi âlimlerin altı veya yedi kez izin verilip altı-yedi kez yasaklandığı ihtimalinden söz ettikleri[80] mut'a nikâhının neshedilip neshedilmediği veya hangi nassla neshedildiği meselesi de son derece karmaşıktır. Şöyle ki, Hz. Âişe'ye isnad edilen bir rivayete göre mut'a nikâhı, "Ve o [müminler] ki, iffetlerini korurlar; [evlilik yoluyla] meşru olarak sahip oldukları eşleri ve cariyeleri dışında hiçbir kadınla birlikte olmazlar" mealindeki 23/Mü'minûn, 5-6. ayetlerle neshedilmiş-

[75] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, III. 344-345, 460-461

[76] Nevevî, *Şerḥu muslim*, IX. 181.

[77] Nevevî, *Şerḥu muslim*, IX. 181.

[78] İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, X. 213.

[79] Cassâs, *Aḥkâmu'l-ḳur'ân*, II. 151.

[80] Bkz. Muhammed b. İsmâ'îl es-San'ânî, *Subulu's-selâm şerḥu bulûġi'l-merâm*, Beyrut 1988, III. 243; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 86; İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, X. 212-213.

tir. Sa'îd b. el-Müseyyib'e göre mut'a nikâhı miras ayetleriyle (4/Nisâ', 11-12) neshedilmiştir. Hz. Ali'ye isnad edilen bir rivayete göre bu nikâh türü daimî sürekli evlilik, talak, iddet ve karı-koca arasındaki miras hukukunu düzenleyen ayetlerle (2/Bakara, 228; 65/Talâk, 1; 4/Nisâ', 11-12) neshedilmiştir. Buna benzer bir görüş Abdullâh b. Mes'ûd'a da nispet edilmiştir. İbn Abbâs'a isnad edilen bir rivayete göre ise mut'a nikâhı iddetle ilgili 65/Talâk, 1. ayetle neshedilmiştir. Bütün bunların dışında mut'a nikâhının çokeşlilikle ilgili 4/Nisâ', 3, muharrematla ilgili 4/Nisâ', 23 ve 70/Me'âric, 29-31. ayetlerle veyahut Hz. Peygamber'in Sünneti'yle neshedildiği de söylenmiştir.[81] Ünlü Hanefi fıkıhçısı Burhâneddîn el-Merğinânî'ye (ö. 593/1197) göre ise bu konudaki nesh sahabenin icmâıyla sübut bulmuştur.[82]

Çağdaş Şii âlim Kâşifulğıtâ'yı, "Ey Müslüman ilim adamları! Bu [nesh komedisi], dini oyun ve eğlenceye dönüştürmek değil midir?"[83] diye serzenişte bulunmaya sevk eden mezkûr görüşler Tabatabâî tarafından da kıyasıya eleştirilmiştir. *el-Mîzân* adlı tefsirinde bu konuya çok geniş bir yer ayıran Tabatabâî'ye göre, mut'a nikâhının 23/Mü'minûn suresi 5-6. ayetlerle neshedildiğine ilişkin görüşün hiçbir doğruluk değeri yoktur. Çünkü bu sure –Sünni müfessirlerce de kabul edildiği üzere– Mekke'de nazil olmuştur. Hâlbuki ilgili hadislerden anlaşıldığı kadarıyla mut'a nikâhına hicretten sonra da birçok kez izin verilmiştir. Şu halde,

> Resulullah mut'a nikâhına izin vermekle Kur'an'ın haram kıldığını mubah mı saymış oldu? Resulullah'ın sözünün hüccet olduğu Kur'an nassıyla sübut bulduğuna göre, bu durum Kur'an'ın kendi kendisiyle çelişmesi anlamına gelir. Yahut Resulullah mut'ayı mubah saymakla bunu haram kılan ayetleri [23/Mü'minûn 5-6] neshetmiş; sonra Kur'an bundan menetmiştir; veyahut Nebi bu [Mekki] ayetleri öldükten/hükümsüz kaldıktan sonra tekrar diriltmiş, [yani] neshedildikten sonra muhkemleştirmiştir. Bu kabul edilebilecek bir görüş değildir. Nitekim hiçbir Müslüman böyle bir görüşü savunmamıştır.[84]

Mut'a nikâhının miras, talak ve çokeşlilikle ilgili ayetlerle neshedildiği iddiasına gelince, bütün bu ayetlerle mut'a nikâhından söz eden 4/Nisâ 24. ayet arasında nasih-mensuh ilişkisi değil, âmm-hâss veya mutlak-mukayyet ilişkisi vardır. Kaldı ki âmm olan talak ayetleri mut'a nikâhıyla ilgili ayeti içeren Nisâ' suresinden önce Medine'de ilk olarak vahyedilen Bakara suresinde yer almaktadır. Keza çokeşlilikten söz eden ayet de Nisâ' suresinde mut'a nikâhıyla ilgili ayetten önce varit olmuştur. Miras hukukuyla ilgili ayet ise aynı bağlamda yine mut'a nikâhıyla ilgili ayetten önce zikredilmiştir. Mut'anın muharrematla

[81] Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, I. 36; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 86; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, X. 52; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, II. 485-487; Tabatabâî, *el-Mîzân*, IV. 280-281.

[82] Merğinânî, *el-Hidâye*, I. 195.

[83] Kâşifulğıtâ, *Aṣlu'ş-şî'a*, s. 259.

[84] Tabatabâî, *el-Mîzân*, IV. 311.

ilgili olan 4/Nisâ 23. ayetle neshedildiği iddiası ise son derece tuhaftır. Zira bu ayet ile mut'a nikâhıyla ilgili ayet peş peşe gelmekte ve pasaj olarak bir bütünlük arz etmektedir. Dolayısıyla pasajın sonunda varit olan bir hükmün baştaki ifadeyle neshedildiğini söylemek anlamsızdır. Diğer taraftan muharremat ayeti muvakkat evliliğin nehyine dair bir beyan içermemekte; sadece Müslüman erkeklerin kimlerle evlenip evlenemeyeceklerini tasrih etmektedir.[85]

Tabatabâî, Hz. Peygamber'in mut'a nikâhını önce yasaklayıp sonra serbest bıraktığını, ardından yine yasaklayıp sonra serbest bıraktığını, ayrıca Mekke döneminde nazil olan Mü'minûn ve Meâric surelerinde yer alan "Onlar ırz ve namuslarını korurlar" mealindeki ayetlerin[86] bu nikâhı yasakladığını iddia etmenin şöyle bir garip sonuç doğurduğuna da dikkat çekmiştir: Hz. Peygamber mut'a nikâhını serbest bırakmakla söz konusu ayetleri neshetmiştir. Sonra bu neshi neshetmiş ve anılan ayetlerdeki hükmü muhkem kılmıştır. Sonra ilgili ayetleri tekrar neshetmiş, ardından yine muhkem kılmıştır. Böyle bir iddiayı savunmak, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı oyuncak hâline getirdiğini söylemekle eşdeğerdir.[87]

Şii müfessirler mut'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından neshedildiği bilgisini içeren rivayetleri usûl açısından da tenkit ederek bunların hiçbirini hüccet kabul etmemişlerdir. Çünkü ilgili rivayetler hem çelişiktir, hem de haber-i vâhid türündendir.[88] Oysa nesh haber-i vâhidle değil, ya Kur'an ayetiyle veya mütevatir sünnetle sübut bulur. Diğer taraftan Muslim'in *eṣ-Ṣaḥīḥ*'inde nakledilen bazı rivayetlerden Müslümanların Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir dönemlerinde mut'a nikâhı yaptıkları anlaşılmaktadır. Eğer aksi sübut bulmuş olsaydı ilk halife Ebubekir, Allah ve elçisinin yasakladığı bir şeyi helal kılmış olurdu.[89]

Sünni müfessirler, mut'a nikâhını zina ile eşdeğer kabul eden Abdullâh b. Ömer, Abdullâh b. Zubeyr ve kardeşi Urve b. Zubeyr gibi sahabilerin konuyla ilgili sözlerini de hüccet addetmişlerdir. Bu çerçevede İbn Abbâs'ın mut'a nikâhına şartlı cevaz verdiği veya bu görüşünden tamamen vazgeçtiği yönünde birtakım rivayetler de aktarmışlardır. Bunlardan birine göre İbn Abbâs'ın mut'a nikâhına ilişkin fetvası halkın dilinde alay konusu olunca, "İnnâ lillâh! Ben buna her hâlükârda cevaz vermedim. Sadece çaresiz kalma durumunda leş yemenin helalliği gibi mut'a nikâhının da ancak zaruret hâlinde helal olduğunu söyledim" diye kendini savunmuştur.[90] Tirmizî'nin (ö. 279/892) naklettiği bir rivayette ise İbn Abbâs mut'a nikâhının İslam'ın başlangıç evresinde serbest olduğunu ve bu serbestinin 23/Mü'minûn 23/5-6. ayetlerin nüzulüne kadar devam ettiğini söylemiştir.[91] Birçok Sünni müfessir ve fıkıhçının delil gösterdiği bu ve benzeri içerik-

[85] Tabatabâî, *el-Mīzān*, IV. 281-282.
[86] 23/Müminûn, 5; 70/Meâric, 29
[87] Tabatabâî, *el-Mīzān*, IV. 313-314.
[88] İbn Şehrâşûb, *Muteşābihu'l-ḳur'ān*, II. 188.
[89] Muhammed Cevâd Muğniyye, *et-Tefsīru'l-kāşif*, Beyrut 1990, II. 297.
[90] Cassâs, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, II. 147-152; Râzî, *Mefâtīḥu'l-ğayb*, X. 52; Şihâbuddîn el-Âlûsî, *Rūhu'l-ma'ānī fī tefsīri'l-ḳur'āni'l-'azīm ve's-seb'i'l-mesānī*, Beyrut 1993, IV. 8.
[91] Tirmizî, "Nikâh" 29. Mutezili müfessir Zemahşerî (ö. 538/1143) bu konuda daha ilginç bir riva-

teki rivayetler, Buhârî şarihlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057) ve İbn Hacer (ö. 852/1448) tarafından zayıf kabul edilmiştir. Bu değerlendirmeye göre İbn Abbâs mezkûr görüşünden kesinlikle dönmemiştir.[92]

Kanaatimizce, İbn Abbâs'ın görüşünden döndüğüne ilişkin rivayetler, Şianın bu konudaki en güçlü dayanağını en azından tartışmalı hâle getirmek maksadıyla Sünni muhitte üretilmiştir. Çünkü İbn Abbâs ekolüne mensup olan tâbiîn devri Mekke ve Yemen fakihlerinin mut'a nikâhına cevaz vermeleri ve hocalarının bu konudaki görüşünü terk ettiğinden haberdar olmamaları çok zayıf bir ihtimaldir. Bizce bu konuyla ilgili en makul yorum şudur: İbn Abbâs mut'a nikâhına her hâlükârda cevaz vermediği gibi, bunu mutlak haram olarak da görmemiştir. Muhtemelen –yukarıda naklettiğimiz bir rivayette de belirtildiği üzere– sınırlı süreli evliliği zina suçu işlemeyi mucip bir zaruret hâlinde, tıpkı çaresiz kalınca leş ve domuz eti yeme kabilinden bir ruhsat addetmiştir.[93]

Mut'a Nikâhının Yasaklanışında Hz. Ömer Faktörü

Hz. Ömer, Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki birçok tartışma konusunda olduğu gibi, burada da ihtilafın dallanıp budaklanmasına yol açan kişi konumundadır. Zira Şii müfessirlere göre mut'a nikâhı Kur'an veya Hz. Peygamber tarafından değil, kesinlikle Hz. Ömer tarafından yasaklanmıştır. Çünkü o, "Ben Resulullah zamanında helal olan iki mut'ayı da yasaklıyor ve her ikisi için de ceza uyguluyorum." demiştir. Yine onun, "Mut'a evliliği yapan kimseyi recmederim" dediği de nakledilmiştir.[94]

Görüldüğü gibi Hz. Ömer burada yasak hükmünü Kur'an'a veya Hz. Peygamber'e değil, kendisine nispet etmiştir. Eğer aksi varit olsaydı, yani mut'a nikâhı Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış olsaydı, Hz. Ömer kendisine böyle bir yasak izafesinde bulunmazdı. Dolayısıyla söz konusu yasak, salt ictihattan ibarettir. Diğer taraftan Hz. Ömer bu sözünde hac mut'ası ile nikâh mut'asını birlikte zikretmiştir. Hac mut'asının mensuh ve haram olmadığında ihtilaf olmadığına göre, mut'a nikâhının da bu hükme tâbi olması gerekir.[95] Ayrıca Câbir b. Abdillâh'tan gelen bazı rivayetlerde bu yasağın Hz. Ömer'in hilafet döneminin ortalarında veya son zamanlarında yürürlüğe konulduğu bilgisi mevcuttur. Hz. Ömer'in bunu yasaklama sebebi, *el-İsâbe*'de zikredilen bir rivayete göre şudur: Seleme b. Umeyye b. Halef el-Cumahî, Hakîm b. Umeyye b. el-Evkas el-Eslemî'nin mevlası Selmâ ile mut'a nikâhı yapar. Kadın bu evlilikten bir çocuk dün-

yet aktarmıştır. Buna göre İbn Abbâs vefatından önce mut'a nikâhı hakkındaki görüşünden dolayı tövbe-istiğfar etmiştir. Bkz. Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiḳi't-tenzîl*, Beyrut 1995, I. 488.

[92] İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, X. 217; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, IV. 154.

[93] Bu yorum için bkz. İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, III. 345. Bu görüş çağdaş Sünni müfessirlerden Tâhir b. Âşûr tarafından da benimsenmiştir. Bkz. Muhammed b. Tâhir b. Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, V. 11.

[94] Baltacı, *Menhecu 'umer*, s. 251.

[95] Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, III. 46-47.

yaya getirir. Ancak Seleme bu çocuğu kabul etmez. Bu olay kendisine intikal edince Hz. Ömer mut'a nikâhını yasaklar. Hz. Ali ve/veya İbn Abbâs'ın, "Eğer Ömer mut'a nikâhını yasaklamasaydı, günahkâr(lar)dan başkası zina etmezdi" şeklindeki sözleri de yine kesin yasağın Hz. Ömer'e ait olduğunu kanıtlar.[96]

Sünni kaynaklarda Şia'nın bu argümanlarına şöyle cevap verilmiştir: Hz. Ömer'in Resulullah tarafından helal kılınan bir nikâh âdetini yasaklamasından söz etmek, akıl ve mantığa sığmaz. Yine onun böyle bir radikal ictihadına sahabenin suskun kalmış olması düşünülemez.[97] Hz. Ömer'in, "İki mut'a Resulullah zamanında serbest idi. Ama ben bunları yasaklıyorum" sözünden maksat, "Mut'a nikâhı Resulullah zamanında mubah idi; ama ben buna rağmen yasaklıyorum" şeklinde olsaydı, bu söz onun küfre düşüp tekfir edilmesini gerektirirdi. Hz. Ömer'in küfre düştüğünü iddia etmek mümkün olmadığına göre, bu sözle kastedilen mânâ, "Mut'a nikâhı Resulullah zamanında mubah idi; onun nesh hükmünü bildiğim için bunu ben de yasaklıyorum" şeklinde olmalıdır.[98]

Bu bağlamda Derveze mut'a nikâhının Hz. Ömer tarafından yasaklandığı bilgisini içeren üç rivayet bulunduğuna dikkat çeker. Bunlardan biri senetsiz olarak Hz. Ömer'e, diğer ikisi ise sahabeden Câbir b. Abdillâh ve İmrân b. el-Husayn'a aittir. Bu rivayetler sahih hadis kitaplarında yer almadığı gibi, Hz. Peygamber ve sahabeden gelen rivayetleri eserlerine dercetmeye çok özel bir ihtimam gösteren Taberî (ö. 310/923), Beğavî (ö. 516/1122), Hâzin (ö. 741/1340) ve İbn Kesîr (ö. 774/1372) gibi müfessirlerin tefsirlerinde de kayıtlı değildir. Bunlar sadece Şii tefsirlerde zikredilmiştir. Keza İbn Abbâs'a isnad edilen çelişik rivayetler de sahih hadis kitaplarında nakledilmemiştir.[99]

Derveze'nin bu mülahazası büyük ölçüde yanlış bilgi içermektedir. Çünkü özellikle Câbir b. Abdillâh'a ait rivayetler Muslim'in *eṣ-Ṣaḥīḥ*'i gibi birinci derece muteber sayılan kaynaklarda mevcuttur. Büyük olasılıkla hac mut'asıyla ilgili olan İmrân b. Husayn rivayeti de Buhârî ve Muslim'de yer almaktadır. Hz. Ömer'e ait rivayete gelince, bunun isimleri anılan müfessirlerce zikredilmediği doğrudur. Fakat aynı rivayetin Fahruddîn er-Râzî, Kurtubî ve Suyûtî gibi birçok Sünni müfessir tarafından zikre değer görüldüğü de unutulmamalıdır. Dolayısıyla bu konuda daha sağlam bir mesnet bulunmalıdır.

Bazı çağdaş Sünni araştırmacılar, özellikle Câbir b. Abdillâh rivayetiyle ilgili olarak birtakım ihtimaller üzerinde durmuşlardır. En makul ihtimale göre Câbir b. Abdillâh'ın "Mut'a nikâhı Ömer'in hilafet dönemine kadar serbestti" demesi, bazı sahabilerin Hz. Peygamber'in bu konudaki yasağından haberdar olmadıklarına işaret etmektedir.[100] Bu ihtimal, Hz. Peygamber tarafından defalarca ilan edilen bir yasağın Câbir b. Abdillâh, İbn Abbâs ve diğer bazı sahabiler-

[96] Tabatabâî, *el-Mīzān*, IV. 302-303.
[97] Derveze, *ed-Dustūru'l-ḳur'ānī*, II. 200.
[98] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, X. 56.
[99] Derveze, *ed-Dustūru'l-ḳur'ānī*, II. 198-200.
[100] Baltaci, *Menhecu 'umer*, s. 251-252.

ce hiç duyulmamış olduğu varsayımını kabul etmeyi gerektirmesinden dolayı oldukça zayıf gözükmektedir. Kanaatimizce, mut'a nikâhı kesin olarak Hz. Ömer tarafından yasaklanmıştır. Bu yasağı Hz. Peygamber'e nispet eden rivayetler ise büyük olasılıkla muahhar telakkilerin ürünüdür.[101]

Bu görüşe, "Peki cumhur sahabe Hz. Ömer'in meşruiyeti Kur'an ve Sünnet'le sabit olan mut'a nikâhını kesin olarak yasaklamasına nasıl muvafakat etti?" diye itiraz edilmiş ve bu soruya cevap verilemeyeceğine dikkat çekilmiştir.[102] Bizce bu sorunun cevabı şudur: Sahabe Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbu zekâttan menetmesine, kitabi kadınlarla evlenmeye mâni olmasına ve ganimet taksimi konusundaki farklı uygulamasına son kertede nasıl muvafakat ettiyse buna da aynı şekilde muvafakat etmiştir.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Şia, 4/Nisâ 24. ayette mut'a nikâhından söz edildiği ve bu tür nikâhın Hz. Peygamber tarafından kesin olarak yasaklanmadığı fikrinde haklı gözükmektedir. Çünkü Abdullâh b. Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, Abdullâh b. Abbâs ve Sa'îd b. Cubeyr'in kıraatlerindeki *ilâ ecelin musemmâ* (belli bir süreye kadar) kaydı, bahse konu olan ayetteki *istimtâ'* lafzının delaletini tavzih etmektedir. Nitekim bu kıraati şâz olarak değerlendiren Sünni âlimler dahi söz konusu kaydın tefsir değeri taşıdığını inkâr etmemişlerdir. Kur'an evvela sahabe neslinin tecrübe dünyasına hitap ettiğine göre, tefsir sahasındaki otoriteleri tartışılmaz olan bu üç büyük sahabinin açıklamasını dikkate almak ve bu açıklamayı ayetin anlamını tayinde hüccet saymak gerekir.

Hz. Peygamber'in mut'a nikâhına birkaç kez izin verdiğinde kuşku yoktur. Ancak, ilgili rivayetlerdeki çelişik ifadeler bu konuda ciddi bir nesh problemine yol açmaktadır. Mut'a nikâhının herhangi bir Kur'an ayetiyle neshedilmediği çok açıktır. Çünkü ilgili rivayetlerin tamamı Hz. Peygamber'in mut'a nikâhına Medine döneminin ikinci yarısında izin verdiğini belgelemektedir. Sünni ulemanın nasih kapsamında zikrettiği ayetler ise Mekke devrinde nazil olmuştur. Ayrıca mut'a nikâhının İslam'ın başlangıç yıllarında serbest iken bilahare yasaklandığı iddiasının da hiçbir mesnedi yoktur. Bu bağlamda mut'a nikâhına iki kez izin verilip iki kez neshedildiğini söylemek de pek anlamlı değildir. Bizce, Hz. Peygamber'in mut'a nikâhını mucip şartlar olgunlaştığında buna müsaade ettiği, zaruret hâlinin zail olmasıyla birlikte yasakladığını söylemek daha makul gözükmektedir. Nitekim muhtelif rivayetlerden Hz. Peygamber'in mut'a nikâhını iki kez serbest kılıp iki kez yasakladığı şeklinde bir sonuç çıktığını söyleyen İbn Âşûr'a göre de burada nesh değil, izni/ruhsatı şiddetli ihtiyaca bağlı kılma durumu söz konusudur. Ancak, raviler ruhsatın gerekçesini anlayamadıkları için bunu neshle (hükmü ilga etme) karıştırmışlardır.[103]

[101] Heffening, "Mut'a", *İA*, VIII. 849.
[102] Baltaci, *Menhecu 'umer*, s. 257-258.
[103] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, V. 11.

Cahiliye devri Arap örfünden tevarüs edilen mut'a nikâhına, asıl ikamet mahallinden bir süre ayrı kalmayı gerektiren savaş yolculuklarında izin verildiği kesindir. Bu noktada merhum Ahmed Davudoğlu'nun, "memleket sıcak, ashabın kadınlara karşı sabırları azdı"[104] şeklindeki izahı çok manidardır. Bizim de makul gördüğümüz bu izah, mut'a nikâhına izin verilmesini gerektiren zaruretin tamamen örfî, yerel ve tarihsel olduğu anlamına gelmektedir.

Mut'a nikâhının sahabenin icmâıyla neshedildiğine ilişkin iddiaya gelince, bu iddianın doğruluk değeri tartışmaya açıktır. Çünkü mut'a nikâhının Hz. Peygamber devrinden sonra da mubah olduğuna ilişkin görüş, İbn Abbâs'ın dışında Câbir b. Abdillâh ve muhtemelen diğer başka sahabiler tarafından dile getirilmiştir. Dolayısıyla sahabenin bu konudaki icmâı çok büyük bir ihtimalle Hz. Ömer'e ait kesin yasak hükmünün ardından teşekkül etmeye başlamış ve bu süreçte Abdullâh b. Ömer ve Abdullâh b. Zubeyr gibi bazı sahabiler mut'a nikâhını zina ile eşdeğer kabul etmişlerdir. İtikadi mezheplerin teşekkül ettiği hicrî 3. asra gelindiğinde, Ehl-i Sünnetin görüşü, belki biraz da Şiaya muhalefet saikiyle mut'a nikâhının haram olduğu noktasında kesinleşmiştir. Bu tarihî süreç müctehid âlim İbnu'l-Munzir (ö. 318/930) tarafından şöyle özetlenmiştir:

> İslam'ın erken dönemlerinde yaşayan Müslümanlar arasında mut'anın caiz olduğunu söyleyen âlimler mevcut olmakla birlikte bugün Rafiziler (Şia) dışında bu görüşü savunan hiç kimseyi bilmiyorum.[105]

Şia, mut'a nikâhının nihai olarak Hz. Ömer tarafından yasaklandığı iddiasında da haklı gözükmektedir. Gerçi Hz. Ömer bazı rivayetlere göre Resulullah zamanında mut'a nikâhının yasaklandığından da söz etmiştir.[106] Fakat gerek Hz. Peygamber devrinde helal olan iki mut'anın kendisi tarafından yasak kılındığını bildiren rivayetin daha meşhur olması, gerek Câbir b. Abdillâh'ın bu konudaki yasağı Hz. Ömer'e isnat etmesi ve gerekse Abdullâh b. Abbâs yahut Hz. Ali'den, "Eğer Ömer mut'a nikâhını yasaklamasaydı hemen hiç kimse zina etmezdi" mealinde bir söz nakledilmesi, nihai yasak hükmünün Hz. Ömer'e aidiyetini pekiştirmektedir.

Şia bu fikri savunmakla birlikte Hz. Ömer'in nihai yasak koyma salahiyetini reddetmiştir. Râzî de bu noktada farklı bir zaviyeden Şiaya iştirak etmiştir. Ona göre Hz. Ömer'in böyle bir salahiyeti haiz olduğunu kabul etmek durumunda onun salt kendi ictihadına dayanarak mut'a nikâhı yapan kişiye recm gibi en ağır cezayı takdir ettiğini söylemek kaçınılmaz olur. Böyle bir fikre kail olunduğunda ise Allah ve resulünün helal kıldığı bir şeyi Hz. Ömer'in haram kıldığını söylemek, dolayısıyla hem onu hem de ona bu konuda karşı koymayan sahabeyi tekfir etmek icap eder.[107]

[104] Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1980, VII. 224.
[105] Bkz. İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, X. 216-217; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, VI. 154.
[106] Bkz. İbn Mâce, "Nikâh" 44; Beyhakî, *es-Sunen*, VII. 206-207.
[107] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, III. 290.

Çağdaş Sünni müfessirlerden İzzet Derveze'nin de zikrettiği bu argüman bizce çok sağlıklı değildir. Zira Hz. Ömer'in gerek Kur'an, gerekse Hz. Peygamber'in Sünneti ile sübut bulan hükümleri, sözgelişi kitabi kadınlarla evlenme, ganimet taksimi, müellefe-i kulûbun zekât payı, bir mecliste üç talakla boşama gibi birçok konuyla ilgili Kur'an hükümlerini bilhassa def-i mazarrat ilkesine dayanan dinî-ahlaki gerekçelerle askıya aldığı gayet iyi bilinmektedir. Bizce mut'a nikâhı konusunda da benzer bir durum söz konusudur. Binaenaleyh, Şianın bu ictihadı hükümsüz addetme gerekçesine iştirak etmemiz mümkün değildir. Keza mut'a nikâhının geçmişte olduğu gibi bugün de serbest kılınması gerektiğine ilişkin düşünceye katılmamız da olanaksızdır.

Tabatabâî Şianın bu düşüncesini şöyle temellendirmeye çalışmıştır:

> Hz. Peygamber'in mut'a nikâhına zaruret sebebiyle izin verdiği kabul edildiği takdirde şunu sormak lazım gelir: Bu zaruret onun döneminde mi daha şiddetliydi yoksa daha sonraki dönemlerde mi? Özellikle ilk halifeler döneminde bu zaruret çok daha şiddetliydi. Çünkü onların döneminde İslam orduları birçok savaşa katılmak üzere doğudan batıya birçok sefere çıkmışlardı. Fakirlik, savaşlar ve yurttan uzak kalma gibi zaruretler söz konusu olduğunda, Ömer'in halifeliğinin ilk dönemiyle son dönemi arasında ne fark vardır? Mut'ayı mubah kılıcı zaruret bağlamında acaba günümüz İslam dünyasındaki mi daha şiddetlidir yoksa Hz. Peygamber ve ilk halifeler dönemindeki zaruret mi? Bilindiği gibi fakirlik İslam ülkelerini bugün çepeçevre kuşatmıştır. Sömürgeci yönetimler, emperyalist devletler, Müslümanlar arasında türeyen firavun tipi yöneticiler halkı iliklerine kadar emmiş ve İslam coğrafyasında ne buldularsa yağmalaşmışlardır. Öte yandan gençler, öğrenciler ve işçi sınıfları arasında fuhuş alabildiğince yaygınlaşmıştır. Bütün bu olumsuz gelişmeler dikkate alındığında, Hz. Peygamber döneminde zarurete binaen mubah kılınan mut'a nikâhı bugün de mubah kılınmalıdır.[108]

Tabatabâî'nin buradaki bir dizi sorusuna şöyle bir soruyla mukabelede bulunabilir: Bugün ücret karşılığında bir kadınla dost hayatı yaşamak veya bir genelev kadınıyla kısa bir süre birlikte olmakla mut'a nikâhı adı altında yine belli bir ücret mukabilinde belli bir süre beraber yaşamak arasında ne fark vardır? Bu tür bir ilişkiyi zinadan farklı kılan yegâne unsur, 4/Nisâ', 24. ayette mut'a nikâhına atıfta bulunulması veya bu nikâhın Hz. Peygamber'in izniyle uygulanmış olması mıdır? Bu sorunun cevabı şayet "evet" ise, sırf Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in tatbikatında mevcut olduğu için, bugün Müslümanların savaş yoluyla fethettikleri/fethedecekleri bir ülkenin gayri müslim kadınlarını esir alıp cariye olarak kullanmaları mı gerekir? Kur'an'a sadakat göstermek, vahyin nüzul ortamında örfen meşruiyet kesbetmiş bir kurum olan köleliği bugün ihya etmek midir?

Bizim bu sorulara vereceğimiz cevap mutlak surette "hayır" olacaktır. Dolayısıyla vahyin nüzul ortamındaki yaygın ve yerleşik örf sebebiyle cinsellik ve

[108] Tabatabâî, *el-Mîzân*, IV. 309-310.

ahlak bağlamında ciddi bir sorun olarak algılanmadığı anlaşılan mut'a nikâhının bugün serbest olması gerektiği fikrine yönelik kanaatimiz de kesinlikle menfi olacaktır. Tam bu noktada genellikle tarih-üstü değer atfedilen bazı ahlaki normların dahi zaman içinde tahavvülata uğradığından da söz etmek gerekir. Gerçi özellikle kutsal metinlerdeki ahlaki normların mutlak ve değişmez olduğuna inanılır. Bu mutlakçı ahlak anlayışına göre söz konusu normları yeniden gözden geçirmeye izin bulunmadığı gibi, buna gerek de yoktur. Oysa insanoğlunun tarihsel tecrübeleri bu tür bir ahlak anlayışının kısmen de olsa yanlış veya en azından eksik olduğunu göstermektedir. Nitekim Hz. Ömer'in muta nikâhına koymuş olduğu kesin yasak, ahlakın en azından kısmi rölatifliğini gösteren en somut örneklerden biridir. Zira risalet döneminde izin verilen mut'a nikâhı, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki birkaç yıl içinde Hz. Ömer ve diğer bazı sahabilerce zinaya eş tutulmuş ve tamamen dinî-ahlaki bir duyarlığın ifadesi olan bu anlayış tarih boyunca Müslümanların kahir ekseriyetince de savunulmuştur. Şu hâlde, Hz. Ömer'in mut'a nikâhını yasaklaması, zaman içinde toplumsal gelişmelere koşut şekilde farklılaşan bir ahlak anlayışının tezahürüdür. Süleyman Ateş'in daha açık ifadesiyle,

> Hz. Ömer (r.a.) devrinde toplum büyüyüp zenginleşince artık mut'a, çeşitli kimseler tarafından hiç gerek yokken istismar edilmeye başlanmış ve toplumda birçok sorun ortaya çıkardığı için Hz. Ömer ve onu destekleyen sahabilerin ictihadıyla yasaklanmıştır. Çünkü Hz. Ömer, İslam'ın ruhunu biliyordu. Zorlayıcı gerekler yokken bunun uygulanması, toplumun bozulmasına yol açabilirdi. Bundan dolayı men'ini İslam'ın ruhuna daha uygun bulmuştur.[109]

Bu noktada ahlak kurallarını 'evrensel' (tarih-üstü) ve 'toplumsal' (tarihsel) olmak üzere iki ana başlık altında mütalaa etmek mümkündür. Cana kıymamak, zulmetmemek, başkasının hak ve emeğini gasp etmemek vb. ahlaki ilkeler, aksiyolojik açıdan evrensel ve tarih-üstü niteliktedir. Nitekim bu değerler Tevrat ve Kur'an gibi kutsal metinlerin yanı sıra birçok kadîm bilge insanın söylemlerinde de mevcuttur. Buna karşılık, belli bir toplumun ayakta durabilmesi ve fonksiyonunu muntazaman icra edebilmesi için gerekli olan emirler-yasaklar ve belli bir tarihsel vasatta anlamlı olan birtakım kurallar vardır ki bunlar da esas itibarıyla toplumsal ahlak kapsamında mütalaa edilebilir. Bu temel ayırımdan hareket edildiğinde, Hz. Peygamber'in arızi şartlarda mut'a nikâhına cevaz vermiş olması toplumsal ve tarihsel ahlak kapsamında değerlendirilebilir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bu konudaki kesin yasak hükmünü de toplumsal ahlakın yerine evrensel ahlakı ikame etme iradesinin bir sonucu olarak telakki edilebilir.

Hz. Ömer'in bu yöndeki iradesini, 5/Mâ'ide, 5. ayetle meşruiyeti sübut bulan kitabi kadınlarla evlilik ruhsatına son verme tasarrufunda da gözlemlemek

[109] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul t.y., II. 253.

mümkündür. Konuyla ilgili çeşitli rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ömer, Müslüman erkeklerin iffetsiz kadınlarla yuva kurması ve mümin kızlara/kadınlara yönelik evlenme talebinin azalma riskinin baş göstermesi gibi sebeplere binaen kitabi kadınlarla evlenmeyi yasaklamıştır.[110] Böylece, fetihlerden sonra Müslümanlara cazip gelen ve çok yaygınlaşmaya başlayan bu tür evliliklerin önüne geçmek istemiştir. Onun bu kararında, gayri müslimlere cephe almaktan öte, Müslümanlara yönelik bir zararı bertaraf etme iradesi belirleyici olmuştur.[111] Başka bir anlatımla, kitabi kadınlarla evlilik Kur'an'ın helal kıldığı bir evlilik olmasına rağmen bir taraftan kötüye kullanılabileceği, diğer taraftan da Müslüman kadınların aleyhine olabileceği için Hz. Ömer tarafından yasaklanmıştır. Onun bu ictihadında maslahata riayet, dinin temel maksatları çerçevesinde ayet ve hadislerin tümünü dikkate alarak nassların bunlara göre anlaşılıp uygulanması gibi temel ilkeler göz önünde bulundurulmuştur.[112]

Buna göre denebilir ki, Kur'an'daki bazı hükümler vahyedildikleri dönemde işlevsel olmakla birlikte toplumsal koşulların değişimine paralel olarak asli fonksiyonlarını yitirebilmekte, diğer bir deyişle, illet ve menâtını kısmen veya tamamen kaybedebilmekte, hatta cariyelerle ilgili hükümlerin tatbikinde olduğu gibi apaçık bir istismar aracına dahi dönüşebilmektedir. Bu yüzden özellikle normatif içerikli nassların tekrar ele alınması ve bunlardaki lafzi talimatların reel ve aktüel değerinin belirlenmesi gerekir. Bu düşünceye yönelik itiraz karşısında şöyle bir soru sorulabilir: Bugün Müslümanlar, en azından ülkemizde yaşayan duyarlı Müslümanlar, çocuklarını evlendirirken Kur'an'da ruhsat tanındığı gerekçesiyle kitabi bir gelin sahibi olmayı hiç akıllarından geçiriyorlar mı? Yine Kur'an'da ruhsat tanındığı için Ehl-i Kitabın kestiği hayvanın etini yemeye rıza gösteriyorlar mı?

Bu iki soruya kahir ekseriyetle "hayır" şeklinde cevap verileceği müsellem olduğuna göre, peki aynı Müslümanlar bugün oğullarıyla evlendirecekleri gelin adayını niçin tüm aile efradıyla birlikte dinî-ahlaki bir testten geçirme ihtiyacı hissediyor? Keza et ve tavuk gibi temel besin maddelerinin ne şekilde kesildiğini öğrenme konusunda niçin kimi zaman abartılı sayılabilecek bir hassasiyet gösteriyorlar? Bu hassasiyetin çoğu kez dinî-ahlaki duyarlıktan kaynaklandığında kuşku bulunmadığına göre, Kur'an ayetine dayanan bazı anlayış ve uygulamaların zaman içinde değiştiği fikrine itiraz etmek yersizdir. İşte Hz. Ömer'in mut'a nikâhını kesin olarak yasaklayan ictihadı da dinin temel maksat ve maslahatlarına riayet etme düşüncesi ekseninde değişen bir ahlaki değer anlayışını yansıtmaktadır. Ehl-i Sünnet mut'a nikâhı bağlamında bu müspet anlayışı sürdürdüğü için, çok haklı olarak "mut'a nikâhı haramdır" fikrinde ısrarcı olmuştur.

[110] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Baltaci, *Menhecu 'umer*, s. 259-265.
[111] Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, İstanbul 1989, s. 177.
[112] Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, s. 74.

islâmiyât 8 (2005), sayı 3, s. 121-127

Risâle fî beyân-i i'tikâd-i ehli's-sunne

KASABBAŞIZÂDE İBRÂHÎM [ö. 1820]*

Bismi'llâhi'r-raḥmâni'r-rahîm. Yâ men biyedihi melekûtu kulli şeyin ve bihî i'tidâduhû ve minhû ibtidâu kulli ḥayyin ve ileyhi me'âduhû. Yuḳrau min evrâḳi'l-eṭbâḳi âyâtu tevḥidihî ve yaẓharu mine'l-âfâḳi ve'l-enfusi şevâhidu temcîdihî ve neşkuruhû 'alâ mâ allamenâ mine'l-aḳâ'idi'd-diniyyeti ve ḥavvelenâ mine 'avârifi'l-me'ârifi'l-yaḳîniyyeti ve uṣallî 'alâ muḥammedin ekremi'l-ḫalâ'iḳi el-mebûṣi ve raḥmeten li'l-ḫalâ'iḳi ve 'alâ âlihî ḥumâtu'd-dîn ve aṣḥâbihî kumâtu'l-yaḳîn. Ammâ ba'd feyeḳûlu'l-faḳîr ilâ âlâ'i rabbihi'r-raḥîm İbrâhîm el-Med'uvvu beyne etrâbihî bi Ḳasabbaşızâde: Hâẓihi risâletun fî beyâni i'tiḳâdi ehli's-sunne ve'l-cemâ'a 'alâ ṭarîḳati'l-îcâz. Fe ketebtuhâ bi't-turkiyyeti li ya'umme nef'uhâ ve yeshele ḥıfẓuhâ.

Ma'lûm ola ki Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat imâm Ebû'l-Hasen Eş'arî ve İmâm Ebû Mansûr Mâturîdî mezheblerine iktidâ eden kimesneye itlâk olunur. Ve Sünnet tarîk-i fahr-i âlem sallâ'llâhu aleyhi ve sellem ve cemâ'at tarîk-i ashâb rıdvânu'llâhi te'âlâ aleyhim ecmâ'îne itlâk olunur.

Ebû'l-Hasan el-Eş'âri ve Ebû Mansûr Mâturîdî, bu iki tarîk üzere olub mezhebleri ehl-i bid'a ve ehvânın mezheblerinin muhâlifidir. Ve iki imâma i'tikâdda imâm derler. Ve bir kimesne bu iki imâmdan birine iktidâ eylese ol kimesne ehl-i necâtdan olub sa'âdet-i uhrâya nâil olur.

Fasl

Evvelâ her mükellefe ma'rifetu'llâhi te'âlâdan delîl-i icmâli ile bilmek farz-ı ayn olub ve delîl-i tafsîli ile bilmek farz-ı kifâyedir. Bir kimesneye mümkin iken ma'rifetu'llahî te'âlâdan delîl-i icmâli ile bilmekliği terk eylese ol kimesne âsidir.

* Babası Ali Ağa olduğu için Kasabbaşızâde diye anılır. Kasabbaşızâde 1787 yılında Süratçi Nâzırlığı ile Katar-ı Hâcegân'a dahil olmuş ve zamanla defterdarlık makamına kadar yükselmiştir. Deniz ve kara mühendishanelerinde hendese dersleri vermiştir. Daha sonra Mühendishane-i Bahr-i Hümâyun müdürlüğüne tayin edilmiştir. 26 Kasım 1820 tarihinde vefat eden Kasabbaşızâde, Beyoğlu Mevlevihanesi haziresinde defnedilmiştir. Bazı eserleri şunlardır: *Şerḥu'l-iẓhâr*, *Sefînetu'l-mesâ'il*, *Risâle 'alâ beyâni aḳsâmi'l-'âlemîn*, *Risâle fî aḥvâli'l-işrâḳiyyîn*.

Fasl

Ve cumhûr-i Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at indlerinde bu âlem hâdisdir. Ve bu âlemin sâni'i ve müdebbir ve müessiri ancak Hak te'âlâdır ve Hak te'âlâ vâhiddir, Haydır, Alîmdir, Şâ'îdir, Mürîddir ve Hak te'âlânın şerîki ve misli yokdur. Ve Hak te'âlâ cevher ve âraz ve bir sûret ile musavver ve bir had ile mahdûd değildir. Ve Hak te'âlâ ma'dûd ve mütecezzî ve muteba'îd ve mütenâhî değildir. Ve Hak te'âlâ mâhiyyet ve keyfiyyet ile muttasıf değildir. Ve Hak te'âlânın zât-ı âlâsı ile hâdis kâim olmaz. Hak te'âlânın zât-ı âlâsı sâir zevâtın zâtlarının muhâlifidir. Hak te'âlâ mekândan bir mekânda ve cihâtdan bir cihetde mütemekkin olmayıb ve Hak te'âlâ üzerine dahî zamân cereyân etmez. Hak te'âlâ eşyâlardan bir şeye şebîh olmayıb ve ilim ve kudretinden bir şey hâric değildir. Hak te'âlâ için hareket ve intikâl yokdur. Ve cehl ve kizb ile Hak te'âlâ muttasıf değildir. Hak te'âlâ eşyâlardan bir şey ile ittihâd ve bir şeye hulûl etmez. Hak te'âlânın zât-ı âlâsının ne aynî ne ğayri olarak zât-ı âlâsı ile kâim sıfât-ı ezeliyye-i kadîmesi vardır. Hak te'âlânın sıfât-ı ezeliyye-i kadîmesi Hayat, İlim, Kudret, Kuvvet, Sem', Basar, İrâde, Meşiyyet, Fi'îl, Tahlîk ve Terzîk ve Kelâm'dır.

Fasl

Hak te'âlâ kelâm sıfatı ile mütekellimdir. Ve Hak te'âlânın kelâmı asvât ve hurûf cinsinden olmayıb sukût ve âfete münâfîdir. Hak te'âlâ Kelâm sıfati el âmir ve nâhiy ve muhbirdir. Kur'ân, Hak te'âlânın kelâmıdır. Ve ğayr-ı mahlûkdur. Ve Kur'ân mushaflarımızda mektûb ve kulûbumuzda mahfûz ve lisânımız ile makrû ve âzânımız ile mesmu' olub lâkin kitâbet ve hıfz-ı kırâat mesmu' olub olan kelâm-ı lafzî, Hak te'âlânın zâtı ile kâim olan kelâm-ı nefsînin ğayrıdır. Ammâ cumhûr-i muhakkikîn indinde kelâm-ı nefsî bir murâddır ki lafz ve ma'nâya şâmildir.

Fasl

Tekvîn Hak te'âlâ sıfat-ı ezeliyyesindendir ve tekvîn her şeyi vaktiyle ademden vücûda ihrâc etmeye itlâk olunur. Ve tekvîn Ebû Mansûr Mâturîdî indinde mükevvenin ğayrıdır. Ebû'l-Hasan Eş'arî nezdinde aynîdir.

Hak te'âlânın irâde sıfatı, Hak te'âlânın zât-ı âlâsı ile kâim, sıfat-ı ezeliyye-i kadîmesindendir. Hak te'âlânın irâdesi murâdı mûcibdir. Hak te'âlâ her şeye kâdirdir. Her ne kadar hârik-i âde olur ise de makdûru'llâhi te'âlâda mümteni' değildir.

Fasl

Hak te'âlânın dilediği şey vücûda gelir; dilemediği vücûda gelmez. Hak te'âlâ bir şeye muhtâc değildir. Hak te'âlâ kemâl sıfatları ile mevsûf ve noksan sıfatlarından münezzehdir.

Fasl

Hak te'âlânın ru'yeti aklen câiz ve naklen delil-i sem'î ile sâbitdir. Mü'minîn yevm-i âhiretde mekândan ve cihetden ve mukâbeleden ve ittisâl-i şu'adan ve râî ve

merî beyninde bu'ddan münezzeh olarak mü'minîn görseler gerekdir. Dünyâda aklen rü'yetu'llâhi te'âlâyı ba'zıları tecviz ve ba'zılar men' ve nefy etdiler.

Fasl

Hak te'âlânın esmâ-i hüsnâsı vardır. Ve esmâu'llâhi te'âlâ tevkîfidir. Yani şer'de vârid olmayan ism ile zikr câiz değildir. Şerh-i usûlde fahr-i âlem sallâ'llâhu aleyhi ve sellemin dahî esmâ-i şerîfeleri tevkîfidir.

Fasl

Ef'âl-i ibâdın hâlıkı Hak te'âlâdır. Küfr ve îmân ve itâ'at ve ısyân cümlesi Hak te'âlânın kazâ ve kaderi ve irâdesi ve meşiyyeti ve emri iledir. Ammâ ibâd içün bir ef'âl-i ihtiyâriyye vardır ki ol ef'âl-i ihtiyâriyye sebebiyle abd müsâb ve mu'âkab olur. Zîrâ Hak te'âlânın îmân ve ta'âte rızâsı ve muhabbeti ve emri olub küfr ve ısyâna rızâsı ve muhabbeti ve emri yokdur. Zîrâ Hak te'âlâ kazâya râzı olub makdiyye râzı değildir.

Fasl

Hüsn ve kubh şer'î olub aklî değildir.

Fasl

İbâde vus'larında olmayan şey teklîf olunmaz.

Fasl

Ve istitâ'at ma'a'l-fi'ldir. Ve bunun ma'nâsı hakîkat-i kudret demekdir. Ve hakîkat-i kudret selâmet-i âlât ve cevârihden ibâretdir. Ve teklîfin sıhhati bu istitâ'at iledir. Bir adam bir adamı darb eyledikde akîb-i darbde hâsıl olan elem ve bir adam bir şişeyi kesr eyledikde akîb-i kesrde hâsıl olan inkisâr Hak te'âlânın halkı olub ve abdin kesbidir. Zîrâ Hak te'âlâ mûcid ve hâlık ve abd kâsibdir.

Fasl

Ecel vâhiddir. Ve maktûl eceli ile meyyitdir. Ve mevtin meyyit ile kıyâmı Hak te'âlânın bi tarîk-i cery-i'l-âde halkı iledir. Kâtile kısâs ol kâtil ef'âl-i ihtiyâriyyesi sebebiyle ol fi'l-i kabîhi mürtekib ve menhî olanı müktesib olduğundandır.

Fasl

Harâm, rızıkdır. Her ahad, nefsin rızkını istîfâ eder; gerek helâl gerek harâm olsun. Ve bir ahad bir ahadın rızkını yiyemez. Ve men' dahî edemez.

Fasl

Hak te'âlâ ba'zı ibâdini dalâletde ve ba'zısını hidâyetde etmesinde nice hikmetleri vardır. Hak te'âlâ üzerine hâkim yokdur. Hak te'âlâya bir şey vâcib değildir. Lütf ve ıslâh ve âlâm üzerine ıvaz gibi mütî'a sevâb ve âsiye ikâb dahi Hak te'âlâya vâcib değildir. Ve mutî'a sevâb vermesi fazlındandır. Ve âsiye ikâb adlindendir.

Fasl

Eşâ'ira indinde ef'âlu'llâhi te'âlâ mu'alleletun bi'l-ağrâz değildir. Ve Mâturîdî indinde ba'zı hikem ve masâliha binâen mu'alleletun bi'l-ağrâzdır.

Fasl

Azâb-ı kabr küffâr ve ba'zı usât-ı mü'minîn için vâriddir. Ve kabirde mutî'lerin tene'umu ve usâtın ta'zîbi ve suâl münkir ve nekir ve ba's ve yevm-i âhiretde defâtir-i a'mâlin verilmesi ve sırât ve mîzân ve havz-ı kevser ve mücâzât ve muhâsabât bunların cümlesi Kitâb ve Sünnet ile sâbitdir.

Fasl

Günâh-ı kebâir abd-i mü'mini îmândan ihrâc edib küfre idhâl etmez. Günâh-ı kebâiri irtikâb ile habt-ı a'mâl yokdur. Ancak habt, küfr iledir. Günâh-ı kebâirin af olunması bilâ tevbe câizdir. Mü'minînde mürtekib-i kebîre olan kimesne bilâ tevbe vefât eyledikde bir müktezây-ı abd-i rabbânî ol kimse nâra girse günâhı mikdârı yandıkdan sonra nârda muhalled kalmayıb elbetde nârdan çıkıb îmânı sebebiyle cennete gider ve cennete gitmesi keremen olub vücûben değildir.

Fasl

Ehl-i îmân cennetde muhalledlerdir. Ve ehl-i küfr cehennemde muhalledlerdir.

Fasl

Îmân lüğatda tasdîka derler. Lâkin îmânda olan tasdîk, mantikî olmayıb tasdîk-i ihtiyârîdir. Ve tasdîk-i ihtiyârînin ma'nâsı sıdkı ihtiyâr ile mütekellime nisbet etmekdir. Ve îmân şer'de umûr-i mahsûsayı tasdîka derler ve umîr-i mahsûsadan murâd fahr-i âlem sallâ'llâhu te'âlâ aleyhi ve sellemin Hak te'âlâ tarafından haber verdiği eşyâyı tasdîka derler. Îmân ilimden cüz' değildir. Îmân ve İslâm esmây-i müterâdifeden olub ikisi dahî birdir. Mâturîdiyye indinde îmânda ziyâdelik ve noksanlık olmaz. Ve Eşâ'ira indinde îmânda ziyâdelik ve noksanlık olur. Mâturîdiyye indinde îmânda istisnâ câiz değildir; ya'nî mü'minim inşâ'llah demek. Ve Eşâ'ira indinde îmânda istisnâ câizdir zîra onlar îmânda hâtimeye i'tibâra binâen indlerinde mûteber olan îmân-ı muvâfât olub îmân-ı nâciz mu'teber değildir.

Fasl

Küfr, adem-i îmâna derler.

Fasl

Ehl-i kıbleden bir had tekfîr olunmaz. Tâ zarûret-i dîniyyeden bir şeyi inkâr etmedikce.

Fasl

Hak te'âlâ nev'-i beşerden enbiyâ ve rüsul irsâl etmişdir. Ve irsâl-i rüsul-i enbiyâda nice menâfi' ve hikem vâriddir. Ve rüsul ile enbiyâ beyninde fark bu-

dur ki rüsul sâhib-i şerî'at olub ona Kitâb veya Suhuf nâzil olandır. Ve enbiyâya Kitâb ve Suhuf nâzil olmayıb selef-i olan rasûlün Kitâb ve şerî'atı üzere âmir ve nâhiydir.

Fasl

Ve haberde vârid oldu ki aded-i enbiyâ yüz yirmi dört bin ve aded-i rüsul üç yüz on üç olub lâkin evlâ olan aded-i rüsul ve enbiyâda terk-i tansîsdir. Zîra Kur'ân-ı Kerîm'de Hak te'âlâ "*Minhum men ḳaṣasnā 'aleyke ve minhum men lem naḳṣus 'aleyke*" buyurdular.

Fasl

Enbiyâ aleyhimu's-selâmın evveli Âdem aleyhi's-selâm ve âhiri Muhammed sallâ'llahu te'âlâ aleyhi ve sellemdir.

Fasl

Enbiyâ aleyhimu's-selâm mu'cizât ile müeyyedlerdir. Ve mu'cize, nevâkız-ı âdeye itlâk olunur.

Fasl

Enbiyâ aleyhimu's-selâm ma'sûmlardır. Ve ba's olunduklarından sonra onlardan kebâir ve sağâirin amden sudûru mutlaka memnu' olub ve sağâirin ğayr-ı münefferesinin sehven sudûrunu ba'zılar tecvîz etdiler. Ve muhâlifînin enbiyâ aleyhimu's-selâma zenb ve ma'siyyet isnâdları eğer âhâddan menkûl ise red olunur. Ve eğer mansûs ve mütevâtir ise evlâyı terk yâhud kable'l-bi'sete haml olunur.

Fasl

Fahr-i âlem sallâ'llâhu te'âlâ aleyhi ve sellem hâtemu'l-enbiyâdır. Ve şerî'atı için nesh yokdur. Kâffe-i enâma meb'ûs olub Araba hâs değildir. Enbiyâ aleyhimu's-selâmın cümlesinin efdalidir. Ve ümmeti dahî hayr-ı ümemdir. Hattâ Kur'an-ı azîmde "*Ummeten vaṣaṭan*" buyruldu. Müfessirîn rahimehull'âhi te'âlâ ümmet-i vasatı, ümmet-i aleyhi's-salâtu ve's-selâm ile tefsîr etmişlerdir.

Fasl

Fahr-i âlem sallâ'llâhu te'âlâ aleyhi ve sellemin Kur'ân'dan sonra a'zam-ı mu'cizeleri mi'râclarıdır.

Fasl

Mi'râcları yakaza hâlinde cesed-i şerîfleri ile mescid-i harâmdan mescid-i aksâya urûcları Kitâb ve Sünnet ile sâbitdir. Ve münkiri kâfir olur. Ve mescid-i Aksâdan semâya urûcları ahâdis-i meşhûre ile sâbitdir. Ve semâdan cennet-i âlâya ve arşa ve taraf-ı âleme urûcları haber-i vâhid ile sâbitdir. Bunların münkiri mübtedi' olub kâfir olmaz.

Fasl

Hak te'âlânın melekleri vardır. Onlar ibâd-ı yukramûndur. Ve onlar suver-i muhtelife ile zuhûr edib ef'âl-i şâkkaya kâdirlerdir. Ve onlar Hak te'âlânın dâ-

ima ibâdet ve tâ'âtına meşğûllerdir. Ve onlar erkeklik ve dişilik ile muttasıf değillerdir. Ve onlardan isyân sudûr etmez. Ve iblîs maddesi, mâdde-i nakz olamaz. Zîra iblîs cindendir. Ve melâikeden addolunması tağlîbendir. Ve Hârût ve Mârût kebâir-i mürtekib olmadılar. Ve itâbları enbiyâ aleyhimu's-selâmın zelle sudûrunda mu'âteb oldukları gibidir.

Fasl

Ve enbiyâ aleyhimu's-selâm ve melâikeden efdaldir. Velhâsıl hâssa-i melekden hâssa-i beşer efdal ve âmme-i beşerden hâssa-i melek efdal ve âmme-i melekden âmme-i beşer efdaldir.

Fasl

Kerâmet-i evliyâ hakdır. Ve velî şol kimesneye itlâk olunur ki ârif-i billâh olub te'âte muvâzıb ve ma'siden müctenib olub hattâ lezzât ve şehevâtdan i'râz edendir. Ve kerâmet bilâ da'vây-ı nübüvve velî tarafından zuhûr eden havârik-i âdeye itlâk olunur. Ve havârik-i âde dahî dört nev'dir. Eğer enbiyâ aleyhimu's-selâmdan zuhûr eder ise mu'cize ve eğer velîden zuhûr eder ise kerâmet ve eğer sulehâdan zuhûr eder ise ma'ûne ve fesaka ve kefereden zuhûr ederse ihâne derler. Velîden kerâmetin zuhûru ittifâkîdir. Enbiyâ aleyhimu's-selâm'ın mu'cizâtı gibi ihtiyârî değildir. Ve kerâmetin vukû'una kıssa-i Meryem ve kıssa-i âsâf ve kıssa-i ashab-ı kehf dâldir.

Fasl

Velî, enbiyâ aleyhimu's-selâmın derecesine bâliğ olamaz. Ve velîden kemâl-i velâyet sebebiyle emir ve nehiy ve teklîf sâkıt olmaz. Hattâ abd için bir mahal yokdur ki ol mahalle vusûl sebebiyle ol abdden emir ve nehiy sâkıt ola. Ma'dem ki menât-ı teklîf olan akl-ı bi'l-meleke ol abdde mevcûd ola. Ol abdden emir ve nehiy sâkıt olmaz. Ve *Şerḥ-i Maḳāṣıd*'da Sa'duddîn ehl-i ilhâd ve ibâdiyyenin mezheb-i bâtıllarını nakl eder ki ibâhiyye ve melâhide indlerinde bir velî ğâyet-i muhabbete ve safây-ı kalbe ve kemâl-i ihlâsa bâliğ olsa ol velîden emir ve nehiy sâkıt olub ona zenb zarar vermez. Ve bu zu'm-i bâtıllarının butlânı Kitâb ve Sünnet ile sâbitdir. Ve aklen dahî bu zu'mlarının butlânı zâhir hattâ enbiyâ aleyhimu's-selâmdan tekâlîf sâkıt olmadığı takdirce velîden nice sâkıt olur.

Fasl

Ma'âd hakdır. Ve ma'âd ba'de'l-mevt ecsâd-ı haşr olub ol ecsâda rûhun i'âdesidir.

Fasl

Cennet ve cehennem elân mevcûdlardır. Velân mevcûd oldukları Kitâb ve Sünnet ile sâbitdir. Cennet ve cehennemin mahalleri ekser indinde cennet semâvât-ı seb'in fevkı ve arşın tahtındadır. Ve cehennem ve arazîn-i seb'în tahtındadır. Lâkin muhakkikîn indinde evlâ olan cehennemin mahallini ta'yînde tavakkufdur.

Fasl

Fahr-i âlem sallâ'llâhu te'âlâ aleyhi ve sellemden sonra beşerden efdal olan Ebû Bekir sonra Ömer sonra Osman sonra Alî rıdvânu'llâhi te'âlâ aleyhim ecma'îndir. Üç yüz on üç ashâb-ı Bedr mübeşşer bi'l-cennedir. Ehl-i Bey'at rıdvândır.

Fasl

Ashâb-ı Resûl-i Ekrem aleyhis's-salâtu ve's-selâmın haklarında keff-i lisân edib haklarında dâime medh ve senâ etmek şe'âir-i ehl-i sünnetdir. Ve onların medh ve senâları Kitâb ve Sünnet ile sâbitdir. Ve onlar hakkında keff-i lisân etmeyib onlara sebb ve la'n ve buğz ve adâvet etmeyi fahr-i âlem aleyhis's-salâtu ve's-selâm men' buyurmuşlardır.

Fasl

İbâdu'llâh'ın umûrlarını rü'yet ve ahvâllerini tanzîm için bir imâma bey'at vâcibdir. Ve emr-i mübâhda alâ'l-husûs şer'a muvâfık emrinde ol imâma itâ'at vâcibdir. Ve her şeyin hâlıkı Hak te'âlâ olduğundan vukû olan havâdisi imâm-ı müslimîne nisbet edib hakkında buğz ve adâvet ve sebb ve la'n etmek câiz değildir. Ve câiz olmadığı dahî ahâdîs-i kudsiyye ile sâbitdir.

Fasl

Eşrât-ı sâ'at ehâdîs-i sahîha ile sâbitdir. Ve imâm Mehdî'nin hurûcu ve Îsâ aleyhi's-selâmın minâre-i beyâz'dan ve Deccâl ve Dâbbetü'l-Arz ve Ye'cûc ve Me'cûc'un hurûcları ve şemsin mağribden tulû'u ve husûfât-ı selâsenin biri şarkda ve biri ğarbda ve biri cezîreti'l-Arab'da vâki' olması ve ilm ve emânetin kılleti ve fısk ve hiyânetin kesreti ve erâzîl-i fussâkın başa gelmesi ve adedi nisânın ricâl üzerine ifrâtı ve İslâm'ın zevâle yüz tutması ve nizâmın inhilhali ve ba'zılar kesret-i şurb-i hamr dahî eşrat-ı sâ'attendir demişler.

İslâmiyât 8 (2005), sayı 3, s. 129-144

"Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu" Üzerine Bir Değerlendirme[1]

SALİM ÖĞÜT
PROF.DR., GAZİ Ü. ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu" başlığı altında, *İslâmiyât* dergisinde (7 (2004), sayı: 1, s. 61-76) yayımladığı makalede, çok önemli bir konuyu gündeme getirmiş ve ele aldığı bu konuyu 'rahat ve cesur' bir üslupla incelemiş ve uzun yılların birikimi sayılabilecek görüşlerini ortaya koymuştur. Bu çalışmasında son derece başarılı da olmuştur. Zira 'gebe bırakan', yani tartışma açan, sorgulayan ve sorgulatan, başkalarının da bir şeyler söyleme duygusunu tetikleyen ve tahrik eden bir özellik taşımaktadır. 'Rahat ve cesur' olarak tanımladığım eda ve üslubu, tekellüfsüz tavrına işaretten başka bir anlam taşımamaktadır ki, o da müellifin takdire değer bir başka yönüdür.

Şüphesiz böyle bir eleştiri muhtelif tarz ve üslup biçimleriyle kaleme alınabilirdi. Biz bu biçimlerden aşağıda görülen tarzı, yani müellifin ifadeleri içerisinde önemsediklerimizi nakletmek ve görüşlerimizi onlar üzerinden dile getirmek yolunu tercih ettik. Zira bu üslubun daha verimli ve maksadı ifaya daha elverişli olduğu kanaatini taşımaktayız.

Müellif, makalesinin ilk bölümünde "İlahî 'el-Emr'in Yeryüzüne İndirilmesi" başlığı altında, Yüce Allah katından indirilenlerle, yani Kur'an ayetleriyle ilgili olarak şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

[1] Bu yazıya değerli katkılarda bulunmak lütfunu gösteren Prof.Dr. Ferhat Koca ve okuma lütfunda bulunan Dr. Kaşif Hamdi Okur Beylere teşekkür ediyorum.

> Her şeyden önce mutlaklığın bir gereği olarak aşkın değerlerin bir aidiyeti, bir nispesi yoktu (s. 63).

Doğrusu bu cümleden ne kastedildiği yeterince açık gözükmemektedir. Zira ilk hamlede şöyle bir itirazla karşılaşabilir.

Neden 'aidiyeti' olmasın? 'İlahî', 'Rabbani', 'Rahmâni', hatta 'ulvi' gibi nispetler, birer 'aidiyet' ifade etmezler mi? Hatta müellifin ifade ettiği 'aşkın' olma özelliği de bir kayıt sayılmaz mı ve dolayısıyla bir 'aidiyet' ifade etmez mi?

Şayet aidiyetin başka bir mânâsı varsa, açıklanması gerekmektedir.

Ayrıca müellif, aşağıda geleceği üzere "indirilende Rabbanilik yoktu; İbranilik, Aramilik, Arabilik vardı ve aidiyetlerine göre sırayla Tevrat, İncil, Kur'an gibi adlar alıyorlardı." cümlesinde de bir aidiyetten bahsetmektedir. Yani Kur'an sadece Arabi olunca mı bir aidiyet kazanıyor?

Bu vesileyle tekrar soralım: 'İlahî', 'ulvi' olması neden 'aidiyet' sayılmasın? Bu hususta engel nedir?

> Ama ne zaman ki indirilmeye başlandı... Bu andan itibaren mutlaklığını kaybediyor, insanlığa mal oluyor ve aidiyete bürünüyordu (s. 63).

Bize göre bu tür değerlendirmeler hem kelami, hem de mantıki bakımdan problemli gözükmektedir. Ayrıca üslupta tezahür eden bu cesur tavır, muhtevadaki maksadı ifadeye yetmemiş, müellifin söylemek istediği noktayı yeterince açığa çıkaramamış, muğlaklığı izale edememiştir. Çünkü bu cümle, şu soruları akla getirdiği hâlde, ne bu sorulara, ne de bunların cevaplarına temas edilmiştir: İlahî ilim, vahiy olarak insanlık âlemine tenezzülen nüzul edince neden 'mukayyed' olsun ki? Bunun böyle olmasını şart ya da gerekli kılan husus akıl mıdır, nakil midir? Yoksa her ikisi mi? Nitekim Cenabı Hakk, içinde insan kullarının da bulunduğu kâinata muhtelif esmâ ve sıfatı ile sürekli tecelli hâlindedir. Acaba bu tecellilerde onun o sıfatları mukayyed mi olmaktadır. Mesela rahmet sıfatı ile tecelli edince o mutlak rahmeti mukayyed, adaleti ile tecelli edince o mutlak adaleti mukayyed, ilmi ile tecelli edince de o mutlak ilmi mukayyed mi olmuştur? Daha belirgin ve anlaşılır olması bakımından, son örnek olarak kâinatı yaratırken tecelli eden *halk* (yaratma) sıfatını verelim. Bu sıfat o zaman ve ondan sonra mukayyedleşmiş midir?

Ayrıca bu ifadenin anlamı nedir?

Sonra onu 'mukayyed' kılan şey ya da şeyler nelerdir? Böyle bir kayıtla mukayyed olmama ihtimali var mı idi? Var ise o ihtimal ne idi?

Hepsinden de önemlisi, böyle bir değerlendirmenin ne gibi pratik bir yararı veya sonucu vardır? Gerek inanç, gerekse ahlak, gerekse ibadet ve muamelat dünyamıza ne kazandırmıştır? Bu konunun anlatımına katkısı ne olmuştur?

"İnsanlığa mal olmak" ne anlama gelmektedir? Bunun bir anlamı da, bugüne kadar 'ilahî' olarak nitelenen vahyin, bundan böyle 'beşerî/insani' mi olmasıdır? Dolayısıyla artık, 'ilahî', 'kutsî', 'ulvi' diye inandığımız ve bu özelliklerinden do-

layı tartışılmaz saydığımız ve her birini birer 'sabite' olarak aldığımız ve öylece değerlendirdiğimiz ve adına 'nass' dediğimiz naklî bilginin, bugüne kadar ele alındığı şekliyle ele alınmasının doğru olmadığı, aksine, onların da fıkhi ictihadlar gibi tartışılabilmesinin daha isabetli olduğu mu söylenmek istenmektedir?

Şüphesiz ehlince malumdur ki biz, bu nasslardan hüküm çıkarma ve ilahî maksadı anlama çabası doğrultusunda sarf edilen mesaiye itiraz etmiyor, bunun gerekliliğini herkes kadar kabul ediyoruz. Bizim anlamak istediğimiz nokta, bundan böyle bu nasslar hâlâ nass olarak mı değerlendirilecek; yoksa başka bir açı mı teklif edilecektir? Şayet böyle bir teklif varsa, nedir? 'Şayet bütünüyle değilse de bir kısmıyla böyledir', deniliyorsa bu cümle de muğlaktır ve bu kapalılığın da giderilmesi gerekmektedir.

> İndirilende Rabbanilik yoktu; İbranilik, Aramilik, Arabilik vardı ve aidiyetlerine göre sırayla Tevrat, İncil, Kur'an gibi adlar alıyorlardı (s. 63).

Müellifin bu cümlesi, aynı sayıda makalesi bulunan Ebû Zeyd'in tespitinden daha 'insafsız' durmaktadır. Zira mezkûr şahıs, "İndirilenin" 'dil' ve 'içerik' bakımından olmasa bile, 'kaynak' itibarıyla 'ilahî', yani 'Rabbani' olduğunu kabul etmektedir. "İndirilende Rabbanilik yoktu" cümlesinde ise, 'külli bir nefy' bulunmakta ve sanki kaynak itibarıyla de 'ilahî' olmasını kabul etmeme inibaı uyandırılmaktadır.

Sözün burasında 'dil' ve 'içerik' konularının 'insaniliği' ve 'ilahîliği' hususlarında bazı değerlendirmeler yapmayı zaruri görmekteyiz:

Dil Deyip Geçmemeli

Gerek dil, gerekse içerik, kemal-i ciddiyetle ve uzun nefesli olarak üzerinde durulmayı hak eden iki önemli konudur. Burada yaptığımız gibi geçiştirme üslubuyla ele alınmaları doğru değildir. Ancak, 'ıtnâba' düşme korkusundan dolayı şu anda bu konuların hakkını vermekte mazuruz. Buna rağmen 'muhtasar müfid' bir işarette bulunmadan da geçmeyi uygun görmüyoruz.

Kur'an-ı Kerim'in dil bakımından 'beşerî' olduğunu söylemek de, bir çırpıda meseleyi halletmeye yetmemektedir. Zira konunun uzmanlarınca bilinmektedir ki dil ailelerinin başlangıcı konusundaki üç ana yaklaşımdan biri 'tevkifilik' esasını benimsemektedir. Yani dillerin nüvesi, Allah tarafından vahyedilmiştir. Eşari mezhebi mensupları ile onlara uyan bir grup bilgin ve İbn Fûrek bu görüştedir. Mutezile mezhebinden Ebû Hâşim ve onu takip eden bilginlere göre ise dillerin başlangıcı 'ıstılahi'dir. Yani insanların kendi aralarındaki mutabakatla ortaya çıkmıştır. Bu hususdaki üçüncü görüş ise bazı kelimelerin 'tevkifi', bazılarının ise 'ıstılahi' olarak ortaya çıktığı yönündedir.[2] Görüldüğü üzere ulemanın büyük çoğunluğuna göre diller başlangıçta ya tamamen, ya da kısmen 'tevkifi'dir. Bu durumda Arabi, İbrani, 'Arami veya Türki dillerdeki ilahî

[2] Bkz. Râzî, *el-Mahṣûl fî 'ilmi uṣûli'l-fıkh*, nşr. Câbir Tâhâ-Feyyâz el-'Alevânî) Beyrut 1412/1992, I. 181

katkıyı görmezden gelmek, acaba ne derece isabetli olur? Çok haklı olarak ulema bu tartışmanın merkezine şu ayet-i kerimeleri koymaktadır:

> Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra onları önce meleklere arz edip "eğer siz sözünüzde sadık iseniz; şunların isimlerini Bana bildirin" dedi.
>
> Melekler, "Ya Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih eder, kemal sıfatlar ile tavsif ederiz ki Senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz alîm ve hakîm olan ancak Sensin" dediler.
>
> (Bunun üzerine) "Ey Âdem! Eşyanın isimlerini meleklere anlat" dedi. Âdem onların isimlerini onlara anlatınca, "Ben size, muhakkak semavat ve arzda görülmeyenleri bilirim, dememiş miydim?" dedi (2/Bakara, 31-33).[3]

Bu durumda dil meselesini, sadece 'beşerî/insani' bir konu olarak ele alıp bir hamlede geçiştirivermenin 'dakik' bir ilmî yaklaşım olmadığı hususu, dikkate değer bir nokta olarak durmaktadır. Şayet bu izaha itiraz edilmezse şu sonuca varmak daha kolay olacaktır: Vahiy, sadece kaynak olarak değil, dil olarak da ilahîdir. Zira diller de kaynak itibarıyla ilahîdir.

İçerik de Önemli

Dil için sunduğumuz mukaddimenin bu başlık için de geçerli olduğunu ifade ettikten sonra, şu noktada bir hatırlatma yapmakla yetinmek istiyoruz: Toplumların bilgi ve kültür birikimlerinin oluşumunda, bilhassa 'ictimai' ve 'hukuki' yapılarının teşekkülünde, 'ilahî' katkıdan söz etmemiz gerekir mi gerekmez mi? Kur'an-ı Kerim'deki "...Biz bir peygamber göndermedikçe kimseye azap edecek değiliz." (17/İsrâ', 15) ayetiyle ilgili kelami tartışmaya girmeyeceğiz ama en azından bu ayeti kerimenin, işaret yoluyla da olsa, Allah Teâlâ'nın her kavme bir veya birkaç peygamber gönderdiğini belirttiğine dikkat çekmek istiyoruz. Şayet durum bu merkezde ise, o kavimlerin ahlak, hukuk ve bilcümle sosyal hayatla irtibatlı olarak gelişen ve oluşan kültürlerinde peygamberlerin ve getirdikleri ilahî mesajların hiç mi rolü yoktur? Var ise, tahmini oranı ne kadardır?

Bu değerlendirmeye göre gerek makalenin müellifinin, gerekse bu konuyu inceleyen diğer araştırmacıların[4] sıklıkla göndermede bulunduğu ve 'mahalli' olarak nitelediği kültür, büyük ölçüde 'ilahî' nitelemesini hak etmez mi? Hele bir de söz konusu olan bu kültür 'vahiy' tarafından onaylanmışsa, artık hiç şüphe edilmeyecek biçimde 'ilahîliği' tescillenmiş olmaz mı? Aksini düşünmek, yani bazı araştırmacıların 'mahalli' diye niteledikleri bu 'kültür' veya 'hukuku', vahiy tarafından onaylanması hâlinde bile hâlâ 'mahalli' saymak, vahiy tasavvurundan

[3] Bu konuda *Tevrat*'ta da şu ayetler dikkat çekicidir: "Ve Rab kır hayvanını ve göklerin her kuşunu topraktan yaptı; ve onlara ne ad koyacağını görmek için adam getirdi, ve adam her birinin adını ne koydu ise, canlı mahlukun adı o oldu. Ve adam bütün sığırlara ve göklerin kuşlarına ve kır hayvanına ad koydu; fakat adam için kendisine uygun yardımcı bulunmadı." Tekvin 2: 19-20.

[4] Burada sözünü ettiğimiz araştırmacılar, Kur'an-ı Kerim'in 'tarihsel' bir metin olduğunu ifade edenlerdir.

önce mantıki tutarlılık bakımından geçersiz gözükmez mi? Zira ilim, hikmet, kudret, adalet vb. sıfatları mutlak olarak haiz olan 'müteal' bir varlığın, birtakım hükümleri kendisinin koymasına karşılık, diğer hükümleri 'mahalli' kültürden iktibas etmesini açıklamak, anlaşılır ve izah edilir bir durum değildir. Bu durumun 'acizlikten' kaynaklanması hiçbir müminin aklına gelmeyeceğine göre, bir başka açıklaması olmalıdır. Bizim anlayışımıza göre onaylanan hükümler, 'ilahî'lik vasfını kaybetmemiş olanlardır. Değiştirilen hükümler ise, bu vasfı kaybedenlerdir. Tebdil ve tağyir ile ibka edilenler ise, bir yönüyle bu vasfı koruyan ama tahrife uğramaları sebebiyle de tashihe muhtaç görülenlerdir.

Zait de gözükse şu hususa işaret etmeyi gerekli görüyorum: Vahyin iniş döneminde bin hükümden sadece bir tanesi iptal edilse ve yerine yeni bir hüküm konulsa, geri kalan dokuz yüz doksan dokuz tanesi olduğu gibi ibka olunsa, burada belirleyici olan keyfiyet, iptal keyfiyetidir; ibka keyfiyeti değildir. Bu yüzden müellifin cahiliye dönemindeki uygulamaların 'büyük çoğunluğunun' ibka edildiğini anlatmaya çalışmasının, yani bu konuda kemiyet hesabı yapmasının hiçbir önemi yoktur. Çünkü aksine delalet eden tek bir örnek bile, cevap bekleyen birçok soruyu beraberinde getirmektedir. Bu soruların tamamı, kalpleri ve kafaları tatmin edecek ve bu surette müminlerin vicdanlarını rahatlatacak ölçüler içerisinde cevaplanmadıkça, bu konu halledilmiş sayılmaz.

Bu sorular içinde benim açımdan en önemlisi şudur: Şayet yukarıda getirmeye çalıştığımız değerlendirme kabul görmezse, o zaman şu hususun açıklanması gerekir: Hükümlerde iptal ve ibka kriterleri nelerdir? Allah Teâlâ hangi kriterlere binaen bazı hükümleri iptal ederken, diğerlerini ibka etmiştir?

> Vahyin bütün çabası insan olmamız, insan kalmamız, insan olarak kendimizi geliştirebilmemiz oluyor (s. 64).

Bu tespite, duygu ve düşünce bütünlüğü içinde bütün gönlümüzle katılıyoruz. Evet, 23 yıllık vahiy sürecinde tamamlanan vahiy fıkhının –burada fıkıh kavramını hayatın bütününü kucaklayan medeniyet manzumesi olarak kullanıyoruz ve Câbirî'nin 'İslam medeniyetinin' bir 'fıkıh medeniyeti' olarak adlandırılmasının doğru olacağı yönündeki isabetli tespitini hatırlatmak istiyoruz.– amacının sadece ve sadece ferdi, insan kılmak ve bu hâliyle Rabbine kavuşmasını sağlamak olduğunu düşünüyoruz. Ancak burada 'insan olmak' ve 'insan kalmak'tan kastedilen mânâ önem kazanmaktadır. Çünkü bu noktada bütün uygarlıkların ve kültürlerin iddiası aynıdır. Yani hepsi, en üst düzeyde insani değerleri yakalama peşinde olduklarını düşünür ve ifade ederler. Hiçbir kültür ve medeniyet, bunun dışındaki bir isnadı kabul etmez. Tabii olarak her düşünce ekolü kendi geliştirdiği felsefi anlayışın insana en uygun olduğunu, bu sayede insanın öz değerleriyle buluşacağını, özgürleşeceğini ve sonunda kendini gerçekleştireceğini ve mutlu olacağını iddia eder.

Acaba bizim de bu anlamda bir felsefemiz ve bu felsefeye dayalı olarak geliştirdiğimiz bir projemiz var mı? İslam nasıl bir insan anlayışı getirmiştir? Va-

hiy ölçüleri içerisinde bir insan hangi şartlar altında öz değerleriyle buluşur, özgürleşir ve kendini gerçekleştirerek mutlu olabilir? Herhâlde asıl önemli soru bu olsa gerektir.

Müellif aşağıdaki satırlarda bu hususa temas etmeye çalışmaktadır:

> Bütün mesele özündeki bu safiyeti harekete geçirebilmektir... (s. 64).

Müellif keşke bu konuyu biraz daha açsaydı; 'özündeki safiyetten' ne anlamamız gerektiğini ifade etseydi. Söz konusu 'safiyetin' nereden kaynaklandığını bilebilseydik. Ancak müellif bu noktalara değinmeden hemen aşağıdaki cümleye geçmiş ve şunları söylemiştir:

> İlahî müdahalenin işte bununla sınırlı olduğunu ve dolayısıyla bu müdahalelerin bir süreç hâlinde genel adı olan İslamiyet'in ya da ed-dīn'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 (s. 64).

Bu tespit de gönül telimizi titretmekte, duygu ve düşüncelerimize bire bir tercüman olmaktadır. Ne var ki burada, "ilahî müdahalenin, içimizdeki safiyeti harekete geçirmekle sınırlı olduğu" ifadesindeki tespite katılırken, "işte bu iş bundan ibaret" üslubuyla, sanki bu sınırın çok fazla bir anlam ifade etmediği yönündeki imaya katılmadığımızı da belirtmek isteriz. Zira kanaatimize göre bu sınır, hiç de küçümsenmeyecek kadar 'geniş bir âleme' işaret etmektedir.

Ayrıca "İslamiyet'in ya da *ed-dīn*'in insaniyetten ayrı bir şey olmadığını söylememiz gerekir." cümlesinin de –işaret ettiği mânâya aynen katılmakla birlikte– çok muhataralı olduğunu, yani yüksek risk taşıdığını düşünüyorum. O risk de şudur: Burada bir kıyas yapılmıştır ama bu kıyasın iki asıl unsuru olan 'asıl' ve 'fer' belirtilmemiştir. Yani neyi neye göre belirleyeceğimiz hususu, sarih bir anlatımla dile getirilmemiştir. Acaba İslamiyet'i öğrenip, anlayıp, özümseyip, işte bu ölçülere uyan insan 'insaniyet' kazanmıştır mı diyeceğiz, yoksa ortaya kriterleri ve ölçüleri bence meçhul bir 'insaniyet' koyup onu, İslamiyet'i anlamanın ve yorumlamanın ölçütü mü kılacağız? Herhâlde soru ve problem çok açık. Hangi unsuru esas ve hâkim öğe kabul edecek ve belirleyici kılacağız. İşte asıl mesele bu olsa gerektir. Bu hususstaki muğlaklık ortaya tehlikeli bir belirsizlik çıkarmaktadır. Buna rağmen paragrafın sonundaki şu mükemmel tespite nasıl katılmayız? "Bütün marifet, bütün çaba, bunun gönüllü kulluk hâline getirilebilmesidir. Şeriatlar işte bunun için vardır."

Ancak bildiğimiz kadarıyla, Şâtıbî'ye ait olan bu tespit,[5] bir yönüyle eksik kalmıştır. Eksik kalan bu yönü fevkalade önemsemeseydik temas etmezdik. O da

[5] Bkz. *Râzî*, II. 169.

bu 'bütün marifetin' nasıl ve hangi yolla temin edileceği hususudur: Şeriatlar, bahusus İslam Şeriat'ı, bu amacı, insan nefsine ve hevasına muhalefetle sağlar.[6]

İşte, tabir caiz ise, dananın kuyruğunun koptuğu yer burasıdır. Modern dünya, insanın bütün içgüdülerini serbest bırakmak suretiyle onu özgürleştirdiğini iddia ederken, bu düşünce biçimini eleştiren Şer'î anlayış, bu yaklaşımı, insanın, içgüdülerinin denetimine girmesi suretiyle köleleşmesi olarak algılar ve gerçek özgürlüğün bu güdülere karşı durabilmekten, bir diğer ifadeyle onları kontrol edebilmekten geçtiğini söyler. Diyojen'den Gandi'ye kadar bütün büyük adamlar, sadece bu özellikleri sayesinde büyük olabilmişlerdir. Büyük İskender gibi bir dünya imparatoru karşısında "gölge etme başka ihsan istemem" dedirtecek güç, özgürlük değilse nedir? Hevaî duygularının ve şehevi ihtiraslarının yörüngesinden kurtulamamış bir kalp ve kafa bu özgürlüğü elde edebilir mi?

Bu hususlardaki düşüncelerin netleşmesi ve dile getirilmesi, özellikle bu çağda ciddi bir zaruret hâlini almıştır.

> Bir âlimimizin ifadesiyle "ibtida-i kemalden nihai kemale doğru" bir sürecin izlendiğini söylemek mümkün...." (s. 65).

Bu ifadedeki 'kemal'den ne kastedildiğini bilmiyoruz. Şayet kastedilen mânâ, dünya hayatının konforu, yani madde ve fizik alanındaki gelişmeler ise, buna katılmamak mümkün değil. Eğer insanın ahlak ve fazilet alanındaki üstünlükleri ise, işte orada duraksamaktayız.

> 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 (s. 65).

Önce şekil bakımından belirtelim ki, bu cümle de bu hâliyle yüksek risk taşımaktadır. 'İnsanlığın yoluna kendi başına devam edebilecek kıvama gelmesi'nden kastedilen anlam nedir? 'Vahyin rehberliğine ihtiyaç duymaması' mıdır?[7] Hayır o değil dense bile, kabul edelim ki bu ifade bu şekliyle hemen o mânâyı çağrıştırmakta, hatta başka bir mânâya da yer bırakmamaktadır.

İkinci olarak muhteva bakımından da çok iddialı durmaktadır.

Doğrusu bu cümleyi okuduğumuzda kendimizi, şu soruyu sormaktan alıkoyamadık: "Acaba müellif hangi gezegenden ve hangi insanlıktan bahsetmektedir?" Zira aynı gezegeni ve aynı insanlığı kastediyorsak, bu kadar farklı noktalarda bulunamayız. Ayrıca müellif hangi kriterleri esas alarak, insanlığın bu gelişmeyi gösterdiği sonucuna varmıştır? Hâlbuki biz tam aksi kanaatteyiz. İnsanlık ailesinin hiçbir dönemde bu kadar süflileşmediğini, bayağılaşmadığını ve adileşmediğini düşünmekteyiz. Bunu söylerken de toplumun şu veya bu kesi-

[6] Bkz. *age.*, II, 171.

[7] Bu soruların zihnimize hücum etmesi şüphesiz bir takım sebeplere vâbestedir. "Aydınlanma"yı tarif edenler, aklın özgürce ve 'kılavuzsuz' olarak kullanılmasına vurgu yapmaktadırlar. Yukarıdaki ifade ile, bu vurgu arasında bir yaklaşım benzerliği görmemiz, bu sebeplerden biridir.

tini örnek almıyor, tam tersine, modern çağda insanlık ailesinin kafasına ve ruhuna nüfuz etme gücünü elinde bulunduran sermayenin ve onun güdümündeki yazılı, basılı ve görüntülü medyanın haberden eğlenceye, magazinden ciddi fikir tartışmalarına, diziden filme kadar bütün programlarında oluşturmak istediği insan tipine bakıyoruz. Toplumun örnek aldığı kişi ve grupların ahlak algılarına ve değer yargılarına bakıyoruz. Ve böyle baktığımız zaman hiç iç açıcı bir manzara göremiyoruz. Özellikle hayâ ve iffet duygularına yönelik saldırıların çok sistematik bir hâl aldığını, artık utanma duygusunun utanılacak bir pozisyona mahkûm edildiğini görüyoruz. Bir mütefekkirin ifadesiyle, artık lağım ayaklarının şeffaf borular içinde üstten akmaya başladığını ve bu durumun kanıksanması için elden gelen her şeyin yapıldığını, modernliğin anlamının da bu noktada yoğunlaştırıldığını düşünüyoruz.

Bu bahsi sadece şu meseleye vurgu yaparak bitirelim: Batı'da düşünce özgürlüğü adına, başta Allah ve peygamberler olmak üzere her türlü kutsala, hakaret sayılabilecek ölçülerde eleştiri getirilebilir ama eşcinsellik aleyhinde hiçbir eleştiri yapılamaz. Nitekim birkaç ay önce Avrupa'da din hizmeti veren görevlilerden birkaçı, sadece homoseksüel ilişkinin ahlaksızlık olduğunu söyledikleri için sınırdışı edilmişlerdir.

Bütün bu olgular ve olaylar çevremizde yaşanıp dururken acaba müellif, hangi ölçütlere göre insanlığın 'nihai kemale' doğru ilerlediği tespitini yapmış veya bu tespite katılmıştır, gerçekten merak etmekteyiz.

Cemil Meriç'in, sorumluluk bilincinin kaçınılmaz ahlaki bir neticesi olarak, faziletli insanlara has bir öfkeyle ifade ettiği gibi bugünün insanlığı –toplumlara model olarak sunulan tipleri kastediyoruz– "Hormonlarıyla düşünen, ayak parmaklarında başlayıp göbek hizasında biten bir insanlık" değil midir? Bu insan tipinin insiyakından başka rehberi, parasından başka tanrısı mı var?[8]

Hiçbir çağda insan, 'hız ve haz çağı' olarak da ifade edilen bu çağdaki kadar zavallılaşmış mıdır? Bu insan egosu ile baş başa kalmış, gölgesine bile tahammülsüz hâle gelmiş, kazanma hırsından başka bütün değerlerini yitirmiş, diğer yandan her hâliyle imaj kurbanı olmuş değil midir?

Din inancı ve bu inancın hayatı etkilemesi ve yönlendirmesi açısından bakılacak olursa, bu çağın en belirgin özelliği, modern insanın sekülerleşmesi değil midir? Peki sekülerleşme nedir? "Sekülerleşmenin en basit tanımı, dinin toplumda otoritesini yitirme sürecidir. B. Wilson'un ifadesiyle sekülerleşme, bir zamanlar Batı toplumunun ve aslında tüm toplumların yaşamının odak noktası olan dinî kurumların, dinî pratiklerin, dinî düşüncenin çöküşe geçmesi, Peter L. Berger'in terimleriyle, üzerimizdeki kutsal kubbenin kalkmasıdır."[9]

[8] Bu konudaki düşünce ve kaygılarımızı ilginç gözlemlerle dile getiren tipik metinler olarak şu makaleler okunabilir: Harvey Cox, "Piyasa Tanrısı", çev. Ali Köse, *Marife*, yıl: 5, sayı: 1, s. 197-204; Can Dündar, "Yeni Hükümdarımız Piyasamız", *Milliyet*, 02.06.2001.

[9] Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul 1994, s.18.

Müellif devam ediyor.

> Bu olgunluğun tabii sonucu olarak da, artık peygamber gelmeyecektir (s. 65).

Demek bundan sonra peygamber gelmeyecek olmasının sebebi, insanlığın kemale ermesi imiş. Doğrusu bu hiç aklımıza gelmemişti. Hâlbuki biz bunun iki sebebi olduğunu, birincisinin, son peygamber ile gönderilen son Şeriat'ın mükemmelliği, yani yerküredeki bütün insanlara hitap edecek bir Şeriat olarak eski şeriatlara göre daha ayrıntılı ve ahkâm bakımından evrensel olmaya daha elverişli hususiyetleri haiz olması, ikincisinin ise, kıyamet saatinin yaklaşması olarak biliyorduk.

İnsanlığın ulaştığı kemal noktasında ki düşüncelerimizi yukarıda ifade ettik.

> Neler yoktu ki cahiliye döneminde erdem namına bilinen. Bunun bir fihristi için lütfen Şah Veliyyullâh Dihlevî'nin Huccetullâhi'l-Bâliğa adlı değerli araştırma eserine (I. 457-467) bakınız.
>
> ...Bunların (yukarıda sayılan hükümlerin ve ahlaki faziletlerin) hiçbirini Hz. Muhammed'in tebliğ etmiş olduğu İslam getirmedi. Bir süreç olarak ed-dîn'de bunlar hep vardı ve ta başından beri bunların hepsi insani tutum ve davranışlardı, insanlığın özünde olan, safiyetinde bulunan, vicdanında yer alan şeylerdi... (s. 67-68).

Buradaki tespitlere de aynen katılıyoruz ama neden kendimizi, sanki müelliften çok farklı şeyler düşünüyormuşuz gibi hissediyoruz; işte bunu çözemiyoruz.

Sanıyoruz müellif, cahiliye devrinde görülen ahlaki değerleri ve insani faziletleri, cahiliye toplumunun icadı ve eseri gibi görüp değerlendirmek isterken biz, bu güzelliklerin –müellifin tabiri ile– "bir süreç olarak *ed-dîn*'de hep var olduğunu" söylüyoruz. Dolayısıyla son Şeriat olan İslam'ın, bazı hükümleri tashih ederken, bazılarını da olduğu gibi ibka etmesini, işte bu sürece bağlıyoruz. Yani bizim kanaatimize göre, söz konusu faziletleri ihtiva eden hükümler ve âdetler, 'cahil' Arapların âdeti olmayıp, tam tersine *ed-dîn*'in silinemeyen izleridir. Kus b. Sa'îde'nin meşhur hutbesinde dile getirdiği mesajın içeriği hangi kaynaktan fışkırmışsa, İslam'ın ibka ettiği âdet ve hükümlerin de aynı kaynağa dayandığını düşünüyoruz.

Ayrıca, bu paragraftaki "Bir süreç olarak *ed-dîn*'de bunlar hep vardı ve ta başından beri bunların hepsi insani tutum ve davranışlardı" (s. 67) cümlesinde de bir tenakuz görmekteyiz. Zira bu tutum ve davranışlar bir süreç olarak ta başından beri dinde var olan hususlar iseler, 'insani' olmaktan ziyade 'dinî' tutum ve davranışlar olarak nitelenmeleri daha doğru olmaz mıydı? Yani bu noktada müellifin 'insani' ve 'dinî' olanı ayırt edecek kriterleri daha net olarak belirtmesi gerektiğini düşünüyoruz.

> Cahiliye döneminde madem bütün bunlar vardı. O zaman İslam ne yaptı? (s. 68).

Doğrusu çok yerinde bir soru. Ancak bu sorunun 'yerindeliği', müellifin makalesinin bizi getirdiği mecra ile sınırlıdır. Ayrıca aşağıdaki cevap da, soru kadar 'okkalı' değildir.

İşte cevap:

> İslam bunları iman ve yüce bir ahlak zeminine oturttu, sisteme koydu. Kaosa son verdi, zaten var olan bu uygulamaları, ilahî irade ve el-emr ile irtibatlandırdı, gönüllü gönülsüz zaten kulluk yapmakta olan bu insanların yaşamlarını gönüllü kulluğa yöneltti. Uygulamada var olan ama vicdanlarda mahkûm edilmiş olanların ise adını koyarak yasakladı (s. 68).

Kanaatimize göre bu ifadeden çıkan sonuç şu: Cahiliye devrinde her türlü ahlaki güzellik vardı ama biraz düzensiz ve dağınık durumda idi. İslam sadece bu düzensizliği ortadan kaldırdı. "Kaosa son verdi" cümlesinde de herhâlde bu mânâ kastedilmektedir. Aksi hâlde ortaya yine bir tenakuz çıkardı. Zira öylesine ahlaklı bir toplumda bizim anladığımız mânâda, yani ahlaksızlık ve inançsızlık anlamında 'kaos' olmaması gerekir; dolayısıyla orada gerçek bir kaostan söz edilemez.

Bu paragraftaki "Zaten var olan bu uygulamaları, ilahî irade ve el-emr ile irtibatlandırdı." cümlesi de muğlak kalmıştır. Çünkü öncelikle, yapılan işin çok da önemli olmadığını ima eden bir dil kullanılmıştır ki, bu doğru bir tespit olarak gözükmemektedir. Ardından cahiliye Araplarının, bütün bu iyilikleri, o zamana kadar ilahî irade ile hiç irtibatlandırmadıkları intibaını uyandırmaktadır ki, bunun da doğru olmadığını zannetmekteyiz.

Özetle söyleyecek olursak, bu cümlelerde verilmek istenen mesaj, cahiliye toplumuna vahyin etkisinin ve katkısının çok sınırlı olduğu, hatta nerede ise "olmasa da olur" noktasında bulunduğu şeklindedir ki, müellifin de bunu söylemek istediğini kesinlikle düşünmüyoruz. Ancak samimi olarak itiraf edelim ki biz bu satırlardan sadece bu anlamı çıkarabiliyoruz.

"Gönüllü gönülsüz yapılan kulluk" ifadesi de Şâtıbî'nin az önce işaret ettiğimiz tespitine yapılan bir göndermedir. Ancak, kanaatimize göre oradaki, 'gönülsüz kulluğun' karşılığı olarak ifade edilen 'zorunlu' tabiri, münkir ve mülhid bir kimsenin kulluğunu tanımlamak içindir. Yani münkir bir insan, inkâr da etse zorunlu olarak kuldur. Çünkü Allah, yaratıcı sıfatıyla bütün insanların Rabbidir. 'Gönüllü kulluğa' tekabül eden "kendi ihtiyarı ile Allah'a kul olma"[10] tabiri ise, insanın bu hakikati kabul etmesidir; dolayısıyla mümin kulun kulluk anlayışına işaret etmektedir. Hâlbuki müellifin buradaki anlatımından bu mânâ çıkmamakta, tam tersine bütün cahiliye Araplarının mümin kul olarak Rabbe ibadet ettikleri, ama bir kısmının bunu gönülsüz yaptığı gibi bir anlam çıkmaktadır ki, sanıyoruz bu tespit de pek doğru değildir.

[10] Mert, *age.*, II. 169.

"Uygulamada var olan ama vicdanlarda mahkûm edilmiş olanların adını koyarak yasakladı." (s. 68) cümlesinde verilmek istenen mesaj da problemli gözükmektedir. Zira bu cümlede de vahyin yaptığı fazla bir şey olmadığı, zira cahiliye toplumunun, işledikleri kötülükleri zaten vicdani huzursuzluk içinde işledikleri, dolayısıyla bu durumdaki insanlara küçük bir tenbihin bile yeterli olduğu söylenmek istenmiştir ki, bu durumda bizim Siyer-i Nebî'de dinin tebliği esnasında karşılaşılan güçlükler ve bu uğurda verilen mücadelelerle ilgili olarak öğrendiklerimizin çoğu mübalağadan ibaret sayılmalı, Kur'an-ı Kerim'in müminleri malları ve canları ile Allah yolunda cihad etmeye davet eden ayetlerinin anlamı da bizim bugüne kadar anladığımız gibi anlaşılmamalıdır. Ancak sanıyoruz ki müellifin kastı bundan başkadır.

> Bununla birlikte tümden ilga edilenlerin ise son derece az olduğu da ortada idi (s. 68).

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bu konuda sayısal değerin hiçbir kıymeti yoktur. İsterse tek bir uygulama veya hüküm ilga edilsin, bu bile şu sonucu elde etmemiz için kâfidir: Hz. Muhammed'e gelen vahiy, yanlışı onaylamaz, aksine onu iptal ve ilga eder. Bu sonucun tabii sonucu da şudur: Onayladıkları ise doğru bulduklarıdır.

İşte burada, 'yanlış ve doğru'nun kriterleri nelerdir? sorusu gündeme gelir ki, bu mesele kelam ve fıkıh usulüyle ilgili birçok kaynakta yerini alan "hüsün ve kubuhun akliliği veya şer'îliği" meselesidir.

Biz burada bu konuya girmeksizin sadece pratik bir istinbatla yetinecek ve tekrara düşme pahasına da olsa şu hususu ifade edeceğiz: Hz. Muhammed'e gelen vahiy –müellifin de işaret ettiği gibi– ta başından itibaren *ed-dîn* olarak sürüp gelen uygulamaları onaylamış, bunun dışında gördüklerini, yani insanların zaman içinde heva ve heveslerinin sonucu olarak ortaya koydukları uygulamaları iptal etmiştir. Bir diğer ifadeyle, ibka ettikleri, ed-Dîn'den olanlardır, iptal ettikleri ise beşerî saiklerle, yani nefsî/hevaî insiyaklarla zuhur eden beşerî davranışlardır.

Kanaatimize göre bu değerlendirme, bu konunun esasını teşkil etmektedir. Bu yüzden bu hususta söyleyecek sözü olanların bu noktayı aydınlatacak açıklamalarda bulunmaları önemli bir görev olarak gözükmektedir.

> 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 (s. 68).

Yazarken de, konuşurken de rahat olmak birçok avantajı beraberinde getirse de, bazen sıkıntılı durumların doğmasına da sebep olabilir. Bu ifadede böyle bir durumun mevcut olduğunu düşünmekteyiz. Zira, sanki 'teşbihte hata' olmuş-

tur. Malumdur ki, siyasi mülahaza ile yapılan bütün eleştirilere biraz yalan, biraz tahrif, en azından biraz mübalağa karışır. Çünkü işin içinde bazen iktidar, bazen kadın, bazen de para şeklinde tebarüz eden çıkar çatışmaları vardır. Ayrıca bu tür çatışmaların tarafları hep insanlar olduğu için, bir anlamda denkler arasında bir çatışma olarak değerlendirilebilir. Ancak ilahî vahyin cahiliye toplumunu eleştirirken böyle bir yola başvurduğunu, böyle bir üsluba tevessül ettiğini söylemeyi, sadece bir sürçü lisan veya insani gaflet ya da zühul sayıyoruz. Zira, mümin olsun olmasın hiçbir insan, bu hususta Cenabı Hakk'ın bu tür saiklerle vahiy indirdiğini düşünemez. Zira ortada bir denklik söz konusu değildir.

"Efendim bu sadece bir teşbihtir" diyenlere de yukarıda söylediğimiz gibi, teşbih ise de çok yersiz ve çok hatalı bir teşbihtir. Hani meşhur sözdür ya: "Latîfe latîf gerek." İşte onun gibi, konusu kutsal olan teşbih de 'nezih' gerek. Hele hele Allah Teâlâ, Vahiy, Hz. Muhammed, Kur'an-ı Kerim, Nebevi Sünnet gibi göz bebeklerimiz söz konusu olduğunda biraz daha dakik, biraz daha zarif ve biraz daha edîb bir üslup gerekir diye düşünmekteyiz.

> Bu yeni inşa ne bilgi üzerine ne akıl üzerine kuruluyordu. Tam bir imanla teslimiyette bulunma ve itaat etme anlayışı esastı. İslamiyet bu demekti (s. 68).

Bu ifade ile İslam'ın teslimiyet boyutunun öne çıkarılmış olmasını çok önemsemekle birlikte bunun, İslam'daki ilim ve akıl unsurlarını nefyetmek için yapılmış olmasını anlamakta zorlanıyoruz. Burada şayet pozitif bilgi ve nefsani-hevaî akıldan söz ediliyorsa buna itiraz etmeyiz. Ancak vahyi de bilgi kaynağı olarak kabul eder, orada belirtilen hakikatlerin de ilim ifade ettiğini düşünürsek, bu yeni inşanın her adımında, insanlığın o güne kadar ulaşamadığı, kıyamete kadar da ulaşamayacağı bir bilgi zenginliği olduğunu hiç kimse göz ardı edemez. Bu durumda müellifin bilgi ve akıl ile kastettiği mânâyı netleştirmesi gerekmektedir. Zira Allah Teâlâ çok sık olarak inanmayanları az düşünmekle, az akletmekle suçlamaz mı? Bu husus müellifce de pekâlâ bilinmektedir. Bu yüzden, doğrusu, müellifin bu cümleden ne kastettiği, ilim ve akıl derken ne anlatmak istediği de tam olarak anlaşılabilmiş değildir.

"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." dedikten sonra müellif *maḳt* ve *şigār* nikâhlarıyla ilgili düzenlemelerden bahsedip "Cahiliye döneminin karakteristik özelliği olan uygulamadaki keyfîlik ortadan kaldırılmıştır." (s. 69) diyor ve ekliyor:

> Şimdi yeni sisteme dahil edilen, zıharın düzeltilmiş hâliyle olan bu şeklidir. Eğer bu düzeltme olmasaydı, ki çoğu kez yoktur, o zaman yeni sisteme dahil edilecek olan mevcut şekil olacaktı (s. 70).

> Neyin fuhuş, neyin günah olduğunu aslında insanlar, vicdanlarının sesini dinlediklerinde biliyorlardı. O yüzden cahiliye dediğimiz dönemde bile zi-

> na, içki, kumar gibi rezaletlerden uzak duran erdemli kimseler vardı... Medine döneminde, hem de bir hayli sonra içki ve kumarın büyük günah içerdiğini, bu sebeple bundan böyle bunların adının konularak yasaklanmış olduğunu deklare etmiş olması... Bu anlattıklarımızı temellendirmeye yeterli olacaktır (s. 71).

Bu açıklamalar nedense bizde böyle bir kanaat uyandırmamakta ve sözü edilen temellendirmeye yeter gözükmemektedir.

Acaba müellif hiç düşündü mü? Bugün "içki, kumar ve zina" gibi insani davranışların rezalet olarak algılanmasında modern dünya ile ittifak hâlinde midir? Bugünün çağdaş insanına, usulüne uygun olarak içilen içkinin, oynanan kumarın ve yapılan zinanın, yanlışlığını, günahlığını ve rezilliğini anlatabileceğine ihtimal veriyor mu?

Şu son ayda (Eylül 2004) cereyan eden zina tartışmalarında kullanılan dil ve üslubu gördükten sonra, düşüncelerini yeniden gözden geçirme ihtiyacı hissetti mi? O yazılanlar hangi akıl, hangi ahlak ve hangi din çerçevesinde değerlendirilebilir? Biz sadece bir örnek verelim: 02. 09 2004 tarihli *Milliyet* gazetesinde, Güneri Civaoğlu şu satırları yazabiliyor: "El âlemin orasına burasına ceza uygulamaya kalkmak, insanlık haklarına da aykırı. Yoksa sevişmek insanlık hakkı değil mi? İnsanlarımız bu coğrafyada hayvanlar kadar özgür olamayacaklar mı?"

Bir başka çok okunan –belki de en çok okunan demeliyim.– yazar –ismi lazım değil– "aşk varsa zina yoktur" fetvasını, iftiharla ve en yüksek perdeden haykırabiliyor. Tabii buna göre, nikâh da olsa, aşksız bir beraberlik zina oluyor.

Acaba cahiliye Arabı bu günün insanından daha mı çok faziletperver düşünceler içinde idi? Şayet öyle ise, demek ki 'ibtidai kemal', 'nihai kemal'den daha mükemmel imiş. Bu durumda müellif, bundan böyle artık peygamber gelmeyecek olmasının esbâb-ı mucibesi olarak ortaya koyduğu gerekçeyi, bir daha gözden geçirmeyi düşünür mü acaba?

Bu vesileyle şu düşüncemi buraya derc etmekte zaruret görüyorum. Ne ibtidai insan, ne de modern insan, ahlaki değerleriyle şehvet ve menfaati arasına sıkıştığında, ilahî bir yardım almadan kesinlikle ahlaki olanı tercih edemez. Nitekim Yusuf (a.s.) kıssasında anlatılan hadisede verilmek istenen mesaj da bu değil midir? Yani bir insan peygamber bile olsa, nefsi ile baş başa kalırsa, yani 'ilahî inayet' onu yalnız bırakırsa, günah karşısında âciz kalır. Fakat modern insan bu problemi, günah inancını imha, ayıp anlayışını ilga, suç unsurunu da iptal ederek aşmıştır. Artık modern çağda zina, içki, kumar gibi davranışların günah, ayıp, suç olduğunu söyleyebilecek –burada cami kürsüsünde söylemeyi kastetmediğimiz herhâlde aşikârdır– insanlar, ancak kahramanlardır.

Zihnî ve hukuki yapılanmanın bu şekilde oluştuğu bir toplumda, hangi vicdan zinadan rahatsız olur ki? İnsanlar inançlarına uygun bir vicdani duruş kazanmazlar mı? Seküler bir kültür ortamında yetişmiş insan için ne fuhuş, ne alkol, ne

tur. Malumdur ki, siyasi mülahaza ile yapılan bütün eleştirilere biraz yalan, biraz tahrif, en azından biraz mübalağa karışır. Çünkü işin içinde bazen iktidar, bazen kadın, bazen de para şeklinde tebarüz eden çıkar çatışmaları vardır. Ayrıca bu tür çatışmaların tarafları hep insanlar olduğu için, bir anlamda denkler arasında bir çatışma olarak değerlendirilebilir. Ancak ilahî vahyin cahiliye toplumunu eleştirirken böyle bir yola başvurduğunu, böyle bir üsluba tevessül ettiğini söylemeyi, sadece bir sürçü lisan veya insani gaflet ya da zühul sayıyoruz. Zira, mümin olsun olmasın hiçbir insan, bu hususta Cenabı Hakk'ın bu tür saiklerle vahiy indirdiğini düşünemez. Zira ortada bir denklik söz konusu değildir.

"Efendim bu sadece bir teşbihtir" diyenlere de yukarıda söylediğimiz gibi, teşbih ise de çok yersiz ve çok hatalı bir teşbihtir. Hani meşhur sözdür ya: "Latîfe latîf gerek." İşte onun gibi, konusu kutsal olan teşbih de 'nezih' gerek. Hele hele Allah Teâlâ, Vahiy, Hz. Muhammed, Kur'an-ı Kerim, Nebevi Sünnet gibi göz bebeklerimiz söz konusu olduğunda biraz daha dakik, biraz daha zarif ve biraz daha edîb bir üslup gerekir diye düşünmekteyiz.

> Bu yeni inşa ne bilgi üzerine ne akıl üzerine kuruluyordu. Tam bir imanla teslimiyette bulunma ve itaat etme anlayışı esastı. İslamiyet bu demekti (s. 68).

Bu ifade ile İslam'ın teslimiyet boyutunun öne çıkarılmış olmasını çok önemsemekle birlikte bunun, İslam'daki ilim ve akıl unsurlarını nefyetmek için yapılmış olmasını anlamakta zorlanıyoruz. Burada şayet pozitif bilgi ve nefsani-hevaî akıldan söz ediliyorsa buna itiraz etmeyiz. Ancak vahyi de bilgi kaynağı olarak kabul eder, orada belirtilen hakikatlerin de ilim ifade ettiğini düşünürsek, bu yeni inşanın her adımında, insanlığın o güne kadar ulaşamadığı, kıyamete kadar da ulaşamayacağı bir bilgi zenginliği olduğunu hiç kimse göz ardı edemez. Bu durumda müellifin bilgi ve akıl ile kastettiği mânâyı netleştirmesi gerekmektedir. Zira Allah Teâlâ çok sık olarak inanmayanları az düşünmekle, az akletmekle suçlamaz mı? Bu husus müellifce de pekâlâ bilinmektedir. Bu yüzden, doğrusu, müellifin bu cümleden ne kastettiği, ilim ve akıl derken ne anlatmak istediği de tam olarak anlaşılabilmiş değildir.

"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." dedikten sonra müellif *maḳt* ve *şigār* nikâhlarıyla ilgili düzenlemelerden bahsedip "Cahiliye döneminin karakteristik özelliği olan uygulamadaki keyfilik ortadan kaldırılmıştır." (s. 69) diyor ve ekliyor:

> Şimdi yeni sisteme dahil edilen, zıharın düzeltilmiş hâliyle olan bu şeklidir. Eğer bu düzeltme olmasaydı, ki çoğu kez yoktur, o zaman yeni sisteme dahil edilecek olan mevcut şekil olacaktı (s. 70).

> Neyin fuhuş, neyin günah olduğunu aslında insanlar, vicdanlarının sesini dinlediklerinde biliyorlardı. O yüzden cahiliye dediğimiz dönemde bile zi-

> na, içki, kumar gibi rezaletlerden uzak duran erdemli kimseler vardı... Medine döneminde, hem de bir hayli sonra içki ve kumarın büyük günah içerdiğini, bu sebeple bundan böyle bunların adının konularak yasaklanmış olduğunu deklare etmiş olması... Bu anlattıklarımızı temellendirmeye yeterli olacaktır (s. 71).

Bu açıklamalar nedense bizde böyle bir kanaat uyandırmamakta ve sözü edilen temellendirmeye yeter gözükmemektedir.

Acaba müellif hiç düşündü mü? Bugün "içki, kumar ve zina" gibi insani davranışların rezalet olarak algılanmasında modern dünya ile ittifak hâlinde midir? Bugünün çağdaş insanına, usulüne uygun olarak içilen içkinin, oynanan kumarın ve yapılan zinanın, yanlışlığını, günahlığını ve rezilliğini anlatabileceğine ihtimal veriyor mu?

Şu son ayda (Eylül 2004) cereyan eden zina tartışmalarında kullanılan dil ve üslubu gördükten sonra, düşüncelerini yeniden gözden geçirme ihtiyacı hissetti mi? O yazılanlar hangi akıl, hangi ahlak ve hangi din çerçevesinde değerlendirilebilir? Biz sadece bir örnek verelim: 02. 09 2004 tarihli *Milliyet* gazetesinde, Güneri Civaoğlu şu satırları yazabiliyor: "El âlemin orasına burasına ceza uygulamaya kalkmak, insanlık haklarına da aykırı. Yoksa sevişmek insanlık hakkı değil mi? İnsanlarımız bu coğrafyada hayvanlar kadar özgür olamayacaklar mı?"

Bir başka çok okunan –belki de en çok okunan demeliyim.– yazar –ismi lazım değil– "aşk varsa zina yoktur" fetvasını, iftiharla ve en yüksek perdeden haykırabiliyor. Tabii buna göre, nikâh da olsa, aşksız bir beraberlik zina oluyor.

Acaba cahiliye Arabı bu günün insanından daha mı çok faziletperver düşünceler içinde idi? Şayet öyle ise, demek ki 'ibtidai kemal', 'nihai kemal'den daha mükemmel imiş. Bu durumda müellif, bundan böyle artık peygamber gelmeyecek olmasının esbâb-ı mucibesi olarak ortaya koyduğu gerekçeyi, bir daha gözden geçirmeyi düşünür mü acaba?

Bu vesileyle şu düşüncemi buraya derc etmekte zaruret görüyorum. Ne ibtidai insan, ne de modern insan, ahlaki değerleriyle şehvet ve menfaati arasına sıkıştığında, ilahî bir yardım almadan kesinlikle ahlaki olanı tercih edemez. Nitekim Yusuf (a.s.) kıssasında anlatılan hadisede verilmek istenen mesaj da bu değil midir? Yani bir insan peygamber bile olsa, nefsi ile baş başa kalırsa, yani 'ilahî inayet' onu yalnız bırakırsa, günah karşısında âciz kalır. Fakat modern insan bu problemi, günah inancını imha, ayıp anlayışını ilga, suç unsurunu da iptal ederek aşmıştır. Artık modern çağda zina, içki, kumar gibi davranışların günah, ayıp, suç olduğunu söyleyebilecek –burada cami kürsüsünde söylemeyi kastetmediğimiz herhâlde aşikârdır– insanlar, ancak kahramanlardır.

Zihnî ve hukuki yapılanmanın bu şekilde oluştuğu bir toplumda, hangi vicdan zinadan rahatsız olur ki? İnsanlar inançlarına uygun bir vicdani duruş kazanmazlar mı? Seküler bir kültür ortamında yetişmiş insan için ne fuhuş, ne alkol, ne

de kumar, dindar çevrede yetişmiş insanların dilindeki anlamı ifade eder. Malumdur ki, aynı kelimeleri kullanmak, aynı anlamları kastetmek demek değildir.

> Hâl böyle olunca, Kur'an'ın Arabi ve ümmi özelliği, biz insanlar tarafından dönüştürülmedikçe, onun mevcut Arabi-ümmi nisbesinin devam edeceğini 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 kaçınılmaz olacaktır (s. 73).

Müellif, doğrusu çok hoş bir teşbihle maksadını anlatmayı denemiş ve bir ölçüye kadar da başarılı olmuştur ama o ölçüden sonra, ya tıkanmış ya da söylediklerinin maksadı anlatmaya yeteceğini düşünerek sözü uzatmak istememiştir. Bu vesile ile biz söylenenlerin yeterli olmadığını, biraz daha açıklamaya muhtaç bulunduğunu açık bir dille belirtmek istiyoruz. Evet, Kur'an-ı Kerim'in 'dil bakımından' mahallilikten kurtulup evrenselliğe nasıl dönüştüğü 'tercüme örneğiyle' çok açık olarak anlatılmış ama 'ümmilik bakımından' bu dönüşümün nasıl sağlanacağı hususu, maalesef aynı ölçüde açık bir biçimde anlatılabilmiş değildir. Zira tek bir örnek bile verilmemiştir. Ayrıca 'yeni yeni ikameler'den ne kastedildiği hususu da çok belirsiz kalmıştır.

Bu hususun bu kadarla geçiştirilmemesi gerekirdi. Zira bu makalenin özünü ve özetini teşkil eden en önemli ana fikirlerden biri de bu cümlede yatmaktadır. Zira buraya kadar teorik olarak anlatılanların, daha doğrusu çoğu anlatılamayan bazı meselelerin, daha sarih olarak anlatılma fırsatı bu meselede yakalanmıştır. Bu fırsatın iyi değerlendirilmesi, çeşitli sebeplerle muğlak kalan konuların bu vesileyle netleştirilmesi için iyi kullanılması gerekmez miydi?

> 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 (s. 74).

Suya atılan bir taşın oluşturduğu dalgaların giderek zayıflaması örneğinin akabinde yazılan bu cümleler bizim için hâlâ muamma olma özelliğini korumaktadır. Öncelikle 'başka Kâbeler' ikame etme meselesine açıklık getirilmelidir. Kimler hangi dönemde ve ne maksatla böyle bir teklif getirmişlerdir? Bu muamma çözüldükten sonra konu ile ilgisi yeniden kurulmalı ve ardından da, ancak bir 'merkez kayması' sonucu oluşabileceği söylenen 'Arap İslamlığı', 'Türk İslamlığı' gibi ayrışmaların neresinin doğru olduğu anlatılmalıdır. Özellikle son dönemlerde ağzı olan herkesin konuştuğu ve 'Türk İslamlığı' kavramına kendi zu'munca mânâlar yükleyip ideolojisine hizmet ettirmeye çalıştığı hususu göz önüne alındığında, bu gibi konularda daha doyurucu açıklamalar yapılamayacaksa, hiç temas edilmemesinin daha doğru bir davranış olduğunu düşünmekteyiz. Kanaatimize göre 'merkez kayması' ifadesinin negatif anlamı daha baskındır. Acaba hangi hâl ve şartta olumlu anlamda kullanılmıştır? Açıklanması gereken bir husustur.

> 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 (s. 74).

İlk Müslümanların "mevcudu kabullenmesi ve özümsemesi" ne demektir? 'Mevcut'tan maksat nedir? Şayet bundan maksat içinde doğup büyüdükleri kültür ve toplumsal hayat ise, onu kabullenmekte ve özümsemekte niçin sıkıntı çeksinler ki? Herhâlde esas sıkıntı, onu reddedip değiştirmekte yaşanırdı veya o insanlar bu tür sıkıntıları öyle durumlarda yaşamışlardır.

> Onun (Kur'an'ın) 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 (s. 75).

Bu tür ifadeler örneklendirilmek suretiyle, anlaşılır hâle getirilmedikleri ve pratik hayatla irtibatlandırılmadıkları sürece sadece hoş bir retorik (hitabi üslup) olarak kalmaya mahkûmdur. Yıllardır bu konularda kafa yorduğunu zannettiğimiz ve düşünce dünyamıza kazandırdıkları katkılardan dolayı medyûnu şükran olduğumuz üstadların neredeyse tamamının kusuru, hep bu noktada toplanmaktadır. 'Dönüşüm', 'sahici adım' gibi kavramlar uzaktan bakıldığı zaman, hele bir de ilahiyatçı akademisyenlerin kaleminden çıkmış olarak bazı liberal köşe yazarlarının eline geçip, onların iltifatına mazhar olduğu zaman, ne de heybetli, görkemli, anlamlı, hatta neredeyse kurtarıcı gibi gözükmektedir. Ancak biraz yakınına sokulup alıcı bir gözle incelediğimiz zaman, ne kadar da kof oldukları duygusuna kapılmaktan kendimizi alamıyoruz. Koflukları, boşluklarından, yani içlerinin doldurulamamasından, yani pratik hayattaki karşılıklarına işaret edilmemesinden, sadece teorik bir söylem olarak kendi hâline terk edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Bundan böyle bu konuyu önemseyen herkesin, söylediklerinin ve yazdıklarının havada kalmaması için, mutlaka 'mesela' demeleri şart gibi gözükmektedir. Hatta bu 'mesela'lar ne kadar bol olursa, anlatılmak istenen düşünceler o ölçüde hem daha rahat, hem de daha doğru anlaşılacaktır.

> ...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 insanlar düzeyine inmişti, pek çok ümmi öğe içeriyordu ama amaç olarak onları ümmilikten çıkarmayı, kitabi bir ümmet kılmayı ve yepyeni bir medeniyet tesis etmeyi hedefliyordu (s. 75).

'Kur'an' ve 'el-Kitâb' arasında yapılan mukayesenin ve bu konuda serdedilen değerlendirmenin spekülasyondan başka bir anlam ifade etmediği kanaatindeyiz. Ancak biz de bir spekülasyon yaparak bu hususa temas etmek istersek şunları söyleyebiliriz: Öncelikle Kur'an-ı Kerim, mukaddimeden (Fâtiha suresinden) sonraki ilk ayetinde kendisini 'el-Kitâb' olarak takdim etmiştir. (2/Bakara, 1) Diğer taraftan Hz. Muhammed vahiy olarak onu okuyordu ama o okunanlar vahiy kâtipleri tarafından ümmet için hemen yazıya dökülüyordu ve ilk muhataplar o metni bu yazılı malzemeden öğreniyordu.

Diğer taraftan yazıya dökülmeyen, yani 'Kitap'ta yerini alamayan 'Kur'an' ne Kur'an sayıldı ne de Kitap. Şâz kıraatlar meselesini hatırlamak bu hususta yeterlidir sanıyorum. Yani Kur'an son şeklini yazılı metin olarak aldı ve o zaman Kur'an olduğu tescillendi. Yani bir bakıma Kitap demek, sanki tescil edilmiş Kur'an demek oldu.

Ayrıca el-Kitâb tabiri, sadece Kur'an-ı Kerim'i değil, bütün semavi kitapları ihtiva eden bir anlam zenginliğine de sahiptir.

Bu cümlelerde muğlak bulduğumuz hususlardan biri de "kendisi ümmi insanlar düzeyine inmiş olan ve pek çok ümmi öğe içeren" bir Kitap, nasıl olur da insanları ümmilikten çıkarıp kitabi bir ümmet kılabilir? Buradaki kurguya rağmen, bunun nasıl gerçekleştiği konusunda da tasrihe ihtiyaç bulunduğu kanaatindeyiz.

> Fukahamızın başarılı dönemlerinde din de, Kur'an da, hayat da hep içi içeydi. Ancak zamanla iman, ahlak ve amel bütünlüğünde kopma oldu...
>
> Yeni bir inşa için onun yeniden hayata doğması lazımdır. Bu hayat, ucunda ahiret olan müminin dünyası olacaktır. Ama Kur'an'ın bu hayata doğuşu mutlaka ruhuyla, özüyle, umde ve ilkeleriyle, gaye ve esaslarıyla, önem ve öncelikler sıralamasıyla, iman, ahlak ve amel bütünlüğüyle olacaktır. Yeni inşanın başarısı için bu şarttır. Çünkü başında da bu böyle idi (s. 76).

Bu tespitlere ve değerlendirmelere aynen katılıyoruz. Ancak "Kur'an'ın bu hayata doğuşu mutlaka ruhuyla, özüyle, umde ve ilkeleriyle, gaye ve esaslarıyla, önem ve öncelikler sıralamasıyla, iman, ahlak ve amel bütünlüğüyle olacaktır." cümlesindeki anlam ve ifade bütünlüğü ve güzelliği ile yukarıdan beri işaret etmeye çalıştığımız yaklaşımlar arasında büyük uçurumlar bulunduğunu, bunun sebebinin de yetişme tarzımız ve içinde yaşadığımız sosyo-politik şartlardan sebebiyle omurgalı bir dik duruş elde edememiz olduğunu belirtmek istiyoruz.

Sonuç

İslam diniyle ilgili alanlarda uzman olma sorumluluğu üstlenenler, yakın geçmişimize kadar kesintisiz bir şekilde gelen dinî, ilmî ve fikrî birikimimizle, orada kullanılan dil ve üslupla, sanki onları reddetme veya onlarla zıtlaşma gayesi güdüyormuş gibi bir izlenim uyandırmamalıdır. Bilinmelidir ki, tenkit/eleştiri, inşadan zordur. Bazen hesabı yapılmadan çekiliveren bir tuğla, duvarın uçmasına, duvar ise binanın hâk ile yeksân olmasına sebep olabilir.

islâmiyât 8 (2005), sayı 3, s. 145-157

İslam'ı Laikleştirme Girişimine Teolojik Katkının İmkânsızlığı Üzerine
–İslam'ın Özünde Laik Olduğu Yanılsamasının Analizi–

MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Giriş Yerine: İslam Dünyası ve Laiklik

İslam dünyasında seküler temele dayalı laiklik genelde Batılı güçlerin teşvik ve desteğinde, Batılılaşmış veya Batıcı siyasal elitler eliyle yaygınlaştırılmaya veya dayatılmaya çalışılan bir değişim olgusu olarak sürekli bir gerilim konusu olagelmiştir. Mamafih bu değişimi meşrulaştırmak amacıyla laikliğin İslam'a veya İslam'ın laikliğe aykırı olmadığı yolunda birtakım iddialar ileri sürülmüşse de bu iddialar İslam dünyasında genel olarak Müslümanlar, İslam uleması ve İslam mütefekkirleri tarafından kabul görmek şöye dursun fazlaca ciddiye de alınmamıştır. Bunun sebebi çok açıktır: İslam toplumlarını laikleştirme çabaları İslam dünyasının sahici bir talebi olmaktan ziyade, bu toplumlara dayatılan bir proje olarak ortaya çık(arıl)mış ve tabii olarak Müslümanlar tarafından böyle algılanmış ve hep kuşkuyla karşılanmıştır. İslam ülkelerindeki yönetimlerin siyasi yönelim ya da zihniyet ve dünya görüşü bakımından genellikle Batı eğilimli olmaları, Batı sömürgeciliğinden yeni kurtulmuş olan İslam ülkelerinde haklı olarak laiklik meselesine de Batılı bir proje olarak bakılmasına yol açmıştır. Bu tepkili ve kuşkulu bakışta, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanıp İslam dünyasının ulus devletler şeklinde dağıtılmış olmasının, ardından da bu uluslara seküler modellerin empoze edilmeye çalışılmasının yol açtığı sıkıştırılmışlık psikolojinin etkisini de unutmamak gerekir. Özetle, çağımızda pek

çok İslam ülkesinde halkın laiklik esasına dayanmayıp hukuki ve siyasi temelde İslam devleti anlayışını savunması, laiklik ilkesinin anayasal olarak kabul edildiği ülkelerde ise laikliğin sürekli olarak tartışma konusu olması, İslam âleminde laiklik meselesinin İslami açıdan genel kabul gören bir şey olmadığını açıkça gözler önüne sermektedir.

Elbette burada laiklik esasının İslam dünyasında kabul görmemesinin bu haricî etkenin yanı sıra dahilî birtakım tarihî, siyasi, ictimai ve dinî sebepleri bulunduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Zira Batı'da laiklik Kilise'den bağımsızlaşma şeklinde tezahür etmiştir ve Batı medeniyeti için pek çok açıdan anlamlı bir gelişmedir. Ne var ki İslam dünyası için aynı ihtiyaçtan söz etmek tarihî açıdan mümkün değildir; çünkü İslam medeniyeti tarihinde –bazı yönlerden Şii gelenekle bir benzerlik kurulsa veya zaman zaman bazı ulemanın siyasete aktif olarak müdahil olduğu görülse bile– *Kilise benzeri* bir dinsel kurum, din adamları sınıfı ve tahakkümüne hiçbir dönemde tanık olunmamıştır. Buna bağlı olarak da İslam medeniyeti tarihinde din-dünya ayırımı şeklinde formüle edilen türden bir farklılaşma ihtiyacı hissedilmemiştir. Bunu söylerken, zaman zaman görülen dünyevileşme eğilimlerinin bu bağlamda din-dünya ayırımıyla karıştırılmaması gerektiğini de hatırlatmakta yarar görüyoruz.

İslam dünyasının seküler laiklik karşısında takındığı bu açık ve otantik tavra rağmen, laikliği İslam'la bağdaştırma veya laikliğin İslam'a aykırı olmadığını ispatlama çabaları da gündemdeki önceliği bölgeye ve döneme göre değişmekle birlikte hep var olagelmiştir. Bu tür operasyonel çabalara Fransız usûlü katı laiklik modelini toplum mühendisliğinin bir aracı olarak benimseyen Türkiye ve Tunus gibi Müslüman ülkelerde daha sık tanık olunması ise şaşırtıcı değildir. Son yıllarda ülkemizde de gündem işgal etmeye yeniden talip olduğu ve olmaya devam edeceği anlaşılan bu tür projelerin destekçiliğini yapan bazı çevrelerin ve teknokratlığını üstlenen teologların dayandığı temel tez –medyada dile getirilmeye çalışıldığı şekliyle– mealen şudur:

> İslam dünyasında en iyi Müslümanlık bizim Müslümanlığımızdır. Arap İslam'ı bize uymaz, zira o bedevilerin Müslümanlığıdır. Biz ise medeni/hadari bir İslam'ı temsil ediyoruz. Ayrıca, bizim Müslümanlığımız akılcı ve ılımlı(!) bir İslami yoruma dayanır. Dolayısıyla, laiklik ile Türk İslam'ı arasında mutlu bir izdivaç pekala mümkündür.

Bu naiv ve romantik iddia, aslında Ziya Gökalp'ten mülhem fikirlerin ürünü olup kendilerini resmî ideoloji savunucusu olarak sergileyen özellikle Türkçü ve –gariptir ki– özde gelenekselci çevrelerce farklı şekillerde zaman zaman dile getirilegelmiştir. Daha liberal, daha ılımlı, daha merkeziyetçi ve tabii ki daha Türk bir İslam söylemi üretebilmek amacıyla son zamanlarda İslam medeniyetinin önemli bir şahsiyetine el atıldığı, ilgililerin gözünden kaçmayacak bir gelişmedir. Söz konusu şahsiyet, bu yazıda ele alacağımız makalenin de mezkur söyleme kaynak kılmaya yeltendiği Mâturîdî'dir. Bu seçimde, tıpkı Buhâ-

rî'ye yapıldığı gibi Türk olduğuna dair kesin herhangi bir delil bulunmadığı hâlde[1] Mâturîdî'nin de Türk olarak takdim edilmesinin[2] elbette önemli rolü olsa gerektir. Ancak diğer yandan, onun fikirlerinin İslam içinde laikliği meşrulaştırma amacına hizmet edebileceği yönündeki 'fısıltılar' da bu iş için Mâturîdî'nin seçilmesinde etkili olmuş görünmektedir. Bu yazıda, onun Türk olup olmadığı meselesini bir tarafa bırakarak –zira Müslüman için ırkın hiçbir önemi yoktur– asıl ele almak istediğimiz konuya, yani laikliği İslam adına meşru göstermek için Mâturîdî'nin düşüncelerinin nasıl kullanılmaya çalışıldığını ve onun fikirlerinin bu amaca hizmet etmeye gerçekten elverişli olup olmadığını irdelemeye çalışacağız.

Diyanet-Siyaset Ayırımından Din-Dünya Ayırımına

Bu konuyu ele almamıza, yakında yayımlanan bir yazı vesile olmuştur. Söz konusu yazı, "İmam Mâturîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi"[3] başlıklı ve Sönmez Kutlu tarafından kaleme alınmış olan bir yazıdır. Olandan ziyade yazarın olmasını istediğini yansıtan (*wishful thinking*) bu yazının daha ilk satırlarında bilimsel açıdan birtakım zaaflar hemen göze çarpmaktadır. Nitekim yazar daha ilk satırlarda, Batı'nın din ile devlet işlerini ayırmayı başardığı(!), bu yeni durum karşısında Müslüman toplumların Batı tipi bir laikliğin dışında kalmayı başaramadıkları (agm., s. 55) şeklindeki tespitiyle, aslında işin başında gerçeklerle bağdaşmayan bir iddiadan yola çıkmakta bir beis görmemektedir. Oysa, bu tespitin gerçekleri yansıtmadığını görmek için İslam dünyasına şöyle bir göz atmak bile yeterlidir. Mesela her biri açıkça Şeriat'ı esas aldığını ilan etmiş olan Suudi Arabistan, İran, Pakistan, Sudan ve Afganistan'ın neresi Batı tipi laiktir. Yine Mısır, Ürdün, Uman, Libya, Suriye, Yemen, Cezayir ve Fas'ta Batı tipi laiklik nerededir? Hele Malezya Şeriat'a dayalı tamamen nevi şahsına münhasır bir modeldir. Öte yandan yazarın ifadelerinden Batı'da standart bir laiklik modeli bulunduğunu zannettiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki Batı'da ABD, İngiltere, Fransa ve Almanya'nın her birinin kendine mahsus laiklik uygulamaları olduğu gibi Norveç gibi anayasasında açıkça devletin kamu dininin evanjelik Luteryenlik olduğunu, kralın devlet dinine bağlı olmak ve onu korumakla mükellef olduğunu, bakanlar kurulunun yarıdan fazlasının devlet dinine mensup olması gerektiğini kabul eden Batılı ülkeler bile vardır –hatta İsrail'i de Batı'ya dahil edecek olursak, dinci(!) ve şeriatçı(!) Batılı ülkelerin varlığından söz etmek de yanlış olmayacaktır.

İnanılması güç ama yazar, gerek Sünni gerek Şii gelenekte halifelere 'sınırsız' dinî, siyasi ve hukuki yetkiler verildiği şeklinde gerçeklere aykırı bir iddi-

[1] Bkz. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *İmam el-Buhârî –Hayatı, Eserleri Hakkında Söylenenler ve Menakıbı–* (Yayımlanmamış Doktora Semineri), AÜİF, Ankara 1979, s. 5-6.

[2] Örnek olarak bkz. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, kitâbiyât, Ankara 2003, s. 18.

[3] *islâmiyât* VIII (2005), sayı: 2 s. 55-69.

ayı da ileri sürebilmiştir (s. 55). Oysa, ne Sünni ne de Şii gelenekte halifelere sınırsız yetki verilmesi söz konusudur; çünkü en azından bir Müslüman olarak halifelerin yetkileri İslam'ın emir ve yasaklarıyla sınırlıdır. Nitekim ilgili literatürde buna dair sayısız nass ve yorum bulmak zor değildir. Hele halifelere, Allah'a ait bazı sıfat ve isimler verilerek "hiçbir makam tarafından sorgulanamayan dokunulmaz kişiler" hâline getirildikleri yolundaki genelleme (s. 55), bilimsel bir tespit olmaktan o denli uzaktır ki kendi tarihimiz hakkındaki artık vadesi dolduğu için terk edilen bildik politik söylemi andırmaktadır. Farklı bir yaklaşımla, İslam tarihinde ve İslam düşüncesinde iktidarlara yönelik olarak meşru muhalefet, başkaldırı ve hatta isyan yaklaşımlarının söz konusu olduğunu görmek zor değildir.[4] Öte yandan, Müslüman havzada umeranın meşruiyetinin şu veya bu ölçüde ulemanın desteğinden geçtiği, ehli tarafından bilinen en basit tarihî hakikatler arasındadır. Bu durum, bir görüşe göre en son İslam imparatorluğu kabul edilebilecek olan Osmanlı Devleti için de geçerli olup padişahların, aldıkları kararların meşruiyetini teminen –bazen sureta da olsa– şeyhulislamlara danıştıkları da bir nebze Osmanlı tarihi okuyan herkesin malumudur. Bu gibi iddialarda bulunulurken ihtiyatlı bir üslup kullanmak ve doğruluğu ilmî olarak ortaya konmamış hususlarda en azından kesin konuşmama yolunu tercih etmek daha isabetli olurdu.

Benzer şekilde, genelde din âlimlerinin siyasetin yanında ve çoğu kere de emrinde olduğu iddiası da (s. 55) her türlü insaf ölçüsünden uzak katı bir genelleme olarak biraz aşırıya kaçmış görünmektedir. Zira böyle bir iddia, tarih boyunca yaşamış olan, her mezhep ve coğrafyadan bütün ulemayı kapsadığı istatistiki olarak ortaya konmadıkça, ulemanın çok büyük bir kısmını itham altında bırakmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Mezhepler tarihi alanında çalışan biri olarak yazar, İslam tarihinde 'sabır' ekolü yanında, onun iddiasını nakzeden 'devrimci' ve 'temekküncü' ekollerin bulunduğunu da biliyor olmalıdır. Aslında elimizdeki biyografik kaynaklarda, yazarın iddiasının aksine, –özellikle belli dönemlerde– ulemanın genellikle yönetimlere muhalif bir tutum sergilediklerine dair zengin bir malzeme mevcuttur. Bu yazı çerçevesinde, sadece el-Hasan el-Basrî, Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ, İmâm Zeyd ve Ebû Hanîfe gibi şahsiyetlere ve Nevin Mustafa'nın *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet* adlı çalışmasındaki verilere işaret etmek bile bu konuda fikir vermek için yeterli olacaktır. Bilim adamından, kolaycı genellemelerle işi geçiştirmesi değil, hangi dönemi, mezhebi veya coğrafyayı kastettiğini tasrih etmek ve iddiasını bu konuda yapılmış ciddi bilimsel araştırmalarla desteklemek suretiyle, gelmesi muhakkak olan bu gibi eleştirilere meydan vermemesi beklenir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi söz konusu yazının temel problemlerden birisi, yazarın, İslam'a sadakatini –şu veya bu ölçüde– muhafaza etmiş olan

[4] Geniş bilgi için bkz. Dr. Nevin Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.

Osmanlı ile Türkiye Cumhuriyeti'nin sekülerizm ve pozitivizm eksenli laiklik uygulamalarını aynı kategoride değerlendirmiş olmasıdır (s. 55). Muhtemelen bunun da sebebi, Osmanlı'daki modernizasyon politikaları ile Türkiye Cumhuriyeti'nin sekülerizasyon politikalarının aynı kefeye konması ve ikisi arasındaki özsel farkın gözden kaçırılmış olmasıdır.

Yine din-devlet ayırımına işaretle kullanılan "Bu ayırım hukuki, teolojik ve sosyolojik argümanlarla meşrulaştırılmaya çalışılmış olmakla birlikte henüz tam olarak gerçekleştirilememiştir." (s. 55) ifadelerine bakılarak, yazarın bu işin tam olarak gerçekleştirilmesine taraftar olduğu sonucuna varmak –yazının geneli de göz önüne alındığında– hiç de zor değildir. Türkiye'deki laiklik modeli ve uygulamaları göz önüne alındığında bir ilahiyatçının konuya eleştirel bir şekilde yaklaşması beklenirken, tersi bir durumun görülmesi, din-devlet ilşkisinde devleti yücelten ve İslam'ı bu devletin politikaları için bir araç olarak gören devletçi –ve Türkçü[5]– modernist yaklaşımları çağrıştırmaktadır. (Bu bağlamda, yazımızın başlarında da işaret edildiği gibi yazarın Mâturîdî ile ilgili olarak hazırladığı antolojide, onu, ortada hiçbir 'delil' olmadığını itiraf ettiği hâlde, birtakım zorlamalarla Türk olarak göstermeye çalışması da dikkat çekicidir.)

Yukarıda sözü edilen zaaflara eklenebilecek bir başka örnek de hilafetin kaldırılmasını ve bunun yerine millî hâkimiyet tezinin ikame edilmesini isteyen Seyyid Bey'in bu çağrısını bir laikleşme önerisi olarak sunarken (s. 56), millî hâkimiyet esasına göre milletin pekâlâ İslami esaslara dayalı bir yönetimi isteyebileceği, dolayısıyla laikliğin millî hâkimiyetin lazım-ı gayr-ı mufarıkı, yani olmazsa olmaz şartı olmadığını gözden kaçırmış veya göz ardı etmiş olmasıdır. Aynı kafa karışıklığından dolayı, Seyyid Bey'in, hilafet ve hâkimiyet meselesinin dinî olmaktan ziyade dünyevi ve siyasi bir mesele ve doğrudan milletin işi olduğu şeklindeki yöneticinin seçimine müteallik ifadelerini (s. 57) de laiklik bağlamında algılama hatasına düşülmüştür. Hâlbuki Seyyid Bey'in söz konusu eseri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, onun bugünkü anlamda bir laiklikle ilgilenmediği, amacının sadece yönetim tarzı olarak, Hilafet'ten ziyade halk egemenliğine taraftar olduğunu ortaya koymak olduğu, ama yönetimin İslami esasları bir tarafa bırakarak hareket etmesi gibi bir düşünceyle uzaktan yakından ilgisinin bulunmadığı görülecektir. Bir başka ifadeyle, onun muhtevadan ziyade şekilden bahsettiği anlaşılmaktadır; ki bunun günümüz Türkiye'sindeki laiklikle uzaktan yakından bir alakası yoktur. Nitekim bizzat yazarın kendisi de bir yerde hâkimiyet-i milliye fikrinin laiklikle uzaktan yakından alakası bulunmadığını gösterircesine, bu fikrin saltanata karşı halifenin seçimle iş başına getirilmesi amacıyla ortaya atıldığını açıkça ifade etmektedir (s. 59).

İşin doğrusu, laikliğin ne olduğu ve Kur'an'ın öğretisinin ne anlama geldiği konusundaki yazarın ifadeleri de insanı ister istemez tereddüte sevk etmekte-

[5] Bu konuda bkz. Prof. Dr. Orhan Türkdoğan, *Kemalist Sistem ve Sosyolojik Yapısı*, İstanbul 2005, II. Bölüm.

dir. Zira o Kur'an'da yönetim esaslarına –mesela halifenin kim olacağına– ilişkin olarak birtakım genel ilkeler dışında tafsilata girilmediğine dair bildik söylemi tekrarlarken (s. 56), bunun laikliğe bir zemin teşkil edebileceğini düşünmekte; ne var ki Kur'an'ın, siyasete, ekonomiye, hukuka, uluslararası ilişkilere, ayrıca toplumsal alana ilişkin pek çok talepler içerdiğini ve bunların yerine getirilmesini Müslümanlara emrettiğini unutmaktadır. Bu hususta gaflet etmesinin bir sonucu olarak, konuyla ilgili bazı Kur'ani kavramlara tek taraflı ve iddiasını desteleyecek şekilde mânâlar vermekten de geri durmamaktadır. Nitekim Kur'an'da geçen 'halife' kelimesinin hiçbir siyasi ima taşımadığını kesin bir dille ileri sürerken (s. 56), bu terimin bırakın siyasi boyutuna dair yorumları[6], bütün yeryüzünü ve hatta evreni kapsayan kozmik boyutunu gündeme getiren yorumlar da görmezlikten gelinmiştir. Sadece Kur'an değil Sünnet ve hadisler konusunda da yazar aynı tavrı sürdürmüş ve ciddi bir inceleme yapmadan birtakım hükümler vermekte bir beis görmemiştir. Hatta bunu yaparken lafızcılıktan da yakasını bir türlü kurtaramamış ve Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerde 'siyaset' kelimesinin geçmemesini bir anlamda siyasetin dünyevileştirilmesi ve İslami içeriğinin boşaltılması amacıyla kullanmaya tevessül edebilmiş (s. 57) ve Hz. Peygamber'in siyasetinin ve devlet yönetiminin, İslami esasları hayata geçirmek için bir araç olduğunu, asıl amacının ise İslam'ın uygulanması olduğunu, dolayısıyla onun siyaset kelimesini kullanmamasının siyasetin din dışı olduğu anlamına gelmeyeceğini düşünememiştir. İş, bu önemli noktadan gaflet etmekle de kalmamış, Hz. Peygamber'in bu devlet başkanlığı görevine layık görüldüğünü –kim tarafından?– ve bunun Hz. Peygamber'in beşer olarak elde ettiği başarıların ve bu konudaki kabiliyetinin bir sonucu olduğunu söyleyerek (s. 57), onun her şeyden önce bir peygamber olduğunu ve peygamberliğinin askerî, siyasi, idari vb. alanlarda da ona itaati gerektirdiğini nazar-ı dikkate almaksızın, bu konuda tam anlamıyla sekülarist bir bakış açısına doğru savrulmuştur. Keza Hz. Peygamber'in peygamber olmadan önce *el-Emîn* sıfatına layık görülen birisi olarak yaptığı hakemlikleri de siyasi anlamdaki liderlikle karıştırmak (s. 57), üstelik Mekke toplumunun siyasi liderleri arasında Hz. Peygamber'in yer almadığına dair en basit bir siyer bilgisini bile göz ardı etmek suretiyle, bizi, kendisinden beklenen bilimsel titizlik bakımından şaşkınlığa uğratmıştır.

Yazar, hadi başkaları bir yana, kendisinin de yayın kurulu üyesi olduğu derginin editörü, Hocamız Mehmed Said Hatiboğlu'nun hemen her vesileyle ve ısrarla tekrar etmekten bıkmadığı "İslam'da din-dünya ayrımı olmadığı" kadim kabulüyle hesaplaşma ihtiyacı hissetmeksizin, sanki aksiyomatik bir veri imiş gibi İslam'da bir din-dünya ayrımının varlığından söz etmektedir (s. 57). Elbet-

[6] Bkz. İlyas Canikli, *Hilafet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tedkiki* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2004, s. 21-23.

te herkes gibi yazarın da doğru veya yanlış, kişisel kanaat sahibi olma ve bir tercih yapma hakkı vardır; ancak, bu, karşı görüşlerle hesaplaşarak yapıldığında anlamlı olur, yoksa onları yok saymak suretiyle yapılacak tercihler keyfîlik ithamıyla her zaman karşı karşıya kalabilecektir. Yine benzer bir şekilde, Kur'an'ın öğretisine uygun olarak "Allah'ın, hâkimiyetini Müslüman toplumlar vasıtasıyla gerçekleştirdiğine inandıklarını" söylediği Haricileri, sırf kullandıkları sloganda iktibas ettikleri ayetin siyaset veya yönetimle ilgisi olmadığını bahane ederek eleştirirken (s. 58), bu sloganın muhtevasını doğrulayan başka ayetlerin bulunup bulunmadığını[7] araştırmak aklına gelmemiş görünmektedir.

Yazarın tarafsızlığını gölgeleyen tutumu, Şii düşünce konusunda daha da açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira o, Hz. Ali'nin –nass ile– tayinini ispatlamak için Şia'nın uydurma rivayetleri delil olarak kullandığını söylerken (s. 58) sanki bu konuda onların delillerinin tamamının uydurma olduğu havası verilmeye çalışılmıştır; ki gerçekler bunun tam tersine olup bu rivayetlerin bir kısmı Sünni hadis kaynaklarınca da makbul addedilen ve uydurma olduğu söylenmeyen türdendir.[8] Yazarın daha vahim hatası ise, hadis rivayetlerinin sahih olmasının ne anlama geldiğini gözden kaçırmasıdır. Zira sahihlik, genellikle isnadla ilgili bir husus olarak algılanmakta ise de aslında rivayetlerin güvenilirliği konusunda karar vermek için tek başına yeterli değildir. Bilakis, rivayetlerin tarihsel gerçekliğinden söz edebilmek için muhtevalarının da sahih olması gerekir; ki bunu tespit etmenin yolu ise metin tenkidi yöntemidir. Ayrıca, hem isnad hem de metin açısından sahih olsa bile, rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin matematik bir kesinlik arz etmediği hususunu da unutmamak gerekir. Dolayısıyla, yazarın Şiaya yönelik eleştirisi bizzat Şia tarafından kolayca savuşturulabilecek derecede zayıf bir eleştiriden öteye geçememektedir.

Mesele halifelerin nass ile tayinine gelmişken, sadece bu yazıyla sınırlı olmayan vahim bir yanlışa da burada dikkat çekmekte fayda mülahaza ediyoruz. Genelde iddia edildiği gibi yazar da Sünnilere göre imamların belirlenmesinde seçimin esas olduğunu, Şiilere göre ise imamın nassla belirlendiğini söylerken (s. 58), Sünni gelenekte de halifelerin kim olacağının ve sırasının açıkça ifade edildiği yüzlerce hadis rivayetini, yani halifeyi tayin eden nassların bulunduğunu sükutla geçiştirmektedir. Hatta bizzat kendisi Sünni gelenekte bu amaçla nasslardan dolaylı olarak da istinbatta bulunulduğunu ifade etmektedir (s. 59). Öyle olunca, nass ile tayin ilkesini sadece Şia'ya mahsus bir şeymiş gibi göstermenin veya en azından Sünni gelenekteki ilgili rivayetleri görmezlikten gelmenin bilimsellikle pek de bağdaşan bir yanı olduğu söylenemez.

[7] Mesela bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 61-62.

[8] Mesela bkz. *Ehl-i Beyt Mesajı*, yıl 2 (1994), sayı: 5, s. 82-90 ve yıl 3 (1996), sayı: 11, s. 26-31; 32-44.

Mâturîdî'nin yaptığı diyanet-siyaset ayırımı zemininde İslam'ın laiklikle uyum hâlinde olduğu mesajını vermek için gayret gösterilirken, Mâturîdî'nin meselenin özüyle ilgili fikirlerinin çarpıtılmasında bir beis görülmediği anlaşılmaktadır. Zira seküler laik yönetimde İslami esasları ve değerleri referans almaya karşı bir tutumu ifade ederken, Mâturîdî'nin bir İslam âlimi olarak din-siyaset ayrımıyla böyle bir şeyi kastettiğini düşünmek, en hafif ifadeyle, onu anlamamak demektir. Çünkü yazarın da ifade ettiği gibi ona göre "dinî açıdan, imam olacak kişilerin öncelikle Allah'tan en çok sakınan... birisi olması gözetilmeli ve bu şartları taşıyan kim olursa olsun imamete getirilmelidir. Çünkü Allah'ın kitabında böyle istenmektedir: (...) Muhakkak ki Allah yanında en değerliniz, O'ndan en çok sakınanızdır..." (s. 61). Yazarın siyasetin/yönetimin dinî bir mesele olmadığını ispatlama ve bu amaçla Mâturîdî'yi görüşlerine alet etme çabalarının tam aksine, Mâturîdî imamet (devlet başkanlığı) meselesini dinî bir mesele olarak görmektedir. Hatta aynı sayfada Mâturîdî'nin imamet konusunda *diyanet* açısından (italik vurgu da yazara aittir) gözetilmesi gereken şeyin takva olduğunu söyleyen de yazarın ta kendisidir (s. 61). Takvanın katıksız dinî bir nitelik yani İslam'ın emirlerine sıkı sıkıya bağlılık anlamına geldiğini biliyor olması gereken yazar, bir yandan buna rağmen hâlâ din-siyaset ayrımından dem vururken, öte yandan aynı yerde Mâturîdî hakkında yorum yaparken ".. imamet dinî bir yönü olmakla beraber, daha çok idari ve siyasi bir konudur." demekle açık bir çelişkiye düştüğünü maalesef fark edememektedir.

Yazarın yeterince dikkatli davranmaması başka tutarsızlıklara da maruz kalmasına yol açmış görünmektedir. Nitekim siyasi yetki ile diyanet yetkisinin tek bir kavimde birleşmediğinden bahisle, İsrailoğullarının, peygamberlerine "Bize bir hükümdar gönder (onun önderliğinde) Allah yolunda savaşalım" (2/Bakara, 246) dedikleri aktarılmış (s. 61) ama kralı/askerî lideri gönderecek olanın bir peygamber olduğu ve amacın da "Allah yolunda savaşmak" olduğu, dolayısıyla bu ayetin, ima edilmek istendiği gibi din-devlet ayrımı ve laiklikle bir ilgisinin bulunmadığı gözden kaçırılmıştır. Yine yazarın bu bağlamda Hz. Süleyman ve Davud (as.) gibi kral peygamberleri ve Hz. Peygamber'in şahsında peygamberlik ile devlet başkanlığını birleştirdiğini görmezlikten gelmesini anlamak mümkün değildir. Fazla söze ne hacet! Bizzat Mâturîdî 27/Neml, 62. ayetinin tefsiri sadedinde, "yeryüzünün sakinleri olarak orayı imar suretiyle Allah'ın dinine ve ahkamına uyarak halife olmak" anlamını tercih etmek ve aynı zamanda bir kral olan Davud'u (as.) örnek vermek suretiyle, yazarın iddialarının aksine, Kur'an'daki 'halife' kelimesinin siyasi anlamda yorumlanabileceğine de işaret etmektedir.[9]

[9] Bkz. İsmail Albayrak, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara 2003, s. 281 (Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-kur'ân* (Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, no: 40), vr. 9a'ya atfen).

Özetle, peygamberler tarihi boyunca, vahiyden bağımsız veya ona rağmen siyaseti meşru kılacak bir din-siyaset ayırımının varlığından da söz etmek mümkün değildir. Zira dinler sadece bireysel dindarlıkla değil, toplumsal alana ilişkin birtakım taleplerle de yakından ilgilenmesi sebebiyle günümüzdeki anlamıyla katı bir din-devlet ayrımına, dolayısıyla radikal ve seküler laikliğe yabancıdır. Böyle olunca, yazarın keyfî yorumda ısrar ederek, Hz. Peygamber'in devlet başkanlığını kendi şahsi tercihi ve başarısı ile izaha çalışması ve başkanı olduğu devletin tam teşekküllü bir devlet olmadığını söylemesi –ki bununla ne demek istediği de açık değildir–, buna mukabil Kur'an'ın İslam'a uygunluk şartıyla 'ulû'l-emr'e itaati din adına ve dinin bir gereği olarak emrettiğini ve nihai otoritenin Allah ve Rasulü olduğunu (4/Nisâ, 59) –ki bunların laiklikle uyum hâlinde olduğunu ileri sürmek bizce mümkün değildir– görmezlikten gelmesi, onun laikliği İslam'a uygun gösterme çabalarının bilimsel objektiflikle bağdaşıp bağdaşmadığı sorusunu da gündeme getirmektedir.Bu sebepledir ki Ebû Hanîfe'nin din-şeriat ayrımı, ictihada dayalı nesh ve iman-amel ilişkisi gibi konuyla ilgisini kurmak hayli zor olan hususlarda uzun uzun alıntılarda bulunmak durumunda kalınmıştır.

İş o raddeye varmıştır ki Mâturîdî başta olmak üzere, İslam ulemasında görülen ve yazarın iddiasına göre din-devlet ayrımını ima eden birtakım yorumların, din-devlet ayrımını temellendirmeye çalışan çağdaş araştırmacıların işini kolaylaştırdığı dahi ileri sürülebilmiştir (s. 64). Hâlbuki Mâturîdî dahil, bu İslam âlimlerinin, çağdaş anlamda laiklikte olduğu gibi dinden bağımsız ve dine rağmen bir yönetimden bahsettiklerini düşünebilmek, bu âlimleri, İslam kültürünü ve İslam'ın mesajını anlamamak demektir. Dolayısıyla, yazarın İslami paradigmanın dışına çıkmayan İslam âlimlerine laiklik ima eden birtakım fikirleri yamamaya çalışmasının, nafile bir çaba olduğu gün gibi ortadadır. Keza seküler/laik bir paradigmadan hareket eden Ziya Gökalp'in uzun uzun verilen ve çoğu kez konuyla ilgisi bulunmayan yorumlarının (s. 64-65) İslami bir paradigma ürünüymüş gibi sunularak okuyucunun yanıltılması da açıkça nafile bir çabadır. Laiklikle İslam'ın uzlaşabileceği ön kabulünün etkisiyle olmalı ki Ziya Gökalp'in tamamen Islami paradigmayı izah için yaptığı (İslami hükümlerin diyânî-kazâî şeklinde ayrılabileceği yönündeki) birtakım tespitleri bile (s. 65, dipnot, 43) din-devlet ayırımına dair iddialara mesnet olarak gösterilebilmiştir. Yine bu sebepledir ki hiçbir müşahhas delile dayanmadan Ziya Gökalp'in din-devlet ayırımı konusunda Hanefi-Maturidi kültür çevresinden istifade ettiği (s. 65) birtakım yuvarlak ifadelerle bilimsel bir gerçek gibi sunulabilmiştir. Hâlbuki Ziya Gökalp, alıntılanan metinlerde Mâturîdî'ye ima ile de olsa en küçük bir işarette bulunmamakta, dolayısıyla yazarın iddiası da boşlukta kalmaktadır.

Ziya Gökalp örneğinde olduğu gibi bu defa yine yazarın geniş alıntılarda bulunduğu Seyyid Bey'e ait ifadelerde de Mâturîdî'ye yapılmış en küçük bir at-

fa bile rastlanmadığı, hatta Mâturîdî'ye aykırı görüşler serdettiğine bizzat yazar tarafından da işaret edildiği (s. 67), üstelik Seyyid Bey laiklikten değil tamamen İslami paradigmadan hareket ettiği hâlde (s. 66-67), hangi gerekçeyle Ziya Gökalp ve Seyyid Bey'in görüşlerine, Mâturîdî ile ilgili bir yazıda yer verilebildiğini anlamak kabil değildir. Üstelik, bunu Mâturîdî ile Gökalp ve Seyyid Bey arasındaki derin zaman, mekan, kültür ve bağlam farkına –yani içine düştüğü anakronizme– aldırmaksızın yapması meseleyi daha da vahim bir hâle getirmektedir. Seyyid Bey din-devlet ayrımından ya da laiklikten değil, sadece halifenin halk tarafından seçilmesinden bahsettiği hâlde (s. 67), ayrıca ortada ciddiye alınabilecek en küçük bir ilişki bile yokken, hatta paradigmaları tamamen birbirine aykırı ve ters iken, Mâturîdî ile Ziya Gökalp ve Seyyid Bey arasında ciddi bir etkilenme varmış havası uyandırmak, olsa olsa yazarın okuyucuya bir şeyler empoze etme hevesiyle izah edilebilir.

Yazar laiklik düşüncesine basamak yapmak için Alî Abdurrâzık'ı da kendi safına çekmeye çalışmaktadır. Bu amaçla, daha önce kimsenin gündeme getirmediği bir tartışmayı gündeme getirdiğine dikkat çekerek onu yüceltirken yazar, Alî Abdurrâzık'ın Seyyid Bey'in eserini okumuş olduğuna dair bizzat kendisine ait ifadelerini (s. 69) unutmuş veya bu hususu görmezlikten gelmiş görünmektedir. Aynı sebeple olsa gerek, Abdurrâzık'ın, peygamberlik ile hükümdarlık arasında hiçbir ilişki bulunmadığına dair iddiasını (s. 68) tetkik etme ihtiyacı da hissedilmemiştir. Hâlbuki yukarıda işaret ettiğimiz gibi Kur'an'da bu iddianın aksini doğrulayan örnekler de bulunmaktadır. Ayrıca, Abdurrâzık'ın "Nice peygamberler vardır ki hükümdarlık yapmamışlardır. Nice hükümdarlar vardır ki risalet payesine sahip değildir." şeklindeki cümlesini (s. 68), pekâlâ "Nice peygamberler vardır ki hükümdarlık yapmışlardır. Nice hükümdarlar vardır ki risalet payesine sahiptir." şekline çevirmek de mümkündür. Bu durum ise sık sık ifade ettiğimiz gibi yazarın araştırıcı ve eleştirel bir çizgi izlemesi gerekirken, tam tersine *wishful thinking* türü bir yaklaşımın etkisinde kaldığını bir defa daha gözler önüne sermektedir.

Diğer yandan yazarın, ispata çalıştığı hususla hiçbir ilgisi bulunmayan alıntıları, hiçbir tenkide tabi tutmadan birbirinin peşi sıra uzun uzun aktardığına da sık sık şahit olmak mümkün olabilmektedir. Mesela Alî Abdurrâzık'ın, Hz. Peygamber'in hükümdarlık arzusu veya devlet kurma hissiyle hareket etmediğine veya onun (sav.) İslami bir hükümet oluşturmak istemediğine, bazı siyasi faaliyetlerinin ise vahyin bir parçası olmadığına dair ifadeleri (s. 68) hiçbir tenkide tabi tutulmadan adeta mutlak doğrular şeklinde sunulmuştur. Hâlbuki bir şeyin İslami olabilmesi için onun mutlaka Kur'an'da yer alması zorunlu değildir. Bilindiği gibi İslam'a ait olduğunda kuşku bulunmayan pek çok uygulama –mesela ezan, bayram namazları, birçok ibadetin detayları– aslında Kur'an'da yer almamaktadır. Bu durumda yazarın Alî Abdurrâzık'ın görüşlerini gözden geçirmeden yüzeysel olarak aktarmasının, yazısının bilimsel değeri-

ni ortadan kaldıracağını hesaba katmadığı sonucuna varmak pek de zor değildir. Bu noktada Alî Abdurrâzık'ın aksine, W.M. Watt gibi oryantalistlerin bile Hz. Peygamber'in siyasi ve dinî liderliği şahsında birleştirdiği fikrinden hareketle *Hz. Muhammed (Peygamber ve Devlet Adamı)*[10] adlı bir eser yazmış olduğunu yazara ve okurlarımıza burada hatırlatmakta yarar vardır. Bu eserin yazarın kaynakları arasında yer almaması ise dikkat çekicidir. Yazar, elinde hiçbir delil olmadan birtakım hükümler verme konusunda kararlı olmalı ki Alî Abdurrâzık'ın Mâturîdî'nin görüşlerini Nesefî'nin *Tabşıratu'l-edille*'sinden öğrenmiş olabileceğini, yine dayandığı en küçük bir ipucu bulunmadığı hâlde rahatlıkla ileri sürebilmiştir. Bu ifadelerinin ardından ise "Biz onun bu görüşleri Mâturîdî'den aldığı gibi bir iddiada bulunmuyoruz" derken (s. 69) kendi kendini açıkça nakzettiğinin farkına bile varamamıştır.

Din-dünya, din-siyaset, din-devlet ayırımları ve bunların laiklikle ilgisi konusunda net bir tasavvur ortaya koyamayan yazar, –Ziya Gökalp hariç– tamamen İslami bir paradigmadan hareket eden Seyyid Bey ve Alî Abdurrâzık'ın yaptıkları birtakım ayırımların "seküler bir form içerisine yerleştirilebileceğini" (s. 69) iddia etme cesaretini kendinde bulabilmiştir. Bu iki yazarın fikirlerinin bizdeki laiklikle uzaktan yakından bir ilgisi bulunmadığını, onların fikirlerini İslami bir paradigma içerisinde geliştirdiklerini görebilmek için yazarın bilhassa "bağlam" unsurunu –tarihî, siyasi, sosyal, kültürel, teolojik vb. her yönüyle– dikkate alması oldukça yararlı olabilirdi. Zira her iki yazarın da fikirlerini laiklik adına değil İslam adına ortaya koyduklarını görebilmek için onların adı geçen eserlerini bütünlüğü içerisinde ve tarihsel-toplumsal bağlamlarını göz önüne alarak incelemek yeterlidir.

İlahiyatçılıktan Toplum Mühendisliğine

Bütün yazı boyunca asıl niyetini açıkça değil dolaylı olarak ortaya koyan yazar, yazısının son satırlarında artık bunu gizleme ihtiyacı da duymaksızın şu düşündürücü iddiayı açıkça öne sürmekte beis görmemektedir:

> Siyasi ve hukuki hakimiyeti elinde tutan ruhbanlık –doğrusu 'ruhban'– sınıfı ve kilise olmadığı için teorik olarak İslam, özünde laiktir ve laikleştirilmeye ihtiyacı yoktur. (s. 69)

Kanaatimizce, İslam'ın siyaset/yönetim dahil, ekonomi, hukuk, epistemoloji, tarih, toplum, ahlak vb. hayatın her alanına yönelik değer hükümleri ve talepleri, kısacası vahye dayalı bir dünya görüşü, kapsamlı bir değerler manzumesi olduğu göz önüne alındığı takdirde, dinin/vahyin müdahalesine kapalı ve karşı olan laikliğin İslam'ın özünde bulunduğunu ileri sürmek kelimenin tam mânâsıyla İslam'ı anlamamak veya onu tahrife yeltenmek anlamına gelir. Evet, din adına yönetimi tekeline alan bir ruhban sınıfı ve kilisesi olmadığı ve dev-

[10] Çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul 1963.

let başkanının belirlenmesi Müslümanların biatı ile gerçekleştirildiği için İslami öğreti ile laiklik arasında bu açıdan bir benzerlik olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu benzerlik, İslam'ın özünde laik olduğunu hiçbir şekilde göstermez. Çünkü tekrar tekrar vurguladığımız gibi İslam ve laiklik birbirinden tamamen farklı iki paradigmadır. Öyle anlaşılmaktadır ki yazar İslam'da –daha doğrusu Sünni gelenekte– teokrasiye yer olmamasını laiklik zannetmiş ve yazısı boyunca teokrasi yerine halkın hakimiyetini öngören İslami model arayışlarını da laiklik kapsamında değerlendirmiştir; ki bunun ciddi bir hata olduğunu belirtmek gerekir. Özellikle ülkemiz ve Tunus gibi iki İslam ülkesinde görülen katı laiklik uygulamalarında, yasama ve yargıda İslam'a, Kur'an'a, vahye en küçük bir yer verilmediği ortada iken, hâlâ yasama ve yargıda dini/vahyi dışlama yani sekülarizm esasına dayanan laiklikle İslam'ın bağdaşabileceğini, hatta daha ileri giderek İslam'ın özünde laik olduğunu iddia etmek, İslam'ın kavramsal, yapısal ve tarihsel varlığını sansür etmek, hatta İslam'ın varlık sebebini ortadan kaldırmak anlamına gelir.

Yazarın laiklik karşısında eleştirel bir tutum sergileyememesi, onun ülkemizdeki laiklik uygulamalarının problemlerini görmesini de engellemiş (*el-ḥubbu yu'mi'l-baṣar*); dolayısıyla bu durum onu Türkiye örneğinin İslam dünyasındaki laiklik tecrübelerinden "daha başarılı" olduğu vehmine sevk etmiş olmalıdır.

Meseleye İslami paradigmadan bakıldığında bir Müslümanın bu iddiada bulunmasının beraberinde ciddi teolojik problemlere ve çelişkilere yol açacağı muhakkaktır. Zira yazar, ancak meseleye laik paradigmadan baktığı veya sadece bireysel dindarlığa yer verip Müslümanların İslami değerlerini –demokratik ve laik düzen içinde bile olsa– yönetime taşımalarını reddeden laikçi uygulamaları benimsediği takdirde, laikliğin mevcut uygulamalarını bir başarı olarak nitelendirebilir. Ne var ki 70'li yıllardan sonra İslami hassasiyetlerini muhafaza ederek –laik ve demokratik düzen içerisinde de kalarak– siyaset yapmak ve yönetimde söz sahibi olmak isteyen Anadolu insanının bu çabalarının ne tür baskı ve yıldırma politikalarıyla karşılaştığı, 28 Şubat ve benzeri süreçlerin mağduru oldukları hâlâ zihinlerimizde tazeliğini muhafaza etmektedir. Batı'daki birçok laik düzende problem teşkil etmeyen 'başörtüsü' meselesinin suni olarak bir rejim meselesi hâline getirilmesi de acaba yazar için başarılı bir laiklik uygulaması mıdır? İmam-Hatip Liselerinin önünün kesilmesi, İlahiyat Fakültelerinin hem programlarının sürekli 'hafifletilerek' değiştirilmesi, hem kontenjanlarının hem de akademik kadrolarının azaltılması da acaba yazar için ülkemizdeki laikliğin bir başarısı mıdır? Sözü uzatmadan söylemek gerekirse, yazarın başarılı bulduğu bizim laikliğimiz hiç de sorunsuz değildir. Yıllardır İslam-laiklik, din-devlet ekseninde sürüp giden tartışmalar ve bunun yarattığı gerilimler acaba ne ölçüde başarı olarak değerlendirilebilir?

Öte yandan, anlaşıldığı kadarıyla yazarın başarıdan kastettiği ilk TBMM'deki tartışmalar sonucunda milletin vekillerinin din-devlet ayrımına ikna(!) edilmiş olmasıdır (s. 69). Ancak yine de yazara bu meclisin hazırladığı anayasada devletin dininin İslam olduğunu ve hilafetin de son Osmanlı halifesinden alınarak TBMM'nin şahs-ı manevisine tevdi edildiğini hatırlatmak isteriz. Bu açıdan bakıldığında 1924 anayasasının daha sonra yapılan anayasalara göre nispeten İslam'a daha gerçekçi yaklaştığını ve ülkenin toplumsal gerçeklerini göz ardı etmediğini söyleyebiliriz. Fakat yazarın bu yazıyı kaleme alırken ortada mevcut bulunan laiklik uygulamalarını bir tarafa bırakarak, ilk anayasaya atıfta bulunmasını neyle izah edeceğiz?

Aslında bu yazı ile ilgili olarak daha pek çok şey söylenebilir. Fakat yazının eksik araştırmanın bütün zaaflarını bünyesinde barındırması ve bilimselliğin asgari şartı olan objektifliğe riayet edilmemiş olması sebebiyle, ortada ciddiye alınabilecek bilimsel bir yaklaşım, yorum veya tezin varlığından söz etmek mümkün olmadığını, dolayısıyla yapılan bu eleştirilerin okuyucularımıza yazı hakkında yeterli bir fikir verebileceğini düşünüyoruz. Mamafih sadece eleştiri ile yetinmemek ve yazarın bu konuda samimi olarak bilimsel bir katkıda bulunmak istediğini varsayarak, konuyla ilgili bazı tekliflerde bulunmayı da ihmal etmeyeceğiz.

Sonuç ve Öneri

Bir ilim adamı olarak belirtelim ki İslam-laiklik veya din-devlet ilişkileri elbette incelenmeye değer bir konudur. Laikliğin ne olduğunu da iyice araştırıp incelemek şartıyla, bir ilahiyatçının bu konuda katkıda bulunmasından tabii bir şey de olamaz. Ancak ilahiyatçının bir ilim adamı olarak sadece hakikat peşinde koşması, bir mümin olarak da İslam gibi son derece hassas ve kutsal bir konuda gereken titizliği göstermesi gerektiği kanaatindeyiz. Keza devleti kayırma anlamına gelebilecek bir tutum saikiyle de olsa, İslam'ın özüyle bağdaşmayacak yorumlara tevessül etmek yerine, öncelikle devletin varlık sebebi olan milletimizin, milletimizin kahir ekseriyetini oluşturan Müslümanların ve tabii ki diğer din mensuplarının en temel haklarını devlete karşı garanti altına almaya, sonra da hem din hem de devlet için daha sağlıklı bir yorum geliştirmeye çalışmalıdır.

Bu yazımız böyle bir gelişmeye vesile olabilirse ne mutlu!

Sünnî Paradigmayı Anlamak –Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması–

Mehmet Evkuran
Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, 271 s.

Sünnilik, günümüz Müslüman nüfusun büyük bölümünü oluşturan en temel İslami yorum biçimidir. Her İslam mezhebi gibi Sünnilik de asıl referansını İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'ten aldığını iddia etmiş ve tarihin her döneminde bu yönde bir gayret içerisinde olmuştur. Ancak bu, onun görünen tarihsel ve teolojik söylemsel yönünü oluşturmaktadır. Bunun ardında, yaşanan tarihsel, politik ve kültürel süreçlerin belirleyici birtakım somut etkileri de vardır. Dolayısıyla, onun kendine özgü teolojik yapısının dışında, bir de tarih felsefesi ve toplum teorisi bulunmaktadır.

Yaşadığımız pek çok sıkıntının temelinde, aslında geçmişten gelen bazı algılama hatalarının mevcudiyeti yatmaktadır. Batı'nın, on altıncı asırdan itibaren bilim, sanat, kültür ve teknoloji alanında birtakım atılımlar gerçekleştirmesi, Müslümanlar tarafından fark edildiğinde, beraberinde pek çok tartışmayı başlatmıştı. Geri kalmışlık probleminin aşılmasıyla ilgili arayışlarda Müslümanların en fazla vurguladıkları konu, dinî kuralların tam olarak yaşanamamasıydı. Fakat çöküntünün temelinde yatan tarihsel, siyasi, metodik ve felsefi sebepler, ancak bilimsel alanda belli bir seviyeye ulaşmamızdan itibaren konuşulmaya başlanmıştır.

İslam dünyasında on dokuzuncu asırda başlayan yenileşme hareketleriyle birlikte birtakım fikrî yenilikler gündeme gelmiştir. Ancak bunlar, derin ve çok kapsamlı araştırmaların ürünü olmadıkları için, durum tespitinden öteye bir anlam ifade etmemiştir. Hâlbuki esas mesele, geçmiş tarih ve kültür mirasımızın sosyal bilimler metodolojisinin en son yöntemleri çerçevesinde tam olarak tahlil edilmesi, sonra da buna uygun çözümlerin geliştirilmesinde yatmaktaydı. Mehmet Evkuran'ın *Sünnî Paradigmayı Anlamak* adlı çalışması, Sünniliği, Müslüman çoğunluğun zihinsel ve kültürel kodlarını belirleyen kapsamlı unsur olarak incelemektedir. Eser daha çok Sünniliğin siyasal ve dinî temellerine yönelen başarılı ve özgün bir çalışmadır. Çalışma, 2003 yılında, Anlara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı doktora tezi olarak savunulmuş ve kabul edilmiştir. Kitap, bazı küçük düzeltilerin dışında büyük oranda tez metninin yayımlanmış biçimidir.

Yazar, araştırmasının birinci bölümünde, siyaset bilimi açısından din-siyaset ilişkisinin anlaşılmasında kullanılacak yaklaşımları tartışmıştır. Çünkü ona göre, günümüzde din-siyaset ilişkisini tahlil edebilmek için, Sünniliğin teolojik yapısının te-

melinde yatan politik anlayışı çözümlemek gerekmektedir. Bugün Sünni ekolünün referanslarıyla diyaloğa geçildiğinde, onun sadece dinsel bir kurguya sahip olmadığı, aksine politik, kültürel ve sosyal öğeleri içerdiği çok net bir şekilde fark edilmektedir. Sünni söylem dinsel bir yapı olarak kitleler tarafından içselleştirilirken, eşzamanlı olarak da onun taşıdığı siyasi değerler ve davranış kalıpları kültürel miras yoluyla bir model olarak içselleştirilmiştir.

Yazar, Sünniliği, tarihsel ve teolojik bir mutabakatın ürünü olarak görmektedir. Yazara göre Sünnilik, Müslüman toplumların, yatay tarihsel süreç boyunca geliştirdikleri ve dinselleşmiş genel kabule (icmâ) dayanan bir akıl yapısı üzerinde kurulmuştur. Bunun basit bir şekilde olmadığını, siyasi ve dinî farklılıkları uzlaştırmaya yönelik uygun araçlarla insan yararına hizmet edecek yöntemler geliştirmesi sayesinde başardığını ifade etmektedir. Ancak yazara göre maslahata uygun olmakla birlikte, geliştirilen bu yöntemlerin doğruluk ve haklılıkları ise tartışmalıdır.

Sünni siyaset düşüncesi, İslamlaşmayla birlikte toplumların çok hızlı bir sosyo-kültürel değişimle karşılaşmaları sonucunda oluşan kaosun zorunlu bir ürünüydü. Farklı düşünce akımlarının çatıştığı erken dönem Müslüman dünyası, Sünnilikle birlikte, katı ve çekilemez duruma gelen ayrışmalara karşı bir istikrar ve merkezîleşme ortamı sağlamış oldu.

Geleneksel kelam literatürünün kapsamını oluşturan fırkalaşma olgusu, Sünniliğin doğuşu ve ayırıcı ilkeleri, hilafet/imamet kuramlarını analitik bir yöntemle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu konulara, geleneksel kelami sunumlarda olduğu gibi değil de, eleştirel bir bakışla yaklaşılmıştır. Bu çerçevede Sünni veya Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesinin tarihî altyapısı incelenirken, ilk olarak merkeze veya merkezîleşmeye tepki duyan Harici grupların tutum ve tavırları ele alınmıştır. *Burada Müslümanların geneline yönelik bir tekfir tehlikesi ve bunun siyasal anlamı, bu dışlayıcılığa karşı Mürcie adıyla tarihe geçen uzlaştırıcılık tavrına vurgu yapılmıştır.* Yazar, Ehl-i Sünnet anlayışının ilk tezahürü olarak gördüğü 'ircâ' anlayışının işlevsel anlamı ve meydana getirdiği yeni bakış açısıyla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Ayrıca Mürcienin merkezîleşme teolojisine karşı bir öteki olarak Şianın ortaya çıkmasına sebep olduğu gerçeğini de izah etme gereği duymuştur.

Ehl-i Sünnet kavramının terim ve ekol olarak temellendirilmesinde yaşanan temel aşamalar ele alınırken, temel birkaç konu etrafında yoğunlaşılmıştır. Yazar bu süreç içerisinde en önemli dönüm noktalarından biri olarak Mihne olaylarını görmektedir. Sünniliğe yönelik bir takibat şeklinde ortaya çıkan Mihne, bu ekolün İslam'ın merkezi, yani ortodoks fırkası olarak yer etmesinde en önemli aşamasını oluşturmuştur.

Sünni siyaset düşüncesi, geleneksel kelam literatüründe imamet ve hilafet adı altında ele alındığı için, birinci bölümün sonunda bu kavramların ne zaman, kimlere karşı ve ne şekilde temellendirilmeye çalışıldıkları incelenmiştir. Burada hem Şianın imamet iddialarına yönelik bir cevap, hem de cebrî koşulların imamet anlayışı üzerindeki yönlendirici etkisine dikkat çekilmiştir. Yazara göre, Ehl-i Sünnet kelamcılarının te'vile sürekli olarak şüpheyle bakmalarının ve onu sınırlandırmaya

çalışmalarının temelinde Şiaya karşı verilen kapsamlı mücadelenin güçlü ve derin izlerini görmek mümkündür. Şianın imameti bir akaid konusu olarak ele alması, paralelinde Ehl-i Sünnet düşünürlerini de etkilemiş ve onlar da imamet sorununa Şia ile aynı düzeyde yaklaşmışlardır. Çünkü ideolojik bir öznenin, ötekine bakarak kendi konumunu anlamlandırması gerçeğinde görüldüğü gibi, ayrıştıkları noktalara dikkat etmeksizin, Şii ve Sünni teolojik sistemlerden herhangi birini tek başına kavramak oldukça güçtür. Zira bu iki büyük teolojik ve siyasal düşünce sistemi, aynı siyasal ve kültürel evrenin parçalarıdır.

İkinci bölümde ise, Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesinin yapısı incelenmeye çalışılmıştır. Söz konusu siyasi anlayışın temeli, imametin gerekliliği üzerine oturtulmuştur. Bunu yaparken de, Hz. Muhammed'in tarihsel deneyimi ile onun algılanması, kelamdaki Allah tasavvuru ve onun kültürel yansımasının belirlenmesi üzerinde durulmuştur. Ayrıca kelami söylemde belirginlik kazanan insan anlayışı, siyaset algısı ile bunlara temel teşkil eden icmâ yönteminin işlevselliği sorunu tartışılmıştır. Gerçekten de her büyük dinsel uygarlık gibi, İslam'ın da kendine özgü bir merkezî yapı oluşturmasında 'icmâ'nın oldukça önemli rolünün bulunduğu çok belirgin bir şekilde ortaya konulmuştur.

Sünni düşünürler, imamet/hilafet sorunu çerçevesinde diğer ekollerle mücadele ederken geliştirdikleri özel bir mantık biçimini, zamanla daha teknik ve genel bir esas olarak icmâ adıyla sisteme kavuşturmuşlardı. Örneğin imametin gerekliliği, imamete atanma usûlleri, imamın Kureyş kabilesinden olması, kaba, güç ve cebr kullanarak imametin ele geçirilmesi durumu vb. gibi konuların yanı sıra Ebubekir'in hilafeti, Ömer'in imameti, Osman'ın durumu vb. tikel konular da icmâ yöntemine başvurularak bir sonuca bağlanmıştır. Sünniliğin bu şekilde kendi içerisinde sağladığı tutarlılık ve süreklilik, onun ortaçağın egemen paradigmasının Müslüman versiyonu olarak kabul görmesine yol açmış ve bu coğrafyadaki düşünürleri belli kalıplar çerçevesinde düşünmeye yöneltmiştir.

Yazar, Sünni kaynaklarda Ehl-i Sünnet için fırka kelimesinin kullanılmayışının nedeninin, onun diğerleri gibi somut ve sınırları keskin bir ekol olmayışından kaynaklandığı tespitini yapmaktadır. Fırka kelimesinin kültürel, politik çağrışımı da göz önünde bulundurulduğunda, terimin bir negatiflik izlenimi taşıdığı fark edilir. Fırka, merkezî yapıdan ve bünyeden ayrılan birimler için kullanılmaktadır.

Araştırmada dikkat çekilen noktalardan biri de, siyasetin ilk aşamada kelami/itikadi bir dille kendini ifade ediyorken, sonraki aşamada fıkıh ve hadis kavramlarıyla konuşmuş olmasıdır. Yazar bunu, Müslüman toplumun problemlere çözüm üretememesinin en önemli nedenleri arasında görmektedir. Çünkü önceden gelen bazı yanlış algılamalar, fıkıh kitaplarında hadis adı altında kayda geçerek kronikleşmiş oldu.

Bizim burada tanıtmaya çalıştığımız, kitabın ancak çok sınırlı bir özetini oluşturmaktadır. Yazarın ele alınıp tartıştığı diğer pek çok konu ve fikir vardır. Şüphesiz bunlar içerisinde gündeme getirilen diğer pek çok farklı tespit de bulunmaktadır. Fakat böyle kısa bir tanıtımda ancak bu kadarı söylenebilir. Kitabın baştan so-

na okunması ifade ettiğimiz bu eksikliği giderecektir. Eserin genelde Müslüman, özelde ise Sünni düşüncenin anlaşılmasında her yönüyle önemli bir katkı sağlayacağı kanaatindeyim. Yazara yeni çalışmalarında başarılar diliyorum.

CEMİL HAKYEMEZ

Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı

Kadir Gürler
Ankara 2002, 262 s. (Basılmamış Doktora Tezi)

Çalışmanın önsözünün ilk paragrafı olan "Son zamanlarda İslam kültür yapısına yönelik zihniyet analizleri, araştırmacıları geleneğin yeniden okunmasına ilişkin birtakım çabalara yöneltmiştir. Kuşkusuz bu çabaların ürettiği tartışmalar, İslam kültür yapısının temel öğelerinden biri olan ve Müslüman bilincinin oluşumuna önemli katkılarda bulunan hadis geleneğinin yeniden okunmasında da etkili olmuştur. İşte bu çalışma, böyle bir etkinin sonucu olarak görülebilir" ifadeleri, tezin yazılma sebebini özetler niteliktedir. "Ehl-i Hadis hareketinin amacı nedir?", "bu hareketin oluşum ve gelişiminin tarihsel/kültürel etkenleri ve teorik yapısı nelerdir?", "ortaya çıkan bu hareket dinî öğelerden mi, yoksa dönemin belli başlı düşünce akımlarından mı beslenmektedir?", "Ehl-i Hadis düşünce yapısı, problemlerin çözümünde nasıl bir yöntem önermektedir?" gibi benzeri soruların cevapları, bu tezin problematiğini oluşturmaktadır.

Tez; giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan meydana gelmiştir.

Giriş bölümünde; araştırmanın konusu ve amacı, araştırmanın yöntemi ve araştırmanın önemi ele alınmıştır. Ehl-i Hadis düşüncesinin temel yapısı, işlevi, problemleri çözümlemedeki yöntemi gibi konu başlıkları, araştırmanın ana temasını teşkil etmektedir. Tezin yöntemi ise, "elde edilen verilerin anlam çerçevesini, tarihsel ve kültürel yapıyla olan bağlantısını, içinde bulunduğu bağlamı ortaya koyarak anlamlandırmak; bunu temellendirmek için de eleştirel ve analizci bir yaklaşımla problemlerin incelenip değerlendirilmesi" şeklinde belirlenmiştir. Dolayısıyla bu yöntemin gereği olarak da, her tarihsel ortamın kendi şartları bulunduğu ve her bilgi cemaatinin de bu şartlara bağlı olarak anlaşılması gerektiği önkabülüyle hareket edilmiştir. Bu hususlarda yazara yardımcı olacak malzeme, klasik kültürümüzün yazılı kaynaklarıdır. Bir döneme damgasını vurup etkisi altına alan ve bu etkiyi bugün de sürdüren Ehl-i Hadis hareketinin nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıktığını, düşünsel ortamda oluşturmuş olduğu ilke ve yöntemleri anlayabilmek için yapılabilecek tek şey, insanlar arasında bildirişimi sağlayan yazılı kaynaklardaki bilgileri yorumlayarak bazı sonuçlara ulaşabilmektir. Zira 'geçmişin ve kültürel gele-

neğin tüm hakikatini epistemik olanaklar çerçevesinde ele geçirmek mümkün olmadığına göre, onun gerçeğe en yakın tasvirine ulaşmanın alternatif yollarını aramak' gereklidir. Bilimsel çalışmalarda ciddi bir sonuç alabilmek için, konunun belirli bir çerçevede derinlikli olarak işlenmesi teamül hâline gelmiştir; belli bir süre içinde verimli bir araştırmanın yapılabilmesi de buna bağlıdır. Bu gerekçelerle söz konusu çalışmada, ilk üç yüzyıl ilgi alanına alınmıştır.

Birinci bölümde; ilk dönemlerin hadis, Sünnet ve re'y açısından bir değerlendirilmesi örneklerle beraber ortaya konulmuştur. Bu bölümde; Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn dönemleri özelinde hadis-Sünnet ve re'y kavramları kullanımları/uygulanış biçimleri açısından ele alınmış; toplumsal olaylara göre tarihsel süreç boyunca meydana gelen değişimler ve gelişmeler de izlenmiştir. Ayrıca, re'y ve hadis ekolleri arasındaki tartışmalarda önemli bir nokta olan "rivayet malzemesinin nasıl kullanılacağı" ve re'yin nereye kadar kullanılacağı dikkate alındığında, bu dönemlerin özelliği daha da anlaşılır bir nitelik kazanacaktır.

Kur'an ve Sünnet, Hz. Peygamber döneminin değişmez hukuki kaynaklarıdır. Bu ikisi dışında kalanlar, yani sosyal ve hukuki ihtiyaçların çözüm arayan esnekliği içinde ortaya çıkmış olanlar ise, ya sonuç olarak Hz. Peygamber'in onayını alarak 'Sünnet' oluvermekte ya da sahabenin, nebevi bir yöntemle fıkıha ilişkin faaliyetlere alıştırılmasının bir sonucu olmaktadır. Değişik zaman ve ortamlarda bulunmaları, kimi nassları duymamış ya da unutmuş olmaları ya da farklı bir biçimde anlamaları/okumaları/yorumlamaları, nassları açıklamada isabet ve hata etmeleri gibi bazı nedenlerden ötürü sahabe, ictihad ve re'ylerinde farklılıklar göstermiştir. Bu farklılığa rağmen onlar dinin maksat ve hedeflerinden aslâ ayrılmamışlardır. Hz. Peygamber döneminde daha çok alıştırmak için (sahabeye ictihad etme tavsiyesinde bulunmanın, onları alıştırmaya yönelik olduğu söylenebilir) başvurulan re'y, sahabe döneminde artık normal seyrine girmişti. Bu dönemde, Kur'an-Sünnet ikilisinden esinlenerek ve genel maslahat da göz önünde bulundurularak re'y ictihadı kullanılmıştır. İlk devirlerin üçüncü tabakası olan tâbiûn dönemine ilişkin örneklendirmeler yapılırken de, daha çok Abdurrazzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*lerine müracaat edilmiştir. Buna gerekçe olarak da, bu iki eserin, müctehid imamların fıkıhlarının yanı sıra, sahabe ve tâbiûn fıkhının geniş bir arşivini oluşturmuş olduğu ileri sürülmüştür. Bu dönemde kullanılan re'y kavramının içine, nassın bulunduğu ya da bulunmadığı yerde fakihin verdiği bütün fetvalar giriyordu. 'Erken dönemde re'yin nasıl konumlandırılacağı sorunu, rivayet metinleri ile içinde bulunulan yaşantı arasındaki bağlantıyı ya da dengeyi sağlamak' rolünü üstlenmiştir.

İkinci bölüm; Ehl-i Hadis düşüncesini tanımak açısından önemli olan oluşum süreci ve re'y ekolüyle aralarındaki ilişkinin incelenmesine ayrılmıştır. Bu bölümde, Ehl-i Hadisin oluşumunun coğrafî ve sosyo-kültürel bağlamı ile, Ehl-i Hadisin oluşumundaki muhalefet ve karşı muhalefet irdelenmiştir. Coğrafî ve sosyo-kültürel bağlamında, Hicaz ehli, Irak ehli ve Re'y ehli kavramları ele alınmıştır. Hicaz ve Irak ekolünün önemi, "re'y ve hadis ekolüne sosyo-kültürel anlamda ortam oluşturmuş oldukları" tezinden ileri gelmektedir. İleri sürülen teze göre, bölge fark-

lılığı dikkate alınarak yapılmış olan Hicaz ve Irak ekolü tasnifi, daha sonraları yerini hadis ve re'y ekolü sınıflamasına bırakmıştır. Aşkın otoritenin yanı sıra düşünen özneye de sorumluluk veren ve onu dış dünyaya taşıyan re'y ekolü, hukuka ilişkin düzenlemelerin, dinin temel prensipleri doğrultusunda sosyo-kültürel art alanın da dikkate alınarak yapılabileceği taraftarıdır. Muhalefet ve karşı muhalefet başlığı altında ise, Ehl-i Hadis ile ilgili tanımlamalara yer verilmiş ve adlandırılma sorununa temas edilmiş, Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y arasındaki ilişkiler detaylı bir şekilde ele alınmış, Ehl-i Hadisin Ebû Hanîfe'ye ve mezhebine yaklaşımı değerlendirilmiştir. Ayrıca ekoller arasındaki çatışmanın toplumsal ve teorik boyutlarına örnek olması açısından, şuubiyye hareketi (Arap-Mevalî çekişmesi) ve *ḫalku'l-ḳur'ān* tartışmalarına da tezin sınırları çerçevesinde girilmiştir. İkinci bölümün son başlığı olarak ise, 'orta yol ideolojisi' olarak da nitelendirilen İmam Şâfi'î'nin re'y ve hadis ekolü arasındaki yerine değinilmiş; Şâfi'î'nin orta yolda durmaktan daha çok, Ehl-i Hadis saflarında yer aldığı ileri sürülmüştür.

Üçüncü ve son bölüm ise; Ehl-i Hadisin bilgi ve nakilcilik anlayışının yanı sıra, re'y karşısındaki genel yaklaşımlarını, bu yaklaşımın içerdiği problemleri ve rivayet-anlama-yorum üçlüsünün ele alındığı metin tenkidi anlayışlarının değerlendirilmesinden ibaret olan düşüncelerinin epistemolojik ve metodolojik özelliklerini içermektedir. "Ehl-i Hadiste Bilginin Temellendirilmesi" başlığı altında, hadis-ilim eşitliği, hadis-vahiy bağlantısı ve hadis-Sünnet özdeşliği hususları örneklendirmelerle açıklığa kavuşturulmuştur. Bu üç adım, yani hadisi bilginin en temel kaynağı olarak görmesi, hadisi mutlaklaştırması, pratiğin bilgisi olan Sünnet ile nakledilenin bilgisi olan hadisi eşleştirmesi, bir yönden "farklı kültürlere karşı geleneğin direnişi", bir diğer açıdan da "din hakkındaki bilgiyi değişene karşı koruma çabasının bir sonucu" olarak görülebilir. Gerek 'ilmin' hadis disiplini için özel olarak kullanımı, gerek hadis ve Sünnet'in vahiyle temellendirme girişimleri, gerekse de hadisin Sünnet'le özdeş bir duruma getirilmesi, nakilci bir bilgi anlayışının oluşumuna yol açmıştır. "Nakil Eksenli Bilgi Arayışları" kısmında ise, Ehl-i Hadisin nakilcilik anlayışı, bu anlayışın sonucu olarak re'y, kıyas ve bunlarla ilişkili olan diğer akli aktivitelere karşı nasıl bir tutum ve davranış içinde bulunulduğu ortaya konulmuştur. Bu karşı duruşu körükleyen en önemli etken de, "sadece nakle dayalı bir anlayışın, değişen ve de gelişen toplumsal yaşantıya ayak uyduramaması"dır. Son olarak ise, Ehl-i Hadis düşüncesine yorum, diğer bir deyişle metin tenkidi konusu ele alınmıştır. Az önce dile getirmiş olduğumuz, nakilci anlayışın, gelişmekte olan toplumsal/sosyal yaşama intibak edememesi hususu, ekolün yorum gücünü sınırlandırmış ve hatta olumsuz etkilemiştir. Bu noktadan olmak üzere, metni anlama ve eleştirmenin mantıksal yapısının da kendi düşünce dünyaları açısından çerçevesini çizivermiştir.

Bu çalışmada, İslam düşüncesinin (en genel anlamıyla) iki ana damarı/eğilimi olan re'y ekolü ve hadis ekolü hareketlerinden birisi olan, 'Ehl-i Hadis' damarının oluşum süreci, ekolleşmesi ve temel dinamikleri ele alınıp incelenmiştir. Ehl-i Hadis, İslam düşüncesinin ekolleşme sürecinde ortaya çıkan bir anlama tutumunu, daha doğrusu bir zihniyeti temsil etmektedir. "İslam'ın genel olarak Kitap, Sünnet ve sele-

fin sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini, kişisel re'y ve birtakım akli çıkarımlara mecbur kalınmadıkça başvurulamayacağını; yöntem olarak nasçı ve literalist bir tutum benimseyenlerin ortak adı" olan Ehl-i Hadis, kendisini tarihsel bir zorunluluk olarak dayatmaya başlayan ve kapsamlı bir kültürel yapıya dönüştürme çabasında bulunan söz konu ekol, içinde bulunmuş olduğu çağın düşünsel ve entelektüel ortamına etki etmiş ve daha sonra bu etkisi günümüze kadar sürüp gelmiştir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Ehl-i Hadisi anlatan bu tez, bizi akıl-nakil tartışmalarına götürmektedir. Bilindiği gibi akıl-nakil tartışmaları, İslami düşünce tarihimizde güncellik vasfını hiç kaybetmeyen tartışmalardan birisidir. Kur'an ve Sünnet'in anlaşılması ve yorumlanması çerçevesinde biçimlenen bu tartışmanın sonucunda, biri lafızcı diğeri de yorumcu olmak üzere iki eğilim ortaya çıkmıştır. Lafızcı yaklaşımı temsil eden eğilim ya da damar, nassların lafzi anlamlarına tutunan, nassların açık bıraktığı noktalarda fikir yürütmeyen ve klasikleşmiş olan "bilmiyorum" mantığını sergileyen bir anlayıştır. Bu eğilimin en geniş anlamıyla Ehl-i Hadis tarafından temsil edildiğini ifade etmek, tanıtımını yaptığımız söz konusu bu tez çerçevesinde daha da bir anlam kazanacaktır. Muhtemelen okuyucu, bu tez sayesinde bu köklü tartışmanın İslam düşünce geleneğindeki izlerini sürerek, İslam düşüncesinin temel eğilimlerini daha iyi kavramayı başarabilecektir.

KAŞİF HAMDİ OKUR

Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci,

Osman Aydınlı
Araştırma Yayınları, Ankara 2003.

Mutezile, İslam düşüncesinde *uṣūlu'l-ḫamse* (beş esas) ile bilinen ve teşekkül etmeye başladığı andan itibaren, felsefeden de aldığı destekle dinin temel hükümlerini rasyonel esaslara göre yorumlamaya çalışan en önemli kelam ekolüdür.

İtikadi İslam mezheplerinin ortaya çıkmasına sebep olan konuların başında, şüphesiz imamet meselesi gelmektedir. Müslümanlar arasındaki imamet tartışmaları, Şia ve Sünnilik adı altında temel iki eksen etrafında gelişmiştir. Bu her iki ekol, dinî metinler ile rivayetleri kendi amaçlarına göre yorumlamış ve tarihsel süreci buna göre değerlendirmiştir. Şianın, imametin Hz. Ali ve Fâtıma'dan olan soyuna hasredildiği iddialarına karşılık Sünnilik, imametin nassla belirlendiği düşüncesini reddederek, ilk dört halifenin atanma şekillerini meşrulaştıracak bir imamet anlayışı ortaya koymuştur. Bunlardan bağımsız bir yerde duran Mutezile ise, imameti, her devirde Müslümanların maslahatına uygun ve dönemin kendi şartları esas alınarak çözülmesi gereken bir mesele olarak görmüştür. Ancak onlar –Bağdad ve Basra ekolleri çerçeve-

sinde–, kendi imamet görüşlerini bu şekilde ortaya koymakla birlikte, bazen Sünni bazen de Şii düşünceye yakın olabilecek görüşleri de benimseyebilmişlerdir. İşte bizim burada tanıtmaya çalıştığımız Osman Aydınlı'nın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci* adlı kitabı, isminde de anlaşıldığı gibi, Mutezile imamet anlayışının, gelişen şartlar çerçevesinde geçirdiği değişimleri esas almaktadır.

Osman Aydınlı, daha önce *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci "Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf"* adlı kitabı ve diğer pek çok makalesiyle Mutezilenin teşekkül sürecinin anlaşılmasında önemli bir katkı sağlamıştı. Bu şekilde ilk Mutezili fikirlerden başlayıp *uṣūlu'l-ḫamse*'nin netleşmesiyle yaşanan süreci ortaya koyduktan sonra, ekolün gümüş çağı olarak nitelendirilen, özgünlükten uzaklaşma dönemini de güzel bir çalışmayla aydınlatmaya çalışmıştır.

Yazar, araştırmaya doğal olarak imamet kavramı üzerine değerlendirmelerle başlangıç yapmıştır. Ona göre ilk zamanlar siyasi yönü pek gündeme gelmeyen imamet kavramı, bir süre sonra 'hilafet' ve 'müminlerin emîri' şeklinde, Hz. Peygamber'in halefliği olarak algılanıp yorumlanmaya başlanmıştır. Hz. Peygamber'in vefatını müteakip meydana gelen siyasi gelişmelerin ardından Hz. Ebubekir'in halife seçilmesi, devlet başkanlığıyla ilgili tartışmaların da başlangıcı olmuştur. İmamet, özellikle Hz. Osman'ın hilafetiyle birlikte nüksetmeye başlayan çalkantılı ortamla birlikte ümmetin en önemli sorunlarından biri hâline gelmiştir.

Mutezilenin, ilk teşekkülünü tamamladığı dönemdeki imamet anlayışı, kendi içerisinde barındırdığı farklılıklarla birlikte "İlk Mu'tezilî İmamet Anlayışının Oluşum Süreci" başlıklı birinci bölümde ortaya konmuştur. Buna göre Mutezili anlayışta imamet, temelde gerekli bir kurumdur. Devlet başkanının tayini, ümmetin seçkinlerine ait bir konudur. İmam olacak kişinin adil, doğru, bilgili, Kitap ve Sünnet'i bilerek ona göre hüküm verebilecek niteliklerde olması gerekir. İmam, ümmetin işlerini yürüten, onların velisi, şer'î hükümlerin uygulayıcısı, ülkenin koruyucusu ve cihada karar veren kişi olması hasebiyle çok önemli bir kişidir.

Yazarın tasnifine göre Mutezile, daima en üstün olanın (*efḍāl imām*) göreve getirilmesi ve bazen daha az üstün olanın da imam olabileceği (*mefḍūl imām*) şeklinde iki ana gruba ayrılmıştır. Yazar, her sosyal ve siyasal hareketin, içinden çıktığı sosyal ortamın gerçekleri ile tarihsel tecrübe ve inançlarından etkilendiğini, bu realitelerin farklılaşmasında, o düşünce mensuplarını etkisi altına almasının son derece doğal olduğunu ifade ettikten sonra imamet anlayışındaki farklılıkların sebeplerini izaha girişmiştir. Ona göre mefdûlun imameti görüşünün temelinde, Hz. Ali'yi en üstün olarak görme anlayışı yatmaktadır. Mutezile-Zeydiye etkileşimi bu düşüncenin oluşmasına önemli derecede katkı sağlamıştır. Yani bu hususun, Alioğullarının tercihiyle yakından ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bağdad Mutezilesi içerisinde yer alan ve 'Mutezilenin zahitleri' olarak nitelenen grubun imamete yönelik yaklaşımları, Zeydi tavırdan kaynaklanmıştır. Bunlar, mutedil Şiiler olarak kabul edilen Zeydilerle birlikte hareket etmiş ve imamet konusunda benzer görüşleri savunmuşlardı. Yazara göre bu iki grubun dışında müstakil görüş beyan edenler de olmuştur. En önemlilerinden Ebû Bekr el-A'sâm ve Hişâm el-Fuvatî gibi Mutezililer, ima-

metin tüm ümmetin icmâıyla gerçekleşmesi gerektiğini iler sürerek, Hz. Ali'nin imametinin bu şartı taşımadığından dolayı geçersiz olduğunu söylemişlerdir.

Eserin "Mu'tezilî İmamet Anlayışında Değişim ve Uzlaşma Süreci" başlıklı ikinci bölümünde, değişimin temel sebepleri incelenmiştir. Ekol içerisindeki bu farklı tutumlar, Alioğulları ile ilişkilerinin yanında, Abbasi siyasetiyle de alâkalıydı. Alioğlu taraftarlığı ağır basan Bağdad Mutezilesi, ağır basan sufiyane tavırlarıyla Abbasi iktidarından uzak durmaya çalışmıştır. Devletle ilişkilerini sıcak tutan Basra Mutezilesi ise, normal hilafet sırasını kabul etmişti. Ancak Halife Mütevekkîl ile birlikte Abbasi hilafetinin siyaset değiştirmesi, Mutezili imamet anlayışında da yeni bazı değişikliklere yol açmıştır.

Mütevekkîl ile birlikte, siyasal duruşlara paralel olarak fikir ve düşünsel alanda da değişimler yaşanmış ve dengeler altüst olmuştur. Mutezili düşünceye yönelik dışlama, Sünni anlayışının güçlenip söz sahibi olmasına yol açmıştır. Siyasetin cephe alması sonucu ekolden ayrılmalar başlamıştı. Bu şekilde güç kaybetmeye başlayan Mutezile, çareyi iktidarın desteklediği Sünni anlayışla uzlaşmada aramıştır. Bununla birlikte bazı Mutezililer ise bu yakınlaşmaya tepki göstermekteydiler.

Tarihe yön verenler, fikir ve eylemleriyle insanları etkileyen belli başlı şahıslardır. Bundan dolayı önemli düşünce hareketlerinin yaşadığı gelişim ve değişimleri, bazı önde gelen kişilerin söyledikleri veya yazdıklarından takip etmek daha kolay ve aynı zamanda da gerçekçidir. Yazar, bu düşünceden hareketle olsa gerektir, Mutezilenin geçirdiği bu değişim sürecini, Mutezilenin en önde gelenlerinden ve aynı zamanda İslam düşüncesinin en büyük simalarından olan Ebû Amr Osmân b. Bahr el-Câhız, sonra da Ebû'l-Huseyn el-Hayyât, Cubbâîler ve son olarak da Kâdî Abdulcebbâr'ın görüşleri doğrultusunda ortaya koymaya çalışmıştır.

Basra Mutezilesine mensup olan Câhız, imametin efdaliyeti görüşünden hiçbir zaman taviz vermemekle birlikte, Abbasi halifelerinin siyasi tercihlerine uygun olarak, bazen Hz. Ali'yi yermiş, kimi zaman da üstün tutmuştur. Hz. Ali'nin en üstün olduğunu veya nass ve tayinle imam olduğunu iddia eden Şiaya karşı ise her zaman mücadele etmiştir. Hatta onun imamet anlayışının şekillenmesinde en büyük etkinin, onlara yönelik tepki olduğu ifade edilmektedir. Câhız, fikrî tartışmaları yasaklayıp Sünniliği resmî mezhep hâline getiren Mütevekkîl'in halife olmasından sonra görüşlerini yeniden gözden geçirmiştir. *Kitâbu'l-Osmâniyye* adlı eserini yazarak, Şii karşıtı söylemleri dillendiren ve halk tabanında da kabul gören Osmaniye hareketini desteklediğini göstermeye çalışmıştır. Câhız'ın görüşlerinde kendini belli eden bu Mutezili tavır, iktidarla olduğu kadar, Sünni çevreyle de uzlaşma arayışının göstergesiydi.

Araştırmada, Câhız'ın bu yaklaşımına karşı, Bağdad Mutezilesinden Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin Hz. Ali'yi sahabinin en üstünü gösterme ve bu şekilde imamet anlayışındaki sapmalara karşı direnme gayretine dikkat çekilmiştir.

Yazar, "Mu'tezilî İmamet Anlayışlarında Bazı Yeni Arayışlar" isimli üçüncü bölümde ise, Câhız'ın başlatmış olduğu Sünni imamet anlayışıyla uzlaşma gayretlerinin, yine Basra Mutezilesinden olan Cubbâîler ile devam ettiğini izaha girişmiştir. Yazara göre Mutezilenin iktidardan düşmesiyle birlikte altın çağının sona ermesi,

onların diğer gruplar tarafından yalnızlığa itilmesiyle sonuçlanmıştır. Mutezililer bu andan itibaren, dışlanmışlık psikolojisinin de etkisiyle mevcut ilkelerine daha bir sarılarak savunmacı bir tutum geliştirmeye çalışmışlardır. Bu uğraş, onları felsefeyle ilgilenmekten de alıkoymuş ve bu şekilde özgünlükten uzaklaşmışlardır. Mutezilenin takınmış olduğu bu tavrın oluşmasında, Mutezileden ayrılıp Şii görüşleri benimseyen İbn Ravendî'nin etkisine dikkat çekilmiştir. İbn Ravendî, Mutezileye yönelttiği eleştirilerle bu ekole büyük darbe vurmuştur. Onun eleştirileri, Câhız sonrası dönemin Mutezili âlimi Ebû'l-Huseyn el-Hayyât'ın reddiyeleriyle engellenmeye çalışılmıştır. Diğer taraftan, Mihne dolayısıyla *ḫalku'l-ḳur'ān* konusunda sıkıştırılan Sünni âlimler, onlara cevap verebilmek için kelam öğrenmek zorunda kalmışlar ve bunun sonucunda belli başlı alanlarda önemli Sünni bilginleri yetişmiştir.

Araştırmadan anladığımıza göre, Mutezileden kopmaların yaşandığı hicrî üçüncü asrın sonlarında, bu ekolün lideri olarak Ebû Alî Cubbâî öne çıkmıştır. O, Câhız ile birlikte başlayan Sünni anlayışa yakınlaşma sürecini daha da hızlandırmıştır. Ebû Alî, toplumun bir arada tutulabilmesi için icmâ esasının şart olduğunu ileri sürmüştür. Câhız'ın belli belirsiz ara sıra zikrettiği hilafetin Kureyşliliği meselesinde, imametin kesinlikle Kureyş dışına çıkamayacağını ifade etmiştir. Hâlbuki Mutezilenin ilk jenerasyonu buna karşıydı. Benzer görüşler, oğlu Ebû Hâşim Cubbâî tarafından da devam ettirilmiştir. Sünni imamet görüşlerinden fazlasıyla etkilenen söz konusu Mutezili bilginler, Şiileri hedef alarak kendi imamet görüşlerini buna göre şekillendirmişlerdir.

Yazar, Mutezili imamet düşüncesinin, buraya kadar geçen süreçte sistematize edilip daha sonra da detaylandırıldığını ifade etmektedir. Tespitlerine göre Cubbâîlerden sonra Mutezileyi temsilde belli bir süre boşluk yaşanmış, Abbasi hilafetinin zayıflayıp dağılmaya başlaması sonucu da Büveyhiler iktidara gelmiştir. Hilafette yaşanan bu değişim, Mutezilenin Kâdî Abdulcebbâr ile birlikte daha güncel ve pratik bir imamet teorisinin ortaya konmasını gerektirmiştir. Kâdî, Şii Büveyhi iktidarının yönelimlerine uygun tarzda Zeydi söyleme yakın bir imamet anlayışı ortaya koymuştur. Yazarın kendi ifadesiyle, Mutezilenin üzerinde durduğu adalet eksenli imamet anlayışı, Kâdî ile birlikte güvenlik merkezli bir imamet anlayışına dönüşmüştür. Yazar, Mutezile içerisinde Zeydi anlayışa yönelişin en önemli isimlerinden birisinin, Kâdî Abdulcebbâr olduğunu ifade ederek çalışmasına son vermiştir.

Osman Aydınlı'nın buraya kadar tanıtmaya gayret ettiğimiz bu çalışması, İslam medeniyetinin en temel dinamiklerinden olan akılcı dinî söylemin tarihî serüvenini ele alması bakımından çok önemli bir boşluğu doldurmuştur. Mutezile üzerinde her ne kadar belli âlimler tarafından önemli bazı çalışmalar yapıldıysa da, söz konusu düşüncenin değişim ve dönüşüm süreçlerini bu şekilde kapsamlı olarak ortaya koyan böyle bir araştırma yapılmamıştı. Konunun İslam mezhepleri tarihi metodolojisine uygun bir yaklaşımla ele alınması, kitabın özgünlüğünü daha da artırmıştır. İslam düşüncesiyle ilgili çalışma yapanların, bu eseri baştan sona okumaları tavsiye edilir. Yazara yeni araştırmalarında başarılar diliyorum.

CEMİL HAKYEMEZ

Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri

Muhammed Mescid-i Câmiî
Çev. Malik Eşter, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra gelişen birtakım olaylarla ilgili yapılan yorumlar üzerine temellenen Sünni-Şii ihtilafı, tüm İslam tarihi boyunca etkili olmuştur. Bu ihtilafın getirdiği 'gerilim', her iki ekolün birbirini 'öteki'leştirmesini intaç etmiştir. Bu ötekileştirme ile Ehl-i Sünnet, Şiaya nazaran 'çoğunluk öteki', Şia ise Ehl-i Sünnete nazaran 'azınlık öteki' olarak isimlendirilebilir. İşte *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri* adlı bu kitap, 'azınlık öteki olarak Şiaya mensup çağdaş bir İranlı sosyal bilimcinin, Muhammed Mescid-i Câmiî'nin bakışıyla, iki ekolün de kendi aralarında tartışma yaratan meseleleri göz ardı etmeden, birbirini anlamaya dayalı bir tavır geliştirmesi gerektiği düşüncesinden hareketle kaleme alınmıştır. Yazarın özellikle 'çoğunluk öteki Ehl-i Sünnet' ile ilgili yaklaşımları ilginç ve tartışma yaratacak boyutlar taşımaktadır.

Yazar İslam'ın bugünkü durumunun; kendi geçmişinin, özellikle yeni döneme geçiş şeklinin, yeni dönemle etkileşiminin ve kendi iç dinamiklerinin bir sonucu olduğunu ifade etmektedir. Bunun için de İslam'ın kendi öz güç, imkân ve dinamiklerini göz ardı etmeden, tarih ötesi bir gerçeklik olarak, onu sırf tarihsel ve kültürel bir realiteye indirgemeden çeşitli sosyal, siyasal ve düşünsel olaylar karşısında kendi ilke ve özelliklerine göre tepki verdiğini bilmek gerektiğini vurgulamaktadır.

Yazara göre İslam toplumlarının mevcut durumunu anlamanın yolu, iki farklı kelami ve fıkhi sisteme sahip olan bu iki ekolü anlamaktan geçmektedir. İki akımın şu anki durumları kendi tarihsel deneyimlerine ve itikadi ve düşünsel sistemlerine uygun düşmektedir. Bugün Müslüman dünyanın mevcut durumunu anlayabilmek için bu hususu dikkatle irdelemek, özellikle iki ekolün de "kendi bütünlükleri içerisinde takipçilerinin bireysel, sosyal ve dinî yapılarını nasıl şekillendirdiğini ortaya koymak, her birinin modern dönemin değişim, baskı ve zorlamaları karşısında ne gibi imkân, kapasite ve kabiliyetlerinin olduğunu belirtip açığa çıkarmak gerekmektedir." Bu hususun aydınlatılması, müellife göre bırakın mevcut durumun anlaşılmasına yardımcı olmayı, büyük oranda gelecekte karşılaşılabilecek durum ve şartları da önümüze getirebilir.

80'li yılların sonunda İslami radikalizmin Sünni-Şii bütün Müslüman çevreleri kuşattığı bir zamanda yazılan kitabın amacı, Mescid-i Câmiî tarafından belirtildiğine göre, cedelleşmek, iki ekolün görüşleri arasında bir değer karşılaştırması yapmak değil, aksine taraflardan her birinin düşünsel, itikadi, tarihsel ve ruhsal farklılıklarını, bu farklılıkların hangi etkenler sonucu ortaya çıktığını ve ne gibi sonuç-

lar doğurduğunu bilim adamlığına yaraşır bir biçimde ve tarafsızca ortaya koymaktır. Sorunları daha derin, daha dürüstçe ele alıp incelemek, iki tarafın birbirini daha iyi anlamalarına yardımcı olacaktır. "Kaldı ki, bugünün açık ve globalleşmekte olan dünyasında özellikle dinin güçlü ve gündemde olduğu bir dönemde gerçekleri gizlemek ne mümkündür, ne de uygundur." Yazarın yaklaşımında "karşılıklı anlayış, fikir ortaklığı, dostluk, karşılıklı sorumluluk duygusu ve ortak yazgıda ortaklaşa hareket; iki tarafın da cesaret ve sadakatle birbirlerini tanımaları ve kendilerini oldukları gibi göstermeleriyle gerçekleşebilir." "Günümüz dünyasında bu erdemler ancak karşılıklı açılmak, birbirini tanımak ve karşılıklı saygıyı korumakla elde edilebilecek şeylerdir."

Kitap, Şia ve Ehl-i Sünnetin siyasi düşüncelerinin temellerinin açıklanması, bu temellerin hangi faktörlerin etkisiyle, neden ve nasıl oluştuğu; bu iki düşüncenin modern çağın hızlı değişmeleri ve zorunluluklarına karşı nasıl tepkide bulunmuş ve bulunmakta olduklarını ortaya koyma ve her iki tarafın birbirlerinin fıkhi ve kelami birikimlerini, itikadi yapılarını bilme, birbirlerinden beklentilerinin usûl, ilke, yöntem ve kapasitelerine uygun olması gerektiği bilincine vurgu yapmak amacıyla verilmiş konferansların genişletilmesiyle ortaya çıkmıştır.

"Giriş" dışında dört bölüm ve bir "Kaynakça"dan oluşan kitabın "Modern Çağda Dinî Hareketler" başlıklı ilk bölümünde; son yüzyılda İslam dünyasının her bölgesini etkisine alan İslami diriliş hareketlerinin İslam'ın modern kültürün bütün yönleriyle kendisini hegemonyası altına alması karşısında gösterdiği rahatsızlığın, kendi özünü koruma adına ortaya koyduğu direnç ve hassasiyetin ürünü olduğu; bunu yansıtan Şii ve Sünni mücadelenin İslami kıstasları yerleştirip onun dışındakileri reddetme yolunda ortak bir temele dayandığı; buna rağmen her iki grubun yaşadıkları toprakların ekonomik, sosyal, siyasal ve tarihsel şartlarına bağlı olarak farklı bireysel, sosyal ve manevi şekiller kazandığı, bunu göz önünde bulundurmanın İslami hareketin mevcut durumunu daha iyi ve daha derin anlamamıza yardım edeceği ifade edilmektedir. Bu bağlamda bu ekollerin ortaya çıktıkları toplumların yapısıyla bağlantılı olarak farklı bir dinî-psikolojik bünyeyle, özellikle siyasal tepkiler verdiği belirtilerek, Sünni ve Şii liderlik anlayışı arasındaki fark, buna örnek olarak gösterilmektedir. Geçirilen tarihsel deneyimlerin bu konuda Sünnilerde zulme rağmen itaati, Şiilerde hükme rağmen adalet inancını yerleştirdiği; dinî liderlik konusunda da Şiada ideolojik deliller yoluyla âlimin dinle beraber hayatın her yönü için başvuru kaynağı olması ve bu sayede edindiği kutsal itibarla beraber ictihad kapısının açık olması; buna karşın Ehl-i Sünnette âlimin sırf kutsal rivayetleri nakleden bir pozisyonda, kapanmış ictihad kapısının bekçisi konumunda olmasının iki ekolü birbirinden ayıran kalın çizgiler olarak yeni zamanlara verilen tepkileri de etkilediği; bununla beraber her iki mezhebin ilke, usûl ve zorunlu bağlayıcı unsurlarını aşan beklentilerin de yersiz ve saçma olacağı belirtilmektedir.

Yine sahip olduğu dinî-siyasi teorik temellerin desteğiyle Şii ulemanın daha mücadeleci ve cesur olması, bunların karşıtı özelliklere sahip Sünni yapının ise dinî temel ve bağlayıcılıktan yoksun olduğu için İslami grup tepkisi oluşturmada başa-

rılı olamayacağı, birçok İslam toplumunda görülen benimseme, özdeşleşme ve reddetme eğilimlerinin bu toplumların kültürel zeminleriyle alâkalı olduğu ifade edilmektedir. Aynı konuda İslami hareketlerle ilgili olarak birçok yerde seçkinlerin temsilciliğini yaptığı egemen değerlerin yayılması, edilgen bir konumda kültürel değerlerden uzaklaş(tır)ma döneminin 70'li yıllarda yerini dinsel hareketliliğe bırakmış olduğu, Doğu Bloku'nda meydana gelen değişmelerin de kendi sınırlarını aşarak modern uygarlığa yabancı diğer üçüncü dünya ülkelerini de hareketlendirdiği, bu durumun ise Hıristiyan-Batı geleneğine uzak toplumlarda, özellikle de sosyal yönü devamlı güçlü olmuş İslam'ın yaşandığı toplumlarda gerçekleşmesinin de doğal olduğu uzun uzun anlatılmaktadır. Bölüm, sonraki bölüme zemin olacak şekilde; tâbiîn dönemi de dâhil ilk dönem İslam tarihinin Ehl-i Sünnet için kilit ve kutsal bir öneme sahip olduğu, Şiiler açısından ise tarihin diğer zamanlarından ayrılan bir tarafının olmadığı ifadeleriyle tamamlanmaktadır.

İkinci bölüm, "Tarihsel Anlayış" başlığını taşımaktadır. Yazara göre Ehl-i Sünnet ve Şianın siyasal düşüncelerinin şekillenmesinde en önemli üç etkenden birincisi, bu ekollerin ilk dönem İslam tarihine bakışlarıdır. Bu bölümde genel olarak İslam tarihinin oluşumu, daha sonra bu tarihe nasıl bakıldığı ve bu bakışın Sünni fıkıh, kelam ve siyaset üzerinde nasıl bir tepki oluşturduğu konuları ayrıntılandırılmaktadır. Bu bağlamda ilk dönem Müslümanlarının peygamberlik dışında hiçbir makama kutsiyet atfetmedikleri, hilafeti sadece dünyevi bir görev olarak gördükleri, Hz. Ebubekir ve diğer halifelerin seçiminin de böyle bir anlayışla gerçekleştiği söylenmektedir. Fakat daha sonra bu seçimin siyasi ve kabilevi endişelerle dinî bir renge büründürüldüğü, sakin ve sade geçen ilk iki halife döneminin sonlarından itibaren edinilen siyasi başarılar, kazanılan topraklar ve bol refahın beraberinde getirdiği çokseslilik ve ruhsal değişimlerin Hz. Osman döneminde onun kişiliğinden ve izlediği siyasetten de kaynaklanan durumlar nedeniyle daha da arttığı, buna karşın karmaşık durumun Hz. Ali döneminde de devam etmesinde Hz. Ali'nin kendisinin hiçbir payının olmadığı; en başından olması gerektiği gibi başa geçmiş olsaydı hepsinden daha iyi bir performans sergileyeceği savunulmakta; ardından gücün Mu'âviye'ye geçmesini de valilik yaptığı yerde yaşayanların istikrarlı kişiliği ve yaşanan acı deneyimlerin halkı itaat düzenini kabul noktasına getirmesine bağlamaktadır. Bütün bu yorumlar hilafetin nübüvvetin devamı olduğu; hem dinî hem de dünyevi işlerde Peygamber'i temsile layık birinin hakkı olduğu, bu kişininse Hz. Ali olduğu inancıyla ifade edilmektedir. Ardından Mu'âviye ile beraber Hz. Osman adına cahilî örfte var olan vârislerin fedakârca öç alma hassasiyetinin dirildiği, kendisi ve taraftarlarını dizginlemek için Hz. Ali adına bilinçli anti-propagandaların yapıldığı, diğer taraftan Hz. Osman ve dolayısıyla diğer sahabilerin de kutsanması yoluna gidildiği, bunun da beraberinde ilk dönem İslam tarihinin bütün zamanları kuşatan bir kutsal referans kaynağı olması ve bu yolda haber ve rivayetler üretilmesi sonucunu getirdiği yorumları yapılmaktadır.

Bu şekilde, bir siyasi rekabetin, dinin anlaşılmasında nasıl büyük bir değişimin kaynağı olduğu gösterilmektedir. Dünya hayatını belli bir devrin ışığı altında gör-

menin, Sünni dünyada ictihad kapısını kapanmaya götürürken bu tarihsel tecrübeleri karşı taraftan yaşayan Şiayı ise ilk dönemin insani sıradanlığını savunarak özgürlük ve ictihada vurgu yapan bir konuma yerleştirdiği anlatılmaya çalışılmaktadır. Bölüm, ilk dönem İslam algısıyla ilgili bu kanaat değiştirilmedikçe modern medeniyet karşısında bize ait düşünsel, bilimsel ve dinî dönüşümü gerçekleştiremeyeceğimiz; çünkü Sünni yapının bünyesinden gelen eleştirilemezlik tutumunun değişimci ve cesur bir duruşla bağdaşmayacağı savunularak bitirilmektedir.

"Yönetim ve Yöneten" başlığını taşıyan 3. bölümde, Ehl-i Sünnet ve Şianın siyasal düşüncelerinin en önemli temellerinden ikincisi olan yönetim ve yöneten konusunda iki mezhebin teorik bakımdan sahip oldukları farklar ve uygulama alanında takipçilerinin bireysel-psikolojik ve sosyal yapısıyla tarihi nasıl şekillendirdiği açıklanmaktadır. Yazar bu paralelde ortak yönlerine rağmen iki mezhebi farklılaştıran üç önemli temel noktanın olduğunu ve bunların da iki tarafın İslam tarihine bakışlarından, yöneten olması hasebiyle Ehl-i Sünnetin yöneten hakkındaki görüşünden ve yine Ehl-i Sünnete göre siyasette adaletten ziyade güvenliğin önemli oluşundan ibaret olduğunu belirtmektedir. Zaten kitap bu üç önemli fark üzerine temellenmektedir. Tarihi, adalet talebiyle başlayan Şiaya karşı Ehl-i Sünnete göre adalet ikinci plandadır. Mu'âviye ile temelleri atılan Ehl-i Sünnetin, gerek siyasal gerek psikolojik bağlılık ve aşırı sevgiden dolayı olsun ilk dönem İslam tarihini kutsallaştırması ve Müslümanlar arasındaki çekişmeler karşısında sükût etmeyi evla sayması; bu sessizlik tavrının ise Sünnilerin sosyal, siyasi ve dinî gelişim ve değişimleriyle tarihlerinin şekillenmesinde çok etkin rol oynadığı üzerinde örneklerle durulmaktadır. Bu tavrın dışında Şiaya yakın özellikler gösteren Sünni bireylerin ruhsal ve düşünsel yapılarının kendi mezheplerinin miraslarının dışında birtakım faktörlerin etkisi altında olduğu savunulmaktadır. Bu noktada verilen Seyyid Kutub örneğinin etkileyiciliği, bu zamanda şart olan ve onun da sahip olduğu devrimci-İslami niteliğin Sünni toplumlarda bulunmayışına bağlanmaktadır.

Yine Şiilerin tarihe adalet yönüyle bakmasına karşın Sünnilerin yücelik ve ihtişam boyutuyla bakmasının, onların tarihine Şia tarihinden daha çok devamlılık ve kararlılık kazandırdığı; bunun yanında modern çağın yaydığı akılcı ve eleştirel eğilimlere rağmen bu bakışın hâlâ etkin olmasının da, yine modernizmin aşağı gören tavrına karşılık Müslümanların kendi kültürel ve tarihsel miraslarının övünç unsurlarına daha sıkı bağlanıp, zayıf yönlerini görmemeye kendilerini mecbur hissetmeleriyle bağlantılı olduğu belirtilmektedir.

İki ekolün İslam tarihine bakışlarıyla ilgili temeller ve sebepleri açıkladıktan sonra, bunları birbirinden ayıran önemli etkenlerden biri olan yönetene yöneten olması hasebiyle nasıl baktıkları konusu, Arapların İslam'dan önceki dünyaya olan bakışlarıyla da bağlantılandırılarak ayrıntılı bir şekilde izah edilmektedir. Bu perspektiften siyaseti meşrulaştıran bir güç olarak dinden -onun ilk tarihi kutsallaştırılmak suretiyle- yararlanıldığı, bunun da siyasetin İslam'ın teorik esaslarından çıkartılması ve yönetim anlayışlarının tarihsel vakaların etkisiyle şekillenmesi gibi bir görüntüyü ortaya çıkardığı ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Aynı konuda Ehl-i Sünnet ve

Şianın yönetim-siyaset-din konusundaki görüşleri aynı kaynaklara dayanmasına rağmen, yöneten ve onun nitelikleri konusundaki görüşlerinin farklı olduğu, bunun da ilk dönem iktidarda bulunan yöneticileri Sünnilerin resmen tanımalarına bağlı olup, zamanla onların fıkhi ve kelami esaslarını oluşturduğunu; Şianın ise yönetim ve egemenliği nübüvvetin özelliklerinden görerek bunu bir anlamda peygamberliğin devamı olarak gördüğünü, dolayısıyla bu konuma gelecek kişinin, İslam toplumunun liderinin, ruhsal, manevi ve dinî imtiyazlara sahip bir fazilet abidesi olması gerektiği, Hz. Ali'nin seçilmesini diğerlerinden ayıranın da bu olduğu savunulmaktadır. Hulefa-i Raşidîn ve özellikle Emevilerin başa gelmesiyle güçlenen ilk tarihin kutsallığı inancının, yönetene boyun eğme düşüncesine de kutsiyet kazandırarak, zamanla tarihin büsbütün kabul edilmesine, sonra da hilafetin verasete dönüşmesine neden olduğu üzerinde durulmaktadır. Bu gücü elde etmek için başvurulan en önemli araçlardan birinin de, psişik ve kültürel platform ve tarihsel arka planda derin kökleri bulunan, olayların ötesindeki sebepleri görmeyen teslimiyetçi, cebri bakış olduğu, bu yönden de insanları sessizce itaate yöneltmek için başa gelen her şeyi ilahî yargıyla açıklayan bir kaza-kader anlayışının kullanıldığı, bunun yerleşmesi için de hadis uydurmaya kadar 'ihtiyaç duyulan' teorik malzeme üretiminin de yapıldığı; amel-iman konusunda kendilerine yararı olan irca düşüncesinin de bu noktada desteklendiği örneklerle ayrıntılı bir şekilde açıklanmaktadır.

"İktidar, Güç ve Adalet" başlıklı son bölümde ise Ehl-i Sünnet ve Şianın siyasal düşüncesinin önemli temellerinden üçüncüsü olan güç, iktidar ve güvenlik ile adalet ele alınmaktadır. Yazar Muhammed Mescid-i Câmî'ye göre Ehl-i Sünnetin siyasal düşüncesinin oluşumunda üçüncü temel etken, güç, iktidar ve güvenlik, yani güvenliği sağlayıp koruyabilecek güç konusunda duyarlı olmak iken, Şiada üçüncü temel etken, Peygamber'in Sünnetini, sonradan yorumlandığı gibi değil, kendi zamanında yaşandığı gibi, tam olarak yaşamak ve adalet konusunda duyarlılık göstermektir. Kitapta, Şianın adaletin Peygamber zamanında yaşandığı gibi yaşanması gerektiği yolundaki hassasiyetine karşılık Ehl-i Sünnet için bağlayıcı hatta kutsal olan şeyin, sırf güçlü ve büyük olmak olduğu, bunda da ekolün şekillenmesinde esas olan Eş'arî yorumun akli hüsn ve kubhu inkâr etmekle adaleti önemsiz bir konuma getirmesi etken olarak görülmektedir. Böylece adaletin ölçütünün mevcut realite düzeyine indiği, onu aşan her türlü ideali ortadan kaldırdığı, bunun da her zulüm eylemini dinen meşrulaştırmak ve şer'î bir delille kabul etmek için gerekli düşünsel, itikadi ve psikolojik zemini hazırladığı ve beraberinde de genel bir aklı kusurlu bulma düşüncesi oluşturduğu ifade edilmektedir. Her ne kadar yöneticilerin bireysel eğilimlerine bağlı olarak her iki ekolün tarihinde de adalete olan ihtiyacın sosyal adaleti getirmediği noktasında bir benzerlik olsa da Mutezileyle beraber Şianın adalet konusundaki inançlarının Sünnilere göre daha halkçı ve hakçı olduğu (Şii sultanların Sünni dostlarından daha adil ve daha halkçı olduklarını kabul edebilmek zor olsa bile), bunu onların tarihlerinde zulme karşı oluşturdukları hem isyankâr hem de pasif tavırdan anlamamızın mümkün olduğu belirtilmektedir. Adaletin bu kelami çerçevesi dışında, fıkhi açıdan iki ekol arasında pek fark olmadığı,

temel farkın cemaate imam olma ve yönetme konusunda olduğu, bu noktada İslam tarihinde mevcut yönetime bağlılığı ifade eden Cuma cemaatine imamlık için, Ehl-i Sünnetin adaleti şart koşmamasının, her şeye rağmen toplumu hizada tutma kaygısı dolayısıyla baskı da dahil sosyal ve siyasal zaruretler altında şekillendiğinin göstergesi olduğu açıklanmaktadır; diğer taraftan zulüm ortamında varlığını oluşturmuş olan Şianın ise, peygamberî bir gelenek olduğu için dinî bir önemi olan imamlık makamına gelecek kişide 'seçkin'lik şartını aradığı, aksi hâlde kıyama hazır olduğu belirtilmektedir. Bu unsurla beraber imametin kutsiyetinin Ehl-i Sünnet ve Şiayı birbirinden ayıran temel faktör olduğu yinelenmiş olmaktadır. Dolayısıyla farklı çevre ve imkânların aynı konuda birbirine zıt pratik oluşumları beraberinde getirdiği gösterilmiş olmaktadır. Bir tarafta adalet adına mevcut güç ve statükoyu kabul; diğer tarafta adalet adına egemenlik ve kutsallığın birlikteliği. Yazarımızın yaklaşımında bu iki kabul, mezhep takipçilerinin ruhlarının derinliklerinde yer etmiş ve bu doğrultuda onlarda genel bir dünya algısı yaratmıştır. Ayrıca Hıristiyan dünyanın İslam toplumlarına üstünlük elde ettiği zamanlarda Müslümanların kendilerini yöneticiye koşulsuz itaatle özdeşleştirmesi ve her türlü baskıya rağmen varlığını göstermeyi onun varlığını korumakla bir sayması da bu algıyı besleyen başka bir faktör olarak ifade edilmektedir. Bütün bunların Sünni düşüncede düzeni koruma anlayışını kökleştirdiği ve ister adaletçilik ister Sünnet'e dönüş iddiası taşısın, her türlü itiraz düşüncesini daha doğmadan yok eden ve bunu dinden çıkma tehdidiyle takviye eden bir yapıyı ortaya çıkardığı, bunun da doğal olarak adaletçi Şiayı ötekileştirdiği özellikle üzerinde durulan noktadır.

Kitabın yazarına göre Şia ve Ehl-i Sünnetin deneyimleri ve mevcut durumları bu iki farklı sonucun tesirinde olduğu için, tarih boyunca Ehl-i Sünnet dünyasında İslami hareketler, genelde dinî ve kültürel ağırlıkta daha azken, Şii dünyada siyasi hareketler daha çok olmuştur; çağdaş dönemde devrimci potansiyelin Ehl-i Sünnet dünyasında, 'adaletçi' ve 'iktidara talip' Şianın tam tersi durumda olması bununla ilgilidir. Buna göre temelleri Raşid Halifeler ve Emeviler döneminde atılan Ehl-i Sünnet düşüncesi, homojen ve dingin yapısını artık kaybetmiş, Abbasiler döneminde daha derli toplu, sistemli ve kesin hâle gelmiş, dinin, yönetimin eksik ve zayıf yönlerini takviye eden desteklik ve meşrûlaştırıcılık konumu daha da güçlenmiştir. Böylece ilk dönem dinî realiteden çıkarılan ideoloji, tekrar o dinî realitenin korunmasının temel şartı hâline gelmiş ve modern İslami hareketin teorik güçlüklerinin Şii dünyadan çok Sünni dünyada yaşanmasının temel nedeni de bu olmuştur.

Kitabın bundan sonraki bölümü, bu esaslar ışığında modern tarihte Şii ve Sünni dünyalardaki siyasal hareketler arasındaki farklara ayrılmaktadır. Bu bağlamda tarih boyunca azınlıkta olmanın Şii dünyayı kendi içine kapalı hâle getirdiği, modern uygarlıkla daha doğrudan ve daha geniş çaplı karşılaşma imkânı elde etmenin ise, Sünnilerin düşünce biçimlerini daha özdeş, daha nesnel ve kopuksuz kıldığı ifade edilmektedir. Bunun yanında asıl önemli olan şeyin, Şianın sahip olduğu tarihsel deneyim ile itikadi ve fıkhi yapının, kendisine (Şiaya) modern tarihin baskı ve zaruretleri karşısında devrimci bir duruş kazandıracak İslami cevabı bulma

konusunda problem yaşatmayacak kadar elverişli olduğu, diğer yandan Sünni dünyanın sahip olduğu altyapı ve imkânların ise modern beklentilere zıt olduğu söylenmektedir. Belli tarihsel şartlarda oluşmuş ve o dönem için işlevsel olmuş bu düşüncenin, yeni duruma bu yüzden artık cevap veremediği ve icmâa dayalı Sünni siyasal düşüncenin yeni kuşağın şüpheci ve eleştirel tutumu karşısında anlamsızlaştığı savunulmaktadır. Hilafetin düşmesi ve ardından gelen Batılılaşma hareketlerine tepki olarak gelişen İslamileştirme eğilimlerinin özde devrimci değil de reformcu nitelikte olduğu, şartların bütünüyle değiştiği günümüzde ise değişimci ve mücadeleci coşkuya cevap veremediği, bunun da Ehl-i Sünnetin en büyük çıkmazı olduğu vs. yorumlarıyla kitap sona ermektedir.

Elbette kitapta eleştiri konusu yapılacak önemli bazı hususlar bulunmaktadır ve dolayısıyla bu hususların varlığı göz önünde tutularak kitap eleştirel gözle okunmalıdır. Fakat belirtmeliyiz ki kitap, bir 'azınlık öteki Şii'nin kaleminden çıkmış olmasına rağmen, 'tipik bir öteki Şii'de rastlanmayacak türden yaklaşım ve çözümlemeler içermektedir. Kitap, hem bu yönüyle hem de bir 'öteki'nin kaleminden çıkmış olması itibarıyla okunmayı ve eleştirilmeyi hak etmektedir.

EJDER OKUMUŞ - ESRA ASLAN

MESA 2005 Yılı Kongresi

Kısaca MESA olarak bilinen The Middle East Studies Association of North America'nın (Kuzey Amerika Ortadoğu Araştırmaları Birliği) 39. Yıllık Kongresi, 18-22 Kasım 2005 tarihinde Washington DC'de yapıldı. 1842'de kurulan The American Oriental Society (AOS), 1909'da kurulan American Academy of Religion'dan (AAR) sonra Ortadoğu ve Asya üzerinde çalışma yapan araştırmacıları her yıl düzenli olarak bir araya getiren en büyük akademik organizasyonlardan biri olan MESA, 1966 yılında kurulmustur. American Council of Learned Societies'in (ACLS)[1] üyesi olan MESA'nın 2600 üyesi, 60'ın üzerinde araştırma enstitüsü ve 37 alt kuruluşu bulunmaktadır.

Ortadoğu çalışmalarını destekleme, bu bölgeyi çalışan araştırmacılar arasında bilgi alışverişini ve işbirliğini kolaylaştırmak amacıyla düzenlenen uluslararası bir forum niteliğindeki MESA'nın yıllık kongreleri, her sene ABD'nin değişik bir vilayetinde yapılır. Ortadoğu araştırmaları ile ilgili en önemli dergilerden biri olan *Inter-*

[1] (Yeri gelmişken ACSL'nin koordinatörlüğünde sekiz organizasyondan oluşan bir konsorsiyumun, The History E-Book adlı önemli bir proje üzerinde çalıştığını belirtmek yararlı olacaktır. 65 üniversite yayınevi ve 400 kütüphanenin de destek verdiği 3 milyon dolarlık bu proje ile Dünya tarihiyle ilgili en meşhur klasik ve çağdaş eserlerin elektronik ortama aktarılarak araştırmacıların istifadesine sunulması amaçlanmıştır. 2002 yılında ilk bölümü hazırlanan projenin 2007 yılında tamamlanması hedefleniyor. Geniş bilgi için bkz. www.historyEbook.org)

national Journal of Middle East'in yanı sıra MESA, yılda iki sayılık bir bülten ve dört sayılık bir de haber dergisi çıkarmaktadır.

Dergi ve bültende daha çok, bilimsel makaleler yayımlanırken, haber dergisinde (*Newsletter*) ise üyeleri ilgilendiren haberler, önemli makaleler, MESA konseyinin Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da akademik özgürlüğü sağlamak için yaptığı faaliyetler, iş ilanları, proje destekleme olanakları, konferans ve sempozyum duyuruları yer alır. Son sayısında, akademik özgürlüklerin ihlal edildiği belirtilen bazı ülkelerin başbakanlarına yazılmış mektuplar da yer alıyor. Aralarında Türkiye'nin de bulunduğu bu ülkeler İsrail, İngiltere, Ermenistan, Suudi Arabistan ve Suriye'dir. Konuyla ilgili Başbakan Recep Tayip Erdoğan'a hitaben yazılan mektupta Ermeni Konferansı'nın iptalinden dolayı duyulan rahatsızlık ve endişe dile getirilmiştir.

MESA ayrıca, araştırmacıları özendirmek amacıyla her sene şu alanlarda bilimsel ödüller de dağıtmaktadır: Albert Hourani Kitap Ödülü, Malcolm H. Kerr Doktora Tezi Ödülü, MESA Onur Ödülü, Jere L. Bacharach Hizmet Ödülü, MESA Akademik Özgürlük Ödülü ve MESA Lisans Bitirme Tezi Ödülü.

Wardman Park Mariot Hotel'de yapılan bu seneki kongreye 2000'inin üzerinde araştırmacı katıldı. Amerika ve diğer ülkelerden katılan bu araştırmacılar dört gün boyunca Ortadoğu bölgesini çeşitli yönlerden inceleyen bildiriler sundular. 12 oturumda toplam 171 değişik konuda panel yapıldı. Her panelde ortalama 5-6 tebliğ sunuldu. Sabah 8:30'da başlayıp akşam geç saatlere kadar devam eden dört dolu günde Ortadoğu coğrafyasını din, dil siyaset, tarih, modernizm, edebiyat, kültür (sinema, müzik, medya, mimari...) açısından inceleyen yüzlerce tebliğ sunuldu. Panellerin yanı sıra özel sunumlar, yuvarlak masa toplantıları ve tematik tartışmalar gibi etkinlikler de vardı. En fazla 30 kişinin katılımıyla gerçekleşen yuvarlak masa toplantılarında, devam etmekte olan bir çalışmanın daha ileriye nasıl götürülebileceği, farklı açılardan ele alınıp alınamayacağı tartışıldı. Tematik tartışmalar adı altında ise yeni araştırma konuları, yeni sorular ortaya atılır ve tartışılırdı. Bundan başka özel konulu oturumlar da oldu. Bu oturumların birinde Elif Şafak'ın *The Saint of Incipient Insanities* (Türkçeye *Araf* adıyla çevrilmiştir) adlı kitabı tartışıldı. ABD-İran, ABD-Suriye ilişkileri, Ortadoğu araştırma dergilerinde yayım sorunları, kadına yönelik şiddet, özel oturumlarda öne çıkan diğer bazı konulardı.

Kongre süresince devam eden birçok yan aktivite de en az sunulan tebliğler kadar ilgi çekti. MESA film festivalinde seçilen film gösterileri toplantı boyunca devam etti ve yoğun ilgi gördü. Çoğu İran yapımı olan film ve belgeseller, toplantıda tartışılan konularla paralellik arz ediyordu. İslam ve Ortadoğu'ya dair yayımlarıyla tanınmış pek çok yayınevinin katıldığı kitap fuarı, çeşitli İslam ülkelerinden örneklerin sunulduğu el sanatları sergisi de katılımcıların ilgi odağı oldu.

Lisansüstü öğrencilere ve genç araştırmacılara yönelik atelye çalışmaları (*workshop*) da dikkat çeken etkinlikler arasında idi. Proje hazırlama teknikleri, proje ve tezlere finansal destek bulma yolları, mezun öğrencilere iş bulma olanakları, mülakat teknikleri, Ortadoğu araştırma dergilerinde makale yayımlamak için dikkat edilmesi gereken noktalar gibi konular, sahanın tanınmış uzmanları tarafından anlatıl-

dı, konuyla ilgili sorular cevaplandırıldı. Bu arada yoğun iş görüşmeleri de vardı. Üniversitelere iş başvurularında bulunan akademisyenler burada mülakata alınıyor, mülakat sonucunda seçilen üç kişi, son eleme için ilgili üniversiteye çağrılıyor.

Programda pek çok bağlantılı toplantıya da yer verilmişti. MESA'ya bağlı 33 araştırma enstitüsü ve diğer kurumların yıllık toplantıları yapıldı. Amerika Arapça Öğretmenleri Birliği, Amerika Yemen Araştırmaları Enstitüsü, Amerika Magrib Araştırmaları Enstitüsü, Amerika Filistin Enstitüsü, Amerika Kürt Araştırmaları Enstitüsü gibi. Ortadoğu Araştırmalarında İnternet Teknolojisi Toplantısı, Elektronik Dergi Projesi Toplantısı, Kütüphanelerin ve Ansiklopedilerin toplantıları, Ortadoğu İşadamları Toplantısı, Ortadoğu Dergileri Yayın Politikası Toplantısı, Ortadoğu Çalışmaları ve Medya İlişkileri diğer bazı toplantı başlıkları idi.

Programda akşam saatleri de boş bırakılmamıştı. Geç saatlerde biten oturumların ardından verilen kısa bir aradan sonra özel sunumlar ve resepsiyonlardan oluşan akşam programı başlıyordu. Bu sunumların birinde MESA başkanı İran asıllı Prof. Ali Banuazizi'nin intihar eylemleri üzerine yaptığı "Sacrificing the Self and Others in the Way of God (Kendini ve Başkalarını Allah Yolunda Kurban Etmek)" adlı konuşması ilgiyle izlendi. MESA'ya bağlı kurumlar ile çeşitli üniversitelerin İslam araştırmaları bölümleri tarafından verilen resepsiyonlar akşam programlarının geç saatlere kadar sürmesini sağladı.

Otelin bir bölümünde de benzer bir programla iki gün devam eden Afrika Araştırmaları Birliği'nin toplantısı (ASA) vardı.

Sunulan tebliğler hakkında burada bilgi vermek mümkün değildir. Ancak bazı genel gözlemlere yer vermek yararlı olacaktır:

Amerikan üniversitelerinde İslam araştırmaları büyük ölçüde, "Ortadoğu Araştırmaları (Middle Eastern Studies)" ya da "Ortadoğu ve Güney Asya, Ortadoğu ve Afrika Araştırmaları (Middle Eastern and South Asian/African Studies)" adı altında yapılmaktadır. Bunlar, aslında siyasi ve stratejik tabirlerdir. II. Dünya Savaşı sırasında, askerî ihtiyaçlardan dolayı "Ortadoğu Araştırmaları"ına dönüşen Amerika'daki oryantal çalışmaların kapsamı, günümüzde büyük ölçüde değişse de, o dönemden kalan bu tabirler hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir. Ortadoğu ile birlikte Asya veya Afrika anıldığında da bu bölgelerdeki Müslüman milletler kastedilir. Dolayısıyla bu bölümlerin çalışma alanını Osmanlı hinterlandı diye tespit etmek yanlış olmaz. Toplantının bütününe bakıldığında bu bölge âdeta çeşitli organları hakkında raporlar verilen acil bir vakıa görünümünü arz eder. Başka bir deyişle incelenen konulardan hareketle, 19. asırda Batılı devletler tarafından Osmanlı Devleti için kullanılan 'hasta adam' anlayışının aynen devam ettiği hissine kapılırsınız.

Araştırmacı ve sunucuların çoğu Ortadoğu ya da Müslüman kökenli idi. İran ve Türkiye'den katılanlar çoğunluktaydı. Türkiye'den Boğaziçi, Bilkent, Sabancı, Bilgi, Koç gibi üniversitelerden katılımcılar olmakla birlikte daha çok, Amerikan üniversitelerindeki Türk araştırmacılar sundukları tebliğlerle göz doldurdu.

MESA web sayfasından (www.mesa@arizona.edu) hangi konularda tebliğ verildiğini görmek mümkündür. Bu tebliğler MESA tarafından yayımlanmaz. Ancak bel-

li bir ücret karşılığında tebliğleri edinmek mümkündür. Zaten çoğu daha sonra yazarları tarafından geliştirilip çeşitli dergilerde yayımlanıyor. Tartışmalar ve sunumlar daha çok güncel konularla ilgiliydi. Özellikle kadın konusu ağırlıktaydı. Yirmiye yakın oturum "Kadın" konusuna ayrılmıştı. George Washington Üniversitesi Öğretim Görevlisi Merve Kavakçı'nın tebliğini saymazsak Müslüman kadının başörtüsü yüzünden uğradığı ayırımcılığı ve haksızlığı dile getiren herhangi bir tebliğe rastlanmadı. Kavakçı "Dünyada erkeklerin kanunla başını örtmek zorunda olduğu, kadınlarında açmak zorunda bırakıldığı yegâne ülke Türkiye'dir." diyerek başladığı konuşmasında Müslüman kadının başörtüsü yüzünden uğradığı haksızlığı ve ayrımcılığı dile getirdi. Kavakçı'nın AİHM'nin Leyla Şahin hakkında verdigi kararı da değerlendirdiği konusması ilgiyle izlendi. Terör, şehitlik, din-politika toplantıda öne çıkan diğer başlıklar oldu.

Haricilik, İslam Hukuku, Müftüler ve Fetvaları başlıklı klasik konuların tartışıldığı oturumlar olduysa da, güncel konulara oranla bunlar çok az bir yer tuttu.

MESA 2006 Yılı Koplantısı 18-21 Kasım tarihleri arasında Boston, MA Marriott Copley Place'de yapılacaktır. Tebliğ sunmak isteyenler Mesa web sayfasından ilgili bilgilere ulaşabilir.

HÜSEYİN HANSU

islâmiyât

a quarterly academic journal

AHL AL-SUNNAH

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
From Ahl al-Sunnah to Ahl al-Kitab

•

TEMEL YEŞİLYURT
The Theological Dimension of Ahl al-Sunnah

MEHMET EVKURAN
Theological Roots of Our Political Culture And Perception of Authority
–An Evaluation on Political Tendencies of Sunnism–

YAŞAR AYDINLI
A General Look at the Intellectual Basis of the Notion of Ahl al-Sunnah

•

MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
An Outlook: Ahl al-Sunnah, From Past To Future
–A Guideline For a Critical Understanding of Ahl al-Sunnah–

MEHMET PAÇACI
An Ahl al-Sunnah Evaluation Over Modern Values

MUSTAFA KARA
What is the Place of Sunnism in Sufism and What is the Place of Sufism in Sunnism?

•

MUSTAFA ÖZTÜRK
Polemics on the Temporary Marriage in the Sources of Shiite and Sunnite

•

KASABBAŞIZÂDE İBRÂHÎM [ö. 1820]
Risāla fī bayān-i i'tiḳād-i ahl al-sunnah

•

SALİM ÖĞÜT
An Assessment on the Article of "Juridical Interpretation
of the Qur'anic in Relation to the Factual Conditions of Its Time of Revelation"

MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
On the Impossibility of Theological Contribution to Laicizing Islam
–An Analysis of a Delusion That Islam is Essentially Laic–

•

Books, Dissertations and Symposiums

volume 8 number 3 july-september 2005

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 8 sayı 4 ekim-aralık 2005

İSLAM ve YERELLİK

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Mealcilerimizden Beklediğimiz

•

MEHMET EVKURAN
İslam, Evrensellik ve Yerellik

LATİF TOKAT
Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili

MEVLÜT UYANIK
Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak

NECDET SUBAŞI
Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim

HASAN KARACA
Entegrasyon Tartışmalarına Derkenar

KADİR CANATAN
Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı

MUSTAFA ÖZTÜRK
Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine

•

MEHMET MAHFUZ SÖYLEMEZ
Emaziğler Üzerine Bazı Notlar

RAHMAN ADEMİ
Bosna'da İslam

•

M. RAİF OGAN
Hükümlerin Zaman ile Değişmesi

•

Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât
dört aylık araştırma dergisi

8 (2005), sayı 4
İSLAM ve YERELLİK

▶ 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 - Temmuz 2006 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
Mealcilerimizden Beklediğimiz

▶ Makaleler

11 MEHMET EVKURAN
İslam, Evrensellik ve Yerellik
–İslam'da Evrenselin Kuruluşu ve Temsil Sorunu–

31 LATİF TOKAT
Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili

57 MEVLÜT UYANIK
Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak
–İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme–

79 NECDET SUBAŞI
Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim
–Diyanet İşleri Başkanlığı–

83 HASAN KARACA
Entegrasyon Tartışmalarına Derkenar

91 KADİR CANATAN
Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı

109 MUSTAFA ÖZTÜRK
İKur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine
–Yunus Suresi Örneği–

▶ Araştırma Notları

133 MEHMET MAHFUZ SÖYLEMEZ
Emaziğler Üzerine Bazı Notlar

143 RAHMAN ADEMİ
Bosna'da İslam

▶ Klasik Metin

149 M. RAİF OGAN
Hükümlerin Zaman ile Değişmesi

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

Kitap

153 Suat Koca, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç? –Dört Temel İslamî Erdem–*, *Cafer Sadık Yaran*

159 Abstracts

162 Dizin

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Uzun bir süredir onuncu yıl hazırlıklarımızı devam ettiriyoruz. Akademik yayıncılık alanında yirmi yıla varan tecrübemizle birlikte önümüzdeki süreçte yeni atılımlar yapmanın planlarını şekillendirdik. Bu çerçevede Ocak ayı içerisinde çeşitli fakültelerden elli kadar akademisyenin katılımıyla "10. Yıl İstişare Toplantı"sını, gerçekleştirdik. Önümüzdeki dönemde bu toplantıda oluşturulan düşünce ve alınan kararların uygulamalarını dergimiz sayfalarında bulabileceksiniz.

Yayıncılık alanında daha kapsamlı ve uzun soluklu işler yapabilmek için yeni projelere de imza atmanın heyecanını yaşıyoruz. Bu konuda detaylı bilgiyi Bülten'in giriş yazısında ve "Akademik Yayıncılığın Dünü, Bugünü ve Yarını" adlı söyleşide bulabilirsiniz.

Saygıdeğer okurlarımız

2006 yılından itibaren dergimizde de bazı görev değişiklikleri olacak. *islâmiyât* onuncu yılına ve yeni dönemine Mehmet Emin Özafşar'ın Genel Yayın Yönetmenliğinde girecektir. Konuyla ilgili detaylı bilgileri yeni sayılarla birlikte okurlarımızla paylaşacağız.

İslam, bütün insanlığa, tüm zamanlara ve coğrafyalara hitap eden büyük bir dünya dinidir. İslam tarihi boyunca farklı toplum ve coğrafyalarda kendine özgü anlama, yorumlama ve uygulamalara konu olmuştur. Dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan aynı inanca mensup toplulukların hazır bulunuşları, mahalli imkân ve sınırlılıkları İslam'ın Müslümanlar olarak ete kemiğe bürünmüş zengin tezahürleri olarak algılanmalıdır. Evrenselin yerel tezahürleri bugün üzerinde ağırlıklı olarak durulan bir konudur. Bu sayımızda biz İslam dünyasının tartıştığı böyle önemli bir konuyu ele aldık: "İslam ve Yerellik". Bu sayıda Mehmet Evkuran, evrensellik fikrinin İslam düşüncesindeki kökenlerini irdelemektedir. Latif Tokat, Evrensellik bağlamında din dilini konu edinmektedir. Mevlüt Uyanık, İslam ve felsefe terimlerinin bir arada kullanımının günümüz insanına sunduğu imkânları tartışmaya açıyor. Necdet Subaşı Türk modernleşmesi bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konumuna dair bir çözümleme sunuyor. Hasan Karaca, entegrasyon sorununu ve entegrasyonun, asimilasyon ve izolasyona farkını tartışıyor. Kadir Canatan, evrensellik ve yerellik ikileminde Hollanda Müslümanlarının tecrübesine ilişkin bir panorama sunuyor. Mustafa Öztürk, Kur'an'ı anlamadaki temel taşlardan biri olan meallerin sorunlarını ele

alarak Türkçe birkaç meali çeviri açısından kritik ediyor. Mehmet Mahfuz Söylemez Kuzey Afrika'da yaşayan Emaziğler hakkındaki ilgi çekici notlarını aktarıyor bizlere. Rahman Ademi, Bosna'nın Müslümanlaşma tarihine projeksiyon tutarak Bosna'da yaşayan Müslümanların yerel unsurlarını ele alıyor. Klasik metin olarak da bu sayımıza M. Raif Ogan'ın bir yazısını sizlere sunduk. Ogan, "Zamanın değişmesiyle hükümler değişir." Şeklinde formule edilen fıkıh usulü kaidesi hakkındaki fikirlerini aktarıyor. Elinizdeki sayının hazırlanması sırasında belirttiğimiz bu yazarlarımız dışında emeği geçen tüm hocalarımıza da teşekkürü bir borç biliriz.

Saygıdeğer okurlarımız

2006 yılında abone olan okurlarımıza Mehmed Said Hatiboğlu hocamızın, *Gaybi Hadisler* 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 2006 dönemi *islâmiyât* abone kampanyasına ilişkin duyurularımızı hem dergimizin hem de *bülten*'in arka sayfalarında bulabilirsiniz.

Selam ve saygılarımızla.

2006 Yılı Konuları ve Yazı Teslim Tarihleri

İslam dünyasındaki düşünsel ve toplumsal eğilimlerin tartışılmasının öneminden hareketle yayın kurulumuz dokuzuncu cilt *islâmiyât* sayfalarında aşağıdaki çerçeve başlıkların ele alınması kararlaştırmıştır (parantez içi tarihler yazı teslim tarihlerini belirtmektedir):

1. "Kökencilik" (15 Ağustos 2006)
2. "Gelenek(sel)cilik" (15 Eylül 2006)
3. "Gerçekçilik" (15 Ekim 2006)
4. "Yenilikçilik" (15 Kasım 2006)

islâmiyât 8 (2005), sayı 4, s. 7-10

Editörden

Mealcilerimizden Beklediğimiz

"Allah'ın halifeleri" sıfatıyla yeryüzünde Kur'an düşüncesine dayalı bir toplum vücuda getirmekle de yükümlü tutulmuş ilk müslümanlar, bilindiği üzere, insanlar arasında vuku bulan hukuki meseleleri çözüme kavuşturmaya yönelik ayetlere de muhatab olmuşlardı. Geçen yazılarımdan birisinde[1] yeterli misaller verdikten sonra: "Kur'an-ı Kerim'in 14 asır öncesindeki mahalli değerlerini birer tarihî gerçekler olarak saklayıp, asıl âlemşümul prensiplerini geçerli hâle getirebilmeliyiz" şeklinde bir temennide bulunmuştum. Zira bu neviden ayetlerin tarih boyunca her yerde yürürlükte kalmış ve kalacak olduğunu söyleyebilmek hâlen mümkin olmadığı gibi, hususiyle günümüzde, halkları Müslüman pek çok devlette bunlardan pek çoğunun hukuken tatbik edilebilme değerlerini tamamen yitirmiş oldukları da bilinen bir gerçektir. Ne var ki, mevcud Kur'an meallerinde, mezkur ayetlerin anlamlarına bu açıdan hemen hemen hiçbir aydınlatıcı bilgi eklenmediği için, yaşanan hukuki hayatı bilip duran okuyucularda istifhamlar uyanması kaçınılmaz olmaktadır. Mesela hırsızlık yapmış kadın veya erkeğin elini kesme emrini;[2] zinâ eden kadın veya erkeğe, mümin şahidlerin huzurunda, yüzer değnek vurma cezasını,[3] modern denen dünyayı geçtik, halkı Müslüman pek çok ülkede uygulayabilmek artık imkân harici bir şeydir ama, günümüzde mesela meâli Türkçesinden okuyan Müslümanlara, bunları hazırlayanlar herhangi bir çözüm sunmaya gitmedikleri için, fikrî bir uyumsuzluk içinde bocalamak kaçınılmaz hâle gelmektedir. Bu çözümsüzlük bize, fıkhi mezheblerin teşekkülünden sonra ictihad sahasını onların mesaisiyle sınırlandırmış olan bir medrese eğitiminden miras kalmış gibidir.

[1] "Kur'an-ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi", *islâmiyât*, VII (2004), sayı 1.
[2] 5. Mâide, 38.
[3] 24. Nûr, 2.

Büyük âlimlerin görüşlerine aykırı davranmak, âdeta dinden çıkmak gibi telakki edilmiş, yeni fikirler söylemek cesaret işi olmuştur. Kur'ani düşünceye bizlerden daha vâkıf ilk asır âlimlerinin bazı ahkam ayetlerine getirdikleri yorumları bilenlerin,[4] günümüzdeki bu manzaradan üzüntü duymaması elde değildir. Bizler, hususiyle İslam kültürüyle uğraşan ilim adamlarımızdan bu çıkmaz sokağı açıcı çalışmaları çoğaltmalarını beklerken, burada, yakın bir geçmişte kitablarıyla birlikte donup kalmış medreselilerimizin dünyadan ne derece uzak yaşadıklarına delil olacak iki hukuki vakayı hatırlatmayı lüzumlu görmüş bulunuyorum.

Acı bir gerçektir ki, mesela insanlığın kadim yaralarından olan köleliğin kaldırılması yönünde, Kur'an ve Sünnet'in bütün teşvik ve uygulamalarına rağmen, 20. asra gelinceye kadar, Müslüman dünyada, bu kurumun kapatılmasına öncülük etmesi gereken hiçbir mezheb âlimine rastlanabilmiş değildir. Bizim fakihlerimizin çoğu, ancak kendilerinden öncekilerin yazdıklarını okuyup okutmayı vazife bilmiş, İslam'ın yönlendirici mahiyetteki irşadlarını hayata geçirmek için gösterilecek değişimi, dini tahrif etmek diye anlamış, insanı pazarda alınır satılır meta durumundan kurtarmak için, ayet-hadis emri beklemenin gereksiz olduğunu bir türlü düşünememiştir. Gayr-ı müslim dünyada ancak 1789 Fransız inkılabından sonra başlayabilen köleliği yasaklama hareketlerinin Osmanlı'daki ilk resmî adımı 1847 tarihinde köle pazarının kapatılmasıyla atıldı ve beyaz köle ticareti de, ancak 1909'larda yasaklanabildi. Bu pek gecikmiş kararları, âdetleri olduğu üzere, medrese hep geriden seyretmekte direnmiş gibidir. Bakın nasıl?

İstanbul Dâru'l-Fünûn Hukuk Fakültesi Dekanı Seydîşehirli Mahmûd Es'ad Efendi (1857-1917), kendi ders notlarından 1914'te basılan *Târîḫ-i 'ilm-i ḥuḳûḳ* isimli değerli kitabında, Fransız ceza kanununun kabulünden sonra pek çok şer'i hüküm ve hadlerin kaldırılmış olduğundan bahisle, şu dikkate değer bilgiyi vermektedir:

> Daha bundan birkaç sene evvel, bir terekede zuhûr eden bir köleyi bilmüzâyede sattığı anlaşılan kazâ hâkimini Bâb-ı Meşîhât derhâl azil ve emr-i kazâdan teb'îd ederek vazîfe-i şer'iyyesini îfa etmişdir. Çünki bugün Şerî'at-ı İslâmiyye'nin ta'rîf etdiği yolda rıkkıyyet [kölelik] mevcûd olmadığını takdîr edemiyecek derecede irfândan mahrûm bir zâta taklîd-i kazâ etmek [kâdîlık yaptırtmak] şerî'ate ihânetdir. Ve kezâ bugün sirkat hakkında örf-i kadîmin tebeddül etmediği ba'zı mahaller müstesnâ olmak üzere, bir sârikın elini kat'a kıyâm eden bir Osmanlı kâdısı, Hükûmet-i İslamiyye'nin urûk-i hayatiyyesini [can damarlarını] kat' etmiş olur.[5]

[4] "İslâm'ın Dünyevîleşmesimi Dünyevî Hayâtımızın İslâmîleşmesimi?", *islâmiyât*, VI (2001), sayı 3, s. 8-10.

[5] s. 234.

Mahmûd Es'ad merhum, daha ileriki sahifelerde, son zaman harblerinde, esirlerin köle edilmesi tatbikten kalktığı için şöyle diyor:

> Şerî'at-ı İslâmiyye'de yegâne sebeb-i rıkkiyyet olan harbîlik dahî zâil olmuş ve şerî'atın ta'rîfi vechile esâret kalmamışdır. Bu sebebe mebnî Hukûmet-i İslâmiyye-i Osmâniyye üserây-ı zenciyye ticâretini men' etmiş ve bunun için düvel-i ecnebiyye ile muâhedât akdolunmuşdur. *Kānūn-i Esāsī* mûcibince hürriyet, hukûk-i beşer cümlesinden addedilmekle, bugün memâlik-i Osmâniyye'de kölenin vücudu mutasavver olmadığından, buna dair ahkâm-ı şer'iyyenin mevki-i tatbîki kalmamışdır.[6]

Bu uzun nakillerden anlaşılacağı üzere, köleliğin ve el kesmenin Osmanlı şer'i devletinde kaldırılışında medresemizin değil, Avrupa'nın rolü olmuştur. Medresede okuduğu fıkha tâbi olarak yirminci asrın başında hâlâ köle satmaya kalkışan kadıya Meşîhât-ı İslâmiyye işten el çektirdiğinde, artık Kur'an'a aykırı hareket etmekle suçlanacağından korkmuyordur.

Osmanlı'nın son devri kadısına arka çıkanları ondan kırk sene sonra bile Mısır uleması arasında görmek herhâlde şaşırtıcı olsa gerektir. Genç okuyucularımızın istifadesi için bu meseleyi aşağıda biraz genişçe ele almayı faydalı buldum.

Sultan 4. Mehmed devrinde, son vazifesi Rumeli Kazaskerliği olan 17. asrın meşhur Osmanlı âlimlerinden Bosnalı Ahmed ibn Hasan el-Beyâzî (ö. 1098/1687) fıkhın yanı sıra, kelam ilmiyle de meşgul olmuş ve bu sahada İmam-ı A'zâm Ebû Hanîfe'nin *Fıḳh-ı ekber* ve diğer eserlerinden derleyerek *İşārātu'l-merâm ʿan ʿibārāti'l-imām* isimli bir kitab bile yazmıştır. Bu kitab, ilk defa 1949'da Kahire'de basıldı.

Beyâzî merhum Osmanlı tarihinde tek olarak gösterilen recm vakasıyla da meşhurdur. Arkadaşı Muhibbî (ö. 1111/1699) *Ḫulāṣatu'l-eṯer*'inde[7] şu bilgileri veriyor:

Bir [Müslüman] kadınla bir Yahudi zina hâlinde yakalanıyor, dört şahid recm gerektirecek şahidlikte bulunuyorlar. Kâdî Beyâzî, kadının recm edilmesine hükmediyor. At Meydanı'nda [Sultan Ahmed Camii önü] bir çukur kazılıyor ve ceza uygulanıyor. Bu taşlama, sadr-ı İslam haric şimdiye kadar vuku bulmamışmış. Hâdiseyi müteakib kazaskerlik vazifesinden azledilmiş olan Beyâzî evine çekilmiş, yedi sene sonra da vefat etmiştir.

Bu hâdiseyle ilgili olarak Hammer'in verdiği yanlışlarla dolu bilgilere göre,[8] zâniye kadın bir kunduracının karısıymış. Yahudi de muşamba tüccarıymış. Canını kurtarmak için bir gün evvel Müslüman olduğu için başı kesilerek; kadın ise 24 Rebîulevvel 1091/24 Nisan 1680 Çarşamba günü taşlanarak (recm) öldürülmüştür.

[6] s. 263.
[7] I. 181-2
[8] *Büyük Osmanlı Tarihi*, Üçdal Yayını, VI. 337.

Yukarıda ismini verdiğimiz *İşārātu'l-merâm*'ı tahkikli basıma hazırlayan Ezher Üniversitesi Usûlu'd-Dîn Fakültesi hocası Yûsuf Abdurrezzâk, bu esere yazdığı "Önsöz"de, Osmanlı Kazaskeri Beyâzî'yi, yakınlarının, recm cezası şer'i bir emir olsa da, artık bu asırlarda tatbikinin uygun olmayacağı görüşünden hareketle kararından döndürmek istediklerini belirtmekte, fakat Beyâzî'nin bu şer'i kararın infazını gerçekleştirmiş olması dolayısıyla bilakis medhe layık olduğunu şöyle dile getirmektedir:

فأرضى بذلك ربه وأرضى رسوله وأجرى أحكام الشرع بل أحياها، فله أجر من أحيا سنةً أماتها الظالمون وأقام حدًا من حدود الله عطّله الباغون.

Bu suretle Rabbinin ve O'nun Resulünün rızasını kazanmış, şer'i ahkamı icra, hatta ihya etmiştir. Zâlimlerin öldürdükleri Sünnet'i ihya edenlerin ve âsilerin ta'til ettikleri Allah'ın hadlerinden birisini yerine getirenlerin mükafatına nail olmuştur.

Bundan elli yedi sene önce zânilerin taşlanarak öldürülmesi gerektiği inancındaki bu Ezher hocasının benzerleri Cumhuriyet Türkiyesi'nin müftüleri arasında da varmıydı bilmiyorum. Yalnız 1960 askerî hükümet darbesini gerçekleştirenlerin devirdikleri Başvekili, dinî açıdan da mahkum etmek ihtiyacını duyarak, o yılların İstanbul müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen Efendi'ye başvurmuş ve ondan Başvekili recmetme fetvası almış olduklarını geçenlerde bir gazetede okumuş bulunuyorum.[9] Bu davranışın, savunageldikleri laik telakkiye tamamen aykırı olduğu mâlumdur.

Bizim yaştakilerin hatırlayacağı üzere, Demokrat Parti'nin hükümet oluşunun 2. senesinde, o zamanların Diyanet Reisi Akseki'nin 9 Ocak 1951'de vefatı üzerine, Konyalı Eyüb Sabri Hayırlıoğlu Reis yapılmış, 27 Mayıs 1960 hükümet darbesi akabinde emekliye sevk edilerek, bir ay kadar sonra, yerine merhum Bilmen getirilmişti. Bu tayin, darbecilerin merhuma recm fetvası mükafatımıydı bilmiyorum ama, şayed kendisine, hükümet devirmenin şer'i cezası sorulsaydı ne cevab verirdi, doğrusu bilmek isterdim. Klasik bir medreseli olarak herhâlde *Kütüb-i Fetāvā*'da bulamadım der kurtulurdu. Merhum Bilmen'in Diyanet riyasetinden senesini doldurmadan ayrılmış olmasını, ben, duyduğu vicdan azabına hamletmek istiyorum. Gönül isterdi ki, o ve diğer mealcilerimiz, en azından Mahmûd Es'ad Efendi'nin irfanına sahib olsunlar, şer'i kaynaklarımızda neyin sabit, neyin değişken olduğunu açıklama vazifesini yerine getirsinler. Bu temennimizin gerçekleştiricilerini görmek dileğiyle. Aziz okuyucularıma saygı ve selamlarımı iletiyorum.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

[9] 15 Şubat 2006 tarihli *Milliyet*'te Can Dündar'ın yazı dizisi.

islâmiyât 8 (2005), sayı 4, s. 11-30

İslam, Evrensellik ve Yerellik
–İslam'da Evrenselin Kuruluşu ve Temsil Sorunu–*

MEHMET EVKURAN
DOÇ.DR., GAZİ Ü. ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu makale, evrensellik fikrinin İslam düşüncesindeki kökenlerinin analizini hedeflemektedir. Din, en başta, sonsuzluk, aşkınlık ve ölüm ötesi kavramlarını kullanarak insan zihninde özel bir evrensellik algısı ortaya koymuştur. Bu evrensellik fikri, henüz somutlaşmamış, tinsel, ahlaki ve politik imaları bulunan bir muhtevaydı. Zamanla dinler toplumsallaştıkça ve iktidarla yüzleştikçe, evrensellik fikri de bir şekil almaya başladı. İslam'da Müslüman kimliğinin oluşumunu Kur'an verileriyle başlatmak yanlış olmaz. İlahi mesajın, yeryüzünün tamamını bir etkinlik alanı olarak betimleyen ifadeleri, Müslüman benliğin evrensellik anlayışının güçlü temelidir. Bunun yanında dinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında ortaya çıkan ve kurumsallaşan farklılaşmalar, yerelliklerin etkilerini göstermektedir. Yerellik, insanın varlık yapısından kaynaklanan zorunlu bir süreçtir. Bunların bir zenginlik mi yoksa yozlaşma mı olarak görüldüğü, dinsel ve sosyolojik değerlendirmelerin katkılarıyla belirlenebilecek bir hususdur.

anahtar kelimeler
İslam, Yerellik, Evrensellik, Hierofani/Tezahür, Mezhep/ler, Temsil Sorunu, Kutsal, Tikel.

Sorun

İslam'ı evrensellik-tikellik ekseninde değerlendirmek, en başta evrensellik fikrini besleyen teolojik temellerinin incelenmesini gerektirir. İslam'da evrensellik algısı nasıl kuruldu? Bizim 'evrensellik' olarak adlandırdığımız içerik, klasik dönem Müslümanları tarafından nasıl anlaşıldı? İslam'da evrenselin politikası nasıl anlaşıldı ve uygulandı? Kur'an söyleminin bundaki etkisi ne ölçüde ve nasıl oldu? Modern dönemlerde dinsellikten kurtulan evrensellik nasıl anlaşıldı ve uygulandı? Tüm bu konuların incelenmesi için, İslam'da hakikat ve kutsallık kavramlarının nasıl gündeme getirildiklerine, benlikte ne tür izler bıraktıklarına ve nasıl kurumsallaştırıldıklarına bakmak zorunludur. Hakikatin bir uygulaması ve kutsalın bir pratiği olarak cemaat olmak, insanlardan ayrı bir toplu-

* Makaleyi okuyarak değerli katkılarını paylaşan dostlarım Dr. Cemil Hakyemez ve Dr. Mehmet Ümit'e teşekkür ederim

luk teşkil etmek önemlidir. Tarihte eylemde bulunacak bir özne yapısı oluşmaksızın kendilik duygusunun ortaya çıkamayacağı açık bir gerçektir. Kendilik bilgisi, beraberinde ötekiliğin de bilgisini kurar. Benlik ve ötekilik politikaları bu eksende üretilir ve uygulanır. Başkası olarak algılanan gruplara karşı gelişen politika, evrensellik kavramını belirleyen en önemli öğelerden biridir. Çünkü soyut olarak evrensellik konusunu temellendiren ilkeler ve izlenimler, her ne olursa olsun, sonuçta evrensellik, somut bir politikayla belgelenmek durumundadır. Bir kültür nezdinde evrenselliği görünür kılan şey, onun rakip olarak gördüğü bedenlerle ya da yapılarla kurduğu ilişki ve iletişimdir. Bu, benliği kuran bilginin (İslam'da vahyin), ötekinin varlığını düzenlediğini ve onunla kurulacak ilişkileri bir yükümlülük olarak ortaya koyduğunu söylemenin başka bir yoludur.

1. İslam'da Evrenselin Kuruluşu: Teori ve Uygulama

Antagonizma ve dışlama, tüm kimlikler için kurucu bir görev görür. İslam, başlangıcında, kendini atalar dini olarak gösteren şirki dışlayarak bu yolu izledi. Kur'an söylemi, yerelliği zaman zaman yererek gelişmişti.[1] Burada yerellik, atalar dini olarak kendini kurumsallaştıran kabilecilik olgusuydu. Kabilecilik, Arabın en temel gerçeği, asabiyet de onun değerler dünyasının biricik temeliydi. Çatışmanın ideolojik boyutunu, şirke karşı tevhidin yerleştirilmesi oluşturdu. Kur'an, şirkin karşısına tevhidi koyarken, şirki ayakta tutan sosyal ve tarihsel öğelere de karşı çıkmıştı. Tevhid asıl, şirk ise arızi bir durumdu. Bu arızanın giderilmesi, âlemlerin Rabbine yönelmekle gerçekleşecekti. Kur'ani söylemin başvurduğu tergîb ve terhîb yöntemleri, kendi sınırlı tikelliği içinde kapatılmış olan insanı tutup âlemlerin Rabbinin karşısına çıkarıyordu. Bu karşılaşmada insan tek başına Allah'la buluşuyor, insanı tarihsel olarak kuran diğer beşerî referanslar belirsizleşiyordu. Etkileyici cennet ve cehennem anlatımları bireyin bilincini, farklı bir gerçekliği kabullenmeye ya da gerçekliği farklı görmeye hazırlıyordu. İnsanın mahşerde tek başına sorgulanacak olması, ailesinin, kabilesinin ve mallarının ona yarar sağlamayacak olması, Kur'an'ın ilk muhataplarının zihninde, varoluşsal bir ürpertiye bir kendinden geçmeye yol açmış olmalıdır. Bu söylem, kişiyle ait olduğu sosyal-tarihsel bağlam arasındaki ilişkileri sarsıcı ve gevşeticidir. Bu olguyu, ideolojik şoka benzetebiliriz. Şok, alışılagelen, normal ve hatta zorunlu görülen gerçeklikleri sarsar. Zihinde, onların varlığını belirsizleştirir. Korku ile ümit arasında gidip gelen birey, bu arada kendini sıkıca kuşatan tikellik bağlarından sıyrılır. Bu, kendini evrensel olarak kuran kutsalın, yerel üzerindeki başarısıdır. Ancak, İslam'ın bu başarısı, başta dil olmak üzere insanın zaten sahip olduğu ve fakat kendisinden gafil olduğu imkânların seferber edilmesiyle gerçekleşti.

Allah'ın vereceği sonsuz azapla korkutulan bireyin zihninde oluşan çatlaklardan nüfuz eden tevhid inancı, dönüşümün içsel dinamiklerini kurmuştur. Bu

[1] Bkz. 49/Hucurât, 14-18. ayetler.

şekilde çalışmış olduğunu düşündüğümüz süreç, kabile insanını, tüm tarihten sorumlu, hakikatin bilgisine ve sorumluluğuna sahip bir özne olarak kurup tarihe salıverdi. Bu olay başlı başına bir evrensellik denemesidir. Müslümanlar, tevhid inancına sahip olmanın, kendilerine yeryüzünde adaleti sağlama görevini yüklediğini düşünegeldiler.[2] İslam'ın rasyonel yorumunu yapmaya çalışan ilk entelektüeller, tevhid inancıyla adalet ilkesi arasında metafizik bir bağ kurdular. İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak görevini ise her Müslümanın üzerine düşen bir yükümlülük saydılar.[3]

İslam'da başkasına nasıl davranılacağına dair bilgiler ilk elden verilir. Kur'an'da Ehl-i Kitapla ilgili olarak çizilen strateji öz olarak bize, Müslümanların, yeryüzünde başkalarıyla birlikte yaşamaya hazır ve razı olmaları gerektiğini söyler. Bu duygu, Müslümanların uygulayacağı politikaların temelini oluşturması bakımından belirleyicidir. Müslümanlar ilk hasımları olan Mekkeli putperestleri tasfiye ettikten sonra, hedef büyüttüler. Bu kez gündem, köklü dinsel geleneklere ve güçlü sosyal kurumlara sahip olan Ehl-i Kitaptı. Kur'an'da Ehl-i Kitapa dair verilen bilgiler, Müslümanları, onlara karşı politika geliştirme zahmetinden ve bir karmaşa içine düşmekten kurtarmıştır. Zaman zaman Ehl-i Kitap konusunda, bazı metafizik iddialarından dolayı sert bir üslup kullanılmış ise de,[4] genel ve bütüncül bakıldığında Ehl-i Kitabın varlığı, dinsel ve tarihsel bir gerçeklik olarak kabul edilmekte ve Ehl-i Kitap, kendisiyle müzakere edilebilir, diyalog kurulabilir bir muhatap şeklinde betimlenmektedir.[5]

İslam'ın ve Hıristiyanlığın evrensellik anlayışlarını karşılaştırmak için gözetilecek ölçü, öncelikli olarak kutsal kitaplarda yer alan bilgilerdir. Hıristiyanlık Yahudiliğin peşi sıra gelen ve ondaki bazı aşırılıkları, başta şekilcilik ve yasa düşkünlüğü olmak üzere dini, bürokrasiye boğan öğeleri tasfiye etmek üzere gönderildi. Evrensellik tartışmalarında Yahudiliğin talihsiz bir konumu vardır. Yahudilik, tek Tanrıcı ve kitaplı bir din olmasına rağmen, kendi teolojik sınırlarını bir ırka sabitlemiştir. Yahudiliğin evrensellik uygulaması, misyonerlik ya da tebliğ türü bir şey değildir. Onların tarzı Tanrı'nın kendilerine buyurduğu gibi,

[2] İslam'da evrensellik ve yerellik konusu, yeniden inşacı Müslüman bilim adamlarının da sıkça değindikleri bir konudur. İslam'da yeniden yapılanmanın zihinsel koşullarını araştıran bu bilim adamları, İslam'ı zamandan ve mekândan bağımsız olarak anlamaya çalışmaktadırlar. Bu noktada atılacak en önemli adım, İslam'da din ve kültür ayırımını yapmaktır. Zira bu yapılmadığı sürece önerilen çözümler kalıcı, geçerli ve evrensel olamayacaktır. Bkz. Hüseyin Atay, *İslam'ı Yeniden Anlama*, Ankara 2001, s. 47-56.

[3] Kadı Abdulcabbâr, *Şerḥu uṣûlu'l-ḫamse*, thk. Abdulkerim Osmân, Metktebetu Vehbe, Abideyn, Abideyn 1988², s. 141.

[4] Bu doğrultudaki ayetler için bkz. 10/Yûnus, 68; 2/Bakara, 75, 174; 3/Âl-i İmrân, 181, 187; 4/Nisâ', 44; 5/Mâ'ide, 17, 64, 78. ayetler.

[5] "Ey Ehl-i Kitap! Sizinle bizim aramızda ortak bir kelimeye gelin! Allah'tan başkasına tapmayalım. Ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da birbirimizi tanrılar edinmeyelim." 3/Âl-i İmrân, 64. ayet. Bu ayet Ehl-i Kitapla olan ilişkilerde sıkça anımsanır. Ayrıca şu ayetler de Müslümanların Ehl-i Kitaba bakışlarını zaman zaman yumuşatan birer etki taşımaktadır. 2/Bakara, 62; 5/Mâ'ide, 69 ve 3/Âl-i İmrân, 75.

başkasına boyun eğdirmeye yöneliktir.[6] Sevgiye, Tanrı'nın göksel krallığına yapılan vurgu, şekilciliğe karşı önemli bir çıkış oluşturmuş ise de, diğer din mensuplarına karşı nasıl davranılacağına ilişkin bir belirsizliğin olması, Hıristiyanlığın temel zaafını olmuştur. Çünkü bu boşluk, kurumsallaşarak zamanla politik güçle bütünleşen Kilise tarafından misyonerlik olarak yorumlandı. Misyonerlik, teolojik olarak herkesi Tanrı'nın krallığında sayar. Ancak inançlar, kültürler ve gelenekler insanları İsa'ya inanmaktan alıkoymaktaydı. Şu hâlde yapılacak şey, insanların İsa'ya inanmalarını –ki onlar zaten ruhlarında bu inancı taşırlar!– sağlayacak yöntemler geliştirmektir. Misyonerlik, resmî Hıristiyanlığın insan ve hakikat anlayışının doğal bir sonucudur. Buna karşılık İslam'da yer alan şey tebliğdir. Tebliğ, misyonerlikten oldukça farklıdır. Tebliğin etiğini ilk kez Kur'an, Peygamber'e görev alanını ve sınırlarını hatırlatırken açıkça ortaya koymuştur. Peygamber, ne kadar istese de insanların iman etmelerini sağlayamaz. Ona düşen sadece tebliğ, uyarı ve müjdelemedir.[7] Bunun Kur'an'da vurgulanması, tebliğin, Müslümanların diğer din mensuplarına karşı olan davranışlarını belirlemede bir ilke olarak yerleşmesini sağlamıştır. Denebilir ki, tebliğ İslam'ın din ve insan anlayışının doğal bir sonucudur. Müslümanlar, tebliğden dini yaşamayı ve anlatmayı anlarlar. Bu iş için iyi yetişmiş elemanlar aracılığıyla başkalarını ikna etmeyi amaçlayan ince politikaları değil! İslam'ın dinsel şiddeti, daha çok kendi içine yöneliktir. Kişi Müslüman olduğunu beyan ettiği andan itibaren dinsel ve kültürel yükümlülükler altında bulur kendini. İslam ülkelerindeki gelişmiş kentlerde yaşayan Ehl-i Kitap mensuplarının pek çok açıdan, Müslüman halktan daha imtiyazlı yaşaması bunu yeterince kanıtlar.

Moderniteyle birlikte, evrensellik düşüncesinin daha saldırgan ve fakat dinsellikten arınmış yeni bir versiyonu ortaya çıktı. Dünyayı politik ve kültürel olarak biçimlendirmek, Batı'nın kendi dışındaki dünyaya bakışında temel politikayı oluşturdu. Farklılıklar bir tehdit ve düzeltilmesi gereken anormallikler olarak algılandı. Oysa farklılık ve çoğulculuk modern öncesi dönemlerde, büyük dinsel toplumların genel karakterini oluşturmaktaydı. İspanyol kenti Briviesca'da kralın oğlu için yapılan bir karşılama töreninin ayrıntılarını arşiv kayıtlarına dayanarak veren Ortega Y Gasset, 15. yüzyıl insanın dünya görüşünü vermektedir. Özenle hazırlanan karşılama töreni oldukça renklidir. Kendi mesleklerinin özel kıyafetlerini giyen ve bağlı oldukları loncaların sancaklarını taşıyan gruplar, prensesin önünde resmî geçit yapmaktadır. Onların arkasından da kendi kutsal kitaplarıyla Yahudiler ve ellerinde Kur'an bulunan Müslümanlar yürümektedir. Bu olayın gözleminden yola çıkan Gasset, 15. yüzyıl İspanya'sında her varlığın, olduğu gibi olma, her nasılsa öyle görünme hakkının ve yükümlülüğünün bulun-

[6] Sıradan din adamı değil, günümüzün en tanınmış Yahudi düşünürlerinden ve Yahudi teolojisine bağlılığıyla bilinen Levinas'ın yazılarında, başkası olarak bilinen Yahudi-olmayanlarla ilişkiler konusunda ortaya koyduğu mesaj, Yahudiliğin evrensellik anlayışındaki özelliği açığa vurmaktadır. Emmanuel Levinas ile Söyleşi, "Etik ve Siyaset", *Tezkire* Dergisi, Ankara 2004, s. 148, 151, 156.

[7] 5/Mâide, 67, 99; 28/Kasas, 56; 15/Hicr, 94; 25/Furkân, 56, 57 ve 46/Ahkâf, 9. ayetler.

duğunu söyler. Var olmak demek, kendi farklılığıyla ve özel hiyerarşisiyle yaşamak demekti. Modern öncesi insan, farklılıkları soğukkanlılıkla karşılayacak bir bakış ve inanç içinde yaşıyordu. Ona göre varlığın çeşitliliği, Tanrı'nın yaratmasının ve iradesinin bir sonucuydu. Kesret, hikmetin bir gereğiydi. Ancak çok geçmeden Yahudiler ve Müslümanlar sürüldü, toplum homojenleştirildi. *Bizden olmayanlar*, artık bir tehdit ve tehlike olarak görülmeye başlandı. Her türden farklı durumu ve pratiği, kendisi için bir meydan okuma olarak algılayan ilk modern insan, tek tipleştirme iğvasına kapıldı. Farklılıkları dışlamak ve belirli bazı kalıplar ekseninde bir dünya kurmak, modern insanın işiydi.[8] Dinden ve kutsaldan uzaklaşmanın en çarpıcı sonucu ve en ağır bedeli, farklılıklara duyulan saygının yerini, tek tipleştirmeye duyulan aşırı hırsın alması olmuştur.

Dinler tarihçilerinin *hierofani* adını verdikleri bir problem karşımıza çıkmaktadır. Hierofani kavramı kısaca, 'kutsalın tezahürü' ya da 'kutsalın tecellisi' olarak tanımlanır. Kutsal-profan ayırımına dayanan bu kavram, evrensel/kutsal olan ile tikel/dünyevi olanı, kendi uçlarına çekerek düşünmeye çalışır. Hierofani, yani tecelli bir ilişki ise, öncelikle bu ilişkiye konu olan nesneleri kendileri olarak kavramak gerekir. Çünkü kutsal, kendini, kutsal olmayan bir nesneyle ifşa etmekte, bunun için dünyevi olanı kullanmaktadır. Ayrıca onun tecelli etmesi, tek yönlü olarak kutsal tarafından yönetilen bir süreçtir. Süreci mistiklerin kavramlarıyla açıklamaya çalışırsak, ilahî iradenin insana yol göstermek üzere çeşitli aracılar kullanarak tarihe müdahale ettiğini söylememiz gerekecektir. Bu, ilahî lütuftur. Tecelli etmek üzere dünyaya yönelen kutsal, somut bir durumu ya da nesneyi seçer. Profanda (kutsal olmayan) tecelli eden şey, kutsalın eksik bir yansıması olacak ve kutsal her defasında kendini tam olarak ifşa edemeyecektir. Bu, daima böyle olacaktır, zira kutsal ile kutsal olmayan arasındaki telafisi olanaksız boşluk, tam bir tecelliye imkân tanımayacaktır. Buna benzer bir değerlendirmeyi nur sembolizmini anlatan ve nur kavramı hakkında tevile giden Gazâlî'de de görürüz. Gazâlî'ye göre âlemde tek bir nur vardır. O da her şeye varlığını veren, onları aydınlatan Allah'tır. Gerçekte âlemde başka bir varlıktan ve özneden söz etmek hatadır. Bazıları bu dereceye, istidlal yoluyla bazıları da zevk ve vicdan yoluyla ulaşır. Ancak insanların çoğun için bu hakikat anlaşılmazdır. Allah'ın âlemdeki tecellisi ve nurunun yansıması o derece kuvvetlidir ki, bunun gizlenmesi gerekmiştir. Zuhurun şiddeti bunun, çoğu insan için gizli kalmasına neden olmuştur.[9]

Hierofani diyalektiği olarak adlandırılan bu problem, hiçbir profanın, kutsalı yeterince temsil edemeyeceğini anlatır. Bu yüzden her yeni hieorofani, önceki hierofanilerin yarattığı tortularla baş etmek zorunda kalır.[10] Bu zorunlu bir

[8] Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzluları*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 172, 173.

[9] Gazâlî, *Mişkâtu'l-envâr, Mecmû'âtu resâ'ili'l-İmâm Ğazâlî* içinde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, s. 279.

[10] Constantin Tacou, "Hierofani, Sembol ve Tecrübeler", *Din ve Fenomenoloji* içinde, çev. Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 51.

süreçtir. Çünkü tecelli böyle bir şeydir ve eski hierofaniler, kutsalın yerini aldıkları ve onu temsil ettikleri iddiasından aslâ vazgeçmezler. Ortaya çıkan şey, yine kutsal tarafından kurulan bir tür diyalektiktir. Yeni tecelli, kendinden öncekileri kutsal tarafından tecelli için seçildiklerini belirterek onları köken olarak onaylar. Ancak, kendini haklılaştırmak için de, onlara en azından bir eksiklik atfeder. Aksi hâlde her şey yerli yerinde olsaydı, yeni bir ifşaya ve tecelliye gerek kalmazdı.

Kutsal olan, doğası gereği dışarıya taşmak ister, varlığa yayılmak ister. Eğer Tanrı için söylersek, o daima yaratma hâlindedir. Lütfunu evrene yayma eğilimdedir. Bu yüzden kendini ifşa etmek, kendini tezahür ettirmek için daha yetkin taşıyıcılar arar. Tanrı'nın, iradesini önermelerle ve vahiyle bildirdiği İbrahimî dinler geleneğinde, her vahiy kendinden öncekilere göndermelerde bulunur. Bu göndermeler, tasdikin yanında tashih, doğrulamanın yanında düzeltmelerle örülüdür.

İslam'ın varlık anlayışının incelendiği bir zeminde, tecelli ve tecessüm kavramlarını kullanmak oldukça problemlidir. Çünkü bu kavramlar, İslam düşünce geleneğinde belirli bir din anlayışına, irfan geleneğine aittir. Bunun yanında işrakî filozoflar da, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi sudûr kavramından yola çıkarak açıklamaya çalışmışlardır. Buna karşılık, çoğunluğunu kelamcıların oluşturduğu beyan geleneğine bağlı Müslüman düşünürler, yaratma kavramına büyük değer verirler. Onların sisteminde, Allah ile âlem arasındaki ontolojik boşluk aslâ kapanmaz.

Son vahiyleri okuyanlar, kendilerini Tanrı'nın yanında tarihi sorgularken bulur. Tüm bir tarih onların önüne yatırılmış gibidir. Benliği oluşturan öykü yaratılışla başlar, ilk insan ve onun ezelî düşmanı şeytan ile olan kavgasıyla devam eder. Ontolojik değil ve fakat ahlaki düalite oldukça belirgindir. Bu verilerle donatılan benlik, kendini tüm bir tarihten sorumlu hisseder. Bu husus, Müslüman bilincinde özellikle göze çarpar. Dünyanın diğer yanında zulüm gören topluluklara karşı duygusal bir yakınlık ve sahiplenme yaklaşımı içine girmesi bunu gösterir.

İslam'ın evrenselliği konusu Müslümanların zihninde oldukça pratik bir düzeyde anlaşılır. O da Kur'an'ın değişik coğrafyalarda ve toplumlarda uygulanması sorunudur. Bu çok doğaldır, çünkü Müslüman zihni açısından kutsaldan ve aşkınlıktan söz etmenin biricik imkânı ve vazgeçilmez koşulu, vahiydir. Batı teoloji geleneğinde kutsal, ağırlıklı olarak ontolojik bir konu olarak görülür. Bunda Hıristiyan vahiy anlayışının belirleyici etkisi olmuştur. Tanrı, vahiy aracılığıyla sözü değil kendini vahyetmiştir. İsa, vahyin kendisidir. O, bedenlenmiş Tanrı'dır. Hıristiyan kurtuluş teması, İsa'nın Tanrı olduğunun itirafına dayanır. İncil ise İsa'nın sözlerinden oluşan ve Müslüman geleneğinde siyer edebiyatına denk düşen bir yapıdır. Dolayısıyla bir Müslümanın anlamadığı ve aslâ kabul etmediği/etmeyeceği şey, İsa'nın Tanrısallığıdır. Müslümanlar, İsa'yı

Allah'ın peygamberi olduğunu söylemekle Hıristiyanlarla ortak bir zeminde buluşacaklarını düşünebilirler. Oysa İsa, Hıristiyan inancı açısından (daha doğrusu egemen ve resmî Hıristiyanlık açısından) peygamberden çok daha fazla bir şeydir. Ve onun beşer bir peygamber olduğunu söylemek, onu inkâr etme yollarından biridir.[11]

Dinlerin evrensellik anlayışlarını belirleyen temel, vahiy anlayışıdır. Vahiyde Tanrı hakkında dile getirilen bilgiler, Tanrı'nın neliğini ortaya koyar. Tanrı insanla nasıl iletişim kurar? Dışardan açık şekilde kuralları belirli bir dilsel yapı kullanarak mı? Yoksa içerden ya da ruhsal bir mekanizmayla mı? İçsel Tanrı ile dışsal Tanrı arasındaki fark, yalnızca ontolojiyle sınırlı kalmayan etkileri gündelik yaşam pratiklerinde de görülen derin bir ayrışmayı ifade eder. Müslüman kelamcıların vardığı sonuç şudur: Allah bir zâttır. O, âleme indirgenemez. Âlemden bütünüyle de dışlanamaz. O, âlemden ayrı ve fakat âleme hükmeden bir Tanrı'dır. İrade, hikmet, kudret sahibidir. İslam'da Tanrı tasavvurları üzerinde yapılan uzun kelami tartışmaları iki temel kavram ekseninde belirginleştirebiliriz. Tenzîh ve teşbîh teolojileri[12] arasında yaşanan tartışmanın kelami yönü bir yana, burada evrensel ile tikel arasında yaşanan gerilimin izleri de hissedilmektedir.

Burada sorulması gereken soru şudur: Varlığın tarihselliğini daha derinden kavramak, kutsala duyulan saygıyı ortadan kaldırır mı ya da azaltır mı? En başta hayır demek mümkün değildir. Çünkü her şeyi, nesneleri ve olayları bir kutsallık hiyerarşisinde algılamaya alışkın olan bir zihin için bu, köklü bir değişim anlamına gelecektir. Kutsallık fikrinde ortaya çıkan bir değişim, zorunlu biçimde varlığa bakışı da değiştirecektir. Batı'da Aydınlanma sonrası yaşanan süreç tam da budur. Varlıkları birbirine bağlayan kutsal zincirin koparılması, dünyanın büyüsünün bozulmasına yol açtı. İnsan Tanrı'nın gözetiminden çıktı ve yeryüzüne atılmış olduğunu acı bir şekilde fark etti.

Her toplum gibi Müslüman toplumun da tarih ve uygarlıklar sahnesinde yer alabilmek için bazı içsel sorunlarını zorunlu olarak çözümlemesi gerekiyordu. İslam'ın kültürel olarak karşılaştığı ilk temel sorun, politik bütünlüğün sağlanması problemiydi. Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından yakıcı şekilde patlak veren temel sorun, devlet başkanlığı meselesi olmuştur. Hz. Muhammed'in kendisinden sonra bir halef bırakmamış olması, Müslüman toplumu, bu sorunu kendi imkânlarıyla çözme zorunluluğuyla baş başa bırakmıştır. Bu hu-

[11] Bu konuyu tartışmak bizi iki farklı vahiy kavrayışını ele almaya götürmektedir. Önerme merkezli vahiy ile kişi merkezli/personal vahiy anlayışlarının açıklanması ve değerlendirmesi için bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2002, s. 50-87.

[12] Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2005. İslam düşüncesinin ilk ve gelişme dönemlerinde ortaya çıkan Tanrı tasavvurlarının tanıtımı ve analizi için şu bölümlere bakılabilir. İkinci bölüm: İslam Düşüncesinin Erken Döneminde Tenzihçi ve Teşbihçi Tanrı Tasavvurları, s. 85-120, Kelamın Gelişme Döneminde Tanrı Tasavvurları ve Akideleri, ss. 219-285.

sus, aslında Müslüman toplumun yetkinleşmesi ve politik olgunlaşması açısından kaçınılmaz bir yüzleşmeyi dile getirmektedir. Peygambersiz yaşama intiba etmek zorunluluktu. Max Weber'in sözünü ettiği karizma sonrası dönemin[13] standart sorunlarını yaşayan Müslüman toplum, ilk halife Ebubekir'in, genelin ortak görüşü olarak yönetici seçilmesiyle kısa süreliğine aşıldı. Ebubekir kısa süren yönetimi döneminde çok önemli sorunlar dizisiyle karşılaştı. Özellikle güneyde yaşayan kabileler Medine'nin yeni yöneticisine bağlılık bildirmekten kaçındılar. Bu olay klasik eserlerde 'ridde' olayları olarak anlatılır. O dönemde gerçekten de irtidat eden gruplar olmuştur. Ancak resmî tarihsel söylem, tüm olayları ridde adı altında toplamakta ve realiteye aykırı bir açıklama ortaya koymaktadır. Oysa Ebubekir'in imametine karşı çıkan kişi ve gruplar, İslam'dan çıkmamışlardı. Namaz, oruç, hac ve zekât gibi Müslümanlık alameti olan ibadetleri yerine getiriyorlardı. Ancak politik açıdan sorunlu bir mantıkla düşünüyorlardı. Onlar, Medine'ye olan siyasi bağlılıklarının Hz. Muhammed'le olan özel anlaşmayla (*bi'at*) sınırlı olduğunu düşünüyorlardı. Dolayısıyla Hz. Muhammed vefat edince bu bağ da ortadan kalmış oluyordu. Onlar hiç şüphesiz Müslüman insanlardı. Ancak, İslam'ın aynı zamanda bir toplumsal gövde demek olduğunu, Kur'an'ın dinsel bir dönüşümün yanında toplumsal bir dönüşümü de hedeflediğini algılayamamışlardı. Kabilevi gerçeklik hâlâ onların yaşam biçimlerine hükmetmeye devam ediyordu. Müslüman adı altında sıkıca tanımlanmış ve reel karşılığı bulunan bir üst kimlik ortaya çıkmışken, kabilevi alt kimliklere dönülmesi kabul edilemezdi. İslam, kabileciliği bastırarak onun yerine sınırları daha geniş bir toplumsal varoluş inşa etmekteydi. Bu süreç tamamlanmış da değildi. Dile getirdiğimiz kabileler, Müslüman olmakla beraber, Medine'deki yeni siyasi otoriteyi tanımayacaklarını belirttiler. Namazı ve zekâtı inkâr etmediler. Namaz kılıyorlar zekât veriyorlardı. Ancak bu kez zekâtı Medine'ye göndermek yerine kabilelerinde yaşayan yoksullara vermeyi kararlaştırdılar. Bu Arap siyasi geleneği açısından önemli bir anlama sahiptir. Zira kabileler, siyasi üstünlüğünü tanıdıkları kabileye vergi verirlerdi. Hz. Peygamber zamanında verdikleri zekâtı, Ebubekir'e vermeyi reddetmeleri, Medine'yle olan tüm siyasi ve ekonomik bağlarını kesmeleri anlamına geliyordu. Bu düşüncenin kabileler arasında yaygınlık kazanması, İslam'ın sosyal ve siyasal varlığının dağılması anlamına gelmekteydi. Nitekim Ali, Ömer gibi önde gelen sahabeyle istişare eden Ebubekir bazı itirazlara karşın, isyancı kabilelere savaş açmaya karar verdi. Kendisine onların da Müslüman olduğunun anımsatanlara Ebubekir "Allah'a yemin olsun! Peygamber'e verdikleri bir deve yularını dahi benden esirgeseler, yine de onlarla savaşırım." diyordu.[14] Onun bu

[13] Max Weber, "Karizmatik Otoritenin Sosyolojisi", *Sosyoloji Yazıları* içinde, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993³, s. 220.

[14] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh (276/889), *el-İmâme ve's-siyâse*, nşr. M. Mahmûd Halebî, Kum 1969, s. 35.

yaklaşımı sonuçta İslam'ın politik ve sosyal birliğinin güçlenmesinde oldukça etkili olmuştur. Bu gelişmenin politik kültür bakımından anlamı da, merkezîleşmenin bir değer olarak ortaya çıkmasıydı.[15]

Merkezîleşme ile evrensellik arasında paradoksal bir ilişki göze çarpmaktadır. Bir yönüyle bu ilişki bir zıtlaşma ve karşıtlık çağrıştırır. Çünkü merkezîleşme, evrenselliğin parametreleri olan açılma, kendini aşma, başkasının gözüyle bakma, onu tanıma gibi değerlerin aleyhine çalışır. Diğer yandan ise, evrenseli tutan, onu taşıyan somut bir hareket noktası oluşturması bakımından merkezîleşme, yaşanması zorunlu bir süreçtir. Merkezîlik kuramayan kültürlerin, evrensellik iddia edebilecek bir özgüven oluşturmalarının imkânsız olacağını düşünebiliriz.

Merkezîleşme sürecinde anılması gereken asıl gelişme, dördüncü halife Ali döneminde başlayıp uzun süre devam eden Haricî isyanlarıdır. Burada Haricî hareketin teolojik ve tarihsel yorumuna girmeye gerek yoktur. Önemli olan bu harekete karşı gelişen tepkinin hangi kültürel değerleri ateşlediğidir. Hariciler, savundukları bazı doğru ilkelere rağmen yarattıkları ölçüsüz şiddetle Müslümanların büyük tepkisini kazandılar. Onlar, hem halkın inançlarına hem de iktidarlara karşı oldukları için, toplumsal bir taban edinemediler. Şiddet düşkünü oldukları için de, tarihte tutunamadılar. Temel iddialarını yumuşatma koşuluyla bazı alt grupları günümüze kadar (İbadiye) içe kapalı bir cemaat olarak varlığını koruyabilmiştir. Ancak Haricilerin tasfiye edilmelerinde etkili olan asıl neden, temelde toplumsal olandır. Gittikçe bütünleşme ve dünyaya açılma eğiliminde olan bir kültür, içe kapanmacı fikirlere karşı kendini savunmak durumundadır. Müslümanların çevreye yayılmaları, coğrafyalarını genişletmeleri, güçlü bir merkezî iktidarın yönetimiyle olabilirdi. Oysa Haricî tezler öz olarak; merkezsiz, hiyerarşisiz ve hukukun bireyler tarafından uygulandığı kontrolsüz bir toplum modeli öngörmekteydi. İslam toplumunun yeni durumlarla baş etmesinde Haricî çözüm, uygulanması imkânsız katı öneriler içermekteydi. Bu bile başlı başına Haricî tezin tasfiye edilmesi için yeterli gerekçeyi ortaya koymaktadır.

Kutsalın lütfuna uğramış her topluluk, kutsalın sunduğu avantajları edinmenin yanında bir de kutsalın yol açtığı buharlaşma riskiyle de baş etmek zorunda kalmıştır. Toplum bir varlık olarak tarihe tutunmak ve kök salmak ister. Dinin bu temel toplumsal arzuyla örtüşmeyen yorumları, yine din tarafından tasfiye edilir. Alında bu süreci yöneten şey, toplumsal akıldır. Dinsel ve politik kurumlar, kutsalı bir vahşilik olarak yaşamak isteyen dinsel yorumların eleştirisi üzerine yükselip meşrulaşır. İslam'da Ehl-i Sünnetin merkezi oluşturması, toplumsal aklın kendini güvene alacak gelenekler üretmesiyle ilgili bir olgudur. Gerek Ebubekir'in karşılaştığı ilk olaylar gerekse Haricî hareketin geride bıraktığı iz, merkezîleşmedir. Konunun hierofani tartışmalarıyla ilgili yönü ise daha renkli bir tartışma gündemine yol açmaktadır. Zamana dâhil olan ve mekânla

[15] Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu, Ankara 2005, s. 102-105, 110.

bağ kurarak somuta dönüşen kutsal, yatışmaya başlar. Coşku, yerini sükûnete, iman da akla bırakmaya başlar. Her şey mekân olmaya, mekânlaşmaya zorlanır. İslam'da dinsel akıl, ikili bir paradigma oluşturmuştur. Bir yandan kelam (*beyân*) geleneği, diğer yandan ise tasavvuf (*'irfân*) geleneği. Bu iki akıl yapısı –her ne kadar irfan geleneği akla karşı bir duruşu yüceltiyorsa da, aslında bir tür akıl yapısına dayanır– birbirine paralel gelişmiş, zamanla sistemleşmiş ve diğerinden bağımsızlaşmış ve iletişimsizleşmiştir.

2. İslam'da Evrenselin Cogito'su: Allah Yerlerin ve Göklerin Nurudur

Evrensellik kavramının İslam kültüründe, teolojik temelinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Evrensellik, ilk Müslüman neslin zihnini şekillendiren kurucu metin olan Kur'an'dan zahmetsizce devşirilmiştir. En başta Allah kavramı, yeterince evrensellik izlenimi verir. Allah'ın yaratıcı olması, her şeyi görüp gözetmesi, âlemlerin Rabbi olması türünden vurgular, Müslüman benliğini iman yoluyla tarihe, yeryüzüne, hayata ve ölüme açar. Allah kavramının dinsel ve düşünsel çekiciliği, her türden insani durumu ve tarihsel pozisyonu bir anda eşitler. Bu eşitleme, varlıksal açıdandır, ahlaki açıdan değil! Bu son vurgu, iyi ile kötüyü, adalet ile zulmü aynileştirecek derecede mistik savrulmaya kapılan yaklaşımın isabetsizliğini ortaya koyması aşısından önemlidir. Evet, evrensellik olayı bir ölçüde yerel ahlak yargılarını ve toplumsal kalıpların sorgulandığı bir süreci tetikleyebilir. Ancak, insanın temelde ahlaklı bir varlık olması gerçeğini nihai olarak ortadan kaldırmaz. İyinin ve kötünün ötesine geçmek, tekliften kurtulmak, insan için varoluşsal bir konum değil, sadece bir özne durumudur. Benliğin geliştirdiği bilgisel bir durum, bir bakış açısıdır.

Kur'an'ın 24/Nûr suresinde yer alan bir ayette –ki bu sureye adını veren *nûr* kavramı bu ayette geçer– Allah'ın göklerin ve yerin nuru olduğu belirtilir. Sadece bu ayetin anlaşılması ve açıklanması ekseninde, İslam düşünce geleneğinde ilgi çekici ve zengin bir literatür oluşmuştur.[16] Müslüman felsefeciler ve müfessirler, Allah'ın nur olarak betimlenmesi konusunda değişik açıklamalar yapmışlardır. Diğer yandan bu konu, işârî tefsir yöntemini uygulayan tasavvufçu düşünürlerin de yoğun biçimde ilgisini çekmiş ve sonuçta bir 'nur sembolizmi' konusu gelişmiştir. Sözünü ettiğimiz ayetin Türkçe meali şöyledir:

> Allah yerlerin ve göklerin nurudur. Onun nurunun örneği, içinde kandil bulunan bir lambaya benzer. Kandil bir cam fanus içindedir. Cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır. Bu ne yalnız doğu ve ne de yalnız batıda bulunan bereketli bir zeytin ağacından yakılır. Yağın kendisi, neredeyse ateş değmese bile aydınlatacak! Nur üstüne nur! Allah dilediğini nuruna eriştirir. Allah insanlara böyle örnekler verir. O, her şeyi bilendir.[17]

[16] Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu- İmâm Gazzâlî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 193. Okumuş, tefsir geleneğindeki işârî yöntemin ilkelerine dikkat çektikten sonra, *Mişkâtu'l-envâr* adlı eseri örneğinde nur sembolizmi hakkında Gazâlî'nin görüşlerini ele almaktadır. Bkz. *age.* s. 193-200.

[17] 24/Nûr, 35. ayet.

Kur'an'da yer alan ve Allah'ın evrenle ilişkisine ışık tutan bu eşsiz şiirsel anlatımda, evrensellik temasının ontolojik vurgusu dile getirilir. Allah'ın nur olması, öncelikle Onun varlığa karşı sevgi ve rahmet beslemesini anlatır. Allah evrene yöneldiğinde ancak iyilik ve hayırla sonuçlanacak bir iş yapar. Onun insanla ilgili işleri de bu kabildendir. Allah, insana yol gösterecek doğal bir garizeyi zaten bahşetmiştir. Akıl insana yol gösteren, hayatını güzelleştirmede ve geliştirmede yardımcı olan büyük bir güçtür. Aklın insanda bulunması başlı başına bir lütuftur. Bunun yanında Allah tarih boyunca insanı, gönderdiği vahiylerle desteklemiştir. Vahyin içerdiği bilgiler, insanın Allah ile ilişkisini düzenlemekle kalmaz onun tarihteki yürüyüşüne de yardımcı olur. Ahlak, hukuk ve ticaret gibi insanın sosyal yaşamının ayrılmaz parçalarını oluşturan konularda da insana bilgiler sunar. Belki vahyin yardımı olmasaydı bile insanın, akıl ve deneyimle vahyin getirdiği bilgileri doğrulayan sonuçları elde edebileceği ileri sürülebilir. Ancak bu bilgilerin vahiyle sunumu, insan zihninde bunlara bir yaptırım statüsü kazandırmaktadır. Bu statü, insanın yaşayarak ulaştığı ve görece kırılgan yaptırım kavramından daha farklı, anlamı Tanrı'dan gelen bir muhteva sunar. Vahiy yoluyla bilgilendirilen insan, sadece iman ve ahlak olarak yapılandırılmış olmaz, aynı zamanda tarihsel olarak da inşa edilmiş olur. Bu inşanın içinde, savaş ve ticaret hukuku, farklı dinlere ne şekilde muamelede bulunulacağına dair somut bilgiler de yer alır.

Allah'ın nur olması hususunun işârî yorumu, Gazâlî gibi tasavvufi yoruma ağırlık veren mistik düşünürleri, vahdet-i vücutçu bir sonuca götürmüştür. Onların anlayışına göre, nur kavramının anlamanın iki seviyesi vardır. İlki nuru, güneş ışığı olarak anlayan avamın tanımıdır. Avam, nuru alev, kandil, güneş gibi bir şeyi görünür kılan nesnelere göre, yani 'zuhûr' esasına göre anlamaktadır. Havasın nur anlayışını bir analojiyle anlatan Gazâlî, görme sonucu gerçekleşen idrakin gerçekte ruh-ı basîrada olduğunu, gözün ise yalnızca bir alet olarak çalıştığını söyler. Bu düzeyde nur; akıl, ruh, nefs ya da kalp olmaktadır. Nuru anlamanın bir de üçüncü aşaması vardır ki bu havassu'l-havas aşamasıdır. Buna göre gerçek nur Allah'tır. Varlık nurdur.[18] Varlığa varlığını veren asıl var edici olan Allah, nurla nitelenmeye en layık olandır. Diğer nesnelerin nurla nitelenmesi sadece bir mecazdan ibarettir. Bu, pek çok mutasavvıfın niçin Eşari kelamının varlık anlayışına inandığını da açıklayan ve sonu, şu ya da bu şekilde vahdet-i vücuda varan anlayışın mantıksal bir sonucudur.[19]

Görüldüğü gibi İslam geleneğinde nur kavramı, doğal olarak varlıkbilimsel bir mesele olarak ele alınmıştır. Oysa konunun bilgisel boyutunu tartışmak, evrensellik ve yerellik ikilemi açısından önemli veriler sunmaktadır. Zira varlıkbilimsel temellendirmeler, bilgiyle ilgili çalışmalara dayanır. Varlığın hangi dilsel araçlarla ve hangi bilgi sistemleri çerçevesinde anlaşıldığı, konunun kültürel bir boyutunun tartışılmasını zorunlu kılar.

[18] Gazâlî, *Mişkâtu'l-envâr*, s. 275.
[19] Okumuş, *age.*, s. 196-197.

Nur kavramı zorunlu olarak karşıtı olan zulmeti/karanlığı çağrıştırır. Nur aydınlattığı gibi, aydınlatılmaya karşı direnen yerleri de ortaya çıkarır. Bir ortama ışık tuttuğunuzda, aydınlanmaya ve açığa çıkmaya yatkın ve elverişli nesneleri öğrenmemizin yanında, karanlıkta kalan ve ışığa karşı dirençli, saklı bölgeleri de öğreniriz. Bunun dinsel anlamı şudur: Neyin iman olduğunu vahiy öğretir. İmanı ve onun içeriğini oluşturan şeyleri öğrendiğimizde, küfrün de ne olduğu açığa çıkar. İmanın ve küfrün bilgisi vahiyle ortaya çıkar. Esasen vahyin bir özelliği de, insanı Allah karşısında sorumluluk altına sokan davranışların ve inançların bilgisini öğretmektir.

Kur'an'da Allah'tan gelen vahiyler de nur olarak nitelenir. Buna göre Kur'an nurdur. Çünkü Allah Kur'an'da yer alan bilgiler ve haberler yoluyla insanı bilgilendirdiği gibi, buyruklar ve yasaklar yoluyla da insana ahlaki anlamda yol gösterir. Kur'an'da hem metafizik ve hem de tarih, hukuk, ticaret, doğa vs. ile ilgili konular yer alır. Şu hâlde Allah, vahiy/nur indirerek yalnızca evreni aydınlatmaz, bunun yanında tarihi ve toplumsal ilişkileri de aydınlatır.

İslam'ın evrenselliği, ne türden bir evrenselliktir? Doğu'ya da Batı'ya da ait olmayan mübarek ve kutlu, her coğrafyaya eşit derecede uyarlanabilir –çünkü her tür insani duruma eşit derecede uzak ve eşit derecede yakın– bir içerikten mi söz ediyoruz? Gerçek şu ki tarih boyunca adını bilmedikleri dönemlerde bile Müslümanlar evrensellik meselesini kendi kavramlarıyla tartıştılar. Onlar, evrensellik sorununu daha çok Kur'an'ın hukuk ifade eden pratik buyruklarının farklı topraklarda ne şekilde uygulanabileceği ekseninde kavradılar. Geliştirdikleri çözümler de buna uygun bir doğrultuda şekillendi. İslam'ın evrenselliğini tinsel ve ahlaki bir çerçevede savunan mistik ekolün daha kolay çalıştığını söylemek durumundayız. Çünkü herkesin kabul edebileceği türden yüksek ahlaki ve dinsel ilkelere dayanarak diğer geleneklerle daha kolay ilişki ve iletişim kurulabileceği açık bir gerçektir. Dine bir öz (hakikat) ve buna karşılık bir de kabuk (şeriat) nispet eden mistik entelektüellerin söylemi, dün olduğu gibi bugün de pek çokları için çekicidir. Onların söylemine çekicilik kazandıran şey, müesses dinin, insanı dışsal olarak sınırlamaya dönük uygulamalarının kolay eleştirilebilirliği hususudur. Bunun yanında her insan, kendine pek çoğunun anlamadığı ve kabullenemediği bir özün sunulduğunu hissetmekten haz duyar.

Diğer yandan pek çok kurulu dinsel gelenekte olduğu gibi, İslam'ın erken dönemlerinde de rasyonelleşme eğilimlerinin ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu durum, İslam'ın temel inanç ilkelerini öteki din mensuplarından gelen itirazlara karşı savunma ihtiyacından kaynaklanmıştır. Zamanla haklı ve anlaşılır bir gerekçeden doğan rasyonelleşme çabaları, dinsel düşünce içinde kendine özgü bir kelami modelin de doğup şekillenmesine yol açtı. Burada sorun, bir yönüyle dinin, kuramsal olarak ne dereceye kadar rasyonelleşmeye izin verdiği ya da bu işleme yatkın olduğuyla ilgilidir. Çünkü dogmatik öz, ne kadar yoğun

ve geniş bir iletişimle gündelik hayatı ve toplumsal faaliyet alanını belirliyorsa, insana da o kadar az düşünme ve etkinlik alanı bıraktığı varsayılır. Konunun diğer yönü ise, dini taşıyan insanların kültürlerinden kaynaklanan dünya algılarıdır. İnsanların kültürel ve politik olarak kendilerinden olmayanlara karşı besledikleri duygu ve düşünceler, dini hamasetin alevlendirdiği gücün hangi doğrultuda akıp kurumsallaşacağını belirleyen en önemli etkenlerdendir. Tümeller düzeyinde oldukça sorunsuz ve kolayca kavranan kimi kavramlar, tikele indikçe uygulama ve anlaşılma sorunlarıyla kuşatılmaktadır. Ki bu tartışma da konumuzun özünü oluşturmaktadır.

Evrensellik konusunu incelerken karşımıza çıkan gündemlerden başlıcası, insanda bulunduğunu varsaydığımız politika arzusu ve din duygusu arasındaki karmaşık ilişkidir. Din ile politika arasındaki ilişkinin henüz çözülemediği bir kültürel vasatta evrenselliği ve yerelliği tartışmak kaçınılmaz olarak, hangi etkenin el altında zihinleri yönlendirdiğini araştırmaya kayar. Politikanın özünde hükmetme, ele geçirme, tâbi kılma ve tek tipleştirme arzuları varken, buna karşılık dinin özünde; değer verme, özgür bırakma, farklılığa saygı, mutlak karşısında tevazu vardır. Ancak dinin bu yüksek ilkeleri, tarihte pek uygulanma imkânı bulamamıştır. Ya kısmen ya da dönüştürülerek sınırlı biçimde uygulanmıştır. Bunda en büyük rol, politikanındır. Politika ile din birbirlerine yakınlaştıklarında bundan zannedildiği gibi din değil, politika kazançlı çıkmıştır. Politika, dine hizmet gerekçesiyle dinden meşruiyet devşirirken kendi kadîm amaçlarından vazgeçmemiş, onları bir şekilde yürütmüştür. Günümüzde ve tarihte, Doğu'da ve Batı'da sıkça rastlanan şu, "politika dinin hizmetinde" sloganlarının gerisinde yatan arzu tam da budur. Bu arzu, yaşanan sıcak gelişmelerden dolayı –zaten Ortadoğu'nun ve yaşadığımız coğrafyanın ateşi hiç dinmiş değildir– bir türlü soğukkanlılıkla deşifre edilememektedir. Bu sorun ekseninde söylenebilecek şey şudur: Her türden iktidar başka bir şeyi değil, yalnızca ve sadece kendini temsil edebilir.

3. Evrensellik ve Yerellik, Özne Konumlarıdır

Evrensellik-yerellik ilişkisini öznenin farklı konumları olarak incelemek, bizi benliğin hangi kavramlarla düşündüğünde kendini daha rahat ve güvende hissettiğini tartışmaya sevk eder. İyi tanımlanmamış, düşünsel zemini henüz gelişmemiş, insanlar tarafından rahat şekilde görülecek derecede açık olmayan, belirsizlikten başka da bir şey vaat etmeyen bir evrensellik kavramının sahici olmadığı ortadadır. Tabii, eğer sahiciliği, soyut felsefi bir ilkeden çok, insanın yaşamında pratik karşılığı bulunan bir içerik olarak anlıyorsak! Evrenselliğin, esas olarak, zaten insanın ayaklarını yerden kesen bir şey olduğu, yerel olan ile bağları gevşeyen benliğin alıştığı şeyden yoksun kalması sonucu kendini rahatsız hissetmesinin doğal olduğu yolunda bir açıklamayla yanıt verilebilir. Ancak somutluk dediğimiz şey, mutlaka yerellikle karşılanan bir içerik değildir. Toplumun düşünsel ufkunda evrensellik kavramı doğmuşsa doğmuştur. Onun ışığını alnında ilk hisseden duyarlı zihinler çıkıp bunu bir rasyonaliteye ve söy-

leme dönüştürürler. Doğmamışsa eğer, yapılacak pek bir şey yoktur. Bir konuda paradigması oluşmayan toplumsal aklın, onunla ilgili fırsatları ve sorunları anlamasını beklemek gerçekçi olmaz.

Dinî esaslara rasyonel bir temel aramanın kırılganlığını görüp de tekrar imancı bir tutuma dönüş yapanların durumu, bizce, aslında aklın bir hâlden başka bir hâle intikal etmesi olarak görülmelidir. Ömrünü kelam ilmine vakfettikten sonra, ölümüne yakın dönemlerde "kocakarı imanıyla ölmeyi" tercih eden İmamu'l-Harameyn'in (1068-1085) tecrübesi İslam geleneğinde istisna değildir. Ancak ilginçtir ki bu türden örnekler daha çok Eşari kelam anlayışıyla düşünen çevrelerden çıkmıştır. Eşariliğin nass ile akıl arasında, akıl aleyhine kurduğu ilişkinin, aklın tümüyle işlevsizleştirilmesiyle sonuçlanması söz konusu anlayışını mantıksal sonuçlarından biridir.

Mezhepler arasındaki çekişmenin, toplumsal aklın kendine güvenli bir mekân oluşturma yönelimiyle ilgili bir yönü vardır. Nassların ileri sürüldüğü ve kültürlerin el altından rekabet ettiği canlı bir süreç yaşanır. Bir kültürün tikel üstünlüğüyle sonuçlanmayan çatışma, yeni, öngörülmemiş, daha merkezî bir yapının teşekkülüne yol açar. Kültür, burada tam olarak ortada duran bir şey olarak karşımıza çıkar. O, yükselmek, kendini aşmak, ait olmaktan kurtulmak isteyip de daha yukarılara çıkmak isteyenlerin önüne çıktığı gibi, diğer yandan çoğulculuktan bunalanları, farklılıkları temaşa etmekten başı dönenleri, ait olma arzusuna gem vuramayanları, kültürel alt kimliğine 'küçük ev'ine dönmek isteyenleri de engeller.

4. Bir Açıklama Yapmaksızın İnanmak ve Yaşamak Nasıl Bir Şeydir?

Kendini bir başka kültürel kabileden olanlara anlatmak, öncelikle görmekle başlayan duygusal bir temele sahiptir. Kendisi giyinmeyen, kadınları başka türlü giyinen, eğlencesi ve şarkıları başka türlü olan, farklı mabetlerde başka lisanlarla ibadet eden, ölülerini farklı ritüellerle toprağa veren bir toplulukla karşılaşmak, benliği ziyadesiyle zahmete sokan bir gelişmedir. Çünkü tanımlanması gereken karmaşık bir dünyayla karşı karşıyayızdır. Bu durumun kısa zaman içinde izah edilebilir, kavramsallaştırılabilir ve böylece kavranabilir kılınması gerekir.

Karşılaşmanın güçle ilgili askerî boyutu, belki de konunun en kolay kavranabilir tarafıdır. Asıl önemli boyutu konun kültürel yönüyle ilgili olanıdır. Çünkü benliğin tarihsel gelişimde ve kimliğin şekillenmesinde kalıcı etkilerin ortaya çıktığı zemin burasıdır.

Benlik başka olanla karşılaştığında ötekini anlayıp tanımanın yanında, el altından kendini de belirleyip tanımlar. Kültürel, dinsel ve politik farklılıklar üzerinde düşünürken kendi ideolojik sınırlarını da çizer.

Her din ve inanç sahibi, dahası her kültür mensubu kendini doğru ve haklı görecektir. Bu o kadar doğaldır ki, tartışılması bile gereksizdir. Burada önemli olan, insanların kendi kabilelerinden olmayanlara karşı besledikleri düşün-

celer ve onlara tanıdıkları haklardır. İster şefkat ve merhamet olarak tecelli etsin, ister engin bir adalet ve kollama duygusunun bir yansıması olsun, başkası olana var olma hakkı tanıyan her yaklaşım ele alınmaya değerdir. İnsanların kendileri hakkında ben-merkezci fikirlere sahip olmalarının doğallığı, bizi asıl konuya yönlendirmektedir. İnsanlar önceden kendilerini doğal biçimde yaşarlarken, karşılaşma sonrasında rasyonalize etme zorunluluğunu duymaya başlarlar. Her tür rasyonelleştirme de, sonuçta evrensellik mesajı verir. Dinsel akıl, kendine evrensel bir logos aramak üzere çerçevesini zorlamaktadır. Akıl gibi her insanda ortak bulunan ve aynı şekilde çalıştığına inanılan bir kaynağa dayanarak bilgi üretmek, bunun sonuçlarını herkes için kabul edilebilir saymak demektir. Çünkü siz kendi inancınızı temellendirerek "Ben, sizin de kabul edeceğiniz gibi, şu şu nedenlerden dolayı buna inanıyorum." dediğinizde sadece karşınızdakini ilzam etmiş olmazsınız, her akıl ve vicdan sahibi için geçerli bir sonuç ortaya koymuş olursunuz. Karşımdakini ikna ettiğimde, muhtemel diğerlerini ikna etmiş olurum ve bu evrensel bir tını taşır.

Sadece imana dayanarak üstünlük iddia etmenin din sahipleri için ne kadar temelsiz bir şey olduğunu bilen Müslüman kelamcılar, üstünlük iddialarının istidlalle sınanması gerektiğini, doğru ile yanlışın ancak bundan sonra ortaya çıkacağını savunmuşlardır. Mâturîdî, herkesin kendi dininin ve mezhebinin hak olduğunu, diğerlerinin ise bâtıl olduğunu ileri sürdüğünü, bunun aynı kaynaktan gelen mezhepler için bile bir karmaşaya yol açtığını belirtir. Ona göre çözüm, deliller üzerinde düşünmek, akıl yürütmeye başvurmak ve mezhebî hırsları işin içine katmadan sağduyuyla aklın hükmüne uymaktan geçmektedir.[20] Aslında kelamcılar, dinin esaslarının akılla bilinip bilenemeyeceği konusunda tartışırlarken, ortaya koydukları çözümler, Müslüman kültürün rasyonel bir yorumunu oluşturmuştur.[21]

Kelamcılara karşı mutasavvıflar ve bazı işrâkî filozoflar da, tinsellik çerçevesine oturan bir evrensellik anlayışı geliştirmişlerdir. Onların tezleri, akla ve rasyonel çıkarımlar yerine, duyguya ve sezgiye dayalı bir bilgi teorisine dayanıyordu. Dinî ve ahlaki esasların mantıksal formlar içinde savunulmasının boşuna bir uğraş olduğunu düşünen bu kesim, tüm uğraşlarını sembolik ve ucu açık te'viller geliştirmeye adadılar. Böyle yaparak diğer dinlerin hakikatleriyle İslam'ınki arasında bir bağ kurduklarını düşündüler. Gazâlî'nin belli başlı eserlerinde görülen şey budur. Günümüzde de İslam'ın mistik yorumunun diğerlerinden daha uygun ve geçerli olduğunu savunan çevreler vardır. Onlara göre

[20] Mâturidî, *Kitâbu't-tevḥîd*, İstanbul 1979, s. 6.

[21] Bazı siyasi ve kültürel nedenlerden dolayı tarihte kalmış ekollerin, zamanla hatırlandığı görülmektedir. Buna en iyi örnek Muteziledir. Günümüzde İslam düşüncesinin yeniden yapılanması çalışmalarında Mutezilenin çözümlerine başvurulduğu görülmektedir. Ancak bu basit anlamda, tarihte kalmış bir mezhebi tekrar diriltmek değil de daha çok yöntem ve bir metodoloji geliştirmeye dönük olursa isabetli sayılır. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcabbâr*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 198-202.

dinlerin evrenselliği, tinsel bir evrensellik olup fıkıh ve kelam gibi rasyonel temele oturan ilimlerin bu konuda sağlayabileceği yarar önemsizdir. Böyle düşünmeleri onların mantıklarının doğal bir sonucudur. Zira hakikat, hakkında konuşulabilir bir nesne değildir. Onun hakkında söz söylemek, onu akla uygun hâle getirmeye çalışmaktır ki, bu da hem hakikatin indirgenemez doğasının hem de insanın sınırlı zihninin kabul edemeyeceği bir şeydir. Dinsel hakikati söz konusu etmeyi kategorik olarak reddeden bu akım, içsel tecrübe ve sezgiyi önerir.

Din hakkında konuşmaktan kaçınmayı din edinen eğilime başka alanlarda da rastlanır. İslam düşünce geleneğinde, izah etmeksizin kendini yaşama eğilimi kendine özgü bir çizgi ortaya koymuştur. Bu eğilim daha çok Eşarilik, Hanbelilik ve Selefilik olarak nitelenen bir çevre tarafından temsil edilmiştir. Bu eğilimin din ve tarih anlayışı içe kapalı, hakikati kendisi için yaşayan ve sahip olduğu ilkeleri başkaları nezdinde aklileştirme gereği de duymayan bir anlayışı ifade eder. Bu, kendi kendine yeterlilik duygusu tarafından beslenen içe kapalı benlik duygusu, aynı çerçevede yer alan ve nispeten daha açık, iletişime değer veren, kendini başkalarının da anlayabileceği formlarda dile getiren eğilimlere de karşı çıkar. İslam düşünce geleneğinde bunun çok sayıda örneklerine rastlamak mümkündür. Nassa, nass-akıl ilişkisine, iyilik-kötülük meselesine, mantık ilmine, kelama ve istidlal yöntemine bakışta farklılaşan görüşler bu iki akıl yapısının çatışma alanlarıdır.[22]

5. Mezhep Neyi Temsil Eder?

İslam'ın evrenselliği ve yerelliği sorununu kendi içinde yer alan bir sorun niteliğiyle tartışmak, bizi mezhep olgusuyla karşı karşıya bırakır. Bugün sahip olduğumuz bilgi birikimi açısından konuya baktığımızda artık, mezheplerin birer tarihsel olgu olduklarını söylemek hiç de yeni ve aykırı bir şey değildir. Aksine mezhebi, dinin kendisi sayan anlayış, günümüz İslami birikimini görmezden gelmek pahasına ileri sürülebilir. Mezhepler konusuyla ilgili daha ileri düzeyli bir soru, bunların nasıl olup da mümkün ve meşru olduklarına dair olanıdır.

Mezhepleri bir yozlaşma, kutsalın sulandırılması, İslam'ın çok eksik ve yanlış birer temsili olarak gören anlayışla dini özdeş kurumlar olarak görmemekle beraber, onlara sosyal ve kültürel bir meşruiyet tanıyan iki yaklaşım var önümüzde. İkinci yaklaşım, iki açıdan doğru bir dayanağa sahip görünüyor. İlk olarak kutsalın insan yaşamına girmesi, onun bir fenomene ve olguya dönüşmesiyle mümkündür. Diğer yandan ise insan, kutsalı ancak kendi tikelliğinin imkân verdiği ölçüde tanıyıp içselleştirebilmektedir. İnsanın varlık yapısından

[22] Bilimde farklı yöntem arayışı ekseninde kendini gösteren çatışma, derine kültürün kendine bir yön ve istikamet belirleme ihtiyacıyla da ilgili bir konudur. Nassa bakışta farklılaşan anlayışlar, temelde aynı kültür içinde birbirinden ayrılma eğilimde olan hareketlerin de bir yansıma alanıdır. Konunun kelam ve mantık ilimleriyle ilgili yönünün bir değerlendirmesi için bakılabilir. Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 60-65.

kaynaklanan bir somutlaştırma arzusu, tarih boyunca ortaya çıkan yerelliklerin antropolojik gerekçesidir. Mezhepleri, İslam'ın tüm enerjisini alıp götüren ve onun insana sunacağı üstün ilkeleri tüketen bir çatışma ve gerilim odağı olmaktan çıkarmanın yolu, bu yapıları ortadan kaldırmaya çalışmak değildir. Gerçek din, hak din adına yapılan baskıların elitizme yol açtığı, ayrıca bu girişimlerin din karşısında siyasete güç kazandırdığı bilinen bir gerçektir. Yanlış da olsa inanca baskının, ters teptiği ve amaçlananın aksi sonuçlar verdiği görülmektedir. Bu, gerçekte sosyolojik olarak başarılabilir bir husus da değildir. Fakat şu mutlaka yapılması gereken işlerdendir: Gittikçe artan bir bilinçle, mezheplerin ortaya çıkış ve gelişim süreçlerini anlatan nesnel bir dilin kullanımını yaygınlaştırmaya çalışmak... Böylece umulur ki, dinin yüceliğini temsil etme iddiasındaki tikel yapıların görelilikleri anlaşılır ve İslam'ın gerçek öğretisel ve ahlaki gücü yeniden insanlara yol göstermeye başlar.

Mezhepleri, kutsalın bir geri tepmesi olarak gören anlayış, bu çalışmada daha önce ele aldığımız hierofani sorunuyla yakın bir temas hâlindedir. Âlemlere rahmet olsun diye indirilmiş bir din, belirli bir coğrafyanın ve belirli bir topluluğun kültürüne bürünmeye başlamıştır. Dinin saflığını koruma endişesinin altında, yabancı(!) ve sapık fikirlerin nüfuzuna karşı İslam'ı savunma amacının yanında, kültürel bir refleks de yok mu acaba? Kutsalın gündeme gelmesiyle kendine çok önemli bir alan açılmış olan tikelin, kendi avantajlarını koruma refleksi de el altından çalışmış olamaz mı? Zirâ her tikel, ayakta durabilmek ve genişleyebilmek için, kendisinden daha büyük, daha kapsamlı ve daha dayanıklı bir şeyle temasa geçmek, onunla bütünleşmek zorundadır. Son peygamberin kendi aralarından çıkması, Kureyş'e bu şansı sunmuştur. Öyle görünüyor ki, Kur'an'da Allah'ı birlemeleri ve ona dönmeleri için anımsatılan husus (*ilâf-ı Kureyş*[23]), İslam sayesinde fiilî bir gerçeğe dönüşmüştür.[24]

Arap kültürel aklının, hatta İslam öncesi bazı Arap mitlerinin, İslam'ın Arap coğrafyasında ortaya çıkmasının sağladığı avantajı kullanmaya çalışması hususu, günümüzde daha rahat tartışılmaya başlanmıştır. Kültürel aklın, dinsel ve bilimsel tartışmalara girerek kendini merkeze yerleştirmeye çalışmasını tartışmak için dinsel ve kültürel olan ayırımının kavrandığı bir bakışa dayanmak gerekir. Bunu yapmak için sosyal bilimlerin katkısına açık olmakla birlikte, dinî ilimlerin yöntemlerini göz ardı etmemek gerek. Çünkü İslam düşünce geleneğinde, ortaya çıkmış olan nassa ve hayata bakışta farklı yöntemler incelendiğinde, farklı

[23] Bkz. 106/Kureyş suresi. Bu surede, yaz ve kış yolculukları sayesinde Kureyş'in gönence kavuştuğu, bu bereketin de Beyt'in, Mekke topraklarında yer almasından ileri geldiği anımsatılarak Allah'a tapmaları istenir.

[24] İslam düşünce geleneğinin oluşumunu üç kavram çerçevesinde sosyolojik ve yapısal açılardan analiz eden Câbirî, akide, kabile ve ganimet ilişkilerine dikkat çeker. İslam öncesi ve sonrası dönemlerde dinsel ve siyasi düşüncenin kurulması açısından akide ve kabile ilişkilerinin analizi için bakılabilir. Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s. 90-102.

kültürel eğilimlerin çalışma biçimleri de görülebilecektir.[25] Bu eksende, Müslüman dünyada farklı coğrafyalarda yaşayan insan topluluklarının, kelamda, fıkıhta, tefsirde ve hadiste kendilerine özgü birer yöntem geliştirmiş olmaları çarpıcı bir olgudur.[26] Evrensellik ve yerellik ekseninde bu gerilime baktığımızda, kutsalın tecellisine dayanan bir tikelin (Araplık), başka tikellere yeni bir hamleyle yönelerek onları kendi içinde eritmeye çalışmasının yarattığı bir gerilimi görürüz. Burada sorun, diğer tikellerin (Mevâlî) de, egemenin (Kureyş) elindeki silahla silahlanıp kutsala dayanması ve kendisi için yeni bir meşruiyet çerçevesi (din) oluşturmaya başlamasıyla daha da ilginç bir boyut kazanmıştır.[27]

Mezhepleri, kutsalın belirli ölçüde alınıp içselleştirildiği tikel temsiller olarak da değerlendirmek gerekir. Onların beşerîliğini hiçbir zaman göz ardı etmeksizin "böyle bir anlayış nasıl mümkün oldu?" sorusuna bir açıklama getirmek üzere mezhep olgusuna yaklaşmak, bugün bile sıcaklığını koruyan canlı probleme bir esneklik kazandırabilir.[28] Mezheplerin tarihsel ve kültürel oluşumlar olduğunu söylemek önemlidir. Bu gerçeğin kabul edildiği oranda da İslam dünyasında farklılaşmalardan kaynaklanan çatışmaların azalacağı umulabilir. Ancak ileri bir aşamada, mezheplerin ne tür tikelliklerin yaşama alanı olduğunu tespit etmek gerekir. Mezhepleşme olgusu temel insani bir yönelimdir. Çünkü insan tikellikler üreterek yaşayan, algılayan, tarihe katılan hermeneutik bir varlıktır.

6. Değerlendirme

Çalışmamızda, Batı'da ortaya çıkan ve her türlü evrenselliği, mutlaklık iddialarını, nesnelik durumlarını, dogmatizmin yol açtığı kötülükleri gerekçe tutarak reddeden teorileri tartışmadık. Oysa önceleri felsefeyle ve bilimle uğraşanların ilgilendiği bu konu, günümüzde kitleler için de öne sürülen bir gündelik mantık yapısı olmuştur. Sosyal bilimlerde ve din bilimlerinde, hakikat iddiasından

[25] Ekoller arasındaki farklar, çeşitli merkezler arasındaki irtibat güçlükleri gibi coğrafî faktörlerle, toplumsal şartlarda görülen yerel ayrılıklarla, örfi hukuk ve uygulamayla şartlanmış olduğu şeklinde değerlendirilmektedir. Bkz. Joseph Schact, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmed Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara Ün. İlâhiyat Fak Yayınları, Ankara 1986, s. 39.

[26] İslam geleneğinde ortaya çıkan Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ayrışmasının coğrafî ve sosyo-kültürel açılardan değerlendirilmesi için bkz. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı* (Yayınlanmamış doktora tezi), Ankara 2002, s. 64, 65.

[27] Emevi yöneticilerinin Arap milliyetçiliğine dayalı bir politika izledikleri bilinmektedir. Bu politikanın bir parçası olarak mevâlî yönetim kadrolarından uzak tutulmuştur. Bkz. İbn Kuteybe (276/889), *el-Me'ârif*, tahk. Servet Ukkâşe, Dâru'l-Maârif, Kahire 1969², s. 345 vd. Bunu üzerine ilme ve sanatlara yönelen mevâlî arasından, başta fıkıh, kelam ve hadis olmak üzere pek çok dinî ilimde parlak simalar yetişmiştir. Bu gelişmenin Arap kökenli ulema arasında yarattığı rahatsızlık için bkz. İbn Abdilberr (463/1071), *Câmi'u'l-beyâni'l-'ilm ve faḍlihi*, Riyad 1994, I. 620 vd.

[28] İslam geleneğinde ortaya çıkmış olan mezheplerin, eleştirel ve anlamacı bir açıdan değerlendirilmesi ve buna uygun bir kavramsallaştırma deyemesi için bkz. Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Meselesi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* içinde, İSAV, İstanbul 2005, ss. 423-431.

zarifçe vazgeçmenin yolları yüceltilmektedir. Buna karşı bilimle gündelik siyaset arasındaki sınırı ortadan kalktığı karşıt bir çizgi de göze çarpmaktadır. Entelektüel, büyük tarihsel ve dinsel yapıların ürettiği dogmatizme karşı çıktığı kadar, kitlelere ince tekniklerle sunulan ve onları kötülüğe karşı tepkisiz kılan nihilist bir evrenselciliğe de karşı koymalıdır. Sorgulanmamış her kategorizasyonu alaşağı etmek, boynumuzun borcudur. Zira tikel olanın kötü, evrensel olanın (daha doğrusu öyle sunulanın) da iyi olması zorunlu değildir. Bu konuda, İslam bilim çalışanların yaptıkları işin etiğine dair açık bir anlayış geliştirmeleri zorunludur. Müslümanların, aşırı yerelliklere ya da nihilist evrenselciliğe zorlanan kitlelerin vicdanının sesi olması, insanlar için çıkarılmış iyi bir topluluk olmalarının gereğidir.

Entelektüel, toplumsal değerlerin ve kurumların tikel ve yerel olumsallıklarını göstermekle, temelde evrensel olanın lehine çalışmaktadır. Evrenselliği, açıklık ve rasyonellik olarak aldığımızda bu, önemli bir işlevdir. Zira şeytanın temel özelliği sinsi olmasıdır. Açık olan her şey ya iyidir, ya da iyi olmaya adaydır. Kendi kalıpları içinde kalmakta ısrar eden tikel, gittikçe kötülüğe dönüşmek zorunda kalır. Sahip olduğunu düşündüğü hakikati, yalnızca kendisine saklayan, paylaşmayan, onun herkes için ulaşılabilir ve yaşanabilir olduğunu unutan tikel, kendini evrensel olarak yaşamaya çalışır. Tikelin, kendini evrensel olarak uygulamaya koymasının yol açtığı bir sorun olarak temelcilik, tarihte ve günümüzde ciddi bir problemdir.

Temelcilik sorununu aşmak için Batı'nın izlediği son yol, hakikatin radikal inkârı olmuştur. Oysa İslam açısından bakıldığında hakikat, insanı, bilgiyi ve yaşamı mümkün kılan yegâne şeydir. Hakikat, ahlakı ve insanın insanla iletişimini de anlamlı kılar. Hakikat duygusundan yoksun bir insani varoluş ise dünyayı, tikellerin ve evrenselin kendilerince ürettiği şiddete mahkûm eder.

Evrensellik sancağı altında buluşmaya ve yaşamaya tahrik ve teşvik edilen tikellerin doğal bir oyunu olarak mezhepleşme sorunu, günümüzde sadece politik bir sorun değildir. Gerçi Müslüman akıl bu sorunu politik krizler patlak vermeye başladığında fark etmeye başlamıştır. Oysa dinî bir yorum ve açıklama içinde korunarak uzunca bir dönem reddedilen bu konunun, İslam'ın anlaşılması için de ne kadar merkezî olduğu aşikâr hâle gelmiştir.

Evrensel bir din, evrensel bir kültürü gerektirir. Bu da kültürel ve askerî güçle sağlanabilecek bir husustur. Zira fiilî bir içerik ve somut araçlar olmaksızın, evrenselin taşınması, ete kemiğe bürünmesi imkânsızdır. Bunun yanında evrensellik hazırlığı yapan bir din, kendini tarihte ilk kez kuran bağlamlarla olan ilişkisini gözden geçirmelidir. Tikel bazı öğelerin, evrensel duyguları ve inançları harekete geçirmesi pekâlâ mümkündür. Ancak zamanla cevheri sönen tikelliklerin, temsil sorunu ve onları ateşleyen ilkeyle olan ilişkileri açısından eleştirel gözle değerlendirilmeleri gerekir. Bu işin yapılacağı yer, kaçınılmaz biçimde İslam bilimlerinin metodolojilerinin tespit edildiği entelektüel ze-

mindir. Temel İslami ilimlerin yöntem, içerik, usûl ve hedef açısından temellendirildiği bu çalışma alanı nass, Sünnet, hadis, akıl, tarih, İslami kültürel miras, dil, eğitim, mezhep, olgu ve gelecek kavramlarını içine alır.

Temelciliğin yol açtığı dogmatizmi eleştirmek için, İslam'da selefiliğin mantığını anlamak zorunludur. Dini, tarihte ilk ortaya çıktığı biçimiyle ve formuyla yaşamayı hedef edinmek, gerçekliğin karmaşıklığından nassların tekçiliğine sığınma arzusunun sonucudur. Bu arzu, İslam geleneğinde kendini, reye karşı eser/hadis, ibtidaya karşı ittibâ, akla karşı nass olarak ortaya koymuştur. Olaylar karşısında akıl yürütmeyi ve reyi terk ederek nassa tâbi olmak şeklinde dile getirilen tez, nassın anlaşılmasının ve olaylara uygulanmasının da bir akıl yürütmeye dayandığını göz ardı etmektedir. Eğer İslam, ilk neslin yaşadığı muhtevayla yaşanamıyorsa, üstelik bu gerekli ve mümkün değilse, dinin ancak akılla/yorumla yaşanacağı aşikâr olur. İslam'ı anlamaya ve yaşamaya çalışan insanların ortaya koyduğu formlar, tikel ve evrenselin ilginç bir kaynaşması olacaktır. Müslümanlar, çoğulculuğu önce kendilerine uygulamalı, dinin özüne zarar vermeyecek türden farklılıkları doğal karşılamalıdır. Esasen onlar, farklılaşma olgusunu çok iyi bilecek durumdadırlar. Çünkü Müslümanların tarihleri, birlik beraberlik söylemlerine rağmen, önlenemeyen farklılıklarla doludur. Tarihte ve günümüzdeki farklılıkların, mezhepler düzeyinde sistematik olmalarına gerek yoktur. Söylemeye bile gerek yoktur ki, yerelin bir ifadesi olan farklılıklar, İslam'ın yetkin bir temsili değil, yorumu olacaktır. Evrensellik adına bir tikelin tahakküm kurmaya çalışması, ancak bu kavrayışla sorgulanabilir. Ayrıca bu konuda aydınlanmak, İslam'da değişen ve değişmeyen öğelerin anlaşılması, bundan hareketle bir evrensellik politikası çizilmesi açısından da çok önemlidir. Bu nedenle, "En iyi Müslümanlık bizimkisidir!" türünden, iletişimi yok eden iktidar söylemlerine başvurmak yerine, yeryüzünde hakça ve erdemli bir toplumsal yapıyı kuracak açık bir yol izlenmelidir.

islâmiyât 8 (2005), sayı 4, s. 31-55

Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili

LATİF TOKAT
YRD.DOÇ.DR. KTÜ RİZE İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Kutsal kitaplar gönderildikleri toplumların diliyle indirilmiştir. Vahye dayanan kutsal kitapların kaynağının Tanrı ve içeriklerinin metafizik olması, onların nasıl anlaşılacağı noktasında problem olmuştur. Temel sorun, ilahî ve evrensel mesajın insanın kullandığı bir fenomen olan dili kullanıyor olmasıdır. Zira her dil bir düşünme şeklinin, zihniyetin ve kültürün izlerini taşır. Dil, düşünce, kültür ve dünya görüşü karşılıklı olarak birbirlerini etkileyerek var olurlar ve gelişirler. Dolayısıyla ilahî ve evrensel mesaj kullandığı dilin sınırları içinde kalarak, bu dilin imkânları ölçüsünde ve kültürün izlerini taşıyarak anlatmak istediğini ulaştıracaktır. Evrensel mesajın anlaşılması, yorumlanması ve başka dil ve kültürlere aktarılmasında bu durum dikkate alınmalıdır. Diğer bir ifadeyle evrensel mesaj gönderildiği dil ve o dilin oluşturduğu zihniyetin ve kültürün kalıplarından ayıklanarak anlaşılmalıdır.

anahtar kelimeler
Din Dili, Dil, Düşünce, Kültür, Dünya Görüşü.

1. Giriş

H. G. Gadamer, sadece insan ürünü metinlerin değil, kutsal metinlerin de hermeneutik yöntemin kuralları içerisinde anlaşılması gerektiğini, dahası bu yöntemin dışında kalamayacağını belirtmektedir.[1] Metnin orijinal diliyle okuyucunun anadili aynı iken gerekli olan anlama şartlarıyla okuyucunun anadilinin metnin dilinden farklı olması durumunda gerekli olan anlama şartlarının farklı olduğu kanaatindeyiz.

[1] Hans-Georg Gadamer, "Religious and Poetical Speaking", *Myth, Symbol, and Reality*, ed. Alan M. Olson, University of Notre Dame Pres, Notre Dame 1980, s. 96.

İlahî mesajı diğer metinlerden ayıran en önemli özellik evrensel bir içerik taşımasıdır. Evrensel mesajın tarihsel ve kültürel şartlar bir yana öncelikle insanın kullandığı bir fenomeni, 'dil'i kullanıyor olması, ardından belli bir toplumun diliyle ifade edilmiş olması evrensel mesaj olmak bakımından anlaşılmasında göz önünde tutulması gereken bir durumdur. Diğer taraftan anadilde ibadetin mümkün olup olamayacağı sorunu tartışılırken, mesajın içeriğine mi yoksa formuna mı dikkat edilmesi gerektiği gözden kaçmaktadır.

Modern dönemde yapılan karşılaştırmalı dilbilim çalışmaları, gerek dilin yapısını, sınırlarını ve gücünü, gerekse diller arası farklılıkların sonuçlarını göstermiştir. Bu çalışmaların din dilini anlamada da önemli sonuçları olacaktır. Belli bir toplumun diliyle gönderilmiş kutsal metnin nasıl anlaşılacağı günümüzde tartışılıyor olsa da, meseleye ilk dönem İslam düşüncesinde –anadil-yabancı dil bağlamında olmasa bile– dilin insani bir aktivite olması anlamında yer verilmiştir. Sonraları mantık-gramer ilişkisi tartışmalarında anadil-yabancı dil sorunu da gündeme gelmiştir.

Burada tartışmak istediğimiz konu dil, düşünce, kültür ve dünya görüşleri arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu ve bu ilişkinin yüzlerce dilden bir dili kullanan kutsal metinlere nasıl yansıdığını anlamaya çalışmaktır. Acaba ilahî mesajın anlaşılmasında ve yorumlanmasında bu durum nasıl bir rol oynamaktadır?

2. 'Yaratılmış Kur'an' Düşüncesi ve Dil

Kelam ekolleri içerisinde akılcılar olarak bilinen Mutezile "Kur'an yaratılmıştır" derken birtakım endişeler gereği Kur'an'ın lafzen ve bu lafzın taşıdığı mânâ itibarıyla yaratılmış olduğunu, aksi hâlde tevhid ilkesinin zedeleneceğini iddia etmiştir. Bunun karşısında yer alan ve Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söyleyen Eşari ekolü ise mânânın ezelî, lafzın ise yaratılmış ve kültürlere göre şekillenebilir olduğunu kabul etmiştir.

Tartışma esas olarak Tanrı'nın 'kelamının/konuşmasının' nasıl anlaşılacağı probleminden kaynaklanmaktadır. Tanrı konuşmaktadır, ama bu konuşma acaba nasıl gerçekleşmektedir? Mutezile ekolü, kendileri açısından teolojik birtakım problemleri bertaraf edebilmek için dille ifade edilmiş bir mesaj olarak Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiasında bulunmuştur.

Mutezile 'yaratılmış Kur'an' fikriyle dilin yapısı, sınırları ve gücü sorununu gündeme getirmiştir. Mutezilenin bu tartışmayı siyasi ve itikadi sebeplerle mi, bir insan özgürlüğü sorunu olarak mı, Hıristiyanlıktaki vahyin 'bedenleşmiş kelam' olduğu inancına bir tepki olarak mı[2], yoksa Tanrı hakkında konuşmanın doğurduğu 'dil' sorununu tartışmak üzere mi ortaya attığı bir yana, 'yaratılmış Kur'an' fikri bağlamında Mutezile, ilahî mesaj-'dünyevi dil' ilişkisini tartışmıştır.

[2] Kamil Güneş, *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 137; W. M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982, s. 106; H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001, s. 180-181.

Fahruddîn er-Râzî'ye göre, Tanrı'nın kelam sıfatı hakkındaki tartışmalar, dille ilgili sorunlardan kaynaklanmaktadır.[3]

Mutezilenin önde gelen isimlerinden Kadı Abdulcebbâr ile Eşari temsilci Bâkıllânî arasındaki tartışma, esas olarak dil üzerinden yapılmıştır. Öncelikle Abdulcebbâr'ın kelamın tamamen olgusal alana ait olduğunu iddia ettiği belirtilmektedir.[4] Buna göre kelam, bu dünyanın yapısı içinde var olan insani bir fenomendir. Zira kelam ses ve harflerden oluşmakta ve bir mahalde, yani dilde bulunmaktadır. Dil ise, insanın içindeki sözün ses ve harflerle dışa vurulmasıdır.[5] Mutezile, Tanrı'nın ses ve harflerle olan konuşmasının sonradan olduğunu iddia ederek kelamın dünyevi ya da yaratılmış olduğunu iddia etmektedir.[6]

Bâkıllânî'nin ise, daha baştan 'kelâm-ı nefsî' terimiyle Tanrı'nın konuşmasını insanın konuşmasından tamamen ayırdığı ve bilinenin dışında bir kelamdan bahsederek bu kelamın kadîm olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır.[7] Buna göre, hakiki kelam nefistedir. Herhangi bir dil veya harf ve ses olmadan da düşünmek mümkündür. Anlam, içeride, yani kalpte bulunur, dil ise bu anlama işaret eder. Kadîm kelam; dil, dudak, boğaz vs. gibi aletlere ihtiyaç duymaz.[8] Yine Eşarilerden olan İbn Kullâb'a göre de, "Allah'ın kelimesi harflerden meydana gelmiş değildir, o ses de değildir... O Allah'ta tek bir mânâdır."[9] Dolayısıyla yaratılmış değildir.

Abdulcebbâr dil olmadan düşünmenin olamayacağını belirtmekte ve 'kelâm-ı nefsî'yi kabul etmemektedir. Ona göre, kelimeler olmadan insanın düşünmesi mümkün olamaz; düşünme ancak dil yoluyla gerçekleşir ve şekillenir. Dolayısıyla kelâm-ı nefsî terimiyle kastedilen, kelam önce içeride/kalpte/nefiste düzenlenir, sonra dile getirilir, dil içte olana işaret eder anlayışı doğru değildir. Zihinde, kelam olmadan, bir söz veya kelime olmadan bir anlam vardır diyemeyiz.[10]

İnsan için bilinemez olan kelâm-ı nefsî terimine çeşitli açılardan itiraz edilebilir. Öncelikle insan tecrübesi dilsel olmayan bir kelamın bilgisine sahip değildir. Harf ve sesin olmadığı, mânâ ve lafzın tamamen ayrı olduğu, kelimeler olmaksızın düşünmenin olduğu bir kelam nasıl olabilir? Eğer Tanrı'nın kelamından bahsedeceksek bunu, insanın bildiği kelam gibi düşünmekten başka çaremiz yoktur. Tanrı'nın kelamını insanın kelamından ayırma çabası boşunadır ve bilinemez olan hakkında konuşmaktır. Aksi hâlde Tanrı'nın kelamı insanın düşünebilme sınırlarının dışına itilmiş olacaktır. Tanrı'nın kelamı bizim kelamımız

[3] Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, s. 166.
[4] Güneş, *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 292, 422.
[5] Güneş, *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 230, 266, 285.
[6] Râzî, *age.*, s. 177.
[7] Güneş, *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 229, 290.
[8] Güneş, *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 231, 237, 304.
[9] Wolfson, *age.*, s. 189.
[10] Güneş, *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 236-237.

gibi değilse, bilinmeyen bir kelamın varlığını Allah hakkında iddia etmiş oluruz. Bu durumda gayb hakkında bilmeden konuşulmuş olur.[11] Dolayısıyla bilinen ve yaratılmış olan kelamın dışında bir kelam yoktur. Öte yandan ilahî mesajın kelâm-ı nefsî gibi insan açısından bilinemez bir kaynaktan insana ulaşması da mümkün değildir. İnsanın dil denen araç olmaksızın işitmesi ve anlaması mümkün değildir. Dolayısıyla ilahî mesaj insanın ürettiği, kullandığı ve bildiği bir araç olan dili kullanmaktadır.[12] Dahası, Tanrı hakkında konuşurken bile insanın dünyadan veya kendisinden hareket etmekten başka çaresi yoktur.

Mutezile kelamın sıfat mı, fiil mi olduğu sorununu da dilsel açıdan tartışmaktadır. Buna göre, Tanrı'ya isim ve sıfat atfedecek varlık olmadığı için Tanrı'nın ezelde hiçbir isim ve sıfatı yoktur. Kullar yaratılınca Tanrı'ya isim ve sıfat atfedilmiştir. İsimlendirme ve sıfat atfetme dilsel bir faaliyet olduğu için, dil var olduktan sonra Tanrı hakkında birtakım nitelemelerde bulunabiliriz. Dil yoksa bu nitelemeler de mümkün değildir. Bu yüzden, Tanrı'ya atfedilen isimler ve sıfatlar sonradandır. Öte yandan, Kur'an'da Tanrı'nın isimleri yanında başka varlıkların da ismi geçmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da geçiyor diye nasıl ki bunları ezelî sayamazsak Tanrı'nın isim ve sıfatlarını da ezelî sayamayız.[13] Kelamı Tanrı'ya sıfat olarak atfedecek bir varlık ve sıfat atfetmeye aracılık eden dil olmadığına göre, konuşma Tanrı'nın sadece bir fiili olarak var olabilir.

Öte yandan "kelam (söz) bir hitap (emirler, yasaklar, geçmişten haberler vb.) olduğu için bu kelamın yöneltildiği bir muhatap olması gerekir. Buna bağlı olarak hitabın kadîm olduğu görüşü, bu muhatabın da kadîm olmasını gerektirir ki, bu bizi kadîm olanların birden fazla olmasına (*teaddüd-i kudema*) götürür. Bu da şirktir. Diğer yandan herhangi bir söylem; harfler, lafızlar ve mânâlardan meydana gelir. Kur'an'ın 'mahluk olmadığı' görüşü, onun mânâları bir tarafa, harf ve lafızlarının da kadîm olduğu görüşüne götürmektedir."[14]

Mutezile, Kur'an'ın içeriğinin onun mahluk olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir. Aksi hâlde, Kur'an'da yer alan olay ve olguların da ezelî olması durumu doğacaktır. Allah'ın kelamıyla beşerin kelamı mahiyet itibarıyla aynıdır. Kelamın zamansal kavramları içermesi nedeniyle ilahî kelamın ezelî olması söz konusu olamaz.[15] "Kur'an belli bir zamanda nazil olduğu ve zaman içinde yer alan belli olaylara atıfta bulunduğu için mahluktur. Öte yandan Kur'an, Allah'ın kelamı ise, Allah'ın ezelîliğinden onun da payını alması gerekir."[16] Eğer Kur'an ezelî ise, ayetlerde yer alan "x olayı oldu" şeklindeki bir ifadeye nasıl yer verilebilir? Çünkü x olayı, belli bir zamanda ve mekânda ortaya çıkmıştır. Bu du-

[11] Güneş, *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 168, 282, 430-432.
[12] Güneş, *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 461.
[13] Güneş, *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 257-259, 310.
[14] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000², s. 83-84.
[15] Güneş, *İslami Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 308.
[16] Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 143.

rumda, o zaman kesimine gelmeden önce "x olayı oldu" demek, olayı ve olayda geçen her şeyi ezelîleştirecektir.[17]

Dilin kaynağı sorunu da Mutezile açısından belirleyici olmuştur. Eğer dil insanın kendi çabaları sonucu kazandığı ve uzlaşımsal olarak geliştirdiği dünyevi bir fenomen değil de tamamıyla ilahî bir öğretme ise Kur'an da mahluk olmayacaktır. Oysa Mutezile dilin kaynağını insana dayandırmakta; Ehli Sünnet ve özellikle Eşari rakipleri ise Kur'an'ın mahluk olmadığını söylerken, genellikle dilin kaynağının ilahî bir öğretme, ilham ve Tanrı'nın peygamber vasıtasıyla bildirmesi olduğunu kabul etmektedirler.[18] Konuyla ilgili olarak, Kur'an'da yer alan "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretip" (2/Bakara, 31) ifadesiyle başlayan ayet ise her iki görüş doğrultusunda yorumlanabilmiştir.

Sonuç olarak Mutezile, insandan ve insani bir fenomen olan dilden yola çıkarak, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia etmiştir. Mutezileye rağmen Kur'an, kadîm olduğu fikri kabul edilse bile, dilde ifade edilmiş olmasından dolayı ilahî hakikati olduğu gibi tercüme edemez, anlatamaz.[19] Zira dil, dünyevidir ve evrensel ilahî mesajın anlamını olduğu gibi ifade etme gücüne sahip değildir.

O hâlde acaba ilahî mesajın bir araç olarak kullandığı, Tanrı'nın konuşma sıfatının da gerçekleşme mahalli olan dil nedir? Dilin fonksiyonları nelerdir? Dil bu kadar belirleyici olabiliyorsa, acaba ilahî evrensel mesajın bir dilde indirilmiş olması ne gibi anlama sorunlarına yol açabilir? Dilin yapısı nedir? Evrensel mesajın kültürel, tarihsel ve bölgesel bir dille gönderilmiş olması herhangi bir anlama sorununa neden olabilir mi? Dilin dünyevi olması ne demektir? Dilin anlam ve düşünce dünyamızla ilişkisi nasıl bir ilişkidir?

3. Dilin Yapısı, Fonksiyonu, Sınırları ve Gücü

Dilin yapısı ve oluşum şeklini açıklarken genel olarak empiristler psikolojiye, rasyonalistler ise mantığa dayanmışlardır. Her ikisinde de kelimeler idelerin birer göstergesidir. Rasyonalistlere göre, dil insan aklının bir ürünüdür; empirist ve pozitivistlere göre dil, duyuların kendini açmasıdır ve doğadaki seslerin taklidiyle oluşur. Yukarıda ifade edildiği gibi teolojik anlayışa göre dil, Tanrı tarafından insanlara hazır olarak verilmiş bir şeydir.[20]

Empirist veya natüralist çizgide yer alan B. Russell'a göre dil ve bilgi, fizik dünyayla sınırlıdır. Sözlü veya yazılı bir cümle ve hatta düşünce bile, zamansal ve mekânsaldır. Dolayısıyla dil, fizik dünyanın bir haritasını verir. Fizik dünyanın sınırları dışına uzanan mistik dünya ise dilin ortaya koyduğu yapıdan farklıdır ve kelimeler mistik dünyayı ifade etmede yetersizdir. Russell'ın dil anlayışı, dilin bir 'resim' veya 'kopya' olduğu şeklindedir. Wittgenstein da aynı

[17] Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 145.
[18] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 84-85; ayrıca bkz. Aynı eser, s. 54-55.
[19] Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998, s. 60.
[20] Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılap Kitabevi, 3. basım, İstanbul 1998, s. 16-17, 19.

noktaya dikkat çekerek, felsefesinin ilk döneminde dilin bir resim olduğu ve sadece algılanabilir dünyayı resmedebileceği fikrini savunmakta fakat mistik alanlarla ilgili olarak susulması gerektiğini ifade etmektedir.[21]

Rasyonalist-idealist anlayışa göre ise, dil sadece fizik dünyanın bir ürünü olarak görülmez. Dil, düşünen insanın bir ürünü olup, insan dil yoluyla dünyanın ötesine uzanmaktadır. Bu yüzden dil, 'objektifleşmiş ruh' olarak kabul edilir. Ancak idealist dil anlayışı bugün pek kabul görmemektedir.[22]

Dilin kaynağıyla ilgili olarak M. Foucault, dillerin başlangıçta bir olduğunu fakat sonradan parçalanıp bozulduğunu ifade etmektedir. Foucault'ya göre "dil, bizzat Tanrı tarafından insanlara verildiği ilk biçimi altında, şeylerin mutlak kesin ve şeffaf bir işaretiydi, çünkü onlara benziyordu... Bu şeffaflık, insanları cezalandırmak üzere, Babil'de tahrip edildi. Diller önce, dilin birinci varlık nedeni olmuş olan bu şeylere benzerliğin silinmesi ölçüsünde ayrıldılar ve birbirlerine uymaz hâle geldiler... (bugün) İbranice, ilk adlandırmanın işaretlerini kalıntılar hâlinde taşımaktadır."[23] Dilin kökenine dair bu ve benzeri görüşler S. K. Langer açısından bakıldığında sadece birer spekülasyon[24] olarak değerlendirilse bile, bu dil anlayışlarının ileride değineceğimiz dil-düşünce ilişkisine doğrudan etkilerinin olduğu görülecektir. Dilin, düşünce, kültür ve dünya görüşüyle nasıl bir ilişki içinde olabileceği konusuna geçmeden önce, onun fonksiyonlarından bahsetmek gerekir. Acaba dilin gücü ve sınırları nereye kadardır?

Aristo dilin yapısını ve fonksiyonunu şu zincirlemeyle anlatır. Harfler seslerin, sesler zihinsel tecrübenin, zihindeki izler ise eşyanın işaretidir.[25] Aristo'nun sadece işaret yönüne dikkat çektiği dilin üç temel fonksiyonundan söz edilebilir: a) İnsanın zihninde olan bir şeyin kendini dile getirmesi veya dışsallaştırılması; diğer bir ifadeyle insan duygularının işitilebilir bir *ifade*si (*expression*). b) Reel veya reel olmayanın bir sunumu ve *temsil*. (*representation*). c) İnsanlararası *iletişim* (*communication*).[26] Heidegger bu üç özelliğe, dilin ya da konuşmanın bir insan *aktivite*si olduğunu eklemektedir. Wittgenstein ise kullanım şekliyle ilgili olarak dilin pek çok fonksiyon görebileceğini belirtmektedir. Örneğin, dil adlandırma, tasvir etme, övme, emretme gibi pek çok işlevi yerine getirebilir.[27]

[21] John Macquarrie, *God-Talk*, SCM Press, London 1967, s. 57-58, 60; ayrıca bkz. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, YKY, İstanbul 1996, 2.12, 2.13, 7.

[22] Macquarrie, *God-Talk*, s. 61-62.

[23] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1994, s. 66-67.

[24] Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key*, Mentor Book, N.Y. 1956, s. 88.

[25] Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1996, s. 1 (16a); ayrıca bkz. Martin Heidegger, *On The Way to Language*, İng. çev. Peter D. Hertz, Harper & Row, N.Y. 1982, s. 97.

[26] Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, İng. çev. Albert Hofstadter, Harper & Row, N.Y. 1975, s. 192; Macquarrie, *God-Talk*, s. 74, 78; ayrıca bkz. Langer, *Philosophy in a New Key*, s. 88, 96.

[27] Norbert O. Schedler "Talk About God-Talk: A Historical Introduction", *Philosophy of Religion –Contemporary Perspectives*, ed. Norbert O Schedler, Macmillan Pub., N.Y. 1974, s. 242.

Dili felsefesinin merkezine yerleştiren Heidegger, ilk dönem Wittgenstein düşüncesinde gördüğümüz "dilin sınırları dünyanın sınırlarıdır" fikrinden de öte, dile varlığın sınırlarını çizen son derece belirleyici bir fonksiyon atfetmektedir. Heidegger dil ile varlık arasında bir ilişki kurmaktadır. Ona göre, "dil varlığın evidir (*language is the house of Being*)." Başka bir ifadeyle "dil mevcut olanın koruyucusu"dur.[28] Buna göre, sadece uygun kelime varsa varlık vardır ve eşyanın varlığı kelimede yatmaktadır.

Heidegger, S. George adlı şairin "The Word" başlıklı şiirindeki "kelimenin tükendiği yerde hiçbir şey olamaz" (*where word breaks off no thing may be*)[29] dizesi üzerinde uzun uzun durmakta ve "eşyaya varlığını veren şeyin kelime" olduğunu düşünmektedir. Buna göre kelimenin tükendiği/olmadığı yerde, varlık da tükenmektedir. Aslında adlandırma bir şey varsa mümkündür. Biz bir şeye o şey mevcutsa veya varlığını hissetiren bir durum söz konusu olursa ancak isim verebiliriz, gerçekte de durum böyledir.) Fakat biz ad verene kadar gerçekte o şeyin varlığı ya da yokluğu bizim açımızdan fark etmez. Dahası biz onun ne varlığından haberdarız, ne de onun hakkında herhangi bir şekilde düşünebiliriz. Belki eşya karşımızda durmaktadır, vardır; fakat onun önce farkına varmadıkça ve adlandırmadığımız sürece ne onu algılıyoruzdur, ne de zihin dünyamızda onun bir yeri vardır. Dolayısıyla bizim için o var değildir. Heidegger'in ifadesiyle 'söyleme'diğimiz ya da ad vermediğimiz sürece o şey yoktur. Bu durumda Varlıkla insan arasında sübjektif bir ilişki kurulmuş olmaktadır. Bu sübjektifliği insan dilde ifade etmektedir. Bir şey söylenmemişse, dile getirilmemişse o şey var değildir.

Heidegger'e göre, 'söylemek' (*saying*) ve Varlık (*Being*) ya da *kelime* ve *şey* bunlar birbirlerine aittir.[30] Yukarıdaki dizeye bakılırsa, kelimeler sadece bir işaret olmanın ötesinde, gösterdiği şeyi var kılmaktadır. Şiirdeki 'şey' (*thing*) bütün var olanı kapsamaktadır. Hatta Tanrı kelimesini bile. Dolayısıyla tek başına kelime eşyaya varlık kazandırmış olmaktadır. Şair sadece kelimenin bir şeyi 'bir şey olarak' görünür ve var kıldığını ifade etmektedir. Kelimeyi varlığın kaynağı olarak görmektedir.[31]

Heidegger açısından bakıldığında dil, varlığın sınırlarını çizdiğine göre, biz aynı zamanda dilin tabiatı, sınırları ve gücü yoluyla düşünürüz.[32] Bu yüzden sözün kesildiği yerde yeniden sessizliğe gömülürüz. Ancak bu durum, düşüncenin bittiği anlamına gelmez. Sözün tükenmesi düşünmenin yeniden başlamasına da yol açar.[33] Burada paradoksal bir durum söz konusudur. Bir yandan kelime olmaksızın varlıktan bahsedilemediğinden düşüncenin gerçekleşmesi

[28] Heidegger, *On The Way to Language*, s. 63, 135.
[29] Heidegger, *On The Way to Language*, s. 60.
[30] Heidegger, *On The Way to Language*, s. 155.
[31] Heidegger, *On The Way to Language*, s. 60-62, 65-66, 141.
[32] Heidegger, *On The Way to Language*, s. 76.
[33] Heidegger, *On The Way to Language*, s. 108.

mümkün olmuyor ve sessizliğe gömülüyoruz, bir yandan da sessizlik düşünmenin yeniden başlamasına yol açıyor. Yeni kelimelerin ortaya çıkması da zaten bu sessizlik durumuyla, yani kelimelerin tükenmesiyle mümkün olabilmektedir.

Heidegger dilin sadece düşünceyi değil, topyekûn varlık algılayışımızı da belirlediğini ortaya koymaktadır. Dil olmadan hakikati anlamamız mümkün değildir. Benzer şekilde S. K. Langer'a göre de, dil olmaksızın hiçbir şey olamaz. İnsanın gerçeklik dünyası dilseldir (*verbal*). Kelimeler olmaksızın hayal gücümüz farklı objeleri ve onlar arası ilişkiyi fark edemez, çünkü "algı dışı olan aynı zamanda zihin dışıdır" (*out of sight is out mind*).[34] Kelimelerde/dilde olmayan varlıkta da yoksa, acaba bu durum dil-düşünce ilişkisine nasıl yansımaktadır?

4. Dil-Düşünce İlişkisi

Alman kültürünün gelişmesi için Almancanın geliştirilmesi gerektiğine inanan Leibniz'e göre, "dil aklın aynasıdır." Zihin kelimelerle düşündüğü için, kelimeler ne kadar kullanışlı ve açık seçikse, zihin de o oranda iyi çalışır. Zihin olgunlaştıkça dil de gelişir. Zengin, akıcı ve anlaşılır bir dil, zihnin gelişmesini sağlar. Bu yüzden dil ve düşünce karşılıklı etkileşim içindedir. "Düşünceler dili yarattığı gibi, diller de düşünceleri yaratır."[35]

Diğer bir rasyonalist filozof olan Hegel'e göre, dil teorik aklın dışa yansımasıdır.[36] "Var olan her şey düşünülebilir, düşünülen veya düşünülmesi mümkün olan her şey de vardır", fikrinde olan Hegel açısından bakılırsa, düşünülebilir olan, yani teorik akılda olan her şey, aynı zamanda dilde yansımasını bulmaktadır. Leibniz ve Hegel'in dil ile akıl arasında kurdukları ilişkinin kökleri aslında ilkçağ Yunan felsefesindeki *logos* kavramına kadar uzanmaktadır. Aristo, 'logos'la, akıl ve dili kastetmiştir. Yunan düşüncesinde logos terimi konuşma ile düşüncenin özdeş olduğu anlamına gelmektedir.[37] Buna göre, logos bir yandan söz ve dil anlamındadır, bir yandan da düşünce ve akıl anlamındadır.

Modern dönemde Hamann-Herder çizgisi akıl, düşünce ve dili aynı sayan bir anlayışı savunmuştur. Herder ve hocası Hamann'a göre, dil olmasaydı akıl da olmazdı. Bu yüzden dilsiz bir düşünce mümkün olamaz. Dil aklın bir tezahürüdür ve akıl da dildir. Dil, insanın gerek duyusal gerekse düşünsel bütün yetilerinin bir ürünü olarak vardır.[38] Aynı çizgide yer alan Humboldt'a göre de, insanı insan yapan şey dil veya konuşmadır, dilin olmadığı yerde insan, insanın olmadığı yerde de dil yoktur.[39]

[34] Langer, *Philosophy in a New Key*, s. 83, 102.

[35] Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 40-43.

[36] Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 77.

[37] Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, YKY, İstanbul 1997, s. 153; Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, İstanbul 2001[3], s. 38; Cristina Lafont, *Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, MIT Press Cambridge 1999, s. 6.

[38] Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 18-19, 36-37; Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, s. 191; Lafont, *Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, s. 5.

[39] Heidegger, *On The Way to Language*, s. 112; Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 20; Lafont, *Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, s. 24.

Kelimeyle kavramın aynı olduğunu savunan Humboldt, düşünmenin dile tam olarak bağlı olduğunu ve dil olmaksızın hiçbir kavramın mümkün olmadığını belirtmektedir. Humboldt'a göre, dışımızdaki eşya sadece kavramlar yoluyla bilinç için hazır hâle gelebilir. Dil olmaksızın zihin için hiçbir objeden bahsedilemez. Kavramlar süjenin kulağına dönen ses formlarında objektifleşmedikçe düşünme gerçekleşemez.[40] Bu durumda, dil yoksa ne kavram ne de düşünme vardır. Zihinsel aktivite ve dil, birbirinden ayrılamaz. İnsan mutlaka bir dille düşünür. Bu yüzden her düşünce bir şekilde *kelime*dir. Öte yandan dil ve düşüncenin birini diğerine öncelemek ve dil mi öncedir, düşünce mi öncedir tartışmasını yapmak da boşunadır.[41]

Humboldt'a göre, "dil düşüncenin *oluşturucu* (*constitutive*) organıdır."[42] Bu yüzden dil bir alet ya da araç değil, 'dünyanın oluşturucusu' ve düşünmenin içinde şekillendiği kalıptır. Düşüncenin yapıcısıdır, bu nedenle de epistemolojinin merkezinde yer almalıdır. Nitekim bireyin algıladığı ve zihninde yer eden temsiller, dil yoluyla onun söyleyebileceği kavramlar hâline gelir. Ardından da kelimelerle karşılıklı olarak paylaşılabilecek bir hâl alır. Dil, sadece bilinen hakikatlerin temsil edildiği bir araç değildir, aynı zamanda bilinmeyenlerin keşfi de onunla mümkün olmaktadır.[43]

Humboldt'un dil anlayışını üç ana başlık da özetleyebiliriz: a) Dilin sadece bir işaretler sistemi veya araç olduğu görüşünün reddedilmesi. Dili sadece işaret sistemi olarak kabul eden görüşe göre, farklı diller aslında aynı obje ve olgulara sadece farklı kelime ve kavramlarla işaret eder. b) Kelimeler ve gramer, kavramlarımızı şekillendirir, oluşturur. Bu yüzden dil ve düşünce birbirine denktir. Diğer bir ifadeyle insan ne düşünebiliyorsa onu söyleyebilir. c) Her dil aslında farklı bir 'dünya görüşü'dür. Dil, bu dünya görüşünü ifşa eden bir yapıya sahiptir.[44]

Humboldt'a göre dil, durağan, sabit bir ürün değil, bir etkinliktir. Dil canlıdır ve durmadan değişir, zira nesnelerden aldığımız izlenimler hep değişmektedir. Örneğin bir toplumdaki çöküntü ve yükselmeler, dile de çöküntü ve yükselmeler olarak yansıyacaktır. Bu yüzden dili, tarihsel bir varlık olarak değerlendirmek gerekir.[45]

[40] Wilhelm Von Humboldt, *On Language*, İng. çev. Peter Heath, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1988, s. xix, xxx, 59; Lafont, *Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, s. 23-25, 33.

[41] Humboldt, *On Language*, s. 54-56; Benjamin Lee Whorf *Language, Thought, and Reality*, The MIT Pres, Cambridge 1979, s. 252; Laftont, s. 20; Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 38;

[42] Humboldt, *On Language*, s. 54; Lafont, *Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, s. 13-14, 18; Macquarrie, *God-Talk*, s. 68; Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 91.

[43] Humboldt, *On Language*, s. xix; Lafont, *Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, s. 13-14, 22; Muhammed Âbid el-Câbirî *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2000², s. 76.

[44] Lafont, *Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, s. 14-16.

[45] Lafont, *Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, s. 17; Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 21-22, 92, 96.

Dilin düşünme şeklini nasıl belirlediğini, kullanılan kelime ve kavramların içeriğinde görebiliriz. Bir dilde kullanılan terimlerin etimolojisi bunun ipuçlarını vermektedir. Örneğin Yunan düşüncesinde akıl "nedenlerin kavranmasıdır." Bu akıl anlayışı Avrupa felsefesinin de temeli olmuş ve bu felsefenin kelime ve kavramlarına yansımıştır. Nitekim 'akıl' kelimesinin Latincedeki karşılığı olan *ratio* aynı zamanda 'neden' anlamına gelmektedir. Buna karşılık mesela Arapçada akıl kelimesi "engellemek, kaçındırmak, ahmaklığın zıddı", akıl sahibi ise, "işini toparlayan, nefsine sahip olan" gibi anlamlara gelmektedir. Akıl kelimesinin Latince ve Arapça karşılıklarına bakılacak olursa, Yunan-Avrupa düşüncesinde *bilgi*den yola çıkılırken, Arap düşüncesinde *ahlak*tan hareket edilmektedir. İlkinde bilgi, tabiat olaylarını birbiriyle irtibatlandırmak ve nedenleri araştırmak olduğu hâlde, Arap düşüncesinde aklın temel görevi, sahibini iyi işler yapmaya yöneltmektir. Kur'an'ın, akıl kelimesinin daha ziyade ahlaki yönünü öne çıkardığı görülmektedir.[46] Aynı şekilde Türkçedeki *us* kelimesinden türetilen *uslu* kelimesi de kullanımı bakımından ahlaki bir anlam ifade etmektedir. "Uslu çocuk" deyimi, salt olarak akıllı, zeki çocuk anlamından çok, terbiyeli, edepli, ahlaklı, dürüst çocuk anlamında kullanılmaktadır.

Arapçaya baktığımızda, öncelikle onun yapı ve etkinlik olarak Arap aklının en temel belirleyicilerinden biri olduğu görülmektedir. Araplar, Arap olmayanlar için, "açık ve düzgün konuşmamak, ifadesinde düşüklük olmak" anlamına gelen *'a-c-m* kökünden türetilen *'acem* kelimesini kullanmışlardır. Araplar, dili açık ve anlaşılır olmadığında ırktaşlarına bile acem demişlerdir.[47]

Dil ile düşünme şekli arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için, farklı diller açısından soruna bakmak gerekmektedir. Acaba, dillerin sayısı kadar akıl ya da düşünme şekli mi var? Yoksa diller aynı mantıksal dünya algılayışını sadece farklı kelimelerle mi ifade etmektedir? Diller arası tek fark, sadece sesler, kelimeler ve bu kelimelerin diziliş yapısı olan gramer farkı mıdır? Bütün diller tek bir evrensel mantık çatısı altında toplanabilir mi?

5. Gramer-Mantık İlişkisi

'Gramer' ile 'mantık' veya dil ile akıl arasındaki ilişkiye dair iki temel görüşten bahsedilmektedir: İlki mantığın dil kurallarından, yani gramerden soyutlanarak oluşturulduğu görüşü; ikincisi ise mantığın dillerden bağımsız ve evrensel ilkelere dayandığını savunan görüştür. Rasyonalistler, dil ile mantık arasında evrensel bir ilişki olduğunu kabul etmektedir.[48] Konuyla ilgili en tipik tartışma İslam düşüncesi tarihinde Sîrâfî ile Mattâ arasında geçmiştir. Sîrâfî mantıkla grameri özdeşleştirirken, Mattâ dillerin gerisinde yatan evrensel bir mantığın olduğunu düşünmüştür.

[46] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 20-21, 31-32; akıl kelimesinin Latin dilindeki karşılığıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Hobbes, *Leviathan*, s. 38.

[47] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 76; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, s. 176-177.

[48] Osman Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *DEÜİFD*, XIV (İzmir 2001), s. 90-91.

Sîrâfî'ye göre, her dil kendi geleneği içinde bir mantığa sahiptir. Mesela Yunanlıların mantığı sadece Yunanca için geçerlidir, bu mantık Arapça için kriter olamaz. Bu yüzden mantık, "Yunanlı bir adamın, kendi diline, terimlerine, sıfat ve şekilleri itibarıyla kendilerince bilinen özelliklere dayanarak koyduğu bir bilimdir."[49] Sîrâfî dilleri etkileyen psikolojik ve tarihsel olguların çeşitliliğine dikkat çekmektedir. Ona göre, mantık Yunanlılar tarafından Yunan dili ve terminolojisiyle oluşturulmuşsa, bu mantık Türkler, Hintliler, İranlılar ve Araplar için nasıl ve niçin bağlayıcı olsun? Sîrâfî açıkça 'evrensel akl'ı reddetmektedir. O, gramer ile mantığın birbirinden farklı olduğu görüşünü kabul etmez. Çünkü gramer bir tür mantıktır ve her dilin gramerinden farklı mantıklar doğar. Diğer bir ifadeyle mantık da bir tür gramerdir ve ancak dil sayesinde anlaşılabilir.[50]

Sîrâfî'nin görüşüne karşılık Mattâ, gramerde 'lafız'ların, mantıkta ise lafızların değil 'anlam'ın esas olduğunu savunmuştur. Mattâ'ya göre her dildeki kelimelerin anlamını yöneten genel/evrensel bir mantık vardır.[51] Bu tartışmada Mattâ çizgisinde yer alan Fârâbî'ye göre gramer, kelimelerin kanunlarını verir, mantık ise "bütün milletlerin kelimelerini içine alan müşterek kanunları vermek bakımından ondan ayrılır."[52] Burada mantık sanatı bir açıdan gramer sanatına benzer. "Mantık sanatının akıl ile makulata nispeti (oranı), nahiv (gramer) sanatının dil ile kelimelere nispeti gibidir. Nahiv ilminin bize kelimeler hakkında verdiği bütün kanunların makullerdeki benzerini mantık ilmi bize verir."[53] Fârâbî'nin evrensel mantık anlayışının bir sonucu olarak gramer, kelimelerin oluşumundan sonradır.[54] Fârâbî'nin düşüncesine göre, her dil evrensel bir mantığa indirgenebilir. Gramerler farklı olabilir ama mantık tektir. Dolayısıyla gramerin ardında yatan evrensel mantığa dayanan kavramları açığa çıkarmak önemlidir. Gramere ve topyekûn dile bağlı olarak oluşan geçici, tarihsel, yerel ve kültürel öğeler ortadan kaldırılabilmelidir. Sîrâfî'nin savunduğu gibi her dilin mantığı ayrıdır demek evrensel kavramların olmadığı anlamına gelecektir. Oysa her dilin mantığı değil, grameri farklıdır.

Aynı tartışma modern dönemde de sürdürülmüştür. J.S. Mill, Latin ve Yunan dilbilgisinden çıkarılan gramerin evrensel olduğunu düşünmüştür. Ancak, Mill'in görüşü Hint-Avrupa dil grubu dışındaki diller göz önüne alınınca kabul edilmemiştir.[55] Anlaşılan o ki, Mill sadece Hint-Avrupa dil grubunu göz önünde tutup, onlar arasında gramatik açıdan belirgin bir farkın olmadığını görünce, bu durumun evrensel olduğunu düşünmüş ve gramerin mantık olduğu so-

[49] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 92.

[50] Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi", s. 92-94; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 271; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 67-68.

[51] Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi", s. 92-93

[52] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, MEB, İstanbul 1990, s. 76.

[53] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 68; ayrıca bkz. Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1993, s. 55-56; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 533.

[54] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 528.

[55] Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 153.

nucuna varmıştır. Farklı dil gruplarının öğrenilmesi ve incelenmesiyle birlikte Mill'in mantığı gramerle özdeşleştirmesi fikri reddedilmiştir. Örneğin, 'doğal mantıkçılar'a göre dil, dil olmaksızın formüle edilmiş olanı ifade etmekten başka bir şey değildir. Yani fikirlerin düzenlenmesi ve üretilmesiyle dil arasında bir ilişki yoktur. Bu aktivite dilden tamamen bağımsızdır. Dilin bir grameri vardır ve bu gramer uzlaşımsal olarak oluşmuştur. Buna göre, düşünce gramere değil, mantık ve aklın kurallarına dayanır. Aklın kuralları ise, dünyayı gözleyen herkes için aynıdır. İster Çince konuşsun ister başka bir dille, rasyonel olan şey her dilde aynı şekilde ifade edilebilir. Sonuçta, doğal mantıkçılara göre, farklı diller aynı rasyonel düşünceyi ifade etme yollarıdır. Bu anlamda matematik ile felsefe arasında bir fark yoktur. Bununla birlikte dilci C. Whorf, doğal mantıkçıları iki açıdan hatalı bulmaktadır: Dil fenomeninin, bir yandan onu konuşanlarla, bir yandan da hem konuşanların hem de dilin geçmişiyle ilgili olduğu gerçeği göz ardı edilmektedir.[56]

Husserl ise rasyonalistlerin genel ve akli gramer fikrini kabul etmektedir. Ona göre, "bir toplumun lisanının etkilendiği muhtemel tarihî şartlara bağımlı ve kendine özgü bir grameri olabilir. Ancak bir dildeki tarihe bağlı öğeler, insan tabiatının ortak niteliklerinin sonucu gelişen gramatik açıdan 'evrensel olanı' görmemize engel teşkil etmemelidir."[57]

Câbirî'nin 'oluşturucu akıl' 'oluşturulmuş akıl' terimleriyle 'evrensel mantık' tartışmasına farklı bir bakış açısı getirdiği söylenebilir. *Oluşturucu akıl*, "her insanın eşyanın ilişkilerini kavramak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve determinist ilkeleri çıkarsayabilme melekesidir." *Oluşturulmuş akıl* ise "çıkarsamalarımızda dayandığımız kural ve ilkelerin toplamıdır. Bunlar değişmezmiş gibi görünmelerine karşın çağlar içinde farklılaşmalar arz ederler... Oluşturulmuş ve belli ölçülerde dahi olsun değişebilir olan akıl, belli bir tarih diliminde var olan akıldır."[58] Öte yandan oluşturucu akıl ile oluşturulmuş akıl karşılıklı etkileşim içindedir. Oluşturucu akıl zihinsel faaliyette bulunurken oluşturulmuş akıldan hareket eder. Diğer bir ifadeyle, oluşturucu akıl da kültürün izlerini taşır. İki akıl arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. Dolayısıyla 'akıllar ve kültürler'in varlığı kaçınılmazdır.[59]

O hâlde, ne mantığı gramere indirgeme, onunla özdeş sayma ve her dilin grameri yanında sadece o dile özgü bir mantıktan bahsetme çabası, ne de dildeki tarihsel, toplumsal ve kültürel unsurları, hatta dil unsurunu neredeyse tamamen göz ardı eden evrensel mantık anlayışı kabul edilebilir. Zira Humboldt'un da belirttiği gibi, her dilin gerisinde bir dünya görüşü, evren algılayışı ve bir bakış açısı yatmaktadır. Bu durum, eşyanın adlandırılma biçiminden,

[56] Whorf, *Language, Thought, and Reality*, s. 207-208, 211.
[57] Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi", s. 98.
[58] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 15.
[59] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 16-17

ses yapısına, dilin kelime haznesinden gramerine, hatta dilde yer etmiş olan atasözleri, deyim ve mecazlara kadar kendini göstermektedir. Dil, kültür ve dünya görüşü karşılıklı olarak etkileşim hâlindedir.

6. Dil, Kültür ve Dünya Görüşü

Kültürü, bir toplumun gerek maddi-manevi üretiminin, sosyal ve ahlaki davranış tarzları gerekse sırf teorik üretimi olarak görmek mümkündür. Dil, gelenekler, ahlak, ekonomi ve teknoloji, sanat ve mimari, eğlence tarzları, hukuk sistemi, din ve eğitim sistemi... Bütün bunlar kültüre dâhil olan unsurlardır.[60]

Dil ise, kültürün bir deposu olarak bireyin düşünme şeklini ve eşyayı algılayış tarzını belirlemektedir. Konuştuğumuz zaman bizi kontrol altında tutan dilimizdir. Humboldt'a göre, dili, ruhun bir eseri olarak tanımlamak bu anlamda son derece doğrudur.[61] Dil, kültür ve davranışlar birbirlerini etkileyerek birlikte gelişirler. Whorf'a göre dil, 'kitlelerin zihni'ni (*mass mind*) temsil eder ve toplumların kendi icat ve keşifleriyle şekillenir.[62] E. Sapir ise dili kültürlerin sembolik rehberleri olarak görmektedir. Kelime dağarcığı, bir halkın düşünce ve kültür dünyasının duyarlılıklarını ele veren bir göstergedir.[63] Bir halkın düşünce ve kültür dünyasının nelere duyarlı olduğunu anlamak için kelime haznesine bakmak yeterlidir. Bu yüzden bir kültürün içine girmek ve onu anlamak ancak dil yoluyla mümkün olabilir. Örneğin Almanlar Hıristiyanlığı kabul edince, Hıristiyanlığı taşıyan dili, yani Latinceyi de beraber kabul ettiler. Bu yüzden Latince yüzyıllar boyunca bilim ve felsefe dili oldu. Ancak, ne zaman ki Luther İncili Almancaya çevirdi, Almanca bilim ve felsefe dili olmaya başladı. Çünkü kültürü değişen bir toplumun dili de, düşüncesi de, düşünüş biçimi, töresi ve göreneği de değişir. Yalnızca teknik araçların değişmesi bile, kültürün ve göreneklerin değişmesine yol açar.[64]

Bu durum belli bir kültürün içinde ve belli zihinsel kalıplarla düşünmek durumunda olduğumuzu ifade etmektedir. Bir kültürün ve dilin içinde düşünmek sadece o kültürün problemlerini değil, aksine o kültür ve dil vasıtasıyla düşünmek anlamına gelmektedir. Düşünen insan farklı bir mekânda ve farklı bir dili kullanıyor olmasına rağmen, ürettiği şey o kültüre ve dile ait olacaktır. Belli bir dil ve kültür aracılığıyla düşünmek, söz konusu dil ve kültürün dinamikleri, yani kültürel miras, sosyal çevre, geleceğe, dünyaya, evrene ve insana ba-

[60] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 13-14; Anthony O'Hear, "Culture", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, CD version 1.0. 1998.

[61] Humboldt, *On Language*, s. 40; Lafont, *Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, s. 29

[62] Whorf, *Language, Thought, and Reality*, s. 156.

[63] Anna Wierzbicka, *Understanding Cultures Through Their Key Words*, Oxford University Press, Cary NC 1997, s. 1.

[64] Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992[5], s. 247; Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 89.

kış tarzı aracılığıyla düşünmek demektir.[65] Bu yüzden bir Alman, yaptığının bilincinde olmadan Alman gibi resim yapacak, şiir yazacak ve düşünecektir.[66]

Kültürün içeriğini ve yapısını, dünya görüşünün belirlediği muhakkaktır. Bunun temel sebebi, her kavramın dil tarafından kuşatılmış olmasıdır. Bu anlamda, yabancı bir dil öğrenmek o dilin o zamana kadar sahip olduğu dünya görüşünü de öğrenmek anlamına gelir. Humboldt'a göre, diller arasındaki ayırımın sebebi sesler veya göstergeler değil, dünya görüşleridir. Dil daima bireyin toplumsal ve ulusal yaşamının spiritüel bir dışa vurumudur.[67] Bu yüzden her dilden, o dili kullanan toplumun ya da milletin geriye doğru karakterini çıkarmamız mümkündür. Herder de benzer şekilde dili ulusun ruhunun açığa vurulduğu bir ayna olarak görür.[68] Bir yandan dünya görüşü dili belirlerken aynı şekilde dil de dünyayı algılayış tarzımızı belirlemektedir.

Humboldt, bu anlamda dili, sanat eserine benzetmektedir. Tıpkı sanat eseri gibi her bir dil diğerinden tamamen farklı ve orijinaldir. Bu yüzden hiçbir dil diğeriyle üstünlük açısından kıyaslanamaz. Her millet tıpkı tek başına bir sanatçı gibidir, ancak bazı sanatçılar diğerlerinden daha zeki ve hayalgücü daha zengin olabilir.[69] Nitekim, Humboldt dilin yapısı bakımından Sanskritçenin en mükemmel dil formu olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu dil, zihne en iyi şekilde adapte edilebilecek bir yapıdadır. Zihin ile dil arasındaki bu uyumlu durum, zihnin dilde baş yönlendirici olmasına imkân tanır. Bu yapı nedeniyle Sanskritçe zihne muazzam bir özgürlük imkânı sunar.[70] Humboldt kendi dönemi açısından baktığında, Sanskrit kökten gelen dilleri konuşan ulusların dillerinde olsun, düşünce yaşamlarında ve kültürlerinde olsun daha ileri olduklarını ve öteki uluslar karşısında bir üstünlükleri bulunduğunu düşünmüştür. Ona göre, kültürde üstün olan ulusların dillerinde de üstün oldukları bütün tarih boyunca açıkça görülebilir. Öte yandan bir ulusun dili ilkel hâlde kalmış ve gelişmemişse kültürü de pek ilerleme gösteremez.[71]

Humboldt dillerin çeşitliliğinden yola çıkarak, ulusların karakterini dillerinde aramıştır. Çünkü diller bağlı oldukları kültürün özelliklerini taşıyarak var olurlar. Dolayısıyla her dilden, o dili konuşan ulusun karakterini, kültürünü, dünya görüşünü, entelektüel yapısını çıkarmak mümkündür. Örneğin, Yunan kavimlerinin savaşçılığı onların dillerine ve dil ürünlerine yansımıştır. Bu canlılık başkalarının egemenliği altına girdikten sonra ölmeye başlamış ve Yunan dili ve

[65] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 13.

[66] Werner Sombat, *Dünya Görüşü Bilim ve Ekonomi*, çev. F. Tepebaşlı, Çizgi Kitabevi, Konya 2004, s. 20.

[67] Humboldt, *On Language*, s. 51; Lafont, *Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, s. 45-47; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 147.

[68] Humboldt, *On Language*, s. 154; Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 35; ayrıca bkz. Tahsin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 218.

[69] Humboldt, *On Language*, s. xxii.

[70] Humboldt, *On Language*, s. xxxi.

[71] Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 85.

edebiyatı zayıflamıştır.[72] Ulusların düşünme ve duyma biçimi, karakteri, nesneleri kavrayış şekli, diline etki yapmadan ulus üzerinde etki yapamaz. Bu yüzden klasik ilk çağ yerine Hint ilkçağı Avrupa kültürü üzerinde etki etseydi, bugünkü Batı dilleri çok daha farklı bir şekil alırdı.[73]

Düşünme şekli, oluşan kültür ve sahip olunan dünya görüşünün dile her bakımdan yansıdığını söyleyebiliriz. Aynı şekilde dilin de düşünme şekli kültür ve dünya görüşünü etkilemesi kaçınılmazdır. Dilin ses yapısı, kelime haznesi ve gramerine, mecaz ve atasözlerine bakıldığında bu durumun izlerini görmek mümkündür.

Ses yapısı açısından baktığımızda Fârâbî'ye göre kelimelerin oluşumu büyük oranda toplumun içinde bulunduğu coğrafya, iklim, mizaç ve yaşama tarzlarına bağlı olarak gerçekleşir. İlk olarak nesnelere ad vermekle başlanır, tesadüfi olarak gerçekleşen bu ad verme işlemi, iki kişi arasında uzlaşım kazandıktan sonra yaygınlaşır. Kelimelerin ses yapısı, toplumun ağız yapısına göre şekillenir. Kelimelerin çoğalması ve farklı şekillerde kullanılmasıyla da gramer oluşmaya başlar. Bu yüzden sesler ve lafızlar milletten millete değişebilir.[74]

Herhangi bir dil, kendi içinde bile, sosyal gruplara, sınıflara, mesleklere, çeşitli nesillere, yaş gruplarına ve kullanım alanlarına göre farklılık arz edebiliyorsa,[75] iki ayrı dil söz konusu olduğunda bu farklılık çok daha belirgin hâle gelecektir. Nitekim evrensel mantığı reddeden Sîrâfî'ye göre, "hiçbir dil, isimleri, fiilleri, harfleri, cümle kuruluşları, takdim ve tehirleri, istiareleri, vurguları, yumuşatmaları, genişlik ve darlıkları, nazım ve tesirleri... bakımından başka bir dille tam benzerlik arz etmez."[76] Linguistik arka planları aynı olmadığı sürece, gözleyenler baktıkları evrende aynı fiziksel şartlara rağmen aynı resmi görmezler. Bu yüzden Whorf, Hint-Avrupa düşünce sisteminin, düşünmenin tek biçimi iddiasının mümkün olmadığını belirtir.[77] Çünkü hiçbir birey tabiatı mutlak bağımsızlıkla ya da evrensellikle incelediğini ve tanımladığını iddia edemez. Dilleri aynı olmadığı sürece hiçbir insan aynı resmi göremez. Bugün modern Çinli ve Türk bilim adamlarının dünyayı Batılılarla aynı kavramlarla tanımlama sebebi onların Batı rasyonalizminin etkisinde kalmaları ve bu rasyonalizmi benimsemeleri nedeniyledir. Onlar kendi gözlemleri sonucu bu düşünme şekline ulaşmış değildir.[78]

[72] Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 50-55, 59, 81.
[73] Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 83-84.
[74] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 524-525, 527; Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, Tah. Muhsin Mehdi, Darü'l-Meşrık, Beyrut 1970, s. 134-138.
[75] Hermann Wein, *Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans*, çev. İsmail Tunalı, İst. Üniv. Edeb. Fak. Yay., İstanbul 1959, s. 25, 37.
[76] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 271.
[77] Frank B. Dilley *Metaphysics and Religious Language*, Columbia University Pres, N.Y. 1964, s. 20.
[78] Whorf, *Language, Thought, and Reality*, s. 214.

Kelimelerin oluşum sürecine bakıldığında, öncelikle insanın ancak hayatıyla ve yaşam tarzıyla ilgili şeylerin farkına vardığı ya da onlara ilgi duyduğu görülecektir.[79] Bu yüzden bir toplumun algıladığı ve ad vererek diline yerleştirdiği bir nesne, olay veya olgu başka bir toplumun algı dünyasında bulunmayabilir. Dilin oluşmasından sonra ise, bu durum tersine işleyecektir. Konuşulan anadilin algılayıp yorumladığı ve buna göre dikkate değer bulduğu veya ihmal ettiği nesne, olay ve olgular insanın dünyasını belirleyecektir.

Farklı gramatik yapılara sahip dili konuşan insanlar, aynı zamanda farklı gözlem ve inceleme tiplerine sahiptir; dolayısıyla, farklı dünya görüşlerine ulaşmak zorundadırlar. Algıların sonucu oluşan kelimeler bir toplumun karakterini yansıttığı gibi aynı zamanda onların düşünme şekillerini de yansıtır. Zira kelimeler sadece dünyadaki nesneleri temsil etmezler, aynı zamanda insan kelimeler yoluyla niteleme, yargılama ve yükleme de yapar.[80] Dolayısıyla kelimeler bizim algılayış tarzımızı da nesnelere yansıtmış olmaktadır. Her dil, o dili kullanan insanların yaşam tarzlarını ifade eden düşünce formlarıdır.[81]

Kelimelerle nesneler arasındaki ilişkiyle ilgili olarak Foucault, başlangıçta kelimelerin nesneleri olduğu gibi yansıttığını, fakat sonradan dilin bozulduğunu ve artık kelimelerin nesneleri eksik bir şekilde ifade eder hâle geldiğini düşünmektedir.[82] Kelimelerin kökenine dair bu düşüncenin tarihsel süreçte çok da kabul görmediği anlaşılmaktadır. Herakleitos'a göre kelimeler, gösterdikleri nesneyi sınırlar. Zira; çünkü gösterdikleri nesneyi oluş ırmağından çıkarır.[83] Dolayısıyla hiçbir zaman kelime objeyi olduğu gibi ifade edemez. Buna karşılık Aristo, düşüncenin objeleri, konuşmanın da düşünmeyi tam ve doğru olarak yansıttığı kanaatindeydi. Bu yüzden, Aristo, dilin yapısının objelerin yapısını yansıttığına inanmıştır. Sofistler de Herakleitos çizgisinde yer alarak, adların nesnelerin doğasını dile getirmek üzere kullanılamayacağını, kelimelerin tam bir nesnel karşılıklarının olmadığını düşünmüşlerdir. Kelimelerin gerçek görevi nesneleri betimlemek değil, insanda duygular uyandırmak ve düşünceleri taşımakla kalmayıp insanları belli eylemlere itmektir.[84] Kant ise, dilin düşüncemizi yansıttığını, ancak düşüncenin objeleri tam ve doğru olarak yansıtamadığını ya da kopya edemediğini düşünmüş ve objelere kendi düşünme formlarımızı kabul ettirdiğimize inanmıştır.[85]

[79] Erich Rothacker, *Tarihte Gelişme ve Krizler*, İst. Üniv. Edb. Fak. Konferansları, İstanbul 1955, s. 61.

[80] Whorf, *Language, Thought, and Reality*, s. 221; Wierzbicka, *Understanding Cultures Through Their Key Words*, s. 5; Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi", s. 100.

[81] Frederick Beiser, "Wilhelm von Humboldt", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, CD Version 1.0, 1998.

[82] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 66.

[83] Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 29.

[84] Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 140.

[85] Ernst von, Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, Sosyal Yay., 3. basım, İstanbul 1994, s. 15.

Eğer dil bir dizi evrensel kavramın yerine geçen kelimelerden oluşan bir sistem olsaydı, bir dilden başka bir dile çeviri yapmanın hiçbir güçlüğü olmazdı. Oysa her dil dünyayı değişik şekillerde yorumlar ve düzenler. Her algılayış kaçınılmaz olarak bir öznellik taşıdığından her insan nesne karşısında dünya görüşüne göre tavır takınır.[86] Humboldt'a göre özne, dil yoluyla kendisiyle nesneler arasında bir 'dünya' veya dünya görüşü kurmaktadır. İnsan bunu bütün bir tarihî birikimi sonucunda oluşturmaktadır. Humboldt da, kelimelerin sadece bir adlandırma olmadığını, nesnenin algılanışını yansıtarak onun parçası olduğunu ifade etmektedir. Nesnelere verilen adlar, nesnenin doğası üzerinde hiçbir hak iddia edemez. Bir adın işlevi daima nesnenin algılanma şekline bağlı olarak sadece özel bir yönünü vurgulamak üzere sınırlanmıştır.[87] Nitekim Cassirer, insanın toplumsal ve kültürel yaşam tarzı ve koşulları, eşyayı adlandırma ve sınıflandırma konusunda kendini gösterdiğini ve farklılıklara neden olduğunu belirtmiştir.[88]

Doğu dillerine baktığımızda duygularla ilgili kelime haznelerinin son derece zengin olduğu görülecektir. Bu dillerdeki kelimelerin Batı dillerinde karşılığını bulmak bazen imkânsızdır. Aynı şekilde Batı dillerindeki bazı teknik, bilimsel ve felsefi kelimelerin de Doğu dillerinde karşılığı yoktur.[89] Bu durumun birkaç temel sebebinden bahsedilebilir.

İçinde bulunulan fiziksel çevre ve yaşama şartlarının dilin kelime haznesini şekillendirdiği görülmektedir. Örneğin, avcılıkla geçinen Afrika kabilelerinin bitki örtüsü renkleriyle ilgili zengin bir sözcük dağarcığına sahip oldukları bilinmektedir. Ancak kırmızı ve maviyle ilgili sözcüklerin bu kadar zengin olmadıkları görülür. Eskimoların dilinde 'kar' için pek çok kelime vardır. Oysa mesela İngilizcede 'düşen kar', 'yerdeki kar', 'sulu yağan kar', 'rüzgârda yağan kar' gibi ifadeler için yine tek bir kelime kullanılırken, Eskimo dilinde bunların her biri için yeni bir kelime kullanılır. Araplar ise Eskimoların aksine sıcakla ilgili pek çok kelimeye sahiptir. Balıkla ilgili kelime bakımından ise Arapça Avrupa dillerine göre oldukça yoksuldur. Oysa Arapçada deveyi anlatmak için kullanılan terimlerin sayısı beş-altı bini bulmaktadır.[90]

Güney Afrikalıların dilinde sırf kahverenginin tonlarını karşılayan 500-800 kelime vardır. Maori dilinde yaklaşık 3000 renk için ayrı birer isim kullanılır. Gaucho dilinde ise at-renklerine mahsus 200 tabir, buna karşılık sadece 4 bitki adı vardır. Bazı zenci dillerinde, onların başlıca beslenme kaynakları olan

[86] Jonathan Culler, *Saussure*, çev. Nihal Akbulut, Afa Yay., İstanbul 1985, s. 23; Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 63; Wein, *Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans*, s. 44.

[87] Heidegger, *On The Way to Language*, s. 116-118; Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 15; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 161.

[88] Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 162-163.

[89] Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 240.

[90] Macquarrie, *God-Talk*, s. 62; Whorf, *Language, Thought, and Reality*, s. 216; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 78; Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 162.

hurma ağacının çeşitli türlerini gösteren 50-60 kelime olduğu hâlde, hurma üst kavramı yoktur. Öte yandan bir Alman köy ağzındaki kelimeler sayıldığında duyularla kavranabilir objelere ait 4260 kelimeye karşılık, sadece 210 soyut kavram bulunmuştur.[91]

Diğer taraftan dilin şekillenmesinde benimsenen metafizik anlayış da etkili olmaktadır. W.M. Urban'a göre, her dil belli bir metafiziği yansıtır.[92] Sadece içinde bulunduğumuz fiziksel dünya değil, ruhsal dünyamız ve metafizik alan hakkındaki anlayışımız da dilimizdeki kelimeleri belirlemektedir. Örneğin, Kuzey Arizona yerlilerinin konuştuğu dil olan Hopi dilinde doğrudan *zaman* anlamına gelecek ne bir kavram ne de zamanı ifade eden gramatik bir düzen vardır.[93] Başka bir açıdan bakıldığında, Batı dillerinde çoğulluğu ifade eden sayılar hem somut hem de soyut varlıklar için kullanıldığı hâlde, Hopi dilinde sadece somut varlıklar için kullanılmaktadır. Batı dillerinde "10 adam" ya da "10 gün" denilebilir; fakat Hopi dilinde "10 adam" denilebildiği hâlde, "10 gün" ifadesi kullanılmamaktadır. Çünkü 10 gün objektif olarak tecrübe edilemez. Bu yüzden Hopi dilinde "5 gün kaldım" ifadesi kullanılmaz, onun yerine "5. gün ayrıldım" denilir.[94] Yaz, sonbahar, sabah, öğleden sonra gibi kelimeler Batı dillerinde isimdir. Hopi dilinde ise bunlar zarftır. Bunun temel sebebi onların zaman kavramına yer vermemeleridir. Nitekim üç zamanlı fiiller Hopi dilinde yoktur. Batı dillerinde realite, 'şeyler' olarak ya da 'cevher' ve 'madde' olarak adlandırılır. Oysa Hopi dilinde gerçeklik alanı *olaylar* (*events*) olarak nitelenir.[95] Hopi kültüründeki 'zaman' ve 'madde' hakkındaki bu anlayış, belli bir metafizik görüşü yansıtmaktadır. Hopi metafiziğinin zaman hakkındaki bu düşüncesi modern fiziğin izafiyetçiliğini akla getirmektedir. Geleneksel dünya algılayışına baktığımızda, onun gerisinde yatan metafizik bize iki kozmik formu, yani üç boyutlu mekânı ve tek boyutlu zamanı dayatmaktadır.

Anlaşılan o ki, zaman ve madde gibi kavramlar farklı dilleri konuşan insanlar için aynı anlama gelmemektedir. Dilin tabiatına ve gelişim şekline, ama daha da önemlisi eşyaya bakış şekline göre değişmektedir.[96] Dildeki bu kelime yapısı belli felsefi anlayışları da doğurmuştur. Örneğin Newtoncu uzay, zaman ve madde anlayışı, kültür ve dilin sonuçları olarak oluşmuştur. Ya da tam tersi bir ifadeyle, bu dil ve kültürün sonucu olarak Newtoncu uzay, zaman ve madde anlayışı ortaya çıkmıştır.[97]

Gramatik yapı açısından bir karşılaştırma yapılacak olursa, örneğin İngilizce isim ve fiillerden oluşur, dolayısıyla ikili bir dil sistemi vardır. Oysa tabiatın

[91] Rothacker, *Tarihte Gelişme ve Krizler*, s. 60.
[92] Dilley, *Metaphysics and Religious Language*, s. 56.
[93] Whorf, *Language, Thought, and Reality*, s. 57-63.
[94] Whorf, *Language, Thought, and Reality*, s. 216.
[95] Whorf, *Language, Thought, and Reality*, s. 140-147.
[96] Whorf, *Language, Thought, and Reality*, s. 158.
[97] Whorf, *Language, Thought, and Reality*, s. 152-153.

kendisinde bu düalizm yoktur. Hopi dili ise, fiil merkezlidir. Nootka (Kanada'nın güneybatısındaki Vancouver Adası yerlilerinin dili) dilinde de bütün kelimeler fiildir. Dolayısıyla monist bir dil ve tabiat algılayışı vardır.[98]

Arapçanın da birkaç temel özelliğinden bahsetmek mümkündür. İlk olarak bu dil, tarih içinde gelişmelerle şekillenmiş bir dil değildir. İkinci olarak, Arapça duygusal, şiirsel veya müziksel bir dildir. Bu dil derlenirken, örneğin sözlükleri hazırlanırken, dilin bedevi Araplardan derlenmiş olması, bir anlamda bu dilin dünyasını bedevilerin dünyasıyla sınırlandırmıştır. Zira bedeviler doğal ve duyusal bir hayat yaşadıkları için, bu durum onların kelime haznelerine da yansımıştır. Bu yüzden bedevilerden derlenen Arapça Kur'an Arapçasından çok daha yoksuldur. Çünkü Kur'an pek çok yabancı kelimeye de yer vermiş ve onları Arapçalaştırmıştır. Son olarak, Arapçanın da tıpkı Hopi dili gibi fiil merkezli bir dil olduğunu söyleyebiliriz.[99] Zira hemen hemen kelimelerin büyük çoğunluğu fiil kökünden türetilen kelimelerdir.

Ses yapısı açısından değerlendirildiğinde, Arapçadaki kelime kalıpları müziksel bir yapıdadır. Her bir kalıbın kendine has müziksel bir ritmi vardır. Kelimeyi işiten kişi bu kalıplar sayesinde, ilk kez duyuyor olsa bile kelimenin anlamını tahmin etmekte zorlanmaz. Dolayısıyla ses ile anlam arasında bir ilişki vardır. Mesela *şedde* fiile 'çok yapan' anlamı kazandırır. Uzatma elifi fiile 'yapan' anlamı verir. Arapçada kelimelerin güzellik ve hoşluğunu sağlayan şey, akıl veya kelimenin anlamı değil ses, yani kulağa nasıl geldiğidir. Bu yüzden bu dil, şiirsel yönü ağır basan bir dil olup onun duygusal bir dil olmasında etkili olmuştur. 'Saf Arap edebiyatı'na baktığımızda, bu edebiyatta düşünsel ve felsefi derinlikli şeyler aramak boşuna olacaktır. Zira bedevinin dünyası bu tür düşünsel derinlikleri kaldıramayacak kadar sade bir dünyadır.[100]

O hâlde, dillerin farklılığı sadece bir işaretler sistemi farklılığı değildir. Kelimeler ve gramer, bizim kavramlarımızı belirlemektedir. Bu hâlleriyle diller bizim algılamamız ve bilgilerimiz üzerinde de etkili olmaktadır. Bu yüzden farklı diller demek, farklı dünya görüşleri demektir.[101]

7. Anadil-Yabancı Dil İlişkisi

Gadamer'e göre, anadilini öğrenmek, dünya tecrübesine giriş anlamına gelir. Bu yüzden ifadelerin yorumu aslında bizim 'bir-dünyada-olma'mızın (*being-in-a-world*) yorumlarıdır.[102] Öğrenilen anadili onun özel grameri ve dünyaya bakışı, insanın kültürel olarak devraldığı mirasın hayati bir parçasıdır. Yabancı bir dil öğrenmek ise yeni bir dünya görüşüyle karşılaşmak anlamına gelir.

[98] Whorf, *Language, Thought, and Reality*, s. 215.
[99] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 87-90.
[100] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 90-95.
[101] Lafont, *Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, s. 14.
[102] Gadamer, "Religious and Poetical Speaking", s. 87.

Çünkü her dil, insanlığın bir bölümünün dünya tecrübesini ve kavramsal yapısını temsil eder.[103]

Her yeni dille insan dünyayı başka türlü kavrar, dünya karşısındaki duygu ve istekleri başkalaşır, dünyanın yeni bir yorumuyla karşılaşır. Bunun sebebi, işaretlerin ve seslerin çeşitliliği değil dillere yansıyan dünya görüşlerinin çeşitliliğidir. Öte yandan hiçbir insan öğrendiği yabancı dilin dünya görüşünün içine tamamen giremez. Çünkü daima kendi dilinin dünya görüşünün baskısı altında kalır.[104]

Yeni bir dili öğrenirken o dille düşünmeyi öğrenmediğimiz sürece tüm çabamız boşuna olacaktır. Yeni dil öğrenmede karşılaşılan güçlüğün temel sebebi, bir anadile sahip olmamız ve bu anadille dünyaya bakıyor olmamızdır. Dolayısıyla dili ilk kez öğrenen çocuğun durumundan çok farklı bir durumdayızdır. Zira zihnimiz belli bir biçime, bakış açısına ve düşünme şekline sahiptir. "Algılarımız, sezgilerimiz ve kavramlarımız, anadilimizin konuşma biçimleri ve terimleriyle kaynaşmıştır. Sözcüklerle nesneler arasındaki bağı koparmak için büyük çabalar gerekir. Bu yüzden yeni bir dil öğrenmeye hazırlandığımızda, bu türden çabaları göstermek ve iki öğeyi ayırmak zorunda kalırız."[105]

Öte yandan yabancı kelimelerin bir dile aktarılması sadece o kelimelerin aktarılmasıyla kalmaz. Kelimelerin gelmesiyle birlikte o ulusun diliyle ve düşünceleriyle de düşünülmeye başlanmış demektir.[106] Bir dilin kelimeleriyle düşünmedikçe o dili tam olarak öğrenmek de mümkün olmayacaktır.

Sonuç olarak her dil dünyanın daima farklı bir yorumu olarak 'biricik'tir, bu yüzden bir dilde ifade edilen anlam aslâ tamamıyla başka bir dile çevrilemez. Farklı dillerin kelimeleri aynı kavramları gösteriyor olsa bile, hiçbir zaman eşanlamlı değildir. Her dilin kendine özgü ses yapısı, kelime dağarcığı, gramatik düzeni, atasözleri, masalları ve nükteleri vardır.[107] Dili, kim ve hangi amaçla kullanırsa kullansın zorunlu olarak bu dilin kelime dağarcığını, gramerini, bu dilin kelimelere yüklediği eşyayı algılama tarzını ve bakış açısını kullanıyor olacaktır. Anlatılmak istenen şey, dilin kelimelerinin gücü, mecazları, benzetmeleri, kısacası bütün edebî sanatları ve gramatik yapısı kullanılarak anlatılabilecektir. Bu durumun kutsal metinler söz konusu olduğunda farklı olmadığı kanaatindeyiz.

8. 'Dil Oyunları' ve Din Dili

Evrensel ilahî mesajın belli bir toplumun diliyle indirilmiş olması, iki farklı muhatap ya da anlayıcı kitlesini karşımıza çıkarmaktadır. İlki, mesajın kendi dil-

[103] Humboldt, *On Language*, s. 60; Nigel Rapport, *Social and Cultural Anthropology: Key Concepts*, Routledge, London 2000, s. 93.

[104] Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 64.

[105] Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 159-160.

[106] Mengüşoğlu, *Felsefe Giriş*, s. 239.

[107] Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 62; Beiser, "Wilhelm von Humboldt", Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 240.

lerini kullandığı toplum; ikincisi ise, mesajın dilinden farklı bir anadile sahip olan toplumdur. Mesajın diliyle muhataplarının anadilinin aynı olması hâlinde karşılaşılan anlama güçlükleriyle muhatapların anadilinin farklı olması durumunda anlama için gerekli olan şartlar aynı değildir. Zira mesajın kullandığı dilin getirdiği dünya görüşü ve kültür, başka dili kullanan insanlar açısından aşılması gereken bir engeldir.

Diller arası farklılıklar bir yana her dilin kendi içinde bile farklı şekillerde –Wittgenstein'in ifadesiyle birer 'dil oyunu' olarak– kullanıldığı göz önünde tutulacak olursa, yabancı bir dili anlama durumunda karşımıza çok daha yabancısı olduğumuz yeni bir dil oyunu çıkmaktadır.

Dil oyunları anlayışına göre, kullanılan dilin anlamı ancak oyun içinde doğru bir şekilde anlaşılabilir.[108] Farklı dilleri, hele hele başka dil gruplarına ait dilleri kıyasladığımız zaman bu dil oyunlarının anlaşılması ve içine girilmesi daha da zor hâle gelecektir. Farklı dünya görüşü, kültür ve düşünme şeklinin sonucu olan dillerin birbirlerine göre son derece farklı kuralları ve düzenlenişleri vardır.

Dil oyunları içinde kelimelerin anlamı ancak nasıl kullanıldığını görmekle anlaşılabilir. Kelime ve cümlelerin kullanımları ise dil oyunları içinde belirlenir. Bu yüzden dilsel olmayan bağlam da dikkate alınmak zorundadır. Zira dili öğrenirken aynı zamanda o kelimelere uygun olan davranışları da öğreniriz. Bu noktada felsefenin yaptığı şey, dünyanın belli bir tarzda resmini yapan kişi veya kültürün tarzını yakalamayı ve o tarz içinde eşyayı algılamayı sağlamaktır.[109]

Din dili dünyayı bir 'olarak görme'dir (*seeing as*), ya da dünyanın bir 'olarak resmi'dir. Bir dil oyununu ya da resmi anlamak, kelimelerin nasıl kullanıldığını fark etmektir. Kullanılan kelimelerin bir yaşam formunu ifade ettiğini, diğer bir ifadeyle ana resmi, 'derin grameri' veya 'olarak görme'yi bilmek gerekir. Dil oyununun içine girmek ve anlamak için, o dilin kelimelerinin önce sıradan anlamlarını bilmek ve kelime veya söylenenle resim arasında kurulan bağı da görmek gerekir. Teolojik tartışmaların çoğu bu derin gramerin veya resmin gözden kaçırılması nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Biz dünyayı ancak bir bakış açısıyla görürüz. Bu yüzden hiç kimse, hiçbir zaman bir başkasının neden şöyle değil de böyle gördüğünü belirleyemez.[110]

Dilin bu belirleyici yapısına İslam düşüncesinde erken denilebilecek bir dönemde dikkat çekilmiştir. Her ne kadar itikadi bir problem gibi ele alınmış görünse de Mutezile 'yaratılmış Kur'an' fikriyle Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği konusuna değinmiştir. Gazâlî'nin de anlamada dilin önemine ayrıntılı olarak yer verdiği, hiçbir dil ve özellikle de tam olarak gelişmemiş hiçbir din dilinin daima söylenmesi gerekeni söyleyemeyeceği, o hâlde, hiçbir din dilinin

[108] Ayrıntılı bilgi için bkz. Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995, s. 239 vd.
[109] Schedler, *age.*, s. 243-244
[110] Schedler, *age.*, s. 245-248.

metaforik kelimelerden ve ifadelerden kaçınamayacağını ifade ettiği belirtilmiştir.[111] Gazâlî'ye göre, Kur'an'ın yorumunda haricî ve spiritüel şartlar vardır. Haricî şartlar daha ziyade dille, yani Arapçayla ilgilidir. Ona göre, öncelikle kelimenin Arapçada lafzi olarak hangi anlama geldiği bilinmelidir. Yorumlamadan önce kelimenin anlam bakımından geçirdiği değişim süreci de dikkate alınmalıdır. Örneğin 'hikmet' kelimesi Gazâlî'ye göre, Yunan felsefesinin İslam dünyasında tanınmasıyla birlikte farklı bir anlam kazanmıştır. İkinci olarak, eğer mecazi bir kullanım söz konusu ise buna dikkat edilmelidir. Metaforik bir yorum yapılıyorsa bunun rasyonel olarak destek bulması gerekmektedir. Son olarak, yapılan yorum evrensel inanç ilkelerine aykırı olmamalıdır.[112] Doğru anlama ve yorum için gerekli olan bu ilkeler anadili Arapça olan insanlar için yeterli bulunabilir. Ancak başka dilleri konuşan insanların Kur'an'ı anlamasında söz konusu ilkelerin yeterli olmayacağı açıktır.

Kur'an'ın Arapça olması nedeniyle, evrensel mesaj, bu dilin ses yapısı, şiirselliği, kelime dağarcığı ve bu kelimelerin dizilişi yoluyla ifade edilmiş olmaktadır. Arap dilinin sahip olduğu kültür, düşünce yapısı ve kısaca dünyaya bakışı elbette bu dili kullanan her metne yansıyacaktır. Arapça, Kur'an'ın mahiyetinin bir parçası olmuştur. Bu yüzden ona hiç dokunmadan olduğu gibi başka bir dile aktarmak imkânsızdır.[113] Ancak bu durum herhangi bir dilin evrensel mesajı iletmesine engel değildir. Evrensel mesaj her dilde ifade edilebilir, fakat o dilin kültürel, düşünsel ve entelektüel kalıplarını kullanmadıkça –ki kaçınılmaz olarak kullanacaktır– mesajın aktarılması mümkün değildir. Bu yüzden İslam düşüncesinde, Kur'an'ın anlaşılması konusunda dilden kaynaklanan engellerin kaldırılması ve yanlış anlamaların önlenmesi için sık sık İslam öncesi Arap şiirine bakılması gereğinden bahsedilmiştir. Zira Kur'an'ın indiği dönemde kullanılan dil, zamanla değişmiştir. Kelime ve kavramlara o gün yüklenen anlamla sonraki dönemlerde yüklenen anlam çok farklı olabilir.

Şâtıbî bu noktaya dikkat çekerek cahiliye dönemi şiirinin öneminden bahsetmekte ve Hz. Ömer'e atfedilen şu ifadeyi aktarmaktadır: "Ey insanlar! Cahiliye devri şiirlerinizi toplamaya bakınız; çünkü onda Kitab'ınızın tefsiri bulunmaktadır."[114] Benzer bir ifade İbn Abbâs'tan da nakledilir. "Bir şey Kur'an'dan uzak düştüğünde/ona yabancı kaldığında şiire bakın. Çünkü şiir Arapçadır."[115]

Şâtıbî'ye göre, Arapça son derece belirleyicidir. Yabancı bir dil nasıl ki Arapçayla anlaşılamazsa, Arapçanın da anlaşılması yabancı bir dil yoluyla mümkün olamaz. Arapçanın gerek dil yapısı gerekse üslup çeşitleri bakımın-

[111] Mehmet S. Aydın, "Al-Ghazali on Metaphorical Interpretation", *LAUD Linguistic Agency*, University of Duisburg 1997, ayrı basım, s. 2.

[112] Aydın, "Al-Ghazali on Metaphorical Interpretation", s. 7-8.

[113] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 75.

[114] Ebû İshâk Şâtıbî, *el-Muvafakat*, çev. Mehmed Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1990, I. 45; ayrıca bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 676-677.

[115] Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 86.

dan diğer dillerden farklı olduğunu belirten Şâtıbî, Kur'an'ın Arap diliyle indiğini dolayısıyla onu anlama çabalarının da yine Arapçayla olabileceğini ifade etmektedir.[116] O, Kur'an'ın ancak Arapçayla anlaşılacağına dair şu ifadelere yer vermektedir:

"Kur'an lafızlarıyla, mânâlarıyla, kullandığı üsluplarıyla Arapçadır. Dolayısıyla onu anlamak, ondan hüküm çıkarmak, istidlalde bulunmak için, mutlaka o dönemin Arap dilinde mevcut bulunan lafızları, mânâları, üslup çeşitlerini, taşıdığı ihtimalleri gerçek anlamda bilmek gerekmektedir. Aksi takdirde onu anlamak mümkün olmaz. Pek çok insan, Kur'an nasslarını kendi akılları doğrultusunda anlamaktadırlar ve o dönem insanlarının bundan ne anladıklarına bakmamaktadırlar. Böyle bir tutum dini fesada götürür ve Şari'in maksadından uzaklaşılmasına neden olur."[117]

Şâtıbî'nin varoluşsal açıdan olmasa bile soruna dinin varlık sebebi ya da maksadı açısından baktığını söyleyebiliriz. Nitekim onun metodolojisinde, başkalarında olmayan bir özellik, yani Şeriat'ın maksatlarını dikkate alma vardır. Şeriat'ın maksatları ilkesini Şâtıbî bu ilkeyi akide alanında kullanmış olan İbn Ruşd'den almış ve usule uygulamıştır. Bununla, dinî nassların lafızlarının ictihad konusu yapılmasını değil, Şeriat'ın maksatlarına dayandırılmasının zorunluluğunu dile getirmiştir.[118]

Kur'an, her milletin kendine özgü bir dili olduğu gerçeğini kabul etmektedir[119]: "Biz her peygamberi yalnız milletinin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın" (14/İbrâhîm, 4). "Arapça bir Kur'an olarak indirdik ki anlayasınız." (12/Yûsuf, 2) "Bunu, uyarıcılardan olman için yabancı bir dilde yapmış olsaydık diyeceklerdi ki: Ayetleri niçin açıklanmamış (bu) yabancı ve (o) Arap mı? (Bir Araba yabancı dilde vahiy mi geliyor? (41/Fussilet, 44). Son ayette Kur'an'ın yabancı bir dille gönderilmediği vurgulanırken bunun sadece dilsel açıdan değil, o dilin taşıdığı kültürel unsurlar bakımından da yabancı olunan bir dil dünyası olmadığına da dikkat çekilmektedir. "Farklı dil ve kültürel özelliklere sahip olan topluluklara ilahî mesajın ulaştırılması, ancak onların içinden çıkan ve dil, anlayış ve kavrayış derecelerini bilen bir peygamberle mümkün olacağı için; bu, vahyin, onların anlayabileceği bir dilde gönderilmesini, dolayısıyla ilahî mesajın peygamber aracılığıyla beşerîleşip insanların anlayabileceği hâle gelmesini sağlamıştır."[120]

Öte yandan Kur'an'ın Arapça inmiş olması, Arapçanın başka dillere bir üstünlüğünün olduğu anlamına gelmez. Arapça öteki diller gibi sadece bir dildir. Tanrı'nın onu vahiy dili olarak seçmiş olması üstünlüğünden dolayı değil, do-

[116] Şâtıbî, *el-Muvafakat*, II. 61-63.
[117] Şâtıbî, *el-Muvafakat*, I. 36.
[118] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 670.
[119] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 174.
[120] Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Dinî Çoğulculuk*, İfav Yay., İstanbul 1995, s. 62-63.

layıdır. Zira mesaj Arapça konuşan bir millete gönderilmiştir. Nitekim Yahudilere gönderilen Tevrat'ta mesajın aracı olarak İbranice seçilmiştir.[121] İlahî evrensel mesajın bir dili kullanıyor olması o dile kutsallık kazandırmaz. Hiçbir dil kutsal değildir. Sadece insana ait dil vardır. Bu dil ise insanın realiteyle karşılaşması üzerine kuruludur. Asırlar içinde değişime uğrar, günlük yaşamın gerekleri doğrultusunda değişir; iletişim, ifade, edebiyat ve şiir için kullanılır.[122]

İlahî mesajın bir dilde olması onu sınırlamaktadır. Zira dil insani bir ürün olarak kutsal olanı ya da ilahî mesajı olduğu gibi ifade etmede yetersizdir. Tanrı bir dili kullanarak konuştuğu zaman mesajını sınırlamış demektir. Beşerî şartlar, tarihsel dönem, toplumun yapısı, sosyolojik durum ve kültürün yanı sıra ilahî mesajın Tanrı'dan bahsederken insanbiçimci dil kullanması, kullanılan dilin gerisinde bir dünyanın olduğunu göstermektedir.[123] Bu yüzden Kur'an'ı indiği dönemin Arap kültüründen, düşüncesinden ve dilinden bağımsız olarak anlama imkânı yoktur. Kur'an Arap diliyle indiğine göre, onun Arap kültür ve düşüncesinin formlarını kullanarak mesajını ulaştırdığını söylemek durumundayız. Metnin dili metinde ifade edilen anlamı belirler.[124] İlahî mesajı anlarken, onda özsel olanı, yani ilahî mesajı ve zamana bağlı, zorunsuz olanı birbirinden ayırmak gerekmektedir. Aksi hâlde, kutsal metnin canlılığı ve etkinliği tehlikeye düşecektir.[125]

Sonuç

Mutezile 'yaratılmış Kur'an' iddiasını, kelamın olgusal alana ait olduğu düşüncesine dayandırmaktadır. Modern dönemde dilin, düşünce, kültür ve dünya görüşüyle ilişkisi tartışılırken de öncelikle dilin dünyevi ya da insani bir fenomen olduğu üzerinde durulmaktadır. Heidegger'in ifadesiyle "dil varlığın evidir", başka bir deyişle dilin sınırları aynı zamanda varlığın ve dolayısıyla düşünce dünyamızın da sınırları olmaktadır. Whorf, "dil kitlelerin zihnidir" derken toplumların ve onların ürettiği kültürün, dilden bağımsız olmadığını belirtmektedir. Humboldt ise, dili düşüncenin 'oluşturucu' öğesi olarak nitelemekte ve her dilin aynı zamanda bir 'dünya görüşü' olduğunu ifade ederek, bir yandan dünyayı bu dil yoluyla algıladığımızı bir yandan da sahip olduğumuz dünya görüşü yoluyla dilimizi geliştirdiğimizi ortaya koymaktadır.

Diller arası farklılıklar dikkate alınarak varılan bu sonuçlar, dilin düşünce ve kültür dünyamız üzerinde belirleyici etkisi olduğunu göstermektedir. Elbette bu durum ilahî mesajı, başka bir dili konuşan insanların anlaması noktasında göz önünde tutulması gerekir. Mesaj tarihin her döneminde yaşayan her

[121] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 178-180

[122] Paul Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press, N.Y. 1969, s. 47.

[123] Dücane Cündioğlu, *Kur'an Dil ve Siyaset Üzerine Söyleşiler*, Kitabevi Yay., İstanbul 1998, s. 32-35; Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 45.

[124] Güneş, *İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 446. bak. Dücane Cündioğlu, *Sözün Özü*, Tibyan Yay., İstanbul 1996, s. 21-23; Özcan, *age.*, s. 50, 64.

[125] Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 45.

kültürden ve her zihniyetten insana hitap eden evrensel anlamlar taşıdığına göre, onu belli bir dilin kalıplarına hapsetmek ve bundan ibaretmiş gibi görmek, mesajın evrenselliğine büyük bir engel teşkil edecektir. Mesajın tarihsel ve kültürel bir varlık olan dilin yerelliğinden çıkarılarak anlaşılması zorunludur. Gadamer'in dünün bugünün ve yarının insanı için yazılmış 'otonom metin'ler olarak adlandırdığı dinî metinlerin,[126] her çağdan ve her kültürden insanın varoluşsal problemlerine cevap verebilmesi, bu metinlerin ihtiva ettiği evrensel mesajın yakalanmasına bağlıdır.

Her ne kadar kutsal metni anlarken dilsel unsurlara dikkat edilmesi gerekiyorsa da, dilsel engelleri bertaraf etmenin yanında okuyucu veya yorumcunun kutsal metne varoluşsal açıdan da hazır olması gerekmektedir. Nitekim Şâtıbî, Kur'an'ın anlaşılmasında 'makasıd'ın aslâ dikkatten kaçırılmaması gerektiğini ifade ederken, salt lafızlar üzerinde durmanın doğru anlama götürmeyeceğini belirtmiş olmaktadır. Zaten lafızlarla ilgili yapılan bütün tartışmalar onların taşıdığı anlamı ve bu anlamla ulaşılmak istenen maksadı görmeye çalışmak değil midir? İnsanın manevi ve varoluşsal dünyasına hitap eden ilahî mesajın dil açısından nasıl anlaşılacağı önemli olduğu gibi, anlamada varoluşsal boyut, en az metnin dili kadar önemlidir. Zira dünyayı algılayış tarzımızı şekillendiren diller ne kadar farklı olursa olsun varoluşsal sorunlar içerik olarak daima aynıdır. Varoluşsal bir fenomen olarak din ve onun kullandığı dil, ancak bu nokta dikkate alındığında daha doğru anlaşılabilecektir. Dolayısıyla yabancı bir dil sebebiyle önümüze çıkan anlama sorunu bu açıdan bakıldığında çok daha kolay aşılabilecektir.

İlahî mesajı, o dili konuşan insanların anlaması için gerekli olan anlama şartları vardır. Öte yandan farklı dili konuşan insanlar için evrensel mesajı anlamanın önünde, yabancı dilden kaynaklanan başka engeller de vardır. Bunlar dilin getirdiği tarihsel, kültürel ve zihinsel yerelliklerle ilgilidir. Zira her dil bir zihniyeti, bakış açısını, dünya karşısında bir tavır alışı, kısacası bir dünya görüşünü yansıtmaktadır. Dolayısıyla ilahî mesaj, insani bir fenomen, bir araç olarak dili kullandığında bu kültürel kalıbın içine girmiş olmaktadır. Bu durumda yabancı dili kullanan bir insanın mesajdaki evrensel 'öz'ü yakalaması, mesajın dilindeki kültürel unsurların giderilmesiyle mümkün olabilecektir. Aksi hâlde, kullanılan dilin kültürel izleri de mesajla birlikte evrenselleştirilmiş olacaktır. Bu da bir yandan mesajın özünden uzaklaşmaya neden olacak, diğer yandan da farklı kültürlerin ve algılayışların, kısacası kültürel zenginliğin sonu olacaktır.

[126] Gadamer, "Religious and Poetical Speaking", s. 88-90.

islâmiyât 8 (2005), sayı 4, s. 57-77

Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak
–İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme–

MEVLÜT UYANIK
DOÇ.DR. GAZİ Ü. ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
İslam ve felsefe terimlerinin ikisini bir arada kullanımının günümüz insanına ne sunduğu ve bundan ne anlaşıldığı üzerine konuşmanın imkânını tartışmaya açmak, bu metnin öncelikli hedefidir. Eğer felsefeyi "beşikten mezara kadar hikemî bilgiyi aramak, bunun için sürekli yolda olmak, varoluşumuza dair kaygılarımı insanlarla paylaşmak" olarak tanımlarsak günümüz sorunlarına alternatif bakış açılarıyla yaklaşabiliriz. Çözüm önerilerini çoğaltmak ve mevcutlara katkıda bulunmak için İslam merkezli felsefi okumaların güncellenmesi gerekmektedir. Bu, mevcut fikrî ortam ile yurt ilişkisini yeniden okumayı, düşünceyi özellikle Türkçe üretimi açısından Anadolu'da yeniden yurtlandırmayı hedef alan bir nevi 'jeofelsefe' yapmayı gerekli kılmaktadır.

anahtar kelimeler
Felsefe, Hikmet, JeoFelsefe, İslam Felsefesi, Arap(ça) Felsefe.

Giriş

Bu metnin öncelikli hedefi, 'İslam' ve 'felsefe' terimlerinin ikisini bir arada kullanımının günümüz insanına ne sunduğu ve bundan ne anlaşıldığına dair 'bir okuma/yorum' yapmak ve bunu müzakereye açmaktır. Felsefe tasavvurumu, "Yolda olmak, varoluşumuza dair kaygılarımı insanlarla paylaşmak" şeklinde oluşturmaya çalışmak, 'İslam' merkezli felsefi okumalarla, günümüzün sorunlarına alternatif bakış açılarıyla yaklaşma ve çözüm önerilerine katkıda bulunmanın imkânını aramayı gerekli kılıyor. Bu çerçevede, önce bireysel felsefi yolculuktan ne kastedildiği, mevcut düşünsel ortamla yurt ilişkisini nasıl temellendirileceği üzerinde durmalıyız.

Bu çerçevede; 'İslam' terimiyle, "ezelî ve biricik Hakikat'in insanlık tarihinin mevcut çevrimindeki son vahyedilmiş şekli, beşerî hayatın her boyutuna dair sözü olan bir din kastediliyorsa; felsefe de varlık, bilgi ve değer üzerine rasyonel, eleştirel ve tutarlı bilgiler üretmekse, 'İslam felsefesi' ifadesinin günümüz insanına sunduğu ve sunacakları önemli olsa gerektir. İslam, bu bağlamda, ahlaki ve sosyal bir düstur anlamında sadece bir din vazetmekle kalmadı, aynı zamanda dünyanın bir kesiminin zihniyetlerini de değiştirdi. Kısa sürede kendine özgü ve özgün bir medeniyet oluşturdu. Bu medeniyetin teşekkülüyle hâsıl olan yüksek kültürü biçimlendirmede oldukça etkin ve büyük ölçüde özerk entelektüel bir faaliyet olan İslam/Arap felsefesinin yerini yeniden okumak ve Türkçe düşünen-yazan felsefecilere tekabülünün ne olduğunu araştırmak gerekir.[1]

Bu çerçevede İslam medeniyetini, diğer medeniyetlerden farklı, özgün ve özgül kılan özellikle temelde 'bilgi'ye dair tasavvurlardı. Çünkü bu tasavvurlar çevresinde kavramlar oluşturulup, insan-tabiat-Tanrı ilişkisi temellendirilmişti.[2] Eğer yeniden bir bilgi-bilim tasavvuru ve bunlar üzerine kurulu medeniyet projesi geliştirmenin imkânını tartışacaksak, tarihsel olarak bunun yapılmış olması, potansiyel olarak yeniden gerçekleşeceğini gösterir. Bu tespitlerden sonra, İslam felsefenin güncelliğini, Anadolu coğrafyasında yetişen felsefecilere ne anlam ifade ettiği sorusunu merkeze alarak yeniden temellendirmeyi deneyebiliriz. Bu noktada *ilk öncülümüz* şudur:

1. Geçmişe Dönmek, Güncel Olanı Kavramak İçin Gereklidir

İlk öncülün gerekçesi, her çağda karşılaşılan sorunların o dönemde yaşayan insanlar için hep 'yeni' olduğu, bunun çözümü için yapılan bilgi ve siyaset felsefesine dair okumaların da her zaman güncel/aktüel olandan hareket edilerek çalışılabileceğidir.[3]

[1] Dimitri Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", *İbn Sina'nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004, s. 155.

[2] İslam, bilgi, bilim terimlerinin temellendirilerek bu çalışmanın bir nevi ön hazırlığı olan araştırma için bkz. Mevlüt Uyanık, "'İslami İlim' Kavramsallaştırılması", *İslâmiyât* 6 (2003) sayı: 4, s. 23-35; ayrıca bkz. S.H. Nasr, *İslam ve İlim*, çev. İ. Kutluer. İstanbul 1989, s. 3 vd.

[3] J.V. Kempski, *Siyaset Felsefesi, Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. ve der. Doğan Özlem, İstanbul 1990, s. 450. Bu tespitten hareketle, güncel ve varoluşsal sorunlara dair sözü olan ve kaygılarını paylaşan 'çağdaş Müslüman aydınları'nın İslam düşüncesine yaptıkları katkıları okudukça, çoğunun temellendirmelerinde İbn Teymiyye'ye bir vesileyle de olsa yer verdiklerini gördüm ve "İslam Akaidinde Karşıt Fikirler" başlıklı yüksek lisans tezinde bu merkezli bir çalışma yaptım. İslam düşünce tarihindeki muhalefet ve karşıt düşüncelerin epistemik temellerini anlamaya dair bu çalışmayı "Çağdaş İslam Düşüncesi ve Bilgi'nin İslamileştirilmesi Kavramı" takip etti. Klasik İslam felsefesi tezlerinden biraz farklı bir şekilde doğrudan günümüzü ve bunda etkili olan düşünceleri anlamaya yönelik bu çalışmaları "İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik: Hasan Basri Örneği" ile devam ettirdim. Sivil itaatsizlik okumalarım tarihsel verilerin güncel bir sorunu çözme kaygısının sonucunda oluştu. Eğer İslam dininin verilerinin önemli oranda etkin olduğu bir toplumda yaşıyorsam, bana Sokrat, Throeau ve Ganhdi dolaylı bilgi verebilir ve sorunların çözümüne katsısı doğal olarak dolaylı olur. Ama bu düşünürlerden haberdar

Akademik açıdan, "Güncel Olanı Kavramak İçin Geçmişe Dönmenin Gerekliliği" hususunda yaşanılan metafiziksel gerilim, "İslam Felsefesi Metodoloji Sorunu" başlıklı kolekyumla birlikte önemli oranda giderildi. Zira bu toplantının müstakil oturumlardan birisi "İslam Felsefesinin Güncel Okumalarının Gerekliliği"ne dairdi. Bu toplantı, Türkiye'deki İslam felsefecilerinin varoluşsal kaygılarını paylaşması açısından çok önemli bir aşamayı göstermektedir.[4]

Geçmişe dönmenin güncel olanı kavramak için şart olduğunu belirten ilk öncül, belirtildiği üzere, aynı zamanda bir anakronizm riskini ortaya çıkarmaktadır. Buna bağlı olarak felsefeyi Anadolu'da yeniden yurtlandırma çabasının ikinci öncülü şu şekilde ifade edilebilir:

2. Güncel Okumaların Gerekliliği ve Anakronizm Riski

Bu noktada bir durum tespiti yapacak olursak; Türkiye'deki felsefe bölümlerinin tamamına yakınında "İslam Felsefesi Tarihi" diye bir ders bile koymaması gerçeği karşısında, İlahiyat fakültelerinde bu disiplinin salt tarihsel unsurlardan ibaret sunulması gerçekten anakronizm değil midir? Yahut İlahiyat fakültelerinde genelde felsefenin, özelde İslam felsefesinin ağırlı olarak ontolojik boyutu öne çıkartılarak öğretilmesiyle *anakronizmin* temelleri mi pekiştirilmektedir?*

olarak Hasan Basrî veya Ebû Hanîfe'nin siyasi duruşunu yeniden yorumlamak, insanımıza içerden/yerli bir okuma olacaktır. Bu aynı zamanda tikel/yerli bir düşünürün tümel/evrensel veriler ışığında yeniden okuma ve üretme olduğu için aynı zamanda anakronizm riskinin aşılmasını da vesile olabilir. Zira Hasan Basrî'yi muhaddis, mütekellim, mutasavvıf olarak okuyabilir, onu Ehl-i Sünnetin, tasavvufi düşüncenin, Mutezilenin kurucularından biri olarak değerlendirebilirdiniz; ama kader risalesiyle mevcut siyasal iktidara karşı özgür iradenin ilk ciddi metinsel savunmasını yapan, yanlışa "evet" demeyen, bireysel duruşunu ve tutumunu, sivil itaatsizlik şeklinde okuma denemesinin İslam felsefesi içinde değerlendirmek anakronizm (tarih ve zaman dışı) açısından önemli bir riskin göze alınmasıydı. Türkiye'de özellikle 28 Şubat 1997 tarihinde itibaren yaşanan sosyo-politik kırılmayla ortaya çıkan sorunlara çözüm önerileri üretmek için tarihsel temellere sahip çalışmaların 'okur' ve 'yazar'larca kabul görmesi, anakronizm riskinin göğüslenmesi gerektiğini gösterdi. Anadolu'da yaşayan insanların genel olarak 'Hanefi' olması, hukuk felsefesi açısından yeniden okumaya Ebû Hanîfe'; Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti geçişi açısından Said Nursi merkezli okumalarımın gördüğü ilgi bu kanaatimi teyit etti.

Anakronizm riskini göğüsleyerek yapılan bu yorumların tutarlığı nasıl test edilecek, işte burada tarihsel kaynaklar ve verilerin tespiti ve okunması devreye giriyor. Kaynakların eleştirel tahlili, metinlerin tahrif edilip edilmediğinin tespiti, yorum ve aşırı yorumun kriteleri gibi hususlara dikkat edildi

[4] "İslam Felsefesi Metodoloji Sorunu" başlıklı kolekyum İSAV tarafından (Haziran 2003, İstanbul) düzenlenmiştir. Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı'nın organizatörlüğünü Dr.Harun Anay'a verdiği haftalık düşünce şöleni toplantılarından birisi de, (2. Haziran 2005) "İslam Düşüncesinin Günümüzdeki Anlamı" konusuna ayrılması bu noktada önemle belirtilmesi gereken bir etkinliktir.

* Felsefe tarihi, ilahiyat fakültelerinde salt metafizik olarak okutuluyor ve maalesef Macit Gökberk'in kitabı merkeze alınarak önemli oranda ezberlettiriliyor. Yazarın tarihsel verilerin sunumundaki ideolojik tutumu, ilahiyat öğrencisini bir başka açıdan dogmatizme itiyor ve felsefe karşıtlığını, paradoksal bir şekilde de olsa, besliyor. Artık Felsefeci, bu İslam felsefesiyle ilgilense dahi, garip sorunlarla ilgilenen tuhaf adamlar olarak tanımlanıyor. Felsefeden soğuyan genç, temel İslam bilimlerine yönelmesi gerekirken bunun ne derecede gerçekleştiği malumdur. Felsefe tarihinin bu şekilde verilmesinde, Aristo'nun varlığı varlık olarak bilmek ve değişmeyenin bilgisini elde etmek olarak tanımlamasının önemli rolü var. Salt metafizik olarak verilen felsefe tarihi, te-

Özellikle İbn Haldûn'un ifadeleriyle söyleyecek olursak,[5] "Toplumsal birliktelik, sosyal bütünlük için gerekli olan dayanışma duygusu, komünal ruh, sosyal bağlılık veya sosyo-politik kimlik" olarak tanımlanan *asabiyetin* bir aracı olarak din kavramı öğretilmekte ve umranın oluşumundaki iç ve dış etkenlerden sadece birisi olarak işlevsel mi kılınmaktadır?

Bu husus önemli; zira dinî değerler, salt kronolojik olarak (ahbari hükümler) sunulur ve düşünce ile olaylar arasındaki irtibat 'değer'lendirilmediği ve güncellenmediği (inşai hükümler) sürece anakronizm zaten vardır. Tarihsel verilerden haberdar olmak, eleştirel bir yöntemle okuma çerçevesinde sembollerin zahiri ve ilk anlamları öncelemek, tarihsel olarak o dönemin durumu, olayların kayıt altına alınma şekillerini bilmek, gerçekten elzemdir. Fakat formel/zahiri/tarihî boyutun yanı sıra, tarihin/geçmişin felsefi içeriğini, lafzın zahiri anlamıyla dinin maksadını dikkate alarak yeniden okuma/yorumlama; onu güncellemek, varoluşsal kaygıyı günümüze taşımak ve bugünün insanına hitap etmek demektir.

Bu hususu tarih felsefesi açısından temellendirecek olursak, tarihin zahiri boyutunun hipotetik, yani tarihsel ve toplumsal unsurların zaman ve mekân içinde olması nedeniyle *itibari* boyutunu unutmamalı, hem de insandan kaynaklanan göreceliklere dikkat etmeliyiz; ama daha da önemli olan bunların nedenleri üzerine düşünmek ve değerlendirmeye çalışmaktır. Bu anlamda tarih/geçmiş ve arkeolojik veriler, insan ve evren ilişkisini anlamayı yönelik bir çabayı göstermesi açısından önemlidir. Artık, tarih, toplumsallığımızı sağlayan şerefli bir ilim dalıdır. Bu nedenle tarih ilminin verilerini, anakronizm riskine rağmen, güncel okuma ve yorumlama ile yeniden üretmeye çabalamak gerekir. 'İslam felsefesi' ibaresinin özünde modern/güncel bir ifade olması da bu gayreti felsefi açıdan gerçekleştirme imkanını sağlıyor.

A. Kavramsal Temellendirme: Hikmet ve Felsefe Özdeşliği

'İslam felsefesi' modern bir terimdir; ama hem klasik dönemde 'hikmet' kavramıyla sunumunun; hem de modern bilim ve felsefe tasavvurunun baskısından kurtulacak bir tanımlama yapmayı öncelemek gerekmektedir. Kadîm Hint, Fars, Babil, Mısır, Grek ve Helenistik felsefi verileri ortak bir payda oluşturarak 'hikmet' kavramı adı altında sunmanın, Kutluer'in ifadesiyle, hikmeti rasyonalist veçhesiyle sınırlandırmak anlamına geldiğini, dolayısıyla kadîm dünyadaki sonunu temsil ettiğini artık bilmek gerekir. Ayrıca "ilim olarak felsefenin yal-

mel İslam bilimlerine yönelmeyi de sağlamadığına göre, nasıl bir öğretim yöntemi takip edebiliriz? Bu noktada belirli bir kitap yerine, her konuyu farklı kaynaklardan hareketle anlatsak, bunları dönem başında ayrıntılı olarak öğrenciye versek, mevcut ve olası sorunları dikkate alarak dersi sunsak, felsefi bilgiler cazip hâle gelebilir. Siyasal bilgilerde felsefe tarihi, metafizik öğretilerle iç içe, siyaset felsefesine zemin olacak şekilde okutulması bizlere örnek olabilir.

[5] Bkz. Muhammed b. Abdurrahman b. Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1990, I. 18, 402-410; Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Ankara 2003, s. 139.

nızca 'mutlak felsefe' yahut 'külli ilim' anlamında müstakil bir ilim olduğunu ve metafiziğe tekabül ettiğini, bunun dışında felsefenin bir ilimler sisteminin adı olduğunu" unutmamak gerekir.[6]

A.1. İlim ve Disiplin Olarak Felsefe

Burada kastedilen gözlem ve deneye dayanan, verileri tecrübeyle sabit kılan özel veya genel formülle ifade edilebilen bilimden (*science*) ziyade, kavramsal ve kuramsal bir ilimden bahsedilmektedir.[7] *İlm-i nazar* veya *nazari hikmet* denilen bu disiplinin gayesi, Hakikat'in araştırılmasıdır. Hikmet'in konusu 'Varlık'tır; ama bu filozofun bir varlık inşa etmesi anlamında değil, Varlığın bilgisini elde ederek, onun küçük harfle yazılan varlık, yani âlemle olan ilişkisini anlama ve açıklamadır. Bu çerçevede metafizik, matematik ve fizik gibi teorik ilimlerin lisan ve mantık gibi alet ilimler vasıtasıyla kavranması ve pratiğe aktarılması önemlidir.[8]

Kişinin ev (*tedbīru'l-menzīl*) ve site (*tedbīru'l-mudun*) yönetimini ahlaki verilerle yapmayı hedeflemesinin sonucunda yukarıda bahsettiğim felsefi ilimler sistemi ortaya çıkar.[9] Bu husus önemlidir; çünkü felsefenin amacı, tahsilu's-saade (mutluluğu elde etme) ise teori-pratik uyumunun gerçekleştirilmesi gerekir. Bunun temini için kronolojik olarak sunulan veriler, ayrıca bir sorunu merkeze alarak yeniden okunmalıdır. Örneğin İslam felsefecilerinin burhan yöntemini öncelemelerinin gereği olarak, birbirleriyle çatışır gibi gözüken, hatta bazen eleştirdiği düşünürü tekfir etmeye kadar giden farklı öğretilerin aslında Hakikat'i aramaya çalışan değişik yollar olduğu bilinci kuvvetlenecek, cedel yöntemiyle çalışan kelamın dışlayıcılığından ve hakikat tekelciliği yapma sonucunda oluşan zihin kilitlenmesinden kurtulmak mümkün olacaktır. Böylece "Âlimlerin ihtilafının rahmet" olduğu öncelenecek ve güncel bir sorunun çözümün-

[6] İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 113, 167.

[7] Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 147.

[8] Örneğin, İslam bilim tarihinde bilgi ve değer ilişkisinin Müslüman bilim adamları tarafından ne kadar önemli olduğunu, gerek kişide gerekse evrendeki doğal dengeyi bozacak bir çaba içinde olmadıklarını söylemek önemli, ama modern hayatın çepeçevre kuşattığı insanlar bunu hayal ve şanlı tarih sendromu olarak görebilir. Öğretim üyesi, teorik bilgileri hayatla irtibatlandırırsa, dersin anlaşılması kolay olmaktadır. Örneğin, bilinin kullanımı meselesinde doğal dengeyi korumaya çalışılması şeklindeki tespitin bugün için anlamsız olduğunu iddia eden öğrenciye, doğal bir hayat ve ekolojik gıdanın tüketiminin bugün de mümkün olduğunu Viktor Ananisa'ın bütün dünyayı gezdikten sonra Bodrum pazarında küçük bir pazar tezgâhında başladığı arayışın kısa sürede nasıl dernekleştiği ve bütün dünyanın ilgisini çektiğini söylemek, dersi birden tarihsel boyuttan güncel bir sorunun çözümüne götürebilir. (4 Mayıs 2003 *Sabah* Gazetesi, Pazar Eki). Usûl/metodolojik açısından bu, 'sorunları' dikkate alarak okumalar yapmayı öncelemektir.. Tarihte medrese-enderun, günümüzde ilahiyat ve diğer sosyal bilimler arasındaki klasik-modern, din-bilim merkezli okumaların ortaya çıkardığı ikilemin ve zihinsel gerilimin; öğrendiğimiz, öğrettiğimiz tarihsel-kronolojik/alıbari verilerin günümüz sorunlarına çözümler üretilmesine katkıda bulunacak şekilde 'değer'lendirmek, yeniden inşa etmekten geçtiği kanaatindeyim.

[9] Kutluer, *age.*, s. 168

de farklı alternatifler ve verilerin yeri araştırılmaya başlanacak, insan psikososyal olarak rahatlayacaktır.[10]

A.2. İslam-Hikmet ve Felsefe İlişkisi

İslam teriminin lügat anlamı; "teslim olmak, esenlik ve barış içinde olmayı iradi olarak kabul ederek kurtuluşa ermek"tir. Buradaki teslimiyetten kasıt; Allah'a yönelmek, kibir ve inadı bırakıp, rıza göstererek O'na teslimiyet göstermek; tevhid inancına sahip olmaktır.

Istılahi olarak "Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, Hz. Muhammed'in insanların bu dünyada refahlarını, ahirette felahlarını sağlayacak ilkelerle Allah tarafından gönderildiğini kabul etmektir.[11] 'İslam' teriminde Allah'ın gönderdiği bütün peygamberleri ve şeraitlarını kapsayan 'din' anlamı da vardır ve "Allah katında hak din İslam'dır" ayetinden anlaşılan da budur.[12] Zira, Hz. Muhammed'in risaletiyle kemal noktasına ulaştırılmış bulunan İslam; Hz. Adem'den itibaren bütün peygamberlere verilen ilahî ilkelerin bütününü, özünü içeren nihai dindir. Görüldüğü üzere, İslam terim anlamıyla salt bir din olmaktan öte, beşerî varoluşun zorunlu bir boyutu olan düşünce sahasını da içine alan bütüncül bir hayat tarzına işaret etmektedir.[13]

Bu tanımlama bağlamında söyleyecek olursak, Müslümanların uzun süre felsefi teemmüllerini 'hikmet' kavramı adı altında izah etmelerinin birçok ne-

[10] Örneğin Gazâlî'nin birbirleriyle yarışan, çoğu zamanda çatışan hakikat tasarımlarının en tutarlısının hangisi olduğuna bilimsel arayışının nihai noktasını anlatan *el-Munḳıḏ* adlı eserinin felsefi dilde numen ve fenomen ayırımı, aklın işlevsel olduğu alana sınır, duyusal ve akli bilginin ötesinde başka bilgi yetilerinin olup olmadığı sorunları açısından okunabilir. Bu çerçevede, Gazâlî'nin hakikat anlayışının en iyi temsilcilerini sufiler olarak görmesi, ama bunların müfrit ve bâtını sufi söylemlerle irtibatının olmadığını vurgulaması üzerinde durulabilir. Sonra İbn Bacce'nin tedbiru'l-mütevahhid anlayışında bu tür bir uzletin sonunda oluşan hakikatin zandan başka bir şey olamayacağını, önemli olanın apolitik bir tavır ya da hüdayı nabit bir kişinin ortaya koyduğu bir tutumun, bireysel değişim ve dönüşümü rasyonel bir tarzda nasıl sağlayacağı vurgulanabilir. Çünkü önemli olan toplumdan soyutlanmayı gerektiren bir uzlet değildir; mükemmel bir toplum ancak bireylerin içsel mükemmelliğini gerçekleştirmesiyle mümkün olabilir. Fârâbî'den esinlenerek İbn Bacce bu öğretiyi geliştirmiştir; ama İbn Tufeyl, *Ḥayy b. Yaḳẓān* isimli eseriyle toplumsallaştırmıştır. Günümüzde amatörce de olsa yapılan çizgi filminin hem büyükler hem de çocuklar üzerinde ne kadar etkili olduğu, anlatımı çok zor olan metafiziksel sorunların kolayca izah edildiğini görmek mümkün. Halk içinde ama Hakkla beraber olan bu değişim ve dönüşümün, ev yönetimi (*tedbīru'l-menzil*) ve siyaset felsefesinin (*tedbīru'l-mudun*) temeli olduğu ve bugüne çok şeyler söyleyebileceği ortaya çıkar. Bkz. Bkz. Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dala, Mecmuatu'r-Resail el-İmam el-Gazzâlî* içinde, Beyrut 1996; W. Montgormery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London 1953, s. 5 vd.; Sabri Orman, *Gazali, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, Etkisi*, İstanbul 1986, s. 61 vd.; İbn Tufeyl, İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, der. ve çev. Y.Ö. Özburun, S. Özburun, Ş. Yalçın, O. Düz, D. Örs, İstanbul 2003.

[11] Mevlüt Uyanık. *İslam İnanç İlkeleri*, Ankara 1997, s. 32-33; a.mlf,. "Türkiye'deki Kavramsal Kargaşasın Temel Terimleri: Din, Millet ve Şeriat", *Yeni Türkiye*, Sayı: 23-24, cilt. 4, s. 2623 vd. Halil Taşpınar, "İman ve İslâm Terimlerine Kur'an ve Tefsir Bağlamında Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi* 40 (2004), sayı: 4, s. 14-15, 26-27.

[12] 3/Âl-i İmrân, 19.

[13] S.H. Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, çev.S. Yalçın. İstanbul 1996, s. 124; Uyanık, "İslami İlim", s. 28.

deni olabilir; ama burada üzerinde durulması gereken husus, hayatın temelinde Kur'an ve onun pratiğe aktarımı olan Resulullah'ın uygulamalarıdır. İlk dönem İslam âlimleri bunlar çerçevesinde son şeraiti/yol ve yöntemi açıklamaya, hukuki-ahlaki ilkeleri belirlemeye çalışmışlar; bu çerçevede kıraat, tefsir, fıkıh disiplinlerini geliştirmişlerdir. Bunlardan akli/felsefi ilimler zorunlu olarak teşekkül ettirilmiştir. Zira hukuki/itikadi sorunları halletmek için dil ve mantık kurallarına ihtiyaç duyuluyordu. Ancak, bunları söylemek, yeknasak bir yapının oluştuğunu söylemek anlamına gelmez; zira insan, doğasının gereği olarak farklı düşüncelere meyyaldir. Ayrıca aklın kullanımındaki farklılıklar yaşanan sorunlara farklı çözümler üretilmesine, bu da farklı hukuki, siyasi, itikadi yapılanmaların ortaya çıkmasına neden oldu. Bu sebeple, aslında diğer düşünce ortamlarından etkilenmeyen ilk felsefi teemmüllerin, temel nasslara dair akli çıkarımlara dair kuralların gelişmesiyle olduğu söylenebilir. Fakat burada temel öncülün dinî olduğuna ve ortaya çıkan disiplinin kelam diye nitelendirildiğine dikkat etmek gerekir.

A.3. Kelam ve Felsefe Ayırımı: İslam Felsefesinin Vahyi ve Akli Özellikleri

Bu bağlamda kelam, temel inanç ilkelerinin kurgusal çerçevesini, rasyonel içeriğini ve tutarlılığını araştırır;[14] vahiyle pratik arasındaki (Allah'ın adaleti ve dünyadaki kötülük sorununun ortaya çıkardığı) meseleleri çözmeye çalışır. Ama özünde felsefi olan bu sorunlara çözüm üretmek, Grek düşüncesinin aktarılmaya başlamasıyla ivme kazanan felsefi düşünceyi aynen taşındığı anlamına gelmez. Belki bu sebeple olsa gerek, özellikle Helenistik kültürle karşılaşıldığı zaman vahyi bilginin felsefi düşüncenin kontrolüne gireceği varsayımıyla 'hikmet' kavramı adı altında sunulmaya başlandı.[15]

Bununla İslam felsefesinin temel özelliğinin *vahiy esprisi* olduğu vurgulanarak, Yunan-Helen-Hind etkisiyle üretilen felsefenin; ne salt dinin akli bir yorumu, ne de tam olarak bu felsefelerin tekrarı olduğu ikileminden kaçılmak istenmiş olabilir.[16] Fakat 'hikmet' kavramının kullanımıyla bunların gerçekleşmediği kanaatindeyim; zira "vahyin anlaşılması, sadece İslam bilimcilerinin (ilahiyatçı ya da teolog) sorunu değil; aynı zamanda tarihçi, sosyolog, psikolog, hukukçu ve antropolog için stratejik müdahale alanıdır."[17]

[14] Kelam, "dinî öğretileri (akaid) deliller getirilerek ispat etmek, bu konuda olası şüpheleri gidermek" şeklindeki tanımlama, Adududdîn el-Icî (ö.752) ile meşhur olmuştur. Ona göre, akaidden kasıt, salt teorik hususlardır, amelî/pratik hususlar değil, din ise, Hz. Muhammed'e gönderilen Şeriat'tır. Bkz. Abdurrahmân b. Ahmed el-Icî, *el-Mevkifu fi'l-'ilmi'l-kelâm*, Alemu'l-Kitâb, Beyrut t.y., s. 7.

[15] Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. K. Turhan, İstanbul t.y., s. 1-5; Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. T. Koç, Kayseri 1992, s. 4-10.

[16] Bkz. Bayrakdar, *age.*, s. 127.

[17] Arkoun bu hususları şöyle belirtir:
- Tarihçi, Kur'an metninin ve tefsir külliyatının tarihini,
- Sosyolog; inanç, umut, söylem, Kur'an veya yerel arkaik geleneklere dikkat ederek dinsel uygulamaların sosyolojisini,

Bu anlamda düşünürlerin farklı etkilenmelerini göz önüne alarak söylersek, İslam felsefesinin ilk özelliği vahiy esprisi taşımasıdır. İkinci olarak akla dayanmasıdır. Bu rasyonalist anlayış iki türlüdür. Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi ilahiyyun diye nitelendirilenler ile Ebû Bekr er-Râzî gibi maddiyun denilen filozofların benimsediği akılcılık bu türdendir.[18]

Bir de 'manevi akılcılık'[19] veya 'entelektüalizm' denilen, hem iç hem de dış dünyaya aynı anda dönük, duyu ve akli yetilerinin yanı sıra sezgi, ilham, firaset, basiret, mükaşefe, kalb, fuad diye nitelendirilen farklı bir yetiden bahsedenler vardır.[20] Burada da akıl önceliklidir, zira o, dosdoğru yolun ölçütüdür; aklın ışığı, hidayet ve nurdur. Kendisini ve kendisinin dışındaki nesneleri idrak eden bir yetidir.[21] Akli bilgi, bilgi, ister duyular, ister doğuştan zorunlu olarak var olan (*bedihiyyāt*), isterse mütevatir isterse vicdanda oluşan türünden olsun, hepsinde akli bir araştırma ve teftişten sonra elde edilen bilgidir.[22] Fakat burada söz konusu edilen, aklın sınırlarını aşan fenomenlere dair bilgilenmelerdeki aşamaları gösteren bir kavramsallaştırmadır. Bu anlamda bilginin ilahî ve beşerî boyutlarını vahiyle bilinen mutlak bilgi (*ḥaḳḳa'l-yaḳīn*); rasyonalist bir şekilde hüküm çıkarma (*'ilme'l-yaḳīn*); kavrama, gözlem-deney ve tarihsel verileri ifade eden emprist yön (*'ayne'l-yaḳīn*) bir bütün oluşturur. Nitekim İslam medeniyetin temelindeki vahyi bakış açısını (*vision*)[23] en iyi temsil ettiği iddiası bundan dolayıdır. Nübüvvet ve vahye dayanan felsefenin irfan tasarımıyla indirilmiş semavi kitap arasında temel bir bağ vardır. Bu öğreti, sadece filozofların ilgi alanlarını kapsamakla kalmaz, bunların yanı sıra dinsel ve kutsal irfan konularını da içerir. Duyularüstü algılama ve müşahede yoluyla sezme ve kavrama gibi kavramlarla ilgilenir.[24]

- Psikolog; dinin simgesel sermayesinin içselleştirilmesi ve kişinin psiko-sosyokültürel bütünleşmesinde vahyin rolünü,
- Hukukçu; dinî diye tanımlanan kanunun temelini,
- Antropolog; erkek, kadın, çocuk, genç, işçi, işveren, veli, tebaa-yurttaş, şeyh-mürid, âlim, laik, dünyevi olan üzerindeki siyasi, iktisadi, psikolojik, simgesel tahakkümünü meşrulaştıran söylem olarak;

Vahiyle ilgilenir. Bu nedenle, vahiy, stratejik müdahaleler alanıdır. Bkz. *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. H. Yücel, İstanbul 1999, s. 131.

[18] Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Ruh'u faal akılla ittisaline dair düşüncelerinin felsefi veya rasyonel mistizm şeklinde de değerlendirilmesi için bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Ş. Filiz, İstanbul 2000, s. 71; Ali Durusoy, "Rasyonel bilginin kaynağını irrasyonel bir güç olan faal akıla bağlamakla İbn Sînâ *sezgici öğretiye* (İşrak) yaklaşmaktadır, ama bunun mistik değil, rasyonel sezgi olduğu unutulmamalıdır." demektedir. "İbn Sînâ" maddesi, *DİA*, İstanbul 1999, XX. 324.

[19] Gazâlî buna "el-envāru'l-ʿaḳliyyetu'l-maneviyye" demektedir. *Mişkātu'l-envār*, s. 277; *Mecmuʿatu'r-resā'il el-İmām el-Ğazālī* içinde, Beyrut 1996.

[20] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 123-124.

[21] Gazâlî, *Miyāru'l-ʿilm*, s. 27; *Mirācu's-sālikīn*, s. 77.

[22] Muhyiddîn Sabrî, Önsöz, (Gazâlî, *Miyāru'l-ʿilm fī fenni'l-mantıḳ*), Mısır 1329, s. 17.

[24] Medeniyetlerin temelindeki vahyî görünüşe, Whitehead derin bir kozmolojik bakış açısı der. Arnold Toynbee, *Tarih Bilici*, (*A Study of History*) İstanbul 1978, s. 45.

[23] Henri Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hatemi, İstanbul 1994, s. 114, 121.

Bunlara ilaveten, felsefenin konumunu belirtmek için onun amacının bir bağlanma ya da mutlak bir kurtuluş sağlamak olmadığını belirtmek gerekir; çünkü kelam disiplininden ayırıcı vasfı budur. İslam düşüncesinde "Kişinin gücünün yettiği ölçüde nesnelerin hakikatlerini bilmek" şeklinde ilk filozof Kindî tarafından yapılan felsefe tanımı gereği, nesnelerin sebeplerinin bilgisini elde etmek, onunla ilgili bilgimizi bütüncül kılar. Bunu yapmak metafizik bilgi elde etmek demektir, metafizik ya da ilk felsefe ise "her gerçeğin sebebi olan İlk Hak'ın ilimidir."[25]

Bu tür bir bilginin elde edilmesi için Tanrı ve sıfatlarına dair kelami bağlanmaların kökenine inmek, akla uygun olan ile akılüstü ve akıldışı seçeneklerden en uygun olanı seçmeye dair yetiyi geliştirmek gerekir. Böylece 'din'le 'felsefe' arasındaki ilişkinin yeniden düzenlenmesine yönelik bir adım atmak ve her birinin kendine özgü öncülleri ve ilkelerini anlamaya çalışmaktır. Sonra burada anlatılmak isteneni başkalarına tutarlı ve dürüst bir şekilde anlatmak, böylece İslam felsefesinin amacı "Neyi bilebilirim" bağlamında bir bilgelik eşinde olmaktır.[26]

Bu nedenle 'İslam felsefesi' kavramsallaştırmasında, vahyi merkeze alan teoloji ile akılcı bir düzeneğe sahip olan felsefe arasındaki farklılık korunuyor; akıldan ayrı bir veriye (vahiy) sahip olması akla karşı olduğu anlamına gelmez. Vahyi bilgiyi de dikkate alması, Tanrı'nın varlığı, evrenin yaratılışı, ruhun ölümsüzlüğü gibi metafizik sorunları tartışması İslam veya Hıristiyanlıktan etkilenen bir felsefeye işaret etmesi anlamındadır. Dolayısıyla Gutas'ın haklı olarak işaret ettiği İslam teriminin bir din olarak İslam'a ve içerdiği bütün dinî öğretilere atıfta bulunacak şekilde kullanılma yanlışlığı bu noktada kalkmaktadır. İslam dünyasındaki felsefe, İslami öğretileri içerecek şekilde kullanılmaktan ziyade, ondan etkilenmeye işaret etmekte, öğretiye çelişik okumaları devre dışı bırakmamaktadır. İslam felsefesini, kelamdan ayıran vasıf budur.[27]

B. 'İslam Felsefesi' İfadesindeki 'İslam' Terimi Neye Tekabül Etmektedir?

Burada 'İslam' terimi neye tekabül eder, etnik ve dilsel bir yapıya mı; coğrafyaya mı, yoksa bu vahyî bilgi ve onun pratiğe aktarımıyla oluşan bir düşüncede Müslüman bilim adamlarının ürettiği felsefi teemmüllere mi? Bu coğrafya ve burada oluşan İslam düşünce evrenine dair fikir üreten; ama gayri müslim âlimlerin ürettikleri İslam felsefesi içinde değerlendirilmeyecek mi?

[25] Macit Fahri, *age.*, s. 63.

[26] Bkz. Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Önsöz, Ankara 2003.

[27] Örneğin felsefe, nübüvvet kavramını tarihsel bir gerçeklik olarak kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda onun zorunlu olduğunu ispat ederek, peygamberlerin ilahî bilgiye ulaşmasını sağlayacak epistemolojik süreci açıklamış; ama Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunu kelamın vazifesi olarak gördüğü için tartışmamıştır. Bkz. Gutas, *age.*, Önsöz, s. xii, xiv. Bu okumalarda 'çelişki/tenakuz ve zıt' kavramları arasındaki farka dikkat etmek gerekir. Tenakuz, yargıların biri doğru ise diğerinin yanlış olduğu; zıt ise, bir konuda peşpeşe gelen ama aynı anda bir arada olmayan iki niteliliğe işaret etmektedir.

Bütün bu sorular, jeofelsefe kavramının güncelleştirilmesini gerektirmektedir. Fakat bunu tartışmaya geçmeden önce, kökeni (Arap ırkını) ve ortaçağ İslam dünyasında üretilen metinlerin genellikle ortak dili olması nedeniyle 'Arapça'yı merkeze alan bir tanımlamanın 'tutarlı' olmadığını öncelikle belirtmek gerekiyor.[28] Yoksa İslam felsefesinin günümüzdeki tekabülünü Türkçeyle yapmaya çalışan akademisyenlerin çalışmalarının bir anlamı kalmayacaktır. 'Arap' terimi İslam dini kavramı ve bunun ifade ettiği dünyanın sınırlarını aslâ belirleyememekte, belirli bir siyasi yapıda etnisiteye işaret etmektedir. Corbin'in dediği gibi,[29] bizatihi İslam teriminin içeriği belirli bir zamanda belirli bir ırka indirilmesinin evrensel mesajlarını bunlar kanalıyla iletmesine engel değildir.

Mesajın dilinin Arapça olması, onun üzerine yapılan düşüncelerin dilinin Türkçe veya başka bir dilde olmasına mâni olamaz; madem Allah'ın insanları farklı dil ve ırklarda yaratmasının amacı iyilik ve güzellikte yarışmaktır; bize düşen bu temel mesajı, diğer deneyimlerden de istifade ederek kendi dilimizde, kendi coğrafyamızda yeniden üretmektir. Düşünürlerin bazılarının acem; yani yabancı olması, İslam kültürel ve siyasal coğrafyasında/ortamında üretilen düşüncenin 'İslam felsefesi' diye nitelendirilmesine mâni değildir. Bu çerçevede, Gutas, Corbin'nin İslam'da felsefe tarihiyle maneviyat tarihini birbirinden ayrılmadığını, dolayısıyla 'Arap felsefesi' tabirinin kullanılmasını doğru bulmamasını eleştirir. Gutas'a göre, bu felsefe değil, olsa olsa kelam ve tasavvuftur.[30]

Bu konuda ortaya çıkan kavram kargaşasını aşmada 'Arap(ça) felsefe' ifadesini kullanmayı önceleyen Dimitri Gutas'dan hareket edebiliriz. Aslen Türkiyeli bir Rum olan ve hâlen Yale Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölüm Başkanı olan araştırmacı, Türkçe, Grekçe bilmektedir. 'Ortaçağ İslam felsefesi' metinlerinin tamamına yakını Arapça olan kaynaklar üzerine yaptığı ve İngilizce neşrettiği çalışmasında, bu metinleri Arapça felsefe olarak nitelendirmektedir[31] ki bu bir paradokstur.

Araştırmacının makalelerin derleyen Cüneyd Kaya, 'Arabic Philosophy' kavramındaki çelişkiyi, "tarih, tarihyazımı ve tarihçi" kelimelerin oluşturduğu tamlamalardan hareketle gidermeye çalışmaktadır. Bu ibarenin kastedildiği anlamın dışında mânâlar da içerdiği gerçeği karşısında –müellifin de muvakafatını alarak– Kaya, 'Arap felsefesi' şeklinde tercüme ettiğini belirtmektedir.[32] Etnik olarak Türk olma ihtimali olan İbn Sînâ'nın Arap diliyle ifade ettiği felsefi düşüncelerini anlamaya ve Türk diliyle anlatmaya çalışan Kaya'nın tezi[33] sırf kay-

[28] Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, Önsöz, s. xi-xix; a.mlf. *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, çev. L. Şimşek, İstanbul 2003, s. 15 vd.

[29] Bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 12.

[30] Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", s. 170.

[31] Gutas, *Yunanca Düşünce, Arabça Kültür*, s. 9.

[32] Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, s. vi-vii; "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", s. 170.

[33] M. Cüneyd Kaya, *İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul 2002.

nakları Arapça diye, Arap felsefesi adı altında mı nitelendirilecektir? Bunu tutarlı bulmanın imkânı yoktur.

Burada ne ırka (Türk), ne de dile (Türkçe) özel vurgu vardır, tıpkı Gutas'ın ortaçağ İslam dünyasındaki felsefeye dair yaptığı araştırmaların yetkinliğinde görüldüğü üzere, fiziki ve zihinsel ortama işaret etmektedir. Kişinin, dini, dili ve ırkına vurgudan ziyade, dünyanın neresinde bulunursa bulunsun zihinsel olarak İslam dünyasında üretilen (ağırlıklı olarak Arapça ifade edilen) felsefeyi yeniden okuma/yorumlanın hangi dilde olursa olsun, İslam felsefesi içinde değerlendirmenin gerekliliğinedir. Arap(ça), İslam medeniyetinin dilidir ve dinlerine bakmaksızın İslam dünyasındaki bütün vatandaşlara ulaştırılıp onlar tarafından benimsenen kültüre ait kimlik ve ben idraki noktasında bir araçtır. İslamiyet'in ilk dönemlerinde Arap ve Müslüman olmayan unsurları da göz önünde bulundurup, Arapça birleştirici bir unsur olarak düşünülmüş; üretilen felsefi fikirler de bu dilde ifade edilmiş olabilir. Dolayısıyla tarihsel olarak 'Arap(ça) felsefesi' ibaresinin kullanımının meşruluğu,[34] yeni okumaların yeni kavramsallaştırmaların ulusal dillerde olmasına engel olmamalıdır.

Ayrıca bu noktada, ilk dönem filozofların, Yunan düşünce kalıplarını ve terminolojisini, yeni bir düşünce kalıbı ve terminolojisine nasıl dönüştürdüğüne dikkat etmeliyiz. Bu yeni ve özgün düşüncesin belirleyici sıfatı 'İslam'dır.

Bu bağlamda 'İslam' terimi, artık, dinin kendisine değil, ortaya konulan disiplin veya bilimle bunların sonucunda oluşan medeniyete işaret etmektedir. Etnik yapısı, coğrafyası ve dili ne olursa olsun, Müslüman düşünürlerin istedikleri dilde ürettikleri bilgi ve bunların sistematik, tutarlı hâle getirilmiş şekli olan bilimleri ve bilimsel zihniyeti ifade eden tüzel unsur 'İslam'dır. 'İslami ilimler' adı altında değerlendirilebilecek disiplin veya bilim dallarından her birine niteleme olarak özel karakteristiğini veren İslam terimi,[35] 'felsefe'yle birlikte kullanılınca bu ilmin tarihi, önemli ölçüde İslam coğrafyasında üretilen düşüncelerin tarihine tekabül eder.

Bu anlamda "İslam'da Felsefi Düşünceler"in tercümeler öncesi ve sonrası diye iki yönü vardır: Temel nassları yorumlama sonucunda ortaya çıkan siyasi/itikadi/fikhi fikirler ilk yöne; fetihler ve tercümeler sonucunda diğer coğrafyalarda üretilmiş bilginin aktarılmasıyla oluşan felsefi bilgi birikimine, Müslüman düşünürlerin yaptıkları katkılar ikinci yöne dairdir. Müslüman filozoflar, kimin getirdiğinden ziyade "hakikat'e dair ne getirdiğine" dikkat ederek, temelde Yunan ve bu arada Hint ve Çin düşüncelerini devşirmekle kalmamış, bunları kendi kültürel ve zihinsel coğrafyasında şekillendirerek açıklamış, yorumlamış ve içeriği hakkında değerli analizler yapmışlardır. Bu çerçevede, getirenin yabancı olmasının eleştirilmesi bir yana, hakikati getirene hatta atalarına

[34] Gutas, *İbn Sina'nın Miras*ı, s. vii.

[35] Uyanık, "İslami İlim Kavramsallaştırması", s. 29.

da, hakikate dair bilgiyi bizlerle paylaştıkları için müteşekkir kalınması gerektiği vurgulanmaktadır.[36]

Bunlardan ilkini İslami ilimler/disiplinler olarak değerlendirmede ve 'özne'nin 'Müslüman' sıfatını taşıması şartında bir sorun yok. Ama İslam felsefesi ifadesini temellendirmede önemli işleve sahip ikinci boyutta, öznenin "gayri müslim ve/veya Arapçadan başka bir anadile sahip düşünürlerin, bir şekilde savunma gayretinde olmadan, İslam coğrafyasında üretilen felsefi terminolojiyi merkeze alarak aktardığı veya yeniden yorumlamadığı bir teori İslam felsefesi içinde değerlendirilmeyecek mi? Veyahut M. Dağ'ın İslam felsefesinin kelam ilminden farkını ortaya koymak çerçevesinde yaptığı tanımlamada görüldüğü gibi, "İslam kültür coğrafyasında ortaya çıkmış, ama ister İslami öğretileri savunsun, isterse savunmasın felsefi teemmüllerin hepsini İslam felsefesi tanımlaması içine almanın imkânı yok mudur?"[37] Bu hususu netleştirmek ve İslam felsefesi adı altında sunulan bilgilerin 'neliğini' tartışmak için, öncelikle felsefe, onu üreten özne ve yurt/coğrafya ilişkisi üzerinde durmak gereklidir.

B.1. 'Düşünce'nin Coğrafyayla İrtibatı ya da Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak

Bu noktada, bilgi, özne (üreten) nesne (üretilen) arasında eyleşim sonucu ortaya çıkar, şeklindeki tanım yetersiz kalıyor; çünkü düşüncenin öznenin içinde yetiştiği ortamı işlevsiz bırakma gibi bir riski ortaya çıkarmaktadır. Düşünmek, aslında "daha çok toprakla yurtluk ilişkisi içinde gerçekleşir, çünkü düşünmek, toprağı emen (veya daha iyisi onu 'tutan') bir içkinlik düzlemi sermekten ibarettir."[38]

Bu tespit, düşünürün yabancı/acem olmasının, kavram içinde bağıntıyı kurarak aşkın olanı içkinleştirdiği çerçevede ürettiğinin bulunduğu coğrafyaya göre isimlendirilmesine engel teşkil etmediğini göstermektedir. Toprak parçasının yurt hâline gelmesi, ancak bu tür bir düşünce ortamının temin edilmesiyle mümkün olur.[39]

İçkinlik ortamı derken, felsefenin üretilmesi için gerekli olan önceden tasarlanmış hiçbir çıkar içermeyen katışıksız bir toplumsallaşabilme kastedilmektedir. Felsefi fikirler üretebilmenin ikinci şartı, bunun zorunlu bir sonucu olan Fisagor'un cemaati gibi 'dost toplulukları'nda ortaya çıkan 'toplaşma hazzı'dır. Bu tür düşünce modelleri doğal olarak rekabeti doğuracak ve karşıt görüşle-

[36] Bkz. Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. M. Kaya, İstanbul 1994, s. 3-4; Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 1-4, Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 63-64.

[37] Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler", *19 Mayıs Üniv. İlah.Fak.Dergisi*, (1991) sayı: 5, **s.** 3.

[38] G. Deleuze ve F. Guattari, *Felsefe Nedir?* çev. T. Ilgaz. İstanbul 1993, s. 80, 83.

[39] Göçerler/yabancılar tarafından getirilmiş bile olsa, felsefenin bir Yunan işi diye nitelendirilmesi bundan dolayı olsa gerek. Felsefenin doğabilmesi için Yunan ortamıyla düşüncenin içkinlik düzlemi arasında bir buluşma gerekti. Deleuze-Guattari, *age.*, s. 87.

rin ortaya çıkmasını sağlayacaktır. İşte felsefenin kendiliğinden ortaya koyduğu üçüncü şart, 'toplaşmayı bozma hazzı'dır.[40]

B.1.1. 'Jeofelsefe' Kavramsallaştırması

Nietzsche'nin Alman, İngiliz ve Fransız felsefelerinin ulusal karakterlerini belirlemek amacıyla temellendirdiği 'jeofelsefe', özne-nesne ikileminden sıyrılarak felsefeyi kavram üzerinde yeniden yurtlandırma çabasıdır. Felsefeyi bir halkın anlayışına, hukuk tasarımına uygun olarak yeniden yurtlandırılmasının nesne değil de, yurtluk olduğunu, bunun geçmiş, şimdi ve belki geleceğe dair bir format olduğunu söylemektir.

Bu yapılmalıdır, zira "felsefe tarihi, tıpkı felsefi 'görüşler' gibi olan ulusal veya daha doğrusu ulusallaştırıcı vasıflarla belirlenmiştir." Felsefenin bir devlet ve hukuk içinde anlamlandırabilirliği bir zihniyeti de ortaya çıkarmaktır. Bu çerçevede modern Batı felsefesi, Yunanistan üzerinden yeniden bir yurtlandırmadır. Oluşturduğu kavramlarla yeni bir toprağa, kendiliğinden bir gelecek formuna çağrı yapması bundan dolayıdır.[41]

Jeofelsefe kavramında toprağın yurt hâline gelmesi ya da toprağı yeniden yurtlandırma söz konusu olduğu gibi yurtsuzlaştırma (topraktan yurtluğa) olduğu hususu, felsefenin toprağının ya da filozofun yurdunun neresi olduğunun tespitinde önemlidir. Göçer, yabancı ya da acemlere felsefi düşünce üretebilecek ve ifade edebilecek ortamın sağlanması, düşünce ile içkinlik düzlemi arasında buluşmanın sağlanmasıyla gerçekleşir. Yaşanan yurdu 'devlet' ile özdeşleştirmek, üretilen düşüncenin özdeşliğini de getirecektir.[42]

Bunun için yurt kavramı, sadece fiziki ve beşerî coğrafyayı içermekle kalmaz, bunların yanı sıra zihinsellik boyutu da vardır. Felsefe yapmanın yolu, uygun bir ortam, çevre ve atmosferi yakalamaktır. Bu nedenle felsefeyi bir ırkın tarihine ve coğrafyasına indirgemek mümkün değildir; çünkü felsefe, "tarihin içine düşen ama oradan geri dönmeyen yeni kavramlar yaratmak için durmamacasına bu tarihten koparıp alır kendini". 'Jeofelsefe' düşünceyi temellendirmede 'hâline-geliş' denir; ki bu, 'tarihsel olmama'ya dikkat etmektir. Durum böyle olunca, filozoflar, artık, psiko-sosyal tipler olarak tarihe aittir; ama kavramsal kişilikler hâline-gelişin malıdır.[43]

Modern Batı felsefesi açısından bu tespiti değerlendirecek olursak, felsefenin "eğer Yunanistan da ortaya çıktıysa, bu bir zorunluluktan çok bir olağanlığın sonucudur, bir kökenden çok bir çevre ve bir ortamın, bir tarihten çok bir hâline-gelişin, bir vakanüvisçilikten çok bir coğrafyanın bir doğadan çok bir bağışlamanın sonucudur."[44]

[40] Deleuze-Guattari, *age.*, s. 82.
[41] Deleuze-Guattari, *age.*, s. 94-96, 100.
[42] Deleuze-Guattari, *age.*, s. 80-81, 87.
[43] Deleuze-Guattari, *age.*, s. 89.
[44] Deleuze-Guattari, age, s. 89-90.

Bu ortamı sağlayan mekânlar (İngiltere, Fransa ve Almanya) da felsefe yeniden yurtlandırılmış, İspanya ve İtalya bunu gerçekleştiremediği için burada yetişen filozoflar bir kuyruklu yıldız gibi kalmışlardır.[45] Bunun nedeni, 'düşünce'nin 'figürlerle' irtibatını gözeterek, bunu aşıp kavramla bağlantısını kurup kurmamaktan geçmektedir.

Yukarıda geçtiği üzere, düşünmek, bir toprağı emerek yahut tutarak yurt hâline getiren bir içkinlik düzlemi ortaya koymaktan ibaretse, bundan kasıt, aşkın, tümel ve soyut olanın somutlaştırılması, tikel hâline getirilmesi, yani bir içkinlik düzlemine yansıtılmasıdır. Aşkın, semavi dikey olandır, eğer yatay ve içkin hâline gelmezse, tekil olarak insanlara bir şey sunmayan, 'boş' ya da en azından 'anlaşılması zor' olarak kalabilir. Bu noktada aşkın ve tümel olan, kendini içkinlik düzlemine yansıtan 'figürler' işlevsel olmaktadır.

Bu bakış açısı salt dinlerde değil, Doğu bilgeliklerinde/geleneklerinde geçerlidir. Çin Altılıkları, Hind Mandalaları, Yahudi Sefaredi ayincileri, Hıristiyan İkonaları, İslam mutasavvıfları figürler aracılığıyla düşündüklerini görünce, birbirine yaklaştırma ve değerlendirme imkânı ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede, fikir, dış benzerliklerden ziyade, düşüncenin içkinlik düzlemi üzerinde aşkına taşıyan bir iç gerilimle tanımlanır.[46]

Aşkın'ın içkin hâle gelmesi, düşünürün artık figürler aracılıyla değil de kavramlarla düşünmeye başlamasıyla görece bir şekilde yurtsuzlaştırmayı beraberinde getirir; ama aynı zamanda onu mutlak olana iteler, onu sonsuza taşır. Burada içkinlik ikiye katlanmıştır, kavramlarla düşünülmeye başlanmıştır. İçkinlik düzlemini gelip dolduran şey, kavramdır. Artık bir figür içinde yansıma değil; ama kavram içinde bağlantı vardır.

B.1.2. Bir 'Jeofelsefe' Olarak 'İslam Felsefesi' İfadesinin Temellendirilmesi

Şimdiye kadar yapılan tespitlerden hareketle, nasıl ki, felsefe göçerler tarafından getirilmiş olsa bile, Yunan ortamında buluştuğu için Grek felsefesi diye isimlendiriliyorsa, aynı şekilde İslam coğrafyasında Müslüman olsun veya olmasın başka ırklara mensup (acem/yabancı) filozofların kendi dillerinde ürettikleri düşünceye 'İslam felsefesi' denilmesi gerekir.

Bu noktada, ilk aşamada tercüme öncesi düşüncenin kurucu özneler olarak Arapları yerli olarak değerlendirecek olursak, kısa sürede İslamiyet'in fetihlerle genişlemesiyle birlikte acem Müslüman veya gayri müslimlerin önemli katkılarını da alarak bir medeniyet kurduğunu söylenebilir. Bu hususu, İslami öğretileri salt savunma yerine 'karşıt fikirler' üretme pahasına yeniden okuma ve an-

[45] Deleuze-Guattari, age, s. 95. Yazarlar, bu çerçevede, Doğu'nun da düşündüğünü, ama kendiliğinde nesneyi katışıksız bir soyutlama, basit tikellikle bir ve aynı olan boş tümellik gibi düşündüğünü belirtmektedir. Doğu'nun, somut tümellik ya da tümel tekillik olarak özneyle olan ilişkisinin eksik olduğunu; herhangi bir aracılık olmasızın en soyut boşlukla en sıradan olanı bir arada yaşatmakla yetindiği için kavramdan habersiz olduğunu söylemektediler. *Age.*, s. 88.

[46] Deleuze-Guattari, *age.*, s. 84.

lamlandırma şeklinde özetleyebileceğimiz (kelam ilminden) ayırıcı özelliğini dikkate alarak İslam felsefesi açısından söyleyecek olursak, artık kurucu özneler alarak acemlerin (yabancılar) daha baskın olduğunu söylemek mümkündür.

İslam felsefesinin kelam ilminden farkını ortaya koymak çerçevesinde yukarıda yapılan tanımlamada görüldüğü gibi, "İslam kültür coğrafyasında ortaya çıkmış, ama ister İslami öğretileri savunsun, isterse savunmasın felsefi teemmüllerin hepsini İslam felsefesi tanımlaması içine almanın imkânını sormuştuk."[47]

Gutas'a göre bunun imkânı yoktur. O, eğer, İslam, adıyla teşekkül ettirdiği medeniyetine veya İslam dünyasında gelişen ve gerçekleştirilen felsefi etkinlik anlamındaki bir kullanımsa, 'doğru' olacağını belirtir. Bununla birlikte, günümüzde dinî bir kavram olarak İslam, siyasi söyleme hâkim bir şekilde kullanılmaya başlamıştır ki, bu riske dikkat etmek gerekir. Ayrıca İslam dünyasındaki düşünce üretenlerin içinde Hıristiyan, Yahudi ve putperest (Harrani) olanların bulunduğunu, hatta ateist öğretilere sahip filozoflardan söz edildiğini, dolayısıyla bunlara dinî anlamda 'İslam filozofu' denilmesinin saçma olduğunu belirtir.[48]

Biz, tam bu noktadan hareketle, 'İslam' veya 'Hıristiyan' teriminin, filozofu ve ürettiklerini vasıflandırdığı; bir dinin kendi kendini yadsımadan kavrama ulaşamayacağı fikrinden hareketle bu düşünürlerin ürettiklerinin 'İslam felsefesi' ibaresi içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtiyoruz. Bunu temellendirmeye geçmeden, bu bağlamda ortaya çıkan "kurucu yabancı ve yerli karşıtlığı" üzerinde durmak gerekir. Diğer 'İslami' disiplinlerde ise kurucu özneler baskın olarak yerlilerdi. Burada yerli içinde çoğunlukta Arap, az da olsa Arap olmayan (acem) âlimler bulunuyordu.

B.2. İslam Felsefesinin Kurucu Özneleri olarak Yerli ve Yabancı/Acem Karşıtlığı

İslam felsefesinin teşekkülünde diğer kültür ve medeniyetlerden yapılan tercümelerin yeri tartışılmaz. Bunlarda yabancıların ve emperyal devletlerin (Bizans, Fars) kültürlerinin aşkın değerlerini (Helen, Çin, Hint ve Farisi geleneklerini) kurulan yeni devletin içkin değerleri hâline getirme söz konusudur. Çünkü emperyal devletlerde artık 'yurtsuzlaştırma' başlamış, yurtları çorak toprak hâline gelmiştir. Semavi yabancı (Arap) bunlara gelip yurtluğu yeniden kurmaları, toprağı 'yeniden yurtlandırmalarını' talep eder. Çünkü kurduğu çekirdek devlette (site) olası bir yurtsuzlaştırmayı engellemek istemekte; farklı psikososyal tipler olmasına rağmen Arap olmayanı yurtluğu yeniden ihya etmek üzere çağırmaktadır. Bunu yapmakla, suların altından geçen toprağa ait yerli gücü özgürleştirmek istemektedir. Durum böyle olunca, düşünürlerin yaban-

[47] Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler", s. 3.

[48] Gutas, *İbn Sina'nın Miras*ı, s. xii; İsaac İsraeli ve Maimonides Yahudi, Bağdat Meşşai okulunun kurucusu Ebû Bişr Mettâ' ve onun Fârâbî dışındaki bütün takipçileri Hıristiyandır. Diğer yandan Sâbit b. Kurre bir pustperest (Sabii), Ebû Bekr er-Râzî ise her hâlükârda bir ateistir. Gutas, "Arap Felsefesi Çalışmaları", s. 170.

cı/acem olması, ürettiklerinin yerli (İslam) olmasına mâni değildir.[49] "Artık yerli ve yabancı/acem iki farklı kişi gibi birbirinden ayrılmıyor ama kendisi de şimdiyi ve geçmişteki biçimleri altında ikiye bölünen, tek ve aynı bir çift kişilik(miş)cesine dağılıma uğruyor: Bir zamanlar yerli olan yabancı hâline geliyor, bir zamanlar yabancı olanlar da yerli."[50]

Bu durum, "yurtsuzlaştırma ile yeniden yurtlandırmanın çift yönlü 'hâline-geliş'te kesiştiğini göstermektedir. Bundan böyle artık yerli ve yabancıyı ayırt etmek mümkün değildir; çünkü yabancı, yabancı olmayan ötekinde yerli olurken; aynı zamanda yerli, kendi kendisine, kendi sınıfına, kendi diline yabancı hâline gelebilir. Aynı dili konuşmak, muhatabını anlama anlamına gelmeyebilir artık."[51] Felsefenin nesne değil de kavram üzerinde yeniden yurtlanması bu demektir. Felsefesin artık bir nesnesi değil; ama bir yurtluğu vardır, bu bağlamda geçmiş, şimdiye dair bir forma ve belki de gelecek bir forma sahiptir.[52] İnsan olarak filozof, bir ulusa sahip olarak düşünce üretir. Asıl felsefe, halkın zihniyeti (her zaman olmasa da bu, çoğunlukla filozofunkidir) ve ulusal devlet üzerinde yeniden yurtlanır.

Nietzshe'nin Fransız, İngiliz ve Alman felsefelerinin ulusal karakterlerini belirlemek amacıyla kurduğu jeofelsefe kavramsallaştırmasından hareketle[53] 'İslam felsefesi'nin temellendirilmesi ve yeniden yurtlandırılması üzerinde durduk. Bu aşamada Anadolu coğrafyasında İslam felsesenin yurtlandırılması ve 'Türk felsefesi'nden bahsetme imkânını müzakereye açabiliriz demektir.

Bu, bir nevi tikel (Türkçe)-tümel (İslam/Arapça) arasındaki ilişkinin yeniden kurularak tikelde tümeli yakalamaya veya aşkın olanı içkinleştirme çabasıdır. Zira ulus/millet terimi modern anlamıyla birlikte bir etnisite merkezinde tanımlanır oldu; ama önceleri millet, bir dine mensup insanlar (İbrahim milleti, Hıristiyan veya Musevi milleti gibi) ve kültürel kimliklerine vurgu anlamında kullanılmış olması,[54] felsefi düşünceyi üretme bağlamında karşılıklı ilişkiyi

[49] Deleuze-Guattari, age, s. 81-82.
[50] Deleuze-Guattari, age, s. 95.
[51] Deleuze-Guattari, age, s. 101-102.
[52] Deleuze-Guattari, age, s. 94.
[53] Deleuze-Guattari, age s. 95.
[54] 'Millet', özellikle Osmanlı Devleti bünyesinde tarihin kendine özgü idari ve kültürel bir nitelemesi olarak gayri müslim azınlığa ve kültürel kimliklerine vurgu için kullanılmıştır. 1856 Islahat Fermanı ile birlikte vatandaşlık, eşit haklar kavramı adı altında bu unsurları devlete bağlı kılmaya devam ettirebilmek için millet sistemi terk edilerek, modern (etnik) anlamda ulusa dönüştü. Önceleri millet, içtimai bir teşkilat, bir ruh hâli, tebaanın birbirine bakışı, dinsel-mezhepsel bir aidiyetti. Bugünkü etnik aidiyet anlamında azınlık kavramından farklıydı. Aile, dinsel cemaat çerçevesinde şekillendiği için çatışma olmadığı gibi, buraya mensup olana bir güven ve kâr sağlardı. Millet sistemi dinî kimliğe vurgu yaptığı için Batı tipi bir milliyetçiliğe temel olması mümkün değildir, örneğin şimdi etnik azınlık olarak sunulan Ermeniler, millet sistemi içinde Gregoryean Ermeni, Katolik Ermeni, Protestan Ermeni diye ayrılırlardı. Süryaniler, Kadıköy Konsili karşıtı olmaları nedeniyle Ermenilerle beraber olan Monofizisit bir mezheptiler. Bkz. İlber Ortaylı, "Osmanlı Kimliği" *Cogito*, (1999) sayı: 19, s. 82-84; Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul 1996, s. 30-35; Uyanık, "Kavramsal Kargaşa", s. 2623 vd.

göstermesi açısından önemlidir. Bu çerçevede kullanılan kavramlardan birisi de ümmet olup, kendilerine peygamber gönderilen bütün topluluklar bu isimle nitelendirilmektedir. Farklı kökenlere, farklı dillere, farklı sosyo-politik seviyelere sahip olmaları, muhtelif zaman ve mekânlarda yaşamaları, ümmet adı altında 'tek bir inanç' bağıyla birbirine bağlı olarak mevcudiyetlerini sürdüren toplumsal birim (ümmet) olmalarına engel olmamıştır.[55]

Bu anlamda din; şeriat ve millet kavramlarıyla özdeş olarak kullanılmaktadır. İslam filozofu Fârâbî'nin ifadesiyle söyleyecek olursak, 'el-mille(t)' bir toplumda, devlet başkanının (*er-reîsu'l-evvel*) yine o toplumun belirli gayeleri gerçekleştirmek için belirli şartlar çerçevesinde tasarladığı görüşler ve yaptığı icraatları içeren bir kavramsallaşmadır. Bu nedenle mille(t) terimi bazen aşiret, bazen bir şehir, bazen bir bölge, bazen büyük bir ümmet ya da ümmetlere tekabül eder.[56]

B.3. 'İslam Felsefesi' İfadesinin Tutarlılığı

"Felsefe Nedir?" sorusu bağlamında Deleuze ve Guattari, "Bir Çin, Hint; Yahudi, Hıristiyan ve İslam felsefesinden söz edilebilir mi?" diye soruyorlar. Düşünce eylemi, kavramlarla olduğunca figürlerle de doldurulabilen bir içkinlik düzlemi üzerinde gerçekleştiği ölçüde, sorunun cevabının 'evet' olduğunu açıklıyorlar. Fakat burada, bu içkinlik düzleminin felsefece değil, felsefe öncesi olması hususuna dikkat edilmelidir. Çünkü "bu içkinlik düzlemi, onu dolduran ve onun üzerine etkileyen şeyle etkilenmiştir, öyle ki ancak kavramın etkisiyle felsefece içkinlik düzlemi hâline gelir: Felsefe tarafından varsayılmış olmakla beraber onun tarafından çatılmamıştır ve *değil-felsefe* ile felsefece ilişki bir ilişki içinde yayılır."[57]

İslamiyet ya da Hıristiyanlık, bu çerçevede, figürlerin, felsefe öncesinde olduğu gibi, içkinlik düzleminin kavram yaratmaya ya da felsefe oluşturmaya yöneltmediği durumdan kurtularak, kendine özgü ve özgün kavramlar yaratmaya muktedir mi? Bu soruya verilecek cevap, teolojiden olası farkını vereceği

[55] Nihat Uzun, "Kur'an'da Ümmet Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi*, 40 (2004), sayı: 4, s. 35 vd.

[56] Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-mille ve nuṣûṣun uḫra*, thak. M. Mehdî, Beyrut 1981, s. 44-45; Uyanık, "Kavramsal Kargaşa", s. 2625-2626. Bu tespiti 1 Mayıs 2004 tarihinde Malta ve Güney Kıbrıs ile eski Doğu Bloku'ndan sekiz ülkenin resmen katılımıyla 25 üyeli, 450 milyon nüfuslu, 188 bölgeli, 20 resmî farklı dilli Avrupa Birliği büyük bir süper güç olması çerçevesinde yeniden yorumlanmalıdır. Avrupa İmparatorluğunun siyasal ve ekonomik temelli toplumsal bir birim ve kimlik (Avrupalılık) oluşturmaya çalışması karşısında buna dâhil olmaya çalışan Türkiye'nin önüne en büyük engel olarak (İslam) dini olarak sunulması bir kez de ümmet-millet-din özdeşliği çerçevesinde düşünüldüğü zaman yeniden anlamlı hâle gelmektedir.

[57] Deleuze-Guattari, *age.*, s. 86-87. Bu noktada değil-felsefe kavramsallaştırmasındaki nefy/değilleme ile inkâr/red arasındaki ayırıma dikkat çekmek istiyorum. Örneğin "Bu nesne büyük değildir" demek, aslında onun küçük olduğunu söylemektir. "Bu nesne büyük olmayandır" demek, nesnenin büyük dışında her şey olduğunu söylemektir. Bunu İslam düşüncesi açısından söyleyecek olursak, tercümeler öncesi düşünceyi değil-felsefe olarak nitelemek fikhî/itikadî/siyasî çıkarımların felsefece bir ilişki içinde olduğunu ama 'felsefe' diye nitelendirilmeyeceğini söylemektir.

için çok önemlidir. Çünkü kelam/teoloji, dinin savunusu üzerine kurulduğundan cedeli/diyalektik yöntemi merkeze aldığı için dinî öğretiyi savunma ve karşıt fikirleri reddetmeyi amaçlar. Özgür irade gibi, felsefi kavramlarla ilgilenseler bile bunu Tanrı'nın adilliğiyle irtibatı çerçevesinde tartışır. Dolayısıyla diyalektik yöntem, dinî öğretinin hatta dinî öğreti adı altında bir alt modelin/mezhebin/paradigmanın savunusunu yapmak, karşıt fikirleri reddetmek üzere kurulu olduğu için doğru-iyi ve kötü-yanlış, mümin-kâfir ikilemi içinde kalmakta; çoğu kez, aynı din içinde farklı modelleri benimseyenleri bile dışlamaktadır.

İslam tarihindeki 'Mihne' ve *ḫalku'l-ḳur'ān* tartışmaları bunun en güzel örnekleridir. Hâlbuki İslam felsefesinde, 'hakikat'in bilgisi temel hedef alındığı ve yöntemi de burhan olarak belirlendiği için, bu hedefe ulaşmaya katkıda bulunanların diline, dinine, ırkına bakmaksızın müteşekkir olunacağı belirtilmiştir. Hakikate katkıda bulunanların çok farklı düşüncelere sahip olmaları durumunda bile, hakikatin güzelliğinin benimsenmesine engel teşkil etmediği özellikle vurgulanmıştır. Bu çerçevede, 'Hakikat'i farklı perspektiflerden anlamaya çalışanlar, ürettiklerini bir nevi 'düşünce pazarı' kurarak sergilemeye çalışmıştır.[58] Ayrıca Tanrı'nın kendini inkâr/red veya değilleme yeteneğini vererek insanı yaratma riskini aldığını onun hür iradesinin buna imkân verdiğini söylediğimiz zaman, bir dinin kendi kendini yadsımadan kavrama ulaşamayacağını, bu çerçevede her dinde, 'ateist' veya 'dehri' diye nitelendirilen düşünürlerin olması, o dinin felsefesinin de yapılabilirliğini göstermesi açısından mühimdir.[59] Ebû Bekr er-Râzî (841-926), İbnu'l-Mukaffâ (ö. 754), İbn Ravendî (ö. 910) gibi filozoflar bu çerçevede değerlendirilebilir.[60]

Bu nedenle, İslam dünyasındaki düşünce üretenlerin içinde Hıristiyan, Yahudi, putperest hatta ateist öğretilere sahip filozoflardan söz edilmesi, bunlara 'İslam filozofu' denilmesinin saçma olması[61] anlamına gelmez. Zira bu filozoflar, hakikate dair kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler, sundukları mantıki önermelerle gerçeklere ulaşmamızı kolaylaştırdılar. Bunların bize uzak ve karşıt düşüncelere sahip olması, hakikatin güzelliğini benimsememize engel olmadığı gibi, utanılacak bir şey de değildir. Utanılacak olan, gerçeği gizleyen, saldırgan, zalim insanların hakikati arayanları riyaset ve din tacirliği yaparak aşağılamaya çalışmalarıdır. İlk Müslüman filozof olan Kindî'nin hakikate

[58] Mevlüt Uyanık, "İfade Özgürlüğü –İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum–", *Liberal Düşünce* 6 (2001), sayı: 24, s. 140-142.

[59] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. A. Açıkgenç, Ankara 1993, s. 16 vd. Allah, Âdem'i yaratmak istediği zaman, kendisini sürekli tesbih ve takdis ettiklerini, ama bu yaratılacak varlığın sürekli kan dökecek, bozgunculuk yapacağını söyleyerek melekler itiraz ederler. Allah, bu iddiaları yalanlamadı, ama meleklere, "Ben sizin bilmediklerinizi bilirim" dedi. (2/Bakara, 30) *age.*, s. 59 vd.

[60] Fahri, *age.*, s. 31, 79-83; Uyanık, "İfade Özgürlüğü", s. 142 vd.

[61] Gutas, "Arap Felsefesi Çalışmaları", s. 170.

dair bilgiyi araştıran kişileri teolojik bir nitelemeyle (*kâfir*) engellemeye çalışılmasının bizatihi din tacirliği olduğunu söylemesi, bu açıdan çok önemlidir.[62]

"Bir din olarak İslam" açısından söyleyecek olursak, "insanın inanması için uzun ve karmaşık kelami delillerle Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmak yeterli değildir. Asıl yapılması gereken, açık olan hakikatlere insanların dikkatlerini çekip, Allah'ın hatırlatıcıları yapmak ve imana davet etmektir." Eğer bu hatırlatma önerisine icabet etmezse, o kişiyi Tanrı'da unutacağını söylemek gerekir.[63] Dolayısıyla bütün hatırlatma ve uyarılara rağmen Tanrı, kendisini inkâr ve nefyedenler (ateist, materyalist ve müşrik) karşısında olası durumların neler olacağını belirtir.[64]

İnanç, ancak 'yadsınması' sayesinde kavramsallaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle yadsınması aracılığıyla kavramsallaşması, aslında insan doğasının (farklı) bir gereği olarak görülebilir. Kıyamete kadar bu mücadelenin olacağını bilmek, inanç kavramsallaştırmasının hem değilleme hem de inkâr bağlamlarında yeniden üretildiğinin ayrıca bir göstergesidir. Bu nedenle İslam felsefesi bağlamında, din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmak ya da felsefeyi dinin emrine sokmak gibi bir amaç hedeflenmemelidir.

Aynı tespit, felsefe açısından da geçerlidir; figürler ile kavramlar arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Felsefeler, kendi kendilerine ihanet etmeden figüre ulaşamazlar, çünkü figürlerle kavramlar doğaları gereği farklıdır; ama aynı zamanda olabilirlikleri derecesinde bütün farklılıkları taşırlar. Figür, kavrama doğru uzanırken, tersi de geçerlidir, felsefi kavramlar içkinliğin bir 'şey'e her bağlanışında yeniden figürler üretir. Deleuze ve Attari, felsefenin üç figürü olarak, temaşa nesnellemesi, düşünülmeme öznesi, iletişimdeki öznelliklerden bahseder. Bu çerçevede, Tanrıtanımazcılığın bir dram değil, ama filozofun dinginliği ve felsefenin kazancı olduğunu vurgular. Bu tanrıtanımazcılık aslında, din içinde her zaman dışarı çıkartılmayı bekleyen bir husustur. Sorun, tanrıtanımazcılıkta değil, bu kavrama ulaşıldıktan sonra başlar.[65]

Bu kavramlara dair dinden etkilenerek üretilen bir düşünceyi; dinî değerleri kabul etmeyen filozofların aynı kavramlardan hareketle ortaya koydukları çıkarımları felsefe olarak nitelendirmek gibidir. Bu nedenle, İslam coğrafyasında üretilen Tanrı, ruh, ölümsüzlük, irade hürriyeti gibi kavramlarla ilgilenen ama Müslüman olmayan filozofların ürettikleri de İslam felsefesi içinde değerlendirilmelidir.

Burada 'İslam' teriminin filozofu ve ürettiklerini vasıflandırdığına dikkat edilmelidir. İster Müslüman, ister Hıristiyan olsun, her filozof tüm felsefe ve bilim

[62] Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 3-4, Uyanık, "İfade Özgürlüğü", s. 140.
[63] Rahman, *age.*, s. 37, 40-45, 130.
[64] Fazlur Rahman, *age.*, s. 46, 59, 64-65.
[65] Deleuze-Guattari, *age.*, s. 85; Gutas'ın Hıristiyan, putperest veya Müslüman ama dehri (kâfir değil) diye nitelendirilen filozofların İslam felsefeci diye nitelendirilmesini saçma bulması, bu çerçevede tutarlı değildir. "Arap Felsefesi Çalışmaları", s. 170.

sorunlarıyla ilgilenme hakkına sahiptir; kendi fikirlerine/paradigmalarına göre problemler arasında seçme yapabilir ve onlar üzerinde çalışabilirler. Fakat Müslüman bir filozofun, 'ufukların kaynaşması' bağlamında okuduğu metne veya kavramsallaştırdığı terime dair psiko-sosyal ortamı daha elverişli olabilir.

Bunu söylemek, temellendirilmeye çalışılan kavramın aslında öznenin, içinde bulunduğu ortam tarafından koşullandırıldığını, sorunu incelemenin bu ortamdan bağımsız olmadığını belirtmektir. Bu, felsefeyi, klasik özne-nesne ikileminden çıkartmak ve düşünceyi yurtluğun/coğrafyanın konusu yapmaktır; çünkü konu/nesne, ister öznenin onu kavrayış tarzından bağımsız olarak öznenin önünde duruyor sanılsın; isterse özne kendisinin konu/nesne karşısında herhangi bir kavrayış tarzından arınmış bir biçimde durduğu varsayılsın, gerçek olan, felsefenin köken veya dil olmaktan ziyade fiziki ve zihni bir ortam/coğrafyanın ürünü olduğudur.[66]

Sonuç

'İslam felsefesi tarihi'nin kronolojik/tarihsel verilerini sunmanın yanı sıra bir sorun olarak bu verilerin değerlendirmesini, yaşadığımız toprağı yurtlandıracak şekilde merkeze alan yeniden Türkçe bir üretim yapılması daha verimli olacaktır. Jeofelsefe kavramsallaştırmasından hareketle bir 'İslam felsefesi' ifadesinin yanı sıra bunun temellendirilmesine ve yeniden yurtlandırılmasına Anadolu coğrafyasından katkıda bulunan bir 'Türk felsefesi'nden bahsetme imkânı vardır. Madem, insanı diğer canlılardan ayıran husus, onun konuşmasıdır, onun tümel/evrensel hakkındaki iç konuşma/düşünmeyle bunların ifadesi/dış (Türkçe) konuşma arasındaki uyum ve uygunluk arayışı bu tür bir felsefenin tutarlı/mantıklı olacağının göstergesidir. Bu anlamda dil ile düşünce arasında sıkı bir ilişki vardır; zira dil, düşüncenin kılıfı olup tümel/soyut olanın tikelleşmesi, somutlaşması, içkinleşmesidir.

Bu ifadelendirmenin/yeniden üretmenin tümelle olan ilişkisine gelince, eğer Hz. Âdem'den Allah Resulüne kadar insanlara gönderilen mesajların (tevhid, nübüvvet, mead) temelde aynı, ama farklı zaman ve mekânlarda farklı dillerle indirildiğini söylüyorsak, bu, düşünce tarihinin verilerini kronolojik ve tümel olarak bilmeyi zaten gerekli kılıyor. Bu zorunluluk, son mesajın temsilcileri olarak tarihsel sürekliliğin olası kırılmaların nerede ve nasıl olduğunu bilmenin

[66] Din olarak İslam'ın (veya Hristiyanlığın) irrasyonel alana ait olduğu, aklın dinî bir kategoride değerlendirme yapamayacağını, dolayısıyla dinin felsefe ve doğa bilimleriyle işbirliği içinde olmasının imkânsız olduğunu söyleyerek dinin anlamsız olduğu iddiası üzerinde durmak gerekir. Yani ilgilenilen beşerî veya doğal alanlar, salt rasyonel boyutta mıdır; veya bu alanların rasyonel olması dinî/tinsel boyutunun olmadığı anlamına gelir mi? Doğanın, Tanrı'nın kudretini ve yüceliğini vurguladığını, ondan simgeler taşıdığını söylemek, incelemeyi başarısız ve sübjektif mi kılar? Temellendirme için bkz. Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Ş. Öçal, İstanbul 2003, s. 25-30, 46-67; Elisabeth Ströker, *Bilim Kuramına Giriş*, çev. D. Özlem, İstanbul 1990, s. 16; Uyanık, "İslami İlim", s. 29.

önemini birden artırır; kendi toprağımızda yeniden yorumlamayı ve içselleştirmeyi kolaylaştırır. Artık, soyut, aşkın ve tümel olan tikelleşmiş, somutlaşmış, içkinleşmiş ve daha anlaşılır, uygulanabilir hâle gelmiştir.

Burada, içinde yetişilen ortama, sorunlarına ve bunlara çözüm üretmek bağlamında düşünülen, konuşulan anadile (özellikle değil; ama zorunlu olarak) vurgu gözden kaçırılmamalıdır. Bu vurgu, tümelin, vahyin, soyut ve aşkın olanın Anadolu insanı şahsında tikelleşmesi, içkinleşmesi ve somutlaşmasıdır. Tümel olanın tikelleşmesi, aşkın olanın içkinleşmesi, soyut olanın somutlaşmasından haberdar olmak, bulunduğumuz coğrafyada yaşayan insanların güncel sorunlarına çözümler üretilmesinde bir yol ışığı vazifesi görecek şekilde temel terminolojiyi yeniden okumak/yorumlamaktır. Bunu başardığımızda aynı zamanda yerli/tikel olanı tümel/evrensel veriler ışığında yeniden üretmiş, yerli değerlerimizi, yerel olmaktan çıkarmış, evrensel kılmış; daha basit bir ifadeyle tikelde tümel olanı yakalamış oluruz.

Bu, aslında Türklerin yurtluğu yeniden ihya etmek üzere Anadolu'ya ait yerli (Hitit, Babil, Grek ve İslam düşüncelerinin) gücünü özgürleştirme ve yeniden tümel/evrensel hâle getirme çabasıdır. Yabancı/acem/mevali olarak görülen Türkler, bin yıldır, İslam merkezli düşünce üretmiş, aşkın olanı içkinleştirmiş, dünyanın en uzun süreli devletlerinden birini kurmuş, Asya'dan itibaren geçtiği her toprağı, en sonunda Anadolu'yu yeniden yurtlandırmıştır. Bizlere düşen, artık, Anadolu'nun birikimini kavramsal açıdan güncelleştirmektir. Düşünceyi Anadolu'da yeniden yurtlandırma kavramsallaştırması, ayrıca felsefe tarihi açısından oldukça önem arz eden nominalizm ve realizm (tikel-tümel) tartışmalarının ortaya çıkardığı sorunları kavramcılık (*conceptionalism*) ile aşma denemesidir aynı zamanda. Bu tamamen müstakil bir çalışma konusudur.

islâmiyât 8 (2005), sayı 4, s. 79-82

Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim
–Diyanet İşleri Başkanlığı–

NECDET SUBAŞI
DOÇ.DR., MUĞLA Ü. FELSEFE BÖLÜMÜ

Diyanet İşleri Başkanlığı, Türk modernleşmesinin en özgül kurumları arasında yer alır. Bugün, dinin denetiminden, dine müdahaleye kadar pek çok konuda, Diyanet'in kurumsal varlığı sorgulanmaktadır. Oysa Diyanet, gerçekte Türkiye Cumhuriyeti'nin modern din anlayışına açtığı alanı ve yolu yansıtmaktadır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurumsal tarihi, Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihiyle yaşıt olması açısından da oldukça dikkat çekicidir. Söz konusu tarihsel ortaklığın dayandığı düşünsel temeller yeterince ele alınıp tartışılmadan Türkiye'nin yeni ve modern vizyonu anlaşılamaz.

"İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak, ibadet yerlerini yönetmekle görevli" olan Diyanet İşleri Başkanlığı kanunla kendisine verilen bu yükümlülüğü yerine getirmek durumundadır. Kurumun tarihi, söz konusu sorumluluk alanlarında gerçekleştirilen bir vazife tarihi olarak tanımlanabilir (Tarhanlı, 1993; Taş, 2002). Aslında kanunda belirtilen özellikleriyle Diyanet İşleri Başkanlığı, Osmanlı sistemindeki benzeri örgütlenmelerden farklılık arz eder. Osmanlı toplumsal modelinde din, siyasal ve kültürel hayatın merkezinde olmakla kalmamakta, aynı zamanda da o, din bürokrasisiyle yönetim erkinin yegâne meşruiyet aracı olmaktaydı. Dolayısıyla dinin gelenekteki verili anlamına odaklanmaksızın, Osmanlı sistemini çözümlemek de mümkün değildir.

Cumhuriyet yönetiminin din ve diyanet politikası, kendine özgü bir kurumsal örgütlenmenin varlığını zorunlu kılmıştır. Bu zorunluluk, Cumhuriyet'in 80 yılına yayılan bir kararlılıkla sürekli güncellenerek şekillenir. Nihayet Diya-

net'in kurumsal meşruiyeti de, onu kendisiyle yaşıt kılan Cumhuriyet'in meşruiyet dinamikleriyle yan yana getirir (Seufert, 2004). Cumhuriyet'in tamamına yayılan uygulamalardan hareket edildiğinde, din konusu her zaman tartışmalı bir alan olarak görülmüş, Diyanet de bu bağlamdaki tartışmalar ekseninde gündeme ge(tiri)lmiştir. Hatta Cumhuriyet'e yöneltilen eleştirel yaklaşımlar bile esasta Diyanet'in konumunu tartışmayı önceleyen bir argümana aracılık eder. Oysaki gerçekte Cumhuriyet ve Diyanet, Türk demokrasisi açısından birbirilerinin meşruiyetini her zaman tamamlayan bir yapılanma modeli olarak özgüldür. Bu karşılıklılık ilkesi, Diyanet'i, Türkiye Cumhuriyeti'nin bekasıyla ilişkilendirmeyi zorunlu kılar (Kara, 2000; Çakır, Bozan, 2005).

Diyanet İşleri Başkanlığı, Cumhuriyet'le birlikte ciddi bir rota tayini gerçekleştiren modern Türkiye'nin yeni koşullarda dini nasıl konumlandıracağı, toplumun dinsel yapısının nasıl biçimleneceği konusundaki resmî yaklaşımların bir bilançosunu üretir. Zaten Diyanet Kurumu da, Osmanlı dinsel bakiyesinin ürettiği miras üzerinde kendi kurumsal geleneğini oluşturmuştur (Mardin, 2003). Bugün 80. yılına ulaşan Cumhuriyet açısından Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye'nin özgün dinsel karakterini, dinsel çeşitliliğini hatta manevi zenginliğini biçimlendirmekte vazgeçilmez bir kurumsal statüyle temayüz etmiştir. Bu bağlamda Diyanet, Cumhuriyet'in toplumsal dinamizmini tamamlayıcı bir faktördür. Modernleşme sürecine gelenekli bir toplumun dâhil edilmesi beraberinde bir dizi gerilim ve çalkantının da kitleselleşmesine yol açmıştır. Değişimle gündeme gelen farklılaşmalar arasında din de esaslı bir şekilde konumunu yenilemek zorunda kalacaktır (Bardakoğlu, 2005).

Yeni dönemde dinin durumuna ilişkin tartışmalarla birlikte, laiklik ve sekülerleşme politikaları ülkenin temel problemleri arasında yer alır. Aslında Türk modernleşmesinde din ve onun laiklikle ya da sekülerlikle irtibatlı gerçekliği her zaman başat bir tartışma öğesi olarak gündeme gelmiştir. Gelenekten modernliğe savruluşa bağlı olarak toplumsal alanda oluşan modern farklılaşmalar, dinin gündelik gerçekliğine ilişkin klasik beklentileri de devre dışı bırakmıştır. Toplumsal alanda gerçekleşen devrim niteliğindeki reformlar, dinin geleneksel formlarını dönüştürme amacı gütmüştür. Ancak, bütün bu olup bitenlerle birlikte, dinin ortadan kalkması ya da aşındırılması, yine de söz konusu değildir (Subaşı, 2005).

Ancak kabul edilmelidir ki özgül koşulların ihtiyaç hâline getirdiği yeni yorumlar, başka beklenti ve arzularla buluştukça bu kez dinde yenileşme ve reform beklentileri açığa çıkacaktır. Diyanet, bu tartışmaların keskinleştirdiği uç noktaları ve köktenci talepleri devre dışı bırakan bir reel dindarlığın mevzii olmakta ısrarlı olmuştur. Artık söz konusu olan, modernleşme iradesinin bir parçası olarak gündeme gelen dinsel dönüşümün gelenek içinde uygun bir açıklamasına ulaşmaktır. Yeni sorunlara yeni açılımlar, Diyanet'in belirlediği hassasiyetler içinde yapılacak, böylece kurum, dinin gündelik hayat içinde ortaya

çıkan görünümlerine daha sahici bir şekil verecektir (Bardakoğlu, 2005).

Sancılı, karmaşık, zaman zaman da kaotik görüntülere sahne olan, ancak ülkenin değişme stratejileri içinde her zaman dikkate alınan bir olgu olarak dikkat çeken dinin, kurumsal bir deneyim zenginliği içinde ele alınması zorunludur. Bu keyfiyet, din istismarından, dinin amacı dışında kullanılmasına kadar pek çok konuda bir sahiplik sorunu yaşa(t)maktadır (Aktay, 2000).

Bugün Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurumsal meşruiyetine ilişkin tartışmalar, gerçekte toplumdaki dinî hayatın cevvaliyetine işaret eder (Çakır, Bozan, 2005; Toprak, Çarkoğlu, 2000). Türkiye, ekser çoğunluğu Müslüman olan bir toplumsal yapı özelliği taşır. Bu yoğunluk, demokrasinin ve modernleşmenin kazandırdığı yeni imkânlar içinde ciddi bir çeşitlilikle de taçlanmış durumdadır. Modernleşmeyle birlikte din konusu bir değer kaybı yaşamamış, aksine modernleşmenin yarattığı anlam kaybı, dinin modern bir açıklamasına olan ihtiyacı artırmıştır. Burada asıl sorun, olası anlam kayıplarıyla baş edebilmek, hatta buna yol açmamaktır. Ne var ki bu sürecin ortaya çıkardığı farklılaşmalar, bireysel ve toplumsal düzeyde yeni entelektüel sorunlara kaynaklık etmiştir. Bir başka açıdan ise güçlü bir anlam daralması, dine duyulan insani ihtiyaçların ve dolayısıyla yeni anlam arayışlarının önünü açmıştır. Tüm dünyada gözlemlenen ve çok kere dinin yeniden dönüşü şeklinde tasvir edilen bir değişim, Türkiye'de de din konusunda pek çok farklı eğilimin netleşmesine, tartışmaların çoğalmasına yol açmıştır (Seufert, 2004).

Diyanet'in Batılı kurumsal pratiklerin hatırlattığı anlamda bir kilise olmadığını bilmek gerekir. Görevi bir ortodoksi oluşturmak değildir. Esasen ne merkezî hükümet ne de bir din olarak İslam, bir ortodoksinin oluşturulması için gerekli desteği sunmaz. Diyanet'in temel misyonu, İslam'ın genel geçer sınırlarının taciz edilmesini, çiğnenmesini önlemek, toplumu din konusunda doğru bilgilendirerek aydınlatmaktır. Nitekim İslami mezhep çeşitliliği Türkiye örneğinde her zaman zenginleştirici bir katılım öğesi olarak değerlendirilmektedir. Hanefi ve Şafii Müslümanların varlığı, Alevilerin periferik dinselliği, birlikte yaşayabilmenin ilginç örnekliklerini içinde barındırmaktadır. O hâlde Diyanet İşleri Başkanlığı, dinsel yaklaşımların ortak sınırlarını, dinsel yaşamın meşru limitlerini koruma ve geliştirme çabasında olmak zorundadır (Krş. Bardakoğlu, 2005).

Bu nedenle de Diyanet İşleri Başkanlığı, laikliğin din-devlet ayırımı içindeki sosyal gerçekliğini toplumsal hayat içinde bir krize ve içinden çıkılmaz bir paradoksa dönüştürmeden anla(t)maya çalışır. Bu bağlamda Türkiye'deki dinî hayatın diğer Müslüman ülkelerdeki dinî hayatlardan açıkça ayrışması söz konusudur. Nitekim, Diyanet'in, dini, devletin kuşatmasından çok himayesi altında tutan evreni, Türkiye Müslümanlarına, modern dünyayla ilişkilerindeki gerilimlerini en aza indiren bir bakış açısı kazandırmaktadır (Taş, 2002).

Türk toplumu modernleşme deneyimini dinden kopuk bir tarzda sürdürmemektedir. Denilebilir ki Türkiye Müslümanlığı için din, modernleşme süreci söz

konusu olduğunda da ciddi bir referans kaynağıdır. Bilim, modernlik, yeni yaşam modelleri gibi toplumun mevcut yönelimleri içinde Diyanet İşleri Başkanlığı, dinsel bir argüman oluşturmada devletin tasarrufları söz konusu olduğunda ona ayak bağı olmaktan çok, zihinsel ve ruhsal sağlığın gerekli öğelerini içinde barındıran işlevsel bir argüman setine sahip olma avantajına sahiptir (Subaşı, 2005).

Tam da bu nedenle Diyanet İşleri Başkanlığı, Türk modernleşmesinde din, denge ve duyarlılığın asal kaynağı olarak işlevsel bir rol üstlenmiştir. Dünyada meydana gelen son gelişmeler, özellikle din konusunun küresel düzeyde tartışılmasına yol açan kimi açmazlara odaklanıldığında Türk modernleşmesi ve Diyanet İşleri teşkilatının organik bütünlüğünün ortaya çıkardığı 'kazanımlar'ın bir kere daha dikkatle değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

AKTAY, Yasin (2000). "Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı", *İslâmiyât*, III (Temmuz-Eylül), sayı: 3, s. 29-36.

BARDAKOĞLU, Ali (2005). "Din, Yenileşme ve Modern Hayat", *Türkiye ve Avrupa'da İslam, Devlet ve Toplum*, Ankara: Konrad-Adenauer-Stiftung, s. 15-29.

ÇAKIR, Ruşen; İrfan BOZAN (2005). *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?*, İstanbul: TESEV

KARA, İsmail (2000). "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18, s. 29-55.

MARDİN, Şerif (2003). "Türkiye Cumhuriyeti'nde Laik Modelin Oluşumu", *Devlet ve Din İlişkileri –Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler–*, İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı, ss. 81-86.

SEUFERT, Günter (2004). "Stat und Islam in der Türkei" *SWP-Studie* (Ağustos), Sayı: 29. ss. 1-29. (Türkçesi, Hilal Görgün tarafından "Türkiye'de Devlet ve Din" başlığıyla çevrilmiş ancak henüz yayımlanmamıştır).

SUBAŞI, Necdet, (2005). *Ara Dönem Din Politikaları*, İstanbul: Küre.

TARHANLI, İştar B. (1993). *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet –Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı–*, İstanbul: Afa.

TAŞ, Kemaleddin (2002). *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, İstanbul: İz.

TOPRAK, Binnaz; Çarkoğlu, Ali (2000). *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV.

İslâmiyât 8 (2005), sayı 4, s. 83-90

Entegrasyon Tartışmalarına Derkenar

HASAN KARACA
DR., SOSYOLOG

özet
Makale, entegrasyon sorununu ve entegrasyonun, asimilasyon ve izolasyona farkını ele almaktadır. Bir taraftan kavramın felsefi ve tarihsel arka planı irdelenirken, diğer taraftan da bu konseptin Avrupa düşünce ve siyasetinde nasıl yerleştiği incelenecektir. Konuyla ilgili temel sorun, entegrasyon fikrinde varsaydığının aksine gerçekte asla iki eşit grubun söz konusu olmamasıdır. Gerçekte –en azından Avrupai bir bakış açısıyla– daima azınlıklar ve çoğunluklar vardır. O hâlde eşit olmayan gruplarda entegrasyonun işleyebilirliğini denemeliyiz.

anahtar kavramlar
Entegrasyon, Göç, Azınlıklar, Yapısalcılık.

Giriş

Yıllardır tartışılmasına karşın gündemden düşmeyen bir kelime entegrasyon. Gündemden düşmüyor, çünkü kaypak, her yere çekebiliyorsunuz, herkes kullanıyor ama kimse anlamıyor. Ne başı belli ne sonu, kim nerede hangi amaçla kullanıyor belirsiz, sınırlarını çizmek ise sanki olanaksız. Buna rağmen, belki bu yüzden etkili.

Kelimenin cazibesine kapılanlar olduğu gibi ondan olabildiğince uzak durmaya çalışanlar da var. Kimine göre çağdaş dünyada yaşamanın tek çaresi, kimine göre 'asrileşmek'! Entegrasyona uğramış Müslüman, kimine göre gerçek,

hakiki, has Müslümanken, kimine göre Hıristiyanlaşmış, dönüşünüş, muharref Müslümandır.

Oysa tüm bu varsayımların ardında ve tüm siyasi amaçların, sinsi kullanımların, kötü ve iyi niyetlerin altında, tüm sözlerin haricinde, hakikaten yaşanan bir süreç olarak entegrasyon belki de masumiyetini muhafaza etmektedir. Belki de asıl olan kavram değil, süreçtir. Belki de söz gerçekten uçucudur.

Burada tüm bu tartışmaları çözümleyip, entegrasyonun 'gerçek mahiyetini' serdedecek değiliz. Amacımız entegrasyon konusunu bizce öne çıkması gereken birkaç açıdan bir kez daha ele almaktır.

Kavramsal Çerçeve

Aynileşme ve Tecrit

1. Entegrasyon kelimesi, asimilasyon ve izolasyon kavramlarıyla birlikte ve bunlarla ilişkisi ölçüsünde değerlendirilmelidir. Asimilasyon, bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi, tamamen onun gibi olması demekken; izolasyon, iki şeyin birbirinden tecrit olması ve birbiriyle ilişkiye girmemesidir. Toplumsal çerçevede ele alacak olursak, asimilasyona, entegrasyona veya izolasyona konu olan 'şey' kültürdür.

Burada kültür kelimesini tanımlamadaki zorluğa ve kavramın kullanımındaki kaypaklığa dair uzun uzadıya açıklamalara girmeden, bu konuda –tüm kaypaklığa karşın– hâkim ve ortak bir anlayışın bulunduğunu varsayacağız. Ancak kültürün değişken ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu hatırlatmakta fayda var.

2. Aynı yaşam alanını paylaşan dinamik yapılar (kültürler) tabii olarak birbirinden etkileneceklerdir ve birbirlerini değiştireceklerdir. Batı, uzun yıllar kültürü, dinamik bir yapı olarak düşünmediğinden ve bir sabite olarak algılayıp ben ve öteki çerçevesinde kurguladığından, bu etkileşimi, daha çok iki bağımsız ve bütüncül yapının birbiriyle iletişimi olarak tasavvur etmiştir. Böyle bir tasavvurun ürünü olan asimilasyon, izolasyon ve entegrasyon kavramları da doğal olarak iletişim biçimlerini tasvir etmektedir.

İletişimin bedahetlerinden biri, aynı ortamı paylaşan kişi veya toplumların mutlaka iletişim içinde olduklarıdır. Dolayısıyla kültürler de aynı ortamı paylaşmaya başladıklarında iletişim içine gireceklerdir. Burada iletişim, ya bir tarafın kendini iletişime kapatmasıdır (ki bu da iletişimdir, çünkü mesaj içeririr), ya kendini tamamen karşı tarafa açması veya her iki tarafın birbirine belirli bir çerçeve içinde açılmasıdır. İzolasyon, asimilasyon ve entegrasyon bu üç iletişim imkânlarının adlarıdır.

3. İlk bakışta basit ve tutarlı görünen bu tasnif, tarafların denk olması gibi yanlış bir önermeyle kurgulanmıştır. Gerçekte iletişim içinde bulunan taraflar hiçbir zaman birbirlerine denk değildir.

Batı toplumlarına dönersek, bir tarafta çoğunluğun sahip olduğu hâkim kültür, diğer tarafta topluma bir şekilde dâhil olmuş azınlık kültür bulunmaktadır.

O, sadece sayıca az olan kişiler tarafından temsil edilmek anlamında düşünülmemelidir. Azınlık kültür, kendini sürdürmek, yenilemek ve yeniden inşa etmek için gerekli altyapıyı haiz olmayan kültürdür. Bu yüzden azınlık kültür, kendini ikame etmek için gerekli altyapıyı oluşturmak zorundadır. Hâkim kültüre ise bu çaba daima izolasyon tavrı olarak yansır, hatta bu çabaların özde tehlikeli olduğu varsayılır. Hâkim kültür kendini korumak için, ya tehlike teşkil eden unsurları tecrit edecektir (izolasyon), ya da dönüştürüp özümseyecektir (asimilasyon). Aksi takdirde hâkim kültür, kendi zemininden olma korkusuyla yaşamak zorunda kalacaktır.

Bu şekilde kurgulanmış olan bir iletişim sisteminde her iki tarafın birbirine uyum sağlaması, 'entegre' olması gibi bir uygulamaya yer yok gibidir. Çünkü hâkim kültür, başka bir kültürün 'değerlerini' kabullenmekten müstağnidir, ayrıca bu değerlerin hâkim kültürün gözünde herhangi bir değeri yoktur.

4. Zaten kültürler söz konusu olduğunda her iki tarafın karşılıklı olarak birbirine uyum sağlaması anlamına gelen (daha doğrusu bu anlama geldiği iddia edilen) entegrasyon, diğer bağlamlarda azınlık olanın hâkim olana entegrasyonu anlamında kullanılmaktadır: Özürlülerin topluma entegrasyonu, suçluların topluma yeniden entegre edilmesi, dünya ekonomisine entegrasyon süreci vs.

Yani entegrasyon esasında asimilasyonla eşanlamlı kullanılmaktadır. Nitekim Josef Joffe bir yazısında "We used to call this 'assimilation', today, the politically more appropriate terms is 'integration'."[1] demektedir.

5. Bu kavramsal sorun, siyasi dilin oluşturduğu kaygan zeminde göze çarpmamakta ve entegrasyon politikaları en kötü ihtimalle ılımlı bir asimilasyon görüntüsünde sürdürülmektedir.

Dinamik Yapılarda Entegrasyon

6. Batı, 20. yüzyılın ortalarına doğru dünyanın hiç de göründüğü kadar düzenli olmadığını, her şeyin ölçülüp öngörülmeye elverişli olmadığını, dahası camit varlıkların bile ihtiyari hareket edebildiğini, hulasa her şeyin bir dönüşüm ve değişim içinde olduğunu söyleyen Heraklit'in haklı çıktığını anlamaya başlamıştır. Modern fiziğin kaotik ve karmaşık yapıları konu edinmesiyle birlikte, fizik alanında geçerli olan içinden çıkılmazlığın beşerî bilimlerde de pekâlâ ve ziyadesiyle geçerli olacağı düşüncesi Batı zihnine iyice yerleşmiştir. Ya/veya yerine hem/hem diyenlerin sayısı sadece şairler[2] arasında değil, felsefeciler[3] arasında da artmış ve nihayet sosyal bilimlerde de kayda değer olmuştur.

[1] "Buna 'asimilasyon' deriz, bugün 'entegrasyon' demek politik olarak daha uygundur." (Josef Joffe, "How is my 'Leitkultur' doing?", *Die Zeit*, 45/2000.)

[2] Örneğin Octavio Paz poetikasında bu konuya geniş yer vermektedir. Paz'ın bu değerli eseri *Yay ve Lir* adı altında Türkçeye kazandırılmışsa da hâlihazırda baskısı bulunmamaktadır.

[3] Sayıları gittikçe artan bu felsefecilerin arasında Y Gasset, Lyotard, Welsch gibi isimler zikredilebilir. Kierkegaard'ın *ya/veya* eserinin de ikili düşünceyi aşmak amacı güttüğü düşünülürse, konu ettiğimiz zihinsel değişimin tarihte kökleri bulunduğu kolaylıkla anlaşılacaktır.

7. Dolayısıyla günümüzde entegrasyon, artık birbirinden bağımsız iki yapının iletişim biçimini değil, sürekli devinim içinde bulunan yapıların birbirlerini etkileşim biçimini kastetmektedir. Ancak entegrasyon bu çerçevede hiçbir zaman betimleyici bir kavram olarak kalmamış, daima eyleme yönelik bir yönü bulunmuştur. Yani entegrasyon var olan bir durumdan çok, olması gereken (veya gerekmeyen) bir durumu kastetmektedir. Dinamik yapılarda entegrasyon kavramı katı yapılara göre çok daha fazla siyasa içerir. Entegrasyon bir durumu değil, bir süreci betimler, bu süreç geçmişte kalmış olsa da muhafaza edilmelidir. Dolayısıyla entegrasyon daima geleceğe yöneliktir. Hakeza asimilasyon ve izolasyon da geleceğe yöneliktir.

8. Bu çerçeveden baktığımızda entegrasyon süreci, asimilasyon ve izolasyon sürecinin aksine (ve bunlardan ayrışmak zorunda kaldığı için) tarafların birbirlerine entegrasyon süreci olarak algılanmalıdır. Bu süreç aktif bir katılımı gerektiriyorsa hâkim medeniyet azınlık kültüre ve azınlık kültür de hâkim kültüre entegre olmak zorundadır. Bunun ise pratik uygulamada beraberinde sorunlar getireceği açıktır. Dolayısıyla dinamik entegrasyon sürecinde de esasında entegre olan (olması gereken) sadece tek taraf vardır, diğer taraf ise bu entegrasyonun yolunu açmakla entegrasyona katkı sağlayabilir, yani bir entegrasyon politikası yürütebilir. Kavramsal olarak entegrasyon politikasını asimilasyon politikasından ayırmak ise oldukça güçtür.

Felsefi Arka Plan

Öteki

1. Batı, tarihinin her döneminde varlık merkezli bir felsefe[4] kurgulamıştır. Varlığı ise, her zaman bir öteki varlık üzerinden düşünmüştür. Yunan düşüncesinde insan için kullanılan *antropos* (veya daha yaygın kullanılan çoğul hâli *antropoi*) insanlar âlemini tanrılar âleminden ayırmaya yarayan bir kavramdır. Tanrılar, şekilleri, arzuları ve yaşamları ile her ne kadar insana benzeseler de insan olmayan varlıklardır, ötekilerdir. Bir anlamda Hıristiyanlık tarihi, bu ötekinin insan şeklinde, insanın aynısı imiş gibi tecessüm ve kendini kurban etmesinin tarihidir. Ne var ki Tanrı'nın imiş gibi yapması ile gerçek aynı şeydir. Batı kendi 'varlığını' düşünürken muhtaç olduğu ötekini yine 'kendi' varlığı üzerinden kurgulamıştır.[5] Varlık üzerine kurulan felsefe, ötekini daima bir kur-

[4] Burada akla, bunun alternatifi ne olabilir gibi bir soru gelebilir. Bunun cevabı yokluk felsefesi değildir. Aksine, varlık merkezli felsefenin alternatifi eylem merkezli felsefedir. 20. yüzyılda Batı'da da eylem merkezli felsefenin ilk ışıkları görünmeye başlanmıştır demek yanlış olmaz. Belki en çok varlık üzerine yazan 20. yüzyıl düşünürü Martin Heidegger, eylem merkezli felsefenin umutlarını vermiştir. Kanaatimizce İslam tefekkürü eylem merkezli bir dünya algısına çok daha yatkındır, fakat günümüzde bu yolda ilerlememektedir.

[5] Bu, öteki üzerinden kendini kurgulamaktan farklı bir şeydir. Batı'nın kendini öteki üzerinden kurguladığına dair yaygın görüş Batı gerçeğini açıklamak için yeterli değildir. Batı kendini öteki üzerinden kurgulamaz; Batı kendini kurgulamak için ötekini kurgular. Bunun en açık temsilini Descartes'ın meşhur yöntem üzerine düşüncesi oluşturmaktadır. Descartes kendini kendinden var ettikten sonra ötekini kurgulayıp öteki üzerinden tekrar kendini tanımlar.

gu olarak oluşturmuştur. Bu kurgunun gerçekle ne kadar örtüştüğü uzun süre tali bir mesele olarak kalmış, hatta çoğu zaman akla bile gelmemiştir.

2. Nihayet Kant anlamayı (kurgulamayı) anlamaya başlarken ciddi bir devrim gerçekleştirmiştir. Bu devrim daha sonraları iletişimi (yani ben ve öteki arasındaki ilişkinin mahiyetini) anlamaya yönelik çalışmalara yol açmıştır ki Batı felsefesinde hâlen iletişim, merkezî bir öneme sahiptir.[6] Diyalog olarak ifadesini bulan ve Martin Buber gibi isimlerin katkısıyla güçlü bir felsefi temele oturtulan bu gelenek, dinlerarası diyaloğa da zemin hazırlamıştır.

3. Kültürel alanda Batı için birçok ülke öteki olmuştur: Dünyadan bihaber kızıl derili ve boyalı insanlarıyla Kuzey Amerika, barbar oldukları hâlde medeniyetler kurmayı başarmış, ama bir türlü Hıristiyanlığın hak din olduğunu anlayamamış yerlileriyle Güney Amerika, insan olup olmadıklarından şüphe edilecek kadar değişik olan zencileriyle Afrika, garip âdetleri, tuhaf inançları, ilginç tabuları ve Kaptan Cook'u yiyecek kadar vahşi insanıyla Endonezya, nihayet akla hayale gelmeyen renk, çeşit ve âdetleriyle, uzağıyla yakınıyla Doğu. Hepsi Batı'nın tasavvuru; hiçbiri gerçekle örtüşmüyor. Hepsi Batı'nın kendinden yola çıkarak ürettiği birer öteki. Batı uzağındaki öteki ile ne zaman temasa geçtiyse, ya onu kendine benzetmiş, ya da onu katletmiştir. Nitekim dinî alanda da Batı önce Tanrı'yı kendi (gibi) yapıp sonra öldürmüştür.

4. Tanrı'nın ölmesiyle birlikte dünya kendine kalan Batı bu mirasa hükmetmeye başlamış ve yine 20. yüzyılın başlarına doğru kendine inanılmaz güç sağlayan bir keşif yapmıştır: çevre. Birinci Dünya Savaşı'nda belki ilk kez –fakat o günden itibaren acımasızca kullanılan ve harcanan– bir unsur olarak çevre devreye girmiştir. Artık silahlar kişilere yönelik değil, onların çevresine yönelik olarak kullanılmıştır: Gaz bombaları, kimyevi silahlar ve daha sonraları biyolojik silahlar, nükleer silahlar ve daha niceleri. Bu keşfin ilk uygulayıcıları her iki harpte aktif rol alan Almanlardır. Çevreye hükmetmek, insanoğlunun muhtaç olduğu ve normal şartlar altında hissetmediği bir çevre unsurunu (hava, elektromanyetik dalgalar vs.) fark edip, onu değiştirebilmektir, savaşta ise insana zarar verecek şekle sokmaktır. Bu ise asıl hedefi hedef almaksızın vurmaktır. Yani amaca ulaşmak üzere araca ulaşmak ve nihayet bir medenileşme sürecidir.

5. Çevreye hükmetme elbette sadece fiziki çevreye hükmetme olarak kendini göstermemiştir, bilakis Birinci Dünya Savaşı'ndaki hantal ve fiziki hükmetme çabaları İkinci Dünya Savaşı'nda çok daha etkileyici ve çok daha sinsi bir şekilde insana, insanın sosyal ve duygusal çevresine hükmetme olarak kendisini göstermiştir. Bu uygulamanın önderleri, Goebbels ve Hitler gibi isimlerin liderliğinde yine Almanlardır.

6. Sosyal bilimlerde ve felsefede söz konusu keşif kendini strüktüralizm akımı olarak göstermiştir. Bu akımın felsefi zeminini İkinci Dünya Savaşı son-

[6] Wittgenstein, Habermas, Searle, Wygotsky, Chomsky ve Buber gibi isimler bu geleneğin en meşhur temsilcilerinden sadece birkaçıdır.

rası beyin göçünden dolayı büyük kayıplar kaydeden Almanya değil de son yıllarda felsefi atağa geçmiş olan Fransızların kurması şaşırtıcı olmamalıdır. Bununla birlikte Fransa, poststrüktüralist bir felsefeye geçmişken strüktüralizme çok yakın duran sistem kuramının günümüzde belki en güçlü savunucusu Niklas Luhman yine Almanya'dan çıkmıştır.

Strüktüralizm, sosyal hayatta belli yapıların bulunduğu ve kişilerin bu yapılara göre konuşlandığını, hatta tasavvurları dahi bu yapılar üzerinden belirlendiğini iddia eder. Dolayısıyla bu yapılara müdahale etmek suretiyle insanların tavır ve tasavvurlarına da müdahale edilebilir. Bu yüzden entegrasyon tartışmalarının esasını teşkil etmesi gereken bu yapılardır. Bu da bize entegrasyonun hangi şekilde iki taraflı olabileceğini açıklamaktadır.

7. Entegrasyon, azınlık kültürün çoğunluk kültüre uymasıdır. Hâkim kültür azınlık kültüre uymaz. Ancak hâkim kültür, azınlık kültürün esas değerlerini muhafaza etmesi için yapısal değişikliklere gidebilir. Dolayısıyla karşılıklı bir açılım söz konusu olur. Entegrasyon tartışmalarında bundan fazlası ne vaat edilebilir, ne beklenebilir.

Postmodernizm

8. Batı'nın ben ve öteki ikilemesine aykırı olarak, kimine göre ikinci bir modernizm[7] olan, 'kimine' göre ise modernizm sonrası (postmodernizm[8]) diye nitelenen bir akım, daha doğrusu bir algılama biçimi gelişmiştir. Modernizmin aksine postmodernizm, ikili değil çoğulcu düşünceyi ön plana çıkarmaktadır. Bunu yapmak için kullandığı temel yöntem, mutlak gerçekliği inkârdır. Postmodernizme göre ancak mutlak hakikatin ortadan kaldırılmasıyla muhtelif taraflar birbirleriyle anlayış içinde yaşayabilir.

9. Bu, daha önce bahsetmiş olduğumuz iletişim anlayışının bir uzantısıdır ve ona zemin hazırlar. Anlaşmak için kendi önkabullerinden sıyrılıp diğerinin de haklı olabileceğini kabul etmek, diyaloğun en ılımlı önermesidir. Bu önermenin felsefi temelinde tarafların kendi hakikatlerini inkâr edip sadece iletişimi hedef ve amaç olarak belirlemeleri yatmaktadır. Yani postmodernizmle birlikte, dünya algılama biçimi iyice iletişim üzerine kurulmuştur.[9] Bu, yapısal algılama biçiminin de gerektirdiği bir bakış açısıdır. Muhtelif yapılar birbirleriyle iletişim içindedir. Yapıların ve yapılar arası iletişimin nasıl işlediği soysal bilimlerin temel araştırma alanını teşkil etmektedir.[10]

[7] Mesela Ulrich Beck böyle der.

[8] Tabii ki François Lyotard.

[9] İletişim teknolojisinin prim yaptığı dönemle postmodernizm felsefesinin gelişme döneminin örtüşmesi elbette bir rastlantı değildir.

[10] İletişim elbette sadece strüktüralizmin gerektirdiği bir araştırma alanı değildir. Pekâlâ yapısalcı olmadan da iletişimden bahsetmek mümkün hatta gereklidir. Strüktüralizm her ne kadar hâlihazırda hâkim felsefi akım olarak adlandırılamasa da, bir tür yapısal bakış açısı çağdaş kuramları çoğu zaman etkilemiştir.

10. Kültürler bir tür yapılardır. Göçmenler mevcut bir yapının içine girmiş ve bu yapıda yer edinmeye çalışan gruplardır. Yapıda yer alabilmek için onunla iletişime girmek zorunludur. İletişimin mahiyeti, ya yapıyı tamamen kabullenmek, ya onu reddetmek ya da onunla karşılıklı bir 'müzakere sürecine' girmektir, yani ondan değişmesini ve açılmasını beklemektir. Bu da yukarıda bahsettiğimiz asimilasyon, izolasyon ve entegrasyon kavramlarının değişik yönden bir açılımıdır.

Entegrasyon Siyasaları

Göç Politikaları

1. Max Frisch göçmenler hakkında şu meşhur tespitte bulunurken esasında Almanya'nın göçmenler karşısındaki şaşkınlığını çarpıcı bir şekilde dile getirmişti: "Biz işçi bekliyorduk, onlar insan çıktı."

Göç alan Avrupa ülkelerinin göçmenlere karşı uyguladıkları siyaset, son yıllara kadar daima bir ani tepki siyaseti olmuştur. Önce göç eden işçilerin insan olduklarını fark edip, doğal olarak beşerî ihtiyaçları olacağını görmek, sonra bu kişilerin kalıcı olduklarını anlayıp buna tepki vermek, ikinci göç dalgasıyla gelen aileler ve çocuklara alelacele politikalar uygulamak ve ardından sonraki nesillerin çaresine bakmak.[11]

2. Birinci nesil göçmenler 1) sadece işçi olduklarından, 2) geçici bir süre ülkede kalacaklarından, 3) zaten mütevazı bir hayat yaşamaya mecbur olduklarından ve 4) insanca yaşamak isteseler de bunu çevirip dile getiremediklerinden, yani mevcut yapıda yerleri fabrikaların dişlisi olmaktan öteye geçemeyeceğinden tecrit edilmeleri en uygun politika olarak algılanmış ve bu kişilere tecridi sağlayıcı meskenler verilmiştir.

3. Ancak süreç istenilen şekilde gelişmeyince göçmenler ve daha çok göçmenlerin çocukları bir asimilasyona uğratılıp yine mevcut hâkim yapılar kırılmadan uyum sağlamaları beklenmiş, aksi takdirde ise şiddetle kınanmış, eleştirilmişlerdir. Ne var ki bu konuda hem dahilî hem haricî tepkiler şiddetle arttığından ve bu arada postmodernizm çoğulculu bakışı iyice yaydığından, yeni bir siyasa geliştirilmiş ve azınlıkların yapması gerekenin adına entegrasyon denmiştir.

Entegrasyon siyasi anlamda çoğu zaman asimilasyona müteradif olarak kullanılmış ve siyasetçileri beklenti pozisyonuna götürmüştür. Ancak entegrasyonun tek taraflı olamayacağı anlaşılınca yeni açılımlara gidilmiştir.

Divide et Impera – Böl ve Hükmet

4. Bu açılımlar, karşı tarafa yükümlülükler vermiştir. Azınlıklara belirli haklar tanıyorsanız, onların bu hakları kullanma biçimlerini de belirlersiniz. Bu hak-

[11] Tüm bunlardan ders alınmamış gibi hâlihazırda yaşlanan birinci nesil göçmenlere uygun herhangi bir altyapı hazırlanmamış, göç alan ülkeler yeni yeni bu kitlenin farkına varıp yine alelacele tepkiler vermeye başlamıştır.

ları kullanmak veya kullanmamak ise azınlıklara kalmıştır. Azınlıklar bu konuda hürdür. Ancak yapısal açılımlara karşılık hâkim kültür belirli beklentiler içine girer. En basitinden hâkim kültürün vatandaşı olmak istiyorsanız, hatta orada yaşamak istiyorsanız, oranın yasalarını onaylamalısınız. Aksi takdirde size mevcut yapıda yer yoktur.

5. Bu durumda azınlık kültür, yapıları kabul eden ve etmeyen olmak üzere ikiye ayrılır. Etmeyenler, 'aşırı, bağnaz, yobaz, gerici' gibi vasıflarla nitelenirken, ılımlı azınlık taltif edilip ödüllendirilir. Bunun neticesinde ılımlı kesim de kendisini aşırılardan uzak görmeye başlar ve nihayet azınlık kültür en az iki gruba bölünmüş olur. Bu iki grupla ne yapılacağı ise hâkim medeniyete kalmıştır artık.

6. Ilımlı grup, entegrasyonu mümkün olan gruptur. Onlar, mevcut yapıları zedelemeksizin bunlara dahil olan kişilerdir. Bu yüzden de onlara yapıların kapıları açılır ve bu yapılara girmenin kural ve yolları gösterilir.

Parça, Bütün ve Son

İnşa

1. Yapıların azınlıklara açılmasıyla birlikte yapılar değişir; çünkü azınlıklar, yapılara kendi kültürlerinin icabınca yerleşir. Bu yüzden de entegrasyon süreci hâkim kültürü de değiştirici niteliktedir.[12] Mevcut yapılar, nasıl azınlık kültürün tamamını kapsayıcı ve değiştirici nitelikteyse değişen yapıların da hâkim kültürün bütününe etkileri vardır. O hâlde entegrasyon sürecinde hakikaten her iki taraf değişmekte ve birbirini değiştirmekte, yani çıkış noktasından farklı bir bütünleşmeye gitmektedir. Bu farklılığın nereye gittiğini, sadece kişiler değil, aynı zamanda yapılar da belirler.

2. Ancak (özellikle azınlıklar açısından) yaşanan asıl süreç bir entegrasyon süreci değildir. Bilakis entegrasyon, daha büyük sürecin bir parçasıdır. Bu 'daha büyük süreç' henüz başlangıç aşamasında olduğu için hantaldır, yalpalayarak ilerler, belli belirsizdir. Avrupa'da azınlıkların yaşadığı asıl süreç bir azınlık kültürü oluşturma sürecidir. Bunu kendi gelenekleri ve tarihleriyle, mevcut şartları göz önünde bulundurarak, yerel ve küresel gelişmelerden etkilenerek, farkında olarak veya olmayarak inşa etmektedirler. Entegrasyon ise olayın sadece bir veçhesi. Dinamik yapıların sonsuz ve sürekli dönüşümünde göze çarpan ve/veya gözden kaçan binlerce unsurdan sadece biridir.

[12] Bu da entegrasyonu asimilasyondan ayıran en temel unsurdur.

İslâmiyât 8 (2005), sayı 4, s. 91-107

Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı

KADİR CANATAN
DR., KÜLTÜREL ANTRPOLOG/SOSYOLOG

1. Hollanda'ya Göç

Sosyolojik anlamda "Hollanda'da İslam" olgusunu doğuran göç dalgalarını ve bununla paralel yürüyen yerleşim ve bütünleşme süreçlerini üç evrede incelemek mümkündür. İlk evrede Avrupa'ya giden birinci kuşak işçiler, genellikle yalnız ve genç erkeklerden oluşuyordu. Bu safhada Avrupa'ya yönelik göç, hem göçe katılanlar hem de göç veren ve alan ülkeler açısından geçici bir olay olarak görülüyordu. Nitekim Avrupa'ya ilk giden işçiler, birkaç yıl kaldıktan sonra tekrar Türkiye'ye dönüyorlardı. Hatta işgücü göçünü düzenleyen mekanizma, göçmen işçilerin orada uzun seneler kalmasına olanak tanımıyordu. Özellikle sözleşmeli işçiler, bir iki yıl sonra geri döneceklerine dair bir şart içeren sözleşmeye imza atıyorlardı.

Yetmişli yılların başından itibaren göç ve göçmenlik olgusu, yalnız gelen erkek işçilerin eş ve çocuklarını yanlarına almalarıyla birlikte, nitelik değiştirmeye başlamış ve kalıcılık yönünde bir süreci başlatmıştır. Yetmişli yıllardan seksenli yılların ortalarına kadar süren bu ikinci evrede aile birleşimi ve kalıcılaşma eğilimleri baş başa yürümüştür. Özellikle yetmişli yılların sonu ile seksenli yılların başı, aile birleşiminin en yoğun olduğu dönem olarak tarihe geçti. Doğal olarak aile birleşimiyle birlikte, Avrupa'da ikinci kuşak olgusu da ortaya çıktı. İkinci kuşak gençler, ebeveynlerinden farklı olarak içinde yaşadıkları toplumun eğitim kurumlarına gidiyorlar, eğitim alanında kariyer yapıyorlar ve topluma daha etkin katılabilmek için daha iyi bir donanım elde etmek istiyorlardı.

Giderek artan aile birleşimi ve göçmen nüfusuyla Avrupa ekonomilerinin yabancı işgücüne duyduğu yapısal ihtiyaç, Avrupa ülkelerini seksenli yılların başından itibaren göçmenlerin kalıcı olduğunu kabul etmeye zorlamıştır. Bu, toplumsal değişimin resmî politikalar tarafından da kabulü anlamına gelmekteydi. Hollanda, diğer Avrupa ülkelerine kıyasla göçmenlerin kalıcılığını kabul etme ve bir azınlıklar politikası geliştirme konusunda daha hızlı hareket etmiştir. 1979 yılında hükümete tavsiye veren bir kurumun isteği üzerine, hükümet aynı yıl içinde göçmenlerin kalıcı olduğunu resmen kabul etmiştir. Ancak resmî bir azınlıklar politikası izlemeye başlaması birkaç yıllık bir süreyi almış ve nihayet, 1983 yılında "Azınlıklar Notası"nı yayımlayarak, uyum ve bütünleşme konusundaki çabalara resmî bir çerçeve kazandırmıştır.

Seksenli yıllardan itibaren yürürlüğe konulan azınlıklar politikası, bu dönemde giderek sertleşen bir seyirle, daha 'az göç' almak ve 'daha fazla entegrasyon' (toplumsal katılım ve uyum anlamında) sağlamaya yönelikti. Başka bir deyişle göçü sınırlandırmak, entegrasyonu ilerletmenin bir şartı olarak görülüyordu. Ama göç, seksenli yılların ortasından itibaren aile oluşumu yoluyla sürmeye devam etti. 'Aile oluşumu', 'aile birleşimi'nden farklı bir olgu olup, uluslararası göçün üçüncü evresini temsil etmektedir. Aile birleşimi, evli olarak Avrupa'ya giden birinci kuşak işçilerin eş ve çocuklarını yanına aldırmasıdır. Bu süreç, göçün ikinci aşamasında yoğun olarak gerçekleşmiş ve seksenli yılların ortasından itibaren tamamlanmıştır. Bundan sonra ise aile oluşumu ya da oluşturma dönemi başlamıştır. Aile oluşturma, bir önceki göç şeklini ayırt etmek üzere, Hollanda'ya aile birleşimi çerçevesinde gelmiş ya da Hollanda'da doğmuş olan ikinci kuşak gençlerin Türkiye'de evlenerek, eşlerini Hollanda'ya getirmelerini ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır.

Hollanda, iki binli yıllara girerken aile oluşumunu sınırlayan birçok önlem almıştır. Bu önlemler arasında, harçları yükseltmek ve Hollanda'ya gelen eşlerin kendi ülkelerinde Hollandaca dilini belirli bir düzeyde öğrenmesi de yer almaktadır. Ayrıca, Hollanda, gençler arasında sık görülen akraba evliliklerini engellemenin ve evlilik yaşını yükseltmenin yollarını aramaktadır.

Bütün kısıtlamalara rağmen Türk göçmen nüfusunun bundan sonra da aile oluşturma yoluyla artacağı beklenmektedir. Çünkü araştırmalara göre hâlâ Türk gençlerinin büyük bir bölümü Türkiye'den evlenmeyi tercih etmektedir.

2. Hollanda'da Türk Varlığı

2005 yılı rakamlarına göre Hollanda'da 1 milyon 700 bin civarında Avrupa dışındaki ülkelerden gelmiş yabancı yaşamaktadır. Yabancılar, toplam nüfusun %10'unu oluşturmaktadır. Hollanda'nın eski bir sömürgesi olan Sürinam'dan gelen göçmenler hariç, Türkler, Hollanda'da en büyük yabancı grubu oluşturuyor. Merkez İstatistik Bürosu'nun rakamlarına göre 1 Ocak 2005 tarihinde, Hollanda'da toplam 358.846 Türkiye kökenli insan yaşamaktadır. Toplam nüfusa göre Türkler %5,5 civarındadır. Gerek geçmişe yönelik göç grafikleri, ge-

rekse geleceğe yönelik kestirimler, Türk nüfusun artığını ve artmaya devam edeceğini göstermektedir.

Merkezi İstatistik Bürosu'nun tanımına göre bugünkü Türk nüfusun %64'ünü birinci kuşak, geriye kalan kısmını ise ikinci kuşak oluşturmaktadır. İlgili kurum, kuşak ayrımını doğum yeri esasına göre yapmaktadır. Buna göre Türkiye'de doğanlar birinci kuşağa, Hollanda'da doğanlar ise ikinci kuşağa dâhildir. Doğum yerini esas alan bu tanımlama, Türk toplumundaki kuşak farkını ve dolayısıyla kuşak değişimini de önemli ölçüde gizlemektedir. Misafir işçi olarak gelen birinci kuşakla, bunların aile birleşimi çerçevesinde getirdikleri çocukları aynı başlık altında toplanmaktadır. Oysa sosyolojik olarak bu genelleme kabul edilemez. Eğer misafir işçilerin tüm çocuklarını ikinci kuşak olarak alırsak, o zaman Hollanda'da doğan gençlere Türkiye'de doğan gençleri de eklemek zorunda kalacağız. Bu durumda Türk toplumunun uzun zamandan beri ikinci kuşak ağırlıklı bir toplum hâline geldiği görülecektir.

Nüfusta görülen bir başka değişme, Türklerin zamanla ülkenin en ücra köşelerine kadar yayılmış olmasıdır. Hollanda'daki Türkler, sanayi dallarının gelişmiş olduğu ülkenin Batı kesiminde (Randstad) yoğunlaşmışlardır. Bu yoğunlaşma, bir yandan göç tarihi ve sanayinin ihtiyaç duyduğu işgücü gereksinimiyle, diğer yandan da zincirleme göç olgusuyla ilgilidir. Özellikle dört büyük şehirde yoğunlaşma söz konusudur: Amsterdam, Rotterdam, Den Haag ve Utrecht şehrinde yaşayan Türkler, Hollanda genelindeki Türk nüfusun üçte birini (%35) oluşturmaktadır.

Büyük şehirlerdeki bu yoğunlaşma bir tarafa bırakılırsa, Hollanda'da Türkler en küçük yerleşim yerlerine kadar yayılmışlardır. Orta ölçekli şehirler kadar Hollanda'nın küçük ölçekli kasabalarında da hemen her yerde bir Türk cemaatine rastlamak mümkündür. Sosyal kontrolün yüksek olduğu bu küçük yerleşim birimlerinde, Türklerin daha geleneksel kaldıkları ve kendi içlerine kapandıkları gözlenmektedir.

3. Göç, Kültürel Değişme ve Toplumsal Tepkiler

Çağımızda göç, sosyal ve kültürel değişmenin belli başlı etkenleri arasında sayılmaktadır. Bu olgu, hem göçe katılan kesimler açısından, hem de göç alan ve veren toplumlar açısından köklü değişimlere yol açmaktadır. Geçici konuk işçilikten yerleşik göçmenlik koşullarına geçiş, genelde Avrupa'da, özelde ise Hollanda'da İslam'ın toplumsal varlık kazanmasına ve kök salmasına neden olmuştur.

Uluslararası işgücü göçü çerçevesinde Türklerin Avrupa'ya gelişlerinin üzerinden neredeyse yarım yüzyıla yakın bir zaman geçiyor. Şu günlerde Avrupa'da doğan ikinci ve üçüncü kuşak Türkler, Avrupa'da nasıl bir gelecek kuracaklarını düşünürlerken, bundan kırk yıl önce Avrupa'ya çıkmış olan birinci kuşak ise, emekliliğini nerede ve nasıl geçireceğini planlamaktadır. Aradan geçen bu kadar zaman içinde Türkiyeli göçmenler ve onların çocukları, çokkül-

türlü Avrupa toplumlarının bir parçası hâline geldiler. Modern zamanlarda çokkültürlü toplum deneyimi, hem Avrupalılar hem de Müslümanlar açısından oldukça yeni bir olgudur. Bu süreçte İslam, Müslümanları Avrupalılardan farklı kılan bir öğe olarak önemli bir kimlik göstergesi olmanın yanında, pek çok sosyal-kültürel ve hatta siyasal işlevler de kazanmaktadır.

Uluslararası göçün en önemli sonucu, Avrupa'da çokkültürlü ve çokdinli bir toplumun ortaya çıkmasıdır. İşte, İslam bu tip yeni bir toplumun parçası olarak kendine yer bulmaktadır. Avrupa'da İslam'ın şekillenmesi, belli başlı üç etken tarafından belirlenmektedir.[1] İlk olarak Avrupa'da İslam'ın gelişimini *Müslüman azınlık grupların girişimlerini* etkilemektedir. Müslüman aktörler, davranışlarının sınırlarını belirleyen toplumsal bir bağlamda iş görmektedirler. Bu toplumsal bağlamla, içinde yaşadıkları toplumun hukuk düzeni, yargı gücü, hükümet politikaları, devlet kurumları, sivil toplum kurumları ve diğer etkili kurumları kastediyoruz. Müslüman azınlık grupları, adımlarını atarlarken tüm bu toplumsal ve kurumsal etkenleri dikkate almak zorundadır. Demek ki İslam'ın gelişmesini etkileyen ikinci etken Müslümanların içinde yaşadıkları *Avrupalı toplumların Müslümanlara yönelik tepkileri*dir.

Müslüman azınlık grupların girişimleri ve toplumla etkileşimleri, Avrupa'da İslami gelişmelerin temel dinamiği olmakla birlikte, diyasporadaki İslam; diğer Avrupa ülkelerinde ve Türkiye'de etkin olan aktörlerle de bir iletişim ağı içinde bütünleşmiş olarak varlığını sürdürmektedir. Bu bağlamda Almanya başta olmak üzere diğer Avrupa ülkelerinde aktif olan İslam örgütleri kadar Avrupa'daki Türklerle ilgilenen Türkiyeli birçok örgüt ve kurum (Diyanet kurumu, siyasal partiler, Dış İşleri vs.) sayılabilir. Bu aktörler de doğrudan ya da dolaylı olarak Avrupa'da İslam'ın gelişimine etki etmektedirler. Demek ki diyasporadaki İslam, *uluslararası ya da uluslarüssü (transnational) geniş bir iletişim ağı*nın parçası hâline gelmektedir.

Avrupa ülkeleri arasındaki farklılıklara rağmen Fransız yazar Felice Dasetto, İslam'ın gelişmesini, göç ve göçmenlik aşamalarıyla ilişkili kılarak ortak bazı kalıplara işaret etmektedir.[2] Altmışlı yılları kapsayan ilk aşamada İslam, her iki taraf için de tartışmasız dinî, ritüel ve moral bir sistemdir. Aile birleşimi ve ikinci kuşağın ortaya çıktığı yetmişli yıllarda ise İslam, tüm yaşam alanlarını düzenleyecek şekilde kurumsallaşmaya başlamıştır. Bu şekillenme, seksenli yılların ortasında görsel bir hâle gelmiştir. İslam'ın kurumlar yoluyla ideolojik bir eksen kazanması da, Müslüman ülkelerde meydana gelen siyasal gelişmelerin etkisiyle bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Seksenli yılların sonuna doğru, üçüncü aşamada İslam ve Müslüman cemaatler yeni bir statüye geçmişlerdir. Daha önceleri geçici telakki edilen bu gru-

[1] Rath, J. & Penninx, R. & Groenendijk, K. & Meijer, A., *Nederland en zijn islam, Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap*, Het Spinhuis, Amsterdam 1996, s. 10-16.

[2] Felice Dassetto, *La construction de l'Islam Européen. Approche socio-antropologique*. Paris 1996.

bun Avrupa'da kalıcı olduğu kesinleşmiştir. 1988 yılında İngiltere'de patlak veren Rüştü olayıyla başörtüsü olayı (1989'de Fransa'da), ilk kez ciddi bir şekilde Batılı yaşam tarzıyla İslam yaşam tarzı arasındaki farklılıkları gün yüzüne çıkarmıştır. Bu olayların akabinde vuku bulan Körfez Krizi de (1990) taraflar arasındaki uçurumu derinleştirmiştir.

Doksanlı yıllarda Batı'da 'İslami' hareketlere karşı tepkiler yükselmeye başlamıştır. Bu dördüncü aşamada Müslüman dünyadaki çatışmalar, bir yandan Müslüman militanların diğer yandan da savaşların mağduru olan kesimlerin mülteci olarak Avrupa'ya gelmesine sebep olmuştur. Aynı yıllarda Avrupa'da aşırı sağ ve anti-islamist hareketler de göç akımlarına ve İslam'a karşı seslerini yükseltmeye başlamışlardır. Bu dönemin bir başka özelliği, İslam örgütlerinde ikinci kuşağın birinci kuşakla yer değiştirmesidir. Yeni kuşakların eğilim ve etkinlikleri farklı olsa da, Avrupa'daki entelektüel iklim değişmiştir. İslam'a karşı direnişler, sadece sağda değil, sol ve feminist kesimlerden de gelmeye başlamıştır.

Dasetto'nun göç ve göçmenliğin gelişim aşamalarına dayalı bu analizinde açık bir paradoks gözlemlenmektedir: Müslümanlar, Avrupa'da yerleşik hâle gelip, kurumları yoluyla toplumda görünür hâle geldikçe, İslam'a karşı tepkiler de yükselmektedir. Bu gelişme, sadece göçe karşı bir tepki değil, aynı zamanda göç yoluyla içeri giren yabancı ve farklı bir kültüre de tepki anlamına gelmektedir. Bu bağlamda özellikle ırkçı ve seküler-modernist kesimler, Avrupa kültürüyle İslam kültürü arasındaki giderilemez çelişkilere dikkat çekmektedirler.

4. Hollanda'da İslam'ın Gelişimi

Altmışlı yıllarda başlayan Avrupa'ya göçle birlikte, daha önce birbirlerinden ayrı olarak telakki edilen 'İslam' ve 'Avrupa' kavramları iç içe geçmeye başlamış ve "Avrupa'da İslam" olgusu ortaya çıkmıştır. Avrupa toplumlarıyla bütünleşme süreci sadece göçmenlerin geniş toplumu etkiledikleri bir süreç olarak kalmamakta, bu süreçte Müslümanlar da geniş toplumun etkisi altında bir değişime zorlanmaktadır. Yakın geçmişte "Avrupa'da İslam" olgusu ya da "Avrupa'da İslam'ın Yeni Varlığı"ndan[3] bahsedilirken, bugün İslam'la ilişkili tartışmalar bir adım daha ileri götürülmüş ve bir 'Avrupa İslamı'nın olasılığından bahsedilmeye başlamıştır.[4]

Yeri gelmişken burada bir noktayı açıklığa kavuşturmakta fayda var. Bu makalede geçen 'Avrupa İslamı', 'Hollanda İslamı' ve benzer kavramlar, ilke olarak teolojik bir anlamda değil, sosyolojik anlamda kullanılmaktadır. Din sosyolojisine göre din, sadece toplum ve kültür üzerinde etkili olmakla kalmaz, toplum ve kültür de dinî yorumların oluşmasında etkili olur. Bu temelden hareketle Türk toplumunda ve cemaatinde yapılan İslam yorumu ve yaşanan din,

[3] Gerholm, T. & Y.G. Lithman, (eds), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London, Mansell, 1988.

[4] Bassam Tibi, *Europa zonder identiteit?* Deltas, Belgie & Nederland 2000.

başka bir toplumda yapılan İslami yorum ve yaşanan dinle aynı değildir. Elbette ki benzerliklerde vardır, ama farklılıkların da olabileceğini göz önünde bulundurmalıyız.

Belki bu noktada 'İslam' ile 'Müslümanlık' kelimeleri arasında bir ayırım yapmak analitik olarak daha uygun olacaktır. 'İslam' kelimesi, soyut anlamda bir din olarak temel kaynaklardaki yazılı biçimiyle İslam dinini, onun inanç, ibadet, ahlak vs. esaslarına işaret ederken, 'Müslümanlık' kelimesi bu dinin tarihsel süreç içinde, kendilerine 'Müslüman' denilen toplumlarca yorumlanarak pratiğe aktarılmış, yaşanmış, son tahlilde 'kültürleşmiş', dolayısıyla birbirine çok benzeyen yahut taban tabana zıt denecek kadar farklı olan şekillerinin adıdır. Bu bakış ve yaklaşım, bazı itirazlarla dile getirildiği gibi, "İslam'ı ırk veya ulus temeline indirgemek" değildir. Aksine, İslam dünyasında fiilen mevcut durumu anlamamıza, çözümlememize ve açıklayabilmemize yardımcı olacak bir yaklaşımdır. Dolayısıyla sosyolojik olarak tek değil, birçok Müslümanlıklar vardır. Şöyle de söyleyebiliriz: İslam tek ve semavi, Müslümanlık veya Müslümanlıklar ise beşerî ve çeşitlidir.[5] Bu sözlere bir şeyi daha eklemek gerekir: İlke olarak Müslümanlığın bir çeşidi, diğerinden üstün olmadığı gibi aşağı da değildir.

Bu ayırım bize, sosyolojik olarak dinî yaşamın değişmesi konusunda konuşma hakkı vermektedir. Koşullar değişince; din yorumları, anlayışları ve yaşayışları da değişebilir. Nitekim gerek Türkiye'de, gerekse göçten sonra Avrupa koşullarında 'Türk İslamı' Avrupa ülkelerinin yerel renklerinden etkilenerek yeni tip bir Müslümanlığa doğru evrim geçirmektedir. Bu değişme sürecini anlamak için 'göç öncesi' ile 'göç sonrası' gelişmeleri kıyaslamak gerekmektedir. Bu kıyaslamalarda sadece değişmenin içeriği ve doğrultusunu değil, buna etki eden faktörlere göz atmak ilginç olacaktır.

Bugün gelinen noktada Türklerin Avrupa'daki çokkültürlülük deneyimleri açısından artık şu soru, akademik düzeyde sorulmayı hak etmektedir: Türk İslamı diasporada nasıl ve ne yönde gelişmektedir?

Hollanda Müslümanlığının gelişmesi konusunda ilk fikir üreten ciddi bilim adamlarından biri olan Hollandalı İslamolog J. Waardenburg, Avrupa'ya "ithal olarak getirilen İslam" ile "Hollanda toplumunun koşullamaları" arasında yetişen yeni kuşak Müslümanların birçok seçenekle karşı karşıya olduğunu belirtmektedir.[6] Bu seçeneklerin başında 'seküler' seçenek gelmektedir. Eğer Müslümanlar dinî kimliklerini bir tarafa atıp, bunun yerini tutacak başka bir kimlik kabul ederlerse, bu onların din ve kültür olarak İslam'dan kopmalarına yol açacaktır. İkinci seçenek 'hümanist' seçenektir. Eğer Müslümanlar, dinî kimliklerini arka planda tutmak kaydıyla, belirli bir sosyal veya siyasal amaç etrafında başkalarıyla birlikte ortak bir mücadeleye girişirlerse, bu seçenek geçerli

[5] Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayıncılık, İstabul 1999, s. 152.

[6] Jacques Waardenburg, "Integratie, Moslims en Islam, een verkenning", *Islam in Nederland, Islam op school*, K. Wagtendonk (red.), Coutinho, Muiderberg 1987, s. 31-45.

hâle gelecektir. Waardenburg, bu ilk iki seçeneği Müslümanlar için henüz reel seçenekler olarak görmemektedir. Şu an göçmenler, Müslüman kimliklerinin dinî boyutlarını etnik kimlikleriyle özdeşleştirmekte ve kendilerini 'Müslüman Türk' veya 'Müslüman Faslı' olarak tarif etmektedirler. Bu reel üçüncü seçenek, belki ileriki kuşaklarda değişecektir.

Gelecekte ortaya çıkması muhtemel bir dördüncü seçenek, dinî kimliğin tipik boyutlarını ihmal ederek, daha çok kültürel ve sosyal boyutların vurgulanması olabilir. Bu seçeneğin ilginç yanı, kişilerin kültürel geçmişlerine her zaman ilgiyle yeniden eğilmeleri ve onu keşfetmeleridir. Bu seçeneğin tam tersi bir gelişmenin diasporada önem kazanması beklenebilir. Bu durumda Müslüman kimliğin sosyal ve kültürel boyutları geriye itilerek, sadece dinî kimlik vurgulanacaktır. Başka bir deyişle İslam, sadece inanç ve din olarak yaşanacaktır (5. seçenek). Fakat bu seçenek, İslami yorumların zenginliğini engellemeyecektir. Geleneksel yorumlar, modern yorumlarla birlikte yaşayacaktır. Waardenburg, son olarak İslam'ın siyasal-ideolojik yorumlarının genç kuşaklarda ilgi göreceğini beklemektedir. Bu ilgiyi Müslüman dünyadaki gelişmelerle birlikte düşünmek gerekiyor.

Sonuncusuyla birlikte toplam altı seçenek üzerinde duran Waardenburg, bu seçeneklerden hangisinin gelecekte önem kazanacağı konusunda fazla fikir yürütmemektedir. Bu seçeneklerden hangisinin önem kazanacağını, Hollanda toplumuyla göçmenlerin geldikleri ülkeler arasındaki etkileşimin niteliği belirleyecektir. Ona göre Hollanda hükümeti, temel insan haklarının ihlali söz konusu olmadığı müddetçe, göçmenlerin anavatanlarıyla ilişkilerini ve bu ülkelerin göçmenlere müdahalelerini tehdit edici görmeyecektir. Waardenburg yaptığı analizlerden sonra üç önemli sonuç çıkarmaktadır. İlk olarak Müslümanlar etnik, yöresel ve toplumsal konumları itibarıyla büyük bir çeşitlilik sergilemektedir. Bu çeşitlilik var olduğu müddetçe tek bir İslami oluşumdan bahsetmek doğru değildir. İkinci olarak şu an 'Hollandavari bir İslam'dan bahsetmek için zaman erkendir. Hollanda'daki İslam daha çok göçmenlerin geldikleri ülkenin bir uzantısı olarak görünmektedir. Bu demek değildir ki İslam hep böyle kalacaktır. Tam tersine gelecek kuşaklarda Hollanda toplumunun ve kültürünün etkisi artacaktır. Waardenburg, bu etkinin öteki kısmını etnik ve ulusal kimliğin zayıflaması şeklinde tarif etmektedir. Gelecekte İslam, bir din ve yaşam biçimi olarak etnik ve kültürel köklerinden bağımsızlaşarak, Avrupa'da yeni bir şekillenmeye girecektir.

Bu son sözleriyle Waardenburg, Batı'da yaşayan Müslümanların etnik ve kültürel bir geçmişle özdeşleşmiş bir İslami kimlikten (3. seçenek), sadece dini kimliğin vurgulandığı (5. seçenek) ve muhtemelen İslam dünyasındaki akımların etkisiyle siyasal ve ideolojik anlamda İslami yorumların da (6. seçenek) etkili olacağı bir İslami gelişme beklemektedir.

Leiden Üniversitesi'nden İslam bilimci Van Koningsveld, Batı'da İslam'ın gelişimini din bilimsel ve sosyolojik bir perspektiften ele alarak yorumluyor.[7] Ona göre din bilimlerinin çıkış noktası şudur: Din, en geniş anlamda kültürün bir parçasıdır. Ekonomide, devlet yönetiminde, toplum ve teknolojide meydana gelen değişmeler, dinî sistemi de etkiler. Bu açıdan bakıldığında Müslümanlar, Batı Avrupa'ya göçle birlikte, farklı bir toplumsal ve siyasal sisteme geçmişlerdir. Dinî sistemi destekleyen eski altyapı, Avrupa'da bulunmamaktadır. Yeni altyapı ise Müslümanlardan yeni davranışlar beklemektedir. İşte, bu sistemsel değişme ve bununla birlikte ortaya çıkan beklenti, İslam'ın, Batı Avrupa'da farklı bir gelişme içine girmesine neden olmaktadır.

Van Koningsveld Batı Avrupa'da İslam'ın aldığı yeni şekiller üzerinde fazla durmadan, yeni toplumsal ve siyasal düzen hakkında şu tespitleri yapmaktadır. Avrupa, farklı sistem ve yapılara rağmen dört noktada ortak bir zemine sahiptir. İlk olarak Avrupa'da temel hak ve özgürlükleri güvence altına alan anayasal bir parlamenter-demokratik sistem bulunmaktadır. Bu sistem, geldikleri ülkeye kıyasla Avrupa'da Müslümanlara geniş bir din özgürlüğü tanımaktadır.

İkinci olarak Avrupa ülkeleri, derinden gelen bir sekülarizasyon süreciyle birlikte din ve devlet ayrılığı ilkesini benimsemiştir. Bu olgunun İslam açısından sonuçları bulunmaktadır. Üçüncü olarak modern Avrupa ülkeleri, kültür tarihi bakımından İslam konusunda Hıristiyanlıkla benzer ilişkilere ve benzer tecrübelere sahiptir. Geçmişte Hıristiyan teoloji ve sömürgecilik, İslam hakkında ne kadar olumsuz bir imaj yaratmışsa, günümüzde de Soğuk Savaş sonrası dönemde İslam, Batı tarafından tehdit edici bir güç olarak algılanmaktadır.

Son olarak bütün Avrupa ülkelerinde Müslümanların varlığı yakın bir geçmişe dayanmakta ve sayıları itibarıyla, her yerde azınlıktırlar. Tüm bu sayılan özellikler, Batı Avrupa'daki İslam'ın konumunu şu veya bu şekilde etkilemektedir.

Van Koningsveld'e göre, yeni ortamda İslam teolojik, kurumsal ve toplumsal birçok değişimlerle yüz yüze kalmıştır. Bu değişimlerin başında, İslam'ın kendi konumunu dâru'l-harb'de yeniden tanımlaması gelmektedir. Bu teolojik-fıkhi sorun, azınlık olarak Müslümanların konumunu ele alan birçok çağdaş İslam düşünürünü uğraştırmaktadır. Alî Kettânî ve Faysal Mevlevî gibi düşünürlerin görüşlerine başvuran Van Koningsveld, çağdaş İslam düşünürlerinin Avrupa'yı artık *dâru'l-ḥarb* olarak değil, 'dava ülkesi' (*dâru'l-da'va*) veya 'sözleşmeli ülke' (*dâru'l-aḳt*) olarak gördüklerini nakletmektedir. Mevlevî'ye göre din özgürlüğü başta olmak üzere temel haklar ve özgürlükleri güvence altında olan Müslümanlar bulundukları ülke ve topraklarda Müslüman kimlikleriyle yaşayabilirler, bunda herhangi bir dinî ve fıkhi sakınca yoktur.

Buna ek olarak Batı Avrupa'da İslam, Van Koningsveld'e göre iki önemli sosyolojik değişim geçirmektedir. Bu değişimin ilki, dinî çoğulculuk ve bunun

[7] Sjoerd van Koningsveld, *Sprekend over de Islam en de moderne tijd*, Prometheus/Teleac, Utrecht/Amsterdam 1993, s. 78-98.

Müslümanların yaşamında doğuracağı etkilerdir. Değişik ülkelerden gelen Müslüman göçmenler Avrupa'da ilk kez ciddi bir şekilde etnik, yöresel, kültürel ve mezhebî farklılıklarla yüz yüze gelmekte ve İslam'ın farklı çehreleri olduğunu görmektedirler. Üstelik yeni ülkelerinde, daha önce alıştıkları bir devlet gözetimi de söz konusu değildir. Bunun sonucu olarak kendi ülkelerinde örgütlenemeyen ve kendilerini ifade edemeyen birçok dinî grup ve cemaat burada kendilerini ifade edebilmektedir.

İkinci önemli değişim, Müslüman kurumlarında gözlenmektedir. Müslümanlar, kendi ülkelerinden farklı olarak burada, çok yönlü ihtiyaçlarını karşılamak üzere çok-fonksiyonlu dinî merkezler kurmaktadırlar. Bu tür bir kurumsallaşma, modern tarihte yeni bir olgudur. Batı'da camiler sadece dinî bir merkez değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir merkez olarak işlev görmektedir.

Bu iki önemli değişim, Batı'daki İslam'ın gelişimini farklı bir yöne doğru çekmektedir. Bu yönü, Van Koningsveld orijinal anlamıyla 'kiliseleşme' ve 'sekülerleşme' süreci olarak tanımlamaktadır. İslam dünyasının aksine İslam, Batı'da 'camii cemaatleri' (*moskeegemeenschappen*) şeklinde örgütlenmektedir. Bu yönüyle İslam, 'kilise cemaatleri'yle benzeşmektedir. Camii cemaatleri, iç içe geçmiş üç halka Müslümandan oluşmaktadır: Camileri düzenli olarak ziyaret eden 'sadık dernek ve cemaat üyeleri', resmî üye olmamakla birlikte düzenli olarak camiye gelen ve katkıda bulunan 'cemaat üyeleri' ve sadece çok önemli günlerde camiye gelen kişiler, camii cemaatlerinin farklı kesimlerini oluşturmaktadır.

Batı Avrupa'daki dinî cemaatler ve kurumlar, devletin bir parçası değil sivil toplumun bir parçası olarak işlev görmektedir. Bu da onları kaçınılmaz bir şekilde 'laik' kılmaktadır. Zira hiçbir cemaat ve grubun devlet üzerinde bir hak talebi olmadığı gibi, hiçbir Avrupa devleti de, bu dinî cemaat ve grupların iç işlerine müdahale etmeyi kendi görevi olarak görmemektedir.

Avrupa'da İslam'ın gelişmesi incelenirken çoğu zaman genellemeler yapılmaktadır. Oysa ilgili ülkelerde İslam'ın gelişmesi, bu ülkelerin özgün tarihsel-kültürel ve siyasal geçmişlerinden soyutlanarak ele alınamaz. Bu çerçevede kıyaslamalı araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Hollandalı sosyolog Jan Rath ve arkadaşları bir çalışmalarında Hollanda, Belçika ve İngiltere arasında kıyaslamalar yaparak ülkeler arasındaki farklılıkları ve bu farklılıkları doğuran etkenleri analiz etmişlerdir.[8] Araştırmacıların vardıkları sonuç dikkat çekicidir: "Her toplum, hak ettiği İslam'ı yaratmıştır." Bu sonuç, sadece ülkeler arasındaki farklılıklara değil, araştırmacıların farklı perspektiflerine de işaret etmektedir. Araştırmacıların perspektifine göre İslam'ın konumunu tayin eden şey, sadece Müslümanlar ve İslam değil, ilgili ülkenin tutumları ve politikalarıdır. Buna göre her ülkede İslam, farklı şekillerde teşekkül etmektedir.

[8] Rath, J. & R. Penninx & K. Groenendijk & A. Meijer, *Nederland en zijn islam, Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap*, Het Spinhuis, Amsterdam 1996.

Belçika ve İngiltere'ye kıyasla İslami kurumların sayısı ve geliştiği alanlar Hollanda'da oldukça kabarıktır. Araştırmacıların deyimiyle Hollanda, "Müslümanların Avrupa'daki Mekke'sidir." Bu ülkeler arasındaki farklılıkları açıklayan en önemli etken, din-devlet ilişkisinin biçimidir. Belçika'da devlet, dinleri resmî olarak tanımakta ve resmî olarak tanınan dinlere birçok olanaklar vermektedir. İslam, Belçika'da çok erken bir vakitte (1974) tanınmıştır, fakat Müslümanları temsilen bir organın oluşturulamaması nedeniyle söz konusu olanaklar kullanılamamıştır. İngiltere'de ise devlet, dinler karşısında tarafsız değildir. Burada Anglikan Kilisesi, devlet kilisesidir ve diğer dinler karşısında birçok ayrıcalıklara sahiptir. Hollanda, resmî olarak herhangi bir dini tanımamakla birlikte, fiilî olarak İslam'ı tanımış ve bu dinle ilgili birçok düzenlemeler yapmıştır.

Araştırmacılara göre siyasal pratik ve bu pratiği yaratan aktörlerin İslam algıları, ülkeler arasındaki farklılıkları açıklayacak bir başka etkendir. Hollanda'dan farklı olarak Belçika ve İngiltere'de Müslümanlar ve İslam, hâlâ 'yabancı' kabul edilmektedir. Bu temeldeki bir algılama biçimi, siyasal aktörlerin Müslümanlara ve kurumlarına yönelik politikalarını da etkilemektedir. Hollanda'da eşit muamele ilkesi, burada bulunan tüm gruplar ve dinler için geçerli kabul edilmekte ve farklı uygulamalar, ayrımcılık olarak telakki edilmektedir. Oysa diğer iki ülkede İslam, yabancı görüldüğü için farklı bir muameleye tâbi tutulabilmektedir.

Doksanlı yıllarda, İslam'a yönelik senaryolarda belirgin bir değişme olmuştur. Bu değişmeye Berlin Duvarı'nın yıkılması ve Körfez Savaşı gibi uluslararası olaylar kadar, İngiltere başta olmak üzere Avrupa ve dünyada Salman Rüştü'nün *Şeytan Ayetleri* adlı kitabına gösterilen tepkiler ve Almanya'daki ırkçı şiddet eylemleri gibi bir dizi dâhilî ve haricî olaylar vesile olmuştur. Soğuk Savaş sonrası oluşturulan senaryoların içinde en cazibi, Avrupa'da yetişen genç kuşaklar arasında dinî radikalist ve fundamentalist eğilimlerin güçlendiğine işaret eden senaryodur. Bu konuda hiç şüphesiz ki, Alman sosyolog Wilhem Heitmeyer ve arkadaşlarının 1997 yılında Türk gençleri arasında yaptığı tartışmalı araştırma önemli bir rol oynamıştır.[9] Almanya'daki Türk gençlerinin değer yönelimleri ve toplumsal katılımı üzerine geniş bir araştırma yapan Heitmeyer'in çalışmasını, medya bir yönüyle gündeme getirmiştir. Araştırmaya göre Türk gençlerinin yarısı, İslam'ı 'önemli' bulduğunu söylemektedir. Aslında bunda garipsenecek bir durum yok, fakat bu sonucun sosyal bilimcilerin ve siyasetçilerin beklentileriyle çakışmadığını söylemek gerekir. Alman kamuoyu yıllarca modernleşmeci tezlere yaslanan sosyal bilimcilerin telkinleriyle, ikinci kuşak gençlerin seküler bir çizgide yaşamlarını yönlendireceklerini bekliyordu. Şimdi ise, yine bir sosyal bilimcinin ağzından bunun böyle gelişmediğini duyuyorlardı. Demek ki bir şeyler yanlış gitmişti!

[9] Heitmeyer, Wilhelm/Joachim Müller, Helmut Schröder, (Hrsg.): *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997.

Bu araştırmada bir başka çarpıcı sonuç, aynı gençlerin %30'u, "İslam uğruna şiddet kullanabileceklerini" ifade ediyordu. Bu bulgu, basın tarafından kolayca gençler arasında şiddet yönelimli bir İslami gelişmenin ortaya çıktığı şeklinde yorumlanmıştır.

Bu tür araştırmalarda soru sorma şekilleri ve bunların yorumları her zaman tartışmaya açıktır. Nitekim daha sonraki yıllarda Hollanda'da yapılan benzer bir araştırma, tam tersine Türk ve Faslı gençlere kıyasla Hollandalı gençler arasında Hıristiyan fundamentalist eğilimlerin daha güçlü olduğunu göstermiştir.[10] Herhangi bir dine göndermede bulunmadan gençlerin eylemlere katılımlarının da araştırıldığı Utrecht Üniversitesi'nin araştırmasında, Hollandalı ve Müslüman gençler (Türkler ve Faslılar) arasında şiddet kullanma eğilimi arasında ciddi bir fark bulunamamıştır. Bu iki genç grup arasındaki oran %2 civarındadır. Burada Müslüman gençlerin %2 oranında fazla olması, pekâlâ bu gençlerin seslerini duyurma konusunda ellerindeki araçların ve seçeneklerin darlığıyla açıklanabilir. Belki de yerli gençlerin elinde daha fazla imkânlar bulunduğu için şiddet en son çare olarak akıllarına gelmektedir. Demek ki verilerin toplanma şekli yanında, yorumlanmasında da son derece dikkatli olmak gerekmektedir. Tarihsel önyargılardan dolayı Batılılar, çoğu zaman 'şiddet' ile 'İslam' arasında bir ilişki kurmalarından dolayı, araştırma sonuçlarını gençlerin dinî kimlikleriyle ilişkili kılmaktadırlar. Oysa yabancı gençlerdeki olası şiddet eğilimi, pekâlâ onların toplumsal ve psikolojik şartlarıyla da ilgili olabilir. Şiddet konusunda dışlanmış grupların dezavantajlı oldukları, genellikle daha fazla şiddet kullanma eğiliminde oldukları bilinmektedir.

Uzun yıllar çalışmalarını İsviçre'de sürdüren Waardenbrug, yıllar sonra Hollanda'da hükümet politikalarına danışmanlık yapan bir kuruma (WRR) İslam'ın geleceğine ilişkin bir rapor yazmıştır.[11] Bu raporda Waardenburg, yine bilinen temkinli ve nüanslı yaklaşımıyla Avrupa ülkelerinde İslam'ın kurumsal şekillenmesini ülke ülke ele aldıktan sonra, raporun sonunda global bir özet yapmaya çalışır ve bilinen senaryoları sıralar. Ona göre zaman zaman dile getirilmekte olan şu dört senaryo, çocuksu korku ve arzuya dayalı rüyalardan başka bir şey değildir:

1. Avrupa, giderek İslamlaşacaktır;
2. Avrupa bağlamında yeni bir İslam anlayışı (Euro-İslam) ortaya çıkacaktır;
3. Göçmenler arasında büyüyen işsizlik ve proleterleşme, fundamentalizmi doğuracaktır;
4. Bir yandan Müslüman ülkelerin birleşmesi, diğer yandan da Avrupa'daki Müslümanlar, şiddet yoluyla olsun veya olmasın, Avrupa uygarlığına son vereceklerdir.

[10] Phalet, K. & C. van Lotringen & H. Entzinger, *Islam in de multiculturele samenleving, Opvattingen van jongeren in Rotterdam*, Research Paper 2001/01, Ercomer 2001

[11] Jaques Waardenburg, *Institutionele Vormgevingen van de Islam in Nederland gezien in Europees Perspektief*, WWR 118, Den Haag 2001.

Waardenbrug'a göre ilk iki senaryo, bazı Müslümanların dileğini yansıtmaktadır. Diğer iki senaryo da Avrupa'daki kötümser kişilerin ve ırkçıların görüşlerini dile getirmektedir. Bunların bilimsel hiçbir değeri yoktur, ancak siyasal ve ideolojik sebeplerle öne sürülmekte ve kitleleri motive etmede kullanılmaktadır.

Waardenburg, Avrupa ölçekli ve global bir perspektiften İslam'a yaklaşmak gerektiğini söyler, ancak kendisi bu konuda herhangi bir senaryo önermez. İslam'ın Avrupa'da nasıl gelişeceğine dair bir soruya etnik temelden hareketle bir açıklama getirmektedir. Ona göre Almanya ve etrafındaki ülkelerde (Avusturya, Kuzey İsviçre, Kuzey Belçika ve kısmen Hollanda) 'Türk İslamı' hâkim durumdadır. Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesini de dikkate alacak olursak, 'Türk İslamı'nın Avrupa'da güçleneceğini varsayabiliriz.

Fransa, İspanya, İtalya, Güney İsviçre, Güney Belçika ve kısmen de Hollanda'da 'Kuzey Afrika İslamı' önemli bir rol oynamaktadır. Bunun yanında Mısır, Suudi Arabistan ve Lübnan gibi ülkelerden gelen İslami etkileri de buna dâhil etmek gerekir. 'Arap İslamı', etkisini daha çok kişisel iletişim ağlarıyla sürdürecektir.

İngiltere ve kısmen de Hollanda'da (Sürinamlar yoluyla) 'Güney Asya İslamı' etkili görünmektedir. Bu son iki ülke daha çok sömürgecilik geçmişiyle İslam'la ilişki kurmuş ve tarihsel süreç içinde zengin bir deneyim elde etmiştir.

Waardenburg, etnik ve yöresel temelde Avrupa kıtasındaki İslam'ın karakterini belirlemeye çalışır. Bu tanımlamanın sonuçları üzerinde hiç durmaz. Hatta İslam'ın içeriksel olarak olası yönelimlerini (fundamentalist, liberal, modern, Ortodoks, mistik vs. şeklinde) sınıflandırmaya tâbi tutan tüm yaklaşımları reddeder. Ona göre İslam'ın çeşitliliği, koşullar ve geleceğin belirsizliği yüzünden her türlü sınıflandırma ve genellemeyi olanaksız kılmaktadır. Bu noktada söylediği tek şey şudur: Müslümanların yeni ortamda İslam'ı nasıl yorumladıkları izlenmelidir. Ona göre bilimsel araştırmalar sadece bu noktada anlamlıdır.

Avrupa İslamı üzerine yapılan tüm bu çalışma ve yazılan senaryoları ortak bir noktada özetleyebiliriz: Avrupa'daki İslam, Müslüman dünyadan farklı bir çizgide gelişmektedir! Bu iddia, kimi yazarların mevcut durumu tasvir ettiği durumlarda görüldüğü gibi, kimi yazarların da olması gereken duruma yaptıkları atıflarda açığa çıkmaktadır. Birinciler gelişmeleri anlamaya çalışırken, ikinciler ise yönlendirmeye çalışmaktadırlar.

5. Hollanda Müslümanlığı: Süreçler ve Eğilimler

Son on yıl içinde yapılan tartışmalarda 'radikal İslam'ın gençler arasında alabildiğine geliştiğine dair kamuoyunda güçlü bir izlenim yaratılmıştır. Bu izlenimin oluşmasında sansasyona geniş yer veren medya kadar, Hollanda istihbarat örgütünün yayımladığı raporlar da etkili olmuştur. 11 Eylül ve sonrasında, İspanya ve İngiltere'de meydana gelen olaylar, söz konusu kesimlerin iddialarının doğrulanması olarak algılanmıştır. Gerçekte durum nedir? Yaklaşık 50 yıla varan göç ve göçmenlik sürecinde, İslam ve Müslüman toplumun Hollan-

da'da gelişmesi, nereye doğru gitmektedir? Bu seyir sürecinde belirli eğilimler tespit etmek mümkün mü? Mümkünse, bugün geldiğimiz noktayı nasıl tanımlayabiliriz? Hollanda Müslümanlığı hakkında çizilen senaryolarla gerçek toplumsal eğilimler hangi ölçüde örtüşmektedir?

Bu sorulara bir cevap vermek üzere konuya üç farklı düzeyde bakacağız.

Makro düzeyde baktığımızda, kurumsal ve toplumsal anlamda İslam'ın konumunda önemli değişmeler yaşanmaktadır. İslam, geçen yüzyılın başında, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra, ilk kez Avrupa'da egemen bir pozisyonda iken azınlık konumuna düşmüştür. Bu azınlık konumu ve bununla birlikte gelen değişmeler, Avrupai İslam'ın çekirdeğini oluşturmaktadır. Bu çerçevede Avrupa'da İslam'ın değişik ülkelerde içine girdiği yeni ilişki biçimi ve eğilimler hakkında genel bir taslak vermeye çalışacağız.

İslam'ın gelişimine meso düzeyde baktığımızda, ele almamız gereken nokta, İslam'ı temsil etmek amacıyla ortaya çıkan örgütlenmeler ve bu örgütlenmelerin zaman içinde geçirdiği değişimlerdir. Bu konuda doktora yapmış biri olarak örgütsel gelişmelerin, örgüt kadrolarında meydana gelen değişimlerle izah edilebileceğini iddia ediyorum. Başka bir deyişle örgütlerin yönetim yapısında, kuşak değişmesiyle birlikte, ciddi anlamda yönelim ve işlev değişiklikleri görülmektedir. Bu konuda vereceğim bilgiler Hollanda özeline ait olmakla birlikte, diğer ülkelerde yapılan çalışmalara baktığımız zaman büyük paralellikler olduğunu görürüz.

Avrupa'da İslam'ın gelişmesini anlamak için konuya toplumsal ve kurumsal düzeyde bakmak yeterli değildir. Değişmenin hücresi olarak bireyi ve bireylerin dinî, kültürel ve sosyal yönelim ve ilişki biçimlerine de göz atmak zorundayız. Mikro düzeyde meydana gelen değişmeler, bize Hollanda Müslümanlığının yeni biçimleri hakkında bir fikir verecektir. Bu çerçevede Rotterdam kentinde yapılan temsilî bir araştırmadan hareketle, Müslüman gençler arasında ortaya çıkan bazı eğilimlere işaret etmek ilginç olacaktır.

Bu şekilde Hollanda'da şekillenen İslam'ın 'yeni' yüzünü tasvir etmiş olacağım. Yöntem olarak 'olması gereken'den hareketle olanı yargılamaya çalışmak yerine, 'olanı' anlamaya ve tanımlamaya çalışacağım.

Göçle Başlayan Değişim Süreci: Resmî İslam'dan Sivil İslam'a

Makro düzeyde İslam'ın Hollanda'daki yeni konumu, Türkiye'den farklı bir konum arz etmektedir. Türkiye ve Fas gibi ülkelerde İslam, 'çoğunluğun dini'dir. Avrupa'da ise İslam bir 'azınlık dini' konumundadır. Müslümanlar sadece sayısal olarak değil, toplumsal ve ekonomik konumları itibarıyla da bir azınlık statüsüne sahipler. İslam'ın ve Müslümanların bu azınlık statüsü, Avrupa'da İslam'ın imajını derinden etkilemekte; Müslümanların 'geri' toplumsal konumu, âdeta İslam'ın da 'geri bir din' olarak algılanmasına yol açmaktadır. Bu konuyu zaman zaman kimi siyaset ve sözde fikir adamlarının da istismar ettikleri görülmektedir.

İslam'ın azınlık konumu, sadece yerleşik toplumla ilişkileri değil, bizzat İslam'ın anlaşılma ve yaşanma biçimini de uzun dönemde etkileyecek önemli bir etkendir. İslam bilginleri ve yorumcuları, geçmişte İslam'ı anlarken ve yorumlarken hep, Müslümanların hâkim ve çoğunluk konumunu çıkış noktası almışlardır. Bu, dinin yorum ve yaşanmasına yönelik hukuksal içeriğini önemli oranda belirlemiştir. Bu anlamda klasik dönemin yorumları ve ictihadları azınlık konumunda olan Avrupa Müslümanlarını ne kadar bağlayıcı görüleceği, bugün entelektüel düzeyde tartışılmaktadır. Amerika ve Avrupa'da yaşayan kimi İslam düşünürleri, bugün Avrupa ve Amerika'ya özgü bir 'Azınlık Fıkhı'ndan bahsetmektedirler.[12]

İkinci olarak Türkiye ve Fas'ta İslam, resmî bir konuma sahip iken, Avrupa'da 'sivil' bir konumdadır. Bu, önemli oranda Avrupa ülkelerindeki kilise ve devlet ayrılığından (yani 'kurumsal laiklik'ten) kaynaklanmaktadır. Bu tespit genel olarak doğru olmakla birlikte, Avrupa ülkelerindeki laikliğin farklı uygulamalarına paralel olarak İslam'da bu farklılıklara ayak uydurmaktadır diyebiliriz.

Resmî politikalar açısından baktığımızda İslam, Hollanda'da yerleşik dinlerle görece eşit, bir muameleye tâbi tutulmaktadır.

Üçüncü önemli bir olgu, göçten sonra, Türkiye'de yeraltı bir konuma itilmiş olan bazı İslami gruplar ve örgütlenmeler, genelde Avrupa'da özelde ise Hollanda su yüzüne çıkarak örgütlenmeye ve kendilerini ifade etmeye başlamışlardır. Bu grupları 'Sünni' ve 'Sünni olmayan gruplar' olarak ikiye ayırabiliriz. Sünni alt gruplar, Türkiye'de 'resmî İslam'ın dışında bir arayış olarak telakki edilmelerinden ötürü ifade özgürlükleri kısıtlı iken, Avrupa'da özellikle seksenli yılların başından itibaren açık bir örgütlenme içine girmişlerdir. Sünni olmayan grupların başında gelen Aleviler ise önce Türkiye'de başlayan Alevi uyanışının ardından, Avrupa'da da seksenli yılların ortalarından itibaren dini temelde örgütlenmeye başlamışlardır. Bu açıdan göç, söz konusu gruplar için bir 'özgürleşme' (*emancipatie*) anlamına gelmektedir.

Bir başka olgu, Türkiye veya Fas gibi ülkelerdeki siyasal İslamcılığı temsil eden gruplar, Avrupa'da azınlık konumları itibarıyla, siyasal iktidar arayışlarını terk ederek, tümüyle sivil bir örgütlenmeye doğru yönelmek zorunda kalmışlardır. Bir anlamda 'de-politizasyon' veya 'politikadan uzaklaşma' anlamına gelen bu gelişme, özellikle Avrupa'da yetişen kuşakların kendi ülkelerine yönelik siyasal ilgilerinin azalmasıyla, yakın gelecekte daha ileri boyutlara varacaktır. Ana ülkeye yönelik politikalardan uzaklaşma, bu örgütleri, kendi gruplarının çıkarlarını savunmaya yönelik sivil toplum örgütleri olmaya zorlamaktadır.

Son olarak İslam, Avrupa'da ve Hollanda'da korkunç bir iç çeşitliliğe sahne olmaktadır. İlk kez Fas'tan Türkiye'ye, Türkiye'den Endonezya'ya kadar farklı Müslüman ülkelerden gelen gruplar, burada birbirleriyle karşılaşma ve tanışma imkânını bulmuşlardır. Bunun gruplarla ilişkiler ve İslam'ın geleceği

[12] Muhammed Khalid Masud, "Islamic Law and Muslims Minorities", *ISIM Newsletter* 11, 2002.

açısından ne anlama geldiği konusunda henüz bir şeyler söylemek için vakit erken olmakla birlikte, bu gelişmenin; gruplar arasında hoşgörü ve işbirliği imkânlarının geliştirmesine fırsat aralayacağını söyleyebiliriz. Nitekim birinci kuşak, etnik yapılara dayalı farklı cami kuruluşlarında bir araya gelip farklı dillerde konuşurken; genç kuşaklar yeni kurulan ülkesel ve yerel örgütlerde etnik ve dilsel farklılıklara rağmen birlikte çalışmayı başarmaktadırlar.

Örgüt Yapılarının ve İşlevlerinin Değişmesi

İslam'ın sosyolojik şekillenmesi, sadece bu saydığımız değişmelerden ibaret değildir. Meso düzeyde İslam örgütleri birtakım yapısal değişimler geçirmektedir. Bu değişmeler çerçevesinde liderlik profili ve buna bağlı olarak örgütlerin rolleri ve işlevleri de değişmektedir.

Hollanda'da ülkesel ve yerel düzeyde İslam örgütlenmeleri ve camiler üzerinde yaptığım araştırmalar,[13] birinci kuşağın oluşturduğu klasik örgütlenme biçimlerinin önemli oranda değiştiğini göstermektedir. Örgütlerde iki önemli değişim görüyoruz. İlk olarak Türkiye'ye yönelim, kuşak değişimiyle birlikte, yerini Avrupa toplumlarına yönelime bırakmaktadır. Genç kuşak yöneticiler, içinde yaşadıkları toplumu başvuru çerçevesi olarak alıyorlar. Bu yönelim değişikliği, örgütlerin işlevlerine de yansımaktadır. Klasik göçmen örgütlenmeleri, Türkiye'ye yönelik ve özkültürü korumayı amaçlarken, şimdilerde söz konusu örgütler azınlık grubun dinî ve kültürel sorunları kadar toplumsal sorunlarına da eğilmektedirler. Bu bağlamda özörgütler dediğimiz oluşumlar, bir azınlık grubun toplumsal sıçramasının ve sözcülüğünün aracı hâline gelmektedirler. Geçmişte içe kapanmaya ve toplumdan yalıtlanmaya neden olan bu örgütler, şimdi kendi grubuyla geniş toplum ve kurumları arasında bir köprü işlevi görmektedir.

Bu değişimi sadece ülkesel örgütlerde değil, yerel örgütlerde ve camilerde de görüyoruz. Rotterdam belediyesinin talebi üzerine, camilerin toplumsal rolü hakkında yaptığımız bir araştırmada üç tip cami tespit ettik. Camilerin üçte ikisi, bilinen dinî ve kültürel faaliyetlerin yanında toplumsal, sportif, rekreatif, eğitsel, bireysel yardım hizmetleri ve dinlerarası diyalog gibi pek çok konuda etkinlikler yapmaktadır. Toplumsal etkinlikleri, dinî etkinlik ve hizmetlerin önüne geçirmiş olan 'sosyal camileri' iki gruba ayırmak mümkündür. Bir grup cami örgütü, söz konusu toplumsal etkinlikler nedeniyle cami örgütü olmaktan çıkıp, sosyal ve kültürel merkezler hâline gelmişlerdir. Araştırmamızdaki camilerin üçte biri bu tipe girmektedir. İkinci grup sosyal camiler ise, dinî işlevleriyle, sosyal işlevlerini birlikte götürmeye çalışıyor. Bu durumda örgüt yapıları değişmemekle birlikte, sosyal etkinlikleri cami etrafında oluşturdukları gençlik, kadın, öğrenci vb. dernekler yoluyla yapılmaktadır. Bu tip sosyal camilerin oranı üçte bir dolayındadır.

[13] Kadir Canatan, *Turkse islam. Perspectieven op organisatievorming en leiderschap in Nederland.* Rotterdam 2001 ve *De maatschappelijke rol van de Rotterdamse moskeeën*, COS, Rotterdam 2003.

Camilerin bir kısmı, tıpkı yetmişli ve seksenli yıllarda olduğu gibi, kendilerini dinî işlevlerle sınırlamışlardır. Bu camilerde son yirmi yıl içinde fazla bir değişme gözlenmemektedir. Bu camiler de üçüncü bir tip olarak değerlendirilmelidir.

Cami tipleri arasındaki farklılıkları, etnik kökenlerine ve ait oldukları sosyal ve politik akımlara bakılmaksızın, önemli oranda yönetici kadroların yaş yapısıyla açıklamak mümkündür. Hangi camide genç kuşak yöneticiler ve imamlar varsa, bu camilerin toplumun ve kendi tabanının farklı gereksinimlerine cevap vermek üzere sosyal camiler tipine doğru geliştiğini tespit ettik. Yine bu tip camilerin tabanında da gençler, önemli bir yekûn oluşturmaktadır. Oysa yönetimlerinde hâlâ birinci kuşağın hâkim olduğu camiler ise, kuruldukları dönemden bu yana fazla bir değişim geçirmeden günümüze kadar gelmişlerdir.

Farklılıkları açıklayan bir başka değişken, caminin toplumsal rolüne ilişkin algılama farklılıklarıdır. Camileri salt dinî bir kurum olarak gören yöneticilerle, camileri hem dinî hem de toplumsal bir kurum olarak gören yöneticiler, etnik bir eksen üzerine de oturmuş gözüküyor. Bu bakımdan Türk ve Pakistan kökenli camiler, sosyal cami profilini temsil ederken; Faslı, Sürinamlı ve diğer küçük etnik grupların camileri dinî nitelikli cami profiline uygun düşmektedir.

Avrupai Dindarlık Tecrübesi: Bireycil ve Çoğulcu Dindarlık

Hollanda'da İslam'ın ne yönde geliştiğini anlamak için son olarak mikro düzeyde Müslüman bireylerin dinî algılama ve yaşama biçimlerine bakmak zorundayız. Birçok göstergeden anlaşıldığı üzere cemaat merkezli, içe kapanık ve tekilci geleneksel Müslümanlık, yerini modern toplumdaki temel eğilimlerle birlikte yürüyen bireycil, laik ve çoğulcu bir İslam anlayışına bırakmaktadır. Bu gelişmeleri, 2000 yılında Utrecht Üniversitesi'nin Rotterdam'da Müslüman gençler arasında yaptığı bir araştırma ampirik olarak doğrulamaktadır.[14]

Araştırmaya göre Hollandalı yaşdaşlarına göre Türk ve Faslı gençler arasında dinden uzaklaşma yönünde herhangi bir eğilim gözükmüyor. Hollandalı gençlerde hiçbir dine inanmadığı söyleyen %55 civarında büyük bir gruba karşılık, Türk ve Faslı gençlerin hemen hepsi 'inançlı' olduklarını belirtiyorlar. Ancak gençler arasında dinin yaşanma biçimi önemli bir farklılık gösteriyor. Türk gençlerinin %70'lik bir kesimi, "Dini kişisel bir şekilde yaşıyorum" derken, ancak %25'i "Dinin kurallarını olduğu gibi yerine getiriyorum" diyor. Demek ki çoğunluk, dinî kuralları tam olarak yerine getirmediği gibi, geleneksel anlayışlara da tam olarak katılmıyor ve kendine özgü yorumlar yapıyor. Bireysel dindarlık ile konformist-geleneksel dindarlık ekseninde ağırlık, 'bireysel dindarlık' yönüne doğru bir kayma göstermektedir.

[14] Phalet, K. & C. van Lotringen & H. Entzinger, *Islam in de multiculturele samenleving, Opvattingen van jongeren in Rotterdam*, Research Paper 2001/01, Ercomer 2001.

Din-siyaset ilişkisine gençler bireysel ve çoğulcu bir perspektiften yaklaşıyorlar. Gerek Türk gerekse Faslı gençlerin %65'i dini, "Tanrı'yla birey arasında kişisel bir mesele" olarak algılıyorlar. İkinci büyük grup (%30 civarında) ise, "İslam, başka dinî akımlar gibi siyasette bir rol oynamalıdır" şeklinde bir görüşe katılıyor. Bunlar, siyasette farklı yaklaşımların olmasını ve bu arada İslam'ın da tıpkı Hıristiyan demokrat partiler gibi, siyasette bir sesinin olmasını arzu ediyorlar. "Siyaset, sadece ve tek başına din tarafından belirlenmelidir" şeklindeki fundamentalist bir bakış açısına sahip olan gençler, Türkler ve Faslılar arasında %2,5 civarında kalıyor. Bu oran Hollandalı gençlerde %4'e yaklaşıyor. Demek ki Batılı demokrasilerin korktuğu dinci fundamentalist tehlike, Müslümanlardan değil, Hıristiyan gençlerden geliyor!

6. Sonuçlar

Farklı toplumsal düzeylerde meydana gelen gelişmeler, İslam'ın Hollanda'da yeni bir şekillenme içinde olduğunu açıkça göstermektedir. Kimi yazarlar tüm bu yeni gelişmeleri dile getirmek üzere şemsiye bir kavram olarak 'Euro-İslam' (Avrupai İslam) kavramını kullanıyorlar. Eğer bu verileri ciddiye alacak olursak (ki aksini gerektiren bir durum yok), Avrupai İslam'ın ya da Müslümanlığın geleceğe yönelik bir tasarım değil, fiilî bir oluşum olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

Yukarıda sunduğumuz veriler göçmenler hakkında üretilmiş olan bazı tezlerin tartışılmasını gerektirmektedir. Bugün hâlâ göçmenler hakkında en yaygın tezlerden biri 'izolasyon tezi'dir. Buna göre göçmenler, göç ettikleri ülkelerde bir kültür şoku geçirirler ve bu şok, onların kendi kültür ve geleneklerine sıkı sıkıya bağlanmalarına ve içe kapanmalarına yol açar. Başka bir deyişle göçmenler yeni toplumda değişmeye ayak direrler ve bu da onların uyumunu geciktirir.

Bugün geldiğimiz noktada bu tez, genç kuşakların dinî ve kültürel pratiği tarafından tümüyle çürütülmüştür. Fakat bu tez, zihinlerde o kadar yaygın ve güçlü bir etki bırakmıştır ki, hâlâ kimi marjinal olgular basına taşınarak, göçmenlerin geldiği toplumların ve dünyanın değişmesine rağmen buz dolabında donup kaldıkları iddia edilmektedir.

Bu tezin uzantısında, gençlerle ilgili bir başka iddia daha var ki, o da kimlik arayışındaki Müslüman gençlerin radikalleştikleri ve fundamentalist akımların etki alanına girdikleri yolundadır. Oysa Utrecht Üniversitesi'nin yaptığı araştırma, din-siyaset ilişkisi bağlamında Türk ve Faslı gençlerin bireycil-laik ve çoğulcu düşündüklerini açıkça göstermektedir. Beklenenin aksine fundamentalist tehlike(!), Müslüman gençlerden ziyade, Hıristiyan gençlerden gelmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, göçmenler hakkında üretilmiş bulunan ve bugün hâlâ yaygın olarak tekrarlanan basmakalıp ifadeleri ve klişeleri rafa kaldırmanın zamanı gelmiştir. Bu basmakalıp ifadeler, gerçekte gücünü gerçeklerden değil yaygın olarak tekrar edilmelerinden almaktadır. Karşı çıkılmadıkları sürece de varlıklarını sürdüreceğe benziyorlar.

İslâmiyât 8 (2005), sayı 4, s. 109-131

Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine
–Yunus Suresi Örneği–

MUSTAFA ÖZTÜRK
DOÇ.DR. ÇUKUROVA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu makale, Türkiye'deki birçok Müslümanın Kur'an'ı dolaysız ve her türlü yorumdan arındırılmış biçimde okuma ve anlama hevesiyle okudukları meallerin çok ciddi hatalar içerdiğini gözler önüne sermek maksadıyla kaleme alınmıştır. Takdir edileceği üzere bir makale kapsamında tüm ayetlerin mealini incelemek mümkün değildir. Bu yüzden çalışmamız 109 ayetten oluşan 10/Yûnus suresinin mealindeki kayda değer hataların tahliliyle sınırlı olacaktır. Çalışmamızdaki diğer bir sınırlılık da incelemeye konu olan meallerle ilgilidir. Zira tek sure çerçevesinde bile olsa tüm mealleri bir makale kapsamında değerlendirmek mümkün değildir. Bu yüzden, makalede zikredilen hatalı çeviri örnekleri sadece beş mealden seçilmiştir. Söz konusu mealler merhum Ahmed Davudoğlu, Ali Bulaç, Yaşar Nuri Öztürk, Ali Fikri Yavuz ve Mahmut Toptaş'a aittir. Ali Bulaç ve Yaşar Nuri Öztürk'e ait meallerin ülke çapında rağbet görmesi seçimimizde kısmen etkili olmuştur. Davudoğlu, Yavuz ve Toptaş'a ait mealler ise rasgele seçilmiştir.

Giriş

Türkiye'deki Müslümanların, hassaten belli bir dinî cemaate mensubiyetin zorunlu kıldığı şartlanmışlıktan bağımsız bir iradeye sahip Müslümanların hatırı sayılır bir kısmı Kur'an'ı mealler vasıtasıyla anlamaya çalışmak gibi bir alışkanlığa sahiptir. Hatta bu alışkanlığın kimi çevrelerde tutkuya dönüştüğü de söylenebilir. Bu olgunun sosyolojik veçhesi etraflı bir araştırma konusu olmakla birlikte, burada çok kısa olarak birkaç önemli noktaya işaret edilebilir. Mesela denebilir ki 70'li yılların Türkiye'sinde yepyeni bir İslami kimlik arayışı olarak ortaya çıkan Kur'ancı-mealci ekol, ilahî hitabı dolaysız, yani her türlü yorumdan arındırılmış şekilde anlamanın ancak meal veya mukayeseli meal okumakla mümkün olduğu iddiasıyla söz konusu alışkanlığın yaygınlık kazanmasında etkili olmuştur.

Anlam tayininde geleneğin tasfiyesiyle boşaltılan yeri kaçınılmaz olarak çağdaş 'ben'in öznelliğiyle dolduran ve böylece mânâ-mesaj cihetiyle yepyeni

Kur'an'lar üretilmesine vesile olan mealcilik tecrübesine[1] ilaveten özellikle 28 Şubat ve benzeri kriz süreçlerini müteakiben bizzat sahibinin sesinden aktüelleşmesine ruhsat tanınan 'Kur'an İslamcılığı' söyleminin halkın muayyen bir kesiminde makes bulması da son dönemde meallerin daha fazla ilgi görmesine katkı sağlamıştır. Diğer taraftan, Cumhuriyet tarihi boyunca müteaddit defalar ülke gündemine sokulan Türkçe ya da anadilde ibadet projesinin de Kur'an meallerine yönelik bir merak uyanışına vesile olduğu söylenebilir.

Bu makale, Türkiye Müslümanlarının Kur'an'ı dolaysız ve dosdoğru biçimde anlama hevesiyle okudukları meallerin çok ciddi hatalar içerdiğini gözler önüne sermek maksadıyla kaleme alınmıştır. Takdir edileceği üzere bir makale kapsamında tüm ayetlerin mealini incelemek mümkün değildir. Bu yüzden çalışmamız 109 ayetten oluşan 10/Yûnus suresinin mealindeki kayda değer hataların tahliliyle sınırlı olacaktır. Çalışmamızdaki diğer bir sınırlılık da incelemeye konu olan meallerle ilgilidir. Zira tek sure çerçevesinde bile olsa tüm mealleri bir makale kapsamında değerlendirmek mümkün değildir. Bu yüzden, makalede zikredilen hatalı çeviri örnekleri, sadece beş mealden seçilmiştir. Söz konusu mealler merhum Ahmed Davudoğlu, Ali Bulaç, Yaşar Nuri Öztürk, Ali Fikri Yavuz ve Mahmut Toptaş'a aittir.[2] Ali Bulaç ve Yaşar Nuri Öztürk'e ait meallerin ülke çapında rağbet görmesi seçimimizde kısmen etkili olmuştur. Davudoğlu, Yavuz ve Toptaş'a ait mealler ise rasgele seçilmiştir. Yûnus suresini örnek seçmiş olmamız da rasgeledir. Bu rasgele seçim çerçevesinde okuyucuya verilmek istenen mesaj şudur: Herhangi bir surenin mealini tahlil ettiğinizde karşınıza bu kadar çok hata çıkıyorsa Kur'an'ın tamamını göz önüne aldığınızda meallerdeki hata oranını varın siz takdir edin!

Kuşkusuz tüm mealler aynı oranda hata içermez. Daha açıkçası, hiçbir mealin hatadan salim olduğu söylenemezse de bazı mealler fahiş hatalardan masundur. Bu masuniyet söz konusu meallerin hem ilmî ehliyetin, hem ciddiyetin hem de takdire şayan bir emeğin mahsulü olmasından mütevellittir. Bu bağlamda merhum Hasan Basri Çantay'ın *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* adlı çevirisinin gerçekten emek mahsulü olduğunu belirtmek gerekir. Keza, Batıniliği çağrıştıran kimi aşırı yorumlar üretmesine, Zemahşerî (ö. 538/1143) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) gibi müfessirlere atfen zikrettiği görüşleri birçok kez çarpıtmış olmasına[3] rağmen, merhum Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adlı meal-tef-

[1] Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, 2. 79. Mealcilik tecrübesine hariçten bakış için ayrıca bkz. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul 1990, s. 200-208.

[2] Ahmed Davudoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*, Çile Yay., İstanbul t.y.; Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birim Yay., İstanbul t.y.; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1993; Ali Fikri Yavuz, *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâl-i Âlisi*, Alperen Yay., Ankara 2002; Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Ankara 2005.

[3] Bu konuya ilişkin birkaç örnek için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2005, s. 319-323.

siri de takdire şayan bir eser olarak kaydedilmelidir. Kuşkusuz, emek mahsulü olan mealler bu ikisiyle sınırlı değildir. Fakat şu da bir gerçek ki piyasadaki meallerin önemli bir kısmı Ferrâ' (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 210/825), Taberî (ö. 310/923), Zemahşerî, Fahreddîn er-Râzî gibi büyük müfessirlere ait tefsirlerin sayfasını bile açmadan; Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) *el-Mufredât*'ı, Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Besâir*'i gibi Kur'an sözlüklerine hiç bakmadan, salt mukaddem tarihli birkaç mealden derleme yapmak suretiyle kotarılmıştır. Mütedavil meallerin zaaflarına dair bir dizi makale kaleme alan Dücane Cündioğlu, durumun vahametine mütenasip bir eleştiri kabilinden şunları kaydetmiştir:

> Mevcut meâllerin ekseriyeti, beceriksiz ve yetersiz mütercimlerin marifetleri yüzünden itibara lâyık değil. Üstelik ticarî hırs ve tamâ'ın insan nefsini alabildiğine kamçıladığı hesaba katılacak olursa, bu gayr-ı muteber ve gayr-ı mutemed çevirilerin Kelâm-ı İlâhî'yi niçin *anlaşılmaz* bir hâle getirdiğinin, o Mübarek Kitab'ı neden *zevksiz ve seviyesiz* metinler hâline dönüştürdüğünün bir kısım gerekçeleri de kendiliğinden ortaya çıkar.[4]

Kuşkusuz bu eleştiri, bir mealin ilmî ehliyet ve ciddiyetle çok uzun süreli bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıkması hâlinde hiçbir hata içermeyeceği gibi bir anlam taşımamaktadır. Zira hata ve nisyan ile malul bir varlık olan insanın ortaya koyduğu ürünün kusursuz olması düşünülemez. Mamafih, Arapça olarak inzal edilen Kur'an'ı başka bir dile aktarmak, Allah'a karşı sorumluluk bilincinin yanı sıra hem ehliyet, hem ciddiyet, hem de samimiyet gerektirir. Bu vasıflarla muttasıf olunduğunda tüm hatalardan masun olunmaz; ama "Bu kadarı da olmaz!" dedirtecek türden hatalar da yapılmaz.

Meal ve Tercüme Hakkında Birkaç Mülahaza

Meal, Kur'an'ın Türkçe çevirisiyle özdeşleşmiş bir kelimedir. Ancak çeviri faaliyetinin Arap dilindeki karşılığı tercemedir. Meal ise bir kelamı anlam düzeyinde hiç fire verdirmeden başka bir dilde üretme iddiası taşıyan motamot (harfî) tercümeden çok farklı bir mahiyete sahiptir. İslam tefsir tarihinde, "bir delilden veya meşru bir sebepten ötürü ayeti veya ayetteki bir kelimeyi zahirî/literal anlamından farklı mânâya hamletmek" şeklinde terimleşen te'vil lafzıyla da kökteş olan meal, Arap dilinde hem "bir şeyin sonucu, akıbeti", hem de "bir şeyi eksiltmek" anlamına gelir.[5] Teknik bir terim olarak da, "sözün mânâsını kısmen eksik biçimde ifade etmek" şeklinde tanımlanan meal, Kur'an'ı Arapçadan başka bir dile aktarma faaliyetinin ismi olarak kullanıldığında tevazu yahut haddini bilmeyi ima eder. Motamot tercüme ise bir bakıma Kur'an'ın anlamını tüketme iddiasını tazammun eder. Hiçbir beşer böyle bir iddiayı savunma kudretine sahip değildir.[6] Bu yüzden, Kur'an'ın Türkçe çevirilerinin ge-

[4] Dücane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul 1999, s. 136.
[5] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, I. 30
[6] Bu konuya dair mutlaka bkz. Yazır, *Hak Dini*, I. 9-19.

nellikle 'meal' diye tesmiye edilmesi, bir yönüyle tevazuun ifadesidir; diğer yönüyle de Kur'an'ı yorumdan arındırılmış bir şekilde tercüme etmenin imkânsızlığını peşinen kabullenmektir.

Haddizatında her meal bir yorumdur. Diğer bir deyişle her meal, yorum katkılı (tefsirî) tercümedir. Bu gerçek, hazırladıkları Kur'an çevirilerini 'meal' diye isimlendiren birçok zevat tarafından da kabul edilmiş olmasına rağmen, söz konusu zevatın mealden ziyade motamot tercüme yapmaya çalışmış olması oldukça manidardır. Bu noktada Muhammed Esed'i diğerlerinden ayrı tutmak gerekir. Çünkü o, *Kur'an Mesajı* adlı eserinde, meal nitelemesine mütenasip bir usul takip etmiştir. Buna mukabil birçok zevatın Kur'an çevirileri 'meal' olarak tavsif edilmiş olmasına rağmen gerçekte her biri motamot bir tercüme denemesidir.

Meal adı altında motamot tercüme yapmaya çalışmanın en önemli sebeplerinden biri, ilahî kelama yanlış anlam takdir etme endişesinden kaynaklanan bir hassasiyet olsa gerektir. Allah korkusundan mütevellit olması hasebiyle böyle bir hassasiyeti önemsemek gerekir. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki, Kur'an Hz. Peygamber tarafından belli bir tarihsel vasatta, canlı bir diyalog ortamında tebliğ edilmiştir. İlahî hitabın Hz. Peygamber'in dilinden sadır olduğu âna tanıklık eden insanlar Allah'ın ne dediği ve ne demek istediği hususunda kayda değer bir anlama sorunu yaşamamışlardır. Ama biz bugün nesnel anlamı tayin hususunda çok ciddi bir sorunla karşı karşıyayız. Çünkü biz Kur'an'ın nüzulüne tanık olmamışız. Ayetlerin nerede, ne zaman, ne sebeple nazil olduğunu ve kime hitap ettiğini görmemişiz. Oysa Kur'an'ı doğru anlamak ve anlamlandırmak için hangi ayetin nerede, ne zaman ve niçin nazil olduğunu bilmek zorundayız.

Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki Allah, Kur'an'ı Hz. Peygamber'e vahyederken –*Allâhu a'lem*– gelecek kuşakların anlama sorunlarını dikkate almamıştır. Eğer bunun aksi varit olsaydı, sözgelimi, "Ey Âdemoğulları, her mescid yanında ziynetlerinizi takının. Yiyin, için ve israf etmeyin; çünkü O, israf edenleri sevmez" (Bulaç) şeklinde tercüme edilen 7/A'râf, 31. ayet çerçevesinde Allah, "Müşrikler İslam öncesi dönemlerden itibaren Kâbe'yi çıplak tavaf ederler, ihramlı oldukları süre zarfında da hayvansal besinlerden uzak dururlardı. Bunun üzerine ben de bu örfün bâtıl olduğunu bildirmek üzere şöyle buyurdum" derdi. Böylece ayetin şöyle tercüme edilmesi gerektiği de kendiliğinden anlaşılmış olurdu:

> Ey Âdemoğulları! (Tavaf için) Kâbe'ye her gelişinizde, (cahiliye dönemindeki gibi çıplak değil) giyinik vaziyette olun! Ayrıca, (hac sırasında hayvansal besinlerden uzak durma âdetinizden vazgeçerek) yiyin, için! (Hac sırasında size helal olan bazı yiyecekleri kendinize yasaklamak suretiyle) haddi aşmayın! Zira Allah haddi aşanları hiç sevmez!

Görüldüğü gibi bu çeviri, yukarıda aktardığımız çeviriden tamamen farklıdır. Meallerde bu denli farklılıkların ortaya çıkması, Kur'an'ın ne dediği ve ne demek istediği noktasında çağdaş dönem Müslümanların ciddi bir anlama sorunuyla karşı karşıya olduklarına delalet eder. Böyle bir sorunun mevcudiyeti ise vahiy sürecinde Allah'ın müstakbel Müslümanların anlama sorunlarını dikkate almaktan öte Hz. Peygamber'in yaşadığı çevredeki dinî-ahlaki problemleri bertaraf etmeyi hedeflemiş ve bu yüzden mesajlarını o dönemdeki insanların bilfiil tecrübe ettikleri tarihsel vasata uygun biçimde ifadelendirmiş olduğu gerçeğine işaret eder.

Kur'an'ın mânâ ve mesajını doğru biçimde anlama ve aktarmanın tek yolu, vahiy sürecindeki tarihsel vasatı mümkün mertebe yeniden inşa etmektir. Çok titiz bir bilimsel işçilik gerektiren bu inşa faaliyetinde kullanılacak materyaller, erken dönemlerde telif edilmiş tefsir, hadis, siret ve tarih kitaplarından temin edilebilir ve bu materyaller ışığında vahiy ortamını en azından ana hatlarıyla tasvir eden bir fotoğraf ortaya çıkarılabilir.

Kuşkusuz bütün bu söylediklerimiz Kur'an bağlamında anlama sorunu diye bir şeyin mevcut olduğu fikrine iştirak edenler için dikkate değerdir. Zira birçok Müslümana göre bugün böyle bir sorun yoktur. Hatta birçoklarına göre müphem, mücmel, mucez ifadeler içeren ayetler aslında birer belagat harikasıdır. Dolayısıyla söz konusu ayetlerin günümüz Müslümanlarınca zor anlaşılır olması, vahyin nüzul vasatını bilmemelerinden öte, belagat bilmemelerinden mütevellittir. Kur'an'ın son derece beliğ bir hitap olduğu kuşkusuz doğrudur. Lakin veciz/mucez ifade tarzı ve çoğu zaman bu ifade tarzından kaynaklanan anlam kapalılıkları, belagat şaheseri yaratma amacından öte, Kur'an'ın canlı diyalog ortamında tebliğ edilmiş şifahi bir hitap olmasından mütevellittir. İşte bu sebepledir ki binlerce ayette açık isimler yerine ism-i işaretler ve ism-i mevsuller kullanılmıştır.

Kur'an'ı Hz. Peygamber'den bizzat işiten kimseler bu tür kelimelerin medlullerini gayet iyi biliyorlardı. Kaldı ki bu kelimeler kimi zaman da bizzat o kimselere işaret ediyordu. Bu yüzden ayetlerin söz dizgesinde zamanın, mekânın, kişilerin tasrih edilmesine gerek yoktu. Oysa bugün Kur'an'ın ne dediğini ve ne demek istediğini anlamak için bütün bu tarihsel unsurların bilinmesi zorunludur. Bu itibarla, açıklama notlarından yahut parantez arası açıklamalardan arındırılmış bir Kur'an çevirisinden 'meal' olarak söz etmek, hem yanlış hem de yanıltıcıdır; ayrıca böyle bir çeviriden hareketle Kur'an'ı anlamak da imkânsızdır. Nitekim ilk defa bir meal okuyan ve bu tecrübeleri sukût-i hayalle son bulan binlerce insan bu gerçeğin en somut kanıtıdır.

Diğer taraftan, vahyin nüzul sürecindeki tarihsel vasatı dikkate almaksızın ve bu konuya dair hiçbir açıklamada bulunmaksızın ayetlere salt lafız düzeyinde anlam takdir etmek de kimi zaman anakronizmden kaynaklanan çok ciddi hatalara yol açmaktadır. Nitekim piyasadaki birçok meal sırf sözel/lafzi anlam takdirinden kaynaklanan hatalarla doludur. Bu bağlamda 9/Tevbe sure-

si 122. ayet çok dikkat çekici bir örnek olarak zikredilebilir. Söz konusu ayet A. Davudoğlu ve Y.N. Öztürk tarafından şöyle çevrilmiştir:

> Bununla beraber mü'minlerin hepsi toptan seferber olmamalı idiler. Her kabileden bir taife toplansa da, dinde fıkıh tahsil etseler ve kavimleri döndükleri zaman onları korkutsalardı ya! Olur ki Allah'ın azabından sakınırlar.
>
> İnananların hepsinin birden savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grubun, dinde derin bilgiler edinmek ve sefere çıkan topluluk geri döndüğünde korunmaları ümidiyle onları uyarmak için arkada kalmaları gerekmez mi?

Bu iki çeviride anlatılmak istenen şudur: Hz. Peygamber devrindeki müminlerin tümü savaşa gitmemelidir. Her kabileden bir grup mümin Medine'de kalıp –ilk çeviriye göre– fıkıh dersi yapmalı ve savaşa giden din kardeşleri geri döndükleri zaman onları Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınmaları hususunda uyarmalıdır. Bize göre bu anlam kesinlikle yanlıştır. Her şeyden önce, ayetteki *tefaḳḳuh* kelimesinin fıkıh tahsil etmekle hiçbir alâkası yoktur. Kelimeye böyle bir anlam takdir edilmiş olması, diğer bir deyişle, vahyin nüzulünden sonraki dönemlerde kelimelerin kazandıkları yeni anlamların Kur'an'a atfedilmesi, dilin canlı bir organizma gibi olduğu ve bu organizmanın hücreleri mesabesindeki kelimelerin zaman içinde semantik değişime uğradığı gerçeğinin dikkate alınmamış olmasının bir sonucudur.

İlgili ayetteki *tefaḳḳuh fī'd-dīn* tabiri, çiçeği burnunda müminlerin neye niçin iman ettiklerini iyice öğrenme isteklerine atfen kullanılmıştır. Kaldı ki fıkıh tahsil etmekle savaştan dönen müminleri uyarmak arasında ne tür bir ilişki bulunduğu meselesi de izaha muhtaçtır. Yine bu noktada, fıkıh tahsil etmek için savaşa gitmeyen müminlerin, canlarını feda etmek pahasına Allah yolunda savaş veren müminlere fıkıh ilmi çerçevesinde ne tür bir uyarıda bulunabilecekleri sorusuna da tatminkâr bir cevap bulunmalıdır. Diğer yandan, Tevbe suresinde önemli bir yer tutan Tebük Savaşı'na giden ordunun başında Hz. Peygamber, yani İslam'ın en büyük muallimi vardır. Keza, ilimde rüsuh sahibi sahabiler de onun yanındadır. Medine'de kalanların hemen tamamı ise kadınlar, yaşlılar ve çocuklardır. Bu tarihsel gerçek, Tebük Savaşı'na katılmayı göze alamayan münafıkları zemmeden bazı ayetlerde de açıkça ifade edilmektedir. Şu hâlde, "fıkıh tahsilinden ötürü savaşa gitmekten muaf tutulan müminler bu ilmi Medine'de kimden tahsil edecekler?" sorusuna da makul bir cevap bulunmalıdır. Bu noktada, Rudi Paret'in mezkûr sorulara cevap kabilinden üretilmiş geleneksel yorumlara ilişkin mülahazalarını aktarmakta fayda görüyoruz.

> Farzedelim ki, *li-yetefaqqahū fi'd-dīni* cümlesinin öznesi olarak –topluluğun yerine– sefere çıkması gereken grup kastedilmiş olsun ve *nefere* de gerçekten "bir savaş için sefere çıkmak" anlamına gelsin. Peki ama bir savaş girişimine katılmış olmak, dinî meseleleri öğrenmeye ne gibi bir katkıda bulunacak? Taberî, Hasan Basrî'ye dayanarak bu anlamı savunuyor; ama Hasan Basrî bunu ancak *li-yetefaqqahū fi'd-dīni* ifadesini "cihatta zafer ka-

zanma" dinî tecrübesini yaşama anlamına yorarak yapabilir. Böyle bir yorum bizim açımızdan geçerliliğini daha baştan yitirmektedir. *Tefsīru'l-Menār*'da bu yorum haklılıkla bir zorlama olarak değerlendirilmektedir (XI. 80: *mutekellif*). Aynı nedenle H. Grimme'nin verdiği anlamı kabul etmek de mümkün değildir. *Li-yetefeqqahū fī'd-dīni*, 'inanç konusunda liyakatli hâle gelmeleri için' anlamına gelmez. Ayrıca bütün bunlarda neden müminlerin tamamı yerine sadece müstakil grupların savaşa gitmeleri gerektiği konusu açıklık kazanmamaktadır.

Geriye sadece, dini öğrenecek olanların sefere çıkanlar değil, savaştan geri kalan büyük kitle olması alternatifi kalıyor. Ancak bu yorum da tarihsel duruma uygun görünmemektedir. Bu görüşü benimseyen müfessirler ve tarihçilerin hareket noktaları, Peygamber'in her an yeni bir vahiy tebliğ edebileceği düşüncesidir. Böyle olunca, Muhammed bir birlik gönderip kendisi savaşa katılmazsa, –bu müfessirlere göre– müminlerden bir kısmı mutlaka Medine'de kalmalıydı ki, gerektiğinde yeni vahiyleri öğrensinler ve daha sonra, bu vahyin tebliğ edildiği sırada savaşta bulunanlara aktarsınlar: *ve li-yunzirū qavmehum izā raca'ū ileyhim*. Böyle bir yorum da *li-yetefaqqahū fī'd-dīni* ibaresinin alanını çok fazla daraltmış oluyor. Bu takdirde, 'din tederrüs etmek' nazil olan vahyin alınması ve muhafaza edilmesiyle özdeş olmaktadır.

Oysaki burada söz konusu olan dinî tederrüs, daha geniş bir anlamda anlaşılmaya elverişli görünüyor. Şayet yanılmıyorsak, burada; hidayete yatkın yani İslam'a girmeye yakın ve en önemli son adımın öncesinde, İslam'ın iman ve ibadet esaslarının tedrisine muhtaç durumda bulunan kişilerin aydınlatılması anlamında bir tür ilmihâl dersi söz konusu edilebilir. *Nefere* fiili bu bağlamda ele alınacak olursa, söz konusu olan bir savaş seferi değil, barışçı bir girişimdir. Bu ise İslam akidesi ve ibadet esasları hakkında Medine'de doğrudan doğruya Peygamber'in yanında malumat kazanmak amacıyla mühtedilerin, kendi yerleşim bölgelerinden ayrılmalarıdır.[7]

Sonuç olarak, söz konusu ayette topyekûn bir vaziyette savaşa çıkmaktan değil, İslam'ı henüz yeni kabul etmiş müminlerin tüm kabile fertleriyle birlikte Medine'ye akın edip İslam'ı bizzat Hz. Peygamber'den öğrenme teşebbüsünde bulunmalarının uygun olmadığından söz edilmektedir. Buna göre ayette kastedilen anlam serbest çeviri yoluyla şu şekilde aktarılabilir:

Çiçeği burnunda müminler İslam'ı öğrenmek maksadıyla Medine'ye topyekûn akın etmemelidir. Dini iyice öğrenmeleri ve geri döndüklerinde kendi kabilelerini Allah'ın emir ve yasaklarına uyma hususunda uyarmaları için, her mümin/mühtedi topluluktan sadece bir grup Peygamber'in yanına gelmelidir. Kendilerine ilahî mesajın tebliğ edildiği kimseler de belki böylece Allah'ın emir ve yasaklarına karşı daha duyarlı olurlar.

[7] Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, der. ve çev. Ömer Özsoy, Ankara 1995, s. 73-74.

Meallerdeki Hataların Tahlil ve Tenkidi

1. Maksadı İfade Edememekten Kaynaklanan Fahiş Hatalar

Bu çalışmaya konu olan beş mealdeki hataların bir kısmı "hâşâ" demeyi gerektirecek türdendir. Mesela, 10/Yûnus 18 ayette, müşriklerin Allah'ı Allah olarak bilmenin yanında kendilerine fayda ve zarar vermekten âciz olan birtakım putlara da taptıklarını bildiren ifadenin (*ve-ya'budûne min dûnillahi mâ-lâ yaḍurruhum ve-la yenfa'uhum*), "Onlara Allah'tan başka fayda ve zarar veremeyenlere kulluk yapıyorlar" (Toptaş) şeklinde tercüme edilmiş olması, bu kabildendir. Bu tercümeye göre putlar –ilahî beyanın aksine– müşriklere hem fayda hem de zarar verme gücüne sahiptir. Söz konusu fayda ve zararın nesnesi de –hâşâ– Allah'tır. Gerçi bu ayetin diğer meallerdeki çevirileri de kısmen yanlıştır. Zira söz konusu meallerin hemen hepsinde *min dûnillâh* tabiri "Allah'ı bırakıp" şeklinde çevrilmiştir. Oysaki şirk kavramında ifadesini bulan inanç tarzı, Allahsızlığı değil, putları ve başka unsurları Allah'ın uluhiyetine ortak kılmayı ifade eder. Dolayısıyla *min dûnillâh* tabiri, müşriklerin inancını zemmeden ayetlerin pek çoğunda, "Allah'ın yanı sıra" anlamına gelir.

Mezkûr tabiri yanlış tercüme etmenin ne denli fahiş hatalara yol açtığına ilişkin bir diğer örnek de 106. ayetteki *ve-lâ ted'u min dûnillâhi mâ-lâ yenfa'uke ve-lâ yedurruke* ifadesinin, "Sana yararı da zararı da olmayan Allah'tan başkalarına tapma" (Bulaç) şeklinde tercüme edilmiş olmasıdır.[8] Bu tercümeye göre Hz. Peygamber'e yararı da zararı da olmayan varlık –hâşâ– Allah'tır. Oysaki ayette kastedilen anlam şudur: "(Ey Muhammed!) Hem Allah'a kulluk edip hem de sana hiçbir fayda ve zarar verme gücü bulunmayan nesnelere/putlara tapma!"

Bu bağlamda zikredilebilecek fahiş hatalardan biri de surenin 37. ayetindeki *ve-mâ kâne hâze'l-ḳur'ânu en yufterâ min dûnillâh* ifadesinde göze çarpmaktadır. "Bu Kur'an Allah kelamıdır. Başka bir varlık tarafından uydurulmuş/üretilmiş değildir." anlamındaki bu mucez ifadenin Y.N. Öztürk ve A. Bulaç'a ait meallerdeki karşılıkları şöyledir:

> Bu Kur'an, Allah'tan başka birileri tarafından uydurulmuş değildir.
>
> Bu Kur'an, Allah'tan başkası tarafından yalan olarak uydurulmuş olamaz.

Hiç şüphe yok ki bu iki cümle Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu, dolayısıyla hiçbir insan veya daha başka bir varlık tarafından üretilmediğini belirtme niyetiyle organize edilmiştir. Ancak cümlelerin söz dizimi böyle bir mânâyı belirtmekten ziyade, Kur'an'ın –hâşâ– Allah tarafından uydurulduğunu ifade etmektedir. Nitekim, "Bu adam filan şahıstan başka biri tarafından öldürülmemiştir" şek-

[8] Bu fahiş hata Bulaç tarafından da bilahare fark edilmiş ve eserinin sonraki baskısında mezkûr ayeti, "Allah'tan başka, sana yararı ve zararı olmayan (ilahlar)a tapma" şeklinde tercüme etmiştir. Bkz. Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük)*, Bakış Yay., İstanbul t.y.

lindeki bir cümle, katilin mutlak surette filan şahıs olduğunu ifade ediyorsa, "Bu Kur'an Allah'tan başkası tarafından uydurulmamıştır" cümlesi de uydurma fiilinin Allah'a ait olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada, usûl-i fıkıhtaki delalet bahsine atfen mefhum-i muhalif ya da karşıt kavram kanıtının Hanefi usulcülere göre fasit bir istidlal niteliği taşıdığı söylenebilir. Ancak, meal okuyucularının kahir ekseriyeti fıkıh usulündeki delalet bahislerinden bihaberdir. Kaldı ki Y.N. Öztürk ve Bulaç da *–Allahu a'lem–* mefhum-i muhalefetin nasslar hakkında hüküm ifade etmediğine ilişkin görüşe istinaden ayeti böyle çevirmiş değildir.

Bu başlık altında zikre değer gördüğümüz bir diğer hata da 40. ayetin çevirisinde karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki Allah bir önceki ayette (39. ayet) müşriklerin Kur'an'ı yalanladıklarını belirtmiştir. Bir sonraki ayetin başında ise *ve-minhum men yu'minu bihī ve-minhum men lā yu'minu bih* şeklinde bir beyanda bulunmuştur. Bu ifade Davudoğlu ve Bulaç tarafından şöyle tercüme edilmiştir:

> Onlardan bazıları Kur'an'a inanır, bazıları inanmaz.
>
> Onlardan ona inananlar vardır ve onlardan ona inanmayanlar da vardır.

Klasik tefsirlerdeki bazı yorumlardan da kendisine dayanak bulan bu çeviriye göre Allah'ın beyanında –hâşâ– çelişki vardır. Çünkü Allah 39. ayette müşriklerin Kur'an'ı yalanladıklarından söz etmiş, 40. ayette ise müşriklerden bir kısmının ona inandıklarını belirtmiştir. Bu apaçık bir çelişkidir. Ancak çelişki Allah'ın kelamında değil, O'nun kelamını yanlış anlayıp yorumlayan zevatın tefsir ve tercümesindedir. Buradaki yanlış 40. ayetteki *yu'minu* fiilini şimdiki zamana hamletmekten kaynaklanmaktadır. Ne var ki Taberî çok haklı olarak bu fiilin gelecek zamana hamledilmesi gerektiğini söylemektedir.[9] Buna göre ayet, "Onların arasında Kur'an'a bilahare inanacak kimseler de var, aslâ inanmayacak kimseler de var" şeklinde bir anlam kazanmaktadır.

2. Kelime ve Kavram Düzeyindeki Hatalar

2.1. Tarihsel süreçte ortaya çıkan ıstılahi anlamları Kur'an'a mal etmek

Meallerdeki en yaygın hatalardan biri, Kur'an'daki birçok kelimeye, vahyin nüzul döneminden sonraki ilmî, siyasi, mezhebî gelişmeler neticesinde ortaya çıkan teknik/ıstılahi anlamların yüklenmiş olmasıdır. Hâlbuki Kur'an'daki kelime, kavram ve tabirlerin sahih anlamı, vahyin nüzul vasatında ifade ettikleri anlamdır. Bu yüzden, Kur'an'daki kelime ve kavramların anlamlarını tayinde mutlak surette Arapçanın nüzul dönemindeki kullanımı esas alınmalı, diğer bir deyişle, Kur'an'ı doğru anlamlandırabilmek için nüzul döneminde yaşayan Arapların dil dünyasıyla mümkün mertebe duygudaşlık kurulmalıdır. Bunun için de bilhassa erken dönemlere ait *Me'ānī'l-ḳur'ān*, *Garību'l-ḳur'ān* türü eserlere başvurulmalıdır.

[9] Bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1999, VI. 563

Kur'an Arapça olarak inzal edilmiştir. Fakat bu inzal muayyen bir tarihsel kesitte kullanılan Arap dilinin kalıplarına uygun şekilde gerçekleşmiştir. Bu itibarla Kur'an dilini bilmek, Arap dilini bilmek değil, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arap dilini bilmektir. Ayrıca şunu da unutmamak gerekir ki, Kur'an'ın kendine özgü bir terminolojisi vardır. Yani Kur'an'daki kelimelerin kahir ekseriyeti Arapça olmakla birlikte, birçok kelime Arapların lisani örfünde mevcut olmayan hususi anlamlara sahiptir. Sözgelimi Kur'an'da tekil ve çoğul olarak 382 defa geçen *āyet* kelimesi, "bir şeyin ve bir amacın mevcudiyetini gösteren alamet" anlamına gelir. Bu, ayet kelimesinin sözlükteki asıl anlamıdır. Ancak Kur'an terminolojisinde ayet daha özel anlamlar kazanmıştır. Bu cümleden olarak kimi zaman Allah'ın varlığını, birliğini, sınırsız kudretini ve eşsiz yaratma sanatını gösteren delil, kimi zaman peygamberlerin Allah tarafından görevlendirilmiş elçiler olduklarını ispat eden harikulade olay (mucize), kimi zaman kıyamet alametleri, kimi zaman da Kur'an'ın tamamı veya belli bölümleri anlamında kullanılmıştır.[10]

Şu hâlde meal sahibine düşen görev, ayet kelimesinin hangi pasajda hangi anlamda kullanıldığını tavzih etmektir. Bunun için de evvela siyak ve sibaka bakılır. Daha sonra klasik tefsirlere ve bilhassa sırf bu konuya tahsis edilmiş vücûh-nezâir kitaplarına başvurmak gerekir. Böyle bir çaba sarf etmeksizin 'ayet' kelimesini aynıyla Türkçeye aktarma kolaycılığına kaçıldığı takdirde, yapılan işin adı meal değil, Kur'an'daki kelimeleri Latin alfabesine dönüştürmektir. Bunun neticesinde de epeyce problemli meal örnekleriyle karşılaşmak mukadderdir. Tıpkı 10/Yûnus, 20. ayetin mealinde olduğu gibi:

> Bir de (Mekkeliler), "Ona, Rabbinden bambaşka bir âyet indirilse ya!" diyorlar. Sen de, de ki: "Gayb ancak Allah'a mahsustur. İmdi, (inanmadınızsa azabı) bekleyin! Ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim. (Davudoğlu)

Görüldüğü gibi, burada ayet kelimesi aynıyla Türkçeye aktarılmış ve buna bir de inzal kelimesinin literal anlamı eklenmiştir. Bu eklemeyle ortaya çıkan "ayet indirmek" tabirinin zihindeki ilk çağrışımı, Hz. Peygamber'e –bilindik anlamda– ayet vahyedilmesidir. Bu noktaya kadar merhum Davudoğlu'nun çevirisinde kayda değer bir sorun bulunmadığı düşünülebilir. Ancak böyle düşünenler, müşriklerin Hz. Peygamber'e bambaşka bir ayet indirilmesi gerektiği yolundaki itirazlarına karşı, "Gayb ancak Allah'a mahsustur" şeklinde bir cevap verilmesinin ne anlama geldiğini izah etmek durumundadır. Bu noktada okuyucu şöyle düşünebilir: Müşrikler vahyedilen ayetleri beğenmedikleri için bambaşka ya da yepyeni bir ayet istemişler; Allah da Hz. Peygamber'e, "Gayb ancak Allah'a mahsustur" diye cevap vermesini emretmiştir. Peki ama Hz. Peygamber'den bambaşka bir ayet talep edenlere, "Gayb ancak Allah'a mahsus-

[10] Bkz. Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir*, Beyrut 1984, s. 154-156; Mecduddîn el-Fîrûzâbâdî, *Beṣâ'iru zevi't-temyîz*, Beyrut t.y., I. 63-66.

tur." şeklinde bir cevap vermenin anlamı nedir? Ayrıca 'gayb'ın buradaki tam karşılığı nedir?

Kur'an'da gayb; geçmiş ve gelecekle ilgili olayları, bir şeyin veya olayın iç yüzünü, nesneler dünyasında insanın algı/idrak alanının dışında kalan gerçeklikleri ve yine Allah, melek, cin gibi varlıkları ifade eden çok geniş kapsamlı bir terimdir. Bu anlam çeşitliliği nazarı dikkate alındığında ilgili ayette Hz. Peygamber'e yeni bir ayet vahyedilmesi gerektiğini söyleyen müşriklere niçin "Gayb ancak Allah'a mahsustur." şeklinde bir cevap verildiğini anlamak zordur. Diğer taraftan ayetin mealindeki, "İmdi, (inanmadınızsa azabı) bekleyin! Ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim" ifadesi de epeyce sorunludur. Zira ayette azap beklemekten bahsedilmemektedir. Ayrıca inkârcı ve alaycı bir tavırla Hz. Peygamber'in nübüvvetini sorgulayanlar hakkında, "inanmadınızsa" şeklinde bir tavzihte bulunmak da anlamsızdır. Çünkü burada söz konusu edilen zümre Mekkeli müşriklerdir. Hülasa, bahse konu olan ayet kelimesi 'hissî mucize' anlamındadır. Gaybın buradaki tam karşılığı ise Hz. Peygamber'e böyle bir mucize verilip verilmeyeceğini sadece Allah'ın biliyor olmasıdır. Buna göre ayette kastedilen anlam şudur:

> Müşrikler, "Ona (Muhammed'e) rabbi tarafından (herkesi hayretler içinde bırakacak) bir mucize verilmiş olması gerekmez miydi?" deyip duruyorlar. (Ey Muhammed!) De ki onlara: "Bana böyle bir mucize verilip verilmeyeceğini yalnızca Allah bilir. Bekleyin ve görün! Ben de sizinle birlikte bekleyip göreceğim."

Ayet ve *gayb* kelimelerinin tercümesinde karşımıza çıkan problemin bir benzeri 10/Yûnus suresinde biri *şefî'* (3. ayet), diğeri *şufe'ā'* (18. ayet) şeklinde olmak üzere iki kez geçen *ş-f-'a* (şefaat) kelimesinde de mevcuttur. Zira bahse konu olan meallerde *şefî'* kelimesine 'şefaatçi', diğerine de 'şefaatçiler' karşılığı verilmiştir:

> Allah'ı bırakıp kendilerine zarar veya fayda vermeyen şeylere tapıyorlar ve "Bunlar, Allah katında bizim şefaatçılarımızdır" diyorlar. (Davudoğlu)

> Allah'ı bırakıp kendilerine zarar vermeyecek, yararları da dokunmayacak şeylere kulluk ederler ve "Bunlar Allah katında bizim şefaatçilerimiz derler" (Bulaç)

Bu çeviriler kusurlu veya en azından izaha muhtaçtır. Çünkü şefaat kelimesi günümüzde yaygın ve yerleşik anlamıyla, büyük günahlar işlemiş müminlerin bağışlanması için Hz. Peygamber ve diğer zevat-ı kiramın tavassutta bulunmasını ifade etmektedir. Hâlbuki surenin 18. ayetinde, "Allah'ın yanı sıra tanrı kabul edilen şeyler" ifadesiyle putlar kastedilmektedir. Hiçbir fayda veya zarar verme gücü bulunmayan putlara tapanlar ise Mekkeli müşriklerdir. Peki, öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenler Mekkeli müşrikler değil midir? Müş-

riklerin ahiret inancına sahip olduklarına dair Kur'an'da en küçük bir atıf veya ima var mıdır? Bu sorulardan ilkinin cevabı kesinlikle "evet", diğeri de "hayır" olduğuna göre, müşriklerin putları Allah katında birer şefaatçi olarak görmeleri ne anlama gelmektedir? Muhammed Esed bu bağlamda 'şefaatçi' kelimesinin yaygın anlamından kaynaklanan problemi fark etmiş ve bu yüzden ayetin çevirine şöyle bir not düşmüştür:

> Bu ifadeyle söylem yeniden bu surenin 3. ayetinde temas edilen "şefaat" meselesine dönüyor. Cümlenin baş kısmının lafzî çevirisi şöyledir: "Ve kendilerine ne zarar veren ne de yarar sağlayan şeye kulluk ederler" –Bu, hem somut putları, mücessem sembolleri, hem de kavramsal ve soyut imajları îma eden bir ifadedir. Belirtilmelidir ki burada örtülü (*elliptic*) olarak geçen 'onlar' zamiri, daha önce kendilerinden "Bizim huzurumuza çıkarılacaklarına inanası gelmeyen kimseler"e (bir başka ifadeyle, ölümden sonra kalkışı ve Yargı Günü'nü inkâr edenlere) işaret etmemektedir; çünkü yukarıdaki ayette sözü edilen kimselerin, çarpık ve sapık bir biçimde de olsa, ölümden sonrasına ve insanın Allah huzurunda hesaba çekileceğine açıkça inandıkları anlaşılıyor; bu kusur, onların taptıkları şeyleri "kendilerinin Allah katındaki şefaatçileri" olarak görmelerinden de bellidir.[11]

Ne var ki bu açıklamaya konu olan ayette çarpık veya kusurlu bir ahiret inancından hiç söz edilmemektedir. Asıl kusur, Esed'in *şufe'ā'* kelimesini hesap gününde günahkâr müminlere aracılık yapmak anlamındaki şefaatle ilişkilendirmiş olmasıdır. Hâlbuki surenin 7. ve 15. ayetlerinde müşrikler, "Bizim huzurumuza çıkacaklarına hiç ihtimal vermeyenler" (*ellezîne lā yercūne likā'enā*) diye nitelendirilmiştir. Bu nitelemeye rağmen, Mekkeli müşriklerin çarpık biçimde de olsa ahiret inancına sahip olduklarından söz etmek, kesinlikle mümkün değildir. Anlaşılan o ki Esed burada şefaat kelimesinin yaygın anlamına takıldığı için, ister istemez mesnetsiz bir varsayımda bulunmuştur. Diğer taraftan Esed'in bu ayette şefaatçiler kelimesi geçtiği için, *şefî'* kelimesinin zikredildiği üçüncü ayete gönderme yaparak ilgili iki ayet arasında bir bağıntı kurması da oldukça iğretidir. Çünkü ilgili ayette geçen *şefî'* kelimesi de –*Allahu a'lem*– "hesap gününde aracılık yapan kimse" anlamında kullanılmamıştır.

Hülasa, surenin 18. ayetinde müşriklere ait bir söz olarak zikredilen *hā'ulāî şufe'ā'unā 'indellāh* ifadesini, "Allah bu putların yüzü suyu hürmetine bizim yüzümüze bakıyor." şeklinde tercüme etmek gerekir. Üçüncü ayette geçen *şefî'* kelimesine gelince, bu kelimenin de bilindik anlamda şefaatçilikle ilgisi yoktur. Çünkü ayetin ilk cümleleri kâinatın yaratılışından bahsetmekte ve hemen ardından da *mā min şefî'in 'indellāhi illā min ba'di iznih* ifadesi gelmektedir. Buradaki *şefî'* kelimesi 'ikinci bir varlık' anlamındadır. Binaenaleyh ayette Allah'ın gökleri ve yeri altı evrede yaratırken, ikinci bir varlığın yardımına ihti-

[11] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, I. 395 (26. not).

yaç duymadığından, bilakis tüm varlıkların O'nun izniyle, yani "Ol" demesiyle vücut bulduğundan söz edilmektedir.[12]

Bu bağlamda zikre değer gördüğümüz başka bir örnek de surenin 14. ayetinde geçen *ḫalā'if* kelimesidir. Bu kelimenin zikredildiği cümle, "Sizi yeryüzünde halifeler yaptık" (Davudoğlu, Toptaş); "Sizi yeryüzünde halifeler kıldık" (Bulaç); "Sizi yeryüzünde hükmedenler kıldık" (Y.N. Öztürk) şeklinde tercüme edilmiştir. "Halifeler yaptık" veya "halifeler kıldık" ifadesi, insanoğlunun Allah'a kulluk maksadıyla yeryüzünde yaratılmasını çağrıştıran bir delalete sahiptir. Halife kelimesini 'devlet başkanı' mânâsına hamlettiği anlaşılan Y.N. Öztürk'ün tercümesi ise ayette sözü edilen kimselere yeryüzünde saltanat ve iktidar sahibi olma imkânı verildiğini ifade etmektedir. Oysa ayette önceki nesillerin yerine başka bir neslin getirilmesinden söz edilmektedir. Dolayısıyla *ḫalā'if* kelimesi geçmişte helak edilen toplumların yaşadıkları topraklara mirasçı olanlara, yani Hz. Peygamber devrinde Arap Yarımadası'nda yaşayan insanlara işaret etmektedir. Buna göre ayetteki *el-arḍ* kelimesinin tam karşılığı da yeryüzü değil, o insanların yaşadıkları topraklardır.

Bu başlık altında zikredilmesi gereken bir diğer örnek de surenin 39. ayetinde zikri geçen *te'vīl* kelimesidir. Bu kelimeye M. Toptaş "açıklama", Y.N. Öztürk ise "yorum" mânâsı vermiştir. Fakat te'vilin burada açıklama ve yorumla ilgisi yoktur. Kelimenin ayetteki tam karşılığı, Kur'an'da bildirilen kıyamet, ahiret ve azabın bir gün mutlaka vuku bulacak olmasıdır. Binaenaleyh, müşriklere Kur'an'ın te'vilinin gelmemesinden maksat, bunca ilahî uyarı ve ikaza rağmen tamamen gerçek dışı saydıkları kıyamet, ahiret, azap gibi gaybi gerçeklerle henüz karşılaşmamış olmalarıdır.[13]

İşte bütün bu hatalar, daha önce de belirtildiği üzere Kur'an'daki kelimelerin zaman içinde semantik değişime uğradığı gerçeğini dikkate almamanın kaçınılmaz sonucudur. Ayetlerdeki muhtelif kelime ve kavramlara İslami ilimlerin teşekkül döneminden sonraki birikim neticesinde ortaya çıkan ıstılahi anlamların yüklenmesi, meal okuma kültüründe çok yanlış telakkilerin oluşmasına yol açmıştır. Şöyle ki, "bugün Kur'an'ın kendisini ya da bir çevirisini okuyan bir kimse, okuduğu ayetlerde msl. *fıkıh* kelimesini gördüğünde hemen bilinen anlamıyla fıkhı, *tesbih* kelimesini gördüğünde tesbih çekmeyi, *zikir* kelimesini gördüğünde zikir çekmeyi, *ilim* kelimesini gördüğünde bilimi, *ümmî* ya da *câhil* kelimesini gördüğünde okuma yazma bilmemeyi, *küfür/kâfir* kelimesini gördüğünde inkâr etmeyi (=ateizmi), *şirk/müşrik* kelimesini gördüğünde sıradan anlamıyla çoktanrıcılığı (=animizmi), *oku* emrini gördüğünde kitap okuyup ilim tahsil etmeyi aklına getirmekte ve fakat bu sözcüklerin Kur'an'ın nazil olduğu dönemde *farklı anlamlar* taşıyabileceklerini hiç ama hiç düşünmemektedir."[14]

[12] Bu isabetli görüş Mutezili müfessir Ebû Muslim el-İsfahânî'ye (ö. 322/934) aittir. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara 2004, s. 186-187.

[13] Bkz. Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, VIII. 220.

[14] Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s. 79.

2.2. Kur'an'daki temel kavramların içini boşaltmak

İncelememize konu olan meallerden özellikle Ali Bulaç ve Yaşar Nuri Öztürk'e ait olanlarda *ihsan*, *muhsin*, *amel-i salih* gibi çok temel Kur'ani kavramların heder edildiği görülmektedir. Bizce bunun kuvvetle muhtemel sebeplerinden biri söz konusu kavramları lügat anlamına göre çevirme ve dolayısıyla meal adı altında motamot tercüme yapma gayretidir. Sadece Y.N. Öztürk için geçerli olan diğer bir sebep ise sükseli/tasannulu ifadeler üretme gayretidir. Bulaç ve Y.N. Öztürk'ün meallerinde içi boşaltılmış kavramlardan biri, surenin 26. ayetinde yer almaktadır. Ayetin ilk kısmı anılan zevat tarafından şöyle tercüme edilmiştir:

> Güzellik yapanlara daha güzeli ve fazlası var. (Bulaç)
>
> Güzel düşünüp güzel yapanlara güzellik var. Dahası da var. (Y.N. Öztürk)

Hemen belirtelim ki *ihsan*dan, *muhsin* olmaktan söz eden ayet bu denli gelişigüzel bir çeviriye kurban edilmekten münezzehtir. Yine hemen belirtelim ki 'güzellik yapmak', günümüz Türkçesinde ve bilhassa halk arasında 'kıyak çekmek' anlamında kullanılan amiyane bir tabirdir. Oysa ihsan, Kur'an'da insanın Allah'a karşı hissettiği derin saygı, sevgi ve bağlılığı ifade eden bir kavramdır. Başka bir ifadeyle ihsan, Allah'a ihlasla kulluk etmek demektir. Muhsin ise Allah'a yürekten bağlı olan, O'na ihlasla kulluk eden, sırf O'nun rızasını kazanmak için üstüne düşen vazifeden fazlasını yapmaya gayret gösteren kimse demektir.[15] Diğer taraftan, mezkûr çevirilerde yer alan ikinci "güzellik", kelimesinden maksat ise cennet, "dahası ve fazlası"ndan maksat da, muhtemelen Allah'ın rızasına nail olma bahtiyarlığıdır. Buna göre ayeti şöyle tercüme etmek mümkündür: "Allah'a ihlasla kulluk edenlere mükâfat olarak cennet ve onun da ötesinde Allah'ın rızasına nail olma bahtiyarlığı var!"

Surenin mealinde içi boşaltılmış temel kavramlardan biri de "amel-i salih"tir. Y.N. Öztürk, 4. ve 9. ayetlerdeki *'āmilu'ṣ-ṣāliḥāt* ifadesini, "barışa yönelik amelleri yerli yerince sergileyenler/barışa yönelik amel sergileyenler" şeklinde tercüme etmiştir. Günümüz Türkçesinde, "amel sergilemek" şeklinde bir tabirin kullanılıp kullanılmadığı meselesi bir yana, imanın ayrılmaz parçası olan amel-i salih kavramına bu denli gelişigüzel bir karşılık ihdas edilmiş olması gerçekten üzüntü vericidir. Tercümedeki "barış" sözcüğü, *ṣalaḥ* kavramının 'barış' anlamına gelen *ṣulḥ* kelimesiyle kökteş olmasından hareketle, bu iki kelime arasında üstünkörü bir bağ kurmak suretiyle üretilmiştir. Ne var ki amel-i salih, müminin Allah'a karşı sorumluluk bilinci içinde bütün bir hayat boyu yaptığı işlerin tümünü içeren bir muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla bunun karşılığı ne "barışa yönelik ameller", ne de "iyi ve yararlı işler"dir.

Kanaatimizce, amel-i salih kavramının en kapsamlı ve belki de en doğru karşılığı Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya vesile olan davranışlardır. Mümin

[15] Bkz. Fîrûzâbâdî, *Beṣā'ir*, II. 67-70.

Allah'ın rızasını kazanmaya yönelik davranışlar sergiledikçe salah hâsıl olur. Kaldı ki Allah'ın rızasını kazandıracak bir işten fesat hâsıl olacağını düşünmek muhaldir. Öte yandan, amel-i salih Kur'an'da sürekli olarak iman ile birlikte zikredilir. İman Allah'ın varlığını, birliğini tasdik ve ikrar etmektir. Bunun davranış düzeyindeki tezahürü ise amel-i salihtir. Bu iki kavramdan ilkine dinî içerik yükleyip ikincisine "barışa yönelik amel" gibi oldukça seküler bir anlam takdir etmek doğru değildir. Ayrıca, temelinde iman ve ilahî rızayı kazanma niyeti bulunmayan hiçbir iyi davranışın Allah katında iyilik değeri yoktur. Bunun böyle olduğunu anlamak için, salt iyilik adına yapılan işlerin boşa gitmesinden (*ḥabṭ-ı 'amel*) söz eden ayetlere göz atmak yeterlidir.

Yeri gelmişken, bahse konu olan meal sahiplerinin Kur'an'daki bazı temel kavramlara hiçbir anlam tayininde bulunmamış olduklarından da söz etmek gerekir. Mesela, surenin ilk ayetindeki *tilke āyātu'l-kitābi'l-ḥakīm* ifadesi, "(Bunlar, hikmetli Kitabın ayetleridir" (Bulaç); "İşte bu, Hakim kitabın ayetleridir" (Topbaş); "İşte sana hikmetlerle dolu Kitap'ın ayetleri" (Y.N. Öztürk); "Bunlar, hikmet dolu kitabın ayetleridir" (Davudoğlu) şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak, bunların hiçbiri tercüme veya meal değildir. Zira mezkûr ifadedeki *āyet*, *hikmet* ve *kitāb* kelimeleri aynıyla Türkçeye aktarılmış, dolayısıyla bu kelimelere anlam tayin etme işi okuyucuya bırakılmıştır. Ayrıca, meallerin tamamında ayetin sözdizimine hiç dikkat edilmemiş ve mezkûr kelimeler rasgele yan yana gelmiş gibi çevrilmiştir.

Diğer taraftan, surenin 5. ayetindeki *ma-ḫalaḳallāhu ẕālike illā bi'l-ḥaḳḳ* ifadesine de, "Allah bunları ancak hak ile yaratmıştır" (Bulaç); "Allah bunları bir hakikat ile yaratmıştır" (Toptaş) şeklinde karşılıklar verilmiştir. Ne var ki bunlar da tercüme veya meal değildir. Her şeyden önce, "hak ile" tabirinin Türkçede anlamlı bir karşılığı yoktur. Gerçi birçok meal okuyucusu Kur'an meallerine özgü garip Türkçeye epeyce aşinalık kesbettiği için, onların kavram dünyasında bu tabirin bir anlamı olabilir. Ancak bu durum söz konusu tabirin Türkçe açısından anlamsız olduğu gerçeğini değiştirmez.

Hak, Kur'an terminolojisinde bâtılın zıddıdır. "Gerçeğe uymayan inanç, hüküm ve düşünce" anlamında terimleşen bâtıl ise Kur'an'da yalan, boşa giden amel, amaçsız ve faydasız iş gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Hak bâtılın zıddı olduğuna göre Allah'ın bu kâinatı hak ile yaratmasından maksat, tüm mevcudatı esaslı bir amaç, gaye için yaratmış olmasıdır.

3. Terkip ve İfade Düzeyindeki Hatalar

3.1. Türk dilinde karşılığı bulunmayan terkip ve tabirler üretmek

Bu makaleye konu olan meallerde en dikkat çekici hatalardan biri de Kur'an çevirilerine has bir Türkçe ihdas edilmiş olmasıdır. Zira söz konusu meallerde Türk dilinin mantığına uymayan, günümüz Türkçesinde anlamlı bir karşılığı bulunmayan birçok tabir ve terkip mevcuttur. Mesela, 10/Yûnus, 2. ayetin sonundaki *inne hāẕā le-sāḥirun mubīn* ifadesi Türkçeye şöyle aktarılmıştır:

Hakikaten bu (adam) açık bir sihirbazdır. (Davudoğlu)

Herhâlde bu, açık bir sihirbazdır. (Yavuz)

Türkçe konuşup anlaşan insanlardan hiçbiri, bu mealleri okuyuncaya değin –eminim ki– "açık sihirbaz" şeklinde bir tabir duymamıştır. Açık kelimesinin ayetteki karşılığı *mubîn*dir. Bu kelime Kur'an'da –*Allahu a'lem*– çoğu kez seci (nesir kafiyesi) sağlamak için ayetlerin son kelimesi olarak zikredilir. Bu cümleden olarak birçok ayet *sulṭânun mubîn*, *kitâbun mubîn*, *ḍalâlun mubîn*, *belâğun mubîn*, *fevzun mubîn*, *siḥrun mubîn*, *imâmun mubîn*, *şihâbun mubîn*, *'arabiyyun mubîn*, *sâḥirun mubîn*, *nezîrun mubîn*, *'aduvvun mubîn* gibi terkiplerle sona erer.

Mubîn her defasında 'açık' veya 'apaçık' kelimesiyle karşılandığı takdirde 'açık sihir', 'açık sihirbaz' gibi ilginç tabirler üretmek kaçınılmazdır. Oysa bu kelime, –az önce de belirttiğimiz gibi– zikredildiği ayetlerin son kelimesi olması hasebiyle seci sağlamak gibi bir işleve sahiptir. Dolayısıyla *mubîn* kendine mahsus bir anlam taşımaktan ziyade, mevsufuna bağlı olarak anlam kazanır. Sözgelişi, sihirbaz kelimesiyle birlikte kullanıldığında "düpedüz, yüzde yüz, kesinkes" gibi bir anlam taşır. Surenin mealinde "açık sihirbaz"dan daha ilginç tabir, terkip ve ifadeler de var kuşkusuz. Bunlardan bir kısmını zikretmek gerekirse;

1) "Bilen bir kavim" (5. ayet/Toptaş). 2) "Ayetlerin açık-seçik parçalar hâlinde okunması" (15. ayet/Y.N. Öztürk). 3) "Rabbinden bir söz geçmemiş olmak" (19. ayet/Toptaş). 4) "Rahmet dokundurmak" (21. ayet/Bulaç). 5) "Ayetler konusunda hileli bir düzen kurmak" (21. ayet/Bulaç). 6) "Ayetler hakkında bir tuzak sergilemek" (21. ayet/Y.N. Öztürk). 7) "Alçak bir hayatın menfaati" (23. ayet/Toptaş). 8) "Yüzleri gece parçalarından karanlıklarla kaplanmak" (27. ayet/Y.N. Öztürk). 9) "Ateşin dostları" (27. ayet/Y.N. Öztürk). 10) "Şirk katmak" (28. ayet/Bulaç). 11) "Yarattığını çevirip bir daha yaratmak" (34. ayet/Y.N. Öztürk). 12) "Kılavuzlanmak" (35. ayet/Y.N. Öztürk). 13) "Önündekileri doğrulamak" (37. ayet/Bulaç). 14) "Anlayış gözleri" (43. ayet/Yavuz). 15) "Allah'ın sizin için indirdiği sizin bir kısmını haram ve helal kıldığınız rızıktan haber var mı?" (59/ayet/Bulaç); 16) "Üzerinizde şahitler durmuş olmak" (61. ayet/Bulaç). 17) "Allah'ın yanında ortaklara yalvarmak" (66. ayet/Y.N. Öztürk). 18) "O, akıl erdiremeyenlerin üzerine iğrenç bir pislik kılar" (100. ayet/Bulaç). 19) "Allah, pisliği, aklını kullanmayanlar üzerine bırakır" (100. ayet/Y.N. Öztürk).

3.2. Sükseli ifadeler üretmek

Bu hata ya da kusur sadece Yaşar Nuri Öztürk'e ait meale mahsustur. Diğer meallerde yaşayan Türkçe açısından son derece bozuk, hatta doğru olduğu kabul edilmesi hâlinde mümini iman dairesinden çıkaracak ifadelere rastlamak mümkündür. Ancak, söz konusu meallerin hiçbirinde sükseli, tasannulu, calî, özentili, suni ifadeler yer almamaktadır. Buna mukabil Y.N. Öztürk'ün meali

baştan sona bu tür ifade ve terkiplerle doludur. İşte Yûnus suresinde yer alan tasannulu ifadelerden birkaç örnek:

> "İş ve oluşu çekip çeviren Allah" (3. ayet). "Acıklı bir azap öngörülmüştür" (4. ayet). "Bilgiyle donanmış bir topluluk" (5. ayet). "Barışa yönelik amel sergileyenler" (9. ayet). "Açık-seçik parçalar halinde okunmak" (15. ayet). "Ortak koştuklarından arınmıştır O" (18. ayet). "Gayb Allah'ın tekelinde" (20. ayet). "Her ümmet için bir rasul öngörülmüştür" (47. ayet). "Sonsuzluğun azabı/sonsuz azabı" (52. ayet). "Zulmetmiş her benlik" (54. ayet). "Bir iş ve oluşta bulunsan" (61. ayet). "O, odur ki" (67. ayet). "Bir gençlik grubu dışında hiç kimse Musa'ya inanmadı" (83. ayet). "Boğulma ümüğüne çökünce" (90. ayet) vs.

Bu tasannulu ifadelerden bir kısmı komik, bir kısmı ise Allah'a ait bir kelamın çevirisi olarak okunması hasebiyle trajiktir. Mesela, Firavun ve avenesinin hışmına uğramaktan korktukları için İsrailoğullarından çok az kişinin Hz. Musa'ya iman ettiğini açıklama cesareti gösterebildiğinden söz eden 83. ayette "az sayıda insan" anlamında kullanılan *zürriyet* kelimesine "bir gençlik grubu" şeklinde bir anlam verilmesi komiktir. Müşriklerin ilahlık yakıştırdıkları putlardan Allah'ın münezzeh olduğunu ifade eden 18. ayete, hiçbir mealde yer almayan bir karşılık bulmak adına, "ortak koştuklarından arınmıştır O" şeklinde bir anlam vermek ise vahim bir hatadır. Çünkü arınmak herhangi bir şeyin pisliklerden, asli yapısını bozan yabancı unsurlardan kurtulmasını, katışıksız ve arı duruma gelmesini ifade eden bir kelimedir. Birinin bir şeyden arınması ise kendisini rahatsız eden bir şeyden kurtulması demektir. Günahlardan, saplantılardan, kuşkulardan arınmak gibi... Kısaca, arınmak kelimesi önceden mevcut olan bir katışıklık veya bulaşıklıktan bilahare kurtulmayı ifade eder. Binaenaleyh Y.N. Öztürk'ün kullandığı ifade, "Allah daha önce işbirliği yaptığı putlarla bilahare tüm ilişkisini kesti" şeklinde anlaşılmaya müsaittir.

3.3. Cümle organizasyonlarında kelimeleri israf etmek

Meallerdeki en yaygın problemlerden biri de hedef dile ait kelimelerin israf edilmiş olmasıdır. Bunun bir sebebi lafzi/literal çeviri kaygısıdır. Bu kaygıdan ötürü ayetlerdeki her kelime ve her edata birebir karşılık bulunmaya çalışılmıştır. Ancak, problemin bizce asıl sebebi, Türkçeyi yazı dilinde iyi kullanamamak ve dolayısıyla beş altı kelimelik bir cümleyi organize edememektir. Bu nakısadan doğan hatalar, incelediğimiz meallerde de fazlasıyla mevcuttur. Mesela, surenin 15. ayetinde Hz. Peygamber'e *mā yekūnu lī en ubeddilehū min tilḳā'i nefsī* demesi emredilmiştir. Bu veciz ifade Türkçeye, "De ki: Kur'an'ı kafama göre değiştirmem mümkün değil!" veya "De ki: Kur'an'da kafama göre değişiklik yapmam mümkün değil!" şeklinde aktarılabilir. İfadenin Bulaç ve Toptaş'a ait meallerdeki karşılığı ise şöyledir:

"Benim onu kendi nefsimin bir öngörmesi olarak değiştirmem benim için olacak şey değildir." (Bulaç)

"O'nu benim kendiliğimden değiştirmem benim için imkânsızdır." (Toptaş)

Bu iki mealde altı çizilen kelimelerin tamamı veya en azından tamamına yakın kısmı zaittir. Mealde kelime israfına bir diğer örnek de herhangi bir kelime veya kavramın hem kendisini hem de anlamını zikretmektir. Mesela, merhum Davudoğlu, 10/Yûnus, 72. ayetteki *ve-umirtu en ekūne mine'l-muslimīn* ifadesini, "Ben, O'nun birliğine boyun eğen Müslümanlardan olmamla emir olundum" şeklinde çevirmiştir. Bu bozuk çeviride kelime israfı yapılmıştır. Zira Müslüman, "Allah'a boyun eğen, O'na teslimiyet gösteren kimse" demektir. Binaenaleyh bu çeviride ya "Müslüman" kelimesi zaittir veya "O'nun birliğine boyun eğen" ifadesi zaittir. Aksi hâlde "Allah'ın birliğine boyun eğen Müslüman" ifadesi, "erkek koç" veya "erkek boğa" demek kadar anlamsızdır.

Bu noktada, mezkûr ifadenin Müslüman olmanın gerekli kıldığı teslimiyeti vurgulamak maksadıyla böyle düzenlenmiş olduğu düşünülebilir. Lakin Kur'an terminolojisi bu düşünceyi mesnetsiz kılmaktadır. Çünkü Kur'an'da *muslim* kelimesinin tek anlamı, "Allah'a teslimiyet gösteren kimse" demektir. "Nüfus cüzdanı Müslümanlığı" ise teorik ve teolojik temelleri mürtekib-i kebîre tartışmalarına kadar uzanan bir tarihsel tecrübenin ürünüdür.

Merhum Davudoğlu'nun 33. ayetteki fasıklar kelimesini, "yoldan çıkmış fasıklar" şeklinde tercüme etmiş olması da kelime israfı içermektedir. Çünkü fasık, zaten yoldan çıkmış kimse demektir. Diğer bir deyişle, yoldan çıkmamış fasık yoktur. Öyleyse bu çeviride ya "yoldan çıkmış" ifadesi veya "fasıklar" kelimesi zaittir. Yûnus suresinin mealinde göze çarpan kelime israflarından biri de Bulaç'a aittir. Şöyle ki Bulaç 23. ayetteki *metā'a'l-ḥayāti'd-dunyā* ifadesini, "(bu) dünya hayatının geçici metaıdır" şeklinde çevirmiştir. Buradaki 'geçici' kelimesi zaittir. Çünkü meta, özellikle de dünya hayatına atfen kullanıldığında kendisinden bir şekilde faydalanılan, ama faydası kalıcı olmayan şey demektir.

4. Söz Sanatlarıyla İlgili Hatalar

4.1. Mecaz, kinaye ve istiare gibi edebî sanatları gözden kaçırmak

Kur'an'daki birçok ayette muhtelif söz sanatları mevcuttur. Belagatin müstakil bir ilim dalı olarak tekemmül etmesinden önceki devirlerde Ferrâ', Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe, Zeccâc gibi filolog müfessirler, Kur'an'daki edebî sanatlara kendi dönemlerine has ıstılahlar çerçevesinde yer yer değinmişlerdir. İslam dünyasında Kur'an'ın edebî açıdan mu'ciz bir kelam olduğu fikrinin yaygınlık kazanmasından sonraki devirlerde ise bilhassa nahvî-edebî tefsirlerde ayetler belagat yönünden etraflıca izah edilmiştir. Ne var ki bu tür izahlar meallere pek yansımamıştır. Mesela, 10/Yûnus, 30. ayetteki *hunālike teblū kullu nefsin mā eslefet* ifadesi şöyle tercüme edilmiştir:

Orada herkes, geçmişte ne yaptı ise onun imtihanını verecektir. (Davudoğlu)

Orada herkes, geçmişte yaptığı iyi ve kötü şeylerin imtihanını verecektir. (Yavuz)

Orada herkes geçmişte yaptıklarını deneyecek. (Toptaş)

İşte orada, her benlik önceden gönderdiği şeyi kendisi deneyecektir. (Y.N. Öztürk)

Bu tercümelerde "orada" kelimesiyle işaret edilen yer, ahirettir. Buna göre herkes dünyada yaptığı her şeyin imtihanını ahirette verecektir. Peki, imtihan verme yeri dünya mıdır ahiret midir? Dünya ahiretin tarlası yahut ahiret dünyadaki imtihanın neticesini görme yeri değil midir? Diğer taraftan imtihan kelimesi Türkçede, "bir kimsenin bilgi, beceri ve kabiliyetlerini ölçmek için yapılan sınav"; denemek kelimesi de sınamak ve aynı zamanda tecrübe etmek demek değil midir? Bütün bu soruların cevabı "elbette öyledir" olduğuna göre mezkûr meallerin hiçbiri ayette kastedilen mânâyı ifade etmemektedir. Toptaş ve Y.N. Öztürk'ün tercümeleri ise hiçbir anlam ifade etmemektedir.

Buradaki anlamsızlık, ayetteki mecaz-ı mürselin fark edilmemiş olmasından mütevellittir. Kur'an'da çok önemli bir yer tutan mecaz, bir ilgi ve karineyle gerçek anlamı dışında kullanılan kelime veya terkibi ifade eder. Temelde lügavi ve akli olmak üzere ikiye ayrılan mecazdaki ilgi/alâka unsuru benzeşme olursa buna istiare denir. Alâkası değişik ya da serbest olan mecazın adı ise mecaz-ı mürseldir. Bu tür mecaz için otuzdan fazla alâka tespit edilmiştir. Parçayı anıp bütünü kastetmek, bir şeyi anıp onunla zıddını kastetmek, bir şeye önceki durumunun veya daha sonra alacağı durumun adını vermek, sebebi anıp müsebbebi kastetmek, söz konusu alâka türlerinden birkaçıdır.[16] İşte bu ayette de sebep zikredilip sonuç kastedilmiştir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî bu ayetin tefsirinde, "Dünyada yapıp edilen tüm işlerin sonucu hesap gününde ortaya çıkacağına göre insanların kendi amellerinin neticesi hakkında bilgi sahibi olmaları, niçin *belâ-ibtilâ* (denemek, sınamak) diye isimlendirildi?" şeklinde bir soru sormuş, ardından bu soruyu şöyle cevaplamıştır: "Çünkü ibtila bilginin hâsıl olmasına sebep teşkil eder. Sebebe ait ismin sonuç için kullanılması meşhur bir mecazdır."[17] Öyleyse ayette kastedilen anlam şudur: "İşte o gün orada herkes dünyada iken yapmış olduğu her işin neticesini görecektir."

4.2. Teşbih sanatındaki unsurları yanlış aktarmak

Zemahşerî beyan ilmine vukufiyeti, Kur'an'daki mânâ inceliklerini keşfedebilmenin temel şartlarından biri olarak zikreder.[18] Teşbih, bir anlamı değişik yollarla ifade etme usullerini ihtiva eden beyan ilminin en önemli konusunu teş-

[16] Kur'an'da mecaz hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara 2002, s. 125-150.

[17] Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut 2004, XVII. 69.

[18] Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iḳi't-tenzîl*, Beyrut 1977, I. 16.

kil eder. İki veya daha fazla şeyin bir veya birden fazla vasıfta birleştirilmesi şeklinde tanımlanan teşbih, edebî bir sanat olarak dört unsurdan meydana gelir. Müşebbeh (benzeyen), müşebbehün bih (kendisine benzetilen), vech-i şebeh (benzetme yönü) ve edat-ı teşbih bu dört unsuru oluşturur. Mesela, "Ahmet aslan gibi kuvvetlidir" cümlesinde Ahmet müşebbeh, aslan da müşebbehün bihtir. Kuvvetlilik vech-i şebeh, *gibi* kelimesi de edat-ı teşbihtir. Bu örnekteki vech-i şebeh müfrettir. Ancak, bazı teşbihlerde vech-i şebeh, mürekkep yani birçok unsurdan meydana gelir ve kendi içinde bütünlük arz eder. Bu yüzden, ifadenin bütününe dâhil olan lafızlardan birinin veya bir kısmının kaldırılması hem mânâyı hem de teşbihi bozar.[19]

Şu hâlde teşbih, vech-i şebeh itibarıyla müfret ve mürekkep olmak üzere ikiye ayrılır. Mürekkep teşbihin Kur'an'daki örneklerinden biri 10/Yûnus, 24. ayette yer almaktadır. Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtḳān*'da bu ayete atıfta bulunarak şöyle der: "Mürekkep teşbih, vech-i şebehin birbiriyle bağıntılı bir dizi unsurun bütününde ortaya çıkan bir teşbih türüdür. Mesela 10/Yûnus, 24. ayette *innemā meselu* lafzı ile *ke-en lem...* lafzı arasında on cümle mevcuttur. Terkip (mürekkep vech-i şebeh) bu cümlelerin tümündedir. Dolayısıyla bunlardan biri sakıt olduğunda teşbih bozulur."[20] Hâl böyle iken, ayetteki mürekkep teşbih beş mealin hiçbirinde doğru olarak aktarılamamıştır. Şöyle ki:

> Şu iğreti hayatın durumu gökten indirdiğimiz bir su gibidir. (Y.N. Öztürk)
>
> Bu alçak hayat, gökten indirdiğimiz bir suya benzer ki... (Toptaş)
>
> Dünya hayatının hali, ancak gökten indirdiğimiz bir suya benzer ki... (Davudoğlu)
>
> Menfaat ve aldatma bakımından bu dünyanın hali, gökten indirdiğimiz bir yağmura benzer. (Yavuz)
>
> Dünya hayatının örneği, ancak gökten indirdiğimiz, onunla insanların yediği yeryüzünün bitkisi karışmış olan bir su gibidir. (Bulaç)

Cündioğlu ayetin bu şekilde tercüme edilmesini şöyle eleştirmiştir: "Acaba 'dünya hayatı'nın (!) 'gökten inen su' ile ne gibi bir alâkası vardır? *Dünya hayatı* (!) niçin 'gökten inen su'ya benzesin? Tefsirlere kadar izi sürülebilecek olan bu yanlış anlamlandırmanın temelinde, Kur'an'da sıkça geçen *ke-meseli* formunu kavramamış olmak gibi bir zaaf yatmaktadır ki bu zaaf başka ayetlerin yorumunda da (msl. Baqara: 17, 19, 171) ortaya çıkmaktadır. Ayette *ke* edatının hemen ardından *mā* (=su) kelimesinin geliyor olması nedeniyle, bazı müfessir ve mütercimler, hemen benzetmenin bu kelime ile yapıldığı zannına kapılmakta ve ayeti bu yanlış anlayışlarına uygun olarak tefsir ve tercüme ettiklerinden,

[19] Teşbih sanatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989, s. 134-154; Hikmet Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir 1999, s. 340-370.

[20] Suyûtî, *el-İtḳān fî 'ulūmi'l-kur'ān*, Beyrut 1996, II. 775.

'misâl-i mürekkep' zâyi olmaktadır. Oysa ibareyi, mısl. 'Dünya hayatının (!) misali, tıpkı şu misâl gibidir...' şeklinde çevirseler ve verilen misâli de bir bütün olarak aktarsalardı, o zaman, *dünya hayatının* (!), su'ya değil, su'yun da içinde yer aldığı misâlin bütününe benzetildiği, temsildeki güzelliğin de bu bütünlükte kendisini ifşa ettiği gayet sarih bir biçimde ortaya çıkabilirdi."[21]

Bu haklı eleştiride dikkat çekilen 'bütünlük' unsurunu dikkate alarak söz konusu ayet –kısmen serbest çeviri yoluyla– şöyle anlamlandırılabilir: "Dünya hayatının neye benzediğine dair işte size bir örnek: Gökten indirdiğimiz yağmur suyunu düşünün! Bu suyu insanlara ve hayvanlara besin teşkil eden bitkiler emer. Derken, yağmur suyuna kavuşan arazi yemyeşil bitkilerle bezenip süslenir. O yemyeşil arazinin sahipleri, 'İşte bütün bu ürünlerin hepsi bizim' diye düşünür. Ama bir gece veya gündüz vakti afet hükmümüz vaki olur ve böylece o güzelim arazideki mahsulü –sanki daha bir gün öncesinde orada değilmiş gibi– kökünden biçilmiş bir hâle getiririz."

4.3. Müşâkele ve iltifat sanatlarını çeviriye yansıtamamak

Müşākele Arap dilindeki söz sanatlarından biridir. İfadeyi süsleyen, mânâyı güçlendiren bu sanat, genellikle iki taraf arasındaki münasebete müteallik sözlerden ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, ya taraflardan birine ait işle diğer tarafın bu işe dair sözü ya da bir tarafın sözüne diğer tarafın verdiği cevap bu sanatı meydana getirir.[22] Kısaca, aynı lafzı aynı bağlamda birbirinden tamamen farklı anlamlarda kullanmak şeklinde tanımlanması mümkün olan müşâkelenin Kur'an'da birçok örneği vardır.[23] Mesela 2/Bakara, 14. ayetin sonunda münafıkların müminler hakkında, "Biz onlarla sadece alay ediyoruz" dedikleri bildirilmiş; bir sonraki ayetin hemen başında da Allah'ın onlarla alay ettiğinden söz edilmiştir. Bu iki ayette istihza (alay etmek) lafzı hem münafıklar hem de Allah için kullanılmıştır. Ancak ikincisinde, yani Allah'a nispet edilişinde "alay etmek" değil, "alay edenlerin hak ettikleri cezayı vermek" mânâsı kastedilmiştir. Bu ayetin tefsirinde Arapların lisani örflerine atıfta bulunan Kurtubî (ö. 671/1273) şöyle demiştir: "Araplar (nahoş) bir söze cevap vermek maksadıyla bir sözcük telaffuz ettiklerinde (muhatabın kullandığı) sözcüğü kullanır ama bununla farklı bir mânâ kastederlerdi."[24]

10/Yûnus, 21. ayetteki ifade de bu kabildendir. Şöyle ki, ayette müşriklerin Allah'ın ayetlerine karşı tuzak kurduklarından, yani sıkıntı ve darlıktan bolluk ve berekete, fakirlikten zenginliğe erişmelerini Allah'tan değil, kendilerinden bildikleri için, durumları düzelir düzelmez Allah'ın ayetlerini tekrar alay konusu yaptıklarından söz edilmiş;[25] ardından da *Allahu esra'u mekran* ifadesine yer

[21] Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s. 86-87.
[22] Bkz. Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 200-203; Akdemir, *Belâğat Terimleri*, s. 304-305.
[23] Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtḳān fî 'ulūmi'l-ḳur'ān*, II. 930.
[24] Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 145.
[25] Bu yorum için bkz. Reşid Rızâ, *Tefsīru'l-menār*, Beyrut 1999, XI. 288.

verilmiştir. Bu ifade, "Allah'ın tuzağı daha çabuktur" (Toptaş); "Tuzak kurma bakımından Allah daha hızlıdır" (Y.N. Öztürk) şeklinde tercüme edilmiştir. Oysaki ayette Allah'ın çok hızlı tuzak kurduğundan değil, müşriklerin nankörlüklerine çok çabuk karşılık verme kudretine sahip olduğundan söz edilmiştir.[26]

İncelememize konu olan bazı meallerde surenin 22. ayetinde iltifat sanatından kaynaklanan hitap farklılığı da yanlış aktarılmıştır. İltifat, kısa bir sözde şahıs, zaman ve üslup değişikliği yapmaktır. Kur'an'da bunun birçok çeşidi vardır. Televvün hitabı olarak da anılan bu söz sanatının Kur'an'daki örneklerinden biri 10/Yûnus, 22. ayette yer almaktadır. Ayet, insanoğluna hitaben 'siz' diye başlamakta, daha sonra hitap üçüncü şahıslara tevcih edilmektedir. Bulaç, iltifat sanatından kaynaklanan bu hitap çeşitliliğini meale yansıtamamış ve neticede okuyucu anlaşılması oldukça zor bir ifadeyle karşı karşıya bırakılmıştır. Şöyle ki:

> Karada ve denizde sizi gezdiren O'dur. Öyle ki siz gemide bulunduğunuz zaman, onlar da güzel bir rüzgârla onu yüzdürürlerken ve (tam) bununla sevinmektelerken...

Bu ifadelerde altı çizili zamirin kimlere raci olduğu belli değildir. Zira ayetin ilk cümlesinde "siz" denilmekte, ikinci cümleye yine "siz" diye devam edilmektedir. Ancak Bulaç, ikinci cümleye "onlar" zamiri ilave ederek ayette daha önce hiç bahsi geçmeyen ayrı bir zümreden bahsedildiği vehmini doğuracak bir tercüme yapmıştır. Oysa ayetteki ifade gemiyi yüzdüren birilerinden hiç söz etmemektedir. Ayette ilkin gemiden tekil olarak söz edilmekte, sonra iltifat sanatı uyarınca çoğul olarak gemilere atıf yapılmakta ve bu gemilerin seyri sefere elverişli bir rüzgâr eşliğinde akıp gittiklerinden söz edilmektedir. Keza ayetin başındaki ifadede gemilerde yolculuk yapan insanlara "siz" diye hitap edilmekte, ardından yine insanlara atfen "onlar" denilmektedir. Hitaptaki bu çeşitlilik dikkate alındığında ayeti şöyle tercüme etmek gerekir:

> (Bakın,) size karada ve denizde gezip dolaşma imkânı veren de O'dur. Nitekim siz (insanlar yelkenli bir) gemiyle denize açıldığınız zaman, o gemi seyri sefere elverişli bir rüzgâr eşliğinde yolcularıyla birlikte akıp gider. Bu keyifli yolculuk gemidekileri çok mutlu eder. Derken, bir fırtına kopar ve onların üzerine dört bir yandan (dev gibi) dalgalar gelmeye başlar.

Sonuç Yerine

Esasen bu makalede sonuç kabilinden bir değerlendirmede bulunmak zaittir. Çünkü bütün başlıklar altında sunduğumuz hatalı çeviri örneklerine ilişkin izahatımız hem sebepleri hem sonuçları ihtiva etmektedir. Dolayısıyla burada ancak bir hatırlatma kabilinden denebilir ki, piyasadaki mealler sayısız hata içermektedir. Bu kanıya, çalışmamıza konu olan meallerin dışındaki daha birçok

[26] Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 206.

meail incelememiz neticesinde varmış olduğumuz bilinmelidir. Bu çerçevede şunu da belirtmek gerekir ki meal sahiplerinin Türkçeyi kullanma becerileri zayıftır O kadar ki bu nakısa Kur'an meallerine mahsus bir Türkçenin varlığından söz etmeyi bile mümkün kılmaktadır. Yine bu nakısa birçok meal okuyucusunun zihninde Kur'an'ın çok çetin, sıkıcı, tuhaf ve hatta anlamsız ifadelerle dolu olduğu düşüncesinin filizlenmesine yol açmaktadır.

Diğer taraftan, bu çalışmaya konu olan meallerin tümü her ne kadar meal olarak hazırlanmış olsalar da gerçekte birer motamot tercüme denemesidir. Hâlbuki Kur'an'ı motamot tercüme etmenin imkânsızlığı müsellemdir. Böyle bir girişimde bulunmak ve ortaya çıkan ürüne meal ismini koymak, yanlış ve yanıltıcıdır. Kaldı ki açıklama notlarından ya da parantez arası açıklamalardan arındırılmış bir meal, okuyucuların anakronizme düşmesine ve dolayısıyla mânâ-mesaj itibarıyla yepyeni Kur'an'lar üretilmesine vesile olmaktan başka bir sonuç doğurmaz.

islâmiyât 8 (2005), sayı 4, s. 133-142

Emaziğler Üzerine Bazı Notlar

MEHMET MAHFUZ SÖYLEMEZ
DOÇ.DR., GAZİ Ü. ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Emâziğ kelimesi, 'asil ve özgür adam' anlamına gelir. Bu isim, Kuzey Afrika'nın Libya'dan Kanarya Adaları'na kadar olan kısmında yaşayan yerli halk için kullanılır. Emâziğler, adı geçen bölgeye *Tamaziğa* ismini vermişlerdir. Onlardan önce başka bir ulusun bu coğrafyada yaşayıp yaşamadığı bilinmemektedir. Greko-Romenlerin bu halk için kullandıkları 'Barbar' (*barbarus*) kelimesinden türeyen 'Berberî' ifadesi, zamanla Emâziğ kelimesinin unutulmasına yol açmıştır. İslam öncesi döneme ait olan 'Berberî' kelimesi, eski ve köklü bu halkın Batılı sömürgecilere karşı verdiği mücadeleyi simgelemektedir. Nitekim Tamaziğa'da yaşayan diğer etnisitelerin aksine, Emâziğler İslam öncesi dönemde bu bölgeyi istila etmiş olan Greko-Romenlerin dinlerine karşı direnç göstermiş ve çok az sayıda insan istilacıların dinini kabul etmiştir.[1]

Emâziğler, İslam dininin bölgeye girmeye başlamasından sonra, doğal bir refleks olarak bu dine de direnç göstermiş ve hatta belirli bir süre İslam'ın da amansız muhalifleri arasında yer almışlardır. Fakat İslam'ın yayılmasından kısa süre sonra bu dinin sömürgeci hiçbir emele sahip olmadığını anlayınca da mütedeyyin Müslümanlar arasına katılmışlardır. Öyle ki, İslam'ı sadece kabul etmekle kalmamışlar, aynı zamanda İslam'ın bölgenin daha ileri noktalarına

[1] Emâziğler kadîm dönemde yörenin diğer sakinleri gibi muhtelif dinlere inanmakla beraber kahir ekserisi pagandı. Paganizmin onlara ait olan versiyonu neredeyse Kuzey Afrika'nın tamamında kabul görmüştü. Hatta millî tanrılarından Amon, kimileri tarafından Mısırlıların tanrısı dahi sanılmıştır. Çoktanrıcılığın yanında Emâziğlerin içinde güneşe tapanlar; Yahudiliği ve Hristiyanlığı benimseyenler de bulunmaktaydı.

götürülmesi ve yayılması için bütün güçleriyle çalışmışlardır. Bu gayretleriyle İslam dininin bir taraftan Afrika'nın içlerine girmesini sağlamışlar, diğer taraftan da Endülüs'ün hem fethinde hem de İslamlaşmasında önemli görevler üstlenmişlerdir. İslam dinini bu şekilde benimsemeleri onlarda yeni bir ruh ve canlılık yaratmıştır. Tabi ki bunda bu ulvi dinin kendilerine sağladığı özgürlüğün de büyük bir etkisi olmuştur. Bugün hâlâ dillerini ve kültürlerini koruyor olmaları bu dinin özgürlükçü öğretileri sayesinde mümkün olabilmiştir.

İslam'a hizmette ön saflarda yer alan Emâziğler, tarihte birçok devlet de kurmuşlardır. Bunlar arasında, Tamaziğa bölgesinde kurulmuş devletlerden Senhaje kabilesi kökenli Murabıtlar, Muvahhitler ve 13. yüzyılın önemli devletlerinden Marinîler'i zikredebiliriz.[2] Sözü edilen devletlerden özellikle Muvahhitler, Emâziğceyi resmî dil olarak kullanmalarının yanında, bunu din dili olarak da benimsemişlerdir. Bu anlamda biraz aşırıya bile gidildiği söylenebilir. Nitekim bu devletin kurucusu olan İbnu'l-Beled, yöre halkına tevhidi kendi dilleriyle anlatmakla kalmamış, ezanı bile bu dile çevirerek okutmuştur. Buna ek olarak, bu dönemde Arapça bilmeyen herhangi bir şahsın ibadetlerini Emâziğce yapabileceğine dair fetvalar da verilmiştir.[3]

Kuzey Afrika'da İslamlaşmayla birlikte Araplaşma da gerçekleştiği için, bu halkın bir kısmı Emâziğceyi unutmuş Arapçayı benimsemişti.[4] Hatta bunların bazısı, zamanla Emâziğ kökenli olduğunu dahi unutmuştur. Benzer durum Kanarya Adalarında yaşamakta olanlar için de geçerlidir. Nitekim bu insanların da önemli bir kısmı bugün İspanyollaşmış ve kendi köklerini unutmuşlardır.[5] Bütün bunlara rağmen Emâziğceyi konuşanların büyük bir kısmı anadillerini günümüze kadar muhafaza etmeyi başarmıştır. Bugün Kuzey Afrika'da 30 milyona yakın bu dili konuşan insanın yaşadığı tahmin edilmektedir. Bunların büyük bir kısmı Fas'ta yaşamaktadır. Toplam nüfuslarının on milyonun üzerinde olduğu tahmin edilen bu insanların adı geçen devletin %48'ini oluşturduğu ifade edilmektedir.[6] Yine Cezayir'in %20-25'inin;[7] Libya'nın ise %10'unun Emâziğ

[2] Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmed Useyd, *el-Emâziğiyye fi'l-ḫitâbi'l-islâmiyyi's-siyâsî*, Mağrib 1998, 29 vd; Maya Shatzmiller, *The Berbers and the Islamic State*, Priston 2000, s. xii vd.

[3] Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Maya Shatzmiller, *The Berbers*, 10 vd.

[4] Kuşkusuz bunun tersi de yaşanmıştır. Kaynakların ifadesine göre; Murabıtların kurucusu olan İbn Tumart'ın Mehdi olduğunu iddia etmesinden sonra, gerek kendisinin Emâziğce konuşması, gerekse ona inanan insanların önemli bir kısmının adı geçen millete mensup olmaları Emâziğleşmeyi teşvik etmiştir. Nitekim bu dönemde Arap kökenli bazı insanların da Emâziğleştiği ifade edilmektedir.

[5] Bununla birlikte Kanarya Adaları'nda kökenlerini koruyan Emâziğler de yaşamaktadır. Nitekim bunlar, *Diario de Canarias* adıyla İspanyolca ve Emâziğce bir de günlük gazete çıkarmaktadırlar.

[6] Zekiyye Abdunnebî, "Emâziğu'l-Mağrib intehâ asru'n-nubuvve ve câ'e asru'd-dustûr", *el-Cerîdetu'l-'arabiyyeti'l-Lendeniyye* 06/03/2005. Ancak Emâziğler bu sayının doğru olmadığını, ülke nufusunun %60'ını oluşturduklarını iddia etmektedirler. Geniş bilgi için bkz. http://www.waac.info/library/Demography/morocco/languages.html

[7] Cezayirli Emâziğler, *Izuran* adında Fransızca ve Emâziğce çıkan bir günlük gazeteye sahiptirler.

kökenli olduğu tahmin edilmektedir.[8] Bu ülkelerin dışında; Tunus, Moritanya, Mali, Nijer, Burkinafaso ve Mısır'da da Emâziğlerin yaşadığı bilinmektedir. Günümüzde Avrupa'da da iki milyona yakın Emâziğ vardır. Ancak biz bu kısa yazımızda daha çok Fas Emâziğleri üzerinde duracağız.

Fas Emâziğlerinin Sosyal Yapıları

Fas'ta yaşayan Emâziğler, kabilelere bölünmüş vaziyettedir. Hatta son asra kadar kendilerini Emâziğ olarak isimlendirmekten ziyade mensup oldukları kabilelerle ifade etmekteydiler.[9] Nitekim tarihî süreç içerisinde Kuzey Afrika'da cereyan eden siyasi hadiseleri inceleyen klasik İslam tarihi kaynakları tetkik edildiğinde bu insanlardan hep kabileler şeklinde bahsedildiği görülecektir.[10] Kendilerini kabileler olarak ifade etmeleri, Emâziğ milliyetçiliğinin doğuşunu geciktirdiği gibi, aynı coğrafyayı paylaştıkları farklı etnisitelerle aralarında sürtüşme yaşanmamasında etkili olmuştur. Nitekim Fas 1956 yılında bağımsızlığına kavuşuncaya kadar bu insanlar omuz omuza sömürgeci Fransızlara karşı mücadele etmişlerdir.[11] Bu tarihe kadar Fas'ta etnisiteler arasında ciddi sayılabilecek sürtüşmeler yaşanmamıştır.

Fas Emâziğleri hakkında söylenmesi gereken önemli hususlardan birisi de bunların Arapların aksine daha çok kırsal bölgelerde ikamet ediyor olmalarıdır. Buna rağmen Araplarla aynı mezhebe, yani Maliki mezhebine mensup olmaları, aralarında sürtüşmeyi azaltmış, birbirlerine karşı anlayış ve hoşgörü göstermelerine katkı sağlamıştır.

Kültür

2000 yılı sayılarına göre Fas'ın ülke nüfusunun ancak %43'ü okur-yazardır. Bu oran Emâziğler arasında daha da düşüktür. Zira eğitim dili son yıllara kadar Arapça olduğu için, Arapça bilmeyen insanların büyük bir kısmı okur-yazar değildi. Bunlardan bazısı dinî okullarda Kur'an okumayı öğrenmiş olmalarına rağmen Arapça bilmedikleri için bu yazıdan faydalanamamıştır. Okuma-yazma oranı kadınlar arasında daha da düşüktür.

Farklı devletler arasında dağılan Emâziğlerin, kabileler hâlinde yaşadıklarını yukarıda ifade etmiştik. Birbirleriyle kopuk şekilde yaşayan, kimisi neredeyse on dördüncü yüzyılın yaşam tarzını idame ettiren bu kabileler arasında do-

[8] Emâziğler bu devletlerden özellikle Libya'da kültürel hiçbir hakka sahip değildir. Bunun yanısıra İbadî mezhebine mensup olan Emâziğlerle önemli bir kısmı da mutasavvuf olan Sünniler arasında sürtüşmeler, hatta zaman zaman çatışmalar da yaşanmaktadır.

[9] Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. David Crawford-Katherine E. Hoffman, "Essentially Amazigh: Urban Berbers and the Global Village", *The Arap-African and Islamic World,* ed: Kevin Lacey, Newyork, s. 118.

[10] Örnek olarak bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, "İlk Harici Devlet: Rustemiler (160-297/777-909)", *AÜİFD,* XXXVIII (Ankara 1998), s. 457-478.

[11] David Hart, *The Aith Waryagharof the Moroccan Rif: An Entnography and History,* Universty of Arizona pres, Tucson 1976, s. 29.

ğal olarak farklı lehçeler gelişmiştir. Tamamının üç yüz civarında olduğu tahmin edilen bu lehçelerin farklılığı, Emâziğcenin gelişiminin önünde bir engel olarak görülmemektedir. Zira bir Emâziğ, kendi lehçesi dışındaki lehçeleri anlamakta güçlük çekse bile, birkaç hafta gibi kısa bir sürede diğer bir lehçeyi anlayabilecek düzeye geldiği ifade edilmektedir. Bu durum da lehçelerin biçimbilim, sözdizim ve kökbilgisindeki birlikteliklerinden kaynaklanıyor olmalıdır. Farklılık ise eşanlamlı kelimelerde görülmektedir.

Bugün Emâziğ lehçeleri arasında en etkili olanı Fas nüfusunun büyük bir kısmını oluşturan Tuareglerin lehçesidir. Bu lehçeyi konuşanlar asırlardır ataları tarafından kullanılmakta olan ve dünyanın en eski alfabelerinden biri olarak kabul edilen *Tifinağ* alfabesini korumuş, kısmen dahi olsa bu lehçeyle yazı yazmışlardır. Dolayısıyla az dahi olsa yazılı bir kültüre sahip oldukları için diğer lehçelere üstünlük sağlamış vaziyettedir. Nitekim Fas Emâziğleri günümüzde kendi okullarında Tuareglerin kullandığı Tifinağ alfabesiyle eğitim vermektedirler.[12] 2001 yılının Ocak ayında Rabat'ta kurulan *el-Ma'hedu'l-Melikî li's-Sekafeti'l-Emâziğiyye (IRCAM)* adındaki yüksek okulda, eğitim dili olarak daha çok bu lehçe esas alınmıştır. Fas'taki en önemli eğitim kurumlardan biri olan bu yüksekokul, doğrudan Fas kralına bağlı olan bir dekan tarafından idare edilmektedir.

Emâziğler ve Emâziğce açısından son derece önemli olan bu kuruma, önemine binaen, biraz daha yakından bakmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Birden fazla birimden oluşan okulda, aynı zamanda dekana yakın sorumluluklara sahip bir de genel sekreter bulunmaktadır. Her birimi farklı başkan tarafından idare edilen Enstitü'nün bölümleri şunlardır:

a) *Merkezu't-Tehyieti'l-Luğaviyye*: Enstitü'ye bağlı olarak Emâziğ dili araştırmaları yürütmekte olan bu merkezin iki ayrı şubesi bulunmaktadır. Şubelerden ilki Emâziğce dilbilgisi diğeri ise Emâziğce sözlük araştırmalarıyla ilgilenmektedir. Enstitü'nün en önemli birimlerinden biri olan bu merkez, aynı zamanda Emâziğce lehçeleri arasındaki farklılıkları asgariye indirme gibi bir misyon da üstlenmiştir.

b) *Merkezu Buhusi'd-Didaktikiyye ve Berâmicu't-Terbeviyye*: İki ayrı bölümü bulunmaktadır: Didaktik bölümü ve eğitim bölümü. Özellikle giderek Fas'ın tamamına yayılmakta olan Emâziğ okullarında okutulacak olan derslerin programını hazırlamak gibi önemli bir görev yürütmektedir.

c) *Merkezu'l-Ebhasi't-Tarihiyye ve'l-Bîiyye*: Tarih araştırmaları ve çevre araştırmaları şeklinde iki ayrı bölümü bulunan bu merkez, Emâziğ tarihi ve Emâziğ coğrafyası hakkında araştırmalar yapmakta, sonuçlandırılan çalışmaları yayımlamaktadır.

d) *Merkezu'l-Ebhasi's-Sosyolojiyye ve Antropolojiyye*: Sosyolojik Araştırmalar ve Antropolojik Araştırmalar şeklinde iki bölümü bulunmaktadır.

[12] Tifinağ alfabesinin Mısır'da kullanılan Hiyerogliflerle aynı tarihî döneme ait olduğu kabul edilmektedir.

e) *Merkezu'd-Dirâsâti'l-Fenniyye ve't-Teâbîri'l-Edebiyye ve'l-İntaci's-Sem'iyyi'l-Basarî:* "Sanat, edebiyat ve drama" ile "görsel ve işitsel sanatlar" şeklinde iki bölümü bulunan bu merkez, Enstitü'nün aktif birimlerinden biridir. Nitekim bu birim tarafından "Yazılı ve Sözlü Emâziğ Edebiyatı" başlığı ile 23-25 Ocak 2004 tarihinde uluslararası bir kongre düzenlenmiştir. Bu kongrenin bildirileri de daha sonra yayımlanmıştır.

f) *Merkezu't-Terceme ve't-Tevsîk ve'n-Neşr ve't-Tevsîl:* Kuşkusuz Enstitü'nün en önemli merkezlerinden biridir. Nitekim bu birim başta Arapça ve Fransızca olmak üzere birçok dilden çeviriler yapmak ve yayımlamak gibi son derece önemli bir işlev yürütmektedir. Çevrilecek kitapların tespiti ve bunların yayımlanması da bu merkez tarafından yürütülen görevler arasında bulunmaktadır. Merkezin yürüttüğü bir başka görev ise halkla ilişkiler ve enformasyondur.

İki önemli görevi bir arada yürütmekte olan *el-Ma'hedu'l-Melikî li's-Sekafeti'l-Emâziğiyye (IRCAM)* bir taraftan Emâziğceyle ilgili araştırmalar yaparken; diğer taraftan da Emâziğce eğitim verecek olan öğretmenler yetiştirmektedir.[13] Nitekim Enstitü'nü kısa sürede önemli bir kütüphanesi oluşmuş vaziyettedir. Bu kütüphanede, başta Emâziğce olmak üzere çeşitli dillerde yazılmış eserler yer almaktadır. Ayrıca kütüphanenin araştırmalar bölümünde muhtelif üniversitelerde adı geçen ulus hakkında yapılmış tezler toplanmakta ve araştırmacıların istifadesine sunulmaktadır.[14]

Tüm bu çabalardan sonra Fas'ın muhtelif yerlerinde Tifinağ alfabesi kullanan okullarda görev yapacak yüzlerce öğretmen yetiştirilmiştir. İngiltere'de yayımlanmakta olan *el-Ḳudsu'l-'arabī* gazetesinde 01/12/2003 tarihinde Zekiyye Abdunnebî imzasıyla yazılan "Emâziğu'l-Mağrib Yeteṭâlebûne bi'l-Mezîd Ba'de idrâci Luğatihim bi'l-Medâriṣ" başlıklı yazıda, anılan tarihte Fas'ta 317 okulda Tifinağ alfabesiyle eğitim yapılmakta olduğu belirtilmektedir.

[13] Fas idaresi tarafından 2001 yılında açılmış olan bu okulun temel amacı, bir taraftan okullarda okutulacak olan Emâziğce kitapların hazırlanması, diğer taraftan da bunları okutacak öğretmenlerin yetiştirilmesidir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Zekiyye Abdunnebî, "Emâziğu'l-Mağrib Yeteṭâlebûne bi'l-Mezîd Ba'de İdrâci Luğatihim bi'l-Medâris", *el-Kudsu'l-Arabî* 01/12/2003.

[14] Bu araştırmalar farklı alanlara dağılmaktadır. Tarih, edebiyat, sosyoloji ve dille ilgili çalışmalar ise çoğunluğu oluşturmaktadır. Örnek kabilinden birkaç tanesini zikredebiliriz.
Talibî Suûd, *Min Ḳadâyâ't-terkib ve'd-delâle fî luğati'l-Emâziğiyye* (Basılmamış Doktora Tezi), Muhammed el-Hamis Üniversitesi Kuliyyetu'l-Âdâb ve Ulûm el-İnsâniyye 1999.
Cakî Mahmad, *el-Berber fi'l-endelus: Mine'l-fetḥ ilâ sukûti'l-emeviyye* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Muhammed el-Hamis Üniversitesi Kuliyyetu'l-Âdâb ve Ulûm el-İnsâniyye 1996.
Naciye Ömer, *el-Bunyetu'l-ictima'iyye ve'l-iḳtiṣâdiyye li ḳabâili vadiyi nûn fî ḳarney 18 ve 19* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Muhammed el-Hamis Üniversitesi Kuliyyetu'l-Âdâb ve Ulûm el-İnsâniyye 1999.
Badire Muhammed, *el-Ḥikâyetu'ş-şa'biyyetu'l-Emâziğiyyetu's-sûsiyye* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Muhammed el-Hamis Üniversitesi Kuliyyetu'l-Âdâb ve Ulûm el-İnsâniyye 1999.
el-Munadî Ahmed, *eş-Şi'ru'l-Emâziğiyyi'l-hadîṯ bi sûs* (Basılmamış Doktora Tezi), Daru'l-Beyda'da bulunan el-Hasan es-Sanî Üniversitesi Kuliyyetu'l-Âdâb ve Ulûm el-İnsâniyye 2002.
Emrir Ömer, *Rumûzu'ş-şi'ri'l-Emâziğî ve te'sîruhâ bi'l-İslâm* (Basılmamış Doktora Tezi), Muhammed el-Hamis Üniversitesi Kuliyyetu'l-Âdâb ve Ulûm el-İnsâniyye 1998.

Bununla birlikte Emâziğlerin tamamı Tifinağ alfabesini kullanmamaktadır. Nitekim Emâziğlerin bazısı Arap alfabesini tercih etmiştir. Bu alfabeyle önemli eserler de yayımlanmıştır ki bunlardan birisi de Cihadî el-Huseyn el-Baumerî tarafından yapılan Emâziğce mealdir.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, başta Fas olmak üzere Kuzey Afrika'nın büyük bir kısmında öteden beri merkez ile çevre arasında bazı çekişmelerin bulunduğu bilinmektedir. Yörenin ortak bilim dili olan Arapça merkez ile çevre arasındaki açıyı az dahi olsa daraltmaktaydı. Fakat Emâziğlerin kendi dilleriyle eğitime başlamaları bu açıyı oldukça açacağa benzemektedir. Dahası Emâziğceyle eğitim, taraflar arasında, eğitim düzeyi açısından da farklılaşmalar meydana getirmektedir. Bunun yanı sıra Emâziğ milliyetçileri, en az bunun kadar önemli olan bir başka problemle de uğraşmaktadırlar: Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, Emâziğlerin yaşadıkları bölgede öteden beri adı geçen dil büyük ölçüde şifahi bir geçmişe dayandığı için bir bilim dili olmaktan çok uzaktı.[15] Dolayısıyla bu dil, bugün bilimsel gelişmeleri izah emekte yetersiz kalmaktadır. Emâziğler bu probleme çözüm bulmak için kelime türetme yöntemleri geliştirmeye çalmaktadırlar. Bu durum bir taraftan söz konusu kavramları anlamayan halk ile elitin arasını açarken, diğer taraftan da Emâziğ aydınları arasında da bir konsensüsün oluşmasına engel olmaktadır. Zira aydınlardan bazısı Arapçadan; diğer bir kısmı Fransızcadan ve az olmakla birlikte İngilizceden ödünç kelimeler almaktadırlar. Bu da aynı kavram için birden fazla sözcük kullanmayı kaçınılmaz kıldığı gibi Fas, Cezayir ve Libya'nın Emâziğ aydınları arasında ortak dil kullanımını da imkânsız hâle getirmektedir.

Emâziğler önceki geleneklerinden bazılarını hâlâ devam ettirmektedirler. Örneğin Emâziğ yılı Ocak ayının on ikisinde başlamaktadır. Kuzey Afrika'nın önemli bir kısmında halk arasında bugün hâlâ bayram olarak kutlanmaktadır.[16]

Emâziğlere Ait Uluslararası Kuruluşlardan Bazıları

1. *Dünya Emâziğ Kongresi [Congrés Mondial Amazigh (CMA)].* Merkezi Paris'de olan ve bir ölçüde de Fransa tarafından finanse edilen kuruluş 1995 yılında kurulmuştur.[17] Yıllık kurultaylar düzenleyen bu müessese ilk toplantısını

Ma'yûf Miftâh Sâlih, *Cebelu nefûsa ve alâḳātuhū bi'd-devleti'r-rustemiyye min muntaṣifi'l-ḳarni's-sâni'l-hicrî ilâ evaḫirih* (Basılmamış Doktora Tezi), Muhammed el-Hamis Üniversitesi Kuliyyetu'l-Adab ve Ulum el-İnsaniyye 2000.

Va'zi el-Huseyn, *Neş'etu'l-ḥaraketi's-şekâfiyeti'l-Emâziğiyye bi'l-Mağrib 1967-1991* (Basılmamış Doktora Tezi), Muhammed el-Hamis Üniversitesi Kuliyyetu'l-Adab ve Ulum el-İnsaniyye 2000.

[15] Crawford-Hoffman, "Essentially Amazigh: Urban Berbers and the Global Village", s. 117-118.

[16] Emâziğler dünyanın en eski takvimlerinden birini kullanmaktadır. Bu takvim kralları Şanşak'ın Mısır imparatoru III. Ramses'i MÖ 2956 yenmesi ile başlamaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mevlûd Murşidî, "el-Cezâiriyyûn yahtefilûne bi'r-Ra'si'l-Âmi'l-Emâziğiyye bi Ahyâi Tukûs ve Âdât Mütecezzira Munzu Alafi sinîn", *el-Kudsu'l-Arabî* gazetesi, tarih: 13/01/2004.

[17] Bu kongrenin ilgilendiği konulardan bir diğeri ise Emâziğlerin Araplaşmasının önüne geçmekle ilgilidir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. David Crawford, "Morroco's Invisible Imazighen", *The Journal of North African Studies*, vol. VII, no. 1 (spring 2002) s.61 vd.

1997 yılında halkının önemli bir kısmı Emâziğ kökenli olan İspanya'ya ait Kanarya Adaları'nda gerçekleştirdi.[18] Kuzey Afrika ülkelerinin tamamındaki Emâziğlerle ilgilenen Kongre, özellikle Batı'da kamuoyu oluşturma gibi önemli bir misyon yüklenmiş durumdadır. Bunun yanı sıra farklı devletlerde yaşamakta olan Emâziğler tarafından kurulmuş olan teşkilatlar arasında bağ oluşturmak ve aralarındaki organizeyi güçlendirmek gibi oldukça zor bir görevi de üstlenmiş vaziyettedir. Bu bağlamda söz konusu teşkilata bağlı çalışan yerel kurullar da mevcuttur. Bunlardan en etkilisi merkezi İngiltere'de olan *el-Mu'temeru'l-Libî li'l-Emâziğiye*'dir.[19]

2. Fas'ta *en-Nehcu'd-Dimokratî*: Fas'ın önemli kuruluşlarından biri olup Emâziğ kültür ve tarihi hakkında bir dizi yayın yapmıştır.

3. *el-Cemiyyetu'l-Mağribiyye li'l-Bahs ve't-Tebâduli's-Sekafî*: Fas Emâziğlerinin etkin teşkilatlarından biri olup son yıllarda Emâziğler ve Emâziğceyle ilgili bir dizi toplantı düzenlemektedir.

Sonuç

Kuzey Afrika'nın en eski halklarından olan, sömürgecilerin kendilerine yakıştırdığı şekliyle 'barbar' veya bunun bozulmuş şekli olan 'Berberiler'in asıl isimleri 'asil ve özgür adam' anlamına gelen Emâziğ'dir. Yaşadıkları bu yöre de kendi isimlerinden türetilmiş 'temâziğa'dır. İsimlerinden de anlaşıldığı gibi asalet ve özgürlüklerine düşkün olan bu halk, İslam fetihlerinin erken bir döneminde Müslüman olmuş, Müslüman olduktan sonra da hem Endülüs'ün fethinde hem de İslam'ın bölgenin iç tafralarına yayılmasında etkin bir rol oynamışlardır. Emâziğlerin Fas'ta yaşayanların çoğunluğu Malikî mezhebine bağlıdır. Diğer ülkelerdekilerin kahir ekserisi ise İbadî'dir. Bugün Emâziğler, Libya'dan Kanarya Adaları'na kadar dağınık bir biçimde farklı ülkelerin vatandaşları olarak yaşamlarını sürdürmektedir.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar kabileler hâlinde yaşamlarını sürdüren bu halk, özellikle yaşadıkları ülkelerdeki milliyetçilik akımlarının ivme kazanmasıyla onlar da bu akımdan etkilenmiş, kültürlerini koruma ve geliştirme konusunda yoğun bir çabanın içine girmişlerdir. Bugün bu anlamda önemli fonksiyonlar icra eden birçok araştırma-geliştirme merkezine sahiptirler. Âdeta varlıklarıyla ve dilleriyle tarihte nerdeyse kaybolmuş Afrika'nın bu en eski yerlileri bugün yapılmakta olan araştırmalarla yeniden tarih sahnesindeki yerlerini almaktadırlar.

Kaynaklar

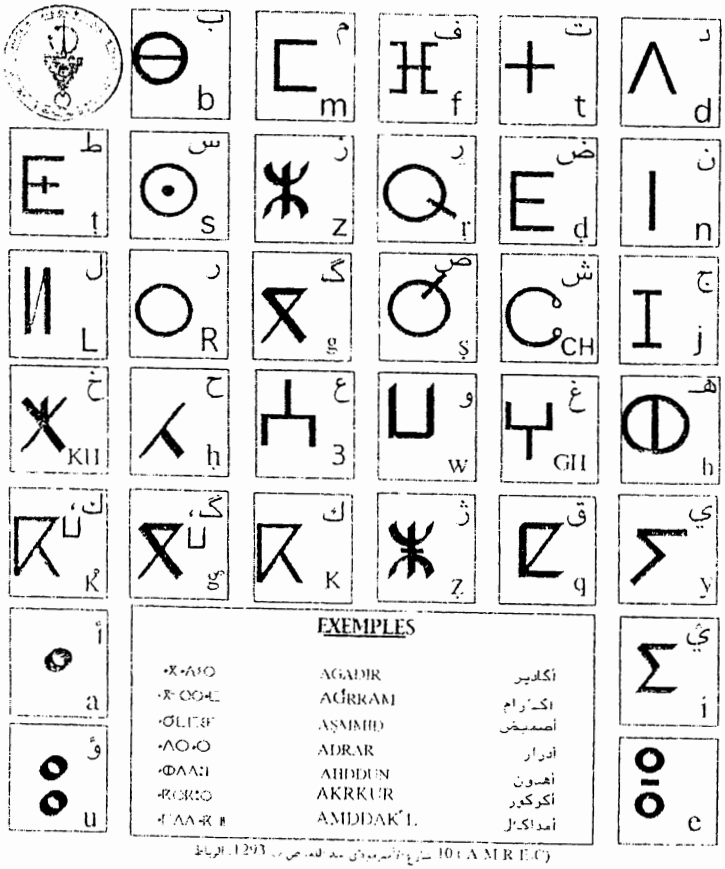
David Crawford, "Arranging the Bones: Culture, Time, and in/guality in Berber Labor Organization", ETHNOS, vol. 64, December 2003, 463-486.

[18] Bu toplantıya Fas'tan 350 kişi katılmıştır.

[19] Bu kuruluş tarafından *Beridu'l-Emâziğiyye* adıyla süreli bir dergi de çıkarılmaktadır.

David Crawford, "How "Berber" Matters in the Middle of Nowhere", *Midle East Report*, Summer 2001.
http://www.alt-libya.org/Followup/MorrocanSeries.01.04.htm. 03.04.2006
Latife el-Arusenî, "el-Muhricetu'l-Mağribiyye Fatıma Bâbekdî tusevviru usturate 'Emûd' el-Emâziğiyye bi takniyati'l-hayâli'l-'ilmî fî muselselin min 15 halka", *Şarku'l-Evsat*, tarih: 02/01/2004.
el-Emâziğ er-Ricālu'l-Aḥrār, http://www.aljazeera.net/NR/exeres/D5F52036-4FA4-47B5-AF8C- F51973C80A3B.htm.
http://www.ircam.ma/indexar.asp?rd:17 03.04.2006
Muhammed Arzakî Furad, *el-Emâziğiyyetu: Âra' Emsâl*, Cezayir 2005.
Marta Diction, "el-Meğaribe Yeteallemûne'l-Kitâbete'l-Berberiyete", http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/wold_news/newsid_4544000/4544252.stm. 03.04.2006

منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي



(A M R E C) 10 شارع [illegible] محمد الخامس ص.ب 1293 الرباط

10/03/03 ***Tifinaghe-Ircam*** Page 2 sur 2

1 - L'alphabet Tifinaghe-Ircam est l'alphabet officiel de l'Institut Royal de la Culture Amazighe. Cet alphabet ne représente totalement les données phoniques d'aucun parler particulier, il est fondamentalement conçu pour **écrire l'amazighe standard**. Il permet ainsi d'aménager la structure phonique de la langue amazighe dans la perspective de son unification progressive.

2- La particularité essentielle de cet alphabet est de contribuer à neutraliser, au niveau de l'écrit, les faits à caractère local, notamment certaines labiovélaires (γ^w; x^w; q^w), certaines emphatiques (j ; l), le spirantisme (t > ṯ ; d > ḏ ; b > ḇ ; k > ḵ > c ; g > g > j > y), l'assibilation (t > s ; d > z ; tt > tz ; dd > dz), la stridence (l > j ; ll > ddj) ; le rhotacisme (l > r), la vocalisation de /r/ (r > [a :]), et les assimilations comme dt > tt ; nl > ll ; rn > rr ; lt > ttc, etc.

3 – La gémination consonantique (tension, longueur) est rendue par le redoublement du graphème. Exemples : +ⴰⵏⴰⵔⴰ [taddart] ; +ⵜⵉⵍⵍⴰⵙ [tillas].

4 - Le sens de la lecture / écriture de Tifinaghe-Ircam est orienté vers la droite.

5- Une police de caractères tafinaghes Tifinaghe-Ircam est en cours de réalisation à l'Institut Royal de la Culture Amazighe.

تيفيناغ- يركام

1- أبجدية تيفيناغ- يركام (Tifinaghe-Ircam) هي الأبجدية الرسمية للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. هذه الأبجدية لا تغطي كليا المعطيات الصوتية لأي وجه محلي من أوجه الأمازيغية في حد ذاته. إذ يراد لها أساسا أن تكون الأمازيغية المعيارية. ومن شأن هذه الأبجدية أن تساهم في إعداد البنية الصوتية للغة الأمازيغية في أفق توحيدها التدريجي.

2- وهكذا تتمثل الخاصية الأساسية لهذه الأبجدية في تخليص اللغة الأمازيغية -على مستوى المكتوب- من كافة الخصائص الصوتية ذات الطابع المحلي، خصوصا بعض المشفهات (γ^w; x^w; q^w) ، وبعض المفخمات (j ; l)، ورخاوة بعض الصحاح (t > ṯ ; d > ḏ ; b > ḇ; k > ḵ > c; g > g > j > y)، وصفيرية بعضها الآخر (t > s ; d > z ; tt > tz ; dd > dz)، وجأجأة اللام في بعض المناطق (l > j ; ll > ddj)، وراراتها في مناطق أخرى (l > r)، و اعتلال الراي في أماكن أخرى (r > [a :]) ، وكذلك مظاهر القلب والمماثلة (dt > tt ; nl > ll ; rn > rr ; lt > ttc, etc.).

3- التشديد يؤدى عن طرق تكرار الحرف المعني، (مثلا: +ⴰⵏⴰⵔⴰ [تادارت] ، ⵜⵉⵍⵍⴰⵙ+ [تيلاس])

4 -كتابة وقراءة تيفيناغ (Tifinaghe-Ircam) تتجه نحو اليمين.

5 -يوجد نظام حرفي (Tifinaghe-Ircam) في طور الإنجاز الحاسوبي بالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.

ⵜⴰⵙⵙⵓⵍⵜ ⵏ ⵜⵉⴼⵉⵏⴰⵖ تعليم الأبجدية الأمازيغية

ⵜⵉⴼⵉⵏⴰⵖ تيفيناغ

ⵜⵉⵖⵉⵔⵉⴼⵜ ⵏ ⵜⵉⴼⵉⵏⴰⵖ الأبجدية المعتمدة من طرف المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

ⵜⵉⴼⵉⵏⴰⵖ | ⴰⴱⵊⴰⴷ

ibet tifinaghe

أبجدية تيفيناغ

	TIFINAGHE	Correspondance latine	Correspondance arabe	Exemples
	ⴰ	a	ا	ⴰⵎⴰⵡ
	ⴱ	b	ب	ⴰ ⴱⵓⵣⴰ
	ⴳ	g	گ	ⴰⴳⵎⴰ
w	ⴳⵯ	g^w	گ‘	ⴰⵜⴳⴳⵯⴰⵢ
	ⴷ	d	د	ⴰⴷⵗⴰ
	ⴹ	ḍ	ض	ⴰ ⵀⴰⵇ
	ⵄ	e		ⵜⵄⵜⵜⵓ
	ⴼ	f	ف	ⴰⴼⵗⵓ
	ⴽ	k	ک	ⴰⴽⵇⴽⵗⵇ
w	ⴽⵯ	k^w	ک‘	ⴰⵎⴷⴰⴽⵯⵏ
	ⵀ	h	ه	ⴰⵀⴷⴰⵗⵍ
	ⵃ	ḥ	ح	ⴰⵃⵉⴰⵗⵓ
	ⵄ	ɛ	ع	ⴰⵄⵜⵓⵍ
	ⵅ	x	خ	ⵜⵉⵅⵓⵉ
	ⵇ	q	ق	ⴰⵇⵇⴰⵀ
	ⵉ	i	ي	ⵉⵎⵉ
	ⵊ	j	ج	ⴰⵎⵊⵗ ⵉ
	ⵍ	l	ل	ⴰⵎⵍⵍ
n	ⵎ	m	م	ⴰⵎⵍ
n	ⵏ	n	ن	ⵉⵓⴷ
	ⵓ	u	و	ⵓⴰⵎ
	ⵔ	r	ر	ⵓⵔⴰ
	ⵕ	ṛ	ڕ	ⵀⵇⵇⴰ
γ	ⵖ	γ	غ	ⴰⵖⵇⵓⵎ
s	ⵙ	s	س	ⵉⵍⵙ
ṣ	ⵚ	ṣ	ص	ⵚⴰⴰⵜ
c	ⵛ	c	ش	ⴰⵛⵍⵍⴰⵍ
t	ⵜ	t	ت	ⵜⵓⵔⵉ
ṭ	ⵟ	ṭ	ط	ⵜⵉⵟⵟ
w	ⵡ	w	و	ⴰⵍⵍ
y	ⵢ	y	ي	ⴰⵢⵢⵉ
z	ⵣ	z	ز	ⴰⵎⴰⵣⵉ
ẓ	ⵥ	ẓ	ڗ	ⵉⵥⵉ

islâmiyât 8 (2005), sayı 4, s. 143-148

Bosna'da İslam

RAHMAN ADEMİ
DR.

Endülüs Müslümanları, Bosna topraklarına Osmanlı'dan çok önce ayak basmalarına rağmen geniş bölgeleri kapsayan İslamlaşma süreci Fatih Sultan Mehmed'in bölgeyi fethetmesinden sonra başlamış ve kısa sayılabilecek sürede tamamlanmıştır. Bunun ana sebebi, Fatih döneminde, bölgede hakim olan kilisenin, yerli halk arasında nüfuzunun olmamasıdır.

Bosna, Osmanlı Devleti'ne bağlandıktan sonra diğer idari bölgelerde olduğu gibi dinî hayat ve ihtiyaçlar Osmanlı Şeyhulislamına bağlı olan kadılar vasıtası ile tanzim olunuyordu. Osmanlı Devleti'nin idaresi altında iken Boşnaklardan 1463 yılından 1878 yılına kadar Türkçe, Farsça ve Arapça yazan 300 civarında edebiyatçı ve entelektüel yetişmiştir. Bunların yanı sıra çok sayıda asker ve idareci hem Bosna hem de Osmanlı kültürünün bütününe katkıda bulunmuşlardır. Bunlar arasında en dikkat çeken devlet adamı Sokullu Mehmet Paşa'dır (ö. 1579). Bu kişiler doğdukları topraklara çok sayıda hayırlı müessese (köprü, saat kulesi, cami, mescid, imaret, medrese, her türlü vakıf, kütüphane vb.) bırakmıştır.

Boşnaklar, Avusturya'nın 1878 yılında fiilen ve 5 Ekim 1908'de hukuken işgal etmesinden sonra Avusturya idaresi altına girdi. Avusturya işgaline direnen Boşnaklar, 1878 yılında Bosna'da yaşayan Hıristiyanların da yardımı ile Banya Luka civarında Avusturya işgal ordusu ile yaptıkları savaşta neredeyse galip geliyorlardı. 1878'den, Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı'nın 1918 yılında kurulduğu döneme kadar geçen zaman zarfında bölge Müslümanları hem maddi hem de manevi olarak ciddi sıkıntılar yaşadı.

Avusturya Devleti'nin Boşnaklar üzerinde yaptığı olumsuz etkilere bakacak olursak: Bosna'daki yeraltı ve yerüstü zenginliklerini sömürmek için tren yollarına önem verilmiştir. Saraybosna'da bir bira fabrikası açılarak Müslüman halk alkol bağımlısı yapılmak için uğraşılmıştır. Müslümanların ahlakının bozulması için çabalar sarf edilmiştir.

Bunlar yanında Avusturya, siyasi alanda Boşnakların Osmanlı başkenti İstanbul ile olan ilişkilerinin kesilmesi için yoğun çaba sarf etmiştir. Boşnak Müslümanlarını Müslüman birliğinden ayırmak için İstanbul'dan bağımsız bir diyanet teşkilatının kurulması için işgalin ilk aylarından ciddi uğraşlar verdiler. Bu durum, Avusturya için çok büyük önem arz etmekte idi. Zira Müslümanların 'gönüllü' olarak İstanbul'dan ayrılmaları siyasi mücadelenin kazanılması ve işgal için silaha gerek kalmaması demekti.

Avusturya, işgalle birlikte Bosna Müslümanlarının hayat tarzını da hızla değiştirmeye çalıştı. Çalışma hayatı, giyim, yemek tarzı, oturma âdetleri, yazı ve okul sistemi, kısaca her şey değiştirilmeye çalışılıyordu. O zamana kadar yazılarında kullandıkları *Bosançıtsa ve Arabittsa*'dan (Arap harflerle Boşnakça yazı stili) vazgeçmek zorunda bırakıldılar. İşgale rağmen Osmanlı idaresi, Bosna Müslümanları ile ilişkilerini devam ettirmek için gayret sarf etmiştir. 1879 yılında İstanbul Antlaşması ile Boşnakların İstanbul meşihat makamına bağlı kalmalarına garanti verilmekteydi. Bu sırada Bosna Müslümanları da Osmanlı'dan ayıracak her türlü teşebbüse direniş ile karşılık veriyordu. Avusturya'nın da gayretleri sonucunda Bosna, Diyanet Reisine 1882 yılında kavuşmuştur. Yeni reisin ilk icraatlarından biri, Avusturya işgal idaresinin askerî kanunlarını Bosna Müslümanlarının kabul etmesini sağlamak olmuştur. Ancak 1899 yılında başlayan "Vakıf-Mearif İşleri Özerkliği" mücadelesi 1909 yılında başarıya ulaşmıştır. Bu tarihten itibaren dinî, vakıf ve eğitim işlerinin idaresi için Müslümanlara yetki veren kanun kabul edildi. Bunun üzerine Avusturyalılar işlerin kontrollerinin dışına çıkmasına izin vermek istemediler. Baskılar devam etti. Diğer taraftan, Balkan Savaşları'nın bitiminde Bosna Müslümanlarının Sancak Müslümanları ile olan birlikteliği sona erdirildi. Nüfusunun çoğunluğunu Boşnak Müslümanların oluşturduğu Sancak bölgesi, Sırbistan ve Karadağ arasında paylaşılmıştır. Müslümanları zayıflatmak için Avusturya'nın Bosna'da uyguladığı bölme ve parçalama uygulamalarına benzer uygulamalar Sancak bölgesinde Sırplar tarafından uygulanmaya başladı.

1918 yılında kurulan ve 1929 Yugoslavya Krallığı'na dönüşen Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı dönemi Bosna Müslümanları için en zor dönem olmuştur. Müslümanlar bu dönemde ciddi manevi tahribata uğradılar. Müslümanları idare eden kişilerin çeşitli zaafları Bosna Müslümanlarını birçok sıkıntının eşiğine getirmiştir. Bu dönemde Müslümanlar, Sırpların dinî baskıları ve kontrolleri altında idiler. Yaşanan birçok sıkıntıya rağmen Müslümanlar üç problemin çözümünü kesinlikle istemekte idiler: 1. Ailevi ve şahsi durumlarının İslami esasla-

ra göre tespit edilmesi; 2. Camilerin, mezarlıkların, vakıf ve diğer dinî kurumların korunması ve gerektiği zaman yenilerinin inşa edilmesi; 3. Bütün Krallık'ta tek dinî otoritenin tesis edilmesi.

Birinci talep tam olarak karşılanmadı. Çünkü yeteri kadar kadı ve şeriat mahkemesi mevcut değildi. Bu nedenle boşluğu ilçe müftüleri dolduruyordu.

İslami eserlerin korunmasında ise tam bir felaket yaşanmıştır. Vakıf binaları asker veya sivillerin ofisleri olarak kullanılıyordu. Müslümanlara ait mezarlar tahribata uğruyordu. Çok sayıda cami ve vakıf binası zorla kamusallaştırıldı. Birçoğu yıkıldı veya başka amaçlar için (askerî depo, okul vs.) kullanıldı. Hatta bazı eserler üzerine haç işareti konularak Müslümanlar taciz taciz elidi.

Ayrıca Müslümanlar soykırıma da uğratılmaya başlanmıştı. Bosna Diyanet Reisi'nin 1919 yılında *Le Temps* gazetesine verdiği demeçte şu ifadeler kullanmaktadır:

> Binlerce insan (Müslüman) katledildi. Altı kadın yakılarak öldürüldü. 270 köy yağmandı ve tahrip edildi.

1929 yılından İkinci Dünya Savaşı'na kadar geçen zaman zarfında Sırplar, Müslümanlara baskılarını devam ettirdi. Saraybosna'da bulunan Diyanet İşleri Reisliği, Belgrat'a taşınmıştır. Bu hareketle Diyanet'in önce Adalet Bakanlığı'nın kontrolüne verilmesi ve sonra da Sırp çıkarlarına hizmet edecek idarecilerin başa getirilmesi planlanıyordu.

İkinci Dünya Savaşının bitmesi ile Bosna Müslümanları bütün dinlere soğuk bakan komünizmin hakimiyeti altına girdi. Komünist ideolojisinin hedefi, dini, devlet işlerini etkileyecek konumdan uzak tutmak fakat devletin dine olan tahakkümünü azami derecede artırmaktı. Komünizmin ateist hedeflerine paralel olarak ilkokullar ve liselerde okutulan din derslerine derhâl son verilmiş, o zamana kadar görev yapan şeriat mahkemeleri kapatılmıştır. Sudan bahaneler ileri sürülerek İslam Birliği Teşkilatı'nın sahip olduğu gayrı menkullere el konulmuştur. Bununla, İslam toplumunun maddi ve manevi kaynakları kurutulmaya çalışılmıştır.

Vakıf gelirlerinden yoksun bırakılan İslam Birliği, ihtiyaçları için devletten yardım alamamıştır. Bu nedenle kendi finans kaynaklarını oluşturmuş ve bunda da başarılı olmuştur.

Bu sırada, merkezî noktalardaki camiler yıktırıldı ve yenilerinin yapımına kesinlikle izin verilmedi. Köylerde çok sayıda yeni cami yapıldı. Gazi Hüsrev Bey medresesi[1] dışındaki medreseler kapatıldı. İkinci Dünya savaşının hemen

[1] 8 Ocak 1537 yılında kurulan Gazi Hüsrev Bey medresesi Bosna'daki eğitim öğretim kurumlarının en önemlilerindedir. Bu medreseden geçmişte ve bugün Bosna Müslümanlarının dinî ve siyasi hayatına olumlu katkıları olan çok sayıda insan yetişmiştir. Bunun yanında Bosna'da geçmişi olan önemli eğitim kurumlarından Tuzla Behram Bey medresesi (kuruluş tarihi 1626'dan önce) ve Travnik Elçi İbrahim Paşa medreselerini (kuruluş tarihi 1705) zikretmek gerekir. Bu kurumlar Bosna Müslümanlarının asırlar boyunca dinî hayatlarını tanzim etmesinde önemli rol oynamışlardır.

akabinde Müslüman aydınların bir kısmı hapsedildi, bir kısmı da çeşitli yöntemlerle öldürüldü.

Bütün olumsuzluklara rağmen Boşnaklar, İslam şuurunu canlı tutacak kurumlara imkânları ölçüsünde sahip çıkmaya çalıştılar.

Tarihte olduğu gibi bugün de Bosna Müslümanları Avrupa topraklarında en önemli İslam toplumlarından birini oluşturmaktadır.

Tasavvufun balkan bölgelerinin İslamlaşmasında çok önemli rolü olduğu bilinen bir gerçektir. Tasavvuf, Bosna'da ve eski Yugoslavya topraklarının tamamında Müslümanlar arasında bir ayrımcılık sebebi olmamıştır. Mesela Kadiri tekkesinin müdavimi aynı zamanda Nakşibendi tekkesinin de müdavimi olabiliyordu. Saraybosna'nın meşhur Kadiri tekkesi olan Hacı Sinan Tekkesinde yıllarca Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin *Mesnevî*'si okutulmuştur. Tekke ziyareti ve tekkede ibadet yapmak her hangi bir camide namaz kılmak veya başka türlü ibadet yapmaktan farklı olarak algılanmamıştır. Bosna tekkelerde 'aşırı' nitelendirilebilecek davranışların sergilenmesi pek olmazdı. Tekkenin sorumluları ilahiyat konusunda da yetkin kişilerdi. Medresede ders verirken aynı zamanda camilerde de vazediyorlardı. Tekkelere giden ve gitmeyen arasında toplumda herhangi bir ayrışma ve kamplaşma söz konusu değildi.

Bosna'da yaşayan Müslümanlar yıllarca Osmanlı hakimiyetinde kalmalarının da etkisiyle dinî birçok konuda Türklerle aynı davranış içine girmektedirler. Medreselerde hâlen Türkçe çok sevilen ve saygı duyulan bir dildir. Türkçe makamında Kur'an-ı Kerim okumak önemlidir; hatta terfi etmenin en önemli sebeplerinden biridir. *Mevlîd*'i Türkçe okumak veya her hangi bir duayı Türkçe okumak aynı şekilde saygı uyandıran davranışlardandır. Bugün bile Bosna'da iki önemli olayda Türkçe ibareler kullanılır. 1. Vefat edenin yakınlarına "Başın sağ olsun." diye taziye ifadeleri sunulur. Karşı taraf da "Dostlar sağ olsun" diye cevap verir. 2. Bayramların tebrik şekli de Türkçedir: "Bayram şerif mübarek olsun." Bu tabir Bosna'da satılan çok sayıda tebrik kartında bulunmaktadır. Hatta Amerika'da yaşayan Müslümanlar ile Boşnak Müslümanların gayretleri sonucu "Bayram şerif mübarek olsun." yazılı bir posta pulu çıkmış ve hâlen satılmaktadır.

Bosna'da farklı dinlere mensup insanların kullandıkları dil, önemli farklılıklar arz etmektedir. Kullanılan kelimeler itibarıyla Müslüman veya gayr-i müslimler arasında fark bulunmaktadır. Bu durum sadece dinî terminoloji ile alakalı değil günlük konuşmalarda da böyledir. Mesela Boşnaklar arasında 'h' harfi adeta Müslüman kimliği ifade eder. Hırvat veya Sırplar 'hoca'ya 'oca' derler, 'kahve'ye ise 'kafa' derler. Müslümanlar ise 'h' harfini birçok yerde kullanmaktadırlar. Mesela onlar için 'Ziya', 'Ziyah'; 'Riza', 'Rizah'; 'Zekeriya', 'Zekeriyah'tır. Bunun yanında günlük kullanımda çok sayıda Osmanlıca kökenli kelimeler Müslümanlar arasında yaygın olarak kullanılmaktadır.

Yemek kültürü de Osmanlı izlerini taşımaktadır. Börek, soğan, dolma, sütlaç, yaprak sarması, yoğurt, kebap, pekmez vb. Bu yemeklerin Osmanlı'daki adıyla adlandırılması, bir aidiyet duygusundan kaynaklanmaktadır. Bugün Saraybosna'nın en büyük camii olan Gazi Hüsrev Bey camiinde, her Cuma günü imam minbere çıkmadan önce müezzin tarafından Hz. Peygamber ve sahabeler başta olmak üzere camiyi yaptıran hayır sahiplerine ve cemaate hayır dua Türkçe olarak okunur. İslam cemaatinin lideri olan Reisu'l-Ulema'nın seçilmesinden sonra bu camide bir tören düzenlenir. Bu sırada onun mazbatası sayılan Boşnakça, Arapça ve Türkçe hutbe Menşura camiinin minberinden okunur.

Bosna Müslümanları ile alakalı olarak zikredilmesi gereken önemli noktalardan biri de 'kadın meselesi'dir. Özellikle komünizm döneminde bir kadınların tesettürü konusunda sorunlar yaşanmasına rağmen göz yumuluyordu. 1990'lı yıllardan itibaren yurt dışına çıkan ya da farklı milletlerden insanlarla tanışan kadınlar daha önce farkında olmadıkları bazı dinî sorunlarla karşılaştılar.

Bosnalı kadınlar dinî hayat konusunda daha hassastır. Ramazan, Bosna'da manevi heyecanların dorukta olduğu bir aydır. Hafızlar, günde bir kaç defa 'mukabele' okur. Dinleyiciler arasında erkeklerden daha çok kadınları görmek mümkündür. Genç kadınların hacca gitme oranı her geçen gün daha da artmaktadır.

Bosnalı kadınların diğer önemli özellikleri de cuma ve beş vakit namazdaki davranışlarıdır. Komünizm zamanında bile genç kız ve kadınlar cami cemaatiyle namaz kılmıştır. Namaz kılmak isteyen ancak başörtüsü kullanmayan bazı kadınlar çantalarında başörtüsü ve uzun etek bulundurarak cami cemaatine katılmaktadır.

Müslüman ülkelerin birçoğunda söz konusu olan ve haremlik-selamlık uygulaması Bosna'da pek mevcut değildir. Bosnalı kadınlar, yapılan tüm toplantılara aktif olarak da katılmaktadır. Bu nedenle kadınlar entelektüel tartışmalarda rol almaktadır.

Sonuç olarak Boşnakların günlük alışkanlıklarında Osmanlı'dan kalma çok sayıda unsur göze çarpmaktadır. Bu itibarla Hanefi mezhebi Balkanlarda olduğu gibi Boşnaklarda da benimsenmiştir. 1878 yılında fiilen, 1908 yılında da hukuken Osmanlı Devleti'nden ve daha sonraki yıllarda da Türkiye Cumhuriyeti'nden bağı koparılan Boşnaklar ilahiyat alanında yetiştirmek istedikleri insanları Arap ülkelerine gönderdiler. İkinci Dünya Savaşı sonrasında hakim olan komünist zihniyetin de etkisiyle Arap ülkelerinde eğitim gören bu kişilerden bazısı, öğrendiklerini uygulama için uygun zemin bulamadılar. Komünizm çöktükten ve 1992-95 yılları arasında Boşnaklara yardım için yurt dışından gelen çok sayıda yabancı Müslüman, kendi fikirlerini yayma fırsatını elde etti. Bosna Müslümanları bu fikirlerin de etkisiyle bir dinî karmaşa içine girmiştir.

Bosnalı Müslümanların İslam dünyasına önemli fikrî katkıları olmuştur. Bugün Aliya İzzetbegoviç, İslam aydınları tarafından saygı ile anılmaktadır. Sayıca ve ürettikleri bakımından daha güçlü olan diğer Müslümanlar, Bosna Müslümanlarına "yanlış yolda, yeteri kadar akli yeteneği olmayan ve o yüzden de doğru yola yönlendirilmesi gereken kimseler" şeklinde özetlenebilecek bakışlarından vazgeçip dengeli bir fikir alışverişinde bulunmaları gerekir diye düşünmekteyiz. Diğer İslam ülkelerinin, risaleler bastırarak birtakım uygulamaları ağır bir biçimde eleştirmekle var olan birliği yok etme faaliyetlerine destek verdiklerini bilmeleri gerekmektedir. İslami yerellik, makul ölçüde sadece tolere edilen bir olgu değil; fikrî gelişim için istenilmelidir. İslam'ın çeşitli yorumlarını "tek İslam" çerçevesinde ele almak doğru değildir. "Tek İslam" İslam'ın evrensel yapısına ters düşmektir. İslam, çeşitli farklılıklarla Arap dünyasında olduğu gibi dünyanın birçok yerinde de yayılmıştır.

Yüzyıllardır, çeşitli sorunlara rağmen dimdik ayakta duran Bosnalı Müslüman yeni sorunların da üstesinden gelecek ve dinî varlığını devam ettirecektir.

Kaynakça

Salkiç, Muhammed, *Statut i ustavi İslamske zajednice do 1945. godine*, (*İslam Birliği'nin 1945 Yılına Kadar Olan Tüzük ve Anayasaları*), Takvim, Sarajevo 1998.

Şehiç, Nisvet, *Automomni pokret muslimana za vrijeme Austro-ugarske uprave u BiH*, (*Avusturya-Macaristan İdaresi Esnasında Müslümanların Otonomi Hareketi*), Svijetlost, Sarajevo 1980.

Bukviç, Fadil, *İnstitucija imameta kroz istoriju* (*Tarih Boyunca İmamet Kurumu*), Glasnik No: 4, Vrhovno İslamsko Starjesinstvo u SFRJ, Saraejevo Juli-Avgust 1981.

Nakiçeviç, Omer, *İstorijski razvoj Riyaseta* (*Riyasetin Tarihî Gelişimî*), Sarajevo 1996.

Spahiç, Mustafa, *Povijest İslama* (*İslam Tarihi*), udzbenik za III i Iv razred medrese, Gazi Husrevbegova Medresa i Riyaset İslamske Zajednice BiH, Sarajevo 1995.

İmamoviç, Mustafa, *Historija Bosnjaka* (*Boşnaklar Tarihi*), Preporod, Sarajevo 1996.

Çepalo, Husein, *Status İslamske vjerske zajednice u NDH*, (*Bağımsız Hırvatistan Devleti'nde İslam Toplumu*), Gimnazija, Bugojno 1998.

islâmiyât 8 (2005), sayı 4, s. 149-152

Hükümlerin Zaman ile Değişmesi*

M. RAİF OGAN

(...)

İman ve imana usûl ile dünya işlerine müteallik feri mesele ve muameleleri birbirinden ayırabilecek bir akli kudrete dahi sahip olmayan birtakım uydurma bilginler; ikide birde "Zamanın değişmesiyle hükümler değişir." usûl kaidesini kalemlerine dolayarak dinin iman ve ibadet usûllerinin bile değiştirilebileceğini ileri sürüyorlar. Rastgelenin, ağzında Amerikan cikleti gibi çiğnene çiğnene kirletilen bu usûl kuralının öyle sandıkları ve savundukları gibi dinin bütün asli, feri konularına tatbiki ilmen olduğu kadar aklen de imkânsızdır. Değiştirme mümkündür, fakat bu imkân kayıtsız ve şartsız değildir. Usûl ve hilaf ilimlerinin mühim bir bölümünü teşkil eden bu mevzu, gazetenin mahdut sütunlarının müsadesi nisbetinde açıklamağa çalışacağız.

İslam dini, güçlüklere yönelen insanların takatleri üzerine yüklenen, ihtiyaçları meşakkatlere sürükleyen şeriat değildir. Aksine olarak, güçlükleri kolaylaştırmağı, uzaklaştırmak yerine yakınlaştırmağı, ürküntü yerine sevgiyi koymağı tercih eden hak yoldur. İşte, hükümlerdeki değişmenin zaman aşımına bağlanması bundan ötürüdür. İslam hukukçuları; İslam Şeriatı'nı iki bölümde mütalaa eylemektedirler: 1. İman ve ibadetler; 2. Dünya işleri.

Birincisi Allah'ın emri ile kulun yapmaya borçlu olduğu vazifelerdir. Bunlar ancak nakil yolu ile bilinir ve değiştirilemez. Çünkü dinin usûlüdür. Herhangi bir din muayyen iman ve ibadet usûl ve nizamları ile tahakkuk eder. Bunlara

* *Yeni İstanbul* gazetesi, 3 Ekim 1966.

ya inanılır ya inanılmaz ve bağlanılmaz. İnanan ve bağlanan Mümin ve Müslim olur; inanmayan İslam topluluğu dışında kalır. Bunlar zaman ve mekân ile değişmez. Çünkü dinin iman usûlü ve ibadet nizamı değiştirilirse ortada sabit din diye bir şey kalmaz.

İkincisi dünya işlerine, insanların maslahat ve muamelelerine müteallik meselelerdir ki işte yazımızın konusu budur. Bu babda İslam hukuku kadar ihtiyaçlara cevap veren ne başka din ne de başka bir müdevven hukuk vardır. İbn Haldûn der ki:

> Dünyanın ve milletlerin hâlleri ihtiyaçları bir biçimde kalmaz. Zaman aşımı ve muhit değişmesi ile hâlden hâle geçer. Zaman, mekân, ihtiyaç devlet şekilleri nizamları sonuna kadar aynı durumda kalmaz. Bu bir sosyal olaydır ki devam edip gider.

Şeriat'ın muamelelerdeki gayesi akıl ile bilinir bunlar insanlara fayda vermek ve onlar için zarar kapısını kapamak gayesini taşır. Bu itibar ile ibadet ve iman ile muameleler ayrılır. Bu iki bölümü taabbüdi gayeye bağlayan ve aralarını ayırmayan hukuk âlimleri (fakihler) varsa da bunlar azınlıktır.

İslam hukuku daraltıcı ve dondurucu bir hukuk olmadığından değişen zamana göre hükümlerin değişmesi lazım gelmiştir. İslam hukuk âlimleri 'hüküm' terimini şeri kanun mânâsında kullanmışlardır.

Şeriat

Allah Teala'nın Rasulü vasıtası ile insanlara bildirdiği hükümlerdir. Böyle olduğuna göre Şâri yani Şeriat'ın kurucusu olan Allah'tır. Peygamberler, onların bildirici, nimetler ile müjdeleyici ve azapları ile korkutucusudur (*beşîr* ve *nezîr*).

Değişme Sebebi Neye Dayanır?

Hükmün temeli, onun illetidir. Yani dayandığı ve onun kurtulmasını icap eden gerçek sebeptir. İmdi hüküm illetin varlığına ve yokluğuna göre devam eder veya etmez yani illetin sona ermesi ile hüküm de sona erer. Buna çok misaller vardır; birkaçını alıyorum.

İmam Ebû Yûsuf zamanında haraç (gayr-i müslimlerden alınan arazi vergisi) Hz. Ömer zamanındaki haraç miktarından azaltıldı. Çünkü beldelerin ve halkın hâlleri değişmiş idi.

Hükümlerin değişmesi meselesinde örf ve âdet önemli bir konudur. Örf ve âdetler değişince onlar üzerine kurulmuş yani illeti örf ve âdet olan hükümler de değişir. Mesela ilk asırda Kur'an öğretmenlerine yeteri kadar yardım yapılırdı. Bundan dolayı Ebû Hanîfe ve ashabı, Kur'an öğretenlere bu hizmetleri karşılığında ücret verilmesini yasak etmişti. Lakin zaman değişip de öğretmenlere hariçten yardım yapılması âdeti kalkınca, sonraki hukuk âlimleri örfün değişmesinden dolayı Kur'an öğretenlere ücret verilmesine fetva verdiler.

Görülüyor ki bütün usûl âlimleri hükümlerin değişebileceğini kabul eyle-

mişlerdir. Fakat bu değiştirmenin hududu nereden başlar nerede biter?

Kitap ve Sünnet'te açık bir nass bulunursa değişmeyi onunla nasıl uyuşturmalıdır.

Bu mühim bir meseledir. Nesih caizdir ama ayet ile hadis, hadis ile hadis, ayet ile ve bir kavle göre ayetin hadis ile neshi caizdir. Fakat nass, nasstan başka suret ile yani ictihad ile yahut vazi teşri yani dünya nizamları veya âdet ile yahut başka bir yolla tadil olunabilir mi?

Bu ehemmiyetli ve ince sual tafsile muhtaçtır. Nass, ya din ve ibadet işlerine taalluk eder, böyle oldukça sabittir; değiştirilmez. Çünkü tevhid ve iman, ezelî ve ebedî bir tek hakikattir. Bu haysiyetle taabbüdün gereği, nassı iltizamdan ibarettir ve bunu, zaman, muhit, âdet ile bağlamak mümkün değildir. Her zaman ve mekânda dünyanın sonuna kadar sabittir. Lakin nass dünya işleri ile ilgili ise o takdirde mânâya ve nassın üzerine kurulmuş olduğu illete bakmak icap eder. İlletin zayi olması veyahut örfün değişmesi veyahut zaruret ve maslahatın iktizasından dolayı hükümlerin değişmesi caiz görülmüştür. Bunun misalini İslam hukuku tarihinde bulmaktayız.

Halife Ömer Faruk (ra.), Müslümanların maslahatı ve siyasi sebeplerle nasslardan bazılarının hükümlerini değiştirmekte tereddüt etmedi. Bunlardan bir iki misal veriyorum.

Muellefetu'l-Kulûb bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim, sadakaların kimlere verilmesi iktiza eylediğini 9. Tevbe, 61. ayetinde "Sadakalar, dilenmeyen fakirler, dilenmesi geçinmesine yetişmeyen miskinler, zekât ve sadaka toplamaya memur kimseler ve yeni Müslim olup henüz hulusları kuvvetlenmemiş olanlara..." mefhumundaki ayet-i kerimesi mucibince imanları zayıf olanları İslam'a alıştırmak yahut kuvvetli olanların şerlerini defeylemek yahut kavimleri ve aileleri üzerinde nüfuz sahibi olanları İslam'a bağlamak babında nâzil olmuştur.

Kur'an'ın bu emri pek açık olmasına rağmen Hz. Ömer Muellefetu'l-Kulûbun hissesini vermedi:

> Rasul-i Ekrem onlara, İslam'a ısındırmak yahut şerlerini defeylemek için verirdi. Bugün Allah Teala İslam'ı kuvvetlendirmiştir ve öylelerinin kalplerini kazanmaya gerek kalmamıştır.
>
> İsterlerse İslam olarak kalırlar istemezlerse aramızda kılıç hükmünü yürütür.

diyerek kesip attı. Bir iki misal daha...

Hırsızlık: Hz. Ömer, kıtlık yılında hırsızların elinin kesilmesi cezasını kaldırdı. Sonradan bu kaldırış fakihlerin icmaı oldu.

Zina: Zina edenin cezası yüz kamçı yahut sürgün yahut hudut dışına atmak idi. Râbi'a b. Umeyye öyle bir ceza ile sürgün edilince Rumlara karıştı. Bunun üzerine Hz. Ömer "Bundan sonra hiç kimseyi sürgün etmem. Çünkü düşmanlarımızla buluşup bize düşman olurlar." dedi. İşte bu da nassın sarahatine rağmen yapılmış değiştirme idi.

Hediye: Halife Ömer b. Abdilazîz hediyeyi rüşvet saydı. "Hediye, Rasulullah zamanında hediye idi: Bugün rüşvettir." dedi. Cenab-ı Rasul, Ebu Bekir, Ömer halktan hediye kabul ederdi lakin zaman değişmiş ve hediye adı altında rüşvet verildiği görülmüş bulunduğundan halife, hediyeyi rüşvet saymıştır.

Şeri Nass: Örf ve âdete dayanmış olup da âdet değişince eski âdete dayanmış nassa mı yoksa yeni âdete göre nassın hükmünün değiştirilmesine mi itibar lazım geldiğinde fikirler muhteliftir. Bazıları mutlak olarak nassa uyulması lazım geldiğini kabul eder; İmam Ebû Yûsuf buna muhaliftir. O, yeni âdete uyulmasını kabul eder. Bu konu "Nâsın istimali bir huccettir ki ona uyulmak vacibdir." biçiminde maddeleştirilmiştir ki yeni ihtiyaçlara çok daha uygundur. İşte, bu kurala uyularak hicri ayların ve ramazanın rasat hesapları ile tayin kılınması caiz görülmüştür. Hadis-i şerif, ramazan hilalinin görülmesini şart kılar. Fakat bu şart, yazmak veya hesap bilmeyen bir ümmete göredir. Fen ilerleyip ayın girişi hesap ile bulunabilince artık ruyet ile tayine mahal kalmaz. Buna rağmen fakihlerden bazıları –ki bizim Hacı Zihnî Efendi merhum da onlar arasındadır– ramazanın hesap ile değil ruyet ile taraftardırlar.

Hiç unutulmamak lazımdır ki değiştirmeye maruz olan hükümler tefarruata aittir. İslam Şeriatı, umumun maslahatı, hayrı ve kolaylığı üzerine kurulmuştur. Böyle olunca aydınlar ve reformcuların söyledikleri gibi İslam durgunluk ve donmuşluğa mahkum değildir ve yine unutulmamak gerekir ki hükümler, değişen zaman içinde değişir ama bunu yapanlar Şeriat'ın maksat ve hikmetini kavramış; nelerin değişemeyeceğini bilmiş olan âlim ve dindar insanlardır. Kur'an'ı yüzünden okumaya bile muktedir olmayan cahil reformcuların bu konuda ağız açmaya ne salahiyetleri ne de bilgileri vardır. Onlar bir sürü sağır, dilsiz, kör, bahtsızlardır ki ne Şark'ı bilirler ne Garp'tan haberleri vardır. İlimden namütanahi uzak kalmışlar ve sadece inkâr ile kendilerini meşhur kılabileceklerini ummuşlardır. Bunlar, adı unutulmasın diye Diyana mabedini yakan deli, zemzem kuyusunu kirleten melun gibi... şöhretlerini, dalalet ve şerri yaymakta arayanlardır. Böyle yaptıklarından dolayı belki de unutulmayıp hatırlanacaklardır. Ama hürmetle değil lanetle.

İslam'da Ahlakın Şartı Kaç?
–Dört Temel İslamî Erdem–

Cafer Sadık Yaran,
Elif Yayınları, İstanbul, 2005
ISBN: 975-6469-30-7

Bugün itibarıyla çok açık bir ahlaki bunalım yaşandığı ve bu bunalımdan kurtulmak için bir şeyler yapılması gerektiği, vicdanının sesine kulak veren hemen herkes tarafından çeşitli vesilelerle dile getirilmektedir. Pratikteki ahlaki sorunların üstesinden gelmek ve onları aşmak için ise, hiç kuşkusuz, ahlak geleneğimizi daha işlevsel olarak yeniden ifade etmek ve ahlak ilmini yeniden inşa etmek kaçınılmazdır. Bu çerçevede İslam ahlak düşüncesi üzerine kaleme alınmış eserlerden birisi de, Cafer Sadık Yaran'ın *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç?* adlı kitabıdır.

İlginç başlığıyla dikkat çeken kitap, yazar tarafından ileri sürülen ve nispeten olgunlaştığı düşünülen bir müddeanın çerçevesinde kaleme alınmıştır. Yazarın kendi ifadesiyle 'âcizane ve geliştirilmeye açık' tezinin ana fikri şudur:

> İslam'da 'imanın şartı' ve 'İslam'ın (ibadetin) şartı'nın sade ve sistematik bir biçimde belirlenmiş olmasının sağladığı büyük yararın, aynı şekilde İslam'da 'ahlakın şartı' irdelenip belirlenerek de sağlanabileceği ve bunun sadece bir imkân meselesi değil, öncelikle Müslümanların ve sonra da öteki insanların bireysel, toplumsal ve küresel ahlaki sorunlarının en aza indirilmesine katkıda bulunmak gibi birçok nedenden ötürü kaçınılmaz bir gereklilik olduğu düşüncesi ve Müslümanlar arasında ortak bir konsensüse ya da icmâa ulaşmak için hep birlikte bu yönde çalışma yapma önerisidir (s. 10).

Yazar, söz konusu tezini, insanın anlama, anlamlandırma ve arınma ihtiyacını ele aldığı *giriş*ten (s. 13-45) sonra beş bölümde temellendirmeye çalışmıştır. Kitabın sonunda ayrıca yazara ait "Ahlak Felsefesi Açısından Savaş ve Barış" ve "Din Felsefesi Açısından Şiddet ve Terör" adlı iki makale yer almaktadır.

İlk bölümde yazar 'Çağdaş Küresel ve Ahlaki Sıçrayış İhtiyacı' başlığıyla yerel ve küresel pratik ahlak bunalımlarına değinmiştir (s. 47-62). Kitabın ikinci bölümünde İslam'da ahlakın şartı olarak belirlenecek temel erdemlerin, tıpkı iman ve İslam'ın şartlarında olduğu gibi, 'sade' ve 'sistematik' olması gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca bu bölümde yazar, "rahatsız edici ama realitesi inkâr edilemeyen" bazı sorular sormuş ve cevabını aramıştır:

> İman ve ibadet açısından yeterli gözüken bir dindar/Müslüman, neden bunlara rağmen ahlaken kusurlu davranışlarda bulunabiliyor ya da ahlaken kendisinden beklenen daha mükemmel bir düzeyde olmayabiliyor?

> Dünyada gördüğümüz kötülük türlerinin çoğu neden Müslüman toplumlar arasında da aşağı yukarı benzer şekilde varlığını sürdürüyor? (s. 63)

Yazara göre bu sorulara bildik pek çok cevap verilebilirse de, burada bilgisel yönü ağır basan bir faktör daha vardır:

> İslam'ın iman ve ibadet esasları her Müslümanın hiçbir zaman hatırından çıkmayacak sadelik, netlik ve belirginlik içinde iken, onun ahlak esasları, kolayca bellenebilecek ve her zaman hatırda tutulup her tikel olay karşısında vicdani yargıda kriter oluşturabilecek ve hatta kişiye o yönde sarsılmaz alışkanlıklar kazandırabilecek sadelik, netlik ve belirginlik içinde değildir (s. 64).

Yazarın varsayımına göre, iman ve ibadet konusunda olduğu gibi, ahlak konusunda da "ahlakın şartı kaç?" gibi bir soruyla yola çıkıp sade ve sistematik bir ortak cevap verebilecek hâle gelmemiz, hem teorik olarak İslam dininin sadeliğini daha belirgin bir biçimde gözler önüne serecek, hem de Müslümanın pratik hayatında arzu edilen ahlaki arınma ve yetkinleşmenin ve Müslüman toplumlar arasında görülebilecek ahlaki sıçrayışın daha kolay ve daha yaygın bir biçimde gerçekleşmesine büyük katkı sağlayacaktır (s. 65–66).

Kitabın üçüncü bölümünde, İslam ahlakının şartları olarak tespit edilecek temel erdemler açısından İslam ahlakının üç türü ele alınmıştır. Bu çerçevede İslam ahlak anlayışı 1. Dinî Ahlak 2. Tasavvufi Ahlak 3. Felsefi Ahlak şeklinde üçlü bir tasnife tâbi tutularak kapsayıcılık, sadelik ve sistemlilik yönünden tahlil edilmiş ve özetle şu sonuca ulaşılmıştır.

> Üç ahlak anlayışından *dinî ahlak*, İslamidir fakat sade ve sistematik olarak belirlenmiş değildir. *Tasavvufi ahlak*, kısmen sistematik olmakla birlikte sade ve tüm Müslümanları kapsayacak özellikte değildir. *Felsefi ahlak* ise sade ve sistematiktir fakat temeli İslam'dan değil Antik felsefeden gelmektedir (s. 95).

Oysa yazara göre "İslam'da ahlakın şartı kaç?" sorusuna cevap verebilecek ahlak sistemi, her şeyden önce, tam anlamıyla 'İslami' olmalı, sonra tüm Müslümanlara önerilebilecek derecede 'kapsayıcı' olmalı, sonra da eğitim açısından kolaylık sağlayacak derecede 'sade' olmalıdır. Ayrıca o, elbette sahih hadisleri ve İslam ahlak geleneğini dikkate almakla birlikte esas itibarıyla 'Kur'an merkezli' olmalıdır (s. 109).

Kitabın dördüncü bölümü, "Temel İslami Erdemlerin Belirlenmesinin Yararları"na ayrılmıştır. Burada birtakım temel erdemlerin, 'İslam ahlakının şartları' olarak tespit edilmesinin şu üç hususta sağlayacağı kolaylığın altı çizilmiştir: 1) Ahlaki eğitim, öğretim ve yaşamın kolaylaşması, 2) Farklı Müslümanlar arasındaki ortak noktanın artması, 3) Küresel ahlak arayışları ve karşılaştırmalarına daha belirgin cevap (s. 97–107).

Yazarın ileri sürdüğü tezin esas içeriği, "Temel İslami Erdemlerin Belirlenmesinin Yolları" başlığını taşıyan beşinci bölümde ortaya konmuştur. Bu bölümde yazar, on araştırmacıdan naklen, Kur'an'daki ahlaki erdemleri sıralamış,

sonra da bunlar içerisinden en fazla vurgulanan ilk on tanesini seçmiştir. Bunlar sabır, doğruluk ve dürüstlük, affedicilik, yardımseverlik, iyilikseverlik, ahde vefa, adalet, barışseverlik, basiret ve iffettir (s. 113). Yazarın bundan sonraki ifadeleri, öne sürdüğü ahlak şartlarının sayısını nasıl belirlediğini göstermesi bakımından önemlidir:

> İslam'da imanın şartının (genel kabule göre) altı, İslam'ın veya ibadetin şartının beş olduğu dikkate alınarak, bu sıralamaya uygun bir biçimde ahlakın da en fazla vurgulanan dört şartını görmek istersek, burada ortaya çıkan erdemler şunlardır: 1. Sabır 2. Doğruluk/Dürüstlük 3. Affedicilik 4. Yardımseverlik (s. 114).

Yazara göre bu çalışmalarda ahlaki erdemler belirlenirken sayısal vurgu göz ardı ediliyor olmasa da, belirleyici bir kriter olarak da görülmemektedir. Ona göre İslam'ın temel erdemlerinin ortaya konulabileceği bir başka yol daha vardır; o da Kur'an'da doğrudan erdemlerle ilgili olan bir (veya birkaç) ayeti dikkate alma yoludur. Bu meyanda 92/Leyl, 4-10; 2/Bakara, 177; 103/Asr, 1-3; 5/Mâ'ide, 54-56; 58/Mücâdele, 26. ayetlerini ve bu ayetlerde ifadesini bulan ahlaki erdemleri ele alan yazar, çeşitli sebeplerle, "İslam'da ahlakın şartı kaç?" sorusunun cevabının bu ayetlerde değil, başka bir ayette aranması gerektiğini ifade etmiştir. Söz konusu ayet, 16/Nahl suresinin 90. ayetinden başkası değildir.

> Bize öyle geliyor ki, daha müstakil bir biçimde salt ahlaki erdemler ve erdemsizliklerden bahsediyor olması, söz ettiği erdemler ve erdemsizliklerin son derece kuşatıcı, kapsayıcı, sade ve genel-geçer olduğu öne sürülebilecek erdemler ve erdemsizliklerden oluşması, Abdullâh b. Mes'ûd gibi bir sahabenin, hakkında "Kur'an'da hayır ve şerri toptan ifade eden ayet bu ayettir" ifadesiyle belirttiği büyük bir özelliğe sahip olması, Halife Ömer b. Abdulazîz (ö. 101) zamanından beri Cuma hutbelerinde özellikle okunuyor olması gibi birçok özel nedenden dolayı, "İslam'da ahlakın şartı"yla ilgili sorunun cevabının bulunacağı en temel ayetlerin başında Nahl suresinin 90. ayeti gelmektedir. Bilindiği gibi bu ayette şöyle buyrulmaktadır: "Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara bakmayı emreder; hayâsızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye size öğüt verir" (s. 118).

Yazara göre bu ayette çok açık, sade ve sistematik olarak üç erdem/fazilet, üç de erdemsizlik/rezilet sayılmaktadır. Bununla birlikte aynı ayetten hareketle daha da sade (ve erdemsizlikler değil sadece erdemlerin dile getirildiği) dörtlü bir liste oluşturmak mümkündür. Bu ayette sıralanan üç faziletten ikincisi olan iyilik etmek de, üç reziletten ikincisi olan fenalık/kötülük etmemek de, ahlakın en temel ve en genel iki kavramıdır. Bunlar daha somut olan davranışsal erdem ve erdemsizliklerin soyut, genel ve evrensel temelleridir. Bu iki evrensel kavramın her iki yanında zikredilen iki erdem ve iki erdemsizlik ise daha somut ve özel erdem ve erdemsizlik niteliklerini dile getirmektedir. Bunlar 'adalet' ve 'yakınlara bakma' erdemi ile 'hayâsızlık' ve 'haddi aşma' erdemsizlikleridir. Son iki erdemsizliği, erdemsizlik olarak değil de karşıt hâlle-

rini oluşturan erdemlerle söylemek yolunu seçersek, dört erdem ortaya çıkacaktır. Hayâsızlık erdem[sizliğ]inin karşıt hâli 'hayâ'dır; 'haddi aşma' erdemsizliğinin karşıt hâlini oluşturan pozitif kavram da 'haddini bilme'dir. Bu durumda ortaya dört erdem çıkmaktadır: 1) Adalet, 2) Yakınlara bakma, 3) Hayâ, 4) Haddini bilme.

"Çeviri farklılıklarını ve daha serbest bir yorum imkânını dikkate alan" yazara göre, yukarıdaki dört kavramın daha sade, yani tek kelimelik olan, ahlak literatüründe iyi bilinen ve hangi ulusal dili kullanırsa kullansın genel olarak bütün Müslümanların anlayabilecekleri çocuklar başta olmak üzere herkes için kolay hatırda kalır (kafiyeli) dört kelimeyle ifade edilmesinde mahzur yoksa ve hatta yarar varsa, bunları son derece sade bir dille şöyle ifade etmek mümkündür ve belki de yararlıdır. İslam'da ahlakın şartı veya temel erdemler dörttür ve şunlardır:

> 1) Adalet; 2) Muavenet (veya 'feragat' yahut 'hayriyyet'): Yakınlara bakmanın sade ifadesi; 3) İffet (hayâsızlığın karşıtı olan 'hayâ'nın benzer bir kavramla ifadesi); 4) Merhamet ('haddi aşma'nın biraz daha genelleştirilmiş sade ifadesi) (s. 120)

Bu dört erdemi İslam ahlakının 'temel', 'asli', 'ana' yahut 'büyük' erdemleri olarak niteleyen yazar, ardından bu dört erdem ve bunların kapsadığı diğer erdemler üzerinde durmuştur (120-132).

Yazar, öne sürdüğü asıl tezi burada bitirdikten sonra, "İslam adına bir öneride bulunur" ve İslam'ın tüm dinî erdemlerinin temelinde var olan ve 'çekirdek erdem' olarak nitelendirilen üç temel erdeme değinir. Bu üç temel dinî erdem şunlardır:

1) Allah sevgisi (muhabbetullah veya aşk)
2) Allah saygısı/korkusu (mehafetullah veya takva)
3) İhsan

Ancak yazara göre bu erdemler içerik bakımından olduğu kadar sayısal açıdan da İslami olmalıdır ve İslam için –Hıristiyanlıkta olduğu gibi teslis değil– tevhid esas olduğuna göre, İslam'ın çekirdek erdeminin de bir tek olması uygun olacaktır. Ona göre bu erdem, yukarıdaki ilk iki erdemi de kapsayan ve Allah'ın her an kişiyi görüyor ve gözetliyor olduğu bilinci ve erdemliliği anlamına gelen 'ihsan'dır. Netice olarak yazara göre İslam'da toplumsal erdemler dört olduğu gibi, en temel dinî erdem de birdir ve o da 'ihsan'dır (s. 132-140).

* * *

Bizce bu araştırma, samimi bir çabanın ürünü olmakla birlikte, içerik ve yöntem açısından pek çok zaaf ile maluldür. Her şeyden önce iman ve İslam'ın şartları olarak bilinen hususların daha çok taabbudî, oysa ahlak alanının esas itibarıyla akli olduğu; dolayısıyla ahlak için kesin sınırlar/şartlar belirlemenin diğer iki unsura göre farklılık arz edeceğini bilmek gerekir. Ayrıca iman, İslam ve ahlak arasında hiyerarşik/dikey bir ilişki ihdas etmek suretiyle "imanın altı, İslam'ın beş şartı olduğuna göre ahlakın da dört şartı olmalıdır" düşüncesi-

nin hiçbir ilmî dayanağı yoktur. Bunun yanı sıra, ahlaki kavramların, ayetlerin Arapça aslından değil de Türkçe mealinden hareketle belirlenmesi, kavramları dörde indirmek için zorlamanın ötesinde yorumlar yapılması, erdemleri ifade eden kavramların sırf kafiyeli olsun diye başka kavramlarla değiştirilmesi, eserde ileri sürülen tezin en naif ve temelsiz taraflarındandır. Ayrıca yazarın naklî ilimler metodolojisine olan uzaklığı, kitabın bütününde kendisini hissettirmiştir. Bu hâliyle, kitapta ileri sürülen tezin muhteva ve metod bakımından hemen hiçbir tarafına katılmadığımızı ifade etmek durumundayız.

Bu noktada ahlakın mahiyeti, kaynağı ve ilimler tasnifindeki yeri, özellikle ahlakın İslam düşüncesinin üç ana damarı olan felsefe, kelam ve tasavvuf ilimleriyle olan ilişkisi üzerinde daha ciddi kafa yormak gerekir. Bu hususlar yetkin araştırmaların konusu olmadıkça, ahlak mirasımızı doğru okumak, anlamak ve yorumlamak mümkün olmayacaktır. Ayrıca on dört asırlık geleneksel ahlak birikimi bir kenara bırakarak indirgemeci bir tutumla doğrudan ve sadece Kur'an'a yönelerek İslami bir ahlak oluşturma düşüncesinin teorik/metafizik temelden yoksun sığ bir düşünce olduğunu belirtmek isteriz. Biz burada şimdilik bir hususun altını çizmekle yetiniyoruz. Bugün İslam toplumunun ahlak sorunlarına değinmenin ilk adımı, öncelikle bu sorunları düşünce düzeyinde derinleştirmektir. Bu anlamda yapılması gerekli ilk iş, sorunlara hazır çözümler sunmak değil, sorunları nazari olarak derinleştirmektir; başka bir deyişle öncelikle bizzat ahlakı soru(n) hâline getirmeli ve onu 'çözüm'ün değil, 'çözümleme'nin nesnesi kılmalıdır. Ahlaki problemler, E.F. Schumacher'in deyişiyle, 'ıraksak' sorunlardır ve gelecek nesillerin çaba harcamadan yaşamalarına yarayacak biçimde çözülme imkânları yoktur. Dolayısıyla ahlaki problemler, önce çözümlenmesi/kavranması ve sonra 'hikmet' ile aşılması gereken problemlerdir.

SUAT KOCA

8. (2005) Ciltte Yayımlanan Makaleler
–Yazar Adlarına Göre–

ADEMİ, RAHMAN, "Bosna'da İslam", VIII/4, s. 143-148.

AĞAOĞLU, AHMED AGAYEF [1869-1939], "Terbiye-i Milliye", VIII/1, s. 157-160.

AYDIN, MAHMUT, "Medeniyetler Arası Barışın Yolu: Evrensel Ahlak", VIII/2, s. 39-54.

AYDINLI, YAŞAR, "Ehl-i Sünnetin Fikrî Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme", VIII/3, s. 51-67.

BULUT, HALİL İBRAHİM, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", VIII/1, s. 139-156.

CANATAN, KADİR, "Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı", VIII/4, s. 91-107.

ÇALIŞKAN, İSMAİL, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine", VIII/1, s. 11-24.

ÇELİK, CELALEDDİN, "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım", VIII/2, s. 71-90.

EFE, ADEM, "II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", VIII/1, s. 25-40.

EVKURAN, MEHMET, "Bir Kimlik Politikası Olarak Kelam –Direnen Kimlikler, Yükselen Kimlikler ve Olası Kimlikler–,", VIII/1, s. 59-79.

EVKURAN, MEHMET, "İslam, Evrensellik ve Yerellik –İslam'da Evrenselin Kuruluşu ve Temsil Sorunu–", VIII/4, s. 11-30.

EVKURAN, MEHMET, "Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü –Ehl-i Sünnet Kimliğinin Siyasi Teamülleri Üzerine Değerlendirme–", VIII/3, s. 27-50.

FARUKİ, İSMAİL R., "Ümmetin Varlık Sebebi Üzerine", VIII/2, s. 133-145.

FİDAN, HAFSA, "Müslüman Kadın İmgesi ve Çağdaş Durum", VIII/2, s. 123-132.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, "Ehl-i Sünnetten Ehl-i Kitaba", VIII/3, s. 7-12.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, "İslam ve Değişim", VIII/1, s. 7-10.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, "Mealcilerimizden Beklediğimiz", VIII/4, s. 7-10.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, "Ümmetten Anladığımız", VIII/2, s. 7-10.

KARA, MUSTAFA, "Sünnilik Sufiliğin Neresinde? Sufilik Sünniliğin Neresinde?", VIII/3, s. 89-94.

KARACA, HASAN, "Entegrasyon Tartışmalarına Derkenar", VIII/4, s. 83-90.

KASABBAŞIZÂDE İBRÂHÎM [ö. 1820], "Risâle fî beyân-i i'tikâd-i ehli's-sunne", VIII/3, s. 121-127.

KAVAS, AHMET, "Yeni Sömürgeciliğin Afrika Toplumlarını Sosyoekonomik, Dinî, Siyasî Alanlarda Birliğe Zorlaması", VIII/2, s. 25-38.

KIRBAŞOĞLU, MEHMET HAYRİ, "Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet –Ehl-i Sünnet'e Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası–", VIII/3, s. 69-80.

KIRBAŞOĞLU, MEHMET HAYRİ, "İslam'ı Laikleştirme Girişimine Teolojik Katkının İmkânsızlığı Üzerine –İslam'ın Özünde Laik Olduğu Yanılsamasının Analizi–", VIII/3, s. 145-157.

KİRMAN, M. ALİ, "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", VIII/1, s. 101-111.

KOŞUM, ADNAN, "İslam Hukukunda Sivil İtaatsizlik Olgusunun Yeri", VIII/1, s. 41-57.

KUTLU, SÖNMEZ, "İmam Mâturîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayırımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi", VIII/2, s. 55-69.

OGAN, M. RAİF, "Hükümlerin Zaman ile Değişmesi", VIII/4, s. 149-152.

OKUMUŞ, EJDER, "Çocuk Suçluluğunun Önlenmesi ve İslam", VIII/2, s. 91-110.

ÖĞÜT, SALİM, "Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu" Üzerine Bir Değerlendirme", VIII/3, s. 129-144.

ÖZTÜRK, MUSTAFA, "Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili", VIII/2, s. 11-23.

ÖZTÜRK, MUSTAFA, "Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine –Yunus Suresi Örneği–", VIII/4, s. 109-131.

ÖZTÜRK, MUSTAFA, "Sünni ve Şii Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması", VIII/3, s. 95-120.

PAÇACI, MEHMET, "Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehl-i Sünnet Değerlendirmesi", VIII/3, s. 81-87.

PARLAK, NİZAMETTİN, "Ziya Paşa'nın, Endülüs Tarihi ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinde Yapılmış Okuma Yanlışlıkları", VIII/2, s. 111-122.
SÖYLEMEZ, MEHMET MAHFUZ, "Emaziğler Üzerine Bazı Notlar", VIII/4, s. 133-142.
SUBAŞI,NECDET, "Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim –Diyanet İşleri Başkanlığı–", VIII/4, s. 79-82.
TOKAT, LATİF, "Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili", VIII/4, s. 31-55.
TÜRCAN, TALİP, "Hukuki Merkezîleşme ve Fıkıh", VIII/1, s. 127-138.
UYANIK, MEVLÜT, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak –İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme–", VIII/4, s. 57-77.
YAMAN, AHMET, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı", VIII/1, s. 113-125.
YAVUZ, ŞEVKET, "Mesajın İletilmesi mi, Mesaj ile Dönüştürüp Güce Eklemlen(dir)me mi? –Misyonerlik ve Tebliğin Kaynak, Alan ve Metod Açısından Çözümlenmesi–", VIII/1, s. 81-99.
YEŞİLYURT, TEMEL, "Ehl-i Sünnetin Teolojik Boyutu", VIII/3, s. 13-26.

8. (2005) Ciltte Yayımlanan Makaleler
–Makale Adlarına Göre–

"Bir Kimlik Politikası Olarak Kelam –Direnen Kimlikler, Yükselen Kimlikler ve Olası Kimlikler–,", EVKURAN, MEHMET, VIII/1, s. 59-79.
"Bir Panaroma: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet –Ehl-i Sünnet'e Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası–", KIRBAŞOĞLU, MEHMET HAYRİ, VIII/3, s. 69-80.
"Bosna'da İslam", ADEMİ, RAHMAN, VIII/4, s. 143-148.
"Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehl-i Sünnet Değerlendirmesi", PAÇACI, MEHMET, VIII/3, s. 81-87.
"Çocuk Suçluluğunun Önlenmesi ve İslam", OKUMUŞ, EJDER, VIII/2, s. 91-110.
"Dil, Düşünce ve Kültür İlişkisi Açısından Din Dili", TOKAT, LATİF, VIII/4, s. 31-55.
"Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım", ÇELİK, CELALEDDİN, VIII/2, s. 71-90.
"Ehl-i Sünnetin Fikrî Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme", AYDINLI, YAŞAR, VIII/3, s. 51-67.
"Ehl-i Sünnetin Teolojik Boyutu", YEŞİLYURT, TEMEL, VIII/3, s. 13-26.
"Ehl-i Sünnetten Ehl-i Kitaba", HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, VIII/3, s. 7-12.
"Emaziğler Üzerine Bazı Notlar", SÖYLEMEZ, MEHMET MAHFUZ, VIII/4, s. 133-142.
"Entegrasyon Tartışmalarına Derkenar", KARACA, HASAN, VIII/4, s. 83-90.
"Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak –İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme–", UYANIK, MEVLÜT, VIII/4, s. 57-77.
"Hukuki Merkezîleşme ve Fıkıh", TÜRCAN, TALİP, VIII/1, s. 127-138.
"Hükümlerin Zaman ile Değişmesi", OGAN, M. RAİF, VIII/4, s. 149-152.
"II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", EFE, ADEM, VIII/1, s. 25-40.
"İmam Mâturîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayırımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi", KUTLU, SÖNMEZ, VIII/2, s. 55-69.
"İslam Hukukunda Sivil İtaatsizlik Olgusunun Yeri", KOŞUM, ADNAN, VIII/1, s. 41-57.
"İslam ve Değişim", HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, VIII/1, s. 7-10.
"İslam, Evrensellik ve Yerellik –İslam'da Evrenselin Kuruluşu ve Temsil Sorunu–", EVKURAN, MEHMET, VIII/4, s. 11-30.
"İslam'ı Laikleştirme Girişimine Teolojik Katkının İmkânsızlığı Üzerine –İslam'ın Özünde Laik Olduğu Yanılsamasının Analizi–", KIRBAŞOĞLU, MEHMET HAYRİ, VIII/3, s. 145-157.
"Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili", ÖZTÜRK, MUSTAFA, VIII/2, s. 11-23.

"Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine –Yunus Suresi Örneği–", ÖZTÜRK, MUSTAFA, VIII/4, s. 109-131.
"Kur'an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu" Üzerine Bir Değerlendirme", ÖĞÜT, SALİM, VIII/3, s. 129-144.
"Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", KİRMAN, M. ALİ, VIII/1, s. 101-111.
"Mealcilerimizden Beklediğimiz", HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, VIII/4, s. 7-10.
"Medeniyetler Arası Barışın Yolu: Evrensel Ahlak", AYDIN, MAHMUT, VIII/2, s. 39-54.
"Mesajın İletilmesi mi, Mesaj ile Dönüştürüp Güce Eklemlen(dir)me mi? –Misyonerlik ve Tebliğin Kaynak, Alan ve Metod Açısından Çözümlenmesi–", YAVUZ, ŞEVKET ,VIII/1, s. 81-99.
"Müslüman Kadın İmgesi ve Çağdaş Durum", FİDAN, HAFSA, VIII/2, s. 123-132.
"Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı", YAMAN, AHMET, VIII/1, s. 113-125.
"Risâle fî beyân-i i'tikâd-i ehli's-sunne", KASABBAŞIZÂDE İBRÂHÎM [ö. 1820], VIII/3, s. 121-127.
"Siyasal Kültürümüzün Teolojik Kökenleri ve İktidar Tahayyülü –Ehl-i Sünnet Kimliğinin Siyasi Teamülleri Üzerine Değerlendirme–", EVKURAN, MEHMET, VIII/3, s. 27-50.
"Sünni ve Şii Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması", ÖZTÜRK, MUSTAFA, VIII/3, s. 95-120.
"Sünnilik Sufiliğin Neresinde? Sufilik Sünniliğin Neresinde?", KARA, MUSTAFA, VIII/3, s. 89-94.
"Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", BULUT, HALİL İBRAHİM, VIII/1, s. 139-156.
"Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine", ÇALIŞKAN, İSMAİL, VIII/1, s. 11-24.
"Terbiye-i Milliye", AĞAOĞLU, AHMED AGAYEF [1869-1939], VIII/1, s. 157-160.
"Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim –Diyanet İşleri Başkanlığı–", SUBAŞI, NECDET, VIII/4, s. 79-82.
"Ümmetin Varlık Sebebi Üzerine", FARUKİ, İSMAİL R., VIII/2, s. 133-145.
"Ümmetten Anladığımız", HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, VIII/2, s. 7-10.
"Yeni Sömürgeciliğin Afrika Toplumlarını Sosyoekonomik, Dinî, Siyasi Alanlarda Birliğe Zorlaması", KAVAS, AHMET, VIII/2, s. 25-38.
"Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı", CANATAN, KADİR, VIII/4, s. 91-107.
"Ziya Paşa'nın, Endülüs Tarihi ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinde Yapılmış Okuma Yanlışlıkları", PARLAK, NİZAMETTİN, VIII/2, s. 111-122.