islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 9 sayı 1-2-3-4 ocak-aralık 2006

SEÇKİ

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
islâmiyât'ı sunarken
MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti
OSMAN TAŞTAN
Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku
BÜNYAMİN ERUL
Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi
ALİ DERE
Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri
ALİ BARDAKOĞLU
İslam ve Demokrasi Üzerine
MUSTAFA ÖZTÜRK
Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum
DÜCANE CÜNDİOĞLU
Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'
MEHMET GÖRMEZ
Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine
MEHMET EMİN ÖZAFŞAR
'Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik
A. HADİ ADANALI
Kelam: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci
BURHANETTİN TATAR
Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu
İLHAMİ GÜLER
Reel Politikada Dinî Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar
M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi
İSMAİL HAKKI ÜNAL
Hadislere Göre Kadının Örtünmesi
MEHMET S. AYDIN
Dünyevileşme
VEHBİ BAŞER
Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi
MEHMET PAÇACI
Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem
HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL
Türkiye'de Feministlerin Din Söylemi
ŞİNASİ GÜNDÜZ
Hıristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini
ÖMER ÖZSOY
Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine
NECDET SUBAŞI
Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler
SÖNMEZ KUTLU
Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi
MEVLÜT UYANIK
'İslami İlim' Kavramsallaştırması
FUAT SEZGİN
Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri
MEHMET SAİT REÇBER
İslam, Din ve Çağdaş Durum

islâmiyât

9 (2006), sayı 1-2-3-4
SEÇKİ

▶ EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

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

▶ GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Mehmet Emin ÖZAFŞAR

▶ 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 Mat.Gz. San. Tic. Ltd.Şti.
Güleryüz Sanayi Sit. 30. Cd. 538. Sk. No: 60-62 İvedik Ankara 0(312) 395 48 91

▶ BASIM TARİHİ
19 Aralık 2006

▶ YAYIN TÜRÜ
Yaygın Süreli

© 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

6 Çıkarken

▸ Editörden

7 MEHMED SAİD HATİBOĞLU
islâmiyât'ı sunarken

11 MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti

▸ Makaleler

15 OSMAN TAŞTAN
Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfi'î Faktörü

27 BÜNYAMİN ERUL
Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi

47 ALİ DERE
Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri

75 ALİ BARDAKOĞLU
İslam ve Demokrasi Üzerine

83 MUSTAFA ÖZTÜRK
Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum

103 DÜCANE CÜNDİOĞLU
Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'

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

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

167 A. HADİ ADANALI
Kelam: İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci

183 BURHANETTİN TATAR
Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu

199 İLHAMİ GÜLER
Reel Politikada Dinî Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar

215 M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi

237 İSMAİL HAKKI ÜNAL
Hadislere Göre Kadının Örtünmesi

253 MEHMET S. AYDIN
Dünyevileşme

259 VEHBİ BAŞER
Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi

281 MEHMET PAÇACI
Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem

301 HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL
Türkiye'de Feministlerin Din Söylemi

315 ŞİNASİ GÜNDÜZ
Hıristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini

337 ÖMER ÖZSOY
Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine

351 NECDET SUBAŞI
Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler

375 SÖNMEZ KUTLU
Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi

399 MEVLÜT UYANIK
'İslami İlim' Kavramsallaştırması

413 FUAT SEZGİN
*Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri**

423 MEHMET SAİT REÇBER
İslam, Din ve Çağdaş Durum

Yayıncının Notu

1998 yılında, yayın hayatına başladığımızda on yıllık bir birikim ve bunu üreten ilim kadrosuyla işe başladığımızı kamoyuyla paylaşmıştık.

Hatiboğlu Hocamız ilk sayımızda dergimizin ufkunu işaret etmiş ve önceki dönemden farkını "on dört asırlık İslam kültürünün ilmî tahlil ve değerlendirmesi yolunda bilimsel bir çaba" olarak tespit etmişti.

Aradan on yıl geçti. Geçmişe dönüp baktığımızda; bu istikametten uzaklaşmadan yürüdüğümüzü görmenin sevincini yaşıyoruz.

islâmiyât olarak, bu süre zarfında siz okurlarımıza her biri birbirinden farklı konu ve problematikleri sunmaya gayret ettik. Ortaya konulan hasılayı "özgün bir birikim' yani "*islâmiyât* birikimi" olarak nitelemek mümkündür.

islâmiyât, ilk günkü ufkunu kaybetmeden geçmiş tecrübesini de arkasına alarak, önümüzdeki süreçte, daha önceki dönemlerde olduğu gibi sadece kendisiyle yarışmayı hedeflemektedir. Bu nedenle, öncelikle, ilk on yıllık dönemin yapısına uygun tarzdaki sayılarını ("Kökencilik", "Gericilik", "Gelenek(sel)cilik", "Yenilikçilik") 2007 yılı içerisinde okurlarıyla buluşturacaktır. 2008 yılından itibaren ise, "Yayıncının Notu" bölümlerinde detaylı olarak paylaşacağımız bir dizi yenilikle karşınızda olacaktır.

Bu arada geçmiş birikimin hülasası sayılacak bir seçkiyi de siz okurlarımızla 2006 yılı içinde paylaşmak istedik. Birbirinden değerli yazılar içerisinden bir seçki yapmakta hayli zorlandığımızı ifade etmeden geçemeyeceğiz.

Hafızanın güncellenmesi anlamı taşıyan "*islâmiyât* Seçki"sinin siz okurlarımıza tanıdık ama farklı bir heyecan vereceğini ümid ediyoruz.

Saygılarımızla.

Çıkarken

İslam dünyasının bir düşünce krizi yaşamakta olduğu ve bu krizin içinden çıkabilmek için İslam düşüncesinin yeniden inşa edilmesi gerektiğine inanıyoruz. İslami araştırmalar alanında on yıla varan dergi tecrübemizle, bu inşâ sürecinin, 'geleneği tekrar' ve 'modernliteyi taklit'ten farklı ve fazla bir şey olduğuna dair inancımızı ilgili kamuoyuyla paylaştık. Din etrafında yapılan, çoğu derinlik ve duyarlılıktan uzak tartışmaların Türkiye kamuoyunu bir bilgi kirlenmesine maruz bıraktığı şu günlerde yeni bir biçim, zengin bir içerik ve süreklilik azmiyle, bu kez *islâmiyât* olarak yine siz değerli okurların huzuruna çıkmış bulunuyoruz.

Şayet din, kötülüklere karşı koyamamanın doğurduğu sıkıntıyı atmak için bir sığınak veya bir iç çekişten ibaret değilse; onun, bizzat kötülükleri ortadan kaldırma süreci (emr-i ma'ruf ve nehy-i münker), kötülük odaklarına karşı direniş (sabır-cihad) ve nihayet bir eylem felsefesi (iman-salih amel) olarak ortaya konulması bir zorunluluk arz etmektedir. Bizi bütünüyle kuşatmış bulunan modernitenin birçok yönüyle bir günah durumu olduğuna inanıyoruz. Bu yüzden, onun bizden ve bütün gezegen sakinlerinden götürdükleri ve götürebileceklerine ilişkin bir uyanıklıktan yanayız. Ancak, İslam dünyasının birçok yerinde salt tepkisel birer korunma refleksi olarak baş gösteren entegrizmlerden farklı olarak, modernliteye karşı bu eleştirel tutumun, onu bütünüyle negatif bir kategori ilan etmeden de diri tutulabileceğine kaniyiz. Ortaçağdaki seleflerimizin, içine doğdukları dünyanın –yani kendi modernitelerinin– bütün birikimiyle ilişkiye geçerek, çağlarının meydan okumalarına, örnek bir özgüvenle cevap vermeyi ve katkı sunmayı başardıkları gibi, son modernler olan günümüz müslümanlarının da kendi çağlarıyla hesaplaşmalarının kaçınılmaz ve mümkün olduğuna inanıyoruz. Buna mukabil, geleneğimiz ve tarihten gelen sorunlarımız karşısında da savunmacılıktan değil, gerçekçi ve eleştirel bir tutumdan yanayız. Geleneksel düşünce kalıplarını aynen veya estetize ederek sürdürmenin değil, seleflerimizin ibda ve inşâ geleneklerini diriltme ve işler kılmanın peşindeyiz. Zamanla, 'düşünülemez/sorgulanamaz' kategorisine dahil edilen alanlar üzerinde yeniden düşünme ve söz söyleme hakkımız olduğuna inanıyor ve bu hakkı kullanmak istiyoruz. İslam'ın özgün ve evrensel boyutlarını keşfetmenin, ancak onu bize taşıyan geleneğin tarihe, topluma, dile gömülü ve insana bağlı olarak teşekkül ettiğini görmekle mümkün olduğunu düşünüyoruz. Böyle düşünmek, oryantalistlerin yaptığı gibi geleneği filolojik, antropolojik, sosyolojik vb. öğelere indirgemek suretiyle ayrıştırmak ve böylece İslam adına ne varsa tarihin içinde buharlaştırmak anlamına gelmez.

islâmiyât bu düşüncelerle yola çıkmakta ve yukarıda işaret edilen hassasiyetlere sahip olma azmi taşımaktadır. Bu dergide söz ve yazının gücüyle sürdüreceğimiz çabayı, ne salt ideolojik bir öykünme ve sayıklama, ne de akademik ve teknik bir etkinlik olarak görüyoruz. İdeolojik bakışın doğuracağı körlüğün de, sözümona 'tarafsız' bir akademizmin farkında olmadan safına düşeceği egemen iradelerin de bilincindeyiz. Üzerinde duracağımız zemin 'insan' ve 'müslüman' olmamızdan dolayı varoluşsal ve ahlaki; metodolojik bağlamda ise eleştirel ve yorumsal bir nitelik taşıyacaktır.

Saygılarımızla.

islâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 7-9

Editörden

islâmiyât'ı sunarken

Bundan on iki sene önce, 1986'da, İslam'ın kültürel değerleri çerçevesinde yayında bulunmak üzere *İslâmî Araştırmalar* dergisini çıkarmaya başladık. Bu derginin büyük zahmet ve fedakârlıklarla yayımlanabilmiş on cildlik muhteviyatı ile olsun, zaman zaman düzenlediği ilmî toplantılarla olsun, memleket içinde ve dışında, İslami kültür faaliyetlerine hayırlı katkılarda bulunmuş olduğu inancındayız. Bu faaliyetlerin en azından maddi masraflarını yüklenmiş olan Türkiye Ekonomik ve Kültürel Dayanışma Vakfı'na (TEK-DAV) ve özellikle onun değerli başkanı Prof.Dr. Hikmet Akgül Bey'e burada bütün ilgililer adına şükranlarımı ifade etmek istiyorum.

İslâmî Araştırmalar'a bu on yıl zarfında, yazılarıyla hayatiyet vermiş genç ilim adamlarımızdan bir kısmı, bugün, TEKDAV'a daha fazla yük olmama zamanının geldiğine ve artık böyle bir derginin her türlü çilesine bizzat katlanmak gerektiğine kanaat getirerek, yeni bir isim altında yayın faaliyetine geçme kararını vermiş bulunuyorlar. Editörleri sıfatımla kendilerine Cenab-ı Hak'tan en hayırlı hizmetler nasib etmesini niyaz ediyor ve her birini şahsen tebrik ediyorum.

Tahmin edileceği gibi, *islâmiyât*'ın ele alacağı en mühim konu, on dört asırlık İslam kültürünün ilmî tahlil ve değerlendirmesi olacaktır. Zira bu emsalsiz mirasın, temel İslam kaynaklarıyla uzlaşan ve ayrılan taraflarını aydınlatmadan, gelecek nesillere sağlam bir İslam kültürü sunmanın pek imkânı olmadığı açıktır. Hâlen içinde bulunduğu durumdan rahatsız olan İslam dünyası, bunun sorumlularını ararken haklı olarak dinini değil de kendisini göstermekte ıs-

rar etti, faturayı hep Müslümanlar'a kesti; fakat Müslüman'ı bu hâle getiren kültürün muhasebesini yapacak durumda olmadığı için fasid dairenin içinden çıkamadı. Mesela Cumhuriyetimizin ilk yılında, 1923'te, bazı İngilizlerin İslam hakkında doğru bilgi edinme taleplerini karşılamak üzere yazdığı *el-Cevâbu's-Sedîd fî Beyâni Dîni't-Tevhîd* isimli, başlığı Arabca, fakat dili Türkçe eserinde, meşhur âlimimiz İzmirli ismail Hakkı merhum (1869-1946) şöyle diyor: "... İslam'da hiçbir vech ile kusur ve ayıb yoktur. Her ne kusur ve ayıb var ise Müslümanlardadır..."(s. 183). Bu görüşü M. İkbâl'in de (1876-1938) aynen ifade etmiş olduğunu biliyoruz. Günümüzün şöhretli bir Mısırlı yazarı olan Muhammed Kutub da farklı bir şey söylüyor değildir:

> Bugün Müslümanlar'ın durumu kötüdür, dine bağlı kaldıklarından değil, dinden uzaklaştıklarından. Onların geri kalmış olmalarının sebebi budur." (*Havle Tatbîki'ş-Şeri'a*, 1991, s. 93).

Tabiidir ki bu ayıblı Müslümanlar'ın bildikleri Müslümanlıkla devletleşebilecekleri düşünülemez. İslam dünyasının her yerinde ızdırabı çekilen bu neticenin yine bir muasır Arab düşünürünün kaleminden tasvirini dinleyelim. İsmâ'îl Keylânî, ikinci baskısı 1987'de çıkan *Faslu'd-Dîn 'ani'd-Devle* isimli eserinde, Suriye, Ürdün, Filistin, Irak ve Mısır'ı zikrettikten sonra:

> Asya'da olsun, Afrika'da olsun, İslam ülkelerini teker teker ele alırsak görürüz ki İslam bu ülkelerin çoğunda hayatın her sahasından hemen hemen uzaklaşmıştır. İslam ülkelerinin çoğunda, idari sahada da idari nizamların İslam'la ilgisi sadece isimde kalmıştır, başka bir alakası yoktur.

diyor ve şu açıklamayı yapıyor:

> İslam yasama ve adliye sahalarından uzaklaştırılmıştır: Mahkemelerimizde uyguladığımız kanunları, Fransa'dan, İsviçre'den, İngiltere'den, Rusya'dan ... yani Batı devletlerinden almış bulunuyoruz. Anayasada: "*eş-Şerî'atu'l-İslâmiyyetu maṣdarun esâsiyyun li't-teşri'* = İslam şeriatı, kanun koymada temel kaynaktır" denmesine rağmen, Şeriat tamamen ihmal edilmiştir. Hepimiz biliyoruz ki tatbik edilen kanunların çoğu metnen ve ruhen İslam şeriatına aykırıdır. Ahval-i şahsiyye (özel hukuk) ismiyle bilinen (evlenme, boşanma, nafaka, çocuk yetiştirme, iddet ve miras) sahalarının dışında İslam'dan bir şey kalmamıştır. Bazı İslam ülkeleri bu şeriat hükümlerinden de kurtulma teşebbüslerine başlamışlardır, hatta bazısı uygulamaya geçmiştir. Tunus, zinayı mubah kılarak çok kadınla evliliği haram kılmış, mirasta erkekle kadını eşitlemiştir... (s. 259-260).

Misalleri çoğaltılabilecek bu ifadeler başlıca iki noktada özetlenebilir:

Müslümanlar dinlerini tam tatbik etmeyip geri kalmışlardır;

Tatbik edilmeyen İslam'ın yerini Batı sistemleri almıştır.

Bu tesbitler doğru olsalar bile, zannederim cevabı verilmesi gereken esas mesele, Müslümanlar'ın niçin dinlerini tatbik etmemiş olduklarıdır. Acaba tat-

bik edecekleri İslam'ımı bilmiyorlardı, yahut bildikleri İslam geçerliliğini kaybettiği içinmi başka sistemlerden meded umar hâle gelmişlerdi?

Kanaatimce bu iddiaların her ikisinde de gerçek payı vardır. İslam'ın kültürel malzemesiyle uğraşanlarca az çok ma'lum olduğu üzere, Peygamber devri İslam anlayışı ile bazı âlimlerin takdim ettiği İslam arasında farklılıklar olduğu gibi, asırlar evvelinin bazı mahalli değerlerini oldukları gibi yaşatmaya kalkmanın da yaşanan hayatta kabul görmesi mümkün değildir.

"Şeriatı tatbik etmediğimiz için geri kaldık" deyivermek en basit ifadeyle kolaya kaçmaktır. Şeriat nedir? Önce bu meselede bir görüş birliğine varmak gerekir. On dört asırlık kültürel mirasın ilmî muhasebesi derken bu sualin cevabını aramayı kastediyorum. Bu cevab verilmeden sağlıklı bir İslami hayatın oluşmasını beklemek her hâlde hayaldir. Cevabın verilebilmesinin tek yolu ise, tekrarlıyorum, önce geçmiş kültürü ilmî değerlendirmeye tabi tutmaktan geçmektedir. Bir defa Peygamber devri İslam'ı öğrenilecek, daha sonraki devirlerin ona kattıkları tesbit edilecek, İslam kültürel mirasının kalıcı olanı nedir, geçici olanı nedir, mahalli olanı nedir, âlemşümul olanı nedir bilinecek ve üzerinde ittifak edilebilecek bir İslam ortaya konmaya çalışılacaktır. Belki de bugün için ulaşılması hayal bir düşüncedir bu, ama bütün dinlerin yerine kaim olacağını temel kitabında beyan eden bir dinin* mensuplarına terettüb eden vazife de onu bu hedefe ulaştıracak çalışmalarda bulunmaktır.

İşte bu hedefin şuurundaki ilahiyatlı genç ilim adamlarımız, hayatlarını adadıkları ilmî çalışmalarının imkânları içinde *islâmiyât* çerçevesinde üzerlerine düşeni yapacaklar ve inşaallah bu dergi hayırlı halefler eliyle devamlılık kazanıp, özlediğimiz İslami kültür inkılabının şerefli hizmetkârları arasına girecektir. Bu halisane temennimizin Hak Teala'nın tevfikına mazhar olmasını niyaz ediyor, okuyucularımıza kalbî selamlarımızı sunuyoruz.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

* 9/Tevbe, 33; 48/Fetih, 28; 61/Saff, 9.

islâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 11-14

Editörden

Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti

İslâmiyât'ın ilk sayısındaki sunuş yazısında on dört asırlık emsalsiz kültürel mirasımızın günümüz ve geleceğimiz için sağlam temeller oluşturabilmesini, onların ilmî tenkidden geçirilmeleri şartına bağlamış ve bugün İslam'ı anlayabilmekte baş vurulan eserlerin Kur'an ve Sünnet zihniyetini aksettirmedeki yanlış ve eksiklerini ortaya koymadan gerçek bir İslami hayata kavuşmanın pek mümkün olamayacağını anlatmak istemiştim. Muhakkak ki her Müslüman âlim kendi iktidarı nisbetinde İslam kültürüne ihlasla hizmet etmiş, kendi fikirlerini hiçbir zaman mutlak hakikatler olarak görmemiş, her zaman tenkide açık olduğunu ifade etmiştir.

Ne var ki ileriki asırlarda onları hatasız imamlar olarak gören ve tenkid dışı bırakan mezheb sâlikleri bu hataların asırlarca kitablarda yaşamasına sebeb olmuşlardır. Bunların örneklerini bizzat görmeden işin vehametini kavramanın güç olacağını düşünerek, okuyucularımıza, imkân buldukça çeşitli dallardan misaller takdim edeceğiz.

Bilindiği üzere İslam, dünyevi bir dindir. Yani insanın ebedî ahiret hayatını, geçici dünya hayatında hazırlatan ve dolayısıyla dünyevi hayatın her yanını Müslümanın ilgi alanına koyan bir dindir. Her Müslüman, kudreti nisbetinde bu ilgiyi göstermek durumundadır. İmâm-ı A'zam'a nisbet edilen fıkıh tarifi, bu söylediğimizin en veciz ifadesidir: "Fıkıh, bir kimsenin kendisine neyin faydalı, neyin zararlı olduğunu bilmesidir." Bu lehte ve aleyhte olanı bilme prensibidir ki Kitab ve Sünnet'i açıklama ve yeni ihtiyacları bu iki kaynak ışığında karşılama yolunda ömür tüketmiş âlimleri, dünyevi hayatın her sahasıyla meşgul olmaya sevk etmiş bulunmaktadır. Herhangi bir fıkıh kitabının in-

deksine bakmak, bu gerçeği anlamaya yeterlidir. İslam kültürünü anlatmak için tutulan bu yol son derece doğrudur, ama bu nevi eserlerde söylenenleri toptan doğru kabul etmek herhâlde pek mümkün olmasa gerektir. Bu yazımızda sadece temizlik konusunda vereceğimiz birkaç misal, bu dediğimizin paylaşılmasına herhâlde yeterli olacaktır. Bilindiği gibi Cenab-ı Hakk'ın maddi-ma'nevi her şeyde temizi emrediyor oluşu dolayısıyla Müslüman âlimler fıkıh kitablarının başında mesela suların temizlik ölçülerine son derece geniş yer ayırmışlar, tanıyabildikleri her pisliğin nasıl temizlenebileceğine dair kendi devirlerinin kültürü çerçevesinde bilgi vermeye çalışmışlardır. Temizlik, ilmî tarihçesi bakımından son derece ilgi çekici olan bu sahayı biz mikrobiyoloji uzmanlarına bırakarak, burada bir mezheb imamının Hz. Peygamber sevgisini yanlış değerlendirişinden kaynaklanan bir yanlışı hatırlatmak istiyoruz.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin başta gelen talebelerinden İmâm-ı Muhammed Şeybânî (132-189/749-805) devletler hukuku sahasında dünyada yazılmış ilk eser olarak görülen meşhur *Sîyer-i Kebîr*'inin (111 rakamlı) haberinde şu hadiseyi nakletmektedir:

Sahâbî Ebû Cuhayfe Vehb ibn Abdillâh, Mekke'nin fethi günü (20 Haziran 8/11 Ocak 630), kırmızı bir çadırda kalan Hz. Peygamber'i görmüştür. Müezzin Bilâl-i Habeşî Hz. Peygamber abdest alsın için içeriye bir kap su götürüyor. Bir müddet sonra dışarı çıkıp, Hz. Peygamber'in kullandığı suyu dışarıya serpiveriyor. O sırada orada bulunan birkaç kişi koşuşup, toprağa kavuşmakta olan suyla ellerini ıslatmış ve teberrüken temessuhte bulunmuşlar, yetişemeyenler ise eli ıslak olan arkadaşlarının ellerine sürünüp bereketten nasiplenmeye çalışmışlardır.

İmâm Şeybânî'nin bu nakliyle kalınsa iyi. Fakat öyle olmuyor.

Bu rivayetin akabinde şarihimiz Şemsu'l-Eimme Serahsî'nin (400-483/1009-1090) verdiği bilgiye göre;

> İmâm-ı Muhammed bu hadiseyi, kullanılmış suyun temiz olduğuna, yani bir şeyi temizlemek için kullanılmış suyun kirlenmeyip temiz kalacağına delil saymıştır. Çünkü sahabe kullanılmış böyle bir su ile teberrük etmişlerdir. Necis (pis) olanla teberrük edilemeyeceğine göre, demek ki böyle su temizdir. Nitekim bu su pis olsaydı, onların yaptıkları bu hareketi Hz. Peygamber ikazda bulunur, tasvib etmezdi.
>
> Ebû Hanîfe ise bu izahı benimsemeyip şöyle demektedir:
>
> Sahabenin bu davranışının Hz. Peygamberce ma'lum olduğunu bilmiyoruz. Şayet O'na ulaşsa ve O da bunu inkâr etmemiş olsa o zaman bu davranışı hüccet, delil saymak doğru olur.

İmâm-ı Muhammed'in delil olarak kullandığı bu rivayeti Buhârî, Muslim ve diğer muhaddisler de kendi kitablarına almışlardır.

Ebû Cuhayfe isimli sahabi, Hz. Peygamber'i son senelerinde küçük yaşta görmüş, daha sonra Hz. Ali'nin hilafetinde Nehrevân'a katılmış (38/658), onun

Kufe beytu'l-mâline bakmış, oraya yerleşmiş küçük sahabilerdendir. Muhakkak ki bu sahabîinin küçük yaşta müşahade ettiği mezkur hadisenin psikolojik bir sevgi gösterisinden öte bir değeri olamaz. Anlattığı sahne gerçekten yaşanmış ise, biz, bazı sahabilerin Hz. Peygamber'e besledikleri engin sevgi, onlara, Peygamber'in dokunduğu, kullandığı her şeyi mübarek gösterecek dereceyi bulmuştur ve böyle bir tezahürü İslami saymanın da âlemi yoktur, der geçeriz. Ne var ki bizler gibi düşünmeyen bir fıkıh allamesi, görüldüğü üzere böylesine gayr-ı ilmî bir davranışı kendi temizlik ölçüsüne mesned kılabilmiş ve taraftar bulabilmiştir.

İmâm-ı Muhammed sıradan bir âlim değildir. Muhalif mezhebdeki tabakat yazarlarının dahi kabul ettikleri üzere, Irak'ta Ebû Yûsuf'tan sonra fıkhın reisliği ondadır. İmâm Şâfi'î ve Ahmed b. Hanbel'in de aralarında olduğu pek çok âlim, ondan fıkıh öğrenmiştir, pek çok da kitab yazmıştır. Dünyanın en zekilerindendir. Hârûn Reşîd'e kadılık yapmıştır. Kur'an'ı en iyi bilenlerden, en fasih olanlardandır.

Bizi burada ilgilendiren husus, bu çapta bir fakihin, bu yanlışa niçin düşmüş olduğudur. Bizce bunun sebebi, temizin veya pisin ne olduğunun o devirde bilinmiyor oluşudur. Sadece müşahede ve geleneğe dayalı olarak hükümde bulunulmuş, büyüklerin yaptığı her şey doğru sanılmıştır. Bunun içindir ki, İslam dünyasının en büyük şahsiyeti olan bir zattan kirli bir şeyin çıkabileceği veya kirli bir şeyin o müberek zat hürmetine kendiliğinden temiz olmayacağı gerçeği, bizim bazı klasik devir fıkıh âlimlerince pek kabul görmemiştir. İki külle (büyük küp) hacmini bulan suyu hiçbir şeyin kirletemeyeceğini bir hadiste duymuş olması bu çeşit fakihler için yeterlidir.

Böyle bir fakih, maddi değerle ma'nevi değeri birbirine karıştırdığı içindir ki bir yerde alelade insan kanını pis sayarken, aynı vasıftaki şehid kanını temiz sayabilmektedir.

Hele o büyük şahsiyetlerden ismen belirtilmiş bir yasak gelmemişse, başka bir allamemizin yüzde yüz pis bir suyu tertemiz saymasına hiç bir engel de kalmamaktadır.

Garbın hafızı 5/11. asrın müceddidi sayılmış Endülüslü bir allamemizin, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064), bundan bin sene kadar önce verdiği bir temizlik kararı karşısında irkilmeyecek bir Müslüman tasavvur edemiyoruz:

Hz. Peygamber'den mervi bir hadiste: "Birinizin kabını şayet köpek yalarsa veya o kaptan birşey yer içerse, [kabı temizleyebilmek için] o kimse, kabın içindekileri döksün, sonra da yedi defa yıkasın" denilmekte, bir başka rivayette, yıkamanın yanı sıra toprakla da silinmesi tavsiye edilmektedir. Devrin şartları içinde gayet isabetli olan bu tavsiyeyi İbn Hazm da kabul ediyor, ama Zahiriyyeciliğinin icabı olarak bakınız şu müdhiş(!) ictihadda bulunuyor:

> Köpek yalamış kabın temizlenmesinde kullanılan bu su temizdir (içilmesi) helaldir. Çünkü, ondan sakınılmasına dair bir nas (Kitab veya Sünnet emri)

yoktur. Şeriat, ancak Hz. Peygamber'in bildirdikleridir. [Köpek pisliğini gidermiş bu] suyun içilmesi helaldir, temizdir. Böyle su, ancak Hz. Peygamber'in emriyle haram kılınabilir [böyle bir emir de yoktur]. (*Muhallâ*, I, r. 127).

Bugün bir çocuğun bile komik bulacağı şu ictihadın sahibi allamemizin şeriat anlayışı şayet hakim olsaydı, herhâlde şimdiye kadar müslüman nüfusundan eser kalmazdı, diyebiliriz.

İşbu İbn Hazm da sıradan bir müslüman değildir. Endülüs Emevi devletinde yirmi altı yaşında vezirliğe kadar yükselmiş, daha sonra kendini ilme vererek, bölgesinde kendisinden önce kimsenin erişemediği bir şöhrete ulaşmış, fıkıh, hadis, usul, mezheb, tarih, neseb, edebiyat, mantık, cedel, lügat, şiir, hitabet sahasında 400 cildi bulan ve 80.000 varak tutan muazzam bir külliyat bırakmıştır.

Böylesine büyük bir âlime, yukarıdaki ictihadı yakıştırabilmenin izahı var mıdır? Ve bu ve benzeri ictihadları büyük âlimlerden geliyor diye kabul etmenin de zarardan başka ne faydası olabilir?

İslam dünyasının iki ucunda, birisi doğuda, öteki batıda şöhret olmuş iki büyük âlimin temizlik konusunda gördüğümüz bu İslam'a yakışmaz davranışlarını dikkate alınca, bütün bir fıkıh kültürümüzü elekten geçirme zaruretinin duyulması normal olacaktır. Özellikle, evvela taharet bölümlerini ilmî süzgeçten geçirmenin İslam coğrafyasını pislikten kurtarmakta ilk adım teşkil edeceği bir gerçektir.

Bunlar geçmiş asırlarda olmuştu, günümüzde artık böylelerinin varlığına ihtimal verilemez demenin de maalesef yeri yoktur. Daha, yakınlarda sekiz cildlik hacimde eseri on cild hâlinde Türkçe'ye *İslam Fıkhı Ansiklopedisi ismiyle* çevrilen, günümüz islam dünyasının meşhur âlimlerinden Ezher menşeli bir profesör buyurmaktadır ki, Hz. Peygamber'in kan, irin, kusmuk, dışkı, sidik... artıkları tahir, yani temizdir(!) (I. 109, not 2). Bu İslam dışı hükme karşı ne yazık ki çevirenlerden de bir ses duyulmamıştır. Anlaşılan, Peygamber aşkına düşülen bu nevi dalaletlerin rivayetini engelleyebilmek için epeyce ilmî mesaiye ihtiyac olacaktır.

Temizlik imkânlarının pek kısıtlı olduğu devir ve coğrafya insanlarının koyabildikleri ölçüleri, bugün ideal çözümlermiş gibi kaideleştirmenin insan sağlığına vereceği zararları, geçmiş fıkıh âlimlerinin üzerine yıkmakla da mesele çözümlenmiş olamaz.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

islâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 15-26

Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfi'î Faktörü

OSMAN TAŞTAN
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İslâm hukuku embriyo dönemini hicri 2. yüzyıla girerken geride bırakmış, ikinci yüzyılın ilk yarısında ise çok keskin bir tırmanış kaydetmiştir. Bu tırmanışta iki ağırlık merkezi vardır: Medine başta olmak üzere Hicaz ve Küfe başta olmak üzere Irak. İslam hukukunun temel kaynak olarak kabul ettiği Kur'an ve Sünnet Hz. Peygamberden beri doğal olarak çekim noktası durumundadır. İlke olarak durum böyle olmakla beraber, bu iki temel referansa ilave olarak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Medine'de özellikle Medine halkının teamülü, Irak'ta ise Kufe'nin teamülü bir hukuk kaynağı olarak kendisini göstermiştir. Kur'an ve Sünnet nassları söz konusu bölgesel teamüller içerisinde yorumlanırken bu süreç daha sonraki dönemlerde kazandığı teknik anlamda olmasa bile, en azından sistematik bir akıl yürütme ameliyyesi olarak Kıyas olmadan da olamazdı. Ayrıca Kufe'de Ebû Hanîfe'li (ö. 150/767) yıllardan itibaren bir de Kıyas yöntemini devre dışı bırakan istihsan vardı.

İkinci yüzyılın ortalarına doğru ilerlerken giderek yükseliş kaydeden hukuk alanında, aynı zamanda ihtilafların da önü alınamaz bir şekilde tırmanması söz konusuydu. Bunu fark eden ünlü danışman İbnu'l-Mukaffâ'ın (ö. 140/757) yargı sisteminin söz konusu fıkhi ihtilaflardan dolayı alarm verdiği yönündeki gözlemine binaen, devlet başkanına [Ebû Ca'fer el-Mansûr] konuya el atmasının zaruretini hatırlatması bilinen bir hadisedir.[1] İbnu'l-Mukaffâ'ın yorumuna göre,

[1] Ayrıntılar için bkz. İbnu'l-Mukaffâ', *Risâletu İbni'l-Mukaffâ' fi's-Sahâbe (Resâ'ili'l-Bulağâ*'nın içinde), thk. Muhammed Kürd Ali, Kahire, 1954, s. 126-127.

kazai ihtilaflar o kadar ileri bir noktaya gelmişti ki, bir şeyin hükmü bir şehirde helal iken aynı şeyin hükmü bir başka şehirde haram sayılıyordu, hatta kazai tatbikattaki çelişkili uygulamalar aynı şehrin içinde bile –mesela Kufe'de– cereyan edecek kadar aşırı bir düzeye varmıştı ve yargı sistemi vahim bir durumdaydı. İbnu'l-Mukaffâ'ın önerdiği çözüme göre ise, temelde Emîru'l-Müminîn kendi re'yi ile inisiyatifini kullanarak yargıyı zabt u rabt altına almalı, kazai tatbikatta bir birliğin sağlanmasına önayak olmalı ve sağlanan bu birliğin bir yazılı doküman çerçevesinde temin edilmesini ve nihayet söz konusu nizami durumun gelenekleşmesini sağlamak için gerekli girişimde bulunmalıydı.[2]

İbnu'l-Mukaffâ' *er-Risâle fi's-Sahâbe* adlı eserinde sadece sorunu teşhis edip halifeye üstlenmesi gereken misyonu hatırlatmakla da yetinmez ve aynı zamanda yargı sistemine yönelik olarak teşhis ettiği otorite boşluğunun en iyi bir şekilde kimler tarafından doldurulabileceğine de dikkat çeker. İbnu'l-Mukaffâ' şöyle der:

> Ya Emîre'l-Müminîn! Irak ehlinde fıkh, iffet, akıl ve lisan bakımından bir nitelik vardır ki geriye kalan ehl-i kıblenin tamamında bunun gibi bir niteliğin veya bunun yarısı kadar bir niteliğin bulunmadığı hemen hemen şüphe götürmeyen bir hususdur. Eğer Emîru'l-Müminîn talep ettiği şeylerin tamamında insanlardan [söz konusu edilen] bu kesim ile iktifa etmeyi irade buyururlarsa, bu insanlarda bu yeterliliğin mevcut olduğu umudunu taşıyorum.[3]

Bu iktibastan anlaşıldığı üzere, İbnu'l-Mukaffâ' çözümün adresi olarak Irak fukahasını göstermektedir. Aynı şekilde, İbnu'l-Mukaffâ' yargıda gözlemlediği nizamsızlık sorununun temelindeki ihtilafları izah ederken kullandığı ifadelerde, ismen belirtmese de Irak (daha sonraki Hanefi) ekolünün ictihad yöntemlerini ön plana çıkararak çözümün adresini dolaylı bir biçimde ama yine Irak olarak gösterir. Bu bağlamda İbnu'l-Mukaffâ' şunları söyler:

> Ahkâmdaki ihtilafa gelince, bu, ya seleften gelip üzerinde icma' olmayan bir şeydir; bu durumda bir grup fukaha (kavim) bunu bir şekilde diğer bir grup ise bir başka şekilde ele alır, iki gruptan hangisinin daha çok kabule (tasdik) şayan olduğuna ve iki çözümden (emr) hangisinin adalete daha yakın olduğuna bakılır. Ya da [ahkâmdaki söz konusu ihtilaf durumu], sahibinin Kıyas'a dayanarak uyguladığı bir re'y olarak ortaya çıkar; mukayesenin aslında yanılgı olduğu [bir] halde ve örneğine dayanmaksızın bağımsız olarak bir çözüm icat edildiği [bir] halde, böyle bir Kıyasa dayalı olan re'y bir ihtilafa dönüşür ve bu yayılır. [Ahkâmdaki ihtilafın bir başka şekli ise] fakihin Kıyas'a uzun süre bağımlı kalması dolayısıyla ortaya çıkabilir: şüphesiz ki kim dine veya yönetime (hukm) ait bir konuda Kıyas'a sürekli bağımlı kalmayı ve onu hiç terk etmemeyi murat ederse çıkmazlara düşer, şüpheli şeyleri icra eder, bildiği ve gördüğü halde çirkin (kabih) şey ile amel eder, ama

[2] İbnu'l-Mukaffâ', *Risâle*, s. 126-127.
[3] İbnu'l-Mukaffâ', *Risâle*, s. 125.

> Kıyas'ı terk etmede gördüğü kerahetten dolayı bunu da [kerih (ilan sonucu da] terk etmemekte direnir. Şüphesiz ki Kıyas, güzelliklere (mehasin) ulaşmak için kullanılan bir delildir. Kıyasın ilettiği şey güzel [ve] maruf olduğu takdirde ona uyulmalı, ancak ilettiği şey çirkin [ve] kötü olduğu takdirde ele terk edilmelidir, çünkü [Kıyas yöntemi ile hükmü] arayan kimse Kıyas'ın kendisini değil [onun sonucunda ulaşılacak olan] güzel şeyleri ve maruf şeyleri amaçlar ve hakkı ehline ulaştırmanın yolunu arar.[4]

Bu uzun iktibastan açıkça görüldüğü gibi, İbnu'l-Mukaffâ', durumun gereğine göre bütün/bazı hallerde Kıyas'ta ısrarcı olmama şeklindeki yaklaşıma, bir başka ifadeyle Ebû Hanîfe ile birlikte Irak ekolünün en belirgin özelliği olarak bilinen Istihsan yöntemine ışık tutmaktadır.

İbnu'l-Mukaffâ'ın halife'nin [Ebû Ca'fer el-Mansûr] önüne koyduğu bu tablo ve çözüm için gösterdiği adres, uzun sayılamayacak bir sürede amaçlanan sonuçları vermeye başladı. Emevi yönetimine muhalefetiyle bilinen Ebû Hanîfe etrafında yoğunlaşan Irak hukuk akımı Abbasi yönetiminin dikkatini çekti ve Ebû Hanîfe'nin şahsında olmasa da bu akım Bağdat merkezli bu yönetim ile profesyonel ilişkiler kurdu. Ebû Yûsuf (ö. 182/798), halife Hârûn er-Reşîd'in talebi üzerine,[5] İslam hukukunda esas olarak mâli rejimi anlatan ünlü eseri *Kitâbu'l-Harac*'ı yazdı. Abbasi yönetiminde Bağdat kadılığı yapan Ebû Yûsuf, hukukta kanıtladığı başarısıyla aynı zamanda Hârûn er-Reşîd'den daha önce örneği olmayan Kâdî'l-Kudât (Başkadı) unvanını da aldı.[6] Şeybânî'nin (ö. 189/804) de yine Hârûn er-Reşîd döneminde yargı sisteminde görev almasına ilişkin bir dereceye kadar inişli çıkışlı olsa da yönetim ile profesyonel ilişkileri olmuştur.[7]

Bütün bu gelişmeleri (Ebû Yûsuf ve Şeybânî ile yönetimin ilişkilerini) hicri 140 yılında idam edilen İbnu'l-Mukaffâ'[8] göremedi, hatta Irak hukukçularının yargı sistemine egemen olan bu nüfuzu, hicri 150 yılında vefat eden Ebû Hanîfe'yi de tarihi süreç açısından bir bakıma geride bıraktı. Bu gelişmeler aslında hicri 2. yüzyılın 2. yarısının gündeminde yer alıyordu. Sonuç neydi acaba? Aslında İbnu'l-Mukaffâ'ın öngördüğü şekilde Iraklılar yargıda söz sahibi olmuşlardı, hatta yargıya ilave olarak onun da eksikliğini hissettiği ve önerilerde bulunduğu bir konu olan devletin malî rejimini[9] de tanzim etmişlerdi. Bunu yapanlar hem Iraklılardı ve hem de İbnu'l-Mukaffâ'ın öngördüğü üzere şartlar gerektirdiğinde Kıyas'ta ısrar etmemeyi yöntem olarak benimsemiş olmaları ba-

[4] İbnu'l-Mukaffâ', *Risâle*, s. 127.

[5] Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harac*, el-Matba'atu's-Selefiyye, Kahire 1396 h., s. 3.

[6] Bkz. J. Schacht, "Abu Yusuf, *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, ed. H.A.R. Gibb, J, Schacht, *et al.*, Cilt I (A-B), E.J. Brill, Leiden 1986, s. 164-165.

[7] Majid Khadduri, "Translator's Introduction". *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, trc. Majid Khadduri, Johns Hopkins Press, Baltimore 1966, s. 31 vd.

[8] İbnu'l-Mukaffâ'ın idamına ilişkin olarak bkz. F. Gabrieli, "İbn al-Mukaffâ'", *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, ed. B. Lewis, J. Schacht. *et. al.*, Cilt III (H-IRAM), E.J.Brill and Luzac & Co., Leiden and London 1986, s. 883.

[9] İbnu'l-Mukaffâ', *Risâle*, s. 128, 132-133.

kımından otoriteleri arzu edilen Iraklılardı. Ancak, İbnu'l-Mukaffâ'ın öngördüğü Irak fıkhının metodolojisi İslam dünyasında genel geçer bir metodolojiye dönüşememişti, profesyonel bir yargı sistemi veya mal rejimi ortaya çıkmış olsa bile İslam hukukunun temelde iki merkezli olan (Medine ve Küfe) denklemi yerini tek merkezli olan bir sisteme bırakamamıştı. Bu noktada bölgesel şöhretin merkezileşmeye/evrenselleşmeye tam anlamıyla bir fırsat tanımadığı ortaya çıkmışken, kim çıkıp hukuk metodolojisindeki bölgesel yapılaşmayı reddeden bir yöntem bulursa hukukta momentumu o yakalayacaktı. İşte tam bu bağlamda hicri ikinci yüzyılın son on yıllarından geçerken Şâfi'î (ö. 204/819), fırsatı iyi fark etti ve aşağıda kısaca yorumlayacağımız üzere, hukuktaki rolünü maksimum düzeyde üstlendi.

* * *

Şâfi'î hukuk metodolojisinde iki temel noktayı hedefledi: pratiğe karşı teoriyi (somuta karşı soyutu) savunmak, yerel muhtevaya karşı ilkesel kavramlara ulaşmak. Bunu yaparken de Şâfi'î iki boyutlu bir yönteme başvurdu: bir taraftan mevcutta nefyedilmesi gereken yönleri nefyetmek, öte yandan onun yerine yeni bir yaklaşım koymak. Bu aslında birincisini (pratik/gelenek/yerel muhteva), ikincisinin (teori/objektif ilke) lehine kavramsal olarak eritme yöntemi idi. Amaç, bu çerçevede değişkenliği (yöreden yöreye, anlayıştan anlayışa değişen boyutları) önlemek ve genel geçer bir niteliği tespit etmekti. Böylece Şâfi'î veya onun nüfuzu İslam hukuk metodolojisinde merkezileşmeye/evrenselleşmeye doğru yol alan bir teorik yapının tasarımına önayak olacaktı.

İslam hukukunun temel kaynaklan bilindiği üzere Kur'an, Sünnet, İcma', Kıyas olarak sıralanır. Bu sıralama biçimi daha sonraları Sünni hukuk ekollerinde meşru kabul edilen bir müşterek çerçeve olmasına rağmen, Şâfi'î'nin hukuk alanına nüfuzu sıralarında özellikle Mâlik İbn Enes'in (ö. 179/795) önderliğindeki Medine fıkhında "Medinelilerin ameli", Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile şöhret bulan Irak hukuk akımında da İstihsan yöntemi bu akımların önemli birer özelliğiydi.

Kur'an

İslam hukukunun temel kaynaklarından ilki olan Kur'an, zaten genel geçer nitelikte bir kaynak olmasına rağmen, Şâfi'î tarafından dilinin Arapça olması yönüyle yeniden güncelleştirildi. Şâfi'î için bu nokta, zihniyette objektif bir kritere dayanmanın ve merkezi bir niteliğe kavuşmanın belki de en vazgeçilmez şartı idi. Bu hususa ilişkin olarak aslında detaylı açıklamalar yapan Şâfi'î'de[10] özellikle aşağıdaki ifadeler dikkat çekicidir:

[10] Bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru't-Turas, Kahire, 1399/1979, ss.40-53. Şafı'i'nin Arap lisanı ve Kur'an konusunu algılayışı ile ilgili detaylı bir yorum için yine bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmam eş-Şâfi'î ve Te'sîsu'l-Aydiyolujiya el-Vasatiyye*, Sinâ li'n-Neşr, Kahire 1992, s. 11-33.

> ...Allah'ın Kitabının tamamı ancak Arap lisanı ile nazil olmuştur.[11]
>
> Kur an, Allah'ın Kitabında Arap lisanı ile olmayan hiçbir şeyin bulunmadığına delalet ediyor.[12]
>
> Bu hususdaki [Kuranın tamamının yalnızca Arapça olduğu hususundaki] hüccet Allah'ın Kitabıdır. Allah şöyle der: Biz kendi kavminin lisanı ile olmaksızın hiçbir peygamber göndermedik.[13]
>
> Bazı insanların bazı insanlar ile anlaşamaması derecesinde birbirinden farklı lisanlar var olduğuna göre, kaçınılmaz olarak bazı lisanlar bazı lisanlara tabi [olmak] durumunda olurlar ve [yine kaçınılmaz olarak] tabi olunan lisan tabi olan lisandan daha üstün/faziletli olur. Lisandaki üstünlük/fazilet bakımından önceliği olan insan(lar) ise, lisanı Nebi'nin lisanı olan kimse(ler)dir. Bir tek harfte bile onun [Peygamberin] lisanını konuşan kimsenin onunkinden başka bir lisanı konuşan kimseye tabi olması –Allahu A'lem– caiz olmaz. Bilakis, bütün lisanlar onun lisanına tabidir ve ondan önceki dinlere mensup olan herkesin onun dinine ittiba etmeleri gerekir.[14]
>
> 'Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna Arapça [olarak] şehadet etmesi, Allah'ın Kitab'ını Arapça [vasıtasıyla] okuması, Tek-bir[ler]den zikretmesi üzerine farz olanları ve Teşbih, Teşehhüd ve benzeri hususlarda kendisine emredilen şeyleri dile getirmesi için gücünün yettiği kadar her müslümanın Arap lisanını öğrenmesi gerekir.[15]

Bu iktibaslara dikkat edildiği takdirde, Şâfi'î'nin sistematik olarak bir merkeziyetçi/evrensel mefhum inşa etmekte olduğu görülür. İlk aşamada, Şâfi'î, Kur'an'ın Arapça olduğunu sadece tespit etmektedir, sonra bunu Kur'an'ın kendi ifadeleriyle kanıtlamaktadır. İkinci aşamada Şâfi'î, artık tespit eylemini geride bırakıp normatif bir tanımlama yapmaktadır; hem Arapça sıradan bir dil olmayıp rakipsiz bir lider dildir, hem de lisanı Arapça olanlar –Peygamberin lisanına sahip olmaları bakımından– lisanı başka olanlara nazaran daha üstün ve nitelikli, hatta lider dili konuştukları için lider insan sayılmaktadırlar. Üçüncü aşamada ise Şâfi'î, Arapça için ileri sürdüğü bu üstünlüğü daha da ileri götürerek Müslüman olan herkes için Arapça'yı Allah'a ibadet etmenin mecburi dili haline getirmektedir. Sonuç olarak, artık diğer bütün diller Arapça'ya teslim olmak durumundadırlar, çünkü arka planda kalmamak, tabi durumda olmamak, öne geçmek isteyen herkes bunu yapmanın ilk şartının Kur'an'ın ve Peygamber'in dili olan Arapça'ya sahip olmak olduğunu bilmek durumundadır.

[11] Safi'i, *Risâle*, s. 40.
[12] Şâfi'î, *Risâle*, s. 42.
[13] Şâfi'î, *Risâle*, s. 45. Ayet için bkz. 14/İbrâhîm, 4.
[14] Şâfi'î, *Risâle*, s. 46.
[15] Şâfi'î, *Risâle*, s. 48.

Bu durum Şâfi'î'deki merkeziyetçi zihniyetin en net bir ifadesidir, çünkü yalnız bir çekim noktası vardır (Arapça) ve her yerden herkes yerel sayılacak olan lisanların geçersizliklerinden kaçıp bu merkezi noktaya doğru yoğunlaşacaktır.

Şâfi'î merkeziyetçiliği amaçlayan bu sistematik yaklaşımını iyi bir zamanlama ve iyi bir ortam içerisinde ortaya koymuş olmalıdır ki, bu yaklaşımın Hanefi'lerde de yankılandığını görmek mümkün olmaktadır. Hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısında, Namazı Kur'an'ın Farsça kıraati ile eda etmenin caiz olduğuna fetva veren Ebû Hanîfe'li yıllar artık geride kalmıştı: Şâfi'î'nin çağdaşı olan Ebû Yûsuf ve Şeybânî namazın Farsça kıraat ile eda edilemeyeceğine karar verdiler, yani Hanefiler'de de Kur'an'ı kıraat etmenin tek yolu onun Arapça telaffuzu oldu ve namaz örneğine bakıldığında bir bakıma ibadet dili Arapça olarak kesinleşmiş oldu./Serahsî (ö. 483/1090), Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin Arapça kıraatte bulunmaya muktedir olmayanlar için Farsça kıraatin başlı başına caiz olan bir şey olmasa da bir ruhsat olarak düşündüklerini ileri sürerek Ebû Hanîfe ile söz konusu iki arkadaşının arasını te'lif etmeye çalışır. Sonra, Ebû Yûsuf ile Şeybânî'de –Şâfi'î'nin öngördüğü sisteme doğru– meydana gelen bu değişimi sansür etmek için bir hamle daha yapan Serahsî, Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin namazdaki kıraatin Arapça olması gereğine olan inançlarının, kıraatin dolayısıyla da Kur'an'ın dilinin mutlak surette Arapça olması gereğinden değil de aslında Hz. Peygamber'e bu konuda tabi olmanın gereğinden kaynaklandığını ileri sürer.[16] Bu yorumun tatminkâr olup olmadığı kuşku konusudur. Namaz'daki kıraate ilişkin olarak, Serahsî'nin yaptığı bir diğer yoruma göre, İbn Mes'ud'un infirad ettiği kelimelerle namazda kıraat edenin namazı caiz olmaz, çünkü bunlar tevatür yoluyla intikal etmediği için Kur'an'dan sayılmazlar.[17] Ebû Hanîfe'nin, yine İbn Mes'ud'un [mushafında] infirad ettiği kıraate binaen yeminini bozan kimsenin keffaret olarak üç gün peş peşe oruç tutmak zorunda olduğuna dair fetvasının[18] kaynağını, Serahsî, artık Kur'an olarak nitelemez. Serahsî'ye göre İbn Mes'ud'un infirad ettiği kıraat tevatür yoluyla intikal etmediği için Hz. Peygamber'den duyulan haber niteliğindedir.[19] Serahsî'nin yaptığı bu indirgeme de doğal olarak, –Şâfi'î'nin Kur'an'ı yorumunda öngördüğü– merkeziyetçi yaklaşım lehine bir yorumdur. Sonuç şudur: Hanefilerdeki değişim, söz konusu sansür ve yorum girişimlerine rağmen Şâfi'î'nin öngördüğü yönde olmuştur, Kur'an mefhumuna ilişkin olarak bölgesellik arka planda kalıp merkeziyetçilik/evrensellik öne çıkmıştır. Bu da bir anlamda daha çok kuralcılık, daha az serbestlik demekti.

[16] Serahsî, *Usûl*, tahk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, Lecnetu İhyâi'l-Me'ârifi'n-Nu'maniyye, Haydarabad ty., I. 281-282.

[17] Serahsî, *Usûl*, I. 279-280.

[18] Ebû Hanîfe'ye yapılan atıf için bkz. Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kutub el-Khidiviyye, Matba'atu'l-Ma'ârif, Mısır 1322/1914, I. 229.

[19] Serahsî, *Usûl*, I. 281.

Sünnet

Sünnet mefhumuna gelince, Şâfi'î'nin en çarpıcı çıkışı sünneti bir çeşit vahiy[20] olarak ve onun beşeri teamül ile mukayese edilmemesi gereken Peygamberin sözleri ve fiilleri olarak yorumlamasıdır.[21] Şâfi'î'nin bu tutumu da yukarıda söz konusu ettiğimiz Kur'an mefhumunda tesis edilmesi amaçlanan merkezileşme/evrenselleşme politikasına bir eklemleme yapmak anlamına gelmektedir, çünkü sünnet de vahiy olması itibarıyla Kur'an mefhumuna verilen merkezileşmeye vasıta olma misyonu bakımından aynı rolü taşımaktadır. Bu merkezileşme politikasıyla geçersizleştirilmesi amaçlanan sünnet mefhumları doğal olarak bölgesel sünnetlerdir; geçerli olan sünnet Hz. Peygamberin sünneti olduğuna, bunun da sair insanların söz ve fiilleriyle benzer bir değer taşıması veya içice anlaşılması mümkün görülmediğine göre,[22] başta Medine halkının ameli olarak şöhret bulan Mâlik İbn Enes'in öncülüğünü yaptığı 'bölgesel sünnet' mefhumu geçerli olamamaktadır. Şâfi'î'nin bu yaklaşımı, Irak hukukçusu Şeybânî'nin benimsediği "Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir"[23] ifadesindeki İslami örfe verilen otorite ve meşruiyeti de bir bakıma eritmektedir, çünkü Sünnet mefhumu, Kur'an ile paylaştığı vahiy kökenli olma niteliği bakımından, artık bölgesel veya beşeri sünnetleri kaçınılmaz olarak geride/dışarıda bırakmaktadır. Sonuç şudur; artık bölgesellikten ve beşeri eksiklikten münezzeh olan, vahiy kalitesini paylaşmak açısından ancak Kur'an ile mukayese edilebilen bir sünnet mefhumu vardır, bu da otorite ve meşruiyeti tartışma dışı olan Peygamberin Sünneti'dir.[24]

Merkezileşmeye yönelik olarak Şâfi'î'nin Sünneti vahiy ürünü olarak niteleyip Kur'an ile benzer bir teşrii konumda yorumlaması tarihe nüfuz etti ve hemen olmasa bile bu yaklaşım, bilahare Hanefi ekolünde de yankılandı. Nitekim, 4./10. yüzyıl Hanefi hukukçularından Cassâs (ö. 370/980) Hz. Peygamber'in görüşlerinden bir kısmının içtihadı olduğunu yani bir kısmının vahiy kaynaklı olmadığını kanıtlamak için çaba harcar.[25] Cassâs'ın savunmasından anlaşılan şudur ki, sünnetin vahiy kökenli olduğu inancı yeteri kadar egemen durumdadır, bunu kanıtlamak zorlu bir çabayı gerektirmemektedir, ancak bu egemenliğin kapsamını daraltmak için bir çaba ve savunmaya gerek duyulmaktadır. Bu durumda, Şâfi'î'nin getirdiği yaklaşım biçimini te'sis etmek artık

[20] Şâfi'î', *Risâle*, s. 103-104.

[21] Şâfi'î', *Risâle*, s. 109. Yine bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmâm es-Şâfi'î*, s. 45 vd.

[22] Şâfi'î', *Risâle*, s. 109.

[23] Bkz. Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik* [Mâlik'in *Muvatta*'ının Şeybânî tarafından rivayet edilen versiyonu], thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, el-Matba'atu'l-'İlmiyye, b.y., t.y., s. 91.

[24] Genel olarak ve geniş çapta Şâfi'î'nin sünnete yaklaşımını izlemek için bkz. Şâfi'î', *Risâle*, s. 79 vd. Yine bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım*, Fecr yayınevi, Ankara 1993, s. 254-257.

[25] Cassâs, *Usûlu'l-Fıkh: el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. 'Aciyl Câsim en-Neşemî, Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1408/1988, III. 239.

geride kalmış olup ondan bir şeyler istisna etmek isbatı gereken bir konu haline gelmiştir.[26] Öte yandan, Sünnetin [kısmen de olsa] vahiy kaynaklı olduğu fikri bir noktada Cassâs'ın imdadına yetişmektedir, çünkü onun Hanefi hukuku metodolojisinde Sünnetin Kur'an'ı neshedebilme otoritesini kanıtlaması gerekmektedir. Cassâs'a göre, Sünnetin Kur'an'dan bir şeyler neshetmesi çok normal bir şeydir, çünkü bazı durumlarda Sünnet'in kaynağı da Kur'an'ınki gibi vahiy olduğu için Kur'an ile eşdeğer bir otoriteye sahip olan Sünnet, Kur'an'ı neshedebilmektedir.[27] Zaman geçtikçe Şâfi'î'nin Sünnet'i tanımlamada getirdiği yaklaşım daha da yerleşmiş olmalıdır ki, 5./11. yüzyıl Hanefi hukukçularından Serahsî[28] (ö. 483/1090) ve Pezdevî[29] (ö. 483/1090) Sünneti doğrudan doğruya vahy-i gayr-ı metluv olarak niteleyerek onu vahy-i metluv olarak tanımladıkları Kur'an'dan yalnızca tilavet boyutuyla ayırma yoluna giderler. Yani Sünnet'in vahiy kökenli olmasından öteye, artık Sünnet'in Kur'an ile paylaştığı bir terminolojik tanımlama söz konusu olmuştur. Bu da Şâfi'î'nin nüfüzunun devam ettiğini göstermesi bakımından önemli bir kanıttır.

İcma'

İcma' mefhumu ile alakalı olarak da Şâfi'î yine merkeziyetçi/evrenselci bir yaklaşımla ortaya çıkar. Şâfi'î, İcma'ın ancak müslüman olan herkesin katılımıyla gerçekleşebileceğini ileri sürer. Bu yaklaşıma göre İcma' sadece farzlar ve haramlar (mesela namazın farziyyeti) gibi kesin konularda olabilir. Bu gibi hususlarda Şâfi'î'ye göre ihtilafa yer yoktur veya ihtilaf caiz değildir. Bu durumda İcma'ın kapsamı da Kur'an ve Sünnet nassları tarafından belirlenmektedir.[30] İcma'ın kapsamı nasslardan kaynaklanan farzlar ve haramlar olunca, buna katılım ve bunu kabul de mecburi olunca, burada bölgesellik adına hiçbir şeye yer kalmamaktadır, çünkü bölgesel İcma' kendi içinde bir uyumu ifade etse bile kimliğini, başka bir bölgenin geleneğinden farklı olmasıyla kazanır. Şâfi'î'nin getirdiği bu yaklaşımda ise katılım ve kabul herkes için esas olup hiçbir farklılık veya ihtilaf tanınmamaktadır. Bu yaklaşıma göre Medinelilerin İcmal ve Iraklıların İcma'ı kendiliğinden İcma' tanımının dışında kalmaktadırlar, çünkü bunlar ihtilaf riski ile karşı karşıyadırlar, evrensel ve mecburi İcma' değildirler.

Temelde Hanefilerde, gerek ünlü hukukçu Şeybânî'de,[31] gerekse Ebû Yûsuf'ta[32] Irak ekolü fukahasının görüş birliği mefhumu bölgesel bir tema' nosyo-

[26] Cassâs, *Usûl*, III. 239 vd.
[27] Cassâs, *Usûl*. II. 347 vd.
[28] Serahsî, *Usûl*, II. 72 vd.
[29] Pezdevi, *Usûl*, AbdulAziz el-Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'ının kenarında, Mektebu's-Sanâyi', b.y. [İstanbul], 1307 h., III. 939.
[30] Şâfi'î, *Umm*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1393/1973, VII. 281. Yine bkz. Şâfi'î. *Risâle*, 357 vd.; Şâfi'î'nin tema' anlayışının geniş bir yorumu için bkz. Osman Taştan, *The Jurisprudence of Sarakhsi With Particular Reference to War and Peace: A Comparative Study in Islamic Law*, Yayınlanmamış doktora tezi, the University of Exeter 1993, s. 73 vd.
[31] Bkz. Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik* [Şeybânî'nin *Muvatta'* rivayeti], s. 255 vd.
[32] Bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harac*, s. 178.

nu olarak göze çarparken; bir aşamada Ebû Yûsuf, *er-Redd 'ala Siyeri'l-Evza'î* adlı eserinde, Evza'î'nin (ö. 157/773) "fukaha" veya "insanlar" derken bütün fukahayı veya bütün müslümanları değil de sadece Hicaz bölgesinin fukahasını veya insanlarını kastetmiş olabileceğini söyleyerek onun sözlerinin otorite değerini küçümser.[33] Bir başka ifadeyle, Ebû Yûsuf, Evza'î'nin hukuk anlayışı örneğinde artık bölgeselliği kafi görmeyip merkeziliğe/evrenselliğe yönelmektedir. Ebû Yûsuf için asıl geçerli olan bütün fukahanın İcma'ı'dır, böyle bir İcma'a karşılık sıradan halkın geleneğinin otorite değeri yoktur.[34] Böylece, Hanefiler'de artık bir anlamda bölgesel îcma' nosyonu geride bırakılmış ve bütün fukaha'nın İcma'ı çerçevesinde merkezi/evrensel İcma' mefhumuna geçiş süreci yaşanmaya başlanmıştır. Ancak, Şâfi'î için merkezileşme/evrenselleşme topyekun katılımla sağlanan ve pratik anlamda gerçekleşme değeri olan bir mefhum (İcma') olduğundan, o Hanefiler'deki fukaha'nın İcma'ı mefhumunu, hem gerçekleşme şansı olmadığından ve hem de halkı dışarıda bırakması hasebiyle kapsamı (Şâfi'î'ce) İcma' denemeyecek kadar dar olacağından, şiddetle reddetti.[35] Şâfi'î'nin Hanefilere fukaha'nın İcma'ı'nın gerçekleşmesinin mümkün olmadığı ve bunun ancak muhayyel bir şey olacağı anlamında keskin eleştiriler yöneltmesi[36] Hanefilerde zaman içerisinde gereken yankıyı yapmış ve önemli kavramsal gelişmelere neden olmuştur. Bir 4./10. yüzyıl Hanefi hukukçusu olan Şasi (ö. 344/955), İcma'yı dört kısma ayırıp bunun ilk iki kısmını Sahabe İcma'ı olarak tanımlar: Sahabe'nin tamamının katılımıyla olan İcma ve Sahabe'nin bir kısmının katılımı ve bir kısmının da susması ile sağlanan İcma'.[37] Aynı yüzyılda yaşayan bir diğer Hanefi hukukçu Cassâs (ö. 370/980) da icma'ı, avamdan olsun havastan olsun herkesin katılımıyla gerçekleşen İcma' ve avamın değil de uzman kimselerin katılımıyla gerçekleşen İcma' diye ikiye ayırır.[38] 5./11. yüzyıl ünlü Hanefi hukukçusu Serahsî (ö. 483/1090) de icma'ı, avamdan ve havastan herkesin katılımı ile gerçekleşen veya avamın tamamını ilgilendirmediği ancak asrın bütün ulemasının katılımıyla gerçekleşen İcma' (azimet) ve 'ulema'nın bir kısmından bir görüş yayılıp geri kalanların susarak bir muhalefet kanıtlamamaları ile gerçekleşen İcma' (ruhsat) şeklinde ikiye ayırır.[39] Bu gelişmelere bakıldığında, Şâşî'deki Sahabe'nin tamamının katılımı ile gerçekleşen İcma' açık bir ifadeyle olmasa da aslında Şâfi'î'nin savunduğu İcma' mefhumu-

[33] Bkz. Ebû Yûsuf, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evza'î*, tahk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, İhyâu'l-Me'ârif en-Nu'maniyye, b.y. [Haydarabad], 1357 h., s. 20-21, 75-76.

[34] Bkz. Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 20-21,31,75-76. Yine bkz. A. M. Naqeshbandi, *The Doctrine of Consensus (İjma') in Islamic Law*, yayınlanmamış Doktora tezi, University of London, Londan 1958, s. 115. Bu konuda detaylı bir analiz için bkz. Osman Taştan, *The Jurisprudence of Sarakhsi*, s. 71-72.

[35] Şâfi'î, *Umm*, VII. 278-282.

[36] Şâfi'î, *Umm*, VII. 278-282. Şâfi'î'nin İcma' anlayışına dair bir yorum için bkz. Osman Taştan, *The Jurisprudence of Sarakhsi*, s. 73-74.

[37] Ebû 'Alî eş-Şâşî, *Usûlu'ş-Şâşî*, Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, Beyrut, 1402/1982, s. 287-291.

[38] Cassâs, *Usûl*, III. 285.

[39] Serahsî, *Usûl*, I. 303.

nu te'yid etmektedir, çünkü Şâfi'î'nin herkesçe bilinen ve herkesçe katılımın mecburi olduğu [kesin olan farzlar ve haramlar üzerine olan] İcma' özellikle Müslüman ümmetin ilk kuşağı olması hasebiyle Sahabe kuşağının icma'ı olarak kanıtlanabilir. Cassâs[40] ve Serahsî'ye[41] gelince, bunlar, İcma'ın ilk ve en kesin türünü anlatırken, Şâfi'î'nin icma'ı tanımlamasında kullandığı ifadenin temel öğelerini, yani avamdan ve havastan herkesin katılımı şartını, açıkça kullanmaktadırlar. Artık Ebû Yûsuf ta görülen (halkın katılımı aranmaksızın, yalnızca) bütün fukaha'nın İcma'ı çerçevesinde, bölgesel İcma' mefhumunu aşma çabası arka planda kalmış ve öncelikle hem ulemanın, hem de halkın tamamının katıldığı İcma' mefhumu ön plana çıkarılmıştır. Hanefi ekolünün 2./8. yüzyılda sahip olduğu bütün fukaha'nın icma'ı mefhumunun şeklen savunmasını sürdürmek için ise, yaptırım gücü bakımından hiçbir zaman Şâfi'î'nin savunduğu –herkesin katılımı ile gerçekleşen– İcma'ın düzeyine ulaşamayan Sükuti İcma' kavramı geliştirilmiştir.[42] Sonuç şudur: Şâfi'î'nin, mevcut olan bölgesel İcma' anlayışını geçersiz kılıp merkezileşme/evrenselleşme politikası çerçevesinde İcma' mefhumuna getirdiği yeni tanımlama ve savunma biçimi zaman geçtikçe İslam hukuku teorisine nüfuz etmiştir.

Kıyas

Kıyas yöntemine gelince, bu, sari'in iradesinin saklı olduğu nasslar veya nassların getirdiği farzlar ve haramları teyiden gerçekleşmiş olan kesin İcma' gibi, doğrudan bir kaynak olmaktan daha ziyade, doğrudan kaynakların hükümleri ile zaman içerisinde ortaya çıkan problemler arasında (illet'teki ortaklık veya benzerlik bakımından) gereken ilişkiyi sağlayan bir niteliğe sahiptir. Kıyas, geçmişteki bir hükmü mevcut bir probleme taşımayı veya mevcut bir sorunu geçmişteki bir kaynağa irca' etmeyi mümkün kılan bir araç konumundadır. Bu itibarla, Kıyas'ın hukuktaki merkezileşme/evrenselleşme sürecindeki rolü, onu kullanan fukahanın hangi kaynağın hükmünü etkin kılmak için veya nasıl bir maksada ulaşmak için kullandıkları ile alakalıdır. Yukarıdaki iktibaslarda yer aldığı gibi, Irak hukukçularını halifeye hararetle tavsiye eden İbnu'l-Mukaffâ',[43] yine bu doğrultuda güzelliğe ulaştırmadığı takdirde Kıyas'ı kullanmakta ısrar etmenin hata olduğuna dikkat çekmiştir.[44] Burada amaçlanan güzel sonucun bazen kuralın dışında bulunabileceği öngörüldüğü için, kuralın terk edilmesi tercih konusu olabilmektedir ki, bu durum Hanefilerde istihsan diye nitelenmiştir. Ebû Hanîfe'li yıllarda mevcut olan Kıyas'ın bu şekilde bazen terk edilmesi (istihsan) yöntemine göre, temelde ulaşılması gereken şey güzel sonuç olup kural

[40] Cassâs, *Usûl*, III. 285 vd.
[41] Serahsî, *Usûl*, I. 303 vd.
[42] Sükuti İcma' için bkz. Serahsî, *Usûl*, I. 303-310. Yine bkz. Osman Taştan, *The Jurisprudence of Sarakhsi*, s. 91 vd.
[43] İbnul-Mukaffâ', *Risâle*, s. 125.
[44] İbnu'l-Mukaffâ', *Risâle*, s. 127.

da ona sadece vasıta olmaktadır, ancak güzel sonuç kuralın terkiyle sağlandığı takdirde ise kural terk edilmektedir. Bu bağlamda İbnu'l-Mukaffâ'ın Kıyas'ta ısrarı eleştirmesinden anlaşılıyor ki yine Ebû Hanîfe'li yıllarda İslam hukukunda güzel sonucu, Kıyas vasıtasıyla ulaşılan ancak Kıyas'ın kendisi olmayan bir şey olarak görenlerin karşısında, Kıyas'ta ısrar eden veya Kıyas'ın kendisini güzellikle özdeşleştiren ve dolayısıyla vasıta ile amacı aynı sayan bir yaklaşım biçimi de vardır. Ancak Kıyas, geçmişteki bir misale göre hareket etmeyi gerektiren bir yöntem olduğuna göre, Kıyas'ın hukuktaki merkezileşme ve evrenselleşme sürecindeki rolü ona tanınan kaynakların yorumu çerçevesinde anlaşılmak durumundadır. Bu bağlamda, Şâfi'î Kıyas'ta ısrar etmekle yetinmeyip hem İstihsan'ı şiddetle reddederek böylece Kıyas'ın sürekliliğini ilke olarak kabul etmiş,[45] hem de Kıyas'ın kaynaklarını Kur'an, Sünnet ve İcma' diye net olarak sınırlamıştır.[46] Kıyas'ın bu üç kaynağını da vahiy bağlamında görerek hukukta merkezileşmenin çerçevesini koyan Şâfi'î için, Kıyas, bu çerçevenin devamına sadece katkıda bulunmak durumundadır, çünkü Kıyas yöntemi, literal olarak nassların ve İcma'ın kapsamında yer almayan müteakip sorunları, sözü edilen bu kapsama illet'teki ortaklık veya benzerlik ilişkisi vasıtasıyla dahil edecektir. Şâfi'î'nin Kur'an, Sünnet ve İcma'yı sabit çerçeve olarak, bunlar üzerine yapılan Kıyas'ı da aktif bir yöntem olarak ortaya koyması sayesinde, Kıyas, –söz konusu üç temel kaynağın merkezileşmeye yönelik olarak kavuştuğu mefhuma binaen– hem hukuktaki merkezileşme sürecine dahil olmuştur, hem de bu üç kaynağın otorite ve meşruluğunu paylaşma kazanımını sağlamıştır. Şâfi'î'nin hukukun kaynaklarını tanımlarken, Kıyası da dahil edip dört olarak belirlediği Kur'an, Sünnet, tema ve bunlar üzerine yapılan Kıyas,[47] zaman içerisinde İslam hukukunda sünni çerçevede kalabilmenin, yani çoğunluk tarafından kabul edilen otorite ve meşruiyetin, asgari şartlan haline gelmiştir.

Kıyas yönteminin özellikle Şâfi'î'nin yaklaşımı ile İslam hukukunda kazandığı otorite ve meşruiyet zaman içerisinde Hanefi ekolünün hukuk teorisinde derin bir biçimde yankılandı; şer'i maksada ulaşmak için Kıyas'ın gerektiğinde kullanıldığı ve gerektiğinde ise aynı maksat için terk edildiği Hanefi ekolünde, Kıyas'ın terk edilişini tanımlamak için kullanılan İstihsan, Şâfi'î'nin tarihte devam eden ezici nüfuzu karşısında "Gizli Kıyas" olarak yeniden yorumlandı. Böylece, Kıyas'tan kaçış halinde bile, Kıyas'ın otorite ve meşruiyetine sığınmanın yolları arandı.[48]

* * *

[45] Şâfi'î, *Risâle*, s. 503-504 vd.
[46] Şâfi'î, *Risâle*, s. 39-508.
[47] Bkz. Şâfi'î, *Risâle*, s. 39 ve 508
[48] Bkz. Serahsî, *Mebsut*, Matbaatu's-Saâde, Kahire 1324 h., X. 145; Serahsî'nin Istihsan anlayışı için bkz. Osman Taştan, *The jurisprudence of Saraklısi*, s. 61 vd.

İslam hukukunda merkezileşme ihtiyacı İbnu'l-Mukaffâ' tarafından teşhis edilip, bu yönde öngörülen adımlar zamanında atılmışsa da, esas itibarıyla merkezileşmenin Şâfi'î'nin hukukun kaynaklarına getirdiği yorumla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Aslında İbnu'l-Mukaffâ'ın öngördüğü merkezileşme ile Şâfi'î'nin girişimiyle ortaya çıkan merkezileşme farklı şeylerdir. İbnu'l-Mukaffâ', yargı ve yönetim açısından bir birlik ve düzenin sağlanması için esasen uygulamada bir merkezileşmeyi hayal ediyordu. O'nun temel arzusu, Irak fukahasının niteliklerinden ve birikiminden yararlanarak yeni rejimin (Abbasi), önceki rejime (Emevi) nazaran daha üstün bir hukuk düzenini sağlamasıydı. Bunun temelinde Irak'ın/Bağdat'ın Suriye'ye/Şam'a üstünlüğünü kanıtlamak vardı ve bu çerçevede devrimin (Abbasi) yeni bir düzen getirmesinin ve bunun halka yansıtılmasının gereği fark edilmişti. İbnu'l-Mukaffâ'ın yaklaşımında, Irak fukahası öne çıkarılmış ve bu çerçevede yargıda bir bütünlük sağlamanın yolları aranmışsa da, hukukun teorik yapısındaki çoğulculuğu veya çeşitliliği eritmeye yönelik bir girişim göze çarpmamaktadır. Buna mukabil, birkaç on yıl sonra, Şâfi'î, hukukun teorisindeki çoğulcu yapıyı radikal bir eleştiriye tabi tutarak, (teori boyutunda) merkeziyetçi bir yapının ortaya çıkmasına önayak olmuştur, İslam hukukunun temel kaynaklarını yukarıda tartışıldığı şekilde yorumlamak suretiyle Şâfi'î, hukukta kendisinden sonra ortaya çıkacak olan Sünniliğin temel çerçevesini tespit etmiştir: Kitap, Sünnet, tema', Kıyas. Aslında bu yaklaşım, Şâfi'î'yi müteakiben olgunlaşan hukuk teorisindeki meşruiyyet çerçevesini oluşturmuştur. Bu meşruiyet çerçevesi, en önemli sınavını, Kıyas'ı tanımayan Dâvûd el-İsfehanî'den itibaren ortaya çıkan Zahiri hukuk akımını dışlamakla vermiştir. Artık, hukuk teorisi, Kur'an, Sünnet, İcma' ve Kıyas olarak asgari ve mecburi bir çerçeve ile kayıt altına alınmış, hukukun ihtiyaç duyduğu otorite ve meşruiyet de bu asgari ve mecburi kaynaklar vasıtasıyla temel olarak sadece vahiy kapsamında aranmıştır. Bu yüzden, Şâfi'î'nin nüfuzu ile birlikte ortaya çıkan hukuktaki merkezileşme, İbnu'l-Mukaffâ'ın öngördüğü şekilde yargı rejiminde pratik bir düzen sağlamaktan çok farklı olarak, hukuk teorisinde meşruiyet ve otoritenin temel çerçevesini koymuş ve Şâfi'î'nin bu yöndeki nüfuzu tarih boyunca devam etmiştir.

islâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 27-46

Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi

BÜNYAMİN ERUL
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Sünnetin kaynağı veya menşei meselesi, on dört asırlık kültür tarihimizde olduğu gibi, günümüzde de en çok tartışılan konuların başında yer almaktadır. Yapılan bu tartışmalarda İbn Abbas gibi *"lâ vahye illâ'l-kur'ân* Kur'an'dan başka vahiy yoktur"[1] diyen kimileri Kur'an dışında hiçbir vahyin bulunmadığını ileri sürerken; kimileri de sünnetin tamamını vahye dayandırmaktadır; üçüncü bir eğilim ise bu iki görüşü telif ederek sünnetin bir kısmının vahyin ürünü, bir kısmının ise Hz. Peygamber'in içtihatları olduğunu kabul etmektedir.[2]

Öncelikle hatırlatalım ki, çeşitli araştırmacılar, Kur'an'ın bazı ifadelerinden[3] Yüce Allah'ın Hz. Peygamber ile Kur'an vahyi dışında iletişim kurduğunun anlaşıldığını ileri sürmektedirler.[4] Bu ayetlerin bir kısmından böyle bir neticeyi çıkarmak zor ve zorlama ise de, birkaçı bu iddiaya delil olabilecek niteliktedir.[5]

Bu makalemizde biz, Kur'an'ın birkaç ayette haber verdiği bu Allah-Rasûl iletişimine temas etmeksizin, bizzat Hz. Peygamber'den veya sahabeden gelen ve Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahiy geldiğini ifade eden, temel hadis koleksiyonlarımızda rastladığımız bazı rivayetleri inceleyeceğiz. Görebildiğimiz

[1] Ebû Ca'fer Tahâvî, *Şerhu Muşkili'l-Asâr*, tahk. Şu'ayb el-Arnavût, Beyrut 1994, XIV. 466.

[2] Bkz. Ebû'n-Nasr Abdulcelîl Îsâ, *İctihâdu'r-Rasûl*. Dâru'l-Beyân, Kuveyt 1969, s. 37-64; M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yayınları, Ankara 1993, s. 253-280; Nâdiye Şerif el-Umerî, *İctihâdu'r-Rasûl*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1987, s. 37-168; Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yayınları, Ankara 1997, s. 97-143.

[3] Bkz. 2/Bakara, 143, 187, 231, 239; 33/Ahzâb, 37; 59/Haşr, 5; 75/Kıyâmet, 16-19; 62/Cum'a, 9; 96/Alak, 9-10; 48/Fetih, 15; 42/Şûrâ, 51-17; 4/Nisâ, 113; 51/Hadîd, 25 vb.

[4] Mevdûdî, *Hz. Peygamberin Hayatı*, çev. Ahmed Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul 1992, I. 252-9; Muhammed Lukmân es-Selefi, *es-Sunne*, Medine 1989, s. 54-7; Muhammed Habîbullâh Muhtâr, *es-Sunnetu'n-Nebeviyye*, Pakistan 1986, s. 89-96; Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, s. 132-143. Mevlüt Güngör, "Kur'an'a göre Kur'an'dan Başka Vahiy Var mıdır?" *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, Samsun 1992, s. 125-138.

[5] İleri sürülen bu delillerin değerlendirilmesi için bkz. Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 263-277. Sözü edilen ayetler şunlardır: 66/Tahrîm. 3; 8/Enfâl, 7, 9.

bu haberleri, ulaşabildiğimiz muhtelif kaynaklarda mevcut diğer varyantlarıyla da karşılaştırarak, hem isnad, hem de metin itibarıyla tahlil etmeye çalışacağız. Burada birçok rivayette geçen "Rabbim emretti/hükmetti/yazdı/nehyetti" veya "emrolundum/bana gösterildi" gibi daha çok ilham, kalbe ilka, rüya gibi çeşitli yollarla sağlanan iletişimle ilgili haberlere değinmeksizin,[6] yalnızca Hz. Peygamber'e Kur'an dışında da vahyedildiğini ifade eden, vahye dayalı Allah-Rasûl iletişimini telaffuz eden haberlerin isnad ve metinlerini karşılaştırarak bir değerlendirmesini yapacağız.

Peşinen ifade edelim ki, bu makalemizde hedefimiz, -zikredeceğimiz rivayetlerde geçtiği üzere- Hz. Peygamberin bilgi kaynakları arasında Kur'an vahyi dışında Yüce Allah ile Rasûlü arasında vahyin bulunup bulunmadığı hususunda kesin bir yargıya varmak değildir. Zira başlı başına bir doktora çalışmasına konu olacak böyle geniş ve zor bir mevzuda olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermek, bu yazının çerçevesini aşar. Bizim burada vurgulamak istediğimiz husus, Sünnet'in, Kur'an dışında da vahye dayandığı fikrine delil olarak ileri sürülen,[7] veya bu hususta delil getirilebilecek nitelikteki belli başlı rivayetleri örnek alarak, rivayetlerin kahir ekseriyetinde olduğu gibi, bu haberlerin de mana ile rivayet edildiğini, sahabe de dahil olmak üzere, bütün haberlerin ravilerin tasarruflarına açık olduğunu,[8] sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için, rivayetlerin bütünlük ilkesi içerisinde ele alınmasının, rivayetlerin karşılaştırılarak bir arada değerlendirilmesinin zaruriliğini hatırlatmaktır.[9] İlgili rivayetler bir arada ve objektif olarak değerlendirildiğinde, bu konuda müsbet veya menfî bir neticeye varmanın ne kadar güç olduğunu ortaya koymayı hedefleyen bu yazı, bu rivayetler hakkındaki bazı endişelere dayalı bir kritik olup, onlara ihtiyatla yaklaşmayı önermekle yetinmektedir. Örnek olarak zikredilen bu haberlerin ele aldığı konular hakkında herhangi bir görüş belirtmek, kanaat serdetmek gibi bir amacımızın olmadığını da ifade ettikten sonra bu hususstaki ilk misale geçiyoruz:

1. Misal

Kaynaklarımızdaki bazı rivayetlere göre, Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahyedildiği anlatılan konuların başında kabir azabı gelmektedir. Görebildiğimiz

[6] Bu tür haberler ve ilgili değerlendirmeler için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1996, basılmamış doktora tezi, s. 174-186.

[7] Bkz. Tahâvî, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr*, XIV. 466-8; Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, İstanbul 1980, s. 68-71.

[8] İmam Suyûtî, Müslim, Îmân, 347, I. 191'deki Hz. Peygamber'in kendi babasının da cehennemde olduğunu ifade ettiği hadisi değerlendirirken, bu lafzın râvînin tasarrufundan kaynaklandığını, onun bunu anlayabildiği kadarıyla mana ile rivayet ettiğini belirttikten sonra, "Nitekim *Sahîhayn*'da bu kabil râvinin tasarrufta bulunduğu pekçok rivayet bulunmaktadır. Halbuki, başka rivayetler ondan daha sağlamdır" demektedir. Bkz. *el-Hâvî li-Fetâvî*, Beyrut 1975, II. 226-7.

[9] Bkz. Yûsuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, Kayseri 1993, s. 214-224; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 189-198; M. Emin Özafşar, *Fıkhî Hadisler ve Değerlendirilmesindeki Esaslar*, Ankara 1995, basılmamış doktora tezi, s. 263-274.

kadarıyla bu hususta Hz. Peygamber'e vahiy geldiğini anlatan haberler, Hz. Esmâ ve Hz. Âişe'den olmak üzere iki sahabî hanım tarafından rivayet edilmiştir. Ancak her ikisinden gelen haberler, muhtevaları itibarıyla farklılık arz etmekte olup, bazılarında vahiyden söz edilirken, bazısında sadece kabir azabından bahsedilmekte, diğerlerinde ise bu konuya hiç temas edilmemektedir. Şimdi sırasıyla bu haberleri zikredelim:

a- Hz. Esmâ Rivayetleri:

I. Kabir Azabının Vahyedildiğini Bildiren Rivayetler:

1- Mâlik -Hişâm b. Urve -Fâtıma bnt. el-Munzir -Esmâ bnt. Ebî Bekr'den gelen rivâyete göre güneş tutulmasının vuku bulmasından hemen sonra Hz. Peygamber, mescid-de ashabına bir hutbe irâd ederek şöyle buyurmuştu:

> Bana bu makamımda cennet ve cehenneme varıncaya kadar, (şimdiye dek) görmediğim her şey gösterildi. Ayrıca bana sizlerin kabirlerinizde Deccâl fitnesi gibi veya ona yakın bir şekilde sınanacağınız vahyedildi. (Fâtıma: 'Esmâ'nın bu iki sözden hangisini söylediğini bilmiyorum' dedi.) Sizden biri getirilir ve "Bu adam hakkında bilgin nedir? denilir. Mümin veya kesin inanç sahibi (*el-mûkın*) (Fâtıma: 'Esmâ'nın hangisini söylediğini bilmiyorum' dedi) derhal: "O, Allah'ın Rasulü Muhammed'dir; bize açık belgeler ve kılavuz getirdi, biz onun davetine icabet ettik, inandık ve ona uyduk" der. Ona: "Sen rahat uyu, senin gerçek bir mümin olduğunu öğrendik" denilir. Münafık veya şüpheci ise (Fâtıma: 'Esmâ'nın hangisini söylediğini bilmiyorum' dedi): "Bilmiyorum, insanların bir şeyler söylediğini işittim, ben de onu söyledim" der.

Hadisi, bu isnad ve metin ile önce Mâlik, daha sonra da Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim nakletmişlerdir.[10]

Burada hemen belirtelim ki, Fâtıma'nın, bu haberi naklederken, Esmâ'nın hangi lafızları kullandığı konusunda tereddütleri, onun muhtemelen hadiseyi uzun bir zaman diliminden sonra anlattığını ve onun neler söylediğini karıştırdığını göstermektedir. Her ne kadar o, kabir azabı ile ilgili olarak Esmâ'nın vahiy kelimesini telaffuz edip etmediğinde tereddüt etmemişse de, diğer rivayetlerde vahiyden söz edilmemiş olması, vahiy kelimesinin/ifadesinin, Fâtıma'nın veya ondan rivayet eden diğer ravilerin tasarruflarından kaynaklamış olma ihtimalini dikkate almamızı gerektirmektedir.

2- en-Nesâî'nin, Süleymân b. Dâvûd -İbn Vehb -Yûnus -İbn Şihâb -Urve b. ez-Zubeyr'den naklettiği bir rivayete göre ise, o Esmâ bnt. Ebî Bekr'in şöyle dediğini işitmiştir:

> Rasûlullah (s) bir defasında kalktı ve kişinin kabrinde karşılaşacağı imtihandan söz etti. Bunu söyleyince müslümanlar öyle uğultu yaptılar ki, bu Ra-

[10] Mâlik. Kusûf, 4, I. 188-9; Ahmed, VI. 345-6; Buhârî, İlim, 24, I. 29-30; Vudu', 37, I. 54; Cum'a, 29, I. 221; Kusûf, 10, II. 28; İ'tisâm, 2, VIII. 141-2; Müslim, Kusûf, 11, I. 624; Buhârî, Cum'a, 29, I. 221'de Hişâm'ın: "Bunu bana (eşim) Fâtıma söyledi, ben de belledim, şu kadar var ki, o şiddetle karşı çıkılacak şeyler de zikretti" dediği nakledilmektedir.

> sûlullah (s)'ın sözlerini anlamama engel oldu. Onların uğultuları kesilince, yakınımdaki bir adama: "Allah seni mübarek kılsın ey (adam)! Rasûlullah (s), sözünün sonunda ne buyurdu?" dedim, o da şöyle cevap verdi: 'Bana vahyolundu ki, siz kabirlerinizde Deccal fitnesine yakın (bir şekilde) imtihan edileceksiniz'.[11]

Bu haberde ise, Esmâ, sahabenin uğultusu nedeniyle, Hz. Peygamber'in vahiy ifadelerini bizzat kendisi duyabilmiş değil, aksine kendisine en yakın olan ve kim olduğu mechûl bir şahıs aracılığıyla almıştır. Böylesine önemli bir konunun, başka sahabiler tarafından rivayet edilmemiş olması bir yana, sahabenin Hz. Peygamber'in konuşmasının duyulmasına engel olacak kadar gürültü yapmaları, yine Hz. Peygamber'in kabir azabının vahyedildiğini uğultular içerisinde telaffuz etmesi ve tekrarlamamış olması, diğer rivayetlerde cennet-cehennem ve azap çeken bazı kimseler anlatıldığı halde böyle bir uğultudan bahsedilmemesi, Esmâ'nın sorduğu şahsın –sahabî de olsa–, mechûl ve müphem olması, bu rivayet hakkında da bazı istifhamları beraberinde getirmektedir.

II. Kabir Azabını Anlattığı Halde Vahiyden Söz Etmeyen Rivayetler:

3- Nitekim, Ahmed b. Hanbel'in, Sureye b. en-Nu'mân -Fuleyh -Muhammed b. Abbâd b. Abdillâh b. ez-Zubeyr kanalıyla Esmâ bnt. Ebî Bekr'den naklettiği aynı güneş tutulmasını ve Hz. Peygamber'in bu vesile ile îrad ettiği hutbeyi anlattığı haberde açıkça 'vahiy' kelimesi telaffuz edilmeksizin onun şöyle buyurduğu ifade edilmektedir:

> ...Ey insanlar! (şimdiye dek) görmediğim herşeyi bu makamımda gördüm. Bana sizin kabirlerde imtihan edileceğiniz de gösterildi. Herkese, (dünyada iken) ne dediği, neye kulluk ettiği sorulacak...[12]

III. Kabir Azabına ve Onun Vahyedilmesine Hiç Değinmeyen Rivayetler:

4- Ahmed b. Hanbel'in, Musa b. Dâvûd -Nâfi'b. Ömer -İbn Ebî Muleyke ile,

5- Vekî' -Nâfi' b. Ömer -İbn Ebî Muleyke kanallarıyla,

6- İbn Mâce'nin, Muhriz b. Seleme -Nâfi' b. Ömer -İbn Ebî Muleyke kanalıyla yine Esmâ bnt. Ebî Bekr'den naklettiği haberlerde de Hz. Peygamber'in kıldığı Kusûf namazı ile okuduğu hutbe aktarılmaktadır. Ancak bu rivayetlerde, kabir azabına hiç temas edilmemekte, onun sadece cennet ve cehennemin kendisine yaklaştırdığından ve bir kadının, hapsederek açlıktan ölümüne sebep olduğu kedi tarafından tırmalandığını gördüğünden söz ettiği anlatılmaktadır.[13]

7- Yine Ahmed b. Hanbel'in, Ravh -İbn Cureyc -Mansur b. Abdurrahmân-annesi Safiy-ye bnt. Şeybe kanalıyla Esmâ bnt. Ebî Bekr'den naklettiği bir haberde yalnızca Kusûf namazı anlatılırken,[14]

[11] Nesâî, Cenâiz, 115, IV. 103-4.
[12] Ahmed, VI. 354.
[13] Ahmed, VI. 350-351; İbn Mâce, İkâme, 152, no: 1265, (I. 402).
[14] Ahmed, VI. 351; bkz. Müslim, Kusûf, I. 625-6.

8- Huceyn b. el-Musennâ-Abdulazîz b. Ebî Seleme -Muhammed b. el-Munkedir kanalıyla yine Esmâ'dan naklettiği diğer bir haberde ise, Kusûf namazı, hutbesi ve vahiyden söz edilmeksizin sadece Hz. Peygamber'den onun kabre giren insanın mümin veya fâcir ise nelerle karşılaşacakları detaylıca tasvir edilmektedir.[15]

Hz. Esmâ'dan gelen bu rivayetlerden anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber kabir azabından Kusûf hutbesinde söz etmiştir. Ne var ki, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca sadece iki defa vuku bulan[16] bu mühim hadiseyi ve özellikle de Kusûf hutbesini bizlere nakleden diğer sahabîler, Hz. Esmâ'nın kabir azabının vahyedildiğine dair verdiği bu malumata hiç temas etmemektedirler.[17] Nitekim, Hz. Âişe,[18] Abdullâh b. Abbâs,[19] Câbir b. Abdullâh,[20] Ebû Mes'ûd el-Ensârî,[21] Ebû Mûsâ el-Eş'arî,[22] Abdullâh b. Ömer,[23] Muğîra b. Şu'be,[24] Abdullâh b. Amr,[25] Ebû Hureyra,[26] Semure b. Cundeb,[27] Nu'mân b. Beşîr,[28] Ebû Bekre[29] rivayetleri incelendiğinde bu durum açıkça görülmektedir. Dolayısıyla Hz. Esmâ, kabir azabının Hz. Peygambere vahyedildiğini naklettiği bu rivayetinde tek kalmıştır.

Nitekim, Hz. Peygamber'in Kusûf hutbesini nakleden bu sahabîler arasında güneş tutulması ile ilgili olarak Nu'mân b. Beşîr'in rivayetinde geçen "Allah, mahrukatından bir şeye gözüktüğü zaman, o şey O'na boyun eğer"[30] ifadesi hakkında imam Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505); "Bu, bir ziyadedir ve onun nakledilmesi sahih değildir, dolayısıyla derhal onu söyleyenin tekzip edilmesi gerekir. Zira asıl rivayet, bu ziyadenin bulunmadığı hadistir" derken; İbnu Kayyimi'l-Cevziyye (ö. 751) ise, hadisin isnadında eleştiriye maruz kalan ravi bulunmadığını, onların hepsinin sika hafızlardan olduklarını belirttikten sonra; "Belki de bu ifade, bazı ravilerin sözü olduğu halde, bu hadise girmiştir. Nitekim Hz. Pey-

[15] Ahmed, VI. 352-3.

[16] Bkz. Mehmet Apaydın, *Rasûlullâh'ın Günlüğü*, İstanbul 1995, s. 96-7. Apaydın bu iki güneş tutulmasından ilkinin 21 Nisan 627'de, ikincisinin ise Hz. Peygamberin oğlu İbrahim'in vefat ettiği gün olan 27 Ocak 632 pazartesi günü, saat 9:42'de meydana geldiğini tesbit etmiştir.

[17] Bütün bu rivayetlere dayanarak, ileride yapacağımız bir çalışmada, Hz. Peygamber'in Kusûf hutbesinin tam metnini inşa etmeye çalışacağız. Elbette böyle bir metni oluştururken, birçok sahabinin aktardığı aynı mealdeki cümlelerle, tek bir sahabînin naklettiği cümle farklı değerlendirilecek, tabiatıyla sonuncusu ihtiyatla karşılanacaktır.

[18] Mâlik, Kusûf, 1, I. 186; Buhârî, Kusûf, 2, 4, 5, 13, (II. 24-6), 29-30; Müslim, Kusûf, 1, 3, 6, (I. 618-620); Nesâî, Kusûf, 10, 11, 12, (III. 129-137).

[19] Mâlik, Kusûf, 2, I. 186-7; Buhârî, Kusûf, 9, II. 27-8; Müslim, Kusûf, 17-9, 1. 626-7; Nesâî, Kusûf, 17, III. 146-8.

[20] Müslim, Kusûf, 9-10, I. 622-3.

[21] Buhârî, Kusûf, 1, 13. II. 24, 29; Müslim, Kusûf, 21-3, I. 628; Nesâî, Kusûf, 4, III. 126; İbn Mâce, İkâme, 152, no: 1261 (I. 400).

[22] Buhârî, Kusûf, 14, II. 30; Müslim, Kusûf, 24, I. 628-9; Nesâî, Kusûf, 25, III. 153-4.

[23] Buhârî, Kusûf, 1, II. 24; Müslim, Kusûf, 28, I. 630; Nesâî, Kusûf, 3, III. 125-6.

[24] Buhârî, Kusûf, 1. 15, II. 24. 30; Müslim, Kusûf, 29, I. 630.

[25] Nesâî, Kusûf, 14, 20, III. 137-9, 149-150.

[26] Nesâî, Kusûf, 14, III. 139-140.

[27] Nesâî, Kusûf, 15, III. 140-1.

[28] Nesâî, Kusûf, 16, III. 141-6; İbn Mâce, İkâme, 152, no: 1262, I. 401.

[29] Buhârî, Kusûf, 1, 6, 17, II. 23-4, 26, 31; Nesâî, Kusûf, 24, III. 152-3.

[30] Nesâî, Kusûf, 16, III. 141, 145; İbn Mâce, İkâme, 152, no: 1262, I. 401.

gamber'den Kusûf hadislerini, on küsur sahabî rivayet etmesine rağmen, bu ifade diğer rivayetlerde bulunmamaktadır. Bunlar, Müminlerin annesi Âişe, Esmâ, Ali, Ubey b. Ka'b, Ebû Hureyre, İbn Abbâs, İbn Ömer, Câbir, Semure b. Cundeb, Kabîsa el-Hilâlî ve Abdurrahmân b. Semure'dir ve onlardan hiçbiri, Nu'mân b. Beşîr'in hadisinde zikredilen bu ifadeyi zikretmemişlerdir. İşte biz bundan dolayı, bu ifadenin hadise sokulmuş bir idrac olmasından ve Rasûlullah (s)'ın lafzı olmamasından korkuyoruz"[31] değerlendirmesini yapmıştır.

Şüphesiz, gerek Gazzâlî'nin, gerekse İbnu'l-Kayyim'in, rivayetlerin bütününü esas alarak yaptıkları bu metin tenkidi takdire şayandır. Onların, söz konusu ifade için ileri sürdükleri itiraz ve gerekçeleri, bizim burada üzerinde durduğumuz kabir azabının vah-yedilmesi ifadesi için de geçerlidir. Bu nedenle, vahiy ifadesi de, mana ile rivayetin doğal bir sonucu olabileceği gibi, İbnu'l-Kayyim'in işaret ettiği üzere, böyle bir ifade, râvîler tarafından yapılmış bir idrac da olabilir.

b- Hz. Âişe Rivayetleri:

I. Kabir Azabının Vahyedildiğini Bildiren Rivayetler:

1- Nesâî'nin, Süleyman b. Dâvûd -İbn Vehb -Yûnus -İbn Şihâb -Urve b. ez-Zubeyr'den naklettiği bir rivayete göre, Hz. Âişe şöyle demiştir: "Bir gün yanımda bulunan bir Yahudi hanım; "Siz, kabirlerde sınanacaksınız" derken, Rasûlullah (s) odama girdi. O, bunu duyunca dehşete kapıldı ve "Ancak Yahudiler sınanacaktır" buyurdu. Birkaç gece geçtikten sonra Rasûlullah da, "bana vahyedildi ki, sizler kabirlerde sınanacaksınız" buyurdu. Daha sonra Rasûllullah, kabir azabından Allah'a sığınıyordu".[32]

2- Ahmed b. Hanbel'in, Osman b. Ömer -Yûnus -İbn Şihâb -Urve b. ez-Zubeyr[33] ile,

3- Ya'kûb -İbn Şihâb'ın yeğeni-İbn Şihâb -Urve b. ez-Zubeyr[34] kanallarından rivayet ettiği haber yukarıdaki ile hemen hemen aynıdır.

4- Ahmed -Yezîd -Sufyân -İbn Şihâb -Urve b. ez-Zubeyr kanalıyla da şu şekilde verilmektedir:

Hz, Âişe'nin anlattığına göre, bir Yahudi kadın kendisinden bir şeyler isteyip de, o da istediğini verince, kadın ona: "Allah seni kabir azabından korusun" demiş, bunu yadırgayan Hz. Âişe de, Hz. Peygamber'i görünce ona bunu sormuş, ondan olumsuz cevap almıştı. Devamla Hz. Âişe şöyle demektedir: "Daha sonra Rasûlullah (s) şöyle buyurdu: "Bana vahyedildi ki, siz kabirlerinizde sınanacaksınız".[35]

II. Kabir Azabını Anlattığı Halde Vahiyden Söz Etmeyen Rivayetler:

5- Mâlik ve Buhârî'nin, Yahya b. Saîd -Amra bnt. Abdurrahmân kanalıyla Hz. Âişe'den rivayet ettiği benzer bir habere göre, gelip kendisinden bir şeyler

[31] İbnu'l-Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde*, Kahire 1323, II. 225.

[32] Nesâî, Cenâiz, 115, IV. 104-5. Yukarıda zikrettiğimiz yine Nesâî tarafından rivayet edilen Esmâ rivayetinin senedi ile bu haberin senedinin aynı olması da gariptir.

[33] Ahmed, VI. 248.

[34] Ahmed, VI. 271.

[35] Ahmed, VI. 238.

isteyen bir Yahudi kadın ona: "Allah seni kabir azabından korusun" demiş, Hz. Âişe de Rasûlullah'a; "İnsanlara kabirlerinde azab edilecek mi?" diye sormuş, O da böyle bir şeyden Allah'a sığınarak cevap vermişti. Hz. Âişe daha sonra Hz. Peygamber'in bir gün, bineğiyle çıktığını, ancak güneş tutulması üzerine kuşluk vakti dönüp Kusûf namazı kıldığını tafsilatlı bir şekilde anlattıktan sonra; "namazdan kalktıktan sonra, Allah'ın söylemesini dilediği şeyleri söyledi ve sonra onlara kabir azabından (Allah'a) sığınmalarını emretti" demektedir.[36]

6- Müslim, Nesâî ve Dârimî'nin yine aynı ortak isnad ile rivayet ettikleri haberde ise, Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in güneş tutulması geçtikten sonra "Ben sizin, kabirlerde Deccal fitnesi gibi sınanacağınızı gördüm" dediğini bildirmektedir. Devamla Amra, Hz. Âişe'nin daha sonra Rasûlullah (s)'in cehennem azabı ile kabir azabından (Allah'a) sığındığını işittiğini söylediğini haber vermektedir.[37]

III. Kabir Azabına ve Onun Vahyedilmesine Hiç Değinmeyen Rivayetler:

Öte taraftan, Hz. Âişe'nin, güneş tutulmasını, Hz. Peygamber'in Kusûf namazını ve hutbesini geniş bir biçimde anlattığı şu isnadlarla gelen rivayetlerde ise, ne kabir azabından, ne de bu hususta herhangi bir vahyin gelmesinden söz edilmektedir:

1- Âişe -Urve b. ez-Zubeyr -Hişâm b. Urve -Mâlik,[38]

2- Âişe -Urve -İbn Şihâb -Ukayl -Leys -Yahya b. Bukeyr -el-Buhârî,

3- Âişe -Urve -İbn Şihâb -Ukayl -Leys -Saîd b. Ufeyr -el-Buhârî,

4- Âişe -Urve -İbn Şihâb -Yûnus -Anbese-Ahmed b. Salih -el-Buhârî,

5- Âişe -Urve -Hişâm b. Urve -İbn Şihâb -Ma'mer -Hişâm -el-Buhârî,[39]

6- Âişe -Urve -İbn Şihâb-Yûnus -İbn Vehb-Harmele b. Yahya -Müslim,

7- Âişe -Urve -İbn Şihâb-Yûnus -İbn Vehb-Ebû't-Tahir ve M. b. Seleme -Müslim,

8- Âişe -Ubeyd b. Umeyr -Atâ' -İbn Cureyc -M. b. Bukeyr -İshâk b. ibrahim -Müslim,[40]

9- Âişe -Ubeyd b. Umeyr -Atâ' -İbn Cureyc -İbn Uleyye -Ya'kup b. İbrahim-en-Nesâî,

10- Âişe -Urve -İbn Şihâb -Abdurrahmân b. Nemir -Velîd -Amr b. Osman -en-Nesâî,

11- Âişe -Urve -İbn Şihâb -Yûnus -İbn Vehb -Muhammed b. Seleme -İbn Mâce,[41]

12- Âişe -Urve -İbn Şihâb -Yûnus-İbn Vehb -Ahmed b. Amr -İbn Mâce,[42]

Bu isnadlardan Âişe -Urve -İbn Şihâb -Yûnus şeklindeki sened ile, kabir azabının vahyedildigini haber veren rivayetin senedi, ilk üç-dört ravisi itibarıyla aynıdır. Ortak isnada sahip olan bu iki gaipten, vahiyden söz eden metin-

[36] Mâlik, Kusûf, 3, I. 187-8; Buhârî, Kusûf, 7, 12, II. 26-7, 29.

[37] Müslim, Kusûf, 8, I. 621-2; Nesâî, Kusûf, 11, 12, (III. 133-5); Dârimî, Salât, 187, s. 359. Krş. Humeydî, *Musned,* no: 179. (I. 94).

[38] Mâlik, Kusûf, 1. I. 186; Buhârî, Kusûf. 2. II. 24-5; Müslim, Kusûf, 1, I. 618; Nesâî, Kusûf, 11, III. 132-3.

[39] Buhârî, Kusûf, *4,* 5, 13, II. 25-6, 29-30.

[40] Müslim, Kusûf, 3, 6, I. 619-620.

[41] Nesâî, Kusûf, 10, 11, 21, III. 129-132, 150-1.

[42] İbn Mâce, İkâme, 152, no: 1263, (I. 401).

ler gayet muhtasar iken, oldukça geniş olarak haber veren üçüncü grup rivayetlerde vahiyden hiç söz edilmediği gibi, kabir azabından dahi bahsedilmemiştir. Bu ise, söz konusu haberlerin mana ile rivayet edildiğini, ravi tasarruflarına açık olduğunu ortaya koymaktadır. Zira, kabir azabı gibi önemli bir konunun bilgi kaynağının vahiy olması halinde, bu önemli malumatın, konuyu daha detaylı anlatan uzun rivayetlerde de mutlaka zikredilmiş olması gerekirdi. Ama vakıa bunun tam tersine gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, Hz. Âişe ile Esmâ'dan gelen ve Hz. Peygamber'e kabir azabının vahyedildigini telaffuz eden bu rivayetler, başta Hz. Âişe ile Esmâ'nın kendi rivayetleriyle çeliştikleri gibi, Kusûf hutbesini rivayet eden ondan fazla sahabînin rivayetleriyle de çelişki halindedir. Bu konuda vahiyden de, kabir azabından da hiç söz etmeyen bunca rivayet varken, sadece vahiyden söz eden rivayetleri esas alıp, gerek kabir azabı konusunda, gerekse Kur'an dışı vahiy konusunda kesin hüküm vermek, parçacı bir yaklaşımın sebep olduğu yanlışlıklara yol açacaktır. Bu ise, bir konuda gelen bütün hadislerin mutlak surette bir arada incelenmesi gerektiğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Şu halde, ilgili ifadeyi ve metinleri ihtiyatla karşılamak, daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

2. Misal

İkinci misalimiz, zina eden bekârlar ile evlilerin cezaları hakkında Hz. Peygamber'in hükmünü ifade eden Ubâde b. Sâmit'in rivayet ettiği şu haberdir:

> Hz. Peygambere (vahiy) indiği zaman bundan dolayı sıkıntıya düşer, yüzünün rengi değişirdi. Yine bir gün vahiy geldi ve aynı durumla karşılaştı. Sonra bu durum geçince şöyle buyurdu: "Benden alın, Allah (zina eden) o hanımlara (uygulanacak) yolu ortaya koydu. Evli ile evli, bekâr ile bekârdan, evli olanlara yüz sopa ve sonra taş ile recm, bekârlara ise yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası![43]

Ancak bu rivayette, açıkça Hz. Peygamber'e vahyin indiği ve bunun bazı tezahürleri anlatılırken, yine Ubâde'den gelen diğer rivayetlerde böyle bir durumdan hiç bahsedilmemektedir. Bu rivayetlerde Rasûlullah'ın doğrudan doğruya "benden alın, benden alın" buyurarak aynı hükmü bildirdiği ile yetinilmektedir.[44] Burada yapılması gereken şey ise, vahiy geldiğini ifade eden rivayetlerin senedleriyle, diğer senedleri karşılaştırmak olacaktır.

Kaynaklarımızda bulabildiğimiz senedlerin ricali şöyledir:

1- Ubâde -Hıttân -Yûnus -Katâde -Saîd b. Arûbe -Yahya -Bekr b. Halef -İbn Mâce[45]

2- Ubâde -Hıttân -Hasan -Katâde -Saîd b. Arûbe -Yahya -Musedded -Ebû Dâvûd[46]

[43] Müslim, Hudûd, 13, II. 1316-7; Ahmed, V. 317, 318, 320;1, 327.
[44] Müslim, Hudûd, 12, II. 1316; Ebû Dâvûd, Hudûd, 23, no: 4415 (IV. 570); Tirmizî, Hudûd, 8. no: 1434, (IV. 41); İbn Mâce, Hudûd, 7, no: 2550 (II. 852- 3), Dârimî, Hudûd, 19, s. 577; Ahmed, V. 313, 320.
[45] İbn Mâce, Hudûd, 7, no: 2550 (II. 852-3)
[46] Ebû Davûd, Hudûd, 23, no: 4415 (IV. 570).

3- Ubâde -Hıttân -Hasan -Katâde -Hammâd -Bişr b. Ömer -Dârimî[47]

4- Ubâde -Hıttân -Hasan -Mansûr -Huşeym -Ahmed[48]

5- Ubâde -Hıttân -Hasan -Mansûr -Huşeym -Kuteybe-Tirmizî[49]

6- Ubâde -Hıttân -Hasan -Mansûr -Huşeym -Yahya b. Yahya -Müslim[50]

7- Ubâde -Hıttân -Hasan -Katâde -Şu'be -Muhammed b. Ca'fer -Ahmed[51]

8+ Ubâde -Hıttân -Hasan -Katâde -Saîd -Abdulalâ -M. İbnu'l-Musennâ ve İbn Beşşâr -Müslim[52]

9+ Ubâde -Hıttân -Hasan -Katâde-Saîd b. Arûbe -Abdullâh b. Bekr-Ahmed[53]

10+ Ubâde -Hıttân -Hasan -Katâde-Saîd b. Arûbe-Muhammed b. Ca'fer -Ahmed[54]

11+ Ubâde -Hıttân -Hasan -Katâde -Hammâd -Affân -Ahmed[55]

12+ Ubâde -Hasan -Cerîr -Şeybân b. Şeybe -Ahmed[56]

Yukarıdaki senetlere baktığımızda, söz konusu rivayetin yalnızca Ubâde b. Sâmit tarafından rivayet edildiği, onlardan birçoğunun 4. hatta 5. tabakaya kadar aynı şahıslardan geldiği, ancak Ubâde -Hıttân -Hasan -Katâde ve Saîd'den sonra farklı kanallara ayrıldığı dikkatimizi çekmektedir. Aynı menşe'den gelmesine rağmen, ilk yedi rivayetin vahiyden hiç söz etmemesi; ya belli bir tabakadan sonra bazı râvilerin ihtisar ederek vahiyden bahsetmemeleri, ya da Allah'ın gösterdiği yolun, vahiy yoluyla olduğunu düşünen son tabakalardaki bazı râviler tarafından idrac edilmiş olabileceği ihtimali ile açıklanabilir.

Her iki haberi de nakleden Müslim, vahiyden söz etmeyen haberi diğerine takdim etmiştir. Ayrıca Ebû Dâvud, Tirmizî, İbn Mâce, Dârimî ve Ahmed b. Hanbel'in iki rivayetinin de haberi vahiysiz nakletmeleri idrac olma ihtimalini artırmaktadır. Yine cumhurun bu habere rağmen recmedilen şahsa yüz sopa cezasını gereksiz görmeleri,[57] Hz. Ömer ve Ali'nin hilâfetleri dönemlerinde sürgün cezasından vazgeçmeleri unutulmamalıdır.[58]

3. Misal

Kaynaklarımızda görebildiğimiz kadarıyla, ezan okuma sünnetinin Hz. Peygamber tarafından kabul edilmesi konusunda üç ayrı görüşü yansıtan, üç farklı rivayet gelmiştir.

[47] Dârimi, Hudûd, 19, s. 577.
[48] Ahmed, V. 313.
[49] Tirmizî, Hudud, 8, no: 1434, IV. 41.
[50] Müslim, Hudûd, 12, II. 1316.
[51] Ahmed, V. 320.
[52] Müslim, Hudûd, 13, II. 1316-7 (Vahy ifadesi, (+) işareti olan rivayetlerde var, (-) işaretlilerde ise yoktur.).
[53] Ahmed, V. 320-1.
[54] Ahmed, V. 318.
[55] Ahmed, V. 317.
[56] Ahmed, V. 327.
[57] Bkz. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktasid*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, II. 363.
[58] Geniş bilgi için ve değerlendirme için bkz. Zâfer Ahmed Osmânî Tehânevî, *İ'lâu's-Sunen*, tah. Muhammed Tâkî Osmânî, İdâretu'l-Kurân, Pakistan trsz., XI. 602-613; Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha fiş-Şerî'ati'l-İslamiyye*, ed-Daru'l-Muttahide, Beyrut 1990, s. 157-9.

Bunlardan birincisine göre, Hz. Peygamber, ashabıyla namaza nasıl çağırabilecekleri konusunda istişare etmiş; çan, boru, ateş vb. tekliflerden sonra Hz. Ömer "bir adam gönderseniz de namaza çağırsa!" demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber "Kalk ey Bilâl! Namaza çağır!" buyurmuştu.[59]

İkinci rivayete göre böyle bir istişareden sonra Hz. Ömer rüyasında çan çalınmasını değil, ezan okunmasını görmüştü. Ömer gördüğü bu rüyayı Hz. Peygamber'e haber vermeye gitmişti ki, o şekilde bir vahiy çoktan gelmişti. Ömer daha varmadan Bilâl ezan okumaya başladı. Ömer rüyasını haber verince Hz. Peygamber "bu konuda vahiy seni geçti" buyurdu.[60]

Üçüncü rivayete göre ise, ezanı rüyasında gören Abdullâh b. Zeyd gelip Hz. Peygamber'e haber vermiş, o da bunu bir hak rüya olarak kabul etmiş ve Bilal'a ezan okutmuştur. Hz. Ömer bu çağrıyı duyunca Hz. Peygamber'e gelmiş ve "Ey Allah'ın Rasûlü! Seni hak olarak gönderene yemin ederim ki, benzer bir rüyayı ben de gördüm" demiştir. Bunun üzerine Rasûlullah onun daha da sabitleştiğini ifade ile Allah'a hamdetmiştir.[61]

Birinci rivayette yer alan Hz. Ömer'in teklif ettiği şey, sadece birisinin çıkıp "namaza! namaza!" vb. çağırmasıdır ki, ezanın teşriinden önceki uygulamanın temelini teşkil eder.[62]

İkinci rivayette ise, ezanın Hz. Ömer'in rüyasından az önce Hz. Peygamber'e vahiy ile bildirdiği ifade edilmektedir. Ancak söz konusu haber tâbiûndan Ubeyd b. Umeyr tarafından rivayet edilmiş, dolayısıyla mursel bir haberdir. Bu rivayette yer alan vahyin gelmesi ve "bu konuda vahiy seni geçti" ifadeleri bazı rivayetlerde hiç zikredilmezken, bazılarında ise onun yerine Hz. Ömer'in "beni Abdullâh b. Zeyd geçti" veya "fakat o beni geçti"[63] ifadelerinin bulunması bu hususta Ömer'i geçenin vahiy değil de, rüyasını daha önce haber veren Abdullâh olduğunu göstermektedir. Yine ezanın, namaz farz kılındığında Hz. Peygamber'e Cibrîl tarafından emredildiğine veya kendisine İsrâ Gecesi vahyedildiğine dair bazı zayıf ve münker rivayetlerden de söz edilmektedir. Fakat sened itibarıyla elimizde mevcut sahih rivayetler vahiyden hiç söz etmezken, bu tür zayıf haberlere dayanarak ezanın vahiy ile bildirildiğini söylememiz doğru olmayacaktır. Ezanı vahiy kaynaklı gösteren rivayetlerin, dinin şeâirinden biri olan ezan gibi bir sünnetin bir iki sahâbînin rüyasıyla ortaya çıktığını yeterli

[59] Buhârî, Ezan, I. 150; Tirmizî, Salât, 139, no: 190, (I. 362-3); Ahmed, II. 148.

[60] Abdurrazzâk b. Hemmâm, es-San'ânî, *Musannef*, I-XI, tahk. Habiburrahmân A'zamî, el-Meclisu'l-İlmî, Beyrut trsz., no. 1775, (I. 456); Ebû Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, tahk. Mustafâ es-Sekâ - İbrâhîm el-Ebyârî - Abdulhâfız Şelebî, Kahire 1955, (I. 509); Ebû Dâvûd, *el-Merâsil*, tahk. Şu'ayb el-Arnavût, Beyrut 1988, no: 20, s. 81.

[61] Ebû Dâvûd, Salât, 28, no: 499, (I. 337-8); Tirmizî, Salât, 139, no: 189, (I. 359); Dârimî, Salât, 3, s. 268-9; Ahmed, IV. 43.

[62] Bu hususta geniş bilgi için bkz. Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, DİB.Yayınları, Ankara 1978, (II. 551-7).

[63] Abdurrazzâk, no: 1774, (I. 456); Ebû Dâvûd, Salât, 27, no: 498, (I. 337); İbn Mâce, Ezan, 1, no: 707, (I. 233). Zayıf bir rivayette ise Hz. Peygamber "Bilal bununla seni geçti" diyor. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, II. 94.

görmeyen bazı ravilerin, bunu da vahye dayandırma eğilimlerinin bir tezahürü olması hiç de uzak bir ihtimal değildir. Elbette böylesine önemli ve güzel bir sünnetin Kur'an dışı ilâhi bir iletişim ile doğrudan Allah tarafından Hz. Peygambere bildirilmesi imkânsız değildi. Ne var ki elimizdeki sahih rivayetlere göre ilâhî irâde bunu, üçüncü rivayetimizde olduğu gibi Abdullâh b. Zeyd ile Hz. Ömer'in rüyalarının Hz. Peygamber tarafından onaylanması şeklinde teşrî kılınmasını uygun görmüştür. Hatta daha sonra inen bazı Kur'an âyetlerinde[64] ezana atıflarda bulunulması, ezandan söz edilmesi, onu Kur'an vahyinin de onayladığını göstermektedir. Bu iletişimi şu şekilde formüle edebiliriz:

> İstişare sahabî rüyası Rasûl'ün onayı sünnet Kur'an'ın onayı.

Netice olarak ashabın rüyasının da Sünnet'e mesned olabildiğini, ancak bunun Hz. Peygamber'in onayından sonra Sünnet niteliğini kazandığını söyleyebiliriz. Yine burada, gerek sahabe için ve gerekse bizler için, herhangi bir sünnetin sûbutunda vahiy şart olmayıp, Hz. Peygamber'in söz, fiil veya onayı yeterlidir.

4. Misal

Dördüncü misalimiz de, güzel koku sürünmüş bir vaziyette umre için ihrama girmek isteyen bir bedevinin bu hususta sorduğu soruya Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahiyle cevap verdiğini anlatan Ya'lâ[65] hadisidir. Olay bazı kaynaklarımızda kısaca şöyle anlatılmaktadır:

> Rasûlullah'a Ci'râne'de iken, üzerinde bir cübbe bulunan, sakallı ve başı sarıya boyanmış bir adam geldi ve: "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben umre için ihrama girdim ve gördüğün gibiyim (ne yapmalıyım?) diye sorunca Hz. Peygamber buyurdular ki: "üzerinden cübbeni çıkart, şu (kokulu) boyayı da yıka ve haccında ne yapıyorsan, umrende de onu yap![66]

Bazı rivayetlerde bu soru üzerine Yüce Allah'ın derhal Hz. Peygamber'e vahiy indirdiği, onun bu sebeple üzerine bir örtü aldığı ve vahiy tamamlanınca "soru soran nerede!" diye sorup, adama az önceki cevabı verdiği ifade edilmektedir.[67]

Diğer bazı varyantlarda ise Ya'lâ'nın Hz. Ömer'e "Hz. Peygamber'e vahiy inerken bir görebilsem" diyerek, vahyin inişini kendisine göstermesini istediğini, söz konusu adamın sorusundan sonra Hz. Peygamber'in bir müddet sustuğu, sonra vahiy geldiği ve kafasını örtünün altına soktuğu, bunu gören Hz. Ömer'in Ya'lâ'yı çağırdığı, Ya'lâ'nın da başını örtünün altına soktuğu, Hz. Pey-

[64] Bkz. 5/Mâide, 58; 62/Cuma, 9.

[65] Ya'lâ b. Umeyye'nin hayatı hakkında bkz. İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ğâbe*, V. 523; İbn Hacer, *İsâbe*, III. 668-9.

[66] Mâlik, Hacc, 18, I. 328-9; *Musned*, no: 790, II. 347; Müslim, Hacc, 9,1. 838; Nesâî, Menâsik, 44, (V. 142, 143).

[67] Ebû Dâvûd, Menâsik, 31, no: 1819 (II. 407-8); Nesâî, Menâsik, 29, V. 130-1.

gamber'in yüzünün kızardığı, deve yavrusu gibi sesler çıkardığı anlatılmaktadır. Rasûlullah, bir süre böyle kaldıktan ve o durum geçtikten sonra, soruyu soran kimseyi buldurmuş ve "üzerindeki güzel kokuyu üç kere yıka, cübbeyi çıkart ve haccında yaptıklarını umrende de yap!" buyurmuşlardır.[68]

Bu rivayetlerin hepsi, aynı adamın sorusunu, Peygamberimizin bu soru karşısındaki hâlini ve cevabını anlatmaktadır. Olay, birçok sahâbînin huzurunda yaşanmış olmasına rağmen, görebildiğimiz kadarıyla çeşitli kanallardan olmak üzere yalnızca Ya'lâ'dan rivayet edilmektedir.

Birinci misalimizde değindiğimiz ihtisar veya idrâc burada da ihtimal dahilindedir. Zira hadis, Ya'lâ -oğlu Safvân -Atâ' senediyle tek kanaldan gelmiş, Atâ'dan sonra değişik kollara ayrılmıştır. Bu isnadları şöyle sıralayabiliriz.

1- Hz. Peygamber -Atâ' -Humeyd b. Kays -Mâlik[69]

2- Ya'lâ -Safvân -Atâ' -Kays -Cerir -Vehb b. Cerîr -İbn Râfi' ve Ukbe b. Mukrem -Müslim[70]

3- Ya'lâ-Safvân -Atâ'-Kays -Cerir -Vehb b. Cerîr -Muhammed b. İsmâ'îl -en-Nesâî[71]

4- Ya'lâ-Safvân -Atâ' -Amr -Sufyân -Muhammed b. Mansûr -en-Nesâî[72]

5+ Ya'lâ-Safvân -Atâ' -Hemmâm -Ebû Nuaym-el-Buhârî[73]

6+ Ya'lâ-Safvân -Atâ' -Hemmâm -Ebû'l-Velîd -el-Buhârî[74]

7+ Ya'lâ-Safvân -Atâ' -Hemmâm -Şeybân -Müslim[75]

8+ Ya'lâ-Safvân -Atâ' -Hemmâm -Muhammed b. Kesîr -Ebû Dâvûd[76]

9+ Ya'lâ-Safvân -Atâ' -İbn Cureyc -Ali b. Haşrem -Müslim[77]

10+ Ya'lâ-Safvân -Atâ' -İbn Cureyc -Ebû Asım -Buharı[78]

11+ Ya'lâ-Safvân -Atâ' -Rabâh b. Ebî Ma'rûf -Ebû Alî Ubeydullâh -İshâk b. Mansûr-Muslim[79]

Yukarıdaki isnadlardan da açıkça görüldüğü üzere, rivayet Atâ'dan sonra dağılmaktadır, tik dört kanalda vahiyden hiç söz edilmezken, diğerlerinde ise birbirine yakın lafızlarla vahyin inişi karşısında Hz. Peygamber ve Ya'lâ'nın tavırları detaylı olarak anlatılmıştır.

Meselenin anlaşılması bakımından burada şu soruları cevaplandırmamız yerinde olacaktır: Acaba Hz. Peygamber gerçekten bunun gibi fer'î bir mesele karşısında vahye ihtiyaç duyar, vahiy bekler miydi? Yoksa ilk dört rivayet-

[68] Humeydî, no: 791, (II. 347-8); Buhârî, Hacc, 17, II. 144, Umre, 10, II. 202, Sayd, 19, II. 217; Müslim, Hacc, 8, 10, I. 836-8.
[69] Mâlik, Hacc, 18, I. 328-9.
[70] Müslim, Hacc, 9, I. 838.
[71] Nesâî, Menâsik, 44, V. 143.
[72] Nesâî, Menâsik, 44, V. 142.
[73] Buhârî, Umre, 10, II. 202.
[74] Buhârî, Sayd, 119, II. 217.
[75] Müslim, Hacc, 6, I. 836.
[76] Ebû Dâvûd, Menâsik, 31, no: 1819 (II. 407-8).
[77] Müslim, Hacc, 8, 1,837.
[78] Buhârî, Hacc, 17, II. 144.
[79] Müslim, Hacc, 10, I. 838.

te olduğu gibi Allah'ın kendisine verdiği görevler muvacehesinde derhâl cevap mı verirdi? Rasûlullah (s)'ın, günlerce vahiy bekleyip, Kur'an vahiyleri indikten sonra, ona göre cevap verdiği önemli meseleler ile karşılaştığı kadar, günlük hayatta çok değişik mevzularda çoğu kez ictihadlarıyla yüzlerce meseleye ânında çözüm getirdiği, birçok emir ve yasaklar koyduğu vâkidir. Şüphesiz o bunları yaparken Yüce Allah'ın kendisine indirdiği Kur'an nurundan, Hikmet hazinelerinden ve kendisine bahşedilen nebevi fetânetin getirdiği engin tefekkür ve muhakeme gücünden azamî miktarda yararlanmaktaydı. Netice itibariyle biz, bu hâdisede Hz. Peygamber'in bedevinin sorusuna derhal cevap vermiş olduğu kanaatini taşıyoruz. Ya'lâ'nın şâhid olduğu durumun, Kur'an vahyinin indiği bir durum olması, ya da Hz. Peygamber'in derin bir tefekkür hâlinin vahiy alma hali olarak algılanması da muhtemeldir. Nitekim Taberânî'nin (ö. 360) *el-Evsat*'ında naklettiği rivayete göre inen vahiy, Kur'an vahyidir:

> Hz. Peygamber bir süre adama baktı, sonra sustu. Hemen ardından vahiy geldi ve Allah Teâlâ 'Allah için haccı ve umreyi tamamlayın' âyetini[80] indirdi. Sonra bu durum geçince O: 'az önce bana umreden soran kimse nerede?' dedi.[81]

Şu halde vahiyden söz etmeyen rivayetler ile bu rivayet birlikte değerlendirildiğinde, meselede bir yanlış algılama ve yanlış anlatma ihtimali kuvvet kazanmaktadır.

5. Misal

Buna benzer bir misal de Ebû Sa'îd el-Hudrî'den gelen şu haberdir:

> Bir gün Hz, Peygamber, minberi üzerinden ashabına hitap etmekte, ashab da çevresinde oturmuş onu dinlemektedir. O "Benden sonra sizin hakkınızda en çok korktuğum şey Allah'ın size bolca vereceği dünya nimetleri ve zinetleridir" deyince oradakilerden bir adam "Yâ Rasûlallah! Hiç hayır, şer getirir mi?" diye sorar. Bu soru üzerine o bir süre susunca, diğer sahâbiler soru sorana "ne diye Rasûlullah'la böyle konuşuyorsun; bak, sana, cevap bile vermiyor" diye çıkışırlar. Ebû Sa'îd burada şöyle demektedir: "(O susunca) gördük ki kendisine vahiy geliyor. Sonra akmakta olan terlerini silerek açıldı." Sonra soru sorana dönerek, "Hayır, şer getirmez, ancak baharın bitirdiği otlardan öldürecek veya acı verecek olanları da vardır... Bu mallar tatlıdır. Güzel görünür. Miskine, yetime ve yolda kalmışa verebilen için o mal ne güzel bir arkadaştır. Fakat o malı haksız kazanan kimse ise, yiyip de doymayan kimse gibidir ve o mal Kıyamet günü onun aleyhinde bir şâhid olacaktır" buyurdu.[82]

[80] 2/Bakara, 196.

[81] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, talik. Mahmûd et-Tahhân, Mektebetu'l-Maârif, Riyad 1986, no: 1836 (II. 485); bkz. İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, tahk. Muhibbuddîn el-Hatîb, Kahire 1407, (III. 463).

[82] Humeydî, no: 740, (II. 325); Buhârî, Zekât, 47, II. 127; Müslim, Zekât, 123, I. 728-9; Nesâî, Zekât, 81, V. 90-91; Ahmed, III. 7, 21, 91.

Buhârî'nin bir rivayetinde "biz, 'ona vahyediliyor' dedik. İnsanlar da sanki başlarında kuş varmışçasına sustu. Sonra Hz. Peygamber yüzünden terini sildi" denilirken;[83] başka bir rivayetinde ise sadece "Hatta biz ona vahiy geldiğini zannettik. Sonra alnından terini sildi"[84] denilmektedir.

Müslim'in ilgili babda zikrettiği ilk hadiste bu soru üzerine yalnızca, "Rasûlullah bir süre sustu ve sonra şöyle buyurdu" denilirken,[85] ikinci hadisinde ise susmasından dahi bahsedilmeyip "hayır, ancak hayır getirir" sözünü üç kez tekrarlayarak yukarıdaki sözlerini söylediği bildirilmektedir.[86]

Rivayetlerin bütününden anlaşılan, Hz. Peygamber, bu soru üzerine kısa bir süre susmuş, bu süre içerisinde tefekküre dalmış ve arkasından cevaplamış olduğudur. Rivayetlerin bazısında anlatılan vahiy gelmesi hadisesi ise, oradaki sahabeden bazılarının görüş ve zanlarına dayanarak söyledikleri kanaatlerinin bir ifadesidir. Zira yalnızca Hz. Peygamber'in susmasından ve terlemesinden hareketle ona vahiy geldiğini zannetmeleri, onun tefekkür hâlini, vahiy alışına hamletme yanılgısına düşmeleri uzak bir ihtimal değildir. Bazı rivayetlerin vahiyden hiç söz etmemesi ise böyle bir algılamanın sonraki bazı râvilerden kaynaklanmış olma ihtimalini de beraberinde getirmektedir. Önceki misallerde olduğu gibi, birçok sahâbînin huzurunda yaşanan bir olay olmasına ve yalnızca Ebû Sa'îd'ten gelmiş olmasına rağmen bazı rivayetlerin vahiyden bahsetmeleri aynı şekilde ihtisar veya idrâc ihtimalini ön plana çıkarmaktadır. Bir rivayet, aynı zamanda başka sahâbilerden gelmiş olsa, her bir sahâbînin ilgi, dikkat ve hıfzına göre kısa veya uzun anlatımları mümkün ve gayet normaldir. Ancak aynı olayın, aynı sahâbîden bu şekilde önemli farklılıklar ile gelmesi, bazı endişeleri doğurmakta veya en azından ihtiyatla hareket etmeyi gerekli kılmaktadır.

6. Misal

Burada bizi bu endişelerimizde haklı çıkaracak çok açık bir misal daha verelim:

Abdullâh b. Ömer, Ebû Burde b. Niyâr (ö. 45) ve Ebû Hureyre'nin ayrı ayrı rivayetlerine göre Hz. Peygamber bir gün Medine pazarında (buğday vb.) gıda maddesi satan birisine uğramış, ona nasıl sattığını sormuş, sonra üzeri gayet güzel gözüktüğü için beğendiği bu erzakın içerisine elini sokmuş, altından eline ıslaklık dokunup da alttakinin hileli ve farklı olduğunu görünce, sebebini sormuş, adam yağmurun ıslattığını söylemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber "öyleyse insanların görmesi için o kısmı üzerine koysaydın ya, bunu ayrı fiyata sat, diğerini farklı fiyata sat! Bizi aldatan, bizden değildir" buyurmuşlardır.[87]

[83] Buhârî, Cihâd, 37, III. 214.
[84] Abdurrazzak, no: 20028, XI. 96; Buhârî, Rikâk, 7, VII. 173.
[85] Müslim, Zekât, 121, I. 727; İbn Mâce, Fiten, 18, no: 3995, (II. 1323).
[86] Müslim, Zekât, 122, I. 728.
[87] Humeydî, no: 1033, II. 447; Müslim, Îmân, 164, I. 99; Tirmizî, Buyû', 74, no: 1315, (III. 606); İbn Mâce, Ticârât, 36, no: 2224 (II. 749); Dârimi, Buyû', 10, s. 644; Ahmed, II. 50, III. 466; IV. 45.

Ancak, Ahmed b. Hanbel ve ondan alan Ebû Dâvûd'un Ebû Hureyre'den naklettikleri bir rivayet ise şöyledir:

> Rasûlullah erzak satan bir adama uğradı ve ona 'nasıl satıyorsun?' diye sordu, o da haber verdi, o anda Hz. Peygamber'e 'elini içine sok' diye vahyedildi. O da elini soktu. Onun ıslak olduğunu görünce Rasûlullah: 'aldatan bizden değildir' buyurdu.

Rivayetlerin senedlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Ebû Hureyre -Abdurrahmân -Alâ' b. Abdirrahmân -İsmâ'îl b. Ca'fer -İbn Hucr -Müslim, Tirmizî[88]

2- Ebû Hureyre -Abdurrahmân -Alâ' b. Abdirrahmân -Lsmâ'îl b. Ca'fer -Yahya b. Ey-yûb,

3- Ebû Hureyre -Abdurrahmân -Alâ' b. Abdirrahmân -lsmâ'îl b. Ca'fer -Kuteybe-Muslim[89]

4- Ebû Hureyre -Abdurrahmân -Alâ' b. Abdirrahmân -Sufyân b. Uyeyne -Hişâm b. Ammâr -İbn Mâce[90]

5- Ebû Hureyre -Abdurrahmân -Alâ' b. Abdirrahmân -Sufyân b. Uyeyne -Ahmed b. Hanbel,

6- Ebû Hureyre -Abdurrahmân -Alâ' b. Abdirrahmân -Sufyân b. Uyeyne -Ahmed b. Hanbel -Ebû Dâvûd[91]

Yalnızca Ahmed b. Hanbel ve ondan alan Ebû Dâvûd'un naklettiği 5- ve 6. rivayette yer alan 'onun içine elini sok' diye vahyedildi kısmı metne sonradan idrâc edilmiştir. Söz konusu idrac ise, ya Ahmed b. Hanbel'den, ya oğlu Abdullâh'tan yahut da büyük bir ihtimal ile müstensihlerden kaynaklanmaktadır. Zira diğer kanalların hiçbirisinde vahyedildiğinden asla bahsedilmemektedir. Dolayısıyla ne Hz. Peygamber'in, ne Ebû Hureyre'nin, ne de Ahmed b. Hanbel'e dek diğer râvilerin böyle bir vahiyden söz etmeleri söz konusu değildir.

Zaten bu olay vahyi gerektirmeyecek kadar sıradan bir olaydır. Üstü güzel olsa da, altı ıslak olan buğday vb. bir gıda maddesinin ıslaklığının (çuvalın dışından belli olması veya başka bir şekilde fark edilebilmesi, yahut Hz. Peygamber'i karşısında gören hilekârın endişeli hali, yüzünün kızarması, el ve ayağının titremesi, birbirine dolaşması, ya da Hz. Peygamber'in, acaba altı da üstü gibi mi, o kadar güzel mi, diye sırf meraktan bakması, ya da genelde her yer ve zamanda satıcıların başvurduğu bu hilenin Medine pazarında da yapılıp yapılmadığını kontrol etmek istemesi gayet normaldir ve bunun için ona vahyedilmesine hiç de gerek yoktur. Çünkü bu olay, bırakın feraseti ve fetâneti kadar yılların ticaret tecrübesi olan Rasûlullah'ı; uyanık, aklı başında, pazarı ve satıcıların karakterlerini bilen herhangi bir insanın dahi hissedip başvurabileceği tabiî bir durumdan öteye geçmez.

[88] Müslim, Îmân, 164, I. 99; Tirmizî, Buyû', 74, no: 1315, (III. 606).
[89] Müslim, Îmân, 164, I. 99.
[90] İbn Mâce, Ticârât, 36, no: 2224, (II. 749).
[91] Ahmed, II. 242; Ebû Dâvûd, Buyû', 52, no: 3452, (III. 731).

Ancak vahyin muhatabı olan Hz. Peygamberin her sözünü her fiilini vahye dayandırma, Hz. Peygamber'in, geçmiş milletlerin tarihlerinden, insanların genel karakterlerinden hareketle zan, tahmin ve tefekkürüne dayanarak söylediği bazı kanaatlerine gaybî bir haber niteliği atfetme, beşeri vâsıtaları görmezlikten gelerek, her haberin arkasında ilâhî bir ihbar ve iletişim olduğunu var sayma ve nihayet bunları, Nübüvvet alâmeti ve hatta mucize olarak görme, özellikle Hz. Peygamber'e yetişemeyen tabiîlerden itibaren başlayan ve yıllar ilerledikçe katlanarak gelişen bir eğilim olup, Hz. Peygamber'i yanlış yorumlamanın bir sonucudur.[92]

7. Misal

Yüce Allah'ın, Peygamber'e (s) vahyettiğine dair Hz. Peygamber'den nakledilen başka bir rivayet de Cerîr b. Abdullâh'ın (ö. 51) şu haberidir.

> Allah bana şu üç şehirden hangisine göçersem, oranın Hicret Yurdum olduğunu vahyetti: Medine, Bahreyn, Kunnesrîn.

Tirmizî, hadisi zikrettikten sonra "bu garib bir hadis olup, onun yalnızca el-Fadl b. Mûsâ kanalından nakledildiğini bilmekteyiz"[93] değerlendirmesini yapmaktadır.

İlk dört tabakasıyla aynı senedden gelen başka bir varyantını nakleden Hâkim ise "isnadı sahihtir ama Buhârî ve Müslim onu kitaplarında zikretmemişlerdir" derken, Zehebî "sahihtir" diyerek onaylamıştır.[94]

Ancak, kültür tarihimizde çeşitli şehirler hakkında birçok hadislerin uydurulmuş olduğu herkesçe bilinmektedir.[95] Hâkim ve Zehebî'nin sahih görmelerine karşın, Tirmi-zi'nin onu garib görmesi manidardır. Şam bölgesinde bir şehir olduğu söylenen Kunnesrîn ve Bahreyn'in rivayette olduğu gibi, Allah'ın vahyiyle Medine'ye alternatifler olarak sunulması, bizi rivayetin metni karşısında temkinli olmaya sevk etmektedir. Kaldı ki, Buhârî'nin zikrettiği rivayetlere de muhalif gözükmektedir. Hz. Âişe'nin anlattığına göre Hz. Peygamber bu hususta şöyle buyurmuşlardır:

> Bana sizin hicret yurdunuz, iki kara taşlık arasında hurmaları olan bir yer olarak gösterildi.[96]

Bunun nasıl gösterildiğini ise Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den gelen şu rivayette Hz. Peygamber açıkça ifâde etmiştir:

[92] Bu hususta bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, "Hz. Peygamberi Yanlış Yorumlama Tezahürleri", *İslâmî Araştırmalar* (1986), 2, s. 5-11; *Gaybi Hadisler Meselesi*, basılmamış ders notları.

[93] Tirmizî, Menâkıb, 68, no: 3923 (V. 721-2).

[94] Hâkim, *Mustedrek*, III. 2-3.

[95] Bkz. İbnu'l- Kayyim, *el-Menâru'l-Munîf*, s. 117; Abdulfettâh Ebû Gudde, *Lemehât min Târihi's-Sunne ve Ulûm el-Hadîs*, Mektebu'l-Matbûât el-İslamiyye, Halep 1984, s. 53-4; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 156-8.

[96] Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr. 45, IV. 255; Kefâle, 4, III. 59; Ahmed, VI. 198.

> Rüyamda Mekke'den hurmalıklı bir yere hicret edeceğimi gördüm. Önce oranın Ye-mâme ve Hecer olabileceğini düşündüm. Sonra (anladım ki) orası, Yesrib şehri (Medine) imiş.[97]

Şu halde işin aslı, Yüce Allah'ın, Nebisi ile iletişimi, rüyasında göstermek şeklinde olmuştur. Bu son zikrettiğimiz rivayetler, hem sened itibarıyla daha sahih, hem de mânâ itibarıyla daha uygundur. Dolayısıyla biz, Hz. Peygamber'e hicret yurdu olan Medine'nin rüyada gösterildiği ifade eden rivayetleri, direkt olarak ona vahyedildiğini bildiren rivayetlere tercih ediyoruz.

8. Misal

Hz. Peygamberin Mekke'yi fethettiğinde, beklenenin aksine, Kureyş'ten intikam almaması, onları affetmesi, Ebû Sufyan'ın evine sığınanlarla evlerine girip kapılarını kapatanların güvende olduğunu ilan etmesi, Ensâr'da Hz. Peygamber'in ana yurdu Mekke'ye yerleşeceği endişesini uyandırmış ve birbirlerine "Adamı, şehrine karşı bir rağbet, aşiretine karşı bir merhamet aldı yürüdü" demişlerdi. Hadiseyi seneler sonra nakleden Ebû Hureyre "bunun üzerine vahiy geldi, vahiy geldiğinde ise biz bunu bilirdik ve vahiy bitinceye dek kimse gözünü bile Rasulullah (s)'a çevirmezdi. Vahiy bitince Rasûlullah "Ey Ensar topluluğu! Siz böyle mi dediniz?" diye sormuş, onların "evet" demeleri üzerine "hayır, ben Allah'ın kulu ve Rasulüyüm, ben Allah'a ve size hicret ettim. Hayatım da sizinle, ölümüm de sizinle olacak" buyurdu. Onun bu sözlerini duyunca ağlaşan sahabe "vallahi biz bunu, sadece Allah'ı ve Rasulünü kıskandığımızdan dolayı söyledik" demişler, Hz. Peygamber de "Allah ve Rasulü sizi tasdik ediyor ve mazur görüyor"[98] buyurmuştur.

İbn Hişâm'ın *Sîre*'sinde ise hâdise şöyle anlatılmaktadır: "Bana Yahya b. Sa'îd'den ulaştığına göre Hz. Peygamber Mekke'yi fethedip şehre girince, Safa Tepesi'ne çıkıp Allah'a dua etmeye başlamış, Ensâr da etrafını çevirmiş, kendi aralarında "ister misiniz Allah yurdunu fethi müyesser kıldıktan sonra, Rasûlullah beldesinde ikamet etsin?" diye söylenmişlerdi. Hz. Peygamber, duasını bitirdikten sonra "siz az önce ne dediniz?" diye sormuş, onlar önce "bir şey değil ey Allanın Rasûlü" dedilerse de, o fazlaca ısrar edince konuşmalarını haber vermişlerdi. Bunun üzerine o "bundan Allah'a sığınırım! hayatımız da beraber, mematımız da beraber!" buyurmuştu.[99]

Görüldüğü gibi, aynı hadise kaynaklarımızda oldukça farklı bir üslupla anlatılmaktadır. Ensar'ın eleştirisinin vahiyle bildirildiğini anlatan birinci rivayet sened itibarıyla daha sahih, Hz. Peygamber'in muhtemelen onların bazı sözlerini işitmesi üzerine, bizzat kendilerinden dinlediğini anlatan ikinci rivayet ise

[97] Abdurrazzâk, no: 9743, V. 387; Buhârî, Ta'bîr, 39, VIII. 81; Müslim, Ru'yâ, 20, II. 1779; İbn Mâce, Ru'yâ, 10, no: 3921, (II. 1292).
[98] İbn Ebî Şeybe, no: 36899, VII. 397, Müslim, Cihad, 84-6; II. 1405-8; Ahmed, II. 538.
[99] İbn Hişâm, II. 416.

daha makul ve gerçekçidir. Zaten o ortam içerisinde Hz. Peygamber'in Ensâr'dan bu tür endişelerin sadır olabileceğini sezmesi, tahmin etmesi de gayet mümkündür. Ya da bir önceki rivayette Ensar'ın eleştirilerini Enes'in gelip-haber vermesinde olduğu gibi, bu sözleri de herhangi bir şahsın haber vermiş olması imkân dahilindedir. Kaynaklarımızda beşeri ihbarın bulunmasına rağmen, aynı hadiselerin ilahî ihbar şeklinde rivayet edildiğine dair başka birçok misalin bulunduğunu[100] göz önünde bulunduracak olursak, Ebû Hureyre rivayetindeki Ensar'ın eleştirisinin Hz. Peygamber'e vahiyle bildirilmesi kısmını ihtiyatla karşılamamız daha uygun olacaktır.

9. Misal

Enes b. Mâlik'in rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

> Allah bana sizin alçak gönüllü olmanızı ve birbirinize karşı azgınlık yapmamanızı variyetti.[101]

İyâd b. Himâr da Hz. Peygamber'in bir gün kendilerine hitap ettiğini ve şöyle buyurduğunu nakletmektedir:

> Aziz ve ve Celil olan Allah bana sizin alçak gönüllü olmanızı ve kimsenin kimseye karşı kibirlenmemesini vahyetti.[102]

Müslim ve Ebû Dâvûd'da yer alan İyâd rivayetleri ise, bu iki rivayetin birleştirilmiş şeklidir.[103] Şu kadar var ki, Müslim ilk önce, lafzın "Gerçekten Allah bana emretti ki" şeklinde olduğunu hatırlattıktan sonra "râvî şunu da ilave etti" dedikten sonra yukarıdaki haberi aktarmaktadır. Müslim'in verdiği bu ayrıntı, söz konusu haberin de, mana ile rivayet edildiğini göstermektedir. Bu durumda, Hz. Peygamber'in mezkur ifadesinin, gerçekten Kuran dışı bir vahye mi dayandığı, yoksa onun bunu Kuran'daki kibir, böbürlenme ve azgınlık ile ilgili birçok ayetten[104] çıkardığı bir hüküm olması itibarıyla Kur'an'a mı dayandığı tartışılır niteliktedir.

Sonuç

Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahiy geldiğini ifade eden bu rivayetleri, aynı sahabîlerden veya aynı ortak isnadlardan gelen diğer rivayetlerle karşılaştırdığımızda, hemen hepsinin mana ile rivayet edildiği, bazı rivayetlerde vahye dayandırılan bilginin, diğerlerinde böyle olmadığı gayet açıklıkla görülmektedir. Öteden beri, Sünnet'i vahiy ile temellendirme arzusu, her bir sünnetin

[100] Misaller için bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hadis Tarihi Notları*, basılmamış ders notları, s. 28-32.

[101] İbn Mâce, Zühd. 23, no: 4214, II. 1409.

[102] İbn Mâce, Zühd, 16, no: 4179, II. 1399.

[103] Müslim, Cennet, 64. III. 2198: Ebû Dâvûd, Edeb, 48. no: 4895, (V. 203).

[104] Bkz. 57/Hadîd, 23; 31/Lokmân, 18; 4/Nisâ, 36; 38/Sâd, 22, 24; 49/Hucurât, 9; 28/Kasas, 76-77; 7/A'raf, 33, 75; 16/Nahl, 23. 90; 24/Nûr, 33; 34/Sebe, 32; 40/Gâfir, 35; 39/Zümer, 60, 72.

vahye dayandığı iddiası, tabiatıyla bazı rivayetlerde de makes bulmuştur. Dolayısıyla yalnızca vahiy geldiğini ifade eden rivayetleri alıp, vahiyden söz etmeyenleri görmezlikten gelmenin veya bunun tam aksinin, objektif bir yaklaşım olmadığı açıktır. Rivayet geleneğimizde en önemli problemlerimizin menşei olan mana ile rivayet ve râvî tasarrufları daima dikkate alınmalıdır. Parçacı bir yaklaşımla, belli bir kanaati destekleyen herhangi bir rivayeti âdeta cımbızla seçip almak, aynı konuda, aynı sahabîden nakledilen diğer varyantları dahi değerlendirmemek, problemleri çözmekten çok, daha da artıracaktır.

Rivayetlere bütüncül yaklaşma ise, istisnasız her bir konuyu çalışırken başvurmamız gereken bir zarurettir. Aksi takdirde, aynı konuda gelen, hatta aynı sahabiden aynı isnadlarla gelen metinleri birbirleriyle karşılaştırmaksızın, her bir rivayeti, nass olarak kabul etmek araştırmacıları yanlış sonuçlara götürebilecektir. Bu sebeple, mevcut bütün varyantların karşılaştırılması, ilgili rivayetlerin bir arada değerlendirilmesi, ciddî bir metin tahliline gidilmesi kaçınılmazdır.

Şayet tek bir hadis üzerine çalışılıyorsa, o hadisin bütün varyantlarıyla karşılaştırılması, ortak lafızlarla, şâzz kalan lafızlar tesbit edilerek Hz. Peygamber'e ait olduğuna kanaat getirilen metnin yeniden tesbit edilmeye çalışılması âdeta bir zorunluluktur. Özellikle de aynı sahabîden veya birkaç ravisi itibarıyla ortak isnaddan gelen varyantlar, daha titiz bir şekilde incelenmelidir.

Eğer, belli bir hâdise araştırılıyorsa, o hususta sahabeden gelen bütün rivayetler bir arada ele alınmalı, topluca değerlendirilmelidir. Herhangi bir konu çalışılırken de, mutlak surette, Kur'an, Sünnet ve sîret bütünlüğü içerisinde araştırılmalıdır.

Her bir rivayeti bir kare kabul edecek olursak, rivayetleri bir arada, birbirleriyle karşılaştırarak, Hz. Peygamber'e ait bir metni tesbit, tıpkı birbirleriyle bağlantıları yapılan kare parçalarından bir küp oluşturmaya benzer. Böyle bir çaba sonucunda elde edilen metin, artık birçok kare parçasından sadece birisi değil, karşılaştırılmalı ve bütüncül bir yaklaşım neticesinde tesbit ve tesis edilen, adı üzerinde 'sağlam' bir metindir ve ancak böylesi metinlerle sağlıklı sonuçlara varılacaktır. Şu halde bu tür çalışmalar yaparken, şöyle bir yöntemin takip edilmesi gerekmektedir:

Sahabî A'nın naklettiği bir rivayeti (A la);

1. Ortak isnad ile A'dan gelen diğer varyantlarla karşılaştırmalıyız. (=?Alb, A1c, A1 d...)

2. Aynı konuda yine A'dan gelen bütün diğer rivayetlerle karşılaştırmalıyız. (=?A2,

A3, A4...)

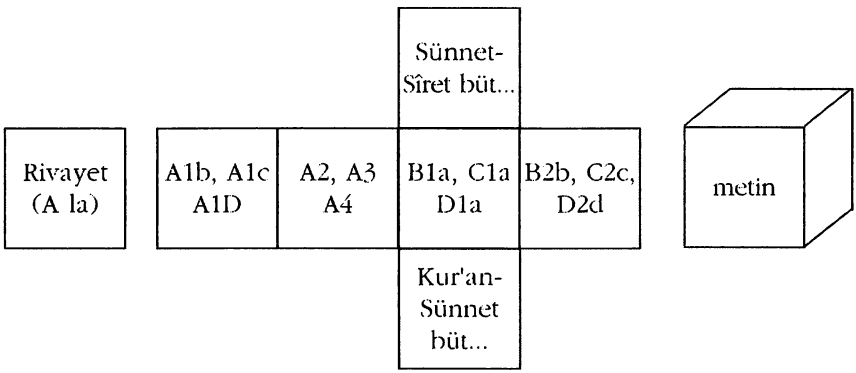
3. Şayet varsa, diğer sahabîlerin rivayetleriyle karşılaştırmalıyız. (=?B1a, C1a, D1a...)

4. Aynı konuda diğer sahabîlerden gelen farklı rivayetlerle karşılaştırmalıyız. (=?B2b, C2c, D2d...)

5. Hâdiseyi Sünnet-sîret bütünlüğü içerisinde ve özellikle tarihî arkaplan muvacehesinde değerlendirmeliyiz. Bununla Hz. Peygamber'in neyi nerede, ne zaman, hangi şartlarda, hangi bağlamda söylediğini/yaptığını kasdediyoruz. Zira herhangi bir hadis metninin veya sünnetin, gerek tesbiti, gerekse sağlıklı bir şekilde anlaşılması bakımından bütün bu hususların göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

6. Kur'an-Sünnet bütünlüğü içerisinde değerlendirmeliyiz. Bir rivayetin sıhhatini test etmede, Hz. Âişe,[105] Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd gibi ileri gelen sahabîlerin sık sık başvurdukları bir yöntem olan rivayetlerin Kur'an'a arz edilmesi asla ihmal edilmemelidir.

Bu saydıklarımızı şu şekilde gösterebiliriz:



[105] Hz. Âişe'nin arz misalleri için bkz. Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li-İrâdi Mâ'stedreketha 'Âişe ale's-Sahâbe*, nşr. Saîd el-Efgânî, Beyrut 1970; Suyûtî, *Aynu'l-İsâbe fi'l-İstidrâki 'Âişe 'ale's-Sahâbe*, nşr. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş, Kahire 1988; Mehmed Said Hatiboğlu, "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkidçiliği", *(AÜİF Dergisi*, XIX -1973); Nevzat Aşık, *Hazreti Âişe'nin Hadisçiliği*, İzmir 1987.

Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri

ALİ DERE
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Giriş

İlk müslüman nesil söz konusu olduğunda, ana çizgileri Kur'an'ın tasvirlerinden çıkarılabilecek toplumsal değişimin, ince çizgileriyle günlük hayatın içinde nasıl şekillendiğinin, bu arada insanların tavır ve düşünceleriyle bu hayata nasıl katıldıklarının yakından takibi, yaşanan bir süreci ifade eden *sünnet* malzemesinin aktarıldığı rivayet edebiyatıyla mümkündür. Yine bu malzemede müşahede edilebilen, hayatın akışının dinî referansla ilişkilendirilmeye çalışılması fenomeni, insan ve toplumdan hareketle dinin sosyal açılımı olarak yorumlanmaya müsaittir. Bu nedenle konu 'tarih malzemesi'nde değil, tarih kaynağı olarak da kullanılan[1] Hadis literatürünün en geniş anlamıyla 'rivayet malzemesi'nde ele alınacaktır. Rivayetlerin toplanma veya şekillendirilmesi görevi, tarihî bakımdan daha çok sahabe ve müteakip halkalara düştüğünden, aynı zamanda onların sözleri de bu malzeme kapsamında düşünülmelidir. Diğer taraftan, 'salt tarihî' haberlerde değişimi fark etme zorunluluğu bulunmazken, Hadis literatüründe bu değişimi algılayan ve kendilerini hâdiselerin ortasında bulan insanların kayıtsız kalmayan katılımcı tavırları söz konusudur. Rivayetleri özellikle hukukî muhtevaları yönünden değerlendiren, bu nedenle Hadis literatürünün geniş kapsamında telakki edilmek durumunda olan şerhler ve *furû-ı fıkh* eserlerinde, ibarelerin anlaşılmalarında ortaya konan argümanlar arasında bu durumu tespit etmek mümkündür.[2] Hadis kitaplarının bâb başlıklarında bile günün ihtilaflı mevzuları, kısaca dönemin değişebilen gündemi görülebilir.

Argüman geliştirebilmek, ibarenin naklettiği hâdiseyi meydana getiren unsurları kavrayabilmeye bağlıdır. İnsanın tecrübe sahasında algılayabildiği şart-

[1] Fuat Sezgin, *GAS*, Leiden 1967, I. 237-8.

[2] Bu yüzden hem hadis şerhi olma, hem de fukahanın görüşlerini kaydetmesi gibi özelliklerinden dolayı bu çalışmada İbn 'Abdilberr, Yûsuf b. 'Abdillâh'ın *el-İstizkâr li-mezhebi fukahâ'i el-emsâr* ve *'ulemâ'i'l-aktâr fî-mâ tedammenehû el-Muvatta'u min ma'ânî er-re'yi ve'l-âsâr*, I. 30, Kahire 1993-4, adlı eseri baş müracaat kaynağı vazifesini görmüştür.

lar bağlamında izah edilebilen her şey, en azından bu şartlardaki farklılaşma oranında şekilsel değişime açıktır. Değişime kapalı olan tek saha, ibadet literatürüne ilişkin 'tevkifi' tabir olunan ve 'akılla bilinemez' kabul edilen hususlardır. Kaldı ki, bunların bile gayesinin/hikmetinin tespitine çalışılmış, amacın tahakkuku için gerekirse uygulama şekli değiştirilmiştir. Bu esnada, farklı fenomen boyutu taşıyan benzer hâdiselerin bir kavram altında tanımlanabilmelerine rağmen, fenomenlerin ele alınışındaki farklılık nedeniyle çoğu kez ihtilafa düşülebilmiştir. İhtilafın gerçek nedeni, bir hâdisenin müstakillen değerlendirilmesinde değil, onunla bir başka benzer hâdise arasında kurulmaya çalışılan özdeşlik boyutuna bağlı olarak varılan hükümdedir. Bu çaba genel olarak 'ictihad'dır. O halde ihtilaf, ferdî ictihadların birbirinden farklı olmasıdır. Buradan hareketle, kavramsal olarak 'ictihad' ve 'ihtilâf, değişen şartların dikkate alınmış olmasının en belirgin delili olarak ileri sürülebilir. Yargıda bire bir şartların değerlendirilmesiyle ulaşılan karar 'kazâ'dır. Bu kavramlar, sadece sonraki nesillerin bir defa yaşanan hâdiseleri değerlendirmedeki yaklaşımlarına mahsus değildir. *İctihâdu'r-resûl*veya *akyisetu 'r-resûl* kavramları Hz. Peygamber'in dahi döneminin şartlarına göre hüküm verdiği şeklinde bir kabulü ima etmektedir.[3]

Ayrıca, gerek "Ömer ve başkaları döneminde yaygın olan uygulama" ve "en eski uygulama"[4] gibi tabirler, gerekse daha sahabe döneminde ortaya çıkan yeni meselelerin hükmü konusunda yazışmalarla 'fetva' istemeler ve vermeler, hukuk açısından bakıldığında, şartların, günlük hayat içindeki uygulamaların yeniden değerlendirilmelerini gerektirecek tarzda değişmekte olduğunun işareti sayılabilir.[5] Bu manada fukahânın içtihadı, değişim karşısında kendi gerçekliğinden hareketle hüküm çıkarma olarak vasıflanabilir. Vuku bulmamış meselelere dair hüküm verebilmeye yönelik, kazuistik tutum da durumun değişebileceği veya yeni şartların ortaya çıkabileceği kabulünün bir emaresi olarak değerlendirilebilir. *Kitâbu'l-evâ'il*lerde, değişimin göstergesi olabilecek tarzda, nelerin ilk kez ihdas edildiğini görmek mümkünken; şerh literatüründe gözlemlenen önceden şekillenmiş metinlerin muhtevasını aktüelleştirme çabasında, şerhin yapıldığı dönemin şartlarının, metnin ortaya çıktığı dönemin şartlarından farklılaşmış olduğu tespit edilebilmektedir. Yine, *el-emru bi'l-ma'rûf* ilkesi, değişimin fert bazında

[3] Yine Hz. Peygamber bir konuda hüküm verirken, ancak hadisenin kendisine takdim edilen boyut ve şekline göre karar verebileceğini ifade etmektedir; bkz. el-Buhârî, *el-Câmi' es-Sahîh*, k. eş-şehâdât, 27 (III. 162), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İst.; Kâdî Iyâz, *Kitâb eş-Şifâ'*, II. 224-26. Bu peygamberî habere rağmen, daha sonraki dönemlerde, Hz. Peygamber hakkında bu kanaatin aksi savunulup, onun bâtını bilip, ona göre hüküm vermiş olduğu delillendirilmeye çalışılmıştır; es-Suyûtî, *el-Bâhir fî-hukm en-Nebî bi'l-bâtını ve'z-zâhir*, thk. Hayri Kırbaşoğlu, Dâru's Selâm, 1987, s. 34, 37, 39, 44, 62. Özellikle s. 26, 59. Peygamber'in bâtını bilmesi, vahiy veya Cibril'in gelmesiyle izaha çalışılmaktadır, s. 43, 59, 63.

[4] *el-'Amel el-evvel el-kadîm bi'l-Medîne...* (*el-İstizkâr*, VIII. 275).

[5] Krş. *el-İstizkâr*, I. 140. Erken dönemde hukukun toplumdaki bu pratik yapı üzerinde şekillendiğini ve buna bağlı olarak pratik hayattaki değişmeleri dikkate alan bir tavır sergilendiğini; örneğin, ganimet ve hisselerin bir kayda bağlandığını ve siyer edebiyatının ilk defa müslümanlar tarafından ortaya konduğunu gözlemleyebiliyoruz.

olabilirliğine işaret ederken, danışma (*meşveret*) ilkesi, konuşup ortak bir fikre varma esnasında bazılarının kanaatlerini değiştirme ihtimalini varsaymış oluyor.

Oldukça mütevazı bir topluluk olan Medine cemaatini, her biri kendi işi gücüyle meşgul olan ve günlük hayatını gerek ziraat gerekse ticaretle sürdüren emekçi fertler oluşturmaktaydı.[6] Cemaat namazı olarak Cuma'nın farz kılınmasıyla, müslümanlar günün ortasındaki bu toplu ibadete katılmak için işlerini bırakıp mescide koşuyorlardı.[7] İşlerin yoğunluk ve ağırlığından dolayı, belki de kendileri için önemli olan sadece namaza katılmak olduğundan, topluluk içerisinde bulunurken yerine getirilmesi gereken bazı inceliklere karşı hassas değillerdi. İnsanlar gerek bedenlerini, gerekse üzerlerini işlerinin kirinden temizlemeden bir araya geldikleri için, mescitte rahatsız edici kokular yayılabilmekteydi. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in Cuma günü, bu tür rahatsız edici kokulardan iyice arınmayı öğütlediğini biliyoruz. Buradaki "Cuma günü yıkanınız" sözü,[8] her ne kadar şer'î hüküm olarak ne ifade ettiği hususunda sonraki fukahâ ve Sünnet âlimleri arasında farklı kanaatlere sebebiyet vermiş olsa da,[9] dönemin fertlerinin geçimlerini nasıl temin etmekte olduklarına ilişkin birinci derecede malumat vermektedir. Bu durumu Hz. Âişe şöyle tasvir eder: "O zaman herkes kendi işini kendisi görmekteydi. Cuma namazına da o halleriyle gelirlerdi...[10] Bunun üzerine kendilerine, kokularıyla birbirlerini rahatsız etmemeleri için 'yıkansanız' dendi."[11] Daha sonra, müelliflerin "Allah'ın bir lutfu" olarak ifade ettikleri gibi, çekirdek İslam cemaatinin oluştuğu Medine ve yakın çevresinin ekonomik ve sosyal şartları değişmiş, rızk temini için kan ter içinde kalan bu insanlar, başka çalışanlar istihdam eder olmuşlardı.

Temizlik gibi, tecrübenin konusu olacak bir meselede bile, mevcut anlayış ve alışkanlığa müdahalede yaptırımı güçlendirmek maksadıyla, gerektiğinde ibadet sahasının kavramlarının kullanılmasına[12] diğer bir örnek, hadislerdeki neshe sıkça

[6] W. M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, 1966, s. 14, 18.

[7] Bkz. 62. Cum'a/9.

[8] el-Buhârî, k. el-cum'a, 2 (I. 212); *el-Muvatta'*, thk. M. Fu'âd 'Abdulbâkî, s. 102.

[9] Bu ihtilaflar için bkz. *el-İstizkâr*, III. 268; V. 32, 34. *el-Muvatta'*, 110; Hz. Peygamber'in Cuma günü koku sürüp en iyi elbiselerini giydiği konusunda bkz. *el-İstizkâr*, V. 103.

[10] Üstün körü bir temizlikle geldikleri şeklinde, bkz. eş-Şeybânî Muhammed b. el-Hasen, *Kitâb el-Hucce 'alâ ehl el-Medîne*, I. 285.

[11] el-Beyhakî, Ebû Bekr b. el-Huseyn, *Sunen*, III. 89; İbn 'Abdilberr, *et-Temhîd li-mâ fî el-Muvatta' min el-ma'ânî ve el-esânîd*, Rabat 1981, XI. 209. *el-İstizkâr*, III. 268; el-Kemâhî, Osmân b. Ya'kûb, *el-Muheyyâ fî keşf el-Muvatta'*, MS. Kılıç Ali, 260, varak 31a. Haberde "onlara yıkansanız dendi" şeklinde meçhul sîğa ve kesin emir değil de tavsiye üslubu kullanılması önemlidir. Zira daha sonraki tartışmalar çerçevesinde Mûsâ b. Suheyb'in, "Güzel kokunun, Cuma günü yıkanmanın yerini tutacağını söylüyorlardı" haberi, bu tavsiyenin nasıl müşahhas bir hadisenin illeti olarak tespit edildiğini göstermektedir (bkz. *el-İstizkâr*, III. 272). Bu illet tespitinden hareketle Abdulkerîm b. Mâlik el-Cezerî "güzel kokunun Cuma guslünün yerini tutacağını" belirtmiştir (*el-İstizkâr*, V. 34).

[12] Mesela *vudû'* kelimesi abdest anlamına geldiği gibi, aynı zamanda bir uzvu yıkama manasına da geliyor (el-Kemâhi, *el-Muheyyâ*, 23a). Hz. Peygamber'in yemekten önce ve sonra elleri yıkama tavsiyesinde, ellerin yıkanmasının da *vudû'* diye tesmiye edilmesi hakkında bkz. İbn Ruşd, *el-Mukaddimât*, s. 43-44. Mâlik'in yöresel anlayışını sergileyen bir tarzda, "yemekten önce su kullanmayışımın nedeni, yemekten önce el yıkamanın acemlerin (Arap olmayanların) adeti (sünneti) olmasıdır. Yemekten sonra yıkama konusunda ise hadis varit olmuştur" (Kâdî 'Iyâz, *Ter-*

örnek olarak zikredilen 'pişmiş et yedikten sonra abdest alınması'na dair emirdir. Bu hadisle ilgili olarak el-Muhelleb'in: "Cahiliye döneminde temizliğe pek önem vermediklerinden, pişmiş et yedikten sonra abdestle emrolundular. Ancak İslâm'da temizlik anlayışının yerleşip yaygınlaşması üzerine, müslümanlara kolaylık olsun diye bu abdest neshedilmiştir" izahında da bu husus açıkça görülmektedir.[13]

Gelişen bu temizlik anlayışı başka sahalara kadar uzanabilmiş görünüyor. İbn Şihâb, İbn Hurmuz'e "Söyler misin? İnsanların geçmişte namaz kıldıklarını ve su ile istincada bulunmadıklarını bilmiyor musun?" dediği zaman o susmuştu. Bu suskunluğun nedenini Mâlik, onun evet demek istemeyişiyle izah ediyor; zira bu uygulamayı kendisi de terk etmiş, yani su ile temizlenmeye başlamıştı ve o yüzden de cevap verememişti.[14]

Ama söz konusu olan 'temizlik', bir ibadet mahiyeti taşıyor olunca, hüküm verme konusunda hala ihtilaflar gündeme gelebiliyordu. Hz. Peygamber döneminde kadın ile erkeğin aynı kaptan abdest aldığı[15] haberiyle ilgili olarak, bunun o dönemde yaygın olduğu ve Hz. Peygamber'in bunu nehyetmediği söylenerek, bu husus takrirî Sünnet'e bir örnek olarak zikredilir.[16] Ancak bu durum, kadının artığıyla gusül alınıp alınamayacağı meselesinin tartışılmasını engelleyememiştir. Zira bazı zihinlerde maddî temizlik ve manevî temizlik gibi kategorik bir ayırım yer alınca, işler kolayca karıştırılabilmiş ve "kadının artığıyla gusül edilmez, ama erkeğinkiyle edilebilir" gibi bir hükme varılabilmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber Huzeyfetu'bnu'l-Yemân'la karşılaştığında musafaha için elini uzatınca Huzeyfe'nin musafaha etmek istememesi üzerine bunun nedenini sorduğunda, kendisinin cünüb olduğunu açıklamış, Hz. Peygamber de "mümin necis değildir" buyurmuştur.[17] "Uykudan kalkınca ellerinizi yıkayın, zira elleriniz nerede geceler bilinmez" buyurmaları da maddî bir kire işaret etmektedir.[18]

* * *

Evlere girmeden önce izin istenmesinin hikmeti hakkındaki izahlar sadedinde, İbn Abbâs tarafından yapılan şu tasvire yer verilmektedir: "İnsanların evlerinin doğru dürüst örtüleri yoktu, Allah da onların izin istemelerini emretti. Sonra Allah

tîb el-Medârik, I. 127) demesi bile, nassların temizlik anlayışına nasıl şekil verebileceğini teyit ediyor. Keza Cuma guslü gibi tamamen dinî bilgi sınıfına sokulacak bir hususun illetinin bile sosyal değişim boyutuyla izah edilebilmesi, mevcut durumun düzenlenmesinde nasıl dinî ifade kalıplarının kullanıldığını ve bu bilincin daha baştan beri var olageldiğini göstermektedir.

[13] *el-Muheyyâ*, 17a.

[14] Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân, *Kitâbu'l-ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Dıyâ' el-'Umerî, Bağdat 1981², I. 651; bkz. ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Târîh el-İslâm*, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1987, VIII. 158.

[15] *el-Muvatta'*, s. 24.

[16] *el-Muheyyâ*, 18a.

[17] eş-Şeybânî, *Kitâb el-Âsâr*, Lucknow 1312, s. 15.

[18] İbn 'Abbâs'ın bu mevzuda, hanımların parmaklarının daha narin ve güzel kokulu olduğunu zikrederek ellerinin temizliğini vurgulayan ve bu nedenle erkeklerin onların artığıyla abdest alabileceğine, buna mukabil hanımların erkeğin artığıyla abdest almalarını kerih gördüğüne dair yorumu burada kaydedilmelidir. *el-İstizkâr*, III. 132.

onlara örtüler ve nimetler ihsan etti. Ben artık bunu yapan birini görmedim.[19] İnsanların bu uygulamayı bırakmış olmalarını yine kendisi "bu gün artık kapılar tıklanıyor" diyerek açıklığa kavuşturmaktadır.[20] Yine Hz. Âişe, Hz. Peygamber gece namaz kılarken kendisinin ayaklan kıbleye gelecek tarzda onun önünde durduğunu, Hz. Peygamber'in secdeye giderken onu eliyle dürttüğünü ve bunun üzerine kendisinin ayaklarını topladığını söylerken, bunun nedenini o dönemde evlerde kandil olmamasıyla izah etmektedir.[21] Hz. Âişe'nin bu bilgiyi nakletmiş olduğu ibareden, artık evlerde kandillerin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Maddî imkânların mevcut durumu Hz. Peygamber'in düşüncesini bile etkilemektedir. O, borç üzerinde fazla durmuş, hatta borçlunun cenaze namazını kılmamıştır. Bu manadaki haberlerin çokluğundan bahsettikten sonra İbn 'Abdilberr şöyle der: "Bütün bunlar, Allah'ın, Peygamberine Arap memleketindeki fetihleri bahşetmesinden ve kendisine bol zekâtların gelmesinden öncedir."[22] Daha sonra Hz. Peygamber "malı olmayanın borcu benim üzerimedir" diyecektir.[23] Hatta Hz. Peygamber: "Bir hanım beyinin evinden onun izni olmaksızın bir şey infak etmez" buyurduğunda, "Ey Allah'ın Elçisi, yiyecek de mi?" diye sorulunca, o: "Mallarımızın en değerlisi budur" cevabını vermiş;[24] benzer şekilde, kurban etlerinin çevreden gelen fakirlerin daha fazla istifade edebilmesi için üç günden fazla evlerde tutulmasını nehyetmişti.[25] Hz. Peygamber'e, tek elbiseyle namaz kılınıp kılınamayacağı sorulduğunda, o "hanginiz iki elbise buluyor?" cevabını vermişti.[26] Ubey b. Ka'b, kendilerinin Peygamber zamanında böyle yapmış olmalarına dayanarak tek elbiseyle namaz kılmanın sünnet olduğunu söyler. İbn Mes'ûd ise, bunun giyeceklerin azlığından dolayı olduğunu açıklayarak, Allah'ın her şeyi bollaştırmasından sonra namazı iki elbise içerisinde kılmanın daha uygun olacağını bildirmiştir.[26a] Bütün bu örnekler, dönemin kısıtlı imkânlarını yansıtması kadar, mevcut şartlar muvacehesinde davranış modelleri geliştirildiğini göstermesi bakımından da ilginçtir.

Rivayet malzemesinin tanıklığıyla izlenebilen bu imkânsızlıklar gün gelip değişecektir. Nitekim Hz. Peygamber'in Medine'de ekmeksiz ve etsiz velime verdiğini bildiren haberler[27] yanında, kızı Zeyneb'in velimesinde müslümanları ekmek ve etle doyurduğu yolundaki haberlerin[28] de muhafaza edilmiş olması, her zaman istenildiği kadar yiyecek maddesine sahip olunamadığını göste-

[19] *et-Temhîd*, III. 204.
[20] *et-Temhîd*, III. 203.
[21] *el-Muvafta'*, s. 117; el-Buhârî, k. es-salât, 22; Muslim, *Sahih*, k. es-salât, 51.
[22] *el-İstizkâr*, XIV. 228.
[23] *el-İstizkâr*, XIV. 231.
[24] *el-İstizkâr*, XIV. 283; et-Tayalisî Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd, *Musned*, Haydarabad 1321, s. 154; 'Abdurrezzâk, b. Hemmâm, *el-Musannaf*, IX. 49; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V. 267.
[25] *el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-hadîs en-nebevî*, VI. 106.
[26] Fesevî, III. 22.
[26a] Ahmed, *Musned*, V. 141, Bu bilgiyi İ.H. Ünal'a borçluyum.
[27] *el-Muvatta'*, s. 546; krş. *el-İstizkâr*, XVI. 344.
[28] Geniş literatür için bkz. *el-İstizkâr*, XVI. 346; Ahmed, III. 98, 105, 200, 262-263.

riyor. Aynı konuda Ebû Hureyre'nin "Velîmeye zenginler çağırılıyor, fakirler bırakılıyor" ifadesi, velime vesilesiyle maddî durumu iyi olmayanlara ziyafet verilmesi gerektiğini ima ederken, biz onun bu ifadesinde toplumsal gidişata dair bir serzenişi görebiliyoruz.[29] Sonradan benzer kutlamaların ihdas edilmesine, muhtemelen maddî şartların genişlemesi sebebiyet vermiş olmalıdır. Örneğin, sünnet (*hıtârî*) merasimi yemeğine çağırılan Osmân b. Ebî el-'As'ın icabetten kaçınarak: "Hz. Peygamber döneminde ne sünnet merasimine gider, ne de çağırılırdık" demesinden, bu uygulamanın sonradan yaygınlaştığını anlıyoruz.[30]

Hz. Ebû Bekr, 'Amr b. el-'As'a yazdığı mektupta, bu ekonomik değişimi dile getirirken, daha önceleri gerekli silah ve binekten bile yoksun olduklarını bildiriyor.[31] Ebû Bekr'in, Şâm bölgesinin fethi için görev verdiği değişik cephelerde konuşlanan dört komutandan birisi 'Amr b. el-'As'dır. O, Bizans ordularının yetmiş bin kişilik bir kuvvetle kendisinin bulunduğu Filistin'in üst tarafına konakladıklarını görünce, yardım istemek amacıyla durumu Ebû Bekr'e yazar.[32] Tabii ki Ebû Bekr hemen Hâlid b. el-Velîd'in bu bölgeye, Yermuk'e yardıma gitmesini emreder.[33] Bunun yanında 'Amr b. el-'As'a bir mektup yazarak cesaret verir. Yazılan bu mektubun muhtevası aynı zamanda bir karşılaştırmadır, hem de sadece on sene öncesiyle... O şöyle yazmaktadır: "Bana Rumlar'ın nasıl büyük bir güç olarak toplandıklarını bildirdiğin mektubun ulaştı. Allah bize, Peygamberimizle beraberken, sayımızın, binek ve silahlarımızın çokluğundan dolayı yardım etmedi. Bedr'de yanımızda yalnızca iki at vardı ve develere ancak münavebe ile biniyorduk. Uhud'da ise sadece Hz. Peygamber'in bindiği bir tek atımız vardı, ama Allah bizi karşımızdakilere galip getiriyordu. Ey 'Amr! Bil ki, insanların Allah'a en itaatkârı masiyetten en çok kaçanıdır. "[34] Burada görüldüğü gibi, askerî güçte de bir gelişme söz konusu olmuş ve yeni coğrafyalar müslüman hakimiyetine girmiş, dönemin önde gelen askeri güç ve kültür çevresini oluşturan Sâsâni ve Bizans'la karşı karşıya gelinmiştir.

İbn Abdilberr'in de ifade ettiği gibi, "Allah, Peygamberi'nin vefatından sonra onlara olan dünya nimetlerini artırınca, kendileri de bunlardan istifade eder olmuşlardı."[35] Şüphesiz söz konusu olan dünya nimetleri bu tür basit şeylerle sınırlı kalmamış, gerek üretilen, gerekse ticareti yapılan malların çeşitleri de ar-

[29] bkz. *el-Muvatta'*, s. 546; el-Humeydî, *Musned*, I. 493-4, nr. 1171. Bu haber Muslim'de Peygamber sözü olarak geçmektedir (16, k. nikâh, 15, 107; Beyhakî, VII. 262) el-Humeydî *Musned*'inde (I. 493, nr. 1170) Hz. Peygamber'in "en kötü yemek vehmedir, zira oraya gelecekler çağırılmaz, gelmeyecekler çağırılır" şeklindeki ifadesi Ebû Hureyre tarafından kendi döneminin tablosu içerisinde "zenginler çağırılır, fakirler engellenir" şeklinde dile getirilmiş olabilir.

[30] *el-İstizkâr*, XVI. 353-4.

[31] *el-İstizkâr*, XIV. 48.

[32] et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, III. 405-406; o anda bu dört komutanın emrindeki kuvvetin toplamı otuz altı bindir; *Başlangıçtan Günümüze İslam Tarihi*, Çağ Yay., II. 53. Daha sonra Hâlid b. el-Velîd de yaptığı bir konuşmada bu üstün gücü vurgulamaktadır; Taberî, III. 396.

[33] Taberî, III. 407, 415.

[34] *el-İstizkâr*, XIV. 48.

[35] *el-İstizkâr*, V. 204.

tış göstermişti. Bu gelişme karşısında dar gelirlilere verilmesi emrolunan zekâtın, hadislerde ifadesini bulan mal sınıflarından başka sınıflardan da verilip verilmeyeceği konusunda farklı kanaatlerin serdedilişi, ekonomik yapıdaki bu gelişmeye en belirgin delil olmalıdır.[36] Özellikle Şâm ehlinin köle ve atlardan zekât vermek istemeleri bu gelişmeyi en güzel şekilde yansıtmaktadır. Onlar köle ve atlarından da zekât vermek isteyince Ebû 'Ubeyde bu konuda karar veremeyip durumu Hz. Ömer'e yazmış, o da bu sınıflarda zekat olmadığını bildirmişti. Zira Hz. Peygamber: "Bir müslümanın köle ve atında zekât yoktur" buyurmuştu.[37] Ebû 'Ubeyde ve Ömer'in bu tavırlarında, birincil elden müşahede etmiş oldukları uygulamayı norm olarak kabul etme eğilimleri fark edilirken, Şam ehlinin bunlardan zekât verme konusundaki ısrarlarında ise iyileşen maddî imkânların tesiri fark edilmektedir. Bu kez Ebû 'Ubeyde'nin ısrarı üzerine Ömer, Medine'dekilerle istişare etmiş ve bunun onlar için hayırlı bir davranış olacağı mülahazasıyla bu iki sınıftan da zekât verebilecekleri kanaatini izhar etmiştir.[38] Diğer bir hâdise karşısında Ömer her bir attan bir dirhem zekat alınacağını bildirmişti.[39] Sınırların genişlemesi ve teb'anın artması, beraberinde yeni şartları getiriyor, yeni düzenlemeleri gerekli kılıyordu.[40]

Fıtır sadakasıyla ilgili olarak, verilecek gıda maddelerinin cins ve miktarı hususundaki ihtilaflar da bu çerçevede ele alınabilir. 'Abdullâh b. Ömer, Hz. Peygamber'in sadaka-i fıtri bir sâ' hurma veya arpa olarak belirlediğini haber vermektedir.[41] Bu habere dayanarak Dâvûd ez-Zâhirî ile ashabı, hurma ve arpadan başka bir şey zikredilmemiş olmasını delil getirerek, sadaka-i fıtrin yalnız arpa ve hurma ile verileceğini kabul ederler.[42] Bu konuda delil olarak kullanılan diğer bir rivayette Ebû Sa'îd el-Hudrî, Hz. Peygamber'in sağlığında bü-

[36] İbn 'Abdilberr, konuyla ilgili olarak "Allah zekatı emretti, Peygamber de malların bir kısmından zekât alıp bir kısmından almadı. Buradan, Allah'ın malların hepsini değil de bir kısmını kastetmiş olduğunu anlıyoruz. Bu yüzden Peygamber'in aldığı mallar dışında zekât konamaz" derken, belki de zekâta, namaz türü bir ibadet boyutu yüklemiş görünüyor; bkz. *el-İstizkâr*, IX. 79. Mâlik, zekât alacak beş sınıfın hangisine zekât verileceğini, ihtiyaca göre valinin belirleyeceğini söyler; demek ki, ihtiyaçta bir farklılaşma olabilmektedir; *el-Muvatta'*, 268; *el-İstizkâr*, IX. 203-4.

[37] *el-Muvatta'*, 277; el-Buhârî, k. zekât, XXIV. 46; Muslim, k. zekât, XII. 2.

[38] Bkz. *el-Muvatta'*, 277; *el-İstizkâr*, IX. 280; Ayrıca bkz. *el-Muhallâ*, V. 277; el-Kâsâni, *Bedâ'iu's-Sanâ'i'*, II. 34; *el-Muğnî*, II. 62; 'Âbdurrezzâk, IV. 36; Beyhakî, IV. 119; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannaf fî-ahâdîs ve-âsâr*, Bombay 1983, III. 193-

[39] 'Abdurrahmân b. Umeyye, Yemenli birisinden yüz genç deveye (*kalûş*) karşılık bir kısrak satın almıştı. Ancak satıcı bu alışverişten sonra pişman olup, hadiseyi Ömer'e 'Abdurrahmân ve kardeşinin, Ya'lâ'nın kısrağını gasbettiği" şikâyetini iletince Ömer de Ya'lâ'ya yazarak yanına gelmesini emreder. Ya'lâ gelince durumu kendisine aktarır. Bu alışverişe Ömer de şaşırmış olmalıdır ki, "Biz (burada) kırk koyundan birisini zekât olarak alıyoruz, atlardan ise hiçbir şey. Sizin oralarda at bu kadar ediyor mu?" diye sorar ve ona her attan bir dinar almasını söyler; 'Abdurrezzak, IV. 36; bkz. el-Beyhakî, IV. 119.

[40] Ömer b. el-Hattâb'ın ömrünün ilerleyen dönemlerinde şöyle dua ettiği rivayet edilir, "Allahım! Gücüm azaldı, yaşım ilerledi, teb'am da genişledi; kaybetmeden ve aşırılığa kaçmadan beni kendi yanına al" (*el-İstizkâr*, VIII. 410). Bu ifadelerde, onun hem kendi fizyolojik değişimini, hem de sosyal değişimi dikkate aldığı; yeni şanlara bağlı olarak yeni yükler ve tedbirlerin gündeme geldiğini hissettiği kolayca görülebiliyor.

[41] el-Buhârî, zekât, 70, 71 (II. 138).

[42] el-'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetu'l-kâri şerhu sahîh el-Buhârî*, Mektebu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1972, VII. 372.

yük, küçük, hür, köle herkes için Ramazan fitresinin, yiyecek *(ta'âm)*, arpa, hurma veya üzüm gibi cinslerden birer sâ' olarak verdiklerini bildiriyor.[43] Asıl olarak kabul edilen bu rivayette ne cins, ne de miktar olarak buğdayın zikredildiği görülür.[44] Şâfi'î gibi *ta'âm* kelimesinin buğday olarak teviliyle yetinmeyip, bu kelimeyi bizzat Hz. Peygamber'e izafe eden rivayetlerle de karşılaşılmaktadır. Bir habere göre Hz. Peygamber Mekke sokaklarında bir münadiye, "Fıtır sadakasının iki müd buğday ve bunun dışındaki yiyecek maddelerinden birer sâ' olduğunu" ilan ettirmiştir.[45] Salebe b. Su'ayr hadisine göre, Hz. Peygamber bir keresinde insanlara hitap ettikten sonra, "Fitrenizi yarım sâ' buğday veya bir sâ' arpa yahut hurmadan verin" demiş olmalıdır.[46]

Bazı haberlerde olayları aktaran kalıp ve motiflerin birbirine ne kadar benzetildiği ve birbirlerinden etkilenmiş oldukları müstakil bir araştırmada ele alınmalıdır; ancak hemen bu noktada Mu'âviye'ye atfedilen bir habere işaret edilmelidir. Bu habere göre Mu'âviye bir kez hac veya umre için Medine'ye geldiğinde minbere çıkıp iki müd buğdayın bir sâ' hurmaya denk olduğunu söylemiş ve insanlar da buna uymuşlardır.[47] Görüldüğü gibi, Mu'âviye de insanlara hitap ediyor ve buğdayla sadaka-i fıtrin nasıl olması gerektiğini açıklıyor. Oysa Tirmizî'deki haber Buhârî'deki (zekât, 75 (II. 139) rivayetin ibareleriyle karşılaştırılınca, ikisinde de hâdiseyi anlatan Ebû Sald el-Hudrî olmasına rağmen, farklı bir netice çıkarmak kaçınılmaz oluyor. Buhârî haberinde Ebû Sa'id el-Hudrî, Mu'âviye dönemi gelip de buğday bollaşınca, Mu'âviye'nin "Bence buğdayın bir müddü diğerlerinin iki müddüne denk gelir" dediğini nakleder[48] Buna karşın Tirmizî'deki haberde söz konusu olan, 'Mu'âviye dönemi' değil, Mu'âviye'nin Medine'ye gelmesi olup, orada, "bence iki müd Şâm buğdayı bir sâ' hurmaya denktir" demiş olmalıdır ki, buradaki 'Şâm buğdayı' ibaresinin, zikredilen Buhârî haberindeki "ve Şam'da buğday bollaşınca..."[49] cümlesinin tahrifiyle ortaya konduğu muhtemel görünmektedir.

Abdullâh b. Ömer'in ifadesiyle, daha 'Ömer döneminde Medine'de buğday bollaşıp da buğdaydan da fitre verilmeğe lüzum görülünce insanlar buğdayın iki müddünü, diğer erzakın bir sâ'ına muadil addetmiştir.[50] Ömer döneminde Medine'de hububatın bollaşmasını teşviken öşrün yarıya düşürülmüş olduğu bir kez

[43] el-Buhârî, zekât, 73, 75 (II. 138-9).

[44] Gerçi Şâfıl, mezkur *ta'âm* kelimesinin arpayla birlikte zikredilmesine dayanarak örfen buğday anlamına geleceğini savunur-, bkz. el-'Aynî, VII. 376. Bizzat el-'Aynî (VII. 376), *ta'âm'ın.* buğday olmadığını ifade eder; krş. el-Buhârî, zekât, 76 (II. 139)'daki Ebû Sa'id el-Hudrî'nin açıklaması.

[45] İbnu'l-'Arabî el-Mekkî, *'Aridâtu'l-ahvezi bi-şerhi sahîh et-Tirmizî,* Kahire trhs., s. III. 180; krş. el-'Aynî, *Umdetu'l-kârî,* VII. 378.

[46] el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'.* II. 72, Beyrut 1986; mürsel addedilen bu haberlerin sahih olmadığı hakkında bkz, el-'Aynî, VII. 377; İbnu'l-Munzîr "buğday konusunda sağlam bir haber bilmiyoruz" demektedir, a.g.e. VII. 381. Bir başka haber el-Hudrî'ye bile 'buğday'ı zikrettirmektedir; el-'Aynî'nin eleştirisi için bkz. *age.,* VII. 376.

[47] Müslim, k zekât, 4; et-Tirmizî, *Sunen,* zekât, 35; *'Âridatu'l-Ahvezî,* III. 179; en-Nesâ'i, *Sunen,* zekât, 38.

[48] el-Buhârî, zekât, 75 (II. 139), ... *Fe-lemmâ câ'eMu'âviyetu ve câ'et es-semrâ'u...*

[49] *Âridatul-Ahvezî,* III. 179. *Kadime Mu'âviyetu el-Medînete fe-tekelleme fîmâ tekelleme bihî'n-nâse, inn île-erâ muddeyni min semrâi'ş-Şâm ta'dilu sâ'en min temrin...*

[50] *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı, Tecrîd-i Sarih Tercemesi ve Şerhi,* Ahmed Naim-Kâmil Miras, Ankara 1982, V. 394.

daha hatırlanmalıdır.[51] Müslim'in haberinde (zekât, 4, III. 68) 'Abdullâh b. Ömer, Hz. Peygamberin fıtır sadakasını hurmadan, arpadan birer sâ' olarak farz kıldığını, ancak insanların daha sonra yarım sâ' (yani iki müd) buğdayı buna denk kıldıklarını zikrediyor. Şam'da buğday bollaşınca Mu'âviye kendi döneminde, belki de bu Ömer dönemi uygulamasını bilerek kanaatini beyan etmiş olabilir.[52] Bütün bu tartışmalardan anlaşılan o ki, Hz. Peygamber döneminde buğdaydan fitre verilmediği için, bunun ne cinsi, ne de miktarı Hz. Peygamber tarafından zikredilmiştir. Ebû Sa1d el-Hudrî'nin belirttiği gibi, fitre insanlar kendileri ne tüketiyorlarsa ondan bir sâ' olarak emredilmiştir.[53] Daha sonra buğday tüketilir olunca ondan da fitre verilir olmuş, ama buğdayın değerinin, sonradan gelen bir tüketim maddesi olması hasebiyle diğerlerinden fazla telakki edilmesi üzerine, maddî kıymet takdiriyle ondan yarım sâ' tespiti yapılmıştır. Ebû Sa'id el-Hudrî'nin itirazı ise, buğdaydan fitre verilmesine değil de, onun yarım sâ' olmasınadır. Ona göre uygulamada 'değişmez unsur' fitrenin bir sâ' olmasıdır. Yoksa sayılan diğer cinslerin her birinin birer sâ'lık maddî kıymetlerinin eşit olduğunu söylemek mümkün değildir. Asıl olan kim ne tüketiyorsa ondan bir sâ' vermesidir. Bu yüzden de o, yaşadığı müddetçe fitresini eskisi gibi bir sâ' olarak vermiştir.[54]

Aynı zamanda bir tüccar olan Ebû Hanîfe'nin, kendi zamanında kuru üzümün kıymeti buğdayın kıymetine denk olduğu için, bunlardan verilecek fitre miktarını yarım sâ' olarak kabul etmesi; ancak kendi zamanlarında kuru üzümün değeri arpa ve hurma değerine düşünce, İmâmeyn'in üzümden fitreyi tam sâ' kabul etmeleri;[55] keza İbn Ömer'in fitresini hurmadan verirken, Medine sakinlerinin hurmaya muhtaç duruma düştüklerinde fitresini arpadan verdiğine dair haber[56] burada bahis konusu edilen temel tüketim mallarının her zaman aynı bolluk ve/veya değerde kalmadığı gerçeğini müşahhas hale getirmektedir. Bu değişen maddî şartların yanı sıra, gelişim karşısında neyin esas alınacağı gibi (Miktar mı? Cins mi? yoksa bunları aşan bir ana fikir mi?)[57] öze dair

[51] *'el-İstizkâr,* IX. 317.

[52] Bu konuda serdedilen tavrın, özellikle de siyasî çekişmeler neticesinde Mu'âviye'nin "dine sokulan bir çok şeyin müsebbibi" olarak gösterilme gayretiyle bir alakasının olup olmadığı araştırılabilir. Örneğin, onun hediyelerden *(el-ufiye)* ilk defa zekât alması *İel-Muvatta',* 246); Peygamber döneminde müslümanlarla aynı olan yahudi ve hıristiyan diyetini yarıya düşürmesi, (el-Beyhakî, VIII. 102).

[53] Onun "Peygamber zamanında yiyeceğimizden *(ta'âm)* bir sâ' verirdik" ifadesini, "bizim yiyeceğimiz ise arpa, kuru üzüm, keş ve hurmaydı" diye tadat etmesi, âdeta insanların o dönemde temel madde olarak ne tüketmekte olduklarının örneklemesi olarak anlaşılmalıdır; el-Buhârî, zekât, 76 (II. 139).

[54] Muslim, k. zekât, 4; Tirmizî, zekât, 35; *'Aridâtu'l-Ahvezi,* III. 179; en-Nesâ'i, zekât, 38.

[55] el-Kâsâni, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i,* II. 72.

[56] el-Buhârî, zekât, 77 (II. 139).

[57] Ebû Yûsuf'a atfedilen "Bana göre un buğdaydan, para (dirhem) da un ve buğdaydan daha iyidir; çünkü bu, fakirin ihtiyacının giderilmesine daha elverişlidir" yaklaşımı burada kaydedilebilir; el-Kâsâni, *Bedâ'i'u's-Sanâi',* II. 72. Bugün, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın fıtır sadakasını belirlerken hâlâ rivayetlerde geçen arpa, buğday, hurma, üzüm gibi dört gıda maddesini esas almadaki ısrarını anlamak güçtür.

düşünceler etrafında yoğunlaşan farklı kanaatler, rivayet malzemesinde yeteri kadar temsil edilir yoğunluktadır.

Ekonomik iyiye gidişin her zaman doğru bir çizgi takip etmediğini; bu durumda ise, hazır şartlara göre düzenleme yapıldığını gösteren örnekler de az değildir: Hz. Ömer, Medine'ye fazla hububat girmesini teminen, teşvik gayesiyle[58] burada öşrün yansını almıştır.[59] Hatta o, Mekke'de yiyecek sıkıntısı çekildiği bir yıl, Ka'be'ye yıl içerisinde umre ziyareti yapılıp, ziyaretçilerin beraberlerinde gıda maddeleri getirmeleri amacına matuf olarak, hacc-ı temettu'u yasaklamıştır.[60]

Ortaya çıkan yeni meselelerin halli mevzuunda, örneğin Hz. Ömer'e sürekli sorular yöneltilmesi ve onun bunlara cevap vermesi şeklinde cereyan eden yazışma trafiği, yeni şartların zuhur etmekte olduğuna en açık delili oluşturur, el-Ubulle'deki memuru: "Buradan müslüman, ehl-i zimme ve dâru'l-harb tüccarları gelip geçmekteler, ne yapılmalı?" diye sorması üzerine Ömer'in, yazılı cevabındaki: "Müslümanların her kırk dirheminden bir dirhem al ve onlara bir yıl sonuna kadar geçerli bir muafiyet yazısı ver. Anlaşmalı tüccarlardan her yirmi dirheme karşılık birer dirhem al. Dâru'l-harb tüccarlarına gelince, araştır, onlar müslüman tüccarlardan ne alıyorlarsa, sen de aynı miktarı al"[61] sözlerinden, daha Ömer döneminde 'uluslararası' tabir edebileceğimiz bir pazarın oluşmuş olduğu anlaşılmaktadır. Bu haberdeki dâru'l-harb tüccarlarından ne alınacağı sorusundan, bu tüccarların el-Ubulle'ye kadar geldikleri neticesi çıkarken, cevaptaki "onlar sizden ne alıyorsa aynı miktarı alın" ifadesi de müslümanların ticari gayelerle oralara gittiklerini belgelemektedir. Yine bu haberde Ömer'in, dâru'l-harbte müslümanlardan alınan vergi nispetinde onlardan vergi almak suretiyle, değişen vergi miktarına karşı miktar belirleme önerisinde onun esnek bir tavn gözleniyor. Harbîden öşür alımında harbîye şart koşulması konusunda İmam Şâfi'î "Ehl-i harb'den birine, Muhammed'in sünnetine muhalefet etmeme şartı koşulmadıkça emân verilmeyeceği" fikrini taşırken, îmam Mâlik, Ömer'in uygulamasının ehl-i harb nezdinde yaygın ve bilinir olması dolayısıyla, artık böyle bir şart koşmaya gerek olmadığı kanaatindedir.[62]

Gayr-i muslimlerle gelişen günlük ilişkiler ve buna bağlı olarak fukahanın zihnini meşgul eden yeni konular da rivayet malzemesinde yer almaya başlıyor. Bugün tarihin yardımcı disiplini olarak nümizmatik, paralar üzerindeki bilgileri tarihî veri olarak değerlendirmeye çalışır. Parayla ilgili olduğu halde nümizmatiğin dikkatinden kaçabilecek bir hassasiyet rivayet malzemesinde yakalanabilmededir. Hz. Peygamber döneminde kullanılan paralar Rumlar tarafından basılmıştı. Bizzat Hz. Peygamber, üzerinde Kayserlerin, Mecusi mabetlerinin resimlerinin bulunduğu altın paralar kullanmış ve kullanılmasına izin vermişti.[62a] Abdul-

[58] *el-İstizkâr*, IX. 317.
[59] *el-Muvatta'*, s. 281
[60] *et-Temhîd*, VIII. 353.
[61] *el-İstizkâr*, IX. 103, 104.
[62] *el-Muvatta'*, s. 255; *el-İstizkâr*, IX. 106.
[62a] Muhammed Suleymân el-Aşkar, *Efâlu'r-Resûl*, Kuveyt 1978, I. 210.

melik b. Mervân döneminde Müslümanlar kendileri para bastıklarında, paraların üzerine ayet veya Allah'ın isimlerinden de darb ediyorlardı. Bu yazıları ihtiva eden para acaba bir gayri müslimin eline verilebilir miydi? İbn 'Abdilber, şayet dirhem veya dinarlar üzerinde tam bir ayet veya sûre bulunuyorsa verilmeyeceğinde ihtilaf olmadığını, yarım ayet veya Allah'ın ismi bulunursa bu konuda farklı kanaatlerin olduğunu nakleder.[63]

Bilindiği gibi, Kur'an, ehl-i kitâb hanımlarla evlenmeye izin veriyordu. Dönemin şartlan altında düşünüldüğünde, onlara göre küçülmeye başlayan dünya ve yaygınlaşan ilişkiler içerisinde bir müslüman Kur'an'ın iznine dayanarak gayri müslim bir ülkede evlenebilir miydi? Yakından algılanan şartlar, önde gelen mezhep imamlarını, hanım ve çocukların durumunu göz önünde tuttuklarında menfi kanaate götürüyordu. Hatta Sa'id b. el-Müseyyib, 'Ubeydullah b. 'Abdillah b. 'Utbe ve 'Urve b. ez-Zübeyr Arap toprağına giren bir ehl-i kitâb hanımın, Arap topraklarında oturma eğilimini daha nişanlanmadan önce izhar etmemişse nikâhlanmayacağım savunmuşlardır.[64]

Yine İslâm toplumunun oluşma aşamasında bir teşvik unsuru olarak Kur'an'da zekat verilebilecek bir sınıf olarak geçen müellefe-i kulubun, Hz. Peygamber döneminde câri olmakla birlikte artık söz konusu olmadığını söyleyen Mâlikle aynı görüşü paylaşan Ebû Hanîfe: "Müellefe-i kulubun hisseleri düşmüştür, artık ehl-i zimmenin müslümanların hazinesinde her hangi bir hakkı yoktur" demektedir.[65]

* * *

Günlük hayat içerisindeki değişen bütün bu şartlara göre uygulamaların farklı bir şekil arz etmesi gibi, ibadetin özüne tekabül eden hususlarda olmasa da, mekan ve şekil gibi dış kalıplarına dair yeni uygulamalar da rivayet malzemesinde tespit edilebilmektedir.

İbnu'l-Kâsım, Mâlik'in "İster ücretli imâmın görev yaptığı, isterse şâir mescitler olsun, cemaatle kılınan namazlar için ikinci bir kez cemaat oluşturulmayacağı" görüşünü nakletmektedir.[66] İbn Abdilberr, bunun bizatihi doğru olmayıp, bid'at ehlinin cemaat oluşturmasına reddiye mahiyeti taşıdığını belirtir. Çünkü bu belirtilen bid'at ehli grup, imamın namazını gözleyip, ondan sonra gelip kendi imamlarıyla kendi aralarında cemaat oluşturur olmuşlardır. Bunu gören ilim ehli de, bunun nehyedilmesinin doğru olacağını düşünmüş, ancak bir ikiliğe yol açmamak gayesiyle bunu herkes için nehyetmiştir. [67] Şu konuda

[63] *Age.*, XIV. 52; Ebû Hanîfe'nin güçlü bir askerî birlikle gidilmesi dışında Kur'an'la düşman topraklarına girmeyi kerih görmesi, Kur'an'a ancak temiz olanların dokunabileceği fikri çerçevesinde değerlendirilebilecek bir hassasiyetin uzanımı olmalıdır; krş. İ.H. Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı*, 119-120. Yine bu bağlamda Ebû Hanîfe harbî ve zimmiye İslam'ı kabul etmesi umuduyla Kur'an öğretilebileceğini söylerken, Mâlik öğretilemeyeceği kanaatindedir (XIV. 51).

[64] *el-İstizkâr*, XVI. 272.

[65] *el-İstizkâr*, IX. 218-219. Şâfi'î ise saydığı şartlar altında bu hissenin hâlâ verilebileceğini belirtir; bkz. IX. 220.

[66] *el-İstizkâr*, IV. 64. Hatta artık bu ücretli imamlar sayesinde, ezan vaktinde okunmaktadır; *age.*, IV. 63.

[67] *el-İstizkâr*, IV. 65

es-Sevrî de Mâlik'le aynı fikri taşımaktadır. O, "Bize göre bir mescitte bir namaz iki cemaatle kılınmaz; kim namaz kılındıktan sonra gelirse kendi başına kılar" demektedir. Hâlbuki Hz. Peygamber cemaate yetişemeyen birini görünce, onun cemaat oluşturmasını istemiştir.[68] Aynı şekilde Ebû Hanîfe, Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel ve fukahanın çoğunluğuna göre mescitte iki kez cemaat oluşturmada bir beis yoktur.[69] Burada Ehl-i Sünnet'ten ayrılmalar olarak telakki edilen gruplaşmaların gündeme gelmesiyle, onların önünü kesmek amacıyla sergilenen itikadı görünen bu tavır, bazen de siyasî bir protesto olarak algılanır endişesiyle, sultandan duyulan korku dolayısıyla hoş karşılanmıyordu.[70] Görüldüğü gibi, ister itikadi, isterse siyâsi olsun, oluşan yeni tablolara paralel olarak, mukaddem bir uygulama hakkında yeni fikirler izhâr edilebilmekteydi.

Aynı zamanda siyasî bir anlam içeren Cuma namazı esnasında imam hutbe irad ederken, abdestin bozulması veya burun kanaması gibi bir özürden dolayı mescitten birden ayrılmanın benzer bir protesto olarak algılanmaması için dışarıya çıkmadan önce imamdan izin alınmaktaydı. Ancak Mâlik, fukahanın o gün artık bu izne gerek duymadığını bildirirken, şârih İbn 'Abdilberr bu kanaatin maddî arka planını: "Mescitlerin büyüklüğü ve orada bulunan insanların çokluğu nedeniyle, böyle bir uygulama insanlara zorluk çıkarıyor ve onları zor durumda bırakıyordu. Hâlbuki Allah dinde hiçbir güçlüğe yer vermemiştir" diyerek izah etmektedir.[71] Muhammed b. Sîrîn'den yapılan nakil ise bu uygulamanın nedeni ve nasıl izin alınacağına dair bir açıklama getirmektedir. Onun açıklamasına göre, Cuma günü imam hutbedeyken bir özürden dolayı dışarı çıkmak isteyenler imamdan izin alırlardı, ancak Ziyâd (b. Ebîh) döneminde bu izin isteyenlerin sayısı artınca Ziyâd, "kim eliyle burnunu tutarsa bu izindir" demiştir.[72]

Bazen salt fiziksel yapıdaki gelişme, beraberinde ibadetin doğasına dair bir tartışmayı gündeme getirebiliyordu. Hz. Peygamber döneminde basit bir yapı, çok işlevli bir mescit görevi görebiliyordu.[73] Bir asır kadar sonraları müslümanlar mescitlere sığmamaya başlayıp, cemaatin mescidin dışına taşması durumunda, imamla namaz kılan biri ile imam arasında bir duvar bulunursa bunun hükmünün ne olacağının zihinleri meşgul etmeye başladığını görüyoruz. Bu husus İbrâhîm en-Neha'î'ye sorulur. O, tafsilatına girmeyeceğimiz bazı haberler nedeniyle.- "ikisi arasında yol veya bir kadın bulunmazsa bir beis yoktur" cevabını verir.[74] Benzer bir durumu tasvir eden Mâlik'e göre ise, arada böyle bir yol bulunsa ve hatta saflar oraya kadar uzanmamış olsa bile namaz tamamdır. Bu kez de bizzat yolun üzerinde namaz kılan birinin durumu merak konusu-

[68] Bkz. İbn Ebî Şeybe, II. 277 ve diğerleri; ayrıca bkz. *el-Muvatta'*, s. 72.

[69] *el-İstizkâr*, IV. 67

[70] *el-İstizkâr*, IV. 68.

[71] *İstizkâr*, V. 71; Krş. *el-Muvatta'*, s. 106.

[72] *el-İstizkâr*, V. 71.

[73] Bu konuda, Peygamber'in namaz kıldığı yeri işaretleyerek onun anısının taze tutulması arzusuna dair bkz. Heribert Busse, "Die Kanzel des Propheten im Paradiesesgarten", *Die Welt Des Islams*, XXVIII (1988), s. 101.

[74] eş-Şeybânî, *Kitâb el-Hucce 'alâ ehl el-Medîne*, Beyrut 1983[3], I. 129.

dur; zira yollarda hayvan pislikleri bulunmaktadır. Malik'in bu soruya cevabi: "Onun namazı tamdır, insanlar mescidin darlığı nedeniyle yolda namaz kılmaya devam ediyorlar ve bu yolda da muhtelif hayvan pislikleri vardır" şeklinde yine olumlu olup, o günkü Medine'yi tasvir mahiyetindedir.[75]

* * *

Ebû Hanîfe ve mezhebi ganimetin taksimiyle ilgili bir hükmün zamansal şartlarını belirtmek suretiyle bu hükmün artık uygulanmayacağını savunurken, aynı zamanda şartların değişmiş olduğunu da dile getirmiş oluyor. Ebû Hanîfe, ganimetin beşte birinin fakirlere, miskinlere ve yolda kalanlara olmak üzere üç hisseye taksim edileceğini belirtirken, Hz. Peygamber'in yakınlarının hissesinin, o daha hayattayken ona mutluluk vermek amacına matuf olduğu, ama onun vefatıyla kendisinin ve yakınlarının hissesinin kalktığını savunmaktadır.[76] Ganimet konusunun bir fer'i olarak ele alınan "öldürülenin üzerindeki eşyaları öldürenin alması" (*selb*) konusunda da bir hayli ihtilaf vardır, ihtilaf konusunu oluşturan, selbin beşe taksim edilip edilmeyeceğidir. Şâfil, selb dışında ganimetten olan her şeyin beşe taksim edileceği görüşünü savunur.[77] el-Evzal ve Mekhûl ise selbin ganimet olduğu ve beşe taksim edileceği görüşündedir.[78] Hâlid b. el-Velîd "Peygamber, öldürene selb hakkını tanıdı, ama beşe taksim etmedi" demektedir.[79] *Musannaf*'ta yer alan Ömer'in uygulaması daha sarih malumat aktarmaktadır: el-Berâ' b. Mâlik, Fâris Bölgesinin dönemin sınır şehri olan ez-Ze're'nin muhafızına *(merzubân ez-ze're)* meydan okumuş, onu öldürmüş ve üzerlerindekileri almış. Bunların maddî değeri ise otuz bin (dirheme) varmaktaydı. Durum Ömer'e ulaştığında Ebû Talha'ya hitaben: "Biz selbi beşe taksim etmezdik, ama el-Berâ'ın selbi çok fazla mala baliğ olduğundan, onun ancak beşte bir alması bana uygun geliyor" demiştir.[80] İbn Şîrîn İslâm'da beşe taksim edilen ilk selbin bu olduğunu söyler.[81]

Hz. Peygamber'in "kıyamete kadar atların kâküllerinde hayır vardır"[82] sözünü İbn 'Abdilberr, at edinmeye teşvik ve atı sair bineklere üstün tutma olarak anlar, zira Hz. Peygamber'den at dışında her hangi bir binek hayvanı hakkında benzeri bir söz varid olmamıştır; bu ise ona göre, atın Allah yolunda cihadın en güçlü aleti olması nedeniyle, Allah yolunda düşmana karşı hazırlık

[75] Sahnûn, b. Sa'îd, *el-Mudevvene el-kubrâ*, Kahire trhz., I. 151.

[76] *et-Temhîd*, XIV. 68.

[77] *el-İstizkâr*, XIV. 140; bkz. *el-Muhallâ*, VII. 336

[78] *el-İstizkâr*, XIV. 140

[79] Sa'îd b. Mansûr, *Sunen*, II. 261; Ahmed, *Musned*, VI. 26.

[80] Abdurrezzâk, V. 233; el-Bekrî, 'Abdullâh b. 'Abdilazîz, *Mu'cem mâ ista'cem min esmâi'l-buldân*, Beyrut 1983, II. 692; el-Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, Beyrut 1987, s. 117; bkz. el-Beyhakî, VI. 310-311. Ancak o Katâde'ye on beş bin dirhemlik bir selbi nefl olarak vermiştir, bkz. *el-Muhallâ*, VII. 336.

[81] *el-İstizkâr*, XIV. 142; İbn Ebî Şeybe, XII. 406. Zikredilen "Peygamber selbi beşe taksim etmedi" rivayetini nakleden Hâlid b. el-Velîd'in bizzat kendisinin, daha Hz. Peygamber hayattayken bir selbin miktarını fazla bularak bir kısmını alıkoyması da dikkat çekicidir; bkz. Sa'îd b. Mansûr, *Sunen*, II. 260-261; Ahmed, *Musned*, VI. 26.

[82] *el-Muvatta'*, s. 467.

olarak beslenmesinin teşvik edilmesidir (nedb).[83] Araplar'da at yetiştirme tutkusunun yaygın oluşu[84] yanında, bunun oldukça külfetli bir iş olması nedeniyle, bu külfete katlananlar, her hangi bir savaşa katıldıklarında ganimetten atları için iki, kendileri içinse bir hisse alıyorlardı. Ömer b. 'Abdilazîz, aynı işi yaptığı takdirde *berâzin'e*[85] de at hissesi verileceğini söyler. Mekhûl, *berâzin'e* ilk defa atın hissesinin yarı hissesini verenin Şam günü (Şam'ın muhasarası), koşmalarını ve güçlerini görmesi üzerine Hâlid b. el-Velîd olduğunu söyler.[86] Bu konuda ilk isim olarak el-Münzir b. Ebî Humeysâ gibi başka isimler de telaffuz edilmektedir: "O, İslâm'da ilk kez at ve *berâzin* uygulamasını (sünnetini) koyandır. "[87] Rivayet malzemesinde, bir bölgedeki uygulamanın icma ile değişebildiğine dair sarih ibarelerle de karşılaşılabiliyor. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Mervezî *(El-kitâbu'Ukebîr'm raf'u'l-yedeyn* bölümünde) der ki: "Eskiden beri sakinleri ilimle vasıflanan Küfe ehli dışında icmalarıyla namazda rukuya gidiş ve kalkışta elleri kaldırmayı terk etmiş hiçbir şehir yoktur."[88] Yahya b. Ma'în'in, "kabirler üzerine cenaze namazı kılınması konusunda ne düşünürsün?" sorusuna, "birinin bu şekilde cenaze namazı kılmasında bence bir sakınca yoktur, ancak insanlar bugün bunu uygulamamaktadır ve ben insanlara aykırı bir şeyden hoşlanmam"[89] şeklinde cevap vermektedir. Halbuki bizzat

[83] *el-İstizkâr,* XIV. 302. İlgili ayette de dönemin en güçlü savaş bineği olan atın zikredilmesiyle, düşmana karşı en üstün şekilde hazırlıklı olunması istenmiştir (8. Enfâl/60).

[84] Bkz. 3. Âl-i İmrân/14.

[85] Soylu Arap atı sınıfına girmeyen, daha cüsseli olan kadana beygiri.

[86] *el-İstizkâr,* XIV. 174; *Musannaf,* V. 183; Beyhakî, IX. 327

[87] *el-İstizkâr,* XIV. 176; Mesela Arefe günü ikindi namazından sonra mescitte oturma âdetini hicri 71 yılında ihdas eden 'Abdulazîz b. Mervân'dır; el-Kindî, Muhammed b. Yûsuf (ö. 350), *Kitâb el-Vulât,* s. 50.

[88] *et-Tetnbîd,* IX. 213. Von Grünebaum'un daha geç döneme ait şu tespiti de kaydedilebilir. Ona göre, "velilere hürmet ve keramet inancı, Ortaçağ'ın geç dönemlerinin halk dindarlığında en göze batan özelliklerdendir. Kelamcıların büyük bir kısmı da icmâ' prensibine dayanarak, aslında İslam'a yabancı olan bu fenomenle uzlaşmıştır"; Gustav E. von Grünebaum, *Religiöse Entwicklung und geistige Einheit des islamischen Kulturkreises,* s. 547.

[89] *el-İstizkâr,* VIII. 252. Ahmed b. 'Abdillâh b. Hişâm, gördüğü en faziletli, en fakih ve sağlam ilme sahip kişi olarak nitelediği hocası İbrâhîm b. İshâk b. İbrâhîm'in *el-Muvatta*'daki (s. 75) İbn Ömer hadisine uyarak her rükuya gidiş gelişte ellerini kaldırdığını söyleyince, ona kendisinin niçin böyle yapmadığı, yaptığı takdirde kendisine uyulacağı bildirilince verdiği cevap dikkat çekicidir *(el-İstizkâr,* IV. 102): "İbnu'l-Kâsım'ın rivayetine muhalefet etmek istemem, zira cemaat bugün bu rivayete göre amel etmektedir; bize mubah olan bir konuda cemaate muhalefet etmekse bu ümmetin özelliklerinden değildir". Yahyâ b. Yahyâ'ya sarık *('amâ'im)* konusu sorulduğunda, bunun Doğu insanının bir giysisi olduğunu, doğuluların bunu eskiden beri kullandıklarını belirtir. Bunun üzerine kendisine "Sen sarık sarsan insanlar sana uyardı" denmesi üzerine, "Muhammed b. Beşîr ipekli yün dokuma *(haz)* giydi de ona kimse uymadı, hâlbuki o uyulmaya daha ehil biriydi" cevabını vermişti *(Tertîbu'l-Medârik,* III. 328). Yahya bu hususu daha da açarak, Muhammed b. Beşîr'in kendi beldesinde bilinmeyen haz'ı ancak kırk gün giyebildiğini ve bunu sadece ayıplandığı için terk ettiğini bildirmektedir *(Tertîb,* III. 337). Özellikle erken dönemlerdeki giyinme tarzlarında bir modanın takibi değil, ihtiyaçların giderilmesi esas alınıyordu. Yöresel kıyafet farklılıkları da buna uygun olarak, her yörenin kendi fiziksel çevresinin gerekleri içerisinde şekilleniyor, başka bir coğrafyanın folkloru bu pratik gayeden ötürü yadırganabiliyordu. Örneğin Emîn el-Hûlî, İmam Mâlik'in sarığının ucunu iki omzunun arasına sarkıttığından söz ederken, baş ve enseyi güneşten

Hz. Peygamber kabirler üzerine cenaze namazı kılmıştır.[90] Farklı kanaatleri değerlendiren İbn 'Abdilberr de, Allah ve Resulü'nün bunu nehyetmemesi, bunun kerahiyetine dair bir ittifakın olmaması yanı sıra, sahabe topluluğundan buna cevaz verildiğini gösteren Musned haberlerin olması verilerine dayanarak, kabir üzerine veya namazı kılınmış cenaze üzerine namaz kılmanın mubah olduğu görüşünü açıklamaktadır.[91]

Yine mescidin içinde cenaze namazı kılınıp kılınamayacağı sorusuna Malik "birisi kıldığında bunda bir sakınca olmasa da, bir mescitte cenaze namazı kılınması benim hoşuma gitmez" cevabını verirken, bizzat Hz. Peygamber'in Süheyl b. Beydâ'ın, Ömer'in Ebû Bekr'in ve Suheyb'in de Ömer'in cenaze namazlarını mescitte kıldıklarını bilmektedir.[92] Hz. Peygamber mescitte cenaze namazı kılmış olmasına rağmen insanların bu uygulamayı ne kadar çabuk bıraktıklarına Hz Âişe hayli şaşırmış görünmektedir.[93]

Şevval ayında altı gün oruç tutmayı tavsiye eden hadisler karşısında, aradan henüz bir asır geçmiş olmasına[94] rağmen, insanların bu altı günü Ramazan'dan addedebilecek ve böylece dinin aslında olmayan bir şeyi ihdas edebilecek ruhî yatkınlıkları nedeniyle bu uygulamanın fukaha tarafından, hem de Medine'de inkar edilmesi dikkat çekicidir.[95]

İbn Abdilberr'in şaraptan sirke yapılması meselesi sadedindeki izahı, verilen hükümlerde toplumun şuur düzeyinin ne kadar belirleyici olduğunu ve özellikle geçiş dönemlerinde, öncelikle gözetilen incelikleri kavrayabilecek bir zihin yapısının hazırlanmasına özen gösterildiğini vurgulamaktadır. O şöyle demektedir: "Şaraptan sirke yapmanın nehyiyle şarabın dökülmesi emrinde, şayet şarap kendiliğinden sirkeye dönüşürse bunun kullanımını engelleyen bir şey yoktur; bu (nehiy), yasaklamanın başlangıcında olmalıdır; zira bunun yasaklanması gece vakti olunca, alışık oldukları bu adetleri nedeniyle şarabı muhtemelen

korumak amacıyla sarığın bu şekilde kullanıldığını kaydetmektedir (*Terceme Muharrere*, II. 248). Bununla birlikte, giyim tarzına müdahaleler de olabilmekteydi. Örneğin Mısır'da hukukçular uzun süre kalansuva giyerken, 226 yılında Başkadı olan Muhammed b. Ebî el-Leys bunu yasaklamış, onların yasağa uymayıp bunu giymeye hâlâ devam ettiklerini gördüğünde başlarına vurarak kalansuvalarını çıkarttırmıştır; Jorge Aguade, *Messianusmus zur Zeit der frühen Abbasiden, Das Kitâb al-Fitan des Nu'aim İbn Hammâd*, Doktora Tezi, Tübingen 1979, s. 29; el-Kindî'nin *Fedâ'ilu Mısr*'dan naklen s. 451, Kahire 1971.) İlk defa kimlerin hangi çeşit kumaş ve giysileri giydiklerine dair bazı örnekler hakkında bkz. İbn el-Kuteybe, *el-Ma'ârif*, Kahire 1968, s. 554.

[90] *el-Muvatta'*, s. 227; *Mudevvene*, I. 81; Hz. Peygamber'in müteaddit uygulaması için bkz. *el-Umm*, I. 271; el-Kaffâl, Muhammed b. Ahmed, *Hilyetu'l-ulemâ' fî ma'rife mezâhib el-fukahâ'*, Ürdün 1988, II. 252; İbn Hazm, Alî b. Ahmed, *el-Muhallâ*, V. 208; *el-Hâbe*, I. 282-3; Âişe'nin uygulaması için bkz. *el-Umm*, VII. 195.

[91] *el-İstizkâr*, VIII. 252. Krş. Abdurrezzâk, III. 513.

[92] *el-İstizkâr*, VIII. 274; Hz. Âişe'nin bu konudaki kanaati için bkz. *el-Muvatta'*, 229-230

[93] *el-Muvatta'*, 229-230.

[94] el-Beyhakî, IV. 292; Ahmed, *Musned*, III. 290.

[95] *el-Muvatta'*, s. 311 Bu konuda Lech Klaus, hukuki kararlarda cahil halkın reaksiyonunun da göz önünde tutulduğu, hukukun yalnız mevcut öncüllerin mantıksal sonucu olmayıp, aynı zamanda grup mantalitesinin doğru değerlendirilmesindeki tecrübe birikiminden hareket ettiği, tespitinde bulunur; *Geschichte des islamiscias Kultus, Das Ramadan-Fasten*, s. 162.

(daha fazla) alıkoymamaları içindir. Durum böyle olunca, o zaman sirke haline dönüştürmenin nehyi söz konusu değildir, dökülmesi emri de sirkeye dönüştüğü zaman onun kullanılmasını engellemez, (çünkü) sirkeye dönüşmüş şarap hakkında sorulmuş da bu nehyedilmiş değildir."[96] Onun buradaki kanaatini, "şayet şarabı alıştıkları tarzda tüketmeleri endişesi olmasaydı, onu sirkeye dönüştürmeleri söylenirdi" tarzında özetlemek mümkündür.[97] Bir hükmü beyan ederken, halkın mevcut zihniyetini veya değişen tavrını göz önünde bulundurma eğilimi, mecbur kalanın leş vb. yemesi caiz olmayan şeyler yiyip yiyemeyeceği meselesinde de fark edilmektedir. Mâlik'e leş yemek zorunda kalan bir adamla ilgili olarak, "şayet bu adam o mekanda bir ahâlinin meyvesini veya ürününü, ya da küçük baş hayvanını bulsa, yine de o leşten yer mi?" diye sorulur. Malik ise cevaben şöyle der: "(Söz konusu şahıs) bu meyve, ürün veya küçükbaş hayvanın sahiplerinin, kendisinin zaruret durumunda olduğunu onaylayacaklarına ve kendisini eli kesilmesi gereken bir hırsız addetmeyeceklerine kanaat getirirse, bence bunlardan istediğini yiyip açlığını giderebilir, ama hiçbir şeyi beraberinde götüremez. Bu bana göre, onun leş yemesinden daha uygundur. Ancak o, kendisine inanılmayacağından korkar ve bu durumda kendisini hırsız addedeceklerini düşünürse, bence leş yemesi onun için daha hayırlıdır.

Böyle bir durumda onun için leş yeme konusunda genişlik vardır. Bununla birlikte, ben leş yeme zaruretinde olmayan mütecaviz birinin, hiçbir zaruret olmadığı halde insanların mallarını, ürünlerini ve mahsullerini almayı caiz görerek haddi aşmasından korkarım."[98] Mâlik'in burada aynı konuyla ilgili olarak serdettiği farklı hükümler ve bu hükümleri argümantasyon biçimi, onun yalnızca dinî nassı değil, ama aynı zamanda süren hayat içinde değişmiş zihniyet ve tutumları da göz önünde bulundurduğunu yansıtmaktadır.

Mülkiyetle ilgili belirginleşmeye başlayan farklı yaklaşım ve değişen zihniyetin daha Ebû Hureyre döneminde hissedilip, ağır bir dille tenkit edildiğini okumaktayız. O, Hz. Peygamber'in "Sizden kimse duvarına komşusunun kalaslarını dayamasına mani olmasın" sözünü naklettikten sonra, hemen daha kendi döneminde uygulamanın farklılaştığına şu serzenişiyle işaret ediyor: "Nasıl oluyor da ben sizleri rivayete rağmen bundan yüz çevirir görüyorum?!"[99] Daha sonraki bir dönemde, aradan bir buçuk asırlık bir zaman dilimi geçtiğinde ise, insanlardaki takva ve dindarlığın yerini, ne yapıp edip insanların mülklerini kendi mülklerine katma eğilimi baş göstermiş olmalı ki, hükümlerin uygulanış biçimine ilişkin yorumlarda bu eğilimin hesaba katılır olduğunu gözlemliyoruz.[100] "Ölü

[96] *et-Temhîd*, IV. 151; I. 263.

[97] Bununla birlikte aradan geçen uzun İslami döneme rağmen h. 101 senesinde, Ömer b. 'Abdilazîz'in hilafeti döneminde Mısır'a yazdığı mektup üzerine, şarap tüketimi ilk gündeki gibi yasaklanmış ve şarap dükkânları tahrip edilmek zorunda kalmıştı; bkz. el-Kindî, *K. el-Vulât*, 68.

[98] *el-İstizkâr*, XV. 357

[99] *el-Muvatta'*, 745.

[100] Krş. el-Bâcî, Suleymân b. Half, *el-Muntekâ Şerh el-Muvattta'*, 1983[4], VI. 46. Bu yüzden Mâlik kendi dönemi için 'merfik'i tabii bir hak olarak kabul etmez; bkz. Sahnûn, *el-Mudevvene*, VI. 192.

bir araziyi dirilten o yere sahip olur" sözü Hz. Peygamber'e atfedildiği gibi, Hz. Ömer'den de nakledilir *(el-Muvatta'*, 743-44). Uygulama da uzun süre böyle süregelmiş, ancak mal hırsı insanları bu yolla mal mülk sahibi olmaya sürükleyince, insanların ahlâkî yapısı ve temayüllerindeki değişime bağlı olarak bu konuda bazı şartlar ileri sürülmüştür.[101] Maddeye karşı algılanan böyle bir düşkünlüğün hüküm vermede ne denli belirleyici olduğuna dair bir örnek daha zikredilebilir: Başlangıçta gazilere, girdikleri ülkede ele geçirdikleri yiyecek ve hayvan yemlerini kullanma ruhsatı veriliyordu. Ancak, ilim ehlinin büyük bir kısmı, şayet bunun maddî bir değeri var veya insanların o dönemde bunlara bir rağbeti varsa, bu yerlerden İslâm topraklarına yiyecek çıkarılmasını kerih addetmişlerdir.[102] Kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi, bu 'kerahet' Beyanı, zorunluluğa binaen verilen bir iznin mal hırsı nedeniyle istismar edildiğine tanık olan fukahanın bu kötü gidişe "dur" deme iradelerinin bir sonucudur.

İslam coğrafyasının diğer bir merkezinin önde gelen hukukçusu Ebû Hanîfe, farklı saiklerle son günlerde de gündeme gelen bir konu olma özelliği taşıyan-hanımların bayram namazına katılmaları hususunda: "Buna ruhsat verilmişti, ama bugün yaşlı hanımlar dışındakilerin gitmeleri uygun olmaz; onların gitme-sindeyse bir beis yoktur" derken, kendisinin de kabul ettiği mevcut bir ruhsata rağmen dönemindeki toplumsal yapıyı göz önünde bulundurarak bunun uygun olmayacağına hükmedebilmektedir.[103] Bu kararların, dönemin sosyal yapısı ve cinslere bu yapı içinde biçilmiş rollere bağlı olarak verildiği açıktır. Daha önce benzer bir mülahazada bulunan Hz. Âişe de, hanımları eleştirerek, bu kısa sürede onlar tarafından meydana getirilen değişime işaret etmektedir (*el-Muvatta'*, 198): "Şayet Allah Resulü, hanımların bugün yaptıklarını (*ahdeşne*) bilseydi, onları mescide gitmekten, Benî İsrail hanımlarının menedilmesi gibi menederdi."

[101] Bkz. *el-Muvatta'*, s. 744; *el-Muntekâ*, VI. 27-28. Mesela Mâlik, ihya edilecek arazinin uzaklık ve yakınlığını tefrik edip, meskun alandan uzak ve ıssız yerler için bunun geçerli olduğunu söyler. Valinin izni meselesi de bu noktada getirilen önemli bir şarttır.

[102] *el-İstizkâr*, XIV. 121-122.

[103] eş-Şeybânî, *el-Hucce*, I. 306. Krş. "Kadınlar mescide gitmek isteyince onları menetmeyin" hadisi; bkz. *Mu'cem li-elfâzi'l-hadîs*, VI. 187. Farklı bir örnek olarak Mısır'da h. 101 senesinde hanımların tümüne hamamlara gitmenin yasaklandığını okuyoruz; el-Kindî, Muhammed b. Yûsuf (ö. 350), *Kitâb el-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, ed. Rhwon Guest, Leiden-London, s. 69. 'Alî el-Kârî (ö. 1606) müslüman hanımlara yazma öğretmenin erken dönemlerde serbest olduğunu, ancak daha sonraki dönemlerde hanımların davranış tarzlarına bağlı olarak caiz olmadığını savunur. Hanımlara yazma öğretilmesi konusu, *el-Menâr* dergisinde, Reşid Rıdâ tarafından ele alınır (II (1899) s. 332-4; VI (1903) 704, 861-2; XVII (1914) 181). Bu yasağı savunanlar, el-Hâkim en-Neysâbûrî (Ö.1014)'in *Müs-tedrek*'indeki (II. 396) bir habere dayanırlar. Bu tartışmaları değerlendiren Ende, hanımlara yazıyı öğretmeyi yasaklayan bu haberin tali olarak ele alındığını, ancak el-Hâkim'deki haberin ortaya çıkış, yayılış ve tesirinin müstakil olarak araştırılması gereğini ifade eder (Werner Ende, "Sollen Frauen shreiben lernen?", *Gedenkschrift W. Reuschel*, s. 55). Aynı şekilde o, Ahmed Şihâbuddîn b. Hacer el-Heysemî'nin *el-Fetâvâ el-Hadîsiyye*, Kahire 1937, s. 93'teki menfi hükmünde hanımların ahlâkî sağlamlık ve sorumluluk şuurlarına karşı duyulan güvensizliğin yer aldığı bir tablonun tesirini görür. Bu konudaki zihniyet değişimine dair bir karşılaştırma için bkz. M.S. Hatiboğlu, "İslam'da Kadın Eğitiminin Doğuşu", *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri*, Ankara 1981, s. 90-94.

Bayanların can güvenliği göz önünde bulundurularak, onların eşleri veya mahremleri olmadan bir günlük mesafeye yalnız gidemeyecekleri hükmü, bu şartlar altında verilmiş bir hüküm olarak anlaşılmalıdır. Hz. Peygamber'e atfedilen "Öyle bir zaman gelecek ki, bir hanım Hîre'den yalnız başına gelip Ka'be'yi tavaf edecek de, kimseden korkusu olmayacak"[104] sözü bunu teyit etmesinin yanında, aynı zamanda bu şartların ileride başkalaşabileceğini de haber vermektedir. Daha sonraki, hanımların güvenlikleri sağlanabilecekse savaşa bile katılabilecekleri yolundaki yorum, yine bu tür bir güvenlik endişesinin dikkate alındığını göstermektedir. Aslında Hz. Peygamber döneminde hanımlar da savaşlara geri hizmetlerde katılıyorlardı.[105] Ancak bilahare müslüman erkeklerin bile deniz savaşlarına katılmaları konusuna ihtiyatla yaklaşılmıştı. Zira Hz. Peygamber döneminde bu tür bir savaş yaşanmamıştı. Hayat mücadelelerini, bir kum denizi olarak telakki ettikleri çölde sürdüren Araplar için deniz ve denizcilik oldukça yabancıydı. Bu nedenle Hz. Ömer, denizaşırı yerlerin fethini menetmiş, fetih amaçlı deniz seferleri ilk kez Mu'âviye döneminde gerçekleştirilmiş, Ömer b. Abdilazîz tarafından tekrar yasaklanmış, sonraları yine serbest bırakılmıştı[106] *Muvatta'*, 464'teki haberde geçen Ummu Haram kıssasına dayanarak İbn Abdilberr hanımlara deniz yolculuğunun mubah olduğu görüşünü savunur. Mâlik ise, deniz savaşına katılmaları şöyle dursun, hanımların hac için bile deniz yolculuğu yapmalarını hoş görmez. Onun bu tavrını izah eden İbn Abdilberr'in, dönemin zihniyet ve sosyal yapısına yeterince ışık tutarken, bu yapıda meydana gelen değişmeleri karşılaştıran sözleri burada kaydedilmelidir: "Bir hanım kolay kolay gözünü gemiye binenlerden, denizcilerden ve diğerlerinden alıkoyamaz; onlar ise, genellikle vücutlarını gereği gibi örtmezler. Aynı şekilde, her hanım da def-i hacet esnasında gerekli sakınmayı gemi şartlarında beceremez. Hanımların erkeklerin, erkeklerin de hanımların avret mahallerine bakmaları ise haramdır... O zaman Ummu Haram eşiyle birlikteydi, ama şimdi insanlar onlardan farklı bir konumdadır."[107]

Hz. Ebû Bekr, Bilâl b. el-Hâris'e "Peygamber sana gücünün yetmeyeceği bir 'ıktâ vermiş; bir düşün, gücün neye yetiyorsa onu alıkoy, geri kalan için bana müsaade et de onları ihtiyaç sahiplerine vereyim" deyince, Bilâl ona izin vermiş ve Ebû Bekr ondan aldığını başkasına 'ıktâ olarak vermişti.[108] Bu örnekte, kendi sâikleri içerisinde gerçekleşen değişiklikler yanında, daha önceki bir kararın, hem de Hz. Peygamber'in bir uygulamasının yeniden gözden geçirilip

[104] el-Buhârî, k. menâkıb, 25 (IV. 175)

[105] Hz. Peygamber'in beraberinde seferlere bile eşlerinden birini götürdüğüne ilişkin bkz. *el-İstizkâr*, III. 143-144.

[106] *el-İstizkâr*, XIV. 287; 'Abdurrezzâk, *el-Musannaf*, V. 283; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannaf*, V. 315.

[107] *el-İstizkâr*, XIV. 286

[108] *el-İstizkâr*, IX. 58. İbn 'Abdilberr, Hz. Ebû Bekr'in bu davranışının Hz. Peygamber'in fiilini red manasına gelmediğini savunur. Ona göre, Ebû Bekr, Hz. Peygamber'in bu ıktâyı verirken ne miktarda bir ıktâ verdiğine vâkıf değildir, şayet olsaydı bunu vermemiş olacağını düşündüğü açıklamasını yapmaktadır; *el-İstizkâr*, IX. 59.

değiştirilebildiği tespit edilebilmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin, bazı uygulamalarını, farklılaşan şartlar gereği değiştirmiş olduğu da bir vakıadır. Gündüz namazlarında müslümanların işitip öğrenmeleri gayesiyle Resulullah kıraatini cehren yaparken, inanmayanların Kur'an'ın işitilmesini engellemek amacıyla müslümanlara eziyet vermeye kalkmaları üzerine, İsrâ süresinin 110. ayetiyle bu namazlarda cehren okunmaması bildirilmiştir.[109] Bazen ise onun, İslam öncesi dönemde defaatle onarılan Ka'be'nin duvarlarını Hz. İbrahim'in inşa etmiş olduğu temeller üzerine çekmek istemesi örneğinde olduğu gibi, toplumun sahip olduğu algılama tarz ve seviyesi nedeniyle bu arzusunu yerine getiremediğini görmekteyiz.[110] Belki de benzer nedenlerden dolayı, o dönem insanlarının içine sinen geleneği tamamen yeniden şekillendirmenin güçlüğünden Hz. Peygamber, gelenekte kökleşmiş bir takım uygulamalara müdahalelerde bulunmuştur. O, Ka'be'nin duvarlarını arzu ettiği temeller üzerine çekememiş ama bir çok İslam öncesi uygulamayı, İslam mantığına göre arındırmayı başarmıştır. Ancak, bu durumda bile, zaman zaman eski uygulamaların izlerinin o kadar kolay kaybolmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu uygulamalardan biri 'akîka kurbanı'dır. Katâde, bir pamuk parçasının kana bulanıp çocuğun alnına sürüleceğini söylerken[111] cumhûr-ı ulemâ bunu reddedip, bu uygulamanın cahiliye dönemine ait olduğunu ve İslâm'la neshedildiğini söylemişlerdir.[112] Ebû Bureyde'nin haberi aynı manadadır; o şöyle der: "Cahiliye döneminde birimizin erkek çocuğu dünyaya geldiğinde, o bir koç keser ve çocuğun başını onun kanıyla bulardı. İslam geldiğinde ise, bir koç keser ve çocuğun saçını kesip başına za'ferân sürer olduk."[113] Burada da görüldüğü gibi, bir şekilde eski uygulamaya dair malzemenin bazılarınca savunulması, her şeyin o kadar da çabuk unutulup yerine yenisinin gelmediğini gösteriyor.

Bununla birlikte birtakım tasvirlerin satır aralarında, kısa zaman diliminde müşahede edilen değişim faktörünü bulabilmekteyiz. Örneğin ezanın nasıl olduğu konusunda 'Atâ'nın: "Onların bugünkü ezanlarının geçmiştekilerin ezanından farklı olduğunu bilmiyorum" ifadesini naklettikten sonra İbn 'Abdilberr, bu sözün, 'Atâ dönemindeki şartların hulefâ-i râşidînin, Ebû Bekr, Ömer, Osman ve Ali'nin dönemlerindekinden tamamen farklılaşmış olduğu manası taşı-

[109] İbn 'Abbas'ın belirttiğine göre, müşriklerin Hz. Peygamber'in Kur'an okuyuşunu duyunca Kur'an'a ve onu getirene sövmeleri üzerine, o sesini alçaltmış ve bu ayet onun üzerine nazil olmuştur; *el-İstizkâr*, VIII. 169-170.

[110] el-Buhârî, hâc, 42; Muslim, hâc, 400, 401; et-Tirmizî, hâc, 47; Ahmed, VI. 179, 239. Bu örnekte Hz. Peygamber'in kendisinin de, terk edilmesi son derece güç alışkanlıkları ve insan tabiatını göz önünde bulundurduğunu müşahede edebiliyoruz. Araplar'ın sergilediği kökleri derinlere varan muhafazakârlık, 'ataların yolu'nu izleme düşüncesi ile çok yakından bağlantılıdır; krş. W.M. Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, 43; ayrıca bkz. *el-Mu'cemu'l-Müfehres*'te (IV. 403) zikredilen diğer konular.

[111] Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. M. Reşîd Rıdâ, 1367, VIII. 647.

[112] *el-İstizkâr*, XV. 371

[113] *'Avnu'l-Ma'bûd*, VIII. 45; *el-İstizkâr*, XV. 382; Burada isim İbn Burde el-Eslemî şeklindedir. *el-Lubâb fî-tezhîb el-ensâb*'da ise (s. I. 58) el-Eslemî olarak zikredilen sahabi Ebû Berze'dir. İbnu'l-Esîr el-Cezerî, Beyrut 1980).

dığını belirtmektedir. Hatta vuku bulan bu değişim nedeniyle bazıları, Hz. Peygamber ve dört halifeyle onlara uyanlardan sahih bir isnadla nakledilenler dışında, Medine amelini bir hüccet olarak kabul etmezler.[114]

* * *

İleride gerçekleşecek fetihlerle ilgili haberlerin yanı sıra, sosyal ve siyasal şartların değişeceğini tasvir eden anlatımlar baştan beri bir sosyal değişim olgusunun en azından zihinsel planda var olduğunu göstermektedirler. Bu haberlerde, ilerleyen zamanla şartların kötüleşmesi arasında kurulan paralellik ile iyi dönemin, kapanmış tarihî bir periyoda hasredilmesi, hâkim eğilim olarak dikkat çekmektedir.[115]

ez-Zubeyr b. 'Adiy, Enes b. Mâlik'in yanına gidip el-Haccâc'dan çektiklerinden şikayette bulunduğunda, o sabretmelerini öğütler; zira Rab'lerine kavuşana dek gelen her gün geçenden daha kötüdür. Bunu da o, Hz. Peygamber'den duymuş olmalıdır.[116] Hatta Buhârî'de *kitâb el-fiten*'in 7. Babı "Hiçbir zaman geçmez ki, gelen ondan daha kötü olmasın" başlığını taşımaktadır. Bu kötümser tavır, hayatın akışı içinde ferdî tecrübe ve algılamalara bağlı olarak[117] değişik bölgelerde ve farklı münasebetlerle sürekli dile getirilebilmekteydi. Halife Hişâm b. Abdilmelik'in ölümü (h.125) Ebû Kubeyl'e ulaştığında, o üzüntülü bir şekilde elini şakağına götürürken insanlar sevinç içindeydiler. Ona "İnsanlar seviniyor, sense üzüntülüsün" dendiğinde, "Onun hayatta olmasını arzulayacaklarından endişeleniyorum" cevabını vermişti.[118]

Hz. Peygamber, Uhud şehitlerinin durumu hakkında konuştuktan sonra, sahabeden kendinden sonra yaşayacaklar hakkında "benden sonra ne ihdas edeceğinizi bilmiyorum" derken onların bir fitneye düşmelerinden ve dünyaya meyletmelerinden korktuğunu dile getirmiş olmalıdır.[119] İbn 'Abdilberr bunun da bazıları hakkında vuku bulduğunu teyit etmektedir.[120]

[114] *el-İstizkâr*, II. 112-113; IV. 77.

[115] En iyi dönemin Hz. Peygamber dönemi olup, müteakip nesillerin gittikçe azalan bir öneme sahip oldukları hakkında bkz. el-Buhârî, k. eş-şehâdât, 9 (III. 151).

[116] el-Buhârî, k. el-fiten, 6, VIII. 89-90. Bu şikayet Haccâc'ın Irak valiliği zamanında vuku bulmuştur. Daha acı ve kanlı bir fitne kapısı açılmakta olduğunu hissedince Enes b. Mâlik şikayetçilere sabrı tavsiye edip daha büyük bir fitnenin önünü almıştır; *Tecrid-i Sarîh*, XII. 297; *İrşâdu's-Sârî*, X. 175.

[117] Örneğin Huzeyfetu'bnu'l-Yemân'ın Hz. Peygamber'e ısrarla ileride bir kötü dönemin vuku bulup bulmayacağını sorması, bkz. el-Buhârî, k. el-fiten, 11 (VIII. 93).

[118] el-Kindî, *K. el-Vulât*, 83.

[119] Hz. Peygamber'in buradaki korkusu, onların şirke düşmeleri değil, kendisine arz olunan dünya hazinelerinde yarışmalarıdır; *el-İstizkâr*, XIV. 233; *Fethul-Bârî*, III. 209; krş. el- Buhârî, k. el-fiten, 21, VIII. 99- Hz. Peygamber'e ahiretin gösterildiğine dair başka bir haberde, havuzun başında bekleyen ümmetinden tanıdığı simaların kendine yaklaşamamaları üzerine Hz. Peygamber'e, "Onların senden sonra neler yaptıklarını bilmiyorsun" denmesi üzerine, onun "Benden sonra değiştirene yazıklar olsun" mukabelesinde bulunduğu nakledilmektedir; el-Buhârî, k. fiten, 1 (VIII. 87). Bir başka rivayette Hz. Peygamber, etrafındakilere "Benden sonra hoş olmayan hâdiselere şahit olacaksınız" diyerek onlara bu durumda ne yapmaları gerektiği konusunda tavsiyelerde bulunmuş olmalıdır; bkz. aynı yer.

[120] *el-İstizkâr*, XIV. 236.

Genelde, içinde bulunulan sosyal yapının olumsuz manada değişmesi şeklinde ifadesini bulan bazı kıyamet alâmetleri ve karışıklıklara dair haberlerde, hayatın menfi şartlarının ağırlığının, kişinin bir mezar yanından geçerken, "keşke o kabirde onun yerine ben olsaydım" dedirtecek kadar kendini hissettirdiği açıkça görülmektedir.[121] Sıhhatlerinden emin olunması halinde bu tür haberlerden, şartların değişiminin Hz. Peygamber tarafından önceden haber verildiği veya en azından bizzat değişen şartların ibarelere yansıdığı tarzında ikili bir ihtimale dayanarak, her halükarda sosyal-siyasal yapının değiştiği sonucu çıkarılabilir. Özellikle *fiten* hadisleri ve bunlara dair yorumlar, ilk hicri asırda hissedilen değişmenin boyutunu tespite elverişli görünmektedir.[122] Bu tür haberlerin yorumları, tamamen dönemin çatışmaya varan siyasî huzursuzluklarıyla örtüşür mahiyettedir.[122a] Örneğin Hz. Peygamber'den nakledilen "Fitnenin evlerinizin arasına yağmurun düşmesi gibi geldiğini görüyorum" cümlesinde *fitne* kelimesini Kastallânî Osman'ın katledilmesi olarak anlar.[123] Buhârî'de yer alan müteakip haberde, fitnenin ortaya çıkacağı ve *herdin*, yani öldürmenin çoğalacağı bir arada zikredilmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber sıkı sıkıya "Benden sonra birbirinizin boynunu vurmayın" diye tembihlemiştir.[124] Ne var ki, Peygamber beldesinin huzur atmosferi, bütün sakındırmalara rağmen cereyan eden üzücü olaylar nedeniyle, oradan uzaklaşmak istenecek kadar bozulmuştur. Orayı terk edenlerden biri Seleme b. el-Ekvâ'dır. O, Hz. Osman'ın öldürülmesiyle iyice tırmanan hoşnutsuzluk üzerine er-Rebeze'ye yerleşmiş, orada evlenip çoluk çocuğa karışmış ve ömrünün sonuna kadar takriben kırk yıl orada kalmış, ölümünden çok kısa bir süre önce tekrar Medine'ye dönmüştü. Tam bu anda el-Haccâc'ın, ona Medine'den ayrılmasının nedenini "bunun altında yatan sebebin, dönemin olaylarından ve idarecilerinden hoşnutsuzluk olmadığını" söyletecek tarzda sorması bile, böyle bir eğilimin mevcudiyetini teyit etmektedir. Seleme gibi bir sahibinin, el-Haccâc'ın bu itham edici tavrı karşısın-

[121] *el-Muvatta'*, 241; *el-İstizkâr*, VIII. 409; el-Buhârî, k. el-fiten, 22 (VIII. 100), 25(VIII. 101), ve Muslim, k. el-Fiten, 18; İbn 'Abdilberr'in Hz. Peygamber'in gaybı bilmesine dair kanaati hakkında bkz. *el-İstizkâr*, VI. 21.

[122] *Fitne* (çoğulu, *fiten)* kelimesi, asli olarak imtihan ve sınamak manasına gelmekle birlikte, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki siyasi kargaşanın da bir nevi sınama olarak telakki edilmesi nedeniyle bu kelime daha ziyade sosyal ve siyasal çekişmeler için kullanılır olmuş ve literatürde bu ikinci mana ağırlık kazanmıştır; krş. *Tecrid-i Sarih*, XII. 290. el-Buhârî, k. el-fiten, 17 (VIII. 96)'daki haberde, daha sonra ikinci mananın nasıl ağırlık kazandığı rahatça görülebilmektedir. Huzeyfe'den nakledilen bu habere göre, o bir keresinde Hz. Ömer'in yanında otururken, Ömer kendisine "Kişinin imtihanı (fitne) nedir?" diye sorunca, Huzeyfe Hz. Peygamber'den duyduğu üzere "Kişinin eşi, malı, çocukları ve komşusuyla sınanmasıdır" cevabını vermiş, ancak Ömer "Ben bunu sormuyorum" diyerek, deniz dalgaları gibi kabaracak fitneyi kastettiğini belirterek, fitne kelimesini siyasî kargaşa manasında kullanmıştır; krş. el-Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-sârî li-Şerhi Sahîh el-Buhârî*, Beyrut trhs., X. 190.

[122a] Jorge Aguade, *Messianusmus zur Zeit der frühen Abbasiden, Das Kitâb al-Fitan des Nu'aim ibn Hammâd*, unvanlı Doktora Tezi'nde, bu tür haberlerin nasıl dönemin siyasi hadiseleri ve özellikle Mihne olayıyla alakalı olduklarını ortaya koymaktadır. Bkz. s. 2, 45, 46, 62, 209, 210.

[123] el- Buhârî, k. fiten, 4 (VIII. 89); *İrsâdu's-Sârî*, X. 172.

[124] el- Buhârî, k. fiten, 8 (VIII. 91).

da kendisini, Peygamber'den Medine'yi terk edebilme hakkında izin aldığını belirterek, yine Peygamber otoritesine sığınarak kurtarmaya çalışması, şartların fertleri ne denli sınırladığını vurgular mahiyettedir. Oysa, yaşanılan hoşnutsuzlukların tesiri yoksa, Seleme'nin Hz. Peygamberden Medine'yi terk etme konusunda aldığını ileri sürdüğü izne rağmen orada Osman'ın öldürülmesine kadar kalmasının nedeninin açıklığa kavuşturulması noktası, onu Hz. Peygamber'den böyle bir izin istemeye neyin sevk ettiğinin izahına bağlıdır.[125]

Benzer bir ipucunu, 'Urve b. el-Hişâm'ın, Medine'nin kabristanı el-Bakî'e defnedilmek istemeyişine getirdiği gerekçede görebilmekteyiz: "Kabristan tamamen dolduğu için, eski bir kabrin açılıp yeniden kullanılması gerekiyordu; böyle bir durumda ise, orada medfûn bulunan şahıs zâlim birisi ise, onunla defnedilmekten hoşlanmayacak, salih birisi ise, o zaman da onun kabrinin kendisi için açılması hoşuna gitmeyecekti."[126] Bu ibarelerde değişime ilişkin ilk göze çarpan husus, Medine'de, kabristanın dolması gibi bir gelişmenin daha erken dönemlerde başlamış olmasıdır; ancak burada, anlatımın dolaylı olarak delalet ettiği bir başka boyuta dikkat çekmek istiyoruz: Aslında 'Urve, bu nakledilen haberde vurgulandığı gibi sadece defnedileceği yer seçimi nedeniyle değil, bilakis Medine'deki ahvâlin değiştiğini müşahede ettiği için, daha hayattayken kendi tasavvuruna göre sâlih telakki ettiği insanlarla beraber olmayı arzulamış ve bu yüzden de el-'Akîk'te bir köşk inşa ettirerek Medine'yi terk etmiş ve vefat edinceye kadar orada kalmıştır.[127] Bu tip ifade tarzlarının arkasında da, ifade sahiplerinin gerçek niyetlerini açıkça söylemelerine her zaman imkan tanımayan siyasî atmosferin ürettiği bir korkunun yattığı düşünülebilir.

Buna mukabil, siyasal/sosyal şartlarla örtüşür görünen birtakım rivayetlere ilişkin olarak da, yaşanılan tarihin, bir yerde dini literatüre söylettirildiği veya en azından müteakip nesillerce öyle algılandığı genellemesi, mümkün kayd-ı itirazilerle telaffuz edilebilir.[128] İslâm ümmetinin ilk asırlarda ortaya çıkmış siyâsi, içtimâi her türlü cereyana Hz. Peygamberden nasıl destek sağlanmış olduğunu çeşitli cepheleriyle gösteren Mehmed Said Hatiboğlu, "bu keyfiyeti tam bir din istismarı olarak tesbit etme"nin hata olmayacağı kanaatini haklı olarak serdetmektedir.[129]

[125] Bkz. *İrşâdu's-Sârî*, X. 186. Bu noktada, yoksa o da daha sonra olacakları önceden görebilmiş olabilir mi veya Hz. Peygamber ona bu konuda özel bir bilgi mi aktarmıştır, soruları da akla gelebilmektedir.

[126] *el-Muvatta'*, s. 232.

[127] *el-İstizkâr*, VIII. 296. Rivayet malzemesinin çok sayıdaki haberlerinde Medine'nin övülmesine (bkz. *el-İstizkâr*, XIV. 250) ve bizzat Ömer'in Medine'de ölmek istemesine rağmen (bkz. *el-Muvatta'*, s. 462; *el-İstizkâr*, IV. 248), bu Peygamber beldesi daha erken dönemlerde defaatle muhasara altında kalmış, hatta Harre olayında (h. 63) üç gün boyunca yağmalanmıştır; bkz. *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVI. 246.

[128] Siyasi rivayetleri doğuran amillere dair M.S. Hatiboğlu'nun tespitleri için bkz. *Hz. Peygamber'in Vefatından Emeviler'in Sonuna Kadar Siyâsî İctimâî Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri*, Basılmamış doçentlik tezi, s. 9 vd.

[129] *Age.*, 69.

Erken devrin sosyal ve siyasal çalkantıları *fiten* üst başlığı altında ifade edilirken, yeni kültür çevreleriyle temasa geçme gibi faktörlerle bunlara eklemlenen, başta teorik görünen, ancak bilahare siyasî sahaya nüfuz eden kelami tartışmalar diğer bir düzlemde sertleşmeye başlamıştı. Bu alandaki savunmacı yaklaşım, muhafazakârlığına kalkan olarak *bid'at* kavramını seçiyordu. Bu yönüyle, farklı bir düzlemde olmakla birlikte, bid'at kelimesi de aslında bir değişime işaret etmektedir; ancak burada vurgu, günlük hayattan ziyade, akide üzerine yapılmaktadır. Örneğin İbn Teymiyye, Kaderiyye'nin sahabe döneminin sonlarında, Mürcie'nin de buna yakın bir zamanda ortaya çıktığından bahsederken, Cehmiyye'nin, Ömer b. 'Abdilazîz'in ölümünden sonraki tâbi'în döneminin sonlarında, Cehm b. Safvan'ın, Hişam b. 'Abdilmelik'in hilafeti esnasında Horasan'daki zuhuruyla ortaya çıktığını kaydeder ve bütün bunları sonradan ortaya çıkan şeyler olarak, yani bid'at olarak vasıflandırır.[130] Kısaca, Albrecht Noth'un da belirttiği gibi, belli temayül ve tarih algılamaları rivayet malzemesinin farklı sahalarında ifadesini bulmuştur.[131]

Sonuç

Buraya kadar ele alınan örneklerde, oldukça erken bir dönemde, özetle ekonomik, sosyal ve siyasal yapıda gerçekleşen bir değişimin[132] kültür ve düşünce dünyasına nasıl yansıdığı belirginleştirilmeye çalışıldı.[133] Pozitif manada değişimin izleri, süren bir canlılığı, ama daha da önemlisi, içinde bulunulan şartlara hükmedebilme gücünü ifade eder. İster ilkel kabile, isterse organize bir topluluk yaşantısı düzeyinde olsun, sürdürülmekte olan hayatı oluşturan gerek ekonomik, gerekse sosyal yapının bir anda tamamen farklı bir yapıya bürünmesi veya bir anda değişmesi mümkün değildir. Fakat bir toplum, belli bir tarihî kesit içinde mukayeseli olarak ele alındığında, değişimin seyri fark edilir. Burada tespit edilmesi gereken temel nokta, canlı organizmaya benzetilen toplumsal yapının şu veya bu manada aynı kalmayıp değiştiği gerçeğidir. Bu değişmenin sürekli ilerleme anlamı içermesi gerekmez.[134] "Toplumlarda her za-

[130] *Fetâvâ*, XX. 301-302

[131] Onun ifade ettiği bu sirayet, örneğin sahabenin efdaliyeti meselesinde bile görülebilmektedir. "Fütûh hadislerinde, fitne'ye dair rivayetlerde, şehirlerle alakalı nakillerde, idare, hukuk ve hilâfetle ilgili haberlerde, kısacası erken dönem ravilerince ele alınan hemen bütün konular sahasında belli eğilimler ve tarih algılamaları sinmiştir. Bu nazariyeye dayanan her bir rivayet, ancak bu tasavvura dayanan diğer bütün rivayetlerle birlikte mütalaa edildiğinde doğru olarak tasnif edilebilir" Albrecht Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonner Orientalische Studien, Bonn 1973, s. 17.

[132] Bunların birbiriyle olan etkileşimleri her zaman kolay izah edilebilir tarzda olmayıp, bir kompleksi oluşturur. Özellikle İslam bağlamında erken dönem için bkz. Watt, *Muhammed Mekke'de;* çev. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara 1984, s. 80-81, 87; J. Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Gürsoy, Kayseri 1990, s. 297; Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 69.

[133] Farklı etkenlerin düşünce ve algılamaya nasıl tesir ettiğini göstermek bugün bilgi sosyolojisinin ilgi alanlarından birini oluşturmaktadır.

[134] Değişim vakıasına delalet etmek üzere kullanılan kavramların sayısı çok fazladır. Bu yüzden, Mesela, değişim, gelişme, ilerleme, evrim, tekâmül, tecedddüt, yenilenme vb. gibi, gerileme ve

man ilerleme olmamıştır ama, her zaman hareket ve değişme olmuştur ve olacaktır. Çünkü toplumsal yapı durgun değildir. Onda değişmeler gözlenir."[135]

Burada altı çizilmesi gereken nokta, değişimin tarih boyunca nelere nispetle algılandığı ve nasıl yorumlandığıdır. Bazıları için alışık olunan maddî çevredeki en ufak bir farklılık değişimin göstergesi olarak telakki edilirken, diğerlerine göre değişim, dinî kavrayış, siyasî düşünce veya ahlakî davranış tarzına kadar uzanan bir yelpazede algılanabilir. Alışılmış maddî çevredeki değişimle, şahıslar değişim öncesi maddî çevrede algıladıkları dinî değerlerin de değiştiğini sanmış olabilirler. Mesele o maddî çevreyle manevî değerlerin ne ölçüde özdeş hale getirildiğidir. Değişimin olduğu kendisine bakılarak söylenebilen bir 'ilk kıstas'a ihtiyaç vardır. Bu kıstas, belirleyici olma özelliğiyle aynı zamanda zorunlu olarak bir doğruluk değeri de taşır. İslam kültür dairesi açısından bakıldığında, bu kıstasın fert olarak Hz. Peygamber ve tarih kesiti olarak onun yaşadığı dönem olduğu tespiti yapılabilir. Hangi manada olursa olsun, değişim olarak algılanan bir fenomenin yorumlanmasında hiç kimse buraya atıfta bulunmaktan müstağni kalamamıştır. Bu atıfta bulunmanın ilk adımını 'geçmişi anımsama' oluşturur.

İdealleştirilen zaman dilimine ulaşmanın yegâne yolu, ister yazılı, ister sözlü olsun 'anlatım'dır. Anlatımla sunulan rivayet malzemesinin muhtevası, birtakım teorilerin izahı değil, reel bir hayatın tasviridir. Bu tasvire zaman zaman gelişen hâdiselerdeki unsurların tahlili de eklenebilmektedir. Bu malzeme, hayatı gelişim süreci içerisinde aktarma görevi görür. Ancak, anlatımın büyüsü gözden kaçırılmamalıdır; zira hikâyeleri başkalaştıran şey her zaman olaylar değil, bir anlatma farklılığı da olabilmektedir. Keza anlatım malzemesi söz konusu olduğunda, gerçeğe tekabül eden bir hâdisenin aktarımında bile, gerçekliğin çok boyutunu farklı açılardan görebilme imkânı nedeniyle ortaya çıkan bir değişmeden bahsedilebilir; çünkü bu bağlamda sözlü veya yazılı anlatım cüzi olarak 'nakletme' anlamı taşımaktadır. Hadis edebiyatında 'mana ile rivayet'in caiz olduğu kanaatini savunmak, bu aktarım esnasında rivayet malzemesinde muhtemel bir değişimin olabileceğini zımnen varsaymaktır.[136]

Değişim karşısında bu malzemeye ne anlam yükleneceği, gerek itikadi, gerekse hukukî ekollerin şekillenmesinde birinci derecede belirleyici rol oynamıştır. Değişimi tabiî karşılayan ve bu malzeme içerisinde değişimin doğal şartlarını görmeye çalışan İmâm Mâlik ve değişimi durdurabilmenin en güçlü yolu olarak bu malzemeyi mutlaklaştıran bir başka imâm, eş-Şâfiî farklı iki tavra ör-

çöküş de değişime delalet eden kavramlardandır; bkz. Salahaddin Polat, "Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim", *Değişim Sürecinde İslam*, Ankara 1996, s. 15. Bu yüzden sosyal değişme, "genel olarak varlıktaki değişme kavramına tabidir ve fakat sosyal tekâmül kavramından geniştir. Çünkü sosyal değişme, istikamete ait bir değer ve kalite sözkonusu olmadan vuku bulan her türlü değişmedir"; Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din: Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesiri*, İstanbul 1993, s. 87.

[135] Doğan Ergun, *Sosyoloji ve Tarih: Sosyolojide Yöntem Sorunu*, Ankara 1995[3], s. 28.

[136] Krş. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 182.

nek olarak zikredilebilir. Zira idealleştirmede, sahip olunan zihniyete bağlı olarak, her zaman tarihî bir kesiti mutlaklaştırma tehlikesi vardır. Rivayet malzemesi bu noktada bize, metodolojiye sirayet eden ve sistem geliştirmede âmil olan ikili bir açılımı sergiliyor.

Rivayet malzemesi, bir yandan değişime kategorik olarak menfi bir anlam yüklemeden erken dönemlerden itibaren, meydana gelen hâdiseler karşısında doğrudan doğruya hayatın içinden hareket edildiğinin bir göstergesi olarak kullanılabilirken; diğer yandan, idealleştirilmiş bir hayat kesitinin tasviri olarak telakki edilen aynı malzemeden, ideal olanın koşullarını yaşanılan zamana taşımak suretiyle değişimin önüne geçme gayretinde istifade edilebilmektedir.[137] Bir başka ifadeyle, rivayet malzemesinde yer alan farklı görüşlerden hareketle, meydana gelen değişimin izlerini yakalamak mümkün olabildiği gibi; topluma bir çerçeve çizerek, negatif algılanan değişimin önüne 'rivayetlerle geçilmeye çalışıldığı da teşhis edilebilir.[138] Bu ikinci tavır, "şimdinin mazide aranması veya bugün-süz geçmişe kilitlenme" olarak vasıflanabilir. Dolayısıyla, bu yönüyle 'değişim'e düşünce dünyasında nasıl bir statü verildiği önemlidir.

Müslüman toplumu daha sorunsuz bir ifadeyle 'ümmet'i bir arada tutma ve ondaki uyumu sağlamanın yolu olarak rivayet malzemesinden yararlanmak söz-konusu olduğunda, bu iki tavır arasında gözlemlenen diğer bir farklılık, işlevsel yaklaşıma ilişkindir.[139] Yaklaşımın tarzını belirleyen, bu uyumun nasıl olacağı sorusuna verilen cevaptır. Bu uyum, yasaları olan toplumsal koşulları denetim altında tutma değil de, doğrudan toplumu kontrol altında tutma eğiliminin ön plana çıktığı ikinci yaklaşımdaki gibi, değişmez addedilen normlar

[137] Bunun nasıl gerçekleştirildiğinin metodik tasviri için yapılan şu tespit kaydedilmelidir, "ŞâfiT hukuk metodolojisinde iki temel noktayı hedefledi, pratiğe karşı teoriyi (somuta karşı soyutu) savunmak, yerel muhtevaya karşı ilkesel kavramlara ulaşmak. Bunu yaparken de Şafii iki boyutlu bir yönteme başvurdu, bir taraftan mevcutta nefyedilmesi gereken yönleri nefyetmek, öte yandan onun yerine bir yaklaşım koymak. Bu aslında birincisini (pratik/gelenek/yerel muhteva), ikincisinin (teori/objektif ilke) lehine kavramsal olarak eritme yöntemi idi. Amaç, bu çerçevede değişkenliği (yöreden yöreye, anlayıştan anlayışa değişen boyutları) önlemek ve genel geçer bir niteliği tesbit etmekti"; Osman Taştan, "Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku, Bölgeselliğe Veda veya Şâfi'î Faktörü", *islâmiyât* VIII (1998), sayı 1, s. 27. Benzer bir görüşü daha önce dile getiren Grünebaum, metodolojiye dair önceki girişimlerin mükemmelleştirilmesiyle 8. ve 9. asrın önde gelen hukukçularının sahih hukuk kaynaklarının bağlayıcı bir sıralamasını kabullerini önemli bir nokta olarak görür; *Religiöse Entwicklung und geistige Einheit des islamischen Kulturkreises*, s. 539.

[138] Nagel'in kanaatine göre, kelamla İslam dış etkenlere karşı savunulurken, içten gelen değişim sa-ikleri karşısındaki savunmada hadis malzemesi kullanılmıştır; Tilman Nagel, "Hadis ya da Tarihin İmhası", *İslâmî Araştırmalar, Hadis-Sünnet Özel Sayısı*, 1997, s. 167. Nagel'in bu kanaatinden hareket edildiğinde, savunmaya geçilen içten gelen bu değişimin, siyasi, ekonomik ve ibadete ilişkin boyutlar taşıdığı fark edilir. O takdirde hadis literatürü, kendi içinde değişimin izlerini taşımakla birlikte, bir bütün olarak, dinin 'kabul edilen değişme' karşısında içe yönelik sabitleşmesini hedefler. Onu bu hale getirense, din kavramının sosyal hayatla örtüşme payı hakkında takınılan genellemeci tavırdır.

[139] Sosyal yapıdaki kozmopolitlik, İslam'ın kabulüyle bir birliğe dönüşmüştü; bkz. W.M. Watt, *islam and tbe Integration ofSociety*, s. 18; ama cereyan eden hadiseler benzer endişeleri tevlit etmekteydi.

marifetiyle mi, yoksa zamanın şartlarını ve değişimi hesaba katarak, onlara paralel olarak mı sağlanacaktır?[140] Rivayet malzemesinden yararlanmada, 'lafızcı' olarak nitelenebilecek yaklaşımın[141] yanında diğeri, rivayet metinlerini yaşanılan farklı dönem şartlarından hareketle anlamaya çalışarak bu paralelliği tesise çalışmıştır. Buna bağlı olarak rivayet malzemesinin tedvîn ve tasnîf gibi edebiyat içerisinde şekil kazanma sürecine denk düşen bir dönemde bu yaklaşımlar, beraberinde rivayet malzemesinin muhtevasında biri diğerini etkileyen ikili bir süreç olarak kendini gösterir:

1. Metinlerin anlayışa göre teşekkülü: Bu nokta, özellikle eldeki metinden herhangi bir yönde hüküm çıkarılmak istendiğinde kendisini gösterir; yoksa düz metin olarak okunması durumunda kolayca fark edilmeyebilir. Örneğin Râfi' b. Hadîc genel bir ifadeyle "Hz. Peygamberin arazilerin kiraya verilmesini yasakladığını" rivayet eder. 'Abdullâh b. Ömer'in oğlu Salim ise, nakit para karşılığı kiraya vermenin bir mahzuru olmadığını, bu hadis kendisine hatırlatıldığında verdiği "eğer arazim olsaydı kiraya verirdim" cevabıyla teyit eder. Ona göre Râfi' Hz. Peygamber'in sözünü umumî bir lafızla takdim ederek, yasağın sınırını genişletmiştir,[142] Fukahadan arazi kiraya vermeyi tecviz edenler, genel yasaklama lafzıyla rivayet eden râvinin, Hz. Peygamber'den lafzen nakilde bulunmadığını kabul ederler.[143]

2. Metinlerin anlayışa göre yorumlanması: Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in, "Bedevinin şehirli (*sâhibu karye*) hakkında şahitliği caiz değildir" dediğini duymuş olmalıdır. el-Hattâbî'nin bunun nedenine dair yaptığı yorum, "bedevi kişi, hakkaniyetle şahitlik yapmayı gereği gibi beceremeyeceğinden ve şahitliği neyin

[140] Bu konuda, fıkıh kitaplarının hemen başında yer alan *kitâb et-tahâretleri* karşılaştırmak bile yeterli olabilmektedir. Örneğin cünüb olan birinin guslederken ne kadar su kullanması gerektiğini, birtakım haberlere dayandırarak sabitleştirmeye çalışırken İmâm Mâlik, insanların su kullanımında eşit olamayacağını belirtmiş (*el-Mudevvene*, I. 28); yine içine fare düşen bir kuyunun temiz addedilmesi için kaç kova su çekilmesi gerektiğini nassla tespite çalışanlar yanında Mâlik, güçleri yettiği ve temizlendiğine kani oluncaya kadar kuyudan suyun çekileceğini ifade etmiştir; *el-Mudevvene*, I. 25. Ebû Hanîfe'nin kanaati hakkında bkz. İ.H. Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 121.

[141] Lafızcı bir yaklaşım maksada ulaşamayabilir. Buna, "bir kişinin karnını bir günlüğüne doyurmak" şeklinde tanımlanabilecek fıtır sadakasını, değişen iktisadî yapıya rağmen, Peygamber döneminin iktisadî şartlarında verilmiş cins ve meblağlara göre tespite çalışmak, basit bir örnek olarak verilebilir; krş. *el-İstizkâr*, IX. 362.

[142] Bkz. *el-Muvatta'*, s. 711.

[143] *el-Muntekâ*, V. 143. Burada nehyedilenin *musâkât*, yani arazinin bir sezonda ürünün belli miktarı karşılığı kiraya verilmesi olduğu savunulur; buna mukabil nakit para (zeheb ve venk) karşılığı kiraya verilebilir. Hatta Mâlik ve önde gelen fukahâya göre nakit para dışında, örneğin binek, kumaş vb. şeyler karşılığı da kiraya verilebilir. Ancak Abdullâh b. Ömer'in Peygamber dönemi ve müteakip dönemde bu uygulamayı bizzat yapmış olmasına rağmen, bu hadisi duyduktan sonra, belki Hz. Peygamber bu konuda böyle bir şey ihdas etmiştir düşüncesiyle bundan vazgeçmesi dikkat çekicidir; bkz. *age.*, V. 143; Diğer bir örnek için bkz. *el-İstizkâr*, IV. 46. Bilginin oluşumu ve sonra da aktarımındaki etkenlerin hâdiseyi farklı kavramaya neden olabileceğine dair bilgi sosyolojisindeki nazariyeler burada düşünülebilir; bkz. Eyüp Kemerlioğlu, *Bilgi Sosyolojisinde Temel Görüşler*, Erzurum 1992, s. 4, 35, 37-38-39.

değiştireceğine dair bilgilerinin yetersizliğinden dolayı, şahitliğinin kerih görüldüğü" şeklindedir. Bu hadisle amel edenler, yani bedevinin şehirli hakkında tanıklığını her halükarda reddedenler olduğu gibi; bu hükmü, bedevilerin adalet sahibi olup olmadıklarının genellikle bilinemeyeceğiyle temellendirdikleri için, onların adaletlerinin sübutu durumunda şahitliklerini kabul edenler de olmuştur.[144]

İtikatta bile bir dönemin toplumsal şartlarından etkilenme söz konusu olunca,[145] hayatın doğrudan pratiğine ait bir muhteva taşıyan rivayetlerde bu etkilenme neden olmasın? Belki hadisi 'Kelâm'da delil olarak kullanmadan kaçınmadaki âmil, diğer faktörler yanında, rivayetin muhtevasının böyle bir değişime açık olmasının kavranmış olmasıdır. Bütün bunlara rağmen, rivayetlerde değişmez gerçekliğin tasvirini arama eğiliminin nasıl gelişmiş olduğu sorusu hala değerini korumaktadır. Şüphesiz bu değer, cevabın müstakil çalışmalarla temellendirilmesi gereken mütenevvi boyutlarından kaynaklanmaktadır. Buraya kadar atıfta bulunulmaya çalışılan bu farklı yönler, "tarihî bir dönemin ideal kabul edilmesi", "akan zamanın sürekli daha kötüye gittiğinin ön kabulü", "menfi hayat şartlarının yarattığı kargaşadan kurtulma arzusu" ve ülkü düzleminde "geniş kültürel bir birlik sağlama çabası" ana başlıklarıyla tekrar edilebilir.

"Eski iyi zaman" inancı, genel beşerî bir hissiyata uygun düşer; bu dinde de yerini almıştır, İslam'da ise özellikle belirgindir.[146] Daha İslâm'ın ilk dönem çağrısı karşısındaki itirazlarda bile, geçmişe atıfla, 'ataların' tecrübesinin, her

[144] el-'Azîm Âbâdî, *'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebî Dâvûd,* Medine 1969; X. 10-11. İbn Vehb, selefin dilencilerin şahitliğini kabul etmediklerini bildirmektedir; Sahnûn, *el-Mudevvene,* 57153. Sözü söyleyenin lafzın gerisinde kalan maksadını şerh eden ifadeler de bu sınıftan telakki edilebilir. Örneğin Hz. Ömer'in "Gücü yetip de hacca gitmeyen ister Yahudi, isterse Hıristiyan olarak ölsün..." sözü hakkında İbn 'Abdilberr, onun bu sözüyle "Haccı farz telakki etmeyip haccetmezse" demek istediğini söylemektedir; *el-İstizkâr,* VI. 191.

[145] J. van Ess'in *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3- Jahrhundert, eine Geschichte des religiösen Denken infrüben Islam* adlı eseri, kelam ve toplum arasındaki bu ilişkiyi güzel ve detaylı bir biçimde ortaya koymaktadır. O, *Ztvischen Theologie und Hadtt* kitabında ise, itikadı düşüncelerin yeni form kazanması ve buna bağlı metinlerdeki değişimleri ele almaktadır. İslam kültüründe şekillendirici olma özelliğine sahip kavramları ele alan von Kremer, bu kavramların muhtevasının, dönemin hâkim fikirlerine göre ne denli başka muhteva ile doldurulmuş olduğunu göstermeye çalışmıştır. Tanrı kavramını ele aldığı ilk bölümün sonunda yaptığı karşılaştırmadaki şu sözleri, tasavvurdaki bu değişime yeterince vurgu yapmaktadır: "Dinin zahiri dokunulmadan olduğu gibi kaldı, toplu ibadetler, Muhammed'in ölümünden sonraki gibiydi. Ancak ruh başka bir ruh (zihniyet) olmuştu. Kur'an ve Sünnet'e aşırı bir hürmet de gösteriliyordu, ancak farklı bir zihniyet takip ediliyor, başka türlü anlaşılıyordu; hatta mananın gayet açık olduğu yerlerde bile, hâkim fikirlerle uyumlu olması için alegorik izahlara sığınılıyordu"; von Kremer, *Geschichte der herrschenden Idee des Islam,* s. 100-101. Önümüzde duran kelami anlatımları von Grünebaum, içinde bulundukları kompozisyon itibariyle, ağırlıklı olarak, münferit öğretiler hakkında tarihi seyir içerisinde sürdürülüp birbirini takip eden tartışmaların teressübatı olarak değerlendirir; *a.g.m.,* s. 546. Zira Kelâm ilmi dış dünyaya bağımlı tavır takınmanın, onu takip etmenin bir göstergesi olarak etkilenme ve kendini savunmanın bir çabası olarak gelişmiştir. Kelâm ilmindeki gelişme ve bu çevre faktöründen etkilenmenin tasvirine dair bkz. Ulrich Rudolph, *al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand,* E. J. Brill 1997, s. 19, 163-4, 167, 175, 196.

[146] Bkz. Richard Gramlich, "Vom islamischen Glauben an die 'gute alte Zeit', islam wissenschaftliche Abhandlungen", *Festschriftfür Fritz Meier,* Wiesbaden 1974, s. 110.

şeyin kendisiyle ölçümlendiği bir norm olarak ifade edildiğini görmekteyiz.[147] "Şayet atalarının zamanında bir şey olmamışsa, bu şimdi de olamaz; o zaman olmuşsa, şimdi de olabilir."[148] Arap zihniyetinde önemli olan bu 'atalar' kültü ve ideal zaman anlayışı bir anda değişecek mahiyette değildir; zira M. Watt'ın ifadesiyle: "Değişmezlik insan tabiatının ve çevresinin bir algılanışıdır, her şeyi kaplayan bir varsayımdır, dünya görüşü ölçüsüdür, bu sebeple müslümanlar için değişmezlik, gerek fertte gerek cemiyette bir idealdir."[149] "Hz. Muhammed'in dönemindeki Araplar için değişim nefret uyandıran bir şeydi ve gerçek olan şey değişmeyendi. Değişime karşı duyulan bu tür bir hissiyat İslam'da da varlığını devam ettirdi.'"[150] Bu yüzden, "toplumsal ve kültürel bir kriz İslam'da dinî bir kriz olarak algılanmak durumundaydı."[151] Çıkan krizlerin dinî olarak vasıflanması, dinî otoriteye müracaat edilmesi zaruretini bir kez daha pekiştirmektedir. Bu otorite şüphesiz Hz. Peygamber'dir. Onlar için Hz. Peygamber'e bu otoriteyi veren yalnızca onun sergilemiş olduğu hayat olmayıp, müslümanların kendi tecrübe sahalarını aşan 'mutlak bilgi kaynağı'yla (*vahy*) onun gayb alanına uzanabilmiş olmasıydı. Hz. Peygamber'in yaşamının her açıdan taklit edilecek mümkün yegâne ideal hayat tarzı olduğu tasavvurunu pekiştiren, onun haiz olduğu bu aşkın bilgi kaynağıyla olan ilişkisinin sürekli vurgulanmasının yanında, insanın kendi gerçekliğiyle mücadelesinde başkalarının tecrübesine teslim olma kolaycılığına kaçma meyli de kayda değer bir rol oynamış olmalıdır. Hele bir tarih kesiti, "huzur ve kurtuluş rüzgârlarının estiği, tamamlanmış bir dönem" olarak algılanmışsa, tarihin insanı maddeten zamanın erken devirlerine götüren bir yolu olmayınca, insan, o dönemin kalıplarını, yakalayabildiği ölçüde kendi zaman dilimine taşıyarak güvene erişmeyi deneyecektir.

İslam'ın kendilerini itikadi ve sosyal boyutta yücelttiği (3. Âl-i İmrân/103) hafızalarında henüz canlı duran erken dönem müslümanları için, yeniden o eski günlere dönme[152] olarak tarif edilebilecek bir "huzursuzluktan kurtulma" ve en azından teselli bulmanın yolu da yine Hz. Peygamber'in otoritesine sığınmak olmuştur. Neticede ise, rivayetlerle korkulan bir değişime engel olmak istenip, kültürel yapılanmada bunlar belirleyici unsur olarak kullanılırken, aynı süreç içerisinde bu rivayetler, cari toplumsal değişimin izlerini bünyelerinde barındıracak derece etkilenmişlerdir.

[147] bkz. ayetler, XVI. 35; XXVIII. 36; VII. 94-5.

[148] Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 45

[149] Watt, *Islamic Fundatnetitalism and Modernity*, s. 3; Richard Gramlich, "Vom Islamischen Glauben an die 'gute alte Zeit'", s. 110.

[150] Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 15.

[151] Gustav E. von Grünebaum, *Religiöse Entwicklung und geistige Einheit des islamischen Kulturkreises*, Historia Mundi, Bern, 6 (1958), s. 546.

[152] Hz. Peygamber'in "Benden sonra küfre (Cahiliyye'ye) geri dönüp de birbirinizin boynunu vurmayın" sözü bunu yansıtıyor görünmektedir; bkz. el-Buhârî, k. el-fiten, 8 (VIII. 91).

islâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 75-82

İslam ve Demokrasi Üzerine

ALİ BARDAKOĞLU
PROF.DR., MARMARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İslam'ın ana kaynaklarının ve uzun bir dönemi kapsayan klasik dinî öğretinin devamlı surette adalet kavramına vurgu yapması; ayrıca eşitlik, hak, hürriyet, liyakat, dürüstlük, barış, merhamet gibi kavramlar arasında adalete merkezî bir konum vererek bunları çoğu zaman adalet kavramı içinde mütalaa etmesi; hatta adaleti tanımlama ve uygulamanın kaygı verici ölçüde subjektiflik taşımasına rağmen bu anlatımda ısrar etmesi, hem sosyal gerçeklikten yola çıkılmış olmasıyla hem de dinin diğer alanlardaki telkinlerinin bu kavrama da pozitif bir içerik kazandıracağına olan inançla açıklanabilir. Bu bağlamda yaşatılabilir dünyevi adaletin tanrısal ve mutlak adaletle dengelenmesi önemli olsa da, ayrı bir husustur. Konunun sosyal gerçeklik yönü ise daha dikkat çekici olup, böyle bir yöntem ve üslubun benimsenmiş olması, bunun mevcut sosyal yapı içinde hakim konumda olanları yönlendirmenin –hatta insafa getirmenin– ve vakıayı olması gerekene doğru çekmenin en pratik ve anlamlı yolunun bu olmasıyla ilgilidir. Üstyapıya yönelik bu telkinler genelde olumlu sonuç verdiği, ayrıca İslam toplumlarında bu yönde sağlıklı bir kamuoyunun ve toplumsal sağduyunun oluşmasına da imkan hazırladığı için, Müslümanların tarihsel tecrübesinde geniş halk kesimlerine malolmuş güçlü bir eşitlik ve özgürlük hareketine rastlanmaz. Buna karşılık, Batı'da entelektüel kesimler arasında adalet kavramı üzerine ileri düzeyde bir tartışma görülse bile, dinî öğretiyle ve toplumsal taleplerle bütünlüğü sağlanamadığı için, biraz da acımasız sosyal tabakalaşmayı ve diktatörlüğü daha munis bir çizgiye çekebilmenin en pratik yolu olarak algılandığı için, bu toplumlarda eşitlik ve özgürlük hareketinin çok daha erken dönemlerde başladığı ve giderek güç kazandığı gözlemlenir. Doğu kültüründe adalet kavramı içinde mütalaa edilen bir çok değerin, insani ve ahlaki niteliğin, Batı'da insan hak ve hürriyetleri, bireysel hak ve özgürlükler gibi şemsiye kavramlar altında geliştirilmiş olması da, mevcut toplumsal örgüyle doğrudan bağlantılı olup, izlenen yöntem ve hareketin başlangıç noktası farklılık taşısa da, gerçekleştirmek istediği hedefler itibarıyla Doğu'yla büyük bir benzerlik arzeder.

27-29 Kasım 1998 tarihinde İslamî İlimler Araştırma Vakfı tarafından İstanbul'da gerçekleştirilen "İslam ve Demokrasi" konulu uluslararası toplantıda yapı-

lan önemli konuşmalardan biri de, kuşkusuz, Avusturya Innsburck Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı Prof. Dr. Hans Koechler'in "The Evolution and Philosophical Background of Western Democracies" başlığı altında sunduğu tebliğ ve bu tebliğde Batı demokrasilerine hem teori hem de uygulama yönüyle getirdiği 'ciddi' eleştiriler oldu. Prof. Koechler'e göre, toplumda güç dengesine dayanan ve oligarşik bir yapılanmayı içeren siyasi temsil sisteminin demokrasi olarak adlandırılması, Batı'nın apaçık siyasi gerçekleri örtbas etme eğiliminin yeni bir örneğini oluşturmaktadır. Onun eleştirel yaklaşımı ana çizgileriyle şöyle özetlenebilir:

"Demokrasi, günümüzde batılı söylemde siyasal sistemin meşrulaştırılmasının en bilinen yolu, adeta anahtar kelimesi olarak işlev görmekte ve kökü eski Yunan'daki Atina devleti uygulamasına kadar götürülmektedir. Demokrasi tarihine ilişkin atıflar, Atina'da doğrudan fakat ayırımcı bir temele dayalı bir demokrasi uygulamasından söz ederler. Ancak eski Yunan düşünürlerinden bir diğer kesim de ilke olarak demokrasiye ciddi eleştiriler yönelterek, otoriter bir siyasi sistemi savunmuş; bu bakışaçısı, Aydınlanma çağına kadar Avrupa'da siyaset felsefesinde de hayli etkili olmuştur. J. J. Rousseau'nun sosyal mukavele teorisi gibi bazı çabalar Atina demokrasisini idealleştirip halkın yönetime doğrudan katılması fikrine güç kazandırmış ise de, Avrupa'da teori ve uygulamada giderek İngiliz modeli parlamentarizm tek uygulanabilir demokrasi modeli olarak benimsenmiş ve demokrasi, temsil doktrinine dayalı oligarşik bir yönetim, bir elit yönetimi olma yönünde gelişmiştir.

Doğrudan demokrasi veya katılımcı demokrasi adı verilen halk tarafından yönetimin gerçekleşmesindeki zorluklar, bunun yerine, temsilî demokrasiye, halk adına yönetime geçişi hızlandırdı. Ancak bu ayırım ve gelişme, demokrasi kavramına belli bir kapalılık ve tartışılırlık da getirdi. Yapılabilecek ilk tartışma, bir kimsenin iradesinin bir başkasına devrinin veya onun tarafından temsilinin ne kadar mümkün ve gerçekçi olduğu meselesidir. Teoride temsilcinin (milletvekili) seçmeninin ideal iradesi adına hareket ettiği varsayılsa bile, seçmenin ideal iradesini keşfetme işinin bu vekile ait olması, bu iradenin realitede onun adaylığını ve seçimini destekleyen baskı gruplarının iradesine dönüşebilmesi veya çeşitli çıkar grupları tarafından kolayca doldurulabilen bir boşluk yaratması gibi zaaflar sebebiyle, bu varsayım fazla gerçekçi bulunmaz. Hatta bunu, varsayımdan da öte ontolojik, normatif ve psikolojik bir hayalin ürünü olarak görenler de vardır. Teori, siyaset felsefesi açısından farklı yönlerden, özellikle de işleyişte parlamenter bir oligarşi, elit veya bürokrat yönetimi şeklinde sonuçlanması yönüyle ağır bir biçimde eleştirilir. Çok özel ve son derece kontrollü şartlardaki bir halk referandumu hariç, halk iradesinin doğrudan uygulanmasına imkan verilmeyişi de onun bu yapısından kaynaklanır. Hatta halkın ideal iradesi adına hareket etme varsayımı ve buna dayalı birtakım hayalî kurgular ön plana çıkartılarak, sonuçta temsilî de-

mokrasi, mevcut sistemi meşrulaştıran ve farklı yönetim modellerini yargılayan bir değer ölçütü haline getirilir.

Amerika Birleşik Devletleri'nin ve akabinde de Avrupa Birliği'nin önderliğinde geliştirilen liberal demokrasi söylemi, küreselleşme sloganının desteğiyle, 'insan hakları' ve 'hukukun üstünlüğü' gibi evrensel siyasi doğruluk perdelerinin arkasına saklanarak ideolojik kolonizasyon aracı haline getirilmiş; diğer bir anlatımla o, global ideolojik savaşın bir değer etiketi, Üçüncü Dünya'nın kolonilikten kurtulma sürecinde kaybedilmiş etki alanlarını yeniden fethetme pojesinin etkili bir aracı yapılmıştır. Bu düzlemde dile getirilen sloganların adeta daha önceki dönemlerdeki dinî akidelerin ve metafizik inançların yerini alması da ayrı bir gelişme olarak dikkat çekmektedir. Liberal demokrasinin, realiteye oligarşik ve güce dayalı yönetimi meşrulaştırma aracı olarak yansıması, temsilî demokrasinin ideolojik önyargılarını ve zaaflarını uluslararası platforma taşıması ve uluslararası çıkar ve boyun eğdirme kavgasını perdeleyen bir önkabul ve dogma olarak kullanılmasının yanısıra; teori ve pratik arasındaki bu çelişki, demokrasinin öz düşüncesini aşındıran, onun içini boşaltan, tutarlılığını, güvenilirliğini ve uygulanabilirliğini iyice tartışılır kılan olumsuz bir süreci de başlatmış görünmektedir".

Koechler'in söz konusu toplantıda dile getirdiği eleştiri ve değerlendirmeler ana hatlarıyla böyledir. Uygulamadaki yanlışların genellenmesinden veya demokrasi, insan hakları gibi kavramların içine bütün ideallerin ve iyilerin taşınmasından kaynaklanan bu tür eleştiriler, anti-demokratik yönetim biçimlerini desteklemekten çok, sistemi gözden geçirmeye ve iyileştirmeye yönelik olduğu, sistemin kuruluş ve işleyişinde insan unsuruna ağırlık verdiği, bireyi körü körüne boyun eğmeye değil de kontrol etmeye ve yetkilerini bilinçli şekilde kullanmaya yönlendirdiği için anlamlıdır ve önemlidir. Yoksa, bir yanlışı düzeltmeyi amaçlayan bu tür eleştirilerden bir başka yanlışın doğrulanması sonucu çıkmaz.

Öte yandan, parlamenter demokrasinin dayandığı teorik varsayıma ve Batı toplumlarındaki işleyiş biçimine, demokrasi ve onun alt değerleri adına ulusal ve uluslararası ölçekte yapılan çeşitli uygulamalara karşı batılı fikir adamlarınca yapılan bu tür eleştiriler, İslam'ın ideal bir yönetim şekli ve alternatif bir siyasi sistem içerdiği tezinin hayli güçlü olduğu ve İslam'ın demokrasi ile yarıştırıldığı 'dindar' muhitlerde beğeniyle ve hayranlıkla karşılanır ve kendi tezlerinin çağdaş literatürden atıfları olarak kullanılır. Ancak Batı literatüründe sıklıkla rastlanan bu eleştirel tavırdan, İslam'a dayalı siyaset modeli önerilerine ve İslam'ı demokrasinin alternatifi konumuna indirgeyen bir tutuma haklılık payı çıkarmak da doğru olmaz. Madalyonun diğer yüzünde de durum farklı değildir. Mesela, anti-demokratik oluşumlara ve özgürlüklerin kısıtlanmasına karşı ciddi eleştiriler getirilmesi, demokrat ve özgürlükçü bir duruştan kaynaklanabileceği gibi, aynı kulvarda yarışmanın getirdiği husumetin ve kendine yer açma mücadelesinin ürünü de olabilir.

Demokrasi, din gibi metafizik ve ontolojik değer içeren, genel olarak hayatın bütününe ve insanın kaderine ilişkin kuşatıcı açıklama getiren bir inanç ve öğüt yumağı olmayıp, ona nisbetle ikincil önemde bir araç ve uzlaşı yöntemi olduğu, ilgi alanları ve amaçları arasında da farklılık bulunduğu için, din ile düzlemleri farklıdır. Bunun için de din ile demokrasinin birbiriyle yarıştırılması, karşı karşıya getirilmesi veya örtüştürülmesi bir çok yanlışı beraberinde getirir. Ancak dinin kültür ve yaşama biçimi haline gelip toplumsal hayata ilişkin alt kurum ve kurallarının şekillenmesine paralel olarak dinî tecrübenin sosyal ve siyasal değişim taleplerine ve bunların enstrümanlarına karşı bir tavır alışından, buna az veya çok elverişli oluşundan söz edilebilir. Bu süreçte aradaki düzlem farklılığının azaldığı gözlense bile, burada dinden ziyade beşerî rengi ağır basan ve dinle de beslenen geleneğin demokrasi gibi araçlarla yakın bir ilişkiye, uzlaşma veya çatışma arasında seyreden bir tavır içine girdiği görülür. Demokrasinin başkalarıyla medeni biçimde bir araya gelmeyi mümkün kılacak bir ortam oluşturmaya hizmet etmesi yönüyle bir değer içerdiği, hatta dinlere karşı nötr bir tavır içinde olduğu ve dünyeviliği gerektirdiği doğru olsa bile; dinin algılanması ve hayata aktarılması birey merkezli olduğu ve bu ölçüde bir görecelik taşıdığı, dinlerin ancak müntesiplerinin algılama farklılıklarının bulunmadığı mutabakat zemininde sabit bir öğretisinden söz edilebileceği dikkate alınırsa, böyle bir ortam dinler için bir avantaj, dindar için bir güvence teşkil eder. O an için totaliter siyasal iktidar ile tam bir görüş birliği içinde olan ve bu sayede kendini bir adım önde gören kesimler için bile, gelecekteki muhtemel iktidar değişimleri gözönüne alınırsa, bu böyledir.

Öte yandan, demokrasi bir yönetim biçimi olduğundan, onun, bireylerin bir arada yaşama ilkesini zedelemeyecek ölçüde, içinde bulunduğu toplumun değerlerini yaşatması ve koruması da mümkündür ve bu esasen demokrasinin tanımının gereğidir. Bu yüzden, demokrasinin farklı ülkelerde farklı içerikler ve alt değerler taşıdığı görülür. Benzeri bir mahalliliğin dinler için de geçerli olması, bu iki kavramı karşılaştırmayı yine haklı kılmaz; bu paralellik, belki her ikisinin de merkezinde insan olduğu; dolayısıyla, dinlerin de, demokrasi, insan hakları ve hoşgörü gibi çağdaş değerlerin de ancak bireyin yapıcı çaba ve katkısıyla olumlu sonuç verebileceği tezini bir kez daha destekler. Din bireyin yetişkinliğine ve yetkinliğine arkaplan ve altyapı teşkil eden bir değer olduğu gibi, bireyin ve ondan oluşan toplumun niteliği de dinin daha iyi anlaşılmasına hizmet eder. Dinler iyi anlaşıldıkları sürece birey ve toplumun hayatına her yönüyle katkı sağlamaları mümkün hale gelir. Bu sebeple, dinin anlaşılmasıyla insan unsurunun niteliği arasında karşılıklı ve girift bir etkileşimin varlığı, bu etkileşimde öznelliğin ve göreceliğin büyük ölçüde kaçınılmaz olduğu gözlenir. Diğer yönetim biçimleri ve siyasal teoriler gibi, demokrasi de ancak yetkin ve yetişkin bireylerin elinde iyi

bir işlerliğe kavuşacağı ve olumlu sonuçlar vereceği için, değer oluşturma ve bireyin kıvamını sağlama yönüyle dinin katkısına –veya bu düzeyde bir katkı sağlayacak alternatif bir öğretiye– daima gereksinim duyar. Nitekim İslam toplumlarının tarihsel tecrübesinde monarşilerin, dönemlerindeki diğer toplumlara nisbetle çok daha özgürlükçü ve hukuka bağlı bir çizgide seyretmiş olmaları, sözü edilen bu girift etkileşimin ve değer bilincinin ürünüdür. Demokrasinin onu yerleştirecek ve yaşatacak olan bireyle sıkı bir kader birliği içinde olması doğru olsa bile, –demokrasiler ancak hukuk güvencesi ve özgürlük ortamında yeşerecekleri ve sağlıklı bir işleyişe kavuşacakları için– bu durum, totaliter bir yaklaşımı, önce yetişkin ve yetkin bireyleri oluşturma, sonra da demokrasiyi yerleştirme şeklindeki bir söylemi haklı kılmaz.

Temsilî demokrasinin kendi içinde olmasa bile arkaplanında bir değer bilincine sahip olması, onun oligarşik yönetim biçimine, elit ve bürokrat sultasına yol açmaması veya ideolojik tahakküm ve kolonizasyonun aracı haline gelmemesi için de gereklidir. Hukuk güvenliği ve hukukun üstünlüğü ilkeleri demokrasinin temelinde yer alsa bile, bu yeterli olmayıp, anılan değer bilincine ve normatif güvenceye ihtiyaç devam edecektir. Batı toplumlarının demokrasi ve çokseslilik gibi yöntemleri işletmesinde, adalet, insan hakları, barış ve özgürlük gibi temel değerlere içerik kazandırmada bazı zaaflarının bulunması, herhalde bu eksiklikten kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, günümüzde İslam toplumlarının yüce insani ve ahlaki hedeflerin gerçekleşmesinde demokrasiyi aktif bir yöntem olarak kullanma ve ona zaafları en aza inmiş bir işlerlik kazandırma şansları daha yüksek görünmektedir. Ancak böyle bir şansın teorik olarak mevcut olmasına rağmen Batı tipi demokrasi dıştan algılandığı şekliyle uygulanmak istenir; fakat ona sağlıklı işleyiş kazandıracak olan insan unsuru ve değerler zinciri gözardı edilir ve dinin bu oluşuma katkıda bulunma imkanı devre dışı bırakılırsa, o zaman Koechler'in Batı demokrasisine yönelttiği eleştirilerin, fazlasıyla İslam toplumları için de geçerli olduğu görülür.

Tanzimat ve Meşrutiyet sürecinde islamcıların mevcut değişimi ve sistemi meşrulaştırma, yeni siyasal kavramları geleneksel dinî öğreti içine çekerek evcilleştirme çabaları da, yine siyasal değişimin arkaplanında oluşacak değer boşluğunu önlemeye, anılan gereksinimi bir ölçüde karşılamaya matuf gayretler olarak görülmelidir. Bu dönemde temel dinî kavramlar ve müslüman toplumların tarihsel tecrübesi, siyasal yapıyla ilgili temel değişim projelerinden günlük siyasal taleplere kadar geniş bir alanda yapıcı tarzda kullanılmak istenmişse de, gerek pozitivist batıcıların ve geleneksel ilmiye sınıfının mukavemeti, gerekse geniş halk kesiminin bu gelişmelerin hayli uzağında kalması sebebiyle bunda başarılı olunamamıştır.

Bu arada siyasal yapı değişikliğine karşı toplumda oluşan direncin hem gelenekten hem de dinî öğretiden azami ölçüde yararlanmış olduğunu da belirtmek gerekir. Ancak bu gelişmeyi dinî tecrübe ve teorinin buna destek verme-

sinden çok, o günkü değişim politikasıyla açıklamak daha doğru olur. Bu açıdan bakıldığında, toplumumuzda İslam'ı algılama biçiminin, demokasiyi içselleştirme ve yerlileştirme yolundaki çabalara kayda değer bir katkısının bulunmadığı söylenebilirse de, demokrasi kültür ve geleneğinin yeterince yerleşmemiş olmasından İslam-demokrasi çekişmesini birinci derecede sorumlu tutmak, devlet ve toplum yapısı, temel haklar ve özgürlük düzeni, uluslararası ilişkiler gibi bir çok temel nedeni gölgeleyeceği için yanıltıcı olur. Diğer bir anlatımla, son dönem Osmanlı aydınından itibaren entelektüel kesimin meşrutiyet, siyasal iktidarın yetkisinin kısıtlanması ve devri, siyasal katılım ve temsil gibi birçok temel problemi 100-150 yıldan beri iyi-kötü tartışmakta olmasına rağmen toplumumuzda demokrasi kültür ve geleneğinin henüz yerleşmemiş olması, islami öğretinin buna geçit vermediği şeklinde basit, araştırma ürünü olmayan, sadece varsayıma dayalı bir sebeple açıklanamayacak kadar karmaşık ve derinlemesine bir konudur. Bu söylenenler, benzeri tartışma ve sıkıntıları henüz yaşamakta olan diğer İslam ülkeleri hakkında da büyük ölçüde geçerlidir.

İslam'ın esaslarından sayılan cihad, iyiliği emredip kötülüğü engelleme, dinin tebliğ edilmesi, dinin gereklerinin yaşanması ve yaşatılması gibi ilkeler, insanların ancak müslüman olmakla hidayete ereceği ve bu yönde çaba sarfetmenin dinî bir ödev olduğu yönündeki ortak kabul, teoride bütün farklı görüşlerin birarada ve eşit koşulda yaşamasının en ciddi engeli olarak durmaktadır. Buna bağlı olarak, İslam toplumlarında demokrasinin temel tezlerini endişe ile karşılayan veya temelden farklı bir söylem geliştiren çeşitli kesimlerin öteden beri var olduğu bilinmektedir. Böyle düşünenler arasında, demokrasi yerine Kant'ın 'ideal cumhuriyet' varsayımındaki monarşi vurgusuna benzer şekilde totaliter fakat kendi ideallerini gerçekleştirecek nitelikte bir yönetim biçimine daha sıcak bakanlar bulunduğu gibi, demokrasiyi bu ideale ulaşmada bir araç ve ara dönem olarak görenler de bulunabilir. Bu direnç, bir yönüyle Fârâbî'nin *medîne-i fâzıla*'sına benzer şekilde mutasavver ve muhayyel bir toplum için alternatif ve ideal bir hukuk düzeni tasarlama şeklinde kısmen mazur görülebilir bir iyimserlikten beslenmekteyse de, mevcutla uzlaşmayı veya –karşı da olsa– onun içinde yer almayı zorlaştırmaktadır. Bundan hareketle, demokrasi kavramının İslam toplumlarının belli kesimlerinde, teorik çerçevede de olsa, bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kaldığı söylenebilir. Bu sorun ise, biri teorik/zihinsel, diğeri pratik ve prosedürel iki bakışaçısından ve buna bağlı olarak iki meşruiyetten söz edilerek aşılabilir.

Müslümanın, karşılaştığı bir olayı ya da bir değer hükmünü Kur'an, Sünnet ve İslam geleneğiyle karşılaştırıp onlarla test etmesi, onlardaki ilke ve belirlemelerle uyum içinde olmasını araması ve nihayet, ulaşacağı sonuca göre ona meşruiyet veya adem-i meşruiyet atfetmesi gayet doğaldır. Ancak burada meşruiyeti, aykırılığı veya uygunluğu belirleyen Kur'an, Sünnet veya İslam gelene-

ği değil, bireyin kendisidir. Yani dinin ana kaynaklarını veya dinî tecrübeyi anlayacak, güncelleştirecek, aradaki bağları kuracak ve ondan birtakım sonuçlar çıkaracak ve neticede uygunluğu ve aykırılığı görecek olan bireydir. Kur'an, Sünnet ve gelenek üçlüsü bireyin zihniyetinin, anlama ve algılama kıvamının oluşmasında ayrı ayrı etkili olmakta, birey de bunların bütününden aldığı bakışla dinî metinlerin veya geleneğin özeline yorum getirmektedir. İslam hukukçularının istihsan, ıstıslah, Kur'an'a arz, Medine ehlinin uygulaması gibi metodları da bir ölçüde bu düşüncenin ürünüdür. İslam toplumunda aklın açık verilerini, insanlığın ortak ilke ve değerlerini ve bunlarla uyum içinde olan dinin temel amaçlarını anlama ve hayata geçirme tarzının diğer toplumlara göre belli bir ton farklılığı taşıması da, bireyin, dinî metinlerin (Kur'an ve Sünnet'in nassı) ve tecrübenin geneli ile özeli arasında merkezî bir konuma sahip oluşundan kaynaklanır. Bu bağlamda belirtmek gerekirse, İslam toplumlarında yaşayan geleneğin ana çizgisini ve ortak paydasını teşkil eden amelî icmâ, nassa göre daha işlevsel ve belirleyici bir öneme sahiptir. Sınır çizgileri çok net olmasa da, ana gövdesi hayli belirgin olan bu icmâ, aynı zamanda uzaktan bakıldığında çok net bir biçimde görünen müslüman birey/İslam toplumu portresini belirler ve biraz önce sözü edilen subjektiviteye normatif bir güvence getirir. Sonuç itibarıyla, dini algılamada ister bireysel reye ve zihniyete ister icmâ'a merkezî bir konum verilsin, meşruiyetin zihinsel boyutu müslümanın bilgisine, birikimine, iç dünyasına, olayı algılama biçim ve şartlarına ve dış dünyadan aldığı etkilere göre değişebilir. Böyle olduğu için de, herhangi bir fikrin Kur'an ve Sünnet'e uygun veya aykırı olduğunu ileri süren ve bunu teorik bir çerçeveye oturtan kimse, aynı düzlemde farklı, hatta zıt görüşlerin de ileri sürülebileceğini kabul etmiş olur. Bu konudaki inkar ve karşı çıkış, bir görüşte ısrar etme ve onu savunma stratejisi olmanın ötesinde bir anlam taşımaz.

Başkalarının da farklı düşünebileceğini kabul etmek ve bu farklı düşünceler arasında doğrunun hangisi olduğu konusundaki bir belirsizliğin –kendisi açısından böyle olmasa da– kaçınılmazlığını görmek ise, meşruiyetin pratik boyutuna kapı aralar. Bunun İslam kültüründeki ictihad anlayışı ile de yakın ilgisi vardır. Bir hakikatın araştırılmasında bireysel zihnî çabanın azami ölçüde sarfedilmesi demek olan ictihad faaliyeti, Kur'an ve Sünnet'in metninden bağımsız olarak değil, onlarla uyum gözetilerek, en azından onlara aykırı düşmeme kaygısı beslenerek yürütülür. Bu sebeple, farklı ictihadi görüşlerin uç noktalara kaymasının sistem içinde tedbiri bulunduğu gibi, bu görüşlerin örtüşme alanını teşkil eden icmâ fikri de bir yönüyle böyle bir toparlanmaya hizmet eder. İctihad sonucunda ulaşılan görüşün müctehid açısından, iç tutarlılığına bağlı olarak teorik doğruyu, hatta savunulabilecek tek doğruyu yansıtması doğaldır. Ancak klasik doktrinde bu tür bir tanımla yetinilmediği ve biraz da bu ictihadlara dayanılarak oluşturulacak normların mu-

hataplar nezdinde itaat edilebilirliğini kolaylaştırmak ve zihnî meşruiyetini pekiştirmek için ictihad faaliyetinin Allah katındaki hakikatın keşfi çabası olarak nitelendirildiği de olur. Bununla birlikte, bir ictihadi görüş, müctehid veya avam açısından böyle görünse de, dışarıdan bakıldığında farklı alternatifler arasından yapılabilecek muhtemel tercihlerden birini teşkil eder ve teorik kurgusunun sağlamlığı kadar amelî değeriyle de doğru orantılı olarak toplumda tutunma imkanı bulur. Bu amelî değer, fıkıh mezhepleri arasında olduğu kadar, mezhep içi farklı görüşlerin sıralamasında da etkili olmuştur. Böyle olunca, bir soruya doğru cevabın tek olacağı varsayımını sosyal bilimlerin her alanına uygulayıp, mühendislik mantığıyla tek bir doğruyu yakalamanın ve benimsetmenin krizine girmek yerine; sosyal bir sorunun farklı açılardan farklı biçimlerde çözümlenebileceğini kabullenmek ve en uygun çözümü bulmak için de bazı prosedürler geliştirmek gerekli olmaktadır. Buna, dinin anlaşılması ve yan alanlarla ilişkilendirilmesi, hatta toplumda dinden bağımsız veya ona aykırı biçimde seyreden gelişmeler konusunda dindar kesimin katkı ya da tepkisinin belirlenmesi bakımından da ihtiyaç vardır.

Kişilerin zihinsel ve teorik doğrularını kendilerine bırakmak ve onlardan bu konuda bir taviz vermelerini beklememek kaydıyla, çoğunluğun görüş ve tercihine pratik değer atfedip, farklı görüşte olanların bu sosyal gerçekliğe katlanmasını istemek, fakat onlara da kendi görüş ve tercihlerini topluma anlatma ve pratik değere ulaştırma hakkı tanımak şeklinde özetlenebilecek bir mutabakat zemini oluşturmak, dindar ve seküler bütün kesimler için gerekli hale gelmiştir. Daha önce sözü edilen amelî icmâ, tarihsel tecrübenin ana çizgisini yansıtan bir değeri ve sosyal gerçekliği temsil ettiğinden, sosyal gruplar ve farklı öneriler arası mutabakatın oluşmasında sınır ihtilafını azaltıcı ve değer desteği sağlayıcı bir rol üslenebilirse de, belirleyici olamaz. Burada belki daha etkin olan, dinin anlaşılması ve hayata aktarılması konusunda sahip olunan tarihsel tecrübenin uç noktaları, ayrıca inancın bireye kazandırdığı özgüven ve iç tutarlılıktır. Böyle bir mutabakat zeminine duyulan ihtiyaç, dinlerin kuruluş dönemleri için çok daha geçerli olan bir çok ilke ve kavrama ileri dönemlerde yeni içerikler yüklenmesiyle daha bir anlamlı kılınabilir. Böyle bir gereklilik ve anlamlılık, teorik meşruiyet ile prosedürel meşruiyetin birbirinden ayrı tutulmasını da bir ikilem ve çelişki olmaktan çıkarır. Hatta bu ayırım, dünyevi saltanatın dinî değerden beslenerek yanılmaz ve eleştirilmez bir konuma, hatta diktatörlüğe dönüşmesini önlemede; demokrasileri ontolojik ve kozmolojik bir değer birikimiyle destekleyip bu birikimin dolaylı biçimde de olsa demokrasinin önünü aydınlatmasını sağlamada; belki de Koechler'in haklı olarak kaygı duyduğu, mesela sistemin bireysel zaaflar sonucu giderek oligarşik yapıya, elit ve bürokrat saltanatına dönüşmesi veya bir değer etiketi ve ideolojik tahakküm aracı olarak kullanılması gibi olumsuz gelişmelere karşı koymada belli bir katkı sağlayabilir.

İslâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 83-102

Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum

MUSTAFA ÖZTÜRK
ARŞ.GÖR., O.M.Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

1. Giriş

Tarihsel kökenleri İslam'ın ilk yüzyıllarına kadar uzanan zahir-bâtın düalizmi, tefsir ilmindeki yansımaları itibariyle spekülatif yönü baskın bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek Şii tefsir anlayışının, gerekse Sufilere özgü 'işari tefsir' yönteminin merkezinde yer alan bu düalizm, tefsir tarihinde ciddi tartışmalara konu olmuştur.

Bu çalışmamızda, anılan düalizmin teorik dayanaklarını incelemeyi ve bu anlayışın bir ürünü olan işari tefsir ekolünün Sünni muhitteki konumunu tespit ve değerlendirmeyi hedeflemekteyiz.

Bilindiği gibi, "İslam ilim geleneğinde fıkıh, hadis, kelam, tasavvuf, hatta felsefe, bütün disiplinlerin ortak tutumlarından birisi, kabul ve iddialarını, tashih mercii olarak benimsenen kutsal bir referansa dayandırma çabasıdır."[1] İslam düşüncesinde otoritesi ve kutsallığı tartışma götürmeyen ilk referans kaynağı, hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Bunun yanında, ilahi vahyin alıcısı, mübelliği ve en yetkin müfessiri olması hasebiyle Hz. Peygamber'in sünneti de ikinci tashih mercii olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla, herhangi bir kabul ve iddianın İslam ve Müslümanlar nezdindeki meşruiyeti, bu iki kaynağın onu tasdik edip etmemesiyle ölçülmüştür. İşte bu sebepledir ki, tarih boyunca Müslümanlar görüş, düşünüş ve tercihlerini ortaya koyarken bu iki kaynağa başvurmak ihtiyacı hissetmişlerdir

Meşruiyet arama arzusunun beslediği bu ihtiyaca binaen Sufiler de, evvelemirde Kur'an ve Sünnet'e başvurmuşlar ve bu bağlamda, genelde tasavvufun temel öğretilerini, özelde ise kendilerine tahsis ettikleri bâtını bilgi ve bâtını yorum/tefsir yöntemlerini temellendirebilmek için bu iki kaynaktan bazı deliller çıkarmaya çalışmışlardır. Ne var ki, tasavvufta kâl'den çok hâl'e vurgu yapılması ve onun (*ḥâl*) ifade edilemez niteliğini ilmî bir disiplin olarak ortaya koyma çabası arasında tebellür eden gerginlikten dolayı Sufiler, meşruiyet arama noktasında diğer ulemaya nazaran çok daha fazla mesai harcamak durumunda kalmışlardır.

[1] Bkz. M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât*, I (1998), 3, s. 19.

Tasavvufi düşünceye ait sair ilke ve öğretiler bir tarafa, özellikle zahir-bâtın mana ayırımı üzerine inşâ ettikleri işari tefsir yöntemlerine, Kur'ani dayanak bulma hususunda Sufilerin epeyce zorlandıklarını, dahası bu konuda pek de başarılı olamadıklarını söylemek mümkündür. Zira atıfta bulundukları ayetler incelendiğinde, bunların hemen hepsinin bağlamlarından kopartılmak ve sofistike bir yoruma tâbi tutulmak suretiyle ya anlamlarının daraltılıp-genişletildiği veya farklı bir form ve kalıp içinde sunulduğu görülmektedir. Sözgelimi Sufiler, "Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık";[2] "Zaten biz her şeyi apaçık bir kitapta (*imam*) yazmışızdır"[3] ayetlerinde sözü edilen kitabı, Kur'an'ı-Kerim'e hamletmek suretiyle, onun her harfinin altında, ehline mahsus binlerce gizli mana bulunduğu şeklinde bir istidlalde bulunmuşlardır.[4] Halbuki söz konusu ayetlerde zikri geçen 'kitap' kelimesi, hemen hemen bütün müfessirlerin ortak kanaatlerine göre, Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an'a değil, 'Levh-i Mahfuz'a işaret etmektedir.[5] Yine Sufiler, Kur'an'ın Allah kelamı olmasından hareketle, onun sonsuz mana içerdiği şeklinde bir sonuca varmışlar ve bu kanaatlerini de şöyle bir akıl yürütme ile temellendirmişlerdir:

İnsan, kendisine Allah'ın kitabını anlama hususunda, Kur'an'dan her harf için bin mana verilmiş olsa, yine de tek bir ayete yüklenen anlamların nihayetine ulaşamaz. Çünkü Kur'an, Allah kelamıdır. Kelam ise O'nun bir sıfatıdır. Tabiatıyla Allah için sonluluk söz konusu olmadığı için, kelamının manası için de sonluluk söz konusu olamaz. İnsanlar, Allah'ın, veli kullarının kalplerine açtığı enginlik ölçüsünde O'nun kelamını anlayabilirler. Bu yüzden mahlukun kavrayış yetisi, onun manasının sonuna erişemez. Zira mahlukun idraki sonradan yaratılmıştır.[6]

Tasavvuf klasiklerinde, öznel ve aşırı yorum özgürlüğüne hizmet eden bu tür zorlama istidlal örneklerine sıkça rastlamak mümkündür. Ancak hemen şunu ifade edelim ki, Kur'an'ın, Sufilerin anladıkları tarzda bir zahir-bâtın mana ayırımına temel teşkil edecek nitelikte açık bir nass ihtiva etmemesinden olsa gerek, bu konuda en fazla atıfta bulunulan ve üzerine vurgu yapılan delillerin başında, hadis olarak zikredilen ve içerik itibariyle Kur'an'ın zahiri manasının dışında bir de bâtını manasının bulunduğunu ifade eden birtakım rivayetler yer almaktadır.[7]

[2] 6. En'âm /38.

[3] 36. Yâsîn /12.

[4] Bkz. Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, tahk. Abdulhalîm Mahmud-Tâhâ Abdulbâkî Surûr, Mısır 1960, s. 106.

[5] Bu konuda bkz. Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iḳi't-tenzîl*, Beyrut 1995, II. 20; III. 7; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1987, VI. 270; XII. 11; Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-tenzîl*, tahk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Suvâr, Beyrut 1995, II. 95; III. 7; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, Kahire 1988, II. 131; III. 566; Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed, *Tefsîru'n-nesefî (Medârik)*, Beyrut 1988, II. 11; IV. 4; Şevkânî, Ali b. Muhammed, *Fetḥu'l-ḳadîr*, Mısır 1964, II. 115; IV. 362; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul 1936, III. 1920; V. 4012.

[6] Serrâc, *age.*, s. 107.

[7] Bkz. Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1991, s. 404 vd.

Sözgelimi, tefsir usûlünün temel kaynaklarından biri olan Suyûtî'nin (ö. 911/1506) *el-İtḳân* adlı eserinde işari tefsirin şer'i yönüyle ilgili olarak, söz konusu rivayetlerin dışında hiçbir ayete atıfta bulunulmaması dikkat çekicidir Söz konusu rivayetlere ilişkin değerlendirmelerimize geçmeden önce, zahir-bâtın kelimelerinin etimolojik kökenlerine ve Kur'an'daki kullanımlarına temas etmekte fayda görüyoruz.

2. Zahir-Bâtın Kelimelerinin Etimolojik Kökenleri ve Kur'an'daki Kullanımları

Zahir kelimesinin mastarını oluşturan zuhur, "açık ve belirgin olmak, ortaya çıkmak ve muttali olmak"[8] gibi anlamlara sahiptir. Bâtın kelimesinin mastarı durumundaki *baṭn* ve *buṭûn* ise "gizli olmak, bilmek ve bir şeyin iç yüzüne vâkıf olmak"[9] anlamlarına gelir. Râğıb el-İsfahânî (ö. 503/1109), *ẓ-h-r* kelimesinin kök anlamını "bir şeyin yeryüzünde açığa çıkması, gizli olmaması"; buna karşılık *b-ṭ-n* kelimesini de, "bir şeyin yeraltında bulunup gizli kalması" şeklinde izah ettikten sonra, bu iki kelimenin zaman içerisinde uğradıkları anlam genişlemesine dikkat çekerek, bilahare bu iki kelimenin göz ve iç görü (basîret) ile açıkça görülebilen her şey için kullanıldığını ifade eder.[10]

Zahir ve bâtın kelimelerinin Kur'an'daki kullanımlarına gelince; bu kelimelerin dört ayette ism-i fail,[11] iki ayette de mazi sigasıyla,[12] karşılıklı olarak, 'gizli-aşikar' anlamlarında kullanıldığını görmekteyiz. Bu kelimelerin gerek ism-i fail, gerekse fiil-i mazi sigasıyla zikredildiği 6. En'âm /120 ve 151. ayeti ile 7. A'râf /33. ayetinde işlenen ortak tema, günah problemiyle ilgilidir. Zira Allah, söz konusu ayetlerde açık ve gizli tüm günahların terkedilmesini, kesinlikle bunlara yaklaşılmamasını emretmektedir. Klasik tefsirlerde açık ve gizli günahın ne anlama geldiği hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Mesela 6. En'âm /120. ayetine ilişkin ileri sürülen görüşlerden birine göre açık günah, organların işledikleri kötü fiiller, gizli günah ise kibir, haset, kendini beğenme ve Müslümanlar hakkında kötü düşünme gibi kalbî fiiller olarak yorumlanmıştır.[13] Yine açık günah, zina; gizli günah, dost hayatı yaşama şeklinde de izah edilmiştir.[14] Bu konuda ileri sürülen tüm görüşleri kapsayıcı nitelikteki bütüncül bir yaklaşıma göre ise, ayette ya-

[8] İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-ʿarab*, Kahire, t.y., IV. 2768-2769; Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Ḳâmûsu'l-muḥîṭ*, Beyrut 1987, s. 557; Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-ʿarûs*, y.y., t.y., III. 373.

[9] İbn Manzûr, *age.*, I. 303-304; Fîrûzâbâdî, *age.*, s. 1524; ayrıca bkz. İbnu'l-Esîr, Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Ġarîbi'l-ḥadîṯ*, tahk. Tahir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanevî, Beyrut t.y., I. 136.

[10] İsfehânî, Huseyn b. Muhammed Râğıb, *el-Mufredât fî ġarîbi'l-ḳur'ân*, neşr. Muhammed Ahmed Halefullâh, Kahire t.y., s. 474.

[11] 6. En'âm /120; 31. Lokman /20; 57. Hadîd /3-13.

[12] 6. En'âm /151; 7. A'râf /33.

[13] Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, Kahire 1992, VI. 545; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Mısır 1973, VIII. 18.

[14] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim, *Tefsîru ġarîbi'l-ḳur'ân*, tahk. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1978, s. 159.

saklanan açık ve gizli günahın, Allah'ın yapılmamasını emrettiği her davranışı kapsadığını, dolayısıyla umum (genellik) ifade eden günah lafzının, muhassısı (hükmü daraltıcı delil) bulunmadıkça belirli bir günaha tahsis edilemeyeceği ifade edilmiştir.[15]

6. En'âm /120. ayeti çerçevesinde ileri sürülen bu görüşlerin, "zahir-bâtın günah" ifadesinin yer aldığı diğer ayetler (6. En'âm /151 ve 7. A'râf /33) için de aynıyla geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Zira tefsirlere baktığımızda, bu ayetlerde yer alan "zahir-bâtın günah" ifadesine ilişkin çok fazla bir izahta bulunulmadığı; dahası, 6. En'âm /120. ayeti hakkında serdedilen görüşlerin, ya bütünüyle tekrar edildiği veya anılan ayete atıfta bulunmakla iktifa edildiği görülmektedir.[16]

Zahir-bâtın kelimeleri, 'evvel-ahir', 'zahir-bâtın' tertibi içerisinde 57. Hadîd /3. ayetinde de zikredilmiştir. Allah bu ayette birliğini vurgulama bağlamında kendisini evvel, ahir, zahir ve bâtın olarak nitelemektedir. Bu ilahi isimlerin yorumlarına ilişkin çok sayıda görüş ileri sürüldüğü belirtilmiştir.[17] Kurtubî (ö. 671/1273), söz konusu ilahi isimlerin ne anlama geldiklerine dair Hz. Peygamber'in, "Allah'ım! Sen evvelsin; senden önce hiçbir şey yoktur. Sen ahirsin; senden sonra da hiçbir şey yoktur. Sen zahirsin; senin fevkinde hiçbir şey yoktur. Sen bâtınsın; senin dûnunda hiçbir şey yoktur"[18] duasını nakletmekte ve bu hadisteki nebevi yorumun başka söze hacet bırakmadığını söylemektedir.[19]

57. Hadîd /3. ayetinde, Esmâ-i Hüsnâ'dan birer isim olarak zikredilen bu kelimeler, yine aynı surenin 13. ayetinde de yer almaktadır. Geniş zaman kipiyle gaybi bir bildirimde bulunan bu ayette, müminlerle münafıklar arasında kıyamette vuku bulacak bir diyalogtan söz edilmektedir. Söz konusu kelimelerin gaybi bir mekana izafe edildiği bu ayette 'zahir', münafıklarla müminler arasına çekilecek surda yer alan kapının kafirlere dönük dış yüzü, 'bâtın' ise müminlere dönük iç yüzü olarak betimlenmektedir.

Zahir-bâtın kelimelerinin zikredildiği bir diğer ayet de 31. Lokman /20. ayetidir. Sufiler, "Allah'ın göklerdeki ve yerdeki her şeyi emrinize verdiğini, nimetlerini açıkça veya gizlice önünüze alabildiğine serdiğini görmez misiniz?" mealindeki bu ayete özel bir önem atfetmektedirler. Genelde tasavvufun, özelde de Sufilerin, bâtıni ilim teorilerinin en güçlü Kur'ani verilerinden birini teşkil eden bu ayet,[20] aynı zamanda işari tefsir yönteminin de Kur'ani dayanakları arasında gös-

[15] Râzî, *age.*, VI. 546; Reşid Rıza, *age.*, VIII. 19.

[16] Bkz. Zemahşerî, *age.*, II. 76; Şevkânî, *age.*, II. 177-201; Reşid Rıza, *age.*, VIII. 165, 351.

[17] Bkz. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, IV. 303. Bu konuda ileri sürülen belli başlı görüşler ve bunların değerlendirmesi için bkz. Topaloğlu, Bekir, "Bâtın" md., *DİA*, İstanbul 1992, V. 187.

[18] Hadis için bkz. Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, *es-Ṣaḥîḥ*, Mısır t.y, Zikir 61, nr. 2713, IV. 2084; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. Îsâ, *es-Sunen*, Beyrut, 1987, Daavât 19, nr. 3400, V. 440; İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Musned*, Riyad t.y., II. 381, 404, 536.

[19] Kurtubî, *age.*, XVII. 154.

[20] Bkz. Serrâc, *age.*, s. 44; ayrıca bkz. Öztürk, Yaşar Nuri, "Kur'an ve Sünnetin Tasavvufi Verileri", *MÜİF Dergisi*, IV (1986), s. 230.

terilmektedir.[21] Gerek rivayet, gerekse dirayet metoduyla yazılmış klasik tefsir kaynaklarının hemen hepsinde, bu ayette zikredilen açık ve gizli nimetlerin, zahir ve bâtın kelimelerinin sözlük anlamlarına ve Kur'an'daki diğer kullanımlarına uygun bir tarzda yorumlandığını görmekteyiz. Mesela Râzî (ö. 606/1210), zahir nimetinin organları; bâtın nimetinin ise organlardaki güç ve fonksiyonları simgelediği kanısındadır.[22] Yine Zemahşerî (ö. 538/1144), Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286 veya 691/1292), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve daha bir çok müfessirin ortak görüşüne göre zahir nimet, şu veya bu şekilde akıl ya da duyu vasıtasıyla kavranabilen; bâtın nimetler ise ancak bir delil sayesinde anlaşılabilen nimetler olarak yorumlanmaktadır.[23] Bazı kaynaklarda yer alan bir rivayete göre İbn Abbâs, Hz. Peygamber'e, zahir-bâtın nimetin ne olduğunu sormuş; bunun üzerine o şöyle cevap vermiştir: "Zahir nimet, İslam ve Allah'ın seni mükemmel bir şekilde yaratması; bâtın nimet ise kötü amellerini saklı tutması ve seni rezil etmemesidir."[24] Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirinde yer alan muhtelif rivayetlerde ise sahabe ve tâbiîn ulemasının, söz konusu nimetleri 'İslam' veya 'kelime-i tevhid' şeklinde yorumladıkları ifade edilmektedir.[25] Ne var ki tasavvufi ve mezhebî tefsirlere göz atıldığında, ayete ilişkin ortaya konulan yorumların büyük ölçüde öznel bir mahiyet arzettiği görülmektedir. Sözgelimi Kuşeyrî (ö. 465/1072), işari tefsir literatüründeki en önemli eserlerden biri kabul edilen *Letâifu'l-işârât*'ında, bahse konu olan nimetleri, adeta tasavvuftaki hâl ve makamlara tahsis etmiştir. Ayete yüklediği anlamlardaki öznellik boyutunun daha iyi anlaşılması bakımından O'nun bu konudaki yorumlarını aynen aktarıyoruz:

> Zahir, nimetin vücudu; bâtın, nimeti verenin şühududur. Zahir, dünyevi nimetler; bâtın, uhrevi nimetlerdir. Zahir, yaratılış güzelliği; bâtın, ahlak güzelliğidir. Zahir, zellesiz nefis; bâtın, gafletsiz kalptir. Zahir, bağış; bâtın, hoşnut oluştur (rıza). Zahir, mal-mülk ve bunların artması; bâtın, davranışlar ve bunlara çekidüzen verilmesidir. Zahir, nimet; bâtın, ismettir. Zahir, itaate muvaffak kılmak; bâtın, bunun kabulüdür. Zahir, organları yerli yerince yaratmak; bâtın, ahlakı güzelleştirmedir. Zahir, salihlerle bir arada bulunmak (sohbet); bâtın ise onların hürmetini (saygınlığını) muhafaza etmektir. Zahir, dünyada zahidlik; bâtın, hem dünyada, hem ahirette Allah ile yetinmektir. Zahir, zühd; bâtın, vecddir. Zahir, mücahedede muvaffaki-

[21] Süleyman Ateş, "İşari Tefsirin Şer'i Yönü" başlığı altında yer verdiği bu ayetten oldukça ilginç bir çıkarımda bulunmaktadır: (...) Son ayette (31. Lokmân /20. ayetinde –Vurgu bize aittir) insanlara verilen zahir ve bâtın nimetlerden söz ediliyor. Bu nimetler içerisinde Kur'an da vardır. Nimetlerin en büyüğü Kur'an'dır. Demek ki Kur'an'da insanlara zahir ve bâtın nimetler verilmiştir (...) Bkz. Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufi Tefsiri*, İstanbul 1969, s. 16; a. mlf., *İşari Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 27.

[22] Râzî, *age.*, XII. 515.

[23] Bkz. Zemahşerî, *age.*, III. 235; Beydâvî, Nâsıruddîn Abdullâh b. Ömer, *Envâru't-tenzîl*, V. 64 *(Mecmû'a mine't-tefâsir* içinde), Beyrut t.y.; Şevkânî, *age.*, VI. 241. Ayrıca bkz. Nesefî, *age.*, II. 282.

[24] Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, Beyrut, 1987, VI. 324; Beğavî, *age.*, III. 493; Kurtubî, *age.*, XIV; Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lubâbu't-te'vîl fî ma'âni't-tenzîl*, Beyrut t.y., III. 441.

[25] Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-kur'ân*, Mısır 1954, XI. 78. Sahabe ve tâbiîn ulemasından bu doğrultuda serdedilen diğer görüşler için ayrıca bkz. Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l me'sûr*, Tahran t.y., V. 167.

> yet; bâtın, müşahedeyi tahakkuk ettirmektir. Zahir, nefsin ödevleri; bâtın, kalbin latifeleridir. Zahir, halktan uzaklaşıp kendi nefsinle uğraşman; bâtın, nefsinden uzaklaşıp Rabbinle meşgul olmandır. Zahir, Allah'ı araman; bâtın O'nu bulmandır. Zahir, Allah'a ulaşman; bâtın ise O'nunla birlikte beka bulman/her an O'nunla olmandır.[26]

Öte yandan, Sünni muhitte mutedil Şii müfessirleri arasında zikredilen Tabersî (ö. 548/1153) de[27] ayetle ilgili muhtelif yorumlar ve görüşlere yer vermesinin ardından, mezhebî bir refleksle son olarak İmam Muhammed Bâkır'dan (ö. 114/733) nakledilen şu rivayeti aktarır:

> Zahir nimet, Hz. Peygamber ve onun Allah'ı bilmeye ve O'nu birlemeye (tevhid) ilişkin getirmiş olduğu öğretilerdir. Bâtın nimet ise, Ehl-i Beyt'e olan velayetimiz ve meveddet (dostluk) akdimizdir.[28]

Zahir-bâtın ikilisinin Kur'ani kullanımlarına ilişkin vermiş olduğumuz bu bilgilerden sonra işari tefsirin şer'î yönüne delil gösterilen nakli argümanların başında yer alan zahir-bâtın rivayetlerini ve bunların gerçek mahiyetlerini irdelemeye geçebiliriz.

3. Zahir-Bâtın Rivayetlerinin Gerçek Mahiyetleri

Hicrî III. ve sonraki asırlarda telif edilmiş bazı hadis mecmuaları ile muhtelif dönemlere ait tasavvuf kaynaklarında yer alan ve değişik versiyonlarla nakledilen bu rivayetlerin birinde Abdullâh b. Mes'ûd'un şöyle dediği nakledilmiştir:

"Kur'an yedi harf üzere indirildi. Ondaki her harfin bir zahiri ve bir de bâtını vardır."[29] Bu rivayetin İbn Mes'ûd'dan nakledilen diğer iki versiyonunda da şöyle kaydedilmiştir: "Kur'an'ın bir zahiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır";[30] "İşte bu Kur'an'daki her harfin bir haddi, her haddin de bir matla'ı vardır."[31] İbn Mesûd'a nispet edilen bu üç rivayetin ilk versiyonuna Ebû Nuaym (ö. 430 /1039)'ın *Ḥilye*'sinde de rastlamaktayız. Ancak burada, söz konusu rivayetin yer aldığı diğer kaynakların hiçbirinde bulunmayan dikkat çekici bir idrac göze çarpmaktadır. Rivayetin sonuna iliştirilen bu idracta İbn Mes'ûd'un dilinden, zahir ve bâtının bilgisinin Hz. Ali'de olduğu ifade edilmektedir.[32]

Zahir, bâtın, hadd ve matla' olmak üzere Kur'an'daki her ayetin dört ayrı yönünün bulunduğunu dile getiren ve Sünni muhitte *Kutub-i tis'a* adıyla meşhur

[26] Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin, *Leṭâ'ifu'l-İşârât*, tahk. İbrahim Biyûnî, Mısır 1983, III. 133-134.
[27] Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I. 503.
[28] Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasen, *Mecmâ'u'l-beyân fî tefsîri'l-kur'ân*, Beyrut 1994, VIII. 80.
[29] Bkz. Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecme'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, Beyrut 1982, VII. 152; İbn Belbân, Alâuddîn Ali el-Fârisî, *el-İḥsân fî taḳrîbi ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân*, tahk. Şuayb el-Arnavût, Beyrut 1988, I. 276; Ebû Tâlib Mekkî, Muhammed b. Ebî'l-Hasen, *Ḳûtu'l-ḳulûb fî mu'âmeleti'l-maḥbûb*, y.y., t.y., I. 51. Bu rivayetin ayrıca Taberânî (ö. 360/971), Ebû Ya'lâ (ö. 276/899) tarafından da nakledildiği bildirilmektedir. Bkz. İbn Belbân, *age.*, I. 276, (muhakkikin dipnotu).
[30] Bkz. Heysemî, *age.*, VII. 153; Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 405.
[31] Bkz. Suyûtî, *age.*, II. 405. İbn Mes'ûd'dan nakledilen bu üç versiyon için ayrıca bkz. Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, *Şerḥu's-Sunne*, tahk. Zuheyr eş-Şâvîş-Şu'ayb el-Arnavût, Beyrut 1983, I. 262 vd.
[32] Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh, *Ḥilyetu'l-evliyâ ve ṭabaḳâtu'l-asfiyâ'*, Mısır t.y., I. 65.

olan dokuz hadis mecmuasının hiçbirinde yer almayan bu rivayetler, İbn Mes'ûd dışında ayrıca, içeriğe etki etmeyen önemsiz bazı lafız farklılıklarıyla birlikte Abdurrahmân b. Avf,[33] Alî b. Ebî Tâlib[34] ve meşhur tâbiî el-Hasen el-Basrî (ö. 110/ 728)[35] kanalıyla da nakledilmiştir.

Bahse konu olan bu rivayetler, bazı lafız farklılıklarıyla birlikte Şii hadis ve tefsir kaynaklarında da yer almaktadır. Mesela, Şii müfessir Tabersî'nin tefsirinin girişinde Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivayette şöyle denilmektedir. "Kur'an'ın zahiri güzeldir; bâtını derindir. Onun ilginçliklerinin, garipliklerinin sonu gelmez"[36] Yine bir başka Şii müfessir Tabâtabâ'î'nin, Peygamber ve Ehl-i Beyt imamlarından naklettiği bir rivayette ise şöyle kaydedilmiştir: "Kur'an'ın bir zahiri bir de bâtını vardır. Onun her bir batnının yedi veya yetmiş batnı vardır."[37]

Şii kaynaklardaki versiyonları bir tarafa, rivayetin Sünni hadis ve tasavvuf kaynaklarında yer alan versiyonları hem sübut, hem de delalet açısından ciddi problemler arzetmektedir. Şöyle ki, rivayetin tüm versiyonları incelendiğinde, bu sözlerin Peygamber'e mi, sahabeden birine mi, yoksa herhangi bir mutasavvıfa mı ait olduğu hususu, çözümü mümkün olmayan bir problematik olarak karşımıza çıkmaktadır. Sünni kaynaklardaki bazı versiyonlarında mevkuf olarak İbn Mes'ûd'a nispet edilen bu rivayetler, yine aynı kaynaklarda merfû olarak Abdurrahmân b. Avf ve el-Hasen el-Basrî'ye nispet edilmektedir.[38] Buna mukabil aynı rivayetler, Sülemî'nin (ö. 412/1021) tefsirinde ve bazı Şii kaynaklarında Hz. Ali'ye nispet edilirken,[39] mutasavvıf-müfessir Tusterî'nin (ö. 283/896) tefsirinde ise hiçbir kaynak kişi belirtilmeksizin nakledilmektedir.[40] Bütün bunların yanında, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Mişkâtu'l envâr* adlı risalesinde, Hz. Ali'den mevkuf olarak nakledilme ihtimaline dikkat çekilmekle birlikte, söz konusu rivayet Peygamber'in hadisi olarak takdim edilmektedir.[41] Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638 /1240) ise bu rivayeti keşf yoluyla Peygamber'den aldığını iddia etmektedir.[42]

[33] Rivayetin Abdurrahman b. Afv versiyonunun metni şöyledir: "Kur'an Arş'ın altındadır. Onun, insanların delil getirecekleri bir zahiri ve bir bâtını vardır." Bkz. Suyûtî, *age.*, II. 405.

[34] Hz. Ali'ye atfedilen versiyondaki ifade şöyledir: "Kur'an'daki her ayetin bir zahiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matla'ı vardır." Bkz. Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Huseyn, *Ḥaḳâ'iḳu't-tefsîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, nr. 77, vr. 2b.

[35] el-Hasen el-Basrî versiyonunda yer alan ifadenin metni ise şöyledir: "Her ayetin bir zahiri, bir bâtını vardır. Her harfin bir haddi, her haddin de bir matla'ı vardır." Bkz. Bkz. Beğavî, *Şerḥu's-sunne*, I. 262; Suyûtî, *age.*, II. 405.

[36] Bkz. Tabersî, *age.*, I. 6 (müellifin mukaddimesi).

[37] Tabâtabâ'î, es-Seyyid Muhammed Huseyn, *el-Mîzân fî tefsîri'l-ḳur'ân*, Tahran 1372, I. 5 (müellifin mukaddimesi); ayrıca bkz. Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'fût, *el-'Uṣûl mine'l-kâfî*, Tahran, t.y., II. 202.

[38] Bkz. Sûyûtî, *age.*, II. 405.

[39] Bkz. Sülemî, *age.*, vr. 2b; Tabâtabâ'î, *age.*, I. 5.

[40] Bkz. Tusterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-ḳur'ân*, Mısır, 1326, s. 3 (Nakleden: Şeybî, Mustafa Kâmil, *es-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyu'*, Kahire t.y., s. 418).

[41] Bkz. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mişkâtu'l-Envâr*, s. 283 (*Mecmû'atu'r-resâili'l-imâm el- Ğazzâlî* içinde, Beyrut 1996).

[42] Bkz. İbn Arabî, Muhyiddîn, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-kerîm*, tahk. Mustafa Gâlib, Beyrut t.y., I. 4.

Öte yandan, rivayetlerde yer alan 'zahir-bâtın' ve 'hadd-matla" kelimelerinin ne anlama geldiğine ilişkin yapılan tevillere baktığımızda, kelimenin tam anlamıyla bir subjektif yorum karmaşasıyla karşılaşıyoruz. Yorumlardaki subjektiflik boyutuna ışık tutması bakımından bunlardan bazılarını aktarmada fayda görüyoruz:

> Zahir, tilavet ve anlayış; bâtın tedebbür ve tefekkürdür.
> Zahir, Kur'an'ın, kendisine iman edilmesi gereken tenzili; bâtın, onunla amel edilmesidir.
> Zahir, Kur'an'ın lafzı; bâtın onun tevilidir.
> Zahir, geçmiş milletlerden ve onların akibetlerinden söz eden ayetler; bâtın, öğüt ve uyarı ayetleridir.
> Zahir, zahir ilim ulemasına (rusûm uleması) açılan manalar; bâtın ise Allah'ın hakikat erbabına açtığı manalardır.[43]

Bu yorumlar arasında hiçbir ilinti ve anlam irtibâtının bulunmaması, söz konusu kelimelere yüklenen anlamların bütünüyle subjektif nitelikli olduğunun en somut göstergesidir. Bununla birlikte, kelimelere yüklenen anlamların hangi verilere dayanılarak ortaya konulduğunu anlamak da mümkün gözükmemektedir. Ancak kesin olan şu ki, rivayetlerde yer alan zahir-bâtın ve hadd-matla' kelimelerinin müphem bir mahiyet arzetmesi, 'ne olsa gider' anlayışından hareketle sonuçta her isteyenin istediği manayı yüklemesini tevlid etmiştir. Bunun yanında, İbn Nakîb'e nispet edilen son yorumun[44] dışındakilere her nedense pek itibar edilmemiş, onun yaptığı yorum o günden bu yana, neredeyse zahir-bâtın kelimelerinin istisnasız en doğru ve en genel geçer yorumu olarak kabul görmüştür.

Burada yeri gelmişken, zahir-bâtın meselesine farklı bir açıdan yaklaşan meşhur usûl alimi Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) bu konudaki görüşlerini de zikretmekte fayda görüyoruz. Zira onun bu mesele hakkındaki görüşü ve bu görüşünü temellendirmede referans olarak kullandığı ayetler, son devir tefsir tarihi yazarlarından Muhammed Huseyn ez-Zehebî tarafından kelimenin tam anlamıyla bir "çıkarsama (istidlal) manipülasyonu"na maruz bırakılmıştır. Şöyle ki, Şâtıbî, 'zahir'in Arap dilinin imkanları çerçevesinde dil düzeyinde bir anlamaya karşılık geldiğini, 'bâtın'ın ise serdedilen kelamda Allah'ın muradının anlaşılmasından ibaret olduğunu, zahir-bâtın hakkında bunun ötesinde yapılacak bir yorumun ise, mutlak surette bir delile muhtaç bulunduğunu ifade eder. Şâtıbî bu meyanda kafir ve münafıkların, Allah'ın kelamını dil düzeyinde anladıklarını, ancak onun muradını anlamaya yönelik en küçük bir çaba sarf etmediklerini belirtir ve buna örnek olarak, 4. Nisâ /78-82. ve 47. Muhammed /24. ayetleri zikreder. Öte yandan, nüzul dönemi Arabi çevresinin ve Arap dilinin esas alınmasını, Kur'an'ı anlamanın önşartı olarak kabul eden Şâtıbî,[45] ayetlere nüzul dönemi Araplarının anla-

[43] Bu yorumlar için bkz. Beğavî, *Şerhu's-sunne*, I. 263-264; Suyûtî, *age.*, II. 406.

[44] Bkz. Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 31.

[45] Bkz. Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfaḳât fî 'uṣûli'ş-şerî'a*, Beyrut t.y., III. 314, 364-365. Şâtıbî'nin bu konudaki yaklaşımına ilişkin değerlendirmeler için ayrıca bkz. Erdoğan Mehmet, "Kur'an'da Ahkâm Ayetleri ile İlgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi (Şâtıbî Örneği)", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* (Yayına Haz. İlyas Çelebi), İstanbul 1998, s. 11 vd.

madığı manalar yüklemeyi bir sapma olarak değerlendirir ve bu çerçevede Sufi müfessir Tusterî'ye atfen, 20. Tâhâ /12. ayetindeki *'fe-ḫla' na'leyk"* ifadesinde yer alan *'na'leyk'* yani 'iki ayakkabı' kelimesinin 'iki âlem' olarak tefsir edilmesini, kabul edilemez bir keyfî yorum olarak mütalaa eder.[46] Ne var ki, Şâtıbî'nin yukarıda özet halinde aktardığımız bu görüşlerini temellendirmede referans olarak kullandığı ayetlerin, Zehebî tarafından Şâtıbî'den iktibasla, "İşari tefsirin şer'î bir dayanağı var mıdır?" başlığı altında, mutasavvıfların geliştirdiği işari tefsir yönteminin meşruiyet delilleri olarak kullanıldığını görmekteyiz.[47] Şayet anılan ayetler Zehebî'nin istidlalde bulunduğu çerçevede değerlendirilecek olursa, bu takdirde, Kur'an'ı gerçek manada anlayıp, tedebbür ve tefekkür etmenin yalnızca mutasavvıflara özgü bir meziyet olduğu, buna karşılık Kur'an'ı dil düzeyinde anlamakla beraber Allah'ın muradını anlamayan, dahası anlamaya çaba göstermeyen zümrenin de mutasavvıfların 'rusûm uleması' adını verdikleri sair İslam alimleri ve Müslümanlara karşılık geldiği gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır ki, böyle bir sonucun ne anlama geldiği izahtan varestedir. Halbuki bahse konu olan ayetlerin bağlamları incelendiğinde, bunların Zehebî'nin istidlalde bulunduğu konuyla yakından uzaktan hiçbir ilişkisi bulunmadığı anlaşılacaktır.

Delalet noktasındaki bu yorum/anlam karmaşasından çok, bizce üzerinde durulması gereken asıl nokta, rivayetlerdeki sübut ve aidiyet problemiyle ilgilidir. Bu konuda İsmail Cerrahoğlu'nun yapmış olduğu şu değerlendirme oldukça dikkat çekicidir:

> Bu sözler, bir tasavvufi tefsirde, bir mutasavvıfın sözü olarak geçerken, başka bir tasavvufi tefsirde ise bu söz Hz. Ali'ye atfedilmektedir. Demek ki, tasavvuf erbabı da kendi hareket ve görüşlerini tasvip için, sahabeye ve Peygamber'e atıf yapmaktan çekinmemişlerdir.[48]

Cerrahoğlu'nun bu değerlendirmesinden çıkan sonuç, söz konusu rivayetlerin Peygamber ve sahabe adına uydurulmuş olduğudur. Ancak biz bu rivayetleri ilk uyduranların Sufiler olmadığı kanaatindeyiz. Zira ayet ve hadislerin zahirlerinde bulunmayan bazı anlamların mevcudiyetini belirtmek üzere kullanılan bâtın terimine ve nassları bâtını manalarla yorumlama faaliyetine hicrî II. asır Şii kaynaklarında rastlamak mümkündür.[49] Nitekim, Gulat-ı Şia'ya mensup Keysaniye, İsmailiye ve Hattabiye gibi ilk dönem mezheplerin, yalnızca imamların bildiği ve imamdan imama intikal eden birtakım gizli ilimlerin mevcut olduğunu, ayrıca Allah'ın kullarını sorumlu tuttuğu vecibeler ile Kur'an ve Sünnet nasslarının bir zahiri, bir de bâtınının bulunduğunu iddia ettikleri bilinmektedir.[50] Oysa hicrî II.

[46] Bkz. Şâtıbî, *age.*, III.346 vd.

[47] Bkz. Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, Beyrut t.y., II. 352 vd. Zehebî'nin yaptığı bu istidlalin Türkçe kaleme alınmış bazı eserlere de aynen aktarıldığı görülmektedir. Bkz. Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 27-28.

[48] Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, II. 11.

[49] Bkz. Mufaddal b. Ömer, *el-Hetfu'ş-Şerîf*, neşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1964, s. 58, 82, 116.

[50] Bkz. Nevbahtî, Hasen b. Mûsâ, *Fıraku'ş-Şî'a*, Beyrut 1984, s. 75; Bendârî, *et-Teşeyyu' beyne mefhûmu'l-eimme ve'l-mefhûmu'l-fârisî*, Amman 1988, s. 177.

asırda bâtın mana üzerine ikame edilmiş bir işari tefsir anlayışından söz etmek şöyle dursun, sistemleşmiş bir tasavvufi düşüncenin mevcudiyetinden bahsetmek dahi mümkün değildir. Hasılı, nasslarda bâtın manalar arama anlayışının İslam tarihindeki ilk teorisyen ve pratisyenlerinin Şia olduğu inkar edilemez bir tarihsel gerçekliktir. Nitekim Afîfî de hakikat-Şeriat ayırımının kökenlerini irdelerken aynı noktaya vurgu yapmakta ve bu bağlamda şöyle demektedir:

> Şeriat ile hakikat arasındaki bu karşıtlık, gerçekte, zahir ile bâtın arasındaki çatışmadan kaynaklanmaktadır. Müslümanlar, İslam'ın ilk dönemlerinde bu bölünmenin farkında değillerdi ve bu konuda düşünmemişlerdi. Fakat bu çatışma, "her şeyin bir zahiri, bir bâtını vardır; Kur'an-ı Kerim'in zahiri ve bâtını vardır; her ayetin hatta her kelimenin zahir ve bâtını vardır." iddiasını ortaya atan Şia mezhebiyle ortaya çıkmıştır. Bâtıni bilgi, Allah'ın kendilerine bu bilgiyi nasip ettiği ve Kur'an'ın sırlarını açtığı seçkin kullarına aittir. Bunun için, onların Kur'an'ın tevil ve tefsirinde özel bir metodları vardır. Şia'nın ilm-i bâtın dediği şey, Kur'an nassları ve dinî merasimlerin tevilleri ve başka metodlarla sâliklere açılan gaybi manalardan oluşmaktadır. Onlara göre, Hz. Peygamber'in Ali'ye, onun da, kendilerini onun vârisleri olarak gören ilm-i bâtın mensuplarına bıraktığı ilim budur.
>
> Bu tevil metodunu kullanan Sufiler, Şia'nın metod ve ıstılahlarından son haddine kadar faydalanırlarken, aynı zamanda kendi özel metodlarını da geliştirmişlerdir. Bu metod, Kur'an nasslarının sürekli tilavetiyle manalarının anlaşılmasından ibarettir.[51]

Öte yandan, İslam'da zahir ve bâtın olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşü de yine ilk defa Şiiler tarafından ortaya atılmıştır. Şöyle ki, sahih hadis mecmualarında yer alan bilgilere göre, Hz Ali henüz hayatta iken çevresinde toplanan bazı kişilerin (Ali şiası), ondan başka hiç kimsenin bilmediği bir bâtıni ilimden söz etmişler, bunun üzerine Ebû Cuhayfe,[52] söz konusu kişilerin yanlış kanaatlerini bizzat Hz. Ali'ye tashih ettirmek maksatıyla, "Sende Kur'an'ın dışında başka bir bilgi mevcut mu?" diye sormuş; bu soruya karşılık Hz. Ali de, Allah'ın kendisine lütfettiği zeka ile nasslardan çıkardığı bazı manalar dışında, herkesin bildiğinden farklı bir ilme sahip olmadığını ifade etmiştir.[53]

Hz. Ali'nin, kendisine izafe edilen bâtın ilmi iddiasını açıkça reddetmesine rağmen Şiiler, Peygamber'den sonra yegane meşru halife tanıdıkları Hz. Ali'nin, başka insanların bilmediği bâtın ilmine sahip bulunduğu ve ilim şehrinin kapı-

[51] Afîfî, Ebû'l-A'lâ, *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1996, s. 102.

[52] Ebû Cuhayfe (ö. 702), Hz. Ali'nin kendisine değer verdiği, sevip itimat ettiği, Kûfe'de beytu'l-mâl'in başına geçirdiği biridir. Sığâr-ı sahabeden kabul edilen Ebû Cuhayfe, Hz. Ali'nin yanında tüm savaşlara katılmıştır. Bkz. Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetu'l-kârî şerḥu ṣaḥîḥi'l-buḫârî*, y.y., t.y., II. 159.

[53] Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fetḥu'l-bârî bi şerḥi ṣaḥîḥi'l-buḫârî*, Kahire, 1986, I. 247. Hadis için ayrıca bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl, *es-Ṣaḥîḥ*, tahk. Muhammed Ali el-Kutub, Beyrut 1991, Kitâbu'l-İlm 39, nr. 111 (I. 62), Kitâbu'd-Diyât 31, nr. 6915 (V. 2156); Tirmizî, *es-Sunen*, tahk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1987, Kitâbu'd-Diyât 16, nr. 1412 (IV. 17); Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *Ṣaḥîḥu sunen'i-Nesâ'î*, Beyrut 1988, Kitâbu'l-Kasâme 13, 14, nr. 4418, 4419 (III. 984).

sı olduğu inancını sürdürmüşler ve kendisine ait olduğunu iddia ettikleri bazı sözler rivayet etmişlerdir. Şiilerin yanı sıra Sünni tasavvuf çevrelerinde de revaç bulan bu rivayetlerden birinde Hz. Ali şöyle demektedir: "Allah Resulü bana benden başka hiç kimsenin bilmediği yetmiş bab (tür) ilim öğretti".[54] Yine bir rivayette Hz. Ali'nin dilinden Peygamber'in şöyle söylediği kaydedilmiştir: "Ben hikmet eviyim; Ali onun kapısıdır".[55] Bir diğer rivayette ise onun şöyle dediği nakledilmiştir: "Resulullah dilini ağzıma soktu ve bunun üzerine kalbimde her birinde bin kapı olan bin ilim kapısı açıldı."[56]

Şia kaynaklı olduğunda en ufak bir şüphe bulunmayan bu rivayetler, adı geçen kaynaktan Sünni tasavvufa aktarılmış ve özellikle tasavvuftaki bâtını ilim teorisinin meşruiyet delilleri olarak kullanılmıştır. Nitekim Muhammed Ebû Zehre da Sufilerin, bâtını ilim teorisini Şia'dan aldıklarını belirtmektedir.[57]

Bu noktada, Sünni tasavvuf ile Şiilik düşüncesi arasında öteden beri mevcut olan organik bağ üzerinde de durmak gerekir. Nitekim tarihte ilk defa 'sufi' lakabıyla anılan Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767) ve Câbir b. Hayyân (ö. 150/767) gibi şahısların Şia ile irtibatlandırılması oldukça düşündürücüdür.[58] Keza, Sufilerin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e karşı gösterdikleri yakın ilgiyi diğer sahabilerin hiçbirine göstermemiş olmaları, bu bağlamda göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husustur. Sözgelimi, Ebû Nuaym'ın *Hilye*'sinde Hz. Ali'ye nispet edilen övgü sıfatlarıyla diğer sahabilere ait sıfatların mukayesesi, bu hususta çok güzel bir örneklik teşkil etmektedir.[59] Yine Hucvirî'nin (ö. 470/1077) *Keşfu'l mahcûb* adlı tasavvuf klasiğinde, "Sufilerin Ehl-i Beyt'ten Olan İmamları" başlığı altında, on iki imamdan Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a çok özel bir önem atfedildiğini gözlemlemek mümkündür.[60] Öte

[54] Bkz. Serrâc, *Luma'*, s. 456.

[55] Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, I. 64. Bu rivayetin, Sünni muhitte muteber kabul edilen bazı hadis kitaplarında da yer alması oldukça dikkat çekicidir. Mesela bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, Kitâbu'l-Menâkıb 21 nr. 3723; Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdillâh, *el-Mustedrek 'ale's-sahîhayn*, Haleb t.y., III. 126-127. Ne var ki, İbnu'l-Cevzî, bu rivayetin tüm versiyonlarının uydurma olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Kitâbu'l-mevdû'ât*, tahk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, y.y., 1983, I. 349 vd. Rivayetlerin tenkidi için ayrıca bkz. Suyûtî, Celâluddîn Abdirrahmân, *el-Leâli'l-masnû'a fî ehâdîsi'l-mevdû'a*, Beyrut 1975, I. 329; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, Haydarabad 1907-10, II. 263 vd.

[56] Âsî, Hasen, *et-Taşavvufu'l-islâmî, Mefhûmuhû taşavvuruhû ve mekânetuhû mine'd-dîn ve'l-hayât*, Beyrut 1994, s. 149. Hasen Âsî'nin bu rivayeti nereden naklettiğini tespit edemedik.

[57] Bkz. Ebû Zehrâ, Muhammed, *İslam'da Siyasi İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya- Kerim Aytekin, İstanbul t.y., s. 67.

[58] Bu konudaki mütalaalar için bkz. Şeybî, *es-Sıla*, s. 266 vd.; Neşşâr, Ali Sami, Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm, y. y., 1969, III. 385 vd.; ayrıca bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, Tekvînü'l-Akli'l-Arabî, Beyrut, 1991, s. 201.

[59] Ebû Nuaym, *age.*, I. 62.

[60] Bkz. Hucvirî, Ebû'l-Hasen Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb* (Arapça'ya çev. Mahmud Ahmed Mâzî), y.y., t.y., s. 89 vd. Eseri Türkçe'ye çeviren Süleyman Uludağ, Hucvirî'nin bu tutumunu şöyle değerlendirmektedir: Hucvirî, Sünni akidesine uyarak ve hürmette kusur etmeyerek tertip üzere ilk dört halife hakkında bilgi vermiş, onların tasavvufi hususiyetlerini kısaca belirtmiştir. Bu bölümde ise sadece Ehl-i Beyt'ten bahsetmiştir. Aslında Ehl-i Beyt, nübüvvet hanedanı ve hâne-i saadette ikamet edenler manasına gelmektedir. Hz. Peygamber'in hanımlarının da Ehl-i Beyt

yandan F. Attâr'ın[61] tasavvuf tarihinin önemli eserlerinden biri olan *Teẕkire*'sine Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765) ile başlaması da bir tesadüf olmasa gerektir.[62]

Bütün bunların yanında, hicrî VI/XII. asırda teşekkül ettikleri bilinen Sünni tarikatlarda Hz. Ali başta olmak üzere on iki imamdan bazılarının tarikat silsilelerinde çok önemli bir yer işgal etmeleri de üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husustur. Bilindiği gibi, Sufilerin nazarında Hz. Ali, tasavvufun imamı kabul edilmektedir.[63] Nitekim onlara göre tasavvuf, gerçekte, Hz. Peygamber'den Hz. Ali'ye intikal eden bâtın ilmidir.[64] Meşhur Sufi Cüneyd'in (ö. 297/909) şu ifadesi bunun en güzel kanıtı durumundadır: "Ali, hem esasta, hem uygulamada şeyhimizdir (*'Aliyyûn şeyḫunâ fi'l-'uṣûl ve'l-belâ*)".[65]

Hz. Ali'yi tasavvufun kurucusu kabul eden Sünni mutasavvıflar, bu anlayışlarının doğal bir sonucu olarak Alevî (Hz. Ali'ye dayanan) tarikat silsilelerine büyük önem vermişler ve bu bağlamda imamlardan ve Ehl-i Beyt'ten birinin yer aldığı silsilelere, övgü sadedinde *silsiletu'ẕ-ẕeheb* adını vermeyi uygun görmüşlerdir. Sühreverdiyye, Mevleviyye, Nurbahşiyye, Safeviyye, Nimetullahiyye, Kübreviyye, Zehebiyye, Bektaşiyye, Nakşibendiyye, Cemaliyye, Kadiriyye, Pîr-i Hacât (Herevî) gibi tarikatların Ali'ye dayanan silsileleri,[66] söz konusu silsilenin müesses tasavvufta ne kadar önem arzettiğini göstermektedir.

Şia ile tasavvuf arasında bu denli güçlü bir organik bağın bulunmasının doğal bir sonucu olarak, bazı müellifler birini diğerinin rakibi, yani tasavvufu, Şii

tabirinin şumûlüne girmeleri gerekmektedir. Ancak Şiiler, Ehl-i Beyt deyince, Hz. Ali'nin, Hz. Fâtıma'dan dünyaya gelen çocukları, özellikle Hz. Hasan ve Hz. Huseyn ile bunların soyundan gelenleri kasdetmektedirler. Ehl-i Beyt'in, Alevi ve Fatımi, yani Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma'dan olan evladlarından olması şarttır. Hucvirî, bu bölümde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır ve Ca'fer-i Sâdık'tan, yani on iki imamın ilk beş tanesinden özel bir şekilde bahsetmiştir. İlk Sufilerden itibaren bütün mutasavvıflar Ehl-i Beyt'e hususi bir alaka ve ehemmiyet atfetmişlerdir. Bu durum, zaman zaman Sufileri Şiileştirmiş veya Şia hayranı haline getirmiştir. Bu Şiileşmeler veya Şii hayranlığı neticesinde tasavvuf, geniş ölçüde Şia'nın tesirine maruz kalmıştır. Şia'nın da eski İran dinlerinin ve felsefi fikirlerin tesirinde kaldığı hesap edilirse, İslam'da yeri olmayan asalete önem verme hususunun tasavvuftaki durumunu değerlendirmek fazla zor olmayacaktır. Seyyid ve şerif olanlar bu gibi kanaatler neticesinde önem kazanmıştır. Yine bu telakkilerin çok kötü bir tesiri olmak üzere uydurma şecereler ortaya atılmış, bir çok muhteris kişi bu sayede kendini Hz. Ali'nin soyuna bağlamış, hatta beşikteki çocuğunun bile müritleri tarafından şeyh ve veli olarak kabul edilmesini sağlayabilmiştir... Bkz. Hucvirî, *Keşfu'l-Maḥcûb, Hakikat Bilgisi*, çev. ve haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 162 (27 no'lu dipnot).

[61] Bkz. Doğum ve ölüm tarihi kesin olarak bilinmeyen Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhîm F. Attar'ın 540-618 yılları arasında yaşadığı tahmin edilmektedir. Bkz. Ferîdeddin Attâr, *Teẕkiretu'l-evliyâ*, çev. ve haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 10.

[62] Bkz. Attar, *age.*, s. 53.

[63] Bkz. Goldziher, Ignaz, *el-'Akîde ve'ş-şerî'a*, Kahire 1959, s. 158.

[64] Bkz. Nicholson, Reynold, *Fî't-taṣavvufi'l-islâmî*, Arapça'ya çev. Ebû'l-'A'lâ Afîfî, Kahire t.y., s. 76.

[65] Bkz. Hucvirî, *age.*, s. 89. Bir başka rivayette de Cüneyd şöyle demektedir: "Allah kendisinden razı olsun; müminlerin emiri Hz. Ali savaşlarla meşgul olmasaydı, kuşkusuz bu ilmimize ilişkin pek çok ince manaları bize öğretirdi. Çünkü o, kendisine ledünni ilim verilmiş birisiydi... Bkz. Serrâc, *age.*, s. 179.

[66] Bunlardan Nakşibendilik ve Bektaşilik, hem Alevi hem de Bekri'dir. Bu konuda bkz. Uludağ, Süleyman, "Şiilikte Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 256.

irfanının Sünni muhitteki alternatifi olarak değerlendirmişlerdir. Mehmet F. Bayraktar'ın bu konudaki şu değerlendirmesi kayda değer niteliktedir:

> Siyasi sebeple, özellikle imamet doktrininin gelişmeye başladığı hicrî II. yüzyılın sonlarına doğru, Şiiler de tasavvufa karşı olumsuz tavır almaya başlamışlardır. Bunun sebebi, onların mutasavvıfları kendilerine imamet konusunda rakip görmeleridir. Şöyle ki, mutasavvıflar, Hz. Peygamber'in hilafetinin veya velayetinin Hz. Ali vasıtasıyla kendilerine miras kaldığını iddia ederler. Şiiler de aynı şeyi kendileri için iddia ettiklerinden, mutasavvıfları kendilerine rakip görmüşlerdir.[67]

Fazlur Rahman'ın konuya ilişkin şu değerlendirmesi de gerçekten ilginçtir:

> Öyle görünüyor ki, Sufilik, Hz. Ali ve onun izinden giden ilk Müslümanlara şahsi sevgi ve saygı göstermek ve onların şahsiyetlerini kendine mihver etmek suretiyle Şiiliğin karşısına başarılı bir rakip olarak çıktı. Şiiliği böyle bir cazibeden mahrum bırakarak onun yerini kendisi aldı. (...)[68] Muhtemelen VII/XII. yüzyıldan itibaren teşkilatlanmış Sünni Sufilik, Şia'nın imamlarını otorite olarak kabul etmeye başlamış ve Sufiliğin yayılmasıyla en büyük darbeyi yiyen Şiiliğin ayağının altındaki zemini kaydırmıştır.[69]

Biri diğerinin alternatifi olacak düzeyde aralarında benzeşmeler bulunan bu iki akımın buluştuğu ortak noktaların başında, hiç kuşkusuz zahir-bâtın ayırımı gelmektedir. Şu farkla ki, Şia bu ayırımı siyaset teorilerini desteklemede bir manipüle aracı olarak kullanırken, Sünni mutasavvıflar daha ziyade kendilerine özgü din anlayışlarını temellendirmede kullanmışlardır. Şiiler, Sünni düşünce karşısında geliştirdikleri siyasal muhalefetlerini ve bu çerçevede ortaya koydukları imamet, velayet gibi siyaset teorilerini kutsal bir referansa dayandırmak, dolayısıyla meşru bir zemine oturtabilmek için tarih boyunca ısrarla bâtın mana anlayışı üzerine vurgu yapmışlar ve nassları hep bu eksende yorumlamayı tercih etmişlerdir.[70] Onların bu tutumu haklı olarak ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Nitekim Zehebî, İmamiyye Şiası'nın tefsir anlayışını izah ederken şöyle demektedir:

> İmamiyye-İsna Aşeriyye, Kur'an'ın zahirinin yanında bir de bâtınının olduğunu ileri sürmektedir. Bu bizim de kabul ettiğimiz bir gerçektir. Kaldı ki, tefsirdeki bu ilkeyi teyit eden birtakım sahih hadislere de sahibiz. Ancak son tahlilde, İmamiyye Şiası yalnızca bunu söylemekle yetinmemiş, bunun da ötesinde, Kur'an'ın yetmiş yedi batnı olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Hatta bununla da kalmamış, Allah'ın, Kur'an'ın zahirini tevhid, nübüvvet ve risalete; bâtınını ise imamet, velayet ve bu konularla ilgili hususlara özgü kıldığını iddia etme noktasına kadar vardırmıştır.[71]

Zehebî'nin Şia'ya yönelik eleştirisi doğru olmakla birlikte, onun bu eleştirisini yalnızca anılan mezhebe tahsis etmesinin bir haksızlık olduğu kanaatinde-

[67] Bayrakdar, Faruk, *Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi, Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, İstanbul 1991, s. 99.
[68] Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1992, s. 217.
[69] Fazlur Rahman, *age.*, s. 218.
[70] Bkz. Câbirî, *Bunyetu'l-'akli'l-'arabî*, s. 281.
[71] Zehebî, *age.*, II. 28.

yiz. Bu eleştirinin, özellikle Kur'an'ın yetmiş yedi batnı olduğu kısmının, aynıyla hatta daha fazlasıyla Sufilerin şahsında işari tefsir için de geçerli olması gerekirdi. Şöyle ki, işari tefsirin Allah aşkı ve fenâfillah düşüncesi altında gelişip sistemleştiği dönemde –ki bu dönem genel kabul gören anlayışa göre tasavvufun da sistemleşme dönemine tekabül etmektedir– her ayetten nice manalar çıkarma akımı kendini göstermiş ve nihayet Kur'an'ın manasının sonsuz olduğu hükmü yerleşmiştir.[72] Bu bağlamda Sufiler, "Her ayetin altmış bin manası vardır; bu manaların ötesinde kalan manalar daha çoktur"; "Kur'an yetmiş yedi bin iki yüz ilim ihtiva eder. Çünkü her kelimenin bir zahiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matla'ı vardır" gibi iddialarda bulunmuşlardır. Yine aynı dönemde, "Sana kitabı her şeyi açıklamak için indirdik",[73] "Her şeyi apaçık bir kitapta saydık",[74] "Hiçbir şey yoktur ki onun hazineleri bizim yanımızda olmasın. Biz onu ancak belirli bir ölçüyle indiriyoruz"[75] gibi ayetlere dayanılarak her şeyin Kur'an'da mevcut olduğuna hükmedilmiştir.[76] Yine bu meyanda, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Kur'an'ın kadim ve Allah kelamı olduğu düşüncesinden hareketle Sufiler, onun sonsuz mana içerdiği sonucuna varmışlar ve bu çerçevede, onun manalarını keşfetmenin, ancak Allah'ın, veli kullarının kalplerinde açtığı enginlikle doğru orantılı olduğunu savunmuşlardır.[77]

Kur'an'ın anlamını buharlaştırmaya ve onu kişisel vicdandan başka hiçbir denetçisi bulunmayan birtakım indi ve enfüsi tecrübelerin insafına terketmeye mahkum eden bu yorum anlayışını göz ardı ederek, bu konuda yalnızca Şia'ya yüklenmek doğru bir yaklaşım olmasa gerektir.

4. İşlevsellik ve Pratik Değer Açısından İşari Tefsirin Kabul Şartları

Bilgilerini, entelektüel bir çaba sarf etmeksizin doğrudan Allah'tan aldıklarını iddia eden Sufilerin,[78] Kur'an'ın manalarını gerçek anlamda bilme konusunda kendilerine tahsis ettikleri bu üstün meziyetin, sonuçta aşırı, hatta sonsuz derecede öznel bir yorum özgürlüğünü doğurması kaçınılmazdı. Nitekim öyle de oldu ve bu çerçevede mutasavvıfların bâtın merkezli ürettikleri aşırı ve öznel yorumları disiplin altına alma, diğer bir deyişle ilmî kriterlerle test etme amacına matuf olarak tefsir usûlünde 'İşari Tefsirin Kabul Şartları' başlığı altında birtakım kayıtlar konulma ihtiyacı hissedildi. Buna göre işari tefsir:

1. Kur'an'ın zahir manasına ters olmaması,
2. Asıl maksatın işari yorum olduğu iddiasında bulunulmaması,
3. Zorlama tevil türünden olmaması,

[72] Bkz. Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 63.
[73] 16. Nahl /89.
[74] 36. Yâsîn /12.
[75] 15. Hicr /21.
[76] Bkz. Ateş, *age.*, s. 63.
[77] Bkz. Ateş, *age.*, s. 63; ayrıca bkz. Serrâc, *age.*, s. 106; Nicholson, *age.*, s. 76.
[78] Bkz. İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn, *Futûḥâtu'l-mekkiyye*, Beyrut t.y., II. 316.

4. Şer'i ve akli bir muarızın bulunmaması,

5. İşari yorumu destekleyici mahiyette şer'î bir şahidin bulunması durumunda makbul addedilmiştir.[79]

Bu şartların yanı sıra, 'nazari-amelî tasavvuf' ayırımından hareketle, 'işari sufi tefsir-nazari sufi tefsir' gibi kategorik bir ayırıma gidilerek makbul ve merdut olma noktasında işari tefsire kesin bir sınır çizilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda işari sufi tefsir, Sufinin ruhi riyazetine dayandığı önkabulüyle makbul addedilirken, nazari sufi tefsir, yorum sahibi Sufi ya da filozofun keyfî görüşlerine ve önyargılarına dayandığı gerekçesiyle merdut kabul edilmiştir.[80] Bu şartlar çerçevesinde işari nitelikli bazı tefsirler makbul sınıfına sokulurken, bazıları da anılan gerekçelere binaen merdut kategorisinde değerlendirilmiştir. Sözgelimi, Sehl b. Abdillâh et-Tusterî'nin (ö. 283/896 veya 293/905) *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm* adlı tefsiri ile Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Ḥaḳâiku't-tefsîr*'i makbul addedilirken, İbn Arabî'ye (ö. 638/1240) nispet edilen tefsir, nahiv kurallarını kişisel sufi nazariyelerine mahkum ettiği gerekçesiyle kabul görmemiştir.[81]

Kabul ve ret hususunda yapılan bu ayırımların ve ortaya konulan şartların pratikte fazla bir değer taşıdığını söylemek mümkün değildir. Zira bu tür tefsirlerde vicdaniyat ve kişisel tecrübenin egemen olması ve bu konuda delil ve hüccet ortaya koymanın zorluğu gibi hususlar nedeniyle bazen bir eserin içerisinde, hatta aynı sayfasında hem makbul, hem de merdut yorum örneklerine rastlamak pekala mümkün olabilmektedir.[82] Nitekim Şâtıbî'nin, Tusterî'nin tefsirinden verdiği örnekler, bu durumu çok güzel bir biçimde gözler önüne sermektedir. Tusterî'nin, 2. Bakara /22. ayetinde zikri geçen 'ortaklar' (*endâd*) kelimesine, en büyük eş ve ortak, kötülüğü buyuran nefs-i emmaredir, şeklinde anlam vermesini, zorlama olmakla birlikte Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde kabul edilebilir bir yorum olarak mütalaa eden Şâtıbî,[83] müfessirin 4. Nisâ' /36. ayetindeki 'yakın akraba' ifadesini, bâtını manada 'kalp' olarak; 'yakın komşular' ifadesini 'nefis-i tabii'; 'yakın arkadaş'ı 'Şeriat'ın gereklerine uyan akıl'; 'yolcu' kelimesini de 'Allah'a itaat eden organlar' şeklinde anlamlandırmasının kabul edilemez olduğunu belirtmekte ve bu konudaki görüşünü şöyle gerekçelendirmektedir:

> Zira bu tür bir yorumu, inanan inanmayan hiçbir Arab'ın bilmemesinin yanında sahabe ve tâbiîn neslinden de buna benzer bir Kur'an yorumu nakledilmemiştir. Kaldı ki selef uleması, ümmetin de ittifak ettiği üzere Kur'an'ın hem zahirini, hem bâtınını en iyi anlayan insanlardı. Bu ümmetin sonraki nesilleri selef ulemasından daha iyi bir sirete sahip olmadıkları gibi, Şeriat'ı da onlardan daha iyi bilen kimseler değildirler. Ayrıca bu yorumun sıhhatine işaret etme noktasında, ne bağlam içi –ki ayetin bağlamı söz konusu yoru-

[79] Bkz Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, II. 81; Akk, Halid Abdurrahman, *'Uṣûlu't-tefsîr ve ḳavâ'iduh*, y.y., 1994, s. 208; Cerrahoğlu, *age.*, II. 12.

[80] Bkz. Zehebî, *age.*, II. 339 vd.

[81] Bkz. Zehebî, *age.*, II. 344.

[82] Bkz. Cerrahoğlu, *age.*, II. 13.

[83] Bkz. Şâtıbî, *age.*, III. 364 vd.

ma ters düşmektedir– ne de bağlam dışı (haricî) bir delil bulunmaktadır. Dolayısıyla bu tür bir yorum, Bâtınilerin ve benzeri fırkaların mutlak surette reddedilmesi gereken yorumlarına daha yakın durmaktadır.[84]

5. İşari Tefsirin Sünni Muhitteki Zaferi ve Gazâlî Faktörü

Şâtıbî'nin haklı olarak eleştiri konusu yaptığı aşırı yorum örneklerine işari tefsir klasiklerinin hemen her sayfasında rastlamak mümkündür. Sufilerin engin haleti ruhiyelerinin bir ürünü olan bu tür yorumları ilmî ölçütlere tâbi kılma noktasında ortaya konulan kabul şartları, maalesef sadece teoride kalmış ve sonuçta işari tefsir, 'yorumda zenginlik' adına Sünni muhitte genel bir tasvip görmüştür. Kanaatimizce, bu konuda siyasal ve sosyokültürel nitelikli bir çok faktör rol oynamakla birlikte,[85] genelde tasavvufun, özelde de işari tefsirin Sünni çevrelerde icmâ ölçeğinde bir kabule mazhar olmasındaki en büyük pay, ortaçağ İslam dünyasının en meşhur siması olan Ebû Hâmid Gazâlî'nindir.

Bilindiği gibi hicrî III/X. yüzyılın son çeyreğinde Serrâc'ın (ö. 377/987) *Kitâbu'l-luma'*ı ve Kelâbâzî'nin (ö. 385/995) *Kitâbu't-ta'arruf*'u gibi birtakım eserler kaleme alınarak Sünnilikle tutarlı olan, hatta onu destekleyen bir düşünce yapısına sahip ılımlı bir tasavvuf anlayışının gayesine hizmet edilmiştir. Bu faaliyetleri, Sufilikle Sünni kelamı birleştirmede bir belge durumunda olan Kuşeyrî'nin (ö. 465/1073) ünlü *Risâle*'si takip etmiştir. Bu hareket, Gazâlî'nin abidevi çalışmalarında en yüksek noktaya ulaşmış ve Gazâlî bu sentez hareketinin köşe taşı olduğunu apaçık ortaya koymuştur.[86] Nitekim İslam'ın tasavvufa göre yorumlanması esasına dayanan *İḥyâu 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinin, Sünni muhitlerde gördüğü itibar, onun Sünni düşünce ile tasavvuf arasındaki uzlaştırıcı rolünün en somut göstergesidir. Keza onun zahirle bâtını, Şeriat'la hakikati bağdaştırıcı rolünü tayin etme bakımından 24. Nûr /35. ayetinin işrâkî-irfani (*gnostik*) yorumu niteliğinde olan *Mişkâtu'l-envâr* adlı risalesindeki[87] son sözleri anılmaya değer niteliktedir:

> Burada sunulan örneklerden ve örnekleme yönteminden hareketle benim zahiri manaları yok edip ortadan kaldırdığım sonucuna varılmamalıdır. Sözgelimi, Allah'ın "*fe-ḫla' na'leyk*: ayakkabılarını çıkar" (20. Tâhâ /12) sözüne ilişkin benim; Mûsâ'nın ayakkabıları yoktu ve dolayısıyla "ayakkabılarını çıkar" hitabını da işitmedi, şeklinde bir görüş beyan ettiğim düşünül-

[84] Şâtıbî, *age.*, III. 364.

[85] Tasavvufun yayılmasında rol oynayan muhtelif faktörler hakkında bkz. Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991, s. 195 vd.

[86] Fazlur Rahman, *age.*, s. 195.

[87] Gazâlî'nin inziva yıllarına denk düşen ve felsefi düşüncesinin en son ürünlerinden kabul edilen bu eser, başta *İḥyâ* olmak üzere diğer eserleri göz önünde tutulduğunda oldukça ilginç ve diğerlerine nazaran çok farklı bir üslûba sahip bir eser görünümündedir. *İḥyâ*'da, halka ifşa edilmesinin caiz olmadığını belirttiği mükâşefe ilminin sırlarını kendisine açıklamakta sakınca görmediği, kalbi Allah'ın nuruna açılmış bir dostuna yazdığı bu eserinde Gazâlî, vahdet-i vücûd'u hatırlatan izahlara yer vermiş ve bu izahlarıyla bir bakıma kendisinden sonraki vahdet-i vücûdçulara önderlik etmiştir. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yayınları, y.y., 1982, s. 91; Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, s. 305.

> mesin. Haşa, böyle bir şey söylemem mümkün değildir. Zira zahiri manaların göz ardı edilip yok sayılması Batınilerin yaklaşımıdır. Bununla birlikte gizli manaların yok sayılması ve yalnızca zahir manaya itibar edilmesi de Haşviyye mezhebinin tutumudur ki, sadece bâtını manaya itibar eden bâtını; salt zahirî manayı esas alan da Haşvi'dir. Her iki manaya itibar eden ise kamildir. Bu yüzdendir ki Peygamber, "Kur'an'ın bir zahiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır." buyurmuştur. Bu hadisin Hz. Ali'den mevkuf olarak nakledilme ihtimali de söz konusudur. Burada söylemek istediğim şey şudur: Mûsâ, "ayakkabılarını çıkar" emrinden "dünya ve ahiret, her iki dünyadan da soyutlan" anlamını çıkarmış ve zahiri açıdan ayakkabılarını çıkarmak; bâtını açıdan da, her iki dünyadan kendisini tecrit etmek suretiyle ayetteki emrin gereğini yerine getirmiştir. İşte bir şeyden başka bir şeye, zahirden bâtına geçişin anlamı bundan ibarettir.[88]

Gazâlî'nin İslam dünyası üzerindeki etkisini ölçülemez olarak niteleyen Fazlur Rahman, onun, sentezci bir yaklaşımla Sünni muhitte tasavvufa kazandırmış olduğu meşruiyeti şöyle dile getirmektedir:

> Gazâlî'nin, bir yandan kelamla tasavvuf, öte yandan da hukukla tasavvuf arasında yaptığı iki taraflı terkibin sonucunda Sufilik, Sünni muhitte o denli bir cazibe kazandı ki, ulema sınıfının, din içinde din haline gelen, müesseseleşmiş bir, "Allah'a varma" anlayışına dönüşen tasavvufun ihtiva ettiği ahlaki tehlikeler karşısında yükseltmiş oldukları uyarı maksatlı sesler gittikçe etkisini yitirdi ve nihayet Sünni İslam VIII/XIV. yüzyıldan sonra (tasavvufa) teslim oldu.[89]

Kuşkusuz bu teslim oluşun en güçlü tezahürlerinden biri de Sünni tefsir literatüründe ifadesini buldu. Tasavvuf, Gazâlî ile birlikte Sünni muhitte kendisine çok sağlam bir zemin buldu ve bu zeminde emin bir şekilde gelişip güçlenmesine paralel olarak, işari tefsir de aynı muhit ve zeminde genel bir kabul gördü.

Sünni İslam'ın tasavvufa teslim olduğu VIII/XIV. yüzyıl ve sonrasında Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1506) gibi bazı ünlü alimlerin işari tefsirin kabul ya da reddi hususunda ortaya koymuş oldukları tavır oldukça ilginçtir. Nitekim her iki alimin de, "Sufilerin Kur'an Hakkındaki Görüşleri /Yorumları" alt başlığı altında yapmış oldukları değerlendirmeler analiz edildiğinde, ortaya kelimenin tam anlamıyla paradoksal bir yaklaşım çıkmaktadır. Sözgelimi Zerkeşî, tefsir usûlünün temel kaynaklarından biri olan *el-Burhân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân* adlı eserinde Kur'an'daki hazf çeşitleri hakkında tam 117 sayfa izahta bulunmasına karşın[90] Sufilerin Kur'an hakkındaki yorumlarının tefsir değeri taşıyıp taşımadığına ilişkin yalnızca bir cümlelik izahla yetinmiştir. Kaldı ki cümle de kendisine ait değildir. Kendi kanaatini ortaya koymayı tercih etmeyen Zerkeşî'nin meçhul sigasıyla zikrettiği tek cümlelik ifade şöyledir:

[88] Gazâlî, *age.*, s. 283.
[89] Fazlur Rahman, *age.*, s. 210.
[90] Bu konuda bkz. Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut t.y., III. 103-220.

> Sufilerin Kur'an hakkındaki görüşlerinin/yorumlarının tefsir değeri taşımadığı, bu yorumların tilavet esnasında onların iç dünyalarında ortaya çıkan birtakım ilhamlardan ibaret olduğu söylenmiştir.[91]

Meçhul sigasıyla naklettiği bu görüşle zımnen de olsa Sufilerin tefsir anlayışına pek olumlu bakmadığını ortaya koyan Zerkeşî, bunun hemen ardından İbn Salâh'ın (ö. 643/1245) uzlaşmacı yorumunu aktarma ihtiyacı hissetmektedir. Zerkeşî, İbn Salâh'ın şöyle dediğini nakletmektedir:

> Müfessir Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin şöyle bir sözüne rastladım: Ebû Abdirrahmân es-Sülemî *Ḥaḳâiḳu't-tefsîr* adlı bir eser yazmış. Şayet o, bunun bir tefsir olduğu inancını taşıyorsa, hiç şüphesiz kafir olmuştur.
>
> İbn Salâh sözlerine devamla şöyle der: Kanaatimce, Sufilerden güvenilir bir zat, birtakım yorumlar ileri sürer, bunların bir tefsir olduğunu ifade etmez ve bu yorumları Kur'an'da zikredilen kelimelerin bir izah yöntemi olarak ortaya koymazsa, bu durumda kafir olmaz. Ancak bunun aksini yaparsa, o takdirde Batınilerin tutumlarını benimsemiş olur. Sufilerin tefsirleri, Kur'an'da zikredilen herhangi bir lafzın bir benzerini ifade etmekten ibarettir. Zira benzer lafızlar, benzerleriyle ifade edilirler. Sözgelimi, Sufilerin, "Ey iman edenler! Kafirlerden yakınınızda olanlarla savaşın" ayetine ilişkin olarak; 'Biz nefs ve yakınımızdaki kafirlerle savaşmakla emrolunduk' şeklinde bir yorum ortaya koymaları bu türdendir. Zira nefs insana en yakın şey olması hasebiyle onlara göre ilgili ayette kendisiyle savaşılması istenen kafir/düşman, evvelemirde insanın kendi nefsidir.
>
> Bununla birlikte, keşke Sufiler tefsir hususunda dikkatsiz ve ihmalkar tutumlar sergilememiş olsalardı. Çünkü bu tür yorumlarda müphemlik ve anlam karışıklıkları mevcuttur.[92]

İbn Salâh'a nispet edilen bu uzlaşmacı yorumun, Sünni düşüncenin işari tefsire yönelik bakış açısının teşekkülünde hatırı sayılır bir yer işgal etmesinin yanı sıra, günümüz tefsir usûlü kitaplarında konuya ilişkin yapılan değerlendirmelerin de hareket noktasını teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

İşari tefsir karşısında sergilenen bu çekingen ve paradoksal tavrı, Zerkeşî'nin vefatından yaklaşık yarım asır sonra dünyaya gelen Suyûtî'nin üslûbunda daha belirgin bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Suyûtî, meşhur *el-İtḳân* adlı eserinde konuya, selefi Zerkeşî'den iktibas ettiği cümlelerle başlamakta ve bu noktada biraz daha dirayetli davranarak bizzat kendisi, "Sufilerin Kur'an hakkındaki yorumları tefsir değeri taşımaz." deme cesaretini göstermekte; ancak her nedense söz konusu yorumların niçin tefsir değeri taşımadığını gerekçelendirme ihtiyacı hissetmemektedir. Daha sonra İbn Salâh'ın *el-Fetâvâ*'sından nakledilen mezkur görüşü zikretmesinin yanı sıra, Nesefî'nin (ö. 308/1114) *'Akâ'id*'inde yer alan, "Ayetler, zahirî manalarına göre tefsir edilir. Zahirî manadan sarfınazar ederek ayetleri Batınilerin yorumladığı tarzda tefsir etmek sapıklıktır." sözünü aktaran Suyûtî, bu görüşün hemen ardından da Taftazânî'nin (ö. 793/1390) uzlaşmacı yo-

[91] Zerkeşî, *age.*, II. 170.
[92] Zerkeşî, *age.*, II. 170-171.

rumunu nakletmektedir. İşari tefsirin bugünkü tanımının da büyük ölçüde kendisinden hareketle formüle edildiği bu yorumda Taftazânî şöyle demektedir:

> Mülhitler, bâtını olarak isimlendirilmiştir. Çünkü onlar, nassların zahirî manalarının olmadığını; dahası, yalnızca muallimin (*imâm*) bilebileceği birtakım gizli manalarının bulunduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu iddialarının asıl amacı, tümüyle Şeriat'ı ortadan kaldırmaktır. Halbuki, bazı gerçek ilim sahibi insanlar, nassların zahirî manalarına göre yorumlanacağı görüşünü benimsemişler; ancak bunun yanında süluk erbabına açılan ve zahiri manalarıyla uzlaştırılması mümkün olan birtakım gizli işaretlerin mevcudiyetini de kabul etmişlerdir...[93]

Suyûtî bununla da kalmamakta ve bu konuda Sufilerin tefsir yöntemlerinin en güçlü delili niteliğindeki "Her ayetin bir zahiri, bir bâtını vardır..." mealindeki meşhur rivayetin değişik versiyonlarını ve rivayet üzerinde yapılan tevilleri aktarmaktadır. Onun bu meyanda naklettiği görüşlerin hiçbirini herhangi bir eleştiri ve değerlendirmeye tâbi tutmaksızın serdetmesi, en başta söylediği sözle çelişki arzetmektedir. Kanaatimizce, Suyûtî'nin içine düştüğü, "iki arada bir derede kalmak", şeklinde özetlenebilecek bu durumu, onun ansiklopedist bir kimliğe sahip olmasıyla izah etmek oldukça zordur. Anılan alimleri bu duruma iten en güçlü saik, hiç kuşkusuz Gazâlî'nin Sünni düşünce üzerindeki ruhani otoritesi ve bu otoritenin kamuoyundaki somut tezahürleridir. Nitekim Zerkeşî'nin çağdaşı olan meşhur selefî alim İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) biyografisine göz atıldığında,[94] tasavvufa, dolayısıyla malum ruhaniyete karşı tavır alışın pratikte ne tür sonuçlar doğurduğunu anlamak zor olmayacaktır.

Keza aynı ruhani otoritenin etkilerini bugün de gözlemlemek mümkündür. Zerkânî, Sâbûnî, Hâlid Abdurrahmân el-Akk[95] gibi günümüz müelliflerinin kaleme aldıkları tefsir usûlü kitaplarına bakıldığında, işari tefsir üzerine yapılan değerlendirmelerin tıpkı Suyûtî'de olduğu gibi, 'ret ile kabul' arasında gidip geldiğini ve bu konuda net bir yaklaşımın ortaya konulamadığı görülecektir.[96]

6. Sonuç

Sünni tefsir terminolojisinde "zahir manası ile bağdaştırılabilen ve yalnızca sülûk erbabının bilebileceği birtakım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'an'ı tefsir etmek" şeklinde tarif edilen işari tefsir yöntemi, mutasavvıfların topyekün dinî an-

[93] Suyûtî, *age.*, II. 405.

[94] İbn Teymiyye'nin hayatı hakkında bkz. Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretu'l-ḥuffâẓ*, Beyrut t.y., IV. 288; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine*, Beyrut t.y., I. 144 vd.; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mısır 1932, XIV. 144.

[95] Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Zerkânî, *age.*, 78 vd.; Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, İstanbul t.y., s. 233 vd.; Akk, *age.*, 245 vd.

[96] İşari tefsirin kabul ve reddi bağlamında sergilenen belirsiz tutuma ilişkin S. Ateş'in *İşari Tefsir Okulu* adlı eserinin sonuç bölümünde yer alan şu ifadeler oldukça mânidardır: "(...) İşte tasavvufi veya işari tefsiri bu açıdan değerlendirmek gerekir. Kim yaparsa yapsın, kim söylerse söylesin Kitab'a, Sünnet'e, akla ve mantığa uymuyorsa kabul etmek zorunda değiliz. Bu tefsirler, birer zevk halinin eseridirler. En büyük mutasavvıfların da dediği gibi, bizce esas olan, kelimenin dış anlamıdır." Bkz. Ateş, *age.*, s. 332.

layışlarının hareket noktasını teşkil eden zahir-bâtın ayırımı üzerine inşâ edilmiş bir Kur'an okuma biçimidir. Bu yöntemin en güçlü meşruiyet delilleri de Şia kaynaklı olduğunda kuşku bulunmayan ve Kur'an'ın zahirinin yanında bir de bâtınının bulunduğunu ifade eden birtakım rivayetlerden oluşmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde çok amaçlı bir kullanım alanı kazanan ve adeta anlamda sınırsızlığın özgün ismi haline gelen 'bâtın', özellikle Sünni tasavvuf çevrelerinde Allah'ın yalnızca Sufilere bahşettiği özel bir bilgi ve anlayış türü olarak değerlendirilmiş ve bu durum, Sufilerin iç dünyalarındaki anlam üretme kapasitesiteleriyle doğru orantılı bir öznel ve aşırı yorum özgürlüğüne kapı aralamıştır. Yorumdaki keyfîliklerin önünü alma noktasında ortaya konulan şartlar da maalesef pratikte çok fazla bir işlev görmemiştir. Bunun arka planında yatan en güçlü faktör ise, Gazâlî'nin himmetiyle tasavvufun Sünni muhitte çok geniş çaplı bir tasvibe mazhar olmasıdır. Keza, işari tefsire yönelik yapılan değerlendirmelerde ortaya çıkan belirsizliğin ardında da büyük ölçüde aynı faktör yer almaktadır.

Hiç şüphesiz ki, Kur'an'daki bazı ifadelerin tevile muhtaç nitelikte olması ve bunların bir çok manaya açık şekilde kullanılması, tek başına İslam'daki tasavvufi tevil olgusunu izah etmeye kafi değildir. Kuşkusuz Kur'an Allah kelamıdır; ancak o, aynı zamanda bir nass-ı lügavi, yani dilsel bir metindir. Kur'an bu bağlamda kendisini Arapça indirilen bir kitap olarak tanımlamaktadır (12. Yûsuf /2; 13. Ra'd /37; 20. Tâhâ /113; 39. Zümer /28; 41. Fussilet /3; 42. Şûrâ /7; 43. Zuhruf /3; 46. Ahkâf /12). Bu itibarla o, özelde ilk ve doğrudan muhataplarına, genelde de dolaylı tüm muhataplarına Arap dilinin imkanları çerçevesinde, Arap kültürünün kodlarıyla sunulmuş bir hitaptır. Şu halde, bu hitabın sağlıklı anlaşılmasının ilk koşulu, Şâtıbî'nin de ifade ettiği gibi, onun nazil olduğu dönemin dilinin ve topyekün Arabî 'çevre'nin verileri çerçevesinde okunmasıdır.

Tarihsel köken itibariyle siyasal amaçlara hizmet amacına matuf olarak ihdas edilen birtakım rivayetlerden ve Kur'an'ın Allah kelamı olduğu, Allah'ın kelamında sonluluk düşünülemeyeceğine göre ilahi kelamın anlamlarında da sonluluğun düşünülemeyeceği tarzında formüle edilen birtakım akli çıkarımlardan hareketle, adeta Kur'an'ın dilsel bir metin olduğunu yok sayarak, hitabın anlamını olabildiğine genişletmek, öznel ve aşırı yorum özgürlüğüne hizmet etmekten öte bir değer taşımamaktadır. Kuşkusuz biz ilahi hitabın tek ve nihai bir yorumunun olduğunu iddia etmiyoruz. Kaldı ki, yorum faaliyetinin subjektif bir karaktere sahip olduğu göz önüne alındığında böyle bir iddianın hiçbir geçerliliği olmadığı kendiliğinden anlaşılacaktır. Bizim üzerinde durduğumuz husus, bir metnin Allah kelamı bile olsa sonsuz yoruma açık olmadığıdır. Bu demektir ki, Kur'an, her isteyenin istediği ve içine doğduğunu iddia ettiği manayı taşımaya müsait bir kitap değildir. Hasılı, eğer bir metnin her şeye delalet ettiği söyleniyorsa, aslında o hiçbir şeye delalet etmiyor demektir.

islâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 103-125

Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'

–Bir Histografik Eleştiri Denemesi–

DÜCANE CÜNDİOĞLU

"Benim neslimin büyük günahı tarihini bilmemek, tarihine inanmamak ve bilhassa tarihinde kendinden bir şey devam ettiğine inanmamaktı. Gördüğümüz fecî terbiyenin tesiri altında tarih'i bir mezar ve bütün vekayii birer ceset gibi düşünüyorduk. Mazimiz bir dağdı; onu çıkmıştık, şimdi inmekle meşguldük. Ve talihin bizi iniş tarafında dünyaya getirdiğine kızmaktan başka yapacak bir şeyimiz yoktu."

Ahmed Hamdi Akseki[1]

Giriş

Nüzûlünden günümüze değin Kur'an-ı Kerîm'i anlama/yorumlama çabalarının hiçbir sûrette kesintiye uğramaksızın sürdüğünü ve bu çabalar neticesinde fevkalâde 'zengin', 'canlı' ve o denli de 'derinlikli' bir tefsîr kitabiyâtının teşekkül etmiş olduğunu dile getirdiğimizde, acaba sadece ma'lûmu i'lâmdan ibaret addedilebilecek bir tesbit mi yapmış oluyoruz?

İslâm dini mensuplarının hissiyâtını okşayan bir mahiyet taşıması itibariyle bu tesbiti ilk anda müsbet telakki edeceklerin sayısının hiç de az olmayacağı muhakkak iken, çağdaş tefsîr tarihi yazımının mahsûlleri açısından bakıldıkda göreceğimiz mukabele ne yazık ki menfîdir.

Evet, menfîdir; zira mevcut tefsîr kitabiyâtı hakkında kullandığımız niteleme sözcükleri (zengin, canlı ve derinlikli), gelişigüzel seçilmiş olmayıp bu kitabiyâtı 'kemmiyet', 'keyfiyet' ve 'muhteva' bakımından tanımlamakta ve bu tanım, "hiçbir sûrette kesintiye uğramaksızın süren anlama/yorumlama çabalarının" 'tamamı' için geçerli kabul edilip tefsîr tarihinin 'bütün safahâtına' şâmil kılınmaktadır. Buna mukabil mezkûr niteliklerin, "çağdaş tefsîr tarihi tasavvuru" açısından ('zaman' ve 'mekân' itibariyle) bütüncül bir bakışın konusu olmayı başarabildiklerini söylemek ise kesinlikle mümkün değildir.

Belli başlı örneklerine istinaden çağdaş tefsîr tarihi kitaplarının münderecâtının sorgusuyla meşgul olacağımız bu makalede, müddeamızı isbat sadedinde

[1] *Askere Din Kitabı*, İstanbul 1946, s. 345.

birtakım tahlillere girişmeden önce, pekâlâ İslâm düşünce tarihinin 'geneli' için de geçerli olabilecek bazı husûslara işaret edecek ve böylelikle 'kayıp halka' (*el-ḥalḳatu'l-mefḳûde*) şeklinde adlandırılabilecek bir döneme ilişkin histografik körlüğün nasıl olup da çağdaş İslâm düşüncesinin karakteristiklerinden biri haline geldiği üzerinde duracağız.

a) Devamlılık

"Kur'an'ı anlama/yorumlama çabalarının bidayetinden bu yana hiçbir sûrette kesintiye uğramadığına" işaret etmek; hiç kuşkusuz tefsîr tarihimizi 'kronolojik bir bütünlük' içerisinde ele almak ve yaklaşık 15 asırlık tefsîr kitabiyâtını birbirine sıkı sıkıya bağlı halkalardan müteşekkil 'yekpâre bir zincir' biçiminde telâkki etmek demektir. Her tasnif en nihayet itibarât-ı akliyedendir. Binaenaleyh ne şekilde tasnif edilirse edilsin, ortaya konan bütün tarihî şemalardan kronolojik bir bütünlük (devamlılık) ihtiva etmelerini ve İslâm Medeniyeti'nin bütün safahâtına lâyık oldukları yeri vermelerini beklemek en tabii hakkımızdır. Oysa 'kayıp halka' olarak nitelenen: Abbasî devletinin yıkılışı (1258) ile I. Dünya Harbi (1914) arasındaki uzunca dönem, çağdaş tarih tasavvurâtının ihmal ve hatta inkâr ettiği koca bir halkadır. Üstelik sadece 'tefsîr tarihi' açısından değil, 'bütün şûbeleriyle' İslâm düşünce mirası açısından da bu halka kayıp olduğundan, mevcut şemalar içerisinde bilhassa Osmanlı dönemi müellefâtını görmek bir türlü mümkün olamamaktadır.[2] (Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd gibi âlimlerimizin isimlerini ve eserlerini ezbere bilen İslâm Felsefesi talebelerinin, sözgelimi Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî veya Ali Kuşçu gibi devlerin isimlerinden bile haberdar olmamaları acaba bir tesadüf müdür?)

XIX. yüzyıldan itibaren dillere pelesenk olan ve önce Batılılarca (msl. Wilfrid Scawen Blunt) kullanılan 'İslâm'ın geleceği' (*future of Islam*) terimi, çağdaş İslâm mütefekkirleri nezdinde de hüsn-i kabul görmekte gecikmemiş ve böylelikle bir yandan, yaşanmış *mâzî* (tabir-i diğerle 'tarih') menfî bir kategoriye yerleştirilirken, diğer yandan yaşanmamış *âtî* (istikbal) idealize edilmiş, dolayısıyla hâl-i hazır olumsuzlukların vebalini mâzî'nin sırtına yüklemek kolaylaşmıştır. Doğrudan Asr-ı Saadet'e (veya Kitab ve Sünnet'e) dönmekle sorunlarını halledeceğine inanan modern İslâmî bilinç, kendisiyle Asr-ı Saadet (veya Kitab ve Sünnet) arasındaki mesafeyi 'sıçrama' yöntemiyle aşabileceğine inanırken, arada kalan zaman diliminin ihmalini –ki bu zaman dilimi her defasında Gazzâlî (öl. h. 505) sonrasına tekabül eden 6-7 asırlık döneme denk getirilmektedir– 'ideolojik gereklilik' şeklinde takdim etmekten de kaçınmamıştır. İşbu gereklilik, çağdaş tefsîr tarihi yazımına da yansımış ve İslâm tefsîr kitabiyâtı tanıtılırken, ister istemez Osmanlı dönemi müellefâtı, 'histografik körlük'le ma'lûl tarih yazıcılığı tarafından ıskalanıvermiştir.[3]

[2] Bkz. Muhammed Cemil Beyhem, *el-Halḳatu'l-mefḳûde fî târîḫi'l-'arab*, Kahire 1905; krş. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvîn'ul-'aḳl'il-'arabî*, Beyrut 1994, s. 55.

[3] İslâmcılığın 'olumsuz mâzî' tasavvuru hakkında bkz. İsmail Kara, "Tarih ve Hurafe: Çağdaş İslâm Düşüncesinde Tarih Telâkkisi", *Dergâh* IX(Kasım 1998), 105; Kara, "İslâm Modernizmi ve Akif'e Dâir Birkaç Not", *Dergâh*, (Nisan 1997), 86.

b) Zenginlik

"Kur'an'ı anlama/yorumlama çabalarının neticesinde fevkalâde 'zengin' bir kitabiyâtın teşekkül ettiği" söylendikde, bu kitabiyâtın sadece 'kemmiyet' (miktar) itibariyle zengin olduğuna işaret edilmiş olmaz; bilâkis bu zenginliğin yine İslâm tefsîr mirasının bütün devirlerine teşmil edilebilecek bir husûsiyet taşıdığı da dile getirilmiş olur. Oysa çağdaş tefsîr tarihi yazımında Osmanlı döneminde yapılan tefsîr çalışmalarına teberrüken bile olsa yer verilmemekte, böylelikle tefsîr mirasımız zengin bir halkadan mahrum bir sûrette genç nesillere aktarılmaktadır. Çünkü son iki asırdır (matbaanın İslâm dünyasına girişinden sonra) yayımlanan eserlerin yanısıra, Gazzâlî öncesi İslâmî kitabiyâtın önemli addedilebilecek bir kısmı 'matbû' olarak elde bulunduğundan, araştırmacılar ve bâhusûs tarih yazıcıları bu matbû literatürden istifade etmekte pek güçlük çekmedikleri halde, İslâm düşünce mirasının kısm-ı a'zâmı hâlâ 'yazma' vasfını taşımakta ve bu sebepten ötürü araştırmacılarımızın meçhûlü kalan bu metrukât kendilerine el uzatacak himmet sahiplerini bekleyip durmaktadır. Halbuki bu muazzam yazma hazinesi nazar-ı itibara alınmaksızın İslâm düşünce mirasının tam ve yetkin bir envanterinin çıkarılamayacağında kuşku yoktur. Binaenaleyh böylesine yetkin bir envanter elde olmadıkça, İslâm düşüncesinin hemen hiçbir alanında kat'î ve muknî çerçevelerden de söz edilemez.

Bu tesbite binaen, çağdaş tefsîr tarihi yazıcılarının en önemli zaafının, büyük ölçüde 'matbû' literatürü nazar-ı itibara alıp, 'yazma' eserlerden istifade etmek konusundaki isteksizlikleri olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, "Osmanlı döneminde ciddiye alınabilecek tefsîr çalışmaları yok ki!" türünden haksız yargılarla karşılaşıldığında, bu yargıları, "Matbû eserler arasında Osmanlı dönemi tefsîr çalışmalarına rastlayamadım." anlamına gelen bir itiraf (başka deyişle "bir aczin ifadesi") olarak kabul etmek daha ma'kûl bir tutum olacaktır. Çünkü Osmanlı dönemi müellefâtının çağdaş tefsîr tarihi tasavvurunun teşekkülüne katkı sağlayamamış olmasının en önemli nedenlerinden biri, bu dönemde tefsîr eserleri yazılmamış olması değil, bu müellefâtın tamamına yakınının hâlâ 'yazma eserler' kategorisinden çıka(rıla)mamış olmasıdır.

> Osmanlı imparatorluğu hudutları dahilinde, asırlar boyunca büyük ilmî ve edebî faaliyetler kaydedilmiştir. Bu arada *tefsîr* ile meşgul olan bilginlerin büyük sayıda mevcut oldukları müşahede edilmektedir. Ancak Kur'an-ı Kerîm'in tam tefsirini yazanlar azdır. (...) Muhtelif sûrelerin tefsirleri büyük sayıdadır. Bilhassa Fatiha Sûresi'nin tefsirleri boldur. (...) Bundan başka muhtelif ayetlerin tefsirleri o kadar çoktur ki hepsini burada zikretmekten sarf-ı nazar ediyoruz. Hulâsa, Kur'an-ı Kerîm'in tam tefsîrleri büyük sayıda olmamakla beraber ilmin bu sahasını, Osmanlı âlimlerinin ihmal etmedikleri muhakkaktır.[4]

[4] Tayyib Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlü'nün Bazı Meseleleri*, İstanbul 1995, s. 158-160.

c) Canlılık

Kur'an'ı anlama/yorumlama çabalarının 'canlı' bir gelenek içerisinde sürdüğü ve İslâm Medeniyeti'ni inşâ eden bilincin kendisinden beslendiği başlıca kaynak olan Kur'an'ın, yaşanılan bu 15 asırlık sürecin odağında yer aldığı, her akl-ı selîm sahibinin kabul edebileceği bir hakikat iken, "İslâm tarihinin 'altın çağı' kabul edilen ilk 4-5 asırlık dönemden sonra bu canlılığın yok olduğu, tefsîr faaliyetlerini harekete geçiren ruh'un öldüğü, bu durumun neticesinde de ortaya orijinal çalışmaların çıkmayıp tefsîr kitabiyâtının şerhlere, hâşiyelere (tekrarlara) boğulduğu" vehmi, çağdaş İslâmî bilincin tartışmasız muârefelerinden biri haline gelmiş ve tabiatıyla bu ölü dönem (!), tefsîr tarihi tasavvuru içerisinde ya yer almamış ya da ancak menfî telmihlerin konusu olmak kaydıyla kendisine lütfen işaret edilmiştir. Tam da bu noktada, 'İslâmî uyanış' veya 'İslâmî diriliş' kavramlarının ortaya çıkışıyla İslâm dünyasının siyasî hâkimiyetini kaybediş süreci arasındaki 'eşzamanlılık' mânidar değil midir? Müslümanların dünyaya hükmettiği dönemlerin ataletle, tenbellikle, miskinlikle nitelenmesine mukabil, Batı sömürgeciliğinin İslâm dünyasını tahakkümü altına almaya başladığı yılların uyanış ve diriliş devri için 'mîlâd' tayin edilmesi karşısında, sadece 'tarihî' değil, aynı zamanda 'nazarî' bir hatanın da işlendiğini düşünmemiz gerekmez mi?

Hiç kuşkusuz gerekir; zira Osmanlı devletinin yıkılışı sürecinde vücûd bulan çağdaş tefsîr tarihi tasavvuru, tarihsel bir 'sıçrama' yapmak sûretiyle İslâm tarihinin ilk asırlarına dönmeye çalışmış ve bu konuda takındığı ideolojik tutum nedeniyle kendi tarihinin en münbit dönemlerinden birini, dolayısıyla Osmanlı dönemi müellefâtını görmezlikten gelmiştir. Tarihinin yarısına yakın bir kısmını atlayan bir bilinç yapısının canlı ve süreğen bir tefsîr geleneğinden söz edebilmesi; ve eklemlenmeye çalışmak yerine bu 'kayıp halka'yı sükûtla geçiştirmesi, onu, tefsîr geleneğini 'bir bütün halinde' yorumlamak iktidarından mahrûm etmekle kalmamış; daha da önemlisi, düşünce geleneklerinin yeniden üretilebilmesinin o geleneklerin 'bütün dönemleri' itibariyle uzvî bir canlılık taşıması koşuluyla mümkün olabileceği gerçeğini de kendisine unutturmuştur.

> Çağdaş müslüman aydınların, geniş mânâsıyla *tarih* noktasında yaptıkları en önemli usûl hatası, askerî başarısızlıkları aynı zamanda İslâm'ın kültürel, sosyal ve kurumsal başarısızlıkları olarak da görmek konusunda, sonradan da tashih edemedikleri çok aceleci bir tutum takınmaları ve *kurtuluş ideolojisi*'ni azmanlaştıracak bir bitiş ve tükeniş hissiyâtına kapılmalarıdır.[5]

d) Derinlik

İslâm tarihinin 'altın çağı' olarak kabul edilen Gazzâlî öncesi dönemde yaygın olarak fikrî ataletin (uyuşukluğun) bulunmadığına, ictihad kapısının açık olduğuna ve taklid'in itibar görmediğine inanılırken, garip bir biçimde, Osmanlı hâ-

[5] Kara, "Tarih ve Hurafe", s. 20.

kimiyetine tesadüf eden Gazzâlî sonrasında İslâm dünyasının taklid batağına saplandığı, mezheblerin katılaştığı, mutlak müctehidlerin tarihe karıştığı, felsefenin ve hür düşüncenin kendisine yaşama alanı bulamadığı, mutaassıb fakihler ve kelâmcılar elinde İslâm dünyasının sadece 'canlılığını' değil, aynı zamanda 'derinliğini' de yitirdiği şeklinde negatif bir söylem oluşmuş[6] ve ne yazık ki çağdaş tefsîr tarihi kitapları da bu negatif söylemin etkisi altında kaleme alınmıştır.

'Kurmaca Tarih'in Dilinden

'Devamlılık' vasfından mahrûm olduğu kadar, kemmiyet itibariyle 'kısır', keyfiyet itibariyle ise 'ölü' addedilen bir tefsîr geleneğinin muhteva itibariyle 'derinliğinden' söz edilebilir mi?

Bu suâlin cevabı sadedinde merhûm Fazlur Rahman'a kulak verecek olursak, kendisinden ilmî/tarihî tesbit ve tasvîrler yerine, ne yazık ki ideolojik önyargıların beslediği mesnedsiz tahminler dinlemek zorunda kalacağız:

> Ortaçağ tefsîrlerinin büyük bir kısmı sadece gramer tahlilinden ibarettir. Beyzavî'nin (ö. 1286) medreselerde devamlı okutulan meşhur tefsîri bile bu türden bir tefsîrdir. İşte böylece insanı sarsan ve inkilabçı bir özelliği olan Kur'an gibi dinî bir kitap, gramer ve hitabet süprüntüleri altında gömülü kalmaya mahkûm edilmiştir. Çok gariptir ki Kur'an, bizzat kendi başına hiçbir zaman medreselerde tedrisat konusu olmamıştır. Herhalde Kur'an'ın bu şekilde incelenmesinin, sadece öğrenimle ve kelâmla ilgili durumu değil, mevcut toplumsal düzeni dahî değiştirmesinden korkulmuştu.[7]

Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabalarının açtığı evlekte zirveye çıkan İslâm dilbilim ve mantık mirasının "gramer ve hitabet süprüntüleri" şeklinde nitelenmesi ve Kur'an'ın bizzat kendi başına medreselerde tedrisât konusu olmamasına (ne demekse?!), "mevcut toplumsal düzenin değişmesi korkusu"nun gerekçe olarak gösterilmesi, 'bilimsel' bir yargı olarak kabul edilemez. Çünkü dirayet tefsîrlerinin 'haklı olarak' üzerinde hareket ettiği asıl zemin 'dil'dir, 'dilbilim'dir; rivayet değil! Osmanlı tefsîr yazımının rivayet'ten ziyade 'dil'e yaslanmış olmasının (çağdaşlarımızın hoşlanacağı bir biçimde ifade edersek, aklı/muhakemeyi kuru nakilciliğin üzerine çıkarmasının) ayıplanacak bir tarafı olmamak iktiza eder. Çünkü Osmanlı nazariyâtının müteahhir Kelâm ve bâhusûs Hanefî-Şafiî usûlü tarafından belirlendiği ma'lûmdur. "Akıl evvel, nakil müevvel" ilkesiyle hareket eden ve nakli akla tâbi kılan bir geleneğin mümessillerinin, dil'i (Arap dili'ni) merkeze almalarından ve İbn Kesîr'i veya İbn Atiyye'yi değil de Kadı Beydâvî'yi izlemelerinden daha tabii bir durum düşünülebilir mi? Nitekim kendilerini Tefsîr İlmi'nde Zemahşerî, Râzî ve Kadı Beydâvî silsilesinin bir devamı addettiklerinden, bu mirası zenginleştirip derinleştirmek konu-

[6] Bu söylemi yineleyen bir örnek için bkz. Mohammed Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, İstanbul 1999, s. 98.

[7] Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 1990, s. 117.

sunda çaba sarfeden Osmanlı müfessirlerinin, Kur'an'ı "gramer ve hitabet süprüntüleri" altında gömülü kalmaya mahkûm ettiklerinin söylenmesi, işte bu sebeplerden ötürü mesnedsiz (gayr-ı ilmî) bir iddiadır ve hiç şüphesiz bu iddia şayet bir kasd-ı mahsûsun değilse, bir cehlin mahsûlüdür.

> Ebussuud tefsîrinde dikkatimizi çeken en mühim şey, müellifin bir ayetin tamamı ve kısmının, kendisinden evvelki ayet ve ayetler topluluğu ile (*irab* yönünden) alâkasını belirtmesidir. Bazen bu, bir ayetin kendi bünyesinde de olabilir. Bu gibi hallerde müfessir, ya bir vecih veya müteaddit vecihler zikretmiştir. Müellifin bu konuda da *ez-Zemahşerî* ve *el-Beydavî*'nin tefsîrlerinden istifade ettiği şüphesizdir. Fakat burada bir husûsa işaret etmek gerekir ki o da Ebussuud'un ez-Zemahşerî'yi bu tarafıyla geçtiği ve hele el-Beydavî'yi çok gerilerde bıraktığıdır.[8]

Hal böyle olmakla beraber, kazıyye-i muhkeme hâlini almış mezkûr söylem, doğrudan bu sahanın mütehassısı olmayan ve ikincil kaynaklardan hareket eden akademisyenler tarafından değil, ne yazık ki bu sahayı şöyle böyle tanımış bazı araştırmacılar tarafından da tekrarlanmaktadır:

> Şimdiye kadar bu hususta yapılanlar, münferid birkaç çalışmadan öte geçmemiş, kaldı ki müfessirlerimiz de Kur'an'a yaklaşımda bir *yenilik* izleme gayreti içinde olmamıştır. Nitekim *yaptığımız sınırlı çalışmayla* vardığımız neticeye göre, Osmanlı müfessirleri daha önce yazılmış tefsîrlerin metod ve muhtevalarına bağlı kalmış, farklı bir *yenilik* ortaya koyamamışlardır. Zaten büyük çoğunluğunu *hâşiye* türü çalışmalar oluşturmuş, müstakil çalışmalar ise, eski tefsîrlerin âdeta *tekrarı* mesabesinde kalmıştır.[9]

Araştırmacı, Osmanlı döneminin ilk üç asırda teşekkül eden tefsîr literatürünün bibliyografik tanıtımını konu edindiği doktora tezinde, ele aldığı eserlerin 'muhtevası' hakkında bilinen kanaatleri yinelemekte ve Osmanlı müfessirlerinin bir yenilik izleme gayreti içinde olmadıklarını, tevarüs ettikleri usûle bağlı kaldıklarını, mevcut eserlerin çoğunluğunu 'hâşiye' türü çalışmalar oluştururken diğerlerinin de eski tefsîrlerin tekrarından ibaret kaldığını dile getirmektedir. Kısaca ifade edilmek istenirse, tez sahibine göre, (listesini çıkarmakla meşgul olduğu) Osmanlı tefsîr literatürünün 'muhteva' bakımından zikre değer bir husûsiyeti bulunmamaktadır.

Bu durumda, Osmanlı tefsîr eserlerinin bibliyografyası üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan genç bir araştırmacının da benzeri yorumlara iltifat ettiğini görmek şaşırtıcı olmasa gerek:

> Osmanlılar yeni bir anlayış ve arayış içerisine girmemişler, geçmişin mirasıyla yetinmişlerdir. İbn Kemâl ve Ebussûd gibi âlimler dirayetli eserler vücûda getirmişlerse de muhteva bakımından geçmişte tartışılan konuları ihtiva etmekte ve konuları daha sağlam temellere dayandırmakta-

[8] Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebûsssuud Efendi ve Tefsîrdeki Metodu*, Ankara t.y. (1968), s. 259-260.

[9] Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsîr Çalışmaları (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 507-508.

> dırlar. Her ne kadar bazı ferdî meselelerde anlayış farkı ortaya koymuşlarsa da tefsîr ilminin akışını kökünden değiştirecek bir hareket meydana getirmemişlerdir. Osmanlı tefsîr tarihine bütün haline baktığımızda yazılan tefsîrlerin şu ekolleri temsil ettikleri görülmektedir: Birincisi tasavvufî tefsîr ekolüdür. (....) Osmanlı tefsîr hareketinde etkili olan ikinci ekol hâşiyeciliktir. (...) Üçüncü ekol, hemen her türlü konuya yer veren dirayet tefsîrleridir.[10]

"Yenilik peşinde koşmak, yeni bir anlayış ve arayış içerisine girmek, tekrardan kaçınmak, geçmişin mirasıyla yetinmemek...." Bu parlak kavramlara, modernleşme süreci içerisinde yoğrulan çağdaş İslâmî söylem'in makbul addedip itibar gösterdiği, hatta kendisinde bir keramet bulduğu bir vâkıa olmakla birlikte, tam da bu noktada sormak gerekmez mi: Acaba hakkında değerlendirme yapılan eserlerin kaleme alındığı asırlarda –bugün anlaşıldığı şekliyle– 'yenilik peşinde koşmak' veya 'tekrardan kaçınmak' aynı derecede kabule şâyân bir keyfiyet arzediyor muydu? Başka bir deyişle, modern bilincin yenilik, değişim, gelişim, ilerleme vb. kavramlara yüklediği özel anlam, seleflerimizin din ve dünya tasavvuru içerisinde de aynı anlama sahip miydi?

Bu suâllere doyurucu cevaplar vermediği sürece, modern bilincin –temellendirilmesi güç– genellemeler yapmaktan kaçınması mümkün değildir. Bu bakımdan Fazlur Rahman'ın 'yenilik' mitosunun gölgesinde, "özgün fikir üretme çabalarının yavaşlaması"na dâir öne sürdüğü şu yargı, gücünü, ciddi bir tahlil ve ta'lilden değil, bilakis modernizmin kendi meşrûiyetini sağlayabilmek maksadıyla tarihi karikatürleştirme istencinden almakta ve böylelikle bir medeniyetin istikrara kavuşma döneminin pek tabii addedilebilecek husûsiyetleri, başka bir dönemin ihtiyaçları zaviyesinden kolaylıkla olumsuzlanabilmektedir:

> Sırf açıklama amacı ile şerh yazma alışkanlığı ve özgün fikir üretme çabalarının bir şekilde yavaşlaması ile İslâm dünyası, tam anlamıyla ansiklopedik bilgi sahibi olan, fakat bir meselede söyleyeceği yeni hiçbir şeyi olmayan bir âlim tipiyle karşı karşıya gelmiştir.[11]

Modern dünyanın zihnî kabullerini –sıhhati tartışmalı olduğu halde– merkeze alıp bugünün kavramlarını geçmişe ircâ etmeye kalkışmanın, sadece yöntemsel bir hatanın değil, aynı zamanda ideolojik bir taaassubun da neticesi olduğunu kabul etmek zorundayız; zira bu tutum, –yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere– geçmişi doğru ve kendi bütünlüğü içerisinde (*in self*) anlamanın ve tabiatıyla, mevcut mirastan istifade etmenin önündeki en büyük engellerden biridir.

[10] Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsîr ile İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsîrler, Hâşiyeler, Sûre Tefsîrleri, Tercümeler", *Dîvân* (1999/1), 6, s. 254-255.

[11] Fazlur Rahman, *age.*, s. 119. Ne yazık ki bu tür beylik yargıları seslendirmek günümüzde çok yaygınlaşmış; hatta bu arada İslâm'ın özünde 'sivil tavır' (!) bulanlar bile çıkmıştır: "... zihinlerde büyütülen Gazzâlî eklektizmi, yeni arayışları engelleyerek statükoculuğu körüklemiştir. Bu bakış açısı bir yöntem olarak benimsenince de zihinler yeni çözümler üretme yerine eskilerin yaşatılmasına yönelmiş, bu dönemin yorumları da 'vahiy' gibi ebedî addedilmeye başlanmıştır. İslâmın özünde bulunan 'özgür düşünce', 'yenilik ruhu', 'medenî anlayış', yani 'sivil tavır' yerini taklide bırakmıştır." (İlyas Çelebi, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Arayışlar* adlı derlemenin "Önsöz"ünden, İstanbul 1999, s. XI).

Şerh-Hâşiye Geleneği

"Hâşiye türü çalışmalar" şeklinde dudak bükülen yazım tekniğinin "orjinaliteden uzak ve tekrarlarla ma'lûl" bir metin üretim biçimi olduğuna ilişkin yaygın ve yaygın olduğu kadar da yanlış kanının etkisiyle bir medeniyet'in 'bilgi edinme', 'bilgi aktarma' ve 'bilgiyi sürekli kılma' yöntemlerinin küçünmesi de aynı şekilde ideolojik bir taassubun göstergesidir; üstelik doğru da değildir. Çünkü 'şerh-hâşiye geleneği', İslâm ilim mirasının işlenip geliştirilmesinde, bu mirasın tartışılıp zenginleştirilmesinde ve gelecek nesillere muhkem bir tarzda aktarılmasında çok büyük rol oynamış verimli bir yazım tekniğinin kullanılmasıyla oluşmuştur.

Hal böyleyken, niçin şerh-hâşiye geleneği, çağdaş İslâm düşünürleri tarafından –ezberci ve tekrarcı bir metin üretim biçimi olduğu gerekçesiyle– hafife alınmaktadır? Şerhler ve hâşiyeler, gerçekten de ezber ve tekrar'ı besleyen bir yazım tekniğinin ürünü müdürler?

"Ezber ve tekrar'ın 'pedagojik' bir zaaf olup özgün düşüncelerin zuhûruna engel teşkil ettiği" şeklindeki 'modern söylemi' referans göstermeksizin, her iki suâle de bi-hakkın cevap verilemeyeceği izahtan vâreste olmakla birlikte, açıkça ifade edilmelidir ki ne *ezber ve tekrar* 'sanıldığı gibi' kötü ve zararlı bir eğitim tekniğidir, ne de şerhler ve hâşiyeler özgünlükten uzak, ezber ve tekrarı besleyen bir yazım şeklidir. Üstelik 'şerh-hâşiye-ta'lik' yazarları birer nâkil, râvi veya mukallidler zümresinin gözü kapalı fertleri de değillerdir. Her kitap tefsîr edilmediği gibi, her metne de şerh ve hâşiye yazılmaz; üstelik herkes de şerh ve hâşiye yazamaz. Şerh-hâşiye yazımı, bir ilim geleneği oluşturmanın aracı değil, oluşmuş bir ilim geleneğini sürdürüp zenginleştirmenin yollarından biridir.

> Tam bu noktada Âkif'in tenkid ve yakınmalarını tekrar hatırlayalım:
>
> En büyük fâzılınız bunların âsârından
> Belki on şerhe bakıp bir kuru ma'nâ çıkaran.
>
> Hayır, iş bu kadar sade ve basit değil. Şerh ve hâşiye bir metni, büyük ölçüde tedris amaçlı olarak daha üst düzeye çıkarma veya zamana uyarlama doğrultusunda yapılmış çok ciddi bir telif ameliyesidir. Uzun yıllardır İslâm dünyasının bütün veçhelerinde yankılanan 'şerh ve hâşiye' tenkidleri, geleneksel kültürden ve hiyerarşik yapıdan kurtulmanın veya daha yumuşak bir tabirle, onları tek hâkim konumundan çıkarmanın yolunu açmak üzere (ve tabii kalkınmak, ilerlemek, kurtulmak için) gündeme gelmişti. Mezhep imamlarına, şeyhlere, yatırlara bağlılıkla şerhlere bağlılık arasında bir mahiyet farkı söz konusu değildi.
>
> Hüseyin Vassaf [sefine-i evliyâ yı ebrâr şerh-i esmâr-ı esrâr] örneğinde görüldüğü gibi, –ki, binlerce benzeri var– şerh ve hâşiye geleneğinin sünni geleneğinde, şahsî zaaflar, medeniyetin tıkanmasıyla alakası yoktur; aksine, bilgi, kültür ve irfan dediğimiz şeylerin –hadi buna medeniyeti de katalım– ancak bir miras ve zemin üzerinde inşâ edilebileceğini, ancak bu yolla anlam kazanabileceğini ve nihayet başarısızlıkların, sıkın-

> tıların ancak bu 'kanal' işler tutularak üstesinden gelinebileceğini derinden hisseden ve bunun icablarını yapan bir zihniyetin kökleriyle ilgisi vardır.[12]

İcad, inşâ ve ibdâ kadar 'istikrar' ve 'süreklilik' de önemlidir. Bir medeniyetin kuruluş aşamasında inşâ edici âlimler ortaya çıktığı gibi, istikrar dönemlerinde de mevcut çerçeveyi muhafaza edip geliştiren âlimlere ihtiyaç duyulur. "Bir Ebû Hanîfe'miz, bir Şâfi'î'miz yok! Niçin şimdi İbn Sînâ'lar, Gazzâlî'ler, İbn Rüşd'ler ortaya çıkmıyor?" gibi âmiyâne sızlanmaların –kafiye itibariyle kulağa hoş geliyorsa da– ciddiye alınabilecek bir tarafı yoktur; zira Batı düşüncesinde de bugün artık Descartes'ler, Kant'lar, Spinoza'lar çıkmıyor. Batı düşüncesinin inşâı bitmiş, gelişmesi durmuştur. Şimdi bu düşünce geleneğinin muhafazası ve sürekliliği sözkonusudur. Farklılık ve yenilik ise, ancak 'yapısal süreklilik' içerisinde gerçekleşebilir. Binaenaleyh Kant'lar değil Kantçılar; Descartes'lar değil Kartezyen düşünce vardır. Osmanlı dönemi müellefâtı da İslâm düşüncesinin istikrara ihtiyaç duyduğu, sürekliliğin sağlanmaya çalışıldığı asırlarda vücûd bulmuş olup üzerine düşeni bi-hakkın yerine getirmiştir. Bu tür dönemlerde 'inşâ aşamasında olduğu şekliyle' farklılıklara ve yeniliklere ihtiyaç duyulmaması, farklılık ve yenilik arayışlarının ayrıntılara yönelmesi gayet tabiidir. Nitekim eleştiri ve orijinalite, ilimlerin sûretinde değil, unsurlarında tezahür ederken; 'şerh-hâşiye geleneği' de bu unsurların kılcal damarlarında dolaşan nice yenilik arayışına yataklık etmiştir. Eldeki metinler dikkatlice okunur ve biraz gayret edilip önyargıların da esiri olunmazsa, İslâmî eleştirinin, asırlar boyunca bu yazım tekniği aracılığıyla kendisini dile getirdiği; bu literatürün, sînesinde ciddi tezler sakladığı ve çok canlı bir ilim ve fikir hayatının yaşanmasına zemin teşkil ettiği kolaylıkla farkedilir.

Bu bağlamda Fazlur Rahman'ın şu tesbitlerini, modernizmin besleyip büyüttüğü indirgemeci (tekçi) tarih tasavvurunun bir örneği olarak okuyabiliriz:

> Ortaçağ İslâm eğitim sisteminde öğrenim düzeyini olumsuz yönde etkileyen önemli bir gelişme de yüksek öğrenimde ders kitabı olarak kullanılan özgün kelâm, fıkıh, felsefe, vs. kitaplarının, şerhleri ve şerhlerinin şerhleri ile değiştirilmesidir. Şerhler üzerinde çalışma, kılı kırk yaran ayrıntılarla uğraştırıp ilmin asıl meselelerine çözüm getirici çabaların önlenmesine sebep olmuştur.

"Kılı kırk yaran ayrıntılar" veya "ilmin asıl meseleleri" şeklindeki tanımların bizâtihi 'sorunlu' olduğunda kuşku yoktur; zira 'ayrıntı' sözcüğü izafî bir değer taşıdığına göre, neyin ne zaman 'ayrıntı' olarak nitelenebileceği herşeyden önce zamana, zemine ve ihtiyaçlara bağlıdır. "Kılı kırk yaran ayrıntılar"ın, 'derinlik' kavramını çağrıştırmak yerine tahfife neden olması da ne yazık ki aynı ideolojik koşullanmışlığın bir göstergesidir.

> Bu durum, bir taraftan konuyu derinlemesine hakkıyla anlamadan papağan gibi ezberleme gibi kötü bir alışkanlık getirirken, diğer taraftan şerh-

[12] İsmail Kara, *Şeyhefendi'nin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul 1998, s. 139.

lerin ve şerhlerin şerhlerinin, reddiye ve karşı reddiyelerinin hızla artmasına sebep olmuştur.[13]

Şerhler ve hâşiyelerin artması ve karşılıklı reddiyelerin yazılması, canlı bir fikir hayatının varlığına delâlet ediyor değil midir? Ezberciliğin ve taklidin olduğu yerde eleştiri olur mu, olabilir mi? Devasa bir ilim mirasını meydana getiren Ortaçağ (!) ulemasını "papağan gibi ezberleme alışkanlığına" düçar olmuş fertlerden ibaret göstermek; tarihi çarpıtmak ve onu belli bir zaviyeden tasarlamak alışkanlığının bir neticesi değilse nedir?

Pozitivist aklın "ilkel insan (*primitive*) tiplemeleri", Aydınlanmacı retoriğin "naif Ortaçağ eleştirisi", Avrupa-merkezli modern bilincin "Doğu imajı" ya da "Yunan mu'cizesi", Oryantalizm'in "kaba İslâm tasavvuru" benzeri kurmaca söylemlere itibar etmenin bedelini pahalıya ödemiş bir dünyanın çocukları, nasıl olur da kendi tarihleri hakkında böylesine pejoratif tasvîrlere inanmak hatası işleyebilirler?

> Ortaçağ müslüman âlimi ne kadar bilgi dalları varsa hepsi üzerinde çalışmaktaydı. Fakat bunu yaparken esas olarak şerhleri kullanıyordu. Aslında kendisi de bir şârih ve derlemeciydi. Ortaçağ Avrupası'nda da bunlara benzer düşünürler vardı. Bu türden ilim anlayışı, önemli, fakat gizli kalmış bir faraziye taşımaktadır. Buna göre ilim tahsili, bugün olduğu gibi, bilinmeyenin peşinden koşma veya aklın üretken bir şekilde bilinmeyene yaklaşma çabasından ziyade, artık kâinatın sırlarını çözmüş olduğuna inandıkları bilgiyi, aklın pasif denebilecek bir şekilde elde etmesidir. Bu tutum tabiatıyla özgün araştırma ve düşünceyle sonuçlanamaz. Çünkü bu tutum, hakikat hakkında bilmemiz gereken herşeyin zaten bilindiğini zannetmektedir. Bu durumda bize düşen ancak şurada burada kalmış *eksiklikleri* tamamlama amacıyla, muğlak kalan yerleri açıklamak için şerh yazmak ve bir de köşede bucakta kalmış ufak tefek hataları düzeltmektir.[14]

Fazlur Rahman'ın bu tasvirlerini örneklendirme sadedinde söyledikleri *sümme't-tedârik* bir vasıf taşımakta olup indirgemeci tarih yazımının sıkça başvurduğu "matlûba uygun mukaddemât imâl etmek" yöntemini kullanmanın bir sonucudur:

> Bu sonuçsuz gayretler ve çok değerli fikrî enerjilerin boşa harcanması, Moğol idarecisi Ekber Şah'ın büyük saray âlimlerinden olan onaltıncı yüzyıl edebiyatçısı Feyzî gibilerin yazdığı tefsîrlerle sonuçlanmıştır. Feyzî, tefsîrinde sadece noktasız harflerden oluşan kelimeleri kullanmak sûretiyle Arap alfabesindeki harf sayısını yirmisekizden onüçe düşürmüş ve

[13] Fazlur Rahman, *age.*, s. 118.

[14] Fazlur Rahman, *age.*, s. 120. Burada, Cumhuriyet dönemi İlahiyât Fakültelerinde takip edilen 'uzmanlaşma' stratejisinin yol açtığı sıkıntıların hatırlanması gerekir; zira uzmanlaşmayı öne çıkaran yarım asırlık tecrübe neticesinde ülke, İslâmî ilimlerin sadece bir branşıyla meşgul olduğundan ötürü sahasının dışında kalan İslâmî ilimler hakkında konuşamayacak durumdaki binlerce uzmanla (!) kaynamaktadır. (Böylesine bir ufuk daralmasıyla, bir tefsir eserinin hazırlanması işinin dahî ne denli büyük bir sorun haline dönüşebileceğini görmek için bkz. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri İstişârî Toplantı Notları 11-12 Haziran 1994*, Ankara 1995).

> sadece bu onüç [noktasız] harfi kullanarak tefsîrini yazmıştı. Yine bazı Türk âlimler, yazdıkları eserlerinde her sayfada beş ayrı ilme dâir bilgi vermeyi başarmışlardır. Bu âlimler sayfayı meselâ, yukarıdan aşağı okurken bir ilimden, soldan sağa okurken diğer bir ilimden, sağdan sola okurken ve nihayet köşelerden köşelere okurken başka ilimlerden bahsetmişlerdir. Bazen de birer kelime atlanarak okunduğunda, yine ayrı bir konunun işlendiği görülmektedir. Böylece gramer, kelam, fıkıh, mantık ve felsefe gibi ayrı ayrı beş ilim dalından bir kitapta bahsetmeyi başarmışlardır. Hatta bazen bunu, kitabı üç ayrı dilde (Arapça, Türkçe ve Farsça) yazarak dahî yapmışlardır.[15]

Bilhassa XIX. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve bizce en veciz ifadesini Ziyâ Paşa'nın mısrâlarında bulan "Frengistan'da 'kâşâneler', diyar-ı İslâm'da ise 'virâneler' görme psikozu", ne yazık ki, çağdaş âlimlerimizin bir türlü kurtulamadıkları bir hâlet-i rûhiyedir. Aksi takdirde, 6-7 asıra bâliğ olan bir dönemin müellefâtı böylesine karikatürize edilemez, cımbızla seçilmiş birtakım olumsuzlayıcı misâllerden hareketle koca bir medeniyetin mahsûlâtı –üstelik kendi mirasçıları tarafından– bu denli küçültülemezdi. Oysa, kendisi bir oryantalist olmasına rağmen, W. Montgomery Watt bile bu konuda daha temkinli ve daha insaflı bir yol izlemektedir:

> Şerh yazanlar, bir metni konferanslar için temel kullanmanın normal bir hareket olduğu düşüncesinden cesaret almışlardı. *Fakat böyle bir hareket orijinaliteyi bozmaz.* Filozof İmmanuel Kant da o devirde Almanya'da âdet olduğu vechile konferanslarında bu yolu takib etmişti. Fakat bu, onun yüksek bir orijinal eser vermesine mâni olmadı.[16]

Osmanlı ulemâsının mirâs bıraktığı eserlerin –ideolojik önyargılarla hareket edilmeksizin– tedkik ve mütalaa edilmesi hâlinde niçin bu tür insaflı değerlendirmeler yapılmasın?

> En geniş şekilde *el-Beydâvî* ve *ez-Zemahşerî*'nin eserlerinden istifade ettiğini söylediğimiz Ebussuud Efendi, yeri geldikçe, isim tasrih etmeden bu iki müellifi tenkîd etmiş ve onların ileri sürdüğü tezleri çürütmüştür. Müfessirin bu iki müellifi tenkid etmesi ve sayıları yüzleri aşan tercihleri ve kendi görüşleri, eserin en büyük husûsiyetini teşkil etmektedir.[17]
>
> Müfessirimiz [İbn Kemal] selefelerinden pek çoğunun yaptığı gibi, kendisinden önceki müfessirlerin görüş ve tevcihlerini aynı ve veya benzer lâfızlarla tekrar cihetine gitmemiştir. O, eskilerin kavillerini sentez potasında birleştirerek yeni ifade kalıplarına dökmüştür. Bu bakımdan terâcim yazarlarından bir kısmı [msl. Leknevî], onu, çağdaşı Suyûtî ile mukayese ederken nüfûz-i nazar, muhakeme ve intac bakımından Suyûtî'den çok üstün görmüşlerdir. Celâleddin Suyûtî'nin rivayet ilimlerine olan vukûfu ve bu konudaki vâsî ma'lûmâtı hiçbir zaman inkâr edilemez. Kemal Pa-

[15] Fazlur Rahman, *age.*, s. 118-119.

[16] W. Montgomery Watt, *İslâmî Tedkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968, s. 133.

[17] Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebûsssuud Efendi ve Tefsîrdeki Metodu*, Ankara t.y. (1968), s. 259-260.

şazâde'yi hadîs ve benzeri ilimlerde İmam-ı Suyûtî ile mukayese etmek doğru olmaz. Fakat dirayet ve ilmî tenkîd konusunda müfessirimizin Suyûtî'ye tefevvuk edebileceği erbabınca ifade edilmiştir.[18]

Hâsılı, ideolojik koşullanmışlıklar bir yana bırakılacak olursa, modern İslâmî bilincin kabullenmekte tereddüt etmediği olumsuz tasavvurâtın sahiplerinden iddialarına muvazi 'ilmî' ve 'tarihî' mesnedler ortaya koymalarını veya hiç değilse temsil gücü yüksek misâllere dayalı temellendirmeler yapmalarını beklemek durumunda olduğumuzu söyleyebiliriz.

Teolojik İrtica

Çağdaş İslâm düşüncesi gibi, çağdaş tefsîr tarihi tasavvurunun da Gazzâlî sonrasını sükûtla geçiştiriyor olmasının nedenlerini iki temel başlık altında toplayabileceğimizi sanıyoruz: a) Son birbuçuk asırda teşekkül eden pejoratif (negatif) tarih tasarımı; b) bu tarih tasarımının etkisiyle oluşan ilgi ve bilgi zaafı.

Tarihin tasfiyesi şüphesiz bir fantezi, yalnızca bir entelektüel çaba olarak ortaya çıkmış değildir. Bu yönelişin arkasında, İslâm dünyasının, askerî mağlûbiyetler başta olmak üzere son asırlarda karşı karşıya kaldığı bir sürü olumsuz ve karmaşık etkenin olması yanında, "ilim ve fen" tasavvurundaki değişikliklerin de etkili olduğu açıktır. Mağlubiyetlerin, kötü gidişin, siyasî, sosyal ve psikolojik dağılmanın faturasını 'oryantalistlerin yaptıkları gibi' İslâm'ın bizzât kendisine çıkarmak *itikaden* ve *siyaseten* mümkün olmadığı için –çünkü bu doğrudan doğruya kendini inkâr etmek ve yok saymak olurdu–, fikirler ve çabalar, İslâm'ın müslümanlar tarafından yaşanmış şeklinin ve yaşama sürecinin, yani tarihin 'yanlış' olduğu/olabileceği istikametine doğru kaydı. Tarihin "hurafeler ağzına kadar dolu" bir alan, dili anlaşılmaz, nisbeten karanlık bir geçmiş haline gelmesi, işte bu kaymadan sonradır. Tevfik Fikret'in *kitab-ı köhne* dediği tarih'i, hiç zorlanmadan *medfen-i fikr* (fikir mezarlığı) olarak adlandırabilmesi, döneminin temsil gücü yüksek bir tavrı olsa gerektir.[19]

Tarihimizi olumsuzlama alışkanlığının nedenleri üzerinde durmak bu tedkîkin sınırlarını aşan bir mahiyet arzetmekle birlikte, bu alışkanlığın, oryantalizm'in, tarih'i kendi amacına uygun olarak inşâ etmek konusundaki fevkalâde sabırlı ve bilinçli çabalarının neticesinde İslâm dünyasına sirayet ettiğine, böylelikle galiplerin, mağlupların tarih tasavvurunu belirlediklerine işaret edebiliriz. Nitekim Batı'nın İslâm dünyasını tanıma ve bilme arzusunun yönlendirip biçimlendirdiği oryantalist tedkîklerin, birtakım Batılı akademisyenlerin masûm bilimsel gayretlerinin tabii mahsûlleri olmaktan ziyade Batılı devletlerin İslâm dünyası üzerinde ve İslâm dünyasını temsil etmesi bakımından 'Osmanlı' hakkında yürüttükleri 'siyasî' mücadelenin bir parçası olduğu iddiası, sanırız, "dinî

[18] Orhan Karmış, "Kemal Paşazâde'nin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler", *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu* içinde, Ankara 1986, s. 1701-171 [Aynı sempozyumda "İbn Kemal'in Tefsir'deki Metodu" (s. 155-165) adlı bir tebliğ sunan Mustafa Kılıç tarafından *İbn Kemal, Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, (Erzurum 1980) başlıklı bir doktora çalışması yapılmıştır.].

[19] İsmail Kara, *Tarih ve Hurafe*, s. 19.

taassub sâikiyle söylenmiş bir kavl-i mücerred" şeklinde addedilemeyecek ölçüde kat'iyet kazanmış bir vak'adır.[20]

'Şark Meselesi'nden bağımsız sûrette ele almak imkânı bulunmayan 'Şarkiyât' çalışmaları, bu çalışmaların yöneldiği temel hedef olan İslâm dünyasını sadece anlamaya/öğrenmeye çalışmakla yetinmemiş, aynı zamanda anlamlandırmaya, tanımlamaya ve tabiatıyla yargılamaya da kalkışmıştır. Binaenaleyh Avrupa-merkezli bir dünya tasavvuruyla ma'lûl oryantalizmin gerek İslâm dini ve bu dinin itikadât, ibadât ve muamelâtı hakkındaki mesnedsiz hükümleri, gerekse bir bütün olarak İslâm Medeniyeti ve mahsûlâtı hakkındaki subjektif tasvirleri, hiç şüphesiz sadece siyasî sâiklerle izah edilemeyecek denli almaşık bir sürecin sonucunda vücûd bulmuştur.

Hiç tereddüt etmeden söyleyebiliriz ki, oryantalizmin İslâm dünyasına ilişkin tasavvurâtı, galiplerin mağluplar hakkındaki tasavvurâtıdır ve bu hakikat nazar-ı itibara alınmadıkça, mağlupların kendileri hakkındaki tasavvurâtını açıklamak imkânı bulunamayacaktır.

> On-oniki yaşlarına kadar bazen hayli uyanık olan müslüman çocuğu, din terbiyesi görmeye başladığı bu yaşlardan itibaren birdenbire mutaassıplaşır, *mutlak hakikat* sandığı şeye sahip olmanın verdiği budalaca gurura kapılır, kendini alçaltan şeyi bir imtiyaz sayarak mesut olur. Bu *çılgın gurur*, müslümanın en büyük kusurudur. İbadetinin [dininin] zahirî sadeliği, ona diğer dinlere karşı, yersiz bir horgörürlük ilham eder. Allah'ın, tahsili ve şahsî liyakati hesaba katmaksızın, ikbâl ve iktidarı dilediği kimseye verdiğine iman ettiği için, müslüman; öğrenime, bilim'e, Avrupa'nın fikir ve maneviyatını teşkil eden herşeye karşı en derin bir horgörürlükle doludur.

Henüz 25 yaşlarında bir gençken, "Beni Kilise yetiştirdi, oluşumumu ona borçluyum ve bunu aslâ unutmayacağım."[21] itirafında bulunan bir Fransız düşünürün, Ernest Renan'ın 29 Mart 1883'de Sorbonne'da verdiği *L'Islamisme et la Science* başlıklı konferans sırasında sarfettiği bu sözler, acaba bugünün müslüman çocuğunun hâlet-i rûhiyesine ne kadar tekabül etmektedir? Böylesine çılgın bir gururdan veya hiç değilse 'gurur' adı yakıştırılabilecek bir özgüven duygusundan artık İslâm dünyası adına söz etmemiz ne derece mümkündür?

Renan'ın bir asrı aşkın bir süre önce öne sürdüğü mesnedsiz iddiaların –defalarca tekzib edilmiş olmasına rağmen– bugün kendisine muhaliften ziyade taraftar üretecek bir niteliğe büründüğünü görmek... işte asıl şaşırtıcı olan taraf burasıdır:

[20] "Unutmamak gerekir ki Hıristiyan Avrupa, ortaçağ'dan beri kaba kuvvetle yaptığı mücadelelerde mağlup edemediği doğu'yu bir iki asırdan beri açmış olduğu fikir savaşı ile dize getirme yolundadır. Onlardaki oryantalizm (istişrak) tutkusu, misyonerlik, sömürgecilik ve ticaretlerinin öncülüğünü yapmakla kalmamış, aynı zamanda kendileri için en büyük düşman addettikleri İslâm'ın temeline dinamit koyma meselesi olmuştur. Müslümanların miras olarak aldıkları yüksek değerleri, bir hiç mesabesine indirmek, batılılar için zevkli bir çalışma vesilesi olmuştur." (İsmail Cerrahoğlu, "Dünden Bugüne Kur'an-ı Kerîm Anlayışımız", *Kutlu Doğum Haftası 12-17 Ekim 1989* içinde, s. 139, Ankara, 1990).

[21] Ernest Renan, *Bilimin Geleceği*, çev. Ziya Ishan, İstanbul 1951-1954, II. 317.

> Takriben 1200 yılından sonra bir tek meşhur Arap filozofu yoktur. Felsefe, İslâm muhitlerinde daima şiddetle kovalanmıştı, fakat bu şiddet onu ortadan kaldıracak dereceyi bulmamıştı. 1200 yılından itibaren *teolojik irtica* iyiden iyiye galebe çaldı. Müslüman memleketlerde felsefe ortadan kaldırıldı. Tarihçiler ve türlü konular üzerinde kalem yürütmüş olan yazarlar, felsefe'yi ancak bir hatıra, 'fena bir hatıra' gibi anarlar. Elyazısı felsefe kitapları yok edilir ve nadirleşir. Astronomi'ye, yalnız kıble yönünün tayini için müsaade edilir. Çok geçmeden, Türk ırkı, İslâmlık üzerindeki hegemonyayı eline alacak ve kendinin felsefe ve bilim eksikliğini her tarafa yayacaktır. O andan itibaren –İbn Haldun gibi bazı nadir istisnalar hariç– İslâm âleminde artık hiçbir büyük zekâ bulunmayacaktır; İslâm âlemi bilim'i ve felsefe'yi kendi bağrında öldürmüş bulunuyordu.[22]

Teolojik irtica'... Renan'ın dilinde 1200'den itibaren, yani Gazzâlî sonrasında İslâm düşüncesi teolojik irticanın hâkimiyeti altına girmiş ve İbn Haldûn müstesna, asırlar boyunca âlem-i İslâm'da bir tek büyük zekânın çıkması mümkün olmamıştır. Acaba neden? Renan'ın cevabı çok açıktır: "Osmanlılar yüzünden..."

XIII-XIX. yüzyıllar arasına tekabül eden altı asırlık Osmanlı tecrübesini böylesine tahkîr ve tezyîf edici bir üslûbla mahkûm eden bu 'Katolik Fransız'ın suçlamalarına karşı koyabilecek müşterek bir özgüvenin zamanla zayıfladığı veya ortadan kaybolduğu iddialarına tamamen iltifat etmesek bile, bugün, kendi mirasımıza sahip çıkmak yerine, onu küçümseyen, anlamaya çalışmayan, dahası bu konuda ciddi adımlar atmaktan kaçınan bir psikozun aramızda yaygınlaştığını kabul etmek mecburiyetiyle karşı karşıya değil miyiz?

Ne yazık ki, bu haklı bir serzeniştir; zira günümüz İslâm dünyasında Renan'ın iddialarını sahiplenenler arasında sadece Batılılar değil, 'Osmanlıların mirasçıları' da bulunmaktadır.

'Kayıp Halka' Histografyası

> Şurasını üzülerek söyleyelim; gerek *Selçuklular*, gerek *Osmanlılar* zamanında Türklerin tefsîr hareketlerinde, diğer müslüman beldelere kıyasla neler yaptığı, çeşitli Türk illerinde yazılan tefsîrlerin, tefsîr ilmine metod ve muhteva yönünden katkılarının ne olduğu bugüne kadar araştırılmış, derli-toplu bir halde örneklerle ilmin hizmetine sunulmuş değildir.[23]

1978 yılında, Fatih'in Hocası Molla Gürânî'nin tefsîri hakkında hazırlanan bir doçentlik tezinin girişinde yer alan bu tesbitin üzerinden 20 yılı aşkın bir

[22] Ernest Renan, "İslâmlık ve Bilim", *Nutuklar ve Konferanslar* içinde, çev. Ziya Ishan, İstanbul 1946 (2. baskı 1956), s. 183-205. Renan'ın konferansı ve yazılan reddiyeler hakkında ayrıntılı bir tasvîr için bkz. Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Dîvân*, sayı: 2, s. 1-94, İstanbul, 1996.

[23] Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Güranî ve Tefsîri*, İstanbul t.y., s. 140 (Bu eser 1978 yılında *Molla Güranî ve Tefsîr'deki Metodu* adıyla doçentlik tezi olarak hazırlanmıştır.). "Meseleye Türk tarihi açısından bakıldığında bir başka dikkat çekici hâdiseyle karşılaşılacaktır. Bu, İslâm tarihi tecrübesi içinde Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinin de kaydadeğer bir yer tutmaması, çok az istinasıyla bu uzun ve ilmî, siyasî, kurumsal açılardan ihmal edilemeyecek dönemlerin de 'istibdat' (eski rejim) söylemi içinde örtülmesi, kaybolup gitmesidir." (Kara, "Tarih ve Hurafe", s. 20-21).

süre geçmiş olmasına rağmen, bugün için hâlâ Osmanlı tefsîr mirasının yetkin bir envanterinden söz etme imkânı bulamıyoruz. Her ne kadar bazı Osmanlı müfessirleri hakkında –ekseriyeti lisans-yüksek lisans seviyesinde olmak kaydıyla– akademik tezler hazırlanmış ve son zamanlarda birtakım bibliyografik tedkikler yayımlanmış ise de bu teşebbüsler hem çok yenidir, hem de yeterli addedilebilecek miktara henüz ulaşamamıştır.[24]

Buna mukabil İslâm Dünyası'nın birçok bölgesinde olduğu gibi Türkiye'de de genel tefsîr tarihi kitapları yayımlanmış ve yayımlanmaya da devam etmektedir. Nitekim Dârulfünûn Tefsîr Müderrisi Cevdet Bey'in 1927'de, Diyanet İşleri Reislerinden Ömer Nasuhi Bilmen'in ilk cildi 1955'de, ikinci cildi ise 1960'da yayımlanan ve *Usûlu't-Tefsîr* ve *Tabakâtu'l-Müfessirîn* başlıklı iki ana bölümden oluşan eserleri, geleneksel tefsîr tarihi tasavvurunun son örneklerdir.[25]

1980'li yıllara kadar bu iki eserin dışında müstakil tefsîr tarihi çalışması yayımlanmamıştır. Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun –bilhassa sayıları çoğalan İlahiyât Fakültelerinin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla– hazırlamış olduğu *Tefsîr Tarihi I-II* (Ankara, 1988) ise, ciddi bir tedkik ve çabanın mahsûlü olmakla birlikte, diğer iki eserin aksine 'geleneksel tefsîr tarihi tasavvuru'ndan kopuşun en kayda değer temsilcilerinden biridir.[26] Çünkü kendisi bu eserinde, tefsîr literatürünü, başlangıcından günümüze kadar süren uzun bir zaman dilimi içerisinde tanıtmak iddiasıyla yola çıkmış ve fakat klasik bir *tabakâtu'l-mufessirîn* kitabı yazmayıp, daha farklı bir yol izlemeyi tercih etmiştir.

> Tefsîr tarihindeki onbinlerce tefsîri birer birer ele almak kolay birşey değildir. Biz onlardan asırları temsil edebilecek bazı önemli tefsîrleri örnek

[24] Şihabuddîn Sivasî, Molla Fenarî, Molla Güranî, Nahcuvânî, Ebûssuud Efendi, İbn Kemâl, İmam Birgivî, Muhyiddîn Niksârî, Mehmed Vâni Efendi, Aliyul-Kâri gibi âlimlerin tefsîrleri hakkında yapılan çalışmaların genel bir listesi için bkz. İsmail Akyol, *Türkiye İlahiyat Fakülteleri Tefsîr Anabilim Dalı Tez Bibliyografyası (1953-1991)*, A.Ü. Tefsîr Anabilim Dalı: Lisans Tezi, Ankara 1992; Osmanlı dönemi tefsîr literatürü hakkında yapılan çalışmalar için bkz. Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsîr Çalışmaları (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 507-508; İshak Doğan, "Osmanlı Dönemi Kur'an Araştırmaları", *Makalât*, (Temmuz 1999), 1, s. 95-137; Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsîr ile İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsîrler, Hâşiyeler, Sûre Tefsîrleri, Tercümeler", *Dîvân*, (1999/1), sy. 6, s. 254-255; (Bu çalışmalar hakkındaki iki tanıtım yazısı için ayrıca bkz. Dücane Cündioğlu, "Kur'an Araştırmaları Bibliyografyasına İki Yeni Katkı" ve "His story ve/veya history", *Yeni Şafak*, 9, 30 Kasım 1999).

[25] Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, İstanbul 1927; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi I-II*, Ankara 1955-1960 (2. baskı, İstanbul 1973). [Tefsir Tarihi'ni "Kur'an'ı anlamaya/yorumlamaya çalışan özneler" açısından ele alan ve Kur'an'ın muhataplarını I. Kur'an'ın Doğrudan Muhatabları, II. Kur'an'ın Dolaylı Muhatabları, III. Kur'an'ın Modern Muhatabları şeklinde tasnif edip değerlendiren bir çalışma için bkz. Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlamın Tarihi*, İstanbul 1997 (2. baskı 1999)].

[26] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi I-II*, Ankara 1988. Mehmed Sofuoğlu'nun *Tefsîr'e Giriş* (İstanbul 1981), Ali Turgut'un *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul 1991) eserleri burada zikredilebilirse de ilki müstakil bir tefsîr tarihi çalışması değildir; ikincisi ise, hem planı, hem de malzemesi itibariyle büyük ölçüde İsmail Cerrahoğlu'nun eserinden muktebestir.

olarak aldık. Âdeta tefsîr binasının ana çatısını teşkil etmeye çalıştık. Bu binanın tamamlanması zamana mutavakkıftır. Gelecek kabiliyetli nesiller, bu ana binanın eksikliklerini tamamlayacaklardır.[27]

Bu açıklamadan sonra, şimdi de Sayın Cerrahoğlu'nun "asırları temsil edebilecek bazı önemli tefsîrleri" örnek alarak inşâ etmeye çalıştığı tefsîr binasının ana çatısını görelim:

Giriş
I. BÖLÜM
A. Hz. Peygamber Zamanında Tefsîr
B. Sahabe Devrinde Tefsîr
C. Tabiiler Devrinde Tefsîr
D. Tabiiler Devrinden Sonraki Tefsîr Hareketleri
II. BÖLÜM
A. Lugatçılara Göre Tefsîr
B. Fırka Tefsîrleri
C. Tasavvufî Tefsîrler
D. Felsefî Tefsîrler
E. Fıkhî Tefsîrler
F. Rivayet ve Dirayet Yönünden Tefsîrler
H. Günümüzdeki Tefsîr Hareketleri
Sonuç

Binanın ana çatısı bu şekilde teşkil olunduktan sonra, içinde kullanılacak malzeme acaba ne kadar önemlidir? Gelecek nesiller tarafından tamamlanacağı umulan eksiklikler, bu başlıkların altına daha çok sayıda *tefsîr* ve *müfessir* ismi ilave etmekten ibaret kalmayacak mıdır? Sözgelimi Ferrâ', Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe'nin eserlerinin tanıtıldığı "Lugatçılara Göre Tefsîr" başlığının altına birkaç dilbilimcinin veya İhvânu's-Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin kısa takdimiyle yetinilen "Felsefî Tefsîrler" bölümüne üç-beş felsefecinin isminin daha eklendiğini düşünelim... Acaba ma'lûmât artışı, sağlamlığı tartışmalı bu ana çatı tarafından belirlenen çağdaş müslümanın zihninde ne kadar tesirli olacaktır?

Kanaatimizce, böyle bir tefsîr binasının içerisine yerleştirilen daire sâkinlerinin nüfus sayısındaki müstakbel artışların, yapısal çarpıklığın telafisinde ciddi hiçbir tesiri olamaz; zira burada esas olan sûrettir, yapıdır, unsurlar değil! Binaenaleyh yapının kendisinde zaaf varsa, mimarisi sorunlu ise, kullanılacak malzemenin miktarıyla meşgûl olmanın bir kıymeti yoktur; üstelik estetik kaygılar bir yana, binanın statik hesapları hatalı olduktan sonra –malzemesi tamamen çelikten olsa bile– o binanın ayakta kalması beklenemez.

Sayın Cerrahoğlu'nun takdim ettiği yapıda, Tefsîr Tarihi'nin –I. Bölüm müstesna– kronolojik bütünlüğü ve sürekliliği kaybolmuş, ittifak ve irtibat noktaları ortadan kalkmış, birtakım sunî taksimlerle İslâm tefsîr geleneğinin tedahül

[27] İsmail Cerrahoğlu, *age.*, I. 7.

etmiş unsurları –hiç de gerek yokken– tamamen ayrıştırılmıştır. Sözgelimi, İslâm dilbilim geleneğinin büyük ustası Zemahşerî, Osmanlı döneminin o katı Sünnî yapısı içerisinde bile kendisine baş köşede yer bulabilirken, yukarıdaki çizelgede "Fırka Tefsîrleri" bölümünün Mutezile'ye ayrılmış hücresine sıkıştırılmış; dirayet ve rivayet tefsîrini mezcetmek yolunda büyük uğraş veren Şevkânî'nin ismine *–el-Milel ve'n-nihal* kitaplarında karşılaşılması lâzım gelen– "Zeydiye Fırkası" başlığı altında yer verilmiştir. Kezâ XX. yüzyılda (1914'de) vefat etmiş Muhammed b. Yûsuf Itfayyiş adlı zâtın 'Hariciliği' keşfedilmemiş olsaydı, fırkalara bölünmüş bu çizelgede muhtemelen "Havâric" başlığını görmek imkânımız olmayacaktı.

Mutezile: Kadı Abdulcebbâr, Zemahşerî
Şia: Ebû Cafer et-Tûsî, Ebû Alî et-Tabresî
Zeydiye: Şevkânî
Havâric: Muhammed b. Yûsuf Itfayyiş

'Gelecek nesiller' bu listede yer alan isimlerin sayısını artırdıklarında, sadece mezhepler tarihi alanında bir hizmet îfa etmiş olmakla kalmayacaklar, aynı zamanda tefsîr tarihi tasavvurumuzun 'yapısal' olarak daha da parçalanmasına katkı sağlayacaklardır; zira bizzât çerçevenin kendisi hem 'kronolojik', hem de 'epistemolojik' bütünlükten mahrûmdur.

Sayın Cerrahoğlu, ittifak noktalarından ziyade ihtilaf noktalarını esas alarak inşâ ettiği bu binanın bir kısmında şu malzemeden istifade etmektedir:

Lugavî Tefsîr: Ferrâ', Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe
Tasavvufî (Sûfî) Tefsîr: Tusterî, Sulemî
Felsefî Tefsîr: İhvânu's-Safâ, Fârâbî, İbn Sînâ
Fıkhî Tefsîr: Mukâtil b. Suleymân, İmam Şâfi'î, Cessâs, Ebûbekr b. el-Arabî, Kurtubî
Rivayet Tefsîri: Taberî, İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân, Ebû Leys Semerkandî, Sa'lebî, Vâhidî, Begavî, İbn Atiyye, İbn Kesîr, Suyûtî
Dirayet Tefsîri: Fahru'r-Râzî, Beyzâvî, Nesefî, Ebussu'ûd

Bu yapısal çerçeveyle karşılaşan bir tefsîr talebesinin zihninde nasıl bir tasavvurun oluşabileceğini tahmin etmek zor olmamalı... Fakat yine de zorlananlar çıkacak olursa, onlara bu yapıyla Cevdet Bey'in veya Ömer Nasuhî Bilmen'in tefsîr tarihi kitaplarında yer alan yapıyı karşılaştırmalarını önerebiliriz; zira böyle bir teşebbüste bulunacakların ilk görecekleri manzara, yapısal bir birlik; yani 'tabakalar' halinde ('kronolojik' olarak) birbirinin ardısıra yürüyen müfessirler kafilesidir. Ömer Nasuhi Bilmen'in eseriyle Cevdet Bey'in eseri arasında esasa taalluk eden (yapısal) bir fark bulunmadığı halde, Sayın Cerrahoğlu'nun eserinin ana çatısı, temsil ettiği tarih tasavvuru bakımından bu iki eserin tam karşısında bulunmaktadır.

> Biz onlardan asırları temsil edebilecek bazı önemli tefsîrleri örnek olarak aldık. Âdeta tefsîr binasının ana çatısını teşkil etmeye çalıştık.

Sayın Cerrahoğlu'nun bu iddiasını tahkik etmek amacıyla, teşkil etmeye çalıştığı tefsîr binasının II. Bölümü'nde yer alan başlıca müfessirlerin vefat tarih-

leri nazar-ı itibara alınıp bu isimler 12 asırlık zaman dilimine tek tek yerleştirildiğinde karşılaşılacak manzara çok şaşırtıcı olacaktır:

> *VIII. asır:* Mukâtil b. Suleymân (767); *IX. asır:* İmam Şâfi'î (819), Ferrâ' (822), Ebû Ubeyde (825), İbn Kuteybe (889), Tusterî (896), *X. asır:* Taberî (922), İbn Ebî Hâtim (938), Fârâbî (950), İbn Hibbân (965), Cessâs (981), Ebû Leys Semerkandî (985); *XI. asır:* Sulemî (1021), Kadı Abdulcebbâr (1025), Sa'lebî (1036), İbn Sînâ (1037), Ebû Ca'fer et-Tûsî (1068); *XII. asır:* Ebû Alî Tabresî (1113), Begavî (1122), Zemahşerî (1144), İbn Atiyye (1147), Ebûbekr b. el-Arabî (1148); *XIII. asır:* Fahru'r-Râzî (1210), Kurtubî (1272); *XIV. asır:* Nesefî (1310), Kadı Beyzâvî (1316), İbn Kesîr (1373); *XVI. asır:* Suyûtî (1505), Ebussu'ûd (1574); *XIX. asır:* Şevkânî (1834); *XX. asır:* Muhammed Abduh (1905), Muhammed b. Yûsuf Itfayyiş (1914), Tantavî Cevherî (1940)...

İmdi, bu listeye itibar edip, "asırları temsil edebilecek bazı önemli tefsîrlerin örnek alındığı" iddiasını gözden geçirecek olursak, XV, XVI, XVII, XVIII. asırların müfessirlerinin nereye gittiklerini sormamız gerekmez mi? Bâhusus Osmanlı uleması içerisinde Ebussu'ûd'dan gayrı zikre şâyân bir müfessir bulunamaması tuhaf değil midir? Hâzin (1340), Ebû Hayyân (1344) gibi ünlü müfessirleri bir yana bırakalım, fakat Şihâbuddîn Sivâsî (1401), Molla Fenarî (1431), Molla Gürânî (1487), Nimetullâh Nahcevânî (1514), İbn Kemâl (1533), Muhammed Hatîb eş-Şirbinî (1570), İsmail Hakkı Bursevî (1725), Âlûsî (1853) gibi müfessirlerin eserlerinin müstakil olarak tanıtılmasına mânî olabilecek ortada hangi ciddi sebep vardı? Mısır'da, Pakistan'da veya İran'da kaleme alınan bir tefsîr tarihinin, bu isimleri şu veya bu nedenle görmezlikten gelmesini anlayabiliriz; lâkin Türkiye'de yazılan bir tefsîr tarihi kitabının müellifi bu konuda daha ziyade hassas davranmalı değil miydi?

> Hulâsa, Kur'an-ı Kerîm'in tam tefsîrleri büyük sayıda olmamakla beraber ilmin bu sahasını, Osmanlı âlimlerinin ihmal etmedikleri muhakkaktır.[28]

Talebelerini 'Osmanlı müfessirleri' üzerinde çalışmaları için kişisel olarak yönlendirdiğini bildiğimiz Sayın Cerrahoğlu'nun –hâl böyle olmasına rağmen– ortaya koyduğu çerçevenin, samimi niyetlerini aşacak, hatta geçersiz kılacak bir mahiyet kazanmış olmasını; metin inşâının, yazarın kişisel niyetlerinden bağımsız anlamlar üretmesi olgusuyla açıklayabileceğimizi sanıyoruz. Çünkü buradaki temel sorun, 'ma'lumât' sorunu değil, 'tasavvur' sorunudur. Binaenaleyh yazarın tarihe ilişkin tasavvuru, onun sadece tarihe ilişkin ma'lûmâtının önüne geçmekle kalmamış, bu ma'lûmâtının işlevselliğini de engellemiştir.

Eleştirilerimizi özetlemek istersek, mezkûr eserin iki temel 'yapısal zaafı' olduğunu söyleyebiliriz:

1. Tefsîr tarihi literatürünün 'yapısal bütünlüğünü' yansıtmamakta; ittifak ve irtibat noktalarından ziyade ihtilaf noktalarını öne çıkarmaktadır.

[28] Tayyib Okiç, *age.*, s. 160.

2. Tefsîr tarihi literatürünün 'kronolojik sürekliliğini' ihmal etmekte; sadece tefsîr tarihinin değil, genel olarak İslâm düşünce mirasının 'kayıp halkası' olan Osmanlı tefsîr müellefâtını ihmal etmektedir.

Acaba bu zaaflar, Sayın Cerrahoğlu'nun eseriyle sınırlı ve münferid nedenlere bağlı olarak mı ortaya çıkmıştır? Başka bir deyişle, bu tasavvurun ilk adresi, Sayın Cerrahoğlu'nun eseri midir?

Bu suâllere vereceğimiz cevap kesinlikle olumsuz olacaktır; zira daha önce de dile getirdiğimiz üzere 'kayıp halka histografyası', tefsîr tarihine mahsus bir söylemin adı olmayıp, çağdaş İslâm düşüncesinin geneline teşmil edilebilecek bir keyfiyet arzetmektedir. Ayrıca geriye doğru iz sürüldüğünde, Sayın Cerrahoğlu'nun sunduğu yapısal çerçevenin, bizzât kendileri tarafından üretilmiş olmadığı da kolaylıkla gösterilebilir kanaatindeyiz.

Zehebî'den Goldziher'e Çadaş Tefsîr Tarihi Tasavvuru'nun İnşâı

Muhammed Huseyin ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* adıyla (Hilvan, 1961) kaleme almış olduğu iki ciltlik eserin, İslâm dünyasında çağdaş tefsîr tasavvurunun oluşmasına ve yerleşmesine katkısı inkâr edilemez. Çünkü bu eser, tefsîr tarihine dâir kendisinden sonra yapılan çalışmalara ciddi ölçüde tesir etmiş; haleflerinin, sadece 'malzemesi' itibariyle değil, 'yapısal çerçevesi' bakımından da istifade ettikleri önemli bir kaynak-metin halini almıştır.

Bir mukayese imkânı vermek için, bu sefer, Zehebî'nin inşâ ettiği tefsîr binasının ana çatısını aktaracağız:

Mukaddime
I. Bölüm: İlk Merhale: Hz. Peygamber ve Ashabı Döneminde Tefsîr
II. Bölüm: İkinci Merhale: Tabiûn Asrında Tefsîr
III. Bölüm: Üçüncü Merhale: Tedvin Asırlarında Tefsîr
A. Tefsîr bi'l-Me'sûr (Rivayet Tefsîri)
Taberî, Semerkandî, Sa'lebî, Begâvî, İbn Atiyye, İbn Kesîr, Sa'lebî, Suyûtî
B. Tefsîr bi'r-Re'y (Dirayet tefsîri)
C. Tefsîr bi'r-Re'y'il-Câiz
Fahr'ur-Râzî, Kadı Bayzâvî, Nesefî, Hâzin, Ebû Hayyân, Nisâbûrî, Mahallî-Suyûtî (Celâleyn), Hatîb Şirbinî, Ebussu'ûd, Âlûsî
D. Tefsîr bi'r-Re'y'il-Mezmûm
ı) Mu'tezile: Kadı Abdulcebbâr, Şerîf Murtazâ, Zemahşerî
ıı) Şia (İsna Aşeriyye): Abdullatîf el-Kazrânî, Hasan Askerî, Tabresî, Muhsin el-Kâşî, Seyyid Abdullâh el-Alevî, Sultân Mahmûd el-Horâsânî
ııı) Babiyye-Bahaiyye: Ebû'l-Fedâ'il el-Îrânî
ıv) Zeydiyye: Şevkânî
v) Havâric: Muhammed b. Yûsuf Itfayyiş
E. Sûfî (İşarî) Tefsîrler
Tusterî, Sulemî, Ebû Muhammed Şîrâzî, Necmuddîn Dâye, İbn Arabî
F. Felsefî Tefsîrler
Fârâbî, İhvânu's-Safâ, İbn Sînâ

G. Fıkhî Tefsîrler
Cessâs (Hanefî), el-Herâsî (Şafiî), İbnu'l Arabî (Mâlikî), Kurtubî (Mâlikî), Mikdâd Seyyûrî (Ca'ferî), Yûsuf Selâ'î (Zeydî)
H. İlmî Tefsîrler
Hâtime: Günümüzde Tefsîr'e Dâir Genel Bir Değerlendirme
Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Mustafâ el-Merâğî

Bu liste dikkatlice incelendiği takdirde, Sayın Cerrahoğlu'nun teşkil ettiği tefsîr binasının ana çatısının, –hem 'yapısı', hem de 'malzemesi' bakımından– Zehebî'nin teşkil ettiği ana çatıdan ciddi hiçbir farkının olmadığı açıkça görülecektir. Kısacası, 'kayıp halka' bu eserde de gaybûbet hâlinde... Bu eser de –muakkibi gibi– Osmanlı dönemi müellefâtı ihmal edilerek kaleme alınmış...

Çağdaş müfessirler meyanında her üçü de Mısırlı olan Abduh'un, Reşîd Rızâ'nın ve Merâğî'nin, kendileri gibi aynı topraklarda yetişmiş olan Mısırlı bir tefsîr tarihçisi tarafından öne çıkarılıp tanıtılması kadar tabii bir durum olamaz. Fakat bu arada, Sayın Cerrahoğlu'nun eserinin Türkiye'de kaleme alınmış olmasının, bu eserin kendisine kazandıracağı bir husûsiyeti olması gerekirdi diye düşünüyoruz. Çünkü Bereketzâde İsmâil Hakkı, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, Mehmed Vehbi Efendi, Ömer Nasuhi Bilmen gibi isimlerin zikredilmemesine gerekçe olarak bazı sebepler öne sürülebileceğini varsaysak bile, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın ve tefsîrinin tanıtılmamasının ma'kûl bir sebebi yoktur.[29]

Sayın Cerrahoğlu'nun eseri hakkında yaptığımız değerlendirmeleri tekrarlamak istemediğimizden, 'yapısal bütünlük' ile 'kronolojik sürekliliğin' eksikliğine ilişkin eleştirilerimizin Zehebî'nin eseri için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

İmdi, şu suâlin cevabının verilmesi gerekir: Sayın Cerrahoğlu tarafından yinelenen Zehebî'nin tefsîr tarihi tasavvuru, bizzat kendisine ait orijinal bir çerçevenin ürünü müdür?

Ne yazık ki bu suâlin cevabı da menfîdir; zira Zehebî'nin 1961'de neşrettiği bu çerçeve, ilk kez 1920'de Macar asıllı bir yahudi olan Ignaz Goldziher tarafından inşâ edilmiş ve İslâm dünyasında meşrûiyyet kazanması Zehebî'nin bu çerçeveyi ciddiye almasıyla başlamıştır.

Goldziher'in *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden, 1920) adlı eseri, ilk kez Ali Hasan Abdulkâdir tarafından *el-Meẕâhibu'l-İslâmiyye fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-kerîm* adıyla Arapça'ya çevrilerek 1944'de (birinci cüz'ü) yayımlanmış, daha sonra aynı eser Abdulhalîm en-Neccâr tarafından *Meẕâhi-*

[29] Zehebî'nin eseri, Mehmed Sofuoğlu'nun *Tefsîr'e Giriş* (İstanbul 1981) adlı çalışmasının en önemli kaynaklarından birini teşkil ettiği halde, Sofuoğlu, Zehebî'nin çerçevesini aynen iktibas etmekle yetinmeyip, eserinde "Türk Müfessirleri ve Tefsîrleri" başlığı altında Semerkandî, Zemahşerî, Nesefî, Molla Güranî, Nahcevânî, Kemal Paşazâde, Ebûssuud Efendi, İsmail Hakkı Bursevî, Sıddık Hasan Bahadırhan, Konyalı Mehmed Vehbi Efendi, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır gibi müfessirleri müstakil başlıklar altında ele alıp, ardından 33 müfessirin ismini hâvi bir liste vermiştir. (Bkz. *age.*, s. 360-376).

bu't-tefsîri'l-İslâmî adıyla ikinci kez Arapça'ya çevrilerek 1955'de (tamamı) neşredilmiştir.[30]

Zehebî'nin bu eserin hiç değilse ilk çevirisinden istifade ettiğini bizzat kendi kaynakçasından öğreniyoruz.[31] Şimdi –doğrudan ya da dolaylı– bu istifadenin mahiyetini tayin edebilmek için Goldziher'in eserinin planını da görmek icab edecektir:

I. Die primitive Stufe der Koranauslegung (Tefsîrde İlk Merhale)
II. Die traditionelle Koranauslegung (Rivayet Tefsîri-Tefsîr bi'l-Me'sûr)
III. Dogmatische Koranauslegung (Dirayet Tefsîri-Tefsîr bi'r-Re'y)
IV. Koranauslegung der islamischen Mystik (Tasavvûfî-İşarî Tefsîr)
V. Sektieterische Koranauslegung (Mezhebî Tefsîr)
VI. Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung (Çağdaş Tefsîr)

Görüldüğü üzere, eserin yapısı, başlığına uygun olarak düzenlenip tefsîr tarihi 'mezhebler' ve 'fırkalar' açısından inşâ edilmiştir. Zehebî'nin eseri –muhtevası daha mufassal ve daha zengin olmakla birlikte– Goldziher'in taksimâtının geliştirilmiş hâlinden ibarettir. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi, burada da tefsîr tarihinin 'kronolojik bütünlüğü' ve 'yapısal sürekliliği' kaybolmuş, ittifak ve irtibat noktaları ortadan kalkmış, birtakım sunî taksimlerle İslâm tefsîr geleneğinin tedahül etmiş unsurları –hiç de gerek yokken– ayrıştırılmıştır. Zemahşerî'yi i'tizâliyle, İhvânu's-Safâ'yı yeni-Eflantuculuğuyla, Gazzâlî'yi te'vilâtıyla, İbn Arabî'yi işarî zaaflarıyla serimlemek konusunda gayretlerini esirgemeyen müellif, bir yandan Kur'an'da Haricilere, Emevîlere işaretler bulan işgüzarları, Gulat-ı Şia'nın galatlarını, Ali mushafını, Şii kıraatini, Sünnî taassubunu, Mehdî'ye delâlet ettiği iddiasıyla yapılan ayet yorumlarını öne çıkarırken, diğer yandan çağdaş tefsîr teşebbüslerinin bilhassa klasik tefsîr geleneğiyle çatışan yönlerini vurgulamaya özen göstermiştir.

Peki Osmanlı tefsîr mirası? İslâm tefsîr geleneğinin kronolojik sürekliliği, yapısal bütünlüğü?

Müellifin böyle bir kaygısı olmamış ve bizzât isminden başlayarak yapısal dizgesine ve bu dizge içerisinde kendisine yer verilen unsurlara varıncaya kadar eserinin âdeta her satırında, İslâm tefsîr mirasını küçük küçük parçalara ayırıp ittifaktan ziyade ihtilaf noktalarını abartmakla meşgûl olmuştur.[32] Kısacası,

[30] Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920; "el-Meẕâhib'ul-islâmiyye fî tefsîr'il-ḳur'ân'il-kerîm 'Cüz'ü Evvel'", çev. Ali Hasan Abdulkâdir, *el-Ulûm*, 1944; *Meẕâhib'ut-tefsîr'il-islâmî*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr, Kahire 1955; *İslâm Tefsîr Ekolleri*, çev. Mustafa İslâmoğlu, İstanbul, 1997. Arapça ve Türkçe çevirilerinin eleştirisi için bkz. Mehmed S. Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz" mad., *DİA*, İstanbul 1996, XIV. 102-105; Ömer Özsoy, "İslâm Tefsîr Ekolleri", *İslâmiyât*, I(1998), 1, s. 111-122.

[31] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*, Beyrut 1976, II. 633.

[32] Tayyib Okiç merhûm, Goldziher'in eserinin ehemmiyetini anlatırken onu şu şekilde tanıtmıştır: "Muhtelif fırka, mezheb, siyasî teşekküller, felsefî ve tasavvufî sistemler ve sâirenin mensupları kendi fikirlerini teyid etmek için keyfî, hiçbir ilmî esasa dayanmayan tefsirler yapmakta idiler. Hatta I. Goldziher'in *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*'u bu bakımdan birkaç

tefsîr tarihi yazımında kayıp halka, ilk kez bu eserde kaybedilmiş ve tefsîr tarihinin 'mezhebî ayrılıklar' esas alınarak yazılmasından etkilenen müslüman tarih yazıcılarına, sadece bu haritanın ayrıntılarını derinleştirmek vazifesi kalmıştır.[33]

Goldziher'in eserinin 'kapsamı' ve 'kaynakları' açısından yetersizliğine işaret eden başka araştırmacıların olması ise, ne yazık ki mevcut yönelimlerin değişmesine yol açamamış; bugünkü nesillerde tasavvur zaafının yanısıra bir de ma'lûmat eksikliğinin bulunması, koca bir tarihin beylik yargılarla mahkûm edilmesini kolaylaştırmıştır.

> J.M.S. Baljon çağdaş tefsîr akımlarını incelediği kitabına, bu çalışmasını Goldziher'in eserinin son bölümüne zeyl olarak hazırladığını ifade ederek başlar. *Richtungen*'den farklı olarak Baljon'un çalışması, Goldziher'den sonraki 40 yıla ait malzemenin yanısıra, modern Urduca malzemeyi de değerlendirme kapsamına almaktadır, ancak Türkçe literatüre yer verilmediği için çağdaş tefsîrin tasviri eksik kalmaktadır. Baljon'un kendisi için bir şanssızlık addettiği bu durum[34] Goldziher için de geçerlidir. *Richtungen*'e yazdığı tanıtımda H. Ritter, bu eksikliğe dikkat çekmekte ve modernist Türkçe literatürden verdiği örneklerle, zengin bir malzemenin incelenmek üzere orada durduğunu ima etmektedir. Aynı şekilde, klasik tefsîr akımlarının tamamının da inceleme konusu yapılmadığı kitabın, eksiksiz bir tefsîr tarihi olarak düşünülmediğini de belirtmekte yarar var.[35]

Sonuç Yerine

Mevcut ma'lûmât eksikliğini bir şekilde telafi etmek ve kendi geleneğimizin ustalarının kaleminden çıkan eserlerin geniş bir listesine ulaşmak, zannedildiği kadar zor değildir. Nitekim bilhassa son birkaç senedir Osmanlı dönemi tefsîr müellefâtı hakkında yapılan ve yapılmakta olan bibliyografik çalışmalar, hem sözkonusu ma'lûmât eksikliğinin giderilmesine büyük katkı sağlamışlar, hem de eldeki bilgilerin güncellenmesine yardımcı olmuşlardır.

Ne var ki, bugünün müslüman mütefekkirlerinin asıl ihtiyacı olan şey, Osmanlı dönemi tefsîr müellefâtının bibliyografik tanıtımı değildir. Şayet böyle olsaydı, Ömer Nasuhi Bilmen'in 1960'da yayımlanan tabakâtı, bu ihtiyacı ziyadesiyle karşılamış olur ve "Osmanlı döneminde tefsîr mi vardı?" türünden sık sık muhatab olunan serzenişler, yerini mâzîyi tahkire değil, takdire bırakırdı. Fakat böyle olmadı, olamadı. Nitekim yukarıda da misâllerini gördüğümüz üzere

kategoriye bile taksim etmiştir: doğmatik bakımdan tefsir, mutasavvıflar, fırkalar ve modernistler tarafından yapılan tefsir." (Tayyib Okiç, *age.*, s. 155).

[33] Bu konuya dikkat çeken iki yazımız için bkz. Dücane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsîr Tarihi Tasavvuru'nun Sınırları" ve "Çağdaş Tefsîr Tarihi Tasavvuru'nun Kayıp Halkası", *Yeni Şafak*, 24, 27 Şubat 1999.

[34] Yazar, Baljon'un şu sözüne atıfta bulunmaktadır: "Son yılların tüm tefsir literatürünü, özellikle de araştırmam açısından büyük değer taşıyabilecek Türk âlimlerininkini gözden geçiremediğim için kendimi şansız sayıyorum." (J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara 1994, s. 9).

[35] Özsoy, agm., s. 111.

bizzât bibliyografya sahiplerinin kendileri bile, üzerinde çalıştıkları alanın mahsûlleri hakkında aceleci hükümler verebilmektedirler.

O halde sorun doğrudan ma'lûmat eksikliğiyle, bilgi yetersizliğiye izah edilemez; zaten eleştirisini yaptığımız eserlerin sahipleri de bu alandan haberdar olmayan sıradan kimseler değillerdir. Sorun, İslâm düşünce tarihiyle ilgili son iki asır boyunca oluşturulan tasavvurun kemikleşmesi, tartışılmaz bir söylem hâlini almış olmasıdır. Şayet söylemin genel karakteristikleri çağdaş müslüman bilincini bu kadar derinden etkilememiş olsaydı, Goldziher'in 1920'de inşâ ettiği ayrıştırıcı tefsîr tarihi tasavvurunun böylesine kısa bir sürede (1961'de) kökleşmesi mümkün olamazdı.

Acaba Ömer Nasuhi Bilmen'in aynı dönemde (1960'da) yayımlanan eserinde, niçin şikâyet konusu yaptığımız zaaflarla karşılaşmıyoruz? Başka bir deyişle, Ömer Nasuhi'nin, çağdaş tefsîr tasavvurunun zaaflarından âri bir metin inşâ edebilmiş olmasını nasıl izah edebiliriz?

Bizce bu başarının gerçek nedeni, şu iki husûs dikkate alınmadıkça izah edilemez:

1. Ömer Nasuhi Bilmen, İstanbul'da eğitim görmüş ve uzun süre orada yaşamıştı. Bu bakımdan Osmanlı tefsîr mirasının büyük bir kısmına ev sahipliği yapan Payitaht (İstanbul) kütüphanelerindeki yazmalara kolaylıkla ulaşabilme imkânlarına sahipti.

2. Kendisi klasik medrese eğitimi almıştı ve Fatih dersiâmlarındandı; dolayısıyla Osmanlı tefsîr eserlerinin dilini, üslûbunu ve derinliğini takdir edebilecek durumdaydı.

Bu niteliklere sahip bir âlimin, varlığından haberdar olduğu, muhtevasını anlayıp takdir edebildiği bir dönemin müellefâtını görmezlikten gelmesi mümkün değildi. Bu nedenledir ki merhûm Ömer Nasuhî Bilmen'in *Tefsîr Tarihi*, kayıp halka histografyasının bir parçası olmadı ve böylece kendisi bizlere hem 'yapısal bütünlüğe', hem de 'kronolojik sürekliliğe' sahip bir eser bırakabildi.

O halde günümüz müslümanı ma'lûmât kadar, bu ma'lûmâtın muhtevasını anlayabilecek vasıflarla da muttasıf olması icab etmektedir. Arzu edilir ve gayret gösterilirse, bu dahî aşılamayacak bir engel değildir.

Çünkü:

> İçinde bulunduğumuz gaflet uykusundan uyanıp silkinmemiz lâzımdır. Nasıl ki cehalet devri karanlığı içinde vaktiyle İslâm bir güneş gibi doğup âlemleri aydınlattı ise, şimdi de içimizde mevcûd küllenmiş bulunan İslâmî nûr zerresini 'bir yanardağ misâli' herekete geçirmek zarureti vardır. Bu her müslümanın vazifesi olduğu gibi, bu işin asıl ağırlığının genç ilâhiyatçıların omuzlarına yüklenmiş olduğu unutulmamalıdır.[36]

[36] Cerrahoğlu, *age.*, s. 142.

İslâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 127-146

Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine

MEHMET GÖRMEZ
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Giriş

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

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

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

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

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

Ansiklopedik Oryantalizm ve Hadis

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

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

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

[5] Bkz. Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1999, s. 75.

[6] Bk. Antonie Galland'ın *Bibliotheque Orientale*'e yazdığı önsöz, s. xvı.

[7] Said, *age.*, s. 92.

[8] *İlahi Komedya*'da inferno (cehennem) bölümünün 28. Konto'sundaki Macmetto Hz. Muhammed'dir. Bu esere göre Şeytan'ın cehennemdeki kalesi, iç içe geçmiş çeşitli bölümlerden oluşmaktadır. Dante, Macmetto'ya ulaşmadan evvel, günahı daha çok olan kimselerin bulunduğu bölmelerden geçer. Bunlar sırasıyla şehvet ve mal-mülk düşkünleri, oburlar, itaatsızlar, öfkeliler, intihar edenler ve mürtedlerdir. Günahı Mecmetto'ya eşit olanlar ise dini tekzip edenler ile Hz. İsa'ya ihanet edenlerdir.

[9] d'Herbelot, *Bibliotheque Orientale*, Paris 1687, s. 286.

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

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

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

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

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

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

d'Herbeloth'un İslam Peygamberi hakkında sarfettiği hezeyanları bir tarafa bırakacak olursak, oryantalistik çalışmalar içinde henüz hadise dair hiçbir mat-

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

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

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

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

Akademik Oryantalizm ve Hadis

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

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

Bütün bu çalışmalarda Hz. Peygamber, peygamberlik misyonundan çok, İslam toplumlarına şekil veren siyasi bir kişilik olarak ele alınmış, İslam dininin bir nevi Muhammedanizm olduğu vurgulanmıştır. Nitekim bu dönemde yazılan bazı eserler de bu ismi almıştır.[16] Ayrıca, bu eserlerde Muhammedanizm'in

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

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

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

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

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

Bilimsel anlamda, hadisi ilk olarak ele alan, Alman asıllı, Avusturyalı İngiliz vatandaşı Alois Sprenger (1813-1893) olmuştur.[18] İngiliz Doğu-Hindistan şirketi adına Hindistan'da çalışmalarını sürdüren Sprenger, Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili çalışmalar bağlamında hadisin tarihî güvenilirliği ile ilgilenmiştir. Goldziher onun pek çok çalışmasının bilimsel olarak hadise meydan okuduğunu ifade etmiştir.[19] Sprenger, hicrî V. yüzyıldan itibaren sadece hadis kaynaklarına değil, müelliflerin tenkidinden geçmeden istinsah edildikleri için, yazılan hiçbir esere güvenilemeyeceğini iddia etmiştir.[20] William Muir (1819-1905), Reinhart Dozy (1820-1883), Snouck Hurgronje (18581940), Leone Ceatani (1861-1935), Arthur John Arbery (1905-0969), Hamilton A.R. Gibb (1895-1971) gibi müsteşrıklar, çeşitli vesilelerle 'hadis' ve 'hadis ilmi' ile ilgilenmiş, bilhassa bir kaynak olarak hadisin değeri üzerine makaleler yazmışlardır.[21] Ancak bütün bu araştırmalarda iki büyük eksiklik kendisini göstermektedir: Birincisi, hadis malzemesini kendi bakış açıları ile ele alabilecekleri kendi içinde tutarlı bir metodoloji eksikliği; diğeri ise, dağınık hadis malzemesine kolayca ulaşmalarını sağlayacak kaynak eksikliği... Bunların ilkini, hadislere, kendi tarihlerinde uyguladıkları tarihî tenkit metodu ile yaklaşan Ignaz Goldziher (1850-1921); ikincisini ise, *Concordance*'ın [*el-Mu'cemu'l-mufehres li'l-ḥadîsi'n-nebevî*] hazırlanmasına öncülük eden Arent Jan Wensinck (1851-1939) gidermeye çalışmıştır. Joseph Schacht (1902-1969) Goldziher'in yaklaşımını, fıkhi hadislere tatbik ederek katkı sağlamıştır. Ayrıca Schacht, Goldziher'den farklı olarak, isnad sistemini de ele almıştır. Binaenaleyh, akademik oryantalizmin hadise dair çalışmalarını Goldziher'den önce ve sonra diye iki kısımda incelemek gerekmektedir.[22] Alois Sprenger ve Snouck Hurgronje'un da bu metodolojinin oluşumuna katkı sağladıkları söylenebilir. A.J. Wensinck'in Hz. Musa'nın kitapları hakkında söylediklerini, Goldziher ve Snouck Hurgronje hadislere tatbik etmişlerdir. Zira ona göre Pantateuch (Eski Ahid'in ilk beş kitabı) İsrailoğullarının Filistin'de yaşadıkları asırlarda sahip oldukları hukuki, sosyal ve teolojik görüşlerin bir aynasıdır.[23]

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

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

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

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

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

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

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

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

Oryantalistik çalışmaların genel gayelerini, sırasıyla dinî, ticari, ilmî ve siyasi olmak üzere dört kategoride ele alıp incelemek mümkündür. Ancak burada bizi ilgilendiren husus, yukarıda görüldüğü gibi, misyonerlik ruhunun egemen olduğu ve dinî gayelerin öne çıktığı dönemde, Sünnet ve hadise dair çalışmalar görülmezken, siyasi ve ticari gayelerin sömürge hareketlerine dönüştüğü zamanlarda hadis araştırmalarının neden çoğalmaya başladığıdır. İslam dünyasında savunmacı mantıkla yapılan çoğu yüzeysel değerlendirmelere göre, oryantalizmi hadis araştırmalarına sevk eden temel faktör dinseldir. Buna göre, Yahudilik veya Hıristiyanlık karşısında İslam'ı küçük düşürmek ve onun insanların kalbindeki kudsiyetini ortadan kaldırmak için harekete geçen oryantalistler, Kur'an'a yönelik şüpheler uyandırmanın imkansızlığını anladıktan sonra hadislere yönelmişlerdir. Asıl amaç, Müslümanların Sünnet'e olan inancını ve bağlılığını ortadan kaldırmak ve bu yolla kendi kutsal metinlerine yönelik tartışmaları bertaraf etmektir.[26] Oysa, klasik oryantalizmin hadis araştırmaları üzerindeki etkileri gözden geçirildiğinde, kısmen böyle bir çıkarım yapmak

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

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

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

mümkün olsa da,[27] asıl amacın bu olduğunu söylemek mümkün değildir. Kaldı ki, oryantalistlerin hadis malzemesine uyguladıkları yöntemler bizzat kendi kutsal metinlerine uyguladıkları yöntemlerden başkası değildir.[28] Şimdi oryantalizmi hadis araştırmalarına sevk eden temel faktörleri ele alabiliriz.

Süreklilik-Değişim ve Hadis

İslam'ın tarihsel deneyimini ve bu deneyim içinde ortaya çıkan farklı ekolleri anlamada 'süreklilik' ve 'değişim', anahtar kavramlardır. Zira küçük bir şehir devletinden büyük imparatorluklara uzanan İslam'ın/Müslümanların tarihi, aynı zamanda aktif bir değişim tarihidir. İlk asırlarda dinî, siyasi ve sosyal her meselede ortaya çıkan ihtilaflar, bu değişimlerin ürettiği sorulara verilecek cevap ile ilgilidir. Hızla genişleyen İslam topraklarında onüçüncü yüzyıla kadar imparatorluğun çoğu bölgelerinde insanların ekseriyeti henüz müslüman olmadığı halde, en önemli mesele İslam'ın sürekliliğini sağlamak olmuştur.[29] John Obert Voll'e göre, bu sürekliliği sağlamak, her türlü değişime karşı direnmek yahut değişimleri İslam'ın ana çerçevesinde tutabilmek için, başlangıçtan günümüze kadar, 'uyarlamacı', 'muhafazakar' ve 'fundamentalist' olmak üzere üç ayrı tavırla karşı karşıyayız.[30] İmparatorlukları kurma aşamasında pek çok teknikten yararlanan siyasi gelenek, İslam düşüncesini açıklamada Yunan felsefesinden yararlanan fikrî gelenek ve Allah'ın aşkınlığına dayanmakla birlikte (kısmen) esnekliği esas alan sufi gelenek, uyarlamacı tavra örnektir.[31] Yenilik ve değişime karşı güvensizliği esas alan muhafazakar tavrın asıl amacı, İslam'ın ortaya çıkan başarılarını ve elde edilmiş kazanımlarını koruyarak sürekliliği sağlamaktır. Nassçı bir anlayışa dayanan fundamentalist tavır ise, var olan şartları değerlendirmede ortak standart olarak sadece kutsal metinleri ve bu metinlerin literal yorumlarını kabul eder.[32] İşte John Voll'e göre hadis külliyatının çizdiği şekliyle Sünnet, İslam'ın değişimlere karşı kullanılan en büyük mukavemet gücüdür.[33] Bu güç, muhafazakar tavrın ana fikrini şekillendirdiği gibi, 'fundamentalist' tavırla ideolojik bir nitelik[34] kazanmış ve zaman zaman toplumsal istikrarı bozan siyasi aktivist hareketlere de vücut vermiştir.[35]

[27] Bilhassa Mısır ve Hindistan'da başlayan Hadis tartışmaları kısmen bunu göstermektedir.
[28] Bkz. Ali Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları*, yayına hazır çalışma, s. 1-19.
[29] John Obert Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, çev. Cemil Aydın, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991, s. 26.
[30] Voll, *age.*, s. 52-53.
[31] Voll, *age.*, s. 53.
[32] Voll, *age.*, s. 54.
[33] Voll, *age.*, s. 16.
[34] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
[35] Voll, *age.*, s. 55-56.

İslam'ın Yayılışı ve Hadis

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

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

18. Yüzyıl İhya Hareketleri ve Hadis

John Voll'un anlattıklarını esas alacak olursak, klasik oryantalizmi hadis araştırmalarına sevk eden en temel faktörlerden birisi, 18. ve 19. yüzyıl Avrupa sömürgeciliğinin İslam dünyasında karşılaştığı reel politik şartlardır. Zira bu dönem, Batı'da modern toplumun yükselişinin çok sınırlı bir etkide bulunduğu, aktif İslami diriliş (*revivalist*) hareketlerinin dönemi olmuştur.[41] Voll'e göre "militan, aktivist ve fundamentalist" olan bu hareketlerin bütün İslam dünyasında gerçekleştirmek istedikleri toplumsal-ahlaki yeniden inşacılığın en temel zeminini Hz. Peygamber'in hadisleri ve hadisçilik oluşturmuştur.[42]

[36] Guillaume, *age.*, s. 7.
[37] Margoliouth, "On Moslem Tradition", *Muslim World* XI (1912), s. 113-121.
[38] Thomas Arnold, *The Caliphate*, Oxford 1924, s. 12.
[39] Wensinck, agm., s. 244.
[40] S. Hurgronje, *Mohammadanism*, New York 1914, s. 15.
[41] Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, s. 13.
[42] Voll, *age.*, s. 84, 190.

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

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

Bu hareketin en önemli siması, şüphesiz Hindistan'da Şâh Veliyyullâh Dehlevî'dir. Dehlevî'nin hadis merkezli çalışmaları, oğlunun talebesi olan Ahmed Birilvî (1776-1831) tarafından siyasi bir boyut kazanmış; 1821'de İngilizlere karşı bir cihad hareketine dönüşmüştür.[47] Bugün hâlâ Hindistan'da pek çok hareketin içinde yer aldığı ehl-i hadis, kendisini Şâh Veliyyullâh'ın tesis ettiği hadis geleneğine dayandırır. Dehlevî'nin fikirleri, bir başka talebesi olan Murtazâ Zebîdî tarafından Mısır ve Sudan'da birtakım ihya hareketlerine dönüşebilmiştir. Cezayir Kurtuluş hareketini başlatan Emîr Abdulkâdir'in (1808-1883) dedesi Mustafâ Muhammed Hasanî (1747-1798) Kahire'de Murtazâ Zebîdî'den dersler almıştır.[48] Ayrıca Güneydoğu Asya'da yabancı hakimiyetine ayaklanmayı bir ideoloji haline getiren müslüman aktivizminin de bu hareketlerle dolaylı ilişkileri olmuştur.[49]

[43] Voll, *age.*, s. 62; ayrıca bkz. H.A.R. Gibb, *Muhammedanism*, Oxford University Press, London 1963, s. 171.
[44] Voll, *age.*, s. 65.
[45] Voll, *age.*, s. 79.
[46] John Voll, "Hadith scholors and Triqahs: An Ulema Group 18th. Centery Haramayn and their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies* XV (1980), 3-4, s. 264-273.
[47] *Age.*, s. 190.
[48] *Age.*, s. 195, 204.
[49] *Age.*, s. 199.

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

Hadisin Değerini Savaşta Anlamak

Oryantalizmi hadis araştırmalarına sevk eden fiilî durum ile ilgili en bariz sebebi, çalışmalarını Hz. Peygamber ve hadis üzerine yoğunlaştıran Alfred Guillaume'un (1888-1962) hadise dair kaleme aldığı eserinin girişinde yer verdiği çarpıcı ifadelerde görmek mümkündür.[50] Guillaume 1924 yılında yazdığı *The Tradition of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature* adlı eserinin girişinde, nüfusu yüz milyona varan müslüman bir imparatorluğun hadis hakkında İngilizce bir kitap neşretmemiş olmasının çok garip bir durum olduğunu söylemiştir. Zira Muhammedî literatürün en büyük branşı olan hadis, Müslümanların inanç ve amelde kaynağı olduğu gibi, dünyanın her tarafında Müslümanların günlük hayatı bu hadisler tarafından yönetilip, yönlendirilmektedir.[51] Ona göre, hadis literatürünü Muhammed'in söz ve davranışlarının sahih ve güvenilir kayıtları olarak görmek oldukça güçtür. Ancak, nihai noktada hadisin tarihî değerine şüphe ile bakılsa da, asırlar boyunca İslam nesillerinin hayatının şekillenmesinde üstlendiği rol gözardı edilemez. Hadisler, zahirî değeriyle kabul edilmese de, İslam'ın bir sisteme dönüşmesinden önceki hâdise-

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

lerin bir aynası olarak değerlendirilmek durumundadır. Zira İslam imparatorluğunun güçlü zamanlarında, İslam'ı harekete geçiren dinî, siyasi ve sosyal farklılıkların pekçoğu hep hadiste ifadesini bulmuştur. Hem militarizm, pasifizm ve zühdün, hem materyalizm, mistisizm ve literalizmin, hem de hürriyetçi ve kaderci anlayışın iktidara gelmek için verdikleri ateşli mücadelelerin tamamı hadiste görülebilmektedir.[52]

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

Hadis-Silah Benzetmesi

Klasik oryantalizm açısından hadisin neden önemli olduğunu, daha açık bir şekilde, bu konuya tahsis edilen bir makaleden öğreniyoruz. Söz konusu makale, ünlü müsteşrık Arent Jan Wensinck'in[55] (1882-1932) "The Importance of Tradition for the Study of Islam" (İslam Araştırmalarında Hadis'in Önemi) adlı makalesidir.[56] Wensinck söz konusu makalesinde şöyle demektedir: "Hadis bugün dahi Müslümanlar için [temel bir] dayanak ve silahtır."[57] Hadisin, Müslümanla-

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

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

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

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

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

[56] Wensinck 1881 yılında Hollanda'da dünyaya gelmiştir. Sami dilleri uzmanı olan Wensinck, Snouck Hurgronje'dan (1857-1936) sonra Leiden Üniversitesi Arap Dili Edebiyatı Bölümü'ne başkan olmuştur. 1916 yılından itibaren bütün çalışmalarını hadise yöneltmiş ve 1923 yılında bir heyet ile birlikte *Concordance*'ı hazırlamaya başlamıştır. Ayrıca 1924 yılında üç dilde hazırlanacak olan *İslam Ansiklopedisi* çalışmalarını da yöneten Wensick, 1939 yılında bunları tamamlayamadan ölmüştür. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, *A Handbook of Early Muhammedan Tradition* gibi çalışmaları yanında, *Shorter Encyelopedyadia of Islam*'daki "Vahiy", "Rasul", "Sünnet", "Mekke", "Muhacirun", "Ehl-i Suffa", "Ibn Mes'ûd", "Nese'î", "Muslim" gibi önemli maddelerin de yazarıdır.

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

rın temel dayanağı olduğu doğrudur; ne var ki, hadis ile silah arasında nasıl bir ilgi kurulabilir ve hadisin bugün dahi müslümanın elindeki bir silah olması, ne anlama gelmektedir? Bu soruların irdelenmesinin, oryantalistlerin hadislere dair çalışmalarının arka planı hakkında bilgiler vereceği kanaatindeyiz.

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

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

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

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

İslam Kültür Birliği ve Hadis

Wensinck'in sözünü ettiği Snouck Hurgronje (1857-1936), Goldziher'den sonra oryantalizmin en büyük siması olarak kabul edilen Hollandalı bir müsteşrıktır.[60] Hollanda sömürgesi olan Cava ve Endonezya'da hükümet görevlisi olarak 17 sene hizmet vermiştir. Müslüman Doğu ile Avrupa'nın ilişkileri geliştikçe, daha fazla müslüman ülkenin Avrupa'nın denetimine gireceğini söylemiştir. Ona göre, Avrupalılar için bu amaca hizmet edecek olan entelektüel çaba, İslam ve

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

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

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

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

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

1. Dönem Mekke dönemidir. Burada Muhammed sadece inanç, iyi davranışlar ve Allah korkusundan söz eden bir vaizdir.
2. Dönem Medine dönemidir. Burada Muhammed bir toplum inşâ etmeye, bir devlet kurmaya teşebbüs etmiş; bireyin, birey ve toplumla olan münasebetleri üzerinde durmuştur. Bu iki dönemde de temel kaynak Kur'an olmuştur.
3. Dönem Hz. Peygamber'den sonraki dönemdir. İslam bu dönemde imparatorluk haline gelmiş, Kuzey Afrika'nın pek çok kısmını, Asya'nın batısı ve güneyini etkisi altına almıştır. Peygamber sonrası dönemin sorunlarını çözmede Kur'an yeterli olmamış; bütün ihtiyaçları karşılamak üzere hadis doğmuştur.[64]

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

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

[63] Arizona Üniv. Yayınları, Kanada 1993.

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

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

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

Hadisin Tarih Üstü Karekteri

Bütün hadis tarihini bir 'Hagarism', yani bir efsanecilik olarak gören ve bu yüzden, hadisin araştırılmaya değer bir tarafı olmadığını söyleyen oryantalistler de yok değildir. Crone Patricia ve Michael Cook, birlikte kaleme aldıkları *Hagarism-The Making of the Islamic World* adlı eserde bu görüşü açıkça ifade etmişlerdir.[67] Ancak bu görüşün yanlışlığı, bir başka oryantalist Tilman Nagel tarafından ortaya konmuştur. Nagel, Humeydî'nin *Musned*'inden hareketle, Hz. Peygamber'e ait yalın ifadelerin, tarih içinde nasıl canlı senaryolara dönüştüğünü izah ederken, hem hadisin Müslümanlar için ifade ettiği anlamı, hem de ciddi hiçbir araştırmacının "Hadis nedir?" sorusuna bigane kalamayacağının nedenlerini ifade etmiştir. Nagel'e göre hadis üç açıdan önemlidir:

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

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

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

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

Antropoloji ve Hadis

Herhangi bir topluluğun ya da etkinliğin özgül niteliklerini insanın tarihsel gelişimi içindeki konumuna bağlı olarak araştırmayı ve yorumlamayı amaçlayan sosyal ve kültürel antropolojinin bir disiplin olarak ortaya çıkışı ile[71] akademik oryantalizmin hadis malzemesi üzerinde yoğunlaşmaya başlaması, aynı tarihlere rastlar. Antropoloji, başlangıçtan günümüze, sömürge yönetimleri için daima vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olmuştur. Zira sömürgeciler, sömürdükleri toplumun kültürünü anlayabildikleri ölçüde, yönetim için gerekli olan zayıf ve kuvvetli noktaları kavrayabiliyorlardı.[72] Burada öncelikle işaret edilmesi gereken husus, oryantalizm-antropoloji ilişkisidir. E. Said'in: "Fonksiyonu açıktan açığa farklı bir dünyayı anlamak, bazı durumlarda kontrol etmek, yönlendirmek, hatta eritmek olan bir disiplin." diye tarif ettiği[73] oryantalizm, bu yönüyle sosyal ve kültürel antropolojinin bir yan dalı gibi hizmet görmüştür. Bu sebeple olsa gerektir ki, bazı bilim adamları antropolojiyi emperyalizmin gayri meşru çocuğu olarak görmüşlerdir.[74] Asaf Hüseyin'in de ifade ettiği gibi, antropologlar emperyalist ülkelere 'yapısal işlevselcilik' denen modeli hediye ettiler. Yapısallık, her toplumun, kendi tarihi ve gelenekleri çerçevesinde örgütlenmiş yapılar içerdiğini söylüyordu. İşlevselcilik ise, bu yapıların siyasi, ekonomik ve

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

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

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

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

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

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

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

toplumsal işlevleri bulunduğunu ifade ediyordu. Herhangi bir toplumu değiştirmek için o toplumun sahip olduğu yapılar değiştirilmeli, yok edilmeli veya yerine başkaları geçirilmeliydi.[75]

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

İşte bu sebepledir ki, hadisle ilgilenen bazı oryantalistler, hadisi, somut insan ilişkileri düzleminde İslamiyet'i hayata geçiren bir faktör olarak gördükleri için, bu sahaya el atmışlardır. Zira İslam ümmetinin kültürel bir kimlik olarak kendisini nasıl inşâ ettiğini; inşâ ettiği bu kültürü, mensupları arasında nasıl yaydığını tespit etmek için hadis malzemesinin tanınması gerekiyordu. Tarihî sürecin işleyiş kurallarını, önceki yaşantılardan hareketle teoriler üreterek keşfetme gayreti, hadis araştırmalarını zorunlu kılmıştır. Binaenaleyh, hadis malzemesine ilgi duyan oryantalistlerin önceliği, Hz. Peygamber'in örnekliğini ve konumunu, söz ve davranışlarının bağlayıcı olup olmadığını tespit etmek, hadislerin sahihini sakiminden ayırmak gibi Müslümanlar açısından problem teşkil eden hususların tespiti olamazdı. Onları asıl ilgilendiren, bu rivayetlerin yansıttığı şeyin, İslam'ın ve Müslümanların inşâında oynadığı rol ve İslam'ın cihanşümul bir din olmasına katkısı gibi hususlar olmuştur. Bu dönem oryantalistleri arasında daha çok hadisin teknik konularını ele alan isim ise, James Robson'dur. Robson'un bile, henüz hadisin bütün temel kaynakları dururken, Hatîb Tebrîzî'nin (737/1336), Beğavî'nin (516/1122) *Meṣâbîḥu's-sunne*'sine 1511 hadis ilave ederek hazırladığı *Mişkâtu'l-meṣâbîḥ*'ini İngilizce'ye tercüme etmesi, yukarıda söylediklerimizin bir başka göstergesidir. Zira *Mişkât* çok kıymetli bir hadis derlemesi olduğu için tercümeye mazhar olmuş değildir; bu

[75] Â. Hüseyin, *age.*, s. 18.

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

mazhariyetin asıl sebebi, *Mişkât*'ın Hindistan'da her müslümanın adeta ilmihal gibi başucu kitabı haline gelmesinden başka bir şey değildir.[77]

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

Sonuç ve Değerlendirme

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

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

1. Hadisin Tarihî Değeri: Hadisin, İslam'ın sürekliliğini sağlayan geleneği oluşturması ve bu geleneği korumak için her türlü değişime karşı mukavemet vazifesi görmesi, İslam'ın yayılmasına etkide bulunması, farklı kültür ve coğrafyada yaşadıkları halde İslam toplumlarını birbirine yakınlaştıracak homojen bir kültürün oluşmasında etkin bir rol üstlenmesi, tarih üstü bir karaktere bürünerek Asr-ı Saadet'i sürekli bugüne taşıması, onun tarihî değerini gösterir.
2. Fiilî Durum: Fiilî durum derken, 18. ve 19. asırda Batı'nın İslam ve Müslümanlarla olan sıcak temasını kastediyoruz. Zira gücünü tarihî değerinden alan hadis, 18. asırda 'militan', 'aktivist' ve 'fundamentalist' ihya hareketle-

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

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

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

rine vücut vermiş ve bu hareketler, toplumların dönüştürülmesi projesi önünde[80] en büyük engeli teşkil etmiştir. Wensinck'in ifadesiyle, hadis, müslümanın elinde bir silah olmaya devam etmiştir. Toplumları bilimsel metodlarla tahlil edecek (sosyal ve kültürel) antropolojik araştırmalar arttıkça, hadise olan ihtiyaç artmış; başka bir ifade ile, toplumsal yapı ile fikir-düşünce ilişkilerini ele alan sosyo-kültürel antropoloji için hadisin İslam toplumlarını tahlil etmede vazgeçilmez bir kaynak olduğu tespit edilmiştir.

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

Başta Goldziher olmak üzere hadis üzerine araştırma yapan müsteşrıkların çalışmalarını, bizzat kendilerinin hadislere uyguladıkları metodla ele aldığımızda ciddi bir çelişki içinde oldukları görülecektir. Zira onlar hadis malzemesini ya Hegel'in tarih felsefesinden ilham alarak veya Michel Foucault'nun çözümleme yöntemlerine başvurarak ele almış ve hadislerin gerek ortaya çıkışını gerekse İslam ümmetini inşâ edecek gücü kazanmasını, hep iktidar ilişkileri içinde izah etmeye çalışmışlardır. Oysa aynı yöntemlerle, genelde klasik oryantalizmi, özelde hadis ile ilgili yazılanları değerlendirmeye tâbi tuttuğumuzda, iktidar ilişkilerinin bu çalışmalarda da belirleyici olduğu görülecektir. Hadis malzemesine ilk ilgi duyan pek çok oryantalistin, kendi ülkelerinin sömürge alanlarında aktif birer resmî görevli olmaları da bunu teyit etmektedir. Alois Sprenger, İngiliz hükümeti adına Hindistan sömürgesinde hizmet verirken, hadisin ne denli kıymetli olduğunu savaşta anladığını söyleyen Alfred Guillaume da aynı hükümete bağlı olarak Mısır'da görev almıştır. Snock Hurgronje Hollanda hükümeti adına Jawa adasında

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

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

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

Açe'de ve Endonezya'da iş görürken, Louis Massignon önce Fransız Dışişleri Bakanlığı'nda çalışmış, sonra da Fas'taki Fransız yönetiminde görevlendirilmiştir.

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

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

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

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

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

Alois Sprenger hadisin hukuki ihtiyaçlardan ortaya çıktığını, Müslümanların beklentisi doğrultusunda Kur'an'da zikredilmeyen hususların Peygamber'in hadisleri ile giderilmeye çalışıldığını ifade ederken,[83] hadislerin hadisin tabii tarihi içinde hukuka önemli bir kaynak teşkil etmesiyle, ehl-i hadisin hadisleri sadece hukukun değil, İslami hayatın her alanına en temel kaynak yapma teşebbüsünü birbirine karıştırmıştır. Goldziher de, "Hadis, İslam'ın gençlik döneminin bir belgesi değil, bilakis ileri gelişme aşamaları esnasında, ümmet içerisinde ortaya çıkan cereyanların birer aynasıdır."[84] derken hadisin tabii tarihi ile ehl-i hadis hareketinin tarihini birbirine karıştırmıştır. Zira onun aradığı şey, ne hadisin doğuşu, ne İslam'ın çocukluk döneminin belgeleridir. Onun asıl aradığı, İslam'ın ileri gelişme aşamaları ve bu gelişme aşamaları içinde ortaya çıkan mücadelelerdir. Bu yaklaşımın sahipleri hadisin tarihini peşinen güvenilir bulmadıkları için, hep, toplumdan hareketle hadisleri yorumlamayı âdet edinmişlerdir. Oysa hadisin bu iki aşamasının farkında olarak, bir de hadisten hareketle toplumu anlamaya şiddetle ihtiyaç vardır.

[83] Sprenger, *age.*, s. 12.
[84] Goldziher, *Muslim Studies*, s. 19.

İslâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 147-166

'Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[6] Abdulhâlık, *age.*, s. 334-339.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[16] Bir saygıdeğer hocamızın ifadesidir.

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

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

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

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

I. Hadis Nedir?

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

Şu halde, terim olarak hadis, aynen haber ve eser gibi, Peygamber, sahabe ve tâbiûna 'nispet edilen' her türlü söz, fiil, takrir ve vasıfları içeren 'rivayet' an-

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

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

[22] Tahânevî, *Keşşâf*. I. 279.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Burada ilk anlayışa göre hadis, çeşitli açılardan değerlendirilmeye müsait bir nevi tarihî rivayet iken; diğerine göre, kabul ve itaat edilmesi zorunlu değer yüklü dinî bir delil şeklinde görülmektedir. Bir başka husus ise, önceleri

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

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

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

[33] Özafşar, *age.*, s. 32.

[34] Özafşar, *age.*, s. 86.

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

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

Bunun yanında bir de tarihî bir materyal olarak hadisin ne olup, ne olamayacağı sorusu vardır. Hadis, dinde hüccet olmanın dışında, başka bir değer ifa-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[43] Bu rivayet ve Ahmed b. Hanbel'in eseri hakkında genel değerlendirmeler için şu eserlere bakılabilir. Ebû Mûsâ Medînî, *Ḫaṣâ'iṣu'l-musned*, s. 9; İbnu'l-Cezerî, *el-Mısadu'l-Aḥmed fî ḫatm-i musnedi'l-İmâm Aḥmed*, tahk. Kevserî, Kahire 1929 (1. baskı), s. 20. Ayrıca bkz. H.A. Juynboll, "Ahmad Muhammad Shakir (1892-1958) and his edition of Ibn Hanbal's Musnad", *Der Islam* LXIX (1972), s. 221-247.

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

İkinci engel ise, rivayetlerin makbul veya merdut olduklarına ilişkin verilen hükümlerin ictihadi olmasıdır. Hiçbir hadisçinin herhangi bir hadis hakkında 'sahih', 'hasen' veya 'zayıf' demesi, o konuda yoruma kapalı bir nass manası taşımaz. Bu, tamamen kişisel bir karardır. Bu işlemi yapan hadisçi, ya hadisin ravileri hakkındaki kendi değerlendirmesine veyahut kendisinden önce yapılan değerlendirmelerden herhangi birine dayanarak, böyle bir sonuca varmış demektir. Birinin sahih dediğine bir başkası pekala zayıf diyebilir.[46] O zaman, kimin değerlendirmesine itibar edilerek bir hadisin gerçek, doğru bir tarihî döküman olduğu söylenecek? Bunun anlamı, elbetteki, hadislerin makbul veya merdut oluşlarını, başka bir deyişle, sahih ya da zayıf oluşlarını belirleme konusunu yeniden tartışmaya açmak değildir. Zira bu işlem, rivayet döneminde, o dönemin mantığına uygun bir biçimde ve kendine has kavramlarıyla yapılmıştır. Bugün artık aynı mantığı işletmenin ne gereği, ne de faydası vardır. Takriben beşinci asırda bu dönem sona ermiştir. Rivayet döneminin bitmesiyle birlikte ayrı bir dönem başlamıştır; fakat genel mantık değişmediği için, aynı bakış açı-

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

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

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

sı sürdürülmüştür. Dönem değişmiş, ama mantık değiştirilememiştir. Hatta, altıncı ve yedinci asırlarda, dahası günümüzde bile selefî çevrelere mensup Elbânî gibi bazı şahıslar, hadisleri, yeni baştan tashih ve taz'if işlemine tâbi tutmaktadırlar. Ancak ne rivayet dönemlerinde yapılan işlemin, ne de şimdilere kadar uzanan diğer işlemlerin hadisleri tarihî birer döküman haline getirmesi söz konusu olabilir. Yani sadece rivayetlerin senedleri hakkında verilen hükümlerle bu gerçekleşemez. Bu, yeni bir bakış açısı ve yaklaşım tarzı gerektirmektedir.

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

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

Son olarak, hadisin ne olduğu sorusuyla bağlantılı bir başka konuya temas etmek istiyoruz. Hadisin ne olduğu sorusu, elbetteki hadisçinin kim olduğu sorusuyla tamamlanmalıdır. Hadisçi kimdir? Hadis usûlü ve ıstılahlarına dair eserlere göz attığımız zaman, hadisçinin kim olduğuyla ilgili aşağı yukarı bir yanıt buluruz. Hatta 'hadisçi/muhaddis' isminin üst bir niteleme olduğunu, onun altında niteliğine göre hadisçileri betimleyen onlarca isim/sıfat zikredildiğini görürüz. Bunlar 'ravi' isminden tutunuz da, 'hâfız', 'huccet', 'musnid' vb. onlarcasıdır.[47] Bütün bunlar değişik devirlerde hadisçinin işlevine göre, ona verilen isimlerdir. Bir manada hadisçinin kimliğini ortaya koymaktadırlar. Şu halde, tüm zamanlar boyunca 'hadisçi' tek bir biçimde tanımlanan veya aynı işi yapan kimse değildir. Hadis ilmi de zamanla dallanıp budaklandığı için, yapılan iş de ona göre farklılık arzetmiştir. İşte Ebû Şâme el-Makdîsî (665/1267) şöyle diyor:

> Bu zamanda hadis ilmi üç çeşittir. En önemlisi, hadis metinlerini bilmek ve bu metinlerin içeriğine ve fıkhına vâkıf olmaktır. İkincisi, sened ve ri-

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

calini bilmek, sahih olanlarını sakiminden ayırt etmektir. Üçüncüsü de, hadisleri toplayıp, yazmak, dinlemek, âlî isnadlar aramaktır.[48]

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

II. Akademik Hadisçilik

Neden akademik hadisçi? Bu isimlendirme, üniversitede görev yapan günümüz hadisçisinin hem kurumsal zeminine, hem de araştırma yöntemine göndermede bulunduğu için tercih edilmiştir. Burada bilgi-iktidar ve bilgi-ahlak ilişkisi çerçevesinde akademisyenliğin problemlerinden hadisçinin payına düşenleri ele alıp tartışacak değiliz.[52] Aynı şekilde, akademinin –Üniversite ile aynı manada kullanılmıştır– tarihî serüvenini de tekrarlamayı düşünmüyoruz.[53] Ancak ülkemiz için yaklaşık yüz elli yıllık bir geçmişi olan, hadisçilik için de takriben bir asırlık bir mazisi bulunan bir fenomeni ve onun hadis ilmi açısından anlamını ele almak istiyoruz. Ülkemizde kurum ve bu kuruma ruhunu veren anlayış olarak akademik perspektif, Dâru'l-Fünûn'la başlar.[54] Memleketin siyasi, sosyal hatta

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

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

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

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

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

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

[54] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Aynî, *Dâru'l-Fünûn Tarihi*, haz. Metin Hasırcı, Pınar Yayınları, İstanbul 1995. Ekmeleddin İhsanoğlu, 'Dârulfünûn,' *DİA*, VIII. 521-525. İslam Dünya-

askerî alanlarda etkisine girdiği Batı medeniyetinin, yüksek eğitim ve öğretim sahasındaki kurumsal yansımasıdır Dâru'l-Fünûn. Geleneksel medreselere alternatif olarak planlanmış ve örnek alınan Batı yüksek eğitim kurumları tarzında teşkilatlandırılmıştır. Önceleri sadece edebiyat, matematik ve hukuk bölümleri varken, sonra ona 'ilahiyat' da dahil edilmiş; böylece Batı akademilerindeki sisteme tam uygun hale gelmiştir.[55] Batı akademilerinde aydınlamaya ruhunu veren, 'tenkit' ve 'tarih' kelimelerinin özetlediği metodik mantık, araştırma yöntemlerinde esas alınmıştır.[56] Meselenin hadis yönüne baktığımız zaman, yeni dönem hadisçiliğinin geri planındaki mantığı ele vermesi bakımından, 1 Nisan 1924 tarihli İstanbul Dâru'l-Fünûn talimatnamesiyle, daha evvel ilahiyat programlarında 'Hadîs-i Şerîf' olan dersin yerini, 'Hadis Tarihi'nin aldığını görmek yeterlidir.[57] Daha evvel medreselerin programlarında hadis tarihine dair bir derse rastlanmadığı gibi, bu isimde, yahut bu ismi çağrıştıran bir esere de rastlamak mümkün değildir. Bu isimde bir eserin ilk defa İsmail Hakkı İzmirli tarafından (1921'de) kaleme alınmış olması, hadis sahasında tarihsel perspektifin o yıllarda yavaş yavaş farkedilmeye başlanması şeklinde yorumlanabilir.[58] Biz bu kitabın içeriğinden aşağıda bahsedeceğiz. Ancak bu noktada bir tespit yapmak istiyoruz. Bu tarihsel perspektifle birlikte, artık yeni dönemde üniversite (akademi) bünyesinde yürütülmeye başlanan hadisçilik, geleneksel dönemlerin hadisçiliğinden çok farklı olduğu gibi, Akademi'de görev yapan hadisçi, yani 'akademik hadisçi' de, rivayet dönemlerinin ve bu dönemlerin zihnî yapısıyla çalışan geleneksel dönemlerin 'hadisçi'sinden çok farklıdır. Hatta 'akademik hadisçi'nin çalışma nesnesini teşkil eden hadis de, öncekinden bambaşka bir şeydir; o, artık ne sadece 'sened', ne yalnızca 'metin', ne 'Sünnet', ne de münhasıran

sında Eğitim düşüncesinin ve kurumlarının tarihi serüvenini Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık, Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. A. Açıkkenç-M.H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, s. 119-237, adlı eserinde ele almıştır.

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

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

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

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

kendisinden dinî hüküm istinbat edilen dinî bir delildir. O, bütün bunları içine alan ve fakat içinde bulunulan zamanı da kapsayan bir 'kültür tarihi alanı'dır.[59]

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

Yeni dönemin mantığını ve çalışma alanını kavrayamamanın yol açtığı çelişkiyi, kendine özgü bir tarih perspektifine sahip olmama ve kültürün tarihini yazmadan onu yargılama aceleciliği gibi iki faktör de beslemektedir. Akademik hadisçiliğin yöntem sorunu henüz halledilmiş değildir.[61] Çünkü henüz bu dönemin mantığına ve çalışma alanına uygun kavramlar üretilmediği gibi, kültür tarihi tetkikinde nasıl bir yol izleneceğine dair bir bakış açısı da geliştirilmiş değildir.[62] Aynı şekilde, on beş asırlık bir süreci kaplayan 'hadis tarihi' de he-

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

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

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

[62] Tarih ve teori üzerine Batı'da ortaya çıkan uzun tartışmalar için bkz. Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Osman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985; Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 47-93; H. Aram Veeser, *The New His-*

nüz yazılmış değildir. Ülkemiz özelinde akademik dönemde gerçekleştirilen ve kanaatimizce bu dönemin zihnî rengini de ele veren dört çalışmanın altını çizdikten sonra, hadis tarihi yazımıyla ilgili görüşlerimize geçmek istiyoruz.[63]

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

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

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

Dördüncü eser ise, Hocamız Talat Koçyiğit'in *Hadis Tarihi*'dir (1977). Bu asrın ilk çeyreğinde (1921) İzmirli'nin kaleme aldığı *Târîh-i Hadîs*'ten sonra, hadis tarihi alanında yeni bir eserin yazımı için yaklaşık yarım asır geçmesi beklenmiştir. Belki de bu dönemin başlangıcında kapsamlı bir hadis tarihinin yazılamamış olması, akademik hadisçiliğin en büyük şanssızlığı sayılabilir. Önceki asırlarda

toricism, London 1989; Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Yazıları*, Vadi Yayınları, Ankara 1994, s. 25-33, 153-161; Tosh, a.g.e, s. 142-168; Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, Dost Yayınları, Ankara 1997. Bu satırların yazarı "Kültür Tenkidine Mukaddime ya da Kültür Tenkidi Mümkün mü?" isimli bir deneme çalımasını sürdürmektedir.

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

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

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

da hadis usûlü ve rivayetine dair eserler yazılmış ise de,[66] sistematik bir biçimde bu ilmin tarihini yazan olmamıştır. Her ne kadar el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1070) bazı eserleri, kısmen hadis tarihini içeriyor; İbn Hacer (852-1448), Buhârî şerhine yazdığı mukaddimede hadis tarihine ilişkin bilgiler veriyorsa da, 'hadis tarihi' başlığını taşıyan bir eseri, içinde yaşadığımız asrın başına kadar göremiyoruz. 'İlim tarihi' mefhumu, klasik kültürümüze âdeta yabancıdır. Biyografik ve bibliyografik eserleri ise, sistematik bir ilim tarihi kabul etmenin imkanı olmadığı açıktır. İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'inden, Taşköprülüzâde'nin *Miftâḥu'l-'ulûm*'una veya Kannûcî'nin *Ebcedu'l-'ulûm*'una kadar, literatüre tahsis edilmiş onlarca esere rağmen, ilim tarihi yazımının geliştirilememiş olmasına sadece hayıflanılır. Hadis tarihi için de aynı şey geçerlidir. Nitekim Hocamız Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*'ne yazdığı önsözde bu gerçeği şöyle dile getirir:

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

Hocamızın eseri, dinî, siyasi, fikrî ve ictimai hâdiselerle irtibatlandırarak hadis ilminin ilk üç asırdaki gelişimini konu edinmiştir. Bu açıdan ülkemizdeki hadis tarihi tetkiklerinin en önde geleni sayılabilir.[68] Bu eser, ilk olmanın dezavantajıyla:

a) Sadece ilk üç asra tahsis edilmiştir.

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

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

[68] Ülkemizde kaleme alınmış daha başka eserler de vardır. Ancak sistematik olarak birbirinin benzeridir. Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev. Y. Ziya Kavakçı, İstanbul 1966; Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, Dergah Yayınları, Ankara 1983; M. Ali Sönmez, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, Esra Fakülte Kitabevi, Bursa 1992, bunlarda sadece birkaçıdır.

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

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

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

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

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

B) Tâbiûn Devri, hicrî 100-150 arası.

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

D) Hicrî 300 senesi başına kadar olan süre.

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

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

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

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

Burada ilk dönemin nesil, ikinci dönemin ise literatür esasına göre bölümlendiği açıktır. Üstelik kitap; siyasi, fikrî ve sosyal hâdiseler dikkate alınmadan yazılmıştır. Hocamız Koçyiğit ise, *Hadis Tarihi*'ni a) Hıfz, b) Kitabet, c) Tedvin ve d) Tasnif dönemlerine göre kaleme almıştır. Burada da yine literatür merkezli bir yaklaşımın egemen olduğu görülür.[71] Oysa, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, hadis literatürünün listesini vermek, hiçbir zaman hadis tarihini yazmak anlamına gelmemektedir. Tartışmaya açık olmakla beraber biz, ihtiyaç duyulan hadis tarihinin aşağıdaki çerçevede olması gerektiğini düşünüyoruz:

Batıda, Ignaz Goldziher'in (1850-1921) "*Muhammedanisch Studien* adlı eseri, tam olarak bir hadis tarihi sayılmasa da, hadisin tarihî gelişimini konu edinmesi bakımından hemen hemen tek gibidir. Arap dünyasında da bu tür çalışmalar vardır; Accac el-Hatîb'in *es-Sunnetu Ḳable't-Tedvîn*, Kahire 1988 (2. baskı); Muhammed Abdulaziz el-Hûlî'nin *Târîḫu Funûni'l-ḥadîs* (Beyrut 1986) Abdulfettah Ebû Guddе'nin *Lemeḥât min târîḫi's-sunne ve 'ulûmi'l-ḥadîs* (Beyrut 1984) sadece birkaç örnektir.

[69] Koçyiğit, *age.*, s. 3.

[70] İzmirli, *age.*, s. 279-280.

[71] *Hadis Literatürü* de İsmal Lütfi Çakan tarafından da aynı sisteme göre yazılmıştır. *Hadis Edebiyatı, Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri*, MÜİF Yayınları, İstanbul 1985, s. 3-20. Abdullah Aydınlı ise karma bir dönemlendirme yapmıştır:
Rivâyetu'l-Hadîs: a) Tespit Devri, b) Tedvin Devri, c) Tasnif Devri, d) Tehzib Devri
Dirâyetu'l-Hadîs İlmi: a) Doğuş Devri, b) Olgunlaşma Devri, c) Telif Devri, d) Tedvin Devri, e) Tehzib ve İkmal Devri, f) Duraklama Devri, g) Uyanış Devri. Aydınlı, *Istılahlar*, s. 19-27.

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

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

Şimdi sırasıyla bu dönemlerin kabaca tasvirini yapmak istiyoruz.

A. Oluşum Dönemi

Bu dönem, ilk bakışta hemen anlaşılacağı üzere, İslam'ın zuhuruyla başlayan ve yaklaşık iki asırlık zamanı kaplayan bir dönemdir. Hadisin hıfz, kitabet, tedvin ve tasnif dönemi denilen aşamaları, bu dönem içinde ele alınmalıdır. Bu evreler, hadis tarihinin en nazik devresini teşkil ederler. Yalnızca, 'hafızanın kuvveti' üzerine bir dönem; "kitabetin çok erken başladığı" savına bir diğeri ve nihayet "alimlerin ölümü üzerine haberlerin kaybolması endişesiyle haberlerin toplanması" iddiasına öteki bina edilmektedir. Oysa, şifahi kültür-yazılı kültür gibi çok daha genel yapısal faktörlerin dikkate alınması gerekir.[74] Oluşum dönemini şekillendiren siyasi, sosyal ve fikrî gelişmeler dikkatle tespit

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

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

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

edilmelidir. Bu konuda Hocamız M. Said Hatiboğlu'nun *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîler'in Sonuna Kadar Siyâsî-İctimâî Hâdiselerle Hadîs Münasebeti* (Ankara 1967) başlıklı tezi, olaylarla rivayetler arasındaki irtibatın izlenmesi konusunda açık bir fikir verebilir. Özellikle birinci asır, hızlı transformasyonun yaşanması, demografik yapının, tarifi imkansız bir biçimde karmaşıklaşması ve önü alınamaz siyasi-sosyal çalkantıların yaşanması sebebiyle, hadis tarihinin en nazik devresini teşkil eder.[75] Fiten-melâhim gibi eskatolojik rivayetlerin halkın hissiyatına tercüman olması ve kabilevi ve fikrî kamplaşmaların hadislere yansıması da bu zaman zarfında başlar.[76] Bu dönemde kaleme alınan eserlerin yapısal özellikleri, daha sonraki gelişmeleri izlemede anahtar rolü oynar. Özetle hadis ilminin rivayet metinleri bağlamında belkemiğini teşkil eden sahabe, tâbiûn ve ondan sonraki nesle tanık olan ilk iki asır, daha sonraki fikrî kamplaşmaların da temellerinin atılmaya başlandığı bir süreçtir.

B. Gelişim Dönemi

Bu dönem, ikinci iki asırlık periyodu içermektedir. Yoğun olarak ideolojik kamplaşmaların belirdiği ve hadisçileri derinden etkilediği bir dönemdir. Mihne olayı gibi bir trajedi ile başlayan bu asır, bizim ideolojik hadisçilik dediğimiz bir anlayışa da vücut vermiştir.[77] Üçüncü hicrî asır, hadisin altın çağı olarak kabul edilir ki, bu şüphesiz doğrudur. Zira hadis literatürünün en temel eserleri bu asırda yazılmıştır. Öte yandan, bu asır gerçekten bir gelişim çağıdır. Fikirlerde, eserlerde ve hatta siyasal alanda çok mühim gelişmeler yaşanmıştır. Fıkıh ve kelam ekolleri oluşumunu tamamlamış ve yaygınlaşma sürecine girmiştir. Hatta bu ekollerin mensupları arasında çetin çekişmeler yaşanmıştır. Aynı zamanda, siyasal olarak İslam'ın sınırları çok geniş sahalara kadar uzanmıştır.[78] Ehl-i rey ve ehl-i eser kamplaşması bu dönemde de etkisini hissettirmiş; tabakât, biyografi, menâkıb, cerh ve ta'dil ve benzeri eserlerin ilk örnekleri bu zaman zarfında verilmiştir.

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

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

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

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

C. Açılım Dönemi

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

D. Daralma Dönemi

Yaklaşık olarak dört asrı içeren bu dönem, geçmiş dönemlerin biteviye tekrar edildiği dönemdir. Bu döneme nazm, haşiye, muhtasar ve şerhler rengini verir.[80] On ikinci asırda Emîr es-San'ânî'nin (1182/1768) *Tavḍîḥu'l-efkâr*'ı âdeta hadis usûlü ve ıstılahları konusunda bir hadis ansiklopedisi vücuda getirerek, geçmiş birikimi bir araya toplama girişimi gibidir. Sanki, Hind-Pakistan merkezli hadis çabaları, dönemin durağanlığını sarsma çabasıdır.[81] On dördüncü

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

[80] Buna bir örnek verecek olursak, İbn Hacer'in *Nuḫbetu'l-fiker* adlı eserini manzum olarak kaleme alanlar:
Şihabuddîn Ahmed et-Tûfî eş-Şâfi'î (847-893), Burhanuddîn el-Makdîsî eş-Şâfi'î (ö.h. 900), Şihabuddîn Ebû'l-Fazl Ahmed b. Sadaka eş-Şâfi'î (829-905), Kadı Radıyyuddîn Ebû'l-Fazl Muhammed el-Ğazzî eş-Şâfi'î (862-935), Mansûr et-Tablâvî eş-Şâfi'î (ö.h. 1014), Abdullâh b. Ömer el-Halîl el-Yemânî'dir (1105-1196).
Hâşiye yazanlar: Kâsım b. Kutlu Boğa el-Hanefî (802-879), Kemâleddîn Ebû'l-Henâ Muhammed el-Makdîsî eş-Şâfi'î (822-906), Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Halebî el-Hanefî (İbnu'l-Hanbelî) (908-971), Zeynelâbidîn Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Uchûrî el-Mâlikî (967-1066), İzzeddîn Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmâ'îl es-San'ânî (Emîr) (1099-1182).
İhtisar ve telhis edenler: İbrâhîm el-Halebî (908-971), Murtazâ ez-Zebîdî el-Hanefî (1145-1205).

[81] Şâh Veliyyullâh'tan (1703-1762) itibaren Hind-Pakistan hadisçiliğiyle ilgili olarak bkz. A.N.M. Wahidur Rahman, "Modernist Muslim Approach to Hadith: Aligarh School", *Hamdard Islamicus*

asırda Cemâleddîn el-Kâsımî'nin (1332/1913) *Ḳavâ'idu't-taḥdîs*'i hadisçiliğe yeni bir soluk üflemek ister gibidir. Onun çağdaşı Tâhir el-Cezâ'irî'nin (1338/1919) *Tevcîhu'n-naẓar ilâ 'ilmi'l-eser*'i tarihî süreç içerisinde oluşan yanlış anlamaları da tashih ederek, yeniden bir silkinme teşebbüsü gibidir. Bu dönemin hemen hemen bütünüyle Osmanlı siyasal egemenliğine denk düşmesi, ayrıca üzerinde durulması gereken bir noktadır.

E. Yeni Dönem-Dönüşüm Dönemi

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

Bu dönemin bir diğer özelliği ise, bu dönemde, daha önceki hiçbir dönemde görülmeyen yeni bir unsurun ortaya çıkmasıdır. Bu yeni unsur, yaklaşık bir buçuk asırdır hummalı bir biçimde hadis sahasında ürün veren oryantalistik çabadır.[82] Klasik kaynaklarımızın pek çoğunun neşrini ve hemen hiçbir hadisçinin kullanmadan edemeyeceği pek çok temel kaynağı meydana getiren bu çaba karşısında nasıl bir tavır takınılacağı, henüz netleşmiş değildir. Ne bütünüyle onu reddetmek, ne de onun sözcülüğünü yapmak, sağlıklıdır. Akademik hadisçinin klasik hadisçiden ayrıldığı yer de, işte tam burasıdır; hem klasik kültür mirasını değerlendirmek, hem de yabancıların İslam kültürüne dair ortaya koyduklarını...

XVI (1993), 4, s. 13-26; Jr J.M.S. Baljon "Pakistani Views of Hadîth", *Die Welt Des Islams* V (1958) s. 219-227. Bu konuda ükemizde yapılan bir çalışma için bkz. Halid Zaferullah Dâvûdî, *Pakistan ve Hindistan'da Şâh Veliyyullâh ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

[82] Hadis sahasındaki oryantalist çabalar, maalesef ülkemizde henüz istenilen düzeyde ele alınıp, değerlendirilememiştir. Oysa bu alanda Alman müsteşrik Rudi Paret'in de dediği gibi insanı hayrette bırakacak kadar çok çalışma yapılmıştır. Fuad Sezgin, *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (19 cilt), (Arapça mukaddime) I. 13-14; Çok temel eserler, dilimize kazandırılıp, neşirleri yapılmadığı gibi, bu konuda kapsamlı bir inceleme de gerçekleştirilmiş değildir. Şimdiye kadar Hocamız Hatiboğlu'nun Goldziher'den ve Schacht'tan çevirdiği birer makale ile "Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, Dokuz Eylül Ü. Yayınları, İzmir 1985, s. 84 isimli tebliği; bir de Hocamız Koçyiğit'in Robson'dan yaptığı çeviri makaleler ve "I. Goldzıher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *AÜİFD* XV (1967), s. 43-55 adlı makalesini görüyoruz. M. Yaşar Kandemir'in *İslam Ansiklopedisi* "Hadis" maddesinde "Şarkıyatçılar ve Hadis" şeklinde özel bir başlık altındaki tanıtımı da bu meyanda yapılanlar cümlesindendir. Kandemir, "Hadis", *DİA*, XV. 40-44. Biz, oryantalist tezlere gösterilen reaksiyonların Schacht özelindeki örneklerinden birkaçını, *Oryantalist Yaklaşıma İtirazlar. Bir Sünnet Savunusu ya da Sünnet'e İçerden Bakış* (Ankara 1999) isimli derleme-çevride bir araya getirmiş bulunuyoruz. Arkadaşım Ali Dere'nin henüz yayımlanmamış olan *Oryantalistlerin Hadislere Yaklaşımları* isimli eseri de bu alanda önemli bir boşluk dolduracaktır.

Kelam:
İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci

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

"*Konuşmak Savaşmaktır.*"
Jean-Francois Lyotard

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

Kelam İlmi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[8] Gazzâlî, *Munkız*, s. 16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Batılı Yazarlara Göre Kelam

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

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

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

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

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

[22] *Agy.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[32] Agm., s. 23.

[33] Agm., s. 24.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kur'an ve Kelam Metodu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Yeni İlm-i Kelam

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu

BURHANETTİN TATAR
DR., ON DOKUZ MAYIS Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

"Dilimin sınırları dünyamın sınırları demektir."
Ludwig Wittgenstein

Bu yazımızda, kadının tarih süreci içinde ataerkil sistemin tahakkümüne boyun eğmesi ve bilahare bu tahakkümden sıyrılarak özgürleşmeye başlaması gibi birbirine zıt hâdiselerin gerisinde dilin işlevlerini irdeleyebilmek için öncelikle şu temel soruları ortaya atacağız: Dilin erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümüne temel teşkil eden ataerkil önyargıların oluşumundaki rolü nedir? Dil, ataerkil önyargıların aşılarak kadın bilincinin özgürleşmesinde ne tür bir işlev görebilir?

Capra'nın işaret ettiği gibi, "ataerkilliğin gücü hemen her tarafı istila etmiş"[1] ise, bunun nedenini öncelikle dilin ataerkil önyargıların oluşumundaki rolünde aramak gerekir. Klasik Arap dilinin ataerkil önyargıların oluşumundaki rolüne dikkatleri çeken Aziz şunları kaydetmektedir: "Kültürel inanç ve değerlerin aktarılmasında temel vasıta olarak dil, erkek-kadın ilişkileri üzerinde derin bir etkiye sahip olabilir. Dil aracılığı ile aktarılan tavırlar ya var olan durumu güçlendirmekte ya da bir değişim faktörü olmaktadır. Kur'an öncesi zamandan itibaren klasik Arapça, erkeklerin tür, kadınların ise alt tür olduğu inancını aktara gelmiş ve böylece erkeklerin hakimiyetinin varlıkların doğal düzeni olduğu [inancını] ortaya çıkarmıştır."[2] Dil aracılığı ile oluşturulan önyargıların öncül metin (*prior-text*) olarak işlev gördüğüne işaret eden Vedüd, geleneksel bütün tefsirlerin erkekler tarafından yazıldığını belirtir ve ataerkil öncül metinden hareket eden bu tefsirlerin Kur'an mesajını sınırlandırdığını ileri sürer.[3] Böylece İs-

[1] Fritjoff Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s.25-26.

[2] Ahmad Khalil Aziz, "Gender Patterns in the Qur'an: A Sociolinguistic Approach", *The American Journal of Islamic Social Sciences* 12 (1995), sayı: 3, s. 317-8.

[3] Amine Vedüd-Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, çev. Nazife Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 23, 27, 156-7. Geleneksel tefsirler ifadesi, gerçekte yalnızca teknik anlamda tefsir olarak adlandırılan yazılı metinlerle sınırlandırılmamalıdır. Daha genel olarak o, Kur'an'a referansla İslam kültürünü ve düşüncesini etkilemiş, sosyal hayat tarzının oluşumunda belirleyici rol oynamış olan söz

lam tarihinde kadınlar aleyhindeki eski önyargıların etkisini sürdürmesinden ve yeni önyargıların oluşumundan, daha çok Kur'an'ın geleneksel tefsirlerini sorumlu tutan Vedüd, Kur'an ile tefsirler arasında açık bir ayırım yapmaya çalışır.

Vedüd'de örneğini gördüğümüz ve İslam dünyasında gittikçe yaygınlaşmaya başlayan bu 'ayrıştırma çabası' ataerkil önyargıların oluşumundan klasik Arap dilinin kendisinden ziyade tefsirlerin bu dili ataerkil güç veya iktidar bağlamında kullanma tarzını sorumlu tutuyor görünmektedir. Diğer bir deyişle, kadın sorunu bağlamında Kur'an ve geleneksel tefsirler arasında açık bir ayırım yapmaya çalışanlar, bir dilin anlamlarının o dilin ataerkil güç veya iktidarı meşrulaştıran bir kullanım tarzından, yani dil ve eylemler (*praksis*) arasında kurulan bağdan kaynaklandığını varsayıyor olmalıdırlar. Aksi hâlde klasik Arap dili içinde ifadesini bulmuş olan Kur'an metni ile yine klasik Arap dili içinde yazılmış olan tefsirler arasında yapılmaya çalışılan ayırım bir gerçeklik arzedemez. Zira dilin anlamları, şayet dilin kullanım tarzından, yani pratik eylemlerden bağımsız olarak sabit kalıyorsa; bu durumda aynı dil içinde oluşan farklı metinler, zihinlerde benzer anlamların ve imajların oluşmasına yol açacakları için, sözgelimi Kur'an ile tefsirler arasında anlam açısından gerçekte önemli bir fark kalmayacaktır. Ancak, dilin anlamları pratik eylemlerle bağlantısı içinde kullanım tarzından kaynaklanıyorsa, bu durumda dilin anlamları tarihselleşeceği için, her tarihsel ortam dilin anlamlarının belirlenmesinde ve böylece farklı metinlerin birbirlerinden ayrıştırılmasında bir 'yorumlayıcı bağlam' görevini görecektir.[4]

Dilin anlamlarının dilin kullanım tarzıyla, yani eylemlerle ilişkili olduğunun keşfi nispeten eskidir, denebilir. Eski Yunan tabiat filozoflarının dil içinde arkenin mahiyetini mantıksal ve rasyonel bir şekilde yansıtacak temel bulma çabaları sonucunda ortaya attıkları farklı görüşler karşısında Sofistler, gerçeklik diye kabul edilen şeylerin dilin kullanım tarzına bağımlı olduğunu göstermek suretiyle retoriğin ve üst (meta) dilin oluşumuna öncülük ettiler. Buna göre, anlam sadece bir gerçekliğin kelimeler içinde yansıtılmasından ibaret değildir; o daha ziyade kelimelerin kullanım stratejisi ve tekniği aracılığıyla dinleyiciler veya okurlar üzerinde oluşturduğu etkiler sonucu belirlenen bir şeydir.[5] Her

(yazı) ve eylem olarak bütün metinlere, sözgelimi hadislere, kıssalara, toplumda söz sahibi bilginlerin ahlaki ve sosyal tutumlarla ilgili eserlerine ve kendi şahsî tutumlarına, toplumun genel eylem tarzına, kısacası yaşayan geleneğe işaret eder.

[4] Dilin anlamlarının belli tarihsel ortamlardaki kullanım tarzından, yani pratik eylemlerle ilişkisi içinde belirlendiğini savunan çağdaş düşünürler arasında en dikkat çekici olanı kuşkusuz Fazlur Rahman'dır. Kur'an'ın kendi tarihsel ortamı içindeki temel insani sorulara cevap olarak indiğini, bu nedenle esbab-ı nuzûl ile bağlantısı içinde Kur'an'ın anlamının ortaya çıkabileceğini söyler. Bkz. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, s. 4-9. Böylece anlaşılıyor ki, Kur'an'ın anlamı belli bir tarihsel ortamda Kur'an metni (teori) ile eylem (pratik) arasındaki ilişki bağlamında somutlaşan dil hadisesi içinde ortaya çıkar. Yoksa Kur'an'ın anlamı, ayetleri kendi başlarına anlamaya çalışan atomcu (daha doğrusu monadcı) tefsir anlayışlarında görüleceği üzere, bizzat Kur'an metninin kendisinde içkin (*immanent*) olan bir şey değildir.

[5] Burada, retoriğin sadece konuşma ve ikna formlarıyla sınırlı olduğu sanılmamalıdır. Gadamer'in işaret ettiği gibi, o teknik ve kullanım tarzı üzerindeki teorik düşünme faaliyeti olmaksızın pra-

ne kadar, Sokrat ve büyük öğrencisi Eflatun, dilin siyasi, ekonomik ve diğer birtakım çıkarlar için kolaylıkla bir araç hâline getirilebilmesi tehlikesini azaltmak için, Sofistlerle mücadeleye girişmişlerse de, dilin temelde diyalojik bir hâdise olduğu ve anlamın kelimelerin kişiler üzerindeki etkilerinden bağımsız olarak anlaşılamayacağı gerçeğini kabullenmişlerdir. Eflatun'un, eserlerini daha çok diyaloglar şeklinde yazması ve Sokrat'ı daima başkalarıyla konuşarak gerçekleri ortaya çıkarmaya çalışan bir düşünür olarak tasvir etmesi, onların, gerçekliğin dilin diyalojik mahiyetine, kullanımına ve retorik etkisine bağlı olarak anlaşıldığına dair yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Yine Eflatun, işitilen bir söz ya da bilgi ile satın alınan yiyecek arasında mukayese yapar ve satın alınan yiyeceğin, bir kenarda bekletilip, doktora sorulduktan sonra yenebileceğini, ancak işitilen ve özellikle ikna edici görünen bir söz ya da bilginin, derhal ruhun (zihnin) içine alındığı için daima bir risk unsuru taşıdığını, yani hemen onun yararlı veya zararlı etkisi altına girilebildiğini söyler.[6] Böylece Eflatun, dilin retorik niteliğinin, onun dinleyiciye veya okurlara yönelmişliğinin, Gadamer'in ifadesiyle, onları nasıl önyargılı hâle getirdiğine işaret eder.[7]

Ne var ki, Kur'an metni ile tefsirleri arasındaki ayırım, dilin kullanım tarzı veya dilin eylem ile ilişkisi açısından yapılmaya çalışıldığında, Kur'an'ın ne tür bir dil kullanım tarzını veya Wittgentein'ın ifadesiyle, dil oyununu (*language game*)[8] sergilediği sorunu merkezî bir önem arzeder. Bu sorunun önemi, Kur'an'ın kadınlar hakkında konuşurken sergilediği dil oyununun kurallarını bilmeyenlerin veya bu kurallara göre hareket etmeyenlerin, gerçekte Kur'an'ın mesajına uygun olarak yorum yapamayacakları fark edildiğinde daha iyi anlaşılacaktır. Zira bir yorum metne sadık kalacaksa metnin sergilediği dil oyununun kurallarına uygun olarak hareket etmelidir. Aksi hâlde, Anthony Giddens'ın 'çifte hermeneutik' (*double hermeneutics*)[9] deyimiyle işaret ettiği husus gerçekleşir: 1) Metnin veya tarihsel anlamın kendisinden hareketle oluşturulduğu dil oyunu, 2) Yorumun içinde yapıldığı ortamda geçerli olan ve yorumu mümkün kılan dil oyunu. Buna göre, geleneksel tefsirlerin ataerkil öncül metinlerden (önyargılar) hareketle yapıldığını iddia etmek, bu tefsirlerin Kur'an'ın sergilediğinden farklı olarak, ataerkil dil oyunu içinde yapıldığını ve bu nedenle onların bize Kur'an'a

tik ustalığa yönelik doğal yetenekten de kaynaklanabilir. Bkz. H.G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, çev. ve ed. David E. Linge, University of California Press, Berkeley 1977, s. 20.

[6] Plato, *Protagoras*, 313c-314c.

[7] Gadamer, "The Power of Reason" *Man and World* 3 (1970), sayı: 1, s. 11.

[8] Wittgenstein'ın 'dil oyunu' kavramı, dilin kendi formunu öncelikle insanların onu kullanma tarzına, yani sosyal ilişkiler içinde gerçekleşen birtakım eylemler ve eylem beklentileriyle bağlantılı olan ve onlara imkan hazırlayan kelimeleri kullanma tarzına borçlu olduğunu ima eder. Özel bir dil oyunu içinde bulunan kurallar, hayat formunun, yani sosyal olarak teşvik edilen ve kurumlaşan davranış formunun kurallarıdır. Böylece, Wittgenstein'e göre, bir dili öğrenmek dilin dayandığı hayat formuna katılmak ve kuralların nasıl tatbik edileceğini öğrenmektir. Sonuç itibarıyla dil oyunu kavramı, dil ve eylemin birbirlerini yorumlayan unsurlar olduğuna işaret eder. Bkz. Ludwig Wittgestein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, Macmillan Publishing Co., Inc., New York 1958), ss. 11e-13e.

[9] Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Basic Books, London 1976, s. 158.

özgü dil oyununun kurallarını öğretemeyeceğini iddia etmektir. Diğer bir deyişle, bu iddia, Kur'an'a referansla yapılan geleneksel tefsirlerin gerçekte yorum (tefsir) kisvesi altında ayrı 'metinler' teşkil ettiklerini ima eder. Ne var ki, bu noktada geleneksel tefsirler hakkındaki modern eleştirel değerlendirme ve yorumların, her ne kadar Kur'an'a sadık kalma amacını gütseler de, Giddens'ın çifte hermeneutiğine ilave olarak üçüncü bir dil oyunu, mevcut paradigma içinde tatbik edilen dil oyunu içinde yapılmış olabileceğini dikkate almak, yani 'üçlü hermeneutik'in teşekkül edebileceğinin farkında olmak gerekir.

İslam tarihinde kadınlar aleyhindeki önyargıların oluşumundan geleneksel tefsirlerin sorumlu tutulmasının gerisinde, bu tefsirlerin Kur'an'ın otoritesi altında meşruluk kazanarak kendilerine başvurulan ve kadınların bireysel ve toplumsal işlevlerini belirleyen otorite metinler hâline geldiklerine dair varsayım bulunmaktadır. Bu bağlamda Sabbah şunları söylemektedir: "Dünyayı belli bir düzene sokan ve dünya üzerinde kurulacak ilişkileri belirleyen dinî söylem, gerçekliğin, meşruluğun ve dolayısıyla iktidarın kaynağıdır."[10] Geleneksel tefsirlerin otorite metinler hâline nasıl dönüşebildiklerini Kant'ın "Kuralların nasıl tatbik edileceğine dair kurallar olmaz." şeklindeki meşhur görüşü açısından kısmen anlamak mümkün görünüyor: Her ne kadar Kur'an kadınlar hakkında iyileştirici kurallar getirse de, bu kuralların sürekli değişmekte olan özel (farklı) tarihsel ortamlarda nasıl anlaşılıp tatbik edileceğine dair kuralları veremez. Anlama ve tatbik noktasındaki boşluk ancak Kur'an yorumları tarafından doldurulabilir. Diğer bir ifadeyle, teorik (genel kural) düzeyde Kur'an metni otorite olmakla birlikte, pratik (kuralın anlaşılması ve tatbiki) düzeyde yorumlar otorite olagelmiştir. Durum böyle ise, dilin ataerkil önyargıların oluşumundaki rollerinden biri, onun erkek-merkezli düşünme modeli (paradigma) veya zihniyet içinde geçerli olan dil oyununun kurallarına göre oluşturulan meşru (otorite) metin formunu almasıyla gerçekleşmelidir. Bu noktada dilin otorite metin formunda etkisini göstererek erkeğin otoritesini güçlendirmesi –Batı dillerindeki otorite (*author-ity*) ile yazar (*author*) kavramları arasındaki temel bağdan da anlaşılacak– bir önemli gerçeğe işaret eder. İnsanların düşüncelerini, algılarını etkileyecek, belirleyecek söz ya da yazı formunda metin oluşturanlar otorite olurlar. Kuşkusuz, otorite (metin) kavramı, haddi zatında tahakküm kavramını ima etmez. Ancak her tahakkümün gerisinde bir otorite (metin) söz konusudur. Bu durum, tarih süreci içinde bazı kadınların ataerkil sisteme karşı olan ferdî çıkışlarının, metin formunu alamadıkları için, mevcut ataerkil otorite metinlerin gücü karşısında kadınların genel tarihsel sessizliğinin derinliğinde gözden kaybolduğunu ima eder. Ayrıca o, dilin gerçek anlamda erkekler ve kadınlar arasındaki iletişimi sağlayabilecek asli diyalojik yapısının, erkeklerin çıkarlarını koruyacak tarzda organize edilen monolojik bir sistem hâline getirildiğini gösterir.

[10] Fetna Ayt Sabbah, *İslamın Bilinç Altında Kadın*, çev. Ayşegül Erol, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1992, s. 97.

Dilin otorite metin formunda bir üstünlük aracı olarak kullanılması primitif tarihsel bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'da Allah'ın Hz. Adem'e isimleri öğrettikten sonra, meleklere Hz. Adem'e secde etmelerini emretmesi,[11] dil (metin) aracılığıyla elde edilen üstünlüğü dramatik bir biçimde ortaya koymaktadır. Havva'nın Hz. Adem'in eğri kemiğinden yaratıldığına ilişkin kutsal metinlerde yer alan rivayetler, kadının erkeğe nispetle ontolojik ve işlevsel açıdan ikinci derecede olduğuna dair ataerkil kanaati besleyerek, erkeklerin kadınlar karşısında dili (rivayetleri) bir üstünlük aracı olarak kullanmalarına vesile olmuştur. Buradaki mantık şudur: Bir başka şey kendisinden türetilmediği sürece hiç bir şey temel olamaz. Kadın erkekten türetildiğine göre, erkek temel olmalıdır. Bu mantığa işaretle, Sabbah şunları kaydeder: "Biyolojik zaman boyutunda kadın erkeği doğurur. Kutsallık boyutunda ise bunun tam tersi söz konusudur: Kadın, erkekten sonra ve onun bedeninden yaratılır; yani Tanrı önce erkekleri yaratmış, daha sonra da kadınları onların bedeninden çekip çıkarmıştır."[12] İslam dünyasında İbn Hazm gibi şahsiyetler tarafından benimsenen dilin tevkifiliği tezi[13] ve onların bu tezi desteklemek amacıyla, müşriklerin putlar hakkında kullandıkları kelimelerin ontolojik referanstan yoksun ve içi boş olduklarına dair Kur'an ayetlerine[14] başvurmaları, İslam dünyasında dilin ontolojik gerçekliğinin ancak Allah tarafından ortaya konabileceği düşüncesini pekiştirmiştir. Kur'an'da bildirilen ilahi gerçeklikleri örteceği veya en azından onlara birtakım sahte anlamlar yükleyebileceği endişesi ile beşerî yorumları asgariye indirmek için başvurulan dilin tevkifiliği tezi, anlamların aynı zamanda ve zorunlu olarak dilin insanlar tarafından kullanılmasıyla oluştuğu gerçeğini örterek, dilin zihinler üzerindeki otoritesini güçlendirmiştir.

Dilin bu otoritesini farklı toplumlarda nasıl tesis ettiği, dilin o toplumlarda nasıl algılandığı ile yakından ilişkili olmalıdır. Geçmişte ve günümüzdeki İslam toplumlarına bakıldığında hem dilin bir ontolojik gerçekliği yansıttığını ileri süren temsilî (*representational*) dil anlayışının hem de dilin gerçekliği inşâ ettiğini veya belirlediğini ileri süren büyüsel (*magical*) dil anlayışının[15] aynı anda ve birbirlerini tamamlayacak tarzda benimsendiğini görebiliriz. Özellikle Kur'an ve hadislerde kadınlar hakkındaki sözlerin kadınların değişmez mahiyet ve işlevlerini yansıttığına dair inanç, temsilî dil anlayışı açısından oluşturulan bir inançtır. Bu dil anlayışı açısından hareketle, kadınlar için aile ve toplum içinde birtakım sınırların çizilmesi, bu sınırlar içinde kadınların eylemine izin ve-

[11] 2. Bakara, 31-34.

[12] Sabbah, *İslamın Bilinç Altında Kadın*, s. 99-100

[13] Dilin tevkifiliği tezi, dilin kaynak ve güvenilirliğini Allah'a atfederek, dilin temelde Allah tarafından insanlara öğretildiğini ve bu nedenle gerçek anlamların ancak Allah tarafından belirlenebileceğini ileri sürer. Bkz. İbn Hazm, *el-İḥkam fî uṣuli'l-aḥkam*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1405-1985, s. 31-36.

[14] 53. Necm, 19-24.

[15] Temsilî ve büyüsel dil anlayışları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Smith Williamson, *Interpersonal Communication*, Wm. C. Brown Company Publishers, Iowa 1977, s. 179-189.

rilmesi ve bu sınırları aşmaya çalışan kadınların engellenmesi, büyüsel dil anlayışı açısından gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda, sözgelimi, kadınların aklının ve dininin eksik olduğuna dair rivayetler sadece kadınların mahiyeti hakkında zihinlerde birtakım imajlar ve efsaneler oluşturmakla kalmamakta, ayrıca kadınların 'nasıl' davranmaları gerektiğine dair kuralların oluşumunda ve meşruluk kazanmasında belirleyici rol oynamaktadırlar. Böylece temsilî dil anlayışı, kadınlarla ilgili birtakım kavram ve efsanelerin zihinler üzerindeki otoritesini tesis ederken; büyüsel dil anlayışı, söz konusu kavram ve efsanelerin oluşturduğu imajlar ve illüzyonlar (sahte bilinç) doğrultusunda erkeklerin kadınlara tahakkümüne ve kadınların bu tahakküme boyun eğdiklerini gösteren eylemleri gerçekleştirmelerine yol açar.

Temsilî dil anlayışı, ontolojik ve işlevsel açıdan kadınların erkeklere nispetle ikinci derecede olduğuna dair efsanenin oluşumuna zemin hazırlarken; büyüsel dil anlayışı, kadın varlığının bu efsane doğrultusunda tarihsel olarak şekillenmesine yol açmaktadır. Böylece, temsilî dil anlayışı, erkek-merkezli düşünme modelinin ve önyargıların teşekkülünü mümkün kılarken; büyüsel dil anlayışı, bu modelin tarihsel hâdiseler içinde somutlaşması, yani kadınların erkeklerin tahakkümüne boyun eğmesi anlamında geçerlik kazanmasına yol açmaktadır. İki dil anlayışının birbirini tamamlayarak ataerkil çarkın dönmesine ve bu çark içinde kadınların tarihsel algı ve kimliklerinin belirlenmesine 'kendi kendine gerçekleşen kehanet' (*self-fulfilling prophecy*) deyimiyle işaret edilmektedir. Bu deyim kısaca şöyle açıklanmaktadır: "Bir şeyi adlandırmak kendi kendine gerçekleşen bir kehanettir; insanlar adlandırıldıkları şey olurlar."[16] Bu hâdiseye işaretle Hatemi şunları kaydetmektedir:

> "Bir adama kırk gün deli dersen deli olur." mealince, kadınlardan bazıları da insanlığın hakim bölüğü olarak kendilerine baskı yapan erkeklerin uydurdukları önyargılarla şartlanmış yanlış eğitim sonucu, bir yandan gerçekten de "İblis'e daha yakın olma" yalanını doğru imiş gibi benimser ve kabullenirlerken, cinsiyetlerinden haksız ve boş yere utanır olmuşlar...[17]

'Kendi kendine gerçekleşen kehanet' deyimi, kadın bilincinin özgürleşmesi bağlamında çok önemli bir soruna işaret etmektedir. Şayet kadınların tarihsel kimlik ve bilinçleri, erkek-merkezli düşünme modeli veya ataerkil çark içinde oluşmuşsa, yani gerçekte kendilerine yabancı olan bir kimlik ve sahte bilinç içinde kendilerini algılamışlarsa, kadınların bu gerçeği fark etmeleri ve kendilerine özgü kimlik ve bilinçlerini oluşturma serüvenleri nereden ve nasıl başlayacaktır? Dilin evrensel (kuşatıcı) varlığı nedeniyle "ataerkilliğin gücü hemen her tarafı istila etmiş" ve ataerkil dilin sınırları ataerkil dünyanın sınırlarını belirlemişse, kadınların kendilerine özgü bilinçlerini oluşturmak için bu sınırları aşmaları nasıl mümkündür? Gadamer'in ifade ettiği gibi, "Dil üzerindeki bütün

[16] Smith Williamson, *Interpersonal Communication*, s. 173.
[17] Hüseyin Hatemi, *İlahi Hikmette Kadın*, İşaret Yayınları, İstanbul 1995, s. 95.

düşünme eylemi zaten tekrar dilin içine çekilmektir."[18] Buna göre, şayet ataerkil dilin sınırları içinde kalıp, bu sınırlar içinde oluşan otorite metinler eleştirilerek ataerkil zihniyet aşılmaya çalışılacaksa, bu, karşı tarafın belirlediği ve tanımladığı bir alanda onunla mücadeleye girişmek anlamına geleceği için, temelden bir başarısızlık söz konusu olabilir. Diğer bir deyişle, bu, bizzat ataerkil dil sorununu açığa çıkarmaksızın, yani sorunu tersine çevirmeksizin cevabı tersine çevirmeye kalkışmak olacaktır. Zira ataerkil dil geleneği içinde oluşturulan ve otoritesini tesis eden her metin, ataerkil dil geleneği açısından belirlenen veya tanımlanan 'kadın sorunu'na verilen 'cevaplar'dan başka bir şey değildir. Diğer taraftan, dilden bağımsız bilinç oluşamayacağına ve ataerkil dil her tarafı istila ettiğine göre, ataerkil dilin sınırlarının ötesinde bir bilincin oluşumu için gereken bir temel henüz söz konusu değildir.

Bu durumda yapılacak şey, bizzat ataerkil dil sorununu tersine çevirmek, yani onun tarih süreci içinde büründüğü monolojik karakterini veya kullanımını, dilin asli diyalojik yapısını rehabilite ederek etkisiz hâle getirmek için kadın ve erkek varlığının tarihselliğine eğilmektir. Nasıl ki, erkekler, kadınlara tahakkümü mümkün ve meşru kılan tarihsel bir monolojik dil ve efsanenin etkisiyle kendilerini, gerçekte olduklarından farklı surette algılayarak kendilerine yabancılaşmış, bu yabancılaşma serüveni içinde varlıklarını gerçekleştirmiş ve kadınların konumlarını belirlemişlerse, kadınlar da aynı yabancılaşma serüveni içinde kendi varlıklarını gerçekleştirerek farklı bir versiyon oluşturmuşlardır. Ataerkil (monolojik) dil, erkek imajını tahrif ederek erkeği kendisine yabancılaştırdığı için, kadın imajı bu tahrif olan imajdan hareketle tahrife uğratılmış ve böylece kadın da kendisine yabancılaştırılmıştır.[19] Ataerkil (monolojik) dil içinde erkek ve kadın imajının tahrifinin kökeninde, kanaatimizce, tarihsel dilin ve kavramların, metafiziksel bir kisveye büründürülerek ontolojik (doğal, tarih üstü) bir gerçeği yansıttığı illüzyonu bulunmaktadır. Sözgelimi, primitif tarihsel bir hâdise olarak aktarılan Havva'nın Hz. Adem'in eğri kemiğinden yaratılması, kadının erkeğe nispetle ikinci derecede olduğu şeklindeki bir ontolojik gerçekliğe işaret ettiği varsayılarak, metafiziksel bir kisveye büründürülmüştür.[20]

Buradan anlaşılacağı üzere, şayet dilin ataerkilliği ile erkek ve kadınların varlığı, karşılıklı tarihsel ilişki içinde teşekkül ediyorsa, insanın ontolojik açıdan

[18] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 62. Gadamer'in değindiği noktaya atıfla Habermas, doğal dilin, bütün anla(ş)ma vasıtaları –ki, buna her tür formal veya teknik diller dahildir– için temel olma işlevine 'son üst (meta) dil' kavramıyla işaret ederek, "Üst (meta) iletişim bizzat nesne hâline getirilen dili kullanmak zorundadır: Her doğal dil kendi üst (meta) dilidir." demektedir. Bkz. Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality", çev. J. Bleicher in *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, s. 182.

[19] Hegel, efendi ve köle arasındaki diyalektik ilişkiden söz ederken, benzer bir imaj tahrifine ve bu tahrif hakkında her iki tarafın nasıl bir üst bilince eriştiklerine işaret eder. Bkz. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford University Press, 1979, s. 115-119.

[20] Tuksal, bu ve benzeri rivayetlerin güzel bir dökümanını vererek, rivayetlerin nasıl metafizik bir karaktere büründürüldüğüne dair bizde bir bilincin oluşumuna katkıda bulunmaktadır. Bkz. Hidayet Ş. Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitâbiyât, Ankara 2000.

sabit ve doğal bir öze sahip olduğunu söylemek dilin sınırlarını aşan metafiziksel bir iddia olacaktır. Kadının erkeğe nispetle ontolojik ve işlevsel açıdan ikinci derecede olduğunu kabul eden ataerkil iddianın, metafiziksel örtüsü kaldırıldığında, kadınların varlığının tarihsel olarak belirlenmesinde rol oynayan tarihsel bir üst (meta) efsane olduğu anlaşılacaktır. Ne var ki, erkek-merkezli düşünme modeli içinde kadının varlığının tarihsel olarak belirlenmesinde rol oynayan üst tarihsel efsanenin karşısına, günümüzde kadının 'doğal bilinci' kavramını koymak, tarihsel bir ataerkillik gerçeği karşısına yeni bir metafiziksel iddia koymak olacaktır. Oysa, tarihsel belirlenmişlik karşısındaki gerçekçi tutum, tarihsel değişim veya dönüşüm olmalıdır.

Bu durum, ataerkil dilin sınırları içinde kendilerine yabancılaşmış olan erkekler ve kadınların önüne önemli bir görevi, yorum görevini koymaktadır. Zira, tarihsel belirlenmişliğin sınırlarını aşarak tarihsel bir değişim içine girmek demek, daha önce olduğundan farklı bir tarihsel yorumlama faaliyeti içine girmektir. Diğer bir deyişle, bu, erkek-merkezli düşünme modeli (*paradigma*) veya zihniyet içinde geçerli olan dil oyununun kurallarına göre oluşturulmuş olan otorite metinleri, insanın varlığının tarihsel yorumlarından ibaret görmeye başlamaktır. Ne var ki, geleneksel olarak otoritesini tesis etmiş metinler (sözgelimi, geleneksel tefsirler) yorumlar düzeyine indirgenirken, birtakım yeni yorumların (sözgelimi, Batı modernizmi içinde meşruluk kazanan kadın imajlarının) modern dogmatizmin veya öznelciliğin etkisiyle metinleştirilmesi, yani otorite metinler hâline getirilmesi İslam dünyasının nispeten yeni denebilecek bir sorununu teşkil etmektedir.

Kadın bilincinin özgürleşmesi bağlamında dil sorununu eski (geleneksel)-yeni (modernist) ve tarihsel-doğal karşıtlığına yol açan farklı metafizikler ve monolojik dil içinde sınırlamaksızın, yani bir tarafı tarihsel yorum düzeyine indirgerken diğer tarafı dogmatik (otorite) bir metin hâline getirmeksizin anlamak nasıl mümkündür? Bu sorunun önemi, ataerkil sistemde hakim olan mantığa –bir tarafı (erkeği) mutlaklaştırıp diğer tarafı (kadını) mutlaklaştırılan taraf açısından belirleme çabasına– benzer bir mantıktan hareket edildiğinde, modern çözüm denemelerinin de kadınların özgürleşme süreci önünde farklı engeller teşkil edebileceği kavrandığı zaman daha iyi fark edilecektir. İster eski (geleneksel) ister yeni (modernist) metinler, ister tarihsel ister doğal kadın anlayışları olsun, mutlaklaştırılan ve monolojik karaktere büründürülen taraf, temsilî dil anlayışından kaynaklanan metafiziksel (Derrida'nın meşhur deyimiyle, *logocentric*, söz-merkezli) bir boyut kazanacağı için, kadının varlığı hakkında tekrar sahte imajlar ve illüzyonlar oluşturacaktır.

Dil, daima imajlar oluşturmak suretiyle bilinçlerimizi etkiliyor ve davranışlarımızı yönlendiriyorsa ve dilimizin sınırları dünyamızın sınırları ise, dil içinde bu imajlar hakkında bizleri uyanık tutacak, onları sorgulamamızı ve eleştirmemizi mümkün kılacak bir nokta var mıdır? Şayet kadın sorunu temelde kadınların varlığını dilin sınırları içinde yorumlama sorunu ise, yukarıda sözü edilen

ikilem veya karşıtlıklar içine düşmeksizin kadının varlığını, kadın bilincini özgürleştirecek şekilde yorumlamak nasıl mümkündür? Kadın bilincinin özgürleşmesi bağlamında dil ve yorumla ilgili bu sorulara, genel olarak insan bilincinin –geleneksel ve modern önyargı, tahakküm ve ideolojilerden arındırılması anlamında– özgürleşmesi sorunu hakkında Gadamer ve Habermas arasında gerçekleşmiş olan tartışmalar belli ölçülerde açıklık getirmiştir. Burada, çok yönlü olan bu tartışmalara daha çok dil sorununu doğrudan ilgilendirdiği kadarıyla temas etmeye çalışacağız. Ancak öncelikle Habermas'ın eleştirisine maruz kalan Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin genel amacını ve Gadamer'in dil anlayışıyla çok sıkı bağlantıları olan önyargı, gelenek ve otorite gibi kavramlara kısaca değinmeliyiz.

Gadamer, Dilthey'ın Alman romantisizm mirasını felsefi açıdan geliştirme teşebbüsüne geri giderek *Geisteswissenschaften* (insan bilimleri ve sosyal bilimler) teorisini dilsel, ontolojik ve estetik açıdan çok daha geniş bir alana yaymaya çalışmıştır. Gadamer'e göre, sanat tecrübesi insan bilimlerinde tarihsel yabancılaşma ile ilgili yaygın varsayıma, bu varsayımı geçersiz kılan ve çürüten çağdaşlık (zamandaşlık) iddiası –ki bu iddia sanat tecrübesinin kendi özünde bulunur– ile karşılık vermektedir. Bu durum, insanın dünya ile ilgili tecrübesinin, daima kendini yenileyen bir çağdaşlığa (zamandaşlığa) sahip olarak ortaya çıkan asli dilselliğinde açıkça görülmektedir. Bu çağdaşlık ve dilsellik, sorgulayarak bütün bilgilerin gerisine giden ve beklenti oluşturarak onlardan önce giden bir hakikate işaret eder.

Bu hakikatin ifşâını amaçlayan felsefi hermeneutik, bizim dünya ile ilgili bütün anlayışımız ve içinde anlayışımızın gerçekleştiği farklı formlar –ki bunlar insanlar arası iletişimden toplumun idaresine, toplum içindeki bireyin şahsi tecrübesinden onun toplumla olan münasebetine, din, hukuk, sanat ve felsefeden oluşan gelenekten özgürleştirici düşünme (*reflection*) aracılığıyla geleneği sarsan devrimsel bilince kadar geniş bir yelpaze oluşturur– için arzettiği temel önem açısından hermeneutik boyutu bütün genişliğiyle ortaya çıkarmayı görev kabul eder. "Bu geniş alana ve öneme rağmen, bireysel tetkikler zorunlu olarak oldukça sınırlı bir tecrübeden ve tecrübe alanlarından hareket eder."[21] Bu sınırlılık, tarihin insan bilinci üzerindeki etkileyici gücünden, yani insanın daima bir hermeneutik 'ortam' (*hermeneutical situation*) içinde bulunmasından ve bu ortam hakkında, onun dışına çıkamayacağı için, nesnel bir bilgiye sahip olamamasından kaynaklanır. Bu ortamı aydınlatmaya çalışmak aslâ tamamlanmayacak bir görevdir. Ancak bu görevin aslâ tamamlanamayacak olması, ortam ya da etkileyici tarih üzerindeki düşünme eylemimizin kusurlu oluşundan değil, kendi tarihsel varlığımızdan ötürüdür. "Tarihsel olmak demek kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin aslâ tamamlanamaz oluşu demektir."[22]

[21] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 18-19.

[22] Gadamer, *Truth and Method*, ed. Joel C. Weinsheimer and Donald G. Marshall, Crossroad, New York 1989 (2. baskı), s. 301-302.

Buna göre, kişinin kendisi hakkındaki bilgisi tarihsel olarak önceden verilen, tüm öznel niyet ve eylemlerinin arka planında bulunan ve böylece gelenekle ilgili anlayışını hem belirleyen hem de sınırlayan şeyden kaynaklanır. Bu şey, "dünya-içindeki-varlığımızın temel hareket tarzı ve dünyanın inşâının en kuşatıcı formu" olan dildir.[23] Dil, sadece elimizde bulunan bir nesne olmayıp, geleneği içinde barındıran ve kendisi içinde (ve aracılığıyla) var olduğumuz ve dünyayı kavradığımız bir ortamdır. Bu yüzden, kendi bilinçli yargılarımızdan çok, dil ya da gelenekten elde ettiğimiz önyargılar bizim varlık tarzımızı belirler.

Önyargılar zorunlu olarak kanıtlanmamış, hatalı olan ve böylece gerçekleri tahrif eden şeyler değildir. 'Önyargı' kavramı, İngiliz ve Fransız Aydınlamacılarının kendisine yükledikleri olumsuz anlamdan önce, literal olarak, bizim tecrübe etme yeteneğimizin, yani varlıklara yönelmişliğimizin başlangıcını ima etmekteydi. Önyargılar, dünyaya karşı açık oluş temayülümüzdür. Onlar yalnızca, bir şeyleri tecrübe etmemize ve karşılaştığımız şeylerin bize bir şeyler söylemesine imkan verirler. Gadamer'e göre, önyargıları bu şekilde formüle etmek, bizim önyargılar duvarı içinde tutuklu kaldığımız ve dar bir perspektiften hareketle ancak daha önce söylenen şeyleri kabullendiğimiz anlamına gelmez. Aksine, onlar yeni birtakım gerçekleri tahmin etmemizde ve onlara hazır olmamızda ve anlamamızda rol oynarlar.

Bu açıdan bakıldığında önyargı kavramı, otorite ve gelenek kavramlarıyla çok yakın bir ilişki içindedir. Gadamer, otoritenin, her ne kadar zaman zaman çok farklı tahakküm formlarında dogmatik bir gücü faaliyete geçirebilse de, sadece kabul etme veya tasdik etme sonucu meşruluk kazanabileceğini belirtir. Kuşkusuz, tasdik etme, gerçekten tasdik etmekten ziyade güçsüzün güçlü karşısında boyun eğmesini de ifade edebilir. Ancak bu durumda o gerçek anlamda otoriteye değil, güce dayalı bir tasdiktir. "Kim bir iddiasında otoriteye başvurursa o sadece iddiada bulunmaktadır."[24] Otorite, yalnızca özgür bir biçimde birinin bilgi ve görüşünün bir başkasınınkine üstün olduğu fark edilip kabul edildiğinde tesir icra edebilir. Bu anlamda gerçek otoriteye itaat ne körlük ne de aşağılıktır.

Bu noktada Gadamer, otorite kavramıyla geleneği anlamaktadır. Geleneğin otoritesine olan bağımlılığımız, geleneğin, sahip olduğumuz mirasla ilgili bilinç veya bilgi ile tüketilememesinden kaynaklanır. O belli bir tarih bilincine indirgenemez. Geleneğin durumunda değişiklikler yapmak, var olan durumları savunmak kadar gelenekle bir bağ oluşturmak demektir. "Gelenek daima olduğundan farklı bir şekilde ortaya çıkmakla var olur." Böylece, 'gelenekle ilişki içinde olma'nın anlamı, plan ve arzularımızın daima gerçekliği aştığı, yani gerçeklikle ilişkisini kopardığı zamanki tecrübelerimiz açısından daha iyi anlaşılabilir: Böyle bir ilişki, arzulanan şeylerle ilgili beklentilerimiz ile yapılabilecek

[23] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 3.
[24] Gadamer, *Philosophical hermeneutics*, s. 33.

şeylerle ilgili imkanların, gerçekleşmemiş arzular ile gerçek isteklerin buluşmasına, yani "gerçekliğin kendisine yönelik beklentilerimizle ilgili hayal gücümüze dayalıdır." [25]

Burada Gadamer'in anlatmak istediği husus, geleneğin bize hem gerçeklik hakkında bir ön bilinç sağladığı hem de geleceğe yönelik beklenti ve hayal gücümüzü genişlettiğidir. Buna göre, geleneğin kendisinden hareket etmediği sürece, geleceğe yönelik gerçekçi bir beklenti ve hayal gücü olamaz; benzer şekilde, geleceğe yönelik beklenti ve hayal gücü olmaksızın, geçmiş üretken bir ön bilinç sağlayamaz. Geleneğin otoritesi geçmişe olan bağımlılığımız ile geleceğe yönelik tasarılarımız arasındaki çözülmez diyalektik ilişki içinde tecrübe edilir. Bu tecrübe (*hermeneutic praxis*) "kendi içinde anlayışımızı ve anlayışımızla ilgili bilincimizi belirleyen etkili bir tarihsel faktörü barındırır."[26] Bu tarihsel faktör, anlayışımızın kendisine dayandığı bir uzlaşmayı, insanlar arasında derin ortak bir uyum ve diyalojik iletişimi mümkün kılan ve bu uzlaşma ve ortak uyumu kendisinde yansıtan dil hâdisesidir. "Anlama, dil-bağımlıdır."[27] Ancak burada 'dil-bağımlılık' ifadesi, çeviri faaliyetlerinde görüleceği üzere, dilin sadece kültürü değil, anlaşılabilecek her şeyi kendisinde taşıyan sınırsız bir ortam olduğu gerçeği ile birlikte anlaşılmalıdır. Bu sınırsız ortam sayesinde, yabancı görünen her unsur bize ait olan ve kendisine ait olduğumuz aşina bir unsur hâline gelerek geleneğe katılır. Buna göre, her anlama hâdisesi geleneğin oluşumu ve devamıdır.

Habermas, Gadamer'in önyargı, gelenek ve otorite hakkında ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız felsefi görüşlerini ve sonunda genel olarak felsefi hermeneutiğini, insanların tahakküm altına alınmasına yol açan ve özgür iletişim veya etkileşimi sınırlandıran "ideolojik bilinç formlarını meydana çıkaracak bir donanıma" sahip olmadığı[28] ve bu formlara karşı kör olduğu gerekçesiyle eleştirir. Habermas'a göre, hermeneutiğin kendisine dayandığı olağan (doğal) dil formel olmadığı için, kapalı bir sistem olarak ele alınamaz. Ne var ki, bu durumda anlam-terkipleri dogmatik olarak geleneğe dayalı ve önceden verilen bağlamlara bağımlı olduğu için, hermeneutik anlayış önyargılardan bağımsız olarak bir konu veya soruna yaklaşamaz. Aksine o, yorumcunun yorum şemalarını kendisinden ödünç aldığı bağlam içinde tutukludur. Bu önyargılardan bazılarının farkına varılması, gözden geçirilmesi ve değiştirilmesi, yorumcunun dili nesnelleştirebilmesine imkan vermez; zira bilginin ilerlemesi esnasında geliştirilen her yeni ön anlama yeni bir hermeneutik adımı yönlendirmekten başka bir işlev görmez. Bu nedenle hermeneutiğin tatbik alanı normal günlük ko-

[25] Gadamer, "Reply to My Critics" in *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, edit. G. L. Ormiston - A. D. Schrift, State University of New York Press, New York 1990, s. 288.

[26] Gadamer, "Reply to My Critics," s. 291.

[27] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 15.

[28] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 107.

nuşmanın sınırları ile sınırlanmaktadır. Oysa sistematik bir biçimde tahrif edilmiş iletişim model veya usûlleri 'normal' konuşma içinde açıkça fark edildiği zaman, hermeneutik anlamanın daima temel teşkil ettiğine dair evrensellik iddiası sarsılır.[29]

Karşılıklı anlamadaki başarısızlığa daima öncelik arzeden dil geleneği içinde 'makul' görünen konsensus veya uzlaşmanın her türlü gücün baskısından uzak ve sınırlı olmayacak tarzda gerçekleşmiş bir uzlaşma olduğu güvence altına alındığında, geleneğin hakikat iddiası bir bilgi olarak kabul edilebilir. Oysa uzlaşma, dil geleneğinin içinde bulunanlar tarafından bile fark edilemeyecek şekilde bir sahte-iletişimden kaynaklanmış olabilir. Warnke'nin kadınların ihtiyaç ve çıkarları (ilgileri) üzerindeki geleneksel konsensus ile ilgili verdiği bir örnekle Habermas'ın değindiği nokta daha açık hâle getirilebilir. Konsensus, hiyerarşik güç ilişkisini maskelediği için çok sayıda kadın, bu konsensustan kaynaklanan mümkün hakikati çok uzun bir süre benimsemiş olabilirler. Kadınlar geleneksel kadın anlayışlarına hermeneutik açıdan yaklaşıp, kendi dünyalarında onu anlamlandırmaya çabalayıp bu anlayışla ilgili hakikati kendi hayatlarına aktarırlarken bunun bedelini kendileri ödemiş oldular.[30] Bu bağlamda Habermas'ın Gadamer'e karşı söylemek istediği husus şöyle ifade edilebilir: Kadın anlayışları ile bu anlayışları destekleyen güç ilişkileri arasındaki bağlantıyı bilmek, bu anlayışlara karşı makul bir tepki ve cevap verebilmek için zorunludur. Zira dil geleneği, hakikat ve uzlaşma kadar hakikatin örtüldüğü, özneler arası uzlaşmayı bozan ve günlük iletişimi sistematik olarak tahrif eden güçlerin baskısına maruz kalan bir yerdir.[31]

Sosyal eylem yalnızca olağan-dil iletişimi içinde gerçekleştiği için olağan dil, her ne kadar tüm sosyal kurumların kendisine dayandığı bir tür üst (meta) kurum olsa da, gelenek olarak dilin üst kurumsallığı, normatif ilişkilere indirgenemeyecek bir sosyal sürece bağımlıdır. Bu nedenle dil, 'aynı zamanda' tahakküm ve sosyal iktidar için bir ortam teşkil eder. O, organize güç ilişkilerini meşrulaştırmanın bir aracıdır. "Bu meşrulaştırmalar, kurumlaşmasına imkan verdikleri güç ilişkisini açığa vurmadıkları, bu [güç] ilişkisi sadece meşrulaştırmalar içinde ifşa oldukları sürece, dil 'aynı zamanda' ideolojiktir."[32] Bir üst kurum olarak dile nüfuz eden ve normatif olmayan güçler, tabir caizse, dilin gerisinde, kendisiyle dünyayı yorumladığımız gramer kurallarını etkilerler. Bu nedenle, sosyal eylemlerin anlaşılmasını mümkün kılacak nesnel bağlam, dil ve iş ve tahakküm gibi dil-dışı güçler arasındaki ortak ilişkinin kurulmasıyla oluşturulabilir.

[29] Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality," s. 246-7, 254.

[30] Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford University Press, Stanford 1997, s. 112.

[31] Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality," s. 266-9.

[32] Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, çev. S. W. Nicholsen - J. A. Starks, MIT Press, Cambridge 1991, s. 172.

Gadamer'in felsefi hermeneutiği, olağan (doğal) dilin sınırları içinde kaldığı için, *Verstehen* (anlama) içinde ortaya çıkan ve doğal dil kullanımının gerisine giderek dil ile iş ve tahakküm gibi dil-dışı güçler arasındaki ortak ilişki aracılığıyla oluşturulan nesnel bağlamı kavrayacak düşünme (*reflection*) gücüne yer vermemektedir. Oysa düşünme gücü, mutlak yani kendi üzerinde temellenen geleneğin özerkliği illüzyonuna kapılmaksızın, geleneğin menşeini, ondan kaynaklandığının ve yine ona döndüğünün bilinci içinde anladığı zaman hayat pratiğinin dogmatizmi sarsılır.[33] Bu nedenle, Gadamer'in geleneğin geçerli kıldığı önyargıların meşruluğu lehindeki önyargısı, geleneğin iddialarını reddederek kendisini kanıtlayan düşünme gücü ile çatışma hâlindedir. Zira otorite ve bilgi (akıl) aynı noktada buluşamaz.[34] O hâlde, geleneğin sınırlarını aşarak ideolojik bilinç formlarını meydana çıkaracak, geleneğin eleştirilmesini mümkün kılacak ve sınırlanmamış ideal konuşma ve iletişimi amaçlayan bir referans sistemine, yani kapsamlı bir toplum teorisine ihtiyaç vardır.[35]

Gadamer, Habermas'ın eleştirilerine cevap verirken, devam eden gelenek içinde bulunmak ile onun düşünmeye (*reflection*) dayalı olarak anlaşılması ve eleştirilmesi arasında zıtlık ve ayrılığın bulunduğuna dair iddianın gerisinde hermeneutik düşünmeyi tahrif eden bir dogmatik nesnelciliğin olduğunu belirtir. Bu nesnelcilikte, anlayan kişinin hermeneutik ortam ve tarihin onun bilincindeki daimi etkisinden bağımsız olarak, sanki araştırılan olayın içine girmeden anlamasının gerçekleştiği varsayılmaktadır. Oysa durum tam tersidir. Tarihi eleştirel bir bilim olarak kabul eden tarihçi dahi, ancak içinde bulunduğu geleneğin gelişim ve büyümesine katkıda bulunarak geleneği eleştirebilir. Zira anlamanın kendisi geleneğin oluşumudur.

Anlamın, fiilen amaçlanmadığı zaman dahi tecrübe edilebildiğine dikkatleri çekerek hermeneutiksel anlamanın evrensel olduğu iddiasını yineleyen Gadamer, 'kültürel gelenek', sosyal gerçekliği belirleyen ve 'gerçek' faktörler olarak kabul edilen unsurlardan ayrı olarak ele alındığında, hermeneutiksel anlamanın evrenselliğinin daraltıldığını ifade eder. Söz konusu evrenselliğe imada bulunacak tarzda şu soruyu sorar: "Ancak 'her' ideolojiyi sahte bilinç formu, yani sadece bilinçli, açık ve makul anlamı içinde bize kendisini göstermekle kalmayan ayrıca 'doğru' anlamı içinde kavranabilecek bir şey olarak anlayabileceğimiz doğru değil midir?"[36] Buna göre, gerçek faktörler diye adlandırılan ve dil-dışı olduğu iddia edilen güç, tahakküm, siyaset ve iş gibi unsurların herme-

[33] Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, s. 168.

[34] Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, s. 170.

[35] Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, s. 170. Habermas'ın, Freud'un metapsikolojisini sosyal alana aktararak oluşturduğu ve insanların baskı altına alınmış veya geriye itilmiş niyetlerini, düşüncelerini özgür bırakmayı amaçladığı için meta-hermeneutik veya derinlik-hermeneutiği diye adlandırdığı eleştirel toplum teorisinin anahatlarıyla ile ilgili bilgi için bkz. Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality," s. 245-272.

[36] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 31.

neutiksel alanın dışına çıktığını söylemek saçmadır. Hermeneutiksel ilke şudur: Anlaşılabilecek her şeyi anlamaya çalışmamız gerekir. "Anlaşılabilen varlık dildir." Bu ifade, toplum hayatını temelde belirleyen ekonomik ve siyasi gerçeklere ilave ve onlara nispetle ikinci derecede bulunan bir anlam dünyasının bulunduğuna işaret etmez. Aksine, dil aynasının, var olan her şeyi yansıttığını gösterir. Ancak ve ancak dil içinde, dünyada aslâ 'karşılaşmayacağımız' şeylerle karşılaşırız; zira dil sadece bizim kastettiğimiz veya kendi hakkımızda bildiğimiz bir şey değildir; bizzat kendimiz diliz. Bu anlamda dilin, son tahlilde ayna metaforu ile ifade edilemeyen bir özelliği ortaya çıkar: O, sadece siyaset ve iş gibi somut değil, ayrıca kendi dünyamızı kuşatan her türlü ilişki içinde bizimle birlikte bulunan şeyle yaşamaktır.

Dilin bu özelliği bize yabancı olan her şeyi tanıdık hâle getiren ve böylece insanların karşılıklı anlama ve iletişim eylemini mümkün kılan konsensus ve uzlaşmayla yakından ilişkilidir. Otoritenin ve böylece önyargıların da arka planında bulunan bu konsensus, Habermas'ın anladığı anlamda geleneğin dışına çıkarak geleneği eleştirmenin imkansızlığına işaret eder. Habermas'ın "doğru konsensus tarafından belirlenebilecek hakikat ideali"nden[37] de anlaşılabileceği gibi, geleneğin dışına çıkma fikri metafiziksel bir kaynaktan –Orta Çağ akıl doktrininde görülen ve melek kavramıyla ilişkisi kurulan– Tanrı'yı kesinlikle kendi özüyle görme üstünlüğüne sahip saf akıl kavramından elde edilmiştir. Buna göre Gadamer'in son tahlilde söyleyebileceği şey, geleneğin eleştirisinin, bütün somut güçleriyle toplum gerçeğini ifadesini bulmuş şekilde bilince getiren dil içinde kalmak suretiyle yapılabileceğidir. Yoksa, Habermas'ın iddia ettiği gibi, gerçeklik 'dilin gerisinde' ortaya çıkmaz; gerçeklik, aksine 'dünya'yı anladıklarına dair öznel inanç içinde yaşayanların (daha doğrusu, onu anlamayanların) gerisinde ortaya çıkar; "yani gerçeklik kesinlikle dil 'içinde' ortaya çıkar."[38] Bu sonuç, yazımızın başlığının "Dil bağlamı içinde kadın bilincinin özgürleşmesi sorunu" şeklinde de formüle edilebileceğine işaret eder.

Gadamer ve Habermas arasında dil ve gerçeklik arasındaki ilişki sorunu üzerinde düğümlenen bu tartışmalar, Gadamer'in belirttiği gibi, hermeneutik ve psikanaliz gibi iki farklı 'dil oyunu'nu birbiriyle kolayca kaynaştırarak sorunu çözümlemeye çalışmanın tehlikelerine işaret etmektedir. Ancak, Ricoeur'un vurguladığı gibi, her ne kadar Gadamer'in hermeneutiği ve Habermas'ın ideoloji eleştirisi farklı noktalardan hareket etseler de, her ikisi ortak bir zeminde, *a priori* olarak önyargı kavramı ile ideoloji kavramı arasındaki karşılıklı ilişkiyi temin eden 'fanilik veya sınırlılık hermeneutiği'nde (*hermeneutics of finitude*) buluşmaktadır.[39]

[37] Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality," s. 267.

[38] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, s. 35.

[39] Ricoeur, her ikisinin kesin anlamda birbirlerinden ayrıldıkları zaman farklı ideolojiler hâline dönüşebileceklerini ileri sürer. Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, çev. K. Blamey - J. B. Thompson, Northwestern University Press, Evanston 1991, s. 270-307.

Fanilik hermeneutiği (insanın zorunlu olarak gelenekten ve böylece önyargılardan hareket etmekle birlikte bu önyargıların süper özne tasarlamaksızın eleştirilebileceğini kabul eden anlayış), ataerkil dil sorununun insanın tarihselliğine yönelerek tersine çevrilebileceğine dair yukarıdaki kanaatimizi destekler görünmektedir. İnsanın tarihselliği kavramı, her ne kadar anlamanın sınırlı olarak gerçekleştiğini ima etse de, bu sınırlılık aynı zamanda üretken hayal gücünün temeli ve dinamiği olduğu için olumlu bir işleve sahiptir. Burada 'üretken hayal gücü' sadece fantezi bağlamında, Gadamer'in ifadesiyle, 'gerçekliğin ilerisine gitme' veya 'gerçeklikten kopma' anlamında ele alınmamalıdır. Daha temelde o, var olan mevcut durum içindeki sorunları yakalayabilme ve bu sorulara yine mevcut durumu üretken bir tarzda yorumlayarak cevap bulabilme yeteneği ve pratiğine işaret eder.

Şayet ataerkil dilde oluşan erkek ve kadın imaj tahrifinin kökeninde, daha önce belirttiğimiz gibi, tarihsel anlamın metafiziksel bir karaktere büründürülmesi bulunuyorsa, bu, tarihsel anlamın metafiziksel karaktere bürünerek metinleştiği her yerde hayal gücünün üretkenliğini yitirmesindendir. Zira, tarihsel anlamın metinleşmesi, hem gerisinde bulunan soruları metafizikleştirir hem de kendisinin sorulara değişmez (metafiziksel) bir 'cevap' olduğu imajını oluşturarak Habermas'ın değindiği gibi, güç ve tahakkümü meşrulaştırabilir. Öyleyse, dilin metafiziksel anlam formunda hem geriye (sorunlar) hem de ileriye (cevaplar) yönelik olarak gördüğü bu işlevin üretken hayal gücü içinde tarihselleştirilmesi, yani tarihsel sorun ve cevaplar bağlamında üretkenleştirilmesi gerekli görünüyor. Bu noktada, Gadamer'in Habermas'a yönelttiği eleştiriyi daha iyi anlayabiliriz. Şayet anlaşılacak olayın içine girmeden sadece reflektif düşünme ile yetinecek ve bunu başarmak için birtakım yöntemsel kurallar oluşturacak olursak, bu, olayın ancak hayal gücü ile kavranılabilecek ferdiliğini göz ardı etmek olacağı için, kendi yöntemlerimize olan inanç içinde tutuklu kalır ve böylece gerçeklik 'bizim gerimizde' cereyan eden bir şey olarak durur.

Heraklit'in, gerçekliğin daima değişmekte olduğuna dair uyarısını dikkate aldığımızda, üretken hayal gücünün hayati işlevini daha iyi fark edebiliriz. Ataerkil dil sorunu, sadece birtakım yöntemler vasıtasıyla anlaşılabilecek ve çözümlenebilecek bir sorun değildir. Zira, nasıl ki, ataerkil dil, değişmez diye takdim edilen imajlar üreterek, gerçekliği kendi 'sabit imajların gerisinde' örtmüşse; yöntemler de, temelde ancak bilimlerin değişmez gördüğü gerçekliklere ulaşmak için teşkil edildiklerinden, akıp giden gerçekliği yakalayamayacak kadar donukturlar. Bu noktada geçmişin zaten kendine özgü bir alan içinde sabit kaldığı ileri sürülerek yöntemlerin meşruluğunu ve hassasiyetini vurgulamak bir yanılgıya yol açabilir. Zira, geçmiş 'orada duran' bir şey değildir; o daha ziyade kendisine yönelttiğimiz sorulara göre bize kendisini gösteren bir şeydir. O hâlde, ataerkil dil sorununun anlaşılmasındaki temel sorun, geleneğe "nasıl üretken ve derin sorular" sorabileceğimizdir. Bu soru(n)lar, mevcut zamanda yaşayan insanları varoluşsal açıdan ilgilendirmediği sürece, bilim ve teknikler vası-

tasıyla ulaşacağımız anlamlar ve çözümler, genele yayılamayacağı için, çözümleri genele kabul ettirmek ayrı bir dogmatizm ve tahakkümü beraberinde getirebilir. Öyleyse, ataerkil dil geleneğine yöneltilecek her derin ve anlamlı soru ve cevap, genel tarafından benimsendiği zaman gerçekçi bir işlev görebilir. Bu ise, bizi Gadamer'in vurguladığı konsensus hâdisesine getirir. Konsensus olmadan ne gelenek içinde gerçekte bir kadın sorunu olduğu anlaşılabilir ne de ortaya atılacak cevaplar genel kabul görebilir. Öyleyse, Habermas, gelenek içinde baskı, güç, iş ve tahakküm gibi unsurlar nedeniyle bir iletişim tahrifatının olduğuna dikkatleri çekerek önemli bir noktaya temas etmekle birlikte, konsensus veya uzlaşmanın gerisine gitmeye çalışmakla bizzat gelenek içinde tahakküm sorununun bulunduğu noktasında ortak bir anlayış imkanını yok etmektedir. Zira hem geçmişte hem de günümüzde hâlâ genel bir kadın sorununun bulunduğunu söylemek ve bunun genel olarak anlaşılmasını talep etmek, zorunlu olarak dil içinde bir konsensus ve uzlaşmayı kabul etmektir.

Sonuç olarak, dilin kadın bilincinin özgürleşmesi bağlamında oynayacağı rol, dilin dinamik yapısı, yani eylemler ve somut gerçeklerle olan bağlantısı, üretken hayal gücü içinde yorumlanarak tarihselleştirildiğinde ortaya çıkabilir. Bu ise ancak geleneğe yine geleneğe dayanarak derin, üretken ve varoluşsal sorular yöneltmekle mümkündür. Temel hedef dili monolojik karakterinden uzaklaştırarak asli diyalojik yapısına kavuşturmaksa, bu, ancak erkekler ve kadınlar arasında diyalojik dil tecrübesinin geliştirilmeye çalışılması ile gerçekleştirilebilir. Diyalojik dil tecrübesinin söz sahibi olmadığı her yerde kadın sorununun evrenselliği gözden kaçacağı için, monolojik açıdan tespit edilen sorunlar ve çözümler hakim olacaktır. Bu ise farklı bir tahakküm ve baskının meşrulaştırılmasına yol açabilir.

islâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 199-214

Reel Politikada Dinî Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar

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

1. Dinin Mahiyeti ve Tarihsel Tezahürleri

Din-siyaset ilişkisi, dinin ve siyasetin tanımlarına göre çok çeşitli yorum ve boyutlar kazanmaktadır. Bu ilişki, İbrahimî teistik dinin tarihsel üç tecrübesinde ve bu tecrübelerin her birinin kendi tarihinde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) en sorunlu ve zor alanlardan biridir. Sorun, günümüzde de devam etmektedir. Bu sorun, Hıristiyanlık açısından zorla da olsa (Kilise'nin devlet dışına atılmasıyla) çözülmüş gibi görünse de, diğer iki dinî tecrübe (Yahudilik ve İslam) için sorun hem teorik hem de pratik düzeyde hâlâ devam etmektedir. Sorun, teorik ve pratik olarak kabaca iki türlü çözülmektedir: Bunlardan birincisi, dinin siyasetle iç içe olduğu ve bunların ayrılamayacağı (İsrail, Suudi Arabistan, Afganistan, Sudan, Pakistan, İran); ikincisi ise, din ve siyasetin ayrı ayrı şeyler olduğu ve bunların birbirine ne öz olarak, ne de söylem olarak karıştırılmaması gerektiği şeklindedir (halkı Hıristiyan olan ülkeler ve Suriye, Irak, Cezayir, Tunus, Türkiye). Siyasetin din ile ilişkisinin bu ikinci şekildeki çözümü, ya bir dünya görüşü olarak felsefi-kültürel sekülerizme –çünkü felsefi sekülerizm dini 'zamanı geçmiş' bir şey olarak görür– ya da politikanın ahlaktan tamamen bağımsız bir 'çıkar kavgası' olduğu kabulüne dayanır.

Dinin siyasete karıştırılmaması gerektiğini savunanlar nezdinde din deyince akla gelenler şunlardır: Kendisi bizatihi gaye olan mebde ve meada ilişkin bir akide, inanç; ferdî veya toplu hâlde icra edilen dinî tören, ayin ve ibadetler (namaz, oruç, hacc, kurban, vaftiz, ekmek-şarap ayini vs.); sakal, sarık, haç, cübbe, takke, misvak, hacı yağı, seccade, tütsü, çan, minare gibi sembol ve nesneler; ağlama duvarı, türbe, Kâbe, Kudüs ve Mekke gibi kutsal mekan ve şehirler; Arz-ı mev'ud, asli günah, seçilmiş halk, günah çıkarma, kadercilik, teslis ve mehdi beklentisi gibi dogmatik inançlar; Tanrı'nın oğlu İsa, sahabe, azizler ve veliler, kutuplar vs. gibi kutsal kişiler; olağanüstü, mantık dışı, sırri, gaybi ve mucizevi olaylar; haham, papaz, keşiş, imam, müftü, şeyh vs. gibi dinî kişiler; havra, kilise, cami, tekke, mescid gibi mabedler; Şeriat, Mişna, Talmud ve Kilise öğretileri gibi dogmatik öğretiler; kısaca, birçoğu tabiata, fıtrata, akla ve

ilme zıt olan cisimsel, sembolik ve şeklî şeylerdir. Bu saydıklarımızın büyük bir bölümü, dindarların entelektüel ve ahlaki zaafları sonucu tarihî süreç içinde oluşmuş ve İbrahimî teistik dinin ontolojisi yerine kaim olmuş şeylerdir, aynı zamanda... Oysa, –Hz. İsa'nın kendi dönemindeki Yahudilik eleştirisini (daha sonra bu eleştiri Pavlus tarafından saptırılarak 'Hıristiyanlık' olarak kurulacaktır) dışarıda tutarak– Hz. Musa'nın ve Hz. Muhammed'in getirdikleri mesaja, doğuş anlarında bakacak olursak, dinin, kendisinin bizzat gaye olmayıp, ferdin, ailenin, toplumun ve insanlığın hayatını, özel bir tecrübede lokal (birincide İbraniler, ikincide Araplar), prensipleri itibarıyla da evrensel düzeyde tanzim eden bir nizam olduğunu görürüz. Bu anlamda din, insanların maslahatlarını ve mutluluklarını gerçekleştirmenin bir yoludur. Acı ve sıkıntıyı teskin etmenin, zulmü meşrulaştırmanın bir aracı değil; adaleti ikame etmenin kendisidir. İnsanın düşünce kabiliyetini uyuşturan, donduran, felç eden bir unsur değil; tersine, onu tahrik eden, teşvik eden, canlandıran[1] bir süreçtir. İbrahimî teistik din, özü itibarıyla tevhid ve adalete dayanan bir dünya görüşü, bir tür hümanizm, bir anlam haritası, bir medeniyet projesi ve bir kök paradigmadır. Tevhid, nihilizme karşı evrenin ve insanın anlamını; adalet ise, insanın yeryüzünde hemcinslerine karşı sorumluluğunu ortaya koyar. Din, sadece bireyin nasıl yaşayacağını ortaya koyan bir şey değil, aynı zamanda, toplumsal (dolayısıyla politik) olarak dünyayı değiştirme idealidir. Tanrı, insanlara sadece bireysel ahlakı ve duayı önermez; zalimlere karşı gerektiğinde kuvvet kullanmayı ve savaşı da emreder (8. Enfâl, 39, 60). İnsan, yeryüzünde fiiliyle Allah adına salih amel gerçekleştirecek bir vekil, halife (2. Bakara, 30) ve yeryüzünü imar edecek bir görevlidir (11. Hûd, 61). Aydınlanma, modernite ve sekülerizmin ortaya koyduğu dünya görüşü, İbrahimî teistik dinin alternatifi bir dünya görüşü ve medeniyet projesidir. Buna Batılı tarih felsefecileri çeşitli adlar vermişlerdir: Prometeuscu, hümanist, laik ve kahraman üst kültür sistemi (W. Schubart), duyumcul üst kültür sistemi veya prototipi (Sorokin).[2] Bu dünya görüşleri (*Weltanschauung*) veya üst kültür sistemleri (medeniyet, kök paradigma), kendilerine has bilim, felsefe, sanat, teklonoji, iktisat, ahlak, siyaset vs. anlayışına sahiptir. Bunlar kendilerini, ideolojik, maddi ve davranışsal olarak dışa vururlar.

2. Din Olarak Siyaset

Eğer politika, birçok politikacının ve siyaset bilimcinin anladığı anlamda, bir toplumdaki (ekonomik) değerlerin elde edilmesi mücadelesi; düşünce, menfaat ve psikolojik eğilimlerin farklılığından doğan bir çatışma; iktidarı ele geçirme mücadelesi ve hükmetme tutkusu ise,[3] dinin, politika ile bir ilişkisi yoktur.

[1] Örnek olarak bkz. 17. İsrâ', 36; 44. Duhân, 58; 22. Hacc, 46; 29. Ankebût, 43. İlim, akletme, tefekkür, ibret alma ile ilgili yüzlerce ayet vardır.

[2] Pitirim Alexendrovic Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, İstanbul 1972, s. 116, 174.

[3] Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara 1978, s. 1.

Ancak, siyaset bununla birlikte, aynı zamanda, toplumun bütün üyelerinin yararına (maslahat) uygun olabilecek bir düzen kurma; haksız bireyesel menfaatlere karşı toplumun ortak çıkarını temin etme; iç barış ve düzeni sağlama;[4] bireysel, grupsal ve kitlesel zulümleri önleyerek adaleti kaim kılma mücadelesi ve Aristo'nun tanımı ile 'pratik ahlak' ise, o zaman dinin önemli bir bölümünün siyaset olduğunu söyleyebiliriz. Bir örnek vermek gerekirse, Türkiye'de siyasi partilerin parti programlarına yazdıkları (vadettikleri) çoğu ahlaki nitelikli öneriler ikinci anlamda; iktidara geldiklerinde yaptıkları veya elde ettikleri ise, birinci anlamda siyasettir.

Siyaset, birçok insan tarafından birinci anlamında kabul edilmektedir. Nitekim, ülkemizde –daha yakında– başbakan yardımcısı düzeyindeki bir politikacımız, parlamentoda yapılan bir oylamayı değerlendirirken: "Arkadaşlarımız oylamada karar verirken, siyasi değil, ahlaki davranmışlardır." demişti. Bu cümledeki 'siyasi' ibaresinin, ahlakın karşıtı anlamında, yukarıdaki tanımı içerdiği açıkça görülmektedir. Fakat, siyaset tarihi, ahlaki kaygının, siyasetin ayrılmaz bir özü olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Zulmün ve adaletin olduğu her yerde ilahi dinin bir sözü ve insanlardan bir talebi vardır. Siyaset ise, en büyük zulümlerin (büyük günahlar), en büyük adalet örneklerinin (büyük sevaplar) gerçekleştiği süreçtir. Zira, siyasi eylemlerin etkisi, yerine göre yüzlerce, binlerce, milyonlarca insana uzanır. Hz. Musa'nın ve Hz. Muhammed'in dinî mesajları, yaşamı; siyasi, iktisadi, hukuki ve dinî olarak bölmemişlerdir. Bu iki tecrübenin tarihî süreç içinde 'Şeriat'a vücut vermeleri, onlardaki siyasiliğin doğal bir sonucudur. Fakat, her iki şeriatın da dogmatikleşmesi insan zihninin bir zaafıdır.

Firavunların zulmü altında zayıf düşürülmüş bir halkın (İbraniler) özgürlük mücadelesi olarak başlayan Hz. Musa'nın hareketi, aynı zamanda, siyasi bir mücadeledir. Kabileler hâlinde yaşayan Arapların 'İslam ümmeti' şeklinde bir topluma ve devlete kavuşmaları da, özü itibarıyla, Hz. Muhammed'in mücadelesini siyasi kılar. Aynı zamanda, Mekki ayetlerde Mekke'deki ticari burjuvaziye karşı, ezilen fakir insanların protestosu dile getirilir. Medine'de ise toplumsal adalet tahakkuk ettirilir.

Bu arada Hz. İsa'nın mesajına değinecek olursak, Nietzsche'nin dediği gibi, bu mesaj "Yahudi kilisesine bir başkaldırmadan başka bir şey değildir; sözcüğü bugün kullandığımız anlamda Kilise'ye, 'iyilere ve haklılara' karşı, "İsrail'in kutsal kişileri"ne karşı, toplumun yukarıdan aşağıya tabakalaşmasına karşı bir başkaldırıydı bu."[5] Hz. İsa'nın mabedde Yazıcılar ve Ferisilere karşı yaptığı suçlamalar (Matta, 23. bab), bu başkaldırıyı en güzel bir biçimde özetlemektedir:

> ... Lakin vay başınıza, Yazıcılar ve Ferisiler, iki yüzlüler! Çünkü siz göklerin melekutunu insanların yüzüne kapıyorsunuz; zira kendiniz girmiyorsunuz, girenleri de bırakmıyorsunuz ki girsinler... Vay başınıza, Yazı-

[4] Kapani, *age.*, s. 2-3.

[5] Frietrich Nietzsche, *Deccal (Hristiyanlığa Lanet)*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul 1995, 42.

cılar ve Ferisiler, iki yüzlüler! Çünkü nanenin, anasonun ve kimyonun ondalığını veriyorsunuz ve şeriatın daha ağır işlerini, adaleti, merhameti ve imanı bırakıyorsunuz, onları yapmalı idiniz, bunları da bırakmamalı idiniz. Ey kör kılavuzlar, siz küçük sineği süzerek ayırırsınız, fakat deveyi yutarsınız!..

Nietzsche, bu mesajın apolitikliğini şu şekilde ortaya koyar:

> Kültür ona (Hz. İsa) dedikodu yolu ile bile tanıdık değildir, ona karşı savaş vermesi gerekmez hiç de, –onu reddetmez. Aynı şey devlet için de geçerli, bütün (Roma eyaletindeki) vatandaşlık düzeni ve toplum düzeni için de (geçerli); çalışma için de, savaş için de. Hiçbir zaman (o günkü) 'Dünya'yı reddetmek için bir nedeni olmadı...[6]
>
> ...Hiç korumamak kendini, hiç öfkelenmemek, hiç sorumlu tutmamak (...) kötüye direnmemek, onu sevmek...[7]

Dört İncil'de ortaya konan mesajın, özü itibarıyla Yeremya'nın, Zekariya'nın ve Yahya'nın tebliğlerinde olduğu gibi ahlaki-manevi bir özeleştiri olması hasebiyle apolitikliği, onun daha sonradan politikleşerek Roma'yı ele geçirmesi gerçeği ile çelişmez. Bu öz eleştiriyi çarpıtarak Pavlus'un onu Kilise'nin (bedenleşmiş İsa) üzerine yeni bir din olarak kurması (Hıristiyanlık) ise apayrı bir şeydir.

3. İslam'ın Siyasal Boyutu

Kurumsal olmayan, diğer bir deyimle bireysel ve toplumsal siyasi sorumluluk, Kur'an'da *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* (iyiliği destekleme, kötülüğü köstekleme) şeklinde sık sık her bireye bir yükümlülük olarak hatırlatılır. Kurumsal siyaset ise (imamet, devlet inşâı) Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Müslümanlar tarafından dinî, toplumsal bir zorunluluk olarak algılanmıştır. Kurumsal siyasetin şeklî unsurlarının, hem Kur'an'da belirtilmediği hem de dinî bir mesele olmadığında –Şia ve Mevdûdî ile Seyyid Kutub gibi çağdaş bazı müslüman düşünürler hariç– hemen hemen bütün Müslümanlar ittifak etmişlerdir.

a) Topluma karşı bireysel siyasi sorumluluk olarak emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker

Bireysel ahlaki sorumluluk olarak fakirlere yardım etmek, anne ve babaya iyilik etmek, çalmamak vs. şeklinde Kur'an'da tavsiye edilen yüzlerce ahlaki buyruğu yerine getirmekle, bireysel siyasi sorumluluk arasındaki fark nedir? Bunu tayin eden şey, bireysel bir çabanın birden çok sayıda insanın içinde bulunduğu bir toplumsal, ahlaki durumu oluşturmaya/korumaya (maslahat, adalet) veya bozmaya (haksızlık, zulüm) yönelmesidir. Örneğin, fakir insanlara yardım etmek bireysel bir ahlaki sorumluluktur; fakat, fakirliği ve gelir dağılımındaki adaletsizliği yaratan koşulları ortadan kaldırmak için girilişilecek bireysel veya

[6] Nietzsche, *age.*, 49.
[7] Nietzsche, *age.*, 53.

kolektif çaba, bireysel siyasi sorumluluktur. Bir hadiste ifade edildiği gibi, bu siyasi sorumluluğu yerine getirmenin istitaat ve önem sırası şöyledir: Önce fiilî, örgütsel (el ile); sonra kültürel, yani basın-yayın, eğitim, vaaz, irşad (söz ile) ve son olarak da, düşünsel (kalb ile).[8] Halk arasındaki deyimi ile, bu, "seyircilerin sahaya inmesi"dir.

İyiliği, adaleti ayakta tutma; kötülüğü, zulmü, haksızlığı engellemeye çalışma anlamındaki bu prensip, Kur'an tarafından her müslümana ve müslüman topluma ahlaki-dinî-siyasi bir sorumluluk olarak yüklenmiştir. Örneğin Lokman (a.s.) oğluna öğüt verirken: "Ma'ruf (adil, ahlaki ve iyi) olanı emret ve münker (haksızlık, zulüm, yanlış, kötü) olandan da vazgeçir." (31. Lokmân, 17) demektedir. Müminlere toplu hâlde hitap eden bir ayette ise: "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı topluluksunuz. Ma'rufu emreder, münkerden alıkoyarsınız." (3. Âlu İmrân, 110) denmektedir.[9] Bireysel siyasi sorumluluk, sonucu bireysel olarak bizi ilgilendirsin veya ilgilendirmesin, toplumsal sorunlarla ahlaki zorunluluk ve sorumluluk gereği ilgilenmektir. Bu, çağdaş demokrasilerde olduğu gibi bireyin 'susmama hakkı'dır. Bu sorumluluk meşhur bir hadiste şöyle ifade edilmiştir: "Haksızlık karşısında susan dilsiz şeytandır." Ülkemizde birçok sivil toplum örgütünün, çeşitli toplumsal, politik haksızlıklar karşısında protestolarını ifade etmede kullandıkları: "Susma, sustukça (ezilme) sıra(sı) sana gelecek." sloganında dile getirilen de aynı sorumluluktan başkası değildir.

Tefsir, fıkıh ve kelam alimleri, bu sorumluluğun, bizâtihi veya lizâtihi (kendinde) bir hüküm olarak, herkese zorunlu (*vācib*) olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bunu zorunlu kılan şey ise, hem akıl, hem de dinî nasslardır (Kur'an ve hadis).[10] Şu ayet, bu toplu sorumluluğa somut bir çağrıdır:

> Size ne oldu ki, Allah yolunda ve: "Rabbimiz bizi şu halkı zalim olan şehirden çıkar, bize katından bir koruyucu ver." diyen zayıf erkek, kadın ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz (4. Nisâ', 75).

Müslüman alimler, bu sorumluluğu yerine getirmenin şartlarını da belirlemişlerdir. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz: Ma'ruf ve münkerin ne olduğunu iyice bilmek. Bu sorumluluğu yerine getirirken fitne, zulüm ve zarardan kaçınmak. İkna ve ıslah yolları dururken zora başvurmamak. Kötülüğü engellerken, başkalarına zararı dokunan (*mute'addî*) kötü fiilleri engellemeye öncelik vermek vb.[11]

İslam düşünce tarihinde bu sorumluluğu müstakil bir ilke hâline getirip kurumsal siyaseti (imamet) bu ilkenin zorunlu ve dolaylı bir sonucu olarak gören, Mutezile ekolüdür. Bilindiği gibi, Mutezile'nin beş temel ilkesinden (*el-uṣūlu'l-ḫamse*) biri, *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker*'dir. Sünnilik bu so-

[8] Muslim, "İmân", 78; Nesâ'î, "İmân", 17; İbn Mâce, "Fiten", 20; İbn Hanbel, I. 2, 5; III. 20.

[9] Diğer örnekler için bkz. 3. Âlu İmrân, 110, 114; 7. Â'râf, 157; 9. Tevbe, 67, 71; 22. Hacc, 41.

[10] Abdulcabbâr, İbn Ahmed el-Kâdî, *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse*, Kahire 1988, s. 143; Adududdîn el-Îcî, *el-Mevâḳıf*, Beyrut t.y., s. 395

[11] Abulcabbâr, *Şerḥ*, s. 142, 143; Hasan Hanefi, *Mine'l-ʿaḳîde ile's-sevra, (el-Îmân ve'l-ʿamel, el-imâme)*, Kahire t.y., V. 305 vd.

rumluluğu bireysel-ahlaki düzlemde bir sorumluluk olarak görürken; Haricilik, Şia ve Mutezile, siyasi-ahlaki bir sorumluluk olarak görmüştür.

b) Müslüman toplumun siyasi dinî sorumluğu olarak kurumsal siyaset (imamet)

Kurumsal siyasetin dayanması gereken bazı ahlaki ilkelerin dışında (adalet, şûrâ, emaneti ehline vermek vs.), kurumsal siyasetin şeklî unsurlarının –önemli olmadığı veya dinamik olduğu için– Kur'an'da bulunmadığı, genel kabuldür. Zaten bu işi halletmek için toplanılan Benî Sa'îde gölgeliğinde patlak veren ihtilaf da, bunun en açık kanıtıdır. Fakat, çok küçük bir Haricî grup dışında, Müslümanların tamamı kurumsal siyasetin (imamet, devlet) zorunluluğunda ittifak etmişlerdir. Fakihler bu konuyu *el-aḥkâmu's-sulṭâniyye* başlığı altında incelemişlerdir. Şia'nın, imameti itikat (*uṣûl*) konusu olarak ele almasına tepki olarak, Sünni kelamcılar, bu konuyu amel (*furû'*) konusu olarak kabul etmişlerdir. Kelam ve fıkıh kitaplarında bu konu, imametin zorunluluğu, imamın özellikleri, seçim yolları gibi başlıklar hâlinde incelenmiştir.[12] Bizi burada ilgilendiren husus, imametin zorunluluğunun gerekçelendirilmesi ve bunun dinin özü ile ilişkisidir. Kurumsal siyaseti zorunlu kılan hususlar şunlardır: Hukukun uygulanması (tenfîz-i ahkâm), suçluların cezalandırılması (sedd-i suğûr, dış güvenlik), vergilerin toplanması, iç güvenliğin ve barışın sağlanması, adlî hizmetlerin temini, sosyal güvenliğin sağlanması (yetimlerin evlendirilmesi ve kimsesizlere yardım) vs.[13] Dikkat edilirse, bu sayılan hususlar, nispeten Şeriat'ın maksatları (*maḳâṣidu'ş-şerî'a*) ile aynıdır: Canın, malın, aklın, onurun (ırz) ve namusun korunması... O hâlde, imamet, yönetim olarak siyasetin önemli bir parçası ve dinin pratik ahlak olarak icra edilmesi ve korunmasıdır. Diğer deyimle, adaletin ikame edilmesi ve zulmün engellenmesidir, yani salih ameldir. Dinin yarısı itikat ve ibadet ise, diğer yarısı da salih ameldir. Salih amelin bir kısmı 'farz-ı ayn' olarak bireysel; diğer bir kısmı da 'farz-ı kifaye' olarak toplumsaldır. Devlet olmazsa, dinin önerdiği büyük sevapların bir kısmının yerine getirilmesi, dinin yasakladığı büyük günahların ise, engellenmesi güçleşir. O hâlde, devlet, dinin önemli emirlerinin gerçekleştirilmesi için bir araç ve vesiledir. İslam hukukunun tabirlerini kullanırsak, devlet kurmak 'lizâtihi' (kendisi için) bir zorunluluk değil; 'ligayrihi' (başka şey için) bir zorunluluktur. Burada 'başka şey', adaleti ikame etmek ve zulmü engellemektir. "Sevaba vesile olan şey sevap, günaha vesile olan şey günahtır." ilkesi gereği, devlet, sevaba vesile olması hasebiyle dinî bir nitelik kazanmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için, yasama, yürütme ve yargı alanlarından bazı somut örnekler verelim:

Adalete, hakkaniyete, ahlaka dayalı bir Anayasa ve hukuk nizamı kurmak sevaptır. Bunu hakkıyla icra etmek sevaptır. Belediyelerin, yerleşim birimlerinin sorunlarını hakkaniyete dayanarak çözmesi sevaptır. Ülkenin zenginleşti-

[12] Abulcabbâr, *Şerḥ*, s. 750; Îcî, *Mevâḳıf*, s. 395 vd.; Kemâl İbn Humâm, *el-Musayere fî 'ilmi'l-kelâm*, Kahire t.y., s. 155 vd.

[13] Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabṣıratu'l-edille*, Dımeşk 1993, II. 823; Abulcabbâr, *Şerḥ*, s. 750.

rilmesi (üretim, ticaret, ihracat vs.) dinî bir husus değildir; ama bunun sömürüye dayanmadan yapılması sevaptır; zira, "Tanrı, ellerin dolu veya boş olmasına (zengin-fakir) bakmaz; Tanrı, ellerin temiz (dürüst) olup olmamasına bakar." Haksız saldırılara karşı ülkeyi korumak için savaşmak sevaptır. Isparta ile komşusu Burdur arasındaki gelişmişlik farkı, politik ve ahlaki bir sorundur.; dinî deyimle 'zulüm'dür, 'günah'tır. Fırsat eşitliğine dayanmayan bütün eşitsizlikler zulümdür, günahtır. İhale yolsuzlukları, vergi kaçakçılığı, haksız vergilendirme, ehliyete ve haketmeye dayanmayan adam kayırmalar zulümdür, günahtır. İnsan hakları ihlalleri ve işkence zulümdür, günahtır. Hakkaniyete dayanmayan bir maaş rejimi zulümdür, günahtır.

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Özetle, halk arasında meşhur olan bir deyimle "Halka hizmet Hakk'a (Allah'a) hizmettir."

Bu politik sorunları, seküler (dine itibar etmeyen) kişiler, dinî olmayan saiklerle çözmeye çalışabilirler. Ama bu durum, bu süreçlerin İbrahimî teistik dinin iki versiyonu (Yahudilik ve İslam) açısından din olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz; çünkü 'insani' olan ile İbrahimî teistik anlamda 'dinî' olan çoğu zaman aynıdır:

> Yönünü yalın hâlde Allah'ın insanları (doğası) üzerine yarattığı dine çevir. Allah'ın yaratışında bir değişiklik yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat, insanların çoğu bilmezler (30. Rûm, 30).

"Allah, Kur'an'la defedemediği kötülükleri adil sultanla defeder." sözü, siyasal bir aygıt olan devletin, –ahlaka ve hukuka bağlı kaldığı sürece– Tanrı'nın iradesinin (tercihinin) uygulayıcısı olduğu gerçeğini ortaya koyar. Müslüman toplumun (ümmet) siyasal bedenleşmesi olarak, devlet ve yönetim, hem İslam toplumunun hem de Müslümanlığın devamının zorunlu bir unsurudur. "İslam'ın bir siyaset olarak algılanmasına izin veren entelektüel koşul, moral ve siyasal olan arasında kurulan özdeşliktir. Zira, moral ve siyasal olan ayrılmazsa, dinsel olan siyasal olanla kolayca yer değiştirebilir. Yalnızca siyasal teologlar değil, İslam filozoflarının da din ve siyaset arasında kurdukları ilişkinin gerekçesi budur."[14] Garaudy bu gerçeği şu şekilde ifade eder: "Önemli olan Allah'ın birliğine 'inanmak' değildir. Asıl önemlisi, bu düzensiz dünyada, 'Allah yolunda' mücadele ederek, o imanını isbatlamaktır. Hem de her düzeyde. Yani iktisattan ahlaka ve siyasete, bilimden sanatlara, kadar her alanda."[15] Begoviç ise şöyle der: "Hz. Muhammed mağaradan dönmeye mecburdu. Bu dönüşü olmasaydı, 'hanif' olarak kalacaktı. Fakat döndüğü için İslam'ın Resulü olmuştur. Bu, dahilî ile haricî dünyanın, mistik (tecrübe, sezgi) ile aklın, meditasyon ile eylemin karşılaşmasıydı. İslam mistik (tecrübe) olarak başlamıştı. Siyaset ve devlet olarak devam etti. Din gerçekler dünyasına girerek İslam oldu."[16] Kısaca, bu gerçeği, Bernard Lewis gibi[17] birçok oryantalist ve çağdaş İslam düşünürü itiraf etmektedir.

[14] Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul 1999, s. 288

[15] Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İst 1990, s. 129.

[16] Ali İzzet Begoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, İstanbul 1993, s. 222.

4. Tarihin En Büyük Siyasal Öznesi Olarak Tanrı

Politikanın ahlaki özünü göz önünde tutmak kaydıyla, Hz. Musa'nın ve Hz. Muhammed'in mücadelelerine bakacak olursak, her iki mücadele, aynı zamanda siyasetin peygamber eliyle yürütülmesinden başka bir şey değildir. Hz. Musa'yı 'Yahve', Hz. Muhammed'i ise 'Allah' ismiyle Tanrı görevlendirmişti. Mücadeleleri boyunca da onları yine Tanrı destekliyor, yardım ediyor ve cesaretlendiriyordu. 'Orduların Rabbi' Hz. Musa'ya şöyle diyordu:

> Ben Rab'im ve sizi Mısırlıların yükleri altından çıkaracağım, ve sizi onların esirliğinden kurtaracağım, ve sizi uzanmış bazu ile ve büyük hükümlerle azat edeceğim; ve sizi kendim için bir kavm olarak alacağım, ve size Allah olacağım... (Çıkış: 6, 6-7)

O, Yeşu'ya ise şöyle diyor:

> Kulum Musa öldü, ve şimdi kalk, sen ve bütün bu kavm, onlara, İsrail oğullarına vermekte olduğum diyara bu Erdenden geçin... (Yeşu: 1, 2)

İbranilerin özgürlük mücadelesine Tanrı'nın verdiği desteği Kur'an ise şöyle anlatıyor:

> Firavun o yerde haddi aştı, zorbalığa kalktı. Halkını çeşitli gruplara böldü. Onlardan bir bölümünü (İsrailoğulları) zayıflatıyor, oğullarını kesiyor, kadınlarını sağ bırakıyordu. Biz de istiyorduk ki, o yerde zayıflatılanlara yardım edelim, onları önderler yapalım, onları firavunların yerine mirasçı kılalım (28. Kasas, 5).

Kur'an'da kendini insanların 'Melik'i olarak tanıtan Allah (114. Nâs, /2), mülkün mutlak sahibi olduğunu ve onu dilediğine vereceğini, dilediğinden söküp alabileceğini söyler (3. Âlu İmrân, 26). İktidar bahşettiği toplumlardan şunu bekler: "Onlar ki, kendilerine yeryüzünde iktidar bahşettiğimiz taktirde namazı kılarlar, zekatı verirler, iyiliği emrederler, kötülükten vazgeçirmeye çalışırlar..." (22. Hacc, 41). Kur'an, zulmeden toplumlara Allah'ın neler yaptığını uzun uzun anlatır (kıssalar):

> Halkı zulmederken helak ettiğimiz nice memleket vardır ki, duvarları tavanlarını üzerlerine çökmüştür. Nice kullanılmaz hâle gelmiş kuyu ve nice sağlam köşk vardır (22. Hacc, 45).

Tanrı'nın peygamberler önderliğinde onlara inananlar ile birlikte yürüttüğü politik mücadelenin iki değişmez evrensel hedefi olmuştur: Tevhid ve adalet. Şirke karşı tevhid, zulme karşı adalet.

Bu mücadele, peygamberlerin ölümünden sonra büyük dinî-politik hareketlere, kurumsal yapılara vücut vermiştir. Milattan önceki Yahudi krallıkları; Roma, Bizans, Emevi, Abbasi, Selçuklu, Osmanlı imparatorlukları; İsrail, Pakistan, Afganistan, İran, Suudi Arabistan devletleri ve çağdaş siyasal fundamentalist dinî hareketler bunun örnekleridir.

Bu arada, Hz. İsa ve İnciller'de (dört İncil) anlatılan Tanrı'nın politik bir vasfının olmadığı açıktır. İnciller'deki 'Baba'; acımadan, sevmeden ve merhametten,

Tevrat'ta ve Kur'an'da anlatılan 'öç alma'ya zaman bulamaz. Baba ve oğlu "Hiç öfkelenmez, kusur bulmaz, karşı çıkmaz, 'kılıç' değildir getirdiği. [Fakat] hiç farkında değildir bir süre sonra [Pavlus ve Petrus'un ellerinde] nasıl kesici bir kılıca döneceğinin."[18] Roma ve Bizans imparatorluklarının, Pavlus ve Petrus'un inşâ ettikleri (tahrif ettikleri) 'Hıristiyanlık' üzerine kurulduklarını tekrar hatırlatalım.

Özetle, politik bir hareketin en belirgin bazı vasıfları, toplumları değiştirme, oluşturma, dönüştürme, büyük kültürel hareketler ortaya koyma ise; Tanrı, tarihin en büyük politik öznesidir. Tanrı bütün bunları peygamberleri aracılığı ile yaptığı için, bu dinî-politik hareketler –vahyin devam ettiği sürede– Tanrı'nın sevk ve idare ettiği hareketlerdir. *Ḥizbu'llāh* (5. Mâ'ide, 56) ve *Orduların Rabbi* (İşaya: 22, 15) kavramları bu politik liderliği açıkça ortaya koyar.

5. İlahi Söylemin İki Dayanağı: Pratik Akıl ve Pratik Ahlak

İlahi söylemin kendini ifade ettiği araç, insan aklı; hedefi ise, pratik ahlaktır. Tanrı'ya imanı, O'na karşı 'şükür' (31. Lokmân, 12); şirki de, 'zulüm' (31. Lokmân, 13) olarak alacak olursak; 'tevhid', Tanrı'ya karşı ahlaklı olma; 'adalet' ise, insanlara karşı ahlaklı olmadır.

Spinoza, Kitab-ı Mukaddes'e tarihsel kritik yöntemini uyguladığı ünlü kitabında, Tanrı'nın Yahudi peygamberlere dinî hakikatleri herkesin anlayabileceği bir seviyede, açık ve kolay bir dille vayhettiğini; fakat, bu vahiylerin İbranilerin uzun süren siyasal mücadeleleri ve halkın zihinsel zaafları yüzünden hurafelerle karışarak, bu günkü 'mukaddes' ve 'mutlak' hâlini aldığını ortaya koymaya çalışır.[19] Spinoza, Tevrat'taki mesajın ahlaki içeriğini de tahlil eder ve evrensel ahlak ilkelerine ters düşen Yahudilerin 'seçilmiş halk' olma dogmatik inançlarını Tevrat'a dayanarak eleştirir:

> Allah, İbranileri ebedi olarak ve 'mutlak' surette seçmiş değildir. Bundan dolayı, eğer Yahudi peygamberler yeni, ezelî bir misaktan haber verdilerse, bu, Allah'ın fazlı, muhabbeti ve ma'rifeti(ne dayanan) misakıdır. Bu vaad de sadece muttakiler içindir... Bu misak (*'ahd*) eğer gerçek fazilete dayanıyorsa, bunun sadece İbranileri kapsadığı, diğer milletleri dışarıda bıraktığı kabul edilemez... Yahudi peygamberler de diğer milletlerin peygamberleri de bu vaadi bütün inananlara yapmışlardır.[20]

Kur'an'ın söyleminin de bu iki ilkeye tam anlamıyla uyduğunu söylemeye hacet yoktur. Mucize taleplerinin reddedildiği (17. İsrâ', 59) Kur'an söylemi, sürekli akletmeyi, tefekkürü, tafakkuhu, tezekkürü, kendisi üzerinde düşünmeyi emreder. Tek bir ayet, mesajın akli içeriğini özetlemeye yeter: "Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine takılma. Zira işitme, görme ve düşünme (aktları) bundan sorumlu tutulacaklardır" (17. İsrâ', 36). Esbab-ı nüzûl, nâsih-men-

[17] Bernard Lewis, *Islam and West*, Oxford 1983, s. 4.
[18] Nietszsche, *Deccal*, s. 48.
[19] Spinoza, *Risāle fi's-siyāse ve'l-lahut*, çev. Hasan Hanefi, Kahire, s. 265 vd.
[20] Spinoza, *age.*, s. 187.

sûh, Mekki-Medeni gibi tefsir usûlü konuları, Kur'an söyleminin tabiiliğini, olgusallığını ve akliliğini ortaya koyar. Kur'an mesajının ise, 7. yüzyılda Arap yarımadasındaki Arapların somut, pratik, toplumsal-ahlaki sorunlarını çözmeye yönelik toplumsal-ahlaki (politik) bir mesaj olduğu gayet açıktır. Bu mesajın bir örneklik ve önderlik (Hz. Muhammed ve yakın arkadaşları) tarafından tarihe tutturularak bir dönüşüm gerçekleştirmesi, alternatif bir toplum oluşturması onu ikinci kez politik kılar.

6. Dört Halife Dönemi: Dinî Sembol, Kavram ve Değerlere Atıf Yapan Açık (Akli) ve Ahlaki Söylem ve Eylem

İlk dört halifenin politik faaliyetlerini ve icraatlarını Müslümanların genelinin nezdinde mitleştiren ve onları kutsallaştıran, isimlerini cami duvarlarına astıran şeyin ahlaki ortak payda olduğu açıktır. –Hz. Osman'ın yaşlılığından mütevellit akraba kayırmalarını dışarıda tutarsak– Ebû Bekir, Ömer ve Ali, dinî kavram, sembol ve değerlere (Kur'an, Sünnet, Allah, Hz. Muhammed vs.) açıkça atıf yapıyorlardı. Fakat bunu, açık, eleştirel ve dürüstçe yapmışlardır. Onlar, dogmatik değillerdi. Zira Kur'an'ın olgusal ve sorunsal alt yapısı, onların zamanında aynıydı. Kur'an'ın nüzûlüne şahit oldukları için, sonraki nesiller gibi Kur'an'a kutsal bir dogma olarak inanmıyorlardı, onu anlıyorlardı.

Câbirî'nin tespit ettiği gibi, İslam'ın erken dönemdeki politik faaliyetleri belirleyen siyasal aklın sosyal şuuraltını, kabile, ganimet ve akide belirlemekteydi.[21] Böyle bir sosyo-politik ortamda halife olan Ebû Bekir, Ömer ve Ali'nin politik tasarruflarını belirleyen unsurun, kabile ve ganimetle birlikte ağırlıklı olarak akide, yani din (ahlak, takva, adalet) olduğu bilinen bir hususdur. Ebû Bekir'in dirayeti, Ömer'in adaleti, Ali'nin takvası dillere destandır.

> Bu dönemde halifeler ve emirlerindeki vali ve komutanların hepsi otoriteyi, din uğrunda ve onun adına [ama eleştirel olarak] uyguluyorlardı, meşruluğunu ondan alıyorlardı. Yönetimi ve yönlendiriciği ondan alıyorlardı. Din, siyaseti kuruyor ve yönlendiriyordu. Siyaset [öz olarak] dinin uygulaması ve [araç olarak da] hizmetçisiydi.[22]

Ebû Bekir halife olduğunda, politik tasarruflarının eleştiriye açık olduğunu belirtmek için: "Sizin başınıza getirildim; ama hiçbir bakımdan sizlerden iyi değilim. Eğer iyi işler yaparsam beni destekleyin, şayet kötü işler yaparsam beni düzeltin."[23] demişti. Hz. Ömer de hutbelerinde benzer şeyleri söylüyordu.[24] Bu şahıslar bireysel olarak sonuna kadar dinden (dinî nasslardan) besleniyorlardı. Fakat hiçbir zaman politik tasarruflarını dogmatik olarak Allah'a (Kur'an'a) dayandırmıyorlardı. Ebû Bekir, hiçbir ayet ve hadis yok iken, maslahat icabı Kur'an'ın ceme-

[21] Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, s. 90. Kitabın asıl ismi *Naḳdu'l-ʿaḳli's-siyāsî*'dir [*(Arap) Siyasal Aklının Eleştirisi*].

[22] Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 462.

[23] Muhammed Said Aşmavi, *İslam'a Karşı İslamcılık*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul 1993, s. 89.

[24] Aşmavi, *age.*, s. 89.

dilmesine karar verdi. 'Ridde' olaylarında savaşmaya karar verdiğinde kararını herhangi bir ayet ve hadise dayandırma ihtiyacı duymadı. Hz. Ömer, Sevad arazisinin savaşa katılan gazilere dağıtılmamasına, müellefe-i kulub'a verilen payı kaldırmaya karar verirken, bu konulardaki ayetlere ters düştü. Çünkü o, ayetlerin hangi ortamda ve ne maksatla geldiklerini 'anlamıştı'. Muhafazakar sahabiler gibi o bu ayetlere dogmatik olarak (Allah öyle dediği için) 'inanmıyordu'. Hz. Ali, Haricileri ikna etmesi için İbn Abbas'ı gönderdiğinde, ona Kur'an okumamasını emretti.[25] Bunu yaparken; "Bir şey hakkında ihtilafa düşerseniz, o işi Allah'a ve Resulüne döndürün." (4. Nisâ', 46) ayetini bilmiyor değildi. Fakat Kur'an ve hadislerin, Allah ve Resulü olmadığını biliyordu: "Kur'an iki kapak arasında yazılmış, dil ile konuşmayan bir kitaptır. Ona bir tercüman gerek. Onu söyleyenler ancak insanlardır."[26] Kısaca o, 'yorum'un farkındaydı ve Kur'an ve Sünnet'ten anladığını kendi adına söylüyordu. Yaptıklarını ve söylediklerini direkt Allah'a ve Peygamber'e atfetmiyordu. Hariciler ise tam da bunu yapıyorlardı.

7. Dogmatik Söylemin Kendini Yüce Otoriteye (Allah, Kur'an, Hz. Muhammed, Sünnet vs.) Dayandırması ve Doğurduğu Sonuçlar

Burada, kabile ve ganimet uğruna savaşan Mu'âviye'nin ordusunun yenilme zaafı gösterdiği bir anda "Aramızda Kur'an hakem olsun." anlamına gelecek şekilde, askerlerinin kılıçlarına Kur'an yaprakları taktırması gibi 'hile' ve açık 'istismar' örnekleri üzerinde durmayacağız. Bizi ilgilendiren, samimiyetsizliği açıkça görülmeyen, hatta samimi olduğundan aslâ şüphe duyulmayan insanların politik arenada dinî değer, sembol ve kavramlara dogmatik olarak dayanmalarının, bunlara açıkça atıf yapmalarının doğurduğu sonuçlardır.

'Büyük fitne'ye, diğer deyimle, daha İslam'ın ilk asrında kanlı bir iç savaşa meydan veren unsurlardan biri de, dinî değer, sembol ve kavramlara dogmatik olarak açıkça atıfta bulunmaktı. Haricilerin, *ini'l-ḥukmu illā lillāh* (12. Yûsuf, 40, 67) ayetlerine atıf yaparak Hz. Ali'ye başkaldırdıkları bilinmektedir. Hariciler, kendi yorumları ile Allah'ın kasdı arasında zerre kadar bir ihtilafın olduğunu düşünmüyorlardı. Bu inancın sebebiyet verdiği trajediler, yine herkesin malumudur.

Aslında 'kabile' ve 'ganimet' uğrunda mücadele eden Emevi sülalesi ve Mu'âviye, iktidarı elde ettikten sonra, 'kader' inancıyla bunu meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Mu'âviye, askerlerine Sıffin'de şöyle diyordu:

> Allah'ın takdiri sonucunda kader bizi yeryüzünün bu bölümüne sürükledi. Bizimle Iraklıları karşı karşıya getirdi. Biz Allah'tan geleceğe razıyız. Yüce Allah şöyle buyurur: "Allah dileseydi savaşmazlardı. Ancak Allah dilediğini yapar" (2. Bakara, 253).[27]

[25] Muhammed Ebû Zehra, *Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. H. Karakaya-K. Aytekin, İstanbul 1983, s. 80.

[26] *Nehcu'l-belâğa*, çev. B. Işık-M. Vesim Taylan-F. Bozgöz, Ankara 1990, s. 158-159.

[27] Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 590.

Daha sonra Abbasoğullarının miras hukukuna başvurarak, Hz. Muhammed'e akrabalıklarından dolayı iktidarın kendi hakları olduklarını iddia ettikleri bilinmektedir.[28] Abbasi halifelerinin her biri kendilerini Allah'a izafe eden birer lakap edinmişlerdi (Halifatullâh, Adudullâh, Muizlidînilllâh, Nasrullâh, Sultanullâh vs.). Sonuç şudur: Halifenin iradesi, Allah'ın iradesindendir; o, Allah'ın iradesi ile hareket eder veya Allah'ın iradesi onun aracılığı ile tezahür eder. Ebû Ca'fer el-Mansûr şöyle diyor:

> Ey insanlar! Ben yeryüzündeki Sultanullâhım. Sizi, O'nun yardımı ve desteği ile yönetirim. Ben O'nun fey'inin (ganimet) bekçisiyim. O'nun iradesi ile hareket ederim; O'nun iradesi ile fey'i bölüştürürüm. O'nun izniyle veririm. Allah beni fey'e kilit yapmıştır...[29]

Görüldüğü gibi Emevilerdeki ezelî kader ideolojisi, Abbasilerde Allah'ın iradesinin halifeler aracılığı ile somutlaşmasına dönüşmüştür. Dört halifeden sonra Mu'âviye ile birlikte siyasetin maddi meşruiyet temeli, kabile ve saltanatmülk (Emevi, Abbasi, Fatimi, Eyyubi, Selçuklu, Osmanlı); manevi meşruiyet temeli ise, din, yani yüce otorite kaynakları olarak Allah (Kur'an), Hz. Muhammed (hadis) ve ashab olmuştur, yani 'Şeriat'...

Sünni, Şii ve Haricî ortodoksiler, birer ideoloji olarak oluşmuşlardır. Özellikle sünnilik, devlet ile ulema arasında bir yardımlaşma ve iş birliğinin ürünüdür. Devlet, ideolojiyi meşruiyetini sağlamak için kullanmıştır (resmî ideoloji). İdeolojiler, bir devletle birleştiklerinde dinî hakikati en doğru ve en hakiki düzlemde temsil ettiklerini iddia etmişlerdir (Fırka-i Nâciye).[30] Kuvvetle elde edilen iktidar ve çoğu haksız icraatlar, tarih boyunca 'Şeriat' ile, yani dinî sembol, kavram ve değerlerle meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.

> "Ordularını harekete geçirebilmek için 'cihad' çağrılarına başvurdular ve İslam'ı güçlendirmek ve başka halkları Hak yoluna çağırmak için, Allah adına savaştıklarını yaydılar. Müslüman fetihler genelde diğerlerine göre daha merhametli olmakla birlikte, bu fetihlerin salt maddi amaçlarla sürdürüldüğü ve İslam sancağı altındaki 'cihad' çağrılarının bu amacı meşrulaştırmak üzere kullandığı gerçeği ortadadır.[31]

Bu arada ülkemizdeki politikacılardan birinin, taraftarları nezdinde 'mücahid' olduğunu hatırlatalım.

8. Günümüzde Durum

20. yüzyılda İslam dünyasındaki kurtuluş savaşlarında dinî değer, sembol ve kavramlara yapılan açık ve haklı atıfları dışarıda tutacak olursak, şu anda mevcut olan ulus devletlerin ve onlara muhalefet eden İslamcı hareketlerin, birer

[28] Câbirî, *age.*, s. 661-2.
[29] Câbirî, *age.*, s. 663-4.
[30] Muhammed Arkoun, *el-Fikru'l-islâmî: kırâ'atun 'ilmiyyetun*, Beyrut 1987, s. 168.
[31] Aşmavi, *İslam'a Karşı İslamcılık*, s. 81

ideoloji olarak, dinî sembol, kavram ve değerlere atıf yapmalarının doğurduğu sonuçlar, tarihtekinden farklı değildir. Güç (iç savaş, devrim, ihtilal veya dış destekli darbe) ile elde edilen iktidar, dinî söylem ile meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Kuzey Afrika ve Ortadoğu'daki tek parti yönetimleri ve krallıklar, büyük ölçüde böyledir. İran ve Afganistan'da da durum aynıdır. Suudi kralların daimi ve değişmez lakapları, *Ḫādimu'l-Ḥaremeyn*'dir (Mekke ve Medine'nin hizmetçisi). İran'daki politik dinî liderler 'Ayetullah'tır.

Muhalif İslami hareketler de –çoğu selefî bir çizgide– dinî nasslara, kavram, sembol ve değerlere atıf yaparken, mutlak hakikati ifade ettiklerine inanıyorlar. Belki samimi olarak, kendi partisinden olduğu hâlde, "Şuna oy verenler ahirette mes'uldür." diyorlar. Bazıları yönetimi tekfir ediyor (Mısır'daki Tekfir ve Cihad). Bazıları yönetime karşı 'cihad' ilan ediyor. Bir hareketin lideri kendine karşı gelen bir dava arkadaşını 'Kabil' (Âdem'in masum oğlunu öldüren kardeş) olarak niteliyor. Saddam Hüseyin'in kanıyla Kur'an yazdırması olayı, despotizmini ve zulmünü örtmeye yönelik bir istismar girişimidir. Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

9. Sonuç

Dinî düşüncenin dogmatikleşmesi ve kutsallaştırılması (Mişna-Talmud, Kilise, Şeriat), tarihî süreç içerisinde politik iktidarların, dinî sembol, kavram ve değerlere yaslanarak, şahsi çıkar ve politik iktidar elde etmelerine ve bu çıkar/iktidarları meşrulaştırmalarına zemin hazırlamıştır. Bu yüzden, milyonlarca insan sömürülmüş, harcanmış, işkence görmüş ve hapsedilmiştir. Din ve mezhep savaşları çıkmıştır.

Laiklik (*secularism*), Avrupa'da bu soruna bir çözüm önerisi olarak gelişmiştir, yani politik alandan dinin dışlanarak özel alana sürülmesi. Ne var ki, Avrupa'da politik sekülerizm, felsefi ve kültürel sekülerizmle birlikte geliştiği için, dinin bireysel ve toplumsal hayattaki yeri de epeyce geriletilmiştir. Bundan doğan kültürel, ahlaki ve politik sorunlar ise ortadadır: 17. yüzyıldan itibaren dünyanın büyük bir bölümünün Batı tarafından kolonize edilmesi –sömürülmesi, iki dünya savaşı, komünizm ve faşizim gibi iki totaliter sistem, ekolojik dengenin bozulması (çevre kirliliği), teknolojinin insanı esir alması–, yabancılaşma, silahlanma yarışı, sınırsız büyüme ve sınırsız tüketme içgüdüleri (dinî deyimle 'israf'), cinselliğin aşırı vurgulanması (dinî deyimle 'zina'), uyuşturucu bağımlılığı, AIDS, Kuzey ile Güney arasındaki uçurumun artması vs.

İbrahimî teistik dinlerin (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam) Tanrı'sı ve o Tanrı'nın sıfatları, bütün bu sorunların karşıtıdır. O'nun evrensel mesajının, tarihî süreç içerisinde dogmatik teolojiler tarafından istismar edilmesi, yukarıda saydığımız sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Soljenitsin'in çağrıda bulunduğu gibi, şimdi, gezegen düzeyindeki sorunlarımızın çözümlenmesi için, Tanrı'yı politikaya tekrar geri getirmemiz gerekiyor.[32] Hz. Musa'nın Sina Dağı'nda Tanrı'dan aldığı 10 Emr'i, Hz. İsa'nın Zeytin

[32] Aleksandr Soljenitsin, "Tanrı'yı Politikaya Geri Getirin" çev. Özden Arıkan, *New Perspektives Quaterly* (Türkiye) III (1996), sayı: 9, s. 6 vd.

Dağı'ndaki vaazında söylediklerini, Kur'an'ın özünü oluşturan sosyal ve siyasi ahlaki bir dünya görüşü, bir kimlik ve kültür olarak toplumlarımıza geri getirmek zorundayız. Kutsal kitapları (Tevrat, İncil, Kur'an) bilimin, derin tefekkürün ve eleştirinin konusu yaptıktan sonra, onlardaki evrensel ortak mesajı, eğitimin ve kültürün konusu yapmak zorundayız.

Ancak, dinî kavram, sembol ve değerlere kurumsal siyaset (devletin örgütlenme şekli, yönetim biçimi, imamet) ve reel politikada (yasama, yürütme ve yargı süreçleri) açıktan atıf yapmamak gerekir. Buralardaki söylemin gerekçelendirilmesi akli ve ahlaki olarak yapılmalıdır. Söylemin akli ve ahlaki oluşu, onu dinî olmaktan çıkarmadığı gibi, bu süreçlerde düşünce üreten ve icraatta bulunan kişilerin dinî metinlerden beslenmelerini de engellemez.

Burada itiraz olarak –özellikle bazı hukuk alanlarında pozitif hükümlere atfen– ilahi mutlak hakikate karşı aklın ve ahlakın 'rölatifliği' ileri sürülebilir. Birincisi, Hz. Ömer'in ictihadlarından anlaşılacağı gibi, kutsal kitaplardaki hukuki yasama mutlak değil; maslahata, toplumsal şartlara, illetlere tâbidir, yani ilahi olduğu kadar, aynı zamanda, insanidir (sosyolojik, antropolojik, iktisadi, kültürel). İkincisi, aklın ve ahlakın, somut insanlık tarihinde rölatif olduğu doğrudur; ancak bütün insanlar tarafından kabul edilen evrensel bir tarafları, özleri de mevcuttur. Denenmenin yarısı, insanın bilgi aktlarını aktif kullanarak metafizik, ahlaki, politik, sosyal hakikati keşfetmesidir. Diğer yarısı da, bu hakikatlerin gereğini yerine getirmektir. Hakikati bulamama korkusundan dolayı kutsal kitapları mutlaklaştırma ve dogmatikleştirme, dindarların büyük alanlarda (okyanuslarda) denenme korkusundan kaynaklanmaktadır. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Buyurdu* adlı eserinde, "Dostlarım, eğer tanrılar olsaydı, bize yaratacak ne kalırdı ki?"[33] der. Dindarların dogmatik korkaklıkları Nietzsche'yi doğrulamaktadır. Oysa Nietzsche'ye şöyle cevap verilebilir: "Kendisi gibi değerler yaratan, insanı yaratan Tanrı ne yücedir!"

Tekrar ana konuya dönecek olursak, reel politikada (yasama, yürütme, yargı) dinî kavram, sembol ve değerlere açıkça atıf yapılmamasını gerektiren temel nedenler şöyle sıralanabilir:

a) Kutsal metinlerin (Tevrat, İncil, Kur'an) dinsel söylemi; tarihsel oluşu ve semitik dil grubunun (Aramca, İbranice, Arapça) metafora (teşbih) çokça başvurması dolayısıyla, özü itibarıyla yorumsaldır. Yani birçok konuda Tanrı'nın idaresinin ve maksadının ne olduğunu, yorumun dışında başka bir yol ile temellendiremeyiz. Ne var ki, daha önce de değindiğimiz gibi, birçok dindar, kendi zihni ile Tanrı'nın iradesi ve maksadı arasında hiçbir kırılma koymadan tanrısal hakikate bizzat sahip olduğuna inanmıştır ve inanmaktadır. Bundan dolayı dinî ortodoksiler ve mezhepler büyük ölçüde dogmatiktirler. Bu hâl, neredeyse –dinlerin doğuş ve yakın tarih dönemlerini dışarıda tutacak olursak– tarih boyu hep böyle olmuştur. Mişna, Talmud, Kilise öğretileri ve Şeriat kategorilerinin böyle oluştuğunu daha önce anlatmıştık. Bu tip dinsel bir düşünce-

[33] Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Buyurdu*, çev. Osman Derinsu, İstanbul 1983, s. 107.

nin doğurduğu sosyal (mezhep, camaat) ve politik hareketlerin veya organizasyonların genel özellikleri şöyledir:

1. Tek bir karizmatik lidere tapınma derecesine varan bağlılık;
2. Liderin altında saygı duyulan iç bir halka (polüt büro);
3. Lider ve bu grubun haiz olduğu yönetsel ve bilgisel gizlilik, sır;
4. Ekonomik gizlilik;
5. Üyelerin lidere (imam, papaz, şeyh, önder) bağımlılığını besleme;
6. Bütün organizasyonun içinde dönen ayrıcalıklı bir dil (jargon);
7. Dogmatik doktrin;
8. Başkalarını ve fikir ayrılıklarını sapıklık, kafirlik, hainlik, iç düşman vs. ile suçlama;
9. Uyumluluğun esas oluşu (fikir ayrılıkları, bölücülük olarak nitelenir);
10. Tanrıyı tekeline alma.[34]

"Tanrıyı tekeline alma"yı "hakikati tekeline alma" diye okursak, bu özelliklerin, hemen hepsini dinî olmayan seküler topluluklar ve politik hareketlerde de görmek mümkündür. Belki dinsel hareketleri diğerlerinden ayıran, Tanrı'nın mutlaklığının ve mukaddesliğinin verdiği güç vadettiği ahiret nimetlerin yarattığı özlemdir; ki, bu, dindarları daha da fundamentalist kılabilir.

Günümüzde politik arenada dinî sembol, değer ve kavramlara açıkça atıf yapıldığında, çoğu zaman dogmatik bir yorum kanalından yapılmaktadır. Teorik düzeyde dogmatik olan politik bir düşüncenin veya ideolojinin pratikte şiddet veya totoliter bir yönetime ve uygulamaya sebebiyet verme ihtimali günümüzde de yaşanmaktadır. İsrail'in elli yıllık politikaları; Sırpların Bosna ve Kosova'da yaptıkları; Suudi Arabistan, Afganistan, İran ve Türkiye'deki Hizbullahçı militanlar tecrübeleri, bu gerçeği gözler önüne sermektedir.

b) Politik süreçlerde dinî sembol, kavram ve değerlere açıkça atıf yapan insanların samimi olup olmadıklarını çoğu zaman biz bilemeyiz. Samimiyet kalple ilgili bir durum olduğu için, bunu mutlak olarak bilme imkanına sahip değiliz. Samimi olunsa bile, birçok durumda bilgisizlik ve kavrayış eksikliği yüzünden samimi dindarların sebebiyet verdiği tradejilere, acılara, ızdıraplara, zulümlere şahit olmaktayız. Haricilerin, Haçlı Seferlerini organize edenlerin ve bu seferlere katılıp Kudüs'e kadar gelen Hıristiyan köylülerin veya aktüel bir örnek olarak Hizbullahçı militanların samimiyetinden kim kuşku duyabilir?

c) Birçok insan da, tarihte ve günümüzde çokça örnekleri görülebileceği gibi, politik arenada dinî kavram, sembol ve değerlere açıkça atıf yaparak, bilinçli olarak, şahsi iktidar, güç, prestij ve maddi menfaat elde etmektedir, yani dinî istismar etmektedir. Bu istismar olayı, büyük kitlelerin din konusundaki bilgisizliği veya saflığından kaynaklanmaktadır. Bu durumda Bourdieu'nun dediği gibi, "Dinsel dil, sürekli bir üstünü kapatma aracı gibi işler."[35] "Dinsel girişim, ekonomik boyutlu bir girişimdir; ancak, bu niteliğini itiraf etmez ve eko-

[34] M. Scott Peck-M. D., *The Roat Less Traveled*, New York, 1993, s. 211-215.
[35] Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan, İstanbul 1995, s. 206.

nomik boyutunun bir tür sürekli yadsınması dahilinde çalışır."[36] Dinin 'simgesel kapitaller'i (sembolik, kutsal kavramlar) kullanılarak, politik güç, meşruiyet ve ekonomik güç, mal, para, rant elde edilir. Buna Mu'âviye'nin Kur'an yapraklarını askerlerin kılıçlarına taktırması ile savaşı lehine çevirmesi; Kilise'nin tarih boyu elde ettiği politik ve ekonomik güç; Hz. İsa'nın İncil'de sert bir şekilde eleştirdiği Yahudi din adamlarının mabetleri ticarethaneye çavirmeleri (Matta: 21. bab) gibi tarihî örnekler verilebilir.

Ülkemizde de gerek politik alanda, gerekse ekonomik alanda bunun çokça örneklerini yaşamaktayız. Seçimlerde dindar insanların oyunu alabilmek için politikacıların nasıl dinsel bir söylem kullandıkları bilinmektedir. Ayrıca ekonomik alanda birçok dinî kavram, ekonomik işletmelerin ismi olarak kullanılmaktadır (İhlas Finans, Cihat Köfte Salonu, Tekbir Giyim, Hira Turizm vs.). Bir holding de, motto olarak "En büyük ortağımız Allah'tır." cümlesini reklam dosyalarına yazabilmektedir. Buradaki niyet, dine 'hizmet'(!) de olabilir; kavram aracılığı ile güven telkin ederek, dindarları 'müşteri' kılma da olabilir. "Mayoda aşama suya atılan imza: Haşema" sloganındaki 'Haşema' (Hakiki Şeriat Mayoları) marka isminde kullanılan 'Şeriat'ın, iyi bir 'ticaret' aracı olduğuna sanırım kimse karşı çıkmaz.[37]

Sonuç olarak, belki de dinsel düşüncenin arkasında insanın ontolojik güvenlik kaygısı (ebedî hayat) ve Tanrı gibi mutlak bir güç olması nedeniyle açıklığını, eleştirelliğini, akliliğini tarih boyu koruyamamasından dolayı, biz dindarlar olarak, bu oto sansürü kabul etmek zorundayız. Hemen bir felsefi-kültürel sekülerizm tehlikesinden bahsedilmesin. Benim önerim sadece reel politik alan içindir. Bu sayede elde edeceğimiz şeyler: 1. İç barışın korunması, 2. Dinin istismar edilmesinin önlenmesi, 3. Politik süreçlerde (yasama, yürütme, yargı), dogmatik düşüncenin önüne geçilmesi ve eleştirelliğin (aklilik, ahlakilik) korunmasıdır. Eğer bunun adı politik anlamda 'laiklik' ise, bunun dine bir zararı yoktur. Yeter ki, büyük sevapların ve büyük günahların politik süreçlerde işlendiğini bilelim ve 'dünya görüşü' anlamında felsefi-kültürel laiklikten (*secularism*) kaçınalım. Sivil alanlarda din; bilimin, kültürün, eğitimin, sanatın konusu olarak, istendiği gibi 'açıkça' yorumlanır, inanılır ve yaşanır! Bu bağlamda, kamusal alan olarak devlet kurumlarında da, ikinci şahısları ilgilendirmeyen dinsel yaşantılara (namaz kılma, oruç tutma, başını örtme gibi) bir kısıtlama getirilmesi, hem insan haklarına hem de demokrasiye zaten aykırıdır.

[36] Bourdieu, *age.*, s. 202.

[37] Bu konuda Ümit Kıvanç'ın "İslamcılar ve Para-Pul: Bir Dönüşüm Hikayesi" [*Birikim* (Temmuz 1997), sayı: 99, s. 29 vd.] adlı makalesi bu konuyla ilgili hayli zengin örnekler barındırmaktadır.

İslâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 215-236

Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
PROF. DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAK.

Giriş

Toplumsal taleplerini gerçekleştirmede başarısız olan kitleler, ya isyan veya sosyal patlamalar ya da başarının/zaferin ilahi yardım sayesinde gerçekleşmesini bekleme şeklinde tepki gösterirler; ki, bunlardan ikincisinin adı, kısaca, 'Mesihçilik'tir. İnsanlık tarihi her iki şekildeki toplumsal tepkilerin sayısız örnekleriyle doludur. Bunlardan ikincisi, yani ilahi bir yardım ve bu yardım aracılığıyla gerçekleşecek ilahi kurtarıcıyı beklemek; İslam dünyasında Emeviler döneminde başlayan genel toplumsal huzursuzluklardan itibaren günümüze kadar etkili olmuş, canlılığını korumuştur. İslam kültüründe beklenen bu kurtarıcının adı Mehdi'dir; ancak Mehdi kadar ön plana çıkmayan bir başka kurtarıcı daha vardır ki, o da Mesih, yani Hz. İsa'dır. Hz. İsa'nın ölmediğine, öldürülmediğine, bilakis onun Allah tarafından göğe yükseltildiğine inanan Müslümanlar; onun, Mehdi'nin zuhurunun akabinde, Şam'daki Umeyye Camii'nin doğusundaki beyaz minareye ineceğine ve Deccal'i öldüreceğine, sonra Mehdi'nin arkasında namaz kılacağına, Muhammedî Şeriat'a tâbi olacağına, inişinden kırk gün sonra vefat edeceğine, cenaze namazının Müslümanlar tarafından kılınacağına ve Hz. Peygamber'in kabrinin yanına defnedileceğine de inanırlar. Kitleleri yüzyıllarca etkisi altına almış olan bu inanç, gerek geçmişte, gerek son birkaç yüzyılda tartışma konusu yapılmış ve bazı kesimlerce reddedilmişse de, bu eleştirel yaklaşım hiçbir zaman toplumlara egemen olamamıştır.

Gerek Mehdi, gerekse Mesih konusunda, İslam tarihi boyunca çokça yazılıp çizilmiştir.[1] Ayrıca bugün de Doğu'da ve Batı'da, Mehdi veya Mesih olduğunu iddia edenler çıkabilmektedir; dolayısıyla, konu canlılığını hâlâ korumaktadır. Diğer yandan M.S. 2000 yılında bulunmamız münasebetiyle, özelde Mesih, genelde Hz. İsa ve Hıristiyanlık üzerine birtakım yayınlar da yapılmaktadır. *Millenium* gibi münasebetlerin toplumlardaki Mesih beklentilerini depreştirdiği de göz önüne alınınca, bu konunun ele alınmasının faydadan hâli olmayacağı dü-

[1] Mesih konusunda yazılanlar için bkz. Zeki Sarıtoprak, *İslâm İnancı Açısından Nüzûl-i İsa Meselesi*, İzmir 1997; Mehdi konusunda yazılanlar için bkz. M. Ali Durmuş, *Mehdi Hadislerinin Tedkiki*, A.Ü.İ.F., Ankara 1999 (basılmamış yüksek lisans tezi)..

şüncesiyle, biz, burada, üzerinde çok yazılıp çizilmiş olan Mesih'in ikinci dönüşü veya İsa'nın nüzûlü/inişi konusunu irdelemeye çalışacağız.

İrdelemeye çalışacağız dedik; çünkü, gerek klasik, gerek modern dönemde; gerek Batı'da, gerek Doğu'da bu konuda o kadar çok eser yazılmıştır ki, bu eserlerin konuyla ilgili malzemeyi tamamen ortaya koyduğu, malzeme olarak saklı-gizli pek fazla –belki de hiç– bir şey kalmadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Bu noktada –irdeleme dışında– yapılacak her bilimsel inceleme, geçmişte söylenenlerin tekrar edildiği birçok esere, bir yenisini ilave etmekten fazla bir anlam ve değer taşımayacaktır. İslam dünyasının ise, içinde bulunduğu şartlarda böylesi bir zaman ve entelektüel enerji israfına tahammülü yoktur.

Hz. İsa'nın gökte olduğu ve kıyamete yakın yeryüzüne inip İslam'ın hakimiyetini sağlayacağı inancı, temelde Kur'an'dan, birtakım hadislerden/rivayetlerden ve bu konudaki icmâ iddiasından beslenmektedir.

Konuyla ilgili ayetler incelendiğinde bizzat görüleceği üzere ve birçok ilim adamının da ifade ettiği gibi, Hz. İsa'nın göğe yükseltilip, bilahare yeryüzüne indirileceği inancı, Kur'an'da, tartışmaya mahal bırakmayacak netlik ve kesinlikte ifade edilmiş değildir. Bilakis, ortada olan, Hz. İsa'nın inişinin leh ve aleyhindeki birçok ayetle ilgili filolojik izahlardan ve çok farklı te'vil, tefsir, yorum ve iddialardan başka bir şey değildir.[2] Bu sebeple, Kur'an açısından meselenin bir yorum ve dolayısıyla tercih meselesi olduğu söylenebilir. Bu, aynı zamanda Hz. İsa'nın nüzûlü konusunda Kur'an'ın belirleyici olmadığı anlamına da gelir; ki, geriye, belirleyici olarak rivayetler/hadislerden ve icmâ iddiasından başka bir şey kalmamaktadır. İcmâ deliline de, ayet ve hadisler kadar yoğun ve vurgulu bir biçimde başvurulmadığı için, bu konuda asıl belirleyici olan unsurun rivayetler/hadisler olduğu söylenebilir. Aslında Hz. İsa'nın nüzûlü meselesinde belirleyici olan rivayetler/hadisler konusunda da ihtilaflar ve tartışmalar yok değildir. Genelde konuyla ilgili rivayetlerin mütevatir mi, âhâd mı olduğu noktasında yoğunlaşan tartışmalarda, bugüne kadar taraflar arasında bir uzlaşma sağlanamadığı görülmektedir. Bu tür kısır tartışmaların uzayıp gitmesinin temel sebebiyse, konuyla ilgili hadislerin bilimsel bir titizlikle incelenmemiş olmasıdır. Hz. İsa'nın inişine dair bugüne kadar yazılmış olan müstakil eserlerde, sadece konuyla ilgili rivayetlerin elden geldiğince bir araya getirilmesine gayret edilmiş; fakat bunların sistematik bir analizine teşebbüs edilmemiştir. Bu konudaki hadislerin âhâd olduğunu iddia edenler ise, sadece bu iddiayı ifade etmekle yetinmiş, ayrıca isabetli bir şekilde bu rivayetlerin birbirleriyle çelişki arz ettiğini belirtmişlerse de, bu iddialarını kapsamlı bir incelemeye dayanarak ortaya koyamamışlardır. İşte Hz. İsa'nın nüzûlü konusunda bugüne kadar yazılıp çizilenlere gerçek anlamda bir katkı sağlayacak olan da, bu tür bir sistematik analiz olabilir; ki, biz de burada bunu gerçekleştirmeye çalışacağız.

[2] Bu konuda bkz. el-Keşmîrî'nin *et-Taṣrîḥ bî-ma tevâtera fî nuzûli'l-Mesîḥ* adlı eserine, Beyrut 1981 (3. baskı); tilmizi Pakistan Müftüsü Muhammed Şefî'in yazdığı *Muḳaddime*; el-Kevserî'nin *Naẓra ʿâbira fî meẓâ'imi men yunkiru nuzûle ʿÎsâ (a.s) ḳable'l-âḫira* adlı eseri, Kahire 1987 (2. baskı) ve Zeki Sarıtoprak'ın adı geçen eseri ve özellikle s. 43-75.

Hz. İsa'nın inişiyle ilgili hadislerin sistematik analizine geçmeden önce, yönteme dair bazı açıklamaların yapılması son derece yararlı olacaktır. Aslında yönteme dair bu açıklamaların, sadece Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadislere değil, bu ve benzeri her konudaki hadislere uygulanabilecek genel nitelikteki metodolojik esaslar olduğunu da burada belirtmekte yarar vardır.

Konuyla ilgili hadislerin incelenmesinde izlenecek yöntemin temel esasları şunlardır:

1. Kaynak metodolojisi.
2. Dış tenkit/İsnad tenkidi.
3. İç tenkit/Metin tenkidi.
4. Epistemolojik Değerlendirme.

1. *Kaynak Metodolojisi Açısından Hz. İsa'nın Nüzûlüne Dair Hadisler*

Ebû Ğudde, Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadislere dair en geniş derleme olduğunu söylediği, el-Keşmîrî'nin, *et-Taṣrîḥ bi-mā tevātera fī nuzūli'l-Mesīḥ* adlı eserine, kendisi de bulabildiği rivayetleri eklemiş bulunmaktadır.[3] Dolayısıyla, eser bu hâliyle, konuyla ilgili rivayetlere dair bugüne kadar yazılmış en kapsamlı eser niteliğinde olduğundan, değerlendirmelerimizde, bu eseri esas alacağız. Hz. İsa'nın nüzûlüne dair hadislerin kaynak ravilerine (sahabe-tâbiîn) göre dağılımı şu şekildedir (Pazantez içi rakamlar rivayet sayısını gösterir.):

1. Ebû Hureyre (21)
2. Câbir b. Abdillâh (7)
3. Huzeyfe b. el-Yemân (6)
4. Abdullâh b. Abbâs (5)
5. Abdullâh b. Mes'ûd (4)
6. Abdullâh b. Ömer (3)
7. Abdullâh b. Amr (3)
8. Enes b. Mâlik (3)
9. Âişe (2)
10. Huzeyfe b. Esîd (2)
11. Abdullâh b. Selâm (2)
12. en-Nevvâs b. Sem'ân (1)
13. Sevbân (1)
14. Mucemmi' b. Câriye (1)
15. Ebû Umâme (1)
16. Seleme b. Nufeyl (1)
17. Osmân b. Ebî'l-Âs (1)
18. Semura b. Cundeb (1)
19. Abdurrahmân b. Cubeyr b. Nufeyr (1)
20. Vâsıle b. el-Eska' (1)
21. Amr b. Avf (1)
22. Nâfi' b. Keysân (1)
23. Abdullâh b. Selâm (1)
24. Evs b. Evs (1)
25. Imrân b. Husayn (1)
26. Ebu'd-Derdâ' (1)
27. Abdullâh b. Muğaffel (1)
28. Abdurrahmân b. Semura (1)
29. Ebû Sa'îd el-Hudrî (1)
30. Ammâr b. Yâsir (1)
31. Keysân b. Abdillâh (1)
32. er-Rabî' b. Enes (1)
33. Sefîne (1)
34. el-Hasen el-Basrî (1)
35. Ka'bu'l-Ahbâr (1)
36. Amr b. Sufyân (1)
37. Zeynu'l-Âbidîn Alî b. el-Huseyn b. Alî (1)
38. Urve b. Ruveym (1)

Kaynak ravilerin güvenilirliği açısından bu tabloya bakıldığında, Abdullâh b. Mes'ûd ve Enes b. Mâlik gibi birkaç sahabi hariç, rivayetleri nakledenlerin –veya naklettiği rivayet edilenlerin– büyük ekseriyetinin Hz. Peygamber'in yakın

[3] el-Keşmîrî, *age.*, s. 272.

çevresindeki arkadaşları olmadıkları görülür. Şayet genel olarak iddia edildiği gibi, bu konu, sübutu kesin ve dinen inanılması zorunlu bir iman esası olup, inkar edilmesi de küfrü mucip ise; o takdirde, bu kadar önemli bir iman esasının, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hz. Peygamber'in eşleri ve diğer pek çok önde gelen sahabe, özellikle de dinî kavrayış bakımından temayüz eden 'fakih sahabiler' tarafından da sonraki nesillere tebliğ edilmiş olması beklenirdi. Buna bağlı olarak, onlardan da bu konuda bazı rivayetlerin bizlere ulaşması gerekirdi.

Hz. İsa'nın nüzûlü ile ilgili hadisleri nakledenlerin başında gelen Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillâh, Huzeyfe b. el-Yemân, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Abdullâh b. Abbâs vb. isimlere gelince; başta Ebû Hureyre ve Abdullâh b. Abbâs olmak üzere, bunların bazılarının geç müslüman olmuş olması veya Hz. Peygamber zamanında yaşlarının küçük olması vb. sebeplerle, zapt açısından ciddi eleştirilere maruz kaldıkları ve isimlerinin birtakım İsrailiyat rivayetlerine karıştığı göz önüne alınacak olursa, bu gibi kaynak ravilerin zapt açısından güvenilirliği tartışmalı bir hâl almaktadır. Konu, İslam'dan önce Yahudi ve Hıristiyan kültüründe mevcut olan, Mesih'in ikinci dönüşü olunca, bu nokta daha da önem arz etmektedir. Kısacası, kaynak ravilerin güvenilirliği bakımından durumun çok ikna edici olmadığını söylemek mümkündür.

Gelelim bu rivayetleri bize nakleden son ravilere, yani yazdıkları çeşitli eserlere bunları dercetmiş bulunan musanniflere. Bu kaynakların, ihtiva ettikleri rivayet sayısına göre sıralanması sonucunda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

1. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, (21)
2. el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Mustedrak*, (15)
3. İbn Asâkir, *Târîḫu Dımeşḳ*, (13)
4. et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsaṭ*, (11)
5. İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, (10)
6. Muslim, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, (10)
7. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, (7)
8. İbn Mâce, *es-Sunen*, (7)
9. et-Tirmizî, *es-Sunen*, (5)
10. Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, (5)
11. Ebû Nu'aym, *Aḫbâru'l-mehdî*, (5)
12. en-Nesâ'î, *es-Sunen*, (4)
13. İbn Hibbân, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, (4)
14. Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, (4)
15. el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-uṣûl*, (3)
16. Ebû Ya'lâ, *el-Musned*, (3)
17. İbn Huzeyme, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, (3)
18. İbn Merdeveyh, *et-Tefsîr*, (3)
19. ez-Ziyâ el-Makdisî, *el-Muḫtâra*, (3)
20. Abd b. Humeyd, *el-Musned*, (2)
21. el-Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, (2)
22. el-Buhârî, *et-Târîḫu'l-kebîr*, (2)
23. el-Buhârî, *Ḫalku ef'âli'l-'ibâd*, (1)
24. el-Beyhakî, *es-Sunen*, (2)
25. Ebû Nu'aym, *Ḥilyetu'l-evliyâ'*, (2)
26. ed-Dârakutnî, *el-Efrâd*, (2)
27. İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, (2)
28. ed-Deylemî, *Firdevsu'l-aḫbâr*, (2)
29. Ebû Amr ed-Dânî, *es-Sunen*, (2)
30. el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, (1)
31. el-Beyhakî, *el-Ba'su ve'n-nuşûr*, (1)
32. el-Hâkim en-Neysâbûrî, *Târîḫu Neysâbûr*, (1)
33. et-Taberânî, *Kitâbu'z-zuhd*, (1)
34. İbnu'l-Munzîr, *et-Tefsîr*, (1)
35. et-Tahâvî, *Şerḥu ma'ânî'l-âṯâr*, (1)
36. Sa'îd b. Mansûr, *es-Sunen*, (1)
37. el-Bezzâr, *el-Musned*, (1)
38. et-Tayâlisî, *el-Musned*, (1)
39. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, (1)
40. İbnu'n-Neccâr, *Târîḫu Bağdâd Zeyli*, (1)
41. el-Mustağfirî, *Delâ'ilu'n-nubuvve*, (1)
42. Ebû'ş-Şeyh, *Kitâbu'l-fiten*, (1)
43. el-Berzencî, *el-İşâ'a li eşrâṭi's-sâ'a*, (1)
44. Ebû Sa'îd en-Nakkâş, *Fevâ'idu'l-'Irâkıyyîn*, (1)
45. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥu ve't-ta'dîl*, (1)
46. el-Kalabâzî, *Ma'ânî'l-aḫbâr*, (1)

47. es-Suheylî, *er-Ravḍu'l-'unuf*, (1)
48. İbn Kesîr, *et-Tefsîr*, (1)
49. Razîn el-Abderî, (?), (1)
50. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, (1)
51. *el-Mişkât*, *Kitâbu'l-vefâ'*, *Taḥkîku'n-nuṣra*, *el-Muntaẓam*, (1)
52. İshâk b. Bişr, (?), (1)

Bu tabloda yer alan, toplam yüz yetmiş sekiz rivayetten, tekrarlar çıkarıldığında, geriye seksen beş rivayet kalmaktadır. Bunlar içerisinde mürsel (tâbiînin Hz. Peygamber'den rivayeti) olanların da bulunduğunu burada hatırlatalım.

Toplam yüz yetmiş sekiz rivayetin en yoğun olarak (doksan dört rivayetin) yer aldığı eserler ise şunlardır: Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*; el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Mustedrak*; İbn Asâkir, *Târîḫu Dımeşk*; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsaṭ*; İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*; Muslim, *eṣ-Ṣaḥîḥ*; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*; İbn Mâce, *es-Sunen*

Bu kaynaklar ise, güvenilirlik bakımından önde gelen eserler olmayıp, sıhhati kuşkulu ve hatta zayıf ve mevzû rivayetleri bünyesinde barındıran eserlerdir.[1] Kaldı ki, İbn Asâkir ve et-Taberî'nin eserleri, hadis kaynağı bile değildir. Muteber hadis kaynağı olarak bilinen Muslim ile, onun kadar itibara sahip olmayan İbn Mâce'nin eserlerine gelince, bu iki eser de, aslında büyük ölçüde İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muṣannef*'ine dayalı çalışmalardır. Muteber hadis kaynakları sıralamasında önde gelen el-Buhârî, Ebû Dâvûd ve et-Tirmizî gibi musanniflerin eserlerinin, konumuzla ilgili hadisler bakımından ilk sıralara girememiş olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Öte yandan, konuyla ilgili hadislerin, ilk dönem hadis kaynaklarında ya hiç yer almaması veya son derece az yer alması da manidardır. Mesela, Hemmâm b. Munebbîh'in *Sahîfe*'si, Ebû Yûsuf'un (ö. 182) eserleri, İmam Muhammed'in (ö. 189) eserleri, Mâlik'in *el-Muvaṭṭa*'ı, Şâfi'î'nin (ö. 204) eserleri, Abdurrazzâk'ın (ö. 211) *el-Muṣannef*'i gibi ilk kaynaklarda konuyla ilgili rivayetlere hiç rastlanmazken; Sa'îd b. Mansûr'un (ö. 23), *es-Sunen*'inde, Ma'mer b. Râşid'in (ö. 150), *el-Câmi'*inde, et-Tayalisî'nin (ö. 204) *el-Musned*'inde, el-Humeydî'nin (ö. 219) *el-Musned*'inde (II. 364, no: 827) konuyla ilgili sadece bir veya birkaç rivayet bulunduğu görülmektedir. Bu durumu, bu ilk hadis kaynaklarının musanniflerinin, eserlerinde rivayetleri yeterince bir araya getirememiş, dolayısıyla konuyla ilgili rivayetlere muttali olamamış olmaları ile de açıklamak mümkün görünmemektedir. Çünkü Mesih konusu, İslam'ın sair iman esasları gibi, bilinmesi dinen zorunlu ise, bu musanniflerin, dinin diğer temel esaslarına dair rivayetleri eserlerinde topladıkları gibi, bu konudaki rivayetleri de toplamış olmaları gerekirdi. Aksi takdirde, onların, dinin önemli bir iman esası konusunda cahil kaldıklarını kabul etmek gerekir. Tabii bu gerekçeler, eserinde 20.000'den fazla rivayeti toplamayı başaran Abdurrazzâk (ö. 211) ve yine binlerce, on binlerce rivayeti eserlerinde bir araya getiren eş-Şâfi'î (ö. 204) için tamamen geçersiz hâle gelmektedir.

[1] Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 1999, II. bölüm.

Kaynaklarla ilgili olarak işaret edilmesi gereken diğer bir husus ise, bu rivayetlerin yer aldığı, hadis kaynağı bile olmayan (tarih, tabakat, rical, cerh-ta'dil, tefsir, delail vb. türü) eserlerin, tablodaki toplam eserlerin yaklaşık yarısını oluşturmasıdır. Her türlü rivayeti –sağlam-çürük demeden– alan ve çoğunluğu problemli rivayetlerden oluşan bu tür eserlere bilimsel bir ihtiyat ile yaklaşmak gerektiğini burada vurgulamak gerekir. Nitekim, bu gibi eserlerde yer alan, konuyla ilgili rivayetlerin, isnad açısından kusurlarına el-Keşmîrî'nin eserinde de zaman zaman işaret edilmiş olması, bu tespiti doğrular niteliktedir.

Bu değerlendirmeler Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetler/hadisler ile ilgiliydi. Ayrıca bazı sahabe ve tâbiînin ve sonrakilerin kendi görüşlerini yansıtan âsâr da bu açıdan incelendiğinde, ortaya benzer bir tablonun çıktığı görülmektedir:

1. İbn Abbâs, (7)
2. Abdullâh b. Amr b. el-Âs, (4)
3. Katâde, (4)
4. el-Hasen el-Basrî, (4)
5. Ka'bu'l-Ahbâr, (3)
6. Muhammed b. Zeyd, (2)
7. Şehr b. Havşeb (1)
8. Ebû Mâlik el-Ğıfarî, (1)
9. Mucâhid, (1)
10. Nufey' b. Râfi', (1)
11. Rufey' b. Mihrân, (1)
12. Abdulcebbâr b. Ubeyd, (1)
13. Vehb b. Munebbih, (1)
14. İbn Sîrîn, (1)
15. İbnu'l-Hanefîyye, (1)
16. Ertât, (1)
17. el-Velîd b. Muslim (ö. 194), (1)

Bu âsârın yer aldığı kaynaklara gelince:

1. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, (13)
2. Abd b. Humeyd, *et-Tefsîr*, (10)
3. İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, (5)
4. İbnu'l-Munzir, *et-Tefsîr*, (5)
5. İbn Asâkir, *Târîḫu Dımeşḳ*, (5)
6. el-Firyâbî, *et-Tefsîr* (?), (2)
7. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'z-zuhd*, (2)
8. Abdurrazzâk, *et-Tefsîr* (?), (2)
9. es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, (2)
10. el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Mustedrak*, (1)
11. İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, (1)
12. en-Nesâ'î, *es-Sunen* (?), (1)
13. İbn Merdeveyh, *et-Tefsîr*, (1)
14. Ebû Nu'aym, *Ḥılyetu'l-evliyâ'*, (1)
15. Sa'îd b. Mansûr, *es-Sunen*, (1)
16. Musedded b. Musedded, *el-Musned* (?), (1)
17. et-Taberânî, *el-Mu'cem* (?), (1)

Görüldüğü gibi, bu tabloda yer alan kaynakların da büyük çoğunluğu, tefsir ve tabakat türü eserler olup, gerçek anlamda hadis kaynağı değildir. Aralarında birkaç hadis kaynağı da olmakla beraber, bu kaynakların tamamı, eserlerine aldığı rivayetlerin mutlaka sahih olması gibi bir şart gözetmeyen, dolayısıyla, sağlam-çürük her türlü rivayeti derleyen musanniflere aittir. Dolayısıyla, bu kaynaklarda yer alan âsâra da ihtiyat ve temkinle yaklaşılması gerektiği sonucuna kolaylıkla varılabilir.

Sonuç itibarıyla, gerek kaynak ravilerin, gerekse son ravi olan musannif ve müelliflerin tamamının, rivayetleri nakilde, son derece sıkı bilimsel şartlara titizlikle riayeti prensip edinmiş kimseler olduklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Bu ise, Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili rivayetlerin yer aldığı kaynakların –özellikle de, yoğun olarak bu rivayetleri bünyesinde barındıranların–

kaynak metodolojisi açısından tamamen güvenilir olduklarını ileri sürmenin mümkün olmadığını göstermektedir.

2. Dış Tenkit/İsnad Tenkidi

İsâ'nın (a.s) nüzûlü ile ilgili hadisleri bize nakleden –kaynak raviler dışındaki– diğer ravilerin güvenilirlikleri ve bu ravilerin oluşturdukları isnad zincirlerinin kesintisiz olup olmaması açısından incelendiğinde, görülmektedir ki, iddiaların aksine, ortada isnad açısından da birtakım problemler bulunmaktadır.

Ravilerin güvenilirlikleri açısından bakıldığında, konuyla ilgili hadisleri rivayet edenlerin tamamının sika raviler olmadıkları görülmektedir. Hatta bu rivayetler içerisinde mevzû olduğu açıkça ifade edilenler bile bulunmaktadır.

Yine el-Keşmîrî'nin, *et-Taṣrīḥ*'ini esas alarak bazı örnekler vermek gerekirse; mesela (s. 82 ve 241-242'de) sahih olmadığı açıkça ifade edildiği hâlde, bazı rivayetler delil alarak öne sürülmüş; sayfa 182'de zayıf olduğu söylenen bir hadis, mânâsı başka hadislerle sabit olduğu gerekçesiyle, es-Suyûtî'nin *el-Câmi'u'ṣ-ṣağīr*'de bu hadisin hasen olduğuna dair bir rumuz koymuş olmasına bakılarak, hemen hasen seviyesine yükseltilivermiştir. Halbuki ilk gerekçe son derece tartışmalı olduğu gibi, es-Suyûtî'nin adı geçen eserindeki rumuzlara güvenmek de mümkün değildir. Çünkü bu rumuzları müstensihlerin tahrif ve tebdil ettikleri ve bunlara aslâ güvenilemeyeceği, açıkça ifade edildiği gibi; bu rumuzlar güvenilir bile olsa, es-Suyûtî'nin hadislere sahih, hasen hükmü vermede son derece gevşek, dolayısıyla güvenilmez olduğu da bilinen bir husustur.[5]

Keza aynı eserde (s. 205-206) geçen bir hadis, sırf İbn Hâcer bu hadisi *Fetḥu'l-bārī* adlı eserinde şahid/delil olarak kullandığı ve onun, bu eserinde zayıf-mevzû hadisleri delil olarak kullanmadığı öne sürülerek, hasen derecesine çıkarılabilmiştir. Halbuki İbn Hâcer'in bu iddiasına körü körüne dayanmak son derece yanlıştır; çünkü, onun da, hadislere uydurma dememek için elinden geleni yapan ve bu anlamda son derece gevşek biri olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.[6]

Bazen de el-Hakîm et-Tirmizî ve Ebû Nu'aym gibi, eserlerine sağlam-çürük her rivayeti aldıkları bilinen müelliflerin naklettikleri bir rivayet, mesela el-Hâkim'in *el-Mustedrak*'indeki bir rivayete –ki onun da sıhhatinin tartışmalı olduğu, aynı yerde dipnotta ifade edilmektedir– benziyor diye, "Bu hadis de inşaallah kavi bir hadistir." denmektedir (s. 213). Bu tür yaklaşımların, klasik hadis usûlünün kurallarına aldırmamaktan başka bir anlamı olamaz. Bu mantıkla hareket edilecek olursa, o zaman ortada zayıf hadis diye bir şey kalmayacaktır. Kanaatimizce bu tür bir yaklaşım doğru değildir ve her şeyden önce hadis ilmine aykırıdır.

Sayfa 214'te ise, "Muhaddislerin Eserlerinde Naklettikleri ve [Sıhhatleri] Hakkında Herhangi Bir Şey Söylemedikleri Diğer Hadisler" başlığı altında birtakım rivayetler delil olarak sunulabilmiştir. Üstelik bunlar içerisinde zayıf ve

[5] es-Suyûtî ve *el-Câmi'u'ṣ-ṣağīr* ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Kırbaşoğlu, *age.*, s. 332-336.
[6] İbn Hâcer ile ilgili olarak bkz. *age.*, s. 331-332.

Kaynaklarla ilgili olarak işaret edilmesi gereken diğer bir husus ise, bu rivayetlerin yer aldığı, hadis kaynağı bile olmayan (tarih, tabakat, rical, cerh-ta'dil, tefsir, delail vb. türü) eserlerin, tablodaki toplam eserlerin yaklaşık yarısını oluşturmasıdır. Her türlü rivayeti –sağlam-çürük demeden– alan ve çoğunluğu problemli rivayetlerden oluşan bu tür eserlere bilimsel bir ihtiyat ile yaklaşmak gerektiğini burada vurgulamak gerekir. Nitekim, bu gibi eserlerde yer alan, konuyla ilgili rivayetlerin, isnad açısından kusurlarına el-Keşmîrî'nin eserinde de zaman zaman işaret edilmiş olması, bu tespiti doğrular niteliktedir.

Bu değerlendirmeler Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetler/hadisler ile ilgiliydi. Ayrıca bazı sahabe ve tâbiînin ve sonrakilerin kendi görüşlerini yansıtan âsâr da bu açıdan incelendiğinde, ortaya benzer bir tablonun çıktığı görülmektedir:

1. İbn Abbâs, (7)
2. Abdullâh b. Amr b. el-Âs, (4)
3. Katâde, (4)
4. el-Hasen el-Basrî, (4)
5. Ka'bu'l-Ahbâr, (3)
6. Muhammed b. Zeyd, (2)
7. Şehr b. Havşeb (1)
8. Ebû Mâlik el-Ğıfarî, (1)
9. Mucâhid, (1)
10. Nufey' b. Râfi', (1)
11. Rufey' b. Mihrân, (1)
12. Abdulcebbâr b. Ubeyd, (1)
13. Vehb b. Munebbih, (1)
14. İbn Sîrîn, (1)
15. İbnu'l-Hanefîyye, (1)
16. Ertât, (1)
17. el-Velîd b. Muslim (ö. 194), (1)

Bu âsârın yer aldığı kaynaklara gelince:

1. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, (13)
2. Abd b. Humeyd, *et-Tefsîr*, (10)
3. İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, (5)
4. İbnu'l-Munzir, *et-Tefsîr*, (5)
5. İbn Asâkir, *Târîḫu Dımeşḳ*, (5)
6. el-Firyâbî, *et-Tefsîr* (?), (2)
7. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'z-zuhd*, (2)
8. Abdurrazzâk, *et-Tefsîr* (?), (2)
9. es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, (2)
10. el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Mustedrak*, (1)
11. İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, (1)
12. en-Nesâ'î, *es-Sunen* (?), (1)
13. İbn Merdeveyh, *et-Tefsîr*, (1)
14. Ebû Nu'aym, *Ḥılyetu'l-evliyâ'*, (1)
15. Sa'îd b. Mansûr, *es-Sunen*, (1)
16. Musedded b. Musedded, *el-Musned* (?), (1)
17. et-Taberânî, *el-Mu'cem* (?), (1)

Görüldüğü gibi, bu tabloda yer alan kaynakların da büyük çoğunluğu, tefsir ve tabakat türü eserler olup, gerçek anlamda hadis kaynağı değildir. Aralarında birkaç hadis kaynağı da olmakla beraber, bu kaynakların tamamı, eserlerine aldığı rivayetlerin mutlaka sahih olması gibi bir şart gözetmeyen, dolayısıyla, sağlam-çürük her türlü rivayeti derleyen musanniflere aittir. Dolayısıyla, bu kaynaklarda yer alan âsâra da ihtiyat ve temkinle yaklaşılması gerektiği sonucuna kolaylıkla varılabilir.

Sonuç itibarıyla, gerek kaynak ravilerin, gerekse son ravi olan musannif ve müelliflerin tamamının, rivayetleri nakilde, son derece sıkı bilimsel şartlara titizlikle riayeti prensip edinmiş kimseler olduklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Bu ise, Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili rivayetlerin yer aldığı kaynakların –özellikle de, yoğun olarak bu rivayetleri bünyesinde barındıranların–

kaynak metodolojisi açısından tamamen güvenilir olduklarını ileri sürmenin mümkün olmadığını göstermektedir.

2. Dış Tenkit/İsnad Tenkidi

İsâ'nın (a.s) nüzûlü ile ilgili hadisleri bize nakleden –kaynak raviler dışındaki– diğer ravilerin güvenilirlikleri ve bu ravilerin oluşturdukları isnad zincirlerinin kesintisiz olup olmaması açısından incelendiğinde, görülmektedir ki, iddiaların aksine, ortada isnad açısından da birtakım problemler bulunmaktadır.

Ravilerin güvenilirlikleri açısından bakıldığında, konuyla ilgili hadisleri rivayet edenlerin tamamının sika raviler olmadıkları görülmektedir. Hatta bu rivayetler içerisinde mevzû olduğu açıkça ifade edilenler bile bulunmaktadır.

Yine el-Keşmîrî'nin, *et-Taṣrîḥ*'ini esas alarak bazı örnekler vermek gerekirse; mesela (s. 82 ve 241-242'de) sahih olmadığı açıkça ifade edildiği hâlde, bazı rivayetler delil alarak öne sürülmüş; sayfa 182'de zayıf olduğu söylenen bir hadis, mânâsı başka hadislerle sabit olduğu gerekçesiyle, es-Suyûtî'nin *el-Câmi'u'ṣ-ṣağîr*'de bu hadisin hasen olduğuna dair bir rumuz koymuş olmasına bakılarak, hemen hasen seviyesine yükseltilivermiştir. Halbuki ilk gerekçe son derece tartışmalı olduğu gibi, es-Suyûtî'nin adı geçen eserindeki rumuzlara güvenmek de mümkün değildir. Çünkü bu rumuzları müstensihlerin tahrif ve tebdil ettikleri ve bunlara aslâ güvenilemeyeceği, açıkça ifade edildiği gibi; bu rumuzlar güvenilir bile olsa, es-Suyûtî'nin hadislere sahih, hasen hükmü vermede son derece gevşek, dolayısıyla güvenilmez olduğu da bilinen bir husustur.[5]

Keza aynı eserde (s. 205-206) geçen bir hadis, sırf İbn Hâcer bu hadisi *Fetḥu'l-bârî* adlı eserinde şahid/delil olarak kullandığı ve onun, bu eserinde zayıf-mevzû hadisleri delil olarak kullanmadığı öne sürülerek, hasen derecesine çıkarılabilmiştir. Halbuki İbn Hâcer'in bu iddiasına körü körüne dayanmak son derece yanlıştır; çünkü, onun da, hadislere uydurma dememek için elinden geleni yapan ve bu anlamda son derece gevşek biri olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.[6]

Bazen de el-Hakîm et-Tirmizî ve Ebû Nu'aym gibi, eserlerine sağlam-çürük her rivayeti aldıkları bilinen müelliflerin naklettikleri bir rivayet, mesela el-Hâkim'in *el-Mustedrak*'indeki bir rivayete –ki onun da sıhhatinin tartışmalı olduğu, aynı yerde dipnotta ifade edilmektedir– benziyor diye, "Bu hadis de inşaallah kavi bir hadistir." denmektedir (s. 213). Bu tür yaklaşımların, klasik hadis usûlünün kurallarına aldırmamaktan başka bir anlamı olamaz. Bu mantıkla hareket edilecek olursa, o zaman ortada zayıf hadis diye bir şey kalmayacaktır. Kanaatimizce bu tür bir yaklaşım doğru değildir ve her şeyden önce hadis ilmine aykırıdır.

Sayfa 214'te ise, "Muhaddislerin Eserlerinde Naklettikleri ve [Sıhhatleri] Hakkında Herhangi Bir Şey Söylemedikleri Diğer Hadisler" başlığı altında birtakım rivayetler delil olarak sunulabilmiştir. Üstelik bunlar içerisinde zayıf ve

[5] es-Suyûtî ve *el-Câmi'u'ṣ-ṣağîr* ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Kırbaşoğlu, *age.*, s. 332-336.
[6] İbn Hâcer ile ilgili olarak bkz. *age.*, s. 331-332.

mevzû hadislerin bulunduğu açıkça itiraf edildiği hâlde (mesela bkz. s. 214, 215, 216, 227, 228, 230, 242-243, 245, 246, 247, 251, 254, 267) delil olarak takdim edilmekten çekinilmemiştir. Halbuki bu rivayetlerin çoğu, mürsel, isnadında metruk ve meçhul raviler bulunan, muzdarib ve mevzû rivayetlerdir. İşin üzücü olan bir başka yanı ise, uydurma olduğu açık olan bazı rivayetlerin uydurma olduğunu belirtmeyip sükut eden es-Suyûtî gibilerin anlaşılmaz tavırlarıdır (s. 243, dipnot: 1).

Bu başlık altında zikredilen rivayetlerin dışında da isnadı zayıf (s. 275, 276) ve meçhul kaynaklardan nakledilen (s. 295) rivayetlere rastlanmaktadır.

Konuyla ilgili rivayetler bir başka açıdan da irdelenebilir: *et-Taṣrīḥ bi-mā tevātera fī nuzūli'l-Mesīḥ* adlı eserin müellifi el-Keşmîrî, onun bu eserini teorik olarak besleyen öğrencisi, Pakistan Müftüsü Muhammed Şefî' ve bu ikisini tamamen destekleyici notlar ve ekler ilave eden Abdulfettah Ebû Ğudde, Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadislerin mütevatir olduğunu iddia etmekte ve bu iddialarını ispat etmek için, sözü edilen yüz yetmiş sekiz rivayete dayanmaktadırlar. Bu suretle de, sanki adı geçen eserdeki bütün rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait gerçek hadislerden oluştuğu intibaı uyandırılmakta veya en azından böyle bir intiba kendiliğinden doğmaktadır. Bu noktada dikkat çekmek istediğimiz husus, bu eserdeki rivayetlerin tamamının Hz. Peygamber'e nispet edilen (merfû) hadisler olmadığıdır. Bilakis toplam yüz yetmiş sekiz rivayetin yaklaşık altmışı mürsel, mevkûf ve maktû rivayetlerden oluşmaktadır ki, bu azımsanmayacak bir sayıdır. Bir başka ifadeyle, delil olarak kullanılan rivayetlerin 1/3'ü Hz. Peygamber'e izafe edilen rivayetler değildir; başkalarının (sahabi, tâbiî vd.) şahsi kanaatlerini yansıtan ve dinî açıdan bağlayıcı olmayan nakillerden ibarettir.

İsnad tenkidine ayırdığımız bu bölümde asıl üzerinde durmak istediğimiz bir başka konu daha vardır: Hz. İsa'nın ikinci dönüşüyle ilgili hadislerin mütevatir olduğu iddiası!

Tevatür İddiası

İslam düşünce tarihinde hadisler etrafında ortaya çıkan tartışmalara vâkıf olanlar da pekala bilirler ki, herhangi bir inancı, düşünceyi veya kanaati hadislere dayanarak savunmak ve buna karşı çıkanları ilzam edip susturmak için en sık başvurulan yol, konuyla ilgili hadislerin mütevatir olduğunu ileri sürmek olmuştur.[7] Bunun için de, sağlam-çürük, mümkün olan en fazla sayıda rivayetin elden geldiğince bir araya getirilmesine çalışılmış ve isnadların çokluğu gerekçe gösterilerek, ilgili hadislerin mütevatir olduğu iddia edilmiştir. Bunu yapmak mümkün olmayıp da, konuyla ilgili hadislerin âhâd olduklarını kabullenme durumunda kalındığında ise, âhâd haberlerin kesin bilgi değil zann-ı galip ifade

[7] Önüne geleni eleştirmekten geri durmayan münekkit el-Kevserî bile, Nüzûl-i İsa hadislerinin mütevatir olduğunu bilimsel bir incelemeyle kendisi ortaya koyacağına, sadece et-Taberî, el-Âburî, İbn Atıyye, İbn Ruşd el-Kebîr, el-Kurtubî, Ebû Hayyân, İbn Kesîr, İbn Hâcer, eş-Şevkânî, Sıddîk Han ve el-Keşmîrî gibilerin ileri sürdükleri mücerret tevatür iddiasıyla yetinmiş, yani onların otoritelerine sığınmaktan başka bir şey yapamamıştır.Bkz. el-Kevserî, *age.*, s. 69.

ettiği iddiasının önünü alabilmek için, karinelerle kuşatılmış âhâd haberlerin kesin bilgi ifade ettiklerini ileri sürme yoluna gidilmiştir.

Pek çok konuda olduğu gibi, Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadisler konusunda da yukarıdaki adımlar atılmış ve sık sık konuyla ilgili hadislerin mütevatir olduğu ileri sürülmüştür. Bu iddianın en son örnekleri ise, bu incelememizde esas aldığımız el-Kevserî ile el-Keşmîrî'nin eserlerinde yer almaktadır. Şimdi bu iddianın, gerçekleri ne derece yansıttığını görelim:

Klasik hadis usûlünün, hadisleri, isnadda yer alan ravilerin sayısına, bir başka ifadeyle, yaygınlık durumuna göre iki ana bölüme ayırdığı malumdur: Mütevatir ve âhâd... Âhâd haberlerin, lügat bakımından, "tek kişi/kişilerin naklettiği haber", anlamına geldiği ve hadis ilmindeki terim anlamının "mütevatir düzeyine ulaşmayan hadis", olduğu bilinmektedir. Mütevatirin klasik tanımı ise şudur: "Yalan üzerinde birleşmeleri pratik bakımdan imkansız olan kalabalık bir topluluğun, yine bu nitelikleri haiz bir topluluktan naklettiği haberdir."[8] Mütevatirin temel bir özelliği, hadis ilminin kapsamı dışında kalmasıdır. Çünkü mütevatir haberin doğruluğu kesindir ve herhangi bir incelemeye gerek duyulmaz. Mütevatir haberlerin hadis ilminin kapsamı dışında kalmasının diğer bir sebebi de, mütevatirde belli bir ravi(ler) ve ravilerden oluşan isnadların söz konusu olmamasıdır. Bilakis bu tür haberler o kadar kalabalık sayıda insan tarafından nakledilir ki, onların tek tek güvenilirliklerini incelemek, ne mümkündür, ne de buna gerek vardır.

Mütevatir haberlere dair genel olarak verilen örnekler, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Mesela Kur'an-ı Kerim'in metni, Hz. Peygamber'in Mekke'de H. 570-571 yılında Abdullâh ve Âmine'den olduğu, ana hatlarıyla Hz. Peygamber'in hayatı, ezan tatbikatı, beş vakit namaz, bayram namazları, haccın yapılışı vb. gibi, Müslümanların günlük hayatlarında devamlı uygulayageldikleri ve şeâ'ir de denilen hususlar, burada örnek olarak verilebilir. Bu ve benzeri konular, Hz. Peygamber'den bugüne kadar her gün, hafta, ay ve yıl kesintisiz uygulanageldiğinden, bunların doğruluğundan herhangi bir kuşku yoktur; bu hususların doğruluğu tartışma konusu da yapılmamıştır. Bu tür uygulamalar, ilk olarak, nüfusu 20.000 civarındaki Medine-i Münevvere'de ve sayıları 100.000'i geçtiği kabul edilen ilk müslüman nesil tarafından gerçekleştirilmiş; daha sonra sayıları giderek artan tâbiîn tabakasına bu uygulamalar aktarılmış, sonra da nesilden nesle –yine her neslin sayısı giderek artmak suretiyle– bugüne kadar aktarılmaya devam etmiştir. Bu uygulamalar o kadar çok sayıda insan tarafından nesilden nesle aktarılmıştır ki, onların tek tek isimlerini tespit mümkün değildir ve hiç kimse de böyle bir şeye gerek duymamıştır, duymamaktadır. Keza, görmeyenlerin, görmedikleri çeşitli kıtaların ve o kıtalardaki ülkelerin, dağların, nehirlerin, göllerin, denizlerin, hayvan ve bitkilerin, tarihî eserlerin varlığını kabul etmeleri de, aynı şekilde tevatüren gelen haberlerden dolayıdır ve hiç kimse bu sayılanların varlığından şüphe duymamaktadır.

[8] *Age.*, s. 93-94.

Şimdi, mütevatir haberlere dair bu aktarılanların ışığında, Hz. İsa'nın nüzûlüne dair hadislerin mütevatir olduğu iddiasına bir göz atalım:

Daha önceki tablolarda görüldüğü gibi, konuyla ilgili hadisleri nakletmiş görünen birinci tabakadaki kaynak ravilerin sayısı otuz üçtür. Bu otuz üç kişinin gerçekten Hz. Peygamber'den bu hadisleri işittiklerini varsaysak bile, bu sayı acaba "yalan üzere ittifak etmeleri imkansız olan bir kalabalık" anlamına gelir mi? Kanaatimizce bu sayıdaki bir insan topluluğunun, bir konuda yalan söylemek üzere ittifak etmeleri imkansız değildir. Hele hele yukarıda zikredilen tevatür örneklerinde rol alanların, on binlerden başlayıp giderek artan sayılara ulaşmış olduğu göz önüne alınacak olursa, otuz üç kişinin rivayetinin, yukarıda anılan mütevatir örnekleriyle kıyaslanmasının dahi söz konusu olamayacağı kolayca görülür. Binaenaleyh, otuz üç kişi tarafından nakledilen bu rivayetlerin mütevatir olması, hayli söz götürür niteliktedir. Kaldı ki, bu otuz üç kişinin, bu hadisleri Hz. Peygamber'den duyduklarını matematik bir kesinlikle iddia etmek de mümkün değildir.

Muhtemelen bu durum, konuyla ilgili hadislerin mütevatir olduğunu iddia edenler tarafından da fark edilmiş olmalıdır ki, bu iddia sahipleri, konuyla ilgili hadislerin gerçek anlamda mütevatir olmadığı yolundaki itirazlar karşısında geri adım atarak, bu hadislerin lafzi mütevatir –yani gerçek mütevatir– değil, manevi mütevatir oldukları iddiasına başvurmak zorunda kalmışlardır; ancak bu iddia da hayli tartışma götürür niteliktedir. Çünkü isnad açısından durumlarına temas ettiğimiz ve içlerinde güvenilmez nitelikte pek çok rivayetin bulunduğu bu malzemenin, muhteva bakımından da birbirleriyle çelişkiler arz ettiği göz önüne alınacak olursa, sırf bunların, çok genel anlamda ortak paydaları olan 'Hz. İsa'nın nüzûlü' noktasında birleşmelerine bakarak mütevatir olduklarını ileri sürmek ikna edici görünmemektedir. Tek tek bu hadislerin her birinin Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olarak ortaya konmadan, bunların ortak paydadan dolayı, mütevatir olduklarını iddia etmek doğru olmaz. Üstelik, tevatüre dair daha önce verilen örneklerde de görüleceği üzere, tevatürde asıl olan, kesinlik ve netliktir. Halbuki Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili rivayetler, detaylarda birbirini tutmamakta, çoğu zaman birbirleriyle çelişmektedir; ki, bu hususlara ileride rivayetlerin iç tenkidi esnasında işaret edilecektir.

Öte yandan, klasik hadis usûlünde, "Tevatür için sened aranmaz." denmektedir.[9] Bu, son derece isabetli bir tespit olmakla birlikte, uygulamada bu esasa sadık kalınamamış ve isnadlarla nakledilen pek çok rivayetin bir arada değerlendirilmesinden başka bir şey olmayan, garip bir tevatür çeşidi ortaya atılmıştır. Halbuki bu ilkenin mantıki bir gereği olarak, isnad ile gelen rivayetlerin mütevatir olamayacağı sonucuna varmak icap eder. Çünkü madem ki tevatürde sened aranmaz, o zaman senedin aranıp bulunabildiği, ravilerinin tek tek cerh ve ta'dile tâbi tutulabildiği, haklarında sahih, hasen, zayıf veya mevzû hükümlerinin verilebildiği rivayetlerin –sayıları ne kadar çok olursa olsun–

[9] Babanzâde Ahmed Naim, *Tecrid-Sarîh Tercemesi*, I, 104.

âhâd hadis kategorisine girdiklerini kabul etmek kaçınılmaz olur. Bu âhâd hadislerin sayısının çok olması, onları hiçbir zaman mütevatir derecesine çıkarmaz, olsa olsa meşhûr veya müstefiz derecesine yükseltebilir.

Bu şekilde isnadlarının çokluğuna bakılarak mütevatir olduğuna hükmedilen hadislerin tamamı, aslında âhâd hadislerdir; hatta bunlar içerisinde uydurma olanlara bile rastlamak mümkün olabilmektedir.[10]

Âhâd hadislerin bir araya gelmesinin –sayıları ne kadar çok olursa olsun– onları mütevatir derecesine çıkarması bir başka açıdan da mümkün görünmemektedir. Bilindiği gibi, âhâd hadis, Hz. Peygamber'e ait olduğu matematik bir kesinlik arz etmeyen; ancak Hz. Peygamber'e ait olabileceğine dair bizde bir kanaat hâsıl eden rivayetlerdir; fakat bu kanaate rağmen, bunların Hz. Peygamber'e ait olmama ihtimali de daima mevcuttur. Bu durumda, her biri kesinlik değil bir ihtimal ifade eden bu rivayetlerin bir araya gelmesiyle, ortadaki bu ihtimallerin, nasıl olup da ortadan kalkarak bir kesinliğe dönüşebildiğini izah etmek de mümkün değildir. Böyle olunca, âhâd olan, isnadlarla nakledilen, isnadlarındaki ravileri cerh ve ta'dile tâbi tutulan, sonuçta da sahih, hasen, zayıf ve bazen mevzû olma ihtimali söz konusu olan tek tek rivayetlerin, sayıları ne olursa olsun, mütevatir derecesine ulaşması mümkün değildir.

Bu değerlendirmelerin ışığında Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadislerin de, sayıları sadece on'larla ifade edilen birtakım âhâd hadislerden ibaret oldukları ve gerekli şartları taşımadıkları için de mütevatir olamayacakları rahatlıkla ifade edilebilir.

3. İç Tenkit/Metin Tenkidi

Aslında şu ana kadar yaptığımız değerlendirmeler sadece isnadlar ve raviler açısındandır; ancak bir hadisin güvenilir olup olmadığını belirlemek için sadece isnadın güvenilir olması yeterli değildir. İsnad tek başına bir hadisin güvenilirliğini garanti edemez; çünkü, insanların ve ravilerin de uydurulması, mevkûf haberlerin merfû hâle getirilmesi, tedlis, telkin vb. zapt kusurları –ki bunlardan ne sahabe, tâbiîn, ne meşhur hadis imamları ve muhaddisler, ne de sair raviler kurtulabilmiştir[11]– isnadın tek başına yeterli olamayacağının en açık delilleridir. Bu durumda, hadisin bir başka unsuruna, yani metne de yönelmek ve metin açısından da hadisi değerlendirmek yerinde olacaktır. İşin aslına bakılacak olursa, isnad ve metinden oluşan hadisin, esas hadis adını almaya layık olan kısmı metindir. Çünkü asıl amaç, metnin nakledilmesidir, isnad ise bu metni nakletmeye yarayan bir araçtan ibarettir. Durum bu olunca, asıl amaç olan ve hadis adını almaya asıl layık olan metne bakmadan, sadece isnad tetkikiyle yetinmek, son derece yanlış ve tehlikeli bir yaklaşımdır; ama ne yazık ki, hadis tetkikleri, yüzyıllarca isnad ve raviye hasredilmiş, iç tenkit/metin tenkidi uygulamasına nadiren başvurulmuştur. Biz metin tenkidinin rivayetlerin

[10] Bkz. Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 105.
[11] *Age.*, s. 180-261.

güvenilirliğini belirlemede en az isnad tenkidi kadar önemli olduğu kanaatindeyiz. Burada Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadislere bu önemli yöntemi uygulamaya çalışacağız.

Metin tenkidine geçmeden önce, önemli gördüğümüz bir noktayı dikkatlere sunmak istiyoruz: Genelde hadislerle ilgili değerlendirme, araştırma ve inceleme yapılırken, sanki hadislerin lafızları Hz. Peygamber'in ağzından çıkan lafızların aynısı imiş gibi davranılmakta; tam aksine, bunların Hz. Peygamber'in değil, ravilerin kendi lafızları olduğu unutulmaktadır.[12] Halbuki şu anda elimizdeki kaynaklarda mevcut hadislerin hepsi mânâ ile rivayet edilmiş olup Hz. Peygamber'in ağzından çıkan lafızlarla aynen nakledilmiş tek bir hadis dahi yoktur. Böyle olunca, ister istemez, aynı konudaki rivayetler arasında bile –her bir ravi anladığı kadarıyla ve farklı kelime ve üslûplarla aktardığı için– tutarsızlıklar, çelişkiler ve farklılıklar kaçınılmaz olmaktadır. Hz. İsa'nın ikinci dönüşü ile ilgili rivayetler de böyledir. Şimdi bu rivayetlerin metinlerini daha yakından incelemeye çalışalım.

Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadisler dikkatlice incelendiğinde, insanın üzerinde, anlatılanların tamamen Ortaçağ'a, o çağın şartlarına ve o çağın zihniyetine hitap ettiği ve rivayetlerdeki çeşitli unsurların, motiflerin ve olayların, o çağdan seçildiği şeklinde güçlü bir etki bırakmaktadır. Öyle ki, bu rivayetlerde anlatılanların çoğu, bugünün insanına hitap etmemekte; gelecekteki nesillere hitap etmesinin ise tamamen imkansızlaşacağı kolaylıkla görülmektedir.

Mesela, Hz. İsa'nın ikinci dönüşüyle ilgili rivayetlere hakim olan fikir, onun bu dönüşünde icraat olarak domuzu öldüreceği, haçı kıracağı ve cizye/haracı kaldıracağı hususudur.[13] Bu durumda insan, Hz. İsa gibi bir şahsiyetin yapacağı en önemli icraatın niçin domuz katliamı veya haçların kırılmasından ibaret olduğunu, yapacak daha önemli işlerin olup olmadığını sormadan edememektedir. Daha ilginci ise, bugün mevcut olmayan, dolayısıyla, zaten kaldırılmış bulunan cizye ve haracı, Hz. İsa'nın nasıl kaldıracağı meselesidir.

Bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber ve ashabı, Hz. İsa'nın nüzûlünü o kadar yakın görmektedirler ki, bazıları ona selam bile gönderebilmektedir.[14] Bu ise, Hz. İsa'nın inişinin kıyamete yakın gerçekleşecek bir kıyamet alameti olduğu düşüncesiyle çelişmektedir. Bu durum, söz konusu rivayetlerin, ravilerin kendi tarihsel perspektiflerini yansıttığına dair kuşkuları gündeme getirmektedir.

Hz. İsa'nın nereye ineceği konusu da problem arz etmektedir. Çünkü rivayetlere bakılırsa, Dımeşk'in doğusundaki beyaz minareye veya beyaz köprüye, Kudüs'e, Şam'a, Ürdün'e veya Müslümanların karargahına inecektir.[15] Onun nereye ineceğine dair bu çelişkili ifadelerin, Hz. Peygamber'den kaynaklanması mümkün müdür? Bize göre bu durumu, bu hadisleri piyasaya sürenlerin far-

[12] Bkz. *et-Taṣrīḥ*, s. 76, 83, 84.
[13] *et-Taṣrīḥ*, s. 92, 96.
[14] *et-Taṣrīḥ*, s. 95, 102, 179, 191.
[15] *et-Taṣrīḥ*, s. 115-116, 296.

kında olmadan içine düştükleri bir çelişki olarak yorumlamak, Hz. Peygamber'i çelişkili bir konuma düşürmekten hem aklen hem de vicdanen daha evladır. Hz. Peygamber zamanında beyaz minare diye bir şeyin olmayışı da, nasılsa (!) dikkatlerden kaçmıştır.

Bazı rivayetlere göre, Hz. İsa'nın nefesi, gözünün gördüğü son noktaya kadar erişmekte ve eriştiği insanı öldürmektedir.[16] Bu anlatımın da mucize kavramıyla bile izah edilemeyecek kadar 'mitolojik' bir nitelik taşıdığı ortadadır.

Hz. İsa'dan sonra ortaya çıkacak olan Yecüc ve Mecüc ile ilgili bir rivayette, Hz. Âdem'in her 1000 çocuğundan 999'unun cehennemlik olduğunu[17] söyleyen, Hz. Peygamber olabilir mi? Bırakın bir peygamberi, birazcık aklı başında olan biri dahi bunu söyler mi? Yine Yecüc-Mecüc ile ilgili olarak, onların Taberiye gölünün suyunu içip bitirecekleri ve insanların, "Bir zamanlar burada bir göl vardı." diyecekleri de, rivayetlerde ileri sürülmektedir;[18] ki, bunun da, Ortaçağ mitolojik zihniyetinin ürünü olduğu ortadadır.

Hz. İsa indikten sonra yaşanacak bolluk döneminin bir göstergesi olarak deve ve bitki (sebze, tahıl?) bolluğundan bahsedilmesi de[19], bu hadislerin piyasaya sürüldüğü dönemin gözde mallarının deve ve yeşillik olmasından kaynaklanmış görünmektedir. Yoksa bugün Hz. İsa inse ve her yer deve dolsa, her yeri yeşillik kaplasa bile, bunlar, bu çağın –veya gelecek çağların– insanı açısından ne anlam ifade edebilir ki?

Hz. İsa'nın iniş dönemi olayları arasında, Rumların A'mâk veya Dâbık'a gelecekleri[20] ileri sürülmektedir. Bu rivayet, olsa olsa, dönemin süper güçlerinden biri olan Bizans İmparatorluğu'nu nazarı itibara alan ravilerin kendi tarihselliklerini yansıttıkları bir rivayet olabilir.

Yine Medine veya Halep'ten bir ordu çıkacağı, Rumların (Bizanslıların) üzerine yürüyeceği, sonra İstanbul'u fethedeceği ve akabinde Hz. İsa'nın ineceği de rivayetlerde ileri sürülmektedir.[21] Bugün ortada ne Bizans var, ne de üzerine yürüyecek bir ordu! Medine veya Halep'ten çıkacak bir ordunun bugün ne önemi olabilir ki? Medine veya Halep halkının tamamından bir ordu oluşturulsa bile, bunun bugünkü siyasi-askerî gelişmeler karşısında ne anlamı olabilir? Sonra Hz. İsa, İstanbul'un fethinden hemen sonra inecek idiyse, Fatih'in İstanbul'u fethinden sonra hemen niye inmemiştir? Yok eğer hadislerde kastedilen fetih bu değil de Arap dünyasının bazı alimlerinin(!) iddia ettikleri gibi kıyamete yakın gerçekleşecek başka bir fetih ise, o zaman da İstanbul'umuzun başına gelecekler var demektir. Bütün bunların, ravilerin muhayyilelerinin ürünü olup, Hz. Peygamber'le bir ilişkisinin bulunmadığı aşikardır. Nitekim, geçmişteki bazı tarihî olayların veya gelişmelerin, bilahare hadis hâline getirildiği bilinen bir gerçektir.

[16] *et-Taṣrīḥ*, s. 116-117.
[17] *et-Taṣrīḥ*, s. 119.
[18] *et-Taṣrīḥ*, s. 119.
[19] *et-Taṣrīḥ*, s. 124-125.
[20] *et-Taṣrīḥ*, s. 129.
[21] *et-Taṣrīḥ*, s. 130-131.

Hadramevt'ten çıkan bir ateşin Müslümanları önüne katarak, onları Şam'a (Suriye topraklarına) sürüp toplayacağı, insanların yaya veya deve üzerinde oraya gidecekleri de rivayetlerde ileri sürülmektedir.[22] İnsan ister istemez niye Suriye, diye sormadan edemiyor? İlle Müslümanlar bir yerde toplanacaksa, niye Mekke-Medine'de toplanmıyor? Burada Şam (Suriye) bölgesini kutsallaştırmak isteyen Emevi taraftarı bir hilenin sezilmesi hiç de zor olmasa gerektir. Ayrıca, böyle bir şey bugün veya gelecekte olacak olsa bile, niye insanlar otomobil, otobüs, tren veya uçak ile değil de, yaya veya deve ile Suriye'ye gitsinler? Bütün bu sorular, söz konusu rivayetlerin bugünün insanı açısından anlamsızlığını gözler önüne sermektedir. Hz. İsa, sonraki yüzyıllarda –bilfarz– inecek olsa, içinde bulunulacak şartlar gereği, bu rivayetlerin tamamen anlamsız, hatta komik bir hâl alacağı ortada değil mi?

Diğer yandan Hz. İsa indiğinde Arapların azınlık olacağına ve çoğunun Beytu'l-Makdis'te bulunacağına dair rivayetlerde Deccal'ın ordusuyla savaşacak olan Müslümanlardan sadece 'Araplar' şeklinde söz edilmesinde de, Arap merkezli bir söylemin etkilerini sezmemek mümkün değildir. Zira bazılarının iddia ettiği üzere, Hz. Peygamber gaybı bilip de, azınlığı değil ekseriyeti oluşturan Acemleri (Türk, İran, Afgan, Pakistan, Hindistan, Bangladeş, Malezya, Endonezya vd.) merkeze alarak söylemini niye buna göre kurmadı, diye sormadan edemiyor insan! Burada tarihteki Arapçılık faaliyetlerinin izlerini aramak yanlış mı olur? Araplar bu sırada Beytu'l-Makdis'te iken, Deccal'in beraberinde hepsi de kılıçlı 70 000 Yahudi ile geleceği de belirtilmektedir.[23] Diyelim, bu gerçek olsun; fakat 70 000 kişilik bir ordunun bugün ne önemi olabilir ki? Kaldı ki, bugün elinde nükleer silahlar olduğu söylenen yaklaşık altı milyonluk bir İsrail toplumu olduğunu da burada hatırlamakta fayda vardır. Üstelik artık nükleer silahlar başta olmak üzere, son derece gelişmiş silahların kullanıldığı bir dönemde –veya daha gelişmiş silahların kullanılacağı gelecek çağlarda– kılıç kullanmak çok komik kaçmaz mı? Belli ki bu hadisleri piyasaya sürenler, kendi dönemlerinin gelişmelerini göz önüne almış; ama gelecekteki gelişmeleri kestirememiştir.

Hz. İsa'nın iniş dönemi olayları arasında Kureyş'in kaybettiği mülkünü (saltanat, iktidar ve otoritesini) geri alacağı da söylenmektedir.[24] Allah aşkına, bugün Kureyş mi kaldı, Kureyş'in geri alacağı iktidar mı? Bu rivayetler, tarihin derinliklerinde yaşamış olan insanlar için geçmişte belki anlamlı olabilirdi; ama bugünün ve geleceğin insanı için hiçbir anlam ifade etmediği kesindir. Bu ise, bu rivayetlerin geçersiz ve hükümsüz olması anlamına gelir.

O dönemde inek ve öküzün pahalı, atın ise ucuz olacağı; çünkü öküz ve ineğin tarlaları sürmekte kullanılacağı da rivayetlerde ileri sürülmektedir.[25] Henüz Hz. İsa'nın inmediği günümüzde bile öküz-inek yerine traktör kullanımı yaygınlaşmış iken, gelecek çağlarda acaba, öküz-inek ve attan –önemli şeyler-

[22] *et-Taṣrīḥ*, s. 136-139.
[23] *et-Taṣrīḥ*, s. 150.
[24] *et-Taṣrīḥ*, s. 154.
[25] *et-Taṣrīḥ*, s. 155.

mişçesine– bahseden rivayetlerin ne kadar komik kalacağı aşikar değil mi? Bu da, bu rivayetlerin, onları piyasaya sürenlerin tarihselliklerinin ürünü olduğunu açıkça gözler önüne sermiyor mu?

Rivayetlerin tarih dışı, dolayısıyla bugün bizim için gerçek dışı olduğunu gösteren ipuçları o kadar çok ki, saymakla bitmemektedir. Bunlardan birisi de, o dönemde kişinin yayının deriden yapılmış ipini pişirip yiyeceğine dair açıklamalardır.[26] Bugün Hz. İsa inse, acaba kaçımızın deriden yapılmış ipini pişirip yiyeceği bir yay bulabileceğini sormak, sanırım rivayetleri körü körüne kabullenmenin bizi nerelere götürebileceği konusunda yeterince uyarıcı olacaktır.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Hz. Peygamber ve ashabının Hz. İsa'nın çok yakında ineceğine inandığını gösteren rivayetlere mukabil, Hz. Peygamber'in Hz. İsa'nın nüzûlü esnasında ölmüş olacağına dair rivayetler de vardır.[27] Söz konusu rivayetler arasındaki çelişki bir yana, Hz. Peygamber'in, gaybı, yani ne zaman öleceğini nasıl bilebildiği, bunun mümkün olup olmadığı sorusu da ortada durmaktadır.

Hz. İsa'nın nüzûlü kadar öne çıkan diğer bir unsur da, kuşkusuz, Deccal motifidir. Metin tenkidi açısından şimdiye kadar gördüğümüz problemler, Deccal konusunda da aynen geçerliliğini korumaktadır.

Mesela birçok rivayette, Deccal'in Medine'ye giremeyeceği ifade edilirken, Hz. Peygamber'in Medine'de doğan ve bir gözü olmayan bir çocuğu (İbn Sayyâd) Deccal zannettiği de aynı şekilde birtakım rivayetlerde ifadesini bulmuştur.[28] Şimdi eğer ilk gruptaki rivayetler doğru ise, Hz. Peygamber Medine'deki bir çocuğun Deccal olamayacağını bilemedi de, nasıl olup onu Deccal zannetti, sorusu ister istemez zihinlerde belirmektedir; ama bize göre bu çelişki Hz. Peygamber'den değil, bu çelişkili rivayetleri piyasaya sürenlerden ve bunları eserlerine muteber rivayetler diyerek alan hadis imamlarımızın ve diğer ulemanın rivayet düşkünlüklerinden kaynaklanmaktadır. Tabii, bu gibi ulemayı körü körüne taklit edenlere de, bu çelişkileri gidermek için zorlama te'villere sığınmaktan başka çare kalmamaktadır.[29]

en-Nevevî, bu problemlere aldırmaksızın ve hiçbir delil göstermeksizin, Deccal'in sıfatlarının Hz. Peygamber'e vahyedildiğini söylemektedir;[30] ki, bu durumda Deccal'in eşeğinin kulaklarının arasının yirmi metre genişlikte olduğu[31] da ona Allah (c.c) tarafından vahyedilmiş olmaktadır. Bu durumun değerlendirilmesini ve takdirini okuyuculara bırakıyor ve yorum yapmaya gerek görmüyoruz.

Yine Müslümanların Deccal'e karşı Şam'daki Duhan dağına sığınacakları rivayeti[32] karşısında, bugün bir milyarı aşan, gelecekte ise sayılarını Allah'ın bilebileceği Müslümanların –şayet böyle bir dağ varsa– bu dağa nasıl sığacakla-

[26] *et-Taṣrīḥ*, s. 164.
[27] *et-Taṣrīḥ*, s. 180.
[28] *et-Taṣrīḥ*, s. 183-184.
[29] *et-Taṣrīḥ*, s. 184.
[30] *et-Taṣrīḥ*, s. 185.
[31] *et-Taṣrīḥ*, s. 193, 274.
[32] *et-Taṣrīḥ*, s. 194.

rı bizce merak konusudur. Belli ki, ravilerin bu rivayeti piyasaya sürdüğü dönemde, Müslümanların bir dağa sığabilecek sayıda olduğu kabul edilmekteydi; zira o zaman bu rivayet bir problem doğurmamış görünmektedir; ama bugün bu rivayetin gerçek yüzü tamamen ortaya çıkmış durumdadır. Keza Deccal'in, Isfahan Yahudilerinden olacağına dair rivayet de,[33] Hz. Peygamber'in Medineli bir çocuğu Deccal zannetmesiyle çelişmektedir. Bu durumda, "Hz. Peygamber Deccal'in Isfahan Yahudilerinden olacağını bildiği hâlde, o çocuğu nasıl Deccal zannedebilir?" sorusu da kaçınılmaz olmaktadır.

Allah'ın, Deccal'in adamlarına musallat edeceği hastalık konusundaki rivayetlerde de tutarsızlık görüldüğündendir ki, bu durum bazı te'villerle görmezlikten gelinmeye çalışılmıştır.[34]

Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili bazı rivayetlerin başında yer alan, "Daima ümmetten hak üzere olan bir taife (grup) olacaktır." şeklindeki ifadede yer alan, 'taife'den maksadın Şam (Suriye) ehli olduğuna dair, el-Evzâ'î'nin Katâde'den yaptığı bir nakil de,[35] hayli sıhhati kuşkulu görünmektedir. Bunun Emevileri desteklemek için piyasaya sürülmüş olduğunu görmek hiç de zor değildir. Bunu nakleden el-Evzâ'î'nin de bu bölgenin insanı olması, rivayetin Dımeşk ulemasının biyografilerini yazan İbn Asâkir'in *Târîḫu Dımeşḳ* adlı eserinde yer alması da manidar görünmektedir.

Hz. İsa'nın nüzûlüne dair rivayetleri okuyunca, bunların bizim çağımızın insanıyla hiç alakası olmadığı, dolayısıyla gerçek dışı olduğu intibaına kapılmamak için insanın zaman bilincini kaybetmiş olması gerekir. O kadar ki, Hz. İsa'nın ölünce Benû Temîm kabilesinden el-Muk'ad adlı birinin kendisinden sonra halife/reis seçilmesini emredeceğine dair rivayeti[36] okuyan bir insan, bugün Benû Temîm kabilesi var mıdır, bunlar kaç kişidir, ayrıcalıkları nedir ki, Hz. İsa, kendisinden sonra yöneticinin bu kabileden seçilmesini istemiştir, el-Muk'ad nasıl birisidir ve ne gibi üstün özellikleri vardır, gibi soruları sormadan edememektedir. Hz. İsa'nın gelecekte ineceği varsayımına göre, gelecek yüzyıllarda bu soruların insana daha da şaşırtıcı, belki de komik geleceğini tahmin etmek hiç de zor değildir.

Bütün bunlar Hz. İsa'nın nüzûlü konusundaki rivayetlerin metin tenkidi açısından nasıl bir manzara arz ettiğini gözler önüne sermeye yetecek nicelik ve nitelikte değerlendirmelerdir. Aslında bu metin tenkidi uygulamasında ölçüleri pek sıkı tuttuğumuz da söylenemez. Eldeki malzeme çok daha ince ve ayrıntılı bir biçimde incelendiği takdirde, başka birtakım problemlere dair ipuçları içeren yeni örneklerin ortaya çıkacağında hiç kuşku yoktur.

Burada konumuz olmamakla birlikte, önemine binaen bir hususa temas etmekte büyük yarar görüyoruz ki, o da yüzyıllarca kaynaklarda yer alan ve Müslümanların düşünce ve inanç dünyasını etkisi altında bulunduran bu riva-

[33] *et-Taṣrîḥ*, s. 196.
[34] *et-Taṣrîḥ*, s. 204.
[35] *et-Taṣrîḥ*, s. 220.
[36] *et-Taṣrîḥ*, s. 231.

yetlerin, bugüne kadar niçin metin tenkidi açısından kapsamlı bir incelemeye tâbi tutulmadığıdır. Ortaçağ İslam uleması, bu hadisleri piyasaya sürenlerle aynı veya yakın tarihsel şartlarda yaşadıkları ve o çağda dogmatik ve mitolojik zihniyet egemen olduğu için, bunu gerçekleştirememiş olabilirler. Peki Hz. İsa'nın nüzûlünü âdeta dinini savunurcasına, tutkuyla ve Hz. İsa'nın nüzûlüne inanmayanlara kafir diyecek kadar hırsla savunan el-Keşmîrî, Muhammed Şefî' ve el-Kevserî gibi çağdaş ulemaya ne demeli? Hasımlarını her vesileyle, hem de uzun bir dille eleştirmekten, hatta bununla yetinmeyip yargılamaktan ayrı bir zevk duyan el-Kevserî, bu eleştirel tavrını niye Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadisler karşısında sergileyememiştir? Bunun cevabı açık ve nettir: Dogmatik, taklitçi ve katı gelenekçi zihniyet!

Öte yandan, bu vesileyle, İslam dünyasında etkili olan bu gibi ulemanın, gerçekte ne ölçüde ilmî tutum sahibi olduklarının sorgulanmasının ne kadar gerekli olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır. Çünkü İslam dünyasında hâlâ baş tacı edilen bu gibi ulemanın, en basit bir muhakemeyle dahi teşhis edilebilecek problemleri görmekten aciz kalmış olmaları, ilim ve alim (ulema) tanımlarımızı da gözden geçirmemiz gerektiğini göstermektedir. Ayrıca, klasik yöntemlerle yapılacak hadis tetkikleriyle bir yere varılamayacağı ve yeni yöntemlere ihtiyaç bulunduğu da bu vesileyle bir defa daha ortaya çıkmış olmaktadır.

Yabancı Kaynaklar

Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadislerin son derece problemli, hatta Hz. Peygamber'e aidiyeti kuşkulu oldukları, bunların büyük ihtimalle, Yahudi ve Hıristiyan kültürü başta olmak üzere, çevre kültürlerden etkilenerek ortaya atıldıkları da söylenebilir.[37] Nitekim Hz. İsa'nın Deccal'i öldürmesi, Yecüc-Mecüc ile savaşması ve duası üzerine kuşların onların cesetlerini yeryüzünden temizlemesi ile ilgili hadislerdeki detayların, Eski Ahit'te, özellikle İşaya kitabında geçen hususlarla paralellik arz ettiğine dikkat çekilmiş olması,[38] hatta birçok rivayette de geçtiği üzere, Hz. İsa'nın yeryüzünde kırk sene kalacağını anlatan Velîd b. Muslim'in bunu Daniel kitabından aldığını açıkça ifade ederek, "Daniel'de böyle okudum." demiş olması,[39] böyle bir etkileşimin bir varsayım olmaktan öte bir anlam ifade ettiğini göstermektedir.

Yine konuyla ilgili bazı hadislerde Mesih'in Deccal'i öldüreceği, adaletle hükmedeceği, yeryüzüne güvenliğin hakim olacağı, dolayısıyla aslanların develerle, kaplanların ineklerle, kurtların koyunlarla bir arada yaşayacağı, bebeklerin ellerini yılanların ağzına sokacakları, ama yılanların onları sokmayacakları anlatılmaktadır.[40]

M.Ö. VIII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Benî İsrail peygamberlerinden İşaya'nın kitabında kurtarıcı Mesih hakkında anlatılanlar da neredeyse aynıdır:

[37] İslam öncesi din ve kültürlerdeki mesih düşüncesi hakkında bkz. Zeki Sarıtoprak, *age.*, s. 3-40.
[38] Sarıtoprak, *age.*, s. 81 (Bell, *The Origin of Islam*, s. 206'dan naklen).
[39] Sarıtoprak, *age.*, s. 98 (Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, s. 335'ten naklen).
[40] el-Keşmîrî, *et-Taṣrîḥ*, s. 96, 153-154, 161.

> (...) fakat fakirlere adaletle hükmedecek ve memleketin fakirleri için doğrulukla karar verecek ve dünyaya azığının değneğiyle vuracak ve kötülüğü dudaklarının soluğuyla öldürecek ve belinin kuşağını adalet, kalçasının kuşağı da sadakat olacaktır.
>
> Ve kurt kuzu ile beraber oturacak ve kaplan oğlakla beraber yatacak ve buzağı ve genç aslan ve besili sığır bir arada olacak ve onları küçük bir çocuk güdecek ve inekle ayı otlanacak, onların yavruları birlikte yatacak ve aslan sığır gibi saman yiyecek ve emzikteki çocuk kara yılanın deliği üzerinde oynayacak ve sütten kesilmiş çocuk elini engerek kovuğu üzerine koyacak. Bütün bunlar mukaddes dağımda zarar vermeyecekler ve helak etmeyecekler.[41]

Görüldüğü gibi, hadis ile Kitab-ı Mukaddes ifadeleri arasındaki benzerlik çarpıcıdır ve bu benzerlik, söz konusu hadislerin İşaya kitabının ifadelerinin Hz. Peygamber'e izafe edilmesinden başka bir şey olmadığını açıkça gözler önüne sermektedir.

Hz. İsa'nın gökten inerken ellerini iki meleğin kanatları üzerine koyarak geleceği ve onun nefesini hisseden bütün kafirlerin öleceği de hadislerde ifade edilmekte olup,[42] aynı anlatım, hadislerden çok önce Daniel ve İşaya kitaplarında da geçmektedir. Hz. İsa'nın nefesiyle kafirleri öldürmesi, İşaya kitabının yukarıda zikredilen "Ve kötülüğü dudaklarının soluğuyla öldürecek." ifadesindeki kötülük yerine kafir kelimesinin konmasından başka bir şey değildir.

Daniel kitabında Mesih'in göklerin bulutlarıyla geleceği;[43] Matta'da ise, göğün bulutları üzerinde kudretle ve büyük bir izzetle geleceği[44] ifade edilmekte ve İncil yorumcuları tarafından göğün bulutları melekler olarak yorumlanmakta ve Mesih'in, meleklerin kanatları arasında nazil olacağı ifade edilmektedir.[45] Maamafih bu yoruma gerek duymaksızın, Hz. İsa'nın bir bulut üzerinde geleceği şeklindeki tasvir, Ka'bu'l-Ahbâr aracılığıyla İslami literatüre de girmiş görünmektedir.[46]

Bu örnekler, Hz. İsa'nın ikinci gelişine dair hadislerin birçoğunun İslam öncesi kaynaklardan beslenerek piyasaya sürüldüğünü tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır.

Bütün bu değerlendirmeler şunu açıkça göstermektedir: Hz. İsa'nın ikinci gelişine dair İslami rivayetler, gerek isnad, gerek muhteva açısından son derece problemli, dolayısıyla kabulü mümkün olmayan bir nitelik arz etmekte; ayrıca bu rivayetlerin bir kısmı da, İslam öncesi kaynakların verdikleri bazı bilgilerin hadisleştirilmesinden öteye geçememektedir. Bu ise, söz konusu rivayetlerin dinî alanda bir delil olarak kullanılmasını imkansız ve geçersiz kılmaktadır.

Burada şu soruyu tekrar sormadan geçmemek gerekir: Hz. İsa'nın nüzûlüne dair hadislerin beslendiği kaynakların başında gelen Daniel ve İşaya kitabı

[41] Zeki Sarıtoprak, *age.*, s. 13-14 (İşaya 11: 1-9'dan naklen).
[42] el-Keşmîrî, *age.*, s. 116-117.
[43] Zeki Sarıtoprak, *age.*, s. 15 (Daniel 7: 13-14'ten naklen).
[44] Sarıtoprak, *age.*, s. 23 (Matta 24: 29-30'dan naklen).
[45] Sarıtoprak, *age.*, s. 24 (KM Cemiyeti, Hz. İsa tekrar gelecek mi?, s. 4'ten naklen).
[46] Sarıtoprak, *age.*, s. 87 (es-Suyûtî, *Nuzûlu 'Îsâ*, s. 86'dan naklen).

başta olmak üzere, İslam öncesi din ve kültürlerin literatürü, ta İslam öncesi dönemlerden beri var olduğu hâlde, muhaddislerimiz ve sair ulemamız, bizim burada gerçekleştirmeye çalıştığımız mukayesenin bir benzerini bugüne kadar niçin yapamamışlardır? Bunun sebebi, malzeme yokluğu olamayacağına göre –çünkü bizim kullandığımız kaynaklar onların zamanında da mevcuttu–, geriye, zihniyet ve metod açısından ortada sağlıklı olmayan bir durumun varlığını kabul etmekten başka bir sebep kalmamaktadır. Bu da, bize, klasik hadis usûlü formasyonunun, hadisleri değerlendirmede yeterli olmadığını, bu usûle metin tenkidinin de eklenmesi gerektiğini; metin tenkidinin ise, dinler tarihi, sosyoloji, antropoloji, tarih, arkeoloji vb. disiplinleri kuşatan disiplinlerarası bir yaklaşımı zorunlu kıldığını göstermektedir.

4. Bilgi Teorisi Açısından Konuyla İlgili Hadislerin Değeri

Klasik hadis usûlünün en temel eksikliklerinden birisi, rivayetlerin bilgisel değeri üzerinde hemen hiç durmamasıdır. Halbuki klasik fıkıh usûlü, haberlerle ilgili bölümlerde, ağırlığı, –isabetli olarak– rivayetlerin bilgi değerine dair derin epistemolojik tartışmalara ayırmış bulunmaktadır.[47] Klasik hadis usûlünde mütevatir haberlerin sadece kesin bilgi ifade ettikleri belirtilerek, son derece cılız açıklamalarla yetinilir. Âhâd haberlerin bilgisel değerine dair verilen bilgiler ise son derece kısa ve yetersiz olup, sadece genelde hadis ehlinin tercihini yansıtır niteliktedir. Halbuki, kanaatimizce, hadislerle ilgili birçok problemin çözümü, her şeyden çok, meselenin epistemolojik açıdan ele alınmasıyla mümkündür. Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili hadisler için de aynı şeylerin geçerli olduğunu belirtmeye gerek bile yoktur.

Bütün haberler gibi, Hz. İsa'nın ikinci gelişine dair rivayetlerin bilgi değeriyle ilgili olarak mantıken üç ihtimal söz konusudur: Bu rivayetler; ya kesinlikle doğrudur/sağlamdır ya kesinlikle uydurmadır/yanlıştır ya da her iki ihtimal de geçerlidir.

Bir konudaki rivayetlerin kesinlikle doğru ve gerçeğe mutabık olabilmesi için mütevatir olması gerektiği, genel kabul görmüş olan bir görüştür ve İslam ulemasının da büyük çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir; fakat hakim kanaat bu olsa da, mütevatir haberlerin zorunlu bir bilgi (*el-'ilm ed-ḍarūrī*) veya matematik bir kesinlik (*el-'ilm el-yaḳīnī*) değil de, istidlale dayalı bir bilgi (*el-'ilm en-naẓarī*) ifade edebileceğini savunan pek çok İslam alimi de vardır. Hatta mütevatir bile olsa haber/rivayetlerin hiçbir zaman matematik bir kesinlik ifade edemeyeceğini; olsa olsa insanda haberlerin doğruluğuna dair bir tatmin duygusu (*'ilmu tuma'nīne*) oluşturabileceğini ileri süren İslam alimleri de –görüşleri pek fazla revaç bulmuş olmasa da– var olmuştur. Bunların dışında, sı-

[47] Bu konuda verilebilecek en mükemmel klasik usûl-i fıkıh kitabı kuşkusuz, Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin, *el-Mu'temed fî uṣūlu'd-dīn* adlı eseridir. Ayrıca el-Cassas'ın *el-Fuṣūl fi'l-uṣūl*'ü de burada zikredilmelidir.

nırlı da olsa, haberin hiçbir şekilde bir bilgi ifade etmesinin söz konusu olamayacağını savunanlar da çıkmıştır.[48]

Mütevatir haber/rivayetlerin kesin bilgi ifade edip etmeyeceği konusundaki bu farklı yaklaşımlar göz önüne alındığında, meselenin bir tercih meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili rivayetlerin –mütevatir olduğu varsayılsa bile– kesin ve inanılması zorunlu bir bilgi ifade ettiği iddiası, ancak belli bir kesimin tercihleri doğrultusunda savunulabilecek bir iddia olmak durumundadır.

Maamafih, biz yine de hakim geleneksel yaklaşımı benimseyerek, mütevatirin kesin veya ona yakın bir bilgi (*'ilmu tu'manîne*) ifade ettiğini kabul edelim; ancak, bu takdirde bile, Hz. İsa'nın nüzûlü ile ilgili hadisleri bu kategoriye sokmak imkansızdır; çünkü, söz konusu olan tevatür, gerçek anlamdaki bir tevatürdür. Hadisler söz konusu olduğunda bunun adı 'lafzi tevatür'dür; ki, tevatür denilen budur. Yoksa birçok konuda birbirinden tamamen farklı olan; ancak sadece bir noktada müşterek olan ve sahih, hasen, zayıf ve hatta mevzû hadislerin bir araya toplanmasından öte anlamı olmayan rivayetlerin, tevatürle şu veya bu şekilde ilgisi yoktur. Bunlar, olsa olsa pek çok âhâdın bir araya getirildiği ve en iyimser ifadeyle, meşhur denilebilecek rivayetler olabilir. Hz. İsa'nın nüzûlüyle ilgili rivayetlerin de âhâd haberlerin bir araya getirilmesinden başka bir şey olmayıp, tevatürle ilgisinin bulunmadığına zaten daha önce temas etmiş idik. Bu durumda, bu rivayetlerin, kesin olarak Hz. Peygamber'in ağzından çıktığını ileri sürmenin mümkün olmadığı açıklık kazanmış olmaktadır.

Konuyla ilgili hadislerin âhâd olduklarında hiçbir şüphe yoktur. Böyle olunca, tanım gereği âhâd hadislerin, "doğru/yanlış veya gerçek/uydurma olma ihtimali bulunan rivayetler" şeklinde değerlendirilmesi gerektiği de kesinlik kazanmaktadır; ancak bu rivayetlerin yaklaşık üçte birinin mevkûf, mürsel ve maktû rivayetler olduğu, başka bir ifadeyle, Peygamber sözü olmadıkları, geriye kalan rivayetler içerisinde de pek çok zayıf ve hatta uydurma rivayetlerin bulunduğu tekrar hatırlanacak olursa, bu yüz yetmiş sekiz rivayetten ciddiye alınabilecek olanların sayısının oldukça azalacağı kolayca anlaşılır. Bu durumda, geriye kalan hadislerin tamamı sahih bile olsa, bunların inkarı küfrü gerektiren bir inanç ve iman esasını vazetmek için yeterli olamayacağı ortadadır.

Geriye bir ihtimal daha kalmaktadır; o da, bu rivayetlerin kesinlikle mevzû veya merdud olmasıdır. Bugüne kadar üzerinde durulmayan bu ihtimalin, en az ilk iki ihtimal kadar, hatta daha da fazla geçerli olması pekala mümkündür. Çünkü beklenen ilahi kurtarıcı fikrinin İslam öncesi hemen hemen bütün dinlerde mevcut olması, bu dinlerin çoğunun İslam'ın yayıldığı bölgelerde de bilinmesi, ortada bir etkileşimin bulunabileceği ihtimalini güçlendirmekte ve bu rivayetlerin İsrailiyat-Mesihiyat denilen kategoride değerlendirilmesine imkan vermektedir. Hatta Hz. İsa'nın inişini ispat için delil olarak kullanılan bazı ha-

[48] Bu anlatılanlarla ilgili geniş bilgi ve tartışmalar pek çok usûl-i fıkıh kitabının *aḫbâr*'a (haberler) tahsis edilmiş bölümlerinde yer almaktadır.

dislerin, Daniel ve İşaya kitaplarının aynen kopyalanmasından başka bir şey olmadığının ortaya çıkmış olması, bu ihtimali ciddi bir biçimde güçlendirmektedir. Bu rivayetlerin birbirleriyle son derece çelişkili olması, pek çok tutarsızlıkları bünyesinde barındırması ve tamamen ravilerin içinde yaşadıkları tarihî şartları yansıtması, bugünün insanına hitap etmemesi, hitap etmek şöyle dursun anlamsız ve komik görünmesi de, bu rivayetlerin sıhhatini ciddi olarak şüpheli bir hâle getirmektedir. Bırakın bir peygamberi, aklı başında bir insanın bile, bir konuda bu kadar çelişkili ve tutarsız beyanlarda bulunmasının mümkün olmadığı göz önüne alınacak olursa, bunların, Hz. Peygamber'in sözleri olmaktan ziyade, tedavüle konulduğu dönemin insanlarının zihniyetini, bakış açısını ve yabancı kültürlerin etkilerini yansıtan, sahte hadisler olarak nitelendirilmesi pek de yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Özetlemek gerekirse, Hz. İsa'nın ikinci gelişi inancını bu konudaki rivayetlere dayanarak savunmak mümkün görünmemektedir; çünkü ne bu rivayetlerin yer aldıkları kaynaklar tamamen güvenilirdir, ne isnadlarının tamamı sağlamdır, ne de metin tenkidi açısından tutulacak bir durumları vardır. Böyle olunca, bunun, inkarı küfrü gerektiren bir inanç esası olarak kabul edilmesi –ve tabii dayatılması– imkansız bir hâle gelmektedir. Hele işin içine, bilimselliğin gereği olan temkin ve ihtiyat da girince, artık bu konunun bir inanç meselesi olmaktan tamamen çıkarılması gerekeceğinde şüphe kalmaz. Yüzyıllarca Hz. İsa'nın inebileceğini kabul eden, bu beklenti içine giren, bu konuyu ciddiye alarak pek çok eser yazan İslam ulemasının, bu incelememizde işaret edilen problemlere bakarak, konuyla ilgili rivayetleri artık ciddi bir delilmişçesine sunmaktan da vazgeçmeleri gerektiğine inanıyoruz. Elbette bu konu bilimsel bir mesele olarak her zaman tartışılabilir. Ancak konuyla ilgili rivayetlerin durumunu görmezlikten gelerek, hâlâ Hz. İsa'nın ineceğini savunup bunu bir iman meselesi yapmak; ancak cehalet, kör taklit ve dogmatizm ile mümkün olabilir. Hatta bu zihniyet, Allah'ın Kâdir-i Mutlak olduğunu ve isterse bir insanı göğe çıkarıp, binlerce yıl gökte yaşattıktan sonra yeryüzüne indirebileceğini; bunun, O'nun için hiç de zor olmayacağını söyleyerek Hz. İsa'nın ineceği inancını hâlâ ısrarla savunmaya devam da edebilir; ama şunu unutmamak gerekir ki, bir şeyin imkanı ile vukuu farklı şeylerdir. Hz. İsa'yı Allah'ın –isterse– göğe çıkarıp tekrar indirebileceğini kabul etmekle iş bitmemektedir; bunun gerçekten vuku bulacağına dair elimizde 'kesin bilgi'nin de bulunması gerekir. Bu rivayetlerin ise, bu kesin bilgiyi bize vermesi hiçbir şekilde mümkün değildir. Ayrıca, Allah Kâdir-i Mutlak olduğu gibi, Hakîm'dir de... Dolayısıyla, O'nun (c.c) Hz. İsa'yı göğe çıkarıp tekrar indirmesinin –kevnî ve ictimai alandaki sünnetullâh da nazarı itibara alındığında– ne gibi bir hikmetinin olabileceğini de izah etmek icap eder. Bütün bu hususları görmezlikten gelip, hâlâ inatla imkanı değil; ama sübutu şüpheli bir hususu iman esası gibi savunmak, tekrar belirtelim ki, ancak dog-

matizmle mümkün olabilir. Bu tür bir zihniyetin sürdürülmesi ise, her şeyden fazla, bizzat İslam'a, Hz. Peygamber'e ve hadislere zarar verecektir.

Bu incelemenin sonuçları bizlere icmâ iddiasının da pek o kadar sağlam ve yeterli olmadığını göstermektedir. Çünkü Hz. İsa'nın nüzûlünü savunanların dayanaklarından birisi de, sahabe, tâbiîn ve fıkıh, hadis, tefsir ve kelam ulemasının bu konuda hemfikir oldukları,[49] yani bu konuda icmâ olduğu iddiasıdır. Bu iddia doğru bile olsa, bu incelemede ortaya çıkan problemler karşısında, bunun herhangi bir değeri olamayacağı açıktır. Çünkü icmâ iddiasıyla, bu konudaki problemler ve bunların yol açtığı ciddi şüpheler ortadan kalkmış olmamaktadır. Dolayısıyla, bu icmâ iddiası, mücerret bir iddia olmak dışında, herhangi bir değer taşımamaktadır. Bu durum, bir inanç ve düşüncenin yüzyıllarca benimsenmiş olmasının, onun doğruluğunu göstermeye yetmediğini de gözler önüne sermektedir. Bu ise, icmâın dayanağını oluşturan, ümmetin hata üzere birleşmeyeceği iddiasının, yeniden gözden geçirilmesini de zorunlu kılmaktadır.

[49] el-Kevserî, *age.*, s. 65.

Hadislere Göre Kadının Örtünmesi

İSMAİL HAKKI ÜNAL
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İslam dininin öğretilerini tespitte temel kaynak olan Kur'an'ın yanı sıra, onu insanlara tebliğ eden ve açıklayan Hz. Muhammed'in tatbikatı da önemli bir yer tutar. Dinin mübelliği ve onun ilk takipçileri göz ardı edilerek bir din geleneği tesis edilemez. Bu yüzden, dini öğrenmeye ve anlamaya çalışırken ilk müntesiplerinin uygulamaları sonraki nesiller için bir prototip sayılmıştır.

Hadislere göre kadının örtünmesinin ele alındığı bu yazıda, Hz. Muhammed ve ilk müslüman nesillerin konuyla ilgili söz ve uygulamaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla, makale, tasvirî bir nitelik arz etmektedir. Belli başlı hadis kaynakları taranarak yapılan bu tespitte, rivayetlerin klasik hadis usûlüne göre belirlenmiş sıhhat değerlendirmeleri dikkate alınmamış, Hz. Peygamber'e nispet edildiği hâlde, muhtevalarından, daha sonraki dönemlere ait oldukları kuvvetle muhtemel birkaç haber dışında, konuyla ilgili rivayetlerin çoğu değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Bu rivayetler arasında, Hz. Peygamber'e nispet edilenler (merfû') yanında, sahabe ve tâbiîne ait olanlar da (mevkûf ve maktû') bir hayli fazladır. Hadisçilerin genel tanımına uygun olarak, bu üç tür haber, 'hadis' kavramı altında değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber'in talimatının yanı sıra, ilk nesillerin tatbikatını izlemek açısından, ilgili rivayetleri bir bütün olarak değerlendirmek son derece önemlidir. Rivayetlerin incelenmesinden, kadının örtünmesiyle ilgili hükümlerin günlük hayatta ve ibadet esnasında olmak üzere iki noktada yoğunlaştığı görülmektedir. Ayrıca, kadın açısından örtünme, hür ve cariye statüsüne göre önemli farklılıklar göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'in iniş sürecinde Arap kadınının giyim alışkanlığını ve bu alışkanlığın Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in öğretisiyle ne yönde değişime uğ-

radığını daha iyi anlayabilmek için, önce cahiliye dönemi kadınının örtünmesi olgusundan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

1. Cahiliye Kadınında Örtünme

el-Mer'e fi'ş-şi'ri'l-cāhilī isimli eserinde Dr. Ahmed Muhammed el-Hûfî, Arap şiirinden hareketle, cahiliye dönemi kadınlarının açıklık ve örtünme konusundaki tutumlarını tasvir etmektedir. Bu tasvirlerde söz konusu edilen, daha çok, baş ve yüz örtüsüdür. Özellikle güzelliği yansıtan en önemli unsur olarak görülen yüzün açılması-örtülmesi, şairlerin en çok ilgisini çeken konudur.

Hûfî'ye göre, cahiliye döneminde Arap kadını ne tamamen kapalı ne de bütünüyle açıktır. Açık kadınlar olduğu gibi, örtülü kadınlar da vardır.[1] Bazı şiirlerden, baş ve yüz örtüsünün hürleri cariyelerden ayırt eden bir özellik olduğu; acı, hüzün ve ağıt yakma gibi durumlarda yüzlerin ve başların açıldığı ifade edilmektedir.[2] Bu yüzden, savaşta yenileceklerini ve esir düşeceklerini anlayan hür kadınlar, kendilerine tenezzül edilmez düşüncesiyle cariyelere benzemek için yüzlerini (ve başlarını) açarlar ve bu şekilde kaçmaya hazırlanırlardı.[3]

Cahiliye döneminde kadınların örtü kullandıklarıyla ilgili haberler vardır. Ukâz çarşısında, Kureyş ve Kinâne oğullarından bazı gençlerin Âmiroğullarına mensup bir kadından yüzünü açmasını istemeleri, kadının da bunu reddedip kabilesinden yardım talep etmesi, Birinci Ficâr Harbi'nin sebeplerinden birisi olarak gösterilmektedir.[4]

Abdullâh b. Alkame, karısı Hubeyş'e, rüzgarda yeşil tülbentinin savrulmasıyla açığa çıkan yüzünü ve ellerini gördükten sonra âşık olmuştur.[5]

Şair Ferezdak'ın (ö. 110) ninesi Hind bint Sa'sa'a, şu dört kişinin yanında başörtüsünü çıkartmayı helal sayıyordu: Babası, kardeşi, dayısı ve kocası.[6]

Araplarda tecrübeli insan için söylenen şu atasözünde de başörtüsünün geleneksel bir giysi olduğu anlaşılıyor: *İnne'l-'avāne lā tu'allemu'l-ḫumratu* (Dula –yetişkin kadına– başörtmek öğretilmez).[7]

Ummu Amr bint Vıkdân, kavmini öç almaya teşvik ederken şöyle diyor: "Eğer intikam almayacaksanız, silahı bırakmanız ve kadınlar gibi sürme sürüp yüzünüzü örtmeniz gerekir."[8]

[1] Ahmed Muhammed el-Hûfî, *el-Mer'e fi'ş-şi'ri'l-cāhilī*, Kahire 1977, s. 369.

[2] *Age.*, s. 372-373. Ölülere ağıt yakarken baş açma âdetinin Ömer b. Abdilaziz (ö. 101) devrinde de devam ettiği, valilerine mektup yazan halifenin, bunun bir cahiliye âdeti olduğunu ifade ederek bu durumda kadınların başlarını açmalarına izin verilmemesini istediği nakledilmektedir (*...ve mā ruḫḫişa li'n-nisā'i fī vaḳti ḫumūrihinne munzu umirne en yaḍribne bi ḫumūrihinne 'alā cuyūbihinne...*) (İbn Sa'd, *Kitābu't-ṭabaḳāti'l-kebīr* (8 cilt), Beyrut 1968, V. 393).

[3] Hûfî, s. 373.

[4] Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *el-Aġānī* (14 cilt), Mısır 1992 (ofset), XXII. 55-56.

[5] Hûfî, s. 375.

[6] *Age.*, s. 375-376.

[7] Ahmed b. İbrâhîm en-Neysâbûrî el-Meydânî, *Mecma'u'l-emṡāl* (2 cilt), Lübnan 1988, I. 49.

[8] Hûfî, s. 376.

Cahiliyede baş ve yüz örtüsünü kullanıp özel durumlarda açanların yanı sıra, güzelliğini teşhir için yüzünü, boynunu, gerdanını ve kollarını sürekli açan kadınlar da mevcuttu. Nitekim Kur'an-ı Kerim buna işaret etmektedir.[9]

Güzelliğini göstermek için yüzünü örtmeyen hanımlara İslami dönemde de rastlanmaktadır. Bunların başında yer alan Hz. Ebû Bekir'in torunu Âişe bint Talha (ö. 101), hiç kimseye karşı yüzünü örtmediği için, kocası Mus'ab b. ez-Zubeyr (ö. 157) tarafından azarlanınca, ona şu cevabı vermiştir: "Allah beni güzel yarattı. İnsanların bunu görmesini ve kendilerine olan üstünlüğümü bilmelerini istiyorum. Allah'a yemin olsun ki, hiç kimsenin bana hatırlatması gereken bir ayıp yok."[10] Mus'ab b. ez-Zubeyr'in diğer bir eşi olan Hz. Hüseyin'in kızı Sukeyne (ö. 117) de yüzünü örtmeyenler arasındaydı.[11] Güzel bir kadın olan Sukeyne, giyimine dikkat eder, alnına kakül koyardı. Daha sonra, bu, 'Sukeyne kakülü' diye meşhur oldu.[12]

2. Rivayetlerde Adı Sık Geçen Kadın Giysileri

Konu ile ilgili rivayetlere geçmeden önce, bu rivayetlerde en çok yer alan kadın giysilerini kısaca tanıtmak yararlı olacaktır.

2.1. Başörtüleri

Ḫımār: Kadının başını ve bir kısmıyla da yüzünü örttüğü başörtüsü.

Ḫınā': Kadının baş ve yüz örtüsü olarak kullandığı giysi.

*Miḳna', miḳna'a: Ḫınā'*dan daha küçük bir örtü.

Niḳāb: Burun kemiğine kadar çıkan yüz örtüsü (peçe).

2.2. Elbiseler

Mirṭ: Yünden ya da ipekten mamul, eteği yerde sürünen dış elbisesi. Hz. Âişe İfk hâdisesini anlatırken, Ummu Mistah'la kaza-i hacet için dışarı çıktıklarında, onun, mırtına takılıp tökezlediğini haber vermektedir.[13]

Cubbe: Daha çok cariyelerin giydiği geniş elbise.

Liḥāf, milḥafe: Şal gibi kadının vücuduna sardığı elbise.

Nıṭāḳ, mıntaḳa: Bele sarılıp ortadan bağlanan ve üst tarafı yere kadar sarkan kuşak.

İzār: Belden aşağı giyilen elbise (etek).

Ridā': Belden üste giyilen, daha çok erkeklerin kullandığı elbise.

Dır': Uzun gömlek veya entari. Bu gömlek bazen dize, bazen topuklara kadar uzanıyordu.

[9] 33. Ahzâb, 33; Cahiliye Arap kadınının giyim şekli konusunda ayrıca bkz. Ramazan Altuntaş, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmi Dergi*, XXXVII (2001) sayı: 1, s. 67-72.

[10] *el-Aġānī*, XI. 176.

[11] *Age.*, XVI. 143.

[12] Ömer Rızâ Kehhâle, *A'lāmu'n-nisā'* (5 cilt), Beyrut ty., II. 222.

[13] Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Cāmi'u'ṣ-ṣaḥīḥ* (8 cilt), Çağrı Yayınları, "Tefsîru'l-Kur'ân", "Tefsîru Sûreti'n-Nûr", 6, VI. 6.

Sirvâl: Kadınların elbiseleri altına giydikleri şalvar.

Cilbâb: Değişik tanımları vardır. Başa alınan dış örtüsü (atkı); *milḥafe* gibi bütün vücudu saran dış elbise, gömlek; belden yukarısını örten elbise (*ridâ'*); *ḫımâr*'dan daha geniş *ridâ*'dan daha küçük, kadının sırtını ve göğsünü örten elbise (çar). Ummu Atiyye, Hz. Peygamber'in, Bayram namazlarına hanımların cilbâbla çıkmalarını emrettiğini bildirmektedir.[14]

3. Kur'an'da Örtünme ile İlgili Ayetler

Kadının giyimi ve örtünmesi konusunda, cahiliye dönemi ile Kur'an'ın nüzûl sürecini ve onu takip eden dönemi birlikte ele almak zorunludur. Zira Kur'an, kadının örtünmesi konusunda önemli uyarılarda bulunmuş olmakla beraber, mevcut kadın kıyafetlerine bir yenilik getirmemiştir. Yani kadınlar, zaten kullanageldikleri kıyafetler içerisinde giyim-kuşamlarına dikkat ederek iffetlerini koruyacaklar, cahiliye devrinde âdet hâline getirdikleri bazı giyim alışkanlıklarından vazgeçeceklerdir. Mesela 33. Ahzâb suresinin 33. ayetiyle, önce, Hz. Peygamber'in hanımlarının cahiliye kadınları gibi açılıp saçılarak ve ziynetlerini göstererek dışarı çıkmamaları, evlerinde vakarla oturmaları istenmiş; sonra aynı surenin 59. ayetiyle de, Peygamber eşleriyle beraber, diğer mümin kadınların dışarıya çıkarken nasıl giyinmeleri gerektiği üzerinde durulmuştur. Buna göre, mümin hanımlar dışarıya çıkarlarken "cilbâblarını üzerlerine alacaklardır".

İbn Abbâs'ın (ö. 68) tefsirine göre, mümin kadınlar, belden üste alınan bir örtü olan *cilbâb*'ı (çar), boyunlarına ve açık olan gerdanlarının üzerine sarkıtacaklardır.[15] Nesefî (ö. 710) bunu şöyle açıklar:

> İslam'ın ilk dönemlerinde (bazı) kadınlar, cahiliyede olduğu gibi gündelik kıyafetleriyle, yani bir entari (*dır*') ve başörtüsüyle (*ḫımâr*) dışarı çıktıkları için, cariyelerden ayırt edilemiyorlardı. Bazı gençler def-i hacet için kuytu ve ağaçlıklı yerlere çıkan[16] cariyeleri taciz ettikleri zaman, cariyelerle aynı kıyafette dışarı çıkmış bazı hür hanımları da rahatsız edince, onların hür olduklarının anlaşılabilmesi ve tanınıp incitilmemeleri için üzerlerine *cilbâb* alarak dışarı çıkmaları emredildi.[17]

Ayetin iniş sebebinin bu olduğu bildirilmektedir.[18]

İbn Sa'd'ın (ö. 230) zikrettiği bir rivayete göre, Peygamber eşleri, geceleyin def-i hacet için dışarı çıktıklarında, münafıklardan bazıları tacizde bulunmuş-

[14] İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef* (15 cilt), Bombay 1979, II. 182. Cahiliye döneminde kadınların baş ve yüz örtüleriyle örtünmeyi sağlayan diğer giysilerin özel adları, o dönem şairlerinin şiirlerinde yer almaktadır. Geniş bilgi için bkz. Hûfî, s. 383-391. Abbasi dönemindeki Arap giysilerinin tanıtımı ve konu ile ilgili geniş bilgi ve resimler için bkz. Salâh Huseyn el-Ubeydî, *el-Melâbiṣu'l-'arabiyyetu'l-islâmiyye fi'l-'aṣri'l-'abbâsî*, Bağdat 1980.

[15] Tefsîru İbni Abbâs, *Mecma'u't-tefâsîr* (4 cilt), Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, V. 138.

[16] Hz. Âişe henüz tuvaletlerin olmadığı o dönemde kadınların def-i hacet için ancak geceleri dışarı çıktıklarını ifade etmektedir. (Bkz. Buhârî, "Tefsîru Sûreti'n-Nûr", 6, VI. 6.

[17] Tefsîru'n-Nesefî, *Mecma'u't-tefâsîr*, V. 138.

[18] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (11 cilt), İstanbul 1988, VII. 201.

lar, şikayet üzerine, münafıklara niçin böyle yaptıkları sorulunca da, "Biz bu tacizi cariyelere yapıyoruz." demişlerdir. Onun üzerine bu ayet inmiştir.[19]

Burada amacın, Peygamber eşlerinin de içinde bulundukları hür kadınların, örtünme konusunda kendilerinden daha serbest hareket eden cariyelerden ayırt edilerek saldırıya maruz kalmaktan korunmaları olduğu anlaşılmaktadır.[20]

Hicâb ayeti olarak bilinen 33. Ahzâb suresinin 53. ayetinde, Hz. Peygamber'in eşlerinden bir şey istenirken *ḥicāb* (örtü, perde) arkasından istenmesi emrinin, Hz. Peygamber'den dolayı odalarına sıkça girilen Peygamber eşlerinin rahatsız edilmemeleri ve böylece aile mahremiyetinin korunması amacına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, kadının yüzünün peçe ile örtülmesi gerektiği sonucuna ulaşmak doğru değildir.[21] Nitekim Enes b. Mâlik (ö. 93), hicâb ayetinin, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş'la (ö. 20) evlendiği, hicretin beşinci yılında indiğini ve on beş yaşında olduğu o günden itibaren Hz. Peygamber'in, hanımlarını kendisine karşı da perde arkasına aldığını söylemektedir.[22]

24. Nûr suresinin 31. ayetinde, mümin hanımlara yönelik, "... Başörtülerini yaka yırtmaçlarının üzerine koysunlar." talebi, cahiliye döneminden itibaren başörtüsünün varlığına işaret ederken, bu başörtünün nasıl kullanıldığı konusunda da bir fikir vermektedir. Nesefî'nin bildirdiğine göre, kadınların yaka yırtmaçları geniş olduğu için, döşleri (göğüslerinin üst kısmı) görünüyor, fakat onlar başlarındaki örtüyü arkalarına salıyorlardı. Ayet, arkalarına saldıkları başörtülerini önden sarkıtarak boyun ve göğüslerini örtmelerini istemektedir.[23] Nesefî'nin, başörtüsünün önden sarkıtılması gerektiği yorumuna karşı çıkan Mısırlı bayan yazar Nazîra Zeynuddîn, "amacın, yüzün örtülmesi değil, boyun ve göğüs bölgesinin örtülmesi olduğunu, bunun da hâlen Mısır'ın köylerinde uygulandığı gibi, arkaya sarkıtılan başörtüsünün sağ omuzdan alınıp göğüs kapatılarak sol omuza atılması şeklinde uygulandığını söylemektedir.[24] Nitekim diğer müfessirler de, ayetin bu ifadesinden, açık olan boyun ve göğüs kısmının kapatılmasının kastedildiğini bildirmektedirler.[25]

Aynı surenin 60. ayetinde ise, evlenme ümidi (cinsel isteği) kalmamış yaşlı kadınların, ziynetlerini göstermeksizin elbiselerini çıkarmalarında bir günah olmadığı ifade edilmiştir. Buradaki ziynetin, kadınların kullandıkları süs eşyası ve takılar olduğu anlaşılmaktadır. Zira, cinsel cazibesi kalmamış yaşlı kadınların vücutlarının ziynet kapsamında düşünülmesi makul değildir.

[19] İbn Sa'd, VIII. 176.

[20] Bu yüzden, "bir tarihî olgu olarak, cilbâb adı verilen dış giysinin bütün devirlerde müslüman kadınlar için gerekli bulunmadığı... tarihî şartlar değişip, ya toplumda cariye kalmadığı, yahut da ayırımı sağlayacak başka bir alâmetle diğerlerinden ayrıldığında cilbâb emrinin bağlayıcı olmaktan çıkacağı" yorumu yapılmıştır. (Bkz. Hayrettin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâm'da Kadın Hakları*, Ankara 1993, s. 311.)

[21] Ateş, VII. 194.

[22] İbn Sa'd, VIII. 174.

[23] Nesefî, *Mecma'u't-tefâsîr*, IV. 389.

[24] Ânise Nazîra Zeynuddîn, *es-Sufûr ve'l-ḥicāb*, Beyrut 1928, s. 218-219.

[25] Bkz. İbn Abbâs, Beyzâvî, Hâzin Tefsirleri, *Mecma'u't-tefâsîr*, IV. 389.

4. İlgili Ayetlerin Tefsiri Mahiyetinde Varid Olan Haberler

Konuyla ilgili rivayetlerin bazıları yukarıda zikredilen ayetlerin tefsiri sadedinde varid olmuşlardır. Bunları diğerlerinden ayıran özellik, bu rivayetlerin ilgili ayetlerle doğrudan irtibatlandırılmış olmasıdır.

Hz. Âişe'den (ö. 57) nakledildiğine göre, o şöyle demiştir: "Allah, ilk muhacir hanımlara rahmet etsin. Allah, 'Başörtülerini yakaları üzerine örtsünler.' (24. Nûr, 31) ayetini indirince, mırtlarını (kalın dış elbise) yırtarak onunla başlarını örttüler."[26] Hz. Âişe'nin, 33. Ahzâb suresinin 59. ayeti nazil olduğunda, benzer biçimde davranan ensar hanımları için de aynı övgüde bulunduğu nakledilmektedir.[27]

Ummu Seleme'den (ö. 62) nakledilen bir rivayette ise, "Cilbâblarını üzerlerine alsınlar." (33. Ahzâb, 59) ayeti nazil olunca, ensar hanımları, sanki [giydikleri elbiseden dolayı] başlarında kargalar varmış gibi dışarı çıkmışlardır.[28]

24. Nûr suresinin 31. ayetinde yer alan "Görünen kısımları hariç, ziynetlerini göstermesinler." hitabındaki 'görünen kısımlar'dan maksat, Hz. Âişe ve İbn Abbâs'a göre, yüz ve ellerdir.[29] Bu kanaat, Hz. Âişe'den nakledilen şu hadise dayanmaktadır: "Esmâ bint Ebî Bekr (ö. 73) Resulullah'ın yanına girdi. Üzerinde ince bir Şam elbisesi vardı. Hz. Peygamber ondan yüz çevirdi ve şöyle dedi: 'Bu nedir ey Esma? Kadın bülûğ çağına gelince, (yüzüne ve ellerine işaret ederek) şu ve şurası hariç başka yerinin görünmesi doğru değildir."[30]

5. Gündelik Hayatta Kadının Örtünmesi

5.1. Hürler

Rivayetler incelendiğinde, hür kadınların gündelik hayatlarında genellikle başlarını ve ziynet yerlerini örttükleri görülmektedir. Henüz örtünme ile ilgili ayetler inmeden önce Mekke döneminde meydana gelen bir olay, bu konuda bir fikir vermektedir. Sahabi Hâris el-Gâmidî, müslüman olmadan önce, babasıyla Mekke'ye geldiklerinde, orada bir kişinin başına toplanmış bir grup görmüş ve bunların kim olduklarını babasına sorunca, babası, onların bir sabiî'nin başına toplanmış insanlar olduğunu söylemiştir. Gâmidî, yanına yaklaştıklarında, o kişinin, etrafındakileri Allah'a imana ve kulluğa davet eden Hz. Peygamber olduğunu gördüklerini; ancak, çevresindekilerin ona eziyet ettiklerini söylemekte ve şöyle devam etmektedir: "Güneş yükselince, insanlar onun başından dağıldılar. Elinde su kabı ve mendil bulunan bir kadın geldi. Gerdanı (*naḥr*) görünür (açık) hâlde ağlıyordu (*ḳad bedā naḥrahā tebkī*). Hz. Peygamber, kabı aldı, içti ve abdest aldı. Sonra başını kaldırarak kadına: 'Ey kızım gerdanını

[26] Buhârî, "Tefsiru sûreti'n-nûr", 12 VI. 13; Ebû Dâvûd, *Sunen* (5 cilt), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, "Libâs", 33, IV. 357.
[27] Ebû Dâvûd, "Libâs", 32, IV. 356.
[28] Ebû Dâvûd, "Libâs", 32, IV. 356-357.
[29] İbn Ebî Şeybe, IV. 284.
[30] Ebû Dâvûd, "Libâs", 34, IV. 358.

ört, babanın yenileceğinden ve zelil olacağından korkma.' dedi (*ḫammirī 'aleyki naḫraki velā teḫāfī 'alā ebīki ğalabeten velā ẕullen*). Gâmidî babasından, kadının Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb olduğunu öğrenmiştir.[31]

Örtünme ile ilgili ayetler nazil olduktan ve Hz. Peygamber'in konu ile ilgili uyarılarından sonra, müslüman hanımların titizliği daha da artmıştır.

Hz. Âişe (Cemel vakasından sonra Basra'daki) Safiyye bintu'l-Hâris'in (Ummu Talha) yanına misafir olduğunda, onun kızlarını görmüş ve şöyle demiştir: "Resulullah bir gün yanıma geldiğinde odamda bir genç kız vardı. Bana izârını verdi ve şöyle dedi: 'Onu ikiye böl, yarısını bu kıza, yarısını da Ummu Seleme'nin yanındaki kıza ver. Ben onların bülûğa ermiş oldukları kanaatindeyim."[32] Böylece, Hz. Âişe, konuk olduğu bu evdeki yetişkin kızların başlarını örtmeleri gerektiğini anlatmak istemiştir.

Ummu Seleme'nin belirttiğine göre, "Kız ergenlik çağına gelince, annesine tesettürden ne gerekliyse ona da gereklidir."[33]

Hz. Âişe, ince başörtüsünün maksada uygun olmadığı kanaatindedir. O, bir gün kendi yanına giren yeğeni Hafsa bint Abdirrahmân'ın üzerinde ince bir başörtüsü görünce, onu yırtmış ve yeğenine kalın bir başörtüsü takmıştır.[34]

Başörtüsünün kullanılış biçimi hakkında da Hz. Peygamber'in bir tavsiyesi nakledilmektedir: (Bir gün) Ummu Seleme'nin yanına giren Hz. Peygamber, onun başını örttüğünü görünce, "(Başörtünü erkeklerin sarıkları gibi) iki kere değil, bir kere dola." demiştir.[35]

Hz. Peygamber'in son hastalığında kendisini ziyarete gelen amcası Abbâs (ö. 32), orada bulunan Peygamber eşlerinin, (Abbâs'ın baldızı olan) Meymûne (ö. 51) hariç, kendisinden dolayı örtündüklerini belirtmektedir (*fe'steterne minnī illā Meymūne*).[36] Ancak, bu örtünmenin kapsamı hakkında bir açıklık yoktur.

Hz. Âişe, kendi yanına girmek isteyen süt amcası Eflâh b. Ebî'l-Kuays'a karşı örtününce (*fe'steterat minhu*), Eflâh, "Bana da mı örtünüyorsun? Ben senin amcanım (*testetirīne minnī ve ene anmukī*)." demiş, Hz. Âişe durumu Hz. Peygamber'e iletince, "O, senin amcandır; yanına girsin." buyurmuştur.[37] Bu rivayetteki örtünmenin, kapı örtüsünü (perdesini) kapatmak şeklinde anlaşılması gerekir; çünkü bu olay, hicâb ayeti geldikten sonra vuku bulmuştur. Nitekim rivayetin diğer versiyonları bunu teyit etmektedir.[38]

[31] İbnul-Esîr, Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-ğābe fî ma'rifeti'ṣ-ṣaḥābe* (7 cilt), Kahire 1970, I. 384.

[32] Ebû Dâvûd, "Salât", 85, I. 422.

[33] İbn Ebî Şeybe, II. 229.

[34] Mâlik b. Enes, *Muvaṭṭā'* (2 cilt), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, "Libâs", h. no: 6, II. 913.

[35] Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Muṣannef* (11 cilt), Beyrut 1983, III. 133.

[36] Ahmed b. Hanbel, *Musned* (6 cilt), Çağrı Yayınları, İstanbul 1982, I. 209.

[37] Ebû Dâvûd, Nikâh, 8, II. 547.

[38] Bkz. Buhârî, "Tefsîru Sûreti'l-Ahzâb", 9, VI. 26-27; Muslim, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, "Radâ'", h. no: 1445, II. 1069.

Bir rivayette, Hz. Peygamber döneminde bazı kadınların eteklerinin altına şalvar (*sirvâl*) giydikleri ve avret yerlerinin örtülmesi açısından Hz. Peygamber'in bunu tasvip ettiği anlaşılmaktadır. Mucâhid'in (ö. 104) naklettiğine göre, Hz. Peygamber, yakınında hayvanından düşen bir kadının elbisesi açılınca, yüzünü çevirmiş; bunun üzerine, oradakiler, "Üzerinde sirvâl var." demişlerdir. Bundan memnun olan Hz. Peygamber'in, "Sirvâl giyenlere Allah rahmet etsin." dediği nakledilmektedir.[39]

Bir rivayete göre de, Hz. Peygamber, kendisine verilen Mısır mamulü kumaştan bir parçayı Dıhye b. Halîfe el-Kelbî'ye vererek, "Bunu ikiye böl, birini kendine gömlek yap, diğerini de hanımına ver başörtüsü yapsın." demiştir.[40]

Kadınların, yabancı erkeklerin yanına başörtüsüz çıkmadıklarını; fakat tesettüre riayet edildiği takdirde bir arada bulunmalarının (*iḫtilāṭ*) bir sakıncası olmadığını, şu olay açıkça gösteriyor. İmrân b. Husayn (ö. 52) anlatıyor:

> Birgün dışarı çıktım ve Resululah'a rastladım. Bana, "Ey İmrân, Fâtıma hasta, ziyaret etmek ister misin?" dedi. Ben, "Babam anam sana feda olsun, bundan daha yüce bir şeref olur mu?" dedim. "Öyle ise haydi gel." dedi. Resulullah çıktı, ben de onunla birlikte çıktım. (Fâtıma'nın) kapısına gelince, "Esselâmu aleykum" dedi ve "İçeri girebilir miyim?" diye sordu. Fâtıma "Aleyküm selâm, gir." dedi. Resulullah, "Yanımdakiyle birlikte mi?" diye sordu. Fâtıma "Seni hak üzere gönderene yemin olsun ki, üzerimde şu abadan başka bir şey yok." dedi. Resulullah'ın yanında eski bir örtü vardı. Onu Fâtıma'ya attı ve "Bunu başına bağla (*şeddīhā 'alā ra'sikī*)." dedi. Fâtıma denileni yaptıktan sonra "İçeri gir." dedi. Resulullah'la beraber ben de girdim. Resulullah Fâtıma'nın baş tarafına oturdu, ben de onun yanına oturdum.[41]

Rivayetlerden, Hz. Peygamber döneminde bazı kadınların yüzlerini örttükleri de anlaşılmaktadır. Savaşta ölen oğlunu Hz. Peygamber'den sormaya gelen Ummu Hallâd adlı yüzü peçeli kadın, oradakilerin, "Oğlunu sormaya geldin, yüzün kapalı!" şeklindeki uyarıları üzerine, "Oğlumu kaybettiysem hayâmı kaybetmedim ya!" demiştir.[42]

Hür kadınların başörtüsü (*ḫımār*) kullanmadan da başlarını örtebilecekleri şu rivayetten anlaşılmaktadır: İbn Cureyc (ö. 150), Atâ'a (ö. 114) soruyor: "Kadın, başörtüsü olmadan cilbâb (atkı, çar) giyebilir mi?" Atâ' "Sakıncası yok." diyor.[43] Çünkü cilbâb başı da içine alan bir elbisedir ve bazen yüzü örtmek için de kullanılmaktadır. Nitekim Hz. Âişe, İfk hâdisesini anlatırken, konakladığı yerde kendisini uyur vaziyette bulan Safvân b. Mu'attal'ı (ö. 19) görür görmez cilbâbıyla yüzünü örttüğünü söylemektedir (*feḫammertu vechī bi-cilbābī*).[44]

[39] Abdurrezzâk, III. 131-132.
[40] Ebû Dâvûd, "Libâs", 39, IV. 363-364.
[41] Ebû Ca'fer et-Tahavî, *Şerḥu muşkili'l-āṯār* (18 cilt), Beyrut 1987, I. 141-142.
[42] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 8, III. 13.
[43] Abdurrezzâk, III. 135.
[44] Buhârî, "Tefsîru sûreti'n-nûr", 6, VI. 6.

5.2. Cariyeler

Yeryüzünde, tarihin çok eski dönemlerinden beri devam edegelen kölelik müessesesi, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde, Arabistan'da da yerleşmiş bir kurum olarak varlığını sürdürüyordu. Genelde hizmetçi ve işçi olarak kullanılan kölelerden kadın olanların (cariyeler), ayrıca efendilerinin cinsel isteklerini yerine getirmek gibi bir görevleri de vardı. Kur'an-ı Kerim, kölelerin hukukunun korunması ve onların hürriyetlerine kavuşturulması konusunda iyileştirici ve teşvik edici düzenlemeler getirmiş olmakla beraber, bu statüyü kökünden değiştirecek bir müdahalede bulunmamıştır. Bu yüzden, cariyelerin, nikahlı eşlerin yanı sıra, efendilerinin cinsel isteklerini karşılamaları meşru kabul edilmiş; ancak, onların da diğer kadınlar gibi iffetli olmaları ve sahiplerince fuhşa zorlanmamaları istenmiştir.[45]

Örtünme konusunda cariyelerin hür kadınlardan farklılığı, İslam öncesinden gelen bir geleneğin devamı olarak, İslam'da da sürmüştür. Muhammed Hamidullah'ın Belâzurî'den (ö. 279) iktibas ettiği bir habere göre, Benî Kurayza seferinde esir alınıp Hz. Peygamber'in hissesine düşen Reyhâne (ö. 10), Peygamber'e hitaben, "Beni nikahlamaktansa cariyen olarak muhafaza et; ben bir cariye kadın olarak kalmak isterim, zira hür müslüman kadınlar gibi başıma örtü ve yüzüme peçe takmak istemiyorum." demiştir.[46]

Toplumda cariyelerin hür kadınlardan ayırt edilebilmeleri için farklı kıyafet giymelerinin, bir gelenek olmasının yanı sıra, bir zaruret olduğu bazı haberlerden anlaşılmaktadır. Örneğin Hz. Ömer (ö. 12), kızı Hafsa'nın (ö. 41) evinden hürlerin kıyafetine bürünmüş bir cariyenin çıktığını görünce, onun kim olduğunu sormuş, Hafsa'nın, (kardeşi) Abdurrahmân'ın cariyesi olduğunu söylemesi üzerine, "Kardeşinin cariyesine hürlerin elbisesini giydirmeye seni sevk eden nedir?" diyerek, o cariyeyi cezalandırmak istediğini söylemiştir.[47]

Bir rivayette, Hz. Ömer'in, örtülü bir cariyeyi, "Kendini hürlere benzetme!" diyerek, dövdüğü bildirilmektedir.[48] Enes b. Mâlik'in naklettiği bir habere göre de, üzerinde cilbâb bulunan bir cariye, Hz. Ömer'in yanına girmiş, Hz. Ömer'in "Azad mı oldun?" sorusuna "Hayır." deyince, "Başını örttüğün o cilbâb da ne oluyor? Cilbâb, hür mümin kadınlar içindir." diyerek kamçısıyla cilbâbı düşene kadar başına vurmuştur.[49]

Cariyelerin bu tutumunu farklı yorumlayan Nazîra Zeynuddîn, "Hz. Ömer, keşke bu kamçıyı geceleyin ihtiyaçları için dışarı çıkan kadınlara saldıran er-

[45] 24. Nûr, 33.

[46] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (2 cilt), çev. Salih Tuğ, İstanbul 1991, II. 690. Buna yakın bir rivayet için bkz. İbn Sa'd, VIII. 131; İbnu'l-Esîr, VII. 120-121. Reyhâne'nin müslüman olduğu, Peygamberimiz tarafından azat edilip kendisine nikahlandığı, düğününün yapıldığı ve örtündüğü hakkındaki rivayetler için bkz. İbn Sa'd, VIII. 129-131.

[47] Abdurrezzâk, III. 136.

[48] İbn Ebî Şeybe, II. 231.

[49] A.y.

keklere vursaydı! O kadıncağız, kendisini hürlere benzeterek saldırıdan korunmak istiyor." demektedir.[50]

Rivayetlerden, cariyeleri giyim olarak hür kadınlardan ayıran temel farklılığın, onların başörtüsü ve cilbâb kullanmamaları olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ömer'in, hilafeti döneminde başörtüsünün, eziyet görmemeleri için hür kadınlara mahsus olduğunu söyleyerek, cariyelerin başlarını örtmelerine izin vermediği[51]; ayrıca, onları, hürlere benzeyecekler düşüncesiyle cilbâb giymekten de menettiği[52] nakledilmektedir. Bu yüzden, o, Enes ailesine (*âlu Enes*) ait bir cariyeyi başörtülü görünce, ona "Başını aç, hürlere benzeme!" uyarısında bulunmuştur.[53] Ayrıca, onun, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42) cariyesi Akîle'yi cilbâb giydiği için dövdüğü de, nakledilen haberler arasındadır.[54]

Bu rivayetlerden, başörtüsü (*ḫımâr*) ve cilbâbın, hür kadınlar için statü farkını gösteren bir sembol olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, bu, Kur'an'ın da işaret ettiği üzere, hür kadınların, daha çok tacize maruz kalan cariyelerden ayırt edilerek rahatsız edilmemelerinin bir aracıdır. Her ne kadar, Kur'an'dan, cariyelerin taciz edilmelerinin normal olduğu gibi bir sonuç çıkarılamasa da, rivayetlerden, o günkü toplumun, cariyelerin rahatsız edilmelerini çok gayrı tabii görmediği anlaşılmaktadır.

Abdullâh b. Ömer'e (ö. 74) göre, cariyenin avreti, göbeği ile diz kapağı arasıdır. Mucâhid, İbn Ömer'e, "Bülûğ çağına eren bir cariye, izârla (etekle) dışarı çıkabilir mi?" diye sorunca, o, "Evet" cevabını vermiştir. Mucâhid, "Bu nasıl olur?" deyince, İbn Ömer, "İnsanlar o zaman ihtiyaç içinde idiler." diye karşılık verir. Mucâhid, "Allah şimdi bizi zengin kıldı." deyince, İbn Ömer, "Beni kendi hâlime bırak!" der.[55] Abdullâh b. Ömer'in, Mucâhid'in sorusundan rahatsız olduğu açıkça anlaşılıyor. Ancak, İbn Ömer, Hz. Peygamber döneminde cariyelerin en azından bir kısmının bu şekilde dışarı çıktıklarını bildiği için, asgari örtünme sınırı hakkında farklı bir kanaat izhar edememenin sıkıntısını çekiyor ve bunu o dönemdeki fakirlikle izah ediyor.

Cariyenin avretinin göbek ile diz kapağı arası olduğu, şu rivayetten de anlaşılmaktadır: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Biriniz, kölesini veya cariyesini ya da işçisini evlendirdiği zaman, artık onun göbeğinin altına ve dizinin üstüne bakmasın."[56]

İbn Ömer, satışa arz edilen cariyenin hürmeti olamayacağı görüşündedir; çünkü o bir maldır; dolayısıyla, göğsüne, karnına, arkasına, bacaklarına bakmak ve dokunmak caizdir.[57] İbn Abbâs da, Hz. Peygamber'e ref' ettiği bir ha-

[50] *es-Sufûr*, 216.
[51] Sa'îd b. Mansûr, *Sunen* (2 cilt), Beyrut 1985, II. 71.
[52] Abdurrezzâk, III. 135.
[53] *Age.*, III. 136.
[54] *Age.*, III. 135.
[55] Sa'îd b. Mansûr, II. 72.
[56] Muhammed b. Muhammed b. Suleymân er-Rûdânî, *Cem'u'l-fevâ'id* (5 cilt), çev. Naim Erdoğan, İstanbul t.y., I. 198.
[57] Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsû'atu fıḳhı 'Abdillâh b. 'Umer*, Beyrut 1986, s. 598.

dise dayanarak, satın alınacak bir cariyenin diz ve göbek arası hariç, her yerine bakılabileceği kanaatindedir.[58]

İbrâhîm en-Neha'î (ö. 96), cariyenin baş ve boynunun avret olmadığı görüşündedir. Ona göre, yaşlı olsa bile, cariyeye başörtüsü gerekmez (*leyse 'alâ'l-emeti ḫımârun ve in kânet 'acūzen*).[59] Çünkü o, cariyelerin örtünerek hürlere benzemelerini hoş görmemektedir (*kāne yekrahu en yeteḳan'ane yeteşebbehne bi'l-ḥarā'ir*)

6. İbadet Hayatında Kadının Örtünmesi

6.1. Hürler

Kur'an'da, kadının örtünmesi, iffetli kalmak ve başkalarınca rahatsız edilmemek temeline dayandığı ve problem de bu olduğu için, ibadet esnasında kadının nasıl bir kıyafet giyeceği üzerinde durulmamıştır. Hâlbuki konuyla ilgili rivayetlerin çoğu, ibadet esnasında ve özellikle namazda kadının nasıl giyineceği ve örtüneceği hakkındadır. İlgili rivayetlerin büyük kısmı da mevkûf (sahabi sözü) ve maktû' (tâbiî sözü) haberlerdir. Bunların önemli bir kısmı ise, cariyelerin giyimiyle ilgilidir.[60]

Hz. Peygamber döneminde, genelde yoksul olan müslüman toplum, kıyafet konusunda sıkıntı çektiğinden, öncelikle avret yerlerinin örtülmesine dikkat edilmiş ve asgari kaç parça elbise ile namaz kılınacağı gündeme gelmiştir. Örneğin, tek elbise içinde namaz kılıp kılamayacağını soran bir adama, Hz. Peygamber, "Hepinizin iki (parça) elbisesi var mı?" şeklinde cevap vermiştir.[61] Bu yüzden, mescidde kadınlarla birlikte namaz kılan bazı erkekler, fakirlikten dolayı tek parça ya da kısa elbise giymek zorunda kaldıklarından, Hz. Peygamber, kadınların onlardan sonra secdeden kalkmalarını istemiştir. Çünkü arkada bulunan kadınların, secdeye varan erkeklerin avret yerlerini görebilmeleri söz konusudur.[62] Bu fakirlik ortamında az sayıdaki varlıklıların uzun elbiseler giyerek eteklerini yerde sürümelerini kibir alameti sayan Hz. Peygamber, erkeklerin, eteklerini, topukla diz arasındaki kısmın ortasından daha aşağısına uzatmamaları gerektiğini; kadınlarınkinin ise bundan bir karış daha uzun olabileceğini belirtmiştir.[63]

Hz. Peygamber sonrasında, İslam toplumu, artan gelirler sayesinde bir hayli zenginleştiği için, erkek ve kadın giyimi konusunda gelişmeler olmuş; buna paralel olarak da, hayatta bulunan Peygamber eşleriyle diğer sahabilere daha değişik sorular sorulmaya başlanmıştır.

Rivayetlere göre, hür kadınların namaz kıyafetleri, başlıca, başörtüsü (*ḫımār*), entari/gömlek (*dır'*) ve etektir (*izār*). Şayet giyilen elbise (entari) ayak

[58] Rûdânî, I. 199.
[59] İbn Ebî Şeybe, I. 91.
[60] İlgili rivayetleri topluca görmek için bkz. İbn Ebî Şeybe, II. 224-226.
[61] Buhârî, "Salât", 4, I. 95.
[62] İbn Ebî Şeybe, II. 53-54; Buhârî, "Salât", 6, I. 95; "Ezân", 136, I. 198.
[63] *Muvaṭṭa'*, "Libâs", 6, II. 570; Ebû Dâvûd, "Libâs", 40, IV. 364.

topuklarını örtecek uzunlukta ise, sadece başörtüsü ve entari ile namaz kılınabilir. Ummu Seleme, kendisine yöneltilen bir soruya böyle cevap vermiştir.[64] Onun da, bunu, Hz. Peygamber'e sorarak öğrendiği nakledilmektedir.[65]

Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'den naklettiği, "Allah, ergenlik çağına girmiş kızın başörtüsüz namazını kabul etmez." rivayeti[66] Hz. Peygamber'e ait olabileceği gibi, uygulamadan hareketle daha sonra hadisleşmiş bir hüküm de olabilir. Nitekim, Abdurrezzâk'ın (ö. 211) *Muṣannef*'inde aynı haber bir yerde mürsel olarak, bir yerde de Mucâhid'in görüşü olarak nakledilmiştir. Diğer bir rivayette de, "deniliyor ki..." şeklinde 'temrîz' sîgasıyla gelmiştir.[67]

Hz. Âişe'nin anlattığına göre, sabah namazına Hz. Peygamber'le birlikte katılan kadınlar, mırtları (kalın dış giysileri) içinde namazlarını kılarlar ve evlerine dönerken kimse onları tanımazdı.[68]

Leylâ bint Sa'îd, Hz. Âişe'yi evde etek (*izâr*), entari (*dır'*) ve kalın bir başörtüsü (*ḫımār*) içinde namaz kılarken gördüğünü ve üzerinde başka bir şey olmadığını nakleder.[69]

Baş kapalı olduktan sonra, ayrıca başörtüsüne gerek yoktur. Umeyme bint Rukayka, Hz. Peygamber'in eşi Ummu Habîbe'nin (ö. 44) bir entari ve başını örttüğü bir izârla namaz kıldığını, ayrıca izâr ve hımâr kullanmadığını haber vermektedir.[70] Bunun için İkrime (ö. 105), "Bir kadın, üstüne saçını göstermeyecek bir elbise alsa başörtüsü yerine geçer." demektedir.[71] İbrâhîm en-Neha'î de, bülûğ çağına gelen kızın, başını örteceğini, annesine gerekli olanın ona da gerekli olduğunu söylerken,[72] kadının peçeli namaz kılmasını kerih görmektedir.[73]

Kadınların yüz ve ellerini örtmeleri, hacc ibadeti esnasında da yasaklanmıştır.[74] Hz. Âişe, Hz. Peygamber'le birlikte ihramlı oldukları bir sırada yanlarından binekli insanlar geçerken, elbiseyle (*cilbāb*) yüzlerini kapattıklarını, onlar geçince açtıklarını ifade etmektedir.[75]

Atâ', ergenlik çağına gelmemiş kızın, başörtüsüz ve sadece izârla namaz kılabileceğini belirtirken;[76] İbn Sîrîn (ö. 110), kadınların, kulaklarını başörtüleri dışında bırakarak namaz kılmalarını kerih görmektedir.[77]

[64] Ebû Dâvûd, "Salât", 84, I. 420.
[65] *Aynı yer.*
[66] Ebû Dâvûd, "Salât", 85, I. 421.
[67] Bkz. Abdurrezzâk, III. 131. Sonradan hadisleşen bir uygulama için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, s. 183-185.
[68] Buhârî, "Salât", 13, I. 98.
[69] Abdurrezzâk, III. 129.
[70] *Aynı yer.*
[71] *Aynı yer.*
[72] *Age.*, III. 131.
[73] Ebû Yûsuf, *el-Āṯār*, Beyrut (ofset), t.y., s. 30.
[74] Buhârî, "Sayd", 13, II. 215; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 32, II. 411-412.
[75] Ebû Dâvûd, "Menâsik", 34, II. 416.
[76] Abdurrezzâk, III. 132.
[77] *Age.*, III. 133.

6.2. Cariyeler

Cariyelerin namaz kıyafetleri, hür kadınlarınkinden oldukça farklıdır. Rivayetlerin önemli bir kısmında, onların başları açık olarak namaz kılabilecekleri ifade edilmiştir.[78] Neha'î'ye göre, cariyelere namazda ve namaz dışında başörtüsü gerekmez (*leyse 'alā'l-imā'i ḳınā'un fī'ṣ-ṣalāti velā fī ġayrihā*).[79] Ummu'l-veled (efendisinden çocuk doğuran cariye) de, cariye hükmüne tâbidir. Ona göre, 60 yaşına da gelse, ummu'l-veled başörtüsüz namaz kılar.[80]

Şa'bî'nin (ö. 103), Şureyh'ten (ö. 78) nakline göre, o, cariyenin "dışarı çıktığı gibi başörtüsüz olarak namaz kılacağını" ifade etmiştir.[81] Mesrûk (ö. 63) da aynı görüştedir.[82] Atâ', bir rivayette, cariyenin asgari kıyafet ölçüsünü soran İbn Cureyc'e, "Biz de Ömer'in görüşünü benimsiyoruz." demiş ve şöyle devam etmiştir: "Cariye, başlığını (*ferve*) evine (*verā'e'd-dār*) bırakır; eteği ve gömleği yeter. Gömleğinin bir kısmını başına koyar." "Bir köle ile evliyse nasıl olur?" diyen İbn Cureyc'e, Atâ' "O da böyledir." der. "Bir hürle evli olursa?" sorusuna "O zaman (elbisesini) vücuduna sarar; eteği, gömleği ve başörtüsü içinde namazını kılar." cevabını verir.[83]

Görüldüğü üzere, burada evlilikle değişen bir durum söz konusudur. Hürle evlenen cariye, âdeta hür statüsüne yaklaştığı için, başörtülü namaz kılmaktadır. Cariye, başını örtmek istediği zaman, başörtüsü (*ḫımār*) yerine başlık (*ferve*) giymekte ya da elbisesinin bir kısmıyla başını kapatmaktadır. el-Hasen el-Basrî'nin (ö. 110), bir köle ya da hürle evlenen cariyenin başını örtmesini gerekli görürken, evlenmeyen veya efendisiyle bir araya gelmeyen cariyeye başörtüsünü gerekli görmediği nakledilmiştir.[84]

İbn Cureyc kanalıyla Atâ'dan gelen başka bir rivayette ise, daha farklı bir tablo vardır: Atâ', "Kadın, önü açık (yırtmaçlı) bir cübbeyle namaz kılabilir mi?" sorusuna "Evet" diye cevap vermiş ve şöyle devam etmiştir: "Bana haber verildi ki, cariyeler Resulullah zamanında ve ondan sonra izârlarıyla veya başörtüleriyle ya da hırkalarıyla, kafaları içinde kaybolacak şekilde başlarını örtmeden namaz kılmazlardı."[85] Benzer bir rivayette, Atâ', cariyelerin, başlarına hırka (bir parça bez) alarak namaz kıldıklarını, Resulullah zamanında da böyle yaptıklarını haber vermektedir.[86]

Cariyelerin, başı açık veya örtülü namaz kılabileceğiyle ilgili bu çelişkili rivayetlerden, özellikle evli cariyelerin başlarını örtmeleri gerektiği yönünde bir

[78] İlgili rivayetleri topluca görmek için bkz. İbn Ebî Şeybe, II. 230-231.
[79] Ebû Yûsuf, s. 29.
[80] Sa'îd b. Mansûr, II. 72.
[81] Abdurrezzâk, III. 135.
[82] Sa'îd b. Mansûr, II. 71.
[83] Abdurrezzâk, III. 133-134.
[84] *Age.*, III. 134.
[85] *Aynı yer.*
[86] *Age.*, III. 134, 136.

eğilim ortaya çıkmaktadır. Nitekim İbn Cureyc de, Medineli alimlere dayanarak, cariyelerin çocuk sahibi oldukları zaman başlarını örteceklerini, fakat cilbâb giymelerinin gerekmediğini belirtmektedir.[87]

7. Kölenin, Sahibesinin Saçına Bakması

Kölenin, sahibesinin saçına bakıp bakamayacağı konusu da rivayetlerde işlenmiştir. Gelen haberlerin büyük kısmı, kölenin, sahibesinin saçlarına bakabileceği yönündedir. Bu görüşte olanlar, muhtemelen, aile yanında çalışan köleyi âdeta o ailenin bir ferdi gibi mütalaa etmişlerdir.

Bu konuda Enes b. Mâlik'in naklettiği bir rivayete göre, Hz. Peygamber, kızı Fâtıma'ya bir köle bağışlamıştı. Ancak, Fâtıma'nın üzerindeki elbise kısa olduğu için, başını örtse ayakları açıkta kalıyor, ayaklarını örtse başı açıkta kalıyordu. Bunu gören Hz. Peygamber, "Bir sakıncası yok. O senin baban (gibidir) ve hizmetçindir." buyurdu.[88]

Ummu Seleme'nin naklettiği bir hadiste ise, Hz. Peygamber, yanında mükatebe (sahibine ödeyeceği belli bir ücret karşılığında azat olacak) kölesi olan bir kadının, kölenin ödemesi devam ettiği sürece, ona karşı örtünmesi gerektiğini söylemiştir.[89] Tahâvî (ö. 321), Medine'de bir grup alimin, bu hadise dayanarak, kölenin, sahibesinin saçlarına, yüzüne ve mahreminin bakabileceği yerlere bakmasında bir sakınca olmadığı görüşünü benimsediklerini söyler. Çünkü rivayette, mükateb köleye karşı örtünülmesi istendiğine göre, bunun dışındakilere böyle bir mecburiyet yoktur.[90] Tahavî'nin kaydettiğine göre, diğer insanların köleleri, Hz. Âişe'nin hizmetçisi Ummu Alkame'nin yanına geldiklerinde, Hz. Âişe'yi saçını tararken görüyorlardı.[91] Ummu Seleme'nin de, diğer insanların kölelerine karşı örtünmediği (ya da perde kullanmadığı) nakledilir.[92] İbn Abbâs da, kölenin, sahibesinin saçına bakmasında bir sakınca olmadığı görüşündedir.[93] Amr b. Şu'ayb, Yezîd b. Abdillâh ve Amrâ' bint Abdirrahmân'ın kanaatlerine göre, "Bir kadının, kocasının kölesinin yanında başörtüsüz oturmasında bir sakınca yoktur."[94] Nitekim, Esmâ bint Abdirrahmân'ın, kocası Kâsım'ın kölesinin yanında başörtüsüz oturduğu nakledilmektedir.[95] Şa'bî, kadının, kölesinin yanında elbiselerini çıkartmasında bir sakınca görmezken; kölenin, sahibesinin saçına bakmasını hoş görmezdi.[96] Mucâhid ve Atâ', kölenin, sa-

[87] *Age.*, III. 135.
[88] Ebû Dâvûd, "Libâs", 35, IV. 359.
[89] Ebû Ca'fer et-Tahavî, *Şerhu me'ânî'l-âsâr* (4 cilt), Beyrut 1987, IV. 331.
[90] *Aynı yer.*
[91] *Age.*, IV. 332.
[92] *Aynı yer.*
[93] İbn Ebî Şeybe, IV. 334.
[94] *Aynı yer.*
[95] *Aynı yer.*
[96] *Age.*, IV. 334-335.

hibesinin saçına bakmasını kerih görürlerken, Neha'î, kadının, hizmetçisine karşı örtünmesi gerektiği kanaatindedir.[97]

Sonuç ve Değerlendirme

Müslüman kadının giyimi ve örtünmesiyle ilgili yukarıda ele aldığımız rivayetlerden çıkartılabilecek sonuçları aşağıdaki şekilde özetlememiz mümkündür:

1. Yeryüzünde, insanoğlunun giyim-kuşamı, çevre, iklim, din, kültür, örf ve âdetler, alışkanlıklar, kişisel zevkler, toplumsal statü, eldeki materyal ve imkanlar gibi değişkenlere bağlı olarak farklılık göstermiştir. Kadın giyimi de bundan ayrı mütalaa edilemez.

2. Kadının örtünmesi ve açılması, cahiliye döneminde de görülen bir olgudur.

3. İslam, bir kıyafet devrimi yapmamış; kadınların mevcut giysilerini nasıl kullanmaları gerektiği konusunda uyarıda bulunarak bu doğrultuda bir düzenleme yapmıştır. Bu yüzden, İslam'ın ilk dönemlerinde kullanılan kadın giysilerinin tamamı cahiliye döneminde de kullanılagelen giysilerdir.

4. Cahiliye döneminde başını ve yüzünü örten kadınlar olduğu gibi, başörtüsünü geriye doğru salarak, boyun, gerdan ve göğüslerini açıkta bırakan kadınlar da mevcuttu. Nitekim Kur'an bu şekilde giyinenlere uyarıda bulunmuştur.

5. Başörtüsü ve cilbâb (atkı, çar, dış giysisi) İslam öncesinden itibaren hür kadınların giysisi kabul edilmiş ve onların cariyelerden ayırt edilmeleri bu şekilde sağlanmıştır.

6. Cariyelerin toplum içinde başları açık ve cilbâbsız dolaşmaları esastır. Onların kıyafetleri bazen geniş bir cübbe, bazen bir etek olabilmektedir.

7. Kendilerini giyim olarak hür kadınlara benzeten cariyeler, bunu ya ilgi çekmek ya da erkeklerin tacizinden korunmak için yapmaktadırlar.

8. Rivayetlere göre, hür kadın, başı açık namaz kılamazken; cariyeler, başı açık (dışarı çıktıkları gibi) namaz da kılabilmektedirler.

9. Kölenin, sahibesinin saçına bakmasında ya da sahibesinin, kölenin yanında başını açmasında bir sakınca görülmemiştir.

10. Hz. Peygamber'in konuyla ilgili söz ve tatbikatıyla ilk müslüman nesillerin uygulamaları, Kur'an'ın iffetli mümin idealini gerçekleştirmeye yönelik çabalardır. Örtünme, tek başına iffetin garantisi olmasa da, İslam'ın diğer ahlak kurallarıyla birlikte, caydırıcı ve önleyici bir tedbir olarak düşünülmüş ve etkili olmuştur.

11. Örtünmeyi dinî bir gereklilik olarak gören mümin hanımların, Kur'an'dan, Sünnet'ten ve geçmiş uygulamalardan, yani dinî gelenekten yeteri kadar dayanakları vardır. Bugün, temel kaynakları ve tarihsel verileri değişik yorumlayıp örtün-

[97] *Age.*, VI 335.

me konusunda farklı sonuçlara ulaşan samimi ilim adamlarının kanaatlerini saygıyla karşılamakla beraber, İslam'ın geleneksel örtünme kültürünü yok sayıp, bunu dikkate alan müminleri dini yanlış anlamakla suçlayarak belli bir kanaati dayatma eğiliminde olanlar, İslam'ın hoşgörüsünü ve günümüzün çoğulcu yaşam tarzını içlerine sindirememiş kişiler olarak kabul edilmelidir.

12. Zamanla kadını bir fitne unsuru görerek, toplumdaki bütün olumsuzlukları onlara yıkan anlayış, örtünme konusunda da ifrata giderek, ilk dönemdeki bazı esneklikleri bile göz ardı etmiş ve kadını toplum hayatından soyutlayarak evinin en ücra köşesine itmiştir. Giyim ve örtünme konusunda kadınlara bazı uyarılarda bulunan Cenab-ı Hakk'ın ve Resulü'nün muradlarının bu olmadığı gayet açıktır.

Dünyevileşme

MEHMET S. AYDIN
PROF.DR., DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Merkezî Batı dillerinin ortak terimi olan 'sekülerleşme'nin (*secularisation*), aslında, İslam dünyasının konuşulan dillerinin hiçbirinde tam bir karşılığı yok. Latincede *saeculum* sözü 'şimdi-burada'ya gönderme yapıyor. Sekülerleşmenin 'dünyevileşme' ile ilişkisi buradan kaynaklanıyor.

Sekülerleşme, genellikle, bilim, teknoloji, rasyonel düşünce, modernleşme ve nihayet terakki gibi kelimelerle âdeta bir akrabalık içinde. Pek çok insana göre, bunlardan biri olmadan öteki olmaz. Bu düşünceden, adına 'sekülerleşme tezi' denen ve yirminci yüzyıl boyunca çok sayıda savunucu bulan –hâlâ da savunulmakta olan– bir genel görüş formüle edildi. Hepimiz, ders kitaplarına kadar uzanan Auguste Comte'un o ünlü "üç hâl kanunu"nu hatırlarız: İnsanlık artık teolojik ve metafizik merhaleleri geride bırakarak pozitivizm merhalesine ulaştı. İşte sekülerleşme tezi, bu görüşün âdeta bir açılımı durumundadır. Bu teze göre, modernlik, daha doğrusu 'yüksek modernlik' zaten sükelerleşmeyi içeren evrensel bir süreçtir. Modernleşme sayesinde insanla ilgili her faaliyet alanında dinî düşünce ve pratiklerden, hatta metafizik anlayışlardan bir uzaklaşma olur. Evvela insan zihni böyle bir süreçten geçer ve sonra din, sosyal sistem üzerinde belirleyici ve inşa edici bir 'ilke' olmaktan çıkar.

Birçokları, bu tezin 'tasvir edici' (deskriptif) nitelikte olduğunu, başka bir deyişle, onun ilmî müşahedeye dayandığını öne sürmektedir. Ne var ki, konuyla ilgili literatür gözden geçirildiğinde, söz konusu tezin oldukça güçlü 'kural koyucu' (normatif) unsurlar taşıdığı görülür. Bu durumda sekülerleşme 'şimdi-burada' olup biten bir şey olmaktan çıkıp, olması gereken bir şey oluyor. Bundan dolayıdır ki, biraz sonra temas edeceğim gibi, özellikle iktisadi ve siyasi bakımdan geri kalmış ülkelerde modernleşme konusunda acelesi olan yöneticilerin

önemli bir kısmı, sekülerleşmeyi tabii mecrasında akıp giden bir süreç olmaktan çıkarıp, zorla uygulanan siyasal bir program hâline sokuyor. Sekülerleşme tezinin en katı savunucuları da onlar oluyor. Onlara göre, din, sadece ve sadece bireyin özel hayatında kalmalı ve kamu alanı bütünüyle sekülerleşmelidir; hem de çok kısa zamanda çok mesafe almak suretiyle...

Ilımlı bir çerçevede ifade edilen sekülerleşme tezine göre ise, aslında bu süreç, dine karşı bir konum almıyor. "Tarihî-kültürel-ictimai bir vakıa olarak din", sekülerleşme süreci içinde kendi öz dünyasına (alanına) çekiliyor. Acaba bu 'öz alan'ın sınırları nereye kadar uzanıyor? İşte hararetli tartışmaların odak noktasında bu soru var. Sorunun cevabı ise, sekülerleşme tezinin militan savunucularının iddialarının aksine, tarihî-kültürel konumla doğrudan ilgilidir. Batı'da sekülerleşme macerası, daha sonra temas edeceğim gibi, ilmî, iktisadi ve özellikle siyasi faaliyetleri Kilise'nin 'ruhani despotluğu'ndan kurtarma çabası olarak yolunda devam etmiştir. Batı'da dinin kendi 'öz alanı'na doğru itilmesi, din ve vicdan özgürlüğünü, siviliteyi ve sonunda ictimai terakkiyi getirmiştir. Bunu başarabilmek için de, Rönesans'la başlayan, dinî reformlarla devam eden Aydınlanma çağını doğuran çetin bir mücadele verilmiştir. İnsanlık tarihinin oldukça iyi bilinen bu köşesi üzerinde burada fazla zaman harcamaya gerek yoktur.

Öyle görünüyor ki, Batı, ciddiye alınması gereken bir dizi yakınmalara rağmen, sükelerleşme sürecinin 'olumlu' meyvelerini artık bünyesine sindirmiş durumdadır. Bu gelişmeden memnun olan bazı Hıristiyan ilahiyatçılar, bir adım daha atarak bir 'sükelerleşme teolojisi' geliştirmeye koyulmuşlardır. Çarpıcı bir örnek oluşturduğu için, burada birkaç cümleyle, ünlü Harvard teoloğu Harvey Cox'un görüşüne temas etmek istiyorum. Cox, 1960'ların başlarında *The Secular City* (Laik Şehir) adında bir kitap yayımlamış ve teologlar arasında bir fırtınanın kopmasına sebep olmuştu. Cox'a göre, sekülerlik, Hıristiyanlığın beklediği, arzu ettiği bir şeydir. Aşkın Olan, zaten İsa olarak 'şimdi-buraya' gelmemiş miydi? Yaratma ve enkarnasyon gibi temel ilahiyat inançları, sekülerleşmenin teolojik arka planını oluşturmaktadır. Hıristiyanlık, yani 'Kudüslü İsa'nın öğrettiği din, sadece sekülerleşme sürecine katkıda bulunmamış, bizzat kendisi de sekülerleşmiştir.

Acaba sekülerleşme süreci gerçekten beklenen başarıya ulaşabildi mi? Sürecin tavizsiz savunucularına göre "evet". Bugün Batı'da büyük iktisadi, siyasi hatta ilmî kurumlar, genelde bakıldığında, Hıristiyanlıktan önemli sayılabilecek bir etki almamaktadır. Batı artık bir 'Hıristiyanlık sonrası' (post-hıristiyan) dönem yaşamaktadır. Ya dünyanın geri kalan kısmı? Oralarda da, biraz ağır ve sancılı olmakla birlikte, süreç işlemekte ve aynı istikamette yol almaktadır. Sekülerleşme, geri döndürülmesi mümkün olmayan bir gidiştir.

Bu, şüphesiz, madalyonun sadece bir yüzü. Diğer yüzü ise epeyce farklı görünüyor. Sekülerleşmenin, ne gücünü, ne de başarısını inkar etmek mümkündür. Din, hakikaten, daha önce var olduğu –hasbelkader bulunduğu– pek çok bölgeden çekilmiştir (Tıpkı modern felsefenin fizik, astronomi, tıp vs. alanlarından çekildiği gibi). Bu çekilme, dinin etkisiz kaldığı anlamında yorumlanmamalıdır. Sekülerleşme tezinin sıkı savunucuları, görüşlerini kanıtlamak için

bir sürü istatistiklere başvuruyorlar. İlahiyat fakültelerinin az sayıda öğrenci bulmalarını, kiliseye devam edenlerin sayısındaki kesin düşüşü, hatta çok sayıda kilisenin kapanışını ve dinî hizmetlere rağbetin azalışını, kendi tezlerini doğrulayan değişmeler olarak görüyorlar.

Fakat aynı Batı'da başka şeyler de olmaktadır. Her şeyden önce, Batı tek sesli, tek boyutlu değil; oldukça heterojen bir yapı sergiliyor. Dinin etkisi Hollanda'da azalıyor; ama İrlanda, Polonya, hatta İngiltere aynı durumda değil. Amerika Birleşik Devletleri hiç değil. Müesses dinlerden uzaklaşanların bir kısmı, yeni ruhani-manevi kaynaklar arayışına koyuluyor. Yeni dinî anlayış ve yorumlar, geniş bir taraftar kitlesi bulabiliyor. Hatta hâlâ bazı yeni dinler ortaya çıkıp etkili olabiliyor.

Batı'nın dışında kalan dünyada da, durum, sekülerleşmecilerin iddia ettikleri gibi seyretmiyor. Uzakdoğu'nun hem Budist hem de İslami kanadında gözle görülür bir canlanma var. Ana İslam dünyasında dinin 'solgunluğu' değil, 'canlılığı' problemler çıkarıyor. Kısacası, din öteki insani kurumlar gibi, zamanın seyri içinde yeniden-yapılanmalara gidebilmekte, içeriğini zenginleştirmekte ve hayatiyetini devam ettirmektedir.

Din, bugün dünyanın pek çok bölgesinde çok önemli 'sivil' (seküler) hizmetlere de el atmış durumda. Dinî kurumlar, özellikle vakıflar, anaokulundan yüksek öğretime kadar eğitim alanında, kültür alanında, sağlık alanında, hatta uluslararası ilişkilerde ve siyasette küçümsenmeyecek ağırlıkta bir etkiye sahiptir. Bunların hepsi artık "tamamen sekülerleştiği" iddia edilen kamu alanında olup bitmektedir. Bu tespitin ne kadar doğru olduğunu görmek için, sadece Amerika'daki dinî faaliyetlere, dinî kurum ve kuruluşların işlettiği seküler kuruluşlara bir göz atmak yeterli olsa gerektir.

Dinin siyasi hayat üzerindeki etkisini de görmezlikten gelemeyiz. Sekülerleşme tezinin mutaassıplarına göre, "din burada hiç olmamalı"; ama var. Başarılı olup olmadıkları bir yana, Hıristiyan Demokrat Partililer kendi dokümanlarında "İsa'nın öğrettiği değerlerin ışığında siyaset (hizmet) üretmek istediklerini" öne sürüyorlar. Batılı ülkelerden bazılarının anayasalarında Tanrı'ya doğrudan atıflar var. Farz edelim ki, bunların bir kısmı sadece sembolik bir anlam taşıyor. Fakat bu bile dinin siyasette hâlâ etkili olduğunun bir göstergesi sayılmaz mı?

Bütün bu olanlardan yola çıkan bazıları, –kimileri umut kimileri de korku içinde– Batı'da bir 'yeni din çağı'nın doğmakta olduğunu öne sürüyorlar. Ben şahsen bunun henüz tartışılabilecek durumda bir görüş olmadığını düşünüyorum. O yüzden de burada ele alınmasında yarar görmüyorum.

Şüphe yok ki, Batı'da bile dinin hâlâ ayakta kalmasının, insanın varoluş şartlarıyla ilgili olan çok önemli sebepleri var. Bunların bir kısmı tarihî ve kültürel, bir kısmı derin anlamda psikolojik, bir kısmı sosyolojik ve şüphesiz önemli bir kısmı da 'eskatolojik' (uhrevi) çerçevede ele alınabilecek sebeplerdir. Sekülerleşmenin en güçlü tavsiyesi "dünyayı dünya olarak görmek" ile ilgili... Bu, evvela "tabiatı tabiat olarak görmek" ile başlıyor. Sekülerleşme, tabiattan perilerin, 'ilahların', başka esrarengiz güçlerin kovulması; tabiata rasyo-

nel ve bilimsel bir gözle bakılması, Max Weber'in ünlü deyimiyle "tabiatın büyüden arındırılması" anlamına geliyor. Rasyonelliğin anlamlarından biri de bu zaten... Fakat şu soru burada bütün ağırlığıyla ortada duruyor: Acaba "tabiatı tabiat olarak görmek", tabiatta manevi bir boyut görmeye yahut tabiat ile aşkınlık arasında bir bağ kurmaya engel mi? Dolu dizgin bir pozitivist veya materyalist ve sekülerleşmeyi aynı çizgide tanımlayan sekülerist bu sorunun sorulmasını dahi bir 'geri kalmışlık' olarak görüyor. Ne söylenirse söylensin, onların verdikleri cevabın insanlığın kahir ekseriyetinin anlam ve değer arayışını tatmin etmediği ise ortada.

Ben bu son noktadan başlamak üzere, buraya kadar öne sürülen temel iddialara bir İslami yorum getirmeye çalışarak konuyu bağlamak istiyorum.

Eğer bilimden veya rasyonellikten yola çıkarak konuşacak olursak, bilimin tabiatla ilgili önümüze koyduğu resmin sürekli olarak değiştiğini, dolayısıyla, onun sadece bir 'parça-resim' olduğunu kabul etmek durumundayız. Henüz elimizde yeteri kadar bilimsel bilgi olmasa da, tabiatla ilgili daha tam resimlerin, hatta daha farklı resimlerin var olabileceğini düşünmenin irrasyonel olduğunu söylemenin rasyonel olduğunu iddia edemeyiz. Başka bir ifadeyle, insanın verilenden tatmin olmayarak, daha derin, daha yüksek bir anlam –hatta değer– peşinde koşması kadar insani bir şey olamaz.

Şunu da unutmamak gerekiyor: İslam gibi bir din, kendi vizyonunu zihin dünyamıza yerleştirirken, bilimin ürettiği resmin oradan çıkarılmasını istemiyor. Tam tersine, onun varlığını tasdik, teyit ve teşvik ediyor. Bu konuda, aşırı sekülerleşmenin problemi var. Ona göre, zihinde bilim varsa, 'esatir' (!) olmaz; olmamalı... Aslında bu, hem imanın hem de bilimin mahiyetini anlamamaktan doğan bir problemi dile getiriyor. Bilim, tabii varlıkları ve olayları, incelenecek 'nesneler' (şeyler) olarak görüyor. Kur'an, bu yaklaşımı teşvik ediyor; ama o, o şeyleri, aynı zamanda, 'işaretler' (*āyāt*) olarak değerlendiriyor ve bu yolla âlem ile Aşkın Olan arasında bir münasebet kuruyor. Bilimin, Aşkın Olan'ı (veya kurulan münasebeti) bulmak gibi bir görevi yoktur. Öyleyse, bilim ve iman arayışı içinde olan insanın dünyasında bir zıtlaşma, bir parçalanma, bir "ya biri-ya öteki" tutumu da yoktur. Bu, en azından, prensip düzeyinde böyle anlaşılmak durumundadır. Öyleyse, sekülerist sekülerleşmeyi "dinin zihin üzerindeki etkisinin kalkması" biçiminde tanımlaması, İslam gibi bir din söz konusu olduğunda herhangi bir ihtiyaçtan doğmaz. Belki de sekülerleşmenin böyle bir tarifinden dolayı, bazı Müslüman aydınların öne sürdükleri 'bilginin İslamlaştırılması' programı gündeme gelmektedir. Ben, burada kognitif açıdan ciddi problemleri olan bu konuya temas etmeyeceğim. Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu *tefekkur, te'emmul, ta'aḳḳul,* ve *tedebbur* faaliyeti bihakkın yerine getirildiği takdirde 'nesneleri-olayları' yorumlamak suretiyle 'işaretler'e ulaşmanın mümkün olduğunu, insanlığın tarihî tecrübesinin bir ana çizgisi olarak görüyorum.

Toplum hayatının dünyevileşmesine gelince, sekülerleşme tezi burada çok daha ciddi problemler ortaya çıkarıyor. İslam söz konusu olduğunda, bunun sebeplerini anlamak zor görünmüyor. Eğer Kur'an'ın temel hedefi bir 'iman ve ah-

lak toplumu' var kılmaksa –ki öyledir– dini kamu alanından uzak tutmaya çalışmak kadar anlaşılması zor, kabulü imkansız bir şey olamaz. Böyle bir toplum; hak, hakkaniyet, adalet ve eşitlik üzerine kurulacağına ve bu değerler de evrensel özellikler taşıdığına göre, problem nereden kaynaklanıyor? Katı dünyevileşmeci, bu değerlerin dine bağlanmasını sakıncalı görüyor. Gözden uzak tutulmaması gereken bir husus var: Değerler, dinden bağımsız olarak da, onu benimseyenlerin nazarında anlamlıdır. Fakat dinin değerlere aşkın bir boyut eklemesi, verilen o anlamı ortadan kaldırmıyor ki! (Aynen tabiat örneğinde olduğu gibi) Sözgelimi, laik ahlak, hırsızlığa 'kötü' diyor, adalete 'iyi' diyor. Din o kötüye 'günah' ve o iyiye 'sevap' boyutunu ekliyor ve sistemi aşkın iradeye ve rızaya bağlıyor. Elbette bu aşkınlığa inanmaya kimse mecbur tutulamaz. Fakat inanmayanların da, sevaba ve günaha inananlarla birlikte bulunmalarından rahatsız olma hakları olamaz. Günah, sevap vs. kavramlarıyla ifade edilen fiiller, en azından bunların büyük bir kısmı, öyle "halvette işlenecek" fiiller değildir. Bunlar kamu alanında nasıl iseler öylece görünmek durumunda olan fiillerdir. Günümüzde oldukça faal olan, mesela, "Sınır Tanımayan Doktorlar" grubu var. Bunların epeycesi koyu Hıristiyan; ama dine inanmayanlar da var. Hepsi yaptıkları sağlık hizmetinin, insanlığın 'iyiliğine' olduğuna inanıyor; ama Hıristiyan olanlar, o işi, aynı zamanda Hz. İsa'nın emri olduğuna inandıkları için yapıyorlar. Böyle bir inanışın rasyonelleşmeye, özgürleşmeye, demokratikleşmeye mâni bir hâli mi var? Yok ise, onu kamu alanında görmek istememe keyfiyetinin sebebi ne?

İslam dünyasının pek çok köşesinde modernleşme projeleri katı ictimai ve kültürel laikleşme projelerine bağlandığı için, ne modernleşme, ne sekülerleşme, ne de demokratikleşme kök salabildi. Kamu alanına sokulmayan insanlarda ve onlara bunu reva görenlerde, sivil bilinç –buna bağlı olarak, sivil özgürleşme ve sivil toplum– güçlü olamadı. Katılıklar karşı katılıkları doğurdu ve sonunda bugünlere gelindi. Sıkıntıdan kurtulmanın yollarından biri, sükelerleşme sürecini tabii mecrasından çıkarmamak ve meseleye ideolojik bir katılık içinde bakmamaktır. İctimai hayat dünyasında akıp giden her süreç, her kültürde kendisine özgü kanallar keşfeder. Batı'da, Kilise, daha önce işaret ettiğim gibi, ilmî ve fikrî faaliyetler üzerine yüz yıllar boyu baskılar kurdu. İslam dünyasında buna benzer bir baskı hiç olmadı; Batı'da uzun boylu din savaşları oldu, İslam dünyasında olmadı. Batı'da ruhbanlık vardı, İslam dünyasında hiç olmadı. Bu sınıfın ictimai hayat üzerinde dinen bağlayıcı bir otoritesi oldu; kısmen de olsa hâlâ var. İslam'da kimse Allah adına söz söyleme, hakimiyet kurma hakkına sahip olduğu iddiasıyla ortaya çıkmadı. Bu yüzden, dinle devlet arasında sıkı bir bağ kurulmuş olmasına rağmen, İslam dünyasında Batı'daki anlamıyla teokrasi hiçbir zaman olmadı.

İmdi, bütün bu olmaların ve olmamaların içinden geçip gelen süreçler aynı olur mu? Bunlar, insani süreçler olduğu için, elbette aynılıklar, benzerliklere sahip olacaklardır. Fakat farklılıklar çok daha önemli –dolayısıyla belirleyici– olabilmektedir. Bu türden oluşumların, süreçlerin, hiçbir zaman bütün kültürlerce kabul edilmesi gereken evrensel (global) modelleri olamaz.

islâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 259-279

Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi*

VEHBİ BAŞER
DOÇ.DR., KIRIKKALE Ü. FEN-EDEBİYAT FAK. SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ

Bu yazı, Türkiye'de kendilerini 'Müslüman' olarak niteleyen entelektüellerin, modernist ve postmodernist söylemlerden etkilenme biçimlerinin 'kutsal'a ilişkin sonuçlarını konu edinmektedir. Bu çerçevede, İslam modernizmi olarak adlandırılan düşünüşte ve postmodernist argümanların kullanılışında kritik duyarlılık biçimlerinin içerim ve imaları ele alınacak ve her iki kanalda uç veren gelişmeler sekülerleşme kavramsalı açısından irdelenecektir.

Kutsal ve Sekülerleşme

Bilindiği gibi, kutsal (*sacred*) kavramını, dinsel fenomenlerin 'alamet-i farikası' sayarak, bu fenomenlerin çözümlenmesinde merkezî bir konuma yerleştiren Durkheim olmuştur. Daha önceki bir yazımızda, terim ve kavram olarak 'kutsal' üzerinde durmuş ve terimin özel kategorilere –örneğin metinlere– uygulanmasında karşılaşılan güçlüklere değinmiştik (Başer 1996: 14-16). Durkheim'ın kutsal-profan ayırımı, beşerî bir fenomen olarak dinin asli önemini vurgulamakta; yani rasyonalistik pozitivizmin ileri sürdüğü gibi, dinin, insanlığın –henüz yetkinlikten uzak olduğu– önceki tarihsel dönemlerine ait bir bakiye olmadığına, insan toplumunun yapısal unsurlarından biri olduğuna dikkat çekmektedir (Parsons 1967). Bununla Durkheim, geleneksel dinlerin vazgeçilmez olduğu gibi 'tutucu' bir öncülü desteklemeye çalışmamakta; aksine, Aydınlanma'nın akılcı yönelimlerini paylaşan bir düşünür olarak, geleneksel dinin çö-

* Bu yazı, Liberal Düşünce Topluluğu ve Friedrich Naumann Vakfı tarafından düzenlenen "Postmodernizm, Postkomünizm ve Liberalizmin Geleceği Sempozyumu"nun (17-18 Mayıs 1997 Sabancı Kültür Sarayı - İzmir) "Postmodernizm, İslam ve Türkiye" başlıklı üçüncü oturumuna sunulan aynı başlıklı tebliğe dayanmaktadır.

küşü karşısında, insan toplumu için 'kutsal'ın yeni biçimlenmelerinin kaçınılmazlığını vurgulamakta ve örneğin Fransız Devrimi'nin coşkulu törenselliklerini yeni çağın dinsel biçimleri olarak değerlendirmektedir (Aron 1985).

Modern Avrupa'da geleneksel dinin gerilemesi karşısında dinselliğin yeni biçimlenmeleri konusunda, Durkheim'ın bu yaklaşımını –sivil din kavramıyla– izleyen R.N. Bellah gibi sosyologlar bulunmakla birlikte; çağdaş toplumda dinsel fenomenlerin dönüşümüne ilişkin daha geniş bir olgular dünyası, sekülerleşme kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Weber tarafından geliştirilen sekülerleşme kavramı, öncelikle dinsel duyarlılıkların gitgide ortadan kalkmasını ve bu duyarlılıklar çerçevesinde dinsel olarak yaratılmış değer, davranış ve kurumların dünyevileşmesini dile getirmektedir. Buna bağlı olarak, dinin kültür üzerindeki belirleyici etkisi çözülmekte, kurumlar farklılaşarak dinden bağımsızlaşmakta ve bunun sonucunda din toplumsal başatlığını yitirerek bireysel ve 'mahrem' bir fenomene dönüşmektedir (Berger ve diğerleri 1985). Sekülerleşme, bir ilerleme olarak kurgulanan geleneksel toplumdan modern topluma geçişi çözümlemede kullanılan en genel kavramlardan biridir.

Sekülerleşme kavramı her ne kadar dinsel fenomenlerin dönüşümünü açıklamak için geliştirilmiş olsa da, daha sonra tüm kültürün dönüşümüne uyarlanmıştır. Örneğin O'Dea, 'kültürün sekülerleşmesi' kavramını kullanmakta ve sekülerleşmenin insan düşüncesinde esasen birbiriyle ilişkili iki dönüşümü kapsadığını ileri sürmektedir. İlk dönüşüm, kişilere ve eşyaya yönelik tutumun 'kutsallıktan arınması'dır (*desacralization*) ki, bu, dinsel mukabelede, yani kutsala mukabele edişte bulunması gereken 'duygusal bağlılık' türündeki gerilemeyi ifade eder. İkinci dönüşüm ise, 'düşüncenin aklileşmesi' (*rationalization*), yani dünya üzerine düşünmede 'duyguların işe karışmasından sakınma'dır. Aklileşme, hem göreli olarak 'duygudan bağımsız bir bilişsel tutum'u hem de düşünceyi örgütlemede 'duygusal sembolizm'den çok, mantığın kullanımını dile getirir (O'Dea 1966: 81).

Oldukça özet bir biçimde aktardığımız O'Dea'nın bu sekülerleşme yaklaşımından yola çıkararak, kutsala mukabelenin iki biçimini birbirinden ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki, "kutsala mukabele edişte bulunması gereken *duygusal bağlılık*" ifadesiyle dile getirilen mukabele biçimidir. Burada 'duygusal bağlılık' ile, kişilere ve eşyaya yönelik dinsel tutumun, salt rasyonel/mantıksal bir operasyon temelinde organize olmadığı; kişiler ve eşyaya belirli bir 'duygusal bağlılık' temelinde tutum takınıldığı vurgulanmalıdır. Din söz konusu olduğunda, 'duygusal' nitelemesinin, bir yandan bir hafiflik öbür yandan da bir belirsizlik doğurduğu söylenebilir; ancak, burada duygusal nitelemesi sıradan bir duygusallığı (*feeling, sensation, sentiment*) değil, bir heyecan ve teessür (*emotion*) hâlini dile getirmektedir. Dinsel açıdan bu heyecan ve teessür, insan macerasının pratik ve kısmi ögelerine yönelik tekil duygulanımları değil, 'dünya yaşamı'nın anlamına, bu yaşamın paradoks ve çelişkileri ile faniliğini anlamlı kılacak bir aydınlanmaya (*contemplation*, istiğrak), doğaüstü bir elin kurtarıcılığına ve nihayet, 'öte'de 'saf-ahlaksal' bir kurtulmuşluk deneyiminin imkanına yöneliktir ve kutsa-

la bu mukabele ediş biçiminde, düşünce, duygusal sembolizme başvurularak örgütlendirilmektedir (bkz. O'Dea 1966: 39-41, özellikle 41-47 ve 81).

Kutsala mukabelenin ikinci biçimi, insan-Tanrı diyaloğunun daha ziyade antropolojik bir sferde kurgulanışı aracılığıyla, teorik ifadesini rasyonel teolojilerde bulur.

Bu ikinci mukabele biçiminde, kritik duyarlılık, saf-Tanrısal çağrının içeriğinden insanın aktüel imkanlarına, tarih-ötesi kurtuluştan tarihsel sürecin sorunlarıyla başa çıkmaya, nihai Tanrısal vaade adanan saf ahlaksallıktan mümkün dünyevi ahlaka, kurtuluşa erdirilecekler-kaybedecekler düalitesinden çoğul tarihsel moralitelere intikal etmektedir. Kutsala mukabelenin birinci biçiminde doğa-üstü, doğa-ötesi, tarih-üstü, tarih-ötesi, saf-Tanrısal ögeler önde iken; bu ikinci biçimde aktüel, tarihsel, beşerî ögelerin kritik bir önem kazandığı söylenebilir. Rasyonel teolojinin, esasen kutsallıktan 'bütünüyle arınmış' olduğu ileri sürülemez. O, daha ziyade –mantıksal kategoriler ve rasyonel formlar içinde kutsalın bir yeniden inşâsı olarak– kritik duyarlılıklarda 'Tanrısal'dan 'beşerî'ye doğru bir vurgu kaymasını beraberinde getirir. O'Dea'nın (1966: 81) belirttiği gibi, dinsel düşünüşün bu rasyonalizasyonu, insan düşünüşünün ve giderek kültürün 'kutsallıktan arınması'nda bir moment oluşturmaktadır. Sekülerleşme, düşüncenin mantıksal olarak örgütlendirildiği rasyonel bir teolojinin inşâsı aracılığıyla, ilkin özel olarak dinde ve bunun ardından da kişilere ve eşyaya yönelik tutumda duygusal bağlılığın gerilemesi suretiyle daha sonra kültürde gerçekleşen bir dönüşümü ifade etmektedir. Bununla birlikte, rasyonel teoloji, sekülerleşmeyi yaratan bir nedensel etken olmayıp, bu sürece katkıda bulunan bir bileşen olarak ele alınmalıdır.

Burada hemen belirtilmelidir ki, İslam söz konusu olduğunda, dinsel dogmanın aradan geçen ondört yüzyıl boyunca rasyonalize edilmeyi beklediğini ve modernleşme sürecinde Batı ile etkileşimin bir sonucu olarak ilk defa rasyonalizasyon sürecine girdiğini düşünmek, bütün çeşitlilik ve zenginliği ile İslam entelektüel mirasını göz ardı etmek olurdu. Nitekim İslam ilahiyatının uzun tarihsel macerası, Mutezile gibi rasyonel teoloji girişimleri yanında, Maturidilik gibi akla belirli bir rol veren diğer girişimler de kayda değerdir. Bununla birlikte, Batı ile karşılaşma sonrasında gündeme gelen akılcı eğilimlerin, bu ekollerin bir ihyasından ibaret olmadığında kuşku yoktur.

Öte yandan, sosyolojik açıdan, bir inanç biçiminin sadece kendi içsel gerilim ve çelişkileri ve bunların aşılmasına yönelik dinsel-entelektüel çabaların içerdiği tutarlılaştırılma eğilimlerini çözümlemek yeterli olmayacaktır. Sosyolojik çözümleme bir adım daha atarak bir inanç biçiminin hangi toplumsal zeminde yer aldığını da ele almak durumundadır. İnanç biçimleri ile bunları benimseyen toplumsal tabakalar arasındaki ilişkileri çözümlemede, Weber'in geliştirdiği 'seçmeci yakınlıklar' kavramına başvurulabilir.

Schroeder'in de belirttiği gibi (1996: 39), Weber, bu kavramı hiçbir yerde tanımlamamıştır. Çok genel hatlarıyla belirtilecek olursa, bu kavram, Weber metodolojisinde iki sosyal olgu (örneğin Protestan etiği ile kapitalist ruh) arasındaki 'keskin, nedensel artzamanlı' olmayan bir ilişkiyi ifade etmektedir (Çiğ-

dem 1997: 132). 'Seçmeci yakınlık'ta bir 'birlikte bulunma', bir 'yanyana gitme' ilişkisi, dolaysız bir ilişki biçimi, belirli şartlar altında gerçekleşen bir ilişki söz konusudur (bkz. Çiğdem 1997: 130, 133,136).

"'Seçmeci yakınlıklar' düşüncesi... inançların çeşitli tabakalar arasında alımlanmasının bu tabakaların eğilimlerine bağlı olduğunu anlatır" (Schroeder 1996: 39). Ancak burada belirli, olmuş bitmiş, Weber'in terimiyle söylendiğinde, 'tamamlanmış' bir inançla, sabit toplumsal konumların donmuş bir bileşimi olduğu düşünülen bir toplumsal tabaka arasında bir buluşma; iki tamamlanmış şeyin birbiriyle denk düşmesi, birbirini seçmesi kadar basit bir mekanizma söz konusu değildir. Nitekim Weber, –burada ayrıntıları üzerinde duramayacağımız– 'karizmanın rutinleşmesi' sürecinin iki ögeden oluştuğunu ileri sürmüştür: "İnanç sisteminin önde gelen dinsel (ya da aslında herhangi bir entelektüel) tabaka tarafından sistemleştirilmesi ve inanç sisteminin belli mümin tabakalarının eğilimleriyle uzlaştırılması" (Schroeder 1996: 39). Demek ki, bir dinsel ya da entelektüel tabaka tarafından geliştirilen bir inanç sistemi, mümin tabakalar tarafından olduğu gibi alınıp taşınmamakta, bu tabakaların eğilimleriyle uzlaştırılmaktadır. "'Seçmeci yakınlıklar' nosyonu, belli dinsel ve başka öğretilerin –ve daha başkalarının değil– çeşitli tabakalarca niçin benimsenme eğiliminde olduğunu ve bu öğretilerin içeriklerinin bu tabakaların ihtiyaçları ve çıkarlarıyla nasıl uzlaştırıldığını açıklama doğrultusundaki bir girişim olarak görülebilir" (Schroeder 1996: 43-44).

Şu hâlde, sekülerleşme kavramsalı çerçevesinde yapılacak bir çözümleme, sadece dinsel öğreti düzeyinde bir rasyonalizasyonun bulunup bulunmadığı ile sınırlı tutulmamalı; bu rasyonel teolojinin, onu benimseyebilecek toplumsal tabakaların ihtiyaç ve çıkarlarıyla uzlaştırılma biçimlerini de irdelemelidir. Dolayısıyla, rayonalizasyonu söz konusu olan bir dinsel dogmanın muhtemel taşıyıcıları kadar, onların hangi ihtiyaç ve çıkarlarının bu öğreti ile uzlaştırılmasının gündeme gelebileceği ve bu aklileştirme-uzlaştırma çabalarının sekülerleşme kavramsalı açısından muhtemel sonuçları da dikkate alınmalıdır. Bu ise bizi, dinsel öğretilerin taşıyıcısı olan toplumsal tabakaların ve hatta çeşitli toplumsal grup ve kesimlerin söylemlerinde, kendi kimliklerinin, kendi yerel-tarihsel miraslarının, kendi yaşam biçimlerinin ve nihayet kendi cemaatlerinin –yani esasen beşerî bir nitelik taşıyan bu ögelerin– ne ölçüde kritik bir duyarlılıkla vurgulandığını ele almaya götürecektir. Bir söylemin, dinsel değer ve idealleri, dinin 'öte'ye ilişkin vaat ve çağrısını vurgulamaktan çok, dinselliğin kimlik, yerel-tarihsel miras, yaşam biçimi ve nihayet cemaat gibi beşerî ögeleri vurgulamaya yöneldiği ölçüde, dünyevi bir niteliğe büründüğü söylenebilir.

Sekülerleşme kavramının içerdiği varsayımlara ve 'doğasındaki belirsizliklere' yönelik çeşitli eleştiriler ve sosyolojik kuram açısından yararlı bir amaca hizmet edip etmediği konusunda da çeşitli tereddütler ileri sürülmüştür (Thompson 1990: 161). Ancak sekülerleşme kavramı bir yandan modernleşme kuramının temel kavramsal araçlarından biridir; öbür yandan da, modernizmin ilerleme projesinde kaçınılmaz bir süreç olarak tanımlanmıştır. En genel hatlarıyla

modernleşme, önce 15-16. yüzyıllardan başlayarak Orta ve Batı Avrupa toplumlarında modernliği ortaya çıkaran; daha sonra da Batılı olmayan toplumlarda, Batı dünyasında ortaya çıkan yapıların oluşumunu sağlayan süreçtir. Modernizm ise, hem modernliği tanımlayan hem de modernleşme sürecini yöneten bir sosyo-tarihsel projenin, bir akım veya bir ideolojinin adıdır. Ancak modernizm terimi ile bir tek ideoloji veya akım dile getirilmemekte; birbirinden köken ve öncülleri, alan ve hedefleri bakımından farklı en az dört akım veya ideoloji –ve bunların çeşitli türevleri– bulunmaktadır. Bunları felsefi, sanatsal, dinsel ve siyasal modernizmler olarak isimlendirebiliriz. Bu yazıya ayrılan yerin sınırlılığı dikkate alınarak burada daha ziyade dinsel modernizm üzerinde durulacaktır.

Modernizm ve Dinsel Modernizm

Modernizm, kökleri Rönesans'a kadar giden Aydınlanma çığırının esas felsefi eğilimlerini ve ana izleğini adlandırmaktadır. Bu anlamda modernizm, evrenin, kültürün ve insan eyleminin akılcılaştırılmasına yönelik kapsamlı bir proje olarak karşımıza çıkar. Felsefi anlamda modernizmin ortaçağ kültür ve düşünce mirasından radikal bir kopuşu temsil ettiği düşüncesi yanında, onun bu mirasın radikal bir sekülarizasyonunu ifade ettiği görüşü de vardır. Nasıl yorumlanırsa yorumlansın, 'modern çağ' olarak adlandırılan tarihsel dönemin hakim fenomenlerinin altında yatan felsefi yönelimler bütünü, modernizm olarak teşhis edilebilir.

Modernizm, doğanın biçimlenişinde ve insanın doğa ile ilişkisinde doğaüstü güç ve süreç tasarımlarının yerine, doğal güç ve süreç tasarımlarını, doğa yasalarını ve insan eylemlerini ikame etmektedir. Bu çerçevede, siyasal modernizm, siyasal erkin her türlü doğaüstü ve doğuştan otorite iddialarının insan adına bir reddi ve siyaset alanının beşerî-dünyevi mutluluk arayışlarının bir arenası biçiminde yeniden inşâsı olarak karşımıza çıkar. Monarkın, aristokrasinin ve Kilise'nin otoritesi alaşağı edilip yerine, eşit bireylerden kurulu bir yurttaşlar toplumu olarak ulusun egemenliği ikame edilir. Siyasal modernizm bireyci-liberal kanat ile komünitaryen kanat arasında derin bir parçalanma yaşamışsa da, her iki kanat da, siyasal alanın, kurucu-rasyonalist bir tutumla, insan özne tarafından seküler bir inşâsını talep etmektedir.

Kurucu-rasyonalizmin evrenselci temalarına, romantik ve idealist yazarlar (tarihsel-organizma ve volksgeist tasarımları hatırlanmalıdır), toplumların ve kültürlerin tarihsel biricikliğini vurgulayarak karşı çıkmışlardır (bkz. Freyer 1977: 28-31). İskoç ekonomi/toplum kuramcılarının yaklaşımları, modernizmin toplumun yeniden-inşâsı projesine topyekun bir karşı çıkış değil; onun, özellikle, ekonomik anlamda kamu otoritesini vurgulamaya yönelik totaliter içerimlerine bir karşı çıkıştır. Bu yaklaşımlar, liberal siyasal kuramla buluştuğunda, kısmi ancak etkin bir cevap üretildiği söylenebilir. İskoç düşünürler 'gizli el' metaforunu kullanarak piyasa güçlerinin kendiliğinden dengesini vurguladılar (Swingewood 1998: 35, 43). Ancak, liberal kuramcılar, devletin güç ve etkinliğine karşı, sivil toplumun etkinliğini ileri sürseler de, toplumun beşerî inşâsını değil, aktörün kim olacağını problematik görmektedirler.

İnsan toplumunun bu yeniden-inşâsı, modernizmin evrenselci, ilerlemeci eğilimleriyle birlikte ele alındığında, sadece belirli toplumlarla, hatta uygar Batı toplumlarıyla sınırlı değildir. Bütün insan toplumları için geçerli bir uygarlaşma projesi olarak modernizm, dünyanın uygarlaşmamış halklarını da kuşatan evrensel bir yeniden-inşâ girişimidir. Şu hâlde, siyasal modernizm, bir yandan Batı'da sivil toplumun oluşumuna tutarlı bir açıklama temeli sağlayan felsefi bir yaklaşımı ve buna bağlı olarak insan toplumunun özgürleşimi projesini, öbür yandan da, bütün toplumların bu özgürleşim yolunda izleyecekleri gelişme çizgisini ifade eder.

Dinsel modernizm ise, felsefi ve siyasal modernizmden oldukça farklı bakış açılarını içerir. Ancak Batı'da modernleşmenin bir hayli yol aldığı ve modernizmin felsefi ve siyasal anlamda egemen olduğu bir ortamda gündeme gelmiş olması, bu modernizmlerle, organik olmasa da, bir etkileşim içinde olduğunu gösterir. 19. yüzyılın son on yılı ile 20. yüzyılın başlarında, Katolik Kilisesi içinde, Fransa'da A.F. Loisy, İngiltere'de G. Tyrrell ve Baron von Hügel tarafından başlatılmış bir hareket olarak dinsel modernizmin ana amaçlarından biri, 19. yüzyılın felsefi, tarihsel ve psikolojik teorileri ışığında, geleneksel Katolik öğretisini yeniden yorumlamaktır. Modernistler, Katolik olmayan İncil bilginlerinin etkisiyle, Eski ve Yeni Ahit yazarlarının, yaşadıkları dönemler tarafından koşullandırıldıklarını ve Kutsal Kitap dininin tarihinde bir evrimin söz konusu olduğunu öne sürdüler. Kilise otoritesinin gitgide Papa ve Papalık bürokrasisinde (*Roman Curia*) merkezileşmesine de tepki gösterdiler (*Encyclopædia Britannica Online*, 16 Aug. 1999a).

Dinsel modernizm, kuşkusuz, katolisizmle sınırlı bir hareket değildir. Kökleri Descartes'ın rasyonalizmi ile Rousseau ve Kant'ın romantik liberalizmine kadar geri götürülebilecek teolojik liberalizmin üçüncü evresini oluşturur. Dinsel modernizmin hazırlayıcıları arasında, modern Protestan ilahiyatının kurucusu sayılan Schleiermacher ile Ritschl ve izleyicileri Herrmann ve Harnack gibi figürler yer almaktadır. Teolojik liberalizmin bir biçimi olarak modernizm, tarihsel zamanın anlamının keşfi ve ilerleme nosyonu üzerindeki vurgu ile karakterize olur (*Encyclopædia Britannica Online*, 16 Aug. 1999c).

Tarihsel zamanın anlamının keşfi, Hıristiyanlığın ortaya çıkışından sonra dünyanın fazlasıyla değiştiğini ve geleneksel dinsel öğretinin günümüz toplumuna artık hitap etmediğini belirtmektedir. Ancak bu, sadece empirik bir tespit olarak kalmamakta, modernizm bu noktadan kalkarak geleneğin otorite iddiasını da reddetmekte ve inancın, akıl ve deneyimin sınamasından geçmesi gerektiği üzerinde ısrar etmektedir. Geleneğin otorite iddiasına karşı çıkış, onun dogmatik içerimlerini sorgulamayı da beraberinde getirmektedir. Bu dünyadan ayrı, aşkın bir yüce Tanrı imgesi yerine, insanın tarihsel zamanı içinde yer alan bir eylemlilik olarak Tanrı imgesi geliştirilir. Kilise'nin dogmatik formülasyonları çerçevesinde oluşturulan geleneksel-mitik Hz. İsa imgesi yerine, tarihsel-beşerî kişilik olarak İsa'nın yaşamı ortaya çıkarılmaya çalışılır. İncil'in doğaüstüne ait ve ilahi vahyin hatasız bir kaydı olduğu geleneksel iddiasına

karşılık, liberaller, onu, kendi zamanları tarafından sınırlandırılmış beşerî varlıklar olan İncil yazarlarının eseri olarak görürler.

İlerleme nosyonunun ikili bir açılımı vardır. İlk olarak insanlık tarihine pozitif bir değer atfedilmesi söz konusudur; yani tarihsel zaman, insanın zorunlu olarak dinle sınırlı olmayan kazanımlarının alanıdır. Şu hâlde, dinden kaynaklanmasa da, insanın tarihsel olgunlaşma sürecinde elde ettiği kazanımların değeri tanınmalıdır. Bu çerçevede teolojik liberalizm, bilimin vargılarını selamlar ve evrim kuramı gibi teorilerin uzlaştırıcı bir yorumunu benimser. Bunun da ötesinde, liberaller, Hıristiyanlığın ayrıcalıklı din statüsünü ve hakikat tekelini de sorgulamışlar ve Hıristiyanlığın bir nihailik iddiasına sahip olamayacağını ilan etmişlerdir. İkinci olarak, ilerleme nosyonu, teolojik liberalizmin insancıl iyimserliğinin bir anlatımıdır. İnsanın tarihsel kazanımları, sadece felsefi anlamda bir değer taşımakla kalmaz, aynı zamanda toplumun, insani mükemmelleşmenin bir alanı olarak Tanrı'nın Krallığının gerçekleştirilmesine doğru bir ilerleme içinde olduğunu gösterir. Böylelikle, gerek din karşıtlığının gerekse dogmatik gelenekçiliğin Tanrı'ya bir başkaldırı olarak algıladıkları 'ilerleme', dinsel ideallere hizmet eden bir süreç olarak uzlaştırıcı bir yoruma kavuşturulmuş olur.

Modernizm bir yandan Protestan ilahiyatçılar tarafından desteklenmiş, öbür yandan, daha çok ABD'de yaygın bir hareket olan Reform Yahudiliği üzerinde etkili olmuştur. Ancak hareketin 1920'lerden itibaren hızını kaybettiği söylenebilir. Bunda, Katolik Kilisesi içinde karşılaştığı sert tepkiler kadar, I. Dünya Savaşı'nın, ilerlemeci umutları bir hayal kırıklığına dönüştüren ağır etkileri de önemli rol oynamıştır. Kilise içindeki sert tepkiler Papa X. Pius'un 1907'de yayımladığı 'Pascendi' tamiminde, modernizmi "bütün sapıklıkların sentezi" olarak mahkum etmesiyle zirveye ulaşmış ve Katolik Kilisesi içinde, modernist hareketin sonunu getirmiştir (*The Columbia Electronic Encyclopedia*, 16 Aug. 1999). I. Dünya Savaşı ise, ilerlemeci söylemin dünya barışı vaadini, tarihin o döneme kadar tanıklık ettiği en kanlı savaşı olarak öylesine köklü bir hayal kırıklığına dönüştürdü ki, sadece ilahiyatçılar arasında ve entelektüel dinsel kamuoyunda tanınan bir iç-söylem olarak dinsel modernizm değil, felsefi ve siyasal modernist söylemler de derin bir bunalıma sürüklendi. Söz konusu bunalım, dinsel modernistler arasında bazı liberallerin sola ve seküler hümanizme kaymalarını –ki, seküler hümanizmin 1933 manifestosunun ana temaları, Tanrı'nın varlığını, ölümsüzlüğünü ve genel olarak doğaüstünü tanımama ve insana ve onun yeteneklerine imandı– Protestanlar arasında ise neo-ortodoksi, 'sosyal müjde (*gospel*)' gibi hareketleri gündeme getirdi (*Encyclopædia Britannica Online*, 16 Aug. 1999b).

İslam Modernizmi

Modernizmin tek bir ideoloji olmadığını, birçok modernizmin bulunduğunu ve dinsel modernizmin de sadece Katolik Kilisesi ile sınırlı kalmadığını yukarıda belirtmiş bulunuyoruz. İslam modernizmi, bu farklı dinsel modernizmlerden biridir. Son dönemin en önde gelen modernist siması olan Fazlur Rahman'a göre, modernizmin, önde gelen temsilcisi İbn Teymiyye sayılan ilk ihya hareketlerine ka-

dar geri götürülebilecek bir geçmişi bulunmaktadır (bkz. Aydın 1990: 274). Ancak modernizm adlandırması bu ihya hareketleri için değil, onun "19. yüzyılın klasik modernizmi" olarak nitelediği yaklaşım (Rahman 1970: 317) için daha uygun görünüyor. Biri Ortadoğu'da –Afğânî ve Abdûh– öbürü Hindistan'da –Seyyid Ahmed Han– olmak üzere iki büyük kolu bulunan klasik modernizm, ilk ihya hareketlerinden farklı olarak, İslam dünyasının Batı ile karşılaşmasından sonra ve Batı'daki gelişmeleri dikkate alan bir çabayla başlar. Batı'daki bu gelişmelerin akılcı bir ruh temelinde ortaya çıktığını klasik modernizmin her iki kolu da isabetli bir biçimde teşhis etmişti. Buna bağlı olarak, klasik modernizmin her iki kolunun da İslam tarihindeki 'akılcı' düşünce ekollerinin –biri Mutezilenin öbürü İslam filozoflarının– geleneğini ihya çabası (Aydın 1990: 275), Batı'daki akılcı ruha İslam'ın tarihsel mirasından bir temel arama girişimi olarak anlaşılabilir.

Klasik İslam modernizminin akılcı gelenekleri ihya girişimini, kendi geleneğinin akılcı kökenlerini harekete geçirme çabası hâlinde Batı'dan dolaylı bir etkilenme biçimi olarak nitelemek mümkün görünmüyor. Bu etkilenmeyi daha ziyade doğrudan bir etkilenme saymak için birçok neden vardır. Bunlar arasında konumuz açısından daha önemli görüneni, bilim konusundaki tutumdur. Her iki kolda da "Batı'daki ilim ve hikmet hemen alınmalıydı, çünkü onlar zaten bizim mirasımızdı. Bundan çekinmeye gerek yoktu, çünkü İslam, ilim ve hikmet öğrenmeyi şart koşuyordu" (Aydın 1990: 276). Klasik modernizm bu retorik araçlara başvursa da, Batı'da gelişen bilimin vahye dayanan bir gelenekle 'kâbil-i te'lif' olmadığını bir biçimde görüyor; Şark'ın bu yakasında bilime yer açmak için, ya bilim ile dini birbirlerine müdahale etmeyecek şekilde ayırmaya (Abdûh'un çözümü) ya da mucizeleri inkar ederek dini, doğa yasasını selamlayan bir çeşit deizme dönüştürmeye (Ahmed Han'ın çözümü) yöneliyordu (Aydın 1990: 276).

Klasik modernizm, daha çok İslam bilimi alanını ilgilendiren "modern zamanlarda İslam düşüncesinin harekete geçirilmesi"ne katkıları bir yana, bizim sosyolojik ilgimiz açısından bir kültürel iktibas (*borrowing*) politikası geliştirmiştir. Bu iktibas politikası, alınacak Batılı unsurlar ile İslam geleneğinin unsurları arasında eklektik bir 'bir araya getirme' modeline dayanıyordu. İslam geleneğinde Batı'dan alınacak unsurlarla uyum sağlamaya elverişli unsurlar yanında elverişsiz unsurlar da bulunuyordu. Geleneğin Batı'dan alınacak unsurlarla uzlaştırılmaya elverişsiz unsurları, "zaten dinimize aykırı", ama her nasılsa geleneğe karışmış unsurlar sayılıyor; geleneğin bu unsurları, Batılı unsurlarla ters düştükleri için değil de, İslam'la ters düştükleri için ayıklanmış oluyordu. Öte yandan, klasik modernizm, Batı'dan alınacak unsurları, geleneğin elverişli unsurlarıyla örtüştürürek, bunların İslam'a yabancı olmadığı duygusunu geliştirdi; bunlar "zaten bizim yitiğimiz"di. Bu suretle, ne İslam geleneğinin ne de modern Batı kültürünün kendine özgü hususiyetleri kavranabilmiş; Batılı modernizmin derinlikten yoksun bir 'yerlileştirilmesi'nden öteye gidemeyen bir anlayış geliştirilmiştir. Bu tür bir yerlileştirme girişimi, Batılı modernizmin 'kutsal'a ve 'geleneksel'e bir 'öz' olarak 'total' meydan okumasını ciddiye almak yerine, Renan'ın oryantalistik meydan okumalarını muhatap seçmektedir.

Renan, 'terakki'nin Hıristiyanlığa mahsus bir fenomen, İslamiyet'in ise "terakkiye mani bir din" olduğunu ileri sürüyordu. Batı uygarlığının Yunan-Roma ve Yahudi-Hıristiyan mirası üzerinde yükseldiği bilinmektedir. Ancak Hıristiyanlığın 'terakki' ile ilişkisi, Renan'ın sandığı ya da varsaymak istediği kadar sıcak bir dostluk ilişkisi olmamıştır. Klasik modernizm ise böyle bir sıcak ilişkiyi verili saymış, bu ilişkinin İslamiyet için de mümkün olduğunu kanıtlama çabası içinde modernizmin asli içeriğini gözden kaçırmıştır. Bu, İslam modernizminin "ne kadar İslam" olduğu gibi tartışmalara yol açmış; bu dogmatik toz-duman arasında onun "ne ölçüde modernizm olabildiği" sorusu dikkat çekmemiştir. Bununla birlikte, tüm içerimleri itibarıyla seküler olmasa da, klasik modernizm; akla, doğa yasalarına, bilime, 'fünun'a (teknoloji), ilerlemeye, Batı'nın bütün coğrafyalarda yayılan egemenliğine... vurguda bulunuyordu. Onun sırrını aradığı şey, örneğin ilahi hakikat gibi kutsala atıfta bulunan bir şey olmaktan ziyade, Batı'nın göz kamaştırıcı üstünlüğü idi. Bu ise kritik duyarlılığın kutsala değil, tarihsel, beşerî-dünyevi bir sürece odaklanması anlamına gelmektedir.

'Klasik modernizm'in bir ard-evresi olan ve yönelttiği eleştirilerle ondan farklılaşmayı temsil eden Fazlur Rahman'ın modernizmini, 'İslam neo-modernizmi' olarak adlandırabiliriz. O, klasik modernizmin, 'İslami yenilenme'yi (reform) kapsamlı bir girişim olarak tasarlamasını ve konum ve anlamını esasen 'entelektüel atılım'dan (*élan*) almasını, naiflik ima eden bir tutumla, fakat takdirle karşılamıştır (Rahman 1970: 317). Klasik modernizm, ilerlemeyi, 19. yüzyılın moda anlayışıyla uygunluk içinde, bir yandan 'beşerî ilerleme' olarak ve insan zihninde olup biten bir şey gibi ele almakta, öte yandan, davranışsal ve ekonomik determinizm ideolojilerinin etkisi altında ekonomik ilerleme olarak kavramaktaydı. Bu nedenle, klasik modernizm, sığ ve eklektik bir nitelik taşıyor, bu da modernizmin Kur'an yorumunda, sakınılması gereken bir aşırılık ve yapaylık (Rahman 1970: 329) doğuruyordu. Rahman, kendi modernist çabasını, klasik modernizmde gördüğü yöntem eksikliğini ortadan kadırmaya adadı (Aydın 1990: 276).

Rahman'a göre, Kur'an metninin anlamı tarihsel bir yaklaşımla keşfedilebilir. Bu yaklaşımı uygulamak için o, önce Kur'ani öğretinin metafizik veçhesiyle sosyolojik kısmı arasında bir ayırım yapar (Rahman 1970: 329). Metafizik-sosyolojik terim ikiziyle ifade edilen bu ayırım, başka terimlerle de anlatılmıştır. Nitekim, aynı yazının izleyen paragrafında, 'Kur'ani hukuksal emirler'le bunların hizmet etmesi beklenen 'hedefler ve gayeler' arasındaki bir ayırımdan söz edilmekte; birkaç sayfa ilerde bu kez, sosyal düzenlemelere ilişkin sorunlarda 'ilahi emr'in biri 'moral' öbürü 'özgül olarak hukuksal' iki düzlemi birbirinden ayrıştırılmaktadır (Rahman 1970: 331). Başka bir yerde ise vahyin mahiyetiyle ilgili bir tartışma geliştirmiştir. Kendi ifadeleriyle;

> Kur'an der ki: "Melek, Muhammed'in 'kalbine nüzûl eder'. Kur'an yanılmaz olması ve mutlak olarak yanlıştan berî cihetiyle tamamen Allah kelamıdır; ancak, vahiy, Peygamber'in kalbine inmesi ve buradan onun diline intikal etmesi açısından onun şahsiyeti ile derinden ilgilidir... Kur'an'ın ezeliliği fikri ve ilahi oluşu, onun hukuki muhtevasının ezeliliğinden farklı"dır (Rahman 1990b: 309).

Özetle, Fazlur Rahman'a göre, tamamen Allah kelamı olan Kur'an'ın bir 'metafizik veçhesi', 'hedefleri ve gayeleri', 'moral düzlemi', 'ezelî ve ilahi oluş' boyutu vardır; bir de 'sosyolojik kısmı', 'hukuksal emirleri', 'spesifik olarak hukuksal düzlemi' bulunmaktadır. Birinciler konusunda Rahman, "Bu değerler hâlâ, çağdaş insanın muhtaç olduğu değerlerdir" ve "çöken toplumları büyük toplumlar kılan değerleri kazandıran, bu değerlerin kaynağı olan sıçrayış İslam'dır." diyor (Rahman 1990a: 329). Ancak, birleştirilmiş hâliyle bu ayırımın iki tarafındaki terimlerde bir asimetri, bir mütekabiliyet eksikliği bulunduğu görülmektedir. Ayırımın iki tarafındaki bütün bu terimler, kolayca 'evrensel-tarihsel' terim ikizine indirgenemez; zira Fazlur Rahman, "Kur'ani öğretinin metafizik veçhesi kendisini tarihsel ele alış biçimine çok kolayca vermeyebilir..." (1970: 329) diyor. Seçilen retoriğin düşünceden çok, deyim yerindeyse, bir ifade ürkekliğini yansıttığı söylenebilir. O hâlde, 'metafizik veçhe'nin evrensel bir nitelik taşıdığı hâlâ ileri sürülebilir mi? Evet, ancak şu düzeyde:

> Bu sosyolojik yaklaşım, ilahi hukuk ve Tanrı kelamının ezeliliğine ilişkin, doğası itibarıyla teolojik ciddi sorunlar –elbette– doğurur. Fakat teolojik sorunlarla, teolojinin kendine mahsus düzleminde baş edilebilir (*tackle*) ve gerçekten de o düzlemde baş edilmelidir (Rahman 1970: 331).

Rahman'ın önerisi, tarihsel yaklaşımın, Kur'ani öğretinin sosyolojik kısmına, ilahi emrin spesifik olarak hukuksal düzlemine uygulanmasıdır. Bunun temelinde de, bu spesifik olarak hukuksal düzlemin, Kelam'ın ezeliliği ile yedinciyüzyıl Arabistan'ının aktüel çevresel durumu arasında bir geçişim (*transaction*), bir ara-yüzey olarak tanımlanması yatar. "Bu çevresel durum [ise] değişmeye maruzdur" (Rahman 1970: 331).

Fazlur Rahman'ın metodolojisi, bizi değişmenin nelerde, nasıl, hangi faktörlerle ve ne yönde olduğunu anlamaya çağırmıyor. Bir tarihçi, tarih felsefecisi ya da bir sosyolog değil de bir ilahiyatçı, İslam alimi ve İslam-bilimci olarak ondan bunu beklemeye hakkımız olmayabilir. Ancak tam da bu noktada, Rahman'ın tarihsel yaklaşımının ne tür bir tarihselcilik olduğu daha da netleşmektedir. Onun tarihsel yaklaşımı, bir tür değişme kavramına yer veriyor; ama Açıkgenç'in de belirttiği gibi, "metodolojisinin varsaydığı çok önemli bir fikir" olduğu hâlde, Rahman "bir ontolojik sorun olarak değişimin gerçekliği" ile ilgilenmiyor; o değişimin kaçınılmazlığını "sık sık vurgulamasına rağmen maalesef bunu açıklayıcı mahiyette bir değişim metafiziği geliştirdiğine rastlamıyoruz. Bu açıdan onun değişimden tam olarak ne anladığını ortaya koymak biraz zordur" (Açıkgenç 1990: 240).

Saptayabildiğimiz kadarıyla, Fazlur Rahman'ın düşüncesinde, değişimin üç türüyle karşılaşıyoruz. Birincisi, biraz önce anılan türden bir değişme, yani yasama faaliyetinin konusunu oluşturan somut durumun değişmesi; ikincisi, –örneğin İslam tarihinde 'Sünnet' kavramına yaklaşımların değişmesinde olduğu gibi– bir uygarlık çevresindeki yaklaşımların değişmesi; son olarak da, "bir toplumun kendi içinden veya dışından gelen büyük boyutlu sosyo-ekonomik, kültürel-ahlaki veya siyasi birtakım yeni kitlesel güçlerin etkisi" (Açıkgenç 1990: 240) ile değişmesidir. Bu sonuncusu, modernliğin İslam geleneğine meydan okumasıyla örneklenebilir.

Bu durumda Rahman'ın önerdiği şey, kendi ifadesiyle "bütün dinsel geleneklerin sürekli ihya edilmesi ve yenilenmesi"dir (Rahman 1990c: 228). Ezelî kelam ile değişen çevresel durum arasında bir ara-yüzey oluşturan hukuki emirlerin tarihsel yaklaşımla ele alınması da, bu ihya ve yenilemenin aracını oluşturuyor. Dolayısıyla, Rahman'ın tarihselciliği bir "yaklaşım tarihselciliği" olarak kalıyor. Çok basitleştirilerek söylenecek olursa, değişme, hukuki emirlerin konusunu oluşturan çevresel durumun bir hususiyeti, tarihsellik ise, değişen bu şeyler hakkındaki dinsel hükmün ne olması gerektiğini araştırırken izlenecek bir yaklaşımdır. Böylece değişme ile tarihsellik arasındaki felsefi ve sosyolojik açıdan yaşamsal teorik bağ kopuyor. Daha açık ifade etmek gerekirse, ona göre, değişmemek zorunda olan, değişen ve değişmesi gereken şeyler vardır. Fazlur Rahman hukuksal ara-yüzeyin değişmesi gerektiğini, bunun için de yaklaşımın tarihselci bir biçiminin benimsenmesi gerektiğini ileri sürüyor.

Bu amaçla Rahman, Aydın'ın "otoriteye körü körüne bağlanma[ma]... şüpheye, tenkitçi tutuma, tashihe, açıklığa, riski göze almaya açık olup deneyi ön planda tut[ma]" (1990: 278) biçiminde dile getirdiklerinin yanı sıra, akılcılık, bütüncülük, objektiflik gibi felsefi modernist tutumları benimsiyor. Sorulması gerekenler şunlardır: Rahman, bu tutumların ezelî kelamın metafizik veçhesi, hedef, gaye ve değerleri, ilahi emrin moral düzlemi üzerinde operasyonel olmaması gerektiği konusunda felsefi modernizmi nasıl ikna edebilir? İslam modernizminin, kendisinin başlattığı bu aşamasını izleyen bir başka yeni aşamasında, felsefi modernizmi derinlemesine kavrayan ve benimseyen yeni bir kuşağın, Rahman'ın tarihselciliğe biçtiği "yaklaşımla sınırlı" biçimine sadakatini garanti edecek modernist bir iç dayanak var mıdır? Kendisinin başlattığı liberasyon, onun "burada durmak gerekir" dediği yerde, hangi akılcı nedenlerle durmak durumundadır, duracak mıdır? Bir başka açıdan son bir soru daha soralım: Örneğin Hıristiyan modernizminde olduğu gibi, yaşanabilecek bir düş kırıklığında, Müslüman modernistlerin bir tür seküler hümanizm geliştirmelerinin önündeki modernist engel nedir?

Bu sorular, modernizmin seküler bir entelektüel potansiyel içerip içermediğini netleştirmek için gündeme getirilmek durumundadır. Kendi tarihsel yaklaşımını kimi zaman sosyolojik yaklaşım olarak nitelemesine karşılık Fazlur Rahman, Batılı yazarları, "özellikle sosyologlar[ı], Müslüman tutucularla birlikte, Şeriat'ın içeriğine katılan değişmelerin sekülarizmi oluşturacağını düşünme eğiliminde" (1970: 331) olmakla suçlamıştır. Bizim burada araştırdığımız şey, tutucuların siyasal bir küfür olarak kullandıkları sekülarizmden de, Batılı sosyologların "modernizmin, ideolojik bir sekülarizm içerip içermediği" ile ilgili değerlendirmelerinden de farklı olarak, İslam neo-modernizminin entelektüel bir sekülerleşme sürecinde bir uğrak olarak işlevsel olup olamayacağıdır. Sekülarizm bir ideoloji iken, sekülerleşme bir evrilme sürecidir.

Esasen bir hukuksal (şer'î de denebilir) modernizm niteliğinde olan Rahman'ın İslam neo-modernizmi, yaklaşımını, konusunun tümü üzerinde işlevsel olmaktan alıkoyan sınırlamaları felsefi bir tutarlılıkla koymamıştır. Onu daha tutarlı bir yöntem kılma girişiminin yolu açık ve konu içi sınırlamalar yöntemin

kendisinden bağımsızdır. Kritik duyarlılığı, tarihsel momentler, insanın çevresel durumu, insanın bu durumu objektif, tutarlı ve cesur bir düzenleme girişimi üzerinedir. Bu nedenle, ciddi bir entelektüel sekülerleşme potansiyeli barındırmaktadır. Klasik modernizmin –Batı'dan doğrudan ve dolaylı etkilenmelerle– geleneklerin sorgulanmasına yönelik çabaları, Rahman ile, İslami vahyin –metafizik veçhe, hedefler ve gayeler, değerler dışında kalan– hukuksal alanlarının tarihselliğine adım atmıştır. Modernizmin bu noktada duracağını söylemek; onun hem kendi içsel potansiyellerini ve tutarlılaştırılma eğilimlerini, hem de kendisinden bağımsız bir biçimde işleyen modern zihin yapılarının evrilme ve etkinlik süreçlerini görmezden gelmek olur. Nitekim Rahman'ın daha ziyade hukuksal bir nitelik taşıyan modernizmine, kelami bir katkı olarak Güler'in sorusu anlamlıdır:

> Kur'an'da, Allah, klasik kelamın yarattığı güçlü imaj ile hep 'Tanrıca' mı davranmaktadır. Yoksa bir insan kapasitesinin (Hz. Muhammed) toplumsal gerçekleri göz önünde bulundurarak başarabileceği şekilde insan özgürlüğüne müdahale etmeden 'insan gibi' mi davranmaktadır? (1991: 98)

Bu etkileyici soru cevaplandırılırken, Tanrı'nın 'gerektiğinde' insanlara rağmen sonsuz gücünü kullandığı belirtilmiş –bu durumda özgürlüğe müdahale konusunda bir sorun doğmaktadır–; ancak onun "toplumsal alanlarda çoğunlukla tarihsel bir kişi gibi, bir reformcu, önder gibi davranmakta... daha doğrusu böyle birine (Hz. Muhammed) rehberlik etmekte" (Güler 1991: 98) olduğu görüşüne yer verilmiştir.

Kuşkusuz, Rahman'ın neo-modernizmi, İslam modernizminin 'nihayetine varmış' tek yaklaşımı olarak kalamaz; zira İslam toplumlarında modernliğin etkisi ile –her ne kadar artık postmodernlik, yüksek modernlik söz konusu ediliyorsa da– felsefi ve siyasal modernizmin ivmesi sürmektedir.

İslam modernizminin barındırdığı sekülerleşme potansiyeli yanında, buluşacağı toplumsal tabakaların ihtiyaç ve çıkarları ile kuracağı seçmeci yakınlıkların da sekülerleşme açısından ne gibi sonuçlar doğuracağı dikkate alınabilir. Burada öncelikle belirtmek gerekir ki, dinsel bir noktadan hareket eden bir öğreti, muhtemelen ancak düşünce, davranış ve ilişkilerinde dinsel duyarlılıklara vurgu yapan toplumsal kesimlere hitap edebilir. Dolayısıyla, İslam modernizminin, toplumun sekülerleşmiş kesimleriyle değil, kentlileşme, refahtan daha fazla pay alma, eğitim düzeyini yükseltme ve üst toplumsal konumlara mobilize olma sürecinde oluşabilecek bir 'dindar burjuvazi' ve onun ihtiyaç ve çıkarlarıyla bir 'seçmeci yakınlık' içinde olması beklenebilir. İslam dünyasında modernleşmenin bu tür bir burjuvazi oluşturma süreci içerip içermediğini, entelektüel yönelimlerin hangi toplumsal süreçler çerçevesinde hangi toplumsal kesimlerin ne tür ihtiyaç ve çıkarlarıyla uzlaştırılacağını zaman gösterecektir.

Postmodernizm

Postmodernizm teriminin, modernizm gibi nispeten belirgin ve net bir kavramı dile getirmediğini söylemek mümkündür; zira bu terim "en açık tanımlanışıyla bile açıklıktan uzak ve kaynağı belirsizdir" (Ahmed 1995: 19). Gellner de

"postmodernizmin göze çarpan özellikleri arasında açıklığa rastlamak olanaksızdır" (1994: 41) demek suretiyle bu hususu vurgulumuştur.

Postmodernizm, modernizmin geleneğe, metafiziğe, dine ve bunlarla ilişkili her şeye yönelik eleştirel tutumunun kapsamını modernizmi de içerecek şekilde genişletmektedir. Bunu yaparken, modernizmin yaptığı gibi, eleştiri nesneleri icat edip kendisini onların dışına yerleştirerek yeni bir 'üst-anlatı' inşâ etmeye girişmemektedir. Nitekim, Rosenau şöyle diyor:

> Post-modernizm ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun bütün küresel, her şeyi-kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur. Marksizmi, Hıristiyanlığı, faşizmi, Stalinizmi, liberal demokrasiyi, laik hümanizmi, feminizmi, İslam'ı ve modern bilimi aynı derekeye indirir ve bunların bütün soruları önceden tahmin edip önceden belirlenmiş cevaplar veren söz-merkezci, aşkın ve totalize edici üst-anlatılar olduklarını söyleyerek hepsini elinin tersiyle iter (1998: 25).

Ahmed'e göre postmodernizm,

> modernlik tasarımının sorgulanışını, modernliğe duyulan inancın yitirilmiş olmasını, bir çoğulculuk ruhunun var olduğunu, geleneksel bağnazlıklara karşı kuşkuculuğun arttığını ve nihayet dünyayı evrensel bir bütünlük (totalite) olarak algılayan ve kesin çözümlerle, sorulara tam yanıtlar bekleyen bakış açısının reddini öngörmektedir (Ahmed 1995: 24).

Bu temel bakış açıları yanında postmodernizm açısından medya, merkezî bir dinamik oluşturmakta; ifade özgürlüğüne, köktenci dürtülerin yayınına izin veren bir işleyiş göstermekte; böylece "postmodernizm ile etnik-dinsel köklere dönüş ya da köktencilik" bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır (Ahmed 1995: 25-27). Postmodernizmin ağırlıklı özelliklerinden biri de, "geçmişle bağların koparılmaması, sürdürülmesi" yönelimidir (Ahmed 1995: 30). Geçmişle bağların sürdürülmesi nostaljik bir tutumu ima eder; ancak bir 'geçmişe sığınma' ya da geçmişe kaçış söz konusu değildir. Postmodernizm metropolde sürdürülen bir yaşamla ilgilidir, bu nedenle "metropol postmodernizmin merkezine yerleşmektedir" (Ahmed 1995: 32). Çekirdeğini "mimarlar, sahne sanatçıları, yazarlar, yuppiler, modern kentin dinamiğini sağlayanlar" oluşturduğundan, postmodernizm bir orta sınıf olgusu olarak görülebilir. Bu 'demokrasinin bir önkoşul' olması ile birlikte ele alındığında, postmodernizmin üzerinde var olduğu ortam, halkın güdüleri ile biçimlendirilmektedir. Postmodernizm demokrasi konusunda sınır tanımamakta, bu da, denetimi çok güç olan güdüleri salıvermektedir (Ahmed 1995: 37).

İlerleme Batı-merkezci bir mit olarak postmodernizm tarafından alaşağı edilmiş, bilim tekçi-hakikat anlayışı olmakla suçlanarak gözden düşürülmüştür. Bütün bunlara, Aydınlanma'nın akılcı mirasının içerimlerinden olan, –kendi kendini ve doğayı denetleyen rasyonel özne olarak– evrensel, uygarlaşmış insanın gözden düşürülmesi ve yerine çoğul kimliklerin ikamesi eklenmektedir. Modernizmin orta-boy ideali, eşit bireylerden kurulu ulus toplum olmakla birlikte, bunun ötesine uzanan, bir dünya insanlık toplumu imkanı da sürekli can-

lı tutulmuştu. Postmodernizm ise, her ikisine de, modernist ruhu dışlayıcı bir eleştirellikle yaklaşmaktadır.

Aklın ve bilimin öncülüğünde kurulmuş bir ulus-toplum, yerel kimlikleri görmezden gelmekle, dahası baskı altına almakla vasıflanmıştır. Dünya insanlık toplumu ideali ise, modernizmin Batı-merkezci karakterine atıfla totaliter bir çağrışıma sahiptir. Oysa insanın kurucu-özne olarak böyle bir dünya inşâsından çok farklı, postmodern küresel bir durum yaşanmaktadır. Küreselleşme aynı zamanda yerelleşmeyi beraberinde getirmiş, yerel kimlikleri, alt-kültürleri, çeşit çeşit yaşam-biçimlerini ve cemaatleri, aralarındaki modern hiyerarşileri dağıtarak yanyana getirmiştir. Buna bağlı olarak da postmodernistler;

> ... sorgusuz sualsiz benimsenmiş olan, ihmal edilmiş olan şeyler üzerinde, direniş bölgeleri üzerinde, unutulmuş, akıldışı, önemsiz, bastırılmış, sınır durumdaki, klasik, kutsal, geleneksel, ayrıksı, yüceltilmiş, boyun eğdirilmiş, reddedilmiş, özsel-olmayan, marjinal, çevresel, dışlanmış, yerleşmemiş, susturulmuş, arızi, dağıtılmış, niteliksiz, ertelenmiş, parçalanmış şeyler üzerinde –'modern çağın hiçbir zaman tikel ayrıntılarını, özgüllüklerini anlamaya tenezzül etmediği' her şey... üzerinde yeniden odaklanmayı savunurlar (Rosenau 1998: 28).

Burada bu yeniden odaklanmanın ne anlama geldiğini sorabiliriz. Bu soruya verilecek cevabın 'eklektisizm' ve 'pastiş' terimlerine yer vermesi kaçınılmazdır. Eklektisizmin "nasıl uygun gelirse öyle seçme ve derleme yapılması" anlamına geldiği, yukarıda belirtilmişti. 'Pastiş' (*pastiche*) ise, "fikirlerin ya da görüşlerin gelişigüzel, karmakarışık, darmadağınık, kolajı andırır biçimde bir araya gelerek oluşturdukları kırk-yama (*patchwork*)" (Rosenau 1998: 16) anlamına gelir. Rosenau, aynı yerde, pastişin eski-yeni gibi karşıt unsurları bünyesinde barındırdığını; düzenliliği, mantığı ya da simetriyi yadsıdığını; çelişki ve karışıklıktan hoşlandığını belirtir.

Eklektisizm ve pastiş yukarıda anılan şeylerin bir aradaki görünümünü kısmen dile getirse de, her birinin bu bir aradalıkta nasıl durduğu, tek tek başlarına ne geldiği sorulabilir. Postmodern durumun bizi küresel bir mozayikle karşı karşıya getirdiği sanılabilir. Oysa postmodernizm daha da ileri gider; serbestçe bir araya gelmesine izin verilmesini talep ettiği şeyleri demonte ve fragmente ederek, başka bir anlamda olmak üzere 'dekonstrükte' ederek birbirine karıştırır; bu bir aradalıkta her şey lif-lif ayrılıp birbirine dolaşmıştır; sonuç bir mozayik ya da patchwork olmaktan çok bir bulamaçtır.

Müslüman Entelektüeller ve Postmodernizm

'İslam modernizmi' nitelemesine benzer bir 'İslam postmodernizmi' nitelemesi yapmak oldukça zordur. Bu zorluk, bir yandan postmodernist isimlendirmesini kendileri için uygun bulan bir Müslüman entelektüel çevre bulunmamasından, ama daha da önemlisi, postmodernizmin, doğası gereği, Hıristiyanlığa veya İslamiyet'e özgü biçimlenişlere müsait bir pozitif iddialılık içermemesinden

kaynaklanır. Öyleyse Müslüman entelektüellerin postmodernizmle ilişkileri nasıl anlaşılabilir? Bu ilişkiyi bir 'maruz kalma' ya da 'sirayet' ilişkisi olarak anlamak yeterli midir?

Bu sorulara cevap vermeden önce, bazı önsaptamalarda bulunmakta yarar vardır. Yukarıda üzerinde durduğumuz İslam modernizmi etrafında geliştirilen görüşlerle ilgilenen ya da bu görüşleri bizzat geliştiren Müslüman entelektüellerin toplumsal konumlarını, genellikle din eğitimine bağlı olarak elde ettikleri görülmekteyken, postmodernizme ilgi duyan entelektüeller toplumsal konumlarını daha ziyade seküler eğitim aracılığıyla kazanmışlardır. Bu saptamada, söz konusu entelektüellerin hangi tür eğitim aldıkları değil, toplumsal konumlarını hangi eğitim türüne bağlı olarak kazandıkları dikkate alınmaktadır. Öbür yandan, alınan eğitim türü ile bu tutumlar arasında da nedensel bir ilişki ileri sürülmesi oldukça zordur. Nitekim, ne modernizme ilgi duyanlar arasında seküler eğitim alanların bulunmadığı ne de postmodernizme ilgi duyanların hiç din eğitimi almadıkları söylenebilir. Aksine, postmodernizme ilgi duyan entelektüeller arasında, çeşitli yollarla oldukça yüksek düzeyde geleneksel bir din eğitimi almış bir kategorinin ağırlıklı bir yeri bulunduğu bile söylenebilir.

Aileden ve hâlâ medrese olarak adlandırılmaya devam eden kimi ders halkalarından alınan bu geleneksel din eğitimi, bilindiği üzere, artık, din hizmetleriyle ilgili toplumsal konumların kazanılmasında bile geçerli bir eğitim olmaktan çıkmış bulunmaktadır. Bu durumda, kendilerini köklü bir geleneğin bilgi birikimini en yetkin kaynaklardan almış gören ve daha gelenekçi bir zihinsel formasyona sahip olan bu kimseler için iki yol bulunmaktadır: Birinci yol, aldıkları geleneksel din eğitimini, resmî din eğitimi veren kurumlardan alacakları diplomalarla belgeleyerek din hizmetleriyle ilgili toplumsal bir konuma tahvil etmeleridir; ki, bu yolu seçenler azımsanmayacak bir oran oluşturur. İkinci yol ise, din eğitimi veren resmî kurumlara duydukları tepki, aynı konuların resmî ve prosedürel bir program içinde tekrar edilmesinin doğuracağı sıkıcılık ve daha da önemlisi, itibar gören toplumsal konumlara giden yolun seküler eğitim kurumlarından geçmesi gibi nedenlerle, resmî eğitim kurumları arasında seküler eğitim verenleri seçmektir. İşte biz postmodernist argümanları çekici bulanlar arasında bu ikinci türden bir kesimin ağırlığına dikkat çekmek istiyoruz. Bunların daha ziyade beşerî-sosyal bilim eğitimi veren kurumlardan yetişmeleri ise felsefi-siyasal modernizmin meydan okumalarına maruz kalmalarına ve postmodernizmi tanıma fırsatı bulmalarına daha uygun bir zemin oluşturmaktadır.

Modernizmden etkilenen entelektüellerin, özellikle geleneksel/muhafazakâr kesimlerden geliyorlarsa, resmî kurumlarda yürütülen pozivist/bilimci, ilerlemeci eğitimin meydan okumalarından, başlangıçta, postmodernizmden etkilenen kategori kadar rahatsız oldukları söylenebilir. Siyasetin hâlâ demokratikleşme sancıları çektiği İslam ülkelerinde, her iki kategorinin de siyasal modernizme aynı tarzda maruz kalmaları ve benzer tepkiler vermeleri doğaldır. Ancak, modernizmden etkilenenlerin felsefi modernizmi göreli olarak daha az dikkate aldıkları, modernliği "geri kalmışlığımızın, içinde kendiliğindenlik kazandığı verili bir durum olarak" algıladıkları, bunun dinsel nedenlerine duyar-

lı oldukları ve sorgulamalarını daha ziyade dinsel düşünceye yönelttikleri görülmektedir. Onların ivedi olarak çözülmesi gerektiğini düşündükleri sorun, dinsel kimlik ile modernlik durumu arasında oluşan geniş kırılmadır.

Postmodernizmden etkilenen Müslüman entelektüeller ise, başlangıçta modernizmin meydan okumalarına geleneksel dinsel kimlik ve birikimleriyle belirli bir direnç göstermişler; modernliğin, üzerlerinde hissetikleri yoğun baskısı karşısında bir yandan Batı'yı ve modernizmi daha yakından tanımaya çalışırken, öbür yandan da modernliğe İslami bir alternatif geliştirme girişimi olarak algıladıkları Mevdûdî, Kutub, Şeriati gibi yazarlara derin bir ilgi duymuşlardır. Günümüzde postmodernist argümanları kullanan bu kesim, Batılı-modernist söylemleri, yaşam biçimlerini ve değerleri kuşkuyla karşılayan; bunları Batılı, düşman 'öteki'nin İslam-dışı, saldırgan, büyüklük taslayıcı meydan okumaları olarak algılayan bir perspektif içinde yetişmişlerdir. Modernizm ve modernlik karşısında, kimliklerinin derinlerine nüfuz etmiş evrenselci bir hakikat sistemi olarak İslam'ı merkeze alan bakış açılarını ve dindarlıklarını koruma çabası içinde olmuşlardır.

Bu entelektüellerin Batı'yı ve modernliği daha yakından tanıma girişimleri, klasik modernistlerin "Batı'nın üstün yanlarını kavrama" ve bu üstünlüğü İslam'a taşıma girişiminden ziyade, "düşmana kendi silahlarıyla mukabele" girişimi sayılabilir. Ancak, Batı'yı daha yakından tanıdıkça, modernliği, modernizmi, Batılı yaşam biçimlerini ve Batı yayılmacılığını eleştiren Batılıların bulunduğunu görmek, modenizmden duydukları rahatsızlıkta haksız olmadıklarını göstermektedir. Bunun bir sonucu, ülkelerindeki Batılılaşmış kesimler karşısında, kendi pozisyonlarını pekiştirecek Batılı tutunma noktaları elde etmek; diğer bir sonucu ise, Batı konusunda başlangıçta sahip oldukları yekpare imgenin dağılmış olmasıdır. Bu, onları, Batılı eleştirel yaklaşımları daha da derinlemesine tanıma çabasına sevk etmiş; Batı'da kaleme alınan Aydınlanma, bilim, ilerleme, uygarlaştırma, Batı-merkezcilik ve emperyalizm eleştirileri en fazla rağbet gören literatür hâline gelmiştir. Bir 'ara saptama' olarak denebilir ki, bu eleştirel bakış açılarını tanımak, anılan kesimi, 'Batıcı' ya da 'Batılılaşmış' eğitimli seçkin kesimlerle karşılaştırıldığında, Batı'yı daha yakından tanıyanın kendileri olduğu özgüveni ve bir entelektüel üstünlük algısına götürmüştür. Bu ise, Batı'dan etkilenmenin yeni bir biçiminin geliştiğini, Batılı unsurların taşınmasında yeni bir kanal oluştuğunu, bu arada, anılan kesimin Batı karşısında başlangıçtaki teyakkuz durumunda bir gevşeme ortaya çıktığını göstermektedir.

Postmodernizmden etkilenen Müslüman entelektüellerin postmodernizmle ve eşzamanlı olarak küreselleşme-yerelleşme, medeniyetler çatışması tartışmalarıyla tanışmaları böyle bir süreçte ortaya çıkmaktadır. Postmodernizmin onları en fazla cezbeden yanları, felsefi modernizme, Aydınlanma'nın modernlik projesine, akılcılık, pozitif bilim, dünyanın teknik denetimi, ilerleme gibi ideallere yönelttiği eleştiriler olmuştur. Postmodernizm, bu projenin de, onun sosyalizm, liberalizm gibi görünümlerinin de birer büyük-anlatı oluşturduklarını ve hakikati tekelleştirerek baskı doğurduklarını ilan etmektedir. Modernizmin içerdiği ve ima ettiği her şeyin bir tür hurafe statüsüne indirgenmesi, moder-

nizmin bütün geleneklere olduğu gibi İslam'a yönelttiği bu suçlamanın dönüp dolaşıp kendisini de içermesi, İslam ile modern Batı arasında bir eşitlenme doğurmaktadır. Batılı bir söylemi Batıcı aydınlardan daha önce ya da onlarla eşzamanlı olarak tanımanın getirdiği pratikte eşitlenmeye ilaveten, postmodernizmin kendilerine sağladığı retorik araçlar, Batıcı/modernleşmeci/modernist kesimlerle teorik bir eşitlenme de sağlamaktadır.

Hiyerarşilerin gayrı meşruluğuna, çoğulculuğa, yerelliğe, geleneksel ve aykırı kimliklere, siyasal modernizm tarafından bir tür fosil gibi küçümsenerek algılanan cemaat yapılarına, kutsallara, geleneksele... postmodernizmin gösterdiği sempati, Müslüman entelektüeler tarafından bir tür tanınma, meşrulaşma, iade-i itibar olarak selamlandı. Buna ilaveten, modern bilimin nesnelci yöntemsel yaklaşımına karşı, anlama-yorum gibi Müslüman entelektüellerin kendi geleneklerinde fazlasıyla işlenmiş bir karşılık bulmakta güçlük çekmeyecekleri yaklaşımların sağladığı avantaj söz konusudur.

Müslüman entelektüellerin postmodernizme sundukları bu coşkulu karşılama, onların kendi kendilerine büründükleri bir hâlet-i ruhiye olarak kalmış değildir. Modernist aydınların da bu hâlet-i ruhiyeye mütekabil bir şaşkınlık yaşadıklarını söyleyebiliriz. Ancak onların tutum ve tepkileri, bu yazının kapsamı dışında kalıyor.

Bu görünüm karşısında şimdi sorumuzu yinelebiliriz. Söz konusu Müslüman entelektüeller postmodernizmle nasıl bir ilişki içindedirler? Bütün bu gelişmelere bakarak bir kısım Müslüman entelektüellerin postmodernist olma yoluna girdikleri söylenebilir mi? Bize kalırsa bu soruya olumlu cevap verilmesi zor, hatta imkansızdır. Bu entelektüeller, postmodernizmin sadece modernizme değil bütün büyük-anlatılara, bu arada kendisi de bir büyük-anlatı olan İslam'a karşı aynı meydan okuma içinde olduğunu kavramak durumundadırlar. Kendilerini 'Müslüman' olarak tanımlayan bu insanların İslam'ın hakikat iddiasını geri almaları söz konusu olabilir mi? Burada Müslümanların nihai olarak razı olamayacaklarını düşündükleri bir şey yanında, belki şimdilik göz yumabileceklerini düşündükleri bir şey de bulunmaktadır. Bu ise, herkesin kendisi için bir kutsal belirlemesine, yerel kimliğini ve geleneğini korumasına, kendi geleneğini, kutsalını benimseyenlerle serbestçe iletişim kurmasına ve seçtiği biçimde yaşamasına postmodernizmin anlayışla yaklaşabilmesidir.

Müslüman entelektüellerin postmodernizmle ilişkileri iki yönlü bir nitelik taşımaktadır. Birincisi, postmodernizmin modernizme yönelik eleştirileriyle ilgilidir. Bu çerçevede postmodernizmin Batı'da ortaya çıkmış bir yaklaşımlar dizisi olarak modernizme yönelttiği eleştirilere Müslüman entelektüeller tarafından Türkiye'deki biçimleriyle felsefi ve siyasal modernizme karşı ödünç alınmış argümanlar olarak başvurulmakta; bu argümanlar aracılığıyla modernizm söylemsel olarak bertaraf edilmektedir. Postmodernizmle ilişkinin ikinci yönü ise, modernizmin sözümona bertaraf edildiği bir toplumsal dünyanın yeni durumu, bu dünyanın nasıl bir şekil alacağı konusundaki önerilerde postmodernizmin kimlikleri, yerellikleri, cemaatleri, yaşam biçimlerini ve farklı hakikat rejimlerini bir pastiş olarak yanyana getirmesinden etkilenmedir.

İslamcı kesim 80'lerin sonlarına doğru etkisini daha fazla hissettirmeye başlayan Özal tarzı liberalizmin de etkisiyle, yeni birtakım projeler geliştirdi. Bunlar arasında 'Medine Vesikası' (bkz. Bulaç 1994) ve 'çok-hukukluluk' en çok tartışılan ve en fazla dikkat çeken projeler olarak öne çıkmıştır, denebilir. Biz bu projelerin siyasal içeriğini tartışacak değiliz. Bu projelerde İslam bir kimlik, yerel-tarihsel miras, bir yaşam biçimi, bir cemaat olarak karşımıza çıkar.

Hatırlanacağı üzere, 70'li yıllardaki çevirilerin de etkisiyle, İslam, daha önce bir devlet biçimi, siyasetten ekonomiye, bilimden eğitime, hukuktan sanata kadar tüm temel kurumsal alanlarda kendine özgü düzenlemeler içerdiği ileri sürülen bir tüm-toplum projesi olarak sunuluyordu. Bu projeler bir tür İslam siyasal modernizmi olarak düşünülebilir. 80'lerin sonunda geliştirilen projeler ise, bu açıdan söylemsel bir geri çekilme olarak karşımıza çıkmaktadır. 'İslami' kimliğin, ya da 'İslami' yaşam biçiminin tüm-topluma empoze edilmesi söz konusu değildir. Müslüman entelektüeller bu projelerde artık tüm-toplumun homojen bir 'İslami' yapıya kavuşturulmasını değil, tümü itibarıyla bir tür sözleşme temelinde bir araya gelmiş heterojen bir toplumda, 'öteki'lerle birlikte yaşamayı taahhüt eden bir partner olmayı tasarlamaktadırlar. Bunda ne ölçüde samimi oldukları ya da İslam'ın bu tür bir tasarıma elverişli olup olmadığı, sosyolojik alanın dışındaki siyaset ve teolojik doktrin tartışmaları olarak bizim ilgimiz dışında kalıyor.

Postmodernizmin her türlü meşruiyet yapısını dağıtarak, 'her şeyin mübah' olduğunu varsaydığı bir dünyada, kimliğin, mirasın, yaşam biçimlerinin ve cemaatin kutsalla ilişkisi bu yazı açısından daha kritik bir sorun oluşturmaktadır. 'Müslüman kimliği' terimi bile, 'kimlik', ayrıca 'Müslüman' olarak nitelenmeksizin insana, insanın dünyevi deneyimine, bu deneyim içinde temellük ettiklerine işaret eder. Öte yandan, sosyal bir olgu olarak bir tek 'Müslüman kimliği' değil, birçok Müslüman kimliğinin bulunması da, 'aynı kutsalı' içerme çabalarına karşın, bu kimliklerin farklı beşerî-dünyevi deneyimler ve yönelimler temelinde gerçeklik kazandığı görülür.

Aynı saptama yerellik, yaşam biçimi ya da cemaat için de yapılmalıdır. Modernizmin aynı rasyonalite doğrultusunda örgütlenmiş, tek ve evrensel bir 'dünya insanlık toplumu' (*cosmopolis, civitas maxima*) ideali yerine, bugün, tüketimciliğin öncülük ettiği küreselleşmiş bir dünyada yerelliklerin serbest kaldığı; yaşam biçimlerinin çoğullaştığı; modern, 'sözleşmelere' dayanan homojenleşmiş kolektivete ideali olarak 'toplum' (*society*) yerine, heterojen hatta amalgame bir toplumsallıkta, eskisiyle türedisiyle cemaatlerin boy gösterdiği doğru bile olabilir. Tıpkı kimlikte olduğu gibi burada da, 'bu dünyada' ne olup bittiğine, biz insanlara ait olan biçimlere ve yapılara, –dinsel bir söylemin yargılayıcı-sorgulayıcı, değer biçici, normatifleştirici yaklaşımı askıya alınarak– işlevselliği açısından yaklaşılması kutsala ilişkin bir duyarlılık olmaktan ziyade, beşerî-dünyevi bir duyarlılık oluşturmaktadır.

Modernizmin dinsel hakikati dışlayan tutumuna karşılık postmodernizmin etnik-dinsel köklere dönüş, geçmişle bağların sürdürülmesi, kutsal, geleneksel üzerinde yeniden odaklanma gibi içerimleri, Müslüman entelektüeller açısından ol-

dukça anlamlıdır. Kendi inancına, kimliğine, geleneklerine, yaşam biçimine ve içinde ilişkilerin sürdürüldüğü cemaat yapılarına küçümsemeyle yaklaşan; onları insanlığın modern-öncesi geçmişine öteleyerek devrini tamamlamış şeylere indirgeyen; dahası ortaçağ karanlığına ait şeyler olarak ortadan kaldırmaya ve modern evrensellerle ikame etmeye girişen modernizme kıyasla postmodernizmin sempati dolu görünen yaklaşımı, modernizmin baskısını bertaraf etmektedir. Ancak postmodernizmin, modernizm kadar, evrenselci yönelimler içeren bütün büyük-anlatılara karşı olduğu hatırlanmalıdır. Postmodernizm, modernizm ve İslam dahil bütün büyük-anlatıları bir küçük-anlatı, bir öyküleme (*story telling*) biçimi düzeyine indirgemektedir. Postmodernistler kutsala yakınlık gösterirken, terimin geleneksel anlamında kutsala yaklaşma ya da kutsala erme gibi bir tutum içinde değil, fazlasıyla seküler bir tutum içindedirler. İşte biz bu nedenle, Müslüman entelektüellerin kendilerini postmodernist olarak isimlendiremediklerini, kutsalla temellenen bir geleneğin buna kolayca onay vermediğini düşünüyoruz.

Kendilerini postmodernist olarak isimlendirmeseler de, postmodernizmle kurdukları 'argümanlarını kullanma' ve geliştirdikleri projelerde "pozitif içerimlerini dikkate alma" ilişkisinde, Müslüman entelektüellerin bir sekülerleşme sürecinde yol aldıkları söylenebilir. Bu süreç bir yandan, dinin evrenselci iddialarını –belki terketme değil de– askıya alma ile, öbür yandan kritik duyarlılıkların beşerî-dünyevi alana kayması ile ilgilidir.

Son olarak postmodernizmden etkilenen söylemlerin de, kavram olarak yukarıda değindiğimiz 'seçmeci yakınlıklar'ını irdeleyebiliriz. Bize kalırsa, bu söylemlerin de toplumun modernleşmiş, kentli, seküler kesimlerine hitap etme şansı oldukça düşüktür. Gelişimi süren dindar bir burjuvazi de, yerel olanda, partiküler kimliklerde, cemaatin sınırlı dünyasında cezbedici bir şeyler bulabilir; ama bu cazibe, Weber'in terimleriyle bu kesimin 'eğilimleri', yani –bloke edilmedikleri sürece– toplumsal tabaka konumlarıyla bağlı ihtiyaç ve çıkarları tarafından gölgelenmek durumundadır; zira, burada evrenselci yönelimlerin daha ağır basması kuvvetle muhtemeldir.

Geriye, yerelliği, partiküler kimliği ve cemaatin sıcak dokusuna bağlılığı pekiştirici tecrübelere eşlik eden, eğitim düzeyindeki göreli yükselmeye karşın yetersiz bir önceden-toplumsallaşma, kente göçmüş olmaya karşın metropol kozmopolitizmine asimile olmayan davranış ve ilişki kipleri ile yaşam biçimleri ve göreli olarak yükselen ama sınıf atlamaya imkan vermeyen gelir ya da ekonomik birikim düzeyleri tarafından karakterize edilen kesimler kalıyor. Bu kesimlerin oluşum hâlindeki dindar burjuvaziyle ilişkileri kadar, postmodernizmden etkilenen entelektüellerle iletişimleri henüz oldukça muğlak görünmektedir. Ancak, modernlik tarafından görmezden gelinen ve hatta dışlanan farklılıklarına sağlanacak bir tanınma, onaylanma ya da serbest bırakılma durumuna da duyarsız kalmayacaklardır.

Modernliğin sürmekte olan etkisine karşın eşzamanlı olarak görünürlük kazanan postmodern durum ile aralarındaki bağı kuracak ve durumu tercüme ederek razı olunabilir kılacak söylemsel bir ara-yüzey gerekmektedir. Kimliklerini erite-

rek modernleşmiş kesimler içinde kaybolmaya ya da tüketim alışkanlıkları ve yaşam biçimleri itibarıyla yabancısı oldukları dindar burjuvaziye yetişmeye çağırmayan; "ne iseler o olarak" kabul görecekleri postmodern pastişi onlara anlayacakları bir dille tanıtan postmodernizmden etkilenen Müslüman entelektüellerin söylemleri bu ara-yüzeyi pekala oluşturabilir. Bu ise, kimliklerini, cemaatlerini, dinsel referanslara başvurarak savunmak zorunda kaldıkları modern sıkıştırılmışlık durumunu çözünmeye uğratması muhtemel bir ortam demektir. Kurtarıcı bir ilahi el olmadan ya da kimlik ve cemaati dinsel bir savunmaya zorlanmadan da var olma imkanının sekülerleşmeye aralayacağı geçit fazla dar olmayacaktır.

Bu suretle, postmodernizmden etkilenen Müslüman entelektüellerin söylemlerindeki yerellik, kimlik, yaşam biçimi ve cemaat duyarlılıklarının barındırdığı sekülerleşme potansiyeli yanında, söz konusu toplumsal kesimlerle kurabileceği seçmeci yakınlıkların da sekülerleşmeyi teşvik edici bir rol oynayabileceği söylenebilir. Kuşkusuz, tam anlamıyla oluşmaktan ziyade henüz uç veren bu eğilim ve süreçlerin empirik düzeyde kazanacağı yönelimler, yine zamanın salınımları içinde belirginleşecektir.

Sonuç Yerine

Göstermeye çalıştığımız gibi, kendilerini 'Müslüman' olarak niteleyen entelektüellerin, modernizm-postmodernizm eksenindeki farklılaşması, sekülerleşme yönünde önemi azımsanmayacak yönelimler içermektedir. Dikkat edilecek olursa, modernizm ile postmodernizmden etkilenen entelektüeller, garip bir biçimde birbirleriyle değil, başka muhataplarla tartışmakta, ortak bir sorun alanında değil farklı sorun alanlarında yer almaktadırlar. Bunu, aralarında hiçbir tartışma olmaması ya da ele aldıkları sorunlardan bazılarının ortak olmaması anlamında düşünmemek gerekir. Modernistler verili saydıkları modern dünyada 'Müslüman toplum'un dinsel formasyonu ile ilgili bir sorun alanında tartışırken, postmodernizmden etkilenenler ise, verili toplumdaki hakim felsefi/siyasal yapılanmayla ilgili bir sorun alanında tartışmaktadırlar.

Modernistler akılcı, eleştirel tutumlarıyla geleneksel dinsel tutumları sarsarak kritik duyarlılıkların dünyevileşmeye yöneleceği bir çığırda yol almaktadırlar. Postmodernizmden etkilenenler, öteki küçük-anlatılar arasında bir küçük-anlatı olarak ele almasalarda, başkalarıyla birlikte yaşamanın siyasal projeleri çerçevesinde, kritik duyarlılıkları beşerî-dünyevi bir nitelik taşıyan kimlik, yerellik, yaşam tarzı ve cemaat kavramlarını vurgulamaktadırlar. Eğer, söylenildiği gibi, her şeyin birbiriyle eklektik bir biçimde bir pastiş oluşturacak şekilde yanyana gelip iletişime geçtiği bir dünyada yaşıyorsak ya da bir gün böyle bir dünyada yaşayacaksak, modernizmin de postmodernizmin de, kendi iç yönelimlerinin yanı sıra, kendileriyle "seçmeci bir yakınlık" kuracakları eğilimlerle, bir "yeniden kutsala dönüş" (*resacralization*) değil, sekülerleşme çizgisi içinde evrilmeleri, daha güçlü bir ihtimal olarak belirmektedir.

Kaynakça

AÇIKGENÇ, Alparslan (1990), "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)," *İslami Araştırmalar.* Cilt: 4, Sayı: 4 (Fazlur Rahman Özel Sayısı), ss. 232-252.

AHMED, Akbar S. (1995), *Postmodernizm ve İslam.* çev. O.Ç. Deniztekin, İstanbul: Cep Kitapları A.Ş..

ARON, Raymond (1985). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri.* çev. K. Alemdar, İş Bankası Yayınları.

AYDIN, Mehmet S. (1990), "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi," *İslami Araştırmalar.* Cilt: 4, Sayı: 4 (Fazlur Rahman Özel Sayısı), ss. 273-284.

BAŞER, Vehbi (1996), "Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Metinlerin Anlaşılması," *2. Kur'an Sempozyumu: Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995.* (Yayına Hazırlayanlar: M.A. Ersin, İ. Karatay, F. Özkan), Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, ss. 13-50.

BERGER, P.L., B. Berger ve H. Kellner (1985), *Modernleşme ve Bilinç.* çev. C.Cerit, Pınar Yayınları.

BULAÇ, Ali (1994), "Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası," *Bilgi ve Hikmet,* Sayı: 5 (Kış), ss. 3-15.

ÇİĞDEM, Ahmet (1997), *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas.* İstanbul: İletişim Yayıncılık.

ENCYCLOPŒDIA BRITANNICA ONLINE (16 Aug. 1999a), "Modernism," 1994-1999 Encyclopœdia Britannica, Inc., <http://members.eb.com/bol/topic?eu=54475&sctn=1>.

———16 Aug. 1999b), "Neoorthodoxy," Ž 1994-1999 Encyclopœdia Britannica, Inc., <http://members.eb.com/bol/idxref=104144>

——— (16 Aug. 1999c), "Theological Liberalism," Ž 1994-1999 Encyclopœdia Britannica, Inc., <http://members.eb.com/bol/topic?eu=73910&sctn=1>

FREYER, Hans (1977), *İçtimai Nazariyeler Tarihi.* 3.b., çev. ve Yaz. (Ekler): T. Çağatay, Ankara: D.T.C.F. Yayınları.

GELLNER, Ernest (1994), *Postmodernizm İslam ve Us.* çev. B. Peker, Ankara: Ümit Yayıncılık.

GÜLER, İlhami (1991), "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelami Bir Katkı," *İslami Araştırmalar.* Cilt: 5, Sayı: 2, ss. 92-99.

LYOTARD, Jean-François (1994), "Postmodern Nedir Sorusuna Cevap," çev. D. Sabuncuoğlu, *Jameson, Lyotard, Habermas: Postmodernizm.* (haz. N. Zeka), İst.: Kıyı Yay., ss. 45-58.

O'DEA, Thomas (1966), *Sociology of Religion.* (A. Inkeles eds.), Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc..

PARSONS, Talcott (1967), "The Theorethical Developement of the Sociology of Religion: A Chapter in the History of Modern Social Science," *Readings in the Sociology of Religion* (der. Joan Brothers). New York: Pergamon Press, pp. 71-88.

RAHMAN, Fazlur (1970), "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," *International Journal of Middle Eastern Studies.* Vol.: I, ss. 317-333.

——— (1990a), "Amerika Ortamında Müslüman Kimliği: Türk Toplumunun Durumu," çev. M.M. İlhan, *İslami Araştırmalar.* Cilt: 4, Sayı: 4 (Fazlur Rahman Özel Sayısı), ss. 323-326.

——— (1990b), "Eyüb Han Döneminde Bazı İslami Meseleler," çev. M. Uyanık, *İslami Araştırmalar.* Cilt: 4, Sayı: 4 (Fazlur Rahman Özel Sayısı), ss. 301-310.

——— (1990c), "Kısa Otobiyografi," çev. B. Demirkol, *İslami Araştırmalar.* Cilt: 4, Sayı: 4 (Fazlur Rahman Özel Sayısı), ss. 227-231.

ROSENAU, Pauline Marie (1988), *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri.* çev. T. Birkan, Ankara: Ark Yayınları.

SCHROEDER, Ralph (1996), *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi.* çev. M. Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

SWINGEWOOD, Alan (1998), *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi.* çev. O. Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

THE COLUMBIA ELECTRONIC ENCYCLOPEDIA (16 Aug. 1999), "Modernism," Ž 1994, 2000, on Infoplease.com., <http://www.infoplease.com/ce6/society/A0833541.html>.

THOMPSON, Kenneth (1990), "Secularization and Sacralization," *Rethinking Progress: Movements, Forces, and Ideas at the End of the 20th Century.* J.C. Alexander and P. Sztompka eds., London: Unwin Hyman Ltd., pp. 161-181.

islâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 281-300

Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem

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

İnsan her zaman bir kavram dünyası içinde yaşıyor. Kişi, bütün dış dünyayı bu kavram dünyasının penceresinden okuyor ve anlamlandırıyor. İnsan olarak, olguları, olayları ve ilişkileri doğrudan ve çıplak olarak görebilmemiz mümkün değildir. Bu bir yandan insanın içinde bulunduğu bir kısıtlılıktır; ancak, insanın bu kavram dünyası olmadan dış dünyaya karşı bütünüyle körleşebileceği düşünüldüğünde, onun bir kavramlar dünyasına sahip oluşu, bir diğer yandan da ona dış dünyaya açılan bir pencere sunmaktadır. Öyleyse, biz dünyaya sınırları ve biçimi belirli bir pencereden bakıyoruz. Bütün nesneleri ve bu nesneler arasındaki ilişkileri okumayı, bu kavram dünyası dolayısıyla başarabiliyoruz. Bizi, önemli ölçüde biz yapan bu kavram dünyasına, kültür, dünya görüşü, paradigma, ideoloji, yorum, model gibi adlar veriyoruz.

XIX. yüzyılın başını, bu çalışmada ele alacağımız çağdaş İslam kavram dünyasının oluşumuna başlangıç tarihi olarak verebiliriz.[1] Bu dönem, dünya üzerinde İslam dünyasının gücünü iyiden iyiye kaybettiği bir dönemdir. Bu geri düşmenin birkaç yüzyılı bulan bir mazisi bulunmaktadır. O günlerde İslam dünyasını büyük oranda sınırları içinde bulunduran Osmanlı'nın ve bunun daşında kalan İslam dünyasının yetiştirdiği insan kaynaklarının Batı'nınkilerle rekabet edemeyişinin bir sonucu olarak, Osmanlı ülkesinin kültürel, ekonomik, eğitsel, askerî vb. alanlarda Batı karşısında güçsüz kalması, büyük kayıplara yol açtı. Osmanlı Devleti'nin Batı karşısındaki geri bir noktada kalışı artık XIX.

[1] Bassam Tibî, Çağdaş İslam dönemini, Mısır'ın Napolyon tarafından işgal edildiği yıl olan 1798 ile başlatır. Bkz. *The Crisis of Modern Islam*, çev. Judith von Sivers, University of Utah Press, 1988, s. 39.

yüzyılla birlikte çok açık olarak ortaya çıkmıştı. Büyük toprak kayıpları, diğer alanlardaki kayıpların saklanabilmesine daha fazla izin vermiyordu. Hayatın bütün alanlarındaki bu gerilerde kalış sonucunda Osmanlı ve İslam dünyası, Batı'nın nefesini her bakımdan 'harim-i ismet'inde hissetti. Hilafet merkezi askerî tehdit altına düşerken, Osmanlı insanı zihniyle ve kalbiyle de bu tehdidi derinden derine duymaya başlamıştı. Bu, gerçekten büyük bir yenilgiydi.

Batı'nın büyüyen gücü, Müslüman toprakları genişleme alanı olarak seçmiş, belli bir birikime ulaşan Doğu çalışmalarını da bu sömürgeci ve yayılmacı siyasetine güç katan bir araç olarak kullanmıştı.[2] Öyle ki, Napolyon, Mısır'ı sömürgeci bir güç olarak işgal ederken, oryantalizmin sağladığı akademik destek, işgalcileri, gerçek Müslümanlar ve İslam'ın gerçek koruyucuları olarak gösterebiliyordu.[3] Bu dönemde 1312 tarihindeki Viyana Konsülü ile başlatılan oryantalizm iyice olgunlaşmış ve gerçek ürünlerini vermeye başlamıştı. Artık İslam dünyası, XIX. yüzyılın başlarıyla birlikte dünya sahnesinde İslam'ın tanımlanmasında ve algılanmasında yeni bir sayfanın açıldığı bir döneme giriyordu. Batılı askerî, siyasi ve ekonomik güçler, bir yandan Osmanlı'nın topraklarını paylaşırken, siyasetin emrine koştukları entelektüel güç, oryantalizm, bütün bilgisel mahareti ve birikimiyle İslam medeniyetinin en temel kavramlarını, tarihini, bilimini, teolojisini, etnolojisini ve geri kalmışlığını, kendi bakışıyla tanımlamaya ve şekillendirmeye başladı. Bunları, o günleri yaşayan bir İslamcı, Babanzâde Ahmed Naim şöyle dile getirmektedir:

> Şimdiki hâl ile geçmiş arasındaki tezat –bizleri demeyelim, çünkü bu tezadı bile gösterecek ilim ve irfanımız kalmamış, vaktiyle ne olduğumuzu, şimdi ne hâlde bulunduğumuzu bize tanıtan ne yazık ki yine düşmanlarımızdır– Frenkleri bile hayrete düşürüyor.[4]

Müslümanlar, oryantalizmin İslam'a ilişkin söylemi karşısında bugün de canlılığını koruyan bir dizi cevabi yorum ve söylem geliştirdiler. Müslümanlar âdeta, kendilerini yaşamayı bir kenara bırakarak, var güçleriyle oryantalizme karşı durma ve ona cevap verebilme sürecine girdiler. Başka bir söyleyişle, artık Müslümanlık, geri dönüşü olmayan bir şekilde oryantalizm olgusuyla birlikte bir Müslümanlık idi. Oryantalizmin bir öteki olarak İslam'a yönelttiği söylem bütünü karşısında, Müslümanlık tarafı hummalı bir savunu üretimine girişmişti. Bu, sonuç olarak neredeyse tamamen son iki yüzyıl içinde Müslümanlığın büyük oranda dış bir müdahaleyle, yani oryantalizm tarafından belirlenmesi sonucunu doğurdu. İslam'a ve Müslümanlara dair çoğunlukla 'yakışık almayan', 'doğru olmayan' ve 'haksız' birtakım sözlere elbette cevap verilmeliydi. Müslümanlar, Batı'ya karşı cevap yetiştirme çabası içinde yol alırken, oryanta-

[2] Edward Said, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, Pınar Yayınları, İstanbul 1982, s. 113.

[3] Edward Said, *Oryantalizm*, s. 145.

[4] Babanzâde Ahmed Naim, "İslam'ın Dünü ve Bugünü", zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Kitabevi, İstanbul 1997, I. 388.

lizmin başlattığı ve belirleyici olduğu, sorgulama biçiminde bir diyaloğun diyalektiği içine çekilivermişlerdi. Bir doğubilimci Leonard Binder çağdaş dönem İslam'ı hakkındaki düşüncesini şöyle ifade eder:

> İslam'la oryantalizm arasındaki diyalektik ilişki göz önünde bulundurulduğunda yapılanmış bir eleştiride bu ikisini birbirinden ayırmanın meşru olduğundan pek emin değilim.[5]

Bir başka yerde Binder, sözünün bütün esirgenmemişliği ve çıplaklığı ile Edward Said'in yazdıklarını "İslam da oryantalizmin yarattığı bir şeydir." şeklinde yorumlayıvermektedir.[6]

İşte son iki yüzyıldaki Müslümanlar, giderek daha büyük oranlarda kaçınılmaz olarak söz konusu diyalektik içinde oluşan bir kavram dünyasının içine doğmaktadırlar. Bu dönemde yaşayan Müslümanlar, İslam'a, Kur'an'a, Peygamber'e, Sünnet'e, tarihlerine, kendilerine ve nihayet dünyaya bu kavram dünyasının penceresinden bakmakta ve ilişkilerini bu kavram dünyasının sınırları içinde okuyup anlamlandırmaktadırlar. Said Halim Paşa şu satırlarında oryantalizmin baş kahramanı olduğu diyaloğun mahiyetini kendi ifadeleriyle ortaya koymaya çalışır:

> (Müslümanların) geriliklerini önce onlara hakim olan Hıristiyan milletler görmüş ve onların fikir adamları, bizden çok önce bu mesele ile meşgul olmuşlardı. (...) Müslüman milletlerin, dinlerinin zaruri bir neticesi olarak geri kaldıklarını iddia eden Batılılar, meseleyi bir din meselesi hâline getirdiler. Öyle olunca, bu iddia Müslümanlar tarafından şiddetli red ve itirazlarla karşılandı. (...) Neticede bu bahis ortaçağın o bitmez tükenmez ve faydasız metafizik münakaşalarını andırır, ateşli ve kasıt arayan bir münazaraya döndü. (...) Müslümanların gerilemesi meselesinden çıkan münakaşalara, ilk andan beri hakim olan, bu ruh hâlidir. Bu hâl tarafsız düşünceyi daima engellemiş ve çok büyük ehemmiyeti bulunan tarihî ve sosyal bir hâdisenin gereken önemle ele alınmasına mâni olmuştur.[7]

Oryantalizmin başlattığı bu diyalog ve onun söylemi o kadar başarılı oldu ki, yakın zamanda gündemimizi dolduran Vahhabizm ve Taliban gibi literalist, radikal ve köktenci örneklerden, Fazlur Rahman gibi akademik, liberal ve protestan örneklere kadar son yüzyılda ortaya çıkan bütün Müslümanlık tezahürleri, oluşumunda oryantalizmin başat rol aldığı çağdaş İslam yelpazesinin farklı noktalarında yerlerini aldılar. Bu çalışmada, söz konusu yorumun son yüzyıl içinde zihinlerimizi alabildiğine yönlendiren kavram dünyası üzerine eğilmeye çalışacağız.

Osmanlı Devleti, Batı'nın hızlı ilerleyişini en erken görmek durumdaki ülkeydi; çünkü bu ilerleme, her aşamasında kendi aleyhine gerçekleşmekteydi.

[5] Leonard Binder, *Liberal İslâm*, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayınları, Kayseri 1996, s. 184.
[6] Leonard Binder, *Liberal İslâm*, s. 192.
[7] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayınları, İstanbul 1993, s. 148-150.

Söz konusu durum karşısında, istisnasız bütün alanlardaki saldırılara ve gerilemelere karşı harekete geçmek ve bunlara son vermek kaçınılmazdı. Batı'nın gücüne yine onun birikimiyle karşılık verilecekti. Osmanlı buna önce askerî alanda bir yenileşmeyle başladı. III. Selim ve ardından II. Mahmud ordunun Batılı ordularla baş edebilmesi için yapılan girişimlerin karşısına bir engel olarak çıkan Yeniçeri Ocağı'nı kaldırıp yerine Nizâm-ı Cedîd'i getirdi. II. Mahmud aynı zamanda kılık-kıyafetle de ilgilenmişti. İlk defa fes onun zamanında kullanıma girdi. Bu şekilsel uygulamaların daha sonraki örneklemeleri de yaşanacaktı. II. Mahmud, idari alanlarda yeni düzenlemelere girişti. Avrupa'ya uyum sağlayabilmek için hariciye, dahiliye, maliye nezaretleri kurdu. Gülhane Hatt-ı Hümâyûn'u ile Batı'dan esen milliyetçilik akımının etkileri iyice hissediliyordu. Bütün uyrukların tek hukuk altında birleştirilmesine geçiliyor, vergi sisteminde yenilikler getiriliyor, orduda başka düzenlemelere gidiliyordu. Daha sonraki dönemlerde de, kaynağı Batı olan birçok değişiklik gerçekleşti.[8] Sonuç ise kaçınılmaz bir paradokstu. Bu paradoksu daha sonra İslamcılık ideolojisi de derinden yaşayacaktı. Amaç, Batı'ya karşı koyabilmekti; ancak sonuç, 'Batılılaşma' veya çağdaşlaşma adını verdiğimiz sürecin başlatılması ve sürdürülmesi oldu.

Müslüman aydın bu çöküntü durumunu bir şekilde zihninde cevaplandırmaya girişmişti. Bir yandan ardı arkası kesilmeyen yenilgiler hazmedilmeye çalışılırken, bir yandan da İslam aleyhine sürdürülen kampanyaya karşı bir söylem üretilmeye çalışılıyordu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında "İstanbul'da bir grup Osmanlı aydını tarafından modern dünyanın meydan okumalarına karşı koyma endişeleriyle" İslam bir ideolojiye dönüştürülmüştü.[9] İdeoloji, "fertlerin sosyo-politik çevrelerine bir anlam vermek için yarattıkları veya başkalarından aktardıkları sembolik haritalar veya sembol sistemleri" olarak tanımlanmaktadır.[10] İşte Batı karşısında Osmanlı aydınının ve genel olarak Müslüman aydının yaptığı tam da bu süreci başlatmak ve onu oluşturmaktı. İslamcılık, İslam dünyasını Avrupalılık, sömürgecilik ve yeni-sömürgeciliğin dünyası bağlamında tanımlayan ve tümüyle ideolojik nosyanlarla yapılanmış bir söylem olarak ortaya çıkmıştı.[11] İslamcılığın belirdiği dönemde, benzeri amaçlarla Osmanlı'da Osmanlıcılık, Batıcılık ve Türkçülük, Arap ülkelerinde de Arap milliyetçiliği gibi başka ideolojiler de kendini gösteriyordu.

Oryantalizm, Doğu'daki milletlerin geri kalmış olmalarını onların dinleri ile yakından ilişkilendiriyordu. Bu, bir 'öteki' oluşturma süreciydi. Müslümanlar da, bu yönde bir söylem ve cevap arayışına girdiler. XIX. yüzyıl oryantalizminin bu ötekine dair en temel söylemine göre, Doğu'dakilerin bütün geri kal-

[8] Bkz. Roderic H. Davidson, *Osmanlı İmparatorluğunda Reform*, çev. Osman Akınhay, Papirüs, İstanbul 1997, I. 32-67.

[9] Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 13.

[10] Clifford Geertz, "Ideology as Cultural System", *Ideology and Discontent*, ed. David Apter, New York, 1964, s. 47, zikr. Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 22.

[11] Aziz al-Azmah, *Islams and Modernities*, Verso, London 1993, s. 43.

mışlıkları dinleri yüzündendi. Friedrich Schlegel, Müslümanların, "ölü ve boş bir teoloji, eşi görülmemiş ve negatif bir iman sahibi olduklarını" söylüyordu.[12] William Muir'e göre, "Muhammed'in kılıcı ve Kur'an; uygarlık, özgürlük ve gerçeğin şimdiye kadar görülmemiş en büyük düşmanı." idi.[13] Bir başka doğubilimci, Kur'an'ı şöyle tanımlıyordu: "Muhammed, (....) Kur'an isimli bir kitabın yazarıdır. Bu kitap karmakarışık, anlaşılmaz, hazmedilmez, başı sonu belirsiz, uzun, nefes kesen, can sıkıcı, çok katı, düzensiz, çekilmez, aptalca" vs.'dir.[14]

Doğu'yu ve İslam'ı bu derece geri ve düşük düzeyde görmek, oryantalizmin, Doğuluları yeniden düzenleme, dünyanın gerçeklerine uydurma ve kendi kültürel ve askerî faaliyetine malzeme yapma çabalarını meşrulaştırıyordu:[15] "Doğulu kulluğa uygun bir ırkın üyesi olduğuna göre kul işlemi görecekti."[16] İngiltere'nin Mısır'a atadığı sömürge valisi Lord Cromer, Avrupalıları ve Doğuluları şöyle karşılaştırıyordu:

> Avrupalı sağlam düşünür. Meseleleri açıkça ortaya koyar. Mantık öğrenmemiş olsa dahi doğuştan mantıklıdır. Tabii olarak şüphecidir ve bir teklifin doğruluğunu kabul etmeden önce delil ister. Daima canlı duran zekası makine gibi çalışır. Doğu kafası ise ülkesinin pitoresk görüntüleri gibi en yüksek noktada simetri duygusundan yoksundur. Düşünce sistemi düzensiz ve dağınıktır...

Cromer'e göre Doğulu,

> Sadakatle yaltaklanmaya hazır, entrikaya ve kurnazlığa yetenekli, hayvanlara karşı acımasız insanlardır. (...) Ne doğru dürüst yolda ne de kaldırımda yürüyebilir. Dağınık kafası, yolların ve kaldırımların yürümek için yapıldığını farkeden Avrupalı zekasının yakınına dahi erişemez. Doğulular sağlam yalancılardır. Hareketsiz ve şüphecidirler. Tek kelime ile Anglo-Sakson ırkının açıklığına doğruluğuna ve asaletine ters düşerler.[17]

Artık sömürgeci güçler bu geri insanların yaşadığı topraklara uygarlık götürerek insanlığa katkıda bulunabilirlerdi.

Oryantalizmin İslam ve geri kalmışlık/terakki etmemişlik söylemi, İslamcı aydına "artık Müslümanların dinsel açıdan kendilerine çeki düzen vermeleri" gerekliliğini ilham ediyordu. Müslüman bir aydın için bütün bu olanların sorumlusu 'İslam' olamazdı. Öyleyse sorumlu kimdi? Sorumlu arayışı bu aydınlar arasında sıklıkla içedönük bir 'günahkâr' yakalama tutumu ortaya çıkarmıştır.

[12] Friedrich Schlegel, "Über die Sprache und Weishet der Indier. Ain Beitrag zur Begründung der Alter tümskunde", *Mohr und Zimmer*, Helidelberg 1808, s. 44-59, zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 173.

[13] Zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 263.

[14] Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Warship, and the Heroic in History*, Longmans Green and Co., New York 1906, s. 63, zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 265 vd.

[15] Edward Said, *Oryantalizm*, s. 353.

[16] Edward Said, *Oryantalizm*, s. 351.

[17] Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, MacMillan, New York 1908, s.146-167, zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 71vd.

Bu durumda, o zamana kadar cari olan Müslümanlık bırakılabilirdi, bırakılmalıydı da. Böylece İslamcılık, İslam ile Müslümanlığı birbirinden ayıran protestan bir çizgiye oturuvermiştir. Bu savunma söylemi, ilk iş olarak, bir ideal İslam oluşturmuş ve onu Müslümanların kusurlu ve süfli dünyasından uzak tutma çabasına girişmiştir. İslamcılar bu geride kalmanın başlıca müsebbibi olarak Müslümanları göstermişlerdir. Aradıkları günahkâr, 'İslam' değil Müslümanların kendileriydi. Bütün günahlar da, onların bugününü hazırlayan geçmişinde aranmalıydı. Bu meyandaki apolojilerden güzel bir örneği Şeyhulislam Mûsâ Kâzım Efendi sergilemiştir. "İslam ve Terakki" adlı yazısına o, "Mevcut dinler içinde İslam dini kadar ahlaki, ictimai...." diyerek başlar. Yazının ikinci paragrafı "İslam dini terakkiye mâni imiş!... Ne büyük iftira, ne azim bir bühtan!..." ifadeleriyle devam etmektedir. Yazı, şûrâ, hürriyet, adalet, musavat, uhuvvet, kuvvet hazırlama gibi çağdaş Batı paradigmasının en temel kavramlarının neredeyse tamamının İslam içindeki meşruiyetini ispatlayan alt başlıklarla devam ederek şu cümlelerle nihayete ermektedir:

> Şimdi "İslam dini terakkiye mânidir" diyen zevata sorarım: Bu makalemizde açıkladığımız mühim esaslar İslam dininden başka hangi millette vardır ve İslam milletinin kendi tembellik ve bilgisizlikleri yüzünden uğradıkları felaketlerin sebeplerini o kadar ulvi olan İslam dininde aramak insafa uygun mudur? Lütfen bu sorularıma cevap vermelerini kendilerinden beklerim.[18]

Birçokları arasında benzeri bir apoloji de Elmalılı Hamdi Yazır tarafından kaleme alınmıştır: "Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir".[19]

Bu aşamada Osmanlı İslamcılığının oryantalizme karşı geliştirdiği cevabın yönü, tarihin yakın ya da uzak sayfalarında başarılar kazanmış ideal bir 'İslam'a çağrı karakteri taşımaktadır. Bu romantik idealizm, Batı'ya göre gerilere düşmenin başlıca nedeni olarak, geçmişte bir zamanlar Müslümanları başarıdan başarıya koşturduğuna inanılan 'İslam'ı yaşamayı son zamanlarda bir türlü beceremeyişimizi görmektedir. Bu idealizmin, giderek istenç dışı bir tavırla, zihinleri, saf ve kusurlardan uzak, âdeta sadece idealar âleminde yaşayabilen bir İslam'ı bulmaya yönelten bir işlevi olmuştur. Babanzâde Ahmed Naim'e göre, "İslam'ın geçmişteki şerefi ile şimdiki zilleti arasındaki elem verici tezata gelince, bunun da amilleri tahlil edersek görürüz ki," bunlar bir kısım ümmetin fertlerinden, kalan kısmı da "umera ve ulema sınıfının birikmiş, yığılmış kötülüklerinden" kaynaklanmıştır. Babanzâde'ye göre, bütün bu kötülükler, Şeriat'a veya İslam'a muhalefet adıyla genel bir sebebe indirgenebilir.[20] Elmalılı Muhammed Hamdi Ya-

[18] Mûsâ Kâzım Efendi, "İslam ve Terakki," *İslam Mecmuası*, 27 Şubat, 1319, s. 287-85, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 136-143.

[19] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Sebilürreşâd*, XXI544-554,Temmuz-Ağustos, 1339, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 526-546.

[20] Babanzâde Ahmed Naim, "İslam'ın Dünü ve Bugünü", *Musavver Muhitu'l-Ma'arif*'deki "İslam" maddesinden, II. 1446-56, (1333) zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 389.

zır'a göre de, "Müslümanların şimdiki gerilemesi ise dinî hassasiyetin azalması, aşk ve şevkin sönmesi ve akidelerin donuk bir hâl alması yüzündendir."[21]

Osmanlı'da Batı'nın İslam'a yaptıklarını bir şekilde karşılamaya yönelik çabalar birikirken, bir yandan da, Osmanlı toprakları dışında, Hindistan, Afganistan, İran ve Mısır'da başka bir İslamcılık çizgisi gelişmişti. Çoğu zaman Cemâleddîn Afğânî ile başlatılan bu çağdaşçı İslamcı çizgi, Müslümanların neden geri kaldığı sorusuna İstanbul'da gelişen İslamcılıktan daha farklı bir vurgu ile cevap vermiştir. Bu İslamcılık, "saf ve gerçek İslam"a dönüşü, İstanbul İslamcılığında görülen İslam'a, İslam kültürüne yeniden sarılmaktan ve İslam tarihinin parlak sayfalarındaki, bizi başarıya ulaştıran İslam'a ulaşmaktan farklı olarak tanımlamıştır. Bu çizginin oryantalizme verdiği cevabın vurgusu, İslam'ın en temel kaynağı üzerine yapılmıştır. Bütün bir gelenek aşılarak Kur'an'a gitmek bu söylemin temel tutumu olmuştur.[22] Onun saf İslam'ı sadece Kur'an'da bulunmaktadır. Çağdaşçı İslamcılık olarak da adlandırabileceğimiz bu yoruma göre, İslam dünyası, ne yazık ki, Batı'da gerçekleşen dogmatik düşünceden arınma ve saflaşma sürecini gerçekleştiremediği için Batı'nın gösterdiği gelişimi gösterememiştir. Modern İslam düşüncesindeki bu çizgiye doğru ilk ifadeleri ve yönlendirmeleri Afğânî'nin E. Renan'a karşı yazdığı meşhur reddiyesinde gözlemlemek mümkündür. Batı karşısında yenilgiye uğrayan ve savunma durumunda bulunan İslam dünyasının başından beri geliştirdiği, sonradan giderek yaygınlaşan ve nihayet İslamcılığa hakim olan tepki, Afğânî'nin cümlelerinde ifadesini bulan Aydınlama'ya dair şu açık öykünme olmuştur. Avrupalı uluslar kendilerini Hıristiyanlığın, yani dinin vesayetinden kurtarmış ve bilginin her dalında hayret verici gelişmeler gerçekleştirmiştir. Afğânî aynı şeyin İslam dünyasında da olmaması için bir sebep görmemektedir:

> İslam dininin bilimsel ilerlemenin önünde bir engel olduğu doğru olsa bile, bir gün bu engelin ortadan kalkmayacağını kim söyleyebilir? İslam dini bu konuda diğer dinlerden nasıl ayrılabilir? Her din kendine göre müsamahasızdır. Hıristiyanlık, yani onun emirlerini ve öğretisini izleyen ve ona göre şekillenen topluluk, sözünü ettiğim ilk dönemde böylece hür ve bağımsız olarak ortaya çıktı. Gelişme ve bilim yolunda da hızlı bir şekilde ilerlemektedir. Oysa İslam toplumu henüz kendisini dinin vesayetinden kurtaramamıştır. Ancak, Hıristiyanlığın dünyada İslam'dan yüzyıllarca önce ortaya çıktığı düşünülürse, İslam toplumunun da bir gün bağlarını koparmayı başaracağına ve Batı toplumunun izinden giderek uygarlık yolunda kararlı bir şekilde yürüyeceğine olan ümidimi muhafaza ediyorum... Hayır, İslam böyle bir ümitten mahrum edilemez.[23]

[21] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, "Felsefe, Teceddüt ve Avrupa Kültürü", *Tahlili Tarihi Felsefe-Metalip ve Mezahip, Ma'ba'de't-tabia ve Felsefe-i İlahiyye*, s. 10-40, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 556.

[22] Cemâleddîn Afğânî, Muhammed Abduh, *el-'Urvetu'l-vuṣkā*, Mısır 1937, s. 70.

[23] "Answer of Jamal al-Din to Renan", *Journal des Debats*, May 18, 1883, zikr. N.R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, Universty of California Press, Berkeley 1983, s. 183.

Oryantalizmin İslam'a çevirdiği bu geri kalış eleştirisinin arka planında, onun zaten protestan duruşu ve akılcılık devrimini yaşamış oluşu bulunmaktadır. Oryantalist, aynı arka planı İslam'a da yansıtmıştır. İslam'a yönelttiği eleştirilerde protestantizmi yaşamış kişilerin, bunu yaşama tecrübesine erememiş olanlara yönelttiği bir söylem söz konusudur. Edward Said, oryantalizmin İslam'a genel bakışını daha sonra şöyle ifade edecektir: "... İslam, eski bir tecrübe olan Hıristiyanlığın yeni ve kaçak bir görüntüsü sayılmıştır."[24] Daha önce benzeri ifadeleri, Elmalılı Hamdi Yazır da, Jules de Beaume'un ayetleri konu tasnifine tâbi tutan *Le Coran Analyse* adlı çalışmasına atıfla yazmıştı:

> ... Avrupa bizim son teceddüdlerimizi ya Protestanlığa veya diğer bir Avrupa mezhebinin tesirine atfetmekte ve hep bunları kendilerine kul olmak gibi gaye ile mütalaa etmektedir.[25]

Elmalılı'nın bu itirazına karşın çağdaş İslamcılık, genel olarak gerçek İslam'ını, böylesi bir protestantizmin başarıldığı İslam tanımında bulmaktadır. Böylece dünyayı etkileyen 'fundamentalist protestan' paradigma, çağdaş İslam düşüncesi için de bir model oluşturmuştur. Temel kaynaklara ve köklere, asr-ı saadete dönme; yeniden kaynaklara dönme temel tezi, çağdaş İslam yorumunda oldukça belirgin 'selefî' bir tez olarak belirmiştir. Buna göre, Hıristiyan dünyanın gerçekleştirdiği 'reform', İslam dünyasında da başarılmak isteniyorsa, aynı saflaşmanın İslam dünyasında da gerçekleştirilmesi gerekmekteydi.[26] Bu yüzden, İslam dünyasında başlayan çağdaş dönemi, Hıristiyan Batı dünyasında yaşanan Reform olgusundan, söz konusu dönemde dünyada hakim duruma geçen bu düşünsel ve kültürel paradigmadan ayırabilmek mümkün değildir. Oryantalizm ise, bu iki dünyanın selefilikleri arasında sağlam bir bağ oluşturan temel unsur olmuştur. Olanlar hakkında bir üst-dil geliştirebilen nadir İslamcılardan Said Halim Paşa, bu İslam ve protestanlık söylemi hakkında şunları söyler:

> Hıristiyanlar, İslam dünyasının her tarafında gördükleri gerilik alametlerini, İslamiyet'ten biliyorlar. Bunda mâzurdurlar. Çünkü onların karşısına, terakki yollarında ilerlerken, sadece kendi dinleri ve bu dinden doğmuş bulunan ruhban sınıfının saltanatı çıkmış, mâni olmaya çalışmıştı. Bu yüzden, Müslümanların geri kaldığını gören bir Avrupalı, hemen kendilerine kıyas ederek, sebebin Müslümanlık olduğunu tahmin ediveriyor.
>
> Böyle bir zanna kapılmak, bir Hıristiyan için tabii sayılırsa da yanlış olmaktan kurtulamaz. Çünkü bu hükme varırken, İslamiyet'in esasını öğrenmiş, Müslüman milletlerin geri kalmasına sebep olan tarihî ve gerçek sebepleri araştırmış

[24] Edward Said, *Oryantalizm*, s. 107.

[25] Hamdi Yazır, "Felsefe, Teceddüt ve Avrupa Kültürü", zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 563.

[26] Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh, *el-'Urvetu'l-vuṯḳā*, s. 58; ayrıca bkz. Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, "Islahat ve İstikbal", zikr. Kara, *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi*, I. 78.

değildir. Sadece Hıristiyanlık hakkındaki kendi görgü, bilgi ve değer ölçülerinden ilham almıştır. Bu şekilde verilen bir hüküm ise şüphesiz hatalı olacaktır.[27]

Temel kaynak olarak Kur'an'a yapılan vurgu, en başından, günümüze kadar, özellikle Osmanlı dışında gelişen İslamcılıkta, vurgulanagelen bir nokta olmuştur. Kur'an'a yapılan vurgunun çoğunlukla bir tür kutsal kitap metinselciliği veya kısaca 'Kuranizm' olarak isimlendirilmesi yanlış olmaz. Bu bakımdan, Kur'an, modern İslam söyleminin odağında bulunmaktadır. Esasen modern İslam'ın Kur'an tanımı hakkında konuşmak, büyük oranda çağdaş İslam'ın kendisi hakkında konuşmak anlamına da gelir. Kur'an böylece her türden İslamcı söylemin mücadele platformu oluvermiştir. Ancak, Osmanlı İslamcılarının geleneğe olan inançlarını hâlâ devam ettirdiklerini gözlemleyebiliyoruz. Osmanlı İslamcıları hâlâ gelenek içinde geliştirilen disiplinlere ve argümanlara kendilerini yakın hissetmektedirler.[28] Fıkha olan inanç Said Halim Paşa'da hâlâ sürmektedir.[29] Mesela Osmanlı İslamcıları arasında Kur'an'ın böyle bir platform olarak kullanılması çok revaç bulmamıştır. Diğer çağdaşçı tefsir örneklerinin yanında Elmalılı Hamdi Yazır'ın yazdığı tefsir, neredeyse Râzî tefsirinin çağdaş bir versiyonu gibidir. Ancak 'saf İslam', 'Kur'an İslam'ı, 'gerçek İslam' söylemleri, Türkiye'deki Cumhuriyet dönemi İslamcıları arasında giderek yayılmıştır.

Böylece İslam, çağdaş dönemde daha çok bir kitap dini olarak algılanır olmuştur. Klasik İslam, Peygamber'in modelliğini çağdaş yoruma göre daha çok vurgulayan bir din geleneği idi. Bununla birlikte, İslam, sadece kişi temelli bir din olmadı. İslam geleneği içinde tasavvuf ve hadisçilik geleneğinin buna yönelik bir vurgusu olduğu söylenebilir. Ancak, İslam geleneğinin ana omurgası her zaman Kitap-Sünnet bütünlüğünde ve dengede götürmek istikrarını sürdürmüştü. Kur'an ve Sünnet kaynak metin veya 'nass' olarak alınabilecek kaynaklar olarak sürekli birlikte sayılmıştı. Protestan-köktenci İslamcılığın çağdaş İslam yorumunun ise, bu dengeyi Kur'an lehine bozduğu gözlemlenmektedir. Çağdaş dönemde beliren bütün İslam yorumlarında bu vurguyu görmek mümkündür. Buna göre, bütün bir düşünce tarihi ve gelenek, Kur'an ile olan ilişkisi açısından, çağdaş Kur'an tanımına göre yeniden değerlendirilmiştir. Kur'an'da olmadığı gerekçesiyle birçok fikir ve kavram, İslam'ın dışında tutulmaya çalışılmıştır. Fıkıh, kelam, tefsir gibi disiplinler Kur'ani olmamakla eleştirilmiştir. "Kur'an'ın İslam'ına" uymadığı gerekçesiyle hadisler tenkide tâbi tutulmuştur. Ancak, son yıllarda tarihselci İslamcılar bu birlikteliği ve bütünlüğü yeniden keşfetmiş görünmektedirler. Çünkü Sünnet'i Kur'an'ın tarihsel bağlamının dışında tutabilmek mümkün olmamaktadır.

[27] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 138.

[28] Örnek olarak bkz. Mansurizâde Mehmed Said, "Şeri'at ve Kanûn", haz. Abdullah Kahraman, *İslâmiyât* I (1998), sayı: 4, s. 239-51; İsmail Hakkı İzmirli, "Meslek ve Metodum", *Hakkın Zaferleri*, 1341, s. 6-8, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, II. 139-141.

[29] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 138.

Osmanlı İslamcıları, başarılı dönemleri tebcil eden ve İslam'ın özündeki başarı gücünü ispatlamaya çalışan bir söyleme daha çok tutunabiliyorlardı. Bunda Türklerin Haçlıları bozguna uğratan ve Bizans'ı yıkan başarılarını bir kenara bırakamayışlarının etkisi olmalıdır. Osmanlı dışındaki İslamcılar ise, XI. yüzyılla birlikte Türklerin İslam dünyasında giderek artan etkinliğini atlayarak, rahatlıkla X. yüzyıla dönebiliyorlardı. Osmanlı ve daha sonra Cumhuriyet İslamcılığı bundan uzun süre vazgeçememiştir. Esasen bunda da çok haksız sayılmamalıdırlar. XVII. yüzyıla kadar, Avrupa öteki olarak 'Osmanlı belası'nı karşısında buluyordu. Oryantalizmin Araplarla karşılaşmasından önceki anılarını hâlâ hatırlayabilen bir oryantalist şunları itiraf edebilmekteydi: "Orta halli bilgi ve eğitim sahibi bir insan, Londra şehrine baktığı sırada İslam ve Osmanlı İmparatorluğu tarihine ait ve bu tarihin Hıristiyan Avrupa üzerindeki etkilerine dair pek çok olaya şahit olabilirdi."[30] Ancak, Cumhuriyet dönemindeki İslamcığının giderek kadrosu ve söylemi bakımından zayıflaması, 1960'ların sonlarında hızlanan tercüme faaliyetinin etkisiyle, yüzyılın ilk yarısında çeşitli uzunluklarda sömürge olarak yaşamış İslam ülkelerinde gelişen İslamcılığın Türkiye'ye ithali, Türkiye'de de İslamcılığın daha köktenci bir söylem edinmesine neden olmuştur.[31] Bu zamana kadar Türkiye'deki İslamcı söylem, daha çok İstanbul İslamcılığının kavramlarını kullanmaktaydı. 1970'lerle birlikte artık Cumhuriyet Türkiye'sinin İslamcıları da daha önceki dönemde yapılan hamaseti bırakmış olduklarını gösterme edasıyla "Osmanlı'da kayda değer bir değer bulunmadığını", "Osmanlı'nın aslında bir sömürgeci olduğunu" söyler olmuşlardır. Böylece onlar da tarihin yükünü omuzlarından silkelemiş oluyorlardı. Oysa son dönem oryantalizmi, Osmanlı'yı nispeten daha nesnel değerlendirmede onların önüne geçmiş görünmektedir.[32] Bu konuda Arap dünyasında çağdaş köktenci İslamcı söylem ile birlikte büyüyen milliyetçiliği göz ardı etmemek gerekmektedir.[33] Çağdaş İslamcılığın ilk önderi Afğânî ve ondan sonraki önderi Muhammed Abduh, ayrıca Arap milliyetçiliğinin de önderlerinden sayılmaktadır.[34] Buna göre, Arap yazarları, Arap milliyetçiliği temeline dayalı bir çeşit İslami çağdaşçılık bağlamında geçmişi yorumlamaktadırlar.[35]

Bu söylemler değerlendirildiğinde, 'geri kalış' için son dönem Müslüman mütekellimler tarafından verilen cevaplar, Batı'nın 'ileriye çıkması'nı hazırlayan

[30] Said Halim Paşa, "İslam'da siyasi Teşkilat", *Sebilürreşâd*, çev. Mehmed Akif, XIX-XX, 439-501 (1340), zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 174 vd.

[31] C. Chew Samuel, *The Cresent and Rose: Islam and England during the Renaissance*, Newyork, Oxford Univ. Press, 1937, s. 103, zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 108; ayrıca bkz. Norman Daniel, *Islam, Europe, and Empire*, Edinburgh Univ Press, 1966, s. 11.

[32] Bkz. W.M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, London 1988, s. 25, 33vd.

[33] Arap milliyetçiliği bağlamında bir öteki olarak Türklerin belirlenmesi konusundaki açıklamaları için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. A. İhsan Pala, M. Şirin Çınar, kitâbiyât, Ankara 2001, s. 22-26.

[34] Aziz al-Azmah, *İslam and Modernities*, Verso, London 1993, s. 43; Michael Soussef, *Revold Against Modernity*, E.J. Bril, Leiden 1985, s. 54vd.

[35] Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. M. Kürşat Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul 1996, s. 122.

gerçek şartlara yönelik ve bu şartların bilimsel çözümlenmesine dayanan cevaplar olmamıştır. Müslüman savunmacıların hemen hiçbiri bu durumu tarihsel ve sosyolojik argümanlara başvurarak açıklama yolunu seçmemiştir. Geri kalma sebeplerini Said Halim Paşa'nın diğer İslamcılardan farklı bir platformda arama girişimleri bulunmakla birlikte, onun da çok başarılı olmadığı görünmektedir. O gerçek sebebin ciddi bir şekilde araştırılmadığından şikayetçidir.[36] Said Halim Paşa'ya göre, geri kalışın sonuçları, bu durumun sebebi olarak görülmüştür. Hükümdarların istibdadı, alimlerin bilgisizliği, baştakilerin beceriksizliği, dinin emirlerine gerektiği gibi uymama, dinde taassup ve kadere olan tevekkülümüz bu sebepler arasında sayılmıştır.[37] Oysa ona göre, bu meseleyi din ve mezhep meselesi olmaktan çok, sosyal bir olay olarak görmek gerekmektedir.[38] Başka bir yerde ise o, "İslam dünyasının gerilemesi, maddi şartlarının sukutundan ve ortadan kalkmasından ileri gelmiştir ki bu sukut onu Batılı milletlerin taarruzlarına karşı istiklalini müdafaaya gücü yetmeyecek, onların tahakkümü altına düşmekten kendini kurtaramayacak kadar zayıf bir hâle getirmiştir." der.[39] Ancak o da, yer yer İslam'ın gerileme sebebi olamayacağı şeklindeki savunmanın içine girmekten kendisini alamamaktadır.[40] Ona göre, "Bugünkü gerileyişimizin sebebi, dinimizin esaslarına riayet etmeyişimiz"dir.

Teorik olarak evrensel insani değerler açısından bir ideal nokta kabul etsek bile, tarih içinde ileri ya da geri durumda olmanın, izafi bir yanı bulunmaktadır. Egemen Batılı model ve değerler bağlamında ve onlara göre bir gerilik ve ilerilikten bahsediliyorsa, bunlara sahip olmayanlar geridirler. Yenilmiş olmak, geri kalmış ve eskimiş olarak adlandırılmayı da getirmektedir. Bundan sonra 'terakki'nin gerekleri egemen modele ait kavramlarla doldurulacaktır.

Aslında İslamcı söylem için, Batı'nın ilerlemesinin veya İslam'ın gerilemesinin gerçek sebebinin bulunmasının ve anlaşılmasının da o kadar önemi yoktur. Çağdaş İslam savunmacılığı içinde, söylemlerin odaklandığı noktalar farklı olmakla birlikte, bu yorumların hemen hepsi aynı zamanda içeriye yönelik mesajlarla yüklenmiştir. Oryantalizm karşısında geliştirilen bu yeni apolojinin sahipleri veya yeni mütekellimler, genel özellikleri bakımından içeriye yönelik çağrılarını ideal islamlara ilişkin farklı göndermelerle ortaya koymuşlardır. Bu cevaplar bir yandan Batı karşısında 'İslam'a, asla, içe, yeniden dönüşü, yeni bir düzen arzusunu vurgularken, bir yandan da 'artık' dönülmesi gereken kendi benimsediği 'gerçek İslam'ın tanımını da yapmaktaydı. Başka bir ifadeyle, cevaplar çeşitli şekillerde tezahür etmiştir ve cevaplardaki göndermelerin adresleri, bu cümleleri ifade eden İslamcıların çağdaş İslam yorumlarını da ortaya

[36] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 147.
[37] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 150.
[38] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 151.
[39] Said Halim Paşa, "İslam'da Siyasi Teşkilat", zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 171.
[40] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 140.

koymuştur. Bir başka açıdan da bu söylemler, İslamcılığın Batı ile rekabet tasarımlarını içermektedir. Bütün bu söylemlere ayrı ayrı karakterini veren ruh hâli ayrıca Batı'nın hangi yüzünün kabul edildiğinin, oryantalizmin hangi sorgusundan gocunulduğunun da ipuçlarını vermektedir. Mesela Batı'nın ilerlemesine ilişkin savunmalarda, Batı'nın düşünsel ve teorik bir dönüşümü gerçekleştirebildiği ve dine karşı bir arınmayı başarabildiği için öne geçtiği şeklindeki bir açıklamayla,[41] aynı zamanda Müslümanlığın bu ilerlemeyi yakalaması için, Müslümanların da buna benzer bir dönüşümü başarması gerektiği söylenmek istenmektedir. Cevap, Osmanlı İslamcıları için, siyasal köktenci, akılcı, bilimci, demokrat, hümanist; siyasal ideolojik eğilimlerdeki İslamcılar için değişik noktalara odaklanmıştır. Mesela, "Müslümanlar İslam'ı gerektiği gibi yaşamadıkları için, Batı karşısında yenilgiye uğradılar." şeklindeki bir cevap, çoğunlukla Müslümanların parlak dönemlerindeki İslam'a atıfla konuşmakta ve İslam'ı bütün bir geleneği ve tarih içinde geliştirdiği başat çizgiyle tanımlamaktadır. "Müslümanlar İslam'a bid'atler karıştırarak İslam'ı bozdukları için zayıfladılar." cevabı ise, İslam'ın ilk yıllarını özleyen selefî bir yönelişle Müslümanları arınmış bir İslam'a çağırmaktadır. "Kur'an'ı anlayamadığımız için..." cevabında ise, metinselci bir vurgu söz konusudur.

İslamcı yorum, bir yeni dönemin başlatıcısı olarak, eskiyi yeniden tanımlayan bir söylem de geliştirmiştir. Böylece bu yeni yorum, kendisini 'modern', 'çağdaş', 'yeni' gibi adlarla tanımlarken, buna karşıt duran bir 'öteki' belirleyecektir. Bu öteki, 'gelenek' olmuştur. Gelenek, o 'saf' ve 'gerçek' İslam'dan geri kalan ve ihmal edilebilir bir şeydir. Aslında çağdaşçılık geleneği kendine göre yeniden okuyacaktır. Böylece, çağdaş İslamcı söylem, İslam disiplinleri içinde kalarak ifade edersek, esasen yeni bir kelami zemin oluşturmaktadır. Ancak, ilginç bir şekilde çağdaşçı söylemin ötekisi, bütün protestanlığı ile oryantalizmin kendisine öteki olarak belirlediği türden bir İslam oluvermiştir. Bu aynı zamanda öteki üzerinden çağdaşçı İslamcı söylemin kendini tanımlaması da demektir. Çağdaş İslamcı söylem, oryantalizmin İslam ve Müslümanlar hakkındaki bütün eleştirilerini almış ve kendi ötekisi olarak bu gelenek üzerine yüklemiştir. Böylece bu teoloji-ideolojinin 'öteki' olarak yarattığı temel unsur, Batı olmaktan daha çok, 'gelenek' olmuştur. Geleneğin en büyük suçu birçok yabancı, yerel ve tarihsel unsurlarla İslam'ın saflığını, temizliğini ve evrenselliğini bozmuş olmasıdır. Bu yüzden de Müslümanlar geri kalmışlardır. İşte çağdaşçı İslam yorumu böyle bir söylemle kendisine sunulan İslam tanımını gelenek olarak yeniden kurgulamış ve karşısına koyarak onu eleştirmeye girişmiştir.

Çağdaşçılık içinde gelişen 'turas' söylemi, geleneğin nispeten daha ustalıklı eleştirilerine girmeye çalışmaktadır. Ancak Câbirî'nin de belirttiği gibi, bu çalışmalar hâlâ "sınırlı ve eksiktir".[42] Câbirî'ye göre, geçmişi "bilincimizde yeniden

[41] Bkz. Muhammed Reşit Rızâ, *Menâr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.y., III. 96.

[42] Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 179.

kurmak ve hatta bize ait bir gelenek olarak onu yeniden yapılandırmak" gerekmektedir.[43] Ancak, bu yapılandırma, çağdaş anlayışa ve normlara göre kurulacak, çağdaş bilim ve teknolojiye de açık olacaktır.[44] 'Turas' ve 'tecdid' söylemi, sonunda, sanki yüzyılın başında İstanbul İslamcılığının "Bilimde muasırlaşmamız gerekir, ancak kendi değerlerimizi korumalıyız."[45] söyleminin yeni bir biçemi görüntüsü vermektedir.

> Bizim modernleşmeye, yani bilim ve teknoloji çağına etkin ortaklar olarak katılmaya ihtiyacımız vardır. Ancak kendi millî (Arap) kimliğimizi ve kültürel özelliklerimizi her türlü aracı kullanarak tüm dünyada faaliyet gösteren emperyalizm dalgalarının etkisi altında çözülüp dağılmaktan korumaya ihtiyacımız vardır.[46]

Geleneğin çağdaşçılıktan yansıyan görüntüsü, ne kadar gerçek gelenek ile örtüşmektedir? Burada geleneğin kendisini bulmaktan daha çok, onun çağdaşçılığın şekillendirme sürecinden geçmiş bir biçimini bulmamız daha akla yakın gelmektedir. Haddad'ın oryantalizm ve İslam ilişkisi hakkındaki "Bir şekilde kendi amaçlarımız ve ihtiyaçlarımız için gerçekle örtüşmeyecek bir nesne yaratmadık mı?"[47] biçimindeki itirafı, çağdaşçılık ve gelenek ilişkisi için de geçerlidir. Leonard Binder, Clifford Geertz'in buna dair farkındalığını ifade etmektedir:

> ....metinselci İslam (Muhammed Abduh) bir bakıma otantik kültürün ve hatta belki de dinin bizzat kendisinin çarpıtılmış şeklidir.[48]

Çağdaşçılığın gelenek İslam'ı olarak kabul ettiği İslam, esasen XVIII. yüzyılla birlikte eski yetenekli ve ahlaklı elitini yitiren ve çöküş sürecindeki bir kültürün eleştirisidir. Bu kültür son yüzyıllarda İslam düşüncesine giderek daha da hakim olmuştur. Leonard Binder, Hodgson'un bu konuda yazdıklarını şöyle özetlemektedir:

> ... metinselciliğin yükselişinin; sınırlı, ayrıcalıklı ve kozmopolit bir elit kesimin hakim olduğu, genellikle özel koşullarda ve geleneksel kitleleri rahatsız eden bir düzlemde ifade edildiği kültürel, siyasal ve toplumsal liberalizmin tüm canlılığıyla söz konusu olduğu bir dönemin sona erişine tesadüf etmesidir.[49]

Geleneğin çoğu zaman çağdaş gelenekçiler tarafından temsil edildiği de düşünülmüş ve onların muhafızlığını yaptığı İslam'ın, gerçekten gelenek ile aynı ol-

[43] Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 172.

[44] Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 180.

[45] Bkz. Şeyhülislam Mûsâ Kâzım, "Medeniyet-Din İlişkisi", *Tercümân-ı Hakîkat*, 26 Şubat 1313, s. 71-75, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 134.

[46] Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 177 vd.

[47] Y. Haddad Yvonne, "Middle East studies,: current concerns and future directions", Presidential Address,-MESA, 1990, *Mesa Bulletin*, 25: 1-12, s. 1, zikr. Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse*, Ithaca, Berkshire 1997, s. 145.

[48] Binder, *Liberal İslâm*, s. 163.

[49] Binder, *Liberal İslâm*, s. 175; ayrıca bkz. Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, s. 218vd.

duğu sanılmıştır. Oysa çağdaşçıların gerçekte karşı çıktığı şey, kendine eskilerden miras kaldığını sandığı bir İslam'a yüzeysel ve yine bir çeşit lafızcı bir muhafazakârlıkla bağlanan bir gelenekçilikti. Bu çağdaş gelenekçilik, köklerini gelenekte bulmaya çalışsa da, çağdaş Kur'anist bir İslam tanımına sahip ve Şeriat kavramı hiçbir zaman onun tanımladığı kadar, dar, sığ ve şekilci olmamıştı. Vahhabilik, siyasal İslamcı hareketler ve bu çizginin yeni bir biçemi olan Taliban, bu tür bir çağdaş gelenekçiliğin temsilcileri arasında oldular. Kendisini İbn Teymiyye'nin selefiliğine atfetmiş olsa bile, bu çağdaş gelenekçilik, bu selefiliğin de bir tahrifiydi.[50] Geleneğin bu şekildeki tanımını, hemen bütün çağdaşçı İslamcılarda görebilmek mümkündür. Mesela, onlar gelenekte ribanın lafızcı bir şekilde ele alındığını düşünmüşlerdir. Oysa, riba meselesinin, geleneğin kendi ürettiği mekanizmalarla aşılabildiğine dair örnekler bulunmaktadır.[51] Mesela çağdaşçıların İslam apolojisinde ciddi bir sorun olarak gördükleri had cezaları, Osmanlı hukuk sisteminde çağdaşçıların çözüm önerilerine benzer şekillerde zaten çözülmüş görünmektedir. Buna göre, Osmanlı şer'î mahkemelerinde, zina, adam öldürme, yaralama, kazf ve hırsızlık suçlarına para cezası uygulanmıştı.[52]

İslam geleneğine ilişkin çok tekrar edilen eleştirilerden birisi, mesela İslam kültürünün ilk üç-dört yüzyıldan sonra yeni bir şey üretmemiş oluşudur. Bu söylem, bir özeleştiri görünümüyle Osmanlı İslamcıları tarafından da zaman zaman dile getirilmiştir. İskilipli Mehmed Atıf, "İctihad ve İlmî Seviyenin Düşüşü" adlı makalesinde ictihad konusunu ele alırken bu söylemi tekrarlamaktadır.[53] Ancak, Elmalılı Hamdi Yazır, gerilemenin başlangıç tarihini hicrî 1000 yılına kadar götürür. M. Şemseddin Günaltay ise, bu iddianın kaynağının kendisine reddiyeler yazılan E. Renan'a ait olduğunu[54] ifade etmekte ve ona bu konuda bir başka reddiyeyi kaleme almaktadır. Onun reddiyesi, daha çok millî amaç ve içerik taşıyan bir savunmadır. Renan buna göre, söz konusu dönemlere kadar İslam bilim tarihine Türklerin katkıda bulunmadığını ve Selçukluların Ön Asya'da belirmesiyle de, İslam kültüründe bilimsel gelişmelerin durmuş olduğunu ileri sürmektedir. Bu tez, Şemseddin Günaltay'a göre, Arap çağdaşları tarafından da çok sevilmiştir. Gerçekten İslam tarihini nerdeyse bir Arap tarihine indirgeyen Arap milliyetçiliğinin bu tezi Arap çağdaşçılar tarafından da gönülden ve tartışmasız kabul edilmiş görünmektedir.[55] Oysa Hodgson'a göre, XII. yüzyılda Türkçe İslam topraklarında bir kültür dili olarak ortaya çıkmıştı.[56]

[50] Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse*, s. 215vd.

[51] Bkz. Halil İnalcık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *İslâmiyât*, I (1998), sayı: 4, 135-142, s.136

[52] Saffet Köse, "Osmanlı'da Şer'î Cezalar", *İslâmiyât*, II (1999), sayı: 4, 23-32, s. 25vd.

[53] İskilipli Mehmed Atıf, "İctihad ve İlmî Seviyenin Düşüşü", *Mahfil*, II (Recep 1340), sayı: 21, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 357.

[54] Bkz. E. Renan, *Averroes et Averroism*, IV, Paris, 1922.

[55] Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayınları, İstanbul 1997, s. 388; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 33.

[56] Marshall G.S. Hodgson., *İslam'ın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 321.

Hodgson'un bu dönemler için yazdıklarını özetleyen Hourani, bu dönemdeki yaratıcı ilerlemelere, Farsça ve onun etkisinde kalmış Osmanlı Türkçesi, Çağatayca ve Urduca gibi dilleri bilmeyen Arap ülkelerinde yaşayanların daha sonra ve kısmen katıldıklarını belirtmektedir.[57]

Kur'an'ı, yeniye ait söylemin bir aracı olarak kullanan çağdaşçı İslamcılar için klasik dönemin tefsir eleştirisi, en radikalinden, en liberaline kadar her türden çağdaşçının tipik bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Çağdaş İslam yorumu bu eleştirisinde eskiyi gözden düşürme görevi üstlenmiş bir yenilikçi devrimci edasıyla bunu yapmaktadır. Çağdaşçı İslam yorumcusu, İslam kültüründe gerçekleştirmek istediği saflaşmanın platformu ve en temel aracı olarak Kur'an'ı seçmiştir. O, klasik döneme getirdiği eleştiri ile yeni bir Kur'an ve tefsir tanımı ortaya koymak ve bunu kendi ideolojisi doğrultusunda hayata geçirmek için kullanma çabası içindedir. Abduh'a göre tefsirler güvenilir olmayan rivayetlerle, Benî İsrail kaynaklı asılsız tarih haberleriyle doldurulmuştur. Eski müfessirlerin tefsirlerinde uzun dilbilgisi çözümlemeleri, kelime ve belâgat açıklamaları yapmalarını, İsrailiyat haberlerine ve ahkam ayetlerine yoğunlaşmalarını, kelam tartışmalarına ve tasavvufi yorumlara girmelerini eleştirmiştir. Ona göre, bunlar kendince Kur'an'ın asıl hedefini örtmüştür.[58] Önceki tefsirlerin, lüzumsuz bilgilerle tefsirleri doldurdukları şeklindeki eleştiri, eskiye ve eskimiş olana karşı yeni olanın yerleştirilmesi tutumunu ortaya koymaktadır. Eski olan doğru yapmamıştır, yeni ise bu yanlışı düzeltecek ve Kur'an'ın asıl amacı olan "toplumsal ıslah"ı ortaya koyacaktır.[59] Muhammed Abduh'un "toplumsal ıslah"ı, Batı rasyonalizminin tefsire yansıtılması ve 'ebâbîl'in mikrop taşıyan sivrisinek olması örneğiyle tezahür etti.[60] Daha sonraki yıllarda ve dönemlerde aynı söylem, diğer çağdaşçılar tarafından sürekli olarak tekrar edilmiştir. Tarihselci bir çizgi izleyen Muhammed İzzet Derveze de, önceki meslekdaşlarını Kur'an'ın asıl mesajı içinde yer almayan konuları ayrıntılı ve abartılı bir şekilde ele aldıkları ve tefsirleri gereksiz hikayeler ve efsanelerle doldurdukları gerekçesiyle eleştiriyordu. Mezhebî tefsirler de kendi inançlarını aktarmak için Kur'an'ı ve tefsiri kullanıyorlardı.[61] Bu yüzden Kur'an'ın en güvenilir kaynağı Kur'an'ın kendisi idi.[62] Tantâvî Cevherî'ye göre de tefsir, Müslümanlara çağdaş bilimleri öğreten bir araç olmalıdır. Bu inançla o, içinde yaşadığı bilimler çağında Müslümanları tefsirinde özetlenen çağdaş bilimleri öğrenmeye çağırıyordu.[63] Seyyid Kutub'a göre, Kur'an bir rivayet kitabı, bir teselli ve bir tarih kitabı değildir.[64] Kur'an'ı

[57] Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, s. 129.
[58] Muhammed Reşid Rıza, *Menâr*, I. 347; IV. 268; *Tefsîru cuz'i 'amme*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, y.y., 1322, s. 59.
[59] Muhammed Reşîd Rızâ, *Menâr*, I. 17 vd., 24 vd.
[60] Muhammed Abduh, *Tefsîru cuz'i 'amme*, s. 158.
[61] Muhammed İzzet Derveze, *el-Ḳur'ânu'l-mecîd*, s. 251 vd.
[62] Muhammed İzzet Derveze, *el-Ḳur'ânu'l-mecîd*, s. 209 vd.
[63] Tantâvî Cevherî, *Cevâhir*, Mısır 1340-1351, III. 19.
[64] Seyyid Kutub, *Fî-Ẓilâli'l-ḳur'ân*, Kahire 1980, I. 55.

doğru anlamak için ise, geleneğin ve özellikle tefsir geleneğinin oluşturduğu tortular akıldan boşaltılmalıdır.[65] Böylece Kur'an ve tefsiri, bugün İslam karşısında Siyonizm, komünizm ve Hıristiyanlık gibi ideolojilere ve dinlere karşı koymamızı sağlayacaktır.[66] Hasan Hanefî, geçmişte kelamcıların Kur'an'ı Allah'ın sıfatlarından birisi olarak görmesini ve diğer taraftan da Kur'an'ın kırmızı kadifeler içine konulmuş, altın yaldızlarla süslenmiş, kütüphane raflarına konulmuş bir kitap olarak görülmesini eleştirerek gelenekteki Kur'an tasavvurlarına karşı çıkmaktadır. Ona göre, Kur'an Allah'ın kelamıdır, ama insanların maslahatı için indirilmiş, Allah'ın insanlara hitabıdır. Kur'an problemlerimizi hallet-mek, sıkıntılarımızı gidermek ve arzuladıklarımıza ulaşmak içindir. Bize düşen ise, mesela vahyin ve vahiy getiren meleğin mahiyetini tartışmaktan ziyade Kur'an'ı dinlemek, okumak, anlamak, tefsir etmek ve hayatımıza aktarmaktır.[67] Ebû Zeyd'e göre ise, fıkıh, kelam ve sufi İslam geleneğinde metin (*naṣṣ*) kavramı, yoruma ihtiyaç duymayan ilahi kelam olarak algılanmıştır.[68] Ona göre, metin ve olgu bir madalyonun iki yüzünü oluşturmaktadır ve bunlar birbirlerinden ayrılmazlar. Klasik Kur'an tefsirinde ise metin, olgudan ayrı tutulmuştur. Metin yoruma ihtiyaç duymayan bir kesinlik olarak, yorum ise bir sapma olarak görülmüştür. Ebû Zeyd, metin kavramını tekrar İslami ilimlerin en merkezine yerleştirmekte ve metni kapalı bir kaynak olarak gören geleneksel yaklaşıma karşı çıkmaktadır.[69] Bunun yerine o, Kur'an'ı yoruma açık bir kaynak olarak kabul etmektedir. Bunun için de, linguistik disiplinleri de kullanarak, sistematik bir hermeneutik teori kurmaya girişmektedir. Bundaki amacı da, ideolojik ve öznel yorumları en aza indirebilmektir.[70] Fazlur Rahman da, İslam geleneğinde Kur'an'ın amaçlarını hayata aktarmak amacıyla kullanılacak metodların yeterli bir şekilde geliştirilemediği kanaatindedir. Fıkıh, kelam ve –ona göre bunu öncelikle yapması gereken– tefsir, bu amacı yeterli bir şekilde başaramamışlardır.[71] İşte çağdaş olan; yeni bir kelam, yeni bir ideoloji ve yeni bir Kur'an tanımı ile gelmektedir ve Kur'an artık eski Kur'an değildir. Çağdaş olanın yapacağı tefsir, bu yeni kelamın unsurları ile dolu olmalıdır. Yeni kelam, Kur'an'ı bir 'hidayet' kitabı, bir anayasa, bir bilim başvuru kitabı, siyasal bir doktrin kaynağı ve nihayet çağdaşçı apolojinin en temel kaynağı olarak tanımlamaktadır. Bu, açıkça ideolojik-teolojik bir tanımlamadır. Bu bakımdan, eğer çağdaşçıların eski tefsir örneklerine getirdikleri tenkitler doğru ise, kendilerinin

[65] Seyyid Kutub, *Fī-Ẓilāli'l-ḳur'ān*, VI. 3730.

[66] Seyyid Kutub, *Fī-Ẓilāli'l-ḳur'ān*, I. 105vd.

[67] Hasan Hanefî, "Māẕā ta'nī esbābu'n-nuzūl" *ed-Dīn ve's-sevra fī Mışr, (1952-1981), el-Yemīn ve'l-yesār fī'l-fikri'd-dīnī*, Mektebetu'l-Medbuli, Kahire, 1989, VII. 69-75. s. 69vd.

[68] Bkz. Ebû Zeyd, *en-Naṣṣ es-sulṭa el-ḥaḳīḳa*, el-Merkezu's-sekâfiyyeti'l-arabî, Beyrut 1995, s. 151-59.

[69] Bkz. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, kitâbiyât, Ankara 2001, s. 33 vd.

[70] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 39 vd, 42.

[71] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu, Ankara 1999, s. 52 vd.

[72] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 58 vd.

yaptığı da büyük oranda aynı eleştiriyi hak etmektedir. Böylece 'tefsir', aslında geçmiştekine benzer amaçlarla daha da çok kullanılmaya devam edilmiştir.

Çağdaşçı tarihselci İslamcıların bazı ahkamın Kur'an'ı temel alarak yeni bir yoruma kavuşturulmasına ilişkin çabaları, esasen onların Kur'anizmi ile örtüşmektedir. Selefî tutumları onları, birçok sorunu bizzat Kur'an'dan yola çıkarak çözme çabasına götürmüştür. Tarihselci çağdaşçılar, çağdaş zamanlara uymayan bazı ahkamı, zamana uygun hâle getirebilmeyi, Kur'an'a tarihselci metodu uygulayarak başarma yolunu tutmuşlardır. Tarihselci yöntemin Kur'an'a uygulanışına göre, Kur'an'daki hükümlerin gerçek sebeplerini anlayabilmek için, o dönemin şartlarına gidilmelidir. Bu sebepler ve şartlar anlaşıldıktan sonra günümüze uygun hükümler, yine Kur'an merkezli olarak yeniden türetilmelidir.[72] Bu yöntem, gerçekten Kur'an'ın tarihsel bir döküman olarak anlaşılması bakımından bilgi genişlemesine yol açacak bir yaklaşımdır. Ancak, tarihselci-tenkitçi yöntemin bazı ahkama ilişkin kullanımı, her nasılsa sürekli olarak çağdaş zamanlara uygunluk arz edecek şekilde gerçekleşmektedir. Mesela, tarihselci yöntem, Kur'an'daki çokeşlilik konusunda kullanıldığında, sonuç tekeşlilik olarak çıkmaktadır. Benzeri şekilde Kur'an'daki kölelik olgusuna uygulandığında, aslında Kur'an'da köleliğin kaldırılmasına yönelik bir sürecin hazırlanmış olduğu sonucu çıkmaktadır. Bunlar ise, her nasılsa çağdaş zamanlarda yaşanan ve arzulanan uygulamalardır. Bu tarihselci yaklaşım, esasen Kur'an'ın indiği şartlara ilişkin sorması gereken bazı tarihselci-tenkitçi soruları atlamış görünmektedir. Çağdaşçı tarihselci, Kur'an'da poligaminin veya kölelik kurumunun toplumsal, kültürel, dinsel ve geleneksel ortamın, önceden ürettiği sonucu yanlışlayacak örneklerine kadar gitmek istemez. Monogami çıkarımında olduğu gibi, tarihselcilikten vazgeçip metin tüketimi ile yetinir[73] ve kendisini çok eleştirdiği literalizme kaptırıverir. Buna göre, çağdaşçı tarihselci İslamcılar doğru iseler, söz konusu başlıklarda Kur'an'ın söylediklerini, onun ilk muhatapları, ya hiç anlamamışlardı ya da onun mesajını gerçekten ciddiye almamışlardı. Çünkü her iki konuda da ilk ve daha sonraki erken nesillerin çağdaş uygulamalar hilafına bir uygulama içinde olduklarını 'tarihen' biliyoruz. Bu yüzden, Kur'an'dan tekeşliliği ve köleliğin kaldırıldığını türetebilmek, çağdaş ideolojinin gölgesinde kalmış, nesnel olmayan bir sonuçtur. Bu yüzden, bu kullanımlar esasen tarihsel-tenkitçi yöntemin ideolojik ve öznel kullanım örnekleri olmak durumundadır. Tarihselci yöntemin bu kullanımı tutarlı bir Kur'an apolojisi de oluşturamamaktadır. Sadece, türettiği kelami sonuçlar, çağdaşçı zihni tatmin eder görünmektedir.

Gelinen son noktada tarihselci İslamcılar, çağdaşçılığın Kur'anizmini sürdürerek İslam'ın evrensel unsur ve ilkelerinin Kur'an'da ve ilk dönemde bulunduğunu öne sürmektedirler. Kur'an'dan türeteceğimiz bu evrensel ilkeler, ka-

[73] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 90 vd.

[74] Leonard Binder, *Liberal İslâm*, s. 137.

bullenmemiz gereken çağdaş durumun karşımıza getirdiği sorunları çözmemizi sağlayacaklardır. Öyleyse bu ilkelerle ulaşmamızı engelleyen gelenekteki unsurlar aşılarak, Kur'an'a ve ilk döneme gidilmelidir. Burada da sergilenen bütün çabaları yönlendiren politikayı "çağdaş duruma uyum gösterme" kaygısı çizmektedir. İslam'ın ilk döneminin ama özellikle Kur'an'ın vahyedilmiş 'tarihsel' bir kutsal kitap olarak, evrensel ilkeleriyle çağdaş döneme en uygun kaynak olabileceği kabul edilmiştir. Bunun için Kur'an'daki yerel ve tarihsel içeriğinin ve onun tarihsel ortamının aşılması gerekmektedir. Bunun sonucunda tekeşlilik, kadın-erkek eşitliği, İslam'da köleliğin bulunmadığı, hadlerin çağdaş biçemleri vb. bizzat Kur'an'dan üretilebilmektedir. Kur'an'a olan bu inanç sebebiyle çağdaşçılığın en tarihselci taraftarları bile, böylece Kur'an'ın tarihsel ortamını görmezlikten gelmenin daha gelişmiş örneklerini vermişlerdir.

Sonuç olarak, aslında kendi içinde çatışıyormuş gibi görünse de, en radikal ve siyasi ideolojik yanı en ağır olanından en liberal ve akademik kanadına kadar bütün modern yorum, bir bütünü oluşturmakta ve bu yorumun bütününe destek sağlamaktadır. Vahhabiliğin veya Taliban'ın selefî tutumu ile, mesela, ideolojik olduğu için bu çizgiye şiddetle karşı çıkan liberal çizgideki Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in selefiliği ve Kur'ancılığı aynı çağdaş söylem içinde durmaktadır. Her iki kanat ve arasında yer alan bütün İslamcılık çeşitleri, bir söylem bütünün unsurlarıdırlar.

İslamcılık, iki yüzyıldır oryantalizmle girdiği diyalog içinde, Batı uygarlığının ideolojik mega söylemlerine uygun düşen bir söylem geliştirmek durumunda kalmıştır. Bu, başlangıcından bugüne gözlemlenebilir ve örneklenebilir bir durumdur: Rasyonalizm, hürriyet, şûrâ, uhuvvet, kadın-erkek musavatı da dahil her türden musavat vb. Bu kavramlar ilk bakışta evrensel kavramlar gibi görünseler bile, tanımları ve uygulamaları açısından Batı, çoğunlukla kapitalist, bir parça Marksist, seküler, protestan, pozitivist ideolojilerin bileşkesine ait kavramlardır ve bunların içi sahipleri tarafından zaten doldurulmuştur. Evrensel birçok kavram arasından özellikle bunların vurgulanması da, söz konusu ideolojilerin bir seçimidir. İstanbul İslamcıları bu kavramların 'terakki'nin gereği olduğunu düşünmüşlerdir. Çağdaşçı İslamcılar, bu kavramları kendi toplumları, kültürleri ve sorunları bağlamında yeniden üretmek yerine, söz konusu mega kavramlara ilişkin Batılı tanımları aynıyla benimseyerek, bunları köktenci, metinselci ve evrenselci tutumları ile Kur'an'dan türetme yolunu seçmişlerdir. Bu, Batılı paradigmaya ait kategorilerin ve en temel kavramların Kur'an'a ve günümüz İslam geleneğine dayatılması sonucunu doğurmuştur. Oysa,

> modern felsefenin, adalet, hakikat, iyilik, güzellik, eşitlik ve özgürlük gibi herkes tarafından kabul edilen düşünceler konusunda sunduğu uygun ama mutlak olmayan açıklamalar, inandırıcı ya da en azından doyurucu olmaktan uzaktır.[75]

[75] Zikr. Filibeli Ahmed Hilmi Şehbenderzade, "Islahat ve İstikbal", s. 76, zikr. İsmail Kara, *Türki-*

Ele alınan konular, zaman zaman herhangi bir dinin veya bir seküler ideolojinin içerisinde şu ya da bu şekilde yer alması çok normal olarak kabul edilmesi gereken birtakım ritüellerin eleştirisine kadar götürülmektedir. Namaz vakitlerinin sayısı, oruç tutmanın şekli veya kurban kesmenin adabı vb. Bunlarda çağdaşlık aranmakta ve gelenek, önerilen çözümleri üretmediği için eleştirilmekte, bu konularda 'gerçek İslam'a, 'Kur'an'a dönülmesi' çağrıları yapılmaktadır. Akademik çağdaşçı İslamcılık da, yüzyıl önce oryantalizm tarafından kendisine sunulan projeyi hâlâ gerçekleştirme çabası içindedir. Şehbenderzâde, akademik oryantalizmin kurucularından Dozy'nin önerdiği bu projeyi öykünerek aktarıyordu.

> Ulema, hazırlanmakta olan değişiklikleri, İslâm imanının menfaatlerine göre tanzim etmek için, geniş ölçüde bundan (Avrupa âlimlerinin İslam hakkında yazdıkları araştırmaların neticelerini okumaktan) istifade edebilirler. Filhakika, şimdiye kadar, ıslahat temayülleri gösteren ulema, ananelerinin dairesi içinde kalmışlardır. Vâkıa bunlar, civarlarındaki asrî kavimlere bir nazar atfettiler ve bu kavimlerin fâikiyetlerini, müslümanlara yasak olan hareketlerden kazandıklarını anladıklarından, mezkur davranışları Müslümanlara câiz kılmak için bu ananelerde vasıta aradılar. Fakat meselâ, Goldzieher'in, bu hususdaki eserlerini okumak zahmetine katlansalar, gayr-i sahih diye atacak oldukları birçok hadislerin mevcudiyetini görürlerdi. Hadislerin sıhhatlerine hükmetmek için, meselâ, zamanının kendisine vermiş olduğu vesâitten başka vesâite mâlik olamayan Buhari'nin tedkikatına rehber olmuş olan prensiplere inhisar etmek , akla ve ilmî terakkî mefhumuna tamamen muhaliftir. Bu o kadar doğrudur ki, pek nâdir bazı kimseler, tam bir ihtimam ve hulûs-ı niyet ile tertip edilmiş hadis mecmualarında mevcut hadislerin sahihlerini gayr-i sahihlerinden kat'î ve ciddi şekilde ayırmaktaki müşkilâtı bilerek, İslâmı yalnız Kur'an hükümlerine icrâ etmek üzere hadislerin hepsini birden atmayı teklif ederler. Bunların nazarîyeleri metn-i nâsih ve metn-i mensuh ayırmasının ilgâsiyle tamamlanır. Böyle bir dinî usûl alındığı takdirde, mühim neticeler doğardı ki, bunlar, şunlar olurdu: Beş vakit namazın iki vakit namaza ircâı, vahdet-i zevce, bürkaın (yaşmak,örtü) lâğvı, Kur'an müfessirlerinin "âyetü's-seyf" yahut filan filan âyetle nesh olunduklarını söyledikleri ve gayr-ı müslimler hakkında lutufkârâne olan bazı Kur'an hükümlerinin tatbik mevkiine konulması.[75]

Çağdaş İslamcılık, bütünüyle başka bir paradigmanın kendi toplumu için geliştirdiği çözümleri, Müslüman geleneğin geliştiremediğini öne sürerek geleneği eleştirebilmiştir. Ayrıca bu eleştiri çoğu zaman da, oryantalizmin çalışmalarına göre yüzeysel kalmıştır. İstanbul İslamcıları bir ütopik ittihâd-ı İslam projesini savunurken, bu gelenek eleştirisine iki yüzyıl önce müdahil kılınan Arap milliyetçiliği ideolojisi, bugün hâlâ etkisini sürdürüyor. Böylece, çağdaşçı İslam-

ye'de İslamcılık Düşüncesi, I. 76.

[76] Bkz. Hasan Hanefî, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", *The Qur'an As Text*, ed.

cılık, gelenek eleştirisinde oryantalizmin entelektüel tutumunu düşük bir düzeye taşırken, ideolojik tutumunu yer yer daha derinleştirmiş görünmektedir.

Her şey bir yana, bugün gelinen noktada şu soruya cevap aramak yerinde olacaktır. İslamcılık, kendi toplumunun gerçek sorunlarını tespit edebilmiş ve bunlara el atabilmiş midir? Söz konusu Batılı mega söylemler uyarınca oryantalizm tarafından Müslümanlık için belirlenen belli soruların Müslümanların sorunları olduğu sanılmıştır. İki yüzyıllık tarihi sonunda İslamcılık hâlâ faizin meşruiyeti, tekeşlilik, miras, kölelik vb. meselelerle ilgili apoloji üretirken ve kendi aralarında tartışırken, Müslüman toplumlar hâlâ eğitilmemiş, hâlâ fakir, hâlâ sağlık sorunlarıyla başbaşa, hâlâ ekonomileri kötü, hâlâ kötü yönetiliyorlar ve üretemiyorlar vb. Hasan Hanefî gibi bir veya birkaç istisna dışında bu konulara girebilen dahi olmamıştır.[76] Bunun için belki de İslamcıların en başta hayret ve telaş içinde kendi kendilerine sordukları o meşhur soruyu, soğukkanlılıkla ve çağdaş ideolojilerini aşarak tekrar sorabilmeleri gerekiyor: "Müslümanlar nasıl oldu da Batı'nın gerisinde kaldılar?" Çünkü İslamcıların yeni bir İslam medeniyeti hayallerinin gerçekleşmesi, Batı'ya cevap vermenin ötesinde gerçekten başlarına nasıl bir şey geldiğini doğru olarak çözümlemelerine ve gerçek sorunların neler olduğunun tespitine, bunların adının kendilerince konulmasına ve içeriklerinin yine kendileri tarafından doldurulmasına bağlı görünmektedir. Böylece çağdaş İslamcılar yabancılaşmadan kurtulabilir ve kendilerine ait bir paradigma oluşturabilirler. Bunun arkasından onlar duruma ilişkin kendi çözümlerini üretebileceklerdir. *v'allahu a'lem*

Stefan Wild, E.J. Brill, Leiden 1996, 195-211, s. 203.

Türkiye'de Feministlerin Din Söylemi

HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL
DR., BAŞKENT KADIN PLATFORMU

Türkiye'de feminist hareket üç aşama geçirmiş görünmektedir. Bu üç aşamada, feminist hareketin ana karakteri kadın hakları savunusu olmakla birlikte, bu savununun üzerine bina edildiği temel düşünce eksenlerinde farklılıklar mevcuttur. Feministlerin din ile ilişkileri de, bu eksenlere bağlı olarak şekillenmiş görünmektedir. Ömer Çaha'nın tespitiyle, ilk defa "yerli feminizm"in üretildiği 19. yüzyıl Osmanlı kadın hareketi ile, son dönem İslamcı kadın hareketi arasında –zihniyet yakınlığı sebebiyle– dindarlık içinden ve dinî referanslarla desteklenen bir söylem geliştirmiş olmaları bakımından önemli benzerlikler mevcuttur.[1] Ancak dine yaslandığı kabul edilen bir geleneğin hakim olduğu Osmanlı döneminde, kadınlar açısından geleneğin baskısı güçlüdür; değişim isteyenler, gelenekle dinin arasını ayırarak, dinden güç alıp gelenekle hesaplaşma yoluna gitmişlerdir. Son dönem İslamcı kadın hareketi ise, modernizmin çıkmazlarına karşı yeni bir alternatif olarak ortaya çıkan İslamcılık içinde, geçmişe ve geleneğe aşırı değer atfedilen bir ortamda ortaya çıkmıştır. Bu hareket, klasik yaklaşım gereğince, kadını erkeğin velayet ve vesayetinde, özellikle eş ve anne olarak anlamlı kabul eden ve onu sosyal hayattan dışlamak isteyen yaklaşımların 'din' adına empoze edildiği ortamlarda, benzer bir mücadele vererek, İslamcı hareketin erkek egemen yüzüyle hesaplaşmak durumunda kalmıştır.

Osmanlı kadınları var olandan muzdaripti; yaşadıkları pratiklerden hareketle geliştirdikleri söylem, bu yüzden güçlüdür. Bakışları ileriye dönüktür, modernleşme ve ilerleme tezleri, bir serap gibi kendilerini cezbetmektedir. Üstelik, önemli sayıda aydın erkek kitlesi tarafından desteklenmişlerdir. Son dönem

[1] Ömer Çaha, *Sivil Kadın*, çev. E. Özensel, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 192-193.

İslamcı kadınlar ise, anneannelerinin rüyalarının şimdisini yaşamaktadırlar. Ama onlar da var olandan muzdariptir. İlerleme tezlerinin başlarının üstünde tonlarca bombaya dönüşerek asılı durması, çevre kirliliği, ahlaki çöküş, hedonizm, kayıtsızlık, servet dağılımındaki adaletsizlikler, modernizm rüyasını onlar için bir kabusa çevirmiştir.[2] Kutsal manifestolara dayanarak yeni bir düzen, eski bir rüya öneren İslamcı hareketin, kadının varoluş serüvenini erkeğe endekslemesi, İslamcı kadınlar için 'itizal' noktasıdır. Bu yüzden kendi kesimindeki aydınlardan destek değil, büyük ölçüde muhalefet görmektedirler; geçmişteki kadın hareketi kadar yaygınlaşıp güçlenme imkanı da bulamamışlardır. Ancak, kâdir-i mutlak 28 Şubat'ın baskıları sonucunda, –ideolojik olarak kadını evinde görmek isteyen– her türlü muhafazakâr kurumda, modern görüntülü ve modern tavırlı genç kadınların istihsal ve istihdamı, bu cephede –evdeki kadınların feminist isyanı gibi– birtakım oluşumlara sebep olacak gözükmektedir.

Gazeteler, dergiler, dernekler, vakıflar ve okullar vasıtasıyla kısmen kurumsallaşmayı başarmış olan Osmanlı kadın hareketi, Cumhuriyet'in ilk on yılında etkinliğini sürdürmeye devam etmiştir. Cumhuriyet elitleri tarafından, devletin resmî ideolojisi hâline getirilen Batılılaşma, modernleşme ve uluslaşma projesinde kadın, "görünürlüğü ve modernliği" ile bir tür araçsal simge olarak işlev görmüştür. Ancak, bu hareket, gücünden korkulan bir muhalefet potansiyelidir aynı zamanda... Dolayısıyla, kontrol altına alınarak devletleştirilmesine hükmolunmuş ve gereken yapılmıştır. Böylece kadınların monarşik Osmanlı tebası oldukları günlerden beri mücadelesini verdikleri bağımsız sivil varlıkları, egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu Cumhuriyet Türkiyesi'nde sona ermiştir. Ancak, gelinen noktada ortaya çıkan kapasite çok fazla daraltılamamış ve Şirin Tekeli'nin nitelemesiyle, bir tür devlet feminizmi ortaya çıkmıştır.[3] Osmanlı döneminde aile, din, gelenek ve hükümet gibi tüm kurumları feminist yaklaşımlar açısından sorgulayabilen, protestolar örgütleyebilen kadınların sivil inisiyatiflerinin bu yeni dönemde yok edilmesi ve kadın olmalarından kaynaklanan sorunlarının göz ardı edilmesi, devlet feminizminin en önemli kusurları olarak eleştirilmektedir.[4] Hatta bu dönemde feminist bir kadın hareketinin varlığı, tartışma konusudur.[5]

[2] Mualla Gülnaz, "Şarkın Uyuz Kedilerinden Tüm Batılı Köpeklere", *Ayça*, (Mart 1990), sayı: 5, s. 1-2.

[3] Şirin Tekeli, *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, yay. haz. Ş. Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul 1990, s. 34 (Önsöz). Tekeli'nin bu nitelemesi kimi araştırmacılar tarafından kabul görürken, Ömer Çaha tarafından eleştirilmektedir: "Hâlbuki devlet feminizmi denilen kavram, Batı'da devletle kadın arasında varılan bir uzlaşma sonucunda kadının lehine ortaya çıkan Uygulamaları ifade eden bir sözleşme anlamında kullanılmaktadır. Anlaşmanın neticesinde ortaya çıkan sonuçlar, kadının kadın olmaktan doğan özelliği göz önünde tutularak düzenlenir... Devlet bu haklardan herhangi bir biçimde yararlanma yoluna gitmez. Oysa Türkiye'de kadın konusunda yapılanlar, kadını düşünmekten çok devletin ortaya koyduğu projelerin gerçekleşmesi amacını güdüyor." Ömer Çaha, *age.*, s. 113.

[4] Yeşim Arat, "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı", *Türkiye'de Kadın Olgusu*, yay. haz. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 1995 (2. baskı), s. 79.

[5] Deniz Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*, çev. Aksu Bora ve F. Sayılan, Ş. Tekeli, H. Tapınç, F. Özbay, Metis Yayınları, İstanbul 1997, s. 72.

Devrim misyonerliğiyle görevlendirilen Cumhuriyet kadınlarının din söylemleri ise, resmî söylemle paralellik arz etmektedir. Aslında, bir anlamda feminizmle aynı kaderi paylaşan din kurumu, İslamiyet'in bir muhalefet unsuru olarak kullanılmasını sağlayabilecek her türlü geleneksel kurumun lağvedilmesiyle etkisizleştirilmiş ve sonuçta, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uhdesinde devletleştirilmiştir. Giderek katılaşan sekülerleşme sürecinde ise, dinin toplumsal hayattan ve hatta literatürden sürüldüğü bir atmosfer yaratılmış; ancak, zahirde İslamiyet'e saygılı resmî söylem korunmuştur. Niyazi Berkes'e göre, Atatürk'ün başlangıçta din sorununu ele alış biçimi, Tevfik Fikret'in deist din görüşünün etkisi altında gelişmiştir. Fakat Meşrutiyet döneminde gelişen "İslam dini akli ve tabii bir dindir." görüşüne de sahip çıkmıştır.[6] İşte bu yaklaşım, Cumhuriyet dönemi din söylemine damgasını vurmuş bir yaklaşımdır. Bu resmî söylemin düalist dili, kadınlar tarafından da benimsenmiş görünmektedir.

Kendilerini devlete ve millete adamanın yorgunluğuyla feminist ideallerden uzaklaşan Cumhuriyet kadınları, yine de kızları ve torunları için bir prototip olmayı sürdürmüşlerdir. 1980 sonrası feminist hareket, bağımsızlık, eşitlik ve özgürlük için mücadele eden sol hareketin de cinsiyetçi olduğunu ve bu yapı içinde kadınların kurtuluşunu sağlayamayacağını iddia ederek, buradan kopan veya solculuklarına feminist bir boyut ekleyen kadınların hareketidir. Literatüre 'feminist', 'sosyalist feminist', 'Kemalist feminist', 'liberal feminist' veya 'radikal feminist' olarak geçen bu kadınlar, ortak paydalarının yanı sıra, çeşitlilikleriyle de 80'lerden beri Türkiye'nin gündemini etkilemeyi sürdürmektedirler. Din konusundaki temel tavırları, Marksist/sol altyapılarına denk düşen, eleştirel bir ret tavrıdır. Ayrıca, Ayşe Durakbaşa'nın tespitiyle, genel olarak dinî konularda ilgisiz ve bilgisizdirler.[7] Buna rağmen, kendileriyle birlikte gelişen İslamcı hareket ve özellikle dindar kadınların bir tehdit olarak dikkatlerini çekmesiyle birlikte, çeşitli araştırmalarla bu kesime yönelik ilgiler geliştirmişlerdir. Ancak, bu çalışmalarda karşılıklı olarak bir empati eksikliği ve güvensizlik söz konusudur.[8] Zira feministlerin büyük bir bölümü, dindar kadınların eğitim ve iş hayatında kendi kimlikleri, tercihleri ve tesettürleriyle yer alma çabasında 'kadın dayanışması' ortak paydasında buluşamamışlardır.[9]

Ana hatlarıyla değindiğimiz bu üç feminist aşama, makalenin devamında kimi ayrıntılarla genişletilecektir. Yerli feminizmin en otantik hâli olması ve din söylemi açısından zengin bir literatüre sahip olması sebebiyle, Osmanlı kadın hareketi konumuzun merkezi durumundadır. Şimdi ayrıntılara bakalım...

[6] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul 1978, s. 533.

[7] Ayşe Durakbaşa, "Sunuş: Türkiye'de Kimlik Siyasetleri Üzerine", *Örtülü Kimlik*, Aynur İlyasoğlu, Metis Yayınları, İstanbul 1994 (2. baskı), s. 8.

[8] Zekiye Oğuzhan; *Bir Başörtüsü Günlüğü ODTÜ Anıları*, İz Yayınları, İstanbul 1998; Nazife Şişman, "Türkiye'de Çağdaş Kadınların İslamcı Kadın Algısı", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihî Dönüşümü*, ed. Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yayınları, İstanbul 2000, s. 135.

[9] Yıldız Ramazanoğlu, "Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihî Dönüşümü*, s. 153

I. Osmanlı Kadın Hareketi ve Din Söylemi

Bazı mutaasıblar, nisvân-ı İslâm'ın vazifesini pek tahdid ederler. Tavuklar gibi kümesde oturmalarını münasib görürler de, umur-i idare-i beytiyeden mâdâ şeylerle iştigal etmelerini tecvîz edemezler... Fakat fikr-i âcizânemce faal bir kadın o vezâifi de hakkıyla edâ eder ve yine âmâl-i hayriyeye sarf edecek vakt-i müsâit bulabilir. Hatta evlerinin haricine masrûf olacak himmetlerden alıkâm-ı şerîat-i mutahhara kendilerini menetmez.

*Zekiye Hanım**

Yakın tarih araştırmalarının ortaya koyduğu verilere göre, Osmanlı yönetiminin askerî alandaki yenilik arayışlarıyla başlayan modernleşme temayülü, Tanzimat dönemi ile aşırı Batılılaşma olarak tarif edilebilecek bir düzeye gelip dayanmıştı.[10] Yüzyılların imbiğinden süzülerek gelen ve toplumsal yaşamın bütün dokusuna hakim olan geleneksel zihniyet ile yeniliğin ve bilinmezliğin ikircikli cazibesini taşıyan modern zihniyet arasında ortaya çıkan gerilim, her kesimden entelektüelin birinci gündem maddesiydi. Konumuz açısından bu gerilimin önemi, kafes arkasındaki yaşamlarını gazete ve dergi sütunları aracılığıyla tartışma gündemine taşıyan bir kadın hareketinin doğuşunu mümkün kılmasıdır.

Taşkıran'a göre, "Tanzimat-ı Hayriye Fermanı'nda (1839) kadınlar için yeni hükümler yoktu. Fakat, Tanzimat zihniyeti bütün memleket işlerinde olduğu gibi, kadınlara ait hususlarda da kendisini gösteriyordu. Bazı kanunlarda kadınlar lehine değişiklikler oluyor, kızlar için yeni okullar açılıyor, eski yasaklar geniş ölçüde yumuşuyor; fikir ve edebiyat alanında, kadının özellikle ailedeki hak ve yetkileri lehine yazılar yazılıyor ve bu suretle yeni bir devreye girildiği anlaşılıyordu."[11] Bir kısım Osmanlı aydınının 'tez'li romanlar yazarak müdahil olduğu bu yeni gündem, esas olarak, kadının toplumdaki yeri ile üst sınıf erkeklerin (aşırı) Batılılaşma tarzlarına getirdikleri eleştirilere dayanmaktadır.[12] Bir tür 'erkek feminizmi'[13] olarak nitelendirilmeyi haklı kılacak ölçüde kadın hakları savunuculuğu yapan romancıların yanı sıra, konak eğitimi almış üst tabaka kadınlarına sayfalarını açan gazete ve dergiler, kadın haklarına dair tezlerin duyulmasını ve yaygınlaşmasını sağlayan araçlar olmuşlardır.

Hamuru dinle yoğrulmuş bir medeniyetin ıslah ve tecdidine dair fikirlerde, 'din' kurumunun merkezî bir yer işgal etmesi kaçınılmazdı. Benzer şekilde, kadınla ilgili sorunlar etrafında şekillenen tartışmalarda da din, temel referans noktası olarak öne çıkıyordu. Caporal'in deyişiyle, "İslam'a ve onun yasasına bağlı-

* "Cemiyet-i Hayriye-i Nisvâniye ve Sergide Zekiye Hanım'ın Nutku", *Kadın*, 10 Kanun-i Evvel 1324, no: 10, s. 12-14, akt. Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, s. 47.

[10] Şerif Mardin, "Tanzîmat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi (Makaleler 4)*, İletişim Yayınları, der. M. Türköne, T. Önder, İstanbul 2000 (7. baskı), s. 21.

[11] Tezer Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Cumhuriyet'in 50. Yıldönümü Yayınları, Ankara 1973, s. 25.

[12] Şerif Mardin, agm., s. 31.

[13] Deniz Kandiyoti, *age.*, s. 182.

lık kaygısı, Osmanlı İmparatorluğu içinde kadının toplumsal gelişimi yanlılarının büyük bölümü için de geçerliydi."[14] Batılı kadınların kendi mücadeleleri sonucunda yeni yeni elde ettikleri haklar, Osmanlı aydınlarının hayranlığını celbediyordu. Bu yüzden, bu haklar açısından yapılan kıyaslama ve değerlendirmeler basında geniş yer tutuyordu. Savunmacı bir yaklaşımla da olsa, İslam dininin kadınlara verdiği değer ve bu değerin bir göstergesi olarak İslam kadınlarının geçmişteki statüleri, başarıları, sık sık vurgulanan konuların başında geliyordu. Bu üstünlüğü belgelemek için telif edilen kitaplar arasında, 1877-1879 yılları arasında Mehmet Zihni Efendi tarafından yazılan *Meşâhiru'n-Nisâ'* ile Fatma Âliye Hanım (1862-1924) tarafından yazılan *Nisvân-ı İslâm* adlı kitaplar hayli ses getirmişti.[15]

Günlük bir gazete olan *Terakkî*'nin, 1869 yılından itibaren kadınlar için çıkartmaya başladığı eki *Terakkî-yi Muhadderât* ise, eğitimli kadınların seslerini duyurabilecekleri ilk platform olarak hayli ilgi görmüştü. Araştırmacı Ayşenur Kurtoğlu'nun ortaya koyduğu üzere, bu gazetede yer alan yazılarda, din kadınlar için bir "yasaklar manzumesi" değil, aksine bir "izinler manzumesi" olarak takdim edilmekteydi.[16] Kadınla ilgili yanlış pratiklere vurgu yapmaktan ziyade, İslam'ın kadınlara sosyal ve siyasi hayatta verdiği önem, kadının iyi anne, iyi eş ve iyi Müslüman olarak sorumlulukları, ahlak ve iffetin önemi, çokeşlilik ve tesettür gibi konular ele alınmaktaydı. Özellikle tesettür konusunda, tesettürün gerekliliği ya da gereksizliği bağlamında değil, kadınların tesettürleriyle birlikte toplumda nasıl yer alabilecekleri konusunda görüşler üretilmeye çalışılıyordu. Çokeşlilik konusu ise, bu konuda Batılıların yönelttiği suçlamalara cevap olarak gündeme gelse de, ilke olarak bu uygulamayı kabul eden ve bu çerçevede sorunlu yönleri tartışan bir muhtevada ele alınmaktadır. Ancak, nikahın resmî bir muamele olmasına dair talepler, o gün için hayli radikal bir çıkış olarak değerlendirilebilir.[17]

Terakkî-yi Muhadderât'ın gördüğü ilgi, bu dönemde arka arkaya kadınlara yönelik çeşitli gazete ve dergilerin yayın hayatına girmelerine vesile olmuş gibidir. *Vakit* yahut *Mürebbî-yi Muhadderât* (1875), *Âyine* (1875), *Â'ile* (1880), *İnsâniyet* (1883) gibi dergiler, yazar kadrosu genellikle erkeklerden oluşan, ancak, arada sırada kadınların da yazdığı yayınlardır.[18] Sahibi ve yayın kadrosunun tamamı kadınlardan oluşan *Şukûfezâr* (1886) ile, Fatma Aliye, Emine Seniye, Nigâr Hanım, Makbule Leman, Fahrunnisâ Hanım, Hamiyet Zehra ve Keçecizâde İkbal gibi dönemin tanınmış kadınlarının yazdığı, *Hanımlara Mahsus Gazete* (1895) artık bu alanın kadın egemenliğine geçtiğini göstermektedir. Caporal'a göre, bu kadın gazetelerinin amacı, *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin başlığı altında yer alan şu spot cümlede ifadesini bulmaktadır: "Türk kadınının iyi bir anne, iyi bir eş, iyi bir Müs-

[14] Dr. Bernard Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını* (3. cilt), çev. Dr. E. Eyüboğlu, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık AŞ., y.y., 1993, I. 57.

[15] Ayşenur Kurtoğlu, "Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimi", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihî Dönüşümü*, s. 25-26.

[16] Ayşenur Kurtoğlu, agm., s. 27.

[17] Ayşenur Kurtoğlu, agm., s. 40.

[18] Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul 1994, s. 25.

lüman olmasına katkıda bulunmak"[19] Batıcı, Türkçü ve İslamcı yaklaşımların kıyasıya tartışıldığı bu dönemde, bu spot cümle, aslında üç görüşün en makul ortak paydası durumundadır. Ancak, bu temkinli başlangıç, Osmanlı Müdâfa'a-yı Hukûk-ı Nisvân Cem'iyeti'nin yayın organı durumunda olan *Kadınlar Dünyası* dergisi ile yerini daha Batıcı bir çizgiye bırakmış görünmektedir.

Feminist yaklaşımın çeşitli tonlarını izleyebileceğimiz bu dergide, yazarlarının farklı meşreplerine rağmen, özgürlük, gelişme, eğitim ve çalışma hakkı, sosyal yaşama katılma, aile hukuku gibi konularda, kimi zaman samimi, kimi zaman da popülist ve pragmatik bir tarzda, bir meşruiyet kaynağı olarak İslam'a vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu vurgularda yine İslam bir 'izinler manzumesi' konumundadır. Mesela, gençlerin birbiri ile görüşerek ve tanışarak evlenmesi fikri, dergi yazarlarının ana tezlerinden biridir. Ancak, kadınlarla erkeklerin ayrı birer topluluk olarak yaşadığı bu ortamda, bu fikri savunmak bile zordur. Çünkü, Mükerrem Belkıs'a göre, böyle bir yeniliğe niyet edenlerin karşısına "din ile efkâr-ı câhile" engel olarak çıkacaktır: Ancak, fıkhi açıdan, kızın tesettürlü olması ve ihtiyaç dahilindeki konuşmalara Şeriat'ın izin vermiş olması sebebiyle, dinî bir sakınca bulunmamaktadır.[20]

Evlilikte sosyal ve kültürel denklik konularına da önem veren yazarlar, çokeşliliğin kadınların mutsuzluğuna sebep olan bir uygulama olması sebebi ile karşısındadırlar.[21] Derginin Fransızca çıkan nüshasında Mes'adet Bedirhan, çokeşliliği şöyle yorumlamaktadır:

> Gerektiğinde Kur'an poligamiye izin vermektedir. Ne var ki, günümüzde ne Türk kadını böyle bir hayat koşulunu kabul edecek düzeydedir, ne günümüzün sosyolojik ve ekonomik koşulları buna izin verecektir. İslamiyet aslında poligamiyi Müslümanlığı geliştirmek için kabul ediyordu; fakat kadın ve erkek açısından öyle ciddi koşullara bağlıyordu ki, Müslümanların çoğunluğu hemen hemen hiçbir zaman poligami kurumundan faydalanmamayı tercih etti.[22]

Erkeklerin tahakküm alışkanlığını eleştiren yazılarda da Şeriat'a atıflar vardır. Aziz Haydar'a göre: "Gerek şer'an gerek vicdanen, bir erkek en ziyade evinde nezaket ve terbiye göstermeye mecbur iken..."[23] bunu yapmamaktadır. Nilüfer Mazlum'a göre, bu sorunun çözümü erkeklerin zihinlerinde ebediyen silinmemesi icap eden bir hakikat sayesinde olacaktır ki, o da: "...kadınlara karşı tahakküm ve rüchaniyeti icap ettiren hiçbir imtiyazları ve akli, şer'î, insani tefevvukları [üs-

[19] Dr. Bernard Caporal, *age.*, I. 71.

[20] Serpil Çakır, *age.*, s. 196.

[21] Fatma Zerrin, Kadıköy, "Tehlikelerin Büyüğü", *Kadınlar Dünyası*, 5 Haziran 1329, no: 63; Mükerrem Belkıs, Aksaray, "Bedbaht Kadınlar", *Kadınlar Dünyası*, 18 Haziran 1329, no: 76, s. 3-4; Sitâre Eşref, Şehzadebaşı, "Mağduriyet-i Nisvân", *Kadınlar Dünyası*, 20 Haziran 1329, no: 78, s. 3-4. Akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 206.

[22] Mes'adet Bédir-Khane, "La Polygamie et l'Islam" (Poligami ve İslamiyet), 7/20 Décembre 1913, no: 121, s. 1-2, akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 207.

[23] Aziz Haydar, Erenköy, "Bizde İzdivaç", 5 Teşrîn-i Evvel 1329, no:112, s. 14-15. Akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 208.

tünlük] olmadığıdır... Erkeklere tahakküm hislerini veren taassubdur."[24] Derginin sayfalarında, erkeklerin saygısızlık ve kötü muamelelerinden yakınan, onları hiciv ve şikayet eden, hatta beddualarla tasvir eden, genç-yaşlı kadınlardan gelen mektupların yayımlanması, hem erkeklerin üstünlük vehimlerinin aile hayatındaki tezahürlerini deşifre etmesi, hem de bu zulümlere karşı bir kadın dayanışması oluşturması açısından önemlidir. Kocaya itaatin dinî bir emir olarak takdim edildiği bir ortamda, bu tür mektupların yazılabilmiş ve yayımlanabilmiş olması, kadınların artık bu tür dogmalara pek itibar etmediklerini göstermektedir.[25]

Kıyafet konusu, kadınların fazla süse düşkünlük yüzünden yaptığı israflar ve kadının sosyalleşmesine engel olan anlayışlar açısından, dergide sürekli olarak işlenen konulardan biridir. Peçenin kaldırılması istekleri, tesettürün ıslahı bağlamında ele alınır. Osmanlı Müdâfa'a-yı Hukûk-ı Nisvân Cem'iyeti'nin programının 1. maddesi "Ahkâm-ı celile-i şer'iyeye muvafık, sade, süsten azâde iş görebilmeye salih..." kıyafetlerin yaygınlaştırılması ile alâkalıdır.[26] Ayrıca, dönemin koşulları içinde, acil seferberlik mantığıyla ele alınan, ilmin farziyeti ve çalışmanın farziyeti gibi konular da dine dayandırılmakta, günlük hayattan yakıcı örneklerle delillendirilmektedir.[27]

Kadınlar Dünyası yazarları ve okuyucuları, anlayışlarına, vicdani kanaatlerine uymayan, ama o dönemde dinî kabul edilen görüşler söz konusu olduğunda, bunları en açık bir şekilde tartışmakta hiçbir sakınca görmemektedirler. Bu tartışmalarda, Kur'an'ın, muamelata dair hükümlerinde, çağın insani ilkelerine, günün ekonomik ve toplumsal zorunluluklarına uygun yeni yorumların yapıl-

[24] Nilüfer Mazlum, Makrıköy, "Yine Düşünebildiğim", 5 Teşrîn-i Evvel 1329, no: 112, s. 6-7, akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 208.

[25] Bu ilginç mektuplardan bir tanesinde, yaşlı bir hanımın görüşleri nakledliyor: "...Ah! Yavrularım, siz henüz hayatı, erkekleri bilmiyorsunuz! Onların nazarında hayat bir kemandır. Daima çalınmak için tellere muhtaçtır. O teller de kadınlardır. Fakat o tellerin her biriyle sekiz-on hava besteledikten sonra değişdirip yerine yenisini getirmek lazım; zira aynı telin nağmesi dinlenmez bıkılır. (...) Yavrularım, kocanın ne demek olduğunu, bunun ma'nâsını henüz anlamamışsınız. Koca denilen şey, insanı kocatır. Eğer koca insanı kocatmayıp inkişaf ettirseydi, ona 'koca' demezler 'gonca' derlerdi." Genç bir kadının ablasına ithaf ederek yazdığı "Koca ne demek?" başlıklı mektubu ise, bu şikayetlerin başka bir boyutunu dile getirmekte: "Erkekler, hain mahluklar! Bize nâil olmazdan evvel neler söylüyorlar! Fakat bize nâil oldular mı, onların hiçbiri tatbik olunmaz... Artık yatakdan kalkıp kahvesini içinceye kadar o kopasıca çene söyler söyler... Ama nasıl? Mütemadiyen ve kat'iyen durmaz. Sonra sıra giyinmeye gelir. O vakit de elbisenin her bir noktasında hâsıl olan ufak bir leke gözümüze ilişmemiş, yok bilmem yeleğin sallanmakta olan düğmesi neden vaktiyle dikilmemiş... Hay yeleğin düğmesi gibi başı da sallanası... Sonra yarım saat aynanın karşısında, hem tuvaletini yapar, hem de tâlimâtını verir, sonra ilave eder: 'Lakin hiçbirini unutma ha!' Ne ise böyle bin türlü bela ile def olup gittikten sonra, biraz dinlenmeye vakit bulmadan beyefendinin evâmirini [emirler] icra edeceğim diye uğraş babam uğraş, didin babam didin..." akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 211.

[26] Serpil Çakır, *age.*, s. 178.

[27] "O zaman kocası muharebede vatana kurban gitmiş bir zabitin haremi, dininin, Şeriat'ın emrettiği gibi mestur bir kıyafetle hiç olmazsa Şehzâdebaşı'nda küçük bir tütüncü dükkanı açar, kendini ve çocuklarını geçindir, insanlığının zevkini, izzet-i nefs tadını duyar, kızına oğluna numûne olurdu." *Kadınlar Dünyası* imzasıyla "Meclis-i Mebusan Başkâtibi Mustafâ Âsım Beyefendi'ye", 25 Haziran 1329, no:83, s. 1, akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 164.

ması ve Halife Hazretleri tarafından onaylanarak yürürlüğe sokulması gerekliliği dile getirilmektedir.[28]

Osmanlı kadınları kararlı mücadeleleri neticesinde, istedikleri sonuçların pek çoğunu elde etmekte gecikmemişlerdir. Özellikle eğitim konusunda, Osmanlı yönetimi çağdaşı Batılı ülkelerden daha ileri bir seviyede eğitim seferberliği başlatmış, eğitim kurumları yaygınlaşmış ve çok sayıda kadın bu imkanlara kavuşabilmiştir.[29] Ayrıca, 1917 yılında yürürlüğe giren "Hukûk-i Aile Kararnâmesi" evliliğin resmî bir akit hüviyetine sokulması, evlenmek için yaş sınırı belirlenmesi, çokeşliliğin sınırlandırılması ve kadına da boşanma hakkının verilmesi gibi hükümleriyle, kadınların taleplerine olumlu bir cevap niteliği taşımaktaydı. Kurdukları kırktan fazla dernek ve şubeleriyle, hem sosyal ve siyasal platformlarda seslerini duyuran, hem de ülke ihtiyaçlarına yönelik hizmet ve politikalar üreten Osmanlı kadınlarının bu özgün hareketi, Kemalist devrimlerin temelde geçmişten radikal bir kopuşu hedeflemesi ve kadınların yeni rejime minnettar kılınması gibi politik sebeplerle uzunca bir süre yok sayılsa da, kendi gelenekleri ve söylemleri içinde dönüşüm yaratan bir kadın hareketi olarak tarihteki yerini almıştır.

Cumhuriyet Kadınları ve Din Söylemi

Türk inkılabı denildiği vakit, bunun kadının kurtuluşu inkılâbı olduğu beraber söylenecektir.
İsmet İnönü

1918-1922 yılları arasındaki kanlı ve sancılı süreç Gazi Mustafa Kemal'in askerî ve siyasi başarılarıyla sonuçlandığında, herkes yeni bir dönemin başladığının farkındaydı. Fakat sekiz asırdır varlığını sürdüren, son beş asrını da nizâm-ı âlem için emperyal bir güç olarak geçirmiş Osmanlı'nın, maddi olarak küçülmüş ve yenilmiş, ancak manevi olarak hâlâ bir ağırlığı olan cenazesini kaldırmak, o kadar kolay görünmüyordu. Bir savaş kahramanı sıfatıyla kazandığı prestij rüzgarını arkasına alarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde saltanatın kaldırılması görüşmelerini başlatan Mustafa Kemal'in, bu konuda isteksizlik gösteren komisyon üyelerine yaptığı uyarı, yeni dönemde muhalefet fikrine nasıl mukabele edileceğini göstermesi bakımından önemlidir.[30]

[28] *Kadınlar Dünyası* imzasıyla, "L'abolution du voile n'est qu'une question de temps" (Peçenin İlgası Zaman Sorunudur), 1913 Décembre 21/3 Janvier 1914, no: 123, s. 1 (Derginin Fransızca ekinden) akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 182-183.

[29] "1905 yılında kızlara eğitim veren resmî ilkokul sayısı 304, karma eğitim veren ilkokul sayısı ise 3621'e ulaşmış durumdaydı. 1909 yılına gelindiğinde sadece ortaokullarda eğitim gören kadınların sayısı on binleri bulmuştu." akt. Ömer Çaha, *age.* s. 89.

[30] "Mevzuubahs olan, 'Millete saltanatını, hakimiyetini bırakacak mıyız, bırakmayacak mıyız?' meselesi değildir. Mesele, zaten emri vaki olmuş bir hakikati ifadeden ibarettir. Bu, behemehâl olacaktır. Burada toplananlar, Meclis ve herkes meseleyi tabii görürse fikrimce muvafık olur. Aksi taktirde yine hakikat usûlü dairesinde ifade olunacaktır. Fakat ihtimal bazı kafalar kesilecektir.. İşin ilmî cihetine gelince, hoca efendilerin merak ve endişelerine hiç yer yoktur." *Atatürk ve Din*, der. Sadi Borak, Önsöz: Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, sadeleştiren: Burhan Anıl, Anıl Yayınevi, İstanbul 1996 (2. basım), s. 32.

Mustafa Kemal, iyi bir taktisyen olarak, özellikle Cumhuriyet'in ilanına kadar olan süreçte, halkın dinî duygularına hitap eden konuşmalar yapmaya önem vermiştir. Bu konuşmalarda, onun, Allah'ı ululayıcı, Hz. Peygamber'i övücü ve İslam dinini tasdik edici girişler yaptıktan sonra, genellikle kendi politikaları ile ilgili yaklaşımları yine kendi dinî yorumları ile meşrulaştırma çabasında olduğu görülür. Bu yorumlarda İslam dininin akla, mantığa, hakikate tamamen uyan bir din olduğu,[31] İslam âleminin sosyal cemiyetlerinde hep yanlış düşünceler hüküm sürdüğü için düşman ayakları altında çiğnendiği, bu yanlış düşüncelerin İslam'dan önceki geçmişin kötü gelenek ve inançlarının dine girmeye başlamasıyla oluştuğu,[32] bizi yanlış yola sevk eden habislerin çoğunlukla din perdesine büründüğü ve saf ve nezih halkımızı hep 'Şeriat' sözleriyle aldata geldiği[33] iddiaları temel tezlerdir.

Konuşmalarında din adamlarını da, hakiki ve ciddi alimler ve ilmî kisve altında ilmî hakikatlerden uzak, lüzumu kadar öğrenememiş, ilim yolunda gereği kadar ilerleyememiş hoca kıyafetli cahiller olarak ikiye ayırır. Atatürk, halkın İslam'ı bir meşruiyet ölçüsü olarak kabul ettiğinin ve İslami yorumlarda da geleneksel hocalara başvurduğunun farkındadır. Bu etkiyi kırabilmek için ileri sürdüğü tez, dinin icaplarını öğrenmek için şundan bundan derse ve akıl hocalığına ihtiyacımızın olmadığı, analarımızın babalarımızın kucaklarında verdikleri derslerin bile dinimizin esaslarını anlamaya kâfi olduğudur.[34] İşte daha Cumhuriyet'in ilanından önce, çeşitli vesilelerle halka deklare edilen bu görüşler, Cumhuriyet'in ilanı ve devrim sürecinin tamamlanmasıyla birlikte, Atatürk'ün kişisel görüşleri olmaktan çıkmış, devletin ve kamusal alanda konuşma iznine sahip sivillerin resmî söylemi hâline gelmiştir.

3 Mart 1924'te hilafetin ilgası, 1925 Şapka Kanunu ile birlikte gelen diğer devrimler ve nihayet 17 Şubat 1926 yılında İsviçre Hukuku'ndan tercüme edilerek kabul edilen Medeni Kanun, Arkoun'un deyimiyle "sosyal ve kültürel gerçek olarak İslam kimliğinin en eski ve en kökleşmiş sembolik dayanaklarına cepheden hücum"[35] anlamında, otoriter bir modernizasyon sürecinin göstergeleridir. Böylece, yeni Türkiye'nin muasır medeniyet içinde yer alma konsepti, İslam geleneği ve kurumları ile ilişkisini radikal kararlar ve uygulamalarla kesme politikasına dayandırılmıştır.

Genellikle Batıcı görüşlere yakın duran son dönem Osmanlı feministleri, Cumhuriyet'in ayak sesleri yaklaşırken, kendi bağımsız ve kadın haklarını önceleyen çizgilerini devam ettirmek amacıyla, 16 Haziran 1923 tarihinde "Kadınlar Halk Fırkası"nı kurarak, bu dönemin ilk siyasal oluşumunu meydana getirmişler-

[31] 07.02.1923 tarihinde Balıkesir Paşa Cami'inde okuduğu hutbe, akt. Sadi Borak, *age.*, s. 33.

[32] *İzmir Yollarında*, s. 71-85, akt. Sadi Borak, *age.*, s. 38,39.

[33] 16.03. 923'te Adana Türk Ocağı'nda esnafa hitaben yaptığı konuşma. *Hakimiyet-i Milliye*, 21 Mart 1923, akt. Sadi Borak, *age.*, s. 36.

[34] Aynı konuşma. Sadi Borak, *age.*, s. 36.

[35] Muhammed Arkoun, "İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek Olayı", *Cogito* Lâiklik, Yaz 1994 (6. baskı), sayı 1, s. 24.

dir. Sosyal, ekonomik ve politik alanda kadın haklarını savunmayı esas alan partinin tüzüğü, devlet erkanı tarafından çok sert (!) bulununca, resmî izin alınamamıştır.[36] Bunun üzerine –kadınların Silahlı Kuvvetlere alınması gibi isteklerin iptal edildiği– daha ılımlı bir tüzükle, Nezihe Muhittin'in başkanlığında "Türk Kadınlar Birliği" kurulmuştur. Muhittin'in feminizminde din önemli bir yer tutmaz ama, geleneksel anlayışa uygun olarak, cinsler arasında farklılık ve tamamlayıcılık fikri esastır. Kadınların toplumsallaşması, eğitimi ve özellikle oy hakkı konusunda devrin yönetimini rahatsız edecek derecede aktif çalışmaları ve ısrarlı talepleri olmuştur.[37] Yönetime yakın bir ekip tarafından 1935 yılında Türk Kadınlar Birliği'nin feshedilmesi, o dönemde feminizmin sonunu getirmiş ve kadın hareketi feminist olmaktan çok, devletçi bir karaktere bürünmüştür. İşte bu nedenle 1980'lere kadar, Kemalist devrimler ışığında kadının kurtuluşunu simgeleyen Cumhuriyet kadınları, hemcinsleri olan feministlerin on yıllardır sürdürdükleri çabaları görmezden gelmeye ve kendilerine tanınan hakların yeni rejimin ihsanı olduğu propogandasına memur edilmişlerdir. Bu süreç boyunca genel tutumları ve söylemleri, devletin resmî politikaları paralelinde bir seyir izlemiştir.[38]

Burada makalenin temel konusuna dönersek, Cumhuriyet kadınlarının din konusuna yaklaşımlarının da resmî politikaya uygun olarak şekillendiğini görürüz. Resmî söyleme göre, kadının kurtuluşu, onun dinî gelenek ve uygulamalardan kurtulduğu anlamına geliyordu. Bu yüzden, kadının kurtuluşuna dair bütün argümanlar, kadının kapalılıktan, yani tesettür ve haremden kurtuluşu üzerinde odaklanıyordu.[39] Ancak, kadınların eğitime ve çalışmaya teşvik edilmesi gibi konular söz konusu olduğunda, aynı Cumhuriyet kadınlarının –pragmatist bir yaklaşımla– dinî referansları meşruiyet sağlayıcı tarzda kullanmaktan kaçınmadıklarını görüyoruz.[40] 'Yeni Türk kadını'nın oluşturulması adına yorumlanan İslamiyet, aslında kadın aleyhtarı bir din değildir. Hatta "...İslamlığın kadına verdiği haklar, cahiliye devriyle mukayese edilince, büyük bir reform olduğu hemen görülür. Gerek Kur'an-ı Kerim'de ve gerek Hz. Muhammed'in birçok hadislerinde kadın daima yüceltilmiştir. 'Cennet anaların ayağı altındadır.' diyen bir dinin kadın için koyduğu yüksek esaslardan; yanlış yorumlar, yanlış alışkanlıklar, suistimaller ve İran, Bizans gibi yabancı medeniyetlerin de etkisiyle uzaklaşılmış, kadının durumu sarsılmış, kadın kafesler ve peçeler arkasına tıkılmıştır."[41] Görüldüğü gibi, din olarak İslamiyet hiçbir zaman doğrudan hedef alınmamakla birlikte, eleştiriler Atatürk'ün tarzına uygun olarak, yanlış inanç, kötü âdet ve

[36] Ömer Çaha, *age.* s. 116.

[37] Ayşegül Baykan, "Nezihe Muhittin'de Feminizmin Düşünsel Kökenleri", *Nezihe Muhittin ve Türk Kadını*, yay. haz. Ayşegül Baykan ve Belma Ötüş Basket, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s. 29..

[38] Bu paralellikler için bkz. İffet Halim Oruz, *age.*, s. 21-48; A. Afetinan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1984.

[39] A. Afetinan, , *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması, Tarih Boyunca Türk Kadının Hak ve Görevleri*, MEB Yayınları, İstanbul 1968, s. 157.

[40] A. Aftinan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*. s. 245.,

[41] Tezer Taşkıran, *age.*, s. 15. Benzer bir yorum için bkz. Türkan Akyol, *50. Yılda Türk Kadını*, Türkiye Üniversiteli Kadınlar Derneği Ankara Şubesi Yayını, Ankara 1974, s. 19.

suistimal içeren uygulamalar ile zımnen İslam fıkhına yöneltilmektedir. Bu söylem, başta da belirttiğimiz gibi, düalist bir dilin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kemalist devrimciliğin bir devlet ideolojisi olarak savunulduğu günümüz Türkiyesi'nde, bu düalist dil hâlâ yaygındır ve dindar kadınların kamusal alana çıkışını engellemek için yapılan baskılarda sıklıkla kullanılmaktadır.

1980'ler Sonrası Kadın Hareketi ve Din Söylemi

Hocaya, kocaya, paşaya hayır!

1975 yılının Birleşmiş Milletler tarafından 'Kadın Yılı' ilan edilmesi, kadın konusunun bütün dünyada ilgi uyandırmasına ve yavaşlamış görünen kadın hareketinin canlanmasına yol açtı. Bu dönem, Türkiye açısından, dindar grupların etkisinin ve kamusal görünürlüğünün artmaya başladığı, kadın konusunun her kesim için ideolojik araçsal konumunu sürdürdüğü ve feminizmin her ideolojinin ortak düşmanı olduğu yıllardır aynı zamanda.[42] 1980 darbesiyle birlikte, özellikle sol kesimde yaşanan altüst oluş, kadınlar kanadında bir sorgulamaya yol açmış ve feminizm yeni bir alternatif olarak gündeme gelmiştir. Özellikle liberal feministlerin cinsel özgürlüğe aşırı vurgu yaptıkları bu süreçte çok çeşitli olgular sorgulanmış ve tartışılmıştır. Kemalizm ve sol ideolojiler bu sorgulama ve eleştirilerden çeşitli biçimlerde nasibini alırken, genel anlamda din kurumu ve özel olarak da İslamiyet eleştirilerin odak noktasında yer almıştır. Din konusunda başlangıçta ortaya çıkan söylemde, genellikle sol ve Kemalist jargonun etkisi altında sahiplenilmiş paket eleştiriler önemli rol oynamaktadır. Ancak, zamanla, Batılı feminist literatürün çeviriler yoluyla Türkiyeli kadınlara ulaşması, din konusundaki söylemin biraz çeşitlenmesi veya derinleşmesi ve ayrıntılara kavuşması gibi bir gelişmeye sebep olmuştur.

Din kurumunun genel anlamda sorgulanıyor oluşu, özellikle tektanrılı üç büyük din başta olmak üzere, pek çok dinin, kadın ve erkeğin rol, statü ve kimliklerine ilişkin kalıpları ve imgeleri kurma ve 'kutsal'laştırma yoluyla, insanların yaklaşımlarında temel belirleyici olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü dinsel dünya görüşleri, toplumun egemen kültürüne dahil olduklarında sadece inananların değil, toplumun bütününü etkileme gücüne sahiptirler. Bu bağlamda dinin, kadınları, aileyi ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini kapsayan ideoloji ve pratikleri bütünleştirici (homojenleştirici) bir etkisi vardır.[43]

19. yüzyılda antropoloji ile uğraşan çevrelerin "tarihte ataerkil yapılanmalardan önce, anaerkil yapılanmaların var olduğu" tezine dair görüşleri, 80'ler feminizminin din konusundaki yaklaşımlarının başka bir odağıdır. Bu tezi benimseyen feministlere göre, insanlık ailesi tarım dönemine geçmeden önce, avcılık-toplayıcılık döneminde anaerkil ve ana yerli bir toplumsal yapılanmaya sahipti.

[42] Nermin Abadan-Unat, "İdeoloji Açısından Kadın Araştırmaları", *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek*, ed. Oya Çitçi, TODAİ İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi, Ankara 1998, s. 10.

[43] Fatmagül Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul 1996, s. 17.

(Antropolojik kazılardan elde edilen kimi bulgular ve mitolojik öykülerin bunu desteklediği düşünülmektedir.) Tarım dönemine geçişle birlikte kentlerin kurulması, kadınla erkeğin yaşam biçimlerinde ve rollerinde değişikliğe, giderek erkek egemenliğinin yerleşmesine yol açtı. Bu değişikliğin dinsel plandaki tezahürü de, geçmişin kadın tanrıçalarının gözden düşürülmesi, erkek tanrıların yüceltilmesi ve giderek ataerkilliği kurumlaştıran üç büyük dinin ortaya çıkmasıdır.[44]

Bu üç büyük dinin Allah'ı, feministlere göre, erkek karaktere uygun olarak tasvir edilmektedir. Yaratılış kıssasına göre, yaratılan ilk insanın erkek olması, kadının erkek için ve erkekten (kaburga kemiğinden) yaratılmış olması –yani erkeğe kıyasla ikincil konumu–, peygamberlerin erkek olması, ilahi hitaplarda erkeğin daha merkezî konumda görünmesi ve kadını erkeğin yönetimi altında tanımlayan ataerkil zihniyet formlarının onaylanması, feministler açısından ataerkil zihniyetin kutsanması anlamına gelmektedir. Bu yüzden, pek çok feministe göre, feminizmle din kurumu teorik olarak uzlaşamaz

Dinin günlük hayata, yaşam pratiklerine yansıma aşamalarında ise, erkek iktidarına dayanan geleneksel yapılanmaların otoritesini pekiştirme işlevi gördüğü ve kadınların erkeklerin otoritesine boyun eğmelerini sağladığı ileri sürülür.[45] Bu iktidarı salt teolojik düzeyde onaylamakla kalmayıp, sosyal ve hukuki yapıyı belirlemede etkili olduğu savıyla İslam, kadınlar üzerinde diğer dinlere göre, çift yönlü sınırlayıcı etkiye sahiptir.[46] Bu bakımdan, ilk ortaya çıktığı dönemde kadınlar lehine birtakım reformlar yapmış olması, İslam içinde meşrulaşan birtakım Arap geleneklerinin kadınları baskı altında tutan sistemlere dönüşmesine engel olamamıştır.[47]

Kadınların baskı altına alınmasının gerekçelerinden biri olarak görülen 'fitne' söylemi, özellikle akademisyen feministlerin, Fatima Mernissi'nin görüşleri bağlamında ele aldıkları konulardan biridir. Bu tez, güçsüz görüldüğü için değil, aksine kadının –özellikle cinsel potansiyeli ile– toplumu fesada uğratabilecek kadar güçlü görüldüğü için, kontrol altına alınmaya çalıştığı savını içerir. Mernissi'ye göre, "İslam dünyasını tehdit eden iki tehlike vardır: Dışarıdaki gavur, içerideki kadın".[48] Bu anlayışın, erkekle kadın arasında doğabilecek erotik aşkı engelleyip, cinselliğin sadece erkeğin hizmetine sunulması bağlamında

[44] Nermin Abadan-Unat, agm., s. 4-5; Fatmagül Berktay, *age.*, s. 35-51. Kadın tanrıçaların gözden düşürülmesi ile ilgili tezin, Kur'an bağlamında Fetna Ayt Sabbah'ın argümanlarıyla değerlendirilirmesi ve Kur'an'ın dişil kutsallık öğesine düşman oluşuyla ilgili tartışmalar için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, "Feminist Söylemde İktidar-Kutsallık İlişkisi ve Dişil Kutsallık Ögesi", *islâmiyât* I (1998), sayı 2, s. 75-85.

[45] Binnaz Sayarı, "Türk Kadını ve Din", *Türk Toplumunda Kadın*, der. Nermin Abadan-Unat, D. Kandiyoti ve M. Kıray'ın işbirliği ile, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara 1979, s. 382.

[46] Binnaz Sayarı, agm., s. 383. Kandiyoti bu iddialar konusunda daha temkinlidir, hem ataerkilliğin hem de İslam'ın çeşitli toplumlara göre değişen farklı algılama şekilleri ve pratikleri bulunduğunu savunur. Bkz. Deniz Kandiyoti, "İslam ve Ataerkillik: Karşılaştırmalı Bir Perspektif", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* içinde, s. 109-132.

[47] Binnaz Sayarı, agm., s. 3 84.

[48] Fatıma Mernissi, *Beyond the Veil: Mail –Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, John Wiley, New York 1975, s. 12, akt. Binnaz Sayarı, agm., s. 384.

bir amaca da hizmet ettiğini ileri süren Berktay,[49] ihtilattan kaçınma ve tesettür gibi uygulamalarla kadın bedeninin denetim altına alındığı görüşündedir. 'Bekaret tabusu' ve namus anlayışlarıyla da desteklenen bu denetimin, erkeğin ve sistemin kadın üzerindeki hiyerarşisini meşrulaştırdığı tezi, [50] pek çok feministin ortak görüşüdür. Buradan hareketle, 90'lı yıllarda, bekaret muayenesine, namus cinayetlerine, dayağa, cinsel taciz ve tecavüze karşı kampanyalar düzenlenmiş, medyada geniş halk kitlelerine ulaşan yayımlar yapılmıştır. 4. Nisâ' suresinin 34. ayeti özellikle 'kadına karşı şiddet' bağlamında üzerinde çok konuşulan bir ayet hâline gelmiş; Kur'an'ın, kadına karşı koca şiddetini onayladığı şeklindeki yorumlara konu olmuştur. Fadime Şahin olayı, dinî kesimlerde kadının suistimalinin bir simgesi olarak tarihe geçerken, 'imam nikahı' olgusu, toplumsal baskılar sonucu flört edemeyen İslamcı gençlerin kullandıkları meşru bir çıkış yolu olarak değerlendirilmiştir.[51]

Görüldüğü gibi, hangi meşrepten olursa olsun, feministlerin ortak kanaati, İslam'ın kadının ikincil statüsünü perçinleyen, özgürlüğünü kısıtlayan ve çağdaş kazanımlardan bile mahrum eden bir yapılanmayla malul olduğu yolundadır.

Sonuç Yerine

Batman'da kadınlar ölüyor!

Makaleyi bitirirken, hem feministlerin işaret ettiği pek çok handikaba rağmen, dindarlık kodlarını koruyarak, –bilinçli veya bilinçsiz– içerden bir dönüşümün imkanlarına ışık tutması, hem de feminist söylemin önemli bir parçası olması bakımından, başörtülü kadınlarla özdeşleşen İslamcı kadınlar olgusuna değinmek istiyorum.

1980'lerde üniversitelerde başörtülü kız öğrencilerin artması ve başörtüsü yasaklarıyla ortaya çıkan direniş görüntüleri, Kemalist reflekslerini koruyan feminist çevrelerde büyük bir telaş uyandırırken, özellikle akademisyen feministlere yeni bir alan açmıştır: "İslamcı kadınlar araştırmaları".* Bu alanda yapılan çalışmalarda, İslamcı olarak nitelenen hareketlerin kadına bakışına dair araştırmaların yanı sıra, kadınların çıkardığı yayımlar, gittikçe çoğalan kadın kuruluşlarının faaliyetleri önemli bir ilgi alanı olmuştur.[52]

Bu araştırmalarda temel kurgu, İslamcı kesimlerin (erkeklerin) Şeriat düzenini hakim kılmak için sürdürdükleri mücadelede kadını araç olarak kullandık-

[49] Fatmagül Berktay, "Günahtan Çok Aşktan Korkmak", *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, Pencere Yayınları, İstanbul 1991, s. 96.

[50] Dilek Cindoğlu, "Namus, Nikah, Bekaret: 1990'lar Türkiye'sin Cinselliğe İlişkin Paradokslar", *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek*, ed. Oya Çitçi, s. 166.

[51] Nilüfer narlı, "Türk Toplumunda İmam Nikahı Olgusu", *Kadınların Gündemi*, yay. haz. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 79

* Bu tabir bana aittir ve ironik bir vurgudan ibarettir. (H.Ş.T)

[52] Yeşim Arat, *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*, (The Turkish Economic and Social Studies Foundation) TESEV Yayını, İstanbul 1999; "Feminizm ve İslam: *Kadın ve Aile* Dergisinin Düşündürdükleri", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiyesinde Kadınlar*, s. 89-99; Feride Acar, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın", *age.*, s. 69-87.

ları ve kamusal alanda var olma çabası içindeki tesettürlü kadınların İslamcı hareket adına bir 'meydan okuma' eylemini gerçekleştirdikleri tarzındadır.[53] Dolayısıyla, dindar kadınların evlerinden çıkıp okullara gitmesi, iş sahibi olmak istemesi, temelde insani ihtiyaçlardan çok, siyasi bir projenin parçası olarak değerlendirilmektedir.[54] Bu değerlendirmede İslamcı kanadın, kadını ev içi rollerle tanımlayan, annelikle kutsayan söyleminin büyük payı varsa da, bu çevre içinde yetişmiş kadınların toplumsal hayata katılma vizesinin tesettürden ve dindarlıktan geçtiği gerçeği, ne yazık ki, göz ardı edilmiş olmaktadır. Serpil Üşür'ün, bu durumu geleneksel kodlar içinde bir özgürlük arayışından çok, tepkisel bir indirgemecilikle değerlendirmesi, benzer bir göz ardı ediş türüdür.[55]

"Türkiye'de Çağdaş Kadınların İslamcı Kadın Algısı" başlıklı makalesinde Nazife Şişman, kamusal alanın tanımlama ve yasaklamaya dayalı hiyerarşik yapısı içinde çağdaş kadınların, kendilerini bir 'iktidar konumu'nda hissettiklerini ve bu alanın fırsatları açısından öncelikli ve ayrıcalıklı bir yerleri olduğuna inandıklarını söylemektedir.[56] Bu konumdan yapılan yorumlarda, tektipçi kamusal alanın normlarına uymayan örtülü kadınların toplumsallaşma çabalarını, meşruluk zemininden yoksun bir işgal gibi değerlendirmek kolaylaşmaktadır. Ayrıca, başörtüsünün simgeselliğinde gizlenen köylülük, taşralılık gibi imajlar, statü düşürücü bir işlev görmekte; modern görüntüye sahip olmak, seçkin ve üst sınıfa mensup olmak anlamına gelirken, başörtüsü, alt sınıfların bir özelliği olarak algılanmaktadır. Nazife Şişman'a göre, İslamcı kadınlar üzerindeki araştırmaların neredeyse genel özelliği, 'tesettür'ün, ülkeyi geri bıraktıran, karanlıklara mahkum eden, eski, geleneksel yapının bir öğesi olarak 'öteki'leştirilmesine dayanan 'oryantalist' bakış açısıdır.[57] Bu bakış açısı, maalesef Türkiye'deki feminist hareketin handikapıdır ve kendilerini 'proje feministliği'ne* mahkum eden bir olgudur.

Ülkenin batısında, 'geceleri ve sokakları' isteyen, cinsel özgürlük temasıyla bekaret tabusuna karşı protestolar örgütleyebilen feministlerin, bu imajlarıyla Batman'daki kadın intiharlarını engelleyebilecek bir ikna ediciliği yakalamaları oldukça zordur. Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi, sokağa çıkmanın ahlaksızlıkla eş tutulduğu, kız ve kadınlara kalabalık ailelerin ev hizmetçileri olarak rol biçildiği; baba, erkek kardeş, erkek akraba veya koca şiddetinin doğal ve gerekli karşılandığı bu ortamda, hiçbir şekilde toplumsallaşma vizesi alamayan bu kızlar, çözümü hayatlarından vazgeçmekte bulmaktadırlar.[58] Bu çok yakıcı bir olgudur. Şimdi soralım: Toplumsallaşma ve çağdaşlaşmanın tek bir biçimi –Tanrı'sız, başörtüsüz, geleneksiz– olması gerektiği konusunda hâlâ ısrarlı mısınız?

[53] Deniz Kandiyoti, *age.*, s. 130.

[54] Necla Arat, "Bitmeyen Kavga", *Susmayan Yazılar*, Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 65.

[55] Serpil Üşür," İslamcı Kadınların Yaşam Alanı: Tepkisel İndirgemecilik mi?", *Türkiye'de Kadın Olgusu*, s. 134.

[56] Nazife Şişman, agm., s. 118.

[57] Nazife Şişman, agm., s. 122-123.

* Proje feministliği deyimi, Avrupa ve Amerika'daki resmî veya sivil örgütlerin, dünyadaki kadın hareketini, kendilerinin belirlediği öncelikler dahilinde yönlendirebilmek için önerdikleri projeler kapsamında çalışma ve bu kuruluşlardan maddi destek sağlama anlamında kullanılmaktadır.

[58] Müjgan Halis, *Batman'da Kadınlar Ölüyor*, Metis Yayınları, İstanbul 2001.

Hıristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini

ŞİNASİ GÜNDÜZ
DOÇ.DR., O.M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Din ve şiddet ilişkisi öteden beri hep tartışma konusu olageldi. Dinsel inançlar ve metinler neden şiddet üretir? Ya da genellikle iyiliği ve kurtuluşu öğretilerinde ön plana çıkaran din kurumu, nasıl olur da tarih boyu süregelen şiddetin nedenlerinden biri olabilir? Malum 11 Eylül hâdisesi ile bunun öncesi ve sonrasında Ortadoğu'da, Ön Asya'da ve Kafkasya'da süregelen olaylarda genellikle İslam ve terör/şiddet ilişkisi sorgulandı. Adı 'barış' olan bir din, neden ve nasıl şiddet hareketlerine dayanak yapılmaktaydı? İslam patentli şiddetin kaynağı, bu din ve bu dine ilişkin dinsel metinler miydi, yoksa bu dinin bağlısı olan kimi Müslümanlar mıydı?

Bu yazının amacı, İslam ve şiddet ilişkisini irdelemek/tartışmak değildir. Ancak, son zamanlarda İslam etrafında yoğunlaştırılan terör ve şiddet tartışmalarının, aslında, tarih boyu birçok dinsel gelenekle irtibatlı olarak gündeme gelmiş olduğunu vurgulamakta yarar var. Esasen şiddet, dayandığı arka plan açısından, çok yönlü ve kompleks bir yapıya sahiptir; yalnızca dinsel inanış ve tutumlarla ilgili değildir. Öyle ki, dinsel görünümlü her şiddet eyleminin ya da tavrının ardında bile aslında (ya da aynı zamanda) politik, ekonomik vb. nedenler tespit etmek mümkündür. Bununla birlikte, din ve dinsel metinlerin, hangi nedenden kaynaklanırsa kaynaklansın, şiddeti meşrulaştırmada önemli bir fonksiyon üstlenmiş oldukları da bir gerçektir.

İster kaba kuvvet içeren fizyolojik, ister otoriteryan, isterse psikolojik, şekli ve yapısı ne olursa olsun, her şiddet hareketi kendisini mutlaka bir metne dayandırır. Bu metnin kaynağı; dinsel bir inanış, bir kült, ritüel veya bir kutsal kitap olabileceği gibi, siyasal ya da ideolojik bir bildirge, bir söylem, bir manifesto ya da herhangi bir argüman da olabilir. Şiddete başvuranlar, şiddet içeren tavır ve davranışlarını meşrulaştıracak bir dayanağa ihtiyaç duyarlar. Rafael Moses'ın ifadesiyle, "bir başka deyişle insanlar, planlanmış bir şiddet eylemi-

ni haklı görmeye çalışarak, vicdanlarını rahatlatmak zorundadırlar."[1] İşte bu noktada, şiddet eyleminin öncesinde ya da sonrasında, kişiye bu meşru zemini sağlayan bir metin oluşturma girişimleri kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Bu metnin oluşumunda ise, çeşitli sosyo-ekonomik, tarihsel ya da kültürel gerekçelerle dinsel argümanlar devreye girer. Böylelikle, şiddete meşruiyet kazandıran bu metin, şiddete başvuranın zihninde, yapılan eylemi şiddet hareketi olmaktan çıkarır; haklı ve gerekli bir eylem konumuna sokar. Bu bağlamda kişi, etrafına da, yaptığı hareketin haklılığı ve gerekliliği savını işleyen metni aktarır. Örneğin, 11 Eylül hâdisesi akabinde Afganistan'a yönelik askerî harekat öncesi ve sonrasında ABD ve Batılı müttefiklerinin, bu ülkede birçok masum insanın ölümüne de neden olan eylemlerini haklı gösterecek bir metin oluşturma doğrultusunda medya ve basın aracılığıyla nasıl yoğun bir kampanya yürüttükleri bilinmektedir. Eylemlerine meşruiyet zemini sağlama doğrultusunda oluşturulan bu metin, demokrasi, insan hakları ve Batı'nın sahip olduğu çağdaş değerlerin korunması/savunulması vb. argümanlara dayandırıldığı gibi, ABD başkanı G.W. Bush'un dile getirdiği şekilde şer güçleriyle mücadele, iyinin kötüye karşı savaşı ve yeni bir Haçlı Seferi gibi dinsel motifler de taşımaktaydı.

Diğer taraftan, kendisine şiddet uygulanan kişi veya kişiler de, dinsel/siyasal/ideolojik bakış açıları çerçevesinde, şiddete ilişkin, yine dinsel, siyasal ya da ideolojik zeminlerden beslenen bir metin oluştururlar. Bu bağlamda, kendilerine yapılanın şiddet, zulüm ve haksızlık olduğu, buna kendilerinin verecekleri/verdikleri karşılığın da haklı bir zemine oturduğu söylemini savunurlar. Böylelikle farklı taraflar arasında şiddet kapsamına giren eylem ve tavırlar farklı şekilde değerlendirilir ve bir tarafın uyguladığı şiddet diğer tarafın uygulayacağı şiddete haklılık kazandıran metne dayanak olur. Dolayısıyla, ister dinsel ister başka bağlamlarda olsun, şiddet şiddeti doğururken, aslında şiddet değil farklı tarafların oluşturduğu metinler arası çatışmalar ön plana çıkar. Oluşan şiddet ise, metinler arası çatışmaların/karşıtlıkların yalnızca bir sonucundan/görüntüsünden ibaret kalır.

XX. yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen bir dizi şiddet hareketi, o zamana kadar genellikle Hıristiyanlık dışı din bağlılarının şiddetle ilişkili olaylarına odaklanan Batı dünyasını sarstı. 18 Kasım 1978'de rahip Jim Jones liderliğindeki "Halk Tapınağı" Kilisesi bağlılarının toplu intihar haberleri, din-şiddet ilişkisine yönelik tartışmaları genelde Ortadoğu, özelde ise İslam ve Müslümanlar üzerinde yapan gelişmiş dünyanın dikkatini, Hıristiyanlık eksenli din ve şiddet ilişkisine yöneltti. Bazı haberlere göre, yetişkin, çocuk ve bebeklerden oluşan tam 913 kişi intihar etmişti. Gerçi cesetler üzerinde yapılan incelemeler, bazılarının silahla vurularak öldürüldüğünü ortaya koymaktaydı; ancak, ölenlerin çoğunun üzüm suyu aromalı potasyum siyanid içtikleri tespit edildi. Hareketin lideri rahip Jones, kendisinin İsa'nın reenkarnasyonu olduğuna inanıyor, sık sık dünyanın sonu olacak bir nükleer holokostun yaklaştığına dair rüyalar görüyor ve bunun Kutsal Kitab'ın bahsettiği Armagedon'a işaret ettiği-

[1] R. Moses, "Şiddet Nerede Başlıyor", çev. A. Kul, *Cogito*, (Kış-Bahar 1996), sayı: 6-7, s. 24.

ni kabul ediyordu. Ona göre, bu holokosttan yalnızca California'daki Ukiah ile Brezilya'daki Horizonte yerleşim birimleri kurtulacaktı. Dolayısıyla Jones, Armagedon'u beklerken ilk cemaatini Ukiah'da kurmuştu. Daha geniş halk kitlelerine açılım sağlamak amacıyla, sonraları, kilisesini San Francisco'ya taşıyan Jones'un ırkçılık ve faşizm karşıtı söylemleri, özellikle siyahlar ve melezler tarafından ilgiyle karşılandı; Jones, burada, ırkçılığa ve faşizme karşı başkaldırıyı dile getiren "beyaz geceler" ritüelleri düzenledi. 1977'de kilisesini Güney Amerika'da Guyana'nın ormanlık bölgelerine taşımaya zorlanan Jones, Guyana'da sayısı bine yaklaşan cemaatiyle gözlerden uzak bir kült merkezi (Jonestown) oluşturdu. Kısa zaman sonra, ABD basınına, Jones'un, cemaatin kadın ve çocuk üyelerine sistematik şiddet ve tacizde bulunduğu haberleri yansıdı. Bunun üzerine San Francisco'dan Kongre üyesi Leo Ryan bir grup gazeteciyle birlikte cemaat hakkında gündeme getirilen insan hakları ihlallerini yerinde incelemek amacıyla Guyana'ya gitti. Ne olduysa, bir gün sonra cemaatten ayrılmak isteyen yaklaşık 20 kişiyle birlikte gazeteciler ve Ryan'ın Guyana'dan ayrılmaya karar vermesiyle oldu. Ryan ve gazeteciler cemaat üyeleri tarafından öldürüldü; Ryan'la birlikte gitmeye çalışanlar ise yaralandı. Bundan sonra da cemaat üyelerinin toplu intiharları gündeme geldi. Anlatılara göre, Jones, "Kıyamet kapımızda. O hâlde gelin biz de onunla gidelim. Kalabalığın önünde yer alalım." diyerek takipçilerini ölüme sürüklemişti.[2] Jones'un kendisi de kafasına bir kurşun sıkılmış vaziyette bulundu. Bu toplu intihar hâdisesi üzerinde Batı medyasında birçok yorum yapıldı; hatta Jones'un CIA ile ilişkili olduğu ve Guyana'daki cemaat üzerinde CIA'nın bir çeşit zihinsel kontrol deneyi yaptığı tartışıldı. Ancak, cemaatin dinsel komünal yapısı ve apokaliptik beklentileri haricinde, bu katliam üzerindeki sis perdesi hâlâ yeterince aralanamadı.

Halk Tapınağı Kilisesinin bu eylemi henüz zihinlerden silinmemişken, ABD'de bir diğer şiddet hareketi, yine din ve şiddet ilişkisi bağlamında büyük yankı uyandırdı. 19 Nisan 1993'te Texas'ta Waco yakınlarındaki kült merkezinde (Mt. Carmel), kendisinin Mesih olduğunu ileri süren David Koresh ve taraftarları, FBI ajanlarıyla girdikleri çatışmada topluca öldürüldü (ya da –kimilerine göre– intihar etti). Koresh, Davidian Ekolü ya da Davidianlar (Davidian Branch) olarak adlandırılan Mesihçi akımın lideriydi. Yeni Ahit metinlerinde ve bazı Eski Ahit kitaplarında bahsedilen dünyanın sonuna ilişkin önsezilerden oldukça etkilenmiş olan bu akım, dünyanın sonunun yaklaştığına inanıyor ve kötülerle yapılacak son savaşın artık ân meselesi olduğunu kabul ediyordu. Dolayısıyla, akım mensupları hızla silahlanıyorlardı. Hareketin lideri Koresh ise, 19 Nisan olaylarından önce basına yansıyan görüşlerinde, bir Mesih figürü olarak İsrail'e gideceği ve orada ABD ordusu tarafından çarmıha gerilerek şehit edileceği kehanetinde bulunuyordu.[3]

Bundan tam iki yıl sonra, malum 11 Eylül 2001 hâdisesi öncesi ABD'nin yaşadığı en şiddetli terör saldırısı gündeme geldi; 19 Nisan 1995 sabahı, patlayıcı

[2] G. Hallsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*, çev. M. Acar, H. Özmen, Ankara: Kim Yayınları 2002, s. 21.

[3] *Fort Worth Star Telegram*, 3 Mart 1993, s. 19A (http://www.watchman.org/cults/prophets.htm'den naklen).

yüklü bir aracın infilakıyla Oklahoma şehri Federal Binası bir kan gölüne döndü. Sonuç, tam 168 ölüydü. Gerek medya gerekse yetkililer, her zaman olduğu gibi, bu olayın faillerinin kim olduğundan emindiler; bunlar, olsa olsa Ortadoğu ile irtibatlı radikal Müslümanlar olabilirdi. Ancak, bir müddet sonra olayın sorumlusunun, Timothy McVeigh adlı bomba yapımında uzman bir genç olduğu anlaşıldı. McVeigh, Davidianlar akımı yanlısı yazılarıyla tanınan yazar Ron Cole hayranı dindar bir Hıristiyandı. Yakalandığında arabasında Ron Cole'un kitapları bulunmuştu. Ayrıca yapılan soruşturmada McVeigh'in, fanatik inançlarıyla ön plana çıkan ve paramiliter bir yapıda örgütlenen aşırı sağ bir radikal Hıristiyan akımla (Elohim City'de örgütlenmiş olan bir grupla) irtibatlı olduğu anlaşıldı.

Dünyanın sonuna ilişkin apokaliptik beklentiler içerisinde olan ve gerek kendilerine gerekse dışa yönelik tedhiş eylemlerinde bulunmaktan kaçınmayan bu Hıristiyan gruplar, yalnızca yukarıdaki örneklerle sınırlı değildir; aynı şekilde, bu şiddet hareketleri yalnızca ABD'deki Hıristiyan mezhepleri ve tarikatlarına özgü de değildir. Nitekim, geçtiğimiz yıllarda ABD dışı çeşitli Amerika ve Avrupa ülkeleriyle Afrika'da örgütlenmiş olan ve Mesih'in yeniden gelişiyle ilgili kehanetin gerçekleşmesinin ân meselesi olduğuna inanarak insanlığı kıyamete götürecek olan son savaşın yakın olduğunu düşünen ve bu bağlamda çeşitli şiddet olaylarına başvuran çeşitli Hıristiyan kiliselerin varlığı bilinmektedir. Örneğin bunlar arasında 1994'te İsviçre ve Kanada'da toplu intiharlar ve katliamlarla gündeme gelen "Güneş Tapınağı Tarikatı" ile dünyanın sonunun çok yakın olduğunu düşünerek 1997'de San Diego'da toplu bir intihar eylemi gerçekleştiren "Cennetin Kapısı" hareketini saymak mümkündür.

Bu örneklerde yer alan Hıristiyan grupların ortak özellikleri, hepsinin de ahir zaman ve dünyanın sonu ile ilgili birtakım beklentiler içerisinde olmalarıdır. Özünü Mesih'in ikinci gelişi öncesi ve sonrası gerçekleşecek olaylar oluşturan eskatolojik beklentiler, Hıristiyan geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu beklentilerin temel referansı, Yeni Ahit'teki konuyla ilgili metinlerdir. Başta Yuhanna'ya atfedilen Vahiy kitabı olmak üzere, Pavlus'un mektuplarında ve İncillerde dünyanın son dönemine ve bu dönemde vuku bulacak olaylara ilişkin önemli açıklamalar bulunur. Esasen Mesih inancı merkezli (*Kristosentrik*) bir din olan Hıristiyanlıkta, Mesih'in ikinci gelişi (*Parousia*) beklentisi oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Pavlus, mektuplarında, Mesih'in ikinci gelişinin ân meselesi olduğunu düşünmekte ve cemaatini buna hazır olma konusunda uyarmaktadır. Hatta o, bunun kendi yaşamı esnasında gerçekleşeceğini düşünmektedir.[4] Ona göre, Mesih'in, Tanrı'nın borazanıyla gökten inerek ikinci gelişinde, ölüler ebedî bedenler içerisinde dirilecekler, o esnada hayatta

[4] 1 Selanikliler 4: 15-17. Gerçi ilerleyen dönemde, beklediği Mesih'in gelmediğini gören Pavlus, Mesih'in ikinci gelişinin biraz gecikebileceğine vurgu yapmaya başlamıştır. Bkz. 1 Korintliler 15: 51-52. Markus İncili'ndeki bir ifadeye göre, Tanrı'nın egemenliğinin hâlihazırdaki cemaatin yaşamında gerçekleşeceğine dair İsa da bir beklenti içerisindedir: "Size doğruyu söyleyeyim, burada bulunanlar arasında, Tanrı'nın egemenliğinin kudretle gerçekleştiğini görmeden ölümü tatmayacak olanlar var." Markus 9: 1.

olanlar ise beden değiştirerek ölümlü varlık hâlinden ölümsüzlüğe geçeceklerdir. "Gökten, ateş alevleri içinde güçlü melekleriyle gelecek olan" İsa Mesih, insanları yargılayacak ve bütün yönetimleri ortadan kaldırarak egemenliği Baba'ya teslim edecektir; Mesih'e inananlar ise, bulutlar içerisinde göğe yükseltilerek ebediyen sonsuza dek Rab Mesih'le birlikte olacaklardır.[5] Ayrıca bu dönemde, ölüm de dahil bütün düşmanları Mesih'in ayakları altına serilecektir.

İncil yazarları da İsa'nın ağzından dünyanın sonuna doğru olacak olayları anlatırlar. Buna göre İnsanoğlu'nun (Mesih'in) gelişi öncesi, ilahi takdir gereği birtakım belirtiler olacak, savaşlar ortaya çıkacaktır. Tüm uluslar, inananlardan nefret eder hâle geleceklerdir. Danyal gibi Eski Ahit peygamberlerinin sözünü ettikleri olaylar birer birer gerçekleşecektir. Daha sonra Mesih gökten meleklerle birlikte görkemli şekilde gelecek, tahtına oturacak ve önünde toplanan ulusları koyunlarla keçileri birbirinden ayıran bir çoban gibi birbirinden ayıracaktır. İyilerden olan koyunları sağ tarafa, kötülerden oluşan keçileri ise sol tarafa ayıracak ve solundakilere "Ey lanetliler, ... İblis ile onun melekleri için hazırlanmış ebedî ateşe yollanın." diyecektir.[6]

Dünyanın sonunda olacağı beklenen hâdiselerle ilgili en detaylı önseziler/kehanetler ise Vahiy kitabında yer alır. Vahiy kitabı yazarı, dünyanın sonuna doğru gerçekleşecek şiddetli olayları, Mesih'in gelişini, binyıllık dönemi ve yeni Kudüs'ün kuruluşunu detaylarıyla anlatır; Mesih'in gelişi öncesi olması gerekli olaylardan söz eder. Ayrıca, bu dönemde yeryüzünün yaşayacağı katliamlardan ve insanların toplu jenosidinden bahseder; gökten yağacak olan kanla karışık dolu ve ateşten ve bunun dünyanın üçte birini nasıl yakıp yok edeceğinden söz eder. Yine bu kitap, bütün kötü güçlerin ve kralların bir araya toplanacakları Armagedon ile kötü güçlerle ülkelerinin iyi (tanrısal) güçlerce nasıl yok edilecekleri hakkında bilgi verir.

Hıristiyan geleneğinde Mesihçi ve Binyılcı (milenyarist) görüşleriyle tanınan birçok mezhep, İsa'nın ikinci gelişine ve dünyanın sonuna ilişkin bu beklentiler çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Gerek Adventistler, Davidianlar ve benzeri Hıristiyan akımların, gerekse Hıristiyanlık bünyesinden neşet eden Yahova Şahitleri ve Moonculuk (Unification Church) gibi oluşumların arka planında bu Mesihçi ve Binyılcı beklentiler bulunmaktadır.

Diğer taraftan, başta ABD olmak üzere, dünyanın dört bir tarafındaki çeşitli Hıristiyan grupların (özellikle de evanjeliklerin), dünyanın sonuna ilişkin kutsal metinlerde anlatılan bu olayların olmasının ân meselesi olduğuna inandıkları ve bunların önemli bölümünün bu hâdiseleri kendi yaşamları esnasında görecekleri beklentisini taşıdıkları da bilinmektedir. Aslında bu beklenti de, yine Yeni Ahit metinlerine uygun bir beklentidir; zira yukarıda değindiğimiz gibi, bizzat Pavlus ve ilk dönem cemaati de Mesih'in ikinci gelişinin kendi yaşamları esnasında olacağına inanmışlardır. Bu beklentinin altında yatan en güçlü neden

[5] 1 Korintliler 15: 24vd, 51-54; 1 Selanikliler 4: 13-18; 2 Selanikliler 1: 6-10.
[6] Bkz. Matta 24, 25; Markus 13; Luka 21.

ise, Pavlus'un da vurguladığı gibi, Mesih'in gelişiyle birlikte, o sırada hayatta olan Hıristiyanların hiç ölmeden birdenbire dünyevi ölümlülük giysilerinden sıyrılacakları ve ölümsüzlük niteliğine kavuşacakları inancıdır.[7] Günümüzde, dünyanın sonuna ilişkin bu beklentilerin ne kadar yaygın olduğunu göstermesi açısından, çeşitli kurumların ABD Hıristiyanları üzerinde yaptıkları anket sonuçları ilginçtir. Bunlara göre, ABD Hıristiyanlarının yaklaşık yüzde otuzu, dünyanın Armagedon savaşıyla son bulacağına inanmakta ve bunların önemli bir bölümü bunun kendi yaşamları esnasında gerçekleşeceğini düşünmektedir. Hatta böyle düşünenler arasında kimi ABD başkanlarının da bulunması oldukça önemlidir.[8]

Dünyanın sonuna ilişkin savaş, çatışma, kan ve ölüm gibi şiddet içeren bu beklentiler, kimi Hıristiyan grupların şiddeti meşrulaştırmaları açısından önemli bir zemin oluşturmaktadır. En basitinden Mesihçi ve Milenyarist Hıristiyanlar, yaklaşmakta olduğuna inandıkları bu şiddet olaylarına hazırlıklı olmak ve layıkıyla Mesih'in yanında yer alabilmek amacıyla, maddi ve manevi hazırlık yapmaktadırlar. Korkunç olanı ise, bazı Hıristiyan grupların, yakın olduğuna inandıkları Mesih döneminin gelişini hızlandırmak ya da dünyanın sonunda gerçekleşecek ve iyilerin/inananların galibiyetiyle sonuçlanacak olaylarda öncüler olabilmek amacıyla birtakım tedhiş hareketlerine girişmeyi ve kutsal metinlerde Mesih öncesi dönemde olacağı söylenen şiddet olaylarının gerçekleşmesini sağlamaya yönelik bazı girişimlerde bulunmayı gerekli görmeleri, bunlara başvurmalarıdır. Nitekim, –yukarıda bahsettiğimiz– yakın geçmişte yaşanan şiddet olaylarında bunun örneklerini görmek mümkündür.

Peki, Hıristiyan geleneğiyle ilişkili şiddet hareketleri, yalnızca, yukarıda örneklerini verdiğimiz son zamanlarda ortaya çıkan bu radikal Mesihçi ve Milenyarist kiliselerle/tarikatlarla mı sınırlıdır? Ya da Hıristiyanlık tarihindeki şiddet hâdiselerini destekleyen ve bunlara meşruiyet metni oluşturan arka plan, yalnızca dünyanın sonuna yönelik bu apokaliptik beklentiler midir? Buna "evet" demek oldukça güç. Zira, hem Hıristiyanlık tarihinde şiddetin yalnızca yukarıdaki örneklerle sınırlı olmadığı hem de Hıristiyan teolojisindeki birçok öğenin şiddete şu ya da bu şekilde haklılık payesi kazandırdığı ve dolayısıyla, şiddetin tarihsel tezahürlerinin teolojik zeminini oluşturduğu bir gerçektir.

Hıristiyanlık tarihine baktığımızda, maalesef ortaçağdan günümüze kadar süregelen bir şiddet tarihi görürüz. Hıristiyanlığın kutsal değerlerini oluşturan İsa Mesih, din, kurtuluş, Kilise ve rahipler adına, gerek Hıristiyan olmayan ötekilere karşı, gerekse Hıristiyanlık içerisinde yer almakla birlikte, inanç ve gelenekleri itibarıyla heretik olarak görülen gruplara karşı sürdürülen şiddet hareketleri, tarihin hafızasına kazınmıştır.

Roma İmparatorluğu'nun, 313 Milan Fermanı'yla birlikte, Hıristiyanlığı resmî olarak korunan din statüsüne kavuşturmasını izleyen kısa süre içerisinde, Pavlusçu Hıristiyan geleneği, İmparatorluğun resmî dini statüsüne kavuşmuştur. Bu

[7] Filipililer 3: 21.

[8] Bkz. Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, s. 29-33.

dönemden itibaren, gerek politeizm ve paganizmi sürdüren eski Roma ve Yunan dinsel geleneği bağlılarına, gerekse Hıristiyan inanç ve değerlerine ilişkin resmî öğretileri benimsemeyen ve heretik ilan edilen çeşitli gruplara karşı âdeta bir sürek avı başlatılmıştır. Örneğin, Kilisenin hiyerarşik yapısı konusunda Roma Kilisesinin ve İmparator Konstantin'in görüşlerini benimsemeyen ve Konstantin tarafından atanan piskoposu tanımayan Donatus ve Donatistlere karşı sürdürülen şiddet hareketinde bu akım mensuplarının birçoğu katledilmiştir. Aynı şekilde, ilerleyen dönemlerde, siyasal iktidarın gücünü de yanına alan resmî kilise, düzenlediği konsillerde, heretik/sapkın saydığı kişi ve görüşleri sürekli mahkum ettirmiş; görüşleri mahkum edilen kişiler, yalnızca toplumdan dışlanmakla kalmamışlar, ünlü Arius, Makedonius ve Nestoryus örneklerinde olduğu gibi, yaşamlarından da olmuşlardır. Zira, devlet dini hâline gelerek siyasallaşan Pavlusçu Hıristiyan geleneğine karşı inanç ve değerler, siyasal otoriteye karşı yapılanmalar olarak değerlendirilmiştir. İmparator Konstantin döneminden itibaren, İmparatorluğun resmî dinsel öğretilerinin dışında inanç ve öğretilere sahip olan ve dolayısıyla heretik ilan edilen kişiler, devlete karşı suçlu sayılmışlar ve ölüm cezasına çarptırılmışlardır. 384 yılına ait ünlü Theodosius Kuralı'nda, otoritenin heretikler ve aykırı mezhep hareketleri hakkındaki yaklaşımı şöyle ifade edilir:

> Şefkatimiz/yönetimimiz altında bulunan bütün halkların, yüce havari Petrus'un Romalılara verdiği belirtilen dine göre yaşamalarını arzu ediyoruz. (...) Heretiklerin ve hizipçilerin çeşitli cezalara çarptırılmalarını arzuluyoruz. (...) Ayrıca biz tanrılara kurban sunulmamaya karar veriyoruz. Kim böylesi bir suç işlerse öfke kılıcıyla vurulsun.[9]

Resmî kilise kurumunun, gerek Batı Roma'nın henüz ayakta olduğu ilk dönemlerde gerekse teokratik bir yapının ortaya çıktığı ilerleyen dönemlerde, kendi öğretilerini benimsemeyenlere ya da bunlara karşı çıkanlara uygun gördüğü şiddet hareketlerini meşrulaştırmada, –ki bunlar en hafif ceza olan cemaatten dışlamadan (*excommunication*) kişinin işkenceyle öldürülmesine kadar uzanır– genelde konsiller daha sonraki dönemlerde ise engizisyon mahkemeleri önemli rol oynamışlardır. Bu kurumlarda verilen aforoz kararları ve bunların gerekçeleri, heretik olarak addedilen gruplara karşı uygulanan/reva görülen şiddeti yasallaştıran metin olmuştur.

Kilise, iktidarda söz sahibi olmaya başlamasına paralel olarak, Hıristiyanlık dışı akımlara ve bağlılarına karşı da şiddetli tavırlar almıştır. Örneğin, bu çerçevede özellikle İmparator Theodisius zamanından itibaren Roma topraklarındaki paganlara ait tapınaklar yıkılmaya başlanmış ve açıktan pagan âdet ve ritüeller –her ne kadar bunlardan bazıları Hıristiyanlaştırılarak kabul edilmiş olsa da– yasaklanmıştır.[10] Hatta, henüz III. yüzyıl başlarında Kral Abgar'ın Hıristiyan olmasıyla halkının da büyük bir kısmı Hıristiyanlaşan Edessa (Urfa) şehir

[9] Code of Theodosius., xvi 1, 2, v 1, x 4 (J. Wheless, *Forgery in Christianity*, s. 243'ten naklen, http://www2.prestel.co.uk/littleton/ra1fic7.htm)

[10] Bkz. Wheless, *Forgery in Christianity*, s. 244-245.

krallığında, çok geçmeden pagan mabetler ve kült merkezleri yıktırılmaya, pagan ritüeller yasaklanmaya başlamıştır. Kaynakların verdiği bilgilere göre, Edessa'daki pagan kült merkezlerinden yalnızca Tarata (Atargatis) anısına yapılmış olan şehrin ortasındaki bir yükseltinin ayakta kalmasına izin verilmiştir.[11] İlerleyen dönemde de Kilisenin bu tutumu artarak devam etmiştir. V. yüzyılda Batı Roma'nın yıkılmasından sonraki otorite boşluğundan yararlanarak, hızla teokratik yapıda dünyevi/siyasal bir güç hâlinde organize olan Latin Kilisesi, siyasal etkinliği altında bulunan Hıristiyanlık dışı dinsel geleneklere savaş açmıştır. Özellikle, Avrupa'nın Hıristiyanlık öncesi inanışlarıyla bunların bağlıları asimile edilmiş; cadılıkla itham edilen eski Avrupa kültlerinin din adamları yakılarak öldürülme cezasına çarptırılmıştır. Yerel Avrupa kültleri dışında Hıristiyanlık dışı diğer dinsel akımlara karşı da şiddet politikası sürdürülmüştür. Örneğin, ortaçağ konsillerinde, özellikle İslam'a ve Müslümanlara karşı sık sık Haçlı seferlerinin düzenlenmesi çağrısı yapılmış; bu kutsal savaşa katılanlar Kilise tarafından takdis edilmiş, savaşta ölen Hıristiyanlar ise şehit ilan edilmişlerdir. Kilise, Haçlı Seferlerini, Tanrı'nın bir iradesi olarak saymış; kendilerine karşı savaşılan Müslümanların şeytan olduklarını savunmuştur.[12] Diğer taraftan, Kilise tarafından organize edilip kutsanan Haçlı Seferleri'nin tek nedeni ve muhatabı Müslümanlar olmamıştır; zaman zaman bu seferler, heretik olarak değerlendirilen çeşitli Hıristiyan mezheplerine karşı da düzenlenmiştir.

Hıristiyanlığın, Kilise merkezli şiddet eylemleri, Ortaçağ ve sonrasında düşünürlere, bilime, bilim adamlarına, Kilise otoritesine karşı çıkan kimi siyasal liderlere, dinsel düşünce ve yaklaşımlarıyla Kilisenin çizdiği sığ kalıpların dışına çıkanlara ve Kiliseye bağlı olmayan laik kesime yönelik olarak da olanca hızıyla devam etmiştir. Burada, görüşleri nedeniyle diri diri yakılarak ölüm cezasına çarptırılan ünlü düşünür Giordano Bruno (1548-1600) ve Çek millî kahraman ve ilahiyatçı Jan Huss'un (1372-1415) isimlerini saymak örnek olarak yeterli olacaktır.

Katolisizmin bu şiddet politikasına ve dinsel anlayışındaki dayatmacı tavrına karşı oluşan reform hareketi temsilcilerinin de, şiddeti, değişik şekillerde de olsa savunmaları dikkat çekicidir. Örneğin, reform denildiğinde akla gelen ilk isim olan Martin Luther, Katolisizmi ve Papa'yı reddederken, argümanlarını Yeni Ahit terminolojisine dayandırır ve Papa'yı Deccal (Mesih karşıtı) olmakla suçlar. Luther, bir yandan Katolisizmin yönlendirdiği ve Papa'nın manevi liderliğini yürüttüğü Haçlı Seferleri'ni eleştirirken, diğer yandan Hıristiyanlık dışı dinlere ve bunların bağlılarına karşı şiddetli polemikler üretir; Hıristiyan karşıtlarından intikam almayı öğütler. Bir taraftan "Hıristiyan olarak ve Hıristiyanlık adına savaşmayı" kınarken, diğer taraftan "Mesih karşıtlığının gövdesi" olarak nitelediği Müslümanlarla/Türklerle ilgili, "Biz, onları, din adamlarıyla birlik-

[11] Bkz. Addai, *The Teaching of Addai*, çev. G. Howard, Scholars Press 1981, s. 68-69. Edessa halkı arasında Tanrıça Atargatis anısına erkeklerin kendilerini hadım etmeleri ayini, Kral Abgar tarafından yasaklandı ve yasağa rağmen bunu yapanların ellerinin kesileceği kuralı getirildi. Bkz. Bardaisan, *The Book of the Laws of the Countries*, ed. ve ter. H.J.W. Drijvers, Assen 1965, s. 59.

[12] R.G. Jones, *Groundwork of Christian Ethics*, London: Epworth Press 1984, s. 86.

te kılıçtan geçirmedikçe ve onları ölüme atmadıkça, onlara karşı galip gelemeyiz." der.[13] İlk bakışta Luther'in bu yaklaşımlarında bir çelişki var gibi görülür. Ancak, Luther'in Pavlusçu egemenlik anlayışı doğrultusunda savunduğu otorite anlayışı dikkate alınırsa, bu yaklaşımında herhangi bir karşıtlık söz konusu değildir. Zira Luther, aslında şiddete değil, dünyevi yaşantıda Kilisenin ve rahipler kurumunun egemenlik iddiasına karşı çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle, Luther, Papalığın güdümündeki savaşa karşı çıkmaktadır; yoksa onun Hıristiyanlıkta savaşa ve şiddete yer olmadığı gibi bir fikri yoktur.[14] "İki kılıç" doktrini çerçevesinde o, "kılıç ve gücün Tanrı'nın hizmetinde" olduğunu savunmakta ve siyasal iktidarlar tarafından yapılan savaşların ve sürdürülen şiddetin dinsel açıdan yasal ve kutsal/doğru olduğunu kabul etmektedir. Şiddeti, saldırganlığı ve savaşı kutsayan şu çarpıcı sözler Luther'e aittir:

> Bir savaşa yavaş yavaş gitmek, Hıristiyanca ve sevgi işi değildir. Bir kimse kendi düşmanlarının boğazını kesmeli, onları yağmalamalı ve yakmalıdır; onları yeninceye kadar gereken bütün zararı vermelidir.
>
> Sadece bir ahmak, boğazlamanın ve çalmanın Hıristiyanlığa ve sevgi ilkesine uygun olmadığını ileri sürebilir. Gerçekte sevgi budur.[15]

Bu fikirlere sahip olan Luther, kendi yaşamında gücü elinde bulunduran siyasal iktidarların yanında yer almış ve onların yürüttüğü savaş ve şiddeti kutsamıştır. Örneğin o, köylüler isyanı sırasında halka karşı prenslerin yanında yer alarak, halkın katledilmesinin dinen meşruluğu tezini savunmuştur. Luther, yalnızca İslam'a ve Müslümanlara ya da siyasal iktidarlara karşı çıkanlara yönelik şiddeti savunmakla kalmamış, Hıristiyanlık dışı tüm geleneklere karşı tavır almıştır. Örneğin, çeşitli konuşma ve yazılarında, "yeryüzünün en çirkef halkı" olarak tanımladığı Yahudileri, "suları zehirlemekle ve Hıristiyan çocuklarını kaçırıp işkenceyle öldürmekle" suçlamış ve onlara karşı şiddeti teşvik etmiştir. Ayrıca "azgın, hilekâr, kötü kokan, hain ve tefeci" olarak tanımladığı Yahudilerin bir sürü bâtıl inanç taşıdıklarından ve büyücülük yaptıklarından söz etmiş ve sinagoglarının yakılıp yıkılması yönünde vaazlar vermiştir.[16]

Hıristiyanların şiddet ve baskı anlayışları, sömürü ve emperyalizm dönemlerinde de devam etmiştir. Batılı Hıristiyan uluslar, sahip oldukları askerî ve

[13] Bkz. L. Hagemann, *Martin Luther ve İslam Anlayışı*, çev. K. Kahramantürk, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları 2000, s. 10 vd. Ayrıca bkz. *The Table Talk of Martin Luther*, ter. W. Hazlitt, Philadelphia: Lutheran Publ. Soc. 1997, "Of the Turks", DCCXXVI-DCCCXXXVII [http://www.reformed.org/documents/Table_talk/table_talk.html].

[14] Nitekim genel olarak Lutherci Protestanlar da inançlarında, Luther'in bu yaklaşımından hareketle, bir Hıristiyanın adil/haklı bir savaşa katılabileceğine veya bir imparatorun gerektiğinde savaş açabileceğine yer vermişlerdir. Bkz. *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, ed. Ve ter. T.G. Tappert, Philadelphia: Fortress Press, s. 46, 37, 222, 431.

[15] P.F. Wiener, *Martin Luther; Hitler's Spritual Ancestor*, Hutchinson & Co. Ltd.'den naklen [http://www.tentmaker.org/books/MartinLuther-HitlersSpiritualAncestor.html].

[16] Bkz. *The Table Talk of Martin Luther*, "Of the Jews", DCCCVII-DCCCXXV. Kimi yazarlar, Luther'in bu antisemitik yaklaşımlarının, Nazilerce gerçekleştirilen Yahudi holokostu için kaynak ve dayanak olduğunu savunmaktadır. Bkz. Wiener, *Martin Luther; Hitler's Spritual Ancestor*.

teknolojik güç sayesinde, dünyanın dört bir tarafında edindikleri sömürge bölgelerinde, yerel inanç ve değerlere karşı hızlı bir asimilasyon süreci başlatmışlar ve neticede kısa zamanda kuzeyi ve güneyiyle bütün Amerika ile başta Avustralya ve Yeni Zelanda olmak üzere Okyanusya'nın önemli kesimi ve Afrika ile Asya'nın kimi bölgeleri Hıristiyanlaştırılmıştır. Sömürge bölgelerinde kiliselerin ve misyonerlik teşkilatlarının sömürgeci güçlerle işbirliği içinde olmaları ve dil, din ve tarihsel ve sosyal değerler gibi, yerel kültürel yapıların hızla yok edilmesini âdeta kendileri için ilahi bir görev addetmeleri ilginçtir. Bu yönüyle Kilise ve Hıristiyan misyonerler, sömürge bölgelerinde sömürge faaliyetlerinin meşrulaştırılması ve sömürgenin sürmesi konusunda âdeta bir öncü kuvveti gibi çalışmışlardır. Kilisenin, farklı dinsel ve kültürel kimliklerin asimilasyonuna yönelik bu çabaları, yalnızca son dönemlere has değildir; daha önceleri de görülmektedir. Örneğin, XV. yüzyıl sonlarında İspanya'da, Kilise, Endülüs'ün yıkılışı sürecinde de, burada aynı fonksiyonu üstlenmiş; Endülüs halkını (Müslümanı ve Yahudisiyle) zoraki Hıristiyanlaştırma ve yerel kimlik ve değerlerinden uzaklaştırma misyonunu yürütmüştür.

Yakın geçmişte ve günümüzde Kilise ve Hıristiyanlık, büyük oranda siyasal alandan elini çekmiş gözükmektedir. Ancak, diğer taraftan, Hıristiyanlık bağlantılı şiddet hâlâ devam etmektedir. Yukarıda örneklerini verdiğim Mesihçi ve milenyarist akımların gerek içe (kendilerine) dönük gerekse dışa dönük şiddet hareketlerinden başka, dünyanın hemen her bölgesinde çeşitli Hıristiyan mezhepleri veya gruplarıyla irtibatlı tedhiş hareketleri devam etmektedir. Örneğin, Kuzey İrlanda'da uzun zamandır devam eden ve görünürde IRA ve Unionistler arasında süregelen çatışma, arka planında yatan sosyal ve siyasal unsurlarla birlikte, aslında bir din savaşıdır. Zira burada, öteden beri süregelen İrlanda Katolikleriyle İngiliz yanlısı Anglikanların kavgasını görmek mümkündür. Benzer şekilde Kafkaslarda devam eden Ermeni-Azeri savaşında, Balkanlarda Bosna, Kosova ve Makedonya'da süren Ortodoks Sırplar ve Makedonlarla Müslüman Boşnaklar ve Arnavutlar arasındaki mücadelede, aynı şekilde, Sudan'da, Endonezya'da vb. diğer birçok bölgede devam eden şiddet olaylarında, çeşitli Hıristiyan kiliselerini veya gruplarını taraf olarak görmek mümkündür. Bundan başka, yakın geçmişimizde derin izler bırakan iki büyük dünya savaşının temel oyuncularının da Hıristiyan uluslar olduğunu ve yüzbinlerce cana mal olan bu savaşlarda Kilisenin şu ya da bu tarafa Tanrı adına destek verdiğini ve kutsadığını hatırda tutmakta yarar var.[17]

Peki, genellikle bağlılarınca "sevgi ve barış dini" olarak lanse edilen bir inanç sistemi, nasıl olur da geçmişten günümüze tarih boyu şiddet, baskı ve terör üretir? Hıristiyanlıkla ilişkili olarak tarihe damgasını vuran şiddet politikaları, ortaçağdan günümüze şiddeti kışkırtan kiliseler ve Hıristiyan konsiller ile şiddeti uygulayan Hıristiyan bireylerin zihninde nasıl meşrulaştırılmaktadır?

[17] Örneğin, Birinci Dünya Savaşını, İngiliz Kilisesi, Tanrı'nın Krallığı ile şeytan (Almanya) arasındaki bir savaş olarak nitelemiştir. Bkz. Jones, *Groundwork of Christian Ethics*, s. 86.

Yoksa, Hıristiyanlığın "sevgi ve barış dini" olduğu ya da İsa'ya atfedilen "düşmanını bile sev" ilkesi boş bir iddia, bir balon mu?

Başta kendi bünyesinden neşet ettiği Yahudilik olmak üzere, diğer dinsel geleneklere karşı Hıristiyanlığın en önemli iddialarından birisi 'sevgi' ilkesine yaptığı vurgu oldu. Yahudi geleneğindeki "yargılayan ve cezalandıran Tanrı" anlayışına karşı Hıristiyanlık, "seven, kurtaran ve bağışlayan Tanrı" düşüncesini vurgulamaktaydı. Tanrı anlayışındaki bu temel farklılık, kimi erken dönem Hıristiyan ilahiyatçılar tarafından o kadar ön plana çıkarıldı ki, I.-II. yüzyıllarda yaşayan Sinoplu Marcion gibi bazı kişiler, Eski Ahit'in yaratıcı, kural koyucu ve yargılayıcı Tanrısı (Yahve) ile Yeni Ahit'in kurtarıcı ve bağışlayıcı sevgi Tanrısı (Oğul İsa Mesih) düalizmine dayalı bir Tanrı düşüncesi geliştirdiler; Eski Ahit'e ve onun yargıç Tanrı'sına karşı çıktılar.[18]

Sevgi, bağışlama ve hoşgörü, yalnızca Tanrı düşüncesiyle ilgili olarak değil, gerek İncillerde gerekse diğer Yeni Ahit metinlerinde çeşitli konular bağlamında da işlenen kavramlar olarak karşımıza çıkar. Yeni Ahit'e göre, gerek Tanrı ile insanlık arasındaki ilişkilerde gerekse insanlar arası ilişkilerde aslolan sevgi prensibidir. Örneğin, Yuhanna İncili'ne göre, Tanrı insanlığa olan sevgisi nedeniyle Oğlu (İsa Mesih'i) yeryüzüne göndermiştir.[19] Pavlus'un mektuplarına göre ise, Oğul, insanların günahlarının bağışlanması uğruna kurban olarak sunulmuş, onların günahları için çarmıha gerilerek canını vermiştir.[20] Benzer şekilde, insanlar arası ilişkilerde de önemli olan sevgidir. İncillere göre, İsa, kendisine ilahi yasada en önemli emrin ne olduğunu soranlara, Tanrı'yı yürekten sevmenin birinci, komşunu kendin gibi sevmenin ise ikinci sırada önemli olduğunu ve bunlardan daha büyük emir olmadığını söyler.[21] Yuhanna İncili'ne göre, İsa, kendisine inananlara yeni bir emir vermekte ve "birbirinizi sevin, sizi sevdiğim gibi siz de birbirinizi sevin" demektedir.[22] İsa'ya göre sevgi, yalnızca komşuya ya da dost ve arkadaşlara yönelik olmamalıdır; kişi düşmanını, hatta kendisine zulmedenleri bile sevmeli, onlardan nefret etmemelidir.[23] Yine İsa, İncillere göre, başkalarına karşı bağışlayıcı olmayı önermekte ve başkalarının suçlarını bağışlayıcı olunduğu taktirde, Tanrı'nın da insanın suçlarını bağışlayıcı olacağını vurgulamaktadır.[24] Bundan başka İsa, başkalarına karşı yargılayıcı ve hata/kusur arayıcı olmamayı, kişinin kendisine karşı nasıl davranılmasını istiyorsa diğerlerine de öyle davranmayı prensip edinmesini istemektedir.[25] Ayrıca kimi Yeni Ahit metinlerine göre İsa, hoşgörülü olmanın sınırlarını o kadar genişletmektedir ki, sanki bağlılarına

[18] Bkz. Tertullian, *Adversus Marcionem*, I, ii, xix; IV, vi [http://www.ccel.org/fathers2/ANF-03/anf03-26.htm].

[19] Yuhanna 3: 16-17.

[20] Romalılar 3: 25.

[21] Markus 12: 28-31.

[22] Yuhanna 13: 34, 15: 12, 17.

[23] "... size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin. ... Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz ne ödülünüz olur?" Matta 5: 44-46.

[24] Bkz. Matta 6: 14-15, Markus 11: 25-26.

[25] Matta 7: 1-5, 12.

pasifist bir anlayış önermektedir. Örneğin, Matta İncili'ne göre, o, bağlılarına, "Kötüye karşı direnmeyin; sağ yanağınıza bir tokat atana öbürünü de çevirin; size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyene abanızı da verin; sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün." demektedir.[26] Yine Matta İncili'ne göre, İsa, kendisine karşı yapılan kötülüğe karşı koymaya yeltenmediği gibi, kendisini tutuklamaya gelenlere karşı kılıç çeken havarisini de kılıcını yerine koyması doğrultusunda uyarmaktadır.[27] İsa'yla ilgili İncillerde yer alan bu anlatılar, biraz sonra üzerinde duracağımız gibi, geçmişte ve günümüzde pasifizmi temel bir yaşam tarzı edinen kimi Hıristiyan gruplar için referans olmuştur. Son olarak İncillerde İsa, barışı ve barış yanlılarını övüp kutsamaktadır.[28]

Yeni Ahit metinlerine göre yalnızca İsa değil, görüş ve düşünceleriyle Hıristiyanlıkta merkezî bir yere sahip olan Pavlus da mektuplarında zaman zaman sevgi ilkesini vurgulamakta ve Musa yasasındaki bütün ilahi emirlerin bir tek ilkede, "Komşunu kendin gibi sev" ilkesinde özetlendiğini belirtmektedir.[29]

Yukarıda örneklerini verdiğim, sevgiye, hoşgörüye, barışa ve bağışlamaya yönelik bu yaklaşımları nedeniyle Hıristiyanlık, genellikle, bağlılarınca dışarıya karşı sevgi dini olarak yansıtılır. Yine bu nedenle Hıristiyan ilahiyatçılar, kutsal kitap geleneğinde Tekvin'den Yeni Ahit kitaplarına doğru uzanan bir gelişimin, yargılama ve öç almaya dayalı hukuktan bağışlama ve affetmeye, katı kuralcılıktan sevgi prensibine doğru gelişen bir tekamülün olduğunu belirtirler. Buna göre Tevrat'ta İsrailoğullarını intikam almaya, düşmanlarını kılıçtan geçirmeye çağıran ve İsrailoğulları merkezliliği esas alan Tanrı, kutsal kitabın Yeni Ahit bölümünde tüm uluslara yönelik sevgi hukuku ilkesini getirmektedir. Dolayısıyla, buna göre Tanrı, İsa öncesi dönemde tanrısal hukuk ile kurtuluş ve yargılanma ilkesi yerine, İsa ile birlikte İsa Mesih'e iman ve sevgi ile kurtuluş ve bağışlanma ilkesini vurgulamakta, Mesih merkezliliği temel almaktadır.

Kitab-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit metinleri) incelendiğinde bunun genelde doğru olduğu görülür. Ancak, Yeni Ahit metinlerinde gerek İsa'ya atfedilen ifade ve olaylarda gerekse Pavlus vb. kişilerin yaşamına ait anlatılarda, her zaman sevgi, barış ve hoşgörü ilkesinin ön plana çıkarılmadığı, yer yer *ötekilere* karşı şiddet, nefret ve öfke içeren pasajların ve tanımlamaların bulunduğu da dikkati çeker. Örneğin, İncillere göre İsa, geliş gayesiyle ilgili olarak şöyle der:

> Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Ben barış değil kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben, oğulla babasının, kızla annesinin, gelinle kaynanasının arasına ayrılık sokmaya geldim.[30]

[26] Matta 5: 39-41.

[27] "... bunun üzerine adamlar yaklaştı, İsa'yı yakalayıp tutukladılar. İsa'yla birlikte olanlardan biri, ani bir hareketle kılıcını çekti, başkahinin kölesine vurup kulağını uçurdu. O zaman İsa ona, 'kılıcını yerine koy' dedi. 'Kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecek'." Matta 26: 50-52. Ayrıca krş. Yuhanna 18: 10-11.

[28] Matta 5: 9.

[29] Örneğin bkz. Romalılar 13: 8-10; Koloseliler 3: 14; Galatyalılar 5: 14.

[30] Matta 10: 34-35. Ayrıca bkz. Luka 12: 51-53.

Luka İncili'nde geçen bir başka ifadeye göre ise, Kudüs'e doğru yola koyulan İsa, Tanrı'nın egemenliğinin hemen ortaya çıkacağını sananlara, Kudüs yakınlarında bir mesel (kral atanmak üzere uzaklara gitmeden önce kölelerine işletilmek üzere bir miktar para bırakan bir soylu adam kıssası) anlatır. İsa'nın, Kudüs'e dönüşü vesilesiyle anlattığı bu kıssanın son kısmı oldukça ilginçtir. Çünkü burada, İsa'nın anlatımıyla kral, "Üzerlerine kral olmamı istemeyen bu düşmanlarıma gelince, onları buraya getirin ve gözümün önünde kılıçtan geçirin." demektedir.[31] Burada İsa'nın kendi hareketiyle ilişkili olarak bu kıssayı anlatması, hikayedeki kral tiplemesiyle, aslında kendi konumuna işaret etmesi ve kralın diliyle muhaliflerine yönelik şiddet içerikli sözler sarf etmesi ilginçtir.[32] Yine Luka'ya göre, İsa, tutuklanması öncesi tutuklanacağına ve daha sonra olacak olaylara ilişkin öğrencilerine bazı imalarda bulunduktan sonra, onlara şöyle der:

> Kılıcı olmayan abasını satıp bir kılıç alsın; size şunu söyleyeyim, yazılmış olan şu sözün bende yerine gelmesi gerektir: "O, suçlularla bir sayıldı." Gerçekten de benimle ilgili yazılmış olanlar yerine gelmektedir. "Rab, işte burada iki kılıç var." dediler. O da onlara "yeter" dedi.[33]

Kimi İncil metinlerinde talebelerinin kılıç kullanmalarını hoş karşılamayan ve "kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecekler" diyen İsa'nın, bu ifadelerinde talebelerine, gerekiyorsa abalarını bile satıp kılıç almalarını önermesi, İncil yazarlarının İsa anlayışları konusundaki farklı tutumlara örnek olması açısından ilginçtir.

Yukarıda değindiğimiz gibi, İncillerde geçen bazı ifadelerde İsa âdeta mutlak pasifizmi savunan ve yaşamında bunu uygulayıp takipçilerine bunu öneren bir şahsiyet olarak anlatılır. Oysa tarihsel İsa'nın yaşamıyla ilgili anlatılara bakıldığında, İsa'nın hiç de öyle pasif karakterli ve bir yanağına tokat atıldığında diğerini de çeviren bir kişi olmadığı anlaşılmaktadır. Öyle ki, o, sık sık muhaliflerini yerici, aşağılayıcı ifadeler kullanmaktan çekinmemekte ve zaman zaman onlara karşı –şu ya da bu şekilde– şiddet içeren tavır ve davranışlarda bulunmaktadır. Örneğin, İsa, yaşamı esnasında kendisine yönelik en şiddetli muhalefet sergileyen Yahudi din adamları ve elitleri grubuna (en başta da Ferisilere) sık sık "sizi engerekler soyu", "yılanlar", "ikiyüzlüler", "kör kılavuzlar", "budalalar" gibi yakıştırmalarla hitap eder.[34] Yine İsa, meşhur tapınağa giriş kıssasında, tapınağı asıl işlevi dışında kullanmaya çalışanlara karşı son derece radikal, hatta agresif bir tutum takınır; burayı âdeta bir ticarethane hâline getiren satıcı ve alıcıları ipten örülmüş bir kırbaçla tapınaktan kovar, sarrafların masalarını devirir, paralarını yerlere saçar, kuş satıcılarının sehpalarını altüst

[31] Luka 19: 27.

[32] İncil yazarlarınca İsa sıklıkla "kral" olarak nitelenir. Örneğin bkz. Yuhanna 18: 37.

[33] Luka 22: 36-38.

[34] Bkz. Matta 12: 34; 23: 13-33. İncillere göre İsa, yalnızca muhaliflerine değil, bazen kendi etrafında bulunan kişilere karşı da benzer kötüleyici ifadeler kullanmaktadır. Örneğin o, bir defasında Petrus'a "çekil oradan şeytan!" der. Matta 16: 23.

eder, yük taşıyan hiç kimsenin tapınağa geçişine izin vermez. Bunlardan başka, İsa, tapınağın âdeta bir "haydut inine" döndürüldüğünü vurgular.[35]

Ayrıca, eldeki Kanonik İnciller, bir yandan sevgi, merhamet, bağışlama ve hoşgörüden bahseden İsa'nın, diğer taraftan muhalifleriyle ilgili olarak zaman zaman "cehennem azabından", "ateşten" ve "lanetten" bahsettiğini rivayet etmektedir.[36] Hatta İsa, meşhur "incir ağacını lanetlemesi" kıssasına göre, incir yeme ümidiyle yaklaştığı ağaçta yiyecek meyve bulamayınca (ki İncil yazarları, o sırada incir mevsimi olmadığını vurgularlar, bu durumda ağaçta incir bulunmaması gayet doğaldır) ağacı bile lanetlemekten kaçınmamaktadır. İncillerde, bu lanetlemenin ertesi günü ağacın kökten kuruduğu anlatılır.[37] Yiyecek meyve bulamadığı için öfkelenip, bir ağacı bile lanetleyerek kurumasına neden olan öfkeli ve kompleksli bir figürün, "düşmanlarınızı bile sevin" deyip herkese yönelik bağışlama ve hoşgörüden bahsetmesi ne kadar tutarlı olabilir? Ya da sevgi, bağışlama ve hoşgörüye sürekli vurgu yapan bir şahsiyet, nasıl olur da, bir ağaca bile lanetler yağdıran bir ruh yapısı taşıyabilir? İsa'ya atfedilen ve karşıt tavırlar/tutumlar içeren bu olayların, gerçekte tarihsel İsa'yla bir ilgisi olabilir mi? Yoksa İsa ile ilgili anlatılan/kurgulanan bu rivayetlere kaynak teşkil eden ilk dönem Hıristiyan cemaati ve bunların inançlarında yer alan İsa anlayışı mıdır? Burada, Marcus Borg'ün dikkatimizi çektiği gibi, İncil metinleriyle ilgili göz önünde bulundurulması gereken husus, bunların doğrudan tarihsel dokümanlar olmayıp, İsa'ya ilişkin her deyiş ve hikayenin erken dönem kilisesi tarafından şekillendirilmiş metinler oldukları gerçeğidir.[38] Dolayısıyla, İsa'ya ilişkin bu deyiş ve hikayelerde, hem İsa'nın şahsı ve kimliği ile ilgili erken dönem Hıristiyan cemaatin anlayışını hem de muhaliflere ya da öteki statüsündeki insanlara yönelik tavır ve davranışlara ilişkin bu cemaatin yaklaşımlarını (varsa farklı durumlara göre farklı davranış biçimlerini meşrulaştıran, böylelikle şartlara göre bazen pasifist ve hoşgörülü bazen radikal ve agresif olabilen tavırlarını) görmek mümkündür.

İsa'ya atfedilen rivayetlerde olduğu gibi, her ne kadar sevgi, hoşgörü, şefkat ve bağışlamadan bahsetse de, Pavlus'un da mektuplarında zaman zaman muhaliflerine karşı hakaret ve yergi dolu sözlerine ve şiddet çağrıştıran ifadelerine rastlanmaktadır. Örneğin o, bir mektubunda, kendisini izleyenlere, kimseye "lanet etmemelerini" öğütlerken,[39] bir diğer yerde –kendisinin öğretileri dışında bir öğretiyi savunanları kastederek– "gökten bir melek bile size bildirdiğimiz müjdeye ters düşen bir müjde bildirirse, lanet olsun ona; daha önce söylediğimizi şimdi yine söylüyorum, bir kimse size kabul ettiğinize ters düşen bir müjde bildirirse ona lanet olsun" demektedir.[40] Yine Pavlus, dedikoducu, yerici, küstah, kibirli vb. şekilde nitelediği kimseler için, "Tanrı'nın gazabından"

[35] Bkz. Markus 11: 15-17; Matta 21: 12-17; Luka 19: 45-46; Yuhanna 2: 14-15.
[36] Örneğin bkz. Matta 23: 33; 25: 41, 46.
[37] Markus 11: 12-21; Matta 21: 19.
[38] M. Borg, *Jesus, A New Vision*, New York: HarperCollins 1987, s. 15.
[39] Romalılar 12: 14-15.
[40] Galatyalılar 1: 8-9.

bahsetmekte, "bunların ölümü hak ettiklerine dair Tanrı buyruğunun" bulunduğunu vurgulamaktadır.[41] "Gazapla cezalandıran Tanrı" ve "Tanrı'nın gazabı" ifadeleri, Pavlus mektuplarında "seven Tanrı" motifleriyle yan yana yer almaktadır.[42] Ayrıca o, sünnet olmanın gerekli olup olmadığı konusundaki tartışmada kendisinden farklı düşünenleri kastederek "köpekler", "sünnet bağnazları" ve "ikiyüzlüler" ifadelerini kullanmakta, muhaliflerine yönelik "bu asi, boşboğaz aldatıcı kişilerin ağzını kapamak gerektiğinden" ve bunların "iğrenç kişiler" olduklarından söz etmektedir.[43] Bundan başka o, "akıl karıştıran kim olursa olsun cezasını çekeceği" tehdidinde bulunmaktadır.[44] Pavlus'un, Yahudileri, İsa ve peygamberlerin katili olmakla suçlayan ifadelerinde, antisemitizme temel teşkil eden bazı yaklaşımlar görmek de mümkündür.[45]

Pavlus'un Romalılara mektubunda, Hıristiyan teolojisindeki egemenlik anlayışına temel olan ve otoriteden kaynaklanan şiddeti meşrulaştırmada son derece önemli bir rol oynayan bir ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Pavlus şöyle der:

> Herkes, altında bulunduğu yönetime boyun eğsin. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı'nın düzenlediğine karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanırlar. (...) Çünkü yönetim senin iyiliğin için Tanrı'nın hizmetindedir. Ama kötü olanı yaparsan kork! Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salacak olan öç alıcı olarak Tanrı'nın hizmetindedir. Bunun için yalnız Tanrı'nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime boyun eğmen gerekir.[46]

Bu ifadesinde Pavlus, bir yandan egemenlik yetisini kutsayıp tanrısal egemenlik alanıyla dünyevi egemenlik alanını birbirinden ayırmakta ve yapısı ne olursa olsun (Pavlus'un bu mektubu Roma'nın zalim/despot imparatoru Nero döneminde yazdığını hatırımızda tutalım) dünyevi iktidarların meşru olduklarını, zira kutsal egemenlik yetisini ellerinde bulundurmalarının onların yönetimlerinin Tanrı tarafından tesis edildiğinin delili olduğunu düşünmektedir. Diğer yandan, bu yaklaşımı doğrultusunda Pavlus, yönetimlerin ellerinde bulunan kılıcın, yani askerî güç ve şiddet unsurlarının da Tanrı tarafından kutsandığını ve tanrısal bir iradeye dayandığını savunmaktadır. Zira ona göre, madem otoritenin sahip olduğu egemenlik yetkisi Tanrı tarafından bahşedilmektedir, o hâlde gücünü bu yetkiden alan şiddet de tanrısal iradeden kaynaklanmaktadır ya da kendi ifadesiyle "Tanrı'nın gazabını salacak olan öç alıcı"dır. Dolayısıyla, yönetimin başvurduğu şiddet, tanrısal bir meşruiyet zeminine dayanmaktadır.

Pavlus'un bu anlayışı, tarih boyu Hıristiyanlığın otoriteye ve otoriteden kaynaklanan şiddete bakışında ölçü olmuştur. Bunun bir istisnası, ortaçağda gelişen Papalık merkezli teokratik yönetim dönemidir. Batı Roma'nın yıkılmasından son-

[41] Romalılar 1: 18-32.
[42] Örneğin bkz. Romalılar 3: 5; 12: 19, 13: 4.
[43] Bkz. Titus'a Mektup 1: 10-12, 16; Filipililer 3: 2.
[44] Galatyalılar 5: 10.
[45] Örneğin bkz. I. Selanikliler 2: 14-15.
[46] Romalılar 13: 1-5.

ra doğan otorite boşluğundan yararlanarak hızla siyasal/dünyevi bir güç hâlinde örgütlenen Roma kilisesi, bir zaman sonra Avrupa'nın önemli bir bölümünde etkin olan egemen bir unsur olmuştur. Bu gelişmeye paralel olarak Kilise, Pavlusçu otorite ve egemenlik anlayışının kiliseye hasrettiği, Mesih'in ikinci gelişine kadar metafizik âleme yönelik olan tanrısal egemenliğin inananlar arasındaki temsilciliğinin sınırlarını aşmış ve aynı zamanda dünyevi bir otorite olarak kurumsallaşmıştır. Bu durum, Pavlusçu çizgiden ciddi bir sapma temayülüdür. Nitekim Reform dönemlerinde, başta Luther olmak üzere Hıristiyan reformistler, Papalığın ve Kilisenin bu tutumuna şiddetle karşı çıkmışlar ve siyasal/dünyevi anlamda egemenlik yetkisinin laik iktidarlarda olduğunun altını çizmişlerdir. Zaten, Rönesans ve Reform dönemlerini izleyen Papalık ve teokrasi karşıtı gelişmeler, Kiliseyi yeniden bir durum değerlendirmesi yapmaya zorlamış ve yakın geçmişte Kilise, iktidarı laik yönetimlere bırakarak yeniden Pavlusçu çizgiye dönmüştür.

Pavlus'un, otoritenin ve otoriteden kaynaklanan şiddetin tanrısal iradeye uygunluğu ve meşruiyeti görüşü doğrultusunda Hıristiyanlar, erken dönemlerden itibaren siyasal otoriteyle ilişkilerinde bunu referans almışlardır. Roma imparatorlarının henüz paganizmi sürdürdükleri ve Hıristiyanlığa karşı tavır aldıkları dönemlerde Kilise Babaları, genellikle dinden dönmeye zorlama hariç her açıdan otoritenin onaylanması ve ona itaat edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.[47] Nitekim bu ilk dönemlerde, genellikle otoriteden kaynaklanan şiddete karşı pasif bir tavır, Hıristiyan cemaatin karakteristik özelliği olmuştur.[48] Kendilerine uygulanan şiddete karşı gösterilen bu pasifist tavrın dayanağını oluşturan dinsel metinler arasında, gerek İsa'ya atfedilen –yukarıda örneklerini verdiğimiz– bazı sözler (bir yanağına tokat atana öbürünün de çevrilmesi gibi), gerekse Pavlus'un otoriteyi ve otoriteryan şiddeti meşrulaştıran yaklaşımları bulunmaktadır. Diğer taraftan, ilk dönem Hıristiyan cemaatinin otoriteden kaynaklanan şiddete karşı pasif tutum takınmasında, mevcut sosyal ve siyasal şartların kendi aleyhlerinde olmasının, bir başka ifadeyle, güçlü ve kudretli pagan Roma İmparatorluğu'nda son derece güçsüz durumda olmalarının önemli bir rolü olmuştur. Nitekim, ilerleyen dönemlerde, Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar Roma'da güçlenip, egemen unsurlarca tanınan ve kollanan unsur hâline gelince, bu pasifist tavır hızla bir kenara bırakılmış ve gerek Donatistler ve Ariusçular gibi heretik ilan edilen Hıristiyan gruplara, gerekse Hıristiyan olmayanlara karşı şiddet meşrulaştırılmıştır. Bununla birlikte günümüzde, Mennonitler ve Kuveykırlar gibi kimi marjinal Hıristiyan kiliselerin, bu erken dönem anlayışından hareketle, hâlâ şiddete karşı pasifist bir tutumun doğru olduğunu savunmakta ve bunu uygulamakta oldukları bilinmektedir.[49]

[47] Örneğin, sonunda siyasal otorite tarafından yakılarak ölüme mahkum edilen İzmir Piskoposu Polycarp (MS 69-155), bir Hıristiyanın, inancına saldırılmadıkça ve "imparator Tanrı'dır" demeye zorlanmadıkça otoritelere tam bir sadakat ve itaat göstermesi gerektiğini savunmaktadır. O. Cullmann, *The Early Church*, London: SCM Press 1956, s. 200.

[48] Jones, *Groundwork of Christian Ethics*, s. 83.

[49] Bkz. T. Shannon, "Christianity", *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, ed. P. Morgan, C. Lawton, Edinburgh University Press 1996, s. 208-209.

Pavlusçu anlayış doğrultusunda, Reform döneminde Luther, savaş ve şiddete değil, siyasal otoriteden kaynaklanmayan savaş ve şiddete karşı çıkmış; hatırlanacağı üzere, yukarıda kısaca değindiğimiz görüşlerinde, Kilise kurumu ve Papalığın savaş açma yetkisinin olmadığını, zira bu yetkinin yalnızca laik iktidarların hakkı olduğunu savunmuştur. Ayrıca o, bizzat yaşadığı dönemde, siyasal iktidarların köylülere reva gördüğü şiddetin dine uygun olduğunu düşünmüş ve Köylü İsyanı hâdisesinde prenslerin yanında yer almıştır.

Otoriteryan şiddeti bir bakıma kutsayan ve meşrulaştıran bu Pavlusçu anlayışın ötesinde, Hıristiyanlığın –yine Pavlus'un teolojik değerlendirmeleri ve eskatolojik beklentilerine dayalı– bazı temel öğretileri, geçmişte ve günümüzde Hıristiyan geleneğinde, gerek kendine dönük şiddet eylemlerine gerekse başkalarına/ötekilere yöneltilen şiddete meşruiyet kazandıran metin oluşturmuştur. Bunlar arasında, dünyanın sonuna ilişkin çeşitli beklentileri içeren Mesihçi ve Milenyarist öğretilere yukarıda değinmiştik. Bunun dışında, çarmıh teolojisi bağlamında düşünülen Kefaret (*atonement*) doktrini, Hıristiyan geleneğinde şiddetin meşrulaştırılmasında önemli rol oynayan bir doktrin olarak karşımızda durmaktadır.

Çarmıh teolojisi, kurtuluş anlayışı açısından, ilahi Oğul İsa Mesih'in iki haydudun arasında çarmıha gerilerek ve acı çekerek ölmesi inancını merkez alan Hıristiyanlığın temel doktrinlerinden birisidir. Buna göre, Âdem'den kaynaklanan günah ve ölümün tutsağı olan insanların kurtulması ve hukuk-günah-ölüm boyunduruğundan sıyrılarak ebedî hayata kavuşması için, Tanrı, biricik oğlunu günah tutsağı bir insan suretinde yeryüzüne göndermiş ve daha sonra onun çarmıhta acı çekerek ölmesine razı olmuştur. Çarmıhta İsa'nın ölmesi, insanlık tarihinde bir dönemin, hukuk ve günaha bağımlılık döneminin kapanması ve yeni bir dönemin, yani iman ve sevgi aracılığıyla kurtuluş döneminin açılmasının başlangıcıdır. Zira bununla, insanların aleyhine olarak yürürlükte olan anlaşma, yani ilahi yasalara riayet etme yoluyla kurtuluş modeli, ortadan kalkmıştır.[50] Dolayısıyla, çarmıhla birlikte Tanrı, insanlığa ve yeryüzüne olan sevgisini ifşa etmiş, insanlık için yeni bir ahit dönemini başlatmıştır. Nitekim çarmıhta öldükten sonra mezara gömülen İsa Mesih de yeniden dirilerek, günahtan dirilişin ve ebedîliğin kapılarını açmıştır.

Pavlus, çarmıh teolojisi kapsamında, acı çekerek ölen İsa Mesih'in, Tanrı tarafından insanların günahlarının bağışlanması için bir kurban olarak sunulduğunu ve bununla Tanrı'nın adaletini gösterdiğini belirtir.[51] Ona göre, İsa, insanların suçları için, bunun kefareti olarak ölmüş ve günahtan aklanmaları için yeniden diriltilmiştir. İsa Mesih'in insanlık için ölmesi, Tanrı'nın insanlığa olan sevgisinin bir kanıtıdır. Zira Tanrı, kendi öz oğlunu kurban olarak göndermiş ve bizim için onu kendi elleriyle ölüme teslim etmiştir.[52]

Hıristiyan inancına göre, Tanrı'nın yürürlüğe koyduğu, insanlığın günahlarının bağışlanması ve kurtuluşu planında İsa Mesih'in günahlara kefaret olarak çarmı-

[50] Koleseliler 2: 14.
[51] Romalılar 3: 25-26.
[52] Romalılar 4: 25; 5: 8-10; 8: 3, 32.

ha gerilmesi öğretisi, önemli bir hususu içermektedir: İsa'nın ne amaçla olursa olsun çarmıhta acı çekerek ölmesi. Hangi gerekçeye dayanırsa dayansın bu, açıkça, İsa'nın şahsında gerçekleşen bir şiddettir. Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi, çarmıh teolojisi, İsa'nın maruz kaldığı düşünülen bu şiddeti, insanlığın bağımlı olduğu günah-ölüm kısırdöngüsünün ortadan kalkması amacına yönelik bir olay olarak değerlendirmektedir. Tanrı, oğlunu bu şekilde kurban olarak sunup acıya ve ölüme teslim etmekle, insanlığa olan sevgisini göstermiştir. Burada, şiddetin kaynağı ve ifadesi olan günah ve ölümün ortadan kaldırılması ve böylelikle insanların kurtuluşu için, Tanrı'nın, İsa'nın acı çekerek öldürülmesi şeklindeki bir diğer şiddet eylemine izin verdiği ya da göz yumduğu gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu noktada, şu sorular kaçınılmaz olarak zihinleri meşgul etmektedir: Tanrı'nın, şiddeti bir diğer şiddet eylemiyle ortadan kaldırmaya (ya da bizdeki yaygın ifadeyle "kanı kanla yıkamaya") çalışması ve insanların musallat olduğu ölümü yenmek için bir başkasının ölümünü gerekli görmesi etik açıdan ne kadar doğrudur? Şiddete prim veren veya şu ya da bu şekilde bir şiddet eylemini gerekli gören bu tutum, "sevgi ve barış Tanrısı" veya "seven Tanrı" motifleriyle nasıl bağdaştırılabilir? Neden acı ve ölüm, kurtuluş için öngörülen ilahi iradeden kaynaklanan bir gereklilik olsun? Ayrıca, İsa'yı çarmıha germe eyleminin gerçek sorumlusu/sorumluları kimdir; oğlunun kefaret olarak ölmesine izin veren ve bunu irade eden Tanrı mı, Pavlus'un bir mektubunda vurguladığı gibi Yahudiler mi, yoksa cezayı infaz eden Romalı askerler mi?

Yukarıdaki soruların cevaplanması ve seven/bağışlayan Tanrı'nın İsa'nın şahsında yapılan bu şiddete nasıl izin verdiğinin/göz yumduğunun açıklanması bağlamında, İsa'nın çarmıhta ölümüyle ilgili geleneksel Hıristiyan ilahiyatında üç temel yorum ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi çarmıhta ölen ve sonra yeniden dirilen İsa'nın, "Muzaffer Mesih" (Christus Victor) olduğunu ön plana çıkaran erken dönem Hıristiyanlarının yaygın kanaatidir. Bu yorum da kendi içerisinde iki farklı yaklaşım içermektedir. Bunlardan ilkine göre, İsa Mesih, insanların ruhlarını tutsak etmiş ve onları günah ve ölüme bağımlı kılmış olan şeytana (İblis'e) fidye olarak verilmiştir. Tanrı, şeytanın, ruhlar üzerindeki bu egemenliğine son vermek için İsa'yı ona teslim etmiş ve şeytan, İsa'yı çarmıhta öldürmüştür. Her ne kadar böylelikle insan ruhları şeytanın tahakkümünden kurtarılmış olsa da, bu, görünürde kötülük güçlerinin açık bir zaferidir. Ancak İsa'nın yeniden dirilmesiyle Tanrı, şeytana karşı bir zafer elde etmiştir. Christus Victor motifiyle ilgili ikinci anlayışa göre ise, şeytanla Tanrı arasında kainatın yönetimi açısından bir kozmik savaş cereyan etmektedir. Bu savaşta Tanrı'nın oğlu önce şeytani güçlerce öldürülmüş; fakat sonradan yeniden dirilmekle şeytana karşı kesin bir zafer elde edilmiş ve Tanrı'nın kainatın yöneticisi olduğu ortaya çıkmıştır. İsa'nın çarmıhta ölümüyle ilgili ikinci yorum tarzı ise, St. Anselm ve ardılları tarafından yapılmıştır. Buna göre Âdem'le birlikte ortaya çıkan insanın günahkârlığı, Tanrı'yı rahatsız etmiş ve kainata yönelik düzeni bozmuştur. Dolayısıyla, Tanrı'yı/tanrısal iradeyi memnun etmek için ilahi oğul

İsa Mesih'in insan suretinde ölümü gerekli hâle gelmiştir. Bu "tanrısal iradeyi memnun/tatmin etme" motifi, Protestan reformistlerce geliştirilerek farklı bir boyutta yeniden yorumlanmıştır. Buna göre, Tanrı'yı değil, günahın cezalandırılacağına dair tanrısal yasanın gereğini tatmin etmek için, İsa'nın ölümü söz konusu olmuştur. Böylelikle İsa, biz günahkârlar için cezaya katlanmış, kendisini bizim yerimize ölüme göndermiştir. İsa'nın çarmıhta ölümüyle ilgili üçüncü bir yorum tarzı ise, bu ölüm hâdisesinin etik bir etkiye yönelik olması kanaatini vurgulamaktadır. Buna göre, İsa'nın ölümü, Tanrı'nın bize yönelik sevgi aktivitesinin bir göstergesidir. Tanrı bize olan sevgisini, kendi en değerli varlığını, öz oğlunu, bizim için ölüme göndermekle göstermektedir.[53]

İsa'nın çarmıhta ölümünü yorumlayan bu yaklaşımların ciddi sorunlar taşıdığı ortadadır; zira, bu yaklaşımların hemen hepsinde ya intikam alıcı/cezalandırıcı bir Tanrı ya da başkalarının faydasına bir çocuğu (kendi öz oğlunu) ölüme göndermekten kaçınmayan "çocuk tacizcisi" bir Tanrı modeli ortaya konduğu açıktır. Diğer yorumların, Tanrı'nın şiddeti desteklediği ya da arka çıktığı gibi bir sonuç ortaya çıkardığını düşünen J. D. Weaver gibi kimi çağdaş ilahiyatçıların[54] bazı revizyonlar yaparak destekledikleri Christus Victor yorumunda da Tanrı, yine başkalarının kurtulması için bir çocuğu (kendi oğlunu) fidye olarak veren bir figür görünümündedir. Dolayısıyla, bütün bu yorumlar, bir sevgi Tanrı'sının günahsız bir oğlu, başkalarının günahlarının sorumlusu olmayan bir varlığı, neden acı ve şiddet dolu bir olayın kurbanı yaptığı konusunda makul bir açıklama getirmekten uzak gözükmektedir. Hepsinde de Tanrı, şu ya da bu şekilde şiddeti meşru gören, tacizci bir varlık görünümündedir.

Kozmik savaş motifi bağlamında yapılan yorumlar ise, eski Mezopotamya ve Suriye dinsel geleneklerinde görülen, mitolojik dönemdeki tanrısal varlıklar arası savaşları (örneğin Babil mitolojisindeki Tiamat ve Kingu ile Marduk arasındaki mücadeleyi ya da Ugarit mitolojisindeki Baal ile Lotan arasındaki kavgayı) akla getirmektedir. Bu kozmik savaş motifinde kainatın yönetimi konusunda kötü güçlerle yapılan mücadelede, Tanrı'nın mutlak zaferinin ilanı için İsa'nın önce öldürülmesi sonra da diriltilmesi şart koşulmuştur. Bu yorumda da Tanrı'nın şeytana ve kötülüğe karşı kendi zaferini ilan etmesi için oğul İsa'nın ölümünü kullandığı görülmektedir. Bu durumda, bu yorum, Tanrı'yı, belki İsa'nın ölümünün doğrudan sorumlusu olmaktan alıkoymaktadır; ama diğer taraftan onu yine bu ölüm olayının dolaylı da olsa sorumlusu yapmaktadır. Dolayısıyla, Weaver gibi Hıristiyan ilahiyatçıların iddia ettiklerinin aksine, nasıl yorumlanırsa yorumlansın, İsa'nın çarmıhta ölümünün şu ya da bu şekilde şiddet içerdiği ve Tanrı'nın bu şiddet eylemindeki sorumluluğu sorunu hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir.

[53] Bu kefaret motifleriyle ilgili olarak bkz. J. D. Weaver, "Violence in Christian Theology", http://www.crosscurrents.org/weaver0701.htm.

[54] Bkz. Weaver, "Violence in Christian Theology".

Çarmıh olayıyla ilgili Yeni Ahit'te yer alan ifadelere göre, İsa'nın acı çekerek çarmıha gerilmesi ve ölmesi, tanrısal irade tarafından takdir edilen bir olaydır ve İncil yazarlarına göre İsa, henüz tutuklanma öncesi dönemde kendisinin yaşayacağı çarmıh hâdisesini bilmektedir. Esasen, İncil yazarlarınca onun, kurtarıcı bir tanrısal varlık olarak düşünüldüğü dikkate alındığında,[55] bunun böyle olması da gayet doğaldır.

> "Şimdi Kudüs'e gidiyoruz." dedi. "İnsanoğlu başkahinlerin ve din bilginlerinin eline teslim edilecek. Onlar da onu ölüm cezasına çarptıracak ve diğer uluslara teslim edecekler. Onunla alay edecek, üzerine tükürecek ve onu kamçılayıp öldürecekler. Ne var ki o, üç gün sonra dirilecek."[56]

İsa, yaşayacağı bu olayın, yalnızca ilahi takdirin gerçekleşmesinden ibaret olduğunu düşünmekte ve dolayısıyla, kendisine karşı yürütülen tutuklama, yargılama ve cezalandırmaya karşı koymamaktadır. Kendisinin karşı koyması bir tarafa, yanında yer alan talebelerinin karşı koyuşlarını da engellemektedir. Örneğin o, tutuklanması esnasında kılıcını çekerek tutuklamaya gelenlere saldıran ve birisinin kulağını kopartan Petrus'u azarlamakta ve "Yoksa Babamdan yardım istemez miyim sanıyorsun? İstesem, hemen şu ânda bana on iki tümenden fazla melek gönderir. Ama böyle olması gerektiğini bildiren Kutsal Yazılar o zaman nasıl yerine gelir?" demektedir.[57] İsa'ya atfedilen bu davranışın, ilk dönem Hıristiyan cemaatin çarmıh teolojisi bağlamında kurguladığı İsa Mesih öğretisiyle paralellik arz ettiği ortadadır. Aksi takdirde, yukarıda vurguladığımız gibi, bu tavrı, örneğin tapınağa girip, ibadethaneyi "bir haydut inine döndürenleri" kovan ve radikal davranışlar sergileyen İsa kimliğiyle bağdaştırmak olası değildir. Her hâlükârda, gerek İncil yazarları ve Pavlus tarafından gerekse ilk dönem Hıristiyanlarınca İsa'nın çarmıhta acıyla ölmesi, ilahi bir takdir olarak değerlendirilmektedir. İsa'nın şahsında gerçekleşen bu şiddet, Tanrı tarafından olması takdir edilen iyi gelişmeler, yani günahlardan arınma ve ölüme karşı zafer için gerekli olan bir eylemdir. Dolayısıyla, İsa'ya yapılan şiddet –bunu ister Tanrı, ister şeytan veya kötü güçler, kim yapmış olursa olsun– bir haklılık/meşruiyet temeli taşımaktadır; geleceğe yönelik ilahi iradenin gerçekleşmesi ve Tanrı'nın ve iyilerin zaferi amacına yöneliktir.

Çarmıhta acı çeken ve ölen İsa'nın şahsında gerçekleşen şiddet, Hıristiyan geleneğinde şiddetin yasal bir zemine oturtulmasında referans alınırken, Hıristiyanlık tarihindeki gelişmelere paralel olarak, iki yönde değerlendirilmiştir. Hıristiyanların sosyal ve siyasal anlamda zayıf ve kendilerinin dışındaki otoritelere bağımlı oldukları dönemlerde bu doktrin, otoritenin kendileri dışındaki kimselere/halklara yönelttiği şiddet eylemlerine ve bir dereceye kadar da olsa ken-

[55] Bkz. V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, London: Macmillan & Co.Ltd. 1958, s. 4, 22.

[56] Markus 10: 33-34. Ayrıca krş. Matta 20: 17-19; Luka 18: 31-33.

[57] Matta 26:53-54. Ayrıca bkz. Yuhanna 18: 36; 19: 28-30.

dilerine yönelik uygulanan şiddete meşruiyet kazandırmada referans alınmıştır. Hıristiyanların siyasal iktidarda söz sahibi oldukları, hatta (ilerleyen dönemlerde) iktidarın mutlak sahibi oldukları dönemlerde ise, kendileri tarafından heretiklere, Kilise karşıtı muhaliflere (bilim adamları ve özgürlükçülere) ve diğer inanç bağlılarına karşı yürüttükleri şiddet eylemlerine haklılık kazandırmıştır.

Örneğin, bu anlayış çerçevesinde Hıristiyanlar, yukarıda değindiğimiz gibi, erken dönemlerden itibaren, Tanrı tarafından işbaşına getirildiklerine inandıkları otoriter güçlerce kendilerine uygulanan şiddeti tanrısal iradenin bir tecellisi olarak değerlendirmişler ve dinden dönmeye veya "imparator tanrıdır" demeye zorlanma dışında otoriteye mutlak itaat etmeyi uygun görmüşlerdir. Yine, kimi Hıristiyan grupların rağbet ettikleri kişinin kendine yönelik şiddet eylemlerinin (ruhbanlık, asketizm ve kendine eza etme gibi) arka planında da bazı durumlarda şiddete başvurmanın caiz, hatta gerekli olduğu kanaatini görmek mümkündür. Günümüzde, İsa Mesih örneğini izleyerek kendini haça germe ritüelinin başta Latin Amerika ülkeleri ve Filipinler olmak üzere dünyanın birçok yöresinde hâlâ Hıristiyanlarca uygulanmakta olduğu bilinmektedir.

Bundan başka –yukarıda değindiğimiz gibi– Hıristiyanlar, tarihte başvurdukları çeşitli şiddet hareketlerini de, bu çerçevede meşru bir zemine oturtmuşlardır. Örneğin, Hıristiyanlık tarihinde büyük ölçekli ilk önemli şiddet hareketinde, IV. yüzyıl başlarında farklı eklesiastik yaklaşımlarıyla Roma kilisesinin ve İmparatorun şimşeklerini çeken Donatistlere karşı uygulanan sindirme/yok etme girişiminde, gelecekteki iyi olayların gerçekleşebilmesi, kötülüğün yok edilebilmesi ve sapkın akımların önlenebilmesi amacıyla şiddete başvurmanın caiz/gerekli olduğu düşüncesi izlenmiştir. Donatistlere karşı yürütülen ve katliam boyutlarında şiddet olaylarını içeren bu hâdise, o dönemde Hıristiyan cemaati arasında şiddetli tartışmaların yapılmasına neden olmuştur. Nitekim ilerleyen dönemde ünlü Hıristiyan ilahiyatçı ve polemist Augustin, farklı yaklaşımlara sahip olsalar da, nihayetinde Hıristiyan bir grup olan Donatistlere karşı şiddete başvurmanın yasal olup olmadığı konusunda bir karar vermek durumunda kalmış ve sonunda onlara karşı yürütülen şiddeti uygun görmüştür.[58] İlerleyen dönemlerde de, gerek heretik sayılan farklı Hıristiyan gruplara gerekse diğer inanç bağlısı kişilere/toplumlara karşı yürütülen savaşları haklılaştırmak bağlamında, şiddete başvurmayı meşrulaştıran "haklı savaş" kavramı üretilmiştir. Bu çerçevede, örneğin, Thomas Aquinas, Augustin'in yaklaşımlarını geliştirerek, haklı savaşın üç temel kriterini belirlemiştir. Bunlar; (i) savaşın bir yöneticinin otorite-

[58] Bkz. Augustin, *A Treatise Concerning the Correction of the Donatists*, [Christian Classics Etheral Library 2000, copyright 1999 H. Plantinga]. Augustin'in kurtuluş için vaftiz olmanın gerekliliği bağlamında, yeni doğmuş ama vaftiz olmadan ölmüş (hatta henüz doğmadan anne karnında ölmüş) çocukların, asli günahı taşıdıkları ve vaftiz olmadıkları için Tanrı'nın gazabını çekmek üzere cehennemlik oldukları yönündeki görüşü de Hıristiyan teolojisindeki şiddet ve seven/bağışlayan Tanrı'nın mı, yoksa gazap eden Tanrı'nın mı ön planda olduğu tartışmaları açısından ilginç bir örnektir. Bkz. Wheless, *Forgery in Christianity*, s. 241.

si altında yürütülmesi, (ii) bir saldırıya karşı koyma ya da inananların haklarını savunma gibi haklı bir neden taşıması ve (iii) iyiliğin tesis edilmesi ve kötülüğün yok edilmesi gibi geçerli bir niyet taşımasıdır.[59] Nitekim, Hıristiyanların Müslümanlara karşı yürüttükleri Haçlı Seferleri'ni, Kilise, şeytan ve deccal olmakla özdeşleştirilen Müslümanların ve İslam'ın yok edilmesi, kutsal yerlerin yeniden Hıristiyan imanına ve egemenliğine döndürülmesi gibi amaçlara yönelik kutsal savaşlar olarak kutsamış ve teşvik, hatta organize etmiştir. Aynı yaklaşımla günümüzde de, dünyanın çeşitli bölgelerinde egemen ve güçlü Hıristiyan ulusların yürüttükleri savaşlarda ve başvurdukları şiddet eylemlerinde "şer güçlerin yok edilmesi", gelişmiş ülkelerin (kendilerinin) tesis ettikleri "medeni değerlerin" korunması gibi argümanlar, Hıristiyan halkların (ve diğer dünya uluslarının) zihninde, yürütülen şiddete meşruiyet kazandırma girişimleridir.

Özetle, İsa'nın çarmıhta ölümü inancıyla Hıristiyan tarihindeki şiddet eylemleri arasında yakın bir irtibat vardır. Bu inanç, belirli durumlarda şiddetin meşru olduğu konusundaki Hıristiyan yaklaşımlarına temel teşkil eden en önemli referans olmuştur. Siyasal ve askerî gücü ele geçirmelerinden itibaren (kabaca İmparator Konstantin'den günümüze) Hıristiyanlar, gelecekte ümit ettikleri iman ve hakikat temeline dayalı düzenin kurulması, tanrısal iradenin memnun edilmesi, sapıklığın (*heresy*) ve her tür inançsızlığın ortadan kaldırılması amacıyla şiddete başvurmaktan kaçınmamış; tıpkı Tanrı'nın, Oğul İsa'yı, acı ve ıztırap çekerek ölüme göndermesi/kurban etmesi gibi, kendi gayeleri uğruna insanları/ulusları kurban etmekten ve ölüme göndermekten kaçınmamışlardır. Geçmişten günümüze Hıristiyan geleneğine egemen olan bu anlayışı ve bu anlayış doğrultusunda başvurulan şiddeti, Haçlı Seferleri'nde, sömürgeleştirilen bölgelerde, dünya savaşlarında ve yakın geçmişteki Balkanlar, Ortadoğu ve Afganistan hâdiselerinde görmek mümkündür. Örneğin, Körfez Savaşı'nda ABD ve müttefiklerinin, yeni dünya düzeninin tesisi ve korunması uğruna Irak'ta onbinlerce masum insanın ölümüne, savaş sırasında ve sonrasında uygulanan şiddet ve yaptırımlar nedeniyle yüzbinlerce bebeğin ve çocuğun açlık ya da hastalıktan ölmesine veya sakat kalmasına yol açan eylemlerinde de –tıpkı çarmıh örneğinde olduğu gibi–, kötülüğün ortadan kaldırılması için bazı masumların kurban edilebileceği ve onların şahsında gerçekleşen şiddetin meşru sayılacağı yaklaşımı bulunmaktadır. Dolayısıyla, şiddetin meşruiyetiyle ilgili çarmıh teolojisi bağlamında oluşturulan metin, Hıristiyan bireylerin bilinçaltlarında her zaman şiddet ateşini yakmaya hazır bir kıvılcım durumundadır ve korkarım ileride de bu özelliğini sürdürecek gözükmektedir.

[59] Bkz. Jones, *Groundwork of Christian Ethics*, s. 87-88.

Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine
–'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ', 34 Örneği–

ÖMER ÖZSOY
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Siz hanımlarınızı köle gibi dövmekten hiç utanmıyor musunuz?
Gündüzün dövüp, geceleyin birlikte oluyorsunuz ha!
Hz. Peygamber[1]

Giriş

"Kur'an üretimi" ifadesi, çoğu kişinin aklına, Kur'an metninin tarihine dair klasik dönem oryantalistik çalışmaların romantik hedefini getirecektir: Rivayet malzemesinin içerdiği verilerden hareketle, Müslümanların ellerindeki mevcut Kur'an metninden farklı, alternatif bir Kur'an metni üretebilmek... Müslüman vicdanlar açısından bütün iticiliğine ve inciticiliğine rağmen, mevcut Kur'an'a alternatif bir 'Kur'an üretme' çabası, kendisini büyük ölçüde mevcut malzemeye dayanmakla yükümlü gördüğü ve daha önemlisi, bilimsel meşruiyetini, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği 'asıl' metne daha uygun bir metin arayışı olarak vazettiği hedefinden aldığı için ve salt bu yönüyle, bir bakıma 'asil' bir çaba olarak görülebilir. Akademik oryantalizmin bu 'sevda'dan çoktan geçmiş göründüğü, hatta Kur'an dışında kalan İslami rivayet malzemesinin değeri konusunda bile –aksi örneklerin yanı sıra– iade-yi itibar olarak nitelendirilebilecek ürünler verdiği günümüzde, Kur'an metnine yönelik eleştirel bakışın, Müslüman ilim çevrelerinde kısmi bir yaygınlık eğilimi gösterdiği, gözleme açık bir olgudur.[2] Bu, sevindirici bir gelişme olarak görülebilirse de, İslam dünyasında bilimsel etkinliğin icra edildiği ortamların –üniversiteler de dahil olmak üzere–, henüz ne zihinsel donanım ne de başvurulacak kaynaklar açısından metin ta-

[1] Buhârî, *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*, Bulak 1312, 67. Nikâh, 93.

[2] Muhtelif İslam ülkelerinde yapılan Kur'an'ın metinleşme tarihiyle ilgili akademik çalışmaların yanı sıra, son yıllarda yayımlanan, belli başlı Kur'an kıraatlerine de yer veren Kur'an nüshaları, bunun somut bir örneği olarak kabul edilebilir. Örneğin bkz. Muhammed Kerîm, *el-Ḳırā'âtu'l-mutevâtira*, Dâru'l-Muhâcir, Medine t.y.

rihi çalışmalarına hazırlıklı olduğu söylenebilir. Bunun anlamı, Müslümanların, kendi 'kutsal kitap'ları üzerine, 'tefsir' veya 'yorum' denilmeyi hak edecek yetkinlikte bir edebiyat üretme ehliyetini haiz olduklarının tartışma götürür durumda bulunduğudur. Buna rağmen ve bundan bağımsız olarak, Müslümanlar Kur'an'ı okumaya ve yorumlamaya devam etmekte; bu okuma ve yorumlama tecrübelerinin ürünleri, çoğu kez klasik tefsir biçeminde olmasa da, Kur'an'ın Müslüman idraklerle buluştuğu ilk günlerden itibaren başlayan tefsir macerasının çağdaş halkalarını teşkil etmek üzere Müslüman kamuoyuna arz edilmektedir. İşte, başlıktaki "Kur'an(lar) üretimi" ifadesi, tefsir veya meal olarak takdim edilen bu ürünleri borçlu olduğumuz zihinsel etkinliklerin önemli bir kısmını nitelemek amacıyla ve bu etkinlikleri tam da mahiyetinden yakalayan bir tasvir olduğu mülahazasıyla kullanılmıştır. Söz konusu zihinsel etkinlikler kümesi, Kur'an metnini, her ne pahasına olursa olsun, "çağdaş ihtiyaçlara cevap verecek" veya "çağdaş duruma uygun düşecek" şekilde okuma, algılama ve nihayet onu çevirinin sunduğu imkanlara başvurmak suretiyle metin düzeyinde "yeniden üretme" türünden etkinlikleri içermektedir.

Okuyucunun zihnini bu yazının sınırlarını zorlayacak başka bir tartışmaya yönlendirme tehlikesinin önünü almak üzere, yukarıdaki "çağdaş ihtiyaçlara cevap verecek bir Kur'an" veya "çağdaş duruma uygun bir Kur'an" ifadelerinde yer alan 'ihtiyaç' ve 'durum' olgularını, bizatihi bir meşruiyet temeli veya haklılık sebebi olarak görmediğimizi belirtmek isteriz. Bununla birlikte, bu iki olgunun Kur'an ve çağdaşlık tartışmaları ekseninde kazandıkları kavramsal çerçeve bağlamında, 'yorumsama' ve 'anlama' süreçleri arasındaki farka işaret etmek gerekir. Bu süreçlerin birincisi, geçmişte olanı, bugünde ve bugün için 'anlamlandırmak' iken; ikincisi ise, geçmişte olanı, yine bugünde, fakat salt geçmişte olduğu hâliyle 'anlamak'tır. Bu ayırıma koşut olarak, herhangi bir pasajın ulaşılabilen özgün anlamını duruma veya ihtiyaca 'uygun' biçimde yorumlama eylemiyle –ki böyle bir etkinliğin adı "çağdaş Kur'an yorumu" olurdu–, ilgili pasaja, yeni duruma 'uygun' ve özgün anlamından farklı yeni bir anlam yükleme eylemini –"çağdaş Kur'an üretimi" olarak nitelemek istediğimiz budur– birbirinden ayırt etmek durumundayız.

Herhangi bir ayete, özgün anlamından bağımsız, dolayısıyla tarihin hiçbir döneminde görülmemiş yeni bir anlam yüklemek suretiyle üretilen herhangi bir Kur'an versiyonu ile o versiyona ihtiyaç duyuran olgusal zemin arasındaki diyalektiğin tam olarak saptanması, ilgili versiyonu borçlu olduğumuz özne üzerinde bir niyet çözümlemesini kaçınılmaz kılmaktadır. Böyle bir çözümlemeye kendimizi mezun görmediğimiz gibi, heves de etmediğimizi açık yüreklilikle belirtmek isteriz. Bu yazının amacı, Müslümanların Kur'an'la ilişki kurma ve Kur'an'ı yaşamla ilişkilendirme biçimlerinin, –esasen gelenekte benzer girişimler bulunduğu için tipik anlamda çağdaş olmayan– Türkiye'ye özgü çağdaş bir tezahürünü "çağdaş Kur'an üretimi" olarak teşhis etmekle sınırlıdır. Yalnız bu teşhisimizi paylaşmaya elverişli bir örnek olması itibarıyla değil, aynı zamanda

"Din ve Şiddet" konulu bu sayıya, İslam-şiddet ilişkisinin Kur'ani dayanaklarından biri olarak kendisine çok sık göndermede bulunulan bir ayet olması nedeniyle, başvuracağımız pasaj, 4. Nisâ', 34. ayet olacaktır.

Çağdaş Kur'an(lar) Üretiminin Tarihsel Zemini

Hadis vaz'ını ortaya çıkaran psikolojik ve kültürel arka plan üzerine düşünen uzmanların hemen hemen tamamı, bu satırların okurlarının da meçhulü olmayan şu genel değerlendirmede buluşurlar: Kur'an metnini değiştirme imkanı bulamayan bazı çevreler (bunlar genellikle fanatik fırka mensuplarıdır), ikincil otorite olan Hz. Peygamber'i istismar etme yoluna gitmişlerdir. Vakıa, Hz. Peygamber'in otoritesi tarih boyunca istismar edilegelmiştir ve hadis uydurmacılığı da bu istismarın en dramatik belgelerini ürün vermiştir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'i konuşturma örneklerinin yaygınlığı, tarihte, Kur'an'ı konuşturma imkanına hiç başvurulmadığı şeklinde bir algı yanılsamasına yol açmamalıdır. Tam aksine, birtakım mahir ellerin, erken dönemlerdeki kıraat özgürlüğünden yararlanmak suretiyle, Kur'an metni üzerinde de benzer heveslerini tatmin etmeye cür'et ettiği konusunda haklı kuşkulara yol açacak verilere sahip bulunuyoruz.[3] Elbette, bu konudaki kuşkuları –ve kuşkunun da ötesinde, bilimsel merakı– giderebilmek, daha önce atıfta bulunulan Kur'an'ın metinleşme tarihi çalışmalarına gösterilecek himmetle mümkün olacaktır.

Metnin tarihine dair müstakbel araştırmalar ne sonuç verirse versin, "duruma uygun ve ihtiyaca cevap veren bir Kur'an" arayışının tarihinin oldukça erken dönemlere kadar geri gittiğini, dolayısıyla, çağdaş döneme özgü olmadığını belgeleyen ipuçları bakımından kıraat malzemesinden daha zengin bir edebiyat alanı, tefsir kitaplarımızdır. Farklı Kur'an okuma biçimleri tamamen ortadan kaldırılamamış olsa da, farklı yazım biçimlerine son verilmesini izleyen dönemlerde, doğrudan doğruya metin üzerinde oynama imkanı, yerini, standart yazımın (resm-i hatt, *resmu'l-muṣḥaf*) izin verdiği okuyuş biçimleri arasında seçim yapma özgürlüğüne terk etmiştir. Her ne kadar bu tercih özgürlüğü, Kur'an tefsirinin erken dönemlerini seçkin kılan özelliklerden biri olarak bilim adamlarınca olumlansa da, düşünce tarihi bakımından daha önemli olan ödev, bu özgürlüğün hangi amaçlara hizmet ettiğinin, buna bağlı olarak, bu tercihlerin dayandığı ölçütlerin saptanmasıdır. Siyasal iktidarın başvurduğu zecrî tedbirler neticesinde bir standarda kavuşan Kur'an yazımının elverdiği okuyuş biçimlerinin yine merkezî tasarruflar neticesinde en aza indirgenmesiyle birlikte, duruma uygun ve ihtiyaca cevap veren Kur'an arayışı olarak niteleyebileceğimiz etkinlik, kendisini, daha özgür ve daha denetimsiz olan, Kur'an müfredatına anlam tayin etme alanıyla sınırlamak durumunda kalmıştır. Bu yolla, herhangi bir kelimeye yüklenecek anlama bağlı olarak, Kur'an'ı konuşmadığı konularda ko-

[3] Örnekler için bkz. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, E.J. Brill, Leiden 1956, s. 1-54.

nuşturmak ve buna mukabil, konuştuğu konularda susturmak mümkün olabilmektedir. Dilsel yapıların farklı anlama ihtimallerine açıklığı ve kelimelerin çokanlamlılığı gibi dilin doğasından kaynaklanan özsel nedenlerden dolayı, bu imkan/risk, esasen daha Kur'an'ın tebliğ edildiği günlerden beri mevcut olmakla birlikte, Kur'an'da kullanılan kelimelerin özgün anlamlarının tespitini ciddi bir sorun hâline getiren en önemli gelişme, Şeriat ilimleri başta olmak üzere, Müslümanların icra ettikleri ilmî faaliyetlerde Kur'an müfredatının teknik anlamlar kazanması olmuştur.

Delalet oyunlarına başvurma yönteminin, günümüzde yaygın Kur'an okuma ve yorumlama biçimlerinin çoğunca doyasıya kullanılan bir özgürlüğe dönüşmüş olması, ihtiyaca uygun Kur'an(lar) üretmenin bu yolunun çağdaş döneme özgü olduğu izlenimine yol açmamalıdır. Zira bu imkana, tarih boyunca, Kur'an'ı bir referans metni olarak algılayan ve kullanan bütün kesimlerce başvurulmuştur; farklı olan tek şey, durumlar ve bu durumların ortaya çıkardığı ihtiyaçlardır. Örneğin, daha ikinci ve üçüncü asırda yazılmış eserlerde, fakihlerin bazı Kur'an kelimelerini (başta *fıkh* kelimesinin kendisi olmak üzere), bu kelimelerin fıkıh literatüründe kazandıkları anlamların gölgesinde anlamak istediklerini biliyoruz.[4] Dolayısıyla, bu eğilimin çağdaş temsilcilerini bid'atçi olarak görmek veya takdim etmek haksızlık olur; tam aksine, onlar gelenek içinden bir damarı sürdürmekte, hatta o damardan beslenmekte ve meşruiyet iddialarını, gelenekte böyle bir damarın mevcudiyetiyle temellendirmektedirler. Üstelik, bu eğilimin çağdaş ürünlerinin, belli bir fırkanın görüşlerini Kur'an'a onaylatma gibi fanatik güdülerle değil, dilin bahşettiği imkanları, Kur'an'da çağdaş duruma ve/veya çağdaş durumda Kur'an'a yer açma yolunda kullanmak gibi İslamcı bir hassasiyetle ortaya konuyor olmaları, lehlerine kaydedilmesi gereken bir haslet olarak bile görülebilir.

Tarih boyunca ve günümüzde, Kur'an'a, onun özgün yapısına yabancı yeni anlamlar yükleme şeklinde tezahür eden bu üretim faaliyetinin iç içe işleyen iki temel düzeneğini şöyle betimlemek mümkündür:

1. Dilin evrimini göz ardı etmek suretiyle, herhangi bir kelimenin herhangi bir zamanda kazandığı anlamı Kur'an'a yüklemek.
2. Sosyal değişim olgusunu göz ardı etmek suretiyle, herhangi bir toplumun herhangi bir dönemde içinde bulunduğu durumu Kur'an'a yüklemek.

Merhum üstad Emîn el-Hûlî'den bu yana keskinleşen, delalet merkezli Kur'an tartışmaları ve Hûlî'nin geçtiğimiz yıllarda vefat eden eşi ve öğrencisi Â'işe Abdurrahmân Hanımın 'bilimselci tefsir' (*et-tefsîru'l-'ilmî*) karşıtı eserleri başta olmak üzere, bu tartışmada taraf olmuş yazarların eserleri ve Hind-Pakistan Altkıtasında İngiliz işgali döneminde yapılan pek çok neşriyat, Kur'an yorumunun çağdaş macerasına bu açıdan ışık tutacak oldukça zengin bir malzeme ihtiva etmektedir.

[4] Örnekler için bkz. Dücane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul 1999, s. 71 vd.

'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ', 34. Ayetin Çağdaş Versiyonları

4. Nisâ' 34. ayete tarih boyunca yüklenegelen anlamdan duyulan rahatsızlık, büyük ölçüde, bizi kuşatan değerler sisteminin değişmesinden kaynaklanmaktaysa da, ayetin geleneksel anlaşılma biçimiyle ilgili bazı sorunların da bu gelişmede rol oynadığını teslim etmeliyiz. Bu sorunların en başta geleni, ayetin söz dizgesinin, mutlak anlamda 'kadın-erkek karşıtlığı' bağlamında ele alınmasıdır. Bu tutum, daha *er-ricālu ḳavvāmūne 'alā'n-nisā'* ifadesinin anlaşılmasında başlamaktadır. Özellikle ayetin dilimize çevirilerinde ve zaman zaman da bu çevirilerin dayandıkları açıklamalarda, kavvâmlık durumu, ayette *ricāl* ve *nisā'* kelimelerinin kullanılıyor olmasına istinaden, erkek cinsinin bütün üyelerinin (oğlan çocuklar da dahil olmak üzere[5]), kadın cinsinin bütün üyeleri karşısındaki toplumsal statülerinin ifadesi olarak algılanmaktadır. Çocukların da dahil edildiği böyle bir statü paylaşımının, cinsler arasında toplumsaldan çok ontolojik bir hiyerarşiye referansta bulunduğu ve bunun da, hem ayetteki ifadenin kastını aşan hem de Kur'an'ın tanıklık ettiği kadınların da yönetici olabildiği (Belkıs) ve olabileceği olgusuyla çelişen bir cinsiyet ayırımcılığına imada bulunduğu açıktır. Toplumsal statü, bireyin girdiği toplumsal ilişkinin türüne bağlı olarak değişken karakterlidir. Bu ayetin lafzi delaletine dayanarak, örneğin bir erkeğin, emri altında çalıştığı (yani kendisinin patronu olan) bir kadına karşı kavvâm olmasından söz edemeyiz; meğer ki, kadın aynı zamanda o erkeğin karısı olsun –ki, bu durumda bile erkek için kavvâmlık statüsü evlilik ilişkisi çerçevesiyle sınırlı kalacak; iş hayatında patron, doğal olarak kadın olacaktır. Hatta bazı müfessirler ve hukukçular (Şafiiler ve Malikiler), kavvâmlık statüsünün kocaya 'erkek olduğu için' değil, ayette yerini bulan iki şartın ikisinin birden yerine getirilmesi durumuyla mukayyet olmak üzere verildiğinden bahisle, erkeğin, eşinin maddi ihtiyaçlarını karşılayamaması durumunda bu statüsünü kaybedeceği, buna bağlı olarak, kadının, nikah akdini tek taraflı feshedebileceği görüşünü savunmaktadırlar.[6] Dolayısıyla, gerek iç gerekse dış bağlamdan anlaşılacağı üzere, bu ayetin ifadeleri, iki insan cinsi (kadın-erkek) arasındaki değil, birbirine evlilik bağı ile bağlı iki taraf (karı-koca) arasındaki ilişkilere dair bir düzenleme veya betimleme olarak algılanmalıdır.[7] Aynı şekilde, 'dövme' veya 'vurma' hâdisesi de, karı-koca arasında gerçekleşen, aile içi bir olay olarak ayette yerini bulmuştur.

Sonuç olarak, "erkeklerin kadınlara üstünlüğü" veya "erkeklerin kadınları dövmesi" gibi sıkça dillendirilen sorunsalların, en azından bu ayet bağlamında

[5] *Hak Dini Kur'an Dili. Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından, İstanbul 1936, II. 1348.

[6] Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkāmi'l-ḳur'ān*, Kahire 1937, V. 169; krş. Ebû Hafs, *el-Lubāb fī 'ulūmi'l-kitāb*, Beyrut 1998, VI. 360-361.

[7] Krş. Derveze, *et-Tefsīru'l-ḥadīṯ*, Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye, y.y., 1963, VI. 71.

bir dayanağı olmadığını saptamamız gerekir. Ayetin üzerinde konuştuğu sorunsal alanı, karı-koca ilişkileridir ve bu çerçevede ille de bir tartışma açılacaksa, olsa olsa, "kocanın karısına üstünlüğü"nden veya "kocanın karısını dövmesi"nden söz edilebilir. Bu nedenle, başlıkta, kelimenin hukuki/teknik terim anlamı dışında herhangi bir çağrışım kastedilmeksizin, kocasına nispetle evli kadın anlamında 'karı' kelimesi kullanılmıştır.

Aşağıda, çağdaş Kur'an üretimi olarak nitelediğimiz etkinliğin ürünü olan çağdaş versiyonların özgün yanlarını belirgin kılabilmek için, bu versiyonları içeren çeviri metinlerini, ayetin geleneksel anlamına sadık kaldığını söyleyebileceğimiz çağdaş Türkçe Kur'an çevirilerileriyle peş peşe vereceğiz. 1. gruba giren çeviriler, aynı zamanda klasik tefsir literatürünün çağdaş döneme yansımaları olarak görülebilir.

1. Grup: 4. Nisâ', 34. ayetin geleneksel anlamına uygun çeviriler:[8]

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır

Er olanlar *(a) kadınlar üzerinde hâkim dururlar*, çünkü bir kerre Allah birini diğerine üstün yaratmış bir de erler mallarından infak etmektedirler, onun için iyi kadınlar *(b) itaatkârdırlar*, Allah kendilerini sakladığı cihetle kendileri de gaybı muhafaza ederler, *(c) serkeşliklerinden* endişe ettiğiniz kadınlara gelince: evvelâ kendilerine nasihat edin, sonra yattıkları yerde mehcur bırakın, yine dinlemezlerse *(d) döğün*, *(e) dinledikleri halde* incitmeye bahane aramayın, çünkü Allah çok yüksek, çok büyük bulunuyor.[9]

Ömer Rıza Doğrul

Erkekler, *(a) kadınların destekleyicileridir*. Çünkü Allah onların bazılarını bazılarına üstün kılmıştır, çünkü onlar mallarından harcederler. Onun için iyi kadınlar, *(b) itaat edicidir*, Allahın (onlara ait hakları) koruması ile görünmiyeni koruyucudurlar. *(c) Serkeşlik etmelerinden* endişe ettiğiniz kadınlara nasihat edin, onları yataklarında yalnız bırakın, *(d) onları döğün*, fakat *(e) size itaat ederlerse* onlara (zulmetmek için) yol aramayın.[10]

[8] Çağdaş döneme ait olmadığı için metne taşıyamadığımız, XV. Yüzyıl başlarından Muhammed b. Hamza'nın bu ayete verdiği anlamı, elimizdeki en eski Kur'an çevirilerinden birinde bu ayetin nasıl çevirildiği hakkında fikir vermek için zikretmek istiyoruz: "Erenler *(a) gey durıcılardur (ya'nî musallat olmışlardur) avratlar üzere*; andan ötürü kim artuk eyledi Tanrı bir nicesini anlarun, bir nice üzere; dakı andan ötürü kim nafaka eylediler mallarından. Pes eyü işlü avratlar *(b) mutı'lardur (ya'nî erenlerine)*; saklayıcılardur gizlüyi (ya'nî fercleri; yâ er malı, er gitdüginde); andan ötürü kim sakladı Tanrı (ya'nî anlara kâbin vâcib eylemeg-ile, dakı nafaka). Dakı anlar kim korkarsız *(c) boyun virmegini* anlarun, pes ögütlen anları; dakı ayrılun anlardan, yatacak yirlerde; dakı *(d) urun anları*. Pes *(e) eger boyun vireler size*, istemem anlarun üzere yol (ya'nî dögmek). Bayık Tanrı, oldı yüce, ulu."; Ahmet Topaloğlu, *Muhammed b. Hamza XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur'an Tercümesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1976, s. 61-62.

[9] Yazır, II. 1340.

[10] *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Elif Ofset, İstanbul 1984[13]. Dikkat çekmiş olacağı gibi, Ömer Rıza Doğrul, ayeti hem lafzi delaletine sadık kalmaya hem de çağdaş mentaliteye uyarlamaya özen göstererek çevirmiştir. Aynı özeni, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun çevirisinde de gözlemlemekteyiz (bkz. *Kur'an*, Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik, Ankara 1957). Aslında bu tür mealleri, geçiş dönemine özgü yönleriyle ayrıca ele almak da mümkündür.

Hasan Basri Çantay

Erkekler *(a) kadınlar üzerine haakimdirler.* O sebeble ki Allah onlardan kimini (erkekleri) kiminden (kadınlardan) üstün kılmışdır. Bir de (erkekler onları) mallarından infaak etmektedirler. İyi kadınlar *(b) itaatlı olanlardır.* Allah kendi (hak)larını nasıl koruduysa onlar da öylece göze görünmeyeni koruyanlardır. *(c) Şerlerinden, serkeşliklerinden* yıldığınız kadınlara gelince: Onlara (evvelâ) öğüt verin (vaz geçmezlerse) kendilerini yataklar(ın)da yalnız bırakın. (Yine kâr etmezse) *(d) döğün. (e) Size itaat ederlerse* aleyhlerinde bir yol aramayın. Çünkü Allah çok yücedir. Çok büyükdür.[11]

Ömer Nasuhi Bilmen

Erkekler *(a) kadınların üzerinde ziyade kaimdirler.* Çünki Allah Teâlâ onların bazısını bazısı üzerine tafdil buyurmuştur. Ve mallarından infak etmektedirler. İmdi sâlih kadınlar *(b) itaatlidirler,* Allah Teâlâ'nın hıfzı sayesinde gaybı muhafazakârdırlar. *(c) Serkeşliklerinden* korktuğunuz kadınlara gelince onlara nasihat veriniz, ve onları yataklarda yalnız bırakın ve *(d) onları dövünüz.* Fakat *(e) size itaat ederlerse* artık onların aleyhlerinde bir yol aramayınız, şüphe yok ki, Allah Teâlâ çok yücedir, çok büyüktür.[12]

Mehmed Vehbi

Erkekler *(a) kadınların mesalihi üzerine kaimlerdir.* Sebebi; Allah'ın bazılarını bazıları üzerine tafdil etmesi ve kadınları mallarından infak etmeleridir. Binaenaleyh; saliha olan kadınlar *(b) zevclerine itaat* ve zevcinin gaybubetinde Allah'ın hıfzıyla namusunu muhafaza ederler. Şol hatunlar ki, onların *(c) isyan etmelerinden ve hukuk-u zevciyeye karşı riayet edememelerinden* havf ederseniz eyyühel ezvac! Siz onlara va'zu nasihat edin, (...) eğer va'zınızı kabul etmezlerse, onları yataklarında yalnız olarak terkedin (...) itaatsizlikte ısrar ederlerse onları *(d) haddini tecavüz etmemek şartıyla döğün.* Eğer (...) onlar *(e) size itaat ederlerse,* onlar üzerine eza etmek ve talâk vermek gibi bir yol ve sebep aramayın. Zira; kullarının ahvalini ıslah eden Allahü Tealâ zatında âli ve hükmünde büyüktür.[13]

Süleyman Ateş

Allah, insanları birbirinden üstün kıldığı ve mallarından harca(yıp kadınların geçimini sağla)dıkları için erkekler, *(a) kadınlar üzerinde yöneticidirler.* Bundan dolayı iyi kadınlar *(b) itâatkâr* olup, Allah'ın, kendilerini korumasına karşılık (Allah'ın verdiği başarı ile) gizliyi korurlar (kocalarına aslâ ihanet etmezler). *(c) Hırçınlık etmelerinden* korktuğunuz kadınlara öğüt verin, yataklarından ayrılın ve (bunlarla yola gelmezlerse) *(d) onları dövün.* Eğer *(e) size itâat ederlerse* artık onların zararına başka bir yol aramayın. Çünkü Allah yücedir, büyüktür.[14]

[11] *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi. Tanrı Buyruğu,* A. Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kâğıtçılık, İstanbul 1955. (İlk baskısı 1943'te yapılmıştır.)

[12] *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli Âlisi,* Akçağ Yayınları, Ankara t.y.

[13] *Büyük Kur'an Tefsiri. Hülâsat'ül Beyân,* Üçdal Neşriyat, İstanbul t.y., II. 910-912. (İlk baskı 1339-1341 tarihlidir.)

[14] *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul t.y., s. 83.

2. Grup: 4. Nisâ', 34. ayetin çağdaş versiyonları:

Osman Nebioğlu

Erkekler *(a) kadınların koruyucusudurlar.* Çünkü Allah onları onlara üstün kılmıştır. Zira onlar mallarından sarfederler. İyi kadınlar *(b) uysaldır.* Allah'ın koruyuculuğu ile kocalarının mal ve namuslarını korurlar. *(c) Serkeşlik etmelerinden* korktuğunuz kadınlara nasihat edin. Yola gelmezlerse, yataklarını ayırın, olmazsa *(d) cezalandırın. (e) Size uyarlarsa* onlara zulüm yolunu aramayın. Allah Yücedir Büyüktür.[15]

Edip Yüksel

Erkekler *(a) kadınları gözetirler.* Zira Allah herbirine farklı yetenekler ve özellikler vermiştir. Nitekim erkekler evin geçiminden sorumludur. Erdemli kadınlar, *(b) (Tanrı'nın yasasına) boyun eğer* ve Allah'ın korumasını emrettiği (onur ve iffetlerini) tek başlarına bile olsalar korurlar. *(c) İffetlerinden* endişe duyduğunuz kadınlara öğüt verin, yataklarınızı ayırın ve nihayet *(d) onları çıkarın. (e) Size itaat ederlerse,* onlara karşı bir yol aramayın. Allah Yücedir, Büyüktür.[16]

Hüseyin Atay

Allah'ın kimilerini kimilerinden üstün kılmasından ve mallarından vermelerinden dolayı da erkekler *(a) kadınlar üzerine yöneticidirler.* İyi kadınlar, *(b) gönülden saygılı* olup Allah'ın korumasını buyurduğu şeyi kocalarının bulunmadığı zaman koruyanlardır. *(c) Huysuzluklarından* korktuğunuz kadınlara öğüt verin, yataklarından ayrılın ve sonra *(d) onlarla [cinsel]* ilişki kurun.*** Eğer *(e) uyarlarsa* aleyhlerine başka bir yol aramayın. Şüphesiz, Allah yücedir, büyüktür.[17]

Yunus Vehbi Yavuz

... *(c) Karşı gelip cefa etmelerinden* korktuğunuz kadınlara öğüt verin, sonra yatakta onlarla ilgiyi kesin, sonra *(d) terk edin...*[18]

[15] *Türkçe Kur'anı Kerim,* Çağ Basım Ambalaj Sanayi, 1988, s. 49-50.

[16] *Kuran. Türkçe Çevirisi,* y.y., t.y.; takip edebildiğim kadarıyla, Edip Yüksel'in hazırladığı çeviri, 1997 yılında sınırlı sayıda ve bir önçalışma niteliğinde basılmış olup, dağıtım ağına arz edilmemişti. Piyasaya sunulan ikinci baskıda bu ayetin çevirisi aynen muhafaza edilmiş bulunuyor (*Mesaj. Kuran Çevirisi,* Ozan Yayıncılık, İstanbul 2000).

* Hüseyin Atay Hocamız, 2000 yılında *Tempo* dergisinde yayımlanan bir söyleşide, "ilişki" kelimesiyle kastedilenin 'cinsel ilişki' olduğu ifade etmektedir. (Aynı söyleşi metninde, çevirideki "huysuzluklarından..." kelimesi, Hocamızın bize belirttiğine göre, dizgi hatası sonucu "mutsuzluklarından..." şeklinde çıkmıştır).

** SEK Yayınlarınca yayımlanan 1995 baskısında "*onları uslandırın*" ibaresi yer almaktadır.

[17] *Kur'an. Türkçe Çeviri,* Yurt Bilimsel Araştırmaları ve Yayıncılık, İstanbul 1998.

[18] *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü,* Bayrak Yayınları, İstanbul 1999, s. 104-105; Kitapta, kadın dövme olgusu münasebetiyle ayete atıfta bulunulduğu için, ayetin yalnızca bu kısmı yer almaktadır; ayrıca, Sayın Yavuz'un söz konusu ayetle ilgili bu anlam önerisini şifahi olarak bu kitabının yayımlanmasından yıllar önce dillendirmeye başladığını belirtmemiz yararlı olabilir.

Yaşar Nuri Öztürk

Erkekler; *(a) kadınları gözetip kollayıcıdırlar.* Şundan ki Allah, insanların bazılarını bazılarından üstün kılmıştır ve erkekler mallarından bol bol harcamışlardır. İyi ve temiz kadınlar *(b) saygılıdırlar*; Allah'ın kendilerini koruduğu gibi, gizliliği gereken şeyi korurlar. *(c) Sadakatsizlik ve iffetsizliklerinden* korktuğunuz kadınlara önce öğüt verin, sonra onları yataklarında yalnız bırakın ve nihayet *(d) onları evden çıkarın/bulundukları yerden başka yere gönderin.** Bunun üzerine *(e) size saygılı davranırlarsa* artık onlar aleyhine başka bir yol aramayın. Allah çok yücedir, sınırsızca büyüktür.[19]

Görüldüğü gibi, ayet metninin yeniden üretimi, metin içinde eğik dizmek ve sıra numarası vermek suretiyle belirginleştirdiğimiz beş öğe üzerinden gerçekleşmektedir. Bu beş öğenin geleneksel anlamlarıyla, ayetin çağdaş versiyonlarında kazandıkları anlamları karşılaştırmak, gelişimin yönünün, ayetin dokusunu ata-erkil karakterden ve şiddet unsurundan arındırma istikametinde seyrettiğini daha net görmemizi sağlayacaktır:**

(a) ḳavvāmūne

kadınlar üzerinde hâkim dururlar (HY)	kadınların koruyucusudurlar (ON)
kadınlar üzerine haakimdirler (HBÇ)	kadınları gözetirler (EY)
kadınların destekleyicileridir (ÖRD)	kadınlar üzerine yöneticidirler (HA)
kadınların üzerinde ziyade kaimdirler (ÖNB)	kadınları gözetip kollayıcıdırlar (YNÖ)
kadınların mesalihi üzerine kaimlerdir (MV)	
kadınlar üzerinde yöneticidirler (SA)	

(b) ḳānitātun

itaatkârdırlar (HY)	uysaldır (ON)
itaatlı olanlardır (HBÇ)	(Tanrı'nın yasasına) boyun eğer (EY)
itaat edicidir (ÖRD)	gönülden saygılı (HA)
itaatlidirler (ÖNB)	saygılıdırlar (YNÖ)
zevclerine itaat (MV)	
itâatkâr (SA)	

(c) nuşūzehunne

serkeşliklerinden (HY)	serkeşlik etmelerinden (ON)
şerlerinden, serkeşliklerinden (HBÇ)	iffetlerinden (EY)
serkeşliklerinden (ÖRD)	huysuzluklarından (HA)
serkeşliklerinden (ÖNB)	karşı gelip cefa etmelerinden (YVY)
isyan etmelerinden (MV)	sadakatsizlik ve iffetsizliklerinden (YNÖ)
hırçınlık etmelerinden (SA)	

* 1993 baskısında "*/onları dövün*" şeklinde devam etmektedir.

[19] *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, Yeni Boyut, İstanbul 2000.

** Ayetin çevirisinde asıl metne sadık kaldığı hâlde, yorum esnasında ayetin dokusunu ataerkil karakterden ve şiddet unsurundan arındırmaya yönelik açıklamaları konu dışı tuttuğumuzu belirtmeliyiz. Örneğin, Musa Carullah Efendi, *ḳavvām* kelimesini "idareci" olarak çevirmekle birlikte, bu idarecilikte 'hakimlik'ten çok 'hizmetkârlık' mânâsının galip olduğunu belirtmektedir (*Hatun*, yay. haz. Mehmet Görmez, kitâbiyât, Ankara 2002², s. 89-90); benzer şekilde, Hüseyin Hatemi de, *va'ḍribūhunne* ibaresine "vurun" anlamı vermekle birlikte, erkeğe, yalnızca kendini savunma amacıyla vurma izni verildiği yorumunda bulunmaktadır (*Kadının Çıkış Yolu*, Fecr, Ankara 1988, s. 49-52).

*(d) va'ḍribūhunne**

döğün (HY)
döğün (HBÇ)
onları döğün (ÖRİ)
onları dövünüz (ÖNB)
haddini tecavüz etmemek şartıyla döğün (MV)
onları dövün (SA)
cezalandırın (ON)
onları çıkarın (EY)
onlarla [cinsel] ilişki kurun (HA)
terk edin (YVY)
evden çıkarın/bulundukları yerden başka yere gönderin (YNÖ)

(e) ve in eṭa'nekum

dinledikleri halde (HY)
size itaat ederlerse (HBÇ)
size itaat ederlerse (ÖRİ)
size itaat ederlerse (ÖNB)
size itaat ederlerse (MV)
size itâat ederlerse (SA)
size uyarlarsa (ON)
size itaat ederlerse (EY)
uyarlarsa (HA)
size saygılı davranırlarsa (YNÖ)

(a) Hakim, kaim (reis) ve yönetici gibi anlamlara gelen *ḳavvām* kelimesi, koruyucu, gözetici, kollayıcı gibi anlamlarla karşılanmak suretiyle, karı-koca arasındaki ilişki, bir egemenlik ilişkisi olmaktan çıkarılmış, şefkat merkezli bir ilişkiye dönüştürülmüştür. (b) "İtaatkâr/boyun eğen kadınlar" anlamındaki *ḳānitāt* kelimesi, taraflar arasında otoriteryan bir hiyerarşiyi öngörmeyen 'saygılı' ve 'uysal' gibi anlamlarla karşılanmak veya itaat edilen otorite kocaya değil, Allah'a verilmek suretiyle, ayetin erkek egemen dokusu zayıflatılmıştır. (c) Esasen anlamı malum olmakla birlikte, bu ayetteki delaleti konusunda klasik kaynaklarda da bir netlik bulunmayan, fakat bir kadın fiili olması hâlinde, genellikle kadının kocasına başkaldırması, ona karşı dikbaşlılık sergilemesi şeklinde algılanan *nuşūz* –ayette önerilen tedbirlere neden olan bu fiilin ortadan kalkması durumunun, ayetin son kısmında 'itaat' olarak nitelenmesi, bu ifadenin itaatsizlik olarak anlaşılması gerektiği konusunda önemli bir karine teşkil etmektedir[20]–, 'huysuzluk' şeklinde karşılanmak suretiyle kocaya üstünlük bahşetmeyen bir davranışa dönüştürülmüş veya 'iffetsizlik' gibi çok ağır bir suç olarak algılanmak suretiyle, erkeklerin ayette önerilen tedbirlere başvurmalarını gerektirecek durumlar en aza indirgenmiştir. (d) *ḍarb* kelimesine öteden beri yüklenegelen anlamlarla (dövmek veya vurmak), bu kelime için önerilen yeni anlamlar (cezalandırmak, çıkarmak, [cinsel] ilişki kurmak, terk etmek, evden çıkarmak, başka yere göndermek) karşılaştırıldığında, ayetin şiddet unsurundan ve erkek egemen söylemden arındırılmak istendiği farkedilmekle birlikte, kelimeye yüklenen geleneksel anlamın tekdüzeliğine mukabil, yeni versiyonlarda yer alan anlamların dağınıklığı da gözden kaçmamaktadır. (e) Esasen hiçbir manevraya imkan vermeyecek açıklıktaki "size itaat

* Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu ifadeye 2. grupta yer alan çevirilerin dışında kalan hemen bütün Türkçe Kur'an çevirileri 'dövmek' veya 'vurmak' anlamını vermişlerdir; örnek olarak bkz. "Dövün/döğün": A. Gölpınarlı, A. Fikri Yavuz, Ziya Kazıcı-Necip Taylan, Bekir Sadak; "vurun": Osman Keskioğlu, Ali Bulaç.

20 Çıkıntı ve tümsek (*nāşiz*) kullanımının yansıttığı kök anlamı uyarınca 'haddi aşmak' şekinde anlamak mümkün olan *nuşūz* kelimesi, kadına izafe edildiğinde kocasına başkaldırmasını ve karşı çıkmasını nitelerken, erkeğe izafe edildiğinde ise karısına eziyet etmesini nitelemektedir; Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ān*, V. 171; krş. Ebû Hafs, *el-Lubāb fî 'ulūmi'l-kitāb*, VI. 363.

ederlerse" ifadesindeki *iṭā'at* kelimesi de bazı çevirilerde "saygılı davranma" şeklinde tercüme edilmek suretiyle, yine ayetin ataerkil dokusu zayıflatılmıştır.

Yazının girişinde belirtildiği üzere, bu yazının amacı, yukarıda alıntılanan 2. grup çevirilerle yapılanın, aslında "yeni Kur'an(lar) üretmek" anlamına geldiğini öne sürmekle sınırlı olduğu için, çok kışkırtıcı olduğu hâlde, bu yeni anlam önerilerinin ortaya çıkardığı tutarsızlıklar üzerinde durmayacak, sadece, bu önerilerin gerek ciddiyet gerekse arkasındaki birikim ve emek açısından eşdeğer tutulamayacağını belirtmekle yetineceğiz.

Herhangi bir Kur'an pasajına geleneksel olarak yüklenen anlam, ilgili pasajın özgün anlamının (kastedilen anlam) tayini için her zaman tekin bir dayanak sunmayabilmektedir. Tam aksine, bir pasajın geleneksel anlaşılma biçiminin, bizi ilgili pasajın özgün anlamından uzaklaştırabileceğinin örneklerine de sahibiz. Dolayısıyla, Kur'an'da geçen bir kelime veya pasaja geleneksel olandan farklı bir anlam verilmesi, mutlak anlamda kaçınılması gereken bir tutum olarak görülemez. Bir ayet için yeni ve farklı bir anlam önerebilmek için, ilgili ayete yüklenen geleneksel anlamın, dilbilim, anlambilim, sözdizimi, tarihsel bağlam ve Kur'an'ın fikrî bütünlüğü gibi ölçütlerden biri veya birkaçı açısından uygunsuzluğu ortaya konulmalıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, geleneksel Kur'an anlayışı içerisinde Kur'an'ın muhtelif pasajlarına yüklenen anlamlar arasında bu ölçütlerin her biri açısından uygunsuzluk arz eden örnekler mevcuttur. Ancak, üzülerek ifade etmek durumundayız ki, bu yazının konusunu teşkil eden çeviri önerileri, ayete yüklenen geleneksel anlamın hangi bilimsel ölçütler açısından zaaf içerdiğini tavzih etmedikleri gibi, genelde ayetin dokusunda meydana getirdikleri değişikliği, özelde ise *ḍarb*[21] kelimesine yükledikleri yeni anlamı, kelimenin lügatlerdeki farklı anlamları arasında, hangi ölçüte başvurulduğu belli olmayan bir seçim yapmak dışında herhangi bir bilimsel temele dayandırma ihtiyacı da hissetmemiş görünmektedirler.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

İslam düşünce geleneği, Kur'an anlayışı ve Kur'an'la kurulan ilişki bağlamında, şu iki ana damarı bünyesinde iç içe barındıragelmiştir: (1) Kur'an'ın nazil olduğu dönemle ve hitap ettiği toplumla sıkı sıkıya irtibatlı olduğu gerçeğinin teslim edilmesi ve (2) Kur'an'ın tarih üstü bir metin olarak algılanması. Bu iki temel kabulden ikincisinin, yani Kur'an'ın tarih üstü bir metin olarak algılanmasının, İslam düşüncesinin yapısal bir özelliği hâline geldiğini söylersek, tarihsel gerçeklikle çelişen bir tespitte bulunmuş olmayız. Bu belirleyici eğilime mukabil, geleneksel birikimin yadsınamayacak açıklıkta tanıklık ettiği Kur'an'ın tarihle ilişkisi ise, ancak ihtiyaç duyulduğunda başvurulan bir yedeğe indirgenmiştir. Bu tablo

[21] Klasik kaynaklarda, *ḍarb* kelimesinin bu pasajda 'dövmek/vurmak' anlamında kullanıldığı apaçık bir gerçek olarak görülmüş olmalı ki, hiçbir tefsir, kelimenin ne anlama geldiğini tartışmazken, Ferrâ' ve Ebû Ubeyde gibi Arap dili uzmanı müfessirler, bu kelimeyle ilgili bahis dahi açmamışlardır; bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-ḳur'ân*, tahk. Fuad Sezgin, Mısır 1954; Ferrâ', *Ma'ânî'l-ḳur'ân*, tahk. Necâtî-Ahmed Yûsuf, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1955.

içerisinde, herhangi bir dönemin Müslüman müellifleri, kendilerini kuşatan tarihsel durumla Kur'an metni arasında, doğrudan doğruya bir örtüşme aramayı –bulamayınca da üretmeyi– rahatlıkla dinsel bir ödev olarak görebilmişlerdir.

Değerler alanı söz konusu olduğunda ise, aynı tutum, Kur'an'da ne buyurulduğu ile herhangi bir zamanda ve toplumda yaşayan Müslümanların ne yapması gerektiği arasında doğrudan bir örtüştürme olarak belirmektedir. Kur'an'ın tarih üstü bir metin olarak algılanmasının, herhangi bir dönemde hoş karşılanmayan veya izahı zor olan öğeleri Kur'an'dan düşürme veya herhangi bir dönemde ihtiyaç hissedilen öğeleri Kur'an metni içerisinde üretme şeklinde tezahür eden bir bilinç kamaşmasına yol açtığına, İslam düşünce tarihinin her döneminden yeterli miktarda örnek bulmakta zorlanmayız. İçinde erkeklerin hanımlarına vurmalarını onaylayan bir ayetin yer almadığı, dolayısıyla, 'çağdaşlaştırılmış' bir Kur'an metnine duyulan özlem de, çağdaş değerlerce kışkırtılsa da, bu geleneksel ve psikolojik arka plandan beslenmektedir. Erkek egemen karakterden ve her türlü şiddet unsurundan arındırılmış bir Kur'an metnine sahip olmak, çağdaş Müslümanların ilk özlemleri olmadığı gibi, son özlemleri de olmayacaktır. Ancak, hiçbir tarihsel veriye başvurulmasa bile, yalnızca Kur'an'ın özgün metninin bütününde yansıyan tarihsel gerçeklik nedeniyle, çağdaş özlemlere cevap verecek Kur'an versiyonları üretmek, –bilimsel bakımdan savunulamazlığı bir yana– belli kesimleri tatmin ve mutlu etmenin ötesinde, ikna edicilikten uzak kalacaktır. Kur'an'ı ataerkil ve erkek egemen karakterden arındırmak, bazı kelimelerin daha sakıncasız anlamlarına başvurmakla gerçekleştirilebilecek bir hedef değildir. Kur'an'ın bu özelliğini sadece bu ayet üzerinden çözümlemeye çalıştığımızda bile, Kur'an'ı ortadan kaldırıp yerine tamamen yeni bir metin inşâ etmeyi göze almadıkça, bu amacın gerçekleşemeyeceğini görebiliyoruz: Kocanın reisliğini gözetmenliğe, kadının kocasına karşı itaatini saygıya, kadının kocasına karşı isyankârlığını huysuzluğa ve kocanın karısını dövmesini şiddet içermeyen herhangi bir eyleme tahvil etmek suretiyle üretilen çağdaş versiyonlarıyla bile, bu ayet, erkek egemen dokusunu hâlâ ve yeterince korumaktadır.

Kur'an'da ne söylendiği ve çağdaş Müslümanların nasıl davranması gerektiği soruları, birbirinden bağımsız olmamakla birlikte, farklı düzlemlere ait iki sorudur. Birinci sorunun yanıtı bir betimleme olacakken, ikinci sorunun cevabı bir buyuru değeri ifade edecektir. Emîn el-Hûlî'nin ayırımına başvurarak ifade etmek gerekirse, yalnızca Kur'an'dan bir rehberlik çıkarma amacına yönelik Kur'an tedkiklerimiz değil, bütün ikincil amaçlar, Kur'an'ın ne söylediği –ki, birincil amaç, bunun tespitidir– konusunda kanıtlanabilir bir betimleme üzerine bina edilmek durumundadır.[22] Dolayısıyla, Kur'an'ın muhataplarına ne söylediği ile, sonraki nesillerin ne yapmaları gerektiği arasında bir ayırıma gitmek, Kur'an'ın sonraki nesillerden, dolayısıyla bugünün Müslümanlarından da istediği şeyler olduğunu yadsımamaktadır. Ancak, Kur'an'ın muhataplarından iste-

[22] Bkz. *Menâhicu tecdîd*, y.y., 1995, s. 233 vd.

dikleri, metinde verili iken, onun sonraki nesillerden istediklerinin, Kur'an'dan hareketle ilgili nesiller tarafından üretilmesi gerekmektedir. Bu düzlem ayrışmasına bağlı olarak, sonraki nesillerin ihtiyaçları düzeyindeki değişimlerin, Kur'an'da söylenenler düzeyinde bir değişikliğe yol açması beklenemez. Başka bir ifadeyle, vahiy devam ettiği sürece olgusal zemindeki durumun Kur'an metnine yansımasına izin veren Kur'an metniyle olgu arasındaki iki yönlü diyalektik, vahyin hitamıyla birlikte, metinden olguya doğru tek yönlü bir ilişki (Ebû Zeyd'in ifadesiyle 'inen diyalektik'[23]) olarak kalmak durumundadır. Öte yandan, Kur'an'ın insanlık ailesinden istediklerini, onun söyledikleriyle sınırlamak, çoğu kez, onun insanlık için çizdiği istikameti tersine çevirmekten başka bir şeyi sonuç vermeyeceği için, hem Kur'an'a hem de Kur'an'ın çağrısına kulak vermek isteyen insanlara –bizim kanaatimize göre bütün insanlığa– karşı haksızlık olacaktır. Kur'an nazil olduğu dönemdeki muhataplarına somut durumlar karşısında nokta hedefler göstermiştir. Sonraki insanlara rehberlik sunacak olan, söz konusu somut durumlar ile Kur'an'ın gösterdiği nokta hedefler arasındaki ilişkinin istikametidir. Bu istikamet ise, ancak Kur'an'ı kendi özgün bağlamında okumak suretiyle elde edilebilir. Kur'an'ı kendi tarihselliği içinde anlamaya çalışmanın alternatifi, bilerek veya bilmeyerek, onu Kur'an'ı okuyan öznenin tarihselliğine gömmektir. Örneğin, yirminci yüzyıl Türkiye'sinin batı yakasına hitap eden bir metin olarak görüldüğünde rahatsızlık doğuran 4. Nisâ', 34. ayetteki kurgu, kendi özgün bağlamına yerleştirildiğinde, muhataplarını mevcut olandan daha iyi ve daha insani olana sevk eden bir öneriye dönüşmektedir. Boşanmayı tek makul çözüm hâline getirecek derecede şiddetli geçimsizlik durumlarında bile, eşlere, geçmişteki güzel günlerin hatırasına uygun davranmalarını salık veren Kur'an'ın, kıyamete kadar gelecek bütün Müslüman erkeklere karılarını dövmeleri talimatında bulunduğu düşünülemez.[24]

Kur'an'ın muhataplarından söz edildiğinde, yirmi küsur yıllık hareketli bir tarih dilimini içeren nüzûl döneminde yer alan standart bir yapı anlaşılmamalıdır. Kur'an'ı anlama sürecinde başvurulması gereken bir ölçüt olarak 'muhatap kitle', her bir pasaj için yeniden tespit edilmesi gerekecek derecede kendi içinde değişkenlik arz eden dinamik bir insani gerçeklik olarak görülmelidir. Bu ayetin inişine neden olan olay, bu konuda fikir verecek mahiyettedir. Rivayete göre, babasıyla birlikte gelerek, eşi tarafından dövüldüğünü anlatan aristokrat bir hanıma (Habîbe bint Zeyd) Hz. Peygamber'in, eşine misillemede bulunmasını salık vermesi üzerine bu ayet inmiştir.[25] Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın, bu ayette, eşiyle arasında bir sorun çıktığında (Kur'an'ın ifadesiyle, eşi kendisine karşı dikbaşlılık sergilediğinde) ilk tedbir olarak dayağa başvuran adamlara hitap ettiğini ve onlara daha insani çözüm yolları önerdiğini rahatlıkla söyleyebi-

[23] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, kitâbiyât, Ankara 2001, s. 49 vd.
[24] Krş. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-ḥakîm*, y.y., 1367², V. 75.
[25] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, tahk. M. M. Şakir, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire t.y.², VIII. 291; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, Mekke 1997, II. 940.

liriz. Bu inceliği göz ardı etmek, Kur'an'ın erkek muhataplarının tamamının gece gündüz eşlerine dayak atan adamlar olduğu gibi, tarihsel gerçekle bağdaşmayan bir yargıya veya Kur'an'ın, muhatapları arasındaki bütün evli erkeklere, gerektiğinde eşlerini dövmelerini salık verdiği gibi bir yanlış anlamaya yol açabilmektedir. Oysa, bu ayet, ataerkil Araplar arasındaki, eşini dövmeyi bir yöntem olarak benimsemiş bulunan erkeklere, başka yöntemler öğretmektedir. Kuşkusuz, ataerkil bir toplumda, önerilen çözüm yolları da ataerkil veya erkek egemen karakter taşıyacaktır. Erkeğe, eşini cezalandırmak için cinsel boykotun önerilmesinin, burada ayrıntılı olarak ele almayı yersiz bulduğumuz nedenlerle, ancak erkeğin çokeşli olması durumunda bir makuliyet kesbedeceği de izahtan varestedir. Haddizatında, Kur'an'da önerilen bu tedbirler zincirini gerektiren sorun da, ancak erkek egemen bir toplumsal doku içerisinde sorun teşkil edebilecek olan "kadının kocasına başkaldırması"dır (*nuşūz*).

Çağdaş değerler bakımından kabul edilebilir bulunmayan bir öğe içeren bir ayetin, bu öğeden metin düzeyinde arındırılmasının, tam anlamıyla "çağdaş bir Kur'an üretimi" olduğu tespitini paylaşmak üzere kaleme aldığımız bu yazıda, örnek olarak seçtiğimiz pasajın içeriği gereği, erkeklerin tedip amacıyla da olsa eşlerini dövebilmelerinin veya onlara vurabilmelerinin Kur'an metnine ait bir gerçek olduğunu savunduk. Tavzihe gerek duyurmayacak kadar açıktır ki, bu savunu, yalnızca, Kur'an'da 'karı dövme'den söz eden bir ayet bulunduğuna dair olup, bizzat 'karı dövme' olgusuna dair değildi. Bu yazıda ele aldığımız sorunun, esasen, bir hanımın eşi tarafından dövülmesi konusunda görüş beyan etmemizi gerektirmediğinin bilincindeyiz; fakat hayatın iki güzellik ve anlam kaynağı olan 'Kur'an' ve 'dayak yiyen' hatırına ifade etmek isteriz ki, herhangi bir zamanın erkeklerinin eşlerine karşı şiddete başvurmalarını onaylamak, bu satırların yazarı açısından kabil değildir. Böyle bir ahlaki düşüklüğü Kur'an'la temellendirmeye kalkışanların durumunu layıkı veçhile nitelemek, yazının düzeyini düşürmeyi göze almadıkça mümkün olmayacağı için, bu konuda susmayı yeğlesek de, yeri gelmişken, erkek şiddetinin meşruiyetine bilimsel temeller bulabilmek, hatta kadın cinsinin biyo-psişik gelişimi bakımından dayağın yararlarını sayıp dökebilecek bir lafazanlık düzeyi kesbetmek için 'Batılı uzmanlar'ın kitaplarından delil devşiren 'kalem' (çağdaş versiyonuyla, 'klavye', hatta 'mikrofon' ve 'kamera') erbabının gidişatını ibret ve teessürle izlediğimizi de ifade etmek isteriz.

Müslümanların yaşam pratiklerine rehberlik etmesi bakımından, Kur'an'da erkeklerin tedip amacıyla hanımlarına hafifçe vurmalarını onaylayan bir ayet bulunmasından daha önemlisi, eşlerini boşanma konusunda muhayyer bırakacak derecede aile içi huzursuzluklar yaşadığı dönemlerde bile, Kur'an'da bu ayet bulunduğu hâlde, en ufak bir şiddet eğilimi göstermemiş, muhtemelen bunu aklına dahi getirmemiş bulunan ve eşlerini döven arkadaşlarına tavır koyan Elçi'nin örnekliğidir.

islâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 351-374

Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler

NECDET SUBAŞI
YRD.DOÇ.DR., MUĞLA Ü. FEN EDEBİYAT F. FELSEFE BÖL.

Bu çalışmada yeni dindarlık modellerini ortaya çıkaran Türk modernleşme deneyimi üzerinde durulmaktadır. Esasen *dindarlığın yeni veçhelerinin modernlikle bir nedensellik ilişkisine sahip olup olmadığı*, bu tipolojilerin analizine odaklananlar için belirleyici bir problem alanı yaratmaktadır. Tipik bir dindarın tipolojisi ele alınırken, o tipolojiyi besleyen *kültürel bagaja* (Geertz, 2001) başvurmak zorunludur. Bu bagaj, gelenekten modernliğe, laiklikten seküler çıkışlara, politik tasavvur zenginliğinden kişisel tatmin arayışlarına kadar pek çok alana sarkan bir talepler kataloğunu ve bunların yarattığı dinsel nitelikli kümelenmeleri içermektedir. O hâlde yeni arayışların birer ideal tip olarak somutlaşmasının ardında yatan temel etkenlerin, bunları ortaya çıkaran sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik değişimin güç ve ağırlığıyla köklü bir şekilde ilişkilendirilerek çözümlenmesi gerekir.

Türkiye Deneyimi

Modern Türkiye'nin özgül deneyimi, din ve dindarlık tipolojilerini de dönüştürmüştür. 'Medeniyet'e yeni bir ontolojik ve epistemolojik değişim talebiyle katılma azmi, gündelik hayatın hemen her öğesini güçlü bir değişim talebinin içine çekmiştir. Böylece, din de dindar(lık) da, siyaset, kültür, ekonomi vs. gibi diğer kompartımanlardan ayrışmayacak bir şekilde yeniden kodlanmıştır.

Modernleşme süreci, varlığını Türkiye özelinde bir dizi değişim stratejisini uygulamaya sokarak devam ettirmektedir. Buna dayalı olarak, zihniyet ve günlük yaşamın belli başlı parametreleri, Batı eksenli bir 'medeniyet/uygarlık' projesinde her düzeydeki köktenci altüst oluşlarla yüz yüze gelmiştir. Öyle ki, artık değişme sadece olgularla değil, o olgulara yön veren zihinsel argümanlarla da netlik kazanmıştır.

Osmanlı dinselliği, Cumhuriyet'le birlikte kesintiye uğramıştır. Kendi içinde türlü eğilim ve yaşam tarzlarını barındırma imkânına sahip olan Osmanlı geleneğinin ürettiği dinsellik, ulus devletin özgül/radikal yapısal farklılaşmasına

paralel olarak yeni bir biçime dönüşmüştür. Bu değişimin özellikle din bağlamındaki serüvenine bakmak gerekecektir. Bu çerçevede gündelik hayatın form ve işleyişini dikkate alan bir karşılaştırma, geleneksel olanla modern olan arasındaki karşılıklı dönüşümün temeldeki yönelim alanlarını ortaya koyacak niteliktedir (Subaşı, 2001). Toplumsalın derin hafızasını birörnek şekilde yeniden inşâ etmeyi önceleyen modernleşmeci Türkiye deneyimi, böylece dinselden ayrışarak yeni bir terminolojik hat içinde özelden kamusala kadar uzanan ve çok kere somut göstergelerde kendini bulan gündelik hayatın yapılarını köklü bir şekilde disipline etmeyi amaçlamıştır (Toprak, t.y.: 389). Bu zorunlu tercihin tipik yansımaları, bir yandan Türkiye dindarlığı şeklinde tanımlanabilecek yeni bir tipolojiye gönderme yaparken, bir yandan da, kendine özgü biçimlerini sürekli pekiştiren yeni bir laiklik temasına vurgu yapmak zorundadır. Bu nedenle, Türkiye'nin laiklik konusundaki yerleşik tercihiyle onun sekülerleşme talebi içinde yeni bir biçim kazanan dinsellik formu arasındaki paradoksal ilişkiyi göz ardı etmemek gerekir.[1] Öyle ki, artık dindarlığın modern sunumlarında hem gelenekten tevarüs edilen dinsel öğelerin hem de geleceğe ilişkin tasavvur zenginliğinin yansımalarını gözlemek mümkün olabilmektedir.

Bu bağlamda bir Türkiye dindarlığından söz edilebilir mi? Türkiye dindarlığı öncelikli olarak Türkiye'de var olan farklı kültür ve buna bağlı aidiyetlerin altını çizen bir kavramsallaştırmaya işaret etmektedir. Türkiye söz konusu olduğunda monolitik düzeyde bir dindarlıktan veya dinsellikten söz etmenin imkânsız olduğu açıktır. Gerçi İslam önceliğiyle bakıldığında ağırlıklı nüfusun Müslüman olduğu genellikle teslim edilir. Ancak, dindarlığın yansıma biçimleri, pek çok açıdan, özellikle de kültürel bağlamlar dikkate alındığında, bariz farklılıklara sahiptir. Dinsellik, mezhebî farklılaşmalardan etnik çeşitliliğe, coğrafi dağılımdan siyasi tercihlere kadar belli düzeydeki ayrışmalara imkân veren gevşek bir örüntüler toplamı özelliğine sahiptir. Aslında dindarlığın tek tek bireyler söz konusu olduğunda başta eğitim olmak üzere, cinsiyet, yaş, medeni durum, sosyo-ekonomik statü, meslek, modernlik deneyimi (geleneksel-modern, kentsel-kırsal ayrışmalar), bireysel talepler vs. gibi çeşitli değişkenlerle ilişkilendirilebilir boyutları bile bu ayrışmada açıkça yönlendiricidir. Yine de Türkiye dindarlığına hâkim tonları kazandıran temel özellik, dinselliğin kültürel dağılımıyla ve buna dayalı aidiyet örüntüleriyle daha sık ilişkilendirilebilir. Öte yandan, bu farklılıkların bir öznellik boyutundan her zaman için söz etmek mümkündür. Özgül deneyimler, sık tekrarlanan ve çok kere politik stratejiler içinde heba edilen *Türk Müslümanlığı* tartışmalarını besleyen bir damar içinde de sürekli olarak gündeme getirilmektedir. Kuşkusuz, *Türk Müslümanlığı* kavramsallaştırmasında içkin olan niyet, Türkiye

[1] Modern Türkiye'nin siyasal politikaları, gündelik hayatta seküler bir evreni pekiştirmeye yöneliktir. Laiklik denince, genellikle din-devlet ilişkileri, yani devletin laikliği ön plana çıkarılırken, sekülerlikte daha çok, dinin toplumdaki yerine vurgu yapılmaktadır. Din ve devletin ayrımıyla başlayan laik siyasal örgütlenme, hayatın önce bireysel ve kamusal diye ikiye, daha sonra da farklı alt alanlara ayrılmasını öngören modern/seküler söylemin ürünüdür. Bu söylem içinde hayatı bir bütün olarak değerlendiren dinsel görüşe karşı din, parçalanmış olarak tanımlanan hayata ancak sınırlandırılan bir çerçevede katılacaktır (Mert, 1994: 17, 110).

dindarlığı ekseninde daha da hassaslaşmaktadır. Gerek *Türk Müslümanlığı* (Başer, 1998)[2] gerekse *Türkiye Müslümanlığı* (Vergin, 1998: 70-72)[3] kavramsallaştırmaları, farklı gerekçelerden beslenmiş olsalar da, taşıdıkları anlam ve sahiplendikleri söylem açısından oldukça işlevsel göndermelere ve zihinsel tasavvur zenginliğine sahiptir.[4] Birinde özel olarak *Türk Müslümanlığı*na vurgu yapılırken, diğerinde genel olarak Türkiye'nin bütünlüklü çeşitliliğinden doğan bir ortak görüntüye atıfta bulunulmaktadır. Böylece 'evrensellik' iddiası taşıyan bir dinin 'yerli' ve 'özgün' bir yansıması hatırlanmaktadır (Vergin, 1998: 71). Türkiye dindarlığında ise tek tek bireylerin ülkenin fiilî gerçekliği içinde, etnik ve mezhebî ayrışmaların ötesinde ürettikleri ve daha çok, kendi kişisel dindarlık deneyimlerinin ortaya çıkardığı yeni bir tutum bileşkesine atıfta bulunulmaktadır (Ocak, 1999: 147-156).

Tanımlamalar

Dindarlık, kuşkusuz, görece bir kavramdır ve din konusunda varacağımız kararlardan bağımsız olarak ele alınamaz. Kişinin veya toplumun dindarlığına ilişkin yaklaşımların, bu nedenle, belli bir sınırlılığa hapsolması da kaçınılmazdır. Hatta din kavramının tanımında ortaya çıkan çeşitlilik ve bundan kaynaklanan belirsizlik, çok kere dindarlık kavramı için de geçerlidir. Dindarlık, dinselliğin öznel dünyasında kullanılan bir kavramdır. Kuşkusuz, her din, olgusal düzeyde bir yaşantı örgütlenmesine sahiptir. Bir kişinin dindar olduğuna vurgu yapıldığında, bir şekilde onun kendi inanç alanı içindeki bireysel gerçeklik durumu hakkında da bir bilgiye sahip olunmaktadır. Çünkü inancın ruhsal ve fiziksel işaretleri içinde birey, Tanrısal gerçekliğe kendi sosyal konumundan hareketle bağlanmakta, gündelik hayatın bütün etkilerini üzerinde taşıyan bir gerçeklik teması içinde dini, kendi yaşamının fonksiyonel bir göstergesi kılmaktadır (Subaşı, 2001: 250).

Din gibi karmaşık bir fenomen, tek boyutlu kategorilerle, sözgelimi sadece geleneksel kavrayışların beklentilerini dikkate alan bir çerçeveyle anlaşılamaz (Glock, 1998: 274). Dinin genel olarak işlevlerine dikkat edildiğinde artık dindarlığın da bu işlevlerden bağımsız olarak var olmadığı açıkça görülecektir. O

[2] Başer, çalışmasında (1998: 366), Yahya Kemal örneğinden yola çıkarak, Türk Müslümanlığı kavramsallaştırmasını geliştirme çabasındadır. Ona göre Türk Müslümanlığı, Yesevi, Hanefi ve Maturidi sacayağından hareketle oluşan bir özgün tipolojidir.

[3] Vergin'e göre (1998:71), "Türkler ve Türkiye'de yaşayan diğer gruplar, İslam'ı, sosyolojik gerçeklikleri ve tarihî belirlenmeleri sonucu, kendilerine özgü bir idrak biçimi ve kültürel telakkiler uyarınca algılamış ve yaşaya gelmişlerdir. Aralarında mezhep farklılıkları olsa da âdeta bir amentü gibi, tek olarak kabul ettikleri İslam'a, Türkler ve onlarla etkileşim içinde olanlar, başka coğrafyalarda yaşayan Müslümanlardan farklı vurgularla yaklaşmışlardır. Kendi algı dünyalarının çerçevesinde ve zihin haritaları uyarınca." Böylece Vergin, sözgelimi Sünnilerin de Alevilerin de İslam'ın kendi millî renklerine bürünmesini öngörmeyecek şekilde esnek, kılı kırk yarmaktan hoşlanmayan, halk katmanlarında rağbet gören, güler yüzlü ve kalender meşrepli, şekilcilikten uzak bir dindarlık biçimini geliştirerek ortaya koymayı başardıklarını iddia etmektedir.

[4] Örneğin Ocak'a göre (1999: 38), "Hanefilik ve Maturidilik gibi, gerek inanç, gerek siyaset, gerekse hukuk alanında Sünni İslam'ın daha rasyonel bir temele oturan ve bölgesel zorunluluklarını dikkate alan yorumları, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar hemen bütün Türk dünyasının yerleşik kesimleri için daha pragmatik ve pratik olduğu, dolayısıyla dünyevi bir niteliğe sahip bulunduğu için tercih edilen bir konum kazanmış olmalıdır."

hâlde, burada dinin işlevlerini dikkate alırken, onun geçmiş ve şimdiki konumunu her zaman hatırda tutan yeni bir analitik yaklaşıma ve anlama çabasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda, dinin sembolik bütünleştirme, toplumsal kontrol ve toplumsal yapılandırma işlevlerine dikkat etmek gerekir (Berger, 1999). Aslında her din, bir yandan toplumdaki yerleşik düzeni koruma konusunda birtakım roller üstlenirken, bir yandan da, bu düzeni daha yüksek bir bilinç ve inanç evreninde değiştirmeyi talep etmektedir. Bu da, dinlerin hem değişim hem de durgunluk için elverişli şartlarda dikkate değer roller üstlendiğini göstermektedir. Sonuçta dinin, insanlığın sosyal hayatı üzerine olan bu etkisi ve onun, toplumsal grupların ahengi, tutum ve kadroların farklılaşması, sosyal kurumların evrimi ve çöküşü üzerine olan kuşatıcı baskısı dikkat çekmektedir (Wach, 1995: 36). Yine de belirtmek gerekir ki, dinin söz konusu rollerinin yeterli bir düzeyde ele alınabilmesi için bile, öncelikle onun toplumsal alanda dil, eylem ve diğer araçlarla somutlaşması ve toplumsalın gündelik dünyasında da içselleştirilmesi gerekir. Ancak belki bundan sonra, dinin gündelik hayat üzerindeki yansımalarını, hatta izlerini takip etmek mümkün hâle gelebilecektir. Genellikle bir eylem aracısı olarak fonksiyon icra eden din (Mardin, 1986: 31), böylece dindarlığın türlü değişkenlikleri içindeki tezahürlere de zemin hazırlamaktadır. Öyle ki, artık din, sadece değer yargılarını belirlemekle kalmayacak, yerleşik tutum ve davranışları üretmeyi de sürdürecektir (Weber, 1986: 245).

Dindarlığın gündelik hayat içindeki ortalama alanına ilişkin veriler toplamı, kavramın bir operasyonel tanımını yapma hususunda temel birtakım güçlükler yaratmaktadır. Nitekim, kavramın din dünyasıyla sınırlanan anlamıyla gündelik hayat kapsamındaki kullanımı farklıdır. İslam söz konusu olduğunda dindarlıktan kastedilen, onun *takva*'nın türlü biçimleriyle kayıtlı olmasıdır ve kuşkusuz dindarlık, belli düzeyde insani bir değişkenlikle paralel olarak pekâlâ sübjektiflik arz edebilmektedir. İslam'ın sıradan insanlar için gerçekte ne ifade ettiğinden hareketle ortaya konacak gözlemler bile, bizi, sözgelimi yaş, cinsiyet, aidiyet ve sınıf ayrışmalarının insanları dinle ne düzeyde bir ilişkiye soktuğuna dair pek çok veri ve buna bağlı yargıya ulaştırması mümkündür (Lindisfarne, 2002). Toplumsal ve kültürel kadrolarından bağımsız bir varlığa sahip olmayan dinî yaşayış da, öteki toplumsal olaylarla karşılıklı etkileşim hâlindedir. O hâlde, dinî yaşayışın tipolojik bir görünüme bürünmesinde etkin olan temel toplumsal ve kültürel etkenleri ele almak, dinle sosyo-kültürel kadrosu arasındaki yakın ilişkiyi anlamak bakımından oldukça yol gösterici olacaktır (Günay, 1999: 264). Buna dayalı olarak da, ibadet alışkanlıkları, kişisel davranış ve tutumlar, aile içi yaşam ve kamu düzenine yönelik tutum ve davranışlar temelinde bir dindarlık değerlendirimi pekâlâ yapılabilir (Çarkoğlu, Toprak, 2000: 42).

Dindarlığı ölçme çalışmaları daha başından beri Batı'da teorik ve ampirik düzeydeki kapsamlı projelere konu edilmiştir. Bu nedenle de, dindarlık ve buna ilişkin çalışmaların akademik ve entelektüel şablonu hâlâ Batı'ya aittir[5] ve

[5] Dindarlık ölçmede, özel yöntem ve tekniklerden hareketle bir kişinin dinsel ilgi ve duyarlılıklarının bir dökümü yapılmakta, böylece, kişinin dindarlık düzeyi kestirilebilmekte, sonuçta elde

bizde gerçekleştirilen çalışmaların çoğu bu kalıpları dönüştürerek yenilemekten öteye gidememektedir.[6] Bugün, dinî kanaatlerin ampirik kanıtlamalarında olduğu gibi, dindarlığı ölçmeye, değerlendirmeye yönelik girişimlerin çoğunda da metodolojik düzeyde bir özgünlük sorunu gündeme gelmektedir.[7]

Nitekim bu bağlamda dine odaklanan sosyolojik araştırmalar her zaman dindarın tipolojisine ilişkin bir dizi ideal tip geliştirme uğraşında olmuştur.[8] Ba-

edilen bulgular da rakamsal değerlere dönüştürülerek ifade edilmektedir. Bu ölçme faaliyetlerinde dindarlık 'içedönük' ve 'dışadönük' olmak üzere iki grupta incelenebildiği gibi (Gordon W. Allport), çok boyutlu bir fenomen olarak da ele alınabilmektedir (Charles Y. Glock). Veyahut da bütün bunlardan ayrı olarak dindarlık, kişilerin düşünce, davranış ve duygu boyutlarında incelenmekte ve böylece dinî yönelim düzeyleri, ilahiyat ve sosyal psikoloji açısından teorik bir temele oturtulmakta; sonuçta din bir *yönelim objesi* olarak ele alınmaktadır (Onay, 2001: 439, 440).

6 Türkiye'de dindarlık çalışmaları daha çok dinî hayatın gözlenmesi açısından ele alınmaktadır. Türkiye'nin özgül yapısal özelliklerini dikkate alarak gerçekleştirilen çalışmaları ve bunların metodolojik kaygılarını sürdürmeye devam edenleri özellikle ayırmak gerekir. Mehmet Taplamacıoğlu'nun 1962'deki öncü çabasını Erdoğan Fırat (1977), Ünver Günay (1978/1999), Recep Yaparel (1987), Kayhan Mutlu (1989), M. Emin Köktaş (1993, 1997) ve Münir Koştaş'ın (1995) çalışmaları izlemiştir. Müslüman dindarlığının ölçümüne ilişkin çalışmalarda özellikle Glock başta olmak üzere Lenski, King ve Hunt gibi araştırmacıların 1960'lı yıllardaki çalışmalarına yansıyan bulgu ve yöntemlerden yararlanılmıştır (Onay, 2001: 442). Türkiye özelinde dindarlığın türlü biçimleri ve bu tipolojiler arasındaki korelasyon arayışları artık akademik anlamda pek çok çalışmaya konu olabilmektedir. Başta ilahiyat merkezli araştırmalar olmak üzere sosyal bilimlerin hemen her alanında dindarlık üzerine yoğunlaşma gereği duyan çalışmalara rastlanmaktadır.

7 Mutlu'nun da belirttiği gibi (1989: 194), "genel olarak halk, dinî inançları ve değerleri gözeterek birbirini değerlendirir ve dinî kültürün ortaya koyduğu ibadetler (namaz, oruç, Kur'an okuma vs.) esasına göre dindarlık tanımları yapar. Fakat bu gibi yaklaşımların gözleme dayalı kişisel yorumların ötesinde objektif bir gerçeği ifade edip etmediği konusu, aydınlığa çıkmamış olur. Ve bu mesele bir bilinmezlikte kalır. Buna benzer şekilde İslam ile ilgili olarak yapılan araştırmalarda da çok defa yazarın kendi inancını belirten nitelikteki varsayımların tartışıldığını görürüz."

8 Weber'den beri, dindarlık çeşitli değişkenler içinde ele alınmakta ve sınıflandırılmaktadır. Weber'e göre dindar, toplumun sınıfsal/hegemonyatik yapısı içindeki ekonomik alt-üst oluşların yarattığı bir ilişkisellik içinde tipolojik bir özelliğe kavuşmaktadır. Onun dindar tiplemesinde çiftçi, şövalye ve feodal beyler dindarlığı; bürokrasi, burjuva, küçük burjuva, esnaf ve zanaat dindarlığı, proleter alt tabaka dindarlığı veya büyüsel dindarlık, ayinci dindarlık, derviş dindarlığı, dünyevi zühd-uhrevi zühd, şehir dindarlığı ve kır dindarlığı gibi kategorilere yer verilmektedir. Weber'e göre (1986: 243), "kuşkusuz, tüm tabakaların dinsel inançları, özel yakınlık içinde bulundukları tabakaların karakterine tümüyle bağlı olmaktan kesinlikle çok uzaktır. Yine de ilk bakışta serbest çalışan tabakaların inançlarındaki dinsel belirlenişin çeşitliliği dikkati çeker. Bununla birlikte, belli inanç tiplerine yatkınlık yine bu tabakalarda görülür. Davranışlarındaki pratik akılcılık ortak eğilimleridir; nedeni de, hayat tarzlarının niteliğinin doğaya ekonomik bağımlılıktan sıyrılmış olmasıdır. Tüm varlıkları, ellerindeki araçlar ne derece ilkel olursa olsun, teknolojik, ekonomik hesaplara, doğaya ve insana hükmetmeye dayanır." Mensching ise, dindarlığı göçebe, asalet, köylü ve burjuva dindarlığı şeklinde ayrıştırmakta ve tipolojisini toplumsal tabakalaşma sistemine göre geliştirmektedir (Mensching, 1994: 253). Artık ciddi bir yekün oluşturmayı başarmış görünen dindarlık literatürü içinde, örneğin Joseph Fichter, gerçek, şekilci, kenardan ve kapalı dindarlıklardan söz ederken, Gabriel Le Bras da insan-din ilişkilerinden yola çıkarak, dindarlığı dört kategoride değerlendirmektedir. Bunlardan ilkinde, dinî hayata yabancı olanlar, dinden ayrılmış olanlar, bölünenler, dinden kopanlar ve herhangi bir dine bağlı olmayanlar yer almaktadır. İkinci kategoride ise, herhangi bir dini kabul edenler, belirli bir zamanda dini kabul edenler ve dine ilgisiz kalanlar yer almaktadır. Üçüncü kategori, dini yaşayanları, düzenli bir dini yaşama pratikleri olanları, dine saygılı olup olmayanları ve düzenli olarak dinî yaşayışa sahip olanları kapsamaktadır. Le Bras kategorilerinde sofulara, dindar ve muttakilere de yer vermektedir. O, söz konusu kategorileri düzenlerken farklılaşmalara dinî davranışlar açısından da bakmaktadır.

tı'da tipik düzeyde dinî yapı veya cemaate odaklanmış ölçüm çalışmaları, Türkiye gibi ülkelerde yeniden biçimlendirilmekte ve tabiri caizse sık tekrarlanan uyarlama faaliyeti bu konuda da devreye sokulmaktadır. Hıristiyan, Yahudi veya mezhep orijinli bir yapıya ilişkin ölçümler, en kestirme biçimde İslam için de geçerli sayılmaktadır. Böylece, tek tek bireyler üzerinde yapılan yüklemeler ve sistematik çarpıtmalar; oryantalizm, kültürel hegemonya, sembolik tahakküm ve etnografinin bilgi iddiasıyla güç kazanmaya devam etmektedir (Geertz, 2001: 156). Gerçi bu çok kere kaçınılmaz bir durumdur. Nitekim son zamanlarda Türkiye'deki dindarlık ölçümlerinin pek çoğunda mevcut sorunların farkına varılmış, yerel farklılık ve duyarlılıkların altını çizen yeni bir metodolojiye duyulan ihtiyaç açıkça hissedilmeye başlanmıştır.[9]

Böylece ona göre dindarlık, herhangi bir dinî davranışı olmayanlar, hayatın belli dönemlerine (doğum, vaftiz, ilk ayin, delikanlılığa geçiş, evlenme, ölüm, defin) veya yılın belli dönemlerine ait davranışlar (Noel, Paskalya) şeklinde ifade edilmektedir. Yine bu bağlamda haftalık (Pazar ayini) veya senelik (Paskalya, günah çıkarma) şeklinde tekrarlanan periyodik davranışların yanı sıra istisnai veya tekrarlanan davranışlara (günah çıkarma, haccetme, emekliye ayrılma, mutat toplantılar, vs.) da yer verilmektedir (Desroche, 1998: 77-78). Farklı dindarlıkların toplu bir sunumu ve değerlendirmesine yer veren Köktaş (1993), Okumuş (2002: 38-42) ve Onay (2001: 442-447) çalışmalarında, literatürde yer alan şu tipolojilere de yer vermektedirler: İçe ve dışa dönük dindarlıklar (Jung); akli, fikrî veya duygu ağırlıklı dindarlıklar (Scheneider); dinî duyguların en yüksek dereceye ulaştığı mistik dindarlık, fikri tarafı ön plana alıp akla değer veren dindarlık ve duyguyla fikir yönü dengeli dindarlıklar (Gruehn); teorik, pratik ve sosyolojik dindarlıklar (Wach, 1995: 43-61); dinsel bağlılık, öğreti, ibadet ve dinsel grup dindarlığı (Lenski); dinde inancı esas alıp ibadeti önemsemeyen, dinî pratiklere ve şekle önem veren, zikri öne çıkaran, inançla ibadetin birlikte olacağını savunan ve ona göre hareket eden, inanmadıkları hâlde inanmış gibi görünen tipler (Peker); içtenlikli dindarlık ve dıştan dindarlık (Allport); ihlaslı ve gösterişçi dindarlık (Okumuş); resmî ve gayrı resmî dindarlıklar; mezhep, kült ve kilise dindarlıkları; tutucu, Protestan, sekt ve liberal dindarlıklar (Argyle); gayr-ı amil, idare-i maslahatçı, dini bütün, sofu ve yobaz dindarlıklar (Taplamacıoğlu). Dindarlık bunların dışında, aktif-pasif, radikal-ılımlı, katı-yumuşak dindarlık şeklinde de tipleştirilebilmektedir. Yanı sıra, dindarlığı, mensubu olunan dinden hareketle tipleştirmek de mümkündür. Bu bağlamda İslam, Hıristiyan, Yahudi veya Budist dindarlıklarından söz edilebildiği gibi söz konusu bu ayırım mezhep, cemaat veya dinî grup temelinde de yapılabilmektedir. Yanı sıra dindarlık sufi dindarlığı, fıkhi dindarlık veya şehirli köylü dindarlığı gibi ayrışmalara da konu edilebilmiştir. Buna avam-havas dindarlıkları, zengin-fakir dindarlıkları, bireysel ve cemaat dindarlıkları da eklenebilir.

[9] Bu bağlamda Günay, Türkiye koşullarında ortaya çıkan sahici dinî yapı ve bulgulardan (Erzurum örneği) yola çıkarak oldukça işlevsel sayılabilecek bir tipoloji geliştirmiştir (1999: 259-264). Onun bu denemesinde dindarlık, mensubiyet düzeyi temelinde ele alınmaktadır. Böylece dindarlık Günay'ın tiplemesinde dindarlık, her kertede ortaya konan ilişki boyutunu yansıtmaktadır. Taplamacıoğlu'nun katkısını da (1962) dikkate alan çalışmasında Günay, dindarlığı, bir *dinî yaşayış tipolojisi* olarak tasvir etmektedir. Özetle dindarlık, Günay tarafından ya dinî yaşayışın şiddeti üzerinden (azlık ve çokluk) ya da biçimi üzerinden tipleştirilmiştir. *Şiddetinin azlık* veya *çokluğu açısından* ele alınan dindarlar, beş kategoride incelenmektedir. Birinci grupta yer alanlar, dinin emir ve yasaklarına sıkıca bağlı olup dinî gereklere dünyevi hayatlarını da kapsayacak şekilde sarılmış olan *sofu, softa* ve *grupçu* niteliklere sahip olan *ateşli dindar*lardır. İkinci grupta yer alanların ise, dinî inanç ve gerekliliklere saygılı ve içten bir şekilde bağlı olmakla birlikte, dinî pratikleri gerçekleştirmede bir düzensizlik hâkimdir. Dinî hayatın odak noktaları olarak bilinen kutsal ay, gün ve gecelerde bu zümrenin dindarlığında belirgin bir artış kaydedilmektedir. Aynı şekilde, kış ayları da onların dinî faaliyetlerinin arttığı anlar olarak dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, normal zamanlarda da farz ve nafile ibadetlere az çok ilgi duymakta, toplumsal davranışlarında dinden kaynağını alan tutumlara kısmen de olsa yer verdikleri gö-

Özetle, bireylerin dindarlıklarını ölçme teknikleri bile, genellikle bu türden sorunların kuşatması altındadır. Bu konuda gerçi pek çok tanım yapılmıştır; ama sorun, çok kere yapılan tanımlamaların dindarlığın türlü cephelerini yansıtma-

rülmektedir. Üçüncü grup dindarlar ise, dinî inançlara karşı az çok saygılı olmakla birlikte, dinî pratiklere sadece kolektif dindarlığın doruk noktasına eriştiği alanda ilgi gösteren *mevsimine göre dindar*lar oluşturmaktadır. Özellikle, çevrelerindeki dinî atmosferin canlandığı ve cemaat baskısının arttığı zamanlarda dinî yaşayışa ilgi gösteren bu zümre, normal zamanlarda dinî pratiklere hemen hemen hiç bağlı olmadıkları gibi, çoğunlukla türlü toplumsal tutum ve davranışlarında da dinî inanç, düşünce ve gerekliliklerden kaynağını alan uygulamalara da yer vermemektedirler. Buna karşılık, özellikle Ramazan ayı bu kişilerin dinî pratiklere duydukları ilgide büyük bir artışa vesile olmaktadır. Aynı şekilde, bir kısım dinî törenler (mevlit, cenaze vs.) ve bayramlar dolayısıyla da söz konusu zümrenin dinî yaşayışında bir yoğunlaşma gözlenmektedir. Dördüncü grupta yer alan dindarlar ise, dinî inançlara karşı belli bir düzeyde saygılı olmalarına karşın, dinsel pratiklerin yaşantılarında çok daha az yer tuttuğu, ender durumlarda bazı dinî pratikleri yerine getirmenin dışında dinle pek ilgileri olmayan *oportünist dindar*lardır. Bazı durumlarda ve özellikle bayramlarda camiye gittikleri, bir fakire sadaka verdikleri veya bir başka dinî eylemde bulundukları görülebilir. Ancak, çoğu zaman dine karşı ciddi bir ilgi göstermezler. Bu bakımdan Günay, bu tipi toplumda yaygın olan ve 'namaz kılmayan' anlamına gelen *beynamaz* sözcüğüyle adlandırmaktadır. Öte yandan, çoğunlukla kendilerini dünya işlerine vermiş olup, dinî hususları yaşantılarında geri plana atmış bulunan kişilerin az da olsa dinî pratiklere ilgi duymalarında çevrelerinin ve çeşitli durumların büyük bir etkisi bulunmaktadır. Örneğin, bu zümreden olanlar, çevrelerindeki kişiler dindar olurlarsa, durumu idare edebilmek için dindar görünür ve bir kısım dinî pratikleri yerine getirirler. Buna karşılık, dindar çevreden uzaklaştıklarında ve hele hele dine karşı ilgisiz davranan bir çevrede bulunduklarında, kendilerinin de ilgisiz davrandıkları görülür. Bu nedenle *iş dindarlığı* denilen dine bağlılık şekli, bu zümrenin dindarlık düzeyini karakterize etmektedir. Son olarak, dine karşı genellikle kayıtsız bir tutum içinde olanların oluşturduğu *ilgisiz dindarlık* tipolojisi yer almaktadır. Bu tip içinde de, genellikle temel dinî inançlara karşı saygılı ve bağlı olmakla birlikte, pratikte dinin, yaşantılarında hiçbir yer tutmadığı zümre ile bir kısım dinî inançlara bağlı olup, bir kısmına karşı mesafeli bir tutum takındıkları gibi, genellikle dinî pratikler ve davranışlardan da uzak duranları birbirinden ayırt etmek gerekir. *Biçimine göre dinî yaşayış tipolojisi*nde ise Günay, dindarlığı dört ayrı şekliyle birbirinden ayırt etmektedir. Birincisinde, halk kültürü içinde öteden beri kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurların hâkim olduğu *geleneksel halk dindarlığı* yer alır. Genellikle bu tipin dinî yaşayışında halk kültürü içinde öteden beri kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurlar egemendir. Şekilcilik, geleneksellik, taklitçilik, ritüalizm ve derin teolojik konulara fazla yer vermemek bu tip dindarlığın karakteristiğidir. Derinliğine bakıldığında ise, bu dinî yaşayış tipi içinde, İslam'ın iki temel kaynağı durumundaki *Kitap* ve *Sünnet*le belirlenen hususların yanı sıra, İslam bilginlerinin tarih boyunca geliştirdikleri konular, tasavvufi unsurlar ve nihayet bir kısmı halkın eski dinî kültürlerine kadar uzanan, bir kısmı da başka kültürlerden etkilenmek suretiyle alınmış veya bizzat toplum tarafından zamanla dinî bir renk verilmiş bulunan inanç ve pratiklerin birbirleriyle kaynaşmış bir biçimde hayatiyet buldukları görülür. İkincisinde ise, geleneksel halk dindarlığı içinde, İslami unsurlarla bezenmiş bir durumda olup, Sünni ulema tarafından yine öteden beri *hurafe* veya *bâtıl itikatlar* şeklinde damgalanan ve İslami dinî yaşayışa yabancı sayılan unsurlara yer vermeyen dinî yaşayış biçimi, belli bir dinî kültür ve öğrenime sahip bulunan dinî elit zümre arasında geçerli olduğundan *seçkinlerin dindarlığı* şeklinde belirlenmektedir. Üçüncü tip dindarlık ise, dinin Tanrı ile kul arasında kutsal bir ilişki olduğu anlayışından hareketle, din işleriyle dünya işlerini birbirinden ayıran ve dine yalnızca ahirete ilişkin konuların düzenlenmesinde yer veren bir dinî yaşayış tipidir. Özellikle modern çevrelerde ve belli bir kültür ve öğrenime sahip bulunan kişiler arasında yaygın olan bu tip de *laik dindarlık* olarak belirlenmektedir. Günay'ın biçim bakımından ayırt ettiği son tip ise, geleneksel dindarlık tipiyle laik tip arasında geçiş teşkil eden *tranzisyonel dindarlık*tır. Bu tip bir dinî yaşayışa sahip olanlar, bazı konularda din işleriyle dünya işlerini birbirinden ayırmakta, başka bazı konularda ise dinden kaynaklanan tutum ve davranışlara yer vermektedirler. Tipleştirmeler için Günay'ın (1999: 259-264) yanı sıra ayrıca bkz. Köktaş, 1993; Uysal, 1995: 263-271; Şahin, 2001; Yıldız, 2001: 24-33; Gürses, 2001: 82-87.

da yeterli olup olamayacağı etrafında dönmektedir. Kullanışlı genel geçer tanımların yokluğu, kişisel gözlemlere bağlı kavramsallaştırma denemeleri, araştırmacıyı bazen keyfiliğe bazen de kullanışsız kalıp yargılara başvurmaya zorlamaktadır. Dindarlığın tanımındaki bu belirsizlikler, uygulama alanını da bir hayli sınırlamaktadır. Dinin incelenmesi, genellikle dinî inançlar, pratikler, ritüeller, bu ritüelleri gerçekleştirenler ve her bir dine özgü dinsel kurumlara odaklanmış vaziyettedir. Ancak, din nerede biter, gündelik hayat nerede başlar? Modern gerçeklik teması içinde, bu bağlamda nelerin özgül olarak dinsel bir pratik, nelerin de gündelik pratik olduğunun nasıl bilinebileceği hâlâ açıklanmaya muhtaçtır. Dinsel dünya görüşü, çok kere inananların sınırlarını aşarak kültürün tüm öğelerine sızmaktadır. Hatta bu dünya görüşleri, inansın inanmasın veya şu ya da bu derecede dindar olsun, sıradan insanların gündelik yaşamlarını ve din dışı gibi görünen kavramlarını bile etkilemektedir (Delaney, 2001: 35, 36).

Çok yaygın olarak tekrarlanan dindarlık tanımları arasında yer alan öğeler, hemen hemen aynıdır ve bu tanımlarda genellikle bireyin dinî tutum ve davranışlarının gündelik yaşam dünyasındaki yansımalarına dikkat çekilmektedir. Örneğin, Hiemmelfarb'ın tanımına göre, dindarlık, "bir kişinin mensubu olduğu dine ait ilgiler, inançlar veya faaliyetlerle meşgul olma düzeyi" iken, Roof'ta da bu kavram, "doğaüstü ve/veya yüksek değerlere ilişkin bireyin inanç ve davranışlarının hem kurumsallaşmış hem de kurumsallaşmamış şekilleri"ni içermektedir (Yıldız, 2001: 23). Öyle ki, artık toplumun üzerinde uzlaşma sağladığı bütün dinsel tutum, davranış ve tecrübeler, ancak deneysel bir araştırmaya konu edilebildiği ölçüde dindarlığın bir ifadesi olarak kabul edilmekte ve incelenmektedir (Köktaş, 1993: 65). Sonuçta, dindarlık, bireyin dinsel yapıyla kurduğu bağlılık düzeyinin sübjektif ifadesi olmaktadır.

Türkiye'de dindarlığı dinî hayatın parametreleri üzerinden ele alan çalışmalarda fiilî koşullar üzerine pek fazla durulmamakta; aksine, daha çok, dindarlığın veçheleri üzerinde yoğunlaşılmaktadır.[10] Yani dindarlığın belli bir formunu üreten koşullarından çok, fiilî bir durum olarak kabul edilen mevcut fotoğrafa odaklanılmaktadır. Bu zaviyede, dindarlık, pekâlâ ölçülebilmekte, araştırıcının kişisel ve akademik perspektifine bağlı olarak, yeni bir dindarlık şablonu üretilmekte, hatta herhangi birinin ne düzeyde dindar olabileceğine ilişkin iddialı tespitlere bile yer verilebilmektedir. Onay'ın da gösterdiği gibi (2001: 440), dindarlık, artık "her bir ölçeğin kendine göre tanımladığı çerçevede kişilerin ne kadar dindar olduğunu gösteren bir ifade" olarak kalmaktadır. Oysa dindarlık, şu ve-

[10] Burada akla gelmesi ve tartışılması gereken temel sorun dindarlığın bir ölçüme konu olup olmayacağıyla ilgili olmalıdır. Yani dindarlık nasıl keşfedilebilir? Nasıl değerlendirilebilir? Bu acaba yeni zamanların modern bir sorunu mudur? Yanı sıra, böyle bir aktivitenin pratikte öne çıkaracağı ne gibi kazanımlar, imkânlar söz konusudur. Ne yazık ki, ülkemizde ortaya konan çalışmaların çoğunda dindarlığın resmedilmesi konusundaki temel epistemolojik sorunlar çok kere göz ardı edilmekte veya bu soruyu karşılamaktan özenle kaçınılmaktadır. Oysa dindarlığın bir kategorik eylem alanı olarak keşfi, modern zamanların ürünüdür ve ancak dinin mıadına ilişkin tartışmalara dikkat kesilerek yeterli bir anlama girişimi sağlanabilir. Çünkü günümüzde dindarlık kavramının entelektüel maliyeti dinin kaderine ilişkin polemik ve tartışmaları da içine almaktadır.

ya bu özelliklere sahip olsa da, belli tarihsel, ekonomik, siyasal ve tabii ki dinsel eğilimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bugün dindarlığın kendine özgü biçimlerini ortaya çıkaran sosyo-kültürel damarlara esastan bir yaklaşımı önceleyen çalışmalara öncelikli olarak ihtiyaç duyulmaktadır. Yine de sonuçta Batı'dan kotarılan teknikler zihin açıcı ve yol gösterici olarak görülmekle birlikte, bunların toplumsal aidiyet ve akademik hassasiyetten uzak düşerek, fiilî durumu dışarıda bırakan bir yaklaşım içinde aynen kopyalanması eleştiriyi hak etmektedir. Dindarlığın bağımsız değişkenlerle kurulacak korelasyonu acaba dinî inanç veya pratiklerin elverişli ve çözümlenebilir bir envanterini bize sunabilir mi?[11] Bu bağlamda geliştirilen tutum ölçekleri ne düzeyde gerçeği yansıtabilir? Aynı dine inananların bile dindarlıklarını kişilik ve karakter farklılaşmaları nedeniyle değişik düzeylerde yansıtmaları her zaman geçerli olduğuna göre, buradan genel geçer bir tipolojiye nasıl ulaşılabilecektir? Belirtmek gerekir ki, Batı'da özellikle Kilise incelemeleri çerçevesinde sekülerleşme ve din ilişkilerinin ulaştığı düzey, bizde her zaman bir tartışma ve inceleme konusu olmak durumundadır (Uysal, 1995; Onay, 2001; Yıldız, 2001)[12]. Gerçekte bu araştırmaları kışkırtan bir diğer gerekçe, değişik boyutlardaki dinsel belirtiler arasında var olan bağlılaşımın ne olduğunun ve dinselliğin farklı derecelerinin hangi koşullarda ortaya çıktığının bilinmesinin, kültürün belki de en karmaşık öğesi olan din üzerine var olan bilgilerimizi genişletebileceğinin düşünülmesidir (Glock, 1982: 71).

Ülkemizde gerçekleştirilen dindarlık ölçüm çalışmalarında son zamanlarda daha çok Glock'un tipolojilerinden yararlanılmaktadır. Dindarlık araştırmalarında öne çıkan pek çok ismin yanı sıra, özellikle bizdeki araştırmalara yön vermesi ve etkilemesi açısından onun katkısı önemlidir. Glock'un yaptığı, dindarlığın yansıma biçimleri üzerine odaklanmaktır. O, çeşitli dünya dinlerinin kabul edebileceği bir dindarlık ifadesi için değişik standartları dikkate alma çabasındadır. Glock'a göre, dindarlığın çeşitli tezahürleri, böylelikle bu boyutlar-

[11] Glock'un da gösterdiği gibi (1998: 252), "birey ve onun dini araştırılmak istendiğinde, din fenomeninin kavramsal olarak nasıl ifade edilebileceğine ve insanların dinî yönelimlerinin görünümlerinin nasıl sınıflandırılabileceğine karar vermek gibi zor bir görevle karşı karşıya kalınmaktadır". Bu bağlamda Acar, Yıldırım ve Ergene (1996: 55), araştırmalarında dinin insan davranışları üzerinde yaş ilerledikçe etkisini artırdığı, düşük sosyo-ekonomik düzeyde kendisini dindar olarak algılayan bireylerin davranışları üzerinde daha çok belirleyici olduğu, kadınlara kıyasla erkeklerin dindar veya dindar olmama yönünde daha radikal bir tutum içinde olabildikleri ve eğitim düzeyi yükseldikçe dindarlık düzeyinde bir artışın söz konusu olduğu sonucuna ulaşırken, Çarkoğlu ve Toprak da (2000), eğitim ile dindarlık, muhafazakârlık ve çağdaş değerlere yatkınlık arasında doğrudan bir ilişkiye ulaşamadıklarını belirtmektedirler. Onlara göre, eğitim düzeyi arttıkça dindarlık ve muhafazakârlık azalmakta, buna karşılık çağdaş değerler daha önem kazanmaktadır.

[12] Bu nedenle dindarlık bir de bu boyutlardan ayrı olarak bireyin gündelik yaşamını ne düzeyde etkilediği açısından ele alınmalıdır. Bu açıdan bakıldığında da, bir yandan dindarlık-suç ilişkileri veya intiharla dindarlık arasındaki bağıntılara dikkat edilirken bir yandan da mutluluk kazanımı veya kaybı konusunda dindarlığın etkileri üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla dindarlığın gündelik yaşam bölümlerindeki fonksiyonelliği de farklı bir inceleme alanı olarak dikkat çekmektedir (Stack, 2001: Halife, 1994). Örneğin, Hallahmi ve Argyle (2001: 187) çalışmalarında dindarlığın göstergelerinin insanların hayatına belirleyici hatta bazı durumlarda çok güçlü etkisinin olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Onlara göre dindarlık; mutluluk, sağlık, ruh sağlığı, intihar, özgeci fiiller ve cinsel tutumları etkilemektedir.

dan birine rahatlıkla bağlanabilecektir (1998: 254). Bunlar, dinî tecrübe boyutu *(experiential dimension)*, ayinsel boyut *(ritualistic dimension)*, ideolojik boyut *(ideolojical dimension)*, bilgi boyutu *(intellectual dimension)* ve dinî kanaatlerin etkileme boyutu *(conze quential dimension)* olmak üzere beş boyuttan ibarettir. Böylece Glock'un genel olarak deneyimsel, törensel, ideolojik, entelektüel ve yargısal boyutlara ağırlık veren dindarlık formları, mevcut araştırmalarda daha fazla yönlendirici ve belirleyici bir konumda olmuştur.

Geleneksel Dindarlık

Modernliğin gündelik hayatın örüntülerini yeniden üreten doğası, dindarlık algısını da kökten değiştirmiştir. Bireyle Tanrı arasındaki ilişkinin yine ancak Tanrı tarafından bilinebileceğine ilişkin geleneksel kabuller zayıflamış, artık dinsellik de dindarlık da pozitif araştırmaların konusu olmaya başlamıştır. Sonuçta ampirik aktiviteler yardımıyla yine modern tasavvurun gözlem ve kabulüne açık bir dindarlık oranının tespit edilebileceği varsayılmıştır. Bu anlamda gerçek dindarın kim olduğuna ilişkin kanaatler, sekülerleşme sorunlarının yarattığı bir perspektif içinde yeniden tanımlanarak incelemeye alınmaktadır.

Modernlik öncesi geleneksel toplumların en belirgin özelliklerinden biri, sembolik bütünleşmelerin din yoluyla gerçekleştirilmesidir. Modernizasyonun gerçekleşmesiyle birlikte bu bütünlük, önemli ölçüde birtakım tehlikelere maruz kalmış, çoğu zaman bu durum daha belirgin ve dramatik biçimlerde kendini hissettirmiştir. Aslında modern toplumsal yaşamdaki yapıların çoğunda din, günlük yaşam üzerinde yaygın bir etki sağlamasına izin verilmeyecek şekilde, açık bir uyumsuzlukla gündeme getirilmektedir (Subaşı, 2001: 245). Tabiri caizse, artık bir insanı tam anlamıyla Müslüman yapanın ne olduğu konusundaki görüşlerin bile sureti değişmekte, hatta değişmeye de devam etmektedir (Geertz, 2001: 759). Örneğin, İslam söz konusu olduğunda, bu dinin bütünsel bir dünya tasarımına sahip olmaktaki ısrarı ve modern hayatın ayrıştırıcı doğasına ne ölçüde katlanabildiği kendi bağlamıyla sınırlı olmaksızın dinsel olanla olmayan arasındaki temas noktalarına ilişkin tartışmalara yön vermektedir.[13] Böylece, her zaman için geçerli bir dindarlık tipolojisi, türlü değişkenler sürekli olarak dikkate alındığında, kuşkusuz, imkânsız sayılmalıdır. Yine de hangi sosyal zemine mensup olursa olsun, belli ki, ortalama bir dindarlık şablonunu genel geçer kabul edebileceğimiz bir çerçeveye her zaman ihtiyacımız vardır.[14]

[13] Nihayet dindarlığın boyutlarını ele alan çalışmaların da gösterdiği gibi, bu çeşitlilik çok kere mevcut problemin sınırlarını da genişletmektedir. Hangi dinî duygunun dindarlığın esas elemanı olarak görüldüğünden, dindarlığın çeşitli tezahürlerinin birbirlerinden bütünüyle bağımsız olup olamayacağına kadar bir dizi sorun dikkat çekicidir. Yanı sıra, dinin araştırılan her özel yönü de sonuçta, dindarlığın diğer ifade şekilleriyle geniş ilişkiler bağlamında pek fazla ele alınmamıştır. Hatta aynı şekilde belli bir tarzda kendini gösteren dindarlığın başka şekillerde ifadesini bulan dindarlıklarla ilişkisinin olup olmayacağı sorusu da pek az sorulmaktadır (Glock, 1998: 253, 256).

[14] Örneğin Aydın'a göre (1987: 256) böyle bir ihtiyaçtan hareket edildiğinde gerçek dindar, "hayatın olgu, ahlak ve inanç boyutlarını birlikte gören ve yaşayan insan" olarak tanımlanabilmektedir.

İslami dindarlık tipolojisi, öteden beri formüle edildiği gibi *itikat, ibadet* ve *ahlak* boyutlarında ele alınmakta ve bu üç boyutun kendi içindeki tutarlı bileşiminin tipik dindarlık veçhelerini ortaya koyacak nitelikte olduğu varsayılmaktadır (Gazâlî, 1990 I/229; Akseki, 1983)[15]. Çünkü İslam, dinsel kurallara bağlanmış bir hayat içerisinde *(fıkh)*, topluma ve gündelik hayatın akışına ilişkin ayrıntılar konusunda, son derece etkin olma eğilimi taşımaktadır. Böylece İslam kişisel veya ailevi olanla sınırlı olmaksızın, toplumsal davranışları da kapsayan geniş bir alanda kapsamlı ve ayrıntılı kurallara işlerlik kazandırmıştır (Mensching, 1994: 91-92; Ülgener, 1981: 49-72; Turan, 1993: 40; Fuller, Lesser, 1996: 102; Mert, 1994: 30). O hâlde, İslam'ın her şeyden önce, gündelik hayata etki eden, dolayısıyla, belirgin bir toplumsal ilişki modeli içeren özelliklerine dikkat etmek gerekir. Giyim kuşamdan cinsel göreneklere, ekonomik konulardan bilim ve sanata, doğumdan ölüm olayına kadar birçok konuda İslam'ın kapsayıcı ve emredici normatif düzenlemelerinden söz etmek mümkündür (Sarıbay, 1994: 189). İslamiyet'in her şeyi kapsayan, yaşamın her yanını dinsel görüş içinde gören bir 'din' olarak varlığı, hem bütünlüğü içindeki yaşam alanları hem de içeriğinin kapsamı açısından diğer dinlerden ve uygarlıklardan ayrılan, kendi türüne özgü inançlara dayalı bir ağ yaratmaktadır. Bu durumda, hayatın her yanı, dinin koşulsuz ilkeleriyle ilişkili görülmektedir (kelam, ahlak, fıkıh). İslam'ın dünyaya yönelik bir din olmasından dolayı da, davranışların kendisine uyumlu bir çerçevede ortaya konulması gerekmektedir (Berkes, 1985: 52; Mardin, 1992: 34; Güngör, 1983: 58; Turner, 1991: 153). O hâlde, din olarak İslam'ın günümüz dünyasında yaygın olan formlarını, dinselliğin gündelik hayattaki dönüşümünü takip ederek ele almak mümkündür.

Osmanlı toplumsal yapısında dinsellik, değişik formların tezahür alanıdır. Geleneksel bağlamda gündelik olanın tamamını dinsel bir tutum içinde ele almak ve hayatı da dinselliğin bütünlüklü bir alanına bağlı olarak algılamak, aslında söz konusu yaşam tarzının olmazsa olmaz şartları arasında yer almaktadır. Bu meyanda, zaman algısından eğlence tüketimine, manevi deneyimlerden savaş stratejilerinin tayinine kadar varan geniş bir düzlemde, dinselliğin gücünden cesaret alan bir 'hayatı kutsallaştırma' faaliyeti sürekli devrededir. Çünkü gelenekte, hayatın kendisi bizatihi dinseldir. Sosyolojik açıdan, dinsellikle birlikte ortaya çıkan hukuki incelikleri ve ahlaki imajlardan bağımsız olarak hayatın akışına katılan ayrıntıları, gündelik hayatı dinselleştiren temel elemanlar şeklinde görmek mümkündür.[16] Bu ya-

[15] Halife'ye göre de (1994: 12-13) İslam'da dindarlık, "geniş inanç ve uygulama şekillerini kapsayan çok boyutlu bir kavram olduğu ve kişinin ideal ve davranışlarının birbirine bağlı bulunduğu faraziyesine dayandığı için, genel anlamda birbiriyle ilişkili iki açıdan ifade edilebilmektedir: 1. Ferdin, kainatın Yaradan'ı ve ibadet edilmeye layık olan Allah'a eksiksiz ve samimi inancını ve O'nun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, kıyamet gününe ve ahirete olan inancını gösteren inanç boyutu (bâtını/kalbî boyut); 2. Allah'ın emirlerine eksiksiz bir itaat ve teslimiyet ile Allah'ın yasakladığı hareketler ve davranışlardan kaçınma yoluyla, inananın günlük davranışlarının ve faaliyetlerinin yansıttığı dindarlığın davranış boyutu (zahirî/amelî boyut)."

[16] Dinsellik, dine bağlı bir yaşantı örgütlenmesinin derece ve yoğunluğunu belirlemede kullanılan bir kavramdır. Dindarlığın psiko-sosyal etkileri, bireysel düzlemde dinin, hayatı kontrol hâlinde

pılar, insan ilişkilerinden doğayla kurulan ilişkilere, günlük hayatın tüketiminden ölüm ve kader gibi konuların yarattığı düşünsel tartışmalara kadar çeşitlilik gösteren bir zihniyet dünyasına işaret etmektedir. Ne var ki, bu bütünlüklü görüntü, modern çağda parçalanmıştır. Bu sarsıntı, geleneksel olandan ciddi bir kopuşu ürettiği gibi, günlük hayattaki mevcut dinsellik formlarının kuşatıcı iddialarını da sıkı bir tartışmaya açmıştır. Dinin görünürlüğü hissedilir bir zayıflamaya maruz bırakılmış, nihayet bu görüntülerin her zaman için aynı ton ve biçime sahip olduğunu düşünmek giderek daha da zorlaşmıştır.

Dindarlığın gündelik hayat içindeki tezahürleri, başta *devlet İslamı* olmak üzere, *halk İslamı, medrese İslamı* ve *tekke İslamı* gibi sosyolojik düzeyde farklı referans silsilelerine sahiptir. Sözü edilen inanç ve tutumların yansıttığı dindarlık biçimleri, Cumhuriyet Türkiye'sine bu çeşitliliği miras olarak aktarmıştır. Ancak, modernleşme süreci, dinin konumundaki değişimi hem Müslüman birey hem de devletin refleksleri açısından neredeyse yeniden kodlamıştır. Bu çerçevede, yönetimin laiklik tercihi, dinin de laik bir evren içinde yeniden algılanmasının imkânlarını üretmeye hazır olmuştur. Öte yandan, İslam söz konusu olduğunda da, onu laik bir projeye dahil etmek genellikle sorunlar yaratmıştır; ancak, modern devlet bu isteğindeki kararlılığından aslâ vazgeçmemiştir.

Sınır(lılık)lar: Cumhuriyet Dindarlığı

Modern Cumhuriyet'in İslam hakkındaki eğilimi, siyasal düzeyde köktenci bir tutumu yansıtır. Bu niyete bağlı olarak, yeni Türkiye'nin dinsellik vurgusu içinde,

bulunduran gücünün sınırlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Böylece dindarlığın dinî inanç, ibadet, dinî tecrübe, dinî bilgi ve dinî etkileme gibi kategoriler içinde kendini ifade etme imkânı bulduğu görülmektedir (Glock, 1998: 252-274; Köktaş, 1993: 53-58). Dinselliğin gündelik hayatın modern gramerine bağlı olarak belli bir değişim sürecine girmesi, hatta bu süreç içinde dinin de yeniden tanımlanıp okunması söz konusudur. Böylece dinsellik, dinin bireysel ve toplumsal düzeydeki yeni tezahürlerini de ifade edecektir. Bilindiği gibi, her din bir teolojik yapıya ve bu yapıyı koruyan bir halkaya, yani ibadetler toplamına sahiptir. Dinsellik, bu inanç ve ibadet ekseninden hareketle sosyal hayata yansıyacaktır. Hatta dinî hayat da, söz konusu bu toplamın tipik bir bileşkesinden başka bir şey değildir. Burada önemli olan, herhangi bir dinin hangi teolojik veya fiilî görüntülere sahip olduğu değil, aksine bu bağdaşık unsurların toplumsal alana yaydığı etkinin varsa ne gibi işaret, im ve göstergelerle kendine bir yaşama alanı bulabildiğidir. Dinsellikte, kişilerin dinî tutum ve davranışlarını tek tek özetleyen dindarlıklardan da öteye gidilerek elde edilebilecek genel bir anlam dünyasına vurgu yapılmaktadır. Nitekim günlük yaşam stratejileri içinde dine atfedilen emir ve yasaklara bireysel düzlemde uyulmakta, öte yandan da din, toplumsal yaşamın merkezine konularak gündelik hayat denetlenmektedir. Buradaki kontrolün din merkezli olacağında kuşku yoktur. Bu bağlamda dinsellik, gündelik hayatın toplumsal evreninde oluşan daha genel bir katılımı da öne çıkarmaktadır. Böylelikle dinin ve dindarlığın, biri Tanrı-insan diğeri de insan-Tanrı ilişkisi içinde somutlaşan pratiklerinden söz edilebilirken; dinsellikte, toplumsal yapının gündelik hayata sızan ve onun evrenini oluşturan bir atmosferine vurgu yapılmaktadır. Kuşkusuz bu görüntü ne tek tek bireylerden ne de devletin açık veya örtülü siyasal düzeydeki din politikalarından doğan bir durumdur. Aksine o, bütün bunların etkilerini aslâ göz ardı etmeksizin gündelik hayatın aktörleri arasında içselleştirilen bir davranış, eylem ve bütün bunların bir sonucu olarak da kültür ifadesi şeklinde anlaşılmaktadır. Böylece dinsellik, toplumsal görüntü içinde, kişilerin, özel hayatlarındaki eğilimlerinden kamusal hayatta oluşturdukları imajlarına kadar somutlaşan zihniyetlerini, bir süreklilik içinde, mevcut değişkenlerden de bağımsız olmaksızın, zaman ve mekân çerçevesinde gündelik hayata yansıtan birer ayna konumuna sahip olmaktadır (Subaşı, 2001: 250).

din ve devletin iktidar alanları yeniden tanzim edilmiştir (Jäschke, 1972). Laikliğin dini gündelik hayatın politik evreninden koparmayı önceleyen söylemi içinde Türk modernliği de gerekli ayrıştırmaya sık sık yeni düzenlemelerle yer vermek durumundadır. Bu nedenle, politik bir talepkârlığa dönüşebileceği endişesi taşınarak, dinsel eğilim ve güçlerin devletin denetim mekanizmasının içine çekilmesi amaçlanmıştır. Böylece, dine merkezî bir otonomi sağlayan Osmanlı dinselliğinin, yerini kamusalla özel arasındaki gelgitlerle biçimlenen yeni bir dindarlık formuna bırakacağı düşünülmüştür. Gerçi böyle bir özel dindarlık biçimi, onu benimseyen bireyler için 'gerçek' olabilir; fakat bu tarzı besleyen dinin, "herkesi bağlayıcı yüce mânâlara sahip" bir dünyayı inşâ etme şeklindeki klasik görevini yerine getirip getirmediği (Berger, 1993: 195) bugün yeterince tartışılmış değildir.

Türkiye'nin modernleşme tarihinde uygulamaya konulan laiklik programı, sonuçta geleneksel toplumun İslami ağırlıklı değerler sistemini sarsmış, hatta bu sarsıntının azaltılmasını sağlayacak köklü tedbirler bizzat devlet tarafından alınmadığından dolayı da gündelik hayat, çok kere kitlesel düzeydeki gerilim ve problemlerin tezahür alanı olmuştur (Toprak, t.y.: 390). Türkiye'de yapılan din araştırmalarının çoğunda İslam'ın sosyolojik dinamiğini yok sayma veya onu sık sık göz ardı etme eğiliminden kaynaklanan bir metodik tercihe bağlı olarak, çok kere dinin rolünü net bir şekilde belirleme konusunda akademik düzeyde bile bir meşruiyet sorunu yaşanmaktadır. Oysa ki, İslamiyet bir yandan zihniyetimizin bir parçası, yumuşak bir ideoloji olarak gündelik yaşam pratiklerimize sinerken (Mardin, 1986), bir yandan da her zaman kimlik, köken ve toplumsal düzenin ele alındığı en kapsamlı temel bağlamı yansıtmaktadır (Delaney, 2001: 327). Hatta o, rahatlıkla gündelik bir bilgiye dönüşmektedir.[17] Buna rağmen, yine de, İslam'a çok kere devletin önayak olduğu gelişmeler veya yapısal dönüşüm stratejilerine odaklanmış bir inceleme alanı içinde bakılmakta ve özellikle onun toplum katında ürettiği anlam ağı sürekli ihmal edilmektedir. Bu durum da, Türk laikliğinin değerlerle eylemlerin sabit bir bileşimi olmayı başardığından söz etmeyi imkânsız kılmaktadır (Lindisfarne, 2002: 78; Mardin, 1986: III). Hatta ortaya çıkan sonuçlar, bu nedenle olsa gerek, ne sıkı laiklik yanlılarının arzu ve hedeflerini tatmin edebilmekte, ne de dinsel talepleri derinlemesine seslendiren çevrelerin hoşlandığı bir model olabilmektedir. Hatta Türkiye'ye özgü laiklik uygulamalarının her iki tarafın hışmına maruz kaldığına bile sık sık tanık olunabilmektedir (Sezen, 1997: 298).

Cumhuriyet'in ilk yıllarında dinsellik, merkezî otoritenin temeli olmaktan çıkarılmış; hatta bununla da yetinilmemiş, tarikatların yasaklanması, türbelerin ka-

[17] Paker'in de vurguladığı gibi (2000: 70), "gündelik bilgi, dışsallaşma, nesneleşme ve içselleştirme süreçleri tarafından sürekli olarak üretilmekte ve sosyal temsillere, sağduyuya, bilgi stoklarına sinerek, insanlar tarafından paylaşılır hâle gelmektedir. Gündelik bilginin süregiden inşâsında, yeni olanın (aşina olmayanın) yarattığı krizin aşılması ve yeni olanın aşina hâle gelmesi, sosyal temsiller yoluyla mümkün olmaktadır. Söz birliği evreninde dağılan sosyal temsiller, sağduyu veya ideoloji gibi söz birliği evreninde bulunan ve gündelik dile sinmiş amorf yapılar kadar, uzmanlar tarafından üretilen bilginin, iletişim yoluyla yayılması sonucu ortaya çıkmaktadır."

patılması ve geleneksel giysilerin yasadışı ilan edilmesiyle de, en azından halk arasında yaşadığı biçimiyle İslam'ın gündelik hayattaki görünür kurumsal temelinin çözülmesi amaçlanmıştır. Türkiye, hem 'epistemolojik kopuşu'yla ulaştığı bu özgül deneyimi yüzünden hem de geleneksel tanımlarıyla Batılı eğilimler arasında radikal bir kesinti gerçekleştirdiği için, bir istisna oluşturmuştur (Göle, 1998: 75-76). Artık Batılılaşma sadece bir uygarlık değişimi olmakla sınırlı sayılmamalıdır. Batılılaşma, hayatın her alanı gibi gündelik hayatı da temelden değiştirici niteliktedir; hatta bunun en önemli göstergeleri her düzeyde görülmektedir. Burada, belli bir hayat anlayışı ve dünya görüşünün düzenlendiği bir değerler hiyerarşisine göre yaşamını düzenleyen toplumun, alışık olduğundan çok farklı bir değerler hiyerarşisine geçmesi söz konusudur. Öyle ki, artık toplumun kendi manevi haritasını kaybetmesi bile gündeme gelmiştir (Belge, t.y.: 838).

Gerçekten de Türkiye, bu dönüşümüyle, sanki geleneksel hayat biçimini kuşatan 'din'den, gelenek bağlamında somutlaşan ve onun tarihle bağlılığını gösteren her tür 'eski düşünce' ve 'tahayyülat'tan kopmayı talep etmiştir. Nihayet Türk toplumu, toplumsal dinamiklerin de belirleyiciliğiyle kendisini ciddi bir değişim sürecinin içinde bulmuştur. Son tahlilde 'ilerleme' ve 'modernleşme' şeklindeki popüler bir argümanın, ancak Batılılaşma projesini eyleme dönüştürmekle gerçekleştirilebileceğine dair bir evren imali, radikal bir değişme talebinin önünü açmıştır. Bu ise, laiklik ve sekülerliğin toplum yaşamının egemen bir tarzı olarak ortaya çıkmasını ve bu kontekst içinde tanımlanamayan bir dinin de kamusal alandan çekilmesini gerektirmiştir. Söz konusu süreç içinde, dinin genel anlamına mı, yoksa tarihsel mirasına mı tepki gösterildiği konusu, Türk toplumunun gündelik hayat organizasyonu etrafında odaklaşıldığında bir belirsizlik içinde durmaktadır. Nitekim Türkiye'nin resmî söylemi içinde dinin tanımlanmış birversiyonuna bile ihtiyatlı bir yaklaşım söz konusudur. Öte yandan bütün bunlara karşın, dinin, yeni konum ve rollerinin üretilmesine ihtiyaç duyulduğu da bilinen bir gerçektir. Sık tekrarlanan reform talepleri, dinin yeniden tasvirine ilişkin olarak belli aralıklarla nükseden eğilimler, bunun bir yansıması olarak okunabilir (Jäschke, 1972). Dinselliğin gündelik hayattaki görünümlerini ortadan kaldırmaya yönelik bir dizi modern yaptırım talebinin, gerçekte daha çok sekülerlik evreninde bir yaşam biçimini hedeflediğinde şüphe yoktur. Çünkü inançlardaki değişimlerin ancak gündelik hayatın evreninde gerçekleştirilecek oluşumların bir sonucu olarak sağlanabileceğine olan güven tamdır. Dinsel parametreler de bizzat bu dönüşümlerde kendini gizlemektedir (Kolakowski, 1999: 98).

Günümüzde pek çok alanda dinsel değerlerle modern değerler arasında bir gerginliğin varlığından söz edilmekte; toplumun içselleştirmeye çalıştığı değerlerle dinsel değerler arasında, bir kopuşma ve zıtlığın varlığı sürekli olarak dile getirilmektedir. Geleneksel yapılarda toplumsal yaşantıya anlam kazandırmakla kalmayıp, yanı sıra, ne yapılması gerektiğine ait direktifler de vererek, kişinin davranış ve vaziyet alışı üzerinde büyük etki sahibi olan dinin (Yüce-

kök, 1997: 14), modern toplumlarda taşıdığı rolün bir dönüşüme uğradığı artık açıkça görülmektedir. Günümüzde dinin özel alana doğru çekilmek istenmesinden daha sık söz edilmektedir. Hatta dışa vurulan dinsel görüntü ve imajların bile, çoğunlukla özel alana sıkıştırılmış bir dinselliğin tepkisel bir yansıması olduğu düşünülebilir. Modernliğin pozitivist kurguya ağırlık veren dünyası içinde din de kendini yeni sunumlara mahkum hissetmekte, hatta çok kere pozitivist temayüllerle kendini yeniden biçimlendirmek zorunda kalmaktadır. Bu bağlamda modern dinî söylemin içeriğine sızmış pozitivist bir eğilimden söz etmek bile her zaman mümkündür (Arslan, 1992). Hatta bazen de dine ve kutsala olan ihtiyaç, benzer kalıplara başvurularak, laik arzu ve eylemleri kutsayan veya kendi manevi anlamlarını boşaltan ânlık tatminlerde bir derinlik arayışına girilerek elde edilmeye çalışılmaktadır. Son tahlilde, dinsel dünyanın mensupları da, geçmişe özgü kategorileri terk ederek modern yaşantı taleplerinin ulaştığı imkânlar içinde kendi işlevsel rollerini artırma arayışına girişmekte ve dahası, yeni açıklamalara duyulan ihtiyaç içinde de işlevsel bir yorum zenginliğine ulaşılmaktadır. Aslında bütün bu değişmelerle beraber, verili kategoriler de yerlerinden olmakta ve dinin kapsamı, anlam yönünden yeni etkileşim düzenlerine bilinçli veya bilinçsizce uymaktadır (Kıray, 1982: 76).

Modern Türkiye'de hayatın akışına yapılan fiilî müdahale ve buna bağlı olarak da hayatı yeniden temellendirme çabası, Batılılaşmanın siyasi/ideolojik formülasyonu içinde yer alan bir dizi arzu ve niyetin sonucu olarak gerçekleşmektedir (Subaşı, 2000). Toprak'a göre (t.y.: 389) Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki devrimlerin çoğu, yapısal değişiklikler yerine Türk toplumundaki değerler sistemini değiştirmeye yöneliktir. Kemalist devrimin ana amacı, modern bir devlet yaratmaktı; fakat bu modern devletin tanımlanması, devrimin yarı-ideolojisi denilebilecek Batılılaşma kavramına dayanarak gerçekleşecekti. Bu yarı-ideoloji, Kemalist devrimlerin yönünü ve sınırlarını belirleyici olmuştur. Öyle ki, milliyetçilik kavramı bile millî bir konum yerine Batılı bir konum içinde anlaşılmıştır. Çarkoğlu ve Toprak'ın da gösterdiği gibi (2000: 1-2), "Cumhuriyet'in kurucuları için İslamiyet özel alana indirgenmesi gereken ve kişisel yaşamla sınırlı bir inanç sistemidir. Örgütlenerek kamu alanında etkin bir rol oynamasına izin verilmeyecektir." Bu bağlamda laisizm, din ile siyaset arasında kesin bir ayırım yapmakla kalmamış; ayrıca, dinin, toplumda sınırlı bir rol oynadığını savunan bir doktrin olarak da ağırlıklı bir değer ve anlam kazanmıştır. Laikleşme ise, bireyin denetleyemediği faktörlerin bir sonucu olarak meydana gelen ve böylece dinî kurum ve uygulamaların toplumdaki diğer etkinlik alanlarından farklılaştırıldığı bir sosyolojik süreç biçiminde algılanmıştır. Bu süreçte dinin; aile hayatı, eğitim, ekonomi ve siyasal hayattan ayrı tutulması ve esas olarak bireyin vicdanında yer bulan ayrı bir kurum hâline getirilmesine dikkat edilmiştir (Özdalga, 1998: 21). Dinin özel alana doğru bu şekildeki çekilişi, modern ekonomik ve politik kurumların yüksek derecede rasyonel düzenlerinin korunabilmesi

için, tamamen işlevsel bir durum olarak değerlendirilebilir (Berger, 1993: 196). Ne var ki, ihtiyaçlara göre ayarı yapılabilecek bir aksesuar şeklinde algılandığı anlaşılan din de (Vergin, 1998: 61), çok kere bu tahayyülü yerle bir eden yapısal özellikleriyle dikkat çekmeye devam edecek gibi görünmektedir.

Rasyonel ve kutsal olmayan devlet de, sonuçta, özel yaşam alanına geriletilen din karşısında etkinliğini artıracak ve özellikle kamusal hayatta daha belirgin bir şekilde ele geçirdiği araçlarla hayata egemen olmanın yollarını arayacaktır. Sekülerleşme de bu bağlamda, gündelik hayatta kendini teşhir eden bir siyasetin ürünü olarak dikkat çekmiştir. Görünürlük arzusunun doğal bir sonucu olarak din de, mutlak değişim düşüncesi doğrultusunda değerlendirilmeye alınmıştır. Bu bağlama dahil olacak şekilde, Türk reformcular, cemaate dayalı bir gündelik-toplumsal hayata alternatif getirmek yerine, bu hayatı yıkmayı daha tercih edilebilir bulmuş olmalıdırlar (Keyder, 1989: 100; Mardin, 1986: 110). Burada Türkiye, İslami ağırlıkların Avrupalılaşmak için yapılan tasarruflarla hiçbir yerde olmadığı kadar iç içe geçtiği bir örnek ülke durumundadır (Arkoun, 1999: 38). Amaç, hayatın seküler bir tarzda yeniden inşâ edilmesidir; ancak, burada vurgulanan, dinselliğin dönüşümüdür ki, bu da, modern olanla İslam'ın bir karşıtlık içinde olmaksızın buluşturulmasının mümkün bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Yine burada asıl şaşırtıcı olan, politik ve idari onca tedbire rağmen, gündelik hayattaki dinsellik taleplerinin yaygınlaşma potansiyeline hâlâ sahip olabilmesidir. Dinselliğin ortaya çıkışının modern, laik ve seküler bir evren içinde mümkün olmasında, onun, köklü bir gelenek ve tarihsel maliyeti yüksek bir topluma sahip olmasının etkisini göz ardı etmemek gerekir. Son tahlilde İslam'ın bir din olarak varlığını hem modernleşmeyle beraber, hem de modernleşmeye rağmen koruyabilmesi söz konusudur (Aktay, 1999: 65).

Tarihsellik bağlamı içinde dinler, modern olanla geleneksel olan arasında dinselliği yeni ilişkiler içinde, hayatın aktif bir alanı hâline getirmektedir. Dinsellik bütün çeşitlilikleriyle aile ortamından kamusal hayata, düşünceden eyleme kadar hemen her çizgide şaşırtıcı bir değişiklik geçirmiş gibi görünse de, varlığını sürdürmekte ısrarlıdır. Belki de dinin zayıfladığının açıkça iddia edildiği durumlarda bile, dinselliğin geleneksel, ahlaki ve âdetlere bağlı ilkeler içindeki görüntüleriyle yaşamını sürdürmesi söz konusudur. Dinin siyasal düzlemdeki geri çekilişi veya kamusal hayattan kendisine el çektirilişi, aslında dinselliğin de benzer şekilde yok olacağı anlamına gelmemektedir. Aksine, dinselliğin, kendini daha derin bir kalıcılık içinde ve dinin yeniden kavranmasını kolaylaştıracak bir şekilde, gündelik hayatta taşımayı sürdürmekte azimli olduğu görülmektedir. Öte yandan hayatının tamamını bütünleştirmeyi amaçlayan çağdaş insan, yaptığı işlere dinsel bir anlam verme hususunda bütün çeldirici unsurlara rağmen, dinselleştirme gereksiniminden kendini soyutlayamamaktadır. Dinselliğin gündelik hayat içindeki göstergeleri bu bağlamda önem kazanmış ve söz konusu işaretler özellikle Türkiye'nin Batılılaşma hedeflerine yönelik olarak, çok kere sorunlu bir şekil almıştır.

Gündelik Hayatın Dönüşümü

Türkiye'nin modernleşme tarihinde gündelik hayatın dönüştürülmesi, bu amaç içinde bir dizi faaliyet aracılığıyla sürdürülmüş, sekülerliğin dinselliğin görüntüleriyle sık sık karşı karşıya geldiği toplumsal evrende, gündelik hayatın yapıları da din gibi açıkça değişime uğramıştır. Böylece, hızlı bir toplumsal değişime maruz kalan Türk toplumu içerisinde, bir yandan geleneksel din, dinî kültür ve dindarlık formları belli bir sarsıntı geçirip yeni arayışlara sürüklenirken, öte yandan da toplumsal değişme ve arayış ortamı, geleneksel dindarlık formlarının, yerine göre nisbî bir canlanışıyla da karakterize olmayı sürdürmüştür (Günay, 1998: 57; Vergin, 2000).

Eğitim ve öğretimin çağdaşlaştırılması laikliğe verilen özellikli bir ağırlıkla ancak gerçekleşebilmiştir. Yeni kuşak modern vatandaşların dinselliğe olan ilgilerinin çok kere yeni tanımlanmış bir din analizinden beslendiği açıktır. Günümüz dünyasında daha çok vicdani bir olgu olarak anlaşılan dinin işlevsel rolleri, kendine özgü yeni formatıyla da belirleyici olmaya her zaman devam etmiştir. Bugün dinin görüntülerinde ortaya çıkan sınırlamalar, aslında dinsel evrenin kendi kademeleriyle değil, onun dışındaki öğelerle ilişkilendirilebilir. Geleneksel anlamda var olan ve gücünü değişik organik ilişkilere bağlı kalarak sürdüren mücessem dinin hiyerarşik örgütlenmesi bugün pek çok noktadan parçalanmış olsa da, varlığı hâlâ dikkat çekicidir ve işlevselliğini sürdürücü niteliklerin hiçbirinden vazgeçmeye niyetli gözükmemektedir (Subaşı, 2002: 248). Artık vicdanlara hasredilen bu dinin kamusal hayatta kendine meşru bir yer bulamayacağına ilişkin varsayımlar hızla popülerleşse de, yine de bireyler kendi grup davranışlarını bu stratejiyi yadsıyarak sürdürme eğilimindedirler. Ne var ki, 1950'lerde Reed'in (1995: 124), "Müslümanların bu yeni dindarlığı nereye gidecek?" sorusunu sorarken dile getirdiği belirsizliğin bugün ortadan kalkmış olabileceğini düşünmek imkânsızdır. Rotanın hâlâ belli bir istikamet havası vermediğini belirtmek gerekir.

Türk modernleşmesinin enerjik serüvenine damgasını vuran söz konusu yön arayışları ve bunun pratik yansıması sayılabilecek uygulamalar içinde gündelik hayatın dönüştürülmesi projesi, öncelikli olarak din ve buna bağlı değerler dünyasını, aktör ve onun eylem alanlarını yeniden tanzim etmiştir. Artık dünyevileşme sürecinin geleneksel dinî içerikler ve onları biçimlendiren kurumlar için ne anlam ifade ettiği sorusu anlamlı bir değer kazanmaya başlamıştır (Berger, 1993: 185). Bu bağlamda dindar ve dindarlığın tipolojisi de yeniden oluşacaktır. Modernleşmenin başat unsurları arasında yer alan Batılılaşma çabası da ülkemiz dinsel gerçekliğinin öteden beri sahip olduğu referans sistemini dönüştürmüştür. Bu gelişmeye bağlı olarak, dindarın sosyal temsilinde de bir değişikliğin var olduğu inkâr edilemez. Modernliğin inanç ve bilgi kollarında yarattığı sarsıntı ve söz konusu oluşumların ürettiği din algısı, dindarlığı yeni değişkenler ve yeni belirleyiciler ekseninde farklılaştırmıştır. Bugün köy-kent, zengin-fakir, genç-yaşlı ayrışmasına, yeni gerilim noktaları ve çelişkiler katılmaktadır. Bireysel özelliklerin inşâ ettiği dindarlık öğeleri bir yana bırakılacak olursa, artık bizatihi eğitim, pozitif dünyayla iletişim, globalleşmenin inşâ ettiği postmodern çoğulculuk ekse-

ninde ortaya çıkan yeni dindarlık tipolojileri iyice belirginlik kazanmaktadır. İbadet alışkanlıklarından kişisel davranış ve tutumlara, aile içi yaşam örüntülerinden kamu düzeni içindeki görüntülere kadar davranış temelinde pek çok farklılık, artık daha da somut bir vurguya sahip olmaktadır.[18] Bu durum Glock'un belirttiği şekilde (1982: 59), din hayatında gelişen bir laikleşme biçimi olarak da tanımlanabilir. Artık varlığını epistemolojik düzeydeki yeni soruların muhatabı olarak korumaya çalışan İslam da, Türkiye'nin fiilî gerçekliği içinde esaslı çelişki ve gerilemelerle kaçınılmaz bir şekilde yüz yüze gelecektir.

Dindarlığın özel hayata ilişkin bir deneyim olduğu yönündeki genel-geçer kanaatler artık sorgusuz bir şekilde kabul edilmektedir. Bireyin öz(n)el hayatına ilişkin dinsel veriler, dinin genel vizyonundan ayrıştırılarak daraltılmıştır. Bunda laikliğin gündelik hayatı ikiye bölen siyasetinin payı yadsınamaz. Öte yandan, dünyevileşmenin, dini bu dünyanın gerçekliğine adapte etme çabası da dindarlığın görünümünü köklü bir şekilde farklılaştırmıştır. Bu bağlamda ibadet vurgusu üzerinden dindarlığın ifadelendirilmesi, yerini daha çok popüler sunumlarda ilgi gören yeni anlatım olanaklarına terk etmektedir. Hatta bizzat ibadet kavramına yüklenen değerler de hızla değişmektedir. Burada din dilinin kavramsal şebekesinden ziyade seküler çağrışımları daha zengin gündelik dilden aktarımlara başvurulduğu görülmektedir.

Türkiye'de gerek tek parti gerekse çok parti deneyiminin ürettiği dinsel gerçeklik, dindarlığın şekillerini de değiştirmiş olmalıdır. Demokrasiye geçişin sancılı süreçleri içinde dinin olduğu kadar dinî hayatın kazandığı yeni biçimler de dikkat çekicidir. Söz konusu resimler içinde, başta din eğitimi veren Kur'an Kursları, İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri olmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı ve din-siyaset ilişkileri içinde belirginleşen bir dizi kurumsal aygıt, dinî hayatın biçimlenmesinde etkili olmuştur. Buna, laikliğin dinle öteden beri sorunlu bir şekilde kurulan ilişkilerinden doğan soğukluğu da eklemek gerekir. 80'li yıllarla birlikte tüm dünyada yoğunlaşan ve dinselliğin çekim gücünde gözlenen bir artış şeklinde tasvir edilen gelişmeler, Türkiye'de de dinin referans gücüne ilişkin kanaatlerin yeniden biçimlenmesine yol açmıştır (Subaşı, 2000). Birçok dindar Müslümanın, devletin dine ilgi duyan herkesi hor gördüğü sonucuna varan kanaatleri, 'dinsel aşırılığı' yatıştırmak yerine, ateşleyen bir düşünceye dönüşmüştür. Böylece, Cumhuriyet'in marjinalleştirdiği İslami kesim artık bir karşı-elit grubu oluşturabilmenin de avantajıyla siyasal iktidar odaklarında önem kazanma çabasındadır (Kinzer, 2002: 82; Çarkoğlu, Toprak, 2000: 2).

Yeni Tipolojiler: Dinî Hayatlar, Dinsellik ve Dindarlıklar

Gerek İslam dünyasında belirginleşen dinsel hareketler, gerekse Batı dünyasında seküler çekiciliğin zayıflamasıyla ortaya çıkan yeni dinsel hareketler, or-

[18] Türkiye'de laik ve İslami ideolojiler öylesine iç içe geçmiş durumdadır ki, sıradan bir kavramın etrafında oluşturulan tartışmalar bile, hem laik hem de dinsel terminolojiyle dile getirilebilmektedir. Bir çerçeveden diğerine kolayca geçilebilmekte, hatta her iki referans çerçevesine birden dayanabilmektedir (Lindisfarne, 2002: 174).

talama bir kuşatma içinde Türkiye'nin dinî hayatını hızla değiştirmektedir.[19] Bunda Türkiye koşullarına bağlanmış dinselliğin nisbî bir rahatlama içinde kendine bir alan açma gayretinin etkileri gözlenebilir. Nitekim 12 Eylül 1980'de yönetime el koyan askerî idarenin popüler mülahazalarla din eğitimine gerekli vizeyi verme konusundaki popülist tercihi de verili dinsel yaklaşımların meşruiyetini artırmış olmalıdır (Subaşı, 2002).

Modernleşmenin kendi tabiatı da dinsel eğilimleri etkilemiştir. Artık modernitenin kavramlarıyla kendini inşâ eden yeni bir Müslüman düşüncesinin yolları açılmıştır. Sözel kültür dünyasından kopan gelenekli düşünce, bir yandan göç, bir yandan da eğitim ve öğretimin açtığı kanallardan beslenerek yeni bir söylem haritasıyla yüz yüze gelmektedir. Örneğin bu bağlamda kentleşme ve yeni kentlileşme süreçlerinin dindarlık ekseninde yarattığı farklılaşmalar hatırlanmalıdır. Tipik köy evreninin gündelik yaşam dünyamıza yerleştirdiği dinsel değerler (Delaney, 2001: 327-371; Wolf, 2000: 160-175) bile, bu süreçte hızla değişmektedir. Bu bağlamda "geleneksel dindarlığın kentlileşme sürecinde ortaya çıkan yeni değer, norm ve kurumlar ile girdiği ilişkide yeni işlevler kazanarak, kendini yeniden üretebildiği görülmektedir. Öte yandan bu etkileşim sürecinde mevcut din anlayışı ve uygulamalarının da, değişim ve modernleşme tecrübelerine çeşitli etkiler bıraktığı anlaşılmaktadır. Belli kesim ve kategorilerle özdeşleştirilmeye imkân vermeyecek şekilde geleneği sorgulayan, bireyselci ve cemaatçi eğilimleri ile çeşitlenen yeni dindarlık anlayış ve yorumlarının da, toplumun geneline yayılma eğilimi taşıdığını burada belirtmek gerekir. Bu durum, kültürel değerleri ve geleneği devam ettirmek isteyen, ama değişime de uymaya çalışan toplumun yapısal özellikleri ile ilgili görülebilir" (Çelik, 2002: 170-171).

Kuşkusuz, bu gelişmeler, hem dinin hem de dindarın tipik çehresini dönüştürmektedir. Kavramlar ve araçlar modernitenin söz dağarcığıyla yeniden biçimlenmektedir. Buna kapitalist mübadele ilişkilerinin ve son zamanlarda da yeni dünya düzeninin siyasi rekabet ilişkileri içinde ortaya koyduğu tanımlanmış dinsel retorik arayışlarının yarattığı etkiyi de katmak gerekir. Sarıbay'ın da vurguladığı gibi (1993: 89), kapitalizmin mantığı, dinsel kurumları ve ihtiyaçları da tüketim mantığına tâbi kılmış; bu da genel bir eğilim olarak dinsellikteki artışa katkıda bulunmuştur. Buna bağlı olarak, sekülerleşme de dinsel kurumlara ve geleneklere kendisiyle uyumlulaşmanın zorunluluğunu dayatmıştır.[20] Bu

[19] Davison'a göre (2002: 311), aslında Türkiye'de ve başka bağlamlarda dinsel siyasetin yükselişi, seküler olmanın başarısızlığından çok, farklı dinî yorumlara sahip olanlar ile bunları kurumsallaştırmaya çalışanlar arasındaki veya İslam'ı belli bir biçimde kullananlar (örneğin Türkiye'nin, siyasetin bazı boyutlarını sekülerleştirmeyi amaçlayan laisist öncüleri) ile başka bir biçimde kullanmak isteyenler arasındaki *ihtilafı* ifade eder. Dindar ve dindar olmayan sekülerleşme teorisyenlerinin tahayyül ettikleri seküler siyasi sistem henüz ortaya çıkmış değildir. Nihayet dinsel siyasetin yükselişi, dinin siyasi önemini bütünüyle kaybetmiş olduğu fikri kadar garip değildir.

[20] Örneğin Çarkoğlu ve Toprak'ın çalışmaları (2000), bu bağlamdaki, yeni dindarlık tipolojilerinin gündelik hayattaki karşılıklarını bulma çabasındadır. Çarkoğlu ve Toprak'ın bulgularına göre (2000), "genelinde laiklik projesi, özellikle Cumhuriyet devrimlerinin temel taşı sayılabilecek me-

nedenle, çağdaş değerlerle İslam arasında var olduğundan çok kere emin gözükülen mevcut gerilime olduğu kadar, yine aynı şiddette varlığına vurgu yapılan şaşırtıcı bir uyumluluk iddiasına da dikkat etmek gerekir. Bu eğilimlerin doğurduğu tartışmalar, yeni kargaşalara yol açacak şekilde hızla büyümektedir. Öte yandan, bu gerilim ve uyumluluğu, günümüz Müslümanını merkeze alarak değerlendirme çabası da, mevcut sorunun yakıcılığını dikkate almak durumundadır. Sonuçta, bu tartışmaları yönlendiren ve entelektüel ayrışmadan siyasal oportünizme kadar savrulan bir çeşitlilik, dindarın modern vizyonu üzerinde karşı karşıya gelmektedir. Farklı referans silsileleri etrafında katlanarak yaygınlaşan bu tartışmalar, gerçekte dindarlığın yeni tipolojilerini yaratmaktadır (Ceylan, 2000; Apaydın, 2002). Artık dindar bir kişinin dünyası, küreselliğin düşünce çeşitliliğiyle olduğu kadar onun beslediği kararsız eğilimlerle de birleşen yeni bir bünye oluşturmaktadır. Dinin tanımı ve işlevleri yeniden kodlanmakta, dindar da kendini esastan dönüştürmektedir. Öte yandan, dinî içerikler modaya açık bir hâle geldiği için de, bunların değişmez birer gerçek olarak korunmasının yolu da giderek zorlaşmaktadır (Berger, 1993: 218; Bodur, 2000: 14).

Geleneksel anlamda coğrafi, etnik ve kültürel dağılımın yarattığı çeşitlilik içinde kendini ifade eden tipik bir dindarın künyesi şimdi yoğunlaştırılmış etkilere daha fazla açık bir durumdadır.[21] O, artık açıkça fark edilmek, tercihleriyle var olmak, dinsel eğilimlerini modern toplumun popüler araçlarıyla ilişkiye sokarak dönüştürmek arzusundadır. Bu çabanın tipik bir yansıması, kuşkusuz, inanç ve eylemde bireyleşme eğiliminin klasik cemaat birlikteliğini aşma çabasında gözlemlenmektedir. Yeni cemaat arayışları bile, modernliğin, hatta postmodern çoğulculuğun etkileriyle kurulmaktadır. Zihinsel düzeyde gelişmeye uygun olan bu düzeydeki dindarlık, giderek dinle ilişkilerini ruhsal, kişisel ve vicdani bir olgu olarak değerlendirme konusunda oldukça yaygın eğilimlere yönelmektedir. Modern bir dindarın zihniyet analizi ele alındığında, aslında onun sosyal çevresinin ağırlığı açıkça ortaya çıkacaktır. Dinin kendini söz konusu koşullar altında yeniden biçimlendirmesi; örneğin, Kur'an'a yeniden dö-

deni kanun hükümleri, büyük çoğunluk tarafından destek bulmaktadır. Türkiye nüfusunun çoğunlukla Müslümanlardan oluşması, İslami kesimin varsaydığı gibi dinin siyasal yaşamda rol almasına destek oluşturmadığı gibi, laik kesimin korkularını besleyecek bir şekilde şeriat devleti kurulması için taban da oluşturmamaktadır." Yine söz konusu araştırmaya göre, "Türk halkının büyük bir çoğunluğu dinine bağlı ve ibadetlerini yerine getiren inançlı Müslümanlardan oluşmaktadır. Ancak dinî inanç ve ibadet, gene halkın büyük bir yoğunluğu tarafından kişisel yaşamla sınırlı görülmekte, dinin kamu yaşamını etkilemesi pek tasvip edilmemektedir. Buna karşın, devletin de dinî yaşama müdahale etmemesi gerektiğini düşünenler çoğunluktadır."

[21] Günay'ın da gösterdiği gibi (1999: 45), geleneksel bir dindarın dinî tutum ve davranışlarının arkasında yer alan öğeler, bütün bir kültürel zenginliği de bir şekilde beslemekte ısrarlı olan temel bir referans setinden başka bir şey değildir. Bunlar Kur'an ve hadislerle belirlenen esaslara dayanan inanç ve pratikler, İslam ulemasının tarih boyunca geliştirdikleri hususlar, tasavvuf ve tarikatların etkileri, bir kısmı halkın eski kültürleri, dinleri ve inançlarından arta kalan veya türlü etkileşimler sonucu başka kültürlerden aldığı, bir kısmı da bizzat kendi kültürü, gelenek ve göreneklerinden ibaret olup, kısmen veya tamamen dinî bir kılığa sokulmuş inanç ve pratiklerden oluşmaktadır.

nüş çağrısında içkin olan bireysel kaygılar, dinî hayatın parametrelerini de kökünden etkilemektedir. Ancak, sosyal hayatın karmaşık zemini içinde meydana gelen bu değişimler, bireysel düzeyde de olsa şaşırtıcı bir şekilde bir benidrakini hayata geçirmekte sınır tanımaz etkiye sahiptir (Davutoğlu, 1997). Bir medeniyete ait olmanın kurucu argümanları, tipik Müslüman öznenin kendi karşıtından beslenen yeni bir dindarlık sunumuna yönelmesini kolaylaştırmaktadır. Öyle ki, her türden karşıtlık, din bağlamında formüle edilen gerilim noktalarında kendine bir yer bulmakta gecikmemektedir.

Türkiye'de dinin politik tartışmalara yön veren doğası, onun siyasi gerginlik ve talepkârlıklar içinde her zaman işlevsel bir aygıt olarak değerlendirilmesine imkân vermektedir. Dinin temel bir meşrulaştırım aracı oluşunun keşfi, kuşkusuz, bu konudaki tavırların netleşmesine olanak vermektedir. Toplumun ağırlıklı bölümünün İslam'ın ortalama değerlerine bağlılıklarının aşikârlığı, politika düzenleyicilerini dikkatli stratejiler geliştirme konusunda her aşamada belirlemektedir.

Bu değişim sürecinin yarattığı dinsellik ve bunun temsil ettiği dindarlık, yeni bir fenomendir ve geleneksel şablonlar için geliştirilen analizler, bu tipolojileri çözümlemede yeterli değildir. Bu fenomen içinde laikliği, seküler yaşam arzusunu, her düzeyden radikal ve fundamentalist talepleri, mütedeyyinlik özlemlerini barındırmaktadır. Sonuçta, bir yandan dinin siyasal düzeyde var olma talepleri içselleştirilirken bir yandan da modernliğin karmaşık dünyasında insanın anlam arayışına yeni tercihler eşlik etmektedir. Artık Özdalga'nın (1989: 29-39) "Din, din midir yoksa başka bir şey midir?" şeklinde formüle ettiği problem sıkı bir anlam kazanmaktadır. Gerçekten de oldukça gerilimli sayılabilecek bir sosyal yaşam dünyasının beslediği zihniyet içinde değerler, kültürel altyapılar, karşıtlıklar, bütünleşme arayışları, dinî hayatı yeniden kurmaktadır. Bu yöneliş içinde Kur'an'a dönüş çağrıları kadar, bir mutluluk ahlakı çerçevesinde dine referans vermeyi yeterli sayan eğilimlerin de güç kazandığını belirtmek gerekir. Öyle ki, artık yaşayan İslam'la karşılaşma deneyimi, dinin bir inanç ve uygulamalar bütünü olarak gündelik hayattan ayrı olduğu yolundaki geleneksel tanımlamaların gözden geçirilmesine bile yol açıcı niteliktedir (Delaney, 2001: 43).

Sonuç olarak, yeni tipoloji arayışları, dindarlığın mevcut dağılımını öne çıkaran bir dizi zorunluluğun somutlaşmasından başka bir şey değildir. Yeni sorunların yarattığı değişkenler, dindarlığı farklı davranış setleriyle yüz yüze getirmektedir. Bu çeşitliliğin inşâ ettiği dindarlık tipolojisi, modernliğin anlam dünyasından bağımsız değildir. Nitekim dinsel alanda rasyonelleşme ve bireyleşme taleplerine, ticaret dünyasının kavramları da sızmaya başlamıştır. Kaldı ki, modernleşme sürecinin Türkiye deneyimi, din anlayışını olduğu kadar dindarlık tipolojisini de şekillendirmede ısrarlı olmuştur. Bu kavramsal şebeke, dindarlığın tipolojisini postmodernliğin gevşek argümanlarıyla da buluşturarak inşâ etmeye devam etmektedir. Böylece, gelenek ve modernliğin bileşenleri içinde yeni dindarlık tipolojisi gündelik yaşam dünyasına bağlanmakta, dinin yeni aktörleri kulluğun alışılagelmiş bütünlüğünden uzaklaşmaktadırlar. Hiç kuşkusuz, bu yeni bir durumdur.

Kaynakça

ACAR, Nilüfer Voltan; YILDIRIM, İbrahim; ERGENE, Tuncay (1996). "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı: 12, s. 45-56.

AKSEKİ, Ahmet Hamdi (1983). *İslâm Dîni -İtikat, İbadet, Ahlâk-*, 32. babkı, Ankara: Nur.

AKTAY, Yasin (1999). *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim.

APAYDIN, Yunus (2002). "Çağdaş Değerler ve Dindarlık", *Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din*, Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s. 247-256.

ARKOUN, Muhammed (1999). *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, İstanbul: Metis.

ARSLAN, Hüsamettin (1992). *Epistemik Cemaat -Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi-*, İstanbul: Paradigma.

AYDIN, Mehmet S. (1987), *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.

BAŞER, Sait (1998) *Yahyâ Kemal'de ve Türk Müslümanlığı (Yahyâ Kemal'e Göre Türk Kimliği ve Görüşlerinin Kamuoyundaki Yansımaları)*, İstanbul: Seyran.

BELGE, Murat (t.y.). "Türkiye'de Günlük Hayat", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim, cilt: III, s. 873-876.

BERGER, Peter L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan.

BERGER, Peter L. (1999). "Dinî Kurumlar", *Toplumbilim Yazıları*, der. ve çev. Adil Çiftçi, İzmir: Anadolu.

BERKES Niyazi (1985). *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, İstanbul: Adam.

BODUR, Hüsnü Ezber (2000). "Küreselleşmenin Sosyal ve Kültürel Boyutu", *Küreselleşme Özel İhtisas Komisyonu Sosyal ve Kültürel Küreselleşme Alt Komisyonuna sunulan Yayınlanmamış Rapor*, Ankara: Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı Avrupa ile İlişkiler Genel Müdürlüğü, 18 s.

CEYLAN, Yasin (2000). "Yeni Yüzyılda Müslüman Olmak", *Doğu-Batı*, sayı: 10, s. 153-162.

ÇARKOĞLU, Ali; TOPRAK, Binnaz (2000). *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV.

ÇELİK, Celalettin (2002). *Şehirleşme ve Din*, Konya: Çizgi.

DAVİSON, Andrew (2002). *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim.

DAVUTOĞLU, Ahmet (1998). "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Dîvân*, yıl: 2, sayı: 3, s. 1-53.

DELANEY, Carol (2001). *Tohum ve Toprak -Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji-*, çev. Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora, İstanbul: İletişim.

DESROCHE, Henri (1998). "Morfolojik Sosyolojiden Tipolojik Sosyolojiye", *Din Sosyolojisi*, çev. İzzet Er, Ankara: Akçağ, s. 72-92.

FIRAT, Erdoğan (1977). *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, yayınlanmamış doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

FULLER, Graham F.; LESSER Ian, O. (1996). *Kuşatılanlar -İslâm ve Batı'nın Jeopolitiği-*, çev. Özden Arıkan, İstanbul: Sabah.

GAZALİ, Ebu Hâmid b. Muhammed (1990). *İhya Ulûm ed-Dîn*, çev. M. A. Müftüoğlu, İstanbul: Tuğra.

GEERTZ, Clifford (2001). *Gerçeğin Ardından-Bir Antropoloğun Gözünden İki İslâm Ülkesinin Son Kırk Yılı-*, çev. Ulaş Türkmen, İstanbul: İletişim.
GLOCK, Charles Y. (1982). "Birleşik Devletler'de Dinsel Bir Uyanış Var mı?", *Toplum Bilimleri Sözlüğü*, haz. Raymond Boudon, Paul Lazarsfeld, çev. Esen Sinanoğlu, Ankara: Unesco, s. 51-71.
GLOCK, Charles Y. (1998). "Dindarlığın Boyutları Üzerine", çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, 2. baskı, Ankara: Vadi, s. 252-274.
GÖLE, Nilüfer (1998). "Modernleşme Bağlamında İslâmî Kimlik Arayışı", Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 70-81.
GÜNAY, Ünver (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum Kitaplığı: İstanbul.
GÜNGÖR, Erol (1983). *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 2. baskı, İstanbul: Ötüken.
GÜRSES, İbrahim (2001). *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din -Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma-*, İstanbul: Arasta.
HALİFE, Abdullah H. M. (1994). "İslâm'da Suç Eğilimine Karşı Koruyucu Bir Mekanizma Olarak Dindarlık", çev. F. Mehveş Kayani, *İslâmi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: II, sayı: 2 (Yaz), s. 9-20.
HALLAHMİ, Benjamin Beit; ARGYLE, Michael (2000, 2001). "Dindarlığın Etkileri (I-II)", çev. Adem Şahin, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10-11, s. 177-190, 453-477.
JÄSCHKE, Gotthard 1972). *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Bilgi.
KEYDER, Çağlar (1989). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, çev. Sabri Tekay, İstanbul: İletişim.
KINZER, Stephen (2002). *Hilal ve Yıldız -İki Dünya Arasında Türkiye-*, çev. Funda Keskin, 2. baskı, İstanbul: İletişim.
KIRAY, Mübeccel (1982). *Toplumbilim Yazıları*, Ankara: Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi.
KOLAKOWSKİ, Leszek (1999). *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar.
KOŞTAŞ, Münir (1995). *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
KÖKTAŞ, M. Emin (1993). *Türkiye'de Dinî Hayat -İzmir Örneği-*, İstanbul: İşaret.
LİNDİSFARNE, Nancy (2002). *Elhamdülillah Laikiz -Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği-*, çev. Selda Somuncuoğlu, İstanbul: İletişim.
MARDİN, Şerif (1986). *Din ve İdeoloji -Türkiye'de Halk Katındaki Dinsel İnançların Siyasal Eylemi Şekillendirmesine İlişkin Bir Kavramsallaştırma Modeli-*, 3. baskı, İstanbul: İletişim.
MENSCHİNG, Gustav (1994). *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Konya: Tekin.
MERT, Nuray (1994). *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul: Bağlam.
MUTLU, Kayhan (1989). "Bir Dindarlık Ölçeği -Sosyolojide Yöntem Sorunu Üzerine Bir Araştırma, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: III, sayı: 4, s. 194-199.
OCAK, Ahmet Yaşar (1999). *Türkler, Türkiye ve İslâm –Yaklaşım, Yöntem ve Çözüm Denemeleri-*, İstanbul: İletişim.
OKUMUŞ, Ejder (2002). *Gösterişçi Dindarlık*, İstanbul: Pınar.

ONAY, Ahmet (2001). "Dindarlık Ölçme Araştırmaları", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: XIV, sayı: 3-4, s. 439-449.
ÖZDALGA, Elisabeth (1989). "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Reduksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: III, sayı: 2 (Nisan), s. 29-39.
ÖZDALGA, Elisabeth (1998). *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslâm*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal.
PAKER, K. Oya (2000). *Üniversite Gençleri Arasında Modernliğin ve Laikliğin Sosyal Temsilleri*, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
REED, Howard A. (1995). "Çağdaş Türk Müslümanlarının Dinî Hayatı", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, der. Davut Dursun, İstanbul: İnsan, s. 91-127.
SARIBAY, Ali Yaşar (1993). "Protestanlık ve Sekülerizasyon -Sosyolojik Bir Bakış-", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, s. 85-89.
SARIBAY, Ali Yaşar (1994). *Sivil Toplum ve İslâm*, İstanbul: İletişim.
SEZEN, Yümni (1997). *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, İstanbul: Ayışığı.
STACK, Steven (2001). "Dindarlık, Depresyon ve İntihar", çev. Talip Küçükcan, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sayı: 7-8, s. 75-83.
SUBAŞI, Necdet (2000). "Arzular ve Gerçekler -Modernleşen Türkiye'de Dinin Referans Gücü-", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 59 (Ocak-Şubat), s. 79-85.
SUBAŞI, Necdet (2001). "Gündelik Hayat ve Dinsellik", *Avrupa Günlüğü*, sayı: 2, s. 237-260.
SUBAŞI, Necdet (2002). "Ara Dönem Din Politikaları", *Toplum ve Bilim*, sayı: 93 (Yaz), s. 284-314.
ŞAHİN, Adem (2001). *Üniversite Öğrencilerinde Dinî Hayat –Fakülteler Arası Karşılaştırmalı Bir Araştırma-*, Konya.
TAPLAMACIOĞLU, Mehmet (1962). "Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesâfeti Üzerine Bir Anket Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: X, s. 141-151.
TOPRAK, Binnaz (t.y.). "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, ed. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Der, s. 387-397.
TURAN, İlter (1993). "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", çev. Özden Arıkan, *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, ed. Richard Tapper, İstanbul: Sarmal, s. 39-69.
UYSAL, Veysel (1995). "İslâmî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 8, sayı: 3-4, s. 263-271.
ÜLGENER, Sabri F. (1981). *Zihniyet ve Din*, İstanbul: Der.
VERGİN, Nur (1998). *Türkiye'ye Tanık Olmak*, İstanbul: Sabah Cilt: VI-II, Sayı: 3-4, s. 263-271.
VERGİN, Nur (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, İstanbul: Bağlam.
WACH, Joachim (1995). *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: İFAV.
WOLF, Eric R. (2000). *Köylüler*, çev. Abdülkerim Sönmez, Ankara: İmge.
YAPAREL, Recep (1987). *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyo Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
YILDIZ, Murat (2001). "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", *Tabula Rasa*, sayı: 1 (Ocak-Nisan), s. 19-42.
YÜCEKÖK, Ahmet (1997). *Dinin Siyasallaşması -Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi-*, İstanbul: Afa.

Aleviliğin Dinî Statüsü:
Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi[1]

SÖNMEZ KUTLU
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Alevi kavramı 19. asırdan itibaren Kızılbaş, Tahtacı, Hurufi, Bektaşi, Kalenderi, Torlak, Işık vb. topluluklara kullanılmaya başlanmıştır. Türkiye coğrafyası ve Türklerle ilgili Alevi tanımlamasının, bugün Alevi diye tanımlanan grupların arka planını oluşturacak bir kullanımı yoktur. Alevilik Caferi, Hanefi, Maturidi, İsmailî gibi hem ortodoks hem de heterodoks unsurlar taşısa da Kızılbaşlık ve Bektaşilik teolojik bir yapılanma olmayıp tarikat benzeri mistik bir oluşumdur. Farklı mezhebî unsurlar taşımasından dolayı Aleviliğe mezhepler üstü veya doksi ötesi mistik oluşumlar anlamında 'metadoksi' denebilir.

anahtar kelimeler
Alevi, Kızılbaş, Ortodoksi, Heteredoks, Mezhep, Tarik

Giriş

Arapça bir sözcük olan Alevi (*'alavî*), "Ali'ye mensup, Ali taraftarı, Ali'yi seven, sayan ve ona bağlı olan, Ali'ye ait ve Ali'nin soyundan gelen" gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. Sözcüğün terim anlamına gelince, tarih boyunca, dilciler, tarihciler, şairler, edebiyatçılar, fırka ve mezhepleri inceleyen makâlât yazarları, farklı anlamlar yüklemişlerdir. Örneğin, tasavvufta tarikat silsilesi Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygamber'e ulaşan Kadiri, Mevlevi, Bektaşi ve benzeri

[1] İngilizce sözlüklerde bulunmayan *metadoxy* kavramı, ilk defa Türk araştırmacı Cemal Kafadar tarafından kullanılmıştır. Metadoksi, Türkçeye doksiüstü veya doksiötesi ya da doksidışı şeklinde çevrilebilir. Kafadar, Osmanlı dönemindeki tarikatları ve dinî hareketleri tanımlamada 'ortodoks' ve 'heterodoks' kavramlarının yetersiz olduğunu, bunların yerine 'metadoksi' kavramının kullanılmasını önermektedir. Geniş bilgi için bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, London 1995, s. 74-76. Krş. Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999', s. 22.

tarikatlara Alevi denilirken, İslam mezhepleri tarihinde Alevi adı, çok genel bir anlamda, Şia ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Alevi ismi, Türk ve Batılı araştırmacılar arasında 19. asırdan itibaren, Anadolu ve Balkanlar'da yaşayan önceleri Kızılbaş, Tahtacı, Işıklar, Abdallar, Torlaklar, Hurufiler, daha genel anlamda da Kalenderi ve Bektaşi adıyla bilinen dinî-mistik topluluklar için yaygın bir kullanım kazanmıştır. Biz bu makalemizde, Osmanlı'nın son zamanlarında Alevi veya Alevi-Bektaşi olarak tanımlanan zümrelerin, 15. asırdan itibaren yazıya geçirilmeye başlanan dinî-mistik edebiyatlarından hareketle, bir mezhep, tarikat veya tarikat benzeri sufi bir yapılanma olup olmadıklarını tartışacağız. Burada Aleviliğin, bir din olmadığı konusuna, malumu ilam olacağı için, girmeyeceğiz. İslam kültür ve medeniyeti havzasında ortaya çıkan Aleviliğin, tarihsel olarak diğer dinlerden etkilendiğini ortaya koymak Aleviliği anlamamızda faydalı olacaktır; ancak, Aleviliği bu dinlerden birine indirgemek veya birisiyle aynileştirmek, bizi Aleviliğin yazılı ve sözlü kaynaklarındaki tarihsel gerçeklerini inkâra ve toplumsal boyutundan soyutlanmış bütünüyle yeni hayalî Alevilikler üretmeye götürecektir.

1. Alevi İsminin Türklerle ve Türk Coğrafyasıyla İlişkili Kullanımları

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren yazılmış dinî veya edebî metinlerde şimdiye kadar göz ardı edilen Alevi isminin, Türkler ve Türk coğrafyasıyla ilgili olarak kimler için, nasıl ve hangi anlamlamlarda kullanıldığını ortaya koymak son derece önemlidir.

a) Yahyâ b. Zeyd Soyundan Gelenler

Yahyâ, Hz. Ali'nin torunlarından Emevilere isyan eden Zeyd'in oğludur. Alevi isminin kullanımına, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Türklerle ve Türk coğrafyasıyla ilgili olarak ilk defa İbnu'n-Nedîm'in eserinde rastlanılmaktadır.[2] İbnu'n-Nedîm, İshâk et-Türkî adlı bir Alevi ve onun Ebû Müslim tarafından Türk bölgelerine görevlendirilmesiyle ilgili ilginç iki rivayete yer vermektedir. Bizi ilgilendiren, İshâk et-Türkî'nin Alevi olduğundan bahseden ikinci rivayettir. Buna göre, "İshâk, Ali soyundan olup Ebû Müslim'in öldürülmesi sonrasında meydana gelen kargaşadan faydalanarak kendisini Müslimiyenin bir üyesi ve Ebû Müslim'in bir davetçisi olarak tanıtmıştır. Hâlbuki o, Yahyâ b. Zeyd b. Ali'nin oğlu olup Emevilerden kaçarak Türk bölgesine sığınmış birisidir."[3] Görüldüğü gibi, bu rivayete göre, İshâk et-Türkî, Hz. Ali taraftarı değil Ebû Müslim taraftarıdır ve onunla ilgili bazı aşırı iddialarda bulunmuştur. Tarihî kaynaklar ve tabakât kitapları Yahyâ b. Zeyd'in ve çocuklarının Türk bölgelerine sığındığına dair bilgileri[4] doğrulamakla birlikte, onun İshâk adında bir oğlundan bahsetmemektedir.

[2] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut t.y., s. 483.

[3] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 483.

[4] Geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Abbâs el-Hasenî, *Kitâbu'l-maṣâbîḥ*, s. 55-57. (*Aḫbâru'z-zeydiyye* (thk. W. Madelung, Beyrut 1987) adlı kitap içerisinde, s. 54-75.)

Makâlât türü eserlere gelince, peygamberliğin Hz. Âdem'den kıyamete kadar devam edeceğini ileri süren veya başka fikirleri benimseyen İshakiye adında birden fazla Rafızi fırkadan bahsedilmektedir; ancak, bunların her birinin nispet edildiği kişi aynı İshâk olmadığı gibi, hiçbiri İshâk et-Türkî ile de ilişkilendirilmemektedir. Hatta coğrafya ve seyahatnâme kitaplarındaki durum daha da karmaşıktır. Ebû Dulef'in Samaniler döneminde Türk bölgelerinde yaptığı seyahat sırasında Buğraç kabilesiyle ilgili kaydettikleri, eğer doğruysa, olayı farklı cephelere kaydırmaktadır. Çünkü Karahanlıların kastedildiği anlaşılan Buğraç kabilesinin kudretli hükümdarları, kendilerini Alevi olarak tanıtmakta ve Yahyâ b. Zeyd'in neslinden geldiklerini ileri sürmektedirler. Daha ilginci ise, Buğraçların inançlarıyla ilgili verdiği bilgilerdir: "...Başlarına ancak bu Alevi'nin sülalesinden gelen birini tayin ederler. Bu kabile mensupları göğe baktıkları zaman ağızlarını açarlar, gözleri dışarı fırlar. 'Arapların hükümdarı oradan iner, oraya çıkar,' derler."[5] Ayrıca Anadolu'da ve Orta Asya'da Aleviler ve Sünniler arasında Ebû Müslim cönkleri dolayısıyla hâlâ yaşayan Ebû Müslim kültüne bakarak, günümüz Aleviliği arasında bağ kurmak ve Alevi ismini buna dayandırmak mümkün görünmemektedir. Karahanlılarla ilgili Ebû Dulef'in zikrettiği inançlar, doğruluğunu kabul etsek bile[6] Ali'den çok Zeyd'le ve soyuyla ilgilidir. Ne Zeydî kaynaklarda ne de 15. asırdan itibaren oluşan Kızılbaş ve Bektaşi dinî edebiyatında, böyle bir inancın izlerine rastlamak mümkündür. Dolayısıyla bugünkü Alevi kullanımının, bununla herhangi bir tarihsel bağlantısı bulunmamaktadır.

b) Peygamber Soyundan Gelenler

Yûsuf Has Hâcib, eserinde Alevi ismini, daha geniş bir anlamda, Hz. Peygamber'in soyu, yani Ali'nin Hz. Fâtıma'dan devam eden soyu için kullanmaktadır. O, hizmetkârlar ve beyin adamları dışında toplumu oluşturan tabakalardan birisinin de Peygamber nesli olduğunu söyleyerek, bu kişilere nasıl davranılacağı konusunda şu öğütleri vermektedir: "Bunlardan biri Peygamber'in neslidir; bunlara hürmet edersen, devlet ve saadete kavuşursun. Bunları pek çok ve gönülden sev; onlara iyi bak ve yardımda bulun. Bunlar Ehl-i Beyt'tir, Peygamber'in uruğudur; ey kardeş, sen de onları, sevgili Peygamber hakkı için, sev (*bunlar ehl-i beyt ol ḥabibkḳa ḳardaş / ḥabib savçı ḥaḳḳı üçün sev adaş*). Ağızlarından yakışıksız bir söz çıkmadıkça, onların içini-dışını ve aslını-esasını araştırma."[7] Yûsuf Has Hâcib'in burada Alevi olarak bahsettiği sınıfın Türklerle ilgili olmadığı, Emevi ve Abbasi zulmünden kaçıp Türklere sığınan veya da-

[5] Ebû Dulef, *Seyahatnâme*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 1995, s. 89. (İbn Fadlan'ın *Seyahatnâme*'si içerisinde). Yâkût el-Hamevî de, Ebû Dulef'ten naklen aynen vermektedir. Krş. *Kitâbu mu'cemu'l-buldân*, Mısır 1906, V. 410.

[6] Bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, haz. Turhan Yörükân, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 413 vd.

[7] Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, trc. Reşid Rahmeti Arat, Ankara 1959, II. 313. Orijinal metinle krş. Yûsuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, thk. Reşid Rahmeti Arat, Ankara 1991[4], I. 436.

ha sonraları kendi istekleriyle göçüp gelen Hz. Peygamber soyuna mensup veya kendisini bu soya mensup göstermeye çalışan kişiler olduğu açıktır.

c) Hz. Ali'nin Peygamberliğini İleri Sürenler

Türk asıllı Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî ile onun çizgisini devam ettiren İbnu'l-Cevzî ve İbn Kemâl Paşa, herhangi bir coğrafyayla, şehirle ve soyla ilişkilendirmeksizin Rafızanın bir alt fırkası olarak Gulviyeden bahsederler. Bu kelime, Arapçada noktasız yazıldığında Aleviye diye okunabilmesi ve ilk defa Türk asıllı bir yazarın eserinde geçmesi dolayısıyla bizi ilgilendirmektedir. Farklı okunabilmesinden dolayı olsa gerek, Nesefî'nin eserini tahkik eden Marie Bernand, ilk geçtiği yerde Gulviye, müstakil olarak bu fırkanın anlatıldığı yerde Aleviye, hemen akabinde Rafızanın ikinci fırkası Emriye ile ilgili bir karşılaştırmada tekrar Gulviye olarak okumuştur.[8] Kelime iki şekilde de okunabilir; fakat diğer kaynaklarda Rafızilerin aşırılarını Gali veya Gulat adıyla ele aldıkları düşünülürse Gulviye okunuşunu tercih etmek daha isabetli olur. Önemli olan nasıl okunduğu değil, bununla kimin kastedildiği ve sahip olduğu fikirlerdir. Birinci hususta kaynakların verdiği bilgiler yetersiz kalmaktadır. İkinci hususa gelince, Nesefî'de yer alan bilgiler kısadır ve daha sonraki kaynaklarca tekrarlanmaktadır. Bu fırkanın görüşüne gelince, Ali'nin Allah'ın peygamberi olduğu iddiasından ibarettir. Onlara göre, Allah, peygamberliği Ali'ye vermişti; fakat Cebrail, yanlışlıkla Hz. Muhammed'e getirmiştir. Bu görüşlerinden dolayı onlar, Hz. Ali'ye "Allah rahmet etsin" yerine *Salla'llâhu 'alâ 'Alî* demektedirler.[9] Ancak, bu fikri benimseyen Türk topluluklarının olduğu yönünde veya bu inançların bugünkü Aleviliğe onun bir devamı olarak geçtiği yönünde hiçbir kanıt yoktur. Diğer taraftan Nesefî döneminde Mâverâünnehir'de yazılan kaynaklarda da bu konuda bilgi verilmemektedir. Mezhepler tarihi eserlerinden ikinci bir grup ise, Cebrail'in peygamberliği Ali yerine yanlışlıkla Hz. Muhammed'e götürdüğü şeklindeki fikri, Aleviyeye değil, Şii gulat hareketlerinden Gurabiyeye ait gösterir.[10] Günümüz Alevi-Bektaşiliğin dinî yazılı kaynaklarında da yukarıda zikredilen iddiaya rastlayamamaktayız, yalnız bazı Alevilerin buna benzer iddialara sahip olduğu bilinmektedir. Böyle bir fikir, muhtemelen aşırı Şii-Bâtını veya Hurufi kültürle birlikte Aleviler arasına girmiş olabilir.

d) Safevi Taraftarlığı/Yandaşlığı

Şah İsmail, Pir Sultan Abdal, Şahiya (16. yüzyıl), Azbî-Mısrî-i Niyâzî (ö. 1693) ve Kul Himmet gibi bazı şairlerin, şiirlerinde "Alevi[11], Aleviyem, Hüseyni-

[8] Krş. en-Nesefî, Ebû Muti' Mekhûl b. Fazl (318/930), *Kitâbu'r-redd 'alâ'l-bida'*, thk. Marie Bernand, *Annales Islamologiqes*, 16 (1980), s. 61, 78-79.

[9] Nesefî, *Kitâbu'r-redd 'alâ'l-bida'*, s. 79.

[10] Bkz. el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991, s. 194.

[11] Örneğin, "Meşrebi Hüseynî ismi Alevî / Muhammed Ali'ye çıkar yolları" (Kul Himmet). Bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, İnkılâb Kitabevi, İstanbul 1992², s. 33.

yem[12], Hayderiyem[13], Caferiyem[14], Askeriyem[15]" şeklinde kimlik tanımlamaları yaptıklarını görmekteyiz. Ancak, *Alevi* veya *Aleviyem* ifadesinin günümüzde kavramlaşan Alevi deyimiyle aynı anlamda kullanılmadığı da açıktır. Çünkü bu şiirlerde geçen isimler, Safevi taraftarlığı yerine mecazen Alevi, Hüseyni, Hayderi ve Caferi tercih edilmiştir. Aksi taktirde bunların her birisini bir mezhep veya fırka olarak algılamak gerekir; ki, bu mümkün değildir. Bunlar, sistematik teolojiye sahip topluluktan ziyade on iki imamı bayraklaştıran siyasal bir topluluk veya onun mensubu olmak anlamındadır. Dolayısıyla, 19. asırdan itibaren kullanılan Alevi ismi, bu şairler tarafından sık sık kullanıldığı için yaygınlık kazanmayıp çağdaş bir kavramlaştırmadır. En önemli problemlerden birisini de, Aleviliğin Osmanlı döneminde var olan Babai, Işık, Hurufi, Torlak, Kalender, Tahtacı, Kızılbaş, Rafızi, Bektaşi ve diğer bazı sufi oluşumların tamamı için kullanılmasıdır. Aslında bunların her birisi ayrı ayrı analiz edilmelidir. Bunlardan Kızılbaş kavramını belirleyen en temel unsurlar şunlardır: a) Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e aşırı sevgi ve yüceltme,[16] b) Kerbelâ şehitlerine bağlılık veya Muharrem Matemi,[17] c) Osmanlı aleyhtarlığı,[18] d) Emevilere (Mervân, Mu'âviye ve Yezîd)[19] ve Haricilere lanet,[20] e) Hz. Ali ve Ehl-i Beyt dostlarına muhabbet (*tevellî*),[21] f) Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in düşmanlarından nefret (*teberrî*),[22] g) Seyh Safiye bağlılık/Şah İsmail'e bağlılık/Erdebil tekkesine bağlılık[23], ğ) Kızıl başlık giymek,[24] h) Hacı Bektaş Velî'ye bağlılık.[25]

Bu anlamların dışında Alevilikle irtibatlı olan Kızılbaş kelimesini, mezhepler tarihi kaynaklarında zikredilen kırmızı elbise giydikleri için el-Muhammıra adıyla anılan bir gruba bağlamak da doğru değildir. Bazı mezhepler tarihi kaynaklarında Babekiye için zikredilen mum söndü ve benzeri hâdiseler[26] aynen alınarak, karalamak amacıyla Kızılbaşlara isnat edilmiştir. Bu tamamen asılsız

[12] Bkz. *Alevî-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, haz. İsmail Özmen, Kültür Bakanlığı, Ankara 1998, II. 261; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Hatâyî Divanı*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul t.y.[2], s. 165-166.

[13] Bkz. Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 57.

[14] Bkz. Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 57.

[15] Bkz. Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 57.

[16] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, İstanbul 1982, s. 159-160, 161-162, 164-166; Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 88-89, 184; *Alevî-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 261; Abdülbâki Gölpınarlı-Pertev Naili Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Der Yay., İstanbul 1991, s. 130-131.

[17] Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 140.

[18] Gölpınarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, s. 67-79.

[19] Bkz. *Alevî-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 261; Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 140, 141, 172, 173.

[20] Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 147, 148, 149, 153, 169, 172.

[21] Bisâtî, *Menâķıbu'l-esrâr behcetu'l-aḫrâr (Risâle-i Şeyḫ Şâfî)*, Mevlânâ Müzesi, Ferid Uğur Kütüphanesi, Nu: 1172, v. 11b.; Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 153.

[22] Bisâtî, *Menâķıbu'l-esrâr behcetu'l-aḫrâr (Risâle-i Şeyḫ Şâfî)*, v. 11b.

[23] Bisâtî, *Menâķıbu'l-esrâr behcetu'l-aḫrâr (Risâle-i Şeyḫ Şâfî)*, v. 2b, 14a-b, 51b; 52a-b; Gölpınarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, s. 85-94, 143; Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 167; Baha Said Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, haz. Nejat Birdoğan, İstanbul 1994, s. 139.

[24] Bkz. Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, s. 450; Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 88-89.

[25] Bkz. *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 74.

[26] Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 207.

bir iddiadır ve iki grup arasında bir ilişki yoktur. Bu türden ithamlar, Orta Asya'daki Yesevi gruplara ve Irak'taki Ka'kailere de yapılmıştır.

2. İslam Mezhepleri Tarihi Usûlü Açısından Alevilik ve Bektaşiliğin Durumu

İslam, en genel anlamda, doktriner olarak inanç, ahlak, ibadet ve muamelat gibi konularda temel bazı alanları kapsamaktadır. Buna göre, Allah'a, kitaplarına, meleklerine, resullerine ve ahiret gününe inanmak gibi inanç esaslarından; insanın ahlaklı ve erdemli olmasını sağlayan ahlak ilkelerinden; namaz, oruç, zekât, hac ve diğer ibadetlerden ve insanlarla ilişkilerin bir kısmını düzenleyen dolaylı veya dolaylı hukuki müeyyidelerden (muamelattan) oluşur. Bu sebeple inanç esaslarını belirleme yetkisi sadece Allah'a ait olup Kur'an'da kesin ve açık bir şekilde belirtilmiştir. Bunlara ilave olarak, kader ve velâyet/imamet gibi hususlar ve mezheplerin siyasi ve itikadi fikirleri, inanç esaslarına ilave edilmeye çalışılmışsa da bunlar, inanç esaslarını değil mezhebî esasları oluşturur. Her dinin bir peygamberi, bir kitabı ve ibadethanesi vardır ve bunlar mezheplerüstü ortak değerlerdir. İslam'ın bu yönü Hz. Peygamber'le birlikte kurumsallaşmış olup mezheplerüstü ve öncesi kısmını oluşturur. Bu sebeple Allah'ın varlığına ve birliğine (uluhiyet), Hz. Muhammed'in onun resulü olduğuna ve onun Allah'tan getirdiklerine (nübüvvet), öldükten sonra dirilmeye ve hesaba çekilmeye (ahiret) inanan herkes mümin, Müslüman ve Kıble Ehli'dir.

Mezhep, Arapça bir kelime olup, sözlükte benimsenen görüş, farklı tutum ve davranış, takip edilen ve gidilen yol anlamlarına gelir; terim olarak ise, İslam tarihinde sosyal, siyasi, teolojik ve ekonomik sebeplerle ortaya çıkan, belli fikirler ve şahıslar etrafındaki siyasi-itikadi veya fıkhi-amelî zümreleşmeler demektir. Bu farklılaşmalar, temelde insan unsuru, dinî metinler ve toplumsal yapı üçgeninde meydana gelmektedir. Bunlardan siyasi-itikadi alanla ilgili olanlarına fırka, amelî-fikhi boyutu ağır basanlara fıkıh mezhepleri, âdâp-erkân ve ahlakla ilgili olan kültürel-dinî oluşumlara tarikat denilir.

İslam'ın anlaşılma ve yaşama biçimleri olarak kabul edilen mezheplerin ortaya çıkması, tarihsel, politik-dinî ve beşerî bir olgudur. Hiçbir mezhep, görüşlerinin bütün insanlık için kıyamete kadar geçerliliği ve İslam'ı bütün yönleriyle temsil ettiği iddiasında bulunması ve kendisini İslam'la aynileştirmesi doğru değildir. Bu bağlamda İslam'ın varlığı, mezheplere bağlı değildir; çünkü mezhepler yokken İslam var idi. Siyasi ve itikadi alanda ortaya çıkan her anlayış ve yaşayış biçimi, mezhep kabul edilmemektedir. Bunların mezhep kabul edilmesi için, bazı özellikleri taşıması gerekmektedir.

a) Teolojik Boyut

Siyasi ve itikadi mezhepler, tarihî süreçte Müslümanların karşılaştıkları siyasi veya inançla ilgili köklü problemler üzerinde sistematik ve tutarlı fikirlerden oluşan bir teoloji veya nazariye geliştirmek suretiyle kurumsallaşırlar. Aksi takdirde, bu kurumlaşmayı tamamlayamazlar ve sonuçta başka bir kurumlaşmış fikir

ekolünün uydusu hâline gelirler veya bunu başarmış teolojik ekolün temel görüşlerini kabul ederek, ayrıntılarda bazı farklı görüşler ortaya koyarlar. Bu durumda bağlı olduğu siyasi ve itikadi düşünce ekolünün alt kolu hâline gelir. İslam düşüncesinde, sistematik teoloji veya nazariye geliştirenlerin başında Haricilik, Şia (Zeydiye, İsmailiye, İsnâaşeriye), Mürcie, Mutezile, Maturidilik ve Eşarilik gelmektedir. Bu mezheplerin ortaya koyduğu görüşlerin ve bunların tartışılması sonucunda İslam teolojisinin genel çatışı oluşmuştur. Örneğin, Şia, imamet nazariyesiyle, Mutezile tevhid ve adalet nazariyesiyle, Mürcie iman nazariyesiyle, Hariciler iman ve hilafet konusundaki görüşleriyle diğerlerinden farklı görüşler ortaya koyarak bu çatının oluşmasında büyük rol oynamışlardır. Sistematik teolojinin ana konularının başında, Allah ve sıfatları (uluhiyet), peygamberlik (nübüvvet), öldükten sonra dirilip hesaba çekilme (meâd), iman ve büyük günah (*el-esma ve'l-aḥkām*), kader, iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak (*emr-i bi'l-ma'rūf nehy-i 'ani'l-munker*) ve devlet başkanlığı (imamet/hilafet) gelmektedir. Alevilik-Bektaşiliğin yazılı kaynakları incelendiğinde, bu konularda insicamlı bir nazariye ileri sürmediği ve farklı bir teoloji kurma teşebbüsünde bulunmadığı görülmektedir. Her ne kadar eserlerinde, on iki imamın masumiyeti, tevellî ve teberrî gibi fikirler savunulmakta ise de, Şia ve diğer ekoller gibi, imama niçin ihtiyaç olduğu, Hz. Peygamber'den sonra kimin imam olması gerektiği ve bunun uzun uzun teolojik temellendirmeleri, imamın taşıması gereken şartlar konusunda insicamlı bir teoloji kurmamıştır. Bunlardan anlaşılıyor ki, Alevilik-Bektaşilikte var olan nazariye, dört kapı kırk makam adıyla bilinen mistik ve ahlaki bir nazariyedir ki, bunun teolojiyle doğrudan ilişkisi yoktur.

b) Yazılı Edebiyat Boyutu

Siyasi ve itikadi bir oluşumun, mezhep hüviyeti kazanabilmesinde bir diğer önemli husus ortaya koyduğu teoloji veya nazariyeyi ele alan temel eserler bırakmış olmasıdır. Çünkü bu eserler, toplumsal yapıyla birlikte bir devamlılık kazanmaktadır. Ayrıca görüşlerinin başkaları karşısında savunulabilir, tutarlı ve insicamlı hâle gelmesini sağlamaktadır. Her bir mezhep kurucusu kabul edilen imamı veya onu takip eden mensupları, yukarıda zikredilen temel kelami konularda veya bunlardan birisinde benimsedikleri görüşleri uzun uzun tartışıp akli delillerle ve Kur'an ayetleriyle destekleyerek savundukları birçok eser yazmışlardır. Siyasi ve teolojik düşünce ekollerinin bu eserleri, bugün elimizdedir. Hatta her mezhep, tarih boyunca önemli kültür merkezlerinde kendine ait birtakım medreseler kurmak suretiyle bu eserlerini okutmuş ve görüşlerini yaymaya çalışmışlardır. Teolojiler, daha çok yazılı kaynaklarla ve belirli kurumsal mekânlarda (medrese/cami) aktarılır. Son derece sınırlı olan Alevilik ve Bektaşiliğin yazılı kaynaklarından Vilâyetnâmeler, Buyruklar, Nefesler, Fütüvvetnâmeler, Erkânnâmeler, Tercümanlar ve Menakıbnâmeler, insicamlı bir teolojiyi sürdüren mezhebî eserler olmaktan çok, tasavvufi/mistik veya menkıbevi nitelikli eserlerdir. Diğer taraftan, –*Hüsniye* hariç– eserlerde geçen Hz. Ali, İmam Ca'fer ve Hacı

Bektaş'la ilgili referansları, tamamen siyasi ve teolojik bir önder şahsiyet olarak değil, Şiadakinin aksine, manevi pîr ve rehberler olarak sunulmaktadır.

c) Toplumsal Boyut

Herhangi bir düşünce ekolünün siyasi ve itikadi bir mezhep kimliği kazanabilmesinde bir başka husus, ortaya konulan siyasi veya kelami nazariyenin sadece eserlerde kalmayıp bir toplum tarafından benimsenmesidir. Bir bilginin ortaya attığı görüşleri insicamlı bir akîde oluşturabilir; ancak bunları benimseyen, savunan ve en azından tarihin belli bir döneminde devam ettiren mensupları yoksa, o zaman bu bir mezhep olarak kabul edilmez. Bunun için mezhebin tanımında belli görüşler ve fikirler etrafındaki teolojik-dinî veya fıkhi-amelî zümreleşmelerdir kaydı konulmaktadır. Mezhepler, tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkan ve içinde doğdukları siyasi ve ictimai şartlardan etkilenen kurumlar oldukları için, bütün Müslümanlar tarafından değil bazı topluluklar tarafından benimsenir. Bazı mezhepler ise, bütün toplumun desteğini almak yerine, tek bir soyun veya boyun desteğini kazanabilir. Ama genelde mezheplerde tek bir etnik yapı yoktur. Bir mezhepte her soydan ve boydan insan olabilir. Diğer taraftan mezheplere giriş ve çıkışın belli şartları ve törenleri yoktur. İsteyen istediği mezhebe, törensiz girebilir ve çıkabilir. Mezheplerde kurucu imamlar önemli olmakla birlikte, toplumsal yapı içerisinde bir hiyerarşi ve bunların huzurunda yapılan vakitleri belirlenmiş mezhep ayinleri ve törenleri yoktur. Alevilik ve Bektaşiliğin her ikisinin de toplumsal boyutu olmakla birlikte, cemaat içi ilişkiler de pîr/mürşid-tâlib/derviş hiyerarşisi vardı. Bu bakımdan ele alınırsa Bektaşiliğin toplumsal yapısında, tamamen kurumsallaşmış bir sufilik eğemendir. Alevilikte (Kızılbaşlık) ise, Safevi-Erdebil Tekkesi'ne bağlılıkları göz önünde bulundurulduğunda, tarikat benzeri sufi bir yapı eğemendir. Ayrıca her ikisinde de, ikrar töreni, müsahip erkânı ve benzeri tarikat ayinleri söz konusu olup, bu ayinlerin yapıldığı tekke, zaviye, dergâh, meydan evi ve benzeri özel mekânlar vardır. Alevilik ve Bektaşilikte bunun adı meydan evi, Mevlevilikte meydan-ı şeriftir.

Yukarıda zikredilen hususlar dikkate alındığında gerek Alevilik gerekse Bektaşilik, İslam mezhepleri tarihinin, mezhep hüviyeti kazanmadığı görülmektedir. Zaten Bektaşiliğin bir tarikat olduğu, klasik İslam düşüncesi konusunda uzman olan herkesin itttifakla kabul ettiği bir gerçektir. Bize göre, gelenekli Aleviliğin geçmişteki ve bugünkü yapılanması da, ocakzâdelik ve dedelik kurumu göz önünde bulundurulursa, tarikat benzeri mistik/sufi bir yapılanmaya benzemektedir ve Hacı Bektaş Velî'ye, bazı ocaklar hariç, bağlılık söz konusudur. Safeviler döneminde, Hacı Bektaş'a bağlı olmayan bazı ocaklar, Erdebil veya Sofiyan süreğine bağlı idiler. Bektaşilikle ilişkilerini tam olarak kesmemiş olan bu çevreler, Safevilerin yıkılışıyla birlikte tekrar Bektaşiliğin Çelebiler kolu etrafında toplanmışlardır. Aslında, Kızılbaş Alevilikle Bektaşilik arasındaki farklılaşma, siyaset temelli sosyokültürel bir farklılaşmadır. Muhtemelen Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail arasındaki siyasal anlaşmazlıklar sonucunda, kırsal kesimdeki Bektaşilik,

Erdebil tekkesine sempati duyarak şehir Bektaşiliğinden kültürel ve siyasal açıdan farklılaşmaya başlamış ve bazı konularda Şianın siyasi fikirlerinin etkisinde kalmıştır. Bununla birlikte Anadolu Aleviliği, On İki İmamiye Şiiliğini mezhep olarak benimsememiştir. Birçok mezhebin Alevilik üzerinde etkisi olmuş, ancak mistik yapısını ve mürşid/dede-tâlib ilişkisine dayalı din anlayışını/yaşantısını sürdürmesi dolayısıyla bir mezhep hüviyetini kazanamamıştır.

Ayrıca, İslam düşüncesinde siyasi ve itikadi mezheplerde, her ne kadar Peygamber'e kadar uzanan bir silsile varsa da, aslâ babadan tevarüs eden veya soyda ya da ocakzâdelerde devam eden veya seçim yoluyla el değiştiren bir yetki devri söz konusu değildir. Alevi-Bektaşilikte ise, dedeler böyle bir yetkiye sahiptir, soyda devam eder, seçimle gelir ve icazetle tayin edilir. Diğer taraftan, İslam mezhepleri arasında soya bağlı bir mezhep yoktur. İsteyen istediği mezhebe girer ve çıkar. Hâlbuki Alevilik soyda devam eder. Anne ve babası Alevi olmayan Aleviliğe giremez kanısı yaygındır. Bektaşilikte de, ancak uzun törenlerden geçtikten sonra tarikata girmek mümkündür. Zikrettiğimiz hususlardan hareketle, Bektaşiliğin kurumsallaşmasını tamamlamış bir tarikat, Kızılbaşlığın ise tarikat benzeri sufi bir yapılanma olduğu sonucuna varılabilir.

3. Alevi-Bektaşi Yazılı Kaynaklarında Farklı Mezhebî Unsurlar

Orta Asya'dan gelen Türk boyları, daha önce yaşadıkları bölgede hâkim olan Hanefilik ve Maturidiliğin dışında, göçleri sırasında yolda karşılaştıkları diğer kültürlerden, inançlardan ve mezheplerden etkilenmişlerdir. Anadolu'da ortaya çıkan diğer tarikatlarda ve tarikat benzeri mistik teşekküllerde olduğu gibi, Alevilik-Bektaşilikte de, bu etkilenmeleri veya mezhebî unsurları yazılı metinlerinden hareketle analiz etmek mümkündür. Bunların tespit edilmesiyle, sufi/mistik dünya görüşü etrafında kurumlaşan tarikatların veya tarikat benzeri sufi teşekküllerin, Sünni ve Sünni olmayan pek çok unsuru bünyesinde barındıran mezheplerüstü yapılanmalar (*metadoksy*) oldukları daha iyi anlaşılacaktır.

a) Maturidiliğe Ait Unsurlar

Alevilik-Bektaşiliğin etkilendiği ilk kültür çevresi Hanefi-Maturidi kültür çevresidir. Özellikle Bektaşilerin iman tanımları, iman edilecek nesneler, iman-amel ayırımı gibi konularda Maturidiliğin fikirleriyle hemen hemen aynıdır. Ehl-i Sünnetin iki büyük ekolünden birisi olan Maturidiliğin kökleri Ebû Hanîfe'ye kadar uzanmaktadır. İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye göre, "İman, dil ile ikrar kalp ile tasdiktir, ameller imana dahil değildir. Büyük günah, şirk olmadıkça imana zarar vermez. Taat de, iman olmadıkça kişiye fayda vermez." Maturidi de, bu hoşgörüye dayalı iman anlayışını aynen benimsemiştir. Ancak dil ile ikrarı kişinin dünyada mümin muamelesi görmesi için şart koşmuştur. Ayrıca dinin kaynağının akıl olduğu ve imana akılla ulaşılabileceğini ileri sürmüştür. Hacı Bektaş Velî, eserinde bu görüşleri aynen tekrarlamaktadır. Örneğin, iman ko-

nusunda şöyle demektedir: "... Ârifler katında iman akıl üzeredir. Fakat imanın herkesce bilineni; kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğudur. Kim ki, Çalap Tanrı'ya olan inancını kalp ile tasdik etmez ise, mutlak kâfir olur. (...) Veyahut dili ile ikrar edip de, kalbiyle tasdik etmezse ona da münafık denir. (...) Amma ibadet ve taata gelince: Amel imandan ayrıdır. Ve iman taattır. (İmanın kendisi bir taattir.) Değme taata iman ermez; küfür de günahtır, amma değme günah küfre ermez."[27] *Buyruk*'taki iman tanımı da *Makâlât*'takiyle aynıdır. Şöyle tanımlanır: "Hakikat, dil ile ikrar kalple tasdik edip inanıp iman getirmektir."[28] Bu konuda ve iman edilecek nesneler konusunda da aynı etkilenme açıkca görülmektedir. Hacı Bektaş Velî'ye göre, "Şeriat'ın ilk makamı iman getirmektir: İmanın da altı şartı vardır. Onlar da; Allah'ın birliğine, meleklerine, kitaplarına,[29] peygamberlerine,[30] ahiret gününe, kaza ve kaderin,[31] hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmaktır."[32] Kaygusuz Abdal tarafından da iman ve İslam'ın şartları aynen benimsenmiştir.[33] Burada ele alınan inanılacak nesneler veya imanın şartları Ebû Hanîfe ve Mâturîdî'inin görüşleriyle aynıdır. Yalnız açıklamalarda peygamberlere imandan bahsederken Allah dostlarına inanmak da imandandır, denilmektedir.[34] *Makâlât*'ın Arapça metninden bize ulaşan kısmında ise "Allah dostlarını ve kerametlerini tasdik etmek imandandır" şeklinde geçmektedir.[35] Allah dostlarının başında Hz. Peygamber'in yer aldığı metinden açıkça anlaşılmaktadır. Ancak, onun dışındaki Allah dostları kimlerdir, bunlara on iki imam dahil midir, değil midir, belli değildir. Çünkü Şiada imamlara iman da bir iman esasıdır. Kerametlerinden bahsedilmesi, en azından onların Şianın anladığı anlamda Hz. Peygamber'in dinî ve siyasi halefi olmaktan ziyade, sufi

[27] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, sad. Abdurrahman Güzel, Akçağ Yayınları, Ankara 2002², s. 176-7.

[28] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 12.

[29] Kur'an'la ilgili olarak bkz. Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 60; *Kaygusuz Abdal (Alâeddîn Gaybî) Menâkibnâmesi*, haz. Abdurrahman Güzel, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999, s. 118-123; Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 157; *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 256, 262, 267; III. 100; *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, nşr. Bedri Noyan, İstanbul 1976, s. 147; *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 19, 24, 32, 49, 90, 91, 92, 93, 146; Yeminî, *Hazreti Ali'nin Faziletnâmesi*, çev. Abbas Altınkaş, İstanbul 1994, s. 22.

[30] Alevi-Bektaşi kültüründe de, gül hem ilahi güzellikleri, hem de Hz. Muhammed'i temsil eder. Hz. Muhammed'le ilgili bazı şiir ve nefesler için bkz. *Şeyh Safî Buyruğu*, haz. Mustafa ve Bektaşi Erbay, Ayyıldız Yayınları, Ankara 1994, s. 152; Mahmut Bozçalı, *Bektaşilik Nefeslerinde Dinî Muhteva*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998, s. 89 (Âşık Yoksul Derviş'in elyazması hâlindeki şiirini Hüseyin Tuğcu'dan aldığını söylemektedir.); *Pir Sultan Abdal Divanı*, neş. Ant Yayınları, İstanbul 1994, s. 56, 134; *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 262, 166, 170, 181, 185; Yeminî, *Hazreti Ali'nin Faziletnâmesi*, s. 23, 24-25, 97.

[31] Aleviler üzerinde etkili olan *Hüsniye* adlı eserde, insan fiilleri, kaza ve kader gibi kelami sorunlar tamamen İmamiye mantığıyla ele alınarak temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu konuda, *Hüsniye* ve diğer Alevi-Bektaşi metinler arasında tam bir çelişki söz konusudur. Bkz. *Tam ve Hakiki Hüsniye*, haz. heyet, Ankara 1999, s. 31-35.

[32] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 176.

[33] Bkz. *Alevî-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, I. 241-242; Abdülkadir Sezgin, *Hacı Bektaş Velî Ve Bektaşilik*, İstanbul 1991, s. 253-54; Bozçalı, *Bektaşilik ve Bektaşi Nefeslerinde Dinî Muhteva*, s. 150.

[34] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 178.

[35] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 275.

düşüncedeki anlamıyla veliler olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Diğer Alevi metinlerde, kader konusunda birbirinden farklı görüşler söz konusudur.

İslam'ın beş şartı olarak bilinen ibadet boyutu, herhangi bir mezhebe ait olmayıp, Hz. Peygamber döneminde kurumlaşmıştır, yani mezhepler öncesi dönemde kurumlaşan mezhepler ve tarikatlar üstü müşterek bir hususdur. Hacı Bektaş Velî, eserinde yaygın olarak kullanılan bir hadise dayandırılan İslam'ın şartlarını aynen kaydetmektedir. Burada İslam şu şekilde açıklanmıştır: "Namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, gücü yetince hacca gitmek."[36] Sadece *Makâlât* da değil, Buyruklar dahil Alevilik-Bektaşiliğin diğer yazılı kaynaklarında dört kapı kırk makamından bahseden herkes, Şeriat'ın makamları arasında bunlara yer vermektedir.[37] Günümüzde farklı yorumlar söz konusu olmakla birlikte, yazılı kaynaklara göre, Şeriat, tarikat, marifet ve hakikatin hepsi bir bütündür. Bunlardan birinin eksikliği diğerinin de eksikliği demektir. Alevi-Bektaşi metinlerde göze çarpan Maturidiliğe ait bir unsur da müminin daima ümitle korku arasında bir tutum içerisinde olması gerektiğidir. Ebû Hanîfe ve Mâturîdî'ye göre, mümin ne kadar iyilik yaparsa yapsın aşırı bir ümitvâr olmamalı, ne kadar büyük günah işlemiş olursa olsun ümitsizliğe ve korkuya kapılmamalıdır. Amellerinin karşılığı konusunda ümitle korku arasında bir tavır takınmalıdır. Hacı Bektaş'a nispet edilen *Makâlât*'ta Allah'ın inayetinin, havf u recâ arasında olanlara[38] ait olduğundan bahsedilmektedir.

Şii edebiyatta yer alan ilk üç halife ve sahabeye yöneltilen sert eleştiriler, genelde Alevi-Bektaşi yazılı edebiyatında göze çarpmaz. Bilakis eserlerinde Hz. Peygamber, ilk dört halife, Peygamber'in ehl-i beyti ve diğer sahabileri için birlikte dua edilir ve saygı gösterilir.[39]

Hacı Bektaş'a nispet edilen *Makâlât* adlı eserde de, yukarıda zikredilen birleştirici tavrın şu şekilde yansıdığı görülmektedir: "Tanrı Teâlâ'nın hükümlerin-

[36] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 181; *Buyruk*'ta da şöyle sayılır: "Oruç, namaz, hac, zekât, kelime-i şehadet, dünyalık fitresinin tümü Muhammed-Ali'nin buyruğudur." Bkz. *Buyruk*, haz. Fuat Bozkur, s. 19. "Şeriat'ın üçüncü makamı: Üçüncü makam ibadet etmektir. Bu, namaz kılmak, oruç tutmak ve zekât vermekle yapılır. Tanrı ibadet konusunda şöyle buyurmuştur. De ki: Ben ancak sizin gibi bir insanın, ancak bana Tanrı'nın tek bir Tanrı olduğu vahyolunur. Rabbine kavuşmayı uman kimse yararlı iş işlesin ve Rabbine kullukta hiç ortak koşmasın. (18/Kehf Suresi 110.)" Bkz. *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 126.

[37] Alevi-Bektaşi edebiyatında namazın önemini belirten ve kılınmasını tavsiye eden şiirler bulunmaktadır. Bkz. *Kaygusuz Abdal (Alâeddîn Gaybî) Menâkıbnâmesi*, s. 141-142; Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 72.

[38] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 202.

[39] "Evvelîn sûreti vü şeyh melîh / Düvvümin kılmadı bir iş kabîh / Süvvümin şöyle-y-di hulki anun / Hakîkat sırrı-y-idi Mustafânun / Çârmîn sıdk Sıddıka yitürür / Sıdk-ila hazret ol ele getürür / Pencümin ol ki 'ömer-i sânî / 'Adl içinde sanayidün ani / Şeşümin hem hayâsına 'Osmân / İrseyidi ideydi cân kurbân / Heftümin hem sehâ içinde 'Alî / Katre degül katında dünye mâli". Bkz. Elvan Çelebî, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıki'l-Ünsiyye*, haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, s. 120. Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'yi birlikte öven şiirler için bkz. Çelebî, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 122, 141, 144, 145, 159, 164, 165, 175, 176; Âşık Paşa-yı Velî, *Garipnâme*, s. 35, 41, 355; Abdülbâki Gölpınarlı, "Burgâzî ve Fütüvvetnâmesi", *İÜİFM* XV (1953-1954), Nu: 1-4, s. 127. Krş. (Anonim), *Fütüvvetnâme*, Beyazıt Ktb., Nu: 5481, v. 20a.

den birini dahi bâtıl sayarsa (inkâr ederse) veya Hz. Muhammed'i inkâr ederse, Hz. Muhammed'in sahabilerinden birini nâ-hak bilse, (bugüne kadarki) işlediği bütün ameller heba olur."[40] *Makâlât*'ın bir başka yerinde sahabe beş parmağa benzetilerek övülür: "Ve hem Muhammed (a.s.) baş parmak gibidür; Ebû Bekir (r.a.) şehadet parmağı gibidür; Ömer (r.a.) orta parmak gibidür; Ali (k.v.) kiçi parmak gibidür."[41] Şah İsmail, Bektaşileri Şiileştirmek amacıyla tevellî ve teberrîden bahseden şiirler söylemişse de, daha çok Mu'âviye, Yezîd ve Mervân üzerinde durmuş, sahabeyi lanetleyen şiirler yazmamıştır.

Şehir Bektaşileri arasında, Maturidi çevrelerin etkisinin daha fazla olduğu ve yazılı edebiyata yansıdığı açıkca görülmektedir. Ahmed Rıf'at, Bektaşiler hakkında yazdığı eserinde, ikrar tercümanlarında geçen "mezhebimiz Caferidir" şeklindeki ifadelerin sonradan ilave edildiğini, Türk asıllı Bektaşi ve diğer tarikat mensuplarının başlangıçtan beri itikadda Maturidi olduklarını ve Guruhu Naci'nin de bu anlama geldiğini savunmaktadır.[42]

Şehir Bektaşilerinin, Ehl-i Sünnet çevreleriyle olan ilişkisi Evliya Çelebî tarafından da doğrulanmaktadır. Onun verdiği bilgiye göre, Mısır'da 17. asırda dört Bektaşi tekkesi bulunmaktadır ve "bunlar Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Abdallarındandır".[43] Aynı eserden Sultan Selim'in burayı iki defa ziyaret ettiği ve bu tekkeyle Osmanlı Halifesi arasındaki ilişkilerin son derece iyi olduğu anlaşılmaktadır.[44] Son zamanlara kadar bazı Bektaşilerin Terceme-i Hâl Varakalarında, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaata mensubiyetin kendileri tarafından tescil edildiği görülmektedir. Örneğin Kazlıçeşme-Eryek Baba Bektaşi Tekkesi Postnişi Küçük Abdullah Baba'ya ait *Meşayihe Mahsus Terceme-i Hâl Varakası*'nda, mezhebinin Ehl-i Sünnet olduğu belirtilmektedir.[45] Bütün bu dokümanlar, Şehir Bektaşilerinin, tamamı olmasa bile, bazı kesimlerinin kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak tanımladıklarını göstermektedir.

b) Kerrami Unsurlar

Kerramiler, imanın gerçekleşmesinde kelime-i şehadeti dille söylemeyi yeterli görmeleri dolayısıyla İslam'a girişi kolaylaştırmıştır. Onlara göre, böyle bir kimse mümin vasfını kazanmış ve İslam ümmetinin bir üyesi olmuştur.[46] Ona Ehl-

[40] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 194

[41] Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, s. 78. Cebbâr Kulu da, dört halifeyi birlikte zikreder. Bkz. *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-i Cebbâr Kulu*, haz. Hasan Yüksel-Salim Savas, Sivas 1997, s. 114

[42] "Zîra, zikri murur eylediği vecihle Tarîk-i Hakk ehlinin ekseriya 'akâid-i İslâmiyede mezhepleri Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâatten müşarünileyh Şeyhulislâm Ve'l-Müslimin Ebû Mansûr Mâturîdî (a.r.) mezhebindendir." Bkz. Ahmed Rif'at, *Mir'âtu'l-maḳāṣıd*, İstanbul 1293, s. 100-1; krş. Müfid Yüksel, *Bektaşîlik ve Mehmed Ali Hilmî Dedebaba*, Bakış Yayınları, İstanbul 2002, s. 154-5, dipnot: 1

[43] " .. kimi tilâveti Kur'an kimi kesbî irfan idüp bir alay Ehl-i Sünnet vel-Cemaat abdalandır ...." Bkz. Evliya Çelebî, *Seyahatnâme*, İstanbul 1938, X. 247.

[44] Evliya Çelebî, *Seyahatnâme*, X. 247; M. Fuad Köprülü, "Mısırda Bektaşilik", *Türkiyat Mecmuası* VI (İstanbul 1936-1939), s. 24.

[45] Yüksel, *Bektaşîlik ve Mehmed Ali Hilmî Dedebaba*, s. 203.

[46] Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 12.

i Kıble, yani Müslüman denir. Bu sebeple, ilk dönemlerde bazı Mürcie ve Kerramiler arasında 73 fırkanın 72 ikisi cennetlik, sadece birisi cehennemliktir[47] şeklindeki bir rivayet kabul görmüştür. Alevi ve Bektaşiler, ikrar kavramına yapılan vurgu ve ikrar verme, yetmiş iki milleti bir gözle görme fikrinde, muhtemelen Kerrami görüşlerden ekilenmiştir. Kerramiler, imanı kalbin tasdikinden çok, dilin ikrarı olarak tanımlar. Her ne kadar Bektaşilerde ikrar imanın tanımında tek başına kabul edilmez, kalbin onayıyla birlikte geçerli ise de, tarikata girişte yapılan ikrar törenindeki usûl ve erkâna bakılırsa, dille ikrarın önemli bir yeri vardır. Kişi, tamamen dille ilgili olan ikrar töreni sonucunda Bektaşiliğe kabul edilir. Bu etkilenme ikrarla sınırlı kalmamakta, Kerrami çevrelerde savunulan ve bir ayete dayandırılan ruhlar âlemindeki sözleşmeylede (*misak*) ilişkilendirilmektedir. Onlara göre, bütün insanlar, ruhlar âleminde (*el-zurr el-evvel*) Allah ben sizin Rabbiniz değil miyim? dediğinde, O'na "evet' demişlerdir.[48] Bu yüzden insanlar, ta o zaman ikrarlarını gerçekleştirmişlerdir. Bu misak fikri, genelde tasavvufi çevrelerce kabul gören bir görüştür. Alevilik ve Bektaşilikte ikrara bu kadar önem verilmesi, kesinlikle Şii bir etkinin sonucu değildir. Çünkü onlarda böyle bir iman anlayışı yoktur. Muhtemelen, 'bezm-i elest' fikri, Melamilik yoluyla Horasan'da yaygın olan Kerramilikten alınmıştır. Yani Melamilik ve diğer tarikatlar yoluyla Anadolu'ya girmiştir. Bektaşilikte ikrar, tıpkı, Hz. Peygamber'e iman ve ahlakla ilgili yapılan İslam'a giriş beyatına benzetilmekte ve bunu temsil eden bir sembol olarak görülen beyatla ilgili ayet[49] okunmaktadır. Bu törenin sonunda tâlib, "İnandım ve iman getirdim ikrar verdim. Hak erenler şahidim olsun"[50] demektedir. Alevi-Bektaşi edebiyatında, ruhlar âlemindeki bu misaktan ve ikrardan bahseden pek çok şiir bulunmaktadır.[51]

c) Hanefi Unsurlar

Daha sonraları Kızılbaş ve Bektaşi olarak adlandırılan zümrelerin Anadolu'ya gelmezden önceki ve geldikten sonraki ilk dönemlerde en çok etkilendikleri çevrenin Hanefi kültür çevresi olduğu tarihsel veriler tarafından doğrulanmaktadır. Bunun en önemli delillerinden birisi, Osman Gazi'nin şeyhi ve kayınpederi olan Edebali'nin, Hanefi fıkhı tahsil etmiş olan büyük bir fakih olmasıdır. O, aynı zamanda sufi bir derviş olan Baba İlyas'ın halifelerinden birisiydi. Fıkıhtaki saygınlığı dolayısıyla, Osman Gazi'nin kadısı olmuştur.[52] Şeyh Edeba-

[47] Rivayetin tam metni için bkz. el-Makdisî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî (375/985'den sonra), *Aḥsenu't-tekāsīm fī ma'rifeti'l-ekālīm*, thk. J. Geoje, Leiden 1906, s. 39.

[48] 7/A'râf, 172.

[49] 48/Fetih, 10.

[50] *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, Manisa 1989, s. 109.

[51] "Pir Sultan'ım Hak Muhammed Ali'den / Ta ikrarım vardır Kalu Beli'den / Şefaat umarız güzel Veli'den / Muhammed Ali'yi sevdim okurum" (*Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, II. 256; *Şeyh Safi Buyruğu*, s. 142-43). Ayrıca bkz. *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, 92.

[52] Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakayık-ı Nu'mâniyye*, İstanbul 1269, s. 20. Geniş bilgi için bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1996², s. 169-171; Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, s. 128.

lı'nın damadı olan ve Osman Gazi tarafından kadılık görevi verilen Hanefi fakihi Tursun Fakı da, fıkıhtaki uzmanlığı dolayısıyla fakih unvanını almış birisi olup Şeyh Edebalı'nın ölümünden sonra fetva işlerine bakmıştır. O, bugün Alevi-Bektaşiler arasında okunan *Gazavât-ı Muhammed Hanefî* ve diğer bazı cönknâmelerin de yazarı olarak bilinmektedir.[53] Bu tarihsel ilişki dolayısıyla, Alevi-Bektaşi yazılı kaynaklarında Hanefiliğin kurucusu Ebû Hanîfe'ye örnek bir insan olarak atıflarda bulunulur. Mesela, Elvan Çelebî, "Ebû Hanîfe'yi örnek ve ideal bir sufi tip olarak görür ve bundan dolayı Baba İlyas'ı, sufi hâl ve tavırlarıyla ona benzetir.[54] Aleviler ve Bektaşilerin Ebû Hanîfe'ye bağlılıklarının ve saygılarının bir sebebi de, Ebû Hanîfe'nin Emeviler ve Abbasiler döneminde Peygamber soyuna ('Ehl-i Beyt) yapılan zulümlere karşı çıkması ve İmam Ca'fer'le olan dostukları olmuştur. Bundan dolayı, İsmaililer, Zeydiler ve sufiler, Nu'mân (Ebû Hanîfe) ismini çocuklarına ad olarak koymaşlardır. Örneğin Sufi Dede Garkın'ın asıl adı da Nu'mân'dır. Öyle ki, Ebû Hanîfe'ye duyulan bu hayranlık, mezar kitabelerine dahi yansımıştır. Bakü Şirvanşahlar Türbesi'nin kitabesinde, Allah, Ali, Nu'mân ve Muhammed yazılıdır. Buradaki Nu'mân, büyük bir ihtimalle Nu'man b. Sâbit'tir.

Hanefiliğin etkilerine ve Hanefi unsurlara Şehir Bektaşilerinin metinlerinde daha fazla rastlanmaktadır. Kaygusuz Abdal'ın hayatı ve eserleri incelendiğinde, Hanefi bir derviş olduğu ve ibadetlerinde bu mezhebe göre amel ettiği anlaşılmaktadır. Mesela Kaygusuz Abdal, bir gün Cuma namazı kılındıktan sonra cemaata vaaz eden bir hatibin sakalı olmayanların cennete giremeyeceği, namaz kılmayanların hâli şöyle olur, kılanların böyle olur gibi sözler söylemesi üzerine hiddetlenir ve hatibi eleştiren *Şalât-nâme*[55] ile cevap verir. Kaygusuz Abdal, bu şiirinde namazla ilgili verdiği bilgiler, Caferi fıkhına veya Şafii fıkhına göre değil, tamamen Hanefi fıkhına göredir.[56] Mesela, öğle namazının 10, ikindi namazının 8 ve Yatsı namazının 13 rekat olduğu şeklindeki bilgiler böyledir. Ayrıca 3 rekatlık Vitr-i vacip, Hanefilere hastır. Teravih namazını da Hanefi fıkhına göre, yirmi rekat olarak vermektedir. Diğer taraftan Kaygusuz Abdal, Müzdelife'de akşam ve yatsıyı birleştirerek kılmıştır; ki Hanefiler, akşam ve yatsı namazının hacc yaparken Müzdelife'de birleştirilmesine ruhsat ise sadece vermiştir. Bu durum, o ve onunla birlikte hac yapan Bektaşilerin fıkıhta Hanefi olduğunu gösteren en önemli delillerden birisidir. Kaygusuz, şiirlerinde abdest alırken Şiiler gibi çıplak ayağa mest etmeyi kabul etmemiş Hanefiler gibi ayakların yıkanmasını benimsemiş, namazın içindeki ve dışındaki şartlarla guslün tarifini Hanefi fıkhına göre vermiştir.[57] Kaygusuz Abdal'ın kültür çevre-

[53] Geniş bilgi için bkz. İsmail Çetin, *Türk Edebiyatında Hz. Alî Cenknâmeleri*, Ankara 1997, s. 55-56.

[54] "Bunlarun var-idi kerâmâtı / Cümle ol bir Çalap 'inâyâtı / Meselâ ol zamânda bir sufî / Sanasın Bû Hanîfe-i Kûfî". Bkz. Elvan Çelebî, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 24.

[55] *Kaygusuz Abdal (Alâeddîn Gaybî) Menâkıbnâmesi*, s. 141-142.

[56] *Kaygusuz Abdal (Alâeddîn Gaybî) Menâkıbnâmesi*, s. 117.

[57] Bkz. *Alevî-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, I. 241-242; Sezgin, *Hacı Bektaş Velî Ve Bektaşilik*, s. 253-54; Bozçalı, *Bektaşilik ve Bektaşi Nefeslerinde Dini Muhteva*, 150.

sinin Hanefiliğini tekit eden en önemli tarihî delillerden birisi de, Abdal Musa Tekkesi'nde bulunan kitaplardır. Yüzden fazla kitabın bulunduğu bu kütüphanede, tıpkı diğer tarikatların kütüphanelerinde bulunduğu gibi, Hanefi fıkhına dair şu önemli fıkıh kitapları bulunmaktadır: *Multeka* (Sunullâh b. Sun'ullâh el-Halebî'nin fıkıh kitabı), *Fetâvâ-i Alî Efendî* (Zenbilli Ali Efendi Hanefi Fetvaları), *Risâle-i Birgivî* (Hanefi fıkıh kitabı), *Kitâb-ı Kudûrî* (Muhammed el-Kudûrî'nin fıkıh kitabı), *Risâle-i Vikâye* (Burhanuddîn İbn Sadru'ş-Şerî'a'nın fıkıh kitabı), *Risâle-i Üstüvânî* (Üstüvânî Mehmed Efendi'nin Hanefi fıkıh kitabı), *Kitâb-ı Merâh*.[58] Ebû Hanîfe'nin Kızılbaş Alevi çevrelerde veya Köy Bektaşilerinde de, sevilip sayıldığını ve imamımız İmam-ı Azam olarak tanımlandığını gösteren bir başka doküman da, Sivas, Tokat ve Amasya civarında çokca okunan *Cebbâr Kulu Kitabı*'dır. "İmamımız İmam-ı Azam rûhu içün"[59] ibaresi, sadece Sivas nüshasından çıkarılmıştır. Ebû Hanîfe'yi eleştiren tek eser, bir Şii tarafından kaleme alındığı anlaşılan *Hüsniye*'dir.[60]

Abdalların, Işıkların ve Torlakların desteğini alan Şeyh Bedreddîn de Hanefi fıkhı ve fıkıh usûlüne dair eserler yazmış büyük bir Hanefi âlimidir ve kadısıdır.[61] Tarihten gelen bu bağlılığın ibadetleri yerine getirmeye çalışan Alevi-Bektaşi çevrelerde hâlâ devam ettiğini ve Hanefi mezhebine göre amel edildiğini görmekteyiz. Yusuf Ziya Yörükan'ın Tahtacılar arasında yaptığı bir araştırmada, Kargın dedesinin şu sözleri bunun açık delilidir: "Şeriatta İmam-ı Azam mezhebinden, Tarikatta Ca'feri mezhebinden, 'Kitabın kavli de bu, Menakıb'ın kavli de bu."[62]

d) Zeydî-Mutezili Unsurlar

Mutezile ve Zeydiye, beş esas diye bilinin tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker, el-vaad ve'l-vaîd konusunda aynı görüşleri paylaşır. Zeydiye, bunlara velâyeti de ekler. Velâyet konusunda, Zeydiye diğer Şii fırkalardan farklı olarak Hz. Peygamber'den sonra en faziletli kimsenin Ali olduğunu, ancak daha az faziletli ilk üç halifenin de halifeliklerinin meşru olduğunu savunur. Alevi-Bektaşi kaynaklarda, Şiilerde olduğu gibi, ilk üç halifeye ve sahabiye karşı eleştiriler yer almaz. Bilakis bu kimseler Ali ile birlikte övülürler. Ancak, yukarıda değinildiği gibi, bu görüşün Zeydilikten değil de, Ehl-i Sünnetten geçtiği kanaatindeyiz. Alevilik ve Bektaşiliğin yazılı kaynakları incelendiğinde, bu iki ekolden etkilenmenin izlerine sadece Kızılbaş Alevilere yönelik olarak yazıldığı anlaşılan Bisâtî'nin *Menâkıbu'l-esrâr*

[58] Kitapların orijinal listesi için bkz. Süheyla Kurtulmuş Bilge, *Osmanlı İmparatorluğunda Bektaşi Tekkeleri* (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mezuniyet Tezi), İstanbul 1975, s. 10-11, ek: 39-40 (v. 56-57).

[59] Cebbâr Kulu, *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 117.

[60] *Tam ve Hakiki Hüsniye*, haz. Heyet, Ankara 1999, s. 66, 100, 103.

[61] Geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (XV.-XVII. Yüzyıllar), Tarih Vakfi Yurt Yay., İstanbul 1999², s. 143-196.

[62] Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, s. 52, 117.

behcetu'l-aḫrār (Risāle-i Şeyḫ Ṣāfī) adlı eserinde rastlanmaktadır. Bu eserde âdâb-ı evliya adıyla toplam 28 maddeye yer verilmektedir. Bunlar içerisinde, "tevhid, âdil, emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker"[63] adıyla zikredilenler, aslında Mutezile ve Zeydiyenin en temel görüşleridir. Muhtemelen Mutezile ve Zeydiye ile bu konularda aynı düşünen Şianın fikirleri olarak, Şah İsmail tarafından Anadolu'daki Kızılbaşlara benimsetilmek istenmiştir. Çünkü o, İsnâaşeriyenin görüşlerini propaganda etmekteydi. Asıl amacı Mutezili ve Zeydî görüşleri yaymak değildi. Diğer Alevi-Bektaşi kaynaklarda ise, bu görüşlere hiç yer verilmemesi ilginçtir. Öyle anlaşılıyor ki Tahtacı Buyrukları bu mezheplerin ve Şianın görüşlerine bilinçli olarak yer vermemiştir. Alevi-Bektaşi kaynaklarda, aynı çelişkiler kader konusunda da görülmektedir. Bir taraftan adalet prensibi ve fiillerde özgürlük savunulurken diğer taraftan hayır ve şerrin Allah'tan olduğu savunulmaktadır.[64] Elvan Çelebî, takdir fikrini kabul etmekle beraber, sufi anlayıştan etkilenerek, bu takdirin varlığının tedbire engel olmadığını, evliyanın kaza ve kaderi savuşturacağını ileri sürmektedir.[65] Alevi-Bektaşiler üzerinde etkili olan ve bir Şii tarafından yazıldığı kesin olan *Hüsniye* adlı eserde, Allah'ın sıfatları, kaza ve kader, Kur'an'ın yaratılmışlığı ve diğer bazı kelami konularda Mutezileden Şiaya geçen görüşler savunulmaktadır. Bu konularda, Alevi-Bektaşi çevrelerde tam tersi görüşlerin bulunduğunu da görmekteyiz. Örneğin, Feriştehzâde ve Ahmed Rıf'at, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenin Allah'ı inkâr etmiş olacağına dair bir hadise yer vermektedirler. Bu durum *Hüsniye*'deki sıfatlar ve Kur'an anlayışla da çelişmektedir.[66]

e) İsmaili/Bâtını Unsurlar

Konar göçer hayat yaşayan yeni Müslüman olmuş ve olmaya devam eden Türk boyları arasında, tekke ve tarikat çevrelerinde görülen bazı İsmaili unsurlar, muhtemelen Nizari İsmaililerinden Hasan Sabbah'ın, fedai teşkilatıyla İran, Irak, Suriye, Anadolu ve diğer bölgelerde şiddet eylemleri ve yoğun propaganda faaliyetlerine giriştiği dönemlerden kalmadır. İsmaili dâîlerinin Türkler arasındaki propaganda faaliyetleri konusunda yeterli malumata sahip değiliz. Alevi-Bektaşi edebiyatta geçen yedi sayısı veya sekiz sayısıyla ilgili kullanım ve tezahürler bazı çağdaş araştırmacılar tarafından İsmaili etkiler olarak yorumlanmaktadır.[67] Bu etkilenmeden genelde, Bâtınilik olarak söz edilmektedir. Burada bahsedilen Bâtınilik, aslında İsmaililerin yorumlarından da etkilenmiş olmakla birlikte, masum bir ima-

[63] Bisâtî, *Menāḳıbu'l-esrār behcetu'l-aḫrār (Risāle-i Şeyḫ Ṣāfī)*, v. 11b.

[64] Özellikle Hacı Bektaş Velî (bkz. *Makâlât*, s. 176) ve Elvan Çelebî (bkz. *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 37, 52, 88, 100,103, 164) bazı farklılıklarla birlikte, kader konusunda Sünni-Maturidi çevrelerle aynı görüştedir.

[65] Bkz. Elvan Çelebî, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 88.

[66] Feriştehzâde, *Işknâme*, Konya Müzesi Kitaplığı, Koyunoğlu Şehir Müzesi Müdürlüğü, Nu: T-819, 23; Ahmed Rif'at, *Mir'âtu'l-maḳāṣıd*, s. 136.

[67] Bkz. *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul 1999², s. 169. Bu hususlar İsmailiğin temel öğretisiyle doğrudan ilgili olmayan hususlardır. Benzerlik sadece yedi sayısındadır.

mın öğretisini ve ona bağlanmayı şart koşan İsmaili Bâtınılikten farklıdır. Bize göre İsmaililiken etkilenme daha çok Hurufi metinler yoluyla gelen, hulul, tenasüh ve mehdilik inançları ve bâtını yorum geleneğiyle alâkalı bir etkilenmedir.[68] Bu da, başta Fazlullâh Hurufî ile Ferişteh zâde'nin ve Hayretî, Muhitî, Virânî ve Yeminî'nin eserlerinde göze çarpmaktadır.

f) Şii-İmami Unsurlar

Alevi ve Bektaşilerin yazılı kaynaklarında en fazla etkisi görülen mezheplerin başında İmamiye Şiası gelir. Safevilerin kuruluşuna kadar Türk boyları arasında ciddi bir destek elde ettiğine dair bilgilere tesadüf edilemeyen İmamiye mezhebinin Türklere yönelik propaganda faaliyetlerinin Safeviler döneminde yoğunlaştığını tanık olmaktayız. Şah İsmail'in çabaları sonucu, Türkçe şiirleri ve nefesleri yoluyla birçok Şii-İmamiye unsurları onların yazılı kaynaklarında, önemli yorum ve algılayış farklılıklarıyla birlikte, etkili olmaya başlamıştır. Bütün bu faaliyetlere rağmen, Anadolu'daki Türk boylarını ve Bektaşileri Şiileştirmeyi başaramamıştır. Aslında Şah İsmail'in kendisi köklü bir Şii eğitim almış birisi değildir ve şiirleri incelendiğinde yüzeysel bir Şiilikten söz edilebilir. Muhtemelen o, Osmanlı'ya karşı bölgedeki Şii kabilelerin desteğini alabilmek ve siyasi bir birlik oluşturabilmek için Sünniliğe karşı Şiiliğe sarılmıştır. Zaten dedeleri tarafından kurulan Erdebil Tekkesi, başlangıçta Şii olmayıp yaşanan tarihî ve siyasi olaylar sonucunda Şeyh Cüneyd'le birlikte Şiileşmiştir. Bu sebeple araştırmacılar, Kızılbaş tanımlamasına vurgu yapmakla birlikte, Şii, İmami, Rafızi, Harici, zındık, mülhid, heterodoks gibi farklı kavramlar kullanırlar. Bu çevrelere böyle isimler kullanılması, onların gerçekten böyle olduğundan değil, onlarla mücadeleyi ve onlara savaş açmayı meşrulaştırmak içindir. Ahmet Refik'in ortaya koyduğu gibi, Osmanlı belgelerinde Rafızilik ve Bektaşilik eşanlamlı kullanılmıştır.[69] Baha Said, özgün adıyla Kızılbaşlık için "Kızılbaş sufiliği"[70] ve buna yakın bir anlamda Sofiyan Süreği adını kullanmaktadır. Safevi sufiliği de denebilir. Kızılbaşlığın belirleyen unsurları Şiilikten alınmış gibi görünüyorsa da, Şiilerden farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Çünkü kendisini Kızılbaş olarak tanımlayan kimselerin eserleri incelendiğinde, bu mezhebin usûl ve furûunu bilmedikleri açıkca görülür. Şah İsmail'in şiirlerinden ve diğer Bektaşi şairlerin nefeslerinde göze çarpan Şiilikle ilişkilendirebilecek unsurlar şunlardır:

a) On iki imama ve Ehl-i Beyt'e aşırı hürmet ve bağlılık: İmamiye Şiasına göre, imama inanmak, inanç esaslarındandır. İmamet Kur'an ayetleri ve Peygamber'in açık ifadeleriyle Hz. Peygamber'den sonra Fâtıma'dan olan iki oğlun-

[68] Anadolu'daki sufi zümreler üzerinde ve Kızılbaşlar-Bektaşiler üzerinde Hurufiliğin etkileriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul 2002[4], s. 270-274; Melikof, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, s. 160-172.

[69] Geniş bilgi için bkz. Ahmet Refik, *Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik (1556-1591)*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul 1932.

[70] Baha Said Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, s. 33.

da ve daha sonra onların neslinden gelen on iki imamda devam edecektir. Dolayısıyla imamların sayısı on ikidir. On ikinci İmam Mehdî Muntazar, gizlenmiştir ve zamanın beklenen imamıdır. Mehdî, bir gün ortaya çıkacak ve zulmü yok edip adaleti temin edecektir. Bu imamlar, masumdurlar günah işlemezler. İlahi birtakım güçlerle donatılmışlardır. Şii-İmami kaynaklarda imamlara duyulan ihtiyaç, imamların özellikleri, ilk dönem siyasi anlaşmazlıkları ve bunların sonuçları uzun uzadıya tartışılmaktadır. Bu konu, Şia kelamının bel kemiğini oluşturur ve bunun için pek çok eser kaleme alınmıştır. Alevi-Bektaşiliğin yazılı kaynaklarında, *Hüsniye* ve *Bektaşi İlmihâli* istisna edilirse, Şiadaki gibi bir inanç esası olarak üzerinde durulmayıp, Hz. Ali ve diğer imamlar siyasi ve hukuki değil, manevi rehberler olarak yüceltilir ve onların tarihsel kişiliklerinden çok, söylenceler şeklinde aktarılan menkıbevi kişilikleri öne çıkmaktadır. Aslında Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in dışındakiler hakkında, isimleri hariç pek bir şey bilinmez. Ca'fer-i Sadık'a atfedilen Buyruklar dahi, onun hayatını yazan eserler tarafından doğrulanmamaktadır. Safevilerle birlikte İmamiye Şiası, Safevi Devleti'nin resmî mezhebi olmuş ve sonraki süreçte İranileşmiştir. Bugün Alevilikte on iki imam ve Ehl-i Beyt, dinî ve kültürel bir değerdir. Ancak, Aleviler, Şianın anladığı gibi, Hz. Ali ve soyunun siyasi, dinî ve hukuki yetkiyi Hz. Peygamber'den aldığına, bunun için de siyasal iktidarın sahipleri olduğuna ve bu uğurda mücadele edilmesi gerektiğine inanmazlar. Hz. Ali'ye İmamiyenin atfetmediği ilahi bazı vasıflar yükleyerek onu Allah'ın yeryüzündeki tecellisi (mazharı) olarak görürler. Hz. Ali ve on iki imam hakkında, tamamen mistik/sufi varlık anlayışı (vahdet-i vücûd) ve bu gelenekteki Nûr-i Muhammedî veya Hakikat-ı Muhammedî anlayışı çerçevesinde hulul ve tenasüh fikrini benimserler.[71] Kısaca, İmamiyeden farklı bir Ali ve Ehl-i Beyt kültü geliştirmişlerdir. Buyruklarda Şii mezhebiyle ilgili bir bölüm yer alır. Burada tanımlanan Şiilik, kaynaklarda geçen Şiilikten farklı olup, bütünüyle sözde Şiiliktir: "Şii mezhebi, Muhammed ile Ali'nin dört kapı kırk makam ve on yedi erkândaki birlikleri üzerine kurulmuştur."[72] Görüldüğü gibi, siyasi ve itikadi bir ayrılıktan çok, sufi gelenekteki bir farklılaşma olarak görülmektedir. Çünkü dört kapı kırk makam geleneği Şii-İmami gelenekte hiçbir şekilde yer almaz. Hatta *Buyruk*'ta halkın ikiye ayrıldığı ve bunların otuz altısının Harici olduğu, otuz altı milletin Şiiliği seçtiğinden bahsedilir; ki bu da, tamamen mistik bir çerçevede açıklanmaktadır.[73] Bu kültte, Allah-Muhammed-Ali birlikte veya Hz. Muhammed, Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin birlikte anılır ve bunlara üçler veya beşler derler.[74] Bazen sadece Muhammed-Ali olarak anılır. Cem' ayinlerindeki her hizmet bir

[71] Bkz. Ergun, *Hatâyî Divanı*, s. 144, 149, 150, 155, 156, 184; Baha Said Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, s. 149-151.

[72] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 171.

[73] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 172.

[74] Mehmet Kızılgöz, *Gülbenk Alevilikte Dua*, Ayyıldız Yayınları, Ankara 1997, s. 17.

imama tekabül eder ve on iki imamı öven 'düvazde'ler okunur.[75] On iki sayısı, Bektaşilerin kuşak, kemer ve başlıklarına kadar yansımıştır. Hatta Şiadaki masum on iki imamın yanı sıra, Alevi-Bektaşiler'de on dört masum-ı paktan[76], on yedi kemerbesten[77], on yedi kemerbesti hanedandan[78] söz edilir. Burada yer alanların birçoğunun kimliği mechuldür ve kim oldukları bilinmemektedir. Bektaşiler arasında on iki imam kültünün Balım Sultan'la birlikte Bektaşiliğe girdiği söylenmektedir. Bununla birlikte, Alevi-Bektaşiler kendileri için Şii adını değil, Caferi adını kullanırlar. Fakat bu da hiçbir şekilde inanç boyutu ve fıkıh boyutuyla temsil edilmeyen, içi boşaltılmış sembolik bir Caferiliktir.

b) Tevellî ve Teberrî: Şiada tevellî, Hz. Muhammed'i sevmek ve soyunu sevenleri sevmek, dostlarına dost olmak; teberrî ise, Hz. Muhammed soyuna düşman olanlara, onları sevenlere, sevenleri sevenlerden uzaklaşmak demektir. Şii eserlerde, ilk halifeler gâsıp olarak görülür ve Hz. Ali'yi desteklemeyen sahabe tekfir edilir. Alevi-Bektaşi dinî edebiyatta, bizzat Anadolu'daki Kızılbaşları Şiileştirmeye yönelik olarak yazılan eserlerden, sadece *Hüsniye*'de sahabeye karşı aşırı bir düşmanlık vardır. Özellikle ilk halifeler sert bir dille eleştirilir.[79] Diğer Alevi-Bektaşi yazılı kaynaklarda ilk üç halifeye ve sahabeye Şia gibi saldırılmaz; hatta yukarıda incelediğimiz gibi, onları övücü ifadeler kullanılır. Tevellî ve teberrî, Safevi propagandanın temelini teşkil eder[80] ve Alevi-Bektaşiler için de son derece önemlidir. Ancak bu gelenekte teberrî, Mu'âviye, Yezîd ve Mervân'ın şahsıyla sembolleşmiştir. Şiadakinin aksine Osman'a herhangi bir şekilde lanet okunduğuna rastlanmaz. Şiirlerde, "Yuf münkire, lanet Yezîd'e", "Kör olsun Mervân" ve "Hü gerçeğe, lanet Mervân'a" gibi teberrî ifadelerine yer verilir. Müsahib meydanında okunan eşik gülbankında da geçen bu ifade, yani münkire ve Yezîd'e lanet, Şah Hatâ'î'nin şiirlerinde de sık sık tekrarlanır. "Alevilerce, 'Mervân', yalan ve yüzsüzlük simgesidir. Şeytanın vekili sayılır. Buna göre de yalan söyleyene, karıştırıcılık yapana, ikiyüzlüye 'lanet Mervân' diye seslenilir."[81]

c) Kerbelâ şehitlerine bağlılık/Muharrem matemi: İmamiye Şiasında Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in Emeviler tarafından şehit edilmesi lanetlenir ve bununla ilgili mersiyeler yazılmıştır. Şiada namazlarda, kutsal kabul edilen Kerbelâ toprağından yapılan *türbet* veya *mühür* denilen bir parça üzerine secde edilir. Alevi-Bektaşilikte de, Muharrem ayı son derece önemlidir. Bu ayda Aleviler, 12 gün oruç tutarlar, 10. günü sembolik olarak dede ocakları sancak açarlar ve kurban

[75] İçinde on iki imamın övüldüğü ve adlarının geçtiği şiirler olarak bilinen ve Bektaşi ayinlerinde okunan Düvâzdeh İmâm/Düvazmam/Düvaz örnekleri için bkz. Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 45-57.

[76] Bisâtî, *Menâḳıbu'l-esrār behcetu'l-aḫrār (Risāle-i Şeyḫ Ṣāfī)*, v. 56a-b; *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 135; *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 30-31.

[77] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 135; *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 32-34

[78] *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 34-36.

[79] *Tam ve Hakiki Hüsniye*, haz. Heyet, s. 66, 102, 103,166, 176.

[80] Sadık Firudin Oğlu Nağiyev, *Kızılbaşlık Hakkında*, Bakı 1997, 12.

[81] Bu kullanımlar için bkz. Baha Said Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, s. 35, 41, 67.

keserler. Ayrıca birlik ve beraberliğin sembolü olarak Aşure pişirilip konu-komşuya dağıtılır. Bu ayda Aleviler, Emeviler tarafından Hz. Hüseyin'i Kerbelâ'da şehit edilmesi dolayısıyla yas ve matem tutarlar. Ancak Şiiler gibi feryad u figan ederek, bedenlerine zarar vererek taziyede bulunmazlar. Alevi-Bektaşiler arasında en çok okunan ve yazarı Şii olan *Kenzu'l-mesā'ib* (Kumru) bütünüyle Kerbelâ ile ilgili bir eserdir.[82] Ancak, Alevi-Bektaşilerde Kerbelâ'da şehit edildiğine inanılan Hz. Ali soyundan on dört masum-ı pak önemli bir yer tutar.[83]

Alevi-Bektaşilerin yazılı kaynakları veya onlar arasında etkili olan kaynaklar, genel olarak değerlendirildiğinde, *Hüsniye*, *Kenzul-mesā'ib*, *Menāḳıbu'l-esrār behcetu'l-aḥrār (Risāle-i Şeyḫ Ṣāfī)*, *Şeyh Safi Buyruğu* ve Muhammed Seyfüddîn Zülfikârî Derviş Ali'nin *Bektaşi İlmihâli*, büyük ölçüde Kızılbaş ve Bektaşileri Şiileştirmeye yönelik yazılmış ve ağırlıklı olarak Şii unsurlar taşıyan eserlerdir. Bunlar Kızılbaş veya Bektaşiler tarafından yazılmadığı gibi, Şianın sistematik teolojisini inceleyen eserler de değildir. Özellikle Muhammed Seyfüddîn Zülfikârî Derviş Ali eserinden istifadeyle Necip Asım'ın hazırladığı[84] ve daha sonra ondan hareketle hazırlanan *Bektaşi İlmihâli*[85], itikadi konularda ve fıkhi konularda büyük ölçüde İmamiye Şiası ile paralellik arz etmektedir.[86] Ama *Makâlât*, Cönknâmeler, Menâkıbnâmeler, Vilâyetnâmeler, Tahtacı Buyrukları, Erkânnâmeler, *Cebbâr Kulu Kitabı*, Fütüvvetnâmeler ve Tercümanlar, diğerlerinden tamamen farklı bir bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Bu bakımdan eserler arasında bir bütünlük ve insicam yoktur.

Alevi-Bektaşiler arasında etkili olan bazı Fütüvvetnâmeler, Hz. Ali'nin imametine delil getirilen Gadîr-i Hum, Kırtas hâdisesi ve Sakaleyn gibi Şii-İmami unsurlara eserlerinde geniş yer verdiklerini görmekteyiz.[87] Ancak, bu fütüvvetnâmelerde, Şii kaynaklardaki gibi, velâyet fikri Hz. Ali ve diğer imamların Hz. Peygamber'den sonra imamete hak sahibi oldukları şeklinde tamamen siyasal vesayet çerçevesinde açıklanmaz.[88] 15.-16. yüzyıllarda yazılan Fütüvvetnâmelerde farklı bağlamlarda Şii-İmami unsurlara yer verilmesi, bu tarihten itibaren Şii-İmami propogandanın Anadolu'da etkili olmaya başladığını göstermektedir.[89]

[82] Mirza Muhammed Naki Derbendi, *Kitābu'l-mustetāb Kenzi'l-mesā'ib*, İstanbul 1327. Bu eser Şii Azeriler ve Dağıstanlılar arasında da çokça okunmaktadır.

[83] *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, s. 135; *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 30-31.

[84] Necip Asım, *Bektaşi İlmihâli*, İstanbul 1925.

[85] *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, Manisa 1989.

[86] Bkz. *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 39-40, 48, 10-11.

[87] Gadîr-i Hum olayını kullanış biçimleri Şii kaynaklardan farklıdır. Bkz. er-Razavî, Muhammed b. Seyyid Alâuddîn el-Hüseyin, *Miftāḥu'd-dekā'ik fī beyāni'l-futuvveti ve'l-ḥaḳā'ik*, Millet Ktp., Şer'iyye, 902, v. 11a-13-b; Abdülbâki Gölpınarlı, "Şeyh Seyyid Gaybî oğlu Seyyid Hüseyin'in Fütüvvenâmesi", *İÜİFM* XVII (1955-1956), Nu: 1-4, s. 80-81.

[88] Fütüvvet ehlinin mezhebî eğilimi konusunda farklı yorumlar bulunmaktadır. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Abdulbâki Gölpınarlı, "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", c. 11, Ekim 1949-Temmuz 1950, No: 1-4; s. 57-63; Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 8-10, 100-105.

[89] Krş. Neşet Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", *AÜİFD*, I, s. 77-79; Y. Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul 1990, s. 151 vd.

g) Caferi Unsurlar

Fıkıhta, 6. imam Ca'fer-i Sâdık'ın görüşlerine uyan kimselere Caferi denilmektedir. Her ne kadar bir fıkıh mezhebinin adı ise de, Alevi-Bektaşiler arasında Caferilik, "mezhebim Caferidir" ifadesinden ibarettir. Fakat İmam Ca'fer hakkında ve onun ibadetler ve muamelatla ilgili görüşleri hakkında pek fazla bir şey bilmezler. Caferi mezhebinin en önemli görüşlerinden olan, belli bir miktar para karşılığında süreli evlilik (mut'a nikâhı), abdestte çıplak ayağa mest etmek, ezanda *Eşhedu Aliyyen veliyyullāh* ve *Ḥayye ʿalā ḫayri'l-ʿamel* kısımlarının ilavesi, günlük namazlarda öğlenle ikindiyi, akşamla yatsıyı birleştirerek kılmak gibi görüşlere –*Aliyyen veliyyullāh* ifadesi istisna edilirse– Alevi-Bektaşi kaynaklarda rastlanmamaktadır. Fıkhi anlamda mut'a nikâhının doğruluğu, sadece *Hüsniye*'de[90] savunulmaktadır. Diğer hususlar ise, Necip Asım'ın *Bektaşi İlmihâli* ve ondan istifade eden Haydar Kaya'nın hazırladığı *Bektaşi İlmihâli*'nde[91] kabul görmektedir. Muhammed Seyfüddîn Zülfikârî Derviş Ali, abdestin nasıl alınacağı konusunda bilgi verirken, çıplak ayaklara mesh edileceğinden bahsetmektedir.[92] Bu eser muhtemelen Bektaşileri Şiileştirmek üzere kaleme alınmış, yazarı ve kimliği tam olarak aydınlatılamamış bir eserdir. Günümüzde Alevilerden sadece Çorum Ehl-i Beyt çevresi Caferi fıkhına göre amel etmektedir.

Alevi-Bektaşiliğin yazılı kaynaklarında İmam Cafer'in fıkhi görüşlerine hiç yer vermeden "mezhebim Caferidir", "İmam Ca'fer mezhebine uyarız"[93], "İmâm-ı Ca'fer'in mezhebindenim"[94], "Mezhebim sorarsan derler Caferî"[95] ve "Mezhebim hak Caferidir"[96] gibi ifadeleri, ikrar ve musahib tercümanında,[97] nikâh[98] ve telkin[99] dualarında Caferi mezhebine yapılan vurguları siyasi-itikadi veya fıkhi bir mezhep olarak algılamayacağı gayet açıktır. Böyle bir kullanım, daha önce de ifade ettiğim gibi, içi boşaltılmış ve sözde bir Caferiliktir.[100] Hatta Ahmet Rif'at, ikrar tercümanlarına bu ifadenin sonradan sokulduğunu iddia

[90] *Tam ve Hakiki Hüsniye*, haz. Heyet, s. 153-154.

[91] Mesela, namazda Kerbelâ toprağına secde edilmesi konusunda Şia gibi düşünmektedir. Bkz. *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 42.

[92] Necip Asım, *Bektaşi İlmihâli*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1925/1343, s. 16.

[93] Pir Sultan Abdal'a nispet edilmektedir.

[94] Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 187.

[95] Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 319.

[96] Asım, *Bektaşi İlmihâli*, s. 21-22.

[97] Bkz. Mehmed Ali Hilmi Dede Baba, *Erkânnâme*, nşr. Müfid Yüksel, Bakış Yayınları, İstanbul 2002, s. 171-172 (*Bektaşîlik ve Mehmed Ali Hilmî Dedebaba* adlı eser içinde, 162-191); Baha Said Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, s. 39; *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 103, 107, 110; Kızılgöz, *Gülbenk Alevilikte Dua*, s. 111. Krş. s. 44. Bu ifadenin geçmediği ikrar tercümanları da vardır. Bkz. Kızılgöz, *Gülbenk Alevilikte Dua*, s. 155.

[98] *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 52-53.

[99] "Mezhebin İmam Cafer Sadık". Bkz. Kızılgöz, *Gülbenk Alevilikte Dua*, s. 111. *Bektaşi İlmihâli*, haz. Haydar Kaya, s. 52-53.

[100] Alevi-Bektaşilerle ilgili incelemelerde bulunan kimselerin kanaati de böyledir. Baha Said Bey, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, s. 121, 164; Yörükân, *Tahtacılar*, s. 245.

ederek, eserindeki ikrar tercümanından bu kısmı çıkarmıştır.[101] Günümüzde Alevilerin ve Bektaşilerin hemen hemen tamamına yakınının, ikrar tercümanında zikretmesine rağmen pratikte Şii-İmamiyenin fıkıhtaki mezhebi olan Caferiliği kabul etmemesi, yukarıda zikrettiğim kanatleri doğrulamaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Farklı tarihselliklere sahip dinî grupları tanımlamakta kullanılan ortodoks ve heterodoks kavramlarıyla, İslam düşüncesinde ortaya çıkan siyasi ve itikadi mezhepleri, fıkhi mezhepleri ve tarikatları tasnif etmek metodolojik açıdan doğru değildir. Çünkü bu iki kavram, teolojik açıdan kendi kültüründe, birbirine muhalif ve birbirinin varlığını onaylamayan iki zıt anlayış için kullanılır. Bu anlayışa göre, genel kabul dışına çıkan görüşler heterodoks ilan edilerek yok edilmesi gereken düşmanlar olarak görülmektedir. Hâlbuki İslam'da doğrunun ölçüsü mezhepler değildir. Asıl ölçüt Kur'an ve mezhepler öncesi İslam tasavvurunda aranmaktadır. Bu anlayışta bütün yorumlara yer vardır ve bunlardan hiçbirisi ortadan kaldırılması gereken sapık anlamında heterodoks ilan edilmemiştir. Diğer taraftan, İslam tarihinde mezhep ve tarikatlar çıkmadan önce Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla belirlenen kurumsal bir İslam vardır. İslam denilince kastedilen budur. Ancak, daha sonra ortaya çıkan farklılaşmalar, müşterek olarak kabul edilen İslam'ın neliği ile ilgili olmayıp tamamen onun anlayışması ve yaşanmasıyla ilgili farklılaşmalardır. Ortodoks kelimesi, doğrudan kilisenin temsil ettiği dinî anlayışı ifade ettiği için, onun dışındakiler sapık (heretik) statüsünde görülmüştür. Bunları sürekli olarak kendisine benzeştirmek veya ortadan kaldırmak istemiştir. Kavramın Avrupa kültüründe dinî-toplumsal delaletini aynen alarak kendi kültürümüzde kullandığımızda, kültürümüzdeki hareketleri bu kalıba sokmuş oluyoruz. Aslında bizim kültürümüzdeki siyasi ve itikadi mezhepler, fıkhi mezhepler ve tarikatlar şeklinde bu iki kavramla tasnifi mümkün olmayan dinî veya teolojik bir çoğulculuk söz konusudur. Siyasal iktidarın bu grupları kullanmaları veya tekellerine almaları hariç, birbirlerine karşı, nadiren 'öteki' muamelesi yapmışlardır. Diğer taraftan, Ehl-i Sünnet denen yapı, tamamen siyaset tarafından ortaya konulan ve kurumlaştırılan bir yapı değildir. Ehl-i Sünnetin öncüsü veya temsilcisi olarak görülen pek çok kişi, resmî siyasetin benimsediği bir Sünniliğe karşı çıkmıştır. Çünkü İslam düşüncesinde Hıristiyanlıktaki gibi Kilise'nin temsil ettiği tek bir Ortodoksi değil, farklı ortodoksiler vardır. Siyasal bir ideoloji olarak ve tek cephe hâlinde Sünnilik alındığında, bunun karşısındaki heterodoksi, her ne kadar Şiilik olarak öne çıksa da, onun dışında da diğer itikadi mezheplerden Mutezile, Haricilik ve Mürcie gibi heterodoksiler de söz konusudur. Bunların dışında her mezhebin aşırıları diye

[101] Bkz. Ahmed Rif'at, *Mir'âtu'l-maḳâṣıd*, s. 284. Şeyh Baba Mehmed Süreyya ise, Ceaferilik diye bir mezhebin olmadığı fikrini savunur. Geniş bilgi için bkz. *Tarîkat-ı Aliyye-i Bektâşiyye*, sad. Ahmet Gürtaş, TDV Yayınları, Ankara 1995, s. 9-10.

bilinen ve gulat denen alt gruplar söz konusudur. Diğer taraftan hiçbir mezheple ilişkilendirilemeyen İslam'ın dışında tutulan gruplar vardır. Peki, heterodoks bunlardan hangisidir? Bana göre bu kadar fazla dinî ve teolojik çoğulculuğu Batı kaynaklı iki terimle tasnif etmek ve bütün tarihî siyasi olayları bu iki paradigma doğrultusunda incelemek sorunları çözmekte yetersizdir. Hele hele birçok farklı din anlayışlarına müsamaha gösteren ve onları öteki olarak görmeyip tek gözle gören sufiliği ve onun kurumsal biçimlerini bu kavramlarla tanımlamak daha da büyük sorunlar yaratmaktadır.

Gerek kurumsallaşma sürecini tamamlamış tarikatlar, gerekse tarikat benzeri sufi oluşumlar, aslında teoloji veya doksa (*doxa*) merkezli olmayıp, farklı mezhebî unsurları bünyesinde barındıran doktriner açıdan bağımsız zümreler olarak tanımlanabilecek mezheplerüstü (*metadoksy*) kültürel ve ahlaki-dinî topluluklardır. Radikal, dışlayıcı, fundamentalist ve marjinalleştirme özellikleri taşıyan heterodoksi ile çoğunluğun hakimiyetine dayanan geleneksel ve kalıplaşmış resmî din anlayışı olarak bilinen Ortodoksi kavramları, bu toplulukları tanımlamakta yetersiz kalmaktadır. Çünkü bunlar, mezhebî çoğulculuğa veya dinî çoğulculuğa zemin hazırlayan birden fazla aidiyeti ve kimliği olan doksilerüstü (*metadoks*) mistik topluluklardır. Yesevilik, Nakşilik, Mevlevilik, Kadirilik, Bektaşilik ve diğer sufi/mistik hareketler dikkatle incelendiğinde, bazı dönemler de bir mezhebin unsurları ağır basmakla birlikte, ilk ortaya çıktıkları andan itibaren fıkhi ve itikadi konularda tek bir kimliğe sahip olmamışlardır. Bazen birbirine zıt, birden fazla kimliğin veya fikrin taşıyıcıları olmuşlar, gittikleri coğrafyada ve karşılaştıkları toplumlarda hâkim olan itikadi ve amelî mezhep mensuplarına kapılarını daima açık tutmuşlardır. Bu yüzden bir sufi tarikatta, tarihin çeşitli dönemlerinde farklı mezhepleri benimseyen kimseler olmuştur. Hatta aynı dönemde tâlibleri veya müridleri arasında fıkıhta Şafii, Maliki, Hanefi veya Caferi ya da itikadda Maturidi veya Eşari olanlar bulunabilmiştir. Örneğin İbn Arabî, fıkıhta Maliki, itikadda Eşariliğin etkisinde kalmış, tasavvufta vahdet-i vücûd nazariyesini ortaya atmış birisidir. Aslında sufi önderler, bu sıkı kalıplara ve kimliklere sığmamaktadır. Çünkü katı bir kimlik kazandırmak veya keskin hatlar koymak sufiliğin tabiatına aykırıdır. Aksine birbirine geçişken ve değişken kimlikler vardır. Örneğin Ahmed Yesevî, Beyâzîd-i Bistâmî, Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektaş Velî, İbn Arabî, Suhreverdî ve diğerleri, insanları tek bir mezhepte birleştirmek yerine mezheplerüstü İslam kimliğinde birleştirmeyi hedeflemişlerdir. Sufiliğin bu yapısı, her cinsten, renkten ve mezhepten insana daha serbest ve samimi bir dindarlık yaşayabilmek açısından cazip gelmiştir. Bu da kültürel zenginliklerin sufilik yoluyla İslam'la uzlaştırılarak günümüze kadar gelmesini sağlamıştır. Bu mistik dünya görüşünün merkezinde, "menkıbevi din anlayışı", "yaratılanı yaratandan ötürü daima hoş görmek", "hak bir, yol bin veya bin bir", "yetmiş iki millete aynı gözle bak-

mak"[102], İslam'ın hoşgörüsünü evrenselleştirmek, dışlayıcı değil kapsayıcı ve kucaklayıcı olmak, eğitim ve öğretim yoluyla kâmil insan yetiştirmek gibi temel ilkeler bulunmaktadır. Bu da gösteriyor ki, Alevilik ve Bektaşilik, diğer sufi oluşumlar gibi varlığını İslam'a borçlu olan, gücünü ve heyecanını ondan alan dinî-kültürel ve mistik-ahlaki bir harekettir.

Alevilik ve Bektaşilik, maalesef, günümüzde, bazı kesimlerce Marksist ve materyalist bir tarih anlayışıyla ele alınarak, tarihteki uzlaştırıcı ve kapsayıcı kimliğinden tecrit edilip çatışmacı, muhalif bir siyasi harekete dönüştürülerek, ya doğrudan İslam'a ya da Sünniliğe muhalefet olarak yeni bir Alevi kimliği inşâ edilmeye çalışılmaktadır. Bu yaklaşım, İslam'la Sünnilik arasında herhangi bir ayrıştırmaya gitmediği ve her ikisini aynileştirdiği için, İslam'ın mezhepler öncesi kendine has temel prensiplerini Sünnilik olarak algılamakla sonuçlanmaktadır. Bazı çevreler de, Alevilik ve Bektaşiliğin mezheplerüstü çoğulcu yapısını suistimal ederek, bu yapıdan farklı bir din, farklı bir mezhep/teoloji, felsefi sistem veya siyasal ideoloji çıkarmaya çalışmaktadır. Bu tür teşebbüsler, otantik ve gelenekli Aleviliğin özgünlüğünü bozacak, sınırlarını zorlayacak ve Aleviliğin dışına çıkmayı beraberinde getirecektir. Modernleşme karşısında yeni bir Alevi ve Bektaşi kimliği inşâ edilecekse, Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Hacı Bektaş Velî ve Mevlânâ'nın başını çektiği tarihsel Anadolu sufi bağlamıyla vahdet-i vücûdcu evrensel bağlamından, Kur'an kültürü ile İslam kimliğinden koparmadan, dört kapı kırk makam çerçevesinde ve kendi özgün yazılı kaynaklarından hareketle inşâ edilebilir. Ama, eğer bir mezhep hüviyeti kazanabilmek istiyorsa, sistematik bir teoloji kurmak durumundadır. İşte bütün sorun, kimliği oluşturmada hangi referans çerçevesinin esas alınacağı ve nasıl bir teoloji kurulacağı konusunda odaklanmaktadır.

[102] Büyük Buyruk olarak da bilinen *Menâkıbu'l-esrâr behcetu'l-ahrâr (Risâle-i Şeyh Şâfî)*, adlı eserinde Âdâb-ı Evliya'nın 28'nci maddesi şöyledir: "Kimseye horluk ile bakmayup 72 millete yek nazar ile baka ve herkese muhabbet göstere, bu eyu bu kem dimeye, daima edep üzere ola, beş vakte kaim (beş vakit namazını kılan) ve şer-i muhkem ola, cem-i enbiya ve evliya tarıkına mürid-i pîr olan kişilere bu ahkâmları ve bu erkânları yerlü yerince bile ve göstere dahi amel ede, zira şeriatı kaim olmayan hakikati dürüst olmaz" Bkz. v. 14a-b. Krş. *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, 126; Âşık Paşa-yı Velî, *Garipnâme*, çev. Bedri Noyan (Dedebaba), Ardıç Yay., Ankara 1998, s. 47-48. Hacı Bektaş Velî de, hakikatin ikinci makamı olarak yetmiş iki milleti ayıplamamayı saymıştır" Bkz. *Makâlât*, s. 192.

islâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 399-411

'İslami İlim' Kavramsallaştırması

MEVLÜT UYANIK
DOÇ.DR., GAZİ Ü. ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
'İslami ilim' ifadesinin sunumunu yapmak için öncelikle 'İslam', 'bilgi' ve 'bilim' terimleri tahlil edilmelidir. Bu şekilde İslam medeniyetinin özgün ve özgüllüğünü açıklayabiliriz. 'Bilgi' ve 'bilim' arasındaki farkı vurguladıktan sonra 'İslami ilim' teriminin anlamı müzakere edilecektir. İlahi bilgi ve beşerî bilgi arasındaki farkı verdikten sonra, İslami ilim kavramının doğa ve insan bilimleri arasındaki yeri ve önemi sorgulanacaktır. Bu tartışmalardan sonra İslami ilim kavramı vasıtasıyla bireysel ve sosyal değişimin epistemik temelleri araştırılacaktır.

anahtar kelimeler
İslam, İlim, Bilgi, İlahi Bilgi, İslami İlim, Bilginin İslamileştirilmesi

> *Bilgi ('ilm) öyle bir şeydir ki, kendinizi tamamen ona vermediğiniz sürece size kendisinden hiçbir şey vermez; kendinizi ona tamamen verdiğiniz zaman ise, bilgiyi edinmeniz için bir şansınız olabilir; fakat (bu durumda bile) bilginin kendisinden bir kısmını size verdiğinden emin olamazsınız.*
> (Câhız, Nazzâm'dan nakletmektedir)[1]

Giriş

Günümüz insanına 'İslami ilim' ifadesinin sunduklarını tartışmak için, öncelikle 'İslam', 'bilgi' ve 'ilim' terimlerinin kavramsallaşmasını tahlil etmek gerekir; zira her medeniyeti, diğer medeniyetlerden farklı ve biricik kılan özellik, 'bilgi'ye dair tasavvurlarıdır; çünkü bu tasavvurlar çerçevesinde kavramlarını oluş-

[1] Bkz. el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdad*, Kahire 1349/1931, VI. 97. Ebû Ahmed el-Askerî, *Tashif*, Kahire 1383/1963, s. 2. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden 1970) adlı eserine bu alıntıyla başlamaktadır.

turur ve insan-tabiat-yaratıcı ilişkilerini temellendirirler. Bu tarz kavramlar, gittikçe yükselen medeniyetin ortaya çıkışında bulunabildiği gibi, karşılaştığı ve bir nevi hesaplaştığı medeniyetlerden de bir değişim/dönüşüm sağlayarak alabilir.[2]

Bazen eski kavramlara tamamen yeni anlamlar da yüklenebilir. Tabii bunun sonucunda yaşanan kavramsal değişim, anlamlarda belirsizlikler ortaya çıkaracaktır; bu da, birtakım kırılmalara ve kökten değişikliklere de yol açabilir. İşte bu sebeple, 'bilgi/ilm' terimi üzerine yapılan bir araştırmanın boyutlarının genişliği ve kapsayıcılığı karşısında, salt terimlerin kavramsallaşmasını tahlil etmeyi önceleyeceğiz.

'Kavram' bir nesnenin zihinsel tasavvuru, terim de bunun (sözlü veya sözsüz) ifadesi olduğuna göre,[3] biz öncelikle, bilgi ve ilim terimlerini inceleyip, sonra 'İslami' teriminin eklemlenmesiyle ortaya çıkan kavramsallaşmaya ve bunun birtakım kurgulamalar/hayali tasarımlardan farkına dikkatleri çekmekle yetineceğiz. Bu husus önemli, zira 'insana dair' bilgiler ve bunların sistematik, rasyonel, eleştirel ve tutarlı bir şekilde sunumu olan 'bilgi' ve 'ilim/bilim' kavramını genel bir şekilde tanımlayabilirsek, belirli bir nesnenin özsel ve bireysel tasavvuru olan hayali kurgulamalar ve bunların ortaya çıkardığı muhtemel sorunlardan kaçınma ihtimali belirir.

1. Bilgi ve Bilim/İlim Kavramları

"Bilgi Nedir? sorusu, felsefe tarihinin ilk dönemlerinden bu yana tartışılmaktadır. En genel anlamıyla bilgi, "test edilmiş, haklı kılınmış doğru inanç"tır. Bilgiyi bir inanç tarzı şeklinde sunmak, hem bilginin hem de inancın aynı objelere sahip olduğunu gösterir. Burada, sadece 'doğru' olana dair bilgi sahibi olabileceğimizin açıkça belli olması önemlidir.[4]

Bilgiye dair bu tanımlama, inanç (*belief*) ve 'doğru' (*truth*) ve doğrulanmış, haklı kılınmış, muhakeme ve test edilmiş anlamında (*Justified*) kullanılan bir bilgiden, evreni anlama ve açıklamaya yönelik olan gözlem ve deney üzerine kurulu bilgilerin sistematik ve organize edilmiş şekli olan bir 'bilim' kavramsallaştırmasının imkânını tartışalım. Çünkü "bilimsel gözlem, yorum ve deneye dayanmayan; kökünü doktrinlerden alan inanışların hiçbiri, bilim eğitiminde yer almamalıdır." Ama bunu söylemek, kendimiz ve evren hakkında görüş edinme yolunun sadece bilim olduğunu iddia etmek değildir; insanlar, "edebiyat, sanat, felsefe ve dinî deneyimlerle kendisi ve evren hakkında bilgi edinilirler."[5]

Bu çerçevede "İslami ilimler mi, yoksa İslami disiplinler mi" ifadesi daha anlamlı ve tutarlıdır, sorusu tartışılmalıdır. Bunun için önce bilgi (*'ilm*) kavramını İslam düşüncesindeki yerini kısaca tahlil edelim:

[2] Rosenthal, *age.*, s. 1.
[3] Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara t.y., s. 16-18.
[4] Anthony Quinton, "Knowldege" mad., *The Encyclopedia of Philosophy*, London 1967, IV. 345.
[5] *Bilim ve Yaratılışçılık* (Yürütme Komitesi), çeviri ed. A. Kence, Ş. Ruacan, Tuba, Ankara 2001, s. 25.

1.1. *'A-l-m Fiili ve 'İlm Terimi*

'İlm' kavramı, İslam'ın üzerinde yükseldiği ve Müslümanların medeniyetlerine özgün bir mahiyet ve şekil kazandıran kavramlardan en önemlisidir. Rosenthal'in ifadesiyle söyleyecek olursak, "İslam medeniyetini belirlemede, bütün boyutlarıyla birlikte *ilm* kavramı gibi işlevsel olan başka bir kavram yoktur."[6]

'İslami ilim' kavramsallaştırmasını yapmak için öncelikle bilgi ve bilim kavramlarının aynı terim (*el-'ilm*) ile ifade edilmesinin ortaya çıkardığı sorunu aşmak gerekir. Çünkü tek bir sözcüğü birden fazla olgu için kullanmak (*metonim*) bir kavram kargaşasına yol açmaktadır.[7] 'İslami ilim'lerin temel kaynaklarının Arapça olması, bu dilde, ilim teriminin, aynı zamanda 'bilgi' anlamını da içermesi, birtakım karışıklıklara yol açmaktadır. Buna, 'bilgi', 'ilm' teriminin duyusal ve olgusal olarak bütün içerdiklerini ifade etmede yetersiz kaldığını; *ma'rife* ve *şu'ûr* terimlerini ve aralarındaki ince farkları ilave edersek, bilgi ve bilim/ilim ayırımını yapmak elzem olur.

1.1.1. *'A-l-m Fiili*

Hangi türden olursa olsun bütün zihinsel faaliyetleri ifade etmede kullanılan terimlerin insan bilincinde kademeli ve yavaş bir tekamül göstermesi üzerinde duran Rosenthal, *'a-l-m* fiili üzerinde mukayeseli ve ayrıntılı bir tetkik yapar. Sami diller grubunda 'bilmek' (*to know/y-d-a*) fiilinin genel olarak içeriği, son zamanlarda bu fiillerin yayılması sürecinde ve yakın ilişki içinde olduğu bütün Sami dillerindeki delaletini inceler.[8]

Rosenthal'e göre, 'bilmek' anlamına gelen *'a-l-m* fiili, Arapça *'a-l-m* kökünden türetilmiştir. Bununla birlikte, *'a-l-m* fiilini içeren yazmaları inceleyen son dönem araştırmacıları, bunun Arapça *'alam* (işaret, iz, belirti/*sign, mark*) fiiliyle semantik bir bağ olduğunu vurgulamaktadırlar. Arapça *'alam* (*sign/mark*) ile ilişkilendirmek, "talim görmüş kişi tarafından serdedilen gizemli görüş" anlamında türetilmiş şekil olan *t'lm* terimi, Arapça *ta'allama* 'öğrenmek' (*to study*) ile yakından alâkalıdır. Hâlbuki, isimden türetilmiş bir fiildir ve bu ismin tam olarak anlamını vermek isterken, 'bilgi/ilim'den ziyade, "iz, işaret, belirti" (*sign, mark*) ile irtibat vurgulanmaktadır.[9]

Arapça dışında *'a-l-m* fiilinin, belirlenmiş bir şeyi gösteren "iz, levha, işaret levhası" anlamıyla semantik bir ilişki kurularak kullanımının oldukça nadir olduğunu söyleyen Rosenthal'e göre, 'bilmek'in anlamını, Arapçaya has kılarak, terimin özgün anlamıyla; yani "(yol için) işaret levhası" mânâsına gelecek bir boyutta olduğunu söylemek haksızlık olacaktır.[10]

[6] Rosenthal, *age.*, s. 1-2.

[7] Bkz. Bozkurt Güvenç, "Sosyal Bilimlerde Kavram Kargaşası Üzerine", *Türkiye'de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler*, ODTÜ, Ankara 1977, s. 19 vd.

[8] Rosenthal, *age.*, s. 7-8.

[9] Rosenthal, *age.*, s. 8-9.

[10] Rosenthal'in bu konuyla ilgili tespitleri şunladır: "*Ma'lam* (malum/bilinen yer) ve onun zıtı, *mechâl; arz mechâl (bilinmeyen, rehbersiz gidilemeyen yer); arz machûlah* (herhangi bir işaret ve dağ olmayan ye-

İslamiyet'in temel referansı olan Kur'ân'da *'ilm* kelimesiyle, daha çok, kaynağı ilahi olan bilgi (vahiy) kastedilmektedir. Bununla birlikte, insanın zihni yetileri sayesinde gerçekleştirdiği bilme, anlama, farkına varma ve hatırlama gibi etkinliklerde, bu terimle anlatılmaktadır.[11]

Bilgi ve bilmek, fiil olarak kullanıldığı zaman bir şeyin ve cümlenin bilgisi anlamına gelir. Bu çerçevede, "Bilgi, bilme süreci olup, bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasında özdeşleşmedir veya bileni bilmeye muktedir kılan bir sıfattır."[12] *Ma'rife* ise, tecrübe veya tefekkürle bilgiye ulaşmayı içermesi hasebiyle, özne açısından, bundan önce bir şeyi bilmediği anlamı her zaman söz konusudur. Bilgi, bu noktada *ma'rifet* (bilmek/idrak etmektir) olarak tanımlanır.[13]

Şu'ūr terimine gelince, bu, ayrıntıları idrak etmeyi, keşfetmeyi ve hissetmeyi belirtir.[14]

'İlim' terimi işte bu bilgilenmelerin sonucunda ortaya çıkan "sistemli fikrî faaliyet"i ifade eder, bunu gerçekleştiren kişiye de 'âlim' denir. Bu anlamda bilgi, kişinin bilen (âlim) ismini alabilmesi için edinmesi gereken bir gerekliliktir. "Bilgi/ilim artık öyle bir vasıftır ki, bununla yaşayan kişiden cahillik, şüphe veya sanı uzaklaşır."[15]

İlim/bilgi, malumu, herhangi bir şüpheye yer vermeyecek şekilde kesin olarak bilmektir, şeklindeki hedefini gerçekleştirmiş olur. Artık, 'ilim' öyle bir nitelik hâline geliyor ki, kendisinde (bu sıfat) bulunan kimseye zikredilen nesneyi açıkça görünür hâle getirebilmektedir.[16]

Ma'rifet anlamındaki bilgi de, müşahede ve mükaşefe sonucunda sezgisel bilgiyi öncelemek söz konusudur. Bu tür fikrî faaliyette bulunan kişiye 'arif' denilmesi, bilgi ve ilim/bilim ayırımına dikkat edilmesinin önemini gösterir. Zira bu ayırım, naklî ve akli bilgilerden elde edilen *el-'ilm el-husuli*'nin ötesinde doğrudan idrak (*keşf*) ve hakikatin tadılması (zevk) ile bağışlanmış doğrudan ve aracısız bilgiyi ifade eden *el-'ilm el-ḥuḍuri*'ye tekabül eder.[17]

re denir). Bunlara ilaveten modern Güney Arabistan bölgesinde *'a-l-m* kökünün türevlerine bakılabilir. 'İşaret' anlamına gelen *'a-l-m* biliniyordu, ama muhtemelen Arapçadan ödünç alınmıştır, kaldı ki, 'bilme' anlamındaki fiiller *edlah ...y-d-'a*, *'erob ...'a-r-f* ve *teb* kullanılıyor. Belki de, Müslümanların daha sonraki dönemlerde yaptıkları etimolojik kurgulamaların, Ebû Alî el-Farîsî (ö. 377/987) tarafından yapıldığı gibi, (rehberlik ve yön vermek anlamına gelen) *'alāmeh* fiilinden *'ilm* türetilmiş olabilir." Rosenthal, *age.*, s. 10.

[11] İlhan Kutluer, "İslam" mad. (Düşünce, İlim ve Sanat), *DİA*, TDV, İstanbul 2001, XXIII. 24.

[12] Rosenthal, *age.*, s. 52; D.B. Macdonald, "İlim" mad., *İA*, MEB, İstanbul 1968, 5/2, s. 973-974.

[13] Rosenthal, *age.*, s. 53.

[14] Rosenthal'in tespitlerine göre, "Arapça da yaygın olarak kullanılan *ş-a-r* fiili, kadîm İbrani dilinde de vardı. Deuteronomy 32:17'de şunu okuyoruz: "Onların ataları bilmiyorlardı" (s'arum). Bu pasajdaki İbranice *s-a-r* fiilinin Arapça *ş-a-r* ile ilgisi modern âlimler tarafından kabul edilmişti ve bazı lügatlerde da zikredildi. Müslümanlar, bilgisel tasarımların idrak etmenin özel bir türü olarak *ş-a-r* fiilini ilişkilendirmeye çalıştılar. Örneğin Zemahşerî, *Keşşāf*, Bulak 1318/19, I. 134 (ilgili sure 2/Bakara, 9-8). Bkz. Rosenthal, *age.*, s. 6.

[15] Rosenthal, *age.*, s. 52, 66.

[16] Rosenthal, *age.*, s. 59.

[17] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, (İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları) çev. İ. Kutluer, İstanbul 1989, s. 14; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara 2001, s. 86.

Bu aşamada, bilgi, maddenin bizatihi kendisi olana tekabül eder; (bu madde ister var olsun, isterse mevcut olmasın) bazı kalpler tarafından, elde edilebilir. 'Bilgi'ye yönelik sezgici, tasavvufi yaklaşımı ifade eden bu tanımda, özellikle 'kalb', 'ruh' ve 'gönül' kavramları işlevselidir.[18]

Bu noktada akli ve naklî bilgi ayırımını netleştirmek gerekir: "Akli ve naklî" ibaresi kategorik bir ayırımı ifade edip, bilginin kaynağının birinde ilahi, diğerinde ise beşerî olduğunu belirler. Bu çerçevede, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet adı altında bir kuşaktan diğer kuşağa değişmeksizin aktarılan vahyedilmiş hakikat yolunu ifade eden bilgi türüne *naklî*; salt akıl ve diğer duyu vasıtalarını kullanarak ürettiği bilgi türüne ise *akli* bilgi denir. Akıl, naklî bilginin üretilmesinde birinci derecede işlevsel olduğu gibi, buradan elde ettiği bilgilerle evreni anlama ve açıklama çabaları veya evreni Tanrı'nın ayetleri/simgeleri olarak görüp, buradan ürettiği bilgilerle vahyi anlamaya çalışması iç içedir. Bu anlamda 'Tenzîl-i Kur'ân' ile 'Tekvîn-i Kur'ân' (tabiat ve tabiat bilimleri) aynı 'hakikat'i iki farklı bilme türüdür.[19] Bununla birlikte, bilimi ve dini hiçbir zaman C.A Ronan'ın ifadesiyle, Batı'nın yaptığı gibi hiçbir zaman birbirinden koparmadığı için olsa gerek, İslam kültürüne mensup düşünür, bilgin, coğrafyacı, doğa bilimcisi ve hekimlerin, insanın tabiat âlemi hakkındaki bilgi birikimlerine önemli katkıda bulunduklarında şüphe yoktur. Bu noktada ortaya çıkan husus, bir bilim insanının yapacağı incelemelerde vahyi öncelemesinin, akla ve akli verilere önem vermeyeceği anlamına gelmediğidir; çünkü insan aklının kullanımı, Tanrı'nın bir hediyesidir.[20]

Dolayısıyla, İslami bilgi anlayışında naklî bilginin akıl-üstü (irrasyonel); akli bilginin de naklî bilgiyle irtibatı koparılamaz. Koparılırsa ortaya çıkacak sorunları tartışmaya girmeden önce, 'bilim' terimini ve buna sıfat olan 'İslami' terimini inceleyelim:

1.2. Bilim Terimi

Bilim teriminin sınırlarının çizilmesi son yüzyıl içinde olmuş, kendine özgü bir görev ve amaç belirleyerek bağımsızlığına kavuşmuştur. Etimolojik olarak bilim terimi, evrensel olarak kabul edilmiş veya büyük oranda benimsenmiş, oldukça sıkı bir yöntemselliğe ve sistematik prensipler bütünlüğüne işaret eder. Fizik bilimler tam olarak bu anlamı karşılar. Bu tanım, bilim hakkında total bir konuşmaya izin vermez, birçok farklı disiplinleri söz konusudur. Bu nedenle, bütün disiplinler için geçerli olabilecek tek ve değişmez bir yöntemsellik de yoktur. *Her özel bilgi türünün yine kendine özgü bir bilgi etkinliğiyle elde edilmesi gerekir.*[21]

Yukarıda bahsedilen "bilimsel gözlem, yorum ve deneye dayanmayan; kökünü doktrinlerden alan inanışların hiçbiri, bilim eğitiminde yer almamalıdır,"

[18] Rosenthal, *age.*, s. 57.

[19] Nasr, *İslam ve İlim*, s. 14; Uyanık, *Bilgi*, s. 86; Michael Robert Negus, "The Concept of Islamic Science and the Thought Patterns of a Muslim Scientist", *Muslim Education Quarterly*, 12 (1995), no. 4, s. 31 vd.

[20] Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi:Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, çev. E. İhsanoğlu, F. Günergun, Tubitak, Ankara 2003, s. 267.

[21] Benjamin Ginzburg, "Science" maddesi, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1957, XIII. 591; Elisabeth Ströker, *Bilim Kuramına Giriş*, çev. D. Özlem. İstanbul 1990, s. 7, 13.

ifadesi bu anlamda tutarlıdır. Fakat entelektüel büyük bir macera olarak görülen bilimi gerçekleştirmek için, gözlemler neticesi elde edilen delillere dayanmak yetmez; bunun yanı sıra sıkı bir disiplinle şekillenmiş canlı ve yaratıcı bir hayal gücü de gereklidir. Diğer bir ifadeyle, "bilim, doğaya ait gerçekleri basit bir şekilde bir araya getirmek değildir; bu gerçekler arasında kurulan mantık ilişkilerinden meydana gelen ve bir varsayım ya da bir teori ortaya koymaya imkân veren bir sistemdir. Bu teori, formüllendirilmiş olduğu dönemin genel bakış açısıyla yoğrulmuştur."[22] Dolayısıyla, insana dair bilgilerin bağımsız bir araştırmalar alanı olabileceğini; bu bağlamda, sosyolojisi, psikoloji, antropoloji, siyaset gibi kendine özgü bir epistemolojik statüye veya bir metodolojiye sahip beşerî/tinsel bilimlerden söz edilebileceğini biliyoruz.[23] Pozitif bilimler, yasa koyucu (nomotetik), deneysel, açıklayıcı, çözümleyicidir; beşerî bilimler ise bir defalık olanı anlamaya yöneliktir (idiografik).[24]

1.3. İslam Terimi

Bu terimin sözlük anlamı "kurtuluşa ermek, teslim olmak, esenlik ve barış içre olmaya iradesiyle kabul etmek"; terim anlamı ise, "Allah'a ve Hz. Muhammed'in insanların yeryüzünde refahlarını, ahirette felahlarını içeren ilkelerin hepsinin doğru olduğuna inanmak"tır.[25]

2. 'İslami İlim' Kavramsallaştırması

'İslam' sözcüğünün delaletinin 'ilim' sözcüğüne katkılarıyla oluşan bir medeniyeti incelemek söz konusu olunca, bu tanımlamalar çok önemlidir. İslam terimi, artık, Müslümanların temel kaynakları hakkındaki yorum ve düşüncelerini sistematik bir şekilde ifadesini içermektedir. Bu yorum ve düşüncelerin sistematize edilmiş şekli, ilimler sıralamasını[26] paralelinde getirmiştir. Bu çerçevede çok sayıda ayetin, insanı sürekli olarak, gerek kendi doğası ve bilgi yetileri üzerinde düşünmeye; gerekse dış dünyadaki olgular ve nesneleri gözlem ve deneyler yaparak araştırmaya ve açıklamaya, bunları sistematik bir şekilde ifade etmeye teşvik ettiğini hatırlamak yeterlidir.

Bu tanımlamaya bir de 'İslam' teriminin vahiy geleneğinin Hz. Âdem'den Hz. Muhammed (s.a.v.) kadarki sürecini kapsadığını; yani hem ilk, hem de son dinin

[22] Ronan, *age.*, s. 5. Düşünmek, her zaman iç sesle akli düş gücü arasında bir etkileşime bağlıdır. "Birçok yaratıcı bireyin en büyük iç görülerini keşfettiklerini iddia ettiği kendiliğinden esin/ilham ânını nasıl yakalayabiliriz?" sorusu bağlamında yapılan deneyler ve düş gücüne alışılmadık bir akılsal yer verilmesi için bkz. John McCrene, *Akıldışılık Miti*, çev. Ş. Süer Kaya, İstanbul 1997, s. 163 vd.

[23] Bkz. Julien Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, çev. B. Yediyıldız, TTK, Ankara 1991, s. 3 vd.

[24] Ströker, *age.*, s. 16.

[25] Mevlüt Uyanık, *İslam'ın İnanç İlkeleri*, Ankara 1997, s. 16-32.

[26] Havarizmî, Kindî, Fârâbî, İhvânu's-Safâ, Gazâlî, İbn Hazm, İbn Haldûn, Şemseddîn Muhammed el-Amulî'nin yaptığı ilimler sınıflaması için bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara 1985, s. 21-27; Nasr, *age.*, s. 15-16.

ismi olduğunu; insanlığın bütün birikimini dikkate almayı önerdiğini ilave edersek, 'İslam medeniyeti'nin bilgi ve ilim açısından tarihsel boyutu/geçmişi anlaşılır.[27]

Bu nedenle 'İslam' terimi, artık, belirli bir alanda yapılan araştırmalar ve bulguların neye ve kime ait olduğunu gösteren bir nitelemedir. İslam, burada dinin kendisine değil, ortaya konulan bilim ve bunların sonucunda oluşan medeniyete işaret etmektedir. Etnik yapısı, coğrafyası ve dili ne olursa olsun, Müslüman bilim insanlarının istedikleri dilde ürettikleri bilgi ve bunların sistematik, tutarlı hâle getirilmiş şekli olan bilimleri ve bilimsel zihniyeti ifade eden tüzel unsur 'İslam'dır. Bilim dalına özel karakteristiğini veren nitelemedir İslam.[28] 'İslam bilimi', diye nitelendirilen bilimin tarihi, önemli ölçüde İslam topraklarında üretilen bilimin tarihine tekabül eder. Bu bilimin iki yönü vardır; bir yandan dışarıdan alınan bilimsel fikirler, diğer yandan ise bilimsel bilgi birikimine Müslümanların yaptıkları katkılardır.[29]

Bu nedenle 'İslami ilim' kavramsallaştırması tutarlıdır, hayali değildir ve genel kabul görmesi gerekir. Biçimsel bir niteliğe değil, somut tarihsel gerçekliklere işaret etmektedir. Vahyi hareket noktası olarak kabul etmesi, Tanrı'nın varlığı, evrenin yaratılışı, ruhun ölümsüzlüğü gibi metafizik sorunları öncelemesinde bir sakınca yoktur. Müslüman veya Hıristiyan bilim insanını diğerlerinden farklı kılan; bu terimlerin onu ve ürettiklerini vasıflandırmasıdır. Onlarda diğer bilim insanları gibi tüm felsefe ve bilim sorunlarıyla ilgilenme hakkına sahiptirler; kendi fikirlerine/paradigmalarına göre problemler arasında seçme yapabilir ve çalışabilirler.[30] Bu anlamda "bilimsel yöntemler, belirli konulara ilişkin sorunların ele alınış tarzına bağlı araçlar olmaları bakımından çözümlenirler. Yani ele alınan konular, onları ele alış tarzından bağımsız değildirler. Çünkü bilimsel soru sorma tarzının ardında soruyu soran 'özne' vardır. İster, konu/nesne, öznenin onu kavrayış tarzından bağımsız olarak öznenin önünde duruyor sanılsın; isterse özne kensinin konu/nesne karşında herhangi bir kavrayış tarzından arınmış bir biçimde durduğunu varsaysın, gerçek olan budur."[31]

Bununla birlikte, 'İslami ilim' teriminin din olarak İslam'ın (veya Hıristiyanlığın) irrasyonel alana ait olduğu, aklın dinî bir kategoride değerlendirme yapamayacağını, dolayısıyla dinin felsefe ve doğa bilimleriyle işbirliği içinde olmasının imkânsız olduğunu söyleyerek anlamsız olduğu iddiası üzerinde durmak gerekir. Yani ilgilenilen beşerî veya doğal alanlar, salt rasyonel boyutta mıdır veya bu alanların rasyonel olması dinî/tinsel boyutunun olmadığı anla-

[27] Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 64 vd; Uyanık, *Bilgi*, s. 86; Ö.F. Harman, "İslam" (Vahiy Geleneği İçinde); İ. Kutluer, "İslam" mad., XXIII. 3, 23.

[28] Temellendirme için bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s.1-4.

[29] Bu çerçevede, Yunan bilimini ve bu arada Hint ve Çin bilimini miras alan Müslümanların, bunları Batı'ya aktarmaktan başka bir şey yapmadığını söylemek, bir çarpıtmadır. Miras aldıklarını Müslüman bilim insanları, açıklamış, yorumlamış ve içeriği hakkında değerli analizler yapmış daha da önemlisi birçok özgün katkı getirmişlerdir. Ronan, *age.*, s. 223-225.

[30] Temellendirme için bkz.Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Ş. Öçal, İstanbul 2003, s. 46-47.

[31] Ströker, *age.*, s. 16.

mına gelir mi? Doğanın, Tanrı'nın kudretini ve yüceliğini vurguladığını, ondan simgeler taşıdığını söylemek, incelemeyi başarısız ve sübjektif mi kılar?[32]

Bu noktada; dış dünyaya dair bilgilenmeler ve buna dair bilimsel teorilerde, doğrulanma, test edilme ve haklı çıkarılmaya dair, "Ürün Olarak ve Etkinlik Olarak Bilim" şeklindeki iki farklı bakış açısı üzerinde durmak gerekir.[33] Bilimi "sosyal bir yapı, geleneksel insani bir etkinlik olarak gören ve toplumsal ortamdaki epistemoloji, felsefe, ideoloji ve dine ait konuların bir yansıması olarak gören bakış açısının temel niteliklerini aklımızda tutarak müzakere edersek,[34] 'İslami ilim' ifadesinin anlamlı ve tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat buradaki 'ilim'den kasıt, 'pozitif bilim' anlamında değildir; daha çok (tefsir, hadis, fıkıh gibi) gibi bir disiplindir söz konusu olan. Fakat bunu söylemek, vahyî bilgiyi merkeze alan okumalarda hiçbir doğrulama veya test etmenin olmayacağı ve 'İslami ilim' kavramsallaştırmasının imkânsız olduğu anlamına gelir mi?

Bu bağlamda, 'kesin olarak bilme' ile 'kesin olarak bilmeme' arasındaki fark açıktır, ama dünyayla ilgili her bir resmetme/okuma/tasvir (bu ister bir kitap/roman, isterse bilimsel bir kural olsun fark etmez) başka yorumlara açık olduğunu söylemek gerekir. Beşerî/tinsel bir ilim kavramsallaştırmasında durum böyledir. Bilimsel bir kuralla ilgili olarak da durum pek farklı değildir. Örneğin pozitif ilimlerle uğraşan bir bilim insanının görevi, yerçekiminin bile yeryüzünü, güneşi ve güneş sistemini gözleyen belirli bir gözlemeyi içeren üçlü bir bağıntısal özellik olduğunu anlamaktır. Kısacası, pozitif bilimlerde durum böyle olunca, beşerî bilimlerle ilgili bir metnin belirli bir yorumunun içermesi gereken unsurlara dikkat etmek öncelenmelidir. Umberto Eco'ya göre, bu unsurlar, metnin çizgisel belirimi, belirli bir beklenti evreninden okuyan okurun bakış açısı ve belirli bir dili ve aynı metni daha önceki yorumlarını içeren kültürel ansiklopedidir. Bu bir okurlar cemaatinin ya da bir kültürün sorumlu ve uzlaşımsal yargısı kapsamında değerlendirilebilir.[35]

O hâlde, beşerî/manevi bilimler sahasında üretilen metinleri eleştirel bir şekilde okumak için sistematik bir metodolojiye ve bağlamın araştırılmasına ihtiyaç vardır. Üretilen metinde oluşturulan söylemin tahlili, bir kültüre, bir topluma içkin olan kural, bilgi, güç, dil pratikleri ve eylemleri tahlil etmek anlamına gelmektedir. Bu tahlil, bizi bir toplumu, kültür, değer ve inanç değişimine ilişkin bilgi sistemlerinin bilgisine ulaştırır.[36] Evet, 'bilim', aklın bir ürünü-

[32] Temellendirme için bkz. Gilson, *age.*, s. 25-30; Negus, agm, s. 30.

[33] Uyanık, *Felsefi Düşünce*, s. 92-99.

[34] Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. K. Atabey, İstanbul 1997, s. 157.

[35] Örneğin, "Kopernik devriminin gücü, yalnızca bazı astronomi olgularını Ptolemaios geleneğinden daha iyi açıklamasından değil, aynı zamanda –Ptolemaios'u çılgın bir yalancı olarak temsil etmek yerine– neden ve hangi temellere dayanarak kendi yorumunu ortaya koymada haklı olduğunu açıklamaktan kaynaklanır. Durum böyle olunca, edebiyat ve felsefe metinlerinde de insanın belirli bir yoruma meydan okuma hakkı olması kadar doğal bir şey olamaz. Eco, *age.*, s. 157, 165.

[36] Pascal Boyer, "Causal Thinking and Its Antropological Misrepeprentation" *Philosophy of Social Sciences*, c. 22, No. 1992, s. 187, 209-210; Negus, agm, s.34. Roger Triggy, *Akılcılık ve Bilim*, (Bilim, Her şeyi Açıklayabilir mi?) çev. K. Yerci, İstanbul 1996, s. 16.

dür, ama bilgiyi kavramamız ve edinmemizin nasıl olacağı sorusuna verilen cevabın insani bir boyutu vardır. Din, bu anlamda, çağdaş bilimin sağlıklı büyüyebileceği entelektüel bir iklimin oluşturulmasında tarihî bir rol oynamıştır. Bu anlamda bir 'dinî ilimler' ve 'ilimler tasnifi'nden bahsetmek imkân dahilindedir.

Konuyu İslami ilimler kavramına getirecek olursak, bu bağlamda müzakere edilecek konuyla ilgili metinlerin/kanıtların tespiti kadar; bunların yorumlanmasının nasıl olacağı, aşırı (bâtini ve ibahi) yorumların bu metinlerle nasıl test edileceği hususu önemli bir yöntem meselesidir. Bu bağlamda, "Bir metindeki öncüller ve bu öncüllerin yapıları nasıldır? Hedeflenenlere ulaşılmış mıdır?" soruları incelenir. Öncüller bağlamında 'söz'ün hakikatinin tespit edilmesi gerekir. Bu, isim, isimlendirilen ve isimlendirme arasındaki ilişki, muhtemel yanlışlıklardan korunmanın nasıl olacağının ekoller bazında tespit edilmesi açısından önemlidir.[37] Bu tespitler, yeni yorumlar (tefsir ve te'vil/hermeneutik)[38] için yeterli midir veya yazarın metin içinde gizlemiş olduğu anlamların, esas olarak tespit edilmesi gerektiğini söylemesinin (ledunni[39] ve bâtini/ibahi okumalar)[40] ölçütü ne olacaktır?

2.1. 'İslami İlim' Kavramsallaştırmasının Temellendirilmesi

İslami ilimlerin tasnif ve sistematize edilmesininde, mantık ilmi bir araç ve teknik olarak işlevseldir. Zira, akıl yürütmelerin geçerliliğini sağlayan metodoloji olarak tanımlanan Mantık bilimi işlevsel olursa, ilimlerin tasnifinde aşırı yorumlar ve sofist söylemler geçersiz kılınır. Mantık, insan aklını hatadan koruduğu gibi, formel düzeyde de olsa, yanlış yapması mümkün olan bütün makul şeylerde doğruya yönelten ilkeleri verir. Benzerlikleri veya birliktelikleri ya da çelişkileri anlamak, mantıksal anlamda tamamen zihinsel bir etkinliktir, daha sonra bunların pratik ve bilimsel anlamda tasnifi gerekir. Bu anlamda, mantık, sadece felsefe açısından değil, aynı zamanda matematik hatta hukuk ve teoloji açısından gereklidir.[41] Böyle yapıldığı zaman, hiçbir temeli olmadığı için kolaycı çözüm önerileri üreten ve bu nedenle günümüzde popüler olan mutlak rölativizmin tuzağına düşülmez.[42]

Mantık bilimi açısından, düşüncenin kılıfı olan dilsel ifadeler, sonsuz anlamlar içerebilir mi veya yazarın metinde gizlemiş olduğu anlamlar var mıdır? Diğer bir ifadeyle, yazarın amacı/düşüncesi ile yazdığı metin/çıkardığı sonuçların tutar-

[37] Gazâlî, *Kitâbu'l-maḳṣadı'l-esnâ şerḥi esmâ'i'llahi'l-ḥusnâ*, Kahire ty. s. 3.

[38] Gerald L.Burns, "Gazali'nin Tasavvufi Hermenötiği", çev. T. Koç, *İslâmî Araştırmalar Gazali Özel Sayısı*, s. 420-421, 428; Mehmet S. Aydın, "Gazali'nin Te'vil Anlayışı" *İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul 2000, s. 65.

[39] Ledunni ilm tanımı için bkz. Gazâlî, "Risâletu'l-Ledunniye", *Mecmu'atu'r-Resâ'il* içinde, Beyrut 1996, s. 223, 235.

[40] İbahi/batini okuma için bkz. *Fedahihu'l-Bâtiniyye, Batiniliğin İçyüzü*, çev. A. İlhan. Ankara 1983; Hanna el-Fahuri, Halîl el-Cur, *Târîḫu'l-felsefeti'l-'arabiyye*, Beyrut 1982, II. 268.

[41] Fârâbî'nin *İhsa'u'l-'ulûm* adlı eseri bunun en güzel örneğidir, s. 64, sofist söylemler için bkz. s. 78; Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, London 1964, s. 61; Celâleddîn Mûsâ, "Taṣnifu'l-'ulûm 'inde'l-ulema'i'l-muslimîn" *al-Muslım al-Mu'aṣır*, XI (1984-1985), no: 41, s. 11.

[42] Joseph Agassi, "False Prophecy Versus True Quest" (A Modest Challenge to Contemporary Relativist), *Philosophy of Social Sciences*, XXII (1992), no: 3, s. 285.

lılığını, formel açıdan özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi mantık ilkeleriyle tespitin yetersiz kaldığı durumlar söz konusu mudur? Bu bağlamda, sözlü düşünce zincirlerinin bile gerisinde bir düş gücü olduğu gerçektir; ama en yüksek oranda düş gücü gerektiren problem çözümleri bile bir dil çerçevesiyle sınırlı olduğunu unutmamak gerekir.[43] Dolayısıyla, doğruyu/hakikati anlamada dilin mantıksal/formel incelenmesi önemli bir etkendir; çünkü gelenek ve dil aracılığıyla buna sürükleniriz. Bu anlamda, 'doğru'yu 'yanlış'tan ayırt eden şey, mantıksal ve yöntemsel tutarlılık önemlidir; ama bununla birlikte, dilsel cemaatin/mezhebin ortak kavrayışını (geleneği) ve bunun oluşumunda çok önemli bir yeri olan taklidi yapıyı eleştirel sorgulayışın önemi de unutulmamalıdır.[44]

Bu nokta, 'doğru'yu belirli bir topluluğun epistemolojik duruşunda ararken ve anlamlandırırken, mantıksal/formel analizlerin öncelendiğini göstermesi açısından önemlidir. İçerik açısından farklı okumaların doğa bilimlerinde de mümkün olması ve bu nedenle birçok bilimsel keşfin yapılabilmesi gerçeği beşerî/manevi bilimler okumalarındaki farklılıkların ve aşırı yorumların genelde metodoloji farklılıklarından kaynaklandığını (İslam felsefe tarihi açısından söyleyecek olursak) ilk Müslüman filozof olan Kindî'de bu yana bilmekteyiz.

Kindî, "İlk Felsefe" adlı risalesinde her ilmin kendine özgü yönteminin bulunduğunu; mevcut sorunların, araştırmacıların çoğunun neyi, nerede ve nasıl kullanacaklarını bilmemesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Herhangi bir ilim dalında araştırma yapacak olan bilim insanları, ilk önce, o ilmin ilkelerini araştırmalı, ait olduğu alanı (fizik veya metafizik) ve bu alana aidiyetin nedenlerinin ne olduğunu tespit etmelidir. Örneğin, sürekli değişken olan tabiat/fizik üzerine çalışırken matematik yöntemini kullanmak kişiyi yanıltır; zira matematik, bir ispat yöntemi olup, metafizik alanında geçerlidir. Diğer bir örnek olarak, matematik ilminde çalışılıyorsa, burada ikna yöntemi olan hitabet kullanılmaz. Çünkü hitabet yakını değil, zanni bilgiyi verir. Kısacası sorun, her alanda yapılması gerekenin ne olduğunun tespitinde yatmaktadır.[45]

3. 'İslami İlim'ler Tasnifi

İslam felsefe tarihinde bilimler tasnifi ve bu ilimlerde kullanılacak yöntemler üzerinde ilk Müslüman filozofun durması, konunun tarihsel temelini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Kindî (185/796-260/873) *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* isimli risalesinde; bilgi ve bilimleri tasnif ederken, kaynağını, yani ilahi ve insani olması açısından temel alarak, dinî/ilahi/İslami ilim ve 'insani ilim' ayırımını yapmıştır. Vahyin bize, irade ve istek dışı bir şekilde, matematiksel ve mantıksal yöntemlere başvurmadan seçilmiş insanlar vasıtasıyla ulaşması, ilahi bilginin kaynağını belirtmesi açısından önemlidir. Yoksa, insan fıtratına uygunlu-

[43] McCrene, *age.*, s.163-165; Ronan, *age.*, s. 5.

[44] Gazâlî, "Faslu't-Tefrika", *Mecmu'atu'-Resâ'il* içinde s. 238; krş. Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. H. Arslan, B. Balkış, İstanbul 1999, s. 167.

[45] Kindî, "Kitâb fî'l-felsefeti'l-'ulû" (İlk Felsefe Üzerine), çev. M. Kaya, *Kindî: Felsefi Risaleler*, Klasik, İstanbul 2002, s. 146-148; değerlendirme *age.*, giriş, s. 18-19.

ğu açısından akıl onu kabul etmek zorundadır. Vahyin, indirildiği dönemdeki beşerî sorunları merkeze alarak insani çözümler üretmesi de bunun örneğidir.[46]

Kindî'nin insani ilimlerden kastı ise felsefi bilimlerdir. Bunlar da kendi arasında doğrudan (bizatihi) ve diğer bilimler için âlet ve başlangıç olarak ilim diye ikiye ayrılır. Bizatihi/teorik ilimler, fizik, psikoloji ve metafiziktir. Psikolojinin daha ilk dönemde bir bilim olarak sunulması ve fizik ile metafiziğe geçişte bir aracı ve eşik olarak durması, özellikle araştırılması gereken bir noktadır. Pratik bilimler ise ahlak ve siyasettir. Başka ilimlere giriş niteliğinde olan bilimler ise mantık ve matematiktir. Matematik o kadar önemlidir ki, bunu bilmeden felsefe tahsili yapmanın imkânı bile yoktur.[47]

İslam felsefe tarihinde, önce Kindî, *Fî aḳsami'l-'ulûm* akabinde felsefe tarihinde 'İkinci Muallim' sıfatını kazanan Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (874/950-260/339) *İlimlerin Sayımı Hakkında Kitap* isimli risaleleri kaleme almaları, bilim ve bilimler tasnifinin önceliğini ve önemini göstermesi açısından mühimdir. Özellikle Fârâbî'nin eseri "Porfiryus'un *İsagoge* adlı eserine John Philoponos (Yahyâ en-Nahvî) tarafından yazılmış şerh aracılığıyla İslam dünyasına intikal etmiş olan Aristocu ilimler tasnifiyle, Kur'an ve özellikle Şeriat'tan türetilen anlayışla uzlaştırma arzusunun sonucu olması"[48] kanaatimce bilimlerin İslamileştirilme çabasının ilk örneğidir. Güncel örneğini ise aşağıda kısaca vereceğiz.

İnsanın gerek kendi, gerekse dış dünyanın doğasını Allah'ın ayetleri/simgeleri olarak görüp, anlamaya ve açıklamaya çalışması sonucunda (yine kategorik bir ayrım olan) akli ve İslami/şer'î bilimler sistematize edilmiştir. İslami bilimlerden kasıt, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi disiplinler; akli bilimlerden kasıt ise, matematik, astronomi, fizik, kimya, coğrafya, botanik gibi bilimlerdir. Bu bilim dallarını felsefi açıdan söyleyecek olursak, teorik bilimler olarak metafizik, matematik, fizik; pratik bilimler olarak ise ahlak, ev yönetimi (*tedbiru'l-menzil*) ile siyaseti (*tedbiru'l-mudun*) sayabiliriz.

Kutluer'in ifadesiyle, "...(Ç)ok sayıda filozof ve bilim insanı, aritmetikten psikolojiye, astronomiden siyasete, metafizikten mûsikiye kadar çeşitli alanlarda eser verirken felsefî ve bilimsel etkinliklerinin sistematik bütünlüğünü korumaya çalışmışlardır. Bilim gözettiği kesinlik şartı ve kanıt fikri o dönemlerin epistemolojik endişelerinde de yer almış, bu sebeple filozoflar kesinlik sağlayıcı yöntem veya kesin kanıt olarak aklî burhan idealini daima dile getirmişlerdir."[49] Bunun sonucunda antikçağda Grekler tarafından bilim alanında gösterilen başarılar, ortaçağda Müslümanlarca ortaya konmuş ve Arapça evrensel bir bilim dili hâline gelmiştir.[50]

[46] Kindî, "Risâle fî kemiyeti kûtubi Aristutalis ve mâ yuhtacı ileyhi fî tahsili'l-felsefe", çev. M. Kaya, *Kindî: Felsefi Risaleler* içinde, s. 263 vd., değerlendirme *age.*, giriş, s. 17.
[47] Kaya, *age.*, s. 17-18.
[48] Fârâbî, *İhsâ'u'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. A. Ateş, Ankara 1986, s. 53 vd; Nasr, *age.*, s. 14.
[49] Kutluer, "İslam" mad., s. 24.
[50] Kutluer, agm., s. 25.

Modern Dönemde Seküler Bilginin İslamileşmesi

Yukarıda bahsettiğimiz üzere; vahyî/ilahi bilgi işlevsiz bırakılırsa, dinî ve dindışı bilgiler şeklindeki ayırım temel alınmaya başlar. Vahyî ve beşerî bilginin iç içe geçtiği temel İslam bilimleri, beşerî bilimler alanı dışına itilir ve bu ilahi bilginin alanıyla ilgili söyleyeceği hiçbir şeyin olmayacağı varsayılır. İslami bilimlerin öğretildiği ilahiyat fakülteleri ise sadece ahirete yönelik ve bu dünya ve insana dair söyleyecek hiçbir şeyi olmayan din uzmanı yetiştirilmesine tahsis edilmiş hâle gelir.[51]

Bu sorun üzerinde özellikle duran İsmail Raci Faruki'ye (1921-1986) göre,[52] seküler (pozivist ve empirist) temellere sahip olan bir bilgi ve bilim tasarımıyla

[51] Osmanlı'da Enderun Mektebinde; Türkiye'de Siyasal Bilimler fakültelerinde temelde yönetici olacak öğrencilere sosyo-politik konular verilirken; medresede veya İlahiyat fakültelerinde temel İslam bilimleri ve fıkhi ayrıntılar verilip, konu salt tarihsel ve kronolojik bir şekilde öğretilerek, bir nevi anakronizmin temelleri mi atılmaktadır? Özellikle İbn Haldûn'un ifadeleriyle söyleyecek olursak, toplumsal birliktelik, sosyal bütünlük için gerekli olan "Dayanışma duygusu, komünal ruh, sosyal bağlılık veya sosyo-politik kimlik" olarak tanımlanan *asabiyetin bir aracı olarak* din kavramı öğretilmektedir. Bir dünya düzenini kurmayı hedefleyen her devlet, halkına bir din ideali gösterir. Diğer devletlerle olan iktidar mücadelesine halkını yönlendirmek için dinî verileri kullanır, eğer aynı dine ve aynı soya mensup bir devletle erk savaşı varsa, bu sefer tutkunluğu ve birlikteliği mezhep kavramı ile sağlar. Dolayısıyla, din bir medeniyet tasarımında toplum dışındaki doğal etkenlerden biri olarak işlevseldir. Dinî değerler kronolojik olarak verilir (ahbari hükümler), dışarıdaki uygulamaların bu konuyla ilgisi 'değer'lendirilmediği (inşai hükümler) için bahsettiğimiz anakronizm ortaya çıkar. Hâlbuki yine İbn Haldûn'dan hareketle söyleyecek olursak, tarihin zahirî boyutunun hipotetik; yani tarihsel ve toplumsal unsurların zaman ve mekân içinde olması nedeniyle itibari boyutunu unutmamalı, hem de insandan kaynaklanan göreceliklere dikkat edilmelidir; ama önemli olan bunların nedenleri üzerine düşünmek ve değerlendirmektir. Bu anlamda tarih/geçmiş ve arkeolojik veriler, insan ve evren ilişkisini anlamaya yönelik bir çabayı gösterdiği için toplumsallığımızı sağlar; bu nedenle tarih şerefli bir ilimdir. Üstelik, Hz. Âdem'den Allah Resulüne kadar verilen mesajların temelde aynı, ama farklı zaman ve mekânlarda farklı bir dille indirildiğini söylüyorsak, düşünce tarihinin verilerini kronolojik bir şekilde bilmek zaten bizim için zorunludur. Bu gerekçeler, kronolojik olarak yapılan eğitimde tarihsel veriler, ayrıca güncel bir sorunu merkeze alarak yeniden okunmalıdır. Temellendirme için bkz. Muhammed b. Abdurrahmân b. Haldûn, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1990, I. 18, 402-410; Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 139. Bu bağlamda, İslam felsefesi tarihi kronolojik olarak verilmeli, birbirleriyle çatışır gibi gözüken; hatta bazen eleştirdiği fikir sahibini tekfir etmeye kadar giden farklı öğretilerin aslında hakikati aramaya çalışan değişik yollar olduğunun bilinci aşılanmalıdır; böylece âlimlerin ihtilafının rahmet olduğu öncelenecek ve güncel bir sorunun çözümünde bu verilerin yeri araştırılmaya başlanacaktır. Örnek verecek olursak, Gazâlî'nin birbirleriyle yarışan, çoğu zamanda çatışan hakikat tasarımlarının en tutarlısının hangisi olduğuna bilimsel arayışının nihai noktasını anlatan *el-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 sufilerde görmesi, onun müfrit ve bâtini sufi söylemlerden arıtmasının sunulmasından sonra, İbn Bacce'nin *tedbîru'l-mutevaḥḥid* anlayışında bu tür bir uzletin sonunda oluşan hakikatin zandan başka bir şey olamayacağını, önemli olanın apolitik bir tavır ya da hüdayı nabit bir kişinin ortaya koyduğu bir tutumun, bireysel değişim ve dönüşümü rasyonel bir tarzda nasıl sağlayacağı vurgulanabilir. Halk içinde ama Hakkla beraber olan bu değişim ve dönüşümün, *tedbiru'l-menzil* (ev yönetimi) ve *tedbiru'l-mudun* (siyaset felsefesi) üzerindeki etkisi vurgulanabilir.

[52] İsmail Raci Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev. Fehmi Koru, İstanbul 19862, İslâmiyetinu'l-Ma'rife, I.I.I.T. Washington 1986, *Islamisation of Knowledge*, Washinton 1989, Uyanık, *Bilgi*, s. 99 vd.

hareket etmek, insanı sadece duyusal verilerle incelenen, istatistiksel verilere tâbi tutulan bir varlık konumuna indirgemiştir. Bu, *Batı metodolojisinin ilk önemli eksikliği* olup, insanın diğer boyutu olan ahlak ve ruhunun yok sayılması, bunları besleyen dinî ve geleneksel değerlerin belirleyiciliğini görmezlikten gelmek demektir. Batı'nın bilimsel metod diye evrensel kılmaya çalıştığı seküler yöntemle, İslam toplumunu tahlil etmesi, üstelik bunu, onu 'İslami' kılan manevi unsurları soyutlayarak yapması, Müslümanlar arasındaki zihnî kırılmanın ilk belirtisidir.

Sosyal bilimler alanında *Batı metodolojisinin ikinci eksikliği*, evrensellik iddiasının gereği olarak 'objektif' olduğunun söylenmesidir. Hâlbuki, özellikle beşerî bilimler alanında çalışan bir âlimin içinde yetiştiği dinî ve kültürel ortamdan etkilenmemesi mümkün değildir. Ayrıca, incelenen konu/olgunun da bir insan ürünü olması hasebiyle, nesnenin kendisini olduğu gibi anlattığını söylemek de zordur. Tabiat bilimlerinin konularında olduğu gibi, tinsel/beşerî bilimlerin inceleme alanları, kendini olduğu gibi gösteren, gözlemlenmesine izin veren unsurlardan oluşmaz; öznenin ve nesnenin manevi bir yapısı, değerler örgüsü vardır, araştırma bunlardan soyutlanarak yapılamaz.

Birey ve topluma fikrî-amelî, eğitim-öğretim, bilgi organizasyonu, yönetenyönetilen, dünya-ahiret alanlarını kuşatan bir medeniyet ve değerler çerçevesi sunmayı hedefleyen kavramsallaştırılma; Faruki tarafından "Bilginin İslamileştirilmesi" adı altında gerçekleştirilmeye çalışılır. Aklın fonksiyonelliğini dışlamadan, vahiy ışığında geliştirilen kapsamlı bir yöntem arayışıdır bu. Akıl, artık vahyin hedeflerini, normlarını gerçekleştirmede bir araçtır. Bilginin İslamileştirilmesi beşeriyetin ulaştığı maddi ve ilmî seviyeyi, İslamiyet'in normları, idealleri ışığında eleştirel bir süzgeçten geçirerek edinmek demektir.

Sonuç

Son söz olarak, ilim kavramını İslam'ın klasik kaynaklarının önemli bir kısmını tarayan Rosenthal'in değerlendirmesini verelim:[53] İlim kavramı, Müslümanların günlük hayatlarını ifade eden terimler arasında (mesela *tevḥīd, ed-dīn* gibi) en güçlü anlama sahiptir. Diğer terimler, gerek anlamın derinliği gerekse kullanım alanının genişliğinde *'ilm* ile karşılaştırılamaz.

Bilgi, Müslümanın varlığının nihai değeri olarak görülmektedir. Bu nedenle her şeyi kuşatmıştır. Sıradan Müslümanların bile, dinî ve siyasal hayatlarında çok işlevsel bir yere sahiptir. Dolasıyla, İslam dini açsından bilginin nufüz etmediği hiçbir alan kalmamıştır. Bilgilenmenin bu derece işlevsel olduğu bir zihniyetin ürettiği ve sistematik bir şekilde kurguladığı bilim türlerinin 'İslami' sıfatını kazanması bu nedenle doğaldır. Bu nedenle, 'İslami ilim' kavramsallaştırması tutarlıdır.

islâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 413-422

Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri*

FUAT SEZGİN
PROF.DR.

özet
Bu yazı, "İslam kültür dünyasının bilimler tarihindeki yeri nedir?" sorununa cevap vermeye çalışmaktadır. Batı uygarlığı, İslam uygarlığının değişik coğrafi ve iktisadi şartlar altında gerçekleşen bir devamıdır ve İslam bilimleri, Yunan bilimlerinin bir devamı olarak gelişmiştir. Diğer taraftan Yunan bilimlerinin temellerinin eski Mısır ve Babil bilimlerine dayandığını, bilimler tarihi yavaş yavaş ortaya koymaktadır. Bilimler tarihi bir bütündür ve bilim tarihçisinin ödevi, bu bütünü meydana getiren parçaları gerçeğe uygun bir şekilde, önyargılardan uzak, tam bir objektivite ile değerlendirmek ve tanıtmaktır.

anahtar kelimeler
İslam Medeniyeti, Bilim Tarihi, İslam Bilim Tarihi, Batı Medeniyeti

Sayın dinleyiciler,

Kırk üç yılı aşan bir ayrılıktan sonra o kadar çok bağlı olduğum bu şehirde büyük bir aydın kesimine hitap edebilmenin derin mutluluğunu duyuyorum. Bu fırsatı bana sağlayan Türkiye Bilimler Akademisi Başkanı Sayın Prof. Bermek'e önünüzde teşekkürlerimi sunmak isterim.

Konferans tiryakisi olmamakla beraber, birçok yerde yabancı dillerde İslam bilimleri tarihi ile ilgili konuşmalar yaptım. Ama hiçbir yerde bugün ana dilimde sizlere sunduğum konferansta olduğu kadar çetin bir ödevin karşısında bu-

* Bu yazının orijinali, "İslam Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri" başlığı altında 12 Nisan 2004 tarihinde İstanbul'da düzenlenen TUBA "Konferanslar" dizisinde sunulmuştur.

lunduğumu hissetmedim. Bu zorluk nereden ileri geliyor? Türkçenin son yarım yüzyıla yakın geçen zaman süresinde yaşadığı değişmeye yabancı kalmış olmamı bir tarafa bırakırsak, sizlere sunduğum konuşmanın hazırlığının başından sonuna kadar iki kaygının baskısı altında bulunduğumu hissettim.

Biri şu: İslami bilimler tarihine dair modern çalışmalar iki yüzyıla yakın bir süredir devam ediyor. Henüz başlangıçta sayılmamıza rağmen ulaşılan sonuçlar, gerek çokluk gerekse kalite bakımından oldukça önemli boyutlara ulaşmış bulunuyor. Ben elli yıldan beri yazmakta olduğum İslam bilimleri tarihi nedeniyle, bu çalışma sonuçlarını tanımak, değerlendirmek ödevini üzerime almak şans ve mutluluğuna sahip oldum. Bütün bunları ve ayrıca kendi araştırmalarımın sonucu olarak kazandığım tasarım ve inancı tek bir konferans çerçevesinde size en iyi bir şekilde ulaştırıp ulaştıramamak ve sizi o sonuçların doğruluğuna inandırıp inandıramamak kaygısı bende bu dakikaya kadar devam ediyor.

İkincisi: Modern bilimler tarihinin üç yüzyıl kadar bir geçmişi var. Avrupalıların 17. yüzyıldan itibaren kendilerini İslam dünyasından üstün görmeye, hatta bu kültür dünyasını unutmaya başladıkları bir sırada, bilimler tarihinin başlayan yapıcı büyük çağı anlamında Rönesans (yeniden doğuş) diye bir adlandırma ortaya çıktı. Bu terimin taşıdığı anlama göre, Avrupa'da 13. hatta 12. yüzyıldan itibaren belirmeye başlayan ilmî kalkınma, doğrudan doğruya Yunan bilimlerinin Latinceye tercümesi, benimsenmesi ve etkisi diye değerlendiriliyordu. Bu anlam, birçok bilim tarihçisi tarafından tarihî gerçeklere aykırı olduğu gösterilmiş bulunmasına rağmen, Batı dünyasında, hatta onun dümen suyunda kalan İslam dünyasında hâkim bulunuyor. Benim kuşağım, ilkokulda ve lisede Rönesans görüşünü, sarsılmaz bir gerçek olarak Batı dillerinden alınan ders kitaplarından öğreniyordu.

1943 yılında İstanbul Üniversitesi'nde şarkiyat tahsiline başladığımda, dünyanın, geçmişte ve bugün için en büyük şarkiyatçısı olarak tanınan Hellmut Ritter'in öğrencisi olmak şans ve nimetine kavuştum. O bana, fazla tembel bir öğrenci olmadığıma inanınca, doğal bilimlerle, özellikle matematik ile ilgilenmemi, modern matematiğin temelinde İslam bilginlerinin kitaplarının bulunduğunu söyledi; misal olarak Harezmî, İbn Yûnus, İbnu'l-Heysem ve Bîrûnî'nin adını andı. Onların Batı dünyasında tanınan en büyük bilginler seviyesinde olduğunu söyledi. O gün eve gittim. Çok zor, uykusuz bir gece geçirdim. Bir taraftan genç hafızamda eve götürdüğüm dört addan başka çok şey bilmek aşkı, öbür taraftan, ilkokula başladığım ilk haftalarda süslü püslü hanım öğretmenimden duyduğum söz: "İslam bilginlerinin dünyanın bir öküzün boynuzu üzerine oturduğuna inandıkları". Sabahın olmasını, hocama çok çok şeyler sorma saadetine kavuşma ânını sabırsızlıkla bekledim.

O günden bugüne kadar tam 61 yıl geçti. Bazı küçük sarsıntılar bir tarafa, bu geçen zaman zarfında sadece bir gerçeği öğrenmenin peşinde koştum: İslam kültür dünyasının bilimler tarihindeki yeri nedir? Bu hususta bende gelişen

tasarımın bazı önemli noktalarını size sunmaya çalışacağım. Bunun sunulacak veya sunulabilecek ideal bir tablo olamayacağını daha başlangıçta hissediyor, düşüncelerimin kâğıt üzerinde nasıl bir seyir takip edeceğini bilemiyorum.

Daha genç kuşakların Türkiye okullarında bizim kuşaklarımızdan, Müslümanların bilimler tarihindeki yeriyle ilgili, ne kadar farklı olumlu veya olumsuz şeyler öğrendiklerini bilemiyorum. Ama bu hususta gözden kaçmayan bir gerçek var ki, o da genellikle Müslümanlar, bu arada Türkler, İslam kültür dünyasının bilimler tarihindeki yerini ya çok az biliyor, ya bilmiyor, ya da bu kültür dünyasına karşı çok yanlış görüşler taşıyor. Batı dünyasının bugünkü üstün durumu birçok Müslümanda özellikle Türklerde âdeta bir aşağılık duygusu uyandırıyor. Ortada, gözden kaçmayacak bir gerçek var ki, o da birçok Türk aydını, Batı dünyasına ulaşabilmenin çaresini Türk toplumunu dinden kurtarmakta buluyor. Ben altmış yıllık çalışmam sırasında her gün biraz daha fazla İslam uygarlığını tanımanın ve tanıtmanın Batı dünyasına ulaşma davası bakımından en sağlam, daha doğrusu tek yol olduğuna inandım. Bugünkü bilgime göre –ki bunu gerçeğe oranla çok yoksul buluyorum–, genç Batı uygarlığını İslam uygarlığının değişik, coğrafi ve iktisadi şartlar altında gerçekleşen devamı olarak görüyorum. Bu anlamda İslam bilimleri, Yunan bilimlerinin bir devamı olarak gelişti. Diğer taraftan Yunan bilimlerinin temellerinin eski Mısır ve Babulonya bilimlerine dayandığını, bilimler tarihi yavaş yavaş ortaya koyuyor. Benim için bilimler tarihi bir bütündür. Bilim tarihçisinin ödevi, bu bütünü meydana getiren parçaları gerçeğe uygun bir şekilde, hislerden, önyargılardan uzak, tam bir objektivite ile değerlendirmek ve tanıtmaktır.

Bugünkü Batı bilimlerinin İslam bilimlerinin bir devamı olduğu hususundaki görüşümü birçok Alman meslektaşıma, Enstitümüzün müzesini ziyarete gelen misafirlerin bir kısmına ilettiğimde, onlar bunu hemen hemen yadırgamadılar, bana sadece şu soruyu sordular: İslam dünyasındaki bilimlerin böyle bir yüksek düzeye ulaşmış olmasıyla bağdaşamayacak bugünkü geriliği nasıl açıklarsınız? Şüphesiz bu soru sizin de kafanızı meşgul ediyor. Buna, sözlerimin sonunda kısaca değineceğim.

Yanlış anlaşılmayı önlemek maksadıyla, başlangıçta şuna işaret etmek istiyorum ki, bu konferansın amacı bir dine davet değildir. İnsanların dinî inançları beni ilgilendirmiyor. Tek amacım İslam topluluğuna bağlı insanlara, özellikle Türklere, ister dindar, ister dinsiz olsunlar, İslam bilimlerinin gerçeğini tanıtmak, onları benlik duygularını hırpalayan yanlış yargılardan kurtarmak ve ferdin yaratıcılığına karşı olan inancı kazandırmaktır.

Size sunmak istediğim basit tablonun seyrek çizgileri şunlar:

Müslümanlar, tarih sahnesine çıkışlarının ilk 20 yılı içinde önce Romalıların, daha sonra Bizanslıların elinde bulunan Suriye ve Mısır'daki kültür merkezlerini ele geçirdiler. Bununla Müslümanlara Yunan bilimlerinin ilk kapıları açılmış oldu. Takip eden üçüncü on yılda onların gemilere sahip olması, Kıbrıs'ı, Rodos'u fet-

hedip Sicilya sahillerine dayanmaları tarihin şaşırtıcı hâdiseleri arasında bulunuyor. Bu, her şeyden önce onların yeni vatandaşlarına –ister yeni dini kabul etmiş, ister etmemiş olsunlar– çok iyi muamele etmiş, hürmet ve tolerans göstermiş olmalarının ürünüydü. Müslümanların azınlık din mensuplarına karşı tanıdıkları tam hürriyet, kurdukları medeniyetin yapıcı prensiplerinden biri idi. Bizler Osmanlıların bu paha biçilmez prensibi iyi değerlendirmiş olmalarıyla öğünebiliriz. Bu prensibin yüksek değeri ancak öbür kültür dünyalarıyla karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılabilir. İslam'ın ilk yüzyılında Yunancadan, Süryaniceden, Farsçadan ilk tercümeler yapıldı. Bunu yapanlar eski kültür merkezlerinin mensupları idi, destek ve arzu Emevi halifelerinden geliyordu. Müslümanlar dünyanın yuvarlak olduğu fikrini Yunanlılardan ve İranlılardan kuşkusuz kabullendiler. Daha ilk yüzyılda okuyup yazma ilgisi bir salgın hastalık gibi bütün İslam dünyasını etkiledi. Ben şahsen, aynı yüzyılın sonuna doğru gelişen okuyup yazanların sayısının o çağın hiçbir yeriyle ölçü kabul etmez bir düzeye ulaştığına inanıyorum.

Hicrî 2. asrın ortalarında Abbasi halifesi bazı Hint astronomlarını Bağdat'a davet etti. Onların beraberlerinde getirdikleri *Siddahanta* –ki Sanskritçenin çok hacimli, en çok gelişmiş astronomi ve matematik kitabı idi– Arapçaya tercüme edildi. Bu işi başaranlar eski İran ekolünün Müslüman mensupları idi. Bununla genç kültür dünyasında ilmî astronomi başlamış bulunuyordu. Yunanlıların tanımadığı sıfır sayısı ve Hindliler arasında gelişen trigonometrik elemanlar İslam dünyasına girdi. Onlar sinüs mânâsına gelen *jîva* terimini *cib* diye Arapçalaştırdılar. Bu, sonradan yanlış olarak Latinceye cep mânâsına *sinüs* diye tercüme edildi. İlerleme büyük bir hızla gelişiyordu 2. yüzyılın sonuna kadar *Batlamyus*'un zor ve hacimli *Elmajest* astronomi kitabı, Öklid'in geometrisi ve daha pek çok kitap Arapçaya tercüme edilmiş bulunuyordu; hatta şerh ve tenkit işine başlanmıştı. Kısacası 2. yüzyılın 3. yüzyıla dönümü ilmin birçok alanında alma ve benimseme (*resepsiyon* ve *asimilasyon*) çağı, yaratıcılık safhasının eşiğine dayanmıştı. Abbasi devlet adamlarının, Hint dinlerini araştırmak maksadıyla 2. yüzyılın sonlarına doğru Hindistan'a araştırıcı gönderdiğini düşünürsek, ilmî hareketin ne büyük bir süratle geliştiğini kolayca anlamış oluruz. Daha 2. yüzyıl, yani miladın 8. yüzyılının sonuna doğru Yunanlılardan alınan atomculuğun büyük gelişmeler kazandığını söylemek isterim. Bunun İslam dünyasındaki gelişmesinin, Avrupa'da 20. yüzyılın ilk yarısındaki düzeyde olduğunu şarkıyatçılardan biri ileri sürüyor.

Aynı yüzyıl, tüm bilimler tarihinin en büyük şahsiyetlerinden birinin ortaya çıkışına şahit oldu. Bu Câbir b. Hayyân idi. O Yunanlılarla daha sonraları doğu Akdeniz çevresi kültür merkezlerindeki gelişmeleri değerlendirerek kimyayı kantitatif ve kalitatif prensiplere dayanan bir bilim olarak kurdu. Bu bilim –İslam dünyasındaki bazı küçük katkılar bir tarafa– daha yeni bir düzeye kavuşmak için 900 ila 1000 yıl bekledi. Kimya ile başlayan bu büyük bilgin, zamanla, hemen hemen bütün doğal bilimlerle uğraştı. Câbir büyük bir doğa bilgini olarak gelişti. O, Allah'ın insana verdiği kabiliyetin âdeta sınırsız

olduğuna inanıyordu. İnsanın, kâinatın en son sır perdelerini yırtmaya muktedir olduğuna, canlı ve cansız varlıklar yaratabileceğine inanıyor, hiç olmazsa teorik olarak bunun mümkün bulunduğunu savunuyordu. Her şeyden önemli olanı, bu problemin miladın 8. yüzyılında İslam dünyasında korkusuzca yazılabilmesiydi. O aynı zamanda 700 hayvansal ve diğer doğal sesleri kapsayan bir sistem kurmaya çalıştı. Fizik onda doğada saklı olanı açığa çıkarma kanunu diye ifadesini buluyor, doğadaki her zerrenin, zerrelerin birbirlerine olan etkisinin, hatta bütün insani duyguların matematiksel açıdan ölçülebileceğine inanıyordu. Bunu *'ilmu'l-mīzān* (ölçü ilmi) diye adlandırıyordu.

Câbir'in yaşadığı yüzyılda, bütün doğal bilimler bir tarafa, filoloji, inanılmaz bir düzeye ulaşmıştı. Sîbeveyh'in o çağda yazılmış çok hacimli sistematik gramer kitabının benzerine hangi kültür dünyasında rastlanacağını bilemiyorum.

9. yüzyılın başlarında Halife Me'mûn Bağdat'ta Beytu'l-Hikme adıyla bir akademi kurdu. Bu bilgin halifenin başkanlığında bir araya gelen Müslüman, Hıristiyan, Yahudi ve Sabii dinine mensup bilginler, yeni tercümeler yapıyor, eski tercümeleri düzeltiyor ve ilmin çeşitli alanlarında araştırmalar yapıyorlardı. Halife Me'mûn astronomide sağlam neticeler almak gayesiyle biri Bağdat'ta diğeri de Şam'da iki rasathane kurdurdu. Bunlar, bilimler tarihinin tanıdığı ilk gözlem evleri idi. Çalışmalar çok zaman Halifenin katılmasıyla oluyordu. Aynı Halife, astronom ve matematikçilerinden ekvatorun uzunluğunu ölçmelerini istedi. Onlar bu işi, hayranlıkla karşılanacak yüksek ilmî metodlarla sonuçlandırdılar. Onların ulaştığı değer bugün bildiğimiz uzunluktan ibarettir. Yaklaşık kırk bin kilometre.

Halife Me'mûn, 70 kadar bilgini bir dünya haritası yapmak ve bir coğrafya kitabı yazmakla ödevlendirdi. Tabiatıyla onlar her şeyden önce bilinen Marinos'un haritası ve Batlamyus'un coğrafyasına dayanmak zorunda idiler. Tabiatı ile bir kuşak boyunca başarabilecekleri doğrultmanın ve yeniliklerin bir sınırı vardı. Onların bundan 20 yıl önce Topkapı Sarayı'nda bulduğum dünya haritası coğrafya tarihi üzerindeki düşünceleri büyük çapta düzeltmeye zorluyor. Bunu sadece Batlamyus'un adını taşıyan haritayla karşılaştırmak yeter. Mesela, Me'mûn haritasında Atlas ve Hint okyanusları Batlamyus'taki içdeniz hâlinden kurtulmuş, karaları kuşatan gerçek şekli bulmuşlardı.

Halife Me'mûn zamanında üç cebir kitabı yazıldı. Bunlar Babilonya, Yunan ve Hintliler tarafından bilinen birinci ve ikinci dereceden denklemleri ilk defa ayrı bir bilim dalı olarak ortaya koyuyorlardı. Cebir alanında kaydedilen gelişmeleri birkaç cümleyle özetlemek istiyorum: İlk üç cebir kitabının ortaya çıkışından 50 yıl kadar sonra Mâhânî adındaki bilgin bir geometrik problemi üçüncü dereceden bir denkleme çevirdi, ama denklemi çözemedi. Üçüncü dereceden bir denklemin ilk çözümünü miladın 950 yıllarında Ebû Ca'fer el-Hâzin adlı matematikçi ve astronom, parabol konstrüksyonu kullanmak suretiyle başardı. 11. yüzyılın ilk yarısında İbnu'l-Heysem bir optik problemini dördüncü dereceden bir denklemle çözdü. Küçük bir yanlışlıkla Latinceye çevirilen problem, *Proble-*

ma Alhazeni adı altında 13. yüzyıldan itibaren Avrupalı bilginleri altı yüzyıl kadar uğraştırdı. İbnu'l-Heysem'in çözümü, ancak 19. yüzyılda kavranabildi.

11. yüzyılın sonlarına doğru Ömer Hayyâm, çözüm yolları çoğalan üçüncü dereceden denklemleri bir sisteme bağlayan ilk kitabı yazdı. Hayyâm'ın kitabının Avrupa'ya ulaşmadığı sanılıyor, ama onunkine benzeyen denklem konstrüksyon ve çözümleri 17. yüzyılda René Descartes, Frans van Schooten ve Edmund Halley'in kitaplarında karşımıza çıkıyor. Bu benzerlik sorununu geçen yüzyılın ilk yarısında ele alan matematik tarihçisi Johannes Tropfke, adı geçen Avrupalı bilginlerin Ömer Hayyâm'ın sonuçlarına kendi gayretleriyle ulaştıklarına inanıyor, öncellerinin kitabının Avrupa'da tanınmadığından aynı denklem ve çözümlerinin daha önce bilinmediğine hayıflanıyordu. O bir bakıma haklı, ama aynı sonuçların İslam dünyasından Avrupa'ya başka vasıtalarla ulaşıp ulaşmadığı sorunu bugün için açık bulunuyor.

15. yüzyılın ilk yarısında Gıyâsuddîn el-Kâşî dördüncü dereceden denklemlerin 70 tipini tanıyordu. Modern matematikte bu sayı 65'e indiriliyor.

Bu denklem konusundan sonra miladın 9. yüzyılına dönüyorum.

Astronomide 9. yüzyılda dünyanın güneş etrafında döndüğünü veya aksini ileri süren görüşlere rastlıyoruz. 10. yüzyılda dünyanın kendi etrafında döndüğü görüşünü savunanlar çoğaldı. 11. yüzyılda bu görüş bazı sebeplerle bırakıldı.

9. yüzyılda rasat netice ve ölçülerinde çok büyük başarılar elde edildi. Mesela, güneşle dünyanın yıllık en uzak mesafe noktasının sabit olmayıp değiştiğini fark ettiler. 11. yüzyılda yörüngedeki ilerlemenin yıllık 12,09 saniye olduğunu saptadılar. Günümüzde bu değer 11,46 saniye olarak biliniyor. Çok yüksek bir gözlem tekniği, araç ve matematiği gerektiren bu sonuç, 17. yüzyılda Johann Kepler'e ulaşmıştı. O, bunun nasıl başarıldığını bilmek için bazı çağdaşlarıyla yazışıyordu. Kısaca söyleyeyim, Bîrûnî bu hususta yılın dört bölümünde yapılan gözlemlerin sonuçlarını infinitezimal matematikle değerlendirmişti.

Astronomi alanından bir misal daha: 10. yüzyılın ilk yarısında yerküresi ekseninin eğiminde bir değişikliğin olabileceğini düşünmeye başladılar, bunu saptayabilmek için aynı yüzyılın ikinci yarısında eski Tahran'da özel bir rasathane kuruldu. Varılan sonuç şu: Dünyanın ekseni sürekli olarak azalıyor. Gök mekaniği 19. yüzyılda aynı sonucu doğruladı.

İnfinitezimal matematiğe 9. yüzyılın ikinci yarısında yöneldiler. Arşimed'in bu konudaki gayreti onlara ulaşmamıştı. Ayrı yoldan giderek yüzyıllar boyu gerçekleşen bir gelişmenin en yüksek noktasını 15. yüzyılda Gıyâsuddîn el-Kâşî'de buluyoruz. O, geometrik olan ve olmayan cisimlerin hacmini (oylumunu) ve yüzeylerini ölçebiliyordu.

İlk elemanları, Yunanlılardan ve Hindilerden alınan trigonometri, İslam dünyasında çok hızlı bir gelişme gösterdi. Küresel trigonometri bugünkü tanıdığımız şekliyle İslam matematikçilerinin 10. yüzyılın sonu ile 10. yüzyılın başlarında gerçekleştirdikleri başarıdan ibarettir. Küresel trigonometri ile düzlem

trigonometrisini, 13. yüzyılın ilk yarısında Nasîruddîn et-Tûsî astronominin bir kolu olmaktan kurtararak yeni bir bilim dalı olarak kurdu. Bu başarı matematik tarihinde 1900 yılına kadar 15. yüzyılda yaşayan Alman Johannes Regiomontanus'un adını taşıyordu. Gerçek ancak Nasîruddîn et-Tûsî'nin kitabının Rum kökenli Osmanlı dışişleri bakanı İskender Karateodori Paşanın Fransızcaya 1891 yılında yaptığı tercümeden sonra ortaya çıktı. Bunu ortaya çıkaran Alman matematik tarihçisi Anton von Braunmühl oldu.

Küresel trigonometride 10. yüzyılda kazanılan başarı 11. yüzyılın başlarında matematik coğrafyaya etkili bir temel sağladı. Bîrûnî bunu bağımsız bir bilim dalı olarak kurmakla kalmadı, onu, dünya haritasını düzeltme yolunda uygulayan ilk bilgin oldu. Bu uygulamayı o, Gazne ile Bağdat arasında iki yıl süren çetin bir çalışma ile başardı. Aradaki 60 kadar istasyonun enlem derecelerini astronomik olarak ve aradaki mesafeleri arşın arşın ölçüyor, böylece elde edilen üç değerle (boyutla) bir küresel üçgen kuruyor, aranılan dördüncü değeri, yani iki yer arasındaki boylam farkını derece olarak elde ediyordu. Bu öldürücü çalışmanın evrelerini Bîrûnî bize çok canlı bir şekilde anlatıyor. Gazne ile Bağdat arasındaki gidiş ve dönüş uzaklıklarını ve çapraz bağlantıları düşünürsek Bîrûnî'nin beş bin kilometreden fazla bir arşınlama yapmış olması gerekiyor. Onun hesapladığı 60 kadar yerin boylam derecelerindeki hata, 6 ile 40 dakika arasında değişiyor. Onun çok önemsiz olan hatalarını modern coğrafya ancak 19. ve 20. yüzyılda düzeltebildi. Onun uyguladığı ve İslam dünyasında uygulanan metod, çağımızın tanıdığı triangülasyondan (üçgenler zinciri) başka bir şey değildi. Ama modern coğrafya tarihi, triangülasyonun ilk uygulanmasını Hollandalı bilgin Willebrord Snellius'a (1580-1626) bağlar. Bu fırsatı kaçırmadan şunu eklemek istiyorum: Çok gelişmiş ve son yıllara kadar bilinmedik olarak kalmış bir triangülasyon metodunu Müslümanlar 15. yüzyılda Hint Okyanusu denizciliğinde uyguluyor, engin deniz uzaklıklarının ve bulunulan noktanın hesaplanmasında kullanıyorlardı. Onların böylece doğu Afrika ve Sumatra sahilleri arasında kalan ekvator çizgisinin uzunluğunda elde ettikleri sonuç, hayranlık uyandırıyor. Böyle bir sonuç ve engin deniz üzerinde bulunulan bir noktanın hesaplanması, modern dünyada ancak 20. yüzyılın ilk yarısında mümkün oldu.

Bazı misallerle benzer gelişmeleri başka alanlarda göstermeme konferansımın dar zaman çerçevesi müsaade etmeyecektir: Bugüne kadar ulaşılan araştırma sonuçları, gelişmenin her bilgi alanında 15. yüzyılın sonuna kadar devam ettiği, Müslümanların Yunanlılardan aldıkları bilimleri geniş ölçüde geliştirdikleri, bazı bilimleri ilk defa kurdukları biliniyor; ciddi bir duraklamanın ancak 16. yüzyılın ikinci yarısında kendisini gösterdiği gerçeğine inanmaya zorluyor. Bilimler tarihinin eskimiş bir tutumuna göre 12. yüzyıl, İslam bilimlerinin duraklama veya gerileme (*dekadans*) çağının başlangıcı olarak sanılır. Hâlbuki özellikle son elli yılın ilgili çalışmaları, 13. ve 14. yüzyılda İslami bilimlerin hemen her alanda

çok yüksek bir tırmanış yaptığını ve onların gittikçe politik ve iktisadi bakımdan zayıflayan İslam dünyasından ziyade, ulaştıkları Avrupa'da genelde 17. yüzyıldan itibaren ürünlerini vermeye başladığı inancını uyandırıyor. Ben de yirmi yıla yakın bir zamandan beri gittikçe gelişen bir inancı size iletmenin fırsatını kullanarak söylemek istiyorum; eğer şartlar 13. ve 14. yüzyıllarda bilimlerin İslam kültür dünyasındaki gelişme hızına uygun kalsalardı, sanırım ki, bilimler günümüzdeki düzlemlerine çok daha erken bir devirde kavuşmuş olabilirdi. Ama bu insanlığın yararına mı yoksa zararına mı olurdu, o başka bir soru.

Bu konferansımda üzerime aldığım ödevin gereği olarak, İslam bilimlerinin Avrupa'ya geçiş davasına çok kısa bir şekilde değinmek istiyorum.

Arapça kitaplar 10. yüzyıldan itibaren Bizans'ta Yunancaya, İspanya'da Latinceye tercüme edilmeye başlandı. Geçmişin gururu içinde bulunan Bizans'ta tercüme edilen Arapça kitaplar, taşıdıkları kreatif karakter tanınmadan, eski Yunanlılardan alınan bilimlerin kopyaları sanılarak, çoğu zaman, uydurma Yunanca otorite adları tercümeler esnasında ileri sürüldü. Bazı araştırıcıların, Bizans'ta böylece başlayan bir rönesansa inanmasına rağmen, İslam dünyasında müthiş bir süratle gelişen ilmî kalkınmanın tam olarak farkında olmadıkları da bir gerçektir.

Arapça kitapların, İspanya'da başlayan Latinceye tercüme işi birkaç yüzyıl hemen hemen tamamı ile rahip ve papazların elinde idi; çünkü Avrupa'da onlardan başka okuyup yazma bilen kimse yok gibi idi. Mesela ilk usturlap kitapçığını yazan Lupitus (10. yüzyıl) bir papazdı. Kullanılan terimler, rakamlar tamamen çevirilmeden Arapça olarak kalmışlardır. Arapça rakamları Latin dünyasına geçiren de din adamı Gerbert, sonraları 999 ila 1003 yılları arasındaki papadır. 11. yüzyılda ve daha sonra birçok Arapça kitap, evvela İbraniceye, İbraniceden Latinceye çevrildi. Çok zaman Latince yazı dilini iyi bilmeyen Yahudi kökenli tercümanlar, kitabın kapsamını Latince yazmasını bilene gelişigüzel dikte ettiriyordu. Tercümelerin devam ettiği 12. yüzyılda Fransa'nın birçok şehrinde ve Oxford'da çevirilen kitapların taklidi ve adaptasyonu başladı. 13. yüzyılda bu çalışmanın alanı bir hayli büyüdü. Avrupa kültür tarihi 13., 14. ve 15. yüzyıllarda büyük bilginler kaydeder ve onlara büyük buluşlar atfeder. Bu değerlendirmeler, maalesef onların İslam bilginleriyle olan bağları hiç göz önüne alınmadan yapılır. Bugüne kadar yapılan araştırmalara dayanarak şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki, o bilginler sadece İslam bilginlerinin dümen suyunda yüzüyorlardı. İslam bilginlerinin seviyesine her bakımdan ulaşmış olmaktan çok uzak idiler. Avrupa'da, bilimde, küçük adımlarla yaratıcılık dönemi 16. yüzyılda başladı ve onlar İslam dünyasını 17. yüzyıldan itibaren geçme yoluna girdiler.

Bu münasebetle bilimler tarihinde göz önüne alınmayan iki önemli gerçeği dile getirmek isterim.

Biri: Avrupa'da yaklaşık 17. yüzyıla kadar kaynak anma kavramı yoktu ve çok yavaş gelişti. Ayrıca birçok Arapça kitap tercümesi ya Avrupalı ya da Yunanlı bilginlerin adı altında yüzyıllarca yayımlandı ve kullanıldı. Kaynak adı

verme alışkanlığı, büyük Yunan bilginlerinde de çok zayıftı. Kaynakları, sistemli bir şekilde verme, geçen kuşakların emeklerini anma prensibi İslam kültür dünyasının karakteristik niteliklerinden biridir. Maalesef bu gerçek, bilimler tarihinde gözden kaçırılmaktadır.

İkinci nokta: Müslümanlar bilimleri hocalarından ve sağlam öğreniyorlardı. Yani bir ekol disiplinine bağlı idiler. Avrupa'da ekol sistemi bir taraftan geç başladı, diğer taraftan yabancı bilgiler hocalardan değil de sadece kitaptan öğreniliyordu. Böylece ortaya çıkan iki ayrı bilgin tipinin burada karşılaştırmaya vaktim olmadığından şu kadarını söylemekle yetineceğim: İslam dünyasında daha 10. yüzyılda tanıdığımız, kaynakları veren, ele alınan problemi sistematik bir şekilde okuyucuya sunan kitap tipini Avrupa'da ilk olarak 17. belki 18. yüzyılda buluyoruz.

Bilimlerin İslam dünyasından Avrupa'ya ulaşmasının ikinci yolu İtalya üzerinden oldu. 11. yüzyılın ortalarında tıptan anlayan Tunuslu bir tacir Güney İtalya'ya turist olarak gitti. Oradaki tıbbın çok ilkel olduğunu gördükten sonra Tunus'a dönüp birçok tıp kitabı getirerek durumu değiştirmeye karar verdi. Üç yıl sonra birçok kitapla Salerno'ya geldi. O bir Hıristiyan Arap mıydı, yoksa Hıristiyanlığa sonradan mı girdi, bilinmiyor. Constantinus Africanus adını aldı, bir rahip olarak Monte Cassino Manastırı'na kapandı. 25 kadar önemli kitabın Latinceye tercümesini rahip arkadaşlarına dikte ettirdi, işin çok acı tarafı şudur ki, o, bu kitapları ya kendi ya da eski Yunan otoritelerinin adı altında yayımlıyordu. Aynı kitapların bazıları, başkaları tarafından Arapça asıllarından ikinci bir defa tercüme edildi. Her şeye rağmen Constantinus tarafından yayımlanan kitaplar, yapılan diğer yüzlerce tercümenin yanında Avrupa'daki tıbbın önemli kaynakları olarak değerlerini kaybetmedi. Şaşılacak bir şey olarak şunu sözüme eklemek istiyorum: 19. yüzyılın ortalarında bir tıp tarihçisi, bir bilim kongresinde Constantinus'un ya Salemo körfezinde ya da Monte Cassino'nun tepesinde bir heykelinin dikilmesini öneriyordu.

9. yüzyıldan 1086 yılına kadar Arapların idaresinde bulunan Sicilya'da yüksek bir kültürel ve sosyal hayat yerleşmişti. Sicilya ve Güney İtalya, özellikle Haçlı Seferleri münasebetleriyle Avrupa'ya girecek İslam bilim ve teknolojisinin iki önemli merkezi ve istasyonu oldular. Çalışkan, becerikli ve kurnaz İtalyanlar, bu yolla 17. yüzyıla kadar İslam dünyasından en büyük buluşları, en yeni haritaları ve en yeni teknolojiyi hiç vakit kaybetmeden Avrupa'ya taşıdılar.

Ortaçağ Avrupa'sında tanınan en büyük matematikçinin neden bir İtalyan oluşunun sırrını biliyoruz. O, 13. yüzyılda yaşayan ve hayatının büyük bir kısmını Arap memleketlerinde geçiren Pizalı Leonardo idi. Ondan iki yüzyıl sonra yaşayan meşhur Leonardo da Vinci'nin resimlerini çizdiği alet, makine ve silahların İslam dünyasından kaynaklandığını bugün biliyoruz. Bazı önemli Arapça kitapların uzun zamandan beri saklı kalmış İtalyanca tercümeleri 20. yüzyılda ortaya çıktı.

Yaklaşık bir yüzyıldan beri İslam dünyasından Avrupa'ya bilim ve teknolojiyi ulaştıran çok önemli bir yol daha tanınıyor. Bu yolun istasyonları, Tebriz, Erzurum, Trabzon ve İstanbul idi. Bu yolun en etkin zamanı 1270 ila 1350 yılları arasına rastlar. 1300 yılları civarında Tebriz'deki uluslararası üniversitede çok sayıda Bizanslı öğrenci okuyordu. Bizanslı din adamlarının Yunancaya çevirdikleri Arapça, Farsça kitaplarla İstanbul'da kısa süren bir rönesans çağının başladığını söyleyen bilim tarihçileri var. Bu yoldan İstanbul'a ulaşan kitap ve teknolojinin 14. ve 15. yüzyıllarda yollarını İtalya'ya, Doğu Avrupa ve Orta Avrupa'ya çevirdiğini biliyoruz. İslam astronomlarının en yeni gezegen teorilerinin Koperaik'e Yunanca tercümeler vasıtasıyla ulaştığı, bundan yarım yüzyıl kadar önce ispatlandı.

Sayın dinleyiciler! Konferansıma konu edindiğim kültür dünyasının bilimler tarihinde yaratıcı bir yeri olduğunu, bu hükmün hemen hemen her alan için geçerli sayılacağını size birçok önemli misalle göstermek isterdim. Ama bir konferansın dar zaman çerçevesi içerisinde bunu gerçekleştiremeyeceğimi bilerek sizde sadece bir izlenim uyandırmayı amaçladım. Frankfurt'taki Enstitümüzde birkaç ay evvel yayımladığımız Almanca *İslam'da Bilim ve Teknoloji* adlı, müzemizin beş ciltlik kataloğuyla bu hedefe doğru birkaç adım attık. Bâhusus, ilk ciltte İslam bilimlerindeki her alanda gerçekleşen başarılar kronolojik olarak okuyucunun bilgisine sunuluyor. Hazırladığımız bu kataloğun Fransızca tercümesinin iki ilâ üç ay sonra okuyucuya ulaşacağını umuyorum. Bu yönde Almanca bilen dinleyiciler için *İslam Bilimleri Tarihi* adlı kitabımın 10., 11. ve 12. ciltlerini hatırlatmak isterim. "İslam'da Matematik Coğrafya, Kartografi ve Onların Avrupa'daki Devamı" adlı bu ciltlerde –ki 15 yılda hazırladım– belirli bir alanda, İslam kültür dünyasının bilim tarihindeki yerini çok detaylı olarak araştırmaya çalıştım. Ulaştığıma inandığım netice şu: Matematik coğrafyanın belki de yüzde sekseni İslam kültür dünyasında başarıldı. Eski dünyanın tanıdığımız haritaları, en büyük gelişmelerini İslam kültür dünyasında buldular. Avrupa coğrafyacılarının elinde 18. yüzyılın sonuna kadar tanıdığımız haritalar İslam kültür dünyasında başarılanların ya tam ya da bazı gelişigüzel değişikliklere uğrayan kopyaları olarak ortaya çıkıyor.

Sözlerimi bitirmek üzere olduğum şu sırada birçok insanı düşündüren sorunun çoğunuzu da kuşkuya düşürdüğünü sanıyorum, o da İslam kültür dünyasının neden durakladığı ve gerilediği problemi. Bu soruyu altmış yıllık çalışmam sırasında sık sık kendime yönelttim; son zamanlarda gönlü kandıran bir cevaba yaklaştığımı sanıyorum. Bunu biraz evvel sözünü ettiğim *İslam'da Bilim ve Teknoloji*'nin giriş cildinde ele aldım. Karşınızda şunu söylemekle yetineceğim:

Bütün geçmiş büyük uygarlıklarda olduğu gibi İslam uygarlığı da politik, jeopolitik ve iktisadi koşullarla 16. yüzyıldan itibaren bir yıpranma çağı içine girdi. Uygarlık bayrağını taşıyacak ardılı kendisi geliştirmişti: Şimdi o uygarlığın bugünkü ve yarınki kuşakları bu ardılın başarısı önünde aşağılık ve yabancılık duygusuna düşmeden ondan süratle öğrenmek, ona ulaşmak gerçeğiyle karşı karşıya bulunuyor.

islâmiyât 9 (2006), sayı 1-2-3-4, s. 423-438

İslam, Din ve Çağdaş Durum

MEHMET SAİT REÇBER
YRD.DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

özet
Bu makale, İslam'ın din tasavvuru ile modern Batı düşüncesinde oluşan din tasavvurlarını konu edinmektedir. Bu bağlamda, Batı düşüncesinde özellikle Aydınlanma süreciyle birlikte ortaya çıkan din tasavvurunun felsefi dinamikleri ile önayak olduğu insan-merkezli din anlayışının günümüzde teistik gelenekten ne kadar uzaklaştığına dikkat çekilmektedir. Modernist ve postmodernist yaklaşımlar 'çağdaş durum' olarak yorumlanırken, bu yaklaşımların temel düşünsel dinamikleri ile kaynaklık ettikleri din tasavvurları eleştirel açıdan irdelenmekte ve İslam'ın sunduğu ontolojik ve epistemolojik çerçevenin bu yaklaşımlar için neden ve nasıl bir çıkış yolu olabileceği üzerinde durulmaktadır.

anahtar kelimeler
İslam, Din, Aydınlanma, Modernizm, Postmodernizm, Akıl, Bilgi, İnsan Tabiatı.

'İslam'ın, 'çağdaşlık' veya 'çağdaş durum'la olan veya olabilecek ilişkisinin tatmin edici bir biçimde ortaya konulabilmesi için ilişkili olduğu varsayılan bu unsurlara dair doğru bir tanımlayıcı/teşhis edici çözümleme kaçınılmaz görünmektedir. Ancak, böyle bir kavramsal çözümlemeden sonra bu iki olgu arasındaki karşılıklı bir ilişkinin mahiyeti, alanı ve sınırları daha belirgin bir şekilde ortaya konulabilir.

I

İslam'ın her şeyden önce bir din olduğu herhangi bir tartışmaya mahal bırakmayacak kadar açık olmasına karşın, 'din' olgusunun özellikle günümüzde farklı sezgilere konu olduğu da bir gerçektir. Din tasavvurları arasındaki en önemli farklılıkları birçok açıdan ele almak mümkündür. Ancak, öyle görünüyor ki, bu din tasavvurlarını en genelde *dikey* ve *yatay* olarak sınıflamak yerinde olacaktır. Özellikle günümüzde, bütünüyle egemen olmasa da, oldukça yaygın olan yatay din tasavvurunun ayırıcı niteliği dini, ona ilişkin ('dinsel') birtakım tarihsel, sosyal, siyasal, psikolojik, vb. tezahürleriyle veya değişik pragmatik açılardan tanımlamasıdır. Günümüzde yapılan din araştırmalarının çok önemli

bir kısmı, kategorik olarak bu açıdan değerlendirilmelidir. Din olgusuna bu yaklaşımın kaynaklık ettiği tasavvurun neredeyse bütünüyle göz ardı ettiği veya görmezlikten geldiği şey, dinin bizzat *kendinde* ihtiva ettiği ve 'din mensupları'nın dolayımıyla ortaya çıkan çeşitli tezahürlerden bağımsız olarak var olan (ancak idealde onlara kaynaklık ettiği düşünülen) içkin *anlamı* ve *değeri*dir.

Kuşkusuz bütün dinleri aynı kefeye koymak mümkün değildir ve bazı dinleri veya birtakım dinsel tezahür biçimlerini yatay açılardan ele almak gerektiği, yerinde bir iddia da olabilir. Bu bağlamda belki de dikkate alınması gereken en önemli hususlardan birisi 'dinî bir din tasavvuru' ile 'dinî-olmayan bir din tasavvuru'nu birbirinden ayırmaktır. 'Dinî din tasavvuru' ifadesi görünürde bir döngüsellik ifade etse de, her dinin açık veya gizli olarak bir 'din tasavvuru'nu ve hatta bir 'din kuramı'nı varsaydığı rahatlıkla iddia edilebilir. Ayrıca, bir dinin kendine mahsus bir 'din tasavvuru' sunması da her zaman döngüsel ve önemsiz bir şey olarak algılanmamalıdır. Nasıl ki felsefi bir sistemin, felsefenin tabiatına dair tasavvuru gereksiz olmayıp, aksine sistemin önemli bir tamamlayıcı unsuru olarak görünüyorsa, aynı şekilde bir dinin de bir 'din tasavvuru' ve hatta bir 'din felsefesi'ne sahip olması, aynı ölçüde gerekli görülmelidir. Burada, geçerliliğini her hâlükârda koruyan nokta, ister 'dinî' olsun, ister 'dinî-olmayan' olsun hiçbir bir din tasavvurunun, akli muhakemeden ve temellendirmeden yoksun bulunmaması gerektiğidir. Deyim yerindeyse, dinin mahiyetine ilişkin hiçbir doğruluk iddiasının kerameti kendinden menkul olmamalıdır. Herhangi bir din tasavvuru, doğruluk iddialarını böyle bir akli değerlendirmeye açık tuttuğu sürece, baştan devre dışı bırakılmak gibi bir tavra muhatap olmamalıdır. Diğer yandan, konuya dinî açıdan bakıldığında, böyle bir entelektüel meydan okuma sadece bir dinin 'din tasavvuru' için değil, diğer bütün doğruluk iddiaları için de hayati bir önem arz etmektedir. Bu koşullar çerçevesinde bakıldığında, bir dine düşen kendi din anlayışı ile temel doğruluk iddialarını en iyi biçimde savunmak olacaktır.

Aslında 'din' veya 'din tasavvuru'na ilişkin ortaya koymaya çalıştığımız bu yaklaşım özde İslam'ın kendi din tasavvuruyla onun diğer temel doğruluk iddialarıyla çelişmek bir yana, öngördüğü bir tutumdur. Öyle ki, İslam kendisini bir din olarak takdim ederken herhangi bir akli sınırlamayı öngörmemekte, hatta bütün bu sınırlamaları ortadan kaldırmayı, yani Kur'an'ın sıklıkla dile getirdiği 'akletmeyi' emretmektedir. Bir başka deyişle, İslam insanları, kendisini herhangi bir akli muhakemeye sunmayan körükörüne bir imana değil, 'akletme' temeli üzerinde akli sayılabilecek herhangi bir doğruyla ve değerle çelişmeyen bir imana davet etmektedir. Bu da İslam'ı diğer birçok dinden, örneğin akılla izahı zor görünen teslis ve hulûl (enkarnasyon) gibi inançları 'iman'la aşmaya çalışan Hıristiyanlıktan[1] ayıran çok önemli bir husus gibi görünmektedir.

[1] Doğal olarak Hıristiyanlığın bu temel inançlarını bir şekilde aklileştirme girişimleri (bu girişimlerin ne kadar başarılı oldukları ayrı bir soru olmakla birlikte) yok değildir. Önde gelen çağdaş din felsefecilerinden Richard Swinburne'ün çabası buna örnek verilebilir. Genel din felsefesi bağlamında ele alınabilecek değerli birçok çalışmasının yanında, Swinburne son zamanlarda ürettiği birçok çalışmasını Hıristiyanlığın din felsefesine hasrederek Hıristiyanlığın söz konusu

Kuşkusuz, 'akıl' veya 'akletme' olgusunun *anlamı* ve *kapsamı* başlı başına üzerinde durulması gereken bir husustur. Aklın mahiyeti özellikle günümüzde farklı ve hatta birbiriyle çelişen sezgilere kaynaklık etmektedir. Ancak burada genel geçer birtakım temel noktalara işaret etmek yerinde olacaktır. Aklın veya akletmenin ne anlamının ne de kapsamının bütünüyle belirlendiği/tüketildiği bir durumun söz konusu olmadığı doğru olmakla beraber, bu olgunun bizi akla karşı köklü bir güvensizliğe, kuşkuculuğa ve sonuçta epistemik bir anarşizme götürmemesi gerekir. Aklı ve akletmeyi bir insanın ve insan topluluğunun entelektüel birikimi ve faaliyetleriyle özdeşleştirmek ne kadar keyfî ve yanlış ise, aynı şekilde, böyle bir durum karşısında tepkisel tutum sergileyerek aklı, akli olanı ve akletmeye ilişkin bütün ölçütleri reddetmekte o kadar keyfî ve yanlıştır. Aklın veya akletmenin mahiyetine ilişkin olarak epistemik bir yetkinliğe sahip olmadığımız açıktır ve bunun da bizi bu konularda daha ölçülü ve tedbirli kılması gerekir. Aklın ve akletmenin mahiyetine ilişkin bu epistemik önü-açıklık tam da bizden, yani insani varlığımızın doğasından kaynaklanan bir şeydir; hiçbir insan ne dikey anlamda aklın ve akletmenin yegâne ölçütü olabilir, ne de yatay anlamda akledilebilecek bütün şeyleri kuşatabilir/tüketebilir. Tıpkı hiçbir insanın bilginin, bilmenin ve bilinebilecek bütün her şeyin öznesi olamayacağı gibi... Ancak, bir kez daha ifade etmek gerekirse, tıpkı bilgide olduğu gibi, akıl ve akletme olgusunda karşı karşıya bulunduğumuz bu önü-açıklık durumu, bizi ne bilmek ne de akletmek noktasında herhangi bir kökten kuşkuculuğa, bir güvensizliğe ve sonuçta gerçeklikten bağını koparmış bir tür anti-realizme götürmemelidir.

O hâlde, aklın ve akletmenin neliğine ve kapsamına ilişkin mutlak bir epistemik ayrıcalığa sahip olmadığımızdan, bunlara ilişkin bir üst sınır çizmek gibi bir şansımız olmamakla birlikte, önemli ölçüde neyin akıl-dışı veya akledilemeyecek bir şey olduğu konusunda daha şanslı olduğumuzu söyleyebiliriz. En azından felsefede (mantıkta) düşüncenin temel ilkeleri olarak bilinen *özdeşlik ilkesi, çelişmezlik ilkesi, üçüncü hâlin imkânsızlığı*[2] gibi yasalarla çelişen şeylerin akıl-dışı veya akledilemeyecek şeyler olduğu ve böylece bu ilkelerin akli bir muhakemenin özünü teşkil ettiğini söylebiliriz. Aksi hâlde, bu ilkeleri ihlal eden bir düşüncenin (eğer buna 'düşünce' demek mümkünse) nasıl olabileceği merak konusu olmaya devam edecektir. Böyle bir şey, öyle görünüyor ki, pek akledemediğimiz/akledemeyeceğimiz bir şey gibi göründüğünden, aklın ve akletmenin alt sınırını oluşturmaktadır. Dolayısıyla, kendi içinde çelişki bulunan (kendi kendisiyle çelişen) ve böylece tutarsız olan bir şeyin akla aykırı veya anlaşılmayacak bir şey olduğunu düşünmek son derece doğaldır.

inanç esaslarını savunmayı üstlenmiştir. Bkz. R. Swinburne, *The Christian God* (Oxford: Clarendon Press, 1994), *Responsibility and Atonement*, (Oxford: Clarendon Press, 1989), *Revelation* (Oxford: Clarendon Press, 1992), *The Resurrection of God Incarnate*, (Oxford: Clarendon Press, 2003). Swinburne'ün Teslis inancına ilişkin görüşleri ve bir değerlendirme için bkz. Mehmet Sait Reçber, "Swinburne'ün Teslis Felsefesi", *islâmiyât*, 3 (2000), sayı: 4, s. 99-114.

[2] Burada 'üçüncü hâlin imkânsızlığı' (*the law of excluded middle*) ilkesine son zamanlarda yöneltilen eleştirilerin bulunduğunu belirtmek gerekir. Bu eleştirilerin ne kadar isabetli olduğu başlı başına ele alınması gereken bir konu olduğu için burada bu tartışmaya girmeyeceğiz.

Akıl ve akletmeye ilişkin alt ve üst sınırları ifade eden bu çerçeveden İslam'a bakıldığında, onun temel doğruluk iddialarından hiçbirinin herhangi bir sorunla karşı karşıya olmadığı iddia edilebilir. Aklın ve akletmenin alt sınırı ve böylece ön-koşulu olan bu ilkeler (örneğin, özdeşlik ilkesi veya çelişmesizlik ilkesi gibi) açısından baktığımızda İslam'ın en temel inancı olan *tevhid* inancının bu ilkelerle çelişmek yerine onları en güçlü bir şekilde doğruladığını söyleyebiliriz.[3] Diğer yandan, akıl ve aklemenin üst sınırı konusunda da, tıpkı insanın epistemik bütün faaliyetlerinde olduğu gibi, tedbirli ve ölçülü olmak gerektiği yine İslam'ın öngördüğü bir değerdir. Nasıl ki bir insanın, epistemik gücü ne olursa olsun, doğruyla ve bilgiyle dikey ve yatay anlamda özdeşleştirilmesi söz konusu değilse, aynı şekilde, akıl ve akletme olgusu da herhangi bir insanla özdeşleştirilemez. Fakat, bu dediğimiz, nasıl ki insanlar arasında bilgisel açıdan bir sınıflamayı/derecelendirmeyi ortadan kaldırmıyorsa, aynı şekilde, akletmek açısından da bir sınıflamayı/derecelendirmeyi geçersiz kılmayacaktır.

Dinî veya dinî olmayan bir doğruluk iddiasını temellendirmek için kaçınılmaz olan akıl ve akletmeye ilişkin bu genel çerçeveyi esas alarak İslam'ın din tasavvuruna geçebiliriz. 'Din' teriminin değişik anlamlarına gönderme yaparak İslam'ın din tasavvurunu "borçlu olmak", "boyun eğmek", "akli muhakeme ve yargılama gücü", "doğal eğilim (*fıtrat*) kavramlarıyla açıklamak"[4] yerinde olmakla birlikte, öyle görünüyor ki, İslam'ın din tasavvurunun en önemli kurucu iki unsuru, (i) dinin kaynağının aşkın Yaratıcı (*Allah*) olduğu ve (ii) dinin insandaki karşılığının onun en asli özü (*fıtratı*) olup, insan fıtratına en uygun öğreti olduğu ve bu yüzden de fıtratının *korunması* ve *yücelmesi* için kaçınılmaz olduğudur. Ki bu, aynı zamanda, insanın nihai *mutluluğunun* ve *kurtuluşunun* yegâne garantisi olarak sunulmaktadır. İslam'ın, insanın yeryüzünde halife olduğu inancı da dikkate alındığında, yeryüzünde insan fiillerine konu her şeyin doğasının (fıtratının) korunması da, önemli ölçüde insan fıtratının herhangi bir yabancılaşmadan korunmasına bağlı kalacaktır. İnsan fıtratının korunması ve yücelmesi en temelde, İslam'a göre, insanın kendini tanımasına ve bu da onun, Yaratıcısı ile olan ilişkisinin bilincinde olmasına bağlıdır; ki insanı yeryüzünde gerçek anlamda halife yapan da bu olsa gerektir. Buna göre, bir şeyin (varlığın) fıtratını korumak, onun yaratılış amacından ve bu anlamda doğasından sapmasını engellemektir. Bu varlık insan olduğunda ise onun yaratılış gayesinin bilincinde olarak hem kendi tabiatını hem de dünyada üzerinde bir şekilde etkin olduğu varlıkların tabiatını koruması; kısacası, onları yaratılış amacından saptıracak bir biçimde bozmamasıdır; yabancılaştırmamasıdır.

Böylece, İslam'ın temel doğruluk iddialarını dikkate aldığımızda, onun bütün varlığa (gerçekliğe) ilişkin ontolojik-epistemolojik bir çerçeve sunan ve bu bağ-

[3] Krş. İsma'il Raji al Faruqi, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought, 1982), s. 51.

[4] 'Din' teriminin bu açıdan etimolojik ve kavramsal bir analizi için bkz. S. M. Naquip al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), s. 41 vd.

lamda Tanrı, vahiy, yaratma, bilgi, değer, insan tabiatı, özgürlüğü ve kaderiyle ilgili temel birtakım konuları içeren kuşatıcı bir 'düşünsel sistem' veya 'dünya görüşü'nü önerdiğini görmekteyiz.[5] Şimdi, metafiziksel karakterli olan bu İslami dünya görüşünün sağladığı Tanrı, evren ve insan tasavvurunun günümüzde yeterince etkin olmadığı ve belki de, deyim yerindeyse, zamanın ruhunu bir şekilde yakalamakta başarısız kaldığı düşünülebilir. Ve hatta, bu ve benzer nedenlerden dolayı, gerek İslam'ın ortaya koyduğu din tasavvuru, gerekse sunduğu dünya görüşünün değişik düzlemlerde kaynaklık ettiği doğruluk ve değer ölçülerinin günümüzde farklı açılardan tenkit ve tehdide doğrudan veya dolaylı olarak maruz kaldığını söylemek de mümkün görünmektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, İslam'ın bugün yatay (tarihsel ve toplumsal) düzlemde yüz yüze kaldığı bu olumsuz durum, onun dikey düzlemde barındırdığı ve savunduğu doğruluk ve değer iddialarının yanlış veya geçersiz olduğu anlamına gelmez; bu, temel bir kategorik hata olacaktır. Yazımızın hemen başında da belirttiğimiz gibi, sağlıklı bir din tasavvurunu ve özellikle de İslam'ın öngördüğü din tasavvurunu doğru bir şekilde anlayabilmek için bir dinin dikey anlamda savunduğu doğruluk ve değerlerle bir ölçüde onunla zorunlu bir bağıntı içinde dahi bulunmayan tarihsel, toplumsal, siyasal, psikolojik vb. tezahürlerinin birbirinden dikkatli bir şekilde ayırmak gerekir. Kaldı ki, İslam'ın günümüzde ve önemli ölçüde de görünürde yüz yüze kaldığı bu sorunlar, onun daha önceki bütün tarihsel ve toplumsal tezahürleri/temsilleri için de geçerli değildir.

Öyleyse, İslam'ın dikey anlamda savunduğu bütün doğruluklar ve değerler tarihsel ve toplumsal temsillerinden bağımsız bir gerçekliğe sahip olduklarından İslam'ın sunduğu dünya görüşünün insanlığın kaderi ve kurtuluşu için günümüzde de gerçek bir çıkış olduğu düşüncesine herhangi bir halel getirmez. Dolayısıyla, bunun İslam'ın temel iddiası olduğunu düşündüğümüzde, bu dünya görüşünün insanın fıtratının korunmasına ve kaderine ilişkin yegâne güvence olduğuna ilişkin gerekli entelektüel savunmayı vermek ona inananlar (Müslümanlar) için bir yükümlülük olarak durmaktadır. Günümüzde Müslümanların bu yükümlülüklerinin ifasına ilişkin bir başlangıç noktası, belki de onların kendilerini İslam'ın temel doğruluk ve değer anlayışı bağlamında gözden geçirmeleri ve bundan sonra da çağın İslam'la ilişkili olarak neye sahip olmadığını veya yitirdiğini doğru bir şekilde teşhis etmekten geçmektedir. Ancak, bunu yapabilmek için de hem İslam'ın neyi sunduğunu, hem de mevcut çağdaş düşünsel birikimin hangi eksikliğin ıstırabını çektiğini bilmek gerekir. Öte yandan, çağdaş düşünsel birikimin iyice tanınması çağdaş Müslümanların kendilerinin de neyi/nelere sahip olmadıklarını/yitirdiklerini ortaya koyacaktır.

Şimdi, İslam'ın ve dinin neliğine ilişkin bu kısa irdelemeden sonra 'çağdaş durum' kavramına dair bir irdelemeye ve böyle bir çözümlemenin kapsamına dahil edilebilecek olgulara ilişkin değerlendirmelere geçebiliriz.

[5] Yine bkz. Attas, *age.*, s. 5.

II

'Çağdaş durum' kavramına değişik açılardan yaklaşmak mümkün olmakla birlikte,[6] öyle görünüyor ki, bu kavramın ihtiyaç duyduğu gerekli vurguyu verebilmek için onu 'çağdaşlık' kavramına bağlı olarak anlamak gerekir. 'Çağdaşlık' kavramı ise, daha çok 'modernlik'le eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Latince bir kökene sahip olan 'modern' kelimesi, içinde bulunulan zamanı ifade etmeyi amaçlayan 'bu zamanda' anlamına gelmekle birlikte, bu kavram daha sonra, hem bu anlamıyla 'çağdaş' (*contemporary*) olanı hem de 'klasik ve ortaçağdan kopuş'u ifade edecek şekilde kullanılmıştır.[7] Bu anlamda, olgu ve değeri her bağlamda birbirinden net bir şekilde ayırmanın mümkün olmadığını kabul edecek olsak dahi, 'çağdaşlık/modernlik' kavramını onu bir olgudan çıkarıp, bir değere dönüştüren 'çağdaşcılık/modernizm'den ayrı düşünmek gerekir. Tarihsel ve toplumsal bir çerçeveden baktığımızda 'modernlik' kavramının ve delalet ettiği gerçekliğin Batı kültürü bağlamında ortaya çıktığını ve bunun zamanla bir değer ifade eden 'modernizm'le neredeyse eşanlamlı olarak ya da bir arada kullanıldığı söylenebilir. Ancak, 'çağdaş durum' kavramını 'bu zamanda'ki durum olarak düşündüğümüzde, bunun hem modernliği, hem de post-modernliği içerecek şekilde anlaşılması yerinde olacaktır. Böyle de anlaşıldığında söz konusu kavramın Batılı ekseninden kopmadığı açıktır. Bu biraz da doğal bir şey olsa gerek. Öyle ki, 'modern' olarak adlandırılan süreçten bu yana Batı kültürü gün geçtikçe yaygınlaşan ve günümüzde de neredeyse diğer bütün kültürleri, yaşama biçimlerini az veya çok, şu veya bu biçimde şekillendiren bir etkinliğe sahiptir. Bu süreçten bir kopuş gibi görünen 'post-modernlik' ve 'post-modernizm' bile, bir bakıma paradoksal bir şekilde, bu kültürün bir devamı gibi diğer kültürlerde etkisini aynı şekilde hissettirmiştir.

'Çağdaş durum'a veya 'çağdaşlık'a ilişkin bu gözlemlerimiz bu kavramların analizinde bizi bir yerde kaçınılmaz olarak Batı kültürünün söz konusu tarihsel toplumsal gerçekliğini bir değere dönüştüren *modernizm* ve *post-modernizm* olgularıyla karşı karşıya bırakmaktadır. Şimdi bu iki 'izm'in temel dinamikleri bağlamında varlık/gerçeklik, anlam ve doğruluk tasavvuruyla bu tasavvurun din olgusu üzerinde ne tür etkiler doğurduğunu ve doğurabileceği üzerinde duralım.

Batı düşüncesinde felsefi anlamda modernliğe geçiş sayılabilecek süreci F. Bacon'ın ve R. Descartes'ın felsefede savundukları temel yöntem ve varsayımlarla başlatmak yaygın bir kanaat olmuştur. İlki deneyciliği, ikincisi ise akılcılığı temsil eden bu iki filozofu 'modernlik' bağlamda bir araya getiren olgu, muhtemelen her ikisinin de *insanı* bir anlamda *bilginin özgür ve sınır tanımaz*

[6] Çünkü 'çağdaş durum' kavramı görünürde *naive* bir içeriğe sahiptir ve sanki bir değerden ziyade, mevcut durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kavram kendi başına sadece Batı kültürü ekseninde bir araya gelen olguları ve değerleri ifade etmemektedir.

[7] Bkz. David Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), s. 1-2.

öznesi olarak görmeleri ve böylece geleneksel felsefeden bir ölçüde koparak insanın epistemik gücünü ('bilgi'yi) felsefi ilginin odağı yapmalarıdır. Bu iki filozofu aynı karede bir araya getiren bir diğer olgu da, onların felsefeye ve akla ilişkin tutumların 'yöntemsel' ve 'araçsal' bir niteliğe sahip olmasıdır, denilebilir. Bacon ve Descartes'la başlayan modern felsefenin bu temel ayırıcı niteliği bir yandan daha önceki gelenekten, en azından yöntemsel bir kopuşu ifade ederken diğer yandan 'modernizm' olarak adlandırılan ve Aydınlanma felsefesinde bir bakıma daha net bir biçimde ortaya çıkan entelektüel bir dönüşüme kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla modernizm olgusu ile Aydınlanma felsefesinin bire bir örtüşen (aynı) şeyler olmadığı dikkate alınsa da onları birbirinden ayrı düşünmek pek olanaklı görünmemektedir. Bu yüzden 'çağdaş durum' olarak adlandırdığımız fenomenin tarihsel arka planını anlayabilmek için Aydınlanma felsefesinin temel dinamiklerini dikkate almak gerekir.

Aydınlanma felsefesinin en temel düşüncesi, onun önde gelen savunucularından Kant'ın işaret ettiği gibi, 'bilmek' noktasında insanı, aklını/anlığını kullanma cesaretine çağırmasıdır. Bunun için de kişinin evvela kendi kendisine koyduğu birtakım sınırlamalardan kendisini kurtarması gerekir. Kişinin kendisini yetersiz görüp, aklını ancak başkasının rehberliğiyle kullanabileceği şeklindeki böyle bir yetersizliğinin temel nedenidir. Öyleyse ise, 'Aydınlanma' ancak insanın kendisini bu yetersizlik düşüncesinden ve başkasının rehberliğinden kurtarmasıyla mümkün olabilir. İnsanın kendini bir şekilde yeterli görmeyip, gerekli işlerini başkasına bırakması bir tür kolaycılıktır. Ancak insanların 'bilmek' noktasında gösterdiği bu tembellik ve cesaretsizliktir ki, onların büyük bir kısmı yaşam boyunca ham kalırken birileri de onlara bekçilik etme hakkını kendilerinde görmüşlerdir. Dolayısıyla çok az kimse aklını kullanarak kendilerini böyle bir bağlılıktan kurtarıp, daha güvenli bir yol bulabilmişlerdir. Oysa, insan, aklının, vicdanının ve iradesinin kullanım hakkını başkasına devretmemelidir. İnsan bilmek noktasında ve özellikle de kamusal olan hususlarda kendi aklını özgürce kullanmalıdır.[8] Aydınlanma ile ilgili düşüncesini daha çok dinî noktaya yoğunlaştıran Kant için bunun nedeni, özellikle dinî konularda insanın kendi kendisini çiğ ve bilgisiz bırakmasının, en tehlikeli ve en utanç verici şey olduğudur.[9]

Kant'ın bu düşüncelerinin içinde bulunduğu birtakım tarihsel ve toplumsal koşullarda gerçek anlamını bulduğunun altını çizmek gerekir. Böyle de olsa, dediklerine katılmamak için bir engel görünmemektedir. Fakat, Kant'ın aydınlanmacı bu tutumu, Goldmann'ın işaret ettiği gibi, Hıristiyanlıkla ve belki de insan algısını ve aklını tek başına onun yaşam boyunca karşı karşıya kaldığı bütün sorunları yanıtlayabilecek epistemik yeterlilikte görmeyen ve böylece vahye ihtiyacı olduğunu düşünen her dinle çelişecek bir tutum olarak düşünülebilir.[10]

[8] Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", İng. çev. Ted Humphrey, *Readings on Human Nature*, ed. Peter Loptson (Ontario: Broadview Press, 1998), s. 121-122.

[9] Kant, agm., s. 124.

[10] Lucien Goldmann, *The Philosophy of Enlightenment: The Christian Burgess and the Enlightenment*, ing. çev. Henry Maas, (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), s. 3-4.

Ancak Kant'ın burada doğrudan vahyi veya vahyin imkânını yadsıdığı gibi bir sonuca varmak da pek doğru görünmemektedir. Çünkü vahyi önce *haricî* ve *dahilî* olarak ikiye ayıran Kant, haricî vahyin ve hatta, bu bağlamda, sözlü vahyin imkânını yadsımamakla birlikte, dahilî vahyin haricî vahye *öncelik* ve *ölçüt* teşkil etmesi gerektiğini savunur. Kant'ın dahilî vahiyden kasdı Tanrı'nın insana akıl sayesinde verdiği vahiy olduğundan 'akıl dini' harici bir vahyin ve onun gerçekten Tanrı'dan olup olmadığıyla ilgili bütün soruşturmalarda karar verecek nihai dayanaktır. Ancak, mantıksal imkânının ötesinde *gerçekte* haricî bir vahiy olup olmadığı, Kant'a göre, rasyonel teolojinin alanına girmez.[11]

Tıpkı Descartes gibi, sadece akıl sahibi varlıkları (insanları) diğer varlıklardan farklı olarak *kendinde* bir amaç ve bunu insani saygınlığının biricik nedeni olarak gören Kant, ahlak yasasını bu temel üzerine, yani insanın akıl sahibi oluşuna dayandırmıştır. Evrende insandan başka var olan her şey belli bir amaca araç edilebilirken, sadece insan akıllı ve özgür bir fail olarak kendinde bir amaç olup, herhangi bir amaca araç edilemez.[12] Kant'ın bu düşüncelerinin deistik bir inancı gerektirip gerektirmediği sorusu bir yana, onun çağdaşı olan birtakım Aydınlanmacılardan insan tabiatındaki kötülüğün de olduğu noktasında ayrılarak bir Hıristiyan olarak kaldığı bilinmektedir. Ancak, böyle de olsa, Aydınlanma sürecinin tipik bir örneği olan Kant'ın bu inancı oldukça insan-merkezlidir; insandaki iradenin dönüşümünün kaynağı Tanrı değil, kendi akli tabiatıdır.[13]

Çağdaş durumun sekülerleşmesine kaynaklık eden (17. ve 18. yüzyıllardaki) sürecin belirgin özelliği, Taylor'a göre, Tanrı'ya inanmak ile dinî pratikleri yerine getirmedeki düşüştür. Bu dönemde dinî pratikleri yerine getirmedeki düşüş, doğrudan Tanrı'ya inanmamakla karşılaştırıldığında daha yüksektir. Öyle ki, bu dönemdeki birçok entelektüel ateistlere karşı Tanrı'nın varlığı için birtakım kanıtlar sunarken, bu kanıtlarda onların Tanrı olmaksızın insanın manevi yönünün açıklanamayacağını savunduklarını da görmekteyiz.[14] Öyle ki, büyük tanrıtanımazları ikiyüzlülükle suçlayan modern düşüncenin öncülerinden F. Bacon'a göre "tanrıtanımazlık insan ruhunun büyüklüğünü, insan varlığının yüceliğine olan inancı da zedeler."[15] Peki ama, ateizme karşı bu kadar duyarlı olan bu sürecin sekülerleşmeye götürüşünü nasıl açıklamak gerekir?

Tarihsel açıdan bakıldığında, modern ve Aydınlanma sürecinde din anlayışının önemli ölçüde aklileştirilmeye paralel olarak deizme yöneldiğini ve Aydınlanma'nın ateist düşünürlerine de bir ölçüde önayak olan bu düşüncenin daha sonra çağdaş seküler kültüre kaynaklık ettiği düşünülebilir.[16] Değişik biçimlerde

[11] Bkz. Immanuel Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, İng. çev. Allen W. Wood ve Gertrude M. Clark, (Ithaca: Cornell University Press, 1978), s. 160-164.

[12] Bkz. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 363-367.

[13] Taylor, *age.*, s. 366-367.

[14] Taylor, *age.*, s. 308-309.

[15] F. Bacon, *Denemeler*, çev. Akşit Göktürk, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1986), s. 99.

[16] Taylor, *age.*, s. 308-309.

ortaya çıkan sekülerleşmenin modern düşüncenin önemli bir özelliği olduğu açıktır. Batı düşüncesinde belli tarihsel ve toplumsal koşullarda tezahür eden bu sekülerleşme sürecini değişik açılardan yorumlamak ve böylece onu sadece 'akıl-merkezli bir dinsel dönüşüm'le açıklamak yetersiz kalabilir. Aydınlanma'yla birlikte daha da belirginleşen bu süreçte insanın akli tabiatının önemli ölçüde yüceltilmesi, aslında kendi başına olumsuz bir durum olarak görülmemelidir.[17] Bunun yerine, insanın akli ve epistemik *yetilerine* ve *yeterliliğine* dair öngörülerin bu dönemdeki kimi zaman *öznel* ve *olumsal* tasavvuruyla sınırlandırılması daha temel bir yanlışlık olarak görünmektedir. 'İnsan merkezli bir din anlayışı'nın, (Aydınlanmacı) din algısındaki bu dönüşümde paradigmal bir rol oynadığını da belirtmek yerinde görünmekle beraber, bu dönüşümü besleyen sürecin daha temelde modern zamanlardaki felsefe-bilgi anlayışı olduğu da bir gerçektir.

Aslında Kant'ın kendisi de, bir çağın daha sonraki çağların bilgisini ve aydınlanmasını baştan engelleyecek veya imkânını ortadan kaldıracak şekilde bağlayıcı bir tutum içine girmesini, insan tabiatına karşı işlenmiş bir cinayet olacağını düşünmekteydi. Belki de bu yüzden, içinde bulunduğu çağın 'aydınlanmış bir çağ' olmaktan ziyade 'aydınlanmanın bir çağı' olarak görülmesi gerektiğinin oldukça bilincindeydi.[18] Ancak, böyle de olsa, bu çağın düşüncesinin daha sonraki çağlar üzerinde ne kadar etkin ve yönlendirici olduğu da bir gerçektir. Nitekim bir taraftan dinle ilgili konularda insan aklına büyük vurgu yapan Kant'ın diğer taraftan Tanrı'nın varlığının bilgisel bir temeli olamayacağını söyleyerek, onu sadece pratik aklın ahlak metafiziği bağlamındaki bir postülası olarak görmesi, buna iyi bir örnektir. Kant'ı bu düşünceye sürükleyen onun geleneksel metafiziğe olan güvensizliği ve böylece bilgiyi sadece zaman ve mekân çerçevesinde duyusal tecrübeyle sınırlandırmasıdır. Duyusal tecrübe yoluyla elde edilemeyen her türlü bilgiyi (veya bilgi iddiasını) 'bilgi' sınırlarının dışına çıkaran bu yaklaşımının her şeyden önce iddia ettiği epistemik ölçütün bile duyusal tecrübe yoluyla temellendirilemeyeceğini dikkate aldığımızda söz konusu yaklaşımdaki keyfiliğin boyutları daha açık bir şekilde görülecektir. Kant'ın bu bilgi anlayışıyla, 20. yüzyılda mantıksal pozitivistlerin metafiziksel ve dinsel bütün önermeleri duyu tecrübesiyle doğrulanamadıklarından 'anlamsız' bulmaları arasında bir ilişki kurmak zor olmasa gerektir. Bir yerde, Adorno ve Horkheimer'in dediği gibi,[19] akledilebilir (metafiziksel veya dinî)

[17] Nitekim, Aydınlanma'nın önemli simalarından ve aynı zamanda bir Hıristiyan olan John Locke'un dinî inanç konusunda delilciliği savunmasının bir nedeni de, yaşadığı dönemde kendilerine vahiy geldiğini iddia eden bazı insanları sorumsuz bir tavır içinde görmüş olmasıdır. Bkz. Nicholas Wolterstorff, "The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics", *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, ed. Robert Audi ve William J. Wainwright, (Ithaca: Cornell University Press, 1986), s. 38 vd. Locke'un Hıristiyanlığın akliliğiyle ilgili görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Taylor, *age.*, s. 234-247.

[18] Bkz. Kant, agm., s. 123.

[19] Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, İng. çev. John Cumming, (London: Verso, 1979), s. 25.

düzlem, aydınlanmış aklın yargıçlığını temsil eden pozitivizm için sadece yasaklı değil, anlamsız bir lakırtıdan başka bir şey değildir ve böyle bir tutumun ateistik olmasına da gerek yoktur; çünkü böyle bir soruyu (Tanrı'nın varlığı sorusunu) gündeme bile getirmenin imkânı ortadan kaldırılmıştır.

Metafiziği ve dinî, evvela bilgisel daha sonra da anlamsal bir düzlemin dışında bırakan bu sürecin gözlem ve deneye dayanan modern bilim alanında gün geçtikçe artan başarısı bir tesadüf olmasa gerektir. Fakat tabiatın metafiziksel/dinsel boyutunu dışlayan veya görmezlikten gelen pozitivist bilim anlayışı, bir taraftan 'bilimsel bilgi'yi bilginin yegâne paradigması olarak yüceltirken, diğer taraftan bilimsel gelişmelere endekslenmiş toplumda gittikçe artan bir sekülarizme kaynaklık etmiştir. Öyle ki, "insan düşüncesinin ürünü olan bilim, insani değerlerin ve hakikat kıstaslarının yargılayıcısı durumuna yükselmiş"[20] ve böylece "Felsefe, bilimsel yöntemleri ve buluşları yargılayıp eleştirecek yerde, bilimin bir yansıması hâline gelmiştir."[21] Temelde materyalist bir tabiat felsefesinin kuşattığı bu bakış açısına göre, Nasr'ın ifadesiyle, "Bu dünyanın biricik anlamı, ya matematiksel formüllerle ifade edilen ve bilimsel bir kafayı tatmin eden niceliksel ilişkilerdir ya da 'yeryüzündeki varoluşunun ötesinde bir geleceği olmayan iki ayaklı bir hayvan' olarak düşünülen insana sağladığı maddi faydalardır."[22] Böyle bir felsefe ve bilim anlayışının insan tabiatı ve doğal çevresi üzerinde yarattığı tahribatın gün geçtikçe artan boyutlarını kestirmek güç olmasa gerektir. Ki bu durum, modern bilgi anlayışının tabiata egemen olma isteğine ve gücüne dönüştürülmesinin doğal bir uzantısı olarak görülebilir. Batı düşüncesinde din ve bilim alanında gözlemlenen bu sekülerleşmenin etkileri, kuşkusuz Batı dünyasıyla sınırlı kalmamış, gittikçe bütün dünya üzerinde egemenlik iddiasında bulunan bir zihniyete dönüşmüş ve bu zihniyet sömürgeciliğin değişik versiyonlarını tarihten günümüze dek en acımasız örnekleriyle ortaya koymuştur.

Aydınlanma felsefesinin sonuçta belli birtakım olumsal tarihsel, toplumsal koşullar altında elde edilen insan tabiatı ve aklına ilişkin tasavvuru mutlaklaştırmasının bir ölçüde doğal bir uzantısı sayılabilecek pozitivist anlayışın mutlaklaştırdığı bilim anlayışının şekillendirdiği modern kültürün günümüzde post-modern düşüncenin radikal eleştirisine konu oluşu beklenmedik bir şey olmasa gerektir. Esasen Batı düşüncesinde ciddi bir bunalımı da yansıtan bu gelişme, neredeyse modernizm ve Aydınlanma süreciyle birlikte ortaya konan bütün felsefi çerçeve toptan tersyüz etme çabası olarak görülebilir.[23] Modernizmi önemli ölçüde kendi kendini kandırma süreci olarak gören ve bu süreçten bir tür kurtuluşu ifade

[20] S. Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1982), s. 22.
[21] *Age.*, s. 32.
[22] *Age.*, s. 41.
[23] Bu olgu belki de, Adorno ve Horkheimer'in dediği gibi, bütün mitleri ortadan kaldırmayı amaçlayan Aydınlanma düşüncesinin (diyalektiğinin) mitleşerek kendi kendini ortadan kaldırmasıdır. Bkz. *age.*, s. 4. Adorno ve Horkheimer'ın bu tezlerine dair bir değerlendirme için bkz. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, İng. çev. Frederick Lawrence, (Cambridge: Polity Press, 1987), s. 106-130.

eden post-modernizm, insan aklının hakikate ilişkin mutlaklık iddiasını reddederek onu (hakikati) güç ve mülkiyete dayanan toplumsal bir ilişki olarak görmektedir. Dolayısıyla, modenizmden kurtuluş, kişinin kendi olumsallığını (*contingency*) dikkate alarak sahip olduğumuz haklı-çıkarım kriterlerinden farklı fakat aynı derecede geçerli kriterlere sahip olan insan topluluklarının olduğunu kabul etmekle mümkündür. Öyle ki, mutlaklık, zorunluluk ve kesinlik gibi kategorilerle dile getirilen hakikat anlayışı, farklı olanları bir tür 'standartların altında olmak' şeklindeki bir aşağılamadan başka bir şey doğurmaz.[24] Değişik biçimlerde tezahür eden post-modern düşünceyi modern düşünceden ayıran en önemli özellikleri bire bir karşılaştırarak ortaya koymak her zaman doğru olmasa da, post-modernizmin *zorunluluk* yerine *olumsallığı*, *mutlaklık* yerine *göreliği*, *tekilçilik* yerine *çoğulculuğu*, *aşkınlık* yerine *içkinliği*, *semantik* yerinde *retoriği*, *metafizik* yerine *ironiyi*, *belirlilik* yerine *belirsizliği* koyduğu söylenebilir.[25]

Post-modern düşüncenin bu yapısını yansıtan izlere felsefenin değişik alanlarında rastlamak mümkündür. Bilim felsefesinde anarşist bir bilgi kuramını ve bilimde yöntemsizliği savunan Paul Feyerabend'in "ne olsa gider" düşüncesinden,[26] post-modernliği meta-anlatılara karşı bir itimatsızlık olarak yorumlayıp, bilginin meşrulaştırımını Wittgenstein'cı 'dil oyunları' düşüncesine dayandıran Jean-Fraçois Lyotard'a;[27] Batı'nın metafiziksel düşüncesinin 'ontoteolojik' ve 'anlam-merkezciliği'nin (*logocentrism*) yapıbozumculuğunu savunan Jacques Derrida'dan,[28] geleneksel felsefenin bütün varsayımlarını yadsıyarak, deyim yerindeyse, felsefi-olmayan bir pragmatizmi savunan Richard Rorty'ye[29] birçok düşünürü post-modernlik kapsamında ele almak mümkündür.

Değişik birçok düşünce ekolünde tezahür eden ve 'post-modernlik' ya da 'post-modernizm' olarak adlandırılan bu sürecin günümüz Batı düşüncesinde hayati bir bunalımın açık bir göstergesi olduğunu söylemek bir abartı olmasa gerektir. Aslında gelinen bu nokta, modernizm ve Aydınlanma felsefesinin bir yerde diyalektik bir tarzda yarattığı bir süreç olarak görülebilir. Öyle ki Batı düşüncesi, modernizm ve Aydınlanma'nın insan tabiatını/aklını kendi kendine yeten, aşkın bir aydınlanmaya (*vahye*) ihtiyacı olmayan bir şey olarak tasavvur etmesi ve, buna paralel olarak, daha sonraki dönemlerde pozitivist bilim iddialarının mutlaklaştırılarak söz konusu (bilimsel?) yöntemin insanın bilişsel bütün faaliyetleri için yegâne kıstasa dönüştürülmesindeki *ifrat* ile insanın bütün

[24] Bkz. Zygmunt Bauman, "Postmodernity, or Living with Ambivalence", *A Postmodern Reader*, ed. Joseph Natoli ve Linda Hutcheon, (New York: SUNY Press, 1993), s. 9-13.

[25] Yine bkz. Ihab Hassan "Toward a Concept of Postmodernism", *A Postmodern Reader*, ed. Natoli ve Hutcheon, s. 280-281.

[26] P. Feyerabend, *Against Method*, (London: Verso, 1975), s. 17-28.

[27] J. F. Lyotard, "The Postmodern Condition", *After Philosophy: End or Transformation?*, ed. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, (Cambridge Mass.: MIT Press, 1991), s. 73-98.

[28] J. Derrida, *Margins of Philosophy*, İng. çev. Alan Bass, (London: Harvester Wheatseaf, 1982), s. 111-136.

[29] R. Rorty, Pragmatism and Philosophy, *After Philosophy: End or Transformation?*, ed. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, s. 26-72.

bilişsel faaliyetlerine karşı toptan ve kökten bir güvensizliği ifade eden, nesnel bütün *anlam* ve *doğruluk* iddialarını reddeden ve bu noktada âdeta kıstassızlığı kıstas yapan post-modern düşüncenin *tefriti* arasında sıkışmış ve bunalmış görünmektedir. Ancak, gerek modern ve gerekse post-modern düşünce metafiziksel/aşkın/dinsel unsurların ve boyutların insan düşüncesindeki olumsuz dönüşümü ve kimi zaman da dışlanması noktasında hemfikir görünmektedir. Batı düşüncesinin özünde barındırdığı bunalımın kaynağı bu olsa gerektir. İnsan düşüncesinin varlık, bilgi, din, ahlak, estetik vb. bütün alanlarındaki gözlemlenebilecek köklü bir seküler dönüşümün 'din' olgusu üzerinde kayda değer derin bir etki yaratmıştır.

Batı düşüncesinde yaşanan bütün bu süreçlerde Hıristiyanlığın bir din olarak *özel* konumuna dikkat çekmek yerinde olabilir; ancak, bu sürecin yaygın ve etkin oluşunun diğer dinler açısından da bir önem ifade ettiğini vurgulamak gerekir. Özellikle Aydınlanma sürecinde din hususunda insan aklının yeterliliği düşüncesiyle başlayan sürecin deizme ve ateizme bir şekilde kaynaklık ettiğine işaret ettik. Öyle ki, insan tabiatına yapılan vurgu, örneğin, Feuerbach'ın düşüncesinde Tanrı inancının, sınırlarından arındırılmış insan tabiatının bir yansıtılmasından/nesnelleştirilmesinden başka bir şey olmadığı şeklinde ifade bulmuştur. Pozitivizm egemen olmaya başladığı ve hatta kendini bir din olarak ortaya koymaya başladığı dönemlerden dinin kaynağı ve mahiyetine ilişkin geliştirilen bütünüyle yatay ve indirgemeci sosyolojik, psikolojik vb. din tasavvurlarına kadar din anlayışı ciddi bir dönüşüm yaşamıştır. Daha sonraki dönemlerde ise, Batı düşüncesinde din tasavvuru, kendisini 'bilimsel' gelişmeler/dayatmalar ışığında hep gözden geçirmek şeklindeki savunmacı tutumdan kendini kurtaramamıştır. Gerek Hıristiyanlığın yapısından kaynaklanan gerekse pozitivist bilim düşüncesinin etkin bir şekilde gelişmesine karşın dinî inanç konusunda takınılan birtakım imancı (*fideist*) tavırlar, yerini teolojik anti-realizmin farklı versiyonlarına bırakmıştır.[30]

Tarihsel süreç içerisindeki Batı düşüncesinde din alanındaki bu seküler dönüşümün kaynaklık ettiği en belirgin özellik, dinin insan-merkezci bir yorumu olmuştur. Kimi temel dinamiklerini Aydınlanma düşüncesine borçlu olan bu dinî dönüşüm, 'Tanrı'nın insanileştirilmesi' ile 'insanın tanrılaştırılması' arasındaki cereyan eden diyalektik yapıyla yerini 'aşkın hümanizm'e (*transcendental humanism*) bırakacak gibi görünmektedir. İnsan tabiatına ilişkin *soyut ve aşkın bir insancıllığı* ifade eden bu yaklaşıma, bir taraftan insanlar arasındaki dinsel yapıyı/bağı korumayı hedeflerken, diğer taraftan, bu dinsel/toplumsal bağlar dışarıdan veya dinî bir gelenekten kaynaklanan şeyler olmayıp, beşerî vicdanın kaynaklık ettiği gelenekler ötesi bir kimliğe (*posttraditional identity*) sahiptir.[31]

[30] Dinin realist ve anti-realist yorumları üzerinde daha önceki bir yazımızda durduğumuz için burada bu konuya daha fazla girmeyeceğiz. Bkz. Mehmet Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *islâmiyât*, 4 (2001), sayı: 3, s. 19-33.

[31] Bu görüşün savunması için bkz. Luc Ferry, *Man Made God: The Meaning of Life*, İng. çev. David Pellauer, (Chicago: the University of Chicago Press, 2002). Özellikle bkz. s. 135 vd.

Burada aşkın hümanizmin din anlayışını, Feuerbach'ın düşüncesinde ifadesini bulan ateistik din anlayışıyla benzerliğinin altını çizmek yerinde olacaktır.

Dini geleneksel yapısından/metafiziğinden koparan bu ve benzeri anti-realist (ve kozmopolit) yaklaşımlara karşı teistik geleneklerde istisnai birtakım çabaların varlığını yadsımak doğru olmaz, ancak bu çabaların ne kadar etkili olduğu üzerinde ayrıca durulması gereken bir noktadır. Şimdi bir din olarak İslam'ın betimlediğimiz bu 'çağdaş durum' karşısındaki yeri ve sorumluluğu üzerinde duralım.

III

Birinci kısımda betimlemeye çalıştığımız İslam'ın sunduğu din tasavvuru ve dünya görüşünün felsefi çerçevesinin, hem modernizmin, hem de post-modernizmin savunduğu çerçevelerden ayrıldığı açıktır. İslam'ın sunduğu *varlık, bilgi, anlam* çerçevesi, ne modernizmin (Aydınlanma ve pozitivizm de dahil) savunduğu çerçeve kadar dar ne de post-modern düşüncenin ortaya koymaya çalıştığı çerçeve (post-modernizmin böyle bir çerçevesi ortaya koyup, koymadığı veya bunu tutarlı bir şekilde yapıp, yapacağı sorusu bir yana) kadar geniş ve belirsizdir. Böylece, İslam'ın, modernizmin sunduğu ifrat ile postmodernizmin savunduğu tefrit anlayışları arasında daha gerçekçi bir çerçeve öngördüğü söylenebilir. O, hem insan tabiatının/aklının epistemik yetilerini mutlaklaştıran bir anlayışı hem de onu epistemik bir anarşizme götürerek gerçeklikten ve doğruluktan koparan bir anlayışı reddeder. Bu anlamda İslam, insan aklının (epistemik) yetilerine büyük önem vermekle birlikte, onu kendi başına, ilahi vahiyden bağımsız veya onun rehberliğini bir şekilde yadsıyan bağımsız bir ölçüt olarak görmez. Çünkü insan tabiatı kendine yabancılaşma riskini hep taşıyacağından, epistemik yetileri de buna paralel olarak gerçeklikten ve hakikatten uzaklaşabilir. Bir başka ifadeyle, sınırlı ve yanılgan bir tabiata sahip olan insanın akletme ve diğer epistemik yetileri her zaman (zorunlu olarak) doğru/başarılı bir sonuç veremediği içindir ki, nihai anlamda hakikatin ölçüsü olamayacakları gibi, vahyin kılavuzluğuna bu yüzden muhtaçtırlar. Ancak bu, daha önce de değindiğimiz gibi, insanın akletme gücünü bir şekilde küçümsemek anlamına aslâ gelmez ve hakikati bulma noktasındaki isabetinin gerçekleştiğini düşündüğümüz sürece onun hiçbir epistemik faaliyeti, ilkesel olarak, vahyin sunduğuyla çelişmemelidir.

Aynı şekilde, İslami bir bilim tasavvurunun modern zamanlarda özellikle doğa bilimleri alanındaki başarıları ve kazanımları küçümsemesi de beklenemez. Ancak, bu bilimsel fenomenin ortaya çıktığı kültürün entelektüel ve ahlaki arka planını özellikle olgu ve değer açısından dikkatli bir şekilde gözden geçirmesi gerekir. Bir başka ifadeyle, modern bilim anlayışının tarihsel ve toplumsal bağlamdaki oluşumunda dayandığı açık veya gizli varsayımları irdeleyerek sağlıklı bir bilim felsefesi için kaçınılmaz olan 'değişmezleri' ortaya koymalıdır. Metafiziksel (dinî) ve ahlaki değişmezleri bu şekilde bilimsel araştırmaların ekseni yapmak bilime hak ettiği yeri vereceği gibi, onu bilginin yegâne örneği olarak görmenin getirdiği daraltıcı, dışlayıcı ve keyfî egemenliğe de

bir sınır getirecektir. Bilimsel araştırmaların, deyim yerindeyse, *a priori* koşullarını ifade edecek böyle bir tasavvur, bilimin olgularına ve bulgularına bir anlam ve amaçlılık kazandıracağı gibi, söz konusu bilimsel başarıları dünya ve içindekiler için bir tehdit değil, bir hikmet ve hizmet aracı olarak görecektir. Böylece tanımını (*haddini*) ve sınırlarını bilen bir bilim, bilginin nihai düzlemindeki yerini ve anlamını bulacaktır.[32]

İslami 'din' tasavvurunun iki temel unsuruna, yani onun kaynağının 'Aşkın Varlık'tan, Allah'tan olduğuna ve insanın bozulmamış asli tabiatıyla (*fıtratıyla*) uyumlu olduğuna değindik. Bu bağlamda, İslam'ın din tasavvurunun hem modern hem de post-modern din tasavvurlarından temelden ayrıldığını açıktır. Kaynağını Allah'tan alan din, aynı zamanda hem insan fıtratının kaynağı hem de onun kendini tanımasının ve muhafaza etmesinin temel güvencesidir. Bu açıdan bakıldığında İslam, Batı düşüncesinde varlık, bilgi ve anlam alanlarında ortaya çıkan bunalım için felsefi bir çıkış yolu, din alanında yaşanan köklü dönüşümler için de kaybolmaya yüz tutmuş teizmin gerçek bir paradigması olarak durmaktadır. Belki de bu yüzden günümüzde 'İslam', R. Garaudy'nin dediği gibi, "doruğuna ulaştığı zamanda olduğundan daha büyük gelişme imkânlarına ve bakış açılarına sahiptir."[33]

Ancak, unutulmamalıdır ki, İslam'ın kendinde böyle bir entelektüel potansiyele sahip olması bir şeydir, onun söz konusu potansiyelinin yatay düzlemde *bilfiil* hâle gelmesi başka bir şeydir. Bu noktadaki bir başarı için, her şeyden önce, İslam'ın Batı düşüncesindeki din tasavvurunun uğradığı dönüşüme konu olmaması için kendi yapısını etkin bir şekilde koruması kaçınılmaz görünmektedir. Bu noktada İslam'ın, sık sık dile getirildiği gibi,[34] modern bilim ve kültürle yüzleşmesinin Hıristiyanlığın başından geçen veya benzer kimi değişimlere/dönüşümlere uğrayıp uğramayacağı; Kur'an'ın sunduğu iman esasları ile modern bilgi anlayışı arasında bir çıkış yolu bulunup bulanamayacağı hep merak konusu olagelmiştir. Kaldı ki İslam'ın din ve iman tasavvuruna yönelik bu dönüştürücü etkenler sadece modern bilim ve kültürle de sınırlı değildir. 'Post-modern' veya başka bir şekilde tanımlansın, günümüzde yaygın olan ve temelde çoğulculuğu ve göreliği savunan bakış açıları da aynı şekilde İslam'ın din ve iman tasavvurunu bir şekilde gözden geçirmeyi hedeflemektedir.[35] Bu yaklaşımların daha temelde amaçladıkları *anlam* ve *hakikat* anlayışında gerçekleştirilebilecek çoğulcu ve görece bir dönüşümdür; ki bunun dinin temel anlam ve doğruluk iddialarını buharlaştıracağı açıktır. İslam'ın din ve iman tasavvurunun böyle bir değişim ve dönüşüme konu olup olmayacağı büyük öl-

[32] Burada uzun zamandan beri süregiden İslam'ın bilim anlayışıyla ilgili geniş bir tartışmanın bulunduğunu belirtmek gerekir. Ancak burada bu konu üzerinde daha fazla durmayacağız. Bu konuda bkz. *İslam Bilimi Tartışmaları*, der. Mustafa Armağan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990).

[33] Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. A. Zeki Ünal, (Ankara: Fecr Yayınları, 1989), s. 329.

[34] Örneğin bkz. John Hick, *An Interpretation of Religion*, (London: Macmillan, 1989), s. 378.

[35] Nitekim Hick'in savunduğu 'dinî çoğulculuk' düşüncesi İslam da dahil dünyanın mevcut büyük dinlerinde böyle bir değişim ve dönüşümü öngörmektedir. Bkz. Hick, *age*, s. 2 vd.

çüde Müslümanların söz konusu dönüştürücü/yabancılaştırıcı kavramsal çerçevelere karşı etkin bir entelektüel tutuma sahip olup, olamayacaklarına bağlı görünmektedir. Kabul edilmelidir ki, İslam'a ve böylece dine ilişkin sahih tasavvur etkin bir şekilde korunmadığı sürece bizzat İslam'ın herhangi bir dönüşüme uğramaması (ki bu noktada Müslümanlar inançlarından dolayı endişe duymaktadır) tek başına yeterli olmayacaktır.

Öyle görünüyor ki, Müslüman zihnin önündeki en öncelikli mesele, Nakib al-Attas'ın yerinde işaret ettiği gibi, deyim yerindeyse,

> ... bilginin bozulması meselesidir. Bu problem modern Batı kültürü ve medeniyetinin, felsefesinin, biliminin, ideolojisinin etkilerinin yanı sıra kendi keşmekeşliğimizden de kaynaklanmaktadır. Entelektüel keşmekeş, Vahiy'den çıkarılan dünya görüşünü yansıtan anahtar terimlerin anlamlarındaki değişmeler ve sınırlamaların sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu entelektüel keşmekeşin serpintileri, dinî bilgi, inanç ve değerlerin bozulmasının bir belirtisi olan ahlaki ve kültürel karmaşada tezahür etmektedir. Bu anahtar terimlerin anlamlarındaki değişme ve sınırlamalar, hakikat krizine ve kimlik krizine yakalanan kalpleri ve zihinleri istila eden felsefi bir program olarak sekülarizasyonun yayılmasından ileri gelmektedir. ... Bilinmelidir ki, karşımızdaki problem türü, dünya görüşümüzün bütün asli öğelerini kapsayacak kadar köklü bir mahiyettedir ve sırf hukuki ve siyasi araçlarla çözülemez. Hukuk ve düzen ancak bâtıldan ayrı olarak hakikatin ve vehimden ayrı olarak gerçeğin tanınışı, fiiller tarafından tasdik edildiğinde yerli yerine oturabilir. Bu ise doğru bilgiyle ve bu doğru bilgiyi yaymanın doğru yöntemleriyle başarılabilir.[36]

Günümüz Müslümanlarının gerek İslam'a ve gerekse çağdaş durum ve kültüre ilişkin kayda değer bir zihinsel kargaşa içinde bulundukları genel olarak doğru görünmektedir. Ve İslam'ın sunduğu dünya görüşünün çağdaş egemen kültürün dinî ve felsefi bunalımı için bir kurtuluş olması önemli ölçüde bu zihinsel kargaşanın üstesinden gelinmesiyle mümkün olacaktır. Bunun için de Müslümanların sıhhatli ve derin bir, deyim yerindeyse, 'entelektüel endüstri'ye ihtiyacı vardır ve İslam'ın tarihsel, entelektüel arka planı bunu gerçekleştirmek için yeterince zengin görünmektedir. Böyle bir hamle, Müslümanların çağdaş Batı kültür birikimine de ciddi anlamda nüfuz etmelerini ve onu İslam'ın anlam, doğruluk, bilgi ve değerleri çerçevesinde değerlendirebilmelerini de gerekli kılacaktır. Ancak bu bağlamdaki en önemli tehlikelerden biri, Müslümanların mevcut Batı kültürünün yatay egemenliği karşısında sergileyebileceği birtakım zaaflarla İslam'ın dikey değerlerini yatay bir din tasavvuruna götürecek bir şekilde yorumlamaları olacaktır.

İslam'ın çağdaş durumuna özellikle Batı kültürünün *yatay* perspektifinden bakanların onun kendisine dünyanın mevcut koşullarında uygun bir yer bula-

[36] Nakib al-Attas, "İslamî Dünya Görüşü: Genel bir Çerçeve", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı Yayınları, 1997), s. 24-25.

madığını düşünmeleri son derece doğaldır. Batı kültürünün mevcut küresel hakimiyeti karşısında Müslümanların dinlerine bir yer bulabilmeleri sadece bir 'umut' olarak da görülebilir.[37] Ancak, böyle düşünenlerin Batı kültürünün hakimiyeti *olgu*sundan ona ilişkin bir *değer*e varmalarının kategorik bir hata olacağını gözden kaçırmamaları gerekir. İslam kültürünün ve Müslümanların belli bir tarihsel süreçten bu yana Batı kültürünün hegemonyasıyla karşı karşıya kaldığı bir gerçektir. Fakat, sahih bir düşünce ve inanç paradigmasının temel dinamiklerinin bir kültürün *yatay* anlamdaki hakimiyetinden ziyade *dikey* anlamda ihtiva ettiği dinamiklerde aranması gerektiği de bir zorunluluktur. Müslümanların mevcut tarihsel-toplumsal koşullardaki durumları bir yana, İslam'ın dikey anlamda insanlığa varlık, anlam, hakikat, bilgi ve değere ilişkin olarak sunduğu referans çerçevesinin bu dinamiklere kaynaklık edebileceğini düşünmemek için de hiçbir engel görünmemektedir. İslam'ın bir din olarak en temelde gerçekleştirmeyi amaçladığı dönüşüm de budur ve günümüz Müslümanlarının içinde bulundukları kimi olumsuzluklar İslam'ın, deyim yerindeyse bu, dikey-entelektüel gücünü ve en temel doğruluk iddialarını gölgelememelidir. Tıpkı mevcut Batı kültürünün yatay gücünün ve hegemonyasının onun haklılığını ortaya koymak için yeterli olamayacağı gibi.

Sonuç olarak, modern Batı düşüncesinin varlık, bilgi, anlam, din, ahlak vb. tasavvurlarında tedricî bir şekilde gerçekleşen sekülerleşmenin kaynaklık ettiği dünya görüşünün düşünsel, toplumsal, siyasal vb. alanlardaki etkinliğinin günümüzde neredeyse küresel bir kuşatmaya vardığı ve bunun zaman zaman insanlığın geleceğini bir bütün olarak tehdit edecek boyutlara varabildiği ziyadesiyle açıktır. Ancak, etkileri bu boyutlara varan modern kültürün en temelde entelektüel bir bunalımla/açmazla karşı karşıya kaldığı da bir gerçektir ve, öyle görünüyor ki, insanlık bir kez daha kaybettiği paradigmayı aramaktadır. İnsanlığın geleceğini bir bütün olarak ilgilendiren böyle bir çıkış/kurtuluş arayışının diğer insanlar kadar ve hatta onlardan daha çok, kendilerini son dinin takipçileri olarak gören Müslümanları yakından ilgilendirmektedir. Bir din olarak İslam'ın sunduğu ontolojik ve epistemolojik çerçevenin öngördüğü *doğruların* ve *değerlerin* insanlığın günümüzde aradığı ve muhtaç olduğu bu entelektüel çerçeveyi karşılayamayacağına dair bir gerekçenin bulunmadığına, ancak böyle çerçevenin *bilfiil* bir düzleme getirilmesinin evvela Müslümanların sahih bir entelektüel dönüşümünü gerekli kıldığına değindik. Müslümanların 'aydınlanması' (!) olarak da düşünülebilecek böyle bir dönüşüm, Batılı 'Aydınlanma'dan farklı olarak din ve düşünce alanında seküler bir dönüşümü değil; aksine, yatay din ve düşünce tasavvurlarının varlık, bilgi, bilim, anlam, ahlak, estetik ve nihayet insan yaşamıyla ilgili diğer bütün alanlarda kaybettiği dikey boyutu; yani *asli* anlamını yeniden kazandırmalıdır.

[37] Örneğin bkz. W. Montgomery Watt, "The Future of Islam", *Religion and Culture in Medieval Islam*, ed. Richard G. Hovannisian, George Sabagh, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 34-35. Krş. Hick, *age.*, s. 378.

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 10 sayı 1 ocak-mart 2007

KÖKENCİLİK

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Seleften Beklenen

BAKİ ADAM
Yahudi Fundamentalizmi

MAHMUT AYDIN
Batı Hıristiyan Düşüncesinde Fundamentalist Hareketin Öyküsü

MEHMET ALİ BÜYÜKKARA
Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz: Selefilerin Selefilerden Teberrileri Üzerine Değerlendirmeler

SALİH ÖZER
Selefî Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği

METİN ÖZDEMİR
Selefî Aklın Kozmik Sistemi Anlamadaki Yöntem Sorunu

MUSTAFA ÖZTÜRK
İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik

MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi

SORUŞTURMA: MEHMET PAÇACI - İLHAMİ GÜLER - SÖNMEZ KUTLU

HASAN KARACA
Kökencilik Üzerine

MEHMET VURAL
İslami Kökencilik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi

ERKAN YAR
Kur'an'ın Ahiretle İlgili Anlatımlarında Simgesellik

EROL GÜNGÖR [1938-1983]
İslam'ın Bugünkü Meseleleri

islâmiyât

17 (2007), sayı 2
GERİCİLİK İRTİCA

BASIM TARİHİ
Temmuz 2007

YAYIN TÜRÜ
Yaygın Süreli

BASKI
Özkan Mat.Gz. San. Tic. Ltd. Şti.
Güleryüz Sanayi Sit. 30. Cd. 538. Sk. No: 60-62 İvedik Ankara 0(312) 395 48 91

YÖNETİM YERİ
Dr. Mediha Eldem Sok. 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel.: 0(312) 433 24 65 tel. ve faks: 0(312) 433 66 68
www.islamiyat.com.tr
e-postalar: islamiyat@islamiyat.com.tr - islamiyat@hotmail.com

ISSN 1301-840X

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.

ABONE BEDELLERİ (2007 KAMPANYA)
Kurum: 100.00.-YTL. Normal: 40.-YTL İndirimli: 35.-YTL
Yurtdışı: 50 $, 40 €
Posta Çeki: Avrasya Yayıncılık 1900 321
TL. Hesabı: 0012227/01-5 Akbank Meşrutiyet Şb. Ankara
Döviz Hesabı (€): 0058710 Akbank Meşrutiyet Şb. Ankara

FİYATI: 10.-YTL

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

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

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Mehmet Emin ÖZAFŞAR

İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

SANAT YÖNETMENİ
Nurullah ÖZBAY

ABONE SORUMLUSU
Resul PEHLİVANOĞLU

BÜRO
Kasım GEZEN (Son Okuma)
Nilgün YÜKSEL (Redaksiyon)

YAYIN KURULU

A. Hadi ADANALI
Süleyman BAYRAKTAR
Ali DERE
Bünyamin ERUL
Mehmet GÖRMEZ
İlhami GÜLER
Sinasi GÜNDÜZ
Mehmet Hayri KIRBASOĞLU
Mehmet Akif KOÇ
Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR
Ömer ÖZSOY
Mustafa ÖZTÜRK
Mehmet PAÇACI
Necdet SUBAŞI
Osman TAŞTAN
Burhanettin TATAR
Hidayet Sefkatli TUKSAL
Mevlüt UYANIK
İsmail Hakkı ÜNAL

İçindekiler

Yayıncının Notu

MAKALELER

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
İrtica Nerede?

D. MEHMET DOĞAN
Sözlüklerde 'İrtica' Arayışı!

MÜMTAZ'ER TÜRKÖNE
Bir Retorik Aracı Olarak 'İrtica' Kavramı

KAMİL YEŞİL
Edebiyatçılarımızın Gözüyle ve Edebî Bir Tema Olarak İrtica ve Mürtecilik

KLASİK METİN

CEMİ'YYET-İ ULEMÂY-I İSLÂMİYYE
Asker Evlâdlarımıza Hitâbımız

AHMET ÜNSAL
Boşanma Üzerine Bir Etüt –1926 Öncesi ve Sonrası–

HÜSEYİN HANSU
Hicri İkinci Asırda Rivayet Savaşları

YUSUF SUİÇMEZ
Ref' Problemi

ARAŞTIRMA NOTLARI

MEHMET AKİF ERSİN
İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik (mi?)

ARAŞTIRMA NOTLARI

MUHAMMET EMİN EREN
Asrın İdraki ve İslam Sempozyumu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları,

38. sayımızla huzurlarınızda olmanın sevincini yaşıyoruz. Daha önce, 2007 yılı sayılarımızı düşünce eğilimleri üzerine ayıracağımızı siz okurlarımıza duyurmuştuk. Yayın kurulumuz buna binaen, kökencilik, gerçekçilik, gelenekselcilik, yenilikçilik akımları üzerinde durmayı kararlaştırmıştı. Yayın kurulumuz, "Kökencilik" sayısının içeriğini hazırlarken 'gericilik/irtica' mefhumunun da ele alınması gerektiği üzerinde fikir birliğine vardı. Ancak gericiliğin muğlak bir kavram olması ve "Kökencilik" sayısı içinde yer almasının daha önce belirlenen sayının hacmini aşacağı düşüncesiyle ayrı bir sayı olarak hazırlanmasına karar verildi.

Elinizdeki sayıda, Türkiye'ye özgü ve yaklaşık yüz yaşına yaklaşmış olan 'irtica' kavramı üzerinde yoğunlaşılmaya çalışılmıştır. Akademik bir derginin pejoratif olarak kullanıma sürülen bir mefhumu ciddiye alarak tartışmasının uygun olup olmayacağı sorulabilir. Hatta buna haklı gerekçeler ileri sürülerek karşı da çıkılabilir. Ancak 'gericilik/irtica' mefhumunun sosyo-politik, tarihî ve psikolojik bir zemininin olduğu yadsınamaz. Gericilik/irtica kavramının nasıl ortaya çıktığı ve bu kavramın zaman içerisinde nasıl tüketildiği, daha doğrusu hep yeniden üretildiği sorusu anlamlı bir sorudur. Gericilik/irtica söyleminin, son yüzyılda Türk toplumunu derinden etkilemesine karşın sahiciliği üzerinde şüpheler her geçen gün daha da artmaktadır. Bu bağlamda bir farkındalık sağlamak için Hatiboğlu Hocamız, dönemin çeşitli dergi, kitap ve yazarlarını tarayarak editör notunun ilerisinde bir makale hazırladı ve mefhumun çıkış evresindeki duruma ışık tutu. Hocamıza medyun-i şükranız.

Mehmet Doğan, irticanın sözlüklerdeki izini sürüyor. Mümtazer Türköne irtica kavramının nasıl retorik aracı yapıldığını ele alıyor. Kamil Yeşil, edebiyatımızdaki irtica kavramını analiz ediyor. İrtica ve gericilik etrafında sayın Ali Birinci'nin de katılımıyla gerçekleştirilen mülakata yer veremediğimiz için üzgünüz. Ancak bunu bir başka vesileyle siz değerli okurlarımıza sunacağımızı ifade etmeliyiz. Konu dışı yazılarda Ahmet Ünsal, Medeni Kanun'un kabul ediliş yılı münasebetiyle Medeni Kanun'u irdeliyor. Hüseyin Hansu ve Yusuf Suiçmez'in hadis eksenli yazılarının ilginizi çekeceğinizi

umuyoruz. "Kökencilik" sayımızda Mustafa Öztürk'ün makalesine yönelik Mehmet Akif Ersin tarafından hazırlanan eleştiri yazısını da dikkatlerinize sunuyoruz.

Bu sayının hazırlanmasında emeği geçen tüm akademisyenlerimize teşekkürü bir borç biliriz.

Abonelerimize Hatiboğlu hocamızın "Gaybi Hadisler" kitabını bu sayıyla birlikte hediye edeceğimizi duyurmuştuk. Kitabın teknik hazırlıklarının bitmemesi nedeniyle kitabı 3. sayımızla birlikte dağıtacağız. Yeni sayılarımızda yeniden birlikte olmak temennisiyle,

Selam ve saygılarımızla...

İrtica Nerede?

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

Son asır Osmanlı siyasi-fikrî çatışmalarının Türkçe lügatlara yeni anlam vererek kattığı Arabca kelimelerden birisi de kendisinden bir türlü ayrılamadığımız irtica olmalıdır. *Ric'at, rucū'* masdarından gelen ve "bir işe, bir fikre, bir yere... geri dönmek, avdet etmek" anlamında kullanılan *irticā'*, klasik Arab lugatlarında mesela: "Deveyi sattıktan sonra onun parasıyla faydalı bir şey almak" demektir. Deve satılmakla kaybediliyor, ama onun parasıyla bir başka şey satın alınarak sanki kaybedilmiş olan şey geri dönmüş oluyor. Değiştirilen bir uygulamadan memnun kalınmayarak tekrar öncekine dönmek de, Meşrutiyet devrinde *ric'at* fiiliyle ifade edilmiştir. Mesela Suriye gibi Arabca konuşulan eyaletlerde eskiden mahkeme îlâmları Arabca yapılırken, İttihâd ve Terakkî bunların Türkçe yapılmasını emretmiş, fakat 23 Ocak 1913 Bâb-ı Âli baskınından sonraki iktidarında, o emrini feshederek Suriye mahkemelerinde Arabca'nın Türkçe gibi resmen kullanılmasını kabul etmişti. Bu hadiseyi *Hātırāt-ı Siyāsiyyesi*'nde

anlatan sabık Şeyhulislâm Cemâluddîn Efendi (1848-1917), açıklamalarını şu cümleyle bitiriyor:

> İşte şu hareket-i ric'iyye... eski hatâları alenen tasdîk ve i'tirâfa delâlet eden bir mukaddime-i meşkûredir.[1]

Ne var ki, irticada mutlak menfilik olmadığı hâlde, günümüz Türkçesinde bu kelime daima menfi yönde kullanılacak, muhatabı tahkir etmekte ona baş vurulacaktır. Artık 'irtica'ın faili olan mürteci, yani devrimizin gericisi, faydalı bir işin sahibi değildir. İrticaı, bu çerçevede ilk defa kimin kullandığını şimdilik bilmiyorum. Geçen asırlardaki Osmanlı neşriyatını bilgisayarla tarayacak gençlerimiz bu tesbiti yapmalıdır. Benim bu yazımda ilgileneceğim saha, 1908'in 31 Mart irticaı etrafında aziz okuyucularımla sohbette bulunmak, bu vakayı gerçek din âlimlerinden sayılanların nasıl karşıladıklarını sunmaya çalışmak ve kaynak olarak da *Beyānu'l-Ḥaḳ*, *Ṣırāṭ-ı Müstaḳīm* gibi bir kaç dergiyle yetinmek olacakdır. Zira, *Mīzān*, *Serbestī*, *İkdām*, *Ṭanīn*, *Şūrāy-ı Ümmet*, *Ṣadāy-ı Millet*, *Sabāh* gibi o devrin gazetelerini taramadan irtica anlayışının geçirdiği safahatı hakkıyla ortaya koymaya imkân yoktur. Bizim de şimdilik böyle bir imkânımız bahis konusu değildir, affoluna.

Aziz okuyucum,

Bilindiği gibi 23 Aralık 1876'da Sultân Hamîd'in ilan ettiği I. Meşrutiyet'in Meclis-i Meb'ûsân'ı 19 Mart 1877'de açılmış ise de, daha senesini dolduramadan 13 Şubat 1878'de faaliyetini askıya almak durumu hasıl olmuş, ancak otuz sene sonra 23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet ilan edilebilmişti. Bu yeni perdenin açılmasında en büyük âmilin İttihâd ve Terakkî ismiyle bilinen komiteci Osmanlılar olduğu mâlumdur.

İstibdad idaresinin kalkmasıyla Osmanlının yükselişe geçeceği ham hayaline kanmış bu iyi niyyetli cesur câhillerin koca imparatorluğu on sene içinde eritebilmeyi nasıl başardıklarını tarihçilerimiz açıklasınlar.

II. Meşrutiyet'in ilanını takib eden aylarda 5 Ekim 1908'de Bosna-Hersek'in Avusturya'ya ilhakını, Bulgaristan Krallığı'nın derhâl kuruluverdiğini, bir gün sonra Girid'in Yunanistan'a bağlandığını görüp şaşıran İstanbul halkı, 7 Ekim'den itibaren sokakları şenlendirmeye başlar. Halkın arasında, başa gelen felaketlerin suçunu şeriatın tam uygulanmamasına ve devlet idaresini Sultân'dan alıp, her cins milletten oluşmuş Meclis'e terkeden Meşrutiyet idaresine yükleyen mollalar da vardır. Meşruti idarede irticaın ilk kıpırdanışı olarak sayılan bu 7 Ekim sokak nümayişini bir canlı şahidin dilinden öğrenmeyi kim istemez!

Eski büyükelçilerimizden Cevad Açıkalın'ın babası Alî Cevâd Bey (1858-1930), Sultân Abdülhamîd'in Mabeyn Başkatibi'dir. II. Meşrutiyet devrinin en değerli kaynaklarından olan *Fezleke*'sinde[2] bu hadiseyi bakın nasıl anlatıyor:

Eylül'ün yirmi dördünde [7 Ekim 1908] ve ramazan-ı şerifin on birine müsadif olan Çarşamba günü saat on raddelerinde Efendimiz beni çağırarak "Birçok Fatih hocaları saray-ı hümayun pişgâhına gelmişler. Mutlak beni görmek istiyorlarmış. Başmabeyinci Nûri Paşa geldi, söyledi, bir kere de sen gör", buyurdular. Sarayın kapısı önüne çıktım; arakiyyenin üstüne bir sarık sarmış, göğsü bağrı açık, pejmürde kıyafetli, şaşı gözlü, meczub tavırlı bir adamın koltuğuna iki kişi girmiş ve etrafına da ellerinde bayraklar kırk elli kadar adam toplanmış, seyirci olarak birçok halkın da bunlara takılarak gelmiş olduğunu gördüm. Bertakrib [bir yolunu bularak] bunların yanlarına sokuldum. Yakından tedkik ettim. Hoca Ali Efendi namında olan bu adam "Meyhaneler kapanmalı, resim çıkarmak men'olunmalı, İslam kadınları sokaklara çıkamamalı" diyor idi. Ali Efendi'nin koltuğunda bulunan kırmızı yüzlü, seyrek sakallı ve sarıklı genç bir adama hoca efendinin ne istediğini sordum. "Kânûn-i Esâsî'yi istemiyoruz" dedi. Hemen avdet ederek "Efendimiz bu gelen adam Ali isminde bir meczub imiş. İçlerinde Fatih dersiâmlarına benzer hiç kimse yoktur. Nûri Paşa kulunuzun dediği gibi pek çok kalabalık varsa da bunlar ulemadan ve talebeden olmayıp, Ramazan-ı şerif ve bâhusus akşamüstü olması münasebetiyle sokaklarda bulunan işsiz güçsüz birtakım adamlardır. Beşiktaş'taki aşçı ve tablakârlar da bu herifin arkasına takılarak buraya gelmişler. Zabtiye Nazırı Sâmî Paşa, İttihâd ve Terakkî Cemiyeti azasından Tal'at Bey kulları da buradadırlar. Bunları mülâyemet ve sühuletle dağıtırlar. Efendimiz zahmet buyurmayınız. Yine tekrar ederim. İçlerinde ulemadan, hocalardan kimse yoktur, rica ederim, zahmet buyurulmasın" dedim. Bu aralık Nûri Paşa da geldi. Efendimiz müşarünileyhe tekrar sual buyurdular: "Efendimiz bini mütecaviz sarıklı adamlar görüyorum. Ben başımdan korkarım" demesi üzerine, zat-ı şahaneleri mabeyin dairesine teşrif buyurdular. Pencereyi açtım. Ali Efendi pencerenin önüne gelerek savt-ı bülend ile "Padişahım, çoban isteriz. Çobansız sürü olmaz. Şeriat emrediyor. Meyhaneler kapanmalı. İslam kadınları açık saçık sokaklarda gezmemeli. Resim çıkartılmamalı. Tiyatrolar kapanmalı. Korkma, tecelliyat var. Evliya perde altında tecelli ediyor" dedi. Bunun üzerine zat-ı şahaneleri de "İcab eden emir verilir. Muktezay-ı şeriat icra olunur. Müsterih olun hoca efendi." buyurdular ve daire-i hümayunlarına avdet eylediler. Esnay-ı avdetlerinde bana mütebessimane bakarak, mumâileyh hakkındaki maruzatımın muvafık-ı hakikat olduğunu zımnen tasdik buyurdular.

Kör Ali meczubunun ön ayak olduğu bu hadiseyi Hüseyin Cahid [Yalçın] (1874-1957) beş ay kadar sonra 2 Mart 1909 tarih ve 210 sayılı *Tanîn*'de çıkan "Şeriat İsteriz" başlıklı baş makalesinde "hâdîsât-ı irticâ'iyye"nin başlangıcı olarak tesbit edecektir.[3]

Türkiye siyasi tarihinde asıl irtica hareketi olarak "31 Mart" denen 13 Nisan 1909 Salı günü patlak vermiş ayaklanma kabul edilir ve onun en önde gelen teşvikçileri arasında da, Dervîş Vahdetî'nin ilk sayısı 11 Aralık 1908'de satılan *Volkān* gazetesi gösterilir.*

Ne kadar dikkate şayandır ki mürtecilerin imamlarından bilinen Vahdetî, Abdülhamîd'in istibdad devrine gıpta etmeyi irticadan sayanlardandır.

Otuz senelik istibdad devrine hasret çekmenin bir "fikr-i irticâ'" olduğunu, bu görüşte olanların "pek denî, pek alçak adamlar" olmaları gerektiğini söylüyor ve bu hülyanın artık ebediyyen gelmeyeceğini belirtiyor.[4] Vahdetî'nin *Volkān*'da şiddetle savunduğu temel fikir, Meşrutiyet idaresinin bütün kanun ve nizamlarıyla İslam fıkhına, şeriatına dayanmasıydı. Başka yerlerden kanun almak ona göre İslam'ın dışına çıkmaktı.

14 Şubat 1909 Pazar günü Hüseyin Hilmî Paşa Abdülhamîd tarafından sadarete getirilmiş, Mehmed Ziyâuddîn Efendi de Şeyhulislâm olmuştur. Sadrazam Paşa hazırladığı vükela programında şöyle diyor:

> Tanzîm edeceğimiz kavânîn ve nizâmât için milel-i sâire kânûnlarını arîz u amîk [en ince noktalarına kadar] tedkîk ederek bunlardan lâzım gelen esasları ahz edeceğiz.

Vahdetî bu beyanata şiddetle karşı çıkmış ve ona ses çıkarmamış olan Şeyhulislâm'ı izahat vermeye davet ederek kendi fikrini kısaca şöyle dile getirmiştir:

> Şerî'at-ı İslâmiyye milel-i sâireye mürâcaâtdan müstağnîdir.[5]

İşbu fikrin müdafaası içindir ki Vahdetî, basın dünyasına soktuğu *Volkān* dergisinin yanı sıra, bir de İttihâd-ı Muhammedî Cem'iyyeti'ni kurmuştur. Bu cemiyetin evveliyatını *Volkān*'ın 66. ve müteakib sayılarında anlatır. Aynı ismi taşıyan bir cemiyet, karanlık kişiler tarafından on sene önce kurulmuştu. *Volkān*'ın 5 Şubat 1909 tarihli 36. sayısında bunun tafsilatı veriliyor. Kurucularının hüviyetlerini 7 Mart'tan itibaren Vahdetî *Volkān*'larda ortaya çıkarıyor ve ardından aynı isimdeki kendi cemiyetini kuruyor.

Bir hafta sonraki 75 numaralı *Volkān*'da cemiyetin nizamnamesi yayımlanmıştır: 41 maddeli bu nizamname şöyle başlıyor:

Madde 1: Cem'iyetin Reîsi Hazret-i Muhammed Mustafâ'dır (sav.).

Madde 2: Cem'iyetin ismi "İttihâd-ı Muhammedî Cem'iyeti"dir. 1327 senei hicriyyesinde [1909'da] Dâru'l-Hilâfe'de [İstanbul'da] teşekkül etmişdir.

* Bu yazıda faydalandığımız *Volkān*'ın 108 sayısını 540 sahife hâlinde yeni yazıyla 1992'de yayımlayarak araştırıcılara büyük hizmette bulunan M. Ertuğrul Düzdağ Beyefendi'ye burada teşekkür etmeden geçemiyorum.

[4] *Volkān*, 3 Mart 1909, s. 295.

Madde 3: Cem'iyetin maksadı [kısaltarak ve sadeleştirerek yazıyoruz]: Kur'an-ı Kerim'i, şeriatı kıyamete kadar devamlı kılmaya çalışmak, Şeriat ve Kanûn-i Esâsî ile desteklenen Meşrutiyeti korumak, Osmanlı ülkesinde *Mecelle*'nin yanı sıra, fıkıh kitablarına dayanarak, bir de ceza kanununu ve diğer gerekli kanunları hazırlayarak meclise sunmak, her işimizi şeriata göre yapmak, ileride nizami [laik] mahkemelerde şeriatın esas alınmasına çalışmak...

Görüleceği üzere cemiyeti kuranlar, daha *Mecelle* hazırlanmazdan önce Osmanlı devletinin, ceza ve ticaret kanunlarını Avrupa'dan terceme ettirerek uygulamaya geçirmiş, yani şeriatı bir tarafa atan bir kanuni düzenlemeye girişmiş olmasını kabul etmemekte, bu yanlışı bizzat düzeltmeye talib olmaktadırlar.

Hüseyin Cahid Yalçın'ın Mart 1909 başında 210 numaralı *Tanîn*'de, *Volkān* ve benzeri gazetelerin şeriat taleblerini hedef alan "Şerî'at İsteriz" başlıklı makalesine verilen cevablar, hep bu taleb istikametindedir. Mesela ilmiyyeden M. Hilmî Efendi şöyle demiştir:

> Bu millet şerî'atın cezâ kanûnûnu istiyor, Avrupa cezâ kanûnûnu arzû buyuranlar Avrupa'ya teşrîf etsinler.[6]

Ve mesela, 27 Eylül 1908'de ilk sayısı çıkıp 16 Ağustos 1909 tarihli 30. sayısından sonra neşir hayatını kapatmak zorunda kalmış *Mekārimu'l-Aḫlāḳ* isimli haftalık dergi ki, Fatih Dersiâmlarından Hâfız Mehmed Tevfîk Efendi'nin başyazarlığında çıkıyordu, 25. sayısında (18 Mart 1909) Hüseyin Câhid'in adı geçen yazısına şöyle cevab vermektedir:

> ...Hiçbir müslümân tasavvur olunamaz ki Kitâbullâh olan Kur'ân-ı Azîmüşşân ile kendi hakkında bir hüküm verilmeğe razı olmasın da Avrupa kânûnlarıyla hükme râzî olsun. Bunun için her müslümânın ez cân u dîl isteyeceği bir kânûn varsa, o da Avrupa kânûnu değil, belki kânûn-ı ilâhî olan şerî'atdır. İyi bilmeli ki şerî'at haricinde herhangi bir kânûn ile hüküm ve amel olunursa, mahz-ı zulm ihtiyâr edilmiş olur, adâlet kat'iyyen olmaz, olamaz (s. 197).

Tabiatıyla şeriata bu mevkii verenlerin öyle düşünmeyenler tarafından mürteci damgası yemeleri kaçınılmazdı. Fakat bizim irtica kelimesi sadece şer'i sahada kalmış değildir.

II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında herkes her beğenmediği hareketi irticayla damgalama hürriyetini(!) bol bol kullanmıştır.

Bizzat Vahdetî bile, "Şerî'at perdesi altında münâfık bir sıfatla bizi tenkîd etmek istiyorsun" dediği rakib cemiyet mensubu Vecdî'ye:[7] "Ey mürteci'!

Volkān iğfâl edilemez, işte oynamak istediğiniz oyunları enzâr-ı âmmeye arz ettim. Artık bu alanda dikiş tutamazsınız" diyerek kökü dışarıdakileri mürtecilikle suçlamakta, Osmanlı devletini müdafaayı vazife bilmektedir.[8]

Vahdetî, İttihâd ve Terakkî'nin de beğenmediği her şeyi irtica olarak gördüğünü söylüyor. Boyabadlı dört vatandaş *Volkān*'a telgraf çekmişler, müftilerine ev almak için açılan kampanyaya katılmadıkları için on dört vatandaşa hiç bir şey satmamak şeklinde bir boykot uygulandığından şikâyetle şöyle diyorlar:

> Bu istibdâdın, bu vahşetin, bu dîvâneliklerin müşevvikleri, İttihâd Cem'iyet-i Muhteremesi'nin bura şu'besidir...[9]

Volkān 78. sayısında bu ihbara şu yorumu getirmiştir:

> Türedilerin tecavüzât-ı nâmeşrû'asına ne millet ağız açabiliyor, ne de hükûmet bir şey söyleyebiliyor. Hükûmet biraz canlanmaya başlar başlamaz hemen mürteci' diyerek yapılmadık vahşet kalmamışdı...[10]

İttihadcıların kendilerine muhalif olanlara mürteci damgası vuruşundan Mustafa Kemal de nasibini almış görünmektedir.

Y. Hikmet Bayur'un (1891-1980) *Türk İnkılabı Tarihi*'nde de[11] bahsettiği üzere Mustafa Kemal, II. Meşrutiyet'in ilanını gerçekleştiren İttihadcıların her şeye karışmalarının memleketi felakete sürükleyeceğini görmüş ve tutulması icab eden yolu, İttihâd ve Terakkî'nin Eylül 1909'da Selanik'te toplanan ikinci kongresinde şu beş maddede özetlemiştir:

1. İttihâd ve Terakkî cemiyeti her meşruti memlekette olduğu gibi siyasi parti hâline gelmelidir.
2. Ordu tamamen siyasetten el çekmelidir.
3. Masonlukla alakasını kesmelidir.
4. Cemiyette eşitlik sağlanmalı,
5. Hükümet işleriyle din işleri ayrılmalıdır.

Bunlar yapıldığı takdirde Meşrutiyeti irticaa karşı korumak mümkin olacaktır.

Mustafa Kemal 1912'de Trablus'da Derne kuvvetleri kumandanı Erkân-ı Harbiye Binbaşısı iken bir dostuna yazdığı mektubda yukarıki teşebbüsünden bahsetmekte ve şöyle demektedir:

> Askerlerin siyasetle iştigalden men'i için madde-i kanuniyye yapmışlar. Ben iki sene evevel [1909'da] hasbettesadüf bulunduğum bir

[8] *Volkān*, nr. 69, s. 330.
[9] *Volkān*, 17 Mart 1909, nr. 76, s. 365.
[10] s. 376.
[11] I/2, s. 63.

> kongrede "Askerleri bırakınız." dediğim için mürteci oldum, idama mahkûm edildim.[12]

İttihadcıların bırakamadıkları komitacılık ruhu 31 Mart öncesi Meşrutiyet aylarında hüküm fermadır. Kendilerine muhalefet edilmesine tahammülleri yoktur.

23 Temmuz 1908 Perşembe günü ilan edilen II. Meşrutiyet'ten on iki gün sonra Sadrazam Sa'îd Paşa'nın istifası üzerine yerine Kıbrıslı Kâmil Paşa 4 Ağustos 1908 Salı günü sadarete geçer ve İttihadcılara danışmadan hükümette birtakım değişiklerde bulunur. Bunun üzerine Paşa'nın "Ricâlu'l-Gayb" dediği İstanbul İttihadcıları, kendi teşkilatlarının itibar kaybından korkarak Dr. Nazım'ı Selanik'e gönderirler. Dr., İstanbul'da Meşrutiyet'in kaldırılıp irticaın hakim olduğu iddiasıyla ortalığı velveleye verecektir. Tabii ki Kâmil Paşa yerinde uzun müddet kalamaz, 14 şubat 1909'da istifasını verir.

İttihadcılara muhalif gazetelerden *İkdâm*'ın, 12 Mart 1909 Cuma tarihli sayısında Sinop mebusu Dr. Rıza Nur'un: "Biz de görüyoruz ki iş fenâ gidiyor" başlıklı mühim ve uzun makalesi yayımlanır. *Volkān* bu yazıyı, ısrarlı talebler üzerine aynen sahifelerine almıştır.[13] İlgili kısımlarını aktaralım:

Rıza Nur'a göre, İttihadcılar başlangıçta selamet-i vatan için iyi niyyetle harekete geçmişler, fakat zaman ilerledikçe, her söyledikleri vahiy gibi telakki edilir olmuş, milletin başına bela kesilmişlerdir. Sadece Avcı Taburlarını Meşrutiyet'in koruyucusu olarak gördükleri için, diğer 27 tabur arasına fitne sokmuşlardır. Bu noktada Dr., Fransız inkılabını misal vererek: "Bu inkılâbların kanlı olmalarının sebebi, mahzâ ordunun politika işlerine karışması ve fırkaların [partilerin] kendilerine alet olmak üzere millî ordular teşkîl etmiş olmalarıdır. Mazallah biz bu pâk inkılâbımızı böyle kanla lekelemeyelim." diyor ve sözü İttihadcıların muhalefete karşı tahammülsüzlüğüne getirerek konumuzla ilgili şu tesbitte bulunuyor:

> Ma'atteessüf görüyoruz ki keyfe mâ yeşâ' [istediği gibi] hükümrân olmak isteyen bu Cem'iyye-i Fırkaviyye'nin [partileşmiş derneğin] önünde bir fırka [parti] teşekkül etmeye başlayınca [Ahrâr fırkasını kasdediyor olmalı] hemen telâşa düşüp mümânaâta [engellemeye] kalkışıyorlar, hâin-i vatan ve mühîn-i millet, irticaiyyûn ta'birâtını yağdırıyorlar. Bu oldumu? Hüsn-i niyyetle bu kâbil-i te'lifmi? Ahrâr fırkasına olmadık şeyleri isnâd etdiler. Millet meclisinde lâekall [en azından] bir fırka-i muvâfıka [iktidar partisi] bir de fırka-i muhâlife [muhalefet partisi] olmalı. Olmazsa Meşrûtiyet de olmaz...

Yazısının sonuna doğru bir de tehassürünü dile getirmeden edemiyor:

> Ah ne vakit göreceğiz, diyor, Avrupa'da olduğu gibi meclisde muhtelif fırkalardan yekdiğeriyle boğuşurcasına kavga eden iki meb'û-

> sun, koridora çıkınca kolkola gelip muhabbet ve mülâtefe etdiklerini [sevgi gösterip iltifatda bulunduklarını] ne vakit göreceğiz?

Rıza Nur merhumun bu yazısı üzerinden neredeyse bir asır geçmiş bulunuyor. Ne kadar ilerleyebildiğimizin cevabını aramaya lüzum görüleceğini de sanmıyorum. Her şey o kadar açıktır. Biz irticamıza bakalım.

13 Nisan'daki 31 Mart ayaklanmasının ardından İstanbul'a yaklaşan Hareket Ordusu Kumandanı Mahmûd Şevket Paşa 25 Nisan 1909 Pazar günü yayımladığı beyannamede, bu ordunun İttihâd ve Terakkî ile hiçbir alakası olmadığını söyleyip:

> Umûm Osmanlı orduları... İdâre-i meşrûtanın muhâfazası nâmına... ahîren İstânbul'da vukû'a gelen teşebbüsât-ı irticâ'iyyeyi imha ve bünyân-ı devleti tarsîn [sağlamlaştırma] emeliyle, ... İstânbul üzerine bir ordu sevketmişlerdir...

demekte ve ordunun hiçbir ferdinin siyasetle hiçbir ilgisinin olmadığını tekrarlayıp şöyle devam etmektedir:

> Esâsen siyâsiyyât-ı devlete müdâhaleleri kat'iyyen câiz olmayan zâbitân ve efrâd-ı askeriyye-i Osmâniyye yalnız mâfevkleri [üstleri] tarafından aldıkları evâmîri harfi harfine icrâ ederek...[14]

Bu ifadeler karşısında gülmekmi ağlamakmı lazım geleceğinin takdirini okuyucularım yapacaktır.

Merhum Danişmend (1889-1967) pek değerli *Kronoloji*'sinde,[15] Osmanlı tarihinde II. Meşrutiyet'in ilanıyla açılan demagoji devrinin yeni ıstılahlarından bahsederken:

> Mesela, diyor, Cemiyyet-i Mukaddese demek, münci-i millet sayılan Osmanlı İttihâd ve Terakkî Cemiyyeti demektir. Osmanlı ordusu da Nigahbân-ı hürriyetdir. Merkez-i umûminin bulunduğu Selanik şehri: Mehd-i Hürriyet yahut Ka'be-i Hürriyet ismini almışdır... Sultân Hamîd'e de, hal'inden itibaren Hâkân-ı Mahlû' denilmişdir. İster ona mensub olsun, ister olmasın, bütün Cemiyyet-i Mukaddese muhalifleri mürtecidir ve işte bundan dolayı irtica kelimesi, muhalefetle müteradif bir mânâya kullanılmışdır. Yeni başlayan ve on senede muazzam bir imparotorluk devirecek olan devrin zihniyyetiyle halet-i rûhiyyesini bütün vuzûhiyle gösteren siyasi ıstılahlar işte bunlardır.

Tarih okuyanların az çok hatırlayacakları gibi, 13 Nisan'da başlayıp on bir gün süren 31 Mart irticaı 27 Nisan 1909 Salı günü Abdülhamîd'in hal'edilmesiyle sonuçlanmış ise de, Sultân'ı hal' etmeye dayanak kılınan Meşîhat Fetvâsı ile Abdülhamîd'e reva görülen muamele din-siyaset dünyamızın en utanç verici hadiselerinden olma hüviyetini silebilecek basitlikte değildir. Bizim bu hususa eğilmeksizin hatırlatmak istediğimiz

mühim bir hakikat vardır: O da, o günlerin Osmanlı ulemasının 31 Mart hadisesine tamamıyla muhalif durum takınmış olduğudur.

3. Ordu ve Hareket Ordususu Kumandanı Mahmûd Şevket Paşa'nın *Sabah* gazetesinin 7092 numaralı ve 17 Nisan 1325 [1 Temmuz 1909] tarihli nüshasında yayımlanmış teşekkürnamesi de bu gerçeğin askerî te'yidi mahiyetindedir: Paşa şöyle diyor:

> [31 Mart] "Hakîki hissiyât-ı dîniyye-i vataniyyeden mahrûm birtakım esâfil tarafından idâre-i meşrûta-i meşrû'amızı tebdîl için tertîb edilen harekât-ı bâğiye..."dir. Bu hareketin tevessüüne [genişlemesine ve yayılmasına] meydân vermemek ve efkâr-ı umûmiyyeyi teskîn eylemek husûsunda ulemây-ı âmilin hazerâtının, kavlen, fi'len, kalemen ibrâz eyledikleri hıdemât-ı bergüzîdey-i hüdâpesendâne [Allah'ın hoşuna gidecek seçkin hizmetler] Hareket ordusunun icrâ'atını teşkîl ve bu cihetle Meşrûtiyyet-i meşrû'amızın istikrârını te'mîn eylemiş olduğundan, Ulemây-ı Kirâm hazerâtına Hareket Ordusu nâmına arz-ı teşekkürle, vatan-ı mu'azzezemizin bu gibi mesâibden [kötülüklerden] masûn kalmasını Cenâb-ı Hâfız-ı Mutlâk'dan niyâz eyleriz.[16]

Gerçekten de 31 Mart ayaklanmasında: "Şeriat isteriz" marşıyla(!) mollaların cahil askerlerle birlikte yollara dökülmüş olmasını o devrin münevver hocaları katiyyetle tasvib etmemiş, derhâl sözlü-yazılı müdahaleye baş vurmuşlardır. Yazılı irşad faaliyetinin öncülüğünü, ileride Şeyhulislâmlık da yapacak olan Tokatlı Mustafâ Sabrî Efendi'nin (1869-1952) baş muharriri olduğu haftalık *Beyānü'l-Ḥaḳ* dergisi üstlenmiş görünmektedir.

Cem'iyyet-i İlmiyyeye-i İslâmiyye'nin düşüncelerini yayma gayesiyle 10 Ekim 1908'den beri neşredilmekte olan bu dergi, 31 Mart'ın akabinde, 19 Nisan 1909'da basılan 29. sayısında: "Asker Evlâdlarımıza Hitâbımız" başlıklı mühim bir beyanname yayımlamıştır.

31 Mart ayaklanmasını takbih eden *Beyānu'l-Ḥaḳ*'ın beyannamesinde irtica kelimesine rastlanmıyor olması dikkate değer bir hususdur. Medreseli alimlerin bu vak'aya bakışları da, son derece mühimdir.

Dergimizin "Klasik Metin" bölümünde bu beyanname bütünüyle verildiği için, burada onun ana fikrine işaretle yetineceğim.

Beyānü'l-Ḥak, Hz. Peygamber'e itaati emreden ayeti açıkladıktan sonra şu görüşleri serdediyor:

Günümüzde Peygamber'in vârisleri âlimler olduğu için, geçerli olan onların dediğidir. Çünkü dini, şeriatı bilen, öğretecek olan onlardır. İstibdad boyunca bu vazifelerini yapamadılar, şimdi yapacaklardır. Şeriat isteyen askerlerimiz de dikkatli olmalıdır. Birtakım fitne fesad erbabı, ulema kıyafetine bürünerek, kendilerini aldatabilir. Her başı sarıklı, şeriata, siyasete vâkıf zannedilmesin. Uyulması gerenler İslam âlimleri ile

Meclis-i Meb'ûsân'dır. 31 Mart benzeri hareketler istibdada yol açacağı için son derece tehlikelidir...

Mezkur beyannamenin tam metnini okuyanların daha iyi görecekleri üzere, Beyâncılar, meşruti idareyi, şeriata tamamıyla uygun bulmakta, her ne kadar Osmanlı saltanatının sülaleye hasredilmiş hâliyle şeriata aykırı olduğunu söyleme cesaretini gösteremeseler de, 31 Mart haftasında yayımladıkları bir diğer beyannamede şu celadette(!) bulunabilmektedirler:

> ... Meşveret ve Meşrûtiyyet'in şer'-i şerîf-i Ahmedî ahkâmına kat'iyyen muvâfık olduğunda zerre kadar tereddüdü olmayan ve devr-i istibdâdda kütüb-i İslâmiyyemizin külhânlarda yakıldığını henüz unutmayan Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin ahkâm-ı şeriyyeye hâdim olacak Meclis-i Meb'ûsân'ımızla Meşrûtiyet-i meşrû'amızın muhâfazası uğrunda bütün efrâdıyla son dereceye kadar sarf-ı mesâiye azm etmiş olduğu...[17]

Beyânü'l-Ḥaḳ, 19.04.1909 tarihli bu 29. sayısından sonra yayınına iki ay kadar ara vermiş, 30. sayısı ancak 26.06.1909'da çıkabilmiştir.

Abdulhamîd devrinde İslami eserlerin külhanlarda yakıldığı ithamında bulunan Beyâncıları, ki bu husus cay-i süaldir, *Ṣırāṭ-ı Müstaḳīm* de yalnız bırakmamıştır. Artık Sultân gitmiş, hürriyet gelmiş, tehlike kalmamış, diller açılmıştır. Öyleyse Sultân'ı yerinden atmak isteyenlere yeterli şer'i delilleri sunmak ulemamızın boynuna borçtur. Biraz hatırlatmada bulunalım:

Sultân Abdülhamîd 31 Mart [13 Nisan] ayaklanmasından iki hafta sonra 27 Nisan 1909/6 Rebiulahir 1327 Salı günü hal' edilerek Selanik'e sürgüne gönderilmiştir. *Ṣırāṭ-ı Müstaḳīm*'in 29.04.1909 tarihli 34. sayısında ve *Beyânü'l-Ḥaḳḳ*'ın 21.06.1909 tarihli 30. sayısında mevcud hal' fetvası müsveddesi, ne acı tecellidir ki, 1906'da Meşîhat Mektubî Kalemi'nde çalışmaya başlamış Elmalılı Hamdi [Yazır] (1878-1942) tarafından kaleme alınmıştır. İbnulemin merhûmun (1871-1957) Hamdi Efendi'yi ta'yiben: "Vazifesi olmadığı hâlde, galiba sevk-i hamiyyet ve terğib-i cemiyyet [İttihâd ve Terakkî'yi kasdediyor] ile... Sultân Abdülhamîd merhumun bigayr-i hakkın hal'i hakkındaki fetva müsveddesini yazdı."[18] dediği işbu fetvaya göre gûyâ:

> Ba'zı mesâ'il-i mühimme-i şer'iyyeyi kütüb-i şer'iyyeden tayy u ihrâc [çıkarıp atmak] ve kütüb-i mezkûreyi men' ve hark [yasaklamak ve ihrak, yırtıp yakmak] vs. fi'illerini işlediği için Abdülhamîd'in makâmından uzaklaştırılması vâcib olmuşdur...

Keza *Ṣırāṭ-ı Müstaḳīm*'cilerin de Abdülhamîd'e bakışı, bu Meşîhat fetvasının havasından farklı değildir.

31 Mart hadisesine ilk defa yer verdikleri, 29 Nisan 1909 tarihli 34. sayıda hal' fetvasından sonra yer alan ve sayfalarca devam eden yazılar buna en açık delildir.

Ṣırāṭ-ı Müstaḳīm'e göre 31 Mart:

> Bir darbe-i istibdâddır, devr-i cedîd-i istibdâddır. Sûreten dînî, hakîkatde siyâsî ve irticâ'i olan o hâdise-i hâilenin müsebbib-i bîrahmi olan Hâkân-ı Sâbık [Abdülhamîd] 10 Temmuz inkılâbından dolayı haybet [mahrumiyet] ve husrânın intikâmını milletden almak... için... nâm-ı pâk-i Muhammedi'yi (sav.) siper etmiş bir cem'iyyet-i dalâlet pîşe [sapıklığı sanat hâline getirmiş dernek, yani Dervîş Vahdetî'nin İttihâd-ı Muhammedî Cemiyyeti] te'sîsine muvaffak olmuş ve bu cem'iyyetin pişvayân-ı mel'aneti sâyesinde âleme Şer'i Muhammedî'yi ortadan kalkmış gibi göstermeye çalışarak, hassa-i tefekkürden nasîbi olmayan avâm-ı nâsı iğfâle ve vebây-ı tezvîrâtı, hâmiy-i vatan ve müdâfi-i hukûk-i millet olan orduya kadar îsâle çalışdı. İblîsi la'înî merg-i şâdiye [mel'un şeytanı zevkten öldürmek] uğratmak şânından olan bu desîse-i eblehfirîbâne [abdal aldatacak hile] ile idlâl edilen asker ile ahâli, nâm-ı ilmi lekedar eden (hâşâ) ulemâ kıyâfetli ba'zı cehele-i müfsidîne katılarak "şerî'at isteriz" yaygarasiyle Ayasofya meydânına geldiler... Üzerinde Ümmet-i İslâmiyye'nin son şu'le-i ümîdi parlayan devlet-i Osmâniyye'yi hufre-i helâke [yok oluş çukuruna] sürükleyen bu Ümmet-i Cedîde [Vahdetî'nin Cemiyeti], hakîkaten şerî'at mürevvici idiyseler, otuz bu kadar senedir [Abdülhamîd'in istibdâd devri boyunca] kütüb-i şer'iyyenin ihrâkine, kunût du'âsının namâzda men'-i tilâveti teşebbusâtına, kelâm-ı şerîf-i Nebî'ye "muzır" ıtlâk edilmesine, müntekid-i ef'al-i şehriyârî olan [Padişahın yaptıklarını zemmeden] âyât-ı kerîmenin tefsîr ve hattâ alenen kırâat edenlerin nefy ve iclâsına [sürgün edilmesine], kitâblarda ibâre arasından çıkarılmasına... nasıl tahammül etdiler? Neden... devr-i Hamîdî'de ibtâl edilen ahkâm-ı şer'iyye birer birer mevkî-i tatbîke vaz' olunmak tasavvurâtı meydân aldığı bir sırada [II. Meşrutiyet'in ilanından 31 Mart'a kadar, yani 23 Temmuz 1908'den 13 Nisan 1909'a kadar geçen sekiz, dokuz ayda mürteciler] bu kadar cûş u hurûşa geldiler? ... Acaba *Mecelle* cem'iyyetini dağıtan kimdir? ...

Yukarıdaki ağır ithamları okuyan günümüz insanın acaba Meşîhât makamı, altında imzasını koyduğu bu ağır suçlamalara gerçekten inanıyormuydu? Abdulhamîd bunları yapmışmıydı, diye sormaktan kendini alamayacağı muhakkaktır. Şahsen bendeniz, güvenilir tarihçilerimizin beyanları karşısında, gerek *Beyānu'l-Ḥaḳ*'çıların gerekse *Ṣırāṭ-ı Müstaḳīm* müntesiblerinin Abdulhamîd'e bilmeyerek iftira ettikleri zehabına kapılmış bulunuyorum. Zira tarihçilerin söyledikleriyle gazetecilerinkiler arasında hiçbir uyum göremiyorum. Mesela Abdulhamîd'e atılan 31 Mart teşvikçiliği iftirası bunlardandır. Bu iddianın şampiyonlarından birisi, İttihâd ve Terakkî'nin 1890'daki ilk kurucularından olan

Dr. Abdullâh Cevdet'tir (1869-1932). II. Meşrutiyet'ten önce Mısır'a kaçmak zorunda kalan Dr., *İctihâd*'ını orada yayımlamaktadır. Adı geçen dergisinin 10. sayısında, 31 Mart'a tekaddüm eden bütün hadiseleri, "Yıldız Baykuşu" dediği Sultân Hamîd'in seyyiatına bağlamakta ve sözü konumuza getirerek şöyle demektedir:

> Hele son zamânda İttihâd-ı Muhammedî nâm-ı füsûnkârı altında teşekkül eden ve ekseriyet i'tibariyle, îmânsız, vicdânsız, irfânsız fesede ve ceheleden mürekkeb bulunan gürûh Abdülhamîd'in hürriyet aleyhindeki hareket-i te'arruziyyesinin pişdârı [öncüsü] idi...
>
> Abdülhamîd hürriyetperver olamazdı olmadı. Abdülhamîd kerhen kabûl ve muhâfazasını bi'l-kasem ahdettiği Kânûn-ı Esâsî'yi mahvetmek isteyecekdi, istedi. Vak'a [31 Mart], sırf ve sa'de Abdülhamîd'in bir gazâb-ı hukûmet darbesidir ki sekiz aydan beri hazırlanıyordu. Böyle bir hareket-i irticâ'iyye, ergeç vâki' olacakdı erken vukû'u vakit kazanmak luzûmunda faydalı oldu. Ba'zı gazetelerin şahsiyyata dökülmeleri, töhmete bilmeksizin bir iştirâk teşkîl etdi...

Hâlbuki bugün bilmekteyiz, bazı muteber tarihçilerimizin de belirttikleri üzere, bu meşum hadisede Sultân'ın hiçbir dahli yoktur. Şeyhülislâm'ın hal' fetvasında ileri sürülen gerekçeler de gerçek dışıdır. Son devir Osmanlı tarihçilerimizin en büyüklerinden merhum İsmail Hami Danişmend'in *Kronoloji*'sinde yazdıklarından alıntıda bulunmak her hâlde okuyucumuz için yeterli olacaktır. Üstad şöyle diyor:[19]

> ... Otuz bir Mart vak'ası denilen bu meşhur irtica hadisesi padişahın teşvik ve hatta tertibiyle olmuş gibi gösterilmişse de, kat'iyyen doğru değildir. Sultân Hamîd'in bu vak'ada hiçbir taksiri, te'siri ve herhangi şekilde olursa olsun, zerre kadar bile bir alâkası yoktur. Bu tarihî safsata, İttihâd ve Terakkî Cemiyeti'nin uydurduğu ve yıllarca propagandasını yaptırdığı bir iftiradır.

Danişmend müteakıben bu kanaatinin delillerini sıralamaktadır. Bunlara İbnulemin merhumun kaydettiği aşağıdaki şehadet de eklenebilir.

> Son Osmanlı Vakanüvisi, eski nazırlardan Abdurrahmân Şeref Efendi'nin (1853-1925) 15 Haziran 1334 (1918) tarihli *Sabah* gazetesindeki makalesinde: "31 Mart isyân-ı askerîsinde Hâkân-ı Sâbık'ın (Abdülhamîd'in) medhali olmadığı ve ba'zı saray hademe ve sâdık istibdâd avanesinin [yardakçılarının] isti'dâd-ı zemîn ve zamândan bi'l-istifâde [yer ve zamânın uygun olmasından faydalanarak] eski hâle irticâ' [dönmek] hevesiyle ve bilvâsıta vukû' bulan teşvîkiyle husûle geldiği muhakkakâtdandır.[20]

Keza Yılmaz Öztuna (1930-), on dört cildlik muhalled eseri *Büyük Türkiye Tarihi*'nin 1978 baskısında[21] şöyle diyor:

[19] IV. 370.
[20] *Son Sadrazamlar*, 1927.
[21] VII. 232.

> Sultân Hamîd'in hal'inin mucib sebeblerinin başında 31 Mart Vak'asını çıkarttığı zikredilmiştir. Bunun tamamen yalan olduğu bugün kesin şekilde bilinmektedir.

Ṣırāṭ-ı Müstaḳīm henüz öfkesini yenemediği günlerde çıkan 41. sayısında [17 Haziran 1909] o zamanki Hind ve Mısır müslümanlarının Abdülhamîd'in hal'i ile ilgili görüşlerini aksettiren ibretâmiz yazılar yayımlamaktan kendisini alamamıştır.

Lahor'da çıkan gazetelerin Abdülhamîd'i medheden ve hal'ini yersiz bulan makalelerine Mısır'da çıkan *el-Menār*'ın verdiği cevablar *Ṣırāṭ-ı Müstaḳīm*'in üç sayısında terceme edilerek yayımlanıyor.

Menār, Lahor'un *Vatan* ve İngilizce *Observer* gazetelerinde çıkmış mezkur yazılara cevab verirken mutaassıb bir Abdülhamîd düşmanı ağzıyla konuşmaktadır ki, vereceğimiz birkaç misalden bu husus gayet açıklıkla ortaya çıkacaktır.

Menār yazarına göre Lahor gazetelerinde yazılanlar "serâpâ hılâf-ı hakîkat"tir. Mesela Lahor gazetelerine göre: Abdülhamîd ulûm ve maarif neşrine himmet etmiştir. *Menār*'a göre durum tamamen aksidir. Şu satırlarını okuyalım:

> [Abdülhamîd devrinde] muzır addolunan kitâblar toplanır, sâhiblerine cezâlar ta'yîn olunurdu... Yalnız bilâd-ı Sûriye'de bir sene zarfında esfâr-ı kadîme ve cedîdeden on bin kadar kitâb mahv ve itlâf edilmişdir. [*Ṣırāṭ-ı Müstaḳīm* ekliyor] İstânbul'da resmen ihrâk olunanlar herkesin ma'lûmu olduğu cihetle beyândan müstağnîdir.

Mesela Lahor'un *Observer*'ine göre Abdülhamîd'in din-i mübin-i İslam'a mehabbeti inkâr olunamaz.

Menār o kanaatte değildir:

> Bu iddi'âya karşı bilâ tereddüd deriz ki mülûk-i İslâmiyye içinde Abdülhamîd gibi dîn-i İslâm'a ihânet etmiş, kutüb-i fıkh ve akâidi, ehâdis-i şerîfeyi men' ve tahrîfle ibtâle yeltenmiş bir ferd göstermek aslâ mümkin değildir. Hattâ eğer mûmâileyh matbû'at devrinde bulunmasa, bütün memâlik-i İslâmiyye'yi, zîr-i idâresine almak kâbil olsa idi, Kur'ân-ı Kerîm'i de tahrîfe, âyât-ı şûrâyı olsun içinden çıkarmaya gayret ederdi...

Yine mesela Lahorlu gazeteciye göre: [Abdülhamîd'in] lezaiz ve şehvete inhimakı [düşkünlüğü] yoktur.

Ṣırāṭ-ı Müstaḳīm'ci büyüklerimizin(!) i'tirazsız naklettikleri şu *Menār* yalanlarını okuyanlar, şübhesiz, kin ve adavetin bazı akıllı okumuşları nasıl zıvanadan çıkarabiliyor olduğuna inanmak durumunda kalacaklardır. Bizler, onlardan elli sene sonra 1960 askerî darbesinde de bunun benzerlerini görmüştük. Harbiye talebesini Demokratların Et-Balık Kurumu tesislerinde kıyma yaptırıp halka yedirttiğini söyleyenler herhâlde câhil köylümüz değildi. Bazı aydınlarımızın sergilediği bu hayasızlık keşke ömrünü tamamlamış olabilseydi! İnşallah deyip konumuza dönelim.

Sultân Hamîd'e duydukları kin sebebiyle Meşrûtiyet İslamcılarımızın bile bilmeyerek kazdıkları çukura düşmekten bizi kurtaracaklar hamdolsun yok değildir.

Sultân'ı yakinen tanıma imkânına sahib olmuşlardan mesela İbnülemin Mahmud Kemal merhum (1871-1957), *Son Sadrazamlar*'ında bu konulardaki gerçekleri gizlememiştir [Hususiyle, s. 1264-1306].

Ona göre "İşret ve sefâhet gibi iki belây-i azîme giriftar" olmuş Sultân Abdülmecîd, gençliklerinde oğullarını aynı yola sokmak istemiş, fakat ilk denemeden sonra tevbekâr olan Abdulhamîd hayatı boyunca hiç işrette bulunmamış, ibâdetini bırakmamıştır.

Kızıl Sultan isimli kitabda gördüğü: "Emîrulmü'minîn olan bu zâtın ferâiz-i İslâmiyye'ye temâmı riâyeti yoktur. Beş vakt namazda müsâmaha ettiği gibi, oruçlarını da muntazam tutmaz" hezeyanına karşı İbnülemin dayanamıyor ve şöyle diyor:

> Bu sözler, ancak dinsiz îmansız bir şahıstan sudur edebilir. Merhûm [Abdulhamîd] vehm ü vesvese sâikasiyle –ihtiyâr etdiği kusurlara rağmen– salâbet-i dîniyyesi müsellem bir müslim idi. Ferâiz-i dîniyyeyi edâda asla tekâsül [tembellik] etmezdi.[22]

Konumuz, Abdulhamîd merhuma atılmış iftiraları cevablamak olmadığı için, bunların tafsilatını ehline bırakıyor, irtica'a ric'at ederek birkaç kelamla sözümüzü bitirmek istiyoruz.

Yüz sene önce cereyan etmiş bir irtica hareketi etrafında bu kadar sahife yazdıktan sonra diyeceğim odur ki, şayed irtica güzeli bozma, ileriyi geriletme, olgunu çürütme... hareketi ise, bunu muayyen bir zamana veya sahaya hasretmenin âlemi yoktur. Hususiyle İslam dünyasının bin dört yüz senelik hayatında, ismi ne olursa olsun, bu menfi tezahürlerin binlercesine rastlanabileceğini biliyoruz. Müslüman ilim erbabı bunları tesbitte hayli emek sarf etmişlerse de, devrimizde, Türkiye İlahiyat Fakültelerinin değerli araştırmacıları inşallah daha mükemmel eserleriyle ümmeti yeni irticalara düşmeyeceği kültürel irtifaya çıkaracaklardır. Mütevazı imkânlarımızla senelerdir yapageldiğimiz ilmî çalışmalarla göstermek istemiştik ki, İslam ile müslüman ayrı ayrı şeyler

olabilmektedir. Bu durumda bizlere düşen vazife ilim ahlakının gereğini yaparak İslam'ın gerçeğini ortaya koymak olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'in "emanetleri ehline verme" emrini Peygamber'inden dinlemiş ilk nesil müslümanlarının daha o en büyük insanın vefatından otuz sene geçmişken seçimli hilafeti bırakıp saltanata geçtiklerini biliyorsak, o zatlar ne kadar muhterem olurlarsa olsunlar, bu dönüşün irticai bir hareket olduğunu damgalamaktan çekinmemeliyiz ama, onlardan on dört asır sonra Türkiye'de yürümeye başlamış bir seçimli demokrasiyi 1960 darbesiyle tökezletmiş olanları da, rütbeli mürteciler rafına koymaktan kaçınmamalıyız.

Peygamber devrinin çarşıya, gazveye çıkan; cuma, bayram, cenaze... namazlarına katılan, erkeklere selam verebilen... kadınını asırlar öncesinden eve kapatmış mollalarına nasıl mürteci diyebileceksek, devrimizde giyim-kuşam tercihini yüksek tahsile engel kılan okumuşlarımıza da bu sıfatı vermekten çekinmemeliyiz.

"Size verdiğimiz rızıkların temizlerinden yeyin için" diyen kelam-ı ilahinin emrini, modern ilmin ışığında uygulamak varken, bin küsur sene öncesinin bugün değerini yitirmiş hükümlerine sarılıp, *Saâdet-i Ebediyye*'sinde mesela: "Necasette yaşayan kurdlar... temizdir" diyen kimyacı, eczacı emekli albayımıza da asker kökenli mürteci demekten korkmamalıyız.

Modern Türkiye'nin ilahiyatçısı yalnız ibadet hayatının değil, bütün bir dünyevi hayatın irticai düşünce ve hareketlerini bilmek ve etrafını bu dalaletlerden kurtarmaya çalışmak vazifesiyle de mükelleftir. Bunun altından kalkabilmek de, pek çok defa söylediğim gibi, mazimizin kültürel kaynaklarını bizzat tenkid süzgecinden geçirmekte yatıyor. Bu yolda çalışanlara şükranlarımızı sunarken, Cenab-ı Hak'tan cümlemizi her türlü irticadan uzak tutmasını niyaz ediyorum. Selamlar.

Sözlüklerde 'İrtica' Arayışı!

D. MEHMET DOĞAN

Sözlük okuyucusu, kelimelerin zaman içindeki iniş çıkışlarını, gel gitlerini, revaç bulduklarını veya tedavülden düştüklerini velhasıl sözlük sayfalarında durdukları gibi durmadıklarını bilmezse veya hatırından çıkarırsa yanılmaya en azından şaşırmaya hazırlıklı olmalıdır...

İrtica şu son yılların (da) çok kullanılan kelimelerinden. Bu 'moda asrı'nda, 'hızlı değişim çağı'nda çoktan eskiyip çöp sepetine atılması, unutulması gereken 'arapça' bir kelime, hem de kendini 'yeni, yenilikçi, devrimci' ve hatta 'arıdilci' addeden kesim tarafından sıklıkla kullanılıyor. Bu kadar sık kullanılan bir kelimenin sözlüklerimizdeki macerasını öğrenmek bugüne kadar kimsenin aklından geçmemiş olmalı. Biz sözlüklerimizin sayfaları arasında hayli meşakkatli bir yolculuk yaparak irticaın 'lügavî' seyrini takip etmeye çalıştık. Bu seyrin, siyasî tarihimizle paralel gittiğini peşinen söylemekten kendimizi alamıyoruz!

Ḳāmūs-ı Türkī'de İrtica Var mı?

Şemseddîn Sâmî'nin meşhur *Ḳāmūs-ı Türkī*'sinde 'irtica" arayan, bulabilir mi? Eh ne de olsa, yüz küsur yıllık bir sözlük söz konusu! O yüzden ondan her türlü 'irtica' umulur! Heyecanla başlayan arayış, 87. sayfanın orta sütununda hedefine ulaşır gibi olur. 'İrtibat' kelimesinden sonra *elîf-re-te-cîm-elîf-hemze*'yi görünce bunu kolaylıkla 'irtica' olarak okuyabilirsiniz...Okumasına okursunuz da, okuduğunuz bu kelimenin açıklaması karşısında şaşkınlığa düşmemeniz güçtür: 'Ricā'dan geldiği belirtilen kelime, "ümid etme, umma" olarak açıklanmıştır ve karşısına 'nūn' işareti konulmuştur. Bu ise başta yapılan açıklamaya göre, "nādirü'l-isti'mâl", yani "az kullanılır" demektir...

Elbette imlâsını bilenler, kelimenin sonunda 'hemze' yerine "ayn' harfi arayacaklardır. Fakat böyle bir kelimeyi, modern türkçe sözlüklerin ceddi sayılan, 1317/1900-1901 baskılı, bu yıl saltanatının 25. yılına tesadüf ettiği için, Sultan 2. Abdülhamîd'e ithaf edilen *Ḳāmūs-ı Türkī*'de bulamayacakalardır. Demek ki, büyük sözlük üstadı, bizim bildiğiz 'irtica' kelimesini az kullanılan 'irtica' kelimesi kadar bile önemsememiş ve sözlüğüne dâhil etmemiştir!

Ali Nazîma ve Fâik Reşâd'ın *Ḳāmūs-ı Türkī* ile yakın tarihlerde (1319) basılan *Mükemmel Osmânlı Lügatî*'nde de durum bundan farklı değildir.

Şemseddîn Sâmî, sadece türkçe sözlük hazırlamamıştır. Onun fransızcadan türkçeye, türkçeden fransızcaya sözlükleri, zamanında türkçe sözlüğünden çok meşhurdur. Her mevzuda Fransa'yı örnek alan yeni aydınlarımız, bu konuda da Fransa modelini dikkatten uzak tutmuş olamazlar diye düşünüyoruz. Günümüzde de türkçeden fransızcaya veya ingilizceye sözlüklerde irtica/reaksiyon, mürteci/reaksiyoner olarak karşılanmaktadır. Bu yüzden, 19. yüzyılın sonunda yayınlanan *Ḳāmūs-ı Fransevî*'de 'reaksiyon' ve 'reaksiyoner' kelimelerinin karşılıklarına bakmak yararlı olacaktır. İşe bakın ki, Şemseddîn Sâmî'nin aklına 'reaksiyon'a karşı 'irtica', 'reaksiyoner'e karşı 'mürteci' demek gelmemiştir. İşte onun karşılıkları: "Terakkiye karşı durma, *terakkişikenlik*" ve "terakkiye muhalif, *terakkişiken*"...

Bir de *Ḳāmūs-ı Osmanî*'ye bakalım!

Mehmed Salâhî Bey'in *Ḳāmūs-ı Osmanî*'sine *Ḳāmūs-ı Türkî*'den sonra bakmakla iyi mi ettik acaba? Bu sözlük, *Ḳāmūs-ı Türkî*'den önce yayınlanmıştır (1896). Fakat, kelime haznesini arapça farsça kelimeler teşkil ettiği için, sonradan Şemseddîn Sâmî'nin lügati daha fazla önemsenmiştir. 1. cildin 278. sayfasında aradığımız 'irtica'yı buluyoruz. Bu *'ayın*lı 'irtica' kelimesinin karşısında şunlar yazılmaktadır: "Geri dönmek. Satılan şeyin parasıyla fâideyi mûcib olacak şey almak. Elfâz-ı müsta'meleden değildir." Salâhî Bey, bu irticaın da kullanılan sözlerden olmadığını belirtmektedir.

'İrtica'sız Sözlükler

Modern sözlükçülüğümüzün atası sayılan Ahmed Vefîk Paşa'nın elimizde 1888 tarihli 2. baskısı mevcut olan *Lehçe-i Osmanî*'sinde de aradığımız 'irtica'yı bulamıyoruz. *Hemz*eli irtica da şöyle açıklanıyor: "İttikâ, korku ile ummak, beyne'l-havf ve'r-recâ temennî etmek, tereccî."

Demek ki, 19. yüzyıl sonunda yayınlanan sözlüklerde iki irtica var. Bu irticalardan sadece birini ve bizim aradığımızı ihtiva etmeyenler çoğunlukta.

Kütüphanemizde, taşbasması bazı lügatler var. Doğrusu, bu lügatlerde müellif kaydı yok. İsimler de değişiklik gösteriyor. Fakat, metin aynı imiş de sürekli genişletiliyormuş gibi gürünüyor. İlki, 1303/1886 baskı tarihli, *İlâveli Lügat-ı Osmâniye* (son kısmı yok). Küçük boy, taşbasması bir sözlük. İkincisi, ebadı biraz büyük (İlaveli), *Müntehabât-ı Lügat-i Osmâniye*. İçeride, cild-i evvel (ilk cild) sene 1298 tarihi var. Fakat ilk sayfalarda Matbaa-i Âmire, 1305/1888 tarihi görülüyor. Nihayet, yine küçük boy, *İlâveli Lügat-i Osmâniye*, 1318/1899 tarihli. Bunların hepsinde, *hemz*eli 'irtica' yer alıyor ve "Ummak, me'mûl etmek, korkmak, havf etmek" açıklaması yapılıyor. Üçüncü sözlüğün başında şöyle bir açıklama yer alıyor: "*Tercümân-ı Ḥaḳîḳât* gazetesinin tefrika sûretiyle neşrettiği ecnebi lügatleri bu kere Midhat Efendi'den bilistizan cem edilerek işbu *Lügat-i Osmâniye*'ye zeylen neşrolundu."

'İrtica' Çağı

Türk lügatçiliğinin, 19. yüzyıl sonundaki ilk babalarından, bir zamanlar çok rağbet gören Mu'allim Nâcî'nin *Lügat*'ine bakmamak olmaz elbette. Nâcî lügati/*Lügat-i Nâcî*, hatta *Ḳâmûs-ı Türkî*'den daha yaygın olarak kullanılmıştır zamanında. Onun 1891 baskısı maalesef elimizin altında yok. Fakat, Müstecibzâde İsmet ve Tâhirül Mevlevî'nin elden geçirdiği, 1909 baskısı masamızda duruyor. İşte burada bizim bildiğimiz 'irtica' kelimesi, siyasî anlamıyla yerini almış bulunmaktadır. Tarih de buna uygundur, çünkü 1908 Meşrutiyet'i ilân edilmiş, hatta 31 Mart Vak'ası cereyan etmiştir...Yani o zamanlar bu kadar uzun süreceği tahmin edilmeyen 'irtica çağı' böylece başlamıştır. Demek ki, 'irtica' ve onunla beraber zikredilen 'mürteci' kelimelerinin saltanatı, yüzüncü yılına yaklaşmaktadır!

İşte *Lügat-ı Nâcî*'deki irtica tarifi: "Geri dönmek demek ise de i'âde-i istibdâd tarafdarı olmak ma'nasında kullanılmağa başlanmışdır."

Demek ki, 'irtica' kelimesinin sözlüklerimizde yer alması ve bugünkü mânalandırmaya esas olacak şekilde kullanılmaya başlanması, 1908 Meşrutiyet'inden sonra. Buna rağmen, bu tarihten sonra da bazı sözlükler, bu 'irtica'yı görmezden gelmeye devam ediyor! Bunlara bir örnek, taşrada, Trabzon'da basıldığı için pek fazla bilinmeyen Mu'allim İbrâhîm Cûdî'nin sözlüğüdür. *Lügat-ı Cûdî* 1332/1914'te Trabzon'da ya-

yınlanmış. Bu sözlükte sadece *hemzeli* irtica var: "Ümîd ediş. İrticây-ı şifa: Şifa umma."

'İrtica'ın Altın Çağı

Latin harflerinin kabülünden önce (1927) yayınlanan son eski harfli lügatlerden Ra'îf Necdet (Kestelli)nin *Yeni Resimli Türkçe Ḳāmūs*'unda da bizim aradığımız 'irtica'ya rastlanabilir. Eski bir asker olan Ra'îf Necdet, 'irtica'yı, "geri dönmek" diye açıkladıktan sonra, asıl siyasi mânasını verir ve "Terakkî düşmanlığı, istibdâd taraftarlığı, kara kuvvet" olarak izah eder. Terakki şimdilerde tarih meraklılarınca ve eski bir parti adı olarak bilinmektedir. Onun "ilerleme" mânasına geldiği için bu partinin adı olduğunu pek bilen yoktur. 'İstibdad' da unutulmuş kelimelerdendir. Onun hatırlarda kalabilmesi için de 2. Abdülhamîd'le ilgili sübjektif, karalayacı bilgilendirmenin şiddetini kaybetmemesi gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, menfi Abdülhamîd portresi en azından eski koyuluğunu kaybetmiştir.

Dönemin sözlüklerinden Mehmed Bahâeddîn'in lügatini ihmal ettiğimiz sanılabilir. Onun küçük boy *Türkçe Lügati* 1912'de yayınlanmıştır. Eskilerin tabiriyle 'muhtasar müfîd' bir sözlüktür. İşte bu sözlükte 'irtica' şöyle tarif edilmektedir: "Geri dönme; ihtidâ'." M. Bahâeddîn, soyadı kanunu çıktıktan sonra, 'Toven'i soyadı olarak almıştır. Bu tarihten sonra imzasını B. Toven olarak atmıştır. Bu adlandırmanın meşhur Alman bestekâr Ludwig van Betoven'le ilişkisini kurmakta zorlanmamışsınızdır herhâlde! Çünkü, müellifimiz hastalık derecesinde Betoven hayranıdır. Bu hayranlığını, ismini ona benzeterek de isbat etmektedir!

İşte bu sözlükçümüz, B. Toven olmadan önce, sözlüğünü büyütmüş ve 1926'da M. Bahâeddîn ismiyle *Yeni Türkçe Lügat* olarak yayınlatmıştır. Bu sözlükte yer alan 'irtica' tarifi, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e değişimin nasıl seyrettiğini bize açıkça göstermektedir: "Geri dönme. İhtidâ'. Muhâlif cihedde hareket eden her şey: İrticâ'-ı siyâsî. Terakkîye muhâlefet ederek mazîyi tekrâr yaşatmak isteyenlerin hareketi: İrticâ' mutlaka ezilir."

M. Bahâeddîn 'ezme' edebiyatının o devirlerde ne kadar revaçta olduğunu bize bu satırlarıyla gösteriyor. Ne kadar fikir varsa, itinayla veya şiddetle ezilir! Her görüldüğü yerde ezilmelidir vs.

Hüseyin Kâzım'ın kitabının kapağını kaldırdığınız zaman *Türk Lügatî*'nden başka adlandırma bulamıyorsunuz. Peki neden bu sözlük *Büyük Türk Lügati* olarak iştihar etmiştir? İsmi böyle değil; ama cismi, cirmi böyle! Belki de ondan. Fakat, bu sözlüğün sırf cisminden, cirminden ötürü değil, zamanın siyasî şartlarına kendini uydurmayarak, ilim ahlâkına, objektifliğe riayet ettiği için büyüklüğünü kabul ettirdiğini düşünüyorum.

Türk Lügatî'nin başlık alında, "Türk dillerinin iştikâkî ve edebî lügatleri" ibaresi bulunmaktadır. Buradan da anlaşılabileceği gibi, Kâzım bey etimolojik ve edebî bir sözlük hazırlarken yalnız Türkiye türkçesini değil, bütün Türk lehçelerini ve dillerini gözetmiştir.

(Büyük) Türk Lügati, Türkiye'deki değişimin işaretleyicilerinden biridir aynı zamanda. Büyük kıt'da eserin 1. cildi 1927 ve 2. cildi 1928'de basılmış, Maarif Vekaleti tarafından ve Devlet Matbaası'nda, yani resmî bir yayın... O yıl harf inkılâbı olmuş, kitap yarım kalmış. Nice zaman sonra 3. cildi 1943'te ve 4.sü de 1945'te Türk Dil Kurumu tarafından yayınlanmış. 3. cildin başına konulan TDK imzalı "Önsöz"de, "*Türk Lügatî*'nin yarısı eski Arap harfleriyle, öteki yarısı Arap alfabesi sırasiyle ve yeni Türk harfleriyle basılmış olması, yazı devrimimizin bir hatırası olmuştur" deniliyor ve "yarının gençlerinin de bu değerli kaynaktan faydalanabilmeleri için bütün bu dört cildin kelimeleri ve mânaları, yeni Türk alfabesi sırasıyla ve bulundukları cilt ve sahife numarası gösterilerek genişçe bir indeks hazırlamak ve beşinci cilt olarak bu takıma eklemek düşüncesindeyiz." Okuyucu elbette TDK'nun bu düşünceyi bugüne kadar hayata geçirmeye vakit bulamadığını tahmin edecektir!

Hüseyin Kâzım bey sözlüğünü tanzim ederken kökleri esas almıştır. Aynı kökten türeyen kelimeleri bir başlık altında açıklamıştır. Hüseyin Kâzım Kadrî'nin *(Büyük) Türk Lügatî*'nin de Maarif Vekaleti tarafından yayınlanan ilk iki cildinde, madde başı olarak 'irtica' yoktur. 2. ciltte, madde başı (*ric*) alınmıştır. Bunu müellif "Geri döndermek" şeklinde açıklıyor. Bu başlık altında akraba kelimeler yer alıyor: *Rücū', ric'at, ric'î* (ric'ate müte'allik, talak-ı ric'î) *ircā', istircā', rāci', mürāca'at* "geri dönmek, rücû ve avdet etmek; bir yere başvurmak, kitâba veya kayda bakmak." Nihayet sıra *irticā'* kelimesine geliyor. Kadrî Bey, kelimeyi tek kelime ile açıklıyor: 'Rücū'' (geri dönme). Fakat, uzun bir örnek vermeyi tercih ediyor. Bu aslında çok tanıdık bir örnek:

> Sevemem zâlimi ammâ, severim mazlûmu...
> İrticâ'ın sizin lehçede mânası bu mu?
> -Yok canım!
> -Yok deme..
> -İfrat ediyorsun köse..
> -Ya?
> İşte ben mürtecî'im gelsin işitsin dünyâ!
> Mehmed Âkif Bey

Evet bu metin tanıdık ama, bizim bildiğimiz, ezberlediğimiz şiir değil. Hüseyin Kâzım Bey'in Mehmed Âkif'in şiirini *Sebîlürreşâd*'da ilk yayın-

landığı hâli ile aktardığını tahmin edebiliriz. Çünkü şiir 1924 yılında kitap hâlinde yayınlanmadan önce, 1919'da *Sebîlürreşâd*'da parça parça yayınlanmaya başlanmıştır. Âkif merhum, bu şaheserini kitap olarak basılana kadar düzeltmeye devam etmiş ve nihayet 1924'te *Âşım* kitap olarak çıkmıştır. Ertuğrul Düzdağ, Mehmed Âkif'in sağlığındaki son baskı olan 1928'de de değişiklikler, düzeltmeler yaptığını belirtmektedir.

Bu değiştirmeler ve düzeltmeleri, mükemmeliyetçi bir şair olan Mehmed Âkif'in daha mükemmel bir dile, ifadeye ulaşmak için yaptığını bu örneğe bakarak da söyleyebiliriz. İşte Hüseyin Kâzım'ın seçtiği mısralara Âkif'in verdiği son şekil:

> Zâlimin hasmıyım ammâ, sevrim mazlûmu...
> İrticaın şu sizin lehçede mâ'nası bu mu?
> -Yok canım!
> -Yok deme!
> -İftira ediyorsun Köse...
> -Ya?
> İşte ben mürtecî'im gelsin işitsin dünyâ!

Mehmet Âkif'in yaptığı değişikliklerin metni gerçekten güçlendirdiğinden, güzelleştirdiğinden, mükemmelleştirdiğinden şüphe yok...

Hüseyin Kâzım, *ric'* başlığı altında açıklamalara devam ediyor:

> irticâ'î. İrticâ'a mensûb ve müte'allik. *Hareket-i irticâ'iyye.*
>
> mürtecî'. İrticâ' eden. Nebatat-Bir sakın (sapın) boyunca ona mülâsık (bitişik) olarak uzayan yaprak veya zeneb (kuyruk, sap).
>
> *Hem de baş mürtecî'im, çatlasanız, patlasanız!*
>
> *Hadi kānūnuz assın beni, yāhūd yasanız.*
>
> Mehmed Âkif Bey
>
> teracî'-irtica.
>
> mercî'-Ric'at edilecek yer, başvurulacak ve mürâca'at edilecek mevkî'.

Hüseyin Kâzım Bey'in, Almanya'da ziraat tahsil ettiği, sözlüğünden de anlaşılabiliyor. Nitekim, bu kısımda da mürteci'in nebatat ilmi, yani botanikle ilgili bir anlamını vermekten geri kalmamış.

'İrtica' ve 'Mürteci' Hâlâ Rakipsiz!

Sözlük okuyucusu, bazan bir kelime ararken, başka bir kelimeye takılmadan edemez. *Kubbbealtı Lügati*'nde, yeni ve F. Kadri Timurtaş'a göre 'uydurma', kayşa (heyelan) kelimesine bakmak isterken, sözlükte yer verilmeyen bu kelimeden sonra sıralamada yer alması gereken 'kaytak' kelimesiyle karşılaşınca, dikkatimiz ona yöneliyor. Doğrusu, ben bugüne kadar, konuşurken, kimsenin 'kaytak' kelimesini kullandığına şahit olmadım. 1950'lerden sonra, bu kelimenin yazılı metinlerde geçtiğini de görmedim. Sözlükte bu kelimenin yer almaması gerektiğini söylemek iste-

miyorum elbette. 'Kaytak' kelimesinin, 1930'larda uydurulduğu ve tahsisi bir mânada kullanıldığı, fakat tutmadığı için terk edildiği, en azından bir kenarda bırakıldığı zihnimde yer etmiştir. Fakat elimizdeki sözlükte, hem de örnekler verilerek yaşayan bir kelime ile karşı karşıya kaldığımız intibaı uyandırılıyor. Bu kelime halk ağzında kullanılırmış. İlk mânası 'kuytu' imiş. İkinci mânası "sözünde durmayan, dönek"miş. Üçüncü anlamı ise, 'dalkavuk, yağcı' imiş. Burada gazeteci Hasan Pulur'un, Mahmud Esat Bozkurt'a atfen, kaytaklarla igili cümlesi aktarılmış.

Bu örnek cümleden açık bir anlam çıkarmak mümkün olmuyor; daha doğrusu, kelimenin tarihî macerasını bilmekten kaynaklanan bir şaşkınlık içindeyim. *Söz Derleme Dergisi*'nde, kelimeyi arıyorum. Orada da, "kuytu" ve "sözünde durmayan" anlamları var. Üçüncü bir anlam olarak da "orospu, fâhişe" gösterilmiş. İkinci anlamın, 'kaypak' kelimesi ile benzerlikten kaynaklanan bir karışıklık sonucu ortaya çıktığını düşünüyorum. Üçüncü anlamın da 'kaltak'la benzerliği aklımdan geçiyor.

Yine de tam tatmin olmuş sayılmayız. *Kubbbealtı Lügati*'nde bir sonraki kelimeye bakıyoruz: 'Kaytaklık'. Bu da "döneklik, dalkavukluk" olarak açıklanıyor. Bu sefer, dolaylı bir örnek cümle değil, doğrudan M. Esat Bozkurt'tan bir cümle verilmiş: "Bir de kaytaklık sinsi sinsi işler, kendini haktan yana gösterir ki, asıl tehlikelisi de budur."

Burada bir mâna tahlili yapmaya kalkışınca, kaytaklığın, dalkavukluk, döneklik değil de, başka bir mâna taşıdığı düşüncesi ağır basıyor. Malûm, ilk Cumhuriyet devrinin ünlü adalet vekillerinden Mahmut Esat inkılâp tarihi dersleri de vermiştir. Bu derslerde çok kullanılan kavramlardan birinin 'irtica' olduğunu tahmin etmek zor değil. 'Kaytak', eğer bir etimoloji bilgiçliği yapmak gerekirse, eski türkçede 'kayıt-mak' fiiliyle ilgili bir kelimedir: Kayıtan, dönen veya dönek! Bu fiil günümüz türkçesinde 'gitmek'e dönüşmüş olmalı.

Doğu şivelerinde 'kayıt-mak', dönmek, avdet etmek anlamında hâlâ kullanılıyor. Kazaklar, Sovyetler Birliği sonrasında istiklâllerini kazandıktan sonra, kalabalık Rus nüfusunu dengelemek için ülkelerinin dışındaki kazakların dönüşü önem kazandı, bu yüzden şarkılar bile yaptılar: *"Kayıt Kazak eline!"* (Kazak ülkene dön!). 'Kaytaklık'a böylece, bir geriye dönme, gericilik anlamı vermek imkânsız değil. Nitekim, bugünkü TDK sözlüğünün atası olan 1945 baskısı *Türkçe Sözlük*'te, 'kaytak' kelimesi çok net olarak bu anlamda yer almıştır: "Eskiyi ve geriyi özleyen, yeniliklerin kaldırılıp eski halin dirilmesini dileyen, mürteci." Elbette 'kaytaklık' da 'irtica' karşılığı olarak anlamlandırılıyor, bu baskıda. *Türkçe Sözlük*'ün 1955'te yapılan ikinci baskısında kelime sözlükten çıkarılmış. Çünkü, bu arada, mürteciye karşı 'gerici' kelimesi bulunmuş. Tahmin edilebileceği gibi, 1945 baskısında ne 'gerici', ne de 'gericilik' vardır. 1955 baskısında ise bu kelimeler yerini almıştır. Böylece, yeni buluş, eskisini (bir süreliğine de olsa) tedavülden kaldırmıştır.

Mürteci 'gerici' ile karşılandıktan ve 'kaytak' bu yakıştırılmış anlamıyla çöp sepetine atıldıktan sonra, 1983 baskısına *Derleme Dergisi* kaynak gösterilerek "kuytu" ve "sözünde durmayan" anlamlarıyla, başka bir kelime olarak yeniden girmiş. 1998 baskısında bu anlamlar biraz daha açılmış: "1. Kuytu, 2. Sözünde durmayan. 3. Argo. Yağcı, dalkavuk, numaracı."

İşte bir kelimenin macerası... *Söz Derleme Dergisi*'ne, Zonguldak'ta kullanıldığı kaydıyla 'kuytu' anlamıyla girmiş. Yıl 1941. Burada, sözünde durmayan (bize göre kaypakla karıştırılan) ve fâhişe (kaltakla karıştırılan) anlamları da var. Buna rağmen, o sıralar *Derleme Sözlüğü*'nü yayınlayan TDK uleması, ilk genel resmî sözlüğe 'kaytak' kelimesini, bu anlamları hiç dikkate almadan, 'mürteci' karşılığı olarak koymuş. Fakat, kelime anlaşılan hiç tutmamış. 'Mürteci'nin arkaikliği ve anlaşılmazlığı yok bu kelimede! "Kaytaklar" dediğinizde, "mürteciler!" dediğinizdeki etki uyanmıyor elbette!

Kurum'un kendi icadı bir kelimeyi müfredatından çıkarıp, *Söz Derleme Dergisi*'ne dönmesi, son yayınlanan lügatimiz olan *Kubbbealtı Lügati*'nin de Kurum'un sözlüklerinin son baskılarını dikkate alması yüzünden, kelime bu sözlüğe böyle girmiş. Elbete buna bir itirazımız olamaz. Fakat, verilen örneklerin anlam tahliline tâbi tutulmadan yerleştirilmesini gözardı etmemek lâzım. Çünkü kelimenin örneklendirilmesi, onun 20. yüzyılda yazılı metinlerde kullanılan, yani yaşayan bir kelime olduğunun delili olabilir. Asıl kaynak olan *Türkçe Sözlük*'te verilecek örnek bulunamamıştır, çünkü kelime bu anlamlarıyla kullanımda değildir. *Kubbealtı Lügati*'nde yer alan M. Esat Bozkurt'un cümlesini tekrar ve dikkatle okursanız, onun 'dalkavuk' veya 'kaypak' kimselerden değil, 'mürteci'lerden bahsettiğini anlamakta zorlanmazsınız! Elbette, resmî bir şahsiyet olan Mahmut Esat, resmî tarih dersi verirken, resmî sözlükteki tescilli kelimeleri kullanacaktır!

'Kaytak', 'kaytaklık' kelimelerinde görüldüğü gibi, en yeni kelimeler, en çabuk eskiyor. Mürteci/irtica *Türkçe Sözlük*'ün son baskılarında 'eski' kelimeler arasında yer alıyor. Onun karşılığı olarak uydurulan kaytak, kaytaklık, artık çöp sepetinde. Gerici, gericilik sözlüğün yaşayan kelimelerinden. Biz yine de diyoruz ki, irtica kelimesi eski rakibi kaytaklıktan, 'mürteci' de 'kaytak'tan ve sonraki karşılığı 'gerici'den daha dayanıklı ve etkili bir kelime! İnanmayan, son aylardaki yayınları tarayarak bu kelimelerin kullanma sıklığını araştırabilir!

'İrtica' 21. Yüzyılda Nasıl Tarif Edilecek?

Zaman sıralamasına (kronoloji) riayet ederek sıkıcı olmaktan yana değilim. Bu yüzden Cumhuriyet döneminin sözlüklerinde irtica kelimesinin tarifleri üzerinde fazla durmadım. Zaten okuyucu fazla güçlükle karşılaşmadan latin harfli sözlüklere bakarak bunları öğrenebilir. Fakat, bu

ve benzer kelimelerin karşılıklarının esas olarak TDK sözlüklerine bakılarak yazıldığını, hemen belirtebilirim. Bunun ilk ağızda okuyuculara fazla inandırıcı gelmediğini tahmin ediyorum. Çünkü başlangıçta bana da öyle gelmişti! Fakat, Türkiye'de bir nevi 'devlet sözlüğü' olduğunu, resmiyetten nemalanmak isteyen sözlüklerin bu 'devlet sözlüğü' ile hizalanarak tariflerini ayarladığını, böylece 'yanaşık düzen sözlükleri' olduklarını araştırarak öğrendim. Sadece araştırarak mı öğrendim? Hayır, direktiflerle hazırlanan resmî 'rapor'lar da bu konuda öğretici oldu.[1]

Büyük Türkçe Sözlük isimli eserimizde, baştan beri sözünü ettiğimiz iki 'irtica' kelimesi de bulunmaktadır. Elbette bizi sonradan siyasi anlam da yüklenen 'irtica' kelimesi ilgilendiriyor. Sözlüğün 1981'de yapılan ilk baskısından beri bu kelimenin tarifi pek değişmemiştir. İlk baskının, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından bütün öğrenci ve öğretmenlere tavsiyesi uygun bulunmuştur. Uzun süre, *Büyük Türkçe Sözlük*, tavsiyeli bir sözlük olarak çoğaltılmış, böylece yirmi seneye yakın onbinlerce basılmıştır. Tam da 20. yüzyılın sonunda, 2000 yılında, Millî Eğitim Bakanlığı, Sözlüğün tavsiyesini, sonraki baskıları için incelenmesi yönünde bir talep olmadığı gerekçesiyle iptal etmiştir! Bununla da kalmamış, 28 Şubatçı tepkisini ortaya koymak için talimatla üfürükten raporlar hazırlatmıştır. Yarım sayfayı biraz geçen bu 'bilimsel!' raporlarda, 'irtica' târifine de itiraz edilmektedir. Bu tarifin, TDK sözlüğündeki anlamıyla ters düştüğü belirtilerek!

Bize göre, irtica'ın, tarihî geçmiş de göz önünde bulundurularak yapılabilecek en objektif tarifi budur:

irtica. -aı (..-) [A.i. "rücû"dan] 1. İslâmiyet'ten uzaklaşıp câhiliye devrine geri dönme. 2. Geriye yönelme, gericilik, reaksiyon. 3. [siy.] İkinci Meşrutiyet'ten sonra ve Cumhuriyet devrinde bazı dinî-islâmî hareketler bu şekilde adlandırılmıştır.

Bu noktada soru şudur: "Devletin hatırı mı (dayatması mı?) üstündür, hakkın hatırı mı?"

Bu arada tuzu kuru sözlüklerin de bulunabileceğini, bunların da türkçe sözlükler olmayacağını hatırımızdan çıkarmayalım. Nitekim, *Türkçe/Osmanlıca Redhose* sözlüğünde 'irtica' gayet objektif ve soğukkanlı bir şekilde, *a going back* (geriye dönme) ve *political reaction* (siyasî tepki) olarak açıklanmıştır.

Neden 'İrtica'?

İttihâd Terakkî erbabı, 31 Mart Vak'asından sonra neden 'reaksiyon' karşılığı olarak Şemseddîn Sâmî'nin *Kāmūs-ı Fransevî*'sinde yer alan 'terakkîşikenlik' ve 'reaksiyoner' karşılığı olarak da 'terakkîşiken'i kul-

[1] Devlet ve sözlük konusu, yakında yayınlanacak *Devlet Sözlük Yazar mı* kitabımızda geniş olarak ele alınmıştır.

lanmadı? Hâlbuki, terakki-ilerleme karşıtlığı ve ilerleme karşıtı anlamları bu kelimelerde mevcuttu. Bu karşılıkların seçilmesi herhâlde, İttihatçıların meseleyi ele alış tarzına uymadı. Objektiflik yerine, İslâm tarihinde mevcut 'irtica' ve 'mürteci' kelimelerini diriltmeyi, onların anlam alanlarından istifadeyi uygun buldular. Çünkü, 'irtica' islâmiyetten cahiliye devrine dönme anlamıyla zihinlerde menfi mânasıyla yaşıyordu. Fakat bu tarihî mânaya, dönemin sözlüklerinde yer verilmiyordu. İttihâd Terakkî'nin düzenine karşı çıkmanın karşılığı, hem de dinî muhtevalı bir tepki söz konusu olduğu için dinî literatürden devşirildi. İttihâd Terakkî'nin düzeninden ayrılmak, tıpkı İslâmdan cahiliye devrine dönmekle, 'irtidat'la yani dinden çıkmakla eş mânalı tutuldu! O zaman mürteci, tek tanrılı, ekmel bir dinden çok tanrılı ilkel bir dine dönendi. 1909'dan itibaren ise, İttihatçıların ileri ve hürriyetçi düzeninden Abdülhamîd'in geri ve müstebit düzenine dönen!

Bugün 'irtica' kelimesini kullananlar, onun ne sözlük mânasından, ne de İslâm tarihindeki anlamından haberdardırlar. Çünkü İttihatçıların sahip olduğu din kültürüne onların halefleri sahip değildir. Buna rağmen, neredeyse yüz yıl önce icat edilmiş ve adlandırılmış olan bir 'öcü' bugün de yaşatılmaktadır.

islâmiyât 10 (2007), sayı 2, s. 35-47

Bir Retorik Aracı Olarak 'İrtica' Kavramı

MÜMTAZ'ER TÜRKÖNE

'İrtica', Batılılaşma tarihinin en gözde kavramlarından biridir. Sihirli bir değnek gibi dokunduğu bütün alanları iki renge ayıran bu kavram, her ne hikmetse sadece bürokratların, teknokratların ve siyasetçilerin dünyasında yaşamaktadır. Cumhuriyetin kurulmasından sonra, iç siyaset üzerinde hegemonya aracı olarak bu kavram sıklıkla kullanılmış, bu araçla muhalifler devre dışı bırakılmışlardır.

Sade ve basit bir ayırım, iktidarı ve muhalefeti iki ayrı dünyaya taşıyor. İktidar sahipleri her zaman iyi adamlar oluyor; tek amaçları memleketi daha güzel hâle getirmek. Muhalefettekiler ise, onların iyi şeyler yapmasına engel olup, mevcut kötü durumun sürmesine yol açıyorlar. Bu yüzden 'mürteci' oluyorlar. Hemen bu retoriğe kaynaklık eden İttihat Terakki'li yılları hatırlayalım. İttihat Terakki'nin örtülü yönetimine karşı bir kalkışma yaşanır.

İttihat Terakki Fırkası'nda yer alan 'terakki'nin tam tersi nedir? Fransız pozitivizminden iktibas edilen ilerlemenin düşmanları hep *ancien regime*'i özleyenler, gericiler olacaktır. Böylelikle 'irtica', 'terakki'nin tam karşıtı olarak akla kara kadar kesin biçimde dağarcığımıza yerleşmiştir.

İlerleme, ancak ve ancak ileriyi gören aydınlanmış bir azınlığın iktidarıyla mümkündür. O zaman geniş halk kitleleri otomatik olarak 'mürteci' olacaklardır. İrtica, aslında demokrasinin doğrudan kendisidir. Peki halk bu duruma ne demektedir? Halkın ne dediği çok önemi olmasa da halk, bu durumu hoş görmediğini her fırsatta dile getirmektedir. Ne zaman özgür bir seçim olsa, halk hemen kendi rengini belirtmiştir. Bu durum demokrasiyle irtica arasında kurulan ilişkinin kronik bir korkuya dönüşmesine yarayan bir alete dönüşmüştür.

İrticanın kısa bir tarihçesi

İrticanın değil de kavramın bir tarihçesi var, o da pek eski değil. İlk defa 31 Mart'ta kullanılmıştır. 1908 Meşrutiyeti'nin üzerinden bir yıl bile geçmeden bir karşı ayaklanma oluyor. Derviş Vahdeti'yi, *Volkan* gazetesini hatırlayalım. Ayaklanma kanlı bir şekilde bastırılıyor. Hatta Bediüzzaman Said Nursi de sonrasında kurulan Dîvân-ı Harb-i Örfî'de yargılanıyor. İşte bu 31 Mart olayı, ilk defa 'irtica' olarak isimlendiriliyor. Tüfeğin, tabancanın hareketli kısmını, ateş edilince barutun basıncıyla geri itilmesinden sonra tekrar eski hâline getiren bir yay vardır. Bu yaya bugün de 'irca yayı' denir. Bu deyimi anlamak için askerlerin dünyasını, Mahmut Şevket Paşa gibi, askerlerin siyasete karışmasına karşı çıkan askerleri hatırlamak lazım. 31 Mart da asker, asker ile savaşıyor. Mektepli ve alaylı takım karşı karşıya geliyor. Mektepliler alaylıları tasfiye ediyor. Bu yüzden eski statükoyu özleyenlere 'mürteci' adı veriliyor. Aslında 'din', 'Şeriat' ibareleri her ayaklanmada kullanılır. 31 Mart gerçekte dinî ekseni olan bir ayaklanma değildir. Suhtelerin (Medrese öğrencileri) öne çıkmasının, 1876'da Abdülaziz'in tahttan indirilmesinden farkı yoktur.

Türkiye'de siyasi kutuplaşma, 1966'da CHP'nin kendisini 'Ortanın Solu' olarak nitelemesiyle sağ-sol eksenine oturdu. Bu eksen, 12 Eylül'den sonra, devam etmekle beraber, tali duruma düştü. Bu dönemler dışında siyasi kampın yüzü Batı'ya ve modern hayata dönük ama en önemlisi azınlıkta olan seçkinleri, karşı tarafı 'mürteci' olarak betimlemiştir.

Aslında bu tarihî arka plan içinde bakarsanız, bugün Rusya'daki komünistlerin tamamı mürtecidir. Türkiye'de demokratik hayata geçildikten sonra, öncesini aramak, istemek irticadan başka bir şey değildir. Mesela 27 Mayıs tam anlamıyla irticai bir eylem. Bugün, 1950 öncesi Tek Parti döneminden, bir altın çağ olarak bahsetmek irticadan başka bir şey değil. Bu ifade, "1950'den sonra her şeyin kötüye gittiği" iddiası 28 Şubat'ın basmakalıp ifadelerinden biriydi. Bugünlerde de çok sık tek-

rarlanıyor. Bu iddia, irticai bir kalkışmanın gerekçesi. Bugün dünyanın bulunduğu 'çağdaş' yere bakarak, Tek Parti dönemini bir 'asr-ı saadet', bir altın çağ olarak nitelemek, irticanın ta kendisidir. Liberal demokrasilerin hâkim olduğu dünyada, insan onuruna değer veren, ortak aklı seferber eden demokrasiler yerine, elinde silah olanın yönetme hakkını savunmak, yani askerî darbe savunusuna girişmek, irticadan da öte ilkellikle anlam kazanabilir.

İrtica Tartışmalarının Sebebi

Gücün, zenginliğin, itibarın, geleneksel olarak devlete yakınlıkla elde edildiği bir ülkede, devlet iktidarı etrafında dönen güç mücadelesinin sert geçmesi doğal. Hatta bu mücadelede kullanılan araçların, seferber edilen fikirlerin sıkı sık mantık sınırlarını zorlaması ve saçmalığa dönüşmesi de normal. Daha da önemlisi, bu güç mücadelesi içinde hak, hukuk, adalet gibi prensiplerin yara alma ihtimali mevcut. Bütün bunlar, devlet iktidarını kullananlar veya devlet iktidarına talip olanlar için geçerli. Ya vatandaşlar?

Geçtiğimiz yıl yaşanan tartışmalarda Başbakan, ortalığı yatıştıran, yumuşatan sözler söylerken "İrtica tartışmalarını kamuoyu önünde yapmamak lazım" dedi. 'İrtica' yerine 'aşırılık' kelimesini önerdi. 'İrtica' yerine 'aşırılık' kelimesini önermenin veya irticayı tanımlamaya çalışmanın, problemi çözmesi ve tartışmaları sona erdirmesi imkânsız. Birileri için ortalıkta dolaşan ve herkesin ikna edildiği 'öcüler' lazım. 'Öcülerin bizi yememesi için' güç sahiplerine daha fazla güç verilmesi veya ellerindekini muhafaza etmeleri gerekiyor. İrtica, laiklik gibi alanlarda yürütülen tartışmaları, hukuk çerçevesi içine yerleştirebilmek için kat edilmesi gereken uzun bir yol var. Peki o zaman 'kamuoyu önünde tartışmamak' bize ne kazandıracak. Halkın, yani kamunun oyu ve desteğiyle iktidarda olan bir başbakanın, üzerinde fırtınalar kopartılan bir tartışmada kamuoyunu dışarıda bırakması ne anlama geliyor? Hele söz konusu olan tartışmanın kendisi güç mücadelesinin bir vesilesi ise, kapalı kapılar arkasındaki müzakere, halkı temsil edenleri zayıflatmaz mı? Kamuoyuna kapıları kapatmak, demokrasiye aykırı bir talep değil mi?

Son irtica tartışmaları siyasi rekabetten çıktığı gibi, rejim tartışmalarının tamamı devlet iktidarının yeniden paylaşımı mücadelesinden çıkıyor. Öyleyse içinden çıkamadığımız tartışmalardan kurtulmak için, devlet iktidarının kullanımı konusunda bir uzlaşmaya ihtiyacımız var. Siyasi iktidarın, devlet iktidarının belirleyici ilkesi, halk iradesidir. İktidarı halkın tercihleri belirleyecektir. Ancak bu ilke, temsilî demokraside halkın yönetmesi anlamına gelmez. Demokrasi, halkın yönetmesinden çok, halkın devlet iktidarını denetlemesidir. Kamu gücünü ve iktidarını belirleyen her makam, halk tarafından denetlenecektir. Seçimle gelen yasama ve icra gücünün asli görevi ise, bu denetim görevini halk adına ifa etmekten ibarettir. Bu denetimin çerçevesini tayin eden ise

hukuktur. Temel hakları anayasayla garanti altına almış bir devlet, iktidarı da hukuk çerçevesinde paylaşacak ve denetleyecektir. Devlet içindeki güç mücadelesinin kamuya (hem devlete hem de halka) zarar vermesi ancak böyle engellenebilir.

İrtica tartışmalarını, dolayısıyla iktidar mücadelesini devletin zirvesinde, kapalı kapılar arkasındaki müzakerelere havale etmek, seçimle gelenlerin halkı temsil niteliğini ortadan kaldırır; bu iktidar mücadelesini güç pazarlığına, kişisel bir uzlaşma konusuna dönüştürür.

'İrtica Tehdidi' Objektif Olarak Belirlenebilir mi?

'İrtica tehdidi'ni, 'ben var diyorsam vardır,' türü bir gerekçeden kurtarıp makul bir zemine taşıyacak yaklaşım TESEV'in raporunda yer aldı. "Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset" başlığını taşıyan rapor, Binnaz Toprak ve Ali Çarhoğlu gibi, alanında otorite iki bilim insanının imzasını taşıyor. 1999'da yapılan araştırmanın tekrarı niteliğinde olduğu için, "7 yılda neler değişti?" sorusunun cevabını da veriyor. Türkiye'yi temsil eden bir örneklem üzerinden, hem derine inen, hem de alanı kuşatan sorularla "Türkiye'de irtica tehdidi var mı?" sorusunun cevabı aranıyor. Araştırmanın cevabını aradığı soru, Türkiye'de siyasi rekabete, rejimin temel esaslarına dair gergin tartışmalara uzanıyor. Cevap ise kara bir delik gibi her şeyi içine alıp tüketen dev bir problemi çözüyor: "Türkiye'de irtica tehdidi yok." Dahası, son yedi yıldaki gelişmelerin çarpıcı özeti: Artış değil, azalma var.

Araştırma iki farklı kanaati ölçüyor. Birinci olarak, toplumun bütünü laikliğin tehdit altında olup olmadığına dair ne düşünüyor? İkincisi, dinî esaslara göre bir siyasî düzen özlemi çekenlerin, yani laikliği tehdit edenlerin toplam içindeki yekûnu hangi oranda? Araştırmaya göre, halkın % 73'ü laikliğin tehdit altında olmadığını düşünüyor. Bu bulguya göre her dört kişiden üçü, irtica tehdidinin mevcudiyetine inanmıyor. % 76'sı, "Türkiye'de şeriat esaslarına dayalı bir devlet kurulması"na karşı olduklarını belirtiyor. İkinci ayırıma göre ise, laiklik için tehlike oluşturanların oranında % 9'luk bir azalma görülüyor. Araştırmanın, 'Şeriat devleti kurmak', 'İslamcılık', 'laikliğe karşı çıkmak' gibi farklı kavramlaştırmalar altında topladığı inanç ve tutumların ölçülmesi, 'rejime yönelik tehlikeler'i, açık bir alanda görülebilir hâle getiriyor. Hayalet avcılığı yerini, bilimsel ölçülere ve çerçevelere bırakıyor. Bilimsel yöntemin bulguları bütünüyle Türkiye'nin, temel konularda uzlaşması pekişen, dengeli, sağlıklı bir topluma doğru evrildiğini gösteriyor.

İnsanların kendilerini tanımlamak, aidiyet duydukları referansı vurgulamak için benimsedikleri kimlikle ilgili, araştırmanın önemli bir bulgusu var. Kimliğini 1999'da 'Müslüman' olarak niteleyenlerin oranı % 35.7 iken, bu oran bugün % 44.5'e çıkmış durumda. Yukarıdaki eğilimlerle çelişik görünen bu bulguyu doğru değerlendirmek, Türk toplumunu

kavramanın önemli ipuçlarından biri olmalı. Bir yandan radikal eğilimler azalıyor; öbür taraftan 'Müslüman kimliği' daha işlevsel bir kimliğe dönüşüyor. Müslüman kimliğinde ısrar, bir efsane olarak söz edilen milliyetçi dalganın sanıldığı gibi başat olmadığını gösteriyor. Bu kimliği teşvik eden dinamikler arasında, etnik çatışma tehlikesini önlemek gibi bir refleksin mevcudiyetini araştırmak gerekir. Dindarlık; ortak paydayı, uzlaşmayı çoğaltan bir dinamik olarak devreye giriyor. Bu bulgu, rejimle barışık, konsensüsü sağlam ama dindarlığında ısrar eden bir topluma işaret ediyor.

İlk araştırmanın yapıldığı 1999 yılı, 28 Şubat dalgasının toplum üzerinde hâkim olduğu bir dönemi yansıtıyor. Laik hassasiyet zirvede; toplum, andıçlarla ve toplum mühendisliğiyle yeniden düzenleniyor. Bugünkü araştırma ise üzerinden dört yıl geçmiş bir Ak Parti iktidarına tesadüf ediyor. Bazılarına göre 'irticanın iktidarı' dört uzun yılı tamamlamış durumda. Sonuç, rejimin temel esaslarının pekişmesi, rejimin esaslarına dair uzlaşmanın kökleşmesi. Radikal arayışların azalması, merkeze doğru yığılmanın artması gözle görülür bir nitelik taşıyor.

Araştırmanın bulguları özgür ve demokratik bir toplumun kendi yolunu güven ve istikrar içinde bulabildiğini gösteriyor. Görünür, görünmez tehditlerle baş etmenin en sağlam yolu, toplumu daha özgür kılmaktan ibaret.

İrtica ve İnsan Sağlığı

Türkiye'de irtica tartışmalarının ulaştığı saçmalık boyutunu en çarpıcı şekilde gösteren konuların başında, içki ile laiklik arasında kurulan ilişki geliyor. Aslında tartışmaların merkezinde laikliğin veya irtica tehlikesinin olmadığını bu tartışmaların kendisi gösteriyor.

2002 seçimlerinden sonra Meclis aritmetiğinin oluşturduğu denge, CHP'nin 'laiklik ve bilhassa rejim' ekseninde ürettiği muhalefete, konjonktürel bir destek verdi. 1994 mahallî seçimlerinden sonra, Refahlı belediyelerle başlayan 'içkili kamusal mekânlar' tartışmaları, yeni ve dinamik bir boyuta taşındı. Klasik Ak Partililik ağza içki koymamayı gerektiriyor. Eskiden de merkez sağda politika yapanlar, kural olarak halkın gözü önünde alkol kullanmayı siyasetin icaplarına mugayir addederlerdi. Ak Parti iktidarından sonra, bu konu kısır laiklik tartışmalarını renklendiren, zenginleştiren bir boyuta taşındı. Ak Parti, muhalefeti sarhoş etti. 'Alkol kullanmak'; laikliğin, Cumhuriyet'in temel göstergelerinden ve sembollerinden biri olarak, muhalefet meselesine dönüştü. Benzer şekilde "Helal Gıda Standardı" ile ilgili hükümetin yaptığı hazırlık da, sıkı bir 'laik tepki'ye konu oldu. Hatta bir CHP milletvekili, içki, helal gıda gibi konularda uygulamaya koyduğu politikaların, "temel laiklik anlayışına aykırılık oluşturduğu" gerekçesiyle, Başbakan'a hitaben bir soru önergesi bile verdi.

İçinde yaşadığı toplumun sorunlarına kafa yoran biri olarak, yolunda gitmeyen işlere dair fikir beyan etmek, üstelik sadra şifa şeyler söylemek görevimiz. Bilgi, birikim ve yöntem sahibi olduktan sonra, sakin ve soğukkanlı bir şekilde bulduklarınızı paylaşmak veya ilgilenenlerin dikkatine sunmanız son derece doğal. Doğal, çünkü bir aydın olarak sorumluluğunuzu yerine getirmek zorundasınız. Bu doğal süreç içinde ihtiyacınız olan tek şey, sağlıklı ve özgür bir diyalog ortamı. Birileri düşündüklerinizi ve yazdıklarınızı eleştirecek, siz eleştirilerle kendinizi yenileyeceksiniz. Başkalarının yazdıklarından yeni şeyler öğrenecek ve gelişeceksiniz. Yeni meraklarınız, yeni ilgileriniz oluşacak ve yenileneceksiniz. Bazen, aydınlara özgü bir jargonla, genel bir lisanla, sıkıştığınız yerden çıkmaya, toplumu da çıkarmaya çalışacaksınız. Veya gündemlerin, sıcak tartışmaların uzağında sakin bir limanda, kapalı devre düşünecek ve yaşayacaksınız. Bütün bunların hepsi için karşınıza devasa bir engel çıkıyor: Zülfiyâr'e veya dokunmak nam-ı diğer rejim tartışmalarına kenarından köşesinden bulaşmak gibi konular. Ne yazık ki, ağzımızdan çıktığı anda rejim tartışmalarının dışında tutabileceğimiz bir konu bulamıyoruz. Ağzını açmış, iştahla bekleyen bir canavar, düşünce ve toplum hayatımızı ilgilendiren her şeyi yutuyor, rejim boyasına boyadıktan sonra kusuyor ve bizde ne konuşacak ne de tartışacak ne mide, ne de mecal bırakıyor. Saçınızı başınızı yolmaktan düşünmeye mecaliniz bile kalmıyor. Tıpkı, alkol kullanmak ile laiklik arasında kurulan yaratıcı ilişkiye kafa yormak gibi.

Alkol kullanımını teşvik eden bir laiklik anlayışını savunan, bunu kamuoyunda ciddi ciddi tartışan politikacıların, hatta partilerin sizinle birlikte nefes alıp verdiği bir ülkede hangi konuyu tartışabilirsiniz? Umumi yerlerde içki içmekle Cumhuriyet rejimi arasında bir bağlantı kurmayı başarmış insanlarla bırakın konuşmayı, birlikte nasıl yaşayacaksınız?

"İçki Sağlığa Zararlıdır!" Bu hükme itiraz edecek biri var mı? "Halka açık umumi yerlerde, özellikle çocukların da yer alabileceği yerlerde içki tüketiminin yasaklanması, kamu sağlığı ve esenliğine uygun mudur?" Aklını peynir ekmekle yemeden bu soruya hayır diyebilecek bir Batılı çıkabilir mi? Bizde çıkabilir. Üstelik çıkıp bu mevzuyu parti rekabetinin yıpratıcı kırılmalarından biri hâline getirebilir."

Bu mevzu, rejim tartışmalarımızın ve Cumhuriyetimizin temel esaslarına yönelik hassasiyetin içeriği hakkında muhtasar bir fotoğraf sunduğu için, üzerinde durmayı hak ediyor. Neden düşünemediğimizi, neden bir şeyi adam gibi tartışamadığımızı da anlıyoruz; zira sarhoşlar sizi taciz ediyor, tartışacağımız adamlar ayık dolaşmıyor. Bu arada bu tartışmanın iki tarafı arasındaki derin uçurum işe yarar her şeyi içine çekip yok ediyor.

"İçki Kötülüklerin Anası; Cumhuriyet Fazilet Rejimidir"

Bu söz, içki içme özgürlüğü etrafında şekillenen rejim tartışmaları için benim önerdiğim bir slogan. Aslında, arada kuracağımız köprüyle, Cumhuriyet rejiminin bekasına dair çok sağlam hükümler de verebiliriz.

İçki içmek sağlığa zararlıdır. Tıp otoriteleri, alkolün özellikle akciğerlere, ayrıca beyne zarar verdiğini söylüyorlar. Akli melekelerin geçici olarak gölgelenmesi yanında, bazen kişi şuurunu kaybettiği için telafi edilemeyecek zararları kendine ve çevresine verebiliyor. Sarhoş iken cinayet işleyenler bile bulunuyor. Alkolün zararları saymakla bitirilemiyor. Hamile iken alkol kullanan annelerin çocukları sakat veya zihinsel özürlü doğabiliyor. Alkolün bazı şeylere iyi geldiği inancını da olaylar yalanlıyor. Diş ağrısına iyi gelir diye 70'lik Yeni Rakı'yı devirdikten sonra, ağrı kesilmediği için dişine tabanca ile ateş eden birinin, şans eseri ölümden döndüğüne dair bir haberi örnek gösterebiliriz. Hastanelerimizde alkolikler için açılan tedavi merkezlerinin çoğalması, Batı'da olduğu gibi bizde de sorunun büyüdüğünü gösteriyor. Allahtan gelişmiş ve medeni ülkelerde olduğu gibi alkol tüketimini caydırmak için bazı yasal tedbirlerimiz var. Mesela, alkollü içki reklamları bizde de yasak. Ak Partili belediyelerin umumi yerlerde içki bulundurulmasına getirdiği yasağa karşı çıkan CHP'lilerin, bu yasağa aykırı davrandıkları gerekçesiyle Reklam Etik Kurulu'na şikâyet edilmeleri bile söz konusu olabilir. Dünya çapında ciddi bir sorundan bahsediyoruz. Avrupa'da içki tüketimini azaltmak için hâlâ kampanyalar yürütülüyor. O zaman bu şartlarda, içki tüketimini azaltacak kamu politikaları geliştirmek ve uygulamak Cumhuriyet'in şanına ve şerefine yakışan, onun faziletinin gereği olarak onun sadık muhafızlarının görevi olmalı. O zaman neden Cumhuriyet'i kuran parti CHP, umumi yerlerde içkinin özgürleştirilmesini bir rejim meselesi olarak takdim ediyor? Bu sorunun bir tek cevabı olabilir: İçki içilmesi İslam dinine göre haramdır. Dinin yasakladığı bir şeyi yasaklarsanız, o zaman laikliğe aykırı davranmış olursunuz. Bu mantıkla yasaklanacak epeyce şey var demektir.

İslam tarihini kabaca bilenler, dört halife döneminden sonra bütün İslam tarihi boyunca saltanat usûlünün egemen olduğunu bilirler. Bütün tarih boyunca saltanat usûlünün egemen olması, İslam dininin temel rukûnlarına dair bedihî bir hakikati değiştirmez: Saltanat usûlü İslam dinine uygun değildir. Bu uyuşmazlık, dinî otoriteler tarafından söz konusu edilmiş, ancak te'villerle fiilî durum meşrulaştırılmıştır. Te'vil edilen de üstü kapatılamayan bir çarpıklıktır: İktidarın babadan oğula bir miras gibi intikal etmesinin dinde yeri yoktur. Kısaca saltanat, İslam dinine aykırıdır. Ancak, iktidar değişiklikleri her zaman toplumun güvenliğini tehlikeye atan kanlı rekabetlere sahne olduğu için, veraset yöntemi diğerlerinin sakıncaları yanında kamu yararına, yani maslahata daha uygun görülmüş ve ehven-i şer addedilmiştir. 14 asırlık İslam tarihinin gelmiş geçmiş bütün fukaha ve ulemasının varabileceği tek yer vardır: İslam dinine uygun tek yönetim biçimi Cumhuriyettir. Şayet iktidar değişikliklerinin toplumda kargaşaya yol açmadan çözümü için uygun bir yöntem sahibi iseniz, cumhuriyet dışında savunabileceğiniz bir rejim yoktur. Cumhuriyete alternatif bir yönetimi, bugüne kadar

kimse icat edememiştir. O zaman cumhuriyet, İslam dinine uygun, hatta bu dinin emri olan rejimin adıdır.

İslam tarihinden ve İslam'da devlet üzerinden yürütülen tartışmalardan istihraç ettiğim bu hükme yabancı olanlar için, daha inandırıcı bir delili yakın tarihimizden ve bugünden çıkartabiliriz. Osmanlı devleti yıkılıp saltanat cumhuriyete inkılap ettiği zaman, bu değişikliğe kimse itiraz etmediği gibi, 29 Ekim'de Meclis'in kararındaki gibi oybirliği şeklinde bir destek temin edilmiştir. Sonrasında, saltanatı geri getirmeyi savunan küçük, dar bir zümrenin bile teşekkül etmeyişi, bu desteğin konjonktürel olmadığını, tersine kalıcı olduğunu göstermiştir. El'an bugün de, Cumhuriyet rejimine karşı çıkan, monarşiyi savunan bir akım, hatta tek kişinin serdettiği bir fikir bile yoktur. Kısaca Cumhuriyet konusunda cumhurun tamamı müttefiktir. Böylesine tarihe ve topluma malolmuş bir ittifakın içinde, 'gizli ve habis' fikirler taşıyanların nerede saklandıkları bugüne kadar bulunamamıştır.

Cumhuriyet 'İslam'a uygun' bir yönetim tarzı olduğuna göre, hiç olmazsa buna 'şer'an' kimse itiraz edemediğine göre, içki yasağına Cumhuriyet adına yapılan muhalefetin benzerini cumhuriyete de yapmamız gerekir. Neyse ki, böyle bir muhalefetin yöntemini henüz hiç kimse fazilet sınırları içinde bulamadı. Ancak bizler kestirme bir sonuca varabiliriz: Cumhuriyet içindeki fazileti, umumi yerlerde içki içilmesine karşı çıkarak, alkol tüketimini azaltacak tedbirlerle halkın sağlığını koruyarak yerine getirebiliriz.

Dine Müdahale

Hangisi olursa olsun, bir dinin mabedine girdiğiniz zaman saygılı olmak zorundasınız. Aksi takdirde o dine ve inananlarına düşmanlık gösteriyorsunuz demektir. Aynı özen, bir dinin kutsalları, rükünleri hakkında söz ederken de gösterilmeli.

Bir dine inanmayanların o din hakkında söz söylemesi ve kozmolojisini tartışması, iki sebeple açıklanabilir. Birinci olarak müdahale eden, dine veya o dinin mensuplarına düşmandır. O dinin izzetini hedef alır, saldırır ve zarar vermeye çalışır. İkincisi, dini eğip bükerek, yeniden kurgulayarak, sistemine müdahale ederek, o dine inananları, yani kestirmeden toplumu değiştirmeye niyet eder. Son zamanlarda 'dinde reform' ve 'Protestanlık' tartışmalarında ikisi birbirine karışıyor. Ortada, sadece dinin inanmış müntesipleri görünmüyor. Demek ki burada, geçmişte örneği çok olan, 'dine dışarıdan müdahale' denemesi söz konusudur. Tarih bu müdahalelerin hiçbir zaman müdahale edenin istediği sonucu vermediğini gösteriyor.

1928'de İstanbul Üniversitesi'nde bir komisyon 'dinde reform' projesi hazırladı. Bu projeye göre, camilere, kilise gibi sıralar konuyor, ibadetten gündelik yaşama kadar din tepeden tırnağa değişiyordu. Akabinde

Türkçe ezan ve namaz surelerinin Türkçe okunması devlet emri olarak uygulamaya geçti. Amaç, dinin millîleştirilmesi ve bu yolla ulus inşasının hızlanmasıydı. Tepki olarak bütün hayatını Arapça ezan okumaya adamış, bunun için cezaevlerine girmeye hazır bir hareket doğdu. Kuzey Afrika menşeli Ticanî Tarikatı, bu hareketi sürükledi. Aynı hareket, Arapça ezanın yanında Atatürk heykellerini kırmayı da bir eylem tarzı olarak benimsemişti. Demokrat Parti iktidarı, ilk icraat olarak ezanın tekrar Arapça okunmasına izin verdi; arkasından da "Atatürk'ü Koruma Kanunu" çıkartarak, heykellere yönelik eylemleri durdurmaya girişti.

İslamiyet'in 'prüten' (saflaştırıcı) bir yorumunu moda yapmaya çalışanların da durumu farklı değil. Üstelik onlar, hem Batı'ya hem de kendi kültürlerine yabancıdır. ESI'nin Kayseri üzerinden seslendirdiği 'İslami Kalvinistler' nitelemesi, cehaleti teşvik etti. Bir kere Hıristiyan prütanizmi, yani Protestanlık esnek ve yumuşak bir din yorumu değil, tersine en katı ve hoşgörüsüz Hıristiyanlık anlayışını temsil eder. Kalvin'in başında bulunduğu Cenevre Cumhuriyeti, teokrasinin en katı örneklerinden biri olmuştur. Nitekim Protestanlığın İslamiyet'teki benzeri ancak Vahhabilik olabilir.

Weber, söz konusu ettiği 'Protestan etiği'ni *ascetism*, yani 'riyazet'le temellendirir. Zühd ve takvaya dayalı, dolayısıyla "bir lokma bir hırka" anlayışıyla sadeliğe, tasarrufa değer veren bu hayat anlayışı, bizde tasavvufta vücut bulmuştur. Weber'in 'kapitalizmin ruhu' dediği şey, işte bu tasavvufa dayalı sadeliğin, çalışma disiplininin ve tasarrufa meyilli olmanın iktisadi sonucudur. Eğer üretken, verimli ve ahlaklı bir girişim ruhu aranıyorsa, bu Protestanlıkta değil ekonomiye sinmiş bir dindarlıkta ve tasavvufi değerlerde bulunabilir. Nitekim eski bir Selçuklu kenti olan Kayseri'de prütanizm değil, aynı zamanda dinî ve meslekî bir organizasyon olan Loncaların izi sürülebilir. Kayserili müteşebbis de, güvenli ve verimli bir pazar için şart olan ticaret ahlakını, dindarlıkla temellendiren kişidir.

Nihayetinde, Rahmetli Sabri Ülgener'e yapılan bir haksızlığı da düzeltelim. Ülgener, Türk toplumuna dair hükümlerini, hem Weber'i hem de Sombart'ı eleştirerek verir. Weber'in Doğu toplumları hakkındaki hükümleri Doğu'yu anlamak için değil Batı'yı açıklamak içindir. Bu yüzden Weber'de Doğu, her zaman bir yokluklar kümesidir. Weber'in Doğu toplumlarında yok saydıklarından biri de 'prüten ahlakı'dır. Ülgener, önümüze zengin bir ufuk açarak ve eleştirdiklerinin izini sürerek, kendi toplumumuzla ilgili Weber'den çok farklı ama tutarlı bir tablo çıkartır.

Dine müdahale ederek dini akıllarınca ehlileştirmeye veya kendileri için bir tehdit olmaktan çıkartmaya yeltenenlerin önce cehaletten kurtulmaları gerekir. Sonra, bir kavgayı önlemek istiyorlarsa üzerlerine düşeni yapmalı, dine ve o dinin mensuplarına doğal bir saygıyla yaklaşmaları lazım.

Ve İrticaya Karşı Laiklik

Laiklik, güzel ülkemizde devlet iktidarının paylaşılması savaşında (halk ile seçkinler arasında) bir müdafaa hattı veya bir silah olarak kullanıldığı için, gerçek işlevinden uzaklaştı. Dünyada sosyal barışı temin eden bir anayasal prensip iken, bizde rejim tartışmalarının ve siyasi rekabetin kavga konusu olarak başköşeye yerleşti. Kısaca halkı iktidarın uzağında tutan seçkinci bir doktrine dönüştü.

Laiklik tartışmalarını içinden çıkılmaz hâle getiren zorlukların başına, Anayasa'da bu alanda yapılmış bir tanımın olmamasını koymak gerekiyor. Anayasamızın hiçbir yerinde laiklik tanımı yok. Gerekçeleri bir kenara bırakırsak, bir anayasada mutlaka yer alması gereken bir tanım, Anayasa'nın ne başlangıç kısmında ne 2. maddesinde ne de 24. maddesinde yer almıyor. Danıştay Başkanı, 2006 yılı içinde yaptığı bir konuşmada şöyle dedi: "Laiklik ilkesinin, geçmişten devraldığımız ve yukarıda belirttiğimiz tarihsel mirasımız, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası ve yargı kararları doğrultusunda özümsenip, ödün verilmeden uygulanması gerekmektedir." Başkan, Anayasa'da bulamadığımız laiklik tanımı için yargı kararlarına müracaatımızı öneriyor; "geçmişten devraldığımız... tarihsel mirasımız"ı da kaynaklara ekliyor. İki sorun var. Birincisi, "özümseyeceğimiz" yargı kararlarının da Anayasa'da yer alan bir tanıma dayanması gerekmez mi? İkincisi, tarihsel mirasımız içinde "24 Anayasası'nda laiklik ilkesine, Cumhuriyet'in kurulması ile yer verildiği" ifadesi bir Yüksek Yargı organının başı için sehven düşülmüş bir hata olmalı. 1924 Anayasası'nda "devletin dini İslam'dır" ibaresi yer alır. Bu hüküm Anayasa'dan 1928 yılında çıkartılmış ve laiklik kelimesi Anayasamıza 1937 yılında girmiştir.

Aradığımız tanımın benzeri, Fransız Anayasasının bizdeki gibi devletin temel niteliklerinin tanımlandığı 2. maddesinde yer alıyor. Bu maddede laiklik, "devletin inançlara saygılı olması" ve "farklı dinlere inananların kanun önünde eşitliği" olarak tanımlanıyor.

O zaman sormamız gereken soru şudur: Devletin temel esası sayılan bu kadar önemli bir prensibin tanımı, Anayasamızda neden yapılmamakta ve Türkiye'nin farklı kurumları bir laiklik tanımında neden hemfikir olamamaktadır?

Bu sorunun tek cevabı ve açıklaması var. Laiklik, Türkiye'de devletin temel niteliklerine dair bir anayasal prensip değil bir tabu, yani yasaklar alanı olarak anlaşılmaktadır. Tanımlamak sınırlamaktır. Tabular yoğun olarak hissedilir, ama tanımlanamaz. Müphem bir kavram üzerine inşa edilen yasaklar, gerekli gördüğünüzde özgürlüklere sınırlama getirme imkânı verir. Devlet içindeki iktidar mücadelesinin laiklik üzerinden yapılması, bizi güç mücadelesinin olduğu yere taşımaktadır.

"Devletin sosyal ...düzenini din kurallarına dayandırma" suçunun somut olarak ne anlama geldiğini, Danıştay Başkanı gibi, 24. maddeye atıfta

bulunanların bize açıklaması gerekir. Özellikle Başlangıç kısmında laiklik ibaresinin yer aldığı fıkranın içindeki 'Türklüğün manevi değerleri'nin 'dinî değerler'den başka bir şey olamayacağını iddia edenleri ikna edemeyiz.

Laikliği tanımlamaktan kaçınmak, sebeb-i hikmeti açıklanamayan bir tabuyu sürdürmek anlamına geliyor. Bu tabu ise din-siyaset ilişkisinin çok uzağındaki bir alanı düzenleyebilir: Halkı siyasetin uzağında tutmayı ve bürokrasinin egemenliğini. Modern toplumlar tabulara değil, akılla temellendirilen hukukla formüle edilen kurallara ve üzerinde ittifak edeceği tanımlara itibar eder. Şayet yargı rehberlik ederse...

Yıllardır, hemen hemen 15 yıldır laiklik konusu akademik düzeyde ilgi alanım oldu. Yerli ve yabancı literatürü, bu alanın da içinde yer aldığı 'din-siyaset ilişkisi'ni de dâhil ederek takip ettim. "Laiklik" adıyla doktora dersi, "Din ve Siyaset" başlığıyla master dersi verdim. Yine bu konularla ilgili çok sayıda tez yönettim. Uzmanlık birikimimi kullanarak çok sayıda makale kaleme aldım. "Sonuç ne?" diye soracaksınız. Sonuç, "havanda su dövmek", "nafile işlerle uğraşmak" ve "bir arpa boyu mesafe alamamak" gibi bir boşluk ve anlamsızlık duygularından ibaret. Söylemeye çalıştığım şey şu: Laiklikten, irticadan dem vurulduğunda, laiklik ve rejimin temel esasları tartışıldığında, bu dar alanda fırtınalar kopartıldığında aslında farklı bir şey konuşuyoruz. Farklı bir kavgayı, bambaşka bir mücadeleyi sürdürüyoruz. Bu farklı şey (devlet içinde güç ve iktidar mücadelesi) başka bir yazı konusu; belirteceğim bu farklı şeyin içinde laikliğin olmadığı.

İlk olarak, "laikliği yeniden tanımlamak" şeklinde yeni bir suç icat edenlere, "Anayasa Mahkemesi kararlarında laiklik tanımının bulunduğunu" iddia edenlere aldırmayın ikazını yapmak zorundayım. O kadar önemli, o kadar hayati şeyin, yani laikliğin iddia edilen yerlerde de bir tanımı yok. Hatta bu iddiada bulunanlara sorduğunuz zaman bile anlaşılabilir bir cevap alacağınız kuşkulu. Bazen "derya içre mahîler" gibi adını sanını bilmeden, tanımına sahip olmadan içinde yaşadığınızı düşünebilirsiniz. Gerçek durum öyle de değil. Sürdürdüğümüz tartışmaların herhangi bir zemini, aslı astarı da yok. Daha da önemlisi, en geniş, en esnek tanımları benimsesek bile Türkiye laik bir ülke değil. Laikliğin olmadığı bir yerde, olmayan şeyi korumaktan bahsetmek, olmayan şey için gerilim yaratmak, ülkeyi âdeta krize sokmak ne demek o zaman?

Güç ve iktidar sahipleri pozitivizmin laiklik olduğunu zannediyorlar. Bu sadece bir zehab. Pozitivizmin en ilkel ve kaba biçiminin, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçmeyi başaramamış kaba bilimciliğin, bilim fetişizminin laiklik olduğunu sanmak gibi inanılması güç bir durumla, hatta patolojik bir durumla karşı karşıyayız. 'İlim ve fen'nin bugün geldiği yer hakkında en küçük bir fikir sahibi bile olmayanlar, fersah fersah ilerde bir topluma 'ilim ve fennin rehberliğinde' bir hayat öneriyorlar.

Bunun da laiklik olduğunu düşünüyorlar. Bunları söyleyenlerin elinde silah olmasa, bunları söyleyenlerin memleketi müdafaa etmek gibi önemli görevleri olmasa üzerinde durmayabilirsiniz. Ama bu üzerinde durmaya bile gerek duymayacağınız naif görüş, durgun sularda fırtınaların kopartıldığı bir gerginlik olarak boy göstermiyor mu?

Türkiye'de gereksiz ve lüzumsuz tartışmaları sona erdirecek, reel sorunlarla uğraşmamızı sağlayacak enerjiyi bize verececek olan püf noktası işte burası. Zihin karışıklığını izale etmek için basit ve anlaşılır bir muhakeme yürütelim.

Laikliği biz icat etmedik. Eden kim? Batılılar. Neden icat ettiler? Din çatışmalarından toplumu korumak için. Laiklik bu çatışmaları nasıl engelledi? Devleti dinler ve dinî inançlar konusunda tarafsız hâle getirdi. Devletin dinlere, dinlerin devlete müdahalesini yasakladı. Böylelikle devlet, tarafsız olduğu için çatışmaları önleyecek bir güç ve konum elde etti. Toplumda çatışmaya yol açması muhtemel olan inançlar sadece dinî inançlardan mı ibaret? Hayır. 19. asırdan itibaren ilahî dinlerin yanında ve karşısında felsefi inançlar ve ideolojiler ortaya çıktı. 18. yüzyılın Aydınlanma felsefesinden 19. yüzyılda pozitivist felsefe türedi. 20. yüzyılda da bundan türeyen tarihî materyalizm, yani Marksizm-Leninizm, birçok ülkede din düşmanı resmî devlet ideolojisi olarak yerleşti. Bu inançlar dinlerle çatışmaya girdi. Devletler bu çatışmalarda da tarafsızlığı sağlamak zorunda kaldı. Bu yüzden laiklik, devletin dinler, felsefi inançlar karşısında tarafsızlığı şeklinde bir anayasal prensibe dönüştü. Bu tanım, bugün Türkiye'yi de içine alacak şekilde 'evrensel laiklik' anlayışına uymaktadır. Avrupa Birliği laiklik tanımı olarak yukarıdaki tanımı kullanmaktadır. Bizde de Anayasamızın 10. maddesi, kamu makamlarına, herkese "din ve felsefi inanç konusunda eşit davranma" görev ve sorumluluğunu yükleyerek laikliği, 'din ve felsefi inanç'lar arasında tarafsızlık olarak tanımlamaktadır. Buna göre bir kamu makamı, herhangi bir dinî inancı savunamadığı gibi felsefi inançlardan birinin savunmasına da girişemez. Dünyanın başka bir yerinden değil, kendi Anayasamızdan çıkan bu hükme uygun davranıldığı takdirde kimse bir sorunla karşı karşıya kalmayacaktır. Bir sorun var mıdır? Elbette var. Sorun, kamu makamlarının, özellikle silahlı gücü elinde bulunduranların aleni olarak bir felsefi inancı savunmalarıdır.

Bu 'empoze' durumu, Kara Kuvvetleri Komutanı'nın 2006'da Kara Harp Okulu'nun yeni öğretim yılını açış konuşmasında ete ve kemiğe bürünmektedir. Komutan pozitivist felsefeyi, ünlü pozitivist filozofların isimlerini de zikrederek, üstelik Atatürk gibi bir önderin düşüncelerini de yanlış biçimde pozitivizme indirgeyerek savunmaktadır. Üstelik bu felsefi inanç doğrultusunda komuta ettiği silahlı gücü, diğer kamu kurumlarını ve sivil toplum örgütlerini harekete geçmeye zorlamaktadır. Anayasamıza göre bu bir suçtur. Bu suçun, öncelikle ve özellikle Anayasamızdaki laiklik prensibine karşı işlenmiş bir suç olduğunu anlaya-

mazsak, Cumhuriyetimiz laik bir hukuk devleti olma niteliğini kaybedecektir. Bir başka açıdan bakarak, "Laikliğin yeniden yorumlanmasına itiraz" şeklinde büyütülen 'irtica' tehdidi algılamalarının, bu suçu, yani doğrudan laikliğe karşı işlenen anayasal suçu kamufle etmeye yönelik bir teşebbüs olduğu ortaya çıkacaktır.

Laiklik prensibinin nefes almasına bile fırsat vermeyecek çarpıtmaların, toplumsal barışı sağlamak üzere geliştirilen bu esasın kavga konusuna dönüşmesinin altında, laiklik prensibini ihlal eden bu zorlamalar bulunmaktadır. Bu zorlamalar başka zorlamalarla dengelenmeye kalkılınca ortada laiklikten eser kalmamaktadır. Cumhurbaşkanının 'evrensel laiklik' tanımı yerine, bize özgü bir laikliği savunmaya çalışırken giriştiği zorlama gibi. "Evrensel laiklik bize uygun değil" diyen Cumhurbaşkanı, bu uyumsuzluğu tamamıyla dinî bir temele dayandırıyor. Farklı dinî inançlara sahip ülkelerde farklı laiklik anlayışlarının geliştiğini ve yerleştiğini söylüyor. Hâlbuki tam da laikliğe aykırı olan şey böyle bir anlayışı savunmaktır. Laiklik prensibinin müesses dinlerden etkilendiğini söylemek, dine göre bir laiklik tanımına götürecektir bizi. Bir anayasal prensibi, hatta inançlarla ilişkimizi düzenleyen bir prensibi dinlere göre tanımlarsak ortada laiklik diye bir şey kalır mı?

Hangi din olursa olsun, laiklikten bahsedebilmemiz için devletin inançlar konusunda tarafsız olması şart. Devlet dine, din devlete müdahale etmeyecek. Farkında olmadığımız şey, bu inançlara felsefi inançların da dâhil olduğudur.

Edebiyatçılarımızın Gözüyle ve Edebî Bir Tema Olarak İrtica ve Mürtecilik

KAMİL YEŞİL
ARAŞTIRMACI, YAZAR

Gerici Kim?

Ne tarif; "Gerici: bir toplumun gelişmesini sağlayacak hiçbir yeniliği istemeyen, her yönüyle eskiyi özleyen en eski düzeni getirmeğe çalışan kimse" (Meydan-Larousse). Tarifin tek kusuru bu ucubenin hangi çağda, hangi ülkede yaşadığını söylememesi. Murdar bir hal'den muhteşem bir maziye kanatlanmak gericilikse, her namuslu insan gericidir. IV. Murat'a, Süleyman devrine dön! diye haykıran Koçi Bey, Reşit Paşa'ya kadar Osmanlı Devletinin bütün ıslahatçıları gerici. Dante, yaşadığı çağdan iğrenir. Balzac eserini iki ezelî hakikatin ışığında yazar: Kilise ve krallık. Dostoyevski maziye âşık. Dante gerici, Balzac gerici, Dostoyevski gerici! Gerici, ilerici... Düşünce hürriyeti bu mülevves kelimelerin esaretinden kurtulmakla başlar, düşünce hürriyeti ve düşünce namusu.
(Cemil Meriç, Bu Ülke, s. 14)

Tanzimat'tan sonra Türk kültür hayatında görülen düalizm, siyasi ve kültürel hayata kattığı kavramlarda da kendini gösterir. Düşünce hayatını bu kavramlar üzerine kuran siyaset, düşünce ve sanat adamları, kavramların yeni olmasının getirdiği bir açılımla, onlara kendi bakış açılarını yansıtan bir anlam yüklemişlerdir. Bir kavramın aynı anda hem olumlu hem olumsuz anlama gelmesi veya bunlardan birisinin öne çıkarılarak kullanılması, bir yönden bakış açısıyla diğer yandan kavramın esnek ve konjonktürel olmasıyla ilgilidir. Bu gelenek Tanzimat'la başlamıştır. Mesela, Batılılık, Avrupailik, alaturka, alafranga tabirleri, ta o zamandan beri, hem ulaşılması gereken bir hedefin hem de küçümsenen, kaçınılması gereken kötü bir durumun adıdır.

Bu kavramlardan birisi de dönem dönem farklı söyleyişlerle karşımıza çıkan irtica, mürteci, gerici, gericilik, yobazlık... kavramlarıdır.

Türk siyasi ve kültür tarihine 31 Mart Vak'ası ile giren ve bir daha çıkmak bilmeyen bu kavramlar; dinî bir tanımlama olarak zannedilmesine rağmen, siyasi bir kavram olarak çıkmış, o tarihten sonra hayatın her alanına girmiş ve kullanım imkânına kavuşmuştur.

Eserini; yaşadığı toplumun ve çağın tarihinden seçtiği olaylar üzerine kuran edebiyatçılar da başta roman, şiir, hikâye, tiyatro gibi sanat metinleri olmak üzere, edebî bir tür olan deneme, eleştiri gibi düşünce yazılarında, gerçeklik, topluma, yaşadığı çağa ve kendi özel dünyasına ayna tutmak adına yukarıda belirtilen kavramları, gene başlangıçta dediğimiz gibi, olumlu veya olumsuz bakış açısıyla işlemişlerdir.

Edebî eserlerin teması ve edebiyatçıların vazgeçilmez bir kavramı olarak irticanın ne, mürtecinin kim, neyin yobazlık, neyin gericilik-ilericilik olduğuna bakmadan önce, bu kavramların ortaya çıkış sürecine bakmak gerekir. Çünkü bu kavramın ortaya çıkışıyla edebî metinlere girişi hemen hemen aynı zamanda olmuştur. Kendinden sonra gelen siyasi, dinî ve kültürel olayları, bakış açısını ve yaşam tarzını nasıl belirlediğini göstermek için kavramın ortaya çıkış macerasından bahsedeceğiz.

Bilindiği gibi irtica kavramı, Türk siyasi ve kültür hayatına 31 Mart Vak'ası'ndan sonra girmiştir. Bir bakış açısına göre 31 Mart Vak'ası, 10 Temmuz 1908'de padişahın fermanıyla ikinci kez ilan edilen Meşrutiyet'le birlikte yönetimi ele geçiren İttihat ve Terakki taraftarlarının, Meclis-i Mebusan'ın (I. Meşrutiyet'ten sonra olduğu gibi) herhangi bir gerekçe gösterilerek kapatılmasını, yönetimin yeniden II. Abdülhamit'e devrini önlemek adına tertip ettikleri bir olaydır. Tarihçilerin değişik kaynaklar vererek naklettikleri 31 Mart Vak'ası, 1909 yılında (13 Nisan Rumi 1325) vuku bulmuştur. Diğer bir bakış açısına göre, İttihat ve Terakki'nin yönetimini beğenmeyen, meşrutî yönetimle Şeriat yönetiminden uzaklaşıldığını düşünen bir kısım asker ve halk, II. Abdülhamit'in kışkırtmasıyla galeyana gelmiştir ve "Şeriat isteriz!" diye ayaklanmıştır. Bu ayaklanma başarıya ulaşırsa Abdülhamit, İttihat ve Terakki yöneti-

mini iş başından uzaklaştıracak, Meclis'i kapatacak ve yönetimi tekrar ele alacak, yani Şeriat yönetimine dönülecektir.

Bu arada halkın kafasını karıştırmak için bazı devlet adamları ve gazeteciler, suikasta kurban verilir. O zaman için meşru bir idare olan İttihat ve Terakki hükümetinin devamını sağlamak, isyanı bastırmak için Selanik'ten Hareket Ordusu getirilir. Böylece hem isyan bastırılmış hem de İttihat ve Terakki hükümetini koruyacak gerçek kuvvetler İstanbul'a bu bahaneyle taşınmış olur. İsyanın bastırılmasından sonra II. Abdülhamit, meşrutî yönetim için düşündüğü sonuçla kendisi karşılaşır. Bir hal' fetvasıyla tahttan indirilir ve Selanik'e götürülür, orada göz hapsine alınır. Bu olaydan sonra monarşiye göre daha iyi bir yönetim şekli olan meşrutî yönetimden vazgeçip tekrar monarşiye dönmek, geriye dönüş olacağından; adı geçen kalkışmaya 'irtica', mutlak saltanat yönetimini isteyenlere de 'mürteci' denmiş ve bu kavram böylece siyaset ve kültür hayatımıza yerleşmiştir. İrtica kavramı görüldüğü gibi öncelikle siyasi bir kavramdır ve din ile, dinî yaşayış ve kavramlarla ilişkilendirilmemiştir. II. Abdülhamit'i tekrar iktidarın mutlak hâkimi yapmak isteyenler, (kimlerse onlar) meşrutî yönetimi Şerait'a aykırı gördüklerini, onların "Şeriat isteriz" sloganlarından anlıyoruz. İrtica kavramının dinle ilişkilendirilmesinin sebebi de Şeriat isteyenlerin içinde bazı sarıklıların olması ve özellikle Derviş Vahdeti'nin *Volkan* gazetesinde yazdıkları ve halktan bazı kişilerin bu yazılarla harekete geçirilmesi olsa gerek. Söz konusu Şeriat isteğiyle irtica arasında bir bağlantı kurulacaksa bu, dinî olmaktan ziyade siyasi bir müessese olan 'hilafet' sebebiyle olabilirdi. Ancak böyle bir ilişkilendirme II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesinden sonra gelen padişahlar arasında yapılmadığı gibi; Hilafetinin kaldırılmasına kadar Türkiye Cumhuriyeti için de söz konusu değildir. Nitekim Cumhuriyet döneminde irtica-mürteci kavramıyla öncelikle kastedilen şey, din ve dinle ilgili şeyler değildir; aksine siyasetle, yani millet hâkimiyetine karşı olmak ve saltanatı istemekle ilgilidir. Atatürk'ün en yakın arkadaşı ve Cumhuriyet'in en önemli adamlarından olan Falih Rıfkı Atay'ın yazılarından bunu açıkça anlıyoruz. Hilafet daha kaldırılmadan (1923'te); TBMM'de Birinci Grup ile İkinci Grup arasında zuhur eden bir tartışma vesilesiyle irtica kavramını saltanatla ilişkilendirerek kullanan Falih Rıfkı Atay; "Garip Alâmetler" adını verdiği yazıda şu görüşleri serdeder:

> Dün İstanbul'a gelen Ankara postasından yeni bir gazete ile garip bir risale çıktı. Sırf şahsî sebeplerle Müdafaa-i Hukuk Grubu'na küsen ve kendine 2 Numaralı Grup diye korkak ve riyakâr bir isim takarak yine Müdafaa-i Hukuk Grubu nâmının şerefine sığınan muhalefet, Tan gazetesiyle fikirlerini neşretmek arzusundadır. Fakat hangileri? Gayet samimi bir bîtaraflıkla elimize geçen üç dört nüshayı gözden geçiriyoruz, iki numaranın beğendiği beğenmediği nedir, istediği nasıl şeylerdir, nazari ve muğlak sözlerle dolu makalelerin al-

tında kendini göstermeye cesaret edemeyen emeller nedir? Bugün bu tecessüslerimizin hâlâ tatmin edilmemiş olduğunu itiraf ediyoruz.

Fakat Hoca Şükrü Efendi'nin risalesi vaziyeti biraz tavzih etti. Hâkimiyet-i Milliye'nin baş makalesinde tahlil ettiği üzere bu risale tam manasıyla bir 'irtica' propagandasıdır. Burada istinsah ettiğimiz birkaç satırda Hoca Şükrü Efendi içini döküyor:

'Şu hâle göre tanzim-i kavanin ev icrai hükümet selahiyetini deruhte eden meclisimizin riyaset-i tabiyesini halifenin haiz olması, yani kavanin-i devlet ve mukerrerat-ı hükümetin halifenin nazar-ı tasdikine iktıran etmesi bir emr-i zaruri ve şer'idir."

Bu fesada Hakimiyet-i Milliye bir makale ile Yeni Gün Şeyh Sünusi'den aldığı beyanat ile, mebus Hoca Halil, Hoca İlyas Sami ve Hoca Rasih Efendiler Hakimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiyye unvanlı bir risale ile kafi derecede cevap vermişlerdir. Hoca Şükrü Efendi menfur risalesiyle genç inkılâbın yeşillendiği toprağa 31 Mart tohumları atıyor. Fakat bu sefer inkılâp binlerce Türk erkeğinin kanıyla sulanmıştır ve nescine bu mübarek unsurun bütün sihri ve mucizesi işlemiştir. Şükrü Efendi'nin irtica tohumlarını hangi düşmanın gübresiyle beslediğini bilmiyoruz.

(...)

Teceddüd ve inkılâba karşı koymak isteyenler irticayı temsil ettiklerine göre, teceddüd ve inkılâbı olanca samimiyeti ile kabul etmeyerek sürüden ayrılanların ancak bu düşmandan ve gayr-i memnunlar gibi menfi kuvvetlerden müzaheret aradığına kanaat edeceğiz.

(...)

Binaenaleyh herkes bu günden şunu düşünmeye mecburdur. Yeni intihabatta irtica propagandasını, meşru propaganda gibi kabul edecek miyiz? Bize öyle geliyor ki intihab kanununun her vatandaşa temin ettiği serbesti, hiyanet-i vataniye kanununun kat'i kontrolü ile takyid edilmek lâzımdır.*

* Yazarın, irticanın önünü kesmek amacıyla seçim kanununda yapılmasını istediği değişiklik şu şekilde yapılmıştır: "Saltanatın ilgasına ve hukuk-u hâkimiyet ve hükümranînin gayrikabil-i terk ve tecezzi ve ferağ olmak üzere Türkiye halkının mümessili hakikisi olan Büyük Millet Meclisi'nin şahsiyeti maneviyesinde mündemiç bulunduğuna dair 1 Teşrinisani 1338 (1922) tarihli karar hilafında veya Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin meşruiyetine isyanı mutazammının kavlen veya tahriren veya fiilen ankasdin muhalefet veya ifsadat ve neşriyatta bulunan kes'an haini vatan addolunur."
Ahmet Demirel yukarıdaki maddeyi "Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nda yapılan değişiklikten sonra artık Birinci Grup dışındaki siyasi grup ve örgütlerin faaliyetlerini sürdürme imkânları ortadan kaldırılmıştır ya da en azından vatan hainliğiyle suçlanma tehlikesiyle karşı karşıya bırakılmıştır." şeklinde yorumladıktan sonra Finefrock'un bu değişikliği, "15 Nisan 1923 Darbesi" şeklinde yorumladığını belirtmektedir (Ahmet Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 531). Finefrock'a göre kanunda yapılan değişiklikten sonra Birinci Grup adaylarının karşısına çıkıp onları eleştirerek seçime katılmaya çalışmak, "ülkede idam cezasının kanuni olup olmadığını görmek için uluorta bir cinayet işlemek" demektir.

> İrticaya karşı hareket için daha müsmir diğer bir teklifimiz daha vardır ki onu yarın, öbür gün bütün Türk gençliğinin nazar-ı dikkatine vaz' edeceğiz.[1]

Falih Rıfkı'nın bu ithamı karşısında *Tan* gazetesi, kendilerinin hiç de irtica taraftarı olmadıklarını, millet hâkimiyetine kendilerinin de inandıkları ve sahip çıktıkları bir değer olduğunu bildirdikleri bir metinle cevap verir ve şöyle der:

> ...o zihniyete göre yegâne maksat mevki-i iktidarı sadakatlerine inandırmak olduğundan adalete zulüm, fazilete şeamet, en büyük, en serbest ve en geniş fikirlere irtica namı vermek gibi insaniyeti lekedar eden şeylerin ehemmiyeti yoktur. Bu hüviyete bürünen biri cüretini daha ileri götürerek intihabatın Hiyanet-i Vataniye kanunuyla takyid ve tehdit altında alınmasını bile tavsiye ediyorlar.[2]

Bu satırları izleyen satırlarda, Anadolu'nun, millî hâkimiyeti tam olarak benimsediği, içtenlikle bunu kabul ettiği, bundan dolayı seçim kanunu bahane ederek millî hâkimiyete zafiyet verecek yeni şekli hiçbir inkılapçının kabul etmeyeceği vurgulanmaktadır.

Falih Rıfkı bu yazıya verdiği cevapta, İkinci Gruba açıkça üç soru yöneltir:

> 1. Bilakaydüşart hakimiyet-i milliyenin taraftarı mısınız?
>
> 2. Hilafetle saltanatı tekrar tevhid etmek emelinde bulunanlara mürteci namını veriyor musunuz?
>
> 3. Teceddüd programınız nedir? (...) Hulasa Halk Fıkrası'nın gayet sarih prensiplerinden hangilerine, niçin muarızsınız?

Görüldüğü gibi Falih Rıfkı ve Birinci Gruba göre irtica, memleketin idaresini hilafet kurumuna teslim etmek, saltanat taraftarı olmaktır. "Zahiren ruhaniyetin her şekline bürünen bu kimseler, hakikatte Müslüman değildirler; hakiki Müslümanlar müceddidlerdir." diye sürdüren yazar, bir adım daha atıyor ve diyor ki: "Biz irticanın istiladan daha mühlik olduğuna inanıyoruz; irtica bir düşman devletin himayesini talep etmekten daha zararlıdır."

Buraya kadar iktibas ettiğimiz satırlardan da anlaşılmaktadır ki irtica kavramı, anlam genişlemesine Cumhuriyet döneminin ileriki yıllarında uğramıştır. Kavram, Cumhuriyet'in erken dönemlerinde öncelikle siyasidir ve millet hâkimiyetine karşı olmayı ve saltanatı geri getirmeyi içermektedir.

31 Mart Vak'ası'ndan sonra dikkati çeken birkaç nokta daha var ki onların işaret edilmesinde ayrıca yarar görüyoruz. Birinci nokta şudur: Dikkat edilirse 31 Mart Vak'asının, meşrutî idareyi Şeriata aykırı gören

[1] *Akşam*, 5 Şubat 1923 (Aktaran, Ahmet Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 533-546).

ve bu idare şeklinin giderilerek yerine Şeriat isteyenlerin arzusuna göre şekillenmiş bir idare değişikliğini sağlamak isteyenlere yapıldığı bilinmektedir. İlk bakışta tabii ki bu girişim bir geriye dönüştür (irtica). Ancak, bu isteğin bastırılmasıyla II. Abdülhamit'in hal' fetvası tam bir çelişki arz etmektedir. Şöyle ki, fetva metninden öğrendiğimize göre Abdülhamit, zaten Şeriata tamamen aykırı hareket etmekte ve üstelik dinî kitapları yaktırıp yırttırmaktadır. Durum böyleyse halk veya Şeriat isteyenler, II. Abdülhamit yönetimini istemiş olamaz. Eğer bir şeriatın istenmesi söz konusu ise bu durumda muhatap padişah değil, İTC hükümetidir. İTC hükümeti şeriat hükümlerine karşıdır, onların yönetim kaynağı Kanun-i Esasi'dir, o hâlde II. Abdülhamit'in hal'ini isteyen ve İTC hükümetinin isteğini gerçekleştirecek şekilde yazılan hal fetvasındaki Şeriata aykırılık, gerçek, doğru ve yerinde bir gerekçe değildir.

İTC hükümetinin dayanağı olan hal' fetvasını İsmail Hami Danişmend aşağıdaki şekilde veriyor:

> 31 Mart sene 1325 tarihinde İstanbul'da zuhur-yafte olan harekât-ı fecîa-i irticaiyyenin müsebbib ve mürettib-i hakikisi olan Abdülhamid'in artık makam-ı hilafet-ü saltanatta kalması şer'an caiz görülmemesine mebni Şeyhülislam Ziyaüddin Efendi tarafından verilen fetva-yı şer'i üzerine Meclis-i umumi-i millîde ittifak-ı â'ra ile hal'ine karar verilmişti. Fetva-yı Şerif'in meali şudur:
>
> Sual: Kur'an-ı Kerim ahkâm-ı münifesine bi'ddefaat muhalif harekette bulunan, memlekette kemal-i istibdad-u itisaf ile icra-yı hükûmet eden, kütüb-ü mukaddese-i diniyyeyi ihrak ile bütün emval ve nukud-u milleti gasb ile beraber şer'i şerifin ahkâmına muvafık suretde hareket edeceğine yemin ettiği hâlde para ile bilıtma ve vesait-i saireye müracaatle beynelahali harb-i dahiliye ve kıyam-ı kıtale sebebiyet vermek suretiyle yemininde hulf eden bir imam ve padişah hakkında ne yapmak lâzım gelir?
>
> el-Cevap: Böyle bir padişahın istifa etmesi veya hal' olunması lâzım gelir.

İsmail Hami Danişmend, padişahın hal' fetvasını yukarıdaki gibi naklettikten sonra şöyle der:

> (Bu hal' fetvasından sonra) sultan-ı cedid Mehmet Reşat Han-ı Hamis Hazretlerine biat olunarak sebeb-i hal'i Selanik mebusu Manuel Karasu Efendi'nin riyaseti tahtında dört azadan mürekkep bir heyet-i mebuse tarafından Abdülhamit'e tebliğ ve tefhim kılınmıştır.[3]

Dikkat edilirse İ. H. Danişmend de fetvanın girişinde vaki olay için 'irtica' kavramını kullanmaktan çekinmez. Çünkü II. Abdülhamit döne-

[2] Falih Rıfkı'ya Cevap, 28 Ocak 1923, *age.*

[3] İ. Hami Danişment, *Sadr-ı A'zam Tevfik Paşa'nın Dosyasındaki Resmî ve Hususi Vesikalara Göre 31 Mart Vak'ası*, İstanbul Kitabevi, İstanbul 1961, s. 201.

minde yaşayan başta Bediüzzaman Said Nursi olmak üzere Mehmet Âkif Ersoy, M. Hamdi Yazır gibi âlimler de istibdat yönetimine ve dolayısıyla II. Abdülhamit'e karşıdırlar. Ancak bu ve diğer zevat aynı zamanda Şeirat bahanesiyle istibdatın sürdürülmesine nasıl karşı iseler; dinin ve dine ait kavramların irticayla ilişkilendirilmesine de o nispette karşıdırlar.

İrtica kavramını, hem meşrutî yönetimi hem de İttihat ve Terakki hükümetini görmüş dönemin önemli şairlerinden Mehmet Âkif Ersoy, Ömer Seyfettin; Cumhuriyet döneminde ise Peyami Safa, Necip Fazıl Kısakürek, Cemil Meriç, Sezai Karakoç, İsmet Özel, Arif Nihat Asya, H. Cengiz Alpay, Asım Bezirci ve Ataol Behramoğlu değişik bağlamlarda kullanmıştır.

Aşağıda da görüleceği üzere irtica, mürteci, yobazlık, gericilik gibi kavramlar yazımızın başında zikrettiğimiz görüşü doğrular nitelikte kullanılmıştır. Yani bu kavramlar dinî, siyasi, kültürel bağlamda hem olumlu hem olumsuz olarak ele alınmıştır. Bu kavramlar karşısında adı geçen yazar ve şairlerin metinlerini, tutumlarını şu başlıklarda gruplandırmak mümkündür:

1. Kavramı çıkış sebebine uygun olarak siyasi/dinî anlamda kullananlar,

2. Kavramın sözlük anlamından hareketle tanım geliştirerek, diyalektik metotla irtica-mürteci, yobaz nitelemesini kabul edenler,

3. Kavramı ve kavramla ilgili hâdiseleri ilmî olarak anlama cehdi gösterenler,

4. Suçlama aracı olarak kullananlara karşılık verenler,

5. Kavramı ironik olarak kullananlar.

Mehmet Âkif Ersoy, Meşrutiyet yönetimini, 31 Mart Vak'ası'nı ve Cumhuriyet'in kuruluşunu yakından tanımış biri olarak irtica-mürteci kavramlarını *Safahat*'ında öfke ve hicivle kullanır: Ona göre II. Abdülhamit yönetiminin din ile, Şeraitla ilgisi yoktur ve padişah otuz üç yıl halka Şeriat adına baskı yapmıştır:

> Gölgesinden bile korkup bağıran bir ödlek,
> Otuz üç yıl bizi korkuttu "şeriat" diyerek
> (...)
> Sözü bir parça uzattımsa da, oğlum, affet!...
> Hasbihâl etmek için başka adam yok ki... Evet,
> Kimse söyletmiyor artık bizi, bak sen derde;
> "Mürteci!" damgası var şimdi bütün ellerde.
> Bir fenalık görerek, "yapma!" desen, alnına tâ
> İniyor hatt-ı celîsiyle Hamidî tuğrâ!
> İşte gördün ya, herif "saye-i hürriyyette"
> Diyerek, başlamak üzereydi hemen tehdîde
> Eskiden vardı ya meydanda gezen ipsizler:

Hani bir "sâye-i şâhâne" çekip her şeyi yer!
Onların bir çoğu ahrâr-ı izâm oldu bugün;
Mürteci, nah kafa, bizler... Kerem et; hâli düşün!
Bu cehâlet yürümez; asra bakın: asr-ı ulûm!
Başlasın terbiyeniz, âilelerde oğlum.
Sâde hürriyeti ilân ile bir şey çıkmaz;
Fikr-i hürriyeti hazmettiriniz halka biraz.[4]

Mehmet Akif, 'mürteci' kavramını *Safahat*'ın altıncı kitabı Âsım'da da kullanır. Bilindiği gibi Âsım karşılıklı muhavere üzerine kurulmuş bir kitaptır ve kitapta dört şahıs vardır. Metinde geçen Hocazâde, Mehmet Âkif'in kendisidir. Köse İmam ise Hoca Tahir Efendi'nin, yani Mehmet Âkif'in babasının bir talebesidir. Emin ise Âkif'in oğludur. Mehmet Akif Ersoy bu manzumesinde kendisine 'mürteci' diyen kişilere meydan okur. Çünkü Mehmet Âkif zulme karşı çıkan, zalimi sevmeyen bir zihniyet sahibidir. Ecdadın bazı uygulamalarına hakkaniyete ve dine aykırı bulduğu için karşı çıkarken onları eleştirdiği için yeni yönetim tarafından tasvip edilmesine de Mehmet Âkif'in itirazı vardır. Çünkü yeni yönetim (İttahatçılar ve devamı hükümetler) Âkif'ten eleştirinin ötesinde, hakaret ve sövmeyi beklemiştir. Mehmet Âkif ise onların dediğini yapmayacaktır, onların dilinde bu tavrın adı mürtecilik bile olsa.

– Galiba sen yeniden kızdıracaksın Köse'yi;
Söyle mirasyedi bey, kimdi yıkan medreseyi?
Biz miyiz, siz misiniz? Sizsiniz elbet..
– Elbet!
– Yıktınız kazmaya kuvvet, ne de sür'atle!
– Evet!
– Bir hünermiş gibi ikrâr ediyor ağzıyle...
– Çünkü mektep yapacaktık onun enkazıyle.
– Çünkü mektep yapacakmış!... Ne kolay söylemesi!
Bir kümes yaptığınız var mı ki, bir kaz kümesi?
– İnkılâp ümmetinin şânı yakıp yıkmaktır.
– Size çılgın demeyen varsa, kuzum, ahmaktır.
Yıkmak, insanlara yapmak gibi kıymet mi verir?
Onu en çolpa herifler de, emin ol becerir.
Sade sen gösteriver "işte budur kubbe!" diye;
İki ırgatla iner şimdi Süleymaniye.
Ama gel kaldıralım dedin mi, heyhat, o zaman,
Bir Süleymaniye daha lâzım yeniden, bir de Sinan
Bunların var mı sizin listede hiç benzeri, yok!
Ya ne var? Bir kuru dil, siz buyurun, karnım tok!
Ötmeyin nâfile baykuş gibi karşımda, susun!
– Mürteci'sin be İmam!
– Mürteciyim hamdolsun!

– Hele bak, hamd ediyor!
– Hamd ediyorsam, yeridir:
Şâfiî'nin mi, kimindir o şiir?
– Hangi şiir?
– Hani "*Peygamber'in evlâdını candan sevmek,*
Râfizîlikse..."
– Evet,
– "*Yerde beşer, gökte melek,*
Râfizîdir bu, desin hepsi de hakkımda benim,
Ben oyum işte..." diyor...
(...)
Zulmü alkışlayamam, zâlimi asla sevemem;
Gelenin keyfi için geçmişe kalkıp sövemem.
Biri ecdâdıma saldırdı mı, hatta boğarım...
– Boğamazsın ki!
– Hiç olmazsa yanımdan koğarım!
Üç buçuk soysuzun ardında zağarlık yapamam;
Hele hak nâmına haksızlığa ölsem de tapamam.
Doğduğumdan beridir âşıkım istiklâle,
Bana hiç tasmalık etmiş değil altın lâle.
Yumuşak başlı isem, kim dedi uysal koyunum?
Kesilir belki, fakat çekmeye gelmez boyunum.
Kanayan bir yara gördüm mü yanar tâ ciğerim.
Onu dindirmek için kamçı yerim, çifte yerim.
Adam aldırma da geç git, diyemem, aldırırım:
Çiğnerim, çiğnenirim, hakkı tutar kaldırırım.
Zâlimin hasmıyım amma severim mazlûmu...
İrticâın şu sizin lehçede mânâsı bu mu?
– Yok canım!
– Yok deme!
– İfrât ediyorsun, Köse!
– Ya?
İşte ben mürteciyim, gelsin işitsin dünya!
Hem de baş mürteciyim, patlasanız, çatlasanız!
Hadi kânûnunuz assın beni, yâhut yasanız!
– Yasa yok şimdi!
– Neden, bitti mi?
– Çoktan bitti.[5]

Mehmet Âkif ile aynı dönemde yaşayan Ömer Seyfettin, irtica ve mürteci kavramlarını hem bir makalede hem de bir hikâyesinde tema olarak kullanır.

31 Mart Vak'ası ile ilişkili olarak kullanır. Makale konusu olarak seçilen kavram 'mürteciler'dir ve metnin adı "Mürteciler Karşısında Din" adını taşımaktadır. Bu makalenin içeriğinde yazar, 'mürteci' kavramını

[5] Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 398-400.

Ziya Gökalp'in *Yeni Hayat* adlı kitabı dolayısıyla gündeme getirir: Dinî ve siyasi bir kavram olarak sahne alan irtica/mürteci kavramını Ömer Seyfettin yeni bir alana taşır: Bu da edebiyat, dil, kültür bağlamıdır.

"Son günlerde Ziya Gökalp Bey'in *Yeni Hayat* unvanlı bir kitabı çıktı." diye başlayan makale, kitap hakkında olumsuz değerlendirmelere bir cevap olsun diye yazılmış izlenimi vermektedir. Yazar, bu yazıyla, hem kitaba –dolayısıyla Ziya Gökalp'e– yapılan haksızlığı giderme amacı taşımakta hem de kendi düşüncelerini açıklamada bir dayanak kıldığı kitabı tanıtmaktadır. Yazara göre kitap üzerinde yapılan tartışmalardan bir sonuç çıkmamasının sebebi, kişilerin düşünüş tarzlarının farklı oluşudur. Ona göre münevverler 1) Mürteciler, 2) Muhafazakârlar, 3) Liberaller ve 4) Radikaller olmak üzere 4 gruba ayrılır.

Ömer Seyfettin metnini 'mürteciler' üzerine kurmakta ve şöyle demektedir:

> Mürteciler devrini bitirmiş, ölmüş, müstehase hâline gelmiş bir sistemin bugüne artakalanlar'dır (*Survivant*). Ona göre cemiyetler "aşiret, kavim, ümmet ve millet" devirlerine göre tekâmül eder, Türkler de diğer cemiyetlerde olduğu gibi bu devirlerden geçmiştir. Uzun süre ümmet devrinde yaşayan Türklerin edebiyatı, idaresi, teşkilatı, telakkileri, gayeleri, mefkûreleri ve hissiyatları dinî idi. Tanzimat'la bu telakki değişmiş.
>
> Bir gün geldi ki ümmet sistemi anormal oldu. Fakat fikren hâlâ bu sistem içinde yaşayanlar vardı. Hâlâ da vardır. İşte bunlar mürtecilerdir. Tekâmül hakikatini kabul etmedikleri için hayatın revişini bozmağa, 'maziyi olduğu gibi iade etmeğe' çalışırlar. Onlarca edebiyat kaside, gazel, naat, terkip, terci vesairedir. Lisan üç ayrı lisanın kaideleri, sarfları, nahivleriyle yapılmış sun'i bir şeydir. Hakiki Türkçeye akıl erdirmezler. Şe'nî lisanın vücuduna bile ihtimal vermezler. Nazarlarında vezin ancak Acem aruzudur. Millî vezinleri 'parmak hesabı' diye tahkir etmeğe yeltenirler.
>
> (...)
>
> *Yeni Hayat*'ın bir telakkisi olan
>
> Benim dinim ne ümittir ne korku
> Allah'ıma sevdiğimden taparım
> Ne cennet ne cehennem ne korku
> Almaksızın vazifemi yaparım,
>
> iken; mürteci bu serbest, bu hakikî mezhebi küfür saymakta gecikmez. Kılavuzu olan nakliyattan deliller getirip itiraza kalkar. Vecdin coşkun samimiyetini duymaz. 'Ham zühd'e din nazarıyla bakar.

Hücumcu mürtecileri de ikiye ayıran Ömer Seyfettin, makalenin bundan sonraki kısmında kavramları dinle ilişkilendirerek kullanır ve mürtecileri: Samimiler ve riyakârlar olarak sınıflandırır.

Samimi mürteciler sırf 'geri kalma'nın, geri zihniyetin kurbanıdırlar. Onlar Yeni Hayat'a karşı itiraza bile lüzum görmeyen, kendi umdelerinin mantığıyla yaptıkları hücumlarda merttirler. Riyakârlar ise, savletlerini asrî, yeni umdelerin arkasına saklarlar. "Samimi mürteci, ümmet sisteminin yaşamadığı vatanı istemez. Riyakâr mürteci ise nasıl bir vatan istediğini de bilmez. Çünkü o:

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 Huda'nın,

şiirindeki vatana karşı çıkar.

-Vay Türkçe ezan okunur mu? diye ayağa kalkar."

Ömer Seyfettin bu şiiri kendince anlamlandırır ve "Evet, şüphesiz Türkçe ezan okunmaz." diyerek şöyle sürdürür düşüncelerini:

Her milletin millî sembol hâlindeki duaları millî lisanla değildir. Mesela birçok Hristiyan milletler birçok dualarını millî lisanı bilmedikleri Latince lisanıyla okurlar. Türkün vatanında ezanın sembol mahiyetindeki kelimeleri Arapça kalacak, fakat din millileşecek; Türkün idrakine, vicdanına hulül ederek Türkçeleşecektir. Köylü ettiği duanın mânâsını bilecektir. Bundan tabii bir hak olabilir mi? İşte ezan diye timsalî olarak kastolunan dindir, dinin asıl kendisidir. Türkçeden maada bütün Avrupa lisanlarına büyük bir dikkatle harfi harfine tercüme olunan Kur'an'ın asıl salikleri, mü'minleri olan bizlerin lisanına hâlâ naklolunmaması layık mıdır? Şüphesiz bir gün gelecek her Türk dininin kitabını kendi ana diliyle okuyabilecektir.

Mürteciler 'millet, milliyet' telakkisinin de düşmanıdırlar. Millet ile kavim, aşiret, kabile, soy ve ilh. arasındaki farkları bilmedikleri için, "İslamiyet'te milliyet davası yoktur." derler. Kardeş bir cemiyet içinde, kardeş kabilelerin vesairelerin birbirleriyle uğraşarak büyük kuvveti zayıflatmalarını İslamlık hakikaten menetmiştir. Fakat İslamlık aynı zamanda 'örf'ü tebcil ile 'maruf'u emretmiştir.

(...)

Mürteci millet mefhumunu idrak etmediği için şe'niyetin timsali olan bu hakikatleri bir bid'at sayar. Vazife, ahlak, medeniyet ve ilh. telakkileri de başkadır. Eski ümmet sistemini iadeye çalışan mürtecilerin mefkuresi, 'İslam ittihadı' olabilir. Türk milliyetperverleri bunun aleyhinde bulunmazlar. Fakat meşru, makul, mantıkî yollardan gitmek şartıyla.

Ömer Seyfettin bu satırları izleyen yerlerde İslamcıların bütün İslam milletlerini tek bir lisan kullanmaya zorladıklarını bunun ise mümkün olmadığını açıklamaktadır.

(...)

> Mürteciler ümmet sisteminin devletini isterler. Asri devlete akıl erdiremezler. (...) Samimi mürtecinin *Yeni Hayat* içinde beğenecekleri bir satır bile yoktur. Hele meslek kadını, kadının iktisadi, resmî, ilmî, edebî, bedii,.. hayata girmesi onların kabul edebilecekleri şeylerden değildir.
>
> (...)
>
> Yeni bir mefkure yaşarken eski bir mefkureyi idame, irticanın ta kendisidir... İrtica bir geriliktir, fikrimizin hayata uymayıp eski umdelere bağlı kalmasıdır. Hayatın bu hakikatini duyamayan mürteciler bir nevi zihni sakatlardır. Ne kadar izahat verilse *Yeni Hayat*'ı anlayamazlar.[6]

İrtica, bu makaleden başka Ömer Seyfettin'in bir hikâyesinde de tema olarak da işlenmiştir. "İrtica Haberi" adını taşıyan hikâye, *Genç Kalemler* dergisinin 6. sayısında, 1911'de yayımlanmıştır.

O zamanlar genç bir zabit olan yazar, hikâye metnini anı/günlük tarzında yazar. Birinci bölüm

1 Nisan 1325, Köprülü adını taşır. Yazar, hikâyenin bu bölümünde Selanikli arkadaşı Âkil'den, İstanbul'la haberleşmenin kesildiğini öğrenir. Hürriyet taraftarı olarak İstanbul'da öldürülen *Serbesti* gazetesinin yazarından, (Mizancı) Murat Bey'in baskılarından vs. söz ederler. Yazar, arkadaşına askerlik görevini tamamladıktan sonra hayatını öğretmen olarak devam etmek isteğinden, günlerini tarih ve düşünmeyi öğretmekle geçirmekten bahseder. Bu arada bir süvariden, Harbiye Nazırı ve Sadrazam'ın vurulduğu haberini alırlar. Doğruca İttihat ve Terakki mensuplarının bulunduğu otele giderler. Telgraf müdüründen, Rumeli'de bulunan bütün asker ve ahalinin İstanbul'a gideceğini ve meşrutiyetin ilan edileceğini öğrenir. Yazar, Osmanlı'nın parçalanacağını görmüş gibidir. Bitkin bir hâlde kışlaya döner. Yaşadıklarını, duyduklarını ve endişelerini defterine not eder.

2 Nisan 1325 tarihini taşıyan ikinci bölümde yazar, zabit arkadaşıyla bölüğüne gidişini ve bölükte yaşananları anlatır. Herkes Sultan Abdülhamit'e diş bilemektedir. Büyük bir protesto mitingi tertiplenecektir. Mitingde ateşli konuşmalar olur. Abdülhamit'in hal'i istenmektedir. Bu arada medrese hocaları da olan biteni, biraz kayıtsız biraz da küçümsemeyle izlemektedir. 3 Nisan 1909 Cuma günü herkes Cuma namazına gider. Yazar, Cuma namazına giden cemaatten hutbede Abdülhamit'in adının zikredilmediğini öğrenir. 31 Mart Vak'ası'nı izleyen ilk üç günde Makedonya'da durum bu merkezde iken; yazar, İstanbul'da paşaların, hocaların, yetkililerin Abdülhamit'e riyakârca bağlılıklarını bildirdiklerini düşünmektedir.[7]

[6] *Millî Ta'lîm ve Terbiye Mecmû'ası*, s. 5, 5 Ağustos 1334, Ağustos 1918 (Aktaran Hülya Argunşah, Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri, Makaleler 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s. 47-56.

[7] Ömer Seyfettin, *Bomba*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 2002, s. 113-124.

Necip Fazıl Kısakürek bir yazar ve şair olarak mürtecilikle suçlanmış ve yargılanmış bir edebiyatçıdır. Ona yöneltilen bir suç kavramı olarak 'mürtecilik'i kerih bir şey olarak değerlendirmez Üstat. Hatta bu suçlamadan kendine has bir övünç payı bile çıkarır o.

> Zamanı kokutanlar mürteci diyor bana
> Yükseldik sanıyorlar, alçaldıkça tabana
> Zaman korkunç daire, ilk ve son nokta nerde?
> Bazı geriden gelen, yüz bin devir ilerde[8]

Üstat, Türkçede mürtecilik ve irticayla yakınlığı olduğu düşünülen ve zaman zaman aynı bağlamda kullanılan 'yobaz' ve 'yobazlık' ifadelerini yeniden tanımlar ve bir eleştiri niteliği yükler. Üstada göre:

> Yobaz ısındırmayan, sevdirmeyen, ürküten
> Kendi çirkin yüzünde güzelliği çürüten[9]

kişidir. Ve geçmişteki yobaz ile günümüz yobazı arasında bir fark yoktur:

> Din adına yol kesen dünkü yobazın oğlu
> Yine sen kesiyorsun, küfür uğrunda yolu[10]

Üstat, bir yobaz imgesi olarak kara cüppeyi görmektedir.

> Tek istikamet Kâbe
> Ve tek örnek sahabe
> Böyle yükseldi sütun
> Böyle kuruldu kubbe
> Derken nuru karartı
> Yobazda kara cüppe

Bu tanımlar, görüldüğü gibi hem ironik hem de öfke doludur.

Nesir olarak 'irtica ve mürteci' kavramlarının en detaylı olarak ele alındığı eser, Necip Fazıl'ın temel eserlerinden biri sayılan *İdeolacya Örgüsü*'dür. Üstat bu metinde 'mürteci ve irtica' kavramı için yeni tanımlar getirir, kavramın anlam alanını genişletir ve bu izahlardan anlamayan veya anlamak istemeyenlere öfkelenir ve çare olarak gene ironiye başvurur. Üstada göre 'Mürteci-İrtica' kavramlarını kullananlar, "ucuz klişelerle geçinen ve tekerleme çiğneyen, sahte nispetler kuran bir hokkabaz, bir zamane yobazıdır".

Metin, anlamak isteyen bir tavırla, yani mürteciyi tanımlamakla başlar:

> Mürteci, lügatte 'geriye dönen' demek... Yani sabit bir yeniden eskiye, iyiden kötüye, ileriden geriye dönmek isteyen... Bu hesaba göre saban, traktörün; Arnavut kaldırımı, asfaltın; kağnı, trenin yanında birer irtica unsurudur. Ve nispetler doğrudur.

[8] *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1983, s. 387.
[9] Necip Fazıl, *Öfke ve Hiciv*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1988, s. 183.
[10] *Çile*, s. 352.

> Bu nispetler elbette ki doğru... Zira bir hâlin öbür hâle gerilik isnat edebilmesi için, evvela onların bir cinsten olması sonra da birinin öbürüne nazaran bedahet derecesinde sabit bir tekâmül belirtmesi şarttır. Biri öbürünün içinden çıkmış olacak, böylece zaruri tekâmül kanununun canlı ifadesini teşkil edecek ve öbürüne nazaran üstünlüğü bedahet çapında bulunacak.
>
> Fakat birbirine göre ileriliği ve geriliği sadece zamanın kaba kemiyet ve basit kronoloji senedinden başka bir şeye dayanmayan zıt keyfiyetler arasında irtica isnadı, ancak hakkı yenmek istenilenlere, peşin mahkûmlara ve mazlumlara karşı kullanılan fikirsiz ve haysiyetsiz damgalardan başka ne olabilir?

İrtica/mürteci silahının özellikle komünistler tarafından kullanılan bir kavram olduğu üzerinde duran Necip Fazıl'a göre bu bir düşünce düşmanlığıdır.

Üstat metnin diğer satırlarında diyalektik yöntemle bu suçlamaları cevaplandırır:

> Bir şey geri ise geriliğini, ileri ise ileriliğini mücerret planda ispat yerine, kastî bir duyguyu mütearife diye el çabukluğuna getirip yani esasa ihanet edip adi usul hileleriyle muhatabını çürütmeye yeltenmek, eğer insanoğlunda dalalet hidayetten evvelse, (bu) mürteciliğin daniskasıdır.
>
> İyice belleyelim ki gerçek yeninin, doğrunun, ilerinin yolunu kesenler ve zamanı kokutanlar, mücerret planda müdafaa edemedikleri kendi hâllerinin üstüne kapanıp, mücerret planda müdafaasını yasak ettikleri hâllere mürtecilik isnat edenlerdir.

Necip Fazıl aynı metinde irtica kavramıyla kastedilen 'gericilik' kavramına da yer verir ve 'ilerici-gerici' tartışmasına sert bir polemikle ve keskin bir akıl yürütmeyle katılır:

> 'Gerici'... O da ne kelime! Gerilerinde damgamız mı var ki 'gerici' oluyoruz. 'Gerici' kelimesi ancak gerilerini döndürmekten başka hüneri olmayanlara yakışır. 'İleri' bir yuvarlak üzerinde gezici bir noktadır. Bakarsınız, kendisini ileri sanan, sabit ve ölü noktanın gerisinde, bakarsınız ilerisinde... Bütün hikmet, daire sırrını ve devir farkını kestirebilmekte değil mi?
>
> Zaman, yokuşu çıkarken de ilerler, yokuşu inerken de... Çıkıştan sonra gelen inişin zamanı, çıkışa geri mi diyecektir? Bugünkü Makaryoslu Yunan cemiyeti, iki bin şu kadar yıl sonra geldiği için Sokratesli Yunan cemiyetine geri mi desin?[11]

Bu satırlarda görüldüğü gibi Üstat, kavramları diyalektik metotla kendince tanımlayıp bu yeni içerikle bir problemi olmadığını göstermekte ve kavramın kötü görülen yüzünü ise kullananlara iade etmektedir.

Ancak Üstadın hedefi sadece 'karşı taraf' değildir. O, aynayı kendi camiasına da tutmaktan ve yeni bir açılım kazandırdığı bu kavramlarla konuşmaktan çekinmez. Onun dilinde "Ham Yobaz ve Kaba Softa" deyimleri bol bol geçer. Hem yazılı metne döktüğü hem konferanslarında kullandığı bu kavramları ondan başkası kullanmaz. Ona göre ham yobaz ve kaba softa "mukaddes şeraitın kışrında kalmış, vecdsiz, çilesiz, hikmetsiz insan"dır. "Allah'ın emri ve Peygamber'in tavrı önünde hiçbir teftiş ve muayene hakkına malik olmayan aklı, bir süvari gibi durduracağı ve koşturacağı yeri ayırt edemeden, onu yerinde durdurmak ve yerinde koşturmak emrinin bizzat din buyruğu olduğunu kestiremeden topyekûn yasak bilen ve sırf bu sebeple bütün tarihi felaketlerimize yol açan içten bozucu kişilerin sıfatıdır" ham yobaz ve kaba softa...[12]

'Yobaz' nitelemesini irkiltici bulan Necip Fazıl, "Merak etmeyin bize de yobaz diyorlar." diyerek bu kavramla dinleyicileri teselli etmek ister gibidir. "Biz yobazı kendi hakikatimizi bozanlar olarak kullanıyoruz. Onlarsa amele bağlı ve tek kelimeleri 'şeriat' olan insanlara yobaz diyorlar. Yobazlık öbür mânâda (hakikati bozanlar anlamında) ne kadar aşağılık bir şeyse, (amele bağlı şeriat anlamında) en büyük rütbedir.

Üstada göre yobaz kavramı, Müslümanlarla diğerleri arasında temel bir ölçüttür; çünkü "yobaz, bir fotoğraf filminde bizim negatifimizdir. Beyazımız onda siyahtır, siyahımız onda beyaz..."

> Her sahada yobaz, birbirinin aynıdır. Hususi bir ruh yapısı... Damı, penceresi, bacası hatta helası olmayan bir küp... Bir zindan manzarası. Hakikat güneşi o kürenin neresine vurursa yobaz, karanlığa doğru kaçan tiptir. Hiç güneşe tahammülü yok. Bir yarasa... Girift, eski dil ve tabirle muğdil, yani çapraşık, dolaşık, derin, ulvi ne varsa yobaz onun cahilidir. Dört köşe kapak. Ve meçhule hürmetsizlik. Burada duralım. Yobazın büyük mânâsı burada teşekkül ediyor. Meçhule hürmetsizlik. Sanki yobaz, bütün kâinatı nokta nokta topografya hâline getirmiş de kendisi içinde kalmamış gibi bir garip kafa enaniyeti içindedir.
>
> Muhiddin-i A'rabî Hazretleri büyük bir hikmet koyuyor ve diyor ki: "Zıtlar eğer birleşseydi bir daha birbirinden ayrılmazdı." Muazzam bir sözdür bu. Yobazda zıtlar ve antitezler yoktur. Ve bu hikmetten yoksundur tamamıyla. Dönemeçleri bilmez. Bir hikmetin bir dönemeçte aksine döndüğünü bilmez. O ahengi bilmez. Tefekkürü yoktur. Yalnız davculcuvari tebliğcidir. Ahmakça inanışla, aptalca reddediş arasında tecelli sahibidir.
>
> Din yobazında bazı farikalardan sonra büyük farika, en ayırıcı unsur, aşksızlık ve hikmetsizliktir. Yobazda ne aşk vardır ne korku... Dikkat edin, yobaz korkmaz, korkutur.[13]

[12] *Age.*, s. 161.

[13] NFK, *Hesaplaşma* (Tarihte Yobaz ve Yobazlık), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1990, s. 65-96.

Görüldüğü üzre bu açılımlar Necip Fazıl'dan başkasında yoktur. Üstat, sanatçı kişiliğinin getirdiği imkânı kullanarak yobazlığı çeşitlere de ayırır. Buna göre son yobazlar kültürel ve siyasi alana Tanzimat'la girmiştir. Vehhabiler, (dinde) reformcular yobazların dinî alandaki tezahürleri; Batı yobazlığı ve makine yobazları ise kültürel alandaki karşılıklarıdır.

Tasnifimizde yer alan ve irtica/mürteci kavramıyla kastedilenleri gerçekten anlamak isteyen ve bu konuda kafa yoran örneklerden biri ise Peyami Safa'dır. Peyami Safa bir entelektüel olarak kelimenin etimolojisi, Batı dillerinde ortaya çıkışı ve kullanım alanıyla ilgilenir ve yönettiği *Türk Düşüncesi* dergisinde konuyla ilgili özel bir sayı çıkarır. "İrtica Münazarası" adını taşıyan aşağıdaki metin 1960'ta *Tercüman* gazetesinde yayımlanmıştır:

> İrtica, Arapça bir kelimedir ve 'gerileme' anlamına gelir. Batı dillerinde 'reaksiyon' kelimesi kullanılır. (Fransa'da *reaction*, İngilizcede *reaction*, Almacada *reaction* ve *Gegenwirkung*, İtalyancada *reazone*) Hepsi aynı köktendir ve umumi mânâsı 'geriye doğru hareket-tir.' Hususi mânâsı, fizyolojide ve psikolojide, bir tenbihe karşı uzviyetin veya ruhun cevabıdır. Sosyolojide, muayyen bir istikamette kendini yeniden tadil eden bir varlığın aksi istikamette kendini yeniden tadil etme hareketidir. Bu hareketin tam bir reaksiyon olabilmesi için, az çok şuurlu olması ve normal ölçüyü aşması lazımdır. (Fransız Felsefe Cemiyetinin yayımladığı *Tenkidi ve Teknik Felsefe Lügati*. A. Lalande. "Reaction" kelimesi)
>
> Meşhur İngiliz filozofu Herbert Spencer, irtica hareketlerine karşı doğan tepkiye 're-reaction' adını vermiştir.
>
> Demek ki bir memlekette irtica davranışı olduğuna hükmedebilmek için: 1) Şuurlu, 2) Normal ölçüyü aşan, 3) Müesses nizamı yıkıp daha geri nizamı kurmaya matuf ve 4) Temayül değil, sosyal hareket (*action*) hâlinde bir davranış bulunmak şarttır.[14]

Peyami Safa bu açıklamalar ışığında kendi döneminde nelere irtica ve kimlere mürteci denildiğine bakar ve şu değerlendirmeyi yapar:

> Türkiye'de irtica olduğunu iddia edenlerin delillerine bakalım. Onlara göre radyoda dinî yayınlar yapılması, bazı velilerin çocuklarına Arapça Kur'an ve din dersleri verdirmeleri, bir din yazarının Risale-i Nûr adındaki eserlerini okuyanların büyük bir kalabalık teşkil etmesi, arada bir tarikat ayinleri yapanların yakalanması ve din dergileri yayınlanması irtica hareketleridir. (...) Tarikat ayinleri yapanlara Atatürk'ün sağlığında da çok rastlanırdı. Fakat çeyrek yüzyıldan beri Türkiye'de ne Şeyh Sait isyanı ne de bir Kubilay faciası görülmüştür. Dinî vicdan üzerinde baskı olmadığı için bu tepkilerden uzağız.[15]

[14] Peyami Safa, *Din-İnkılâp-İrtica*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1976, s. 191-193.
[15] *Age*.

Bu kavramları bir suçlama olarak kullananları 'devrimbaz' olarak niteleyen Peyami Safa, dindarların, millî bir tarih şuuruna sahip olanların, gelenekçilerin, milliyetçilerin, klasik ahlak taraftarı olan bütün kişilerin 'mürtecilikle' suçlandığından bahisle sözünü şöyle sürdürür: "Hakiki inkılapçılara göre bir cemiyetin son tekâmül merhalesini ondan evvelkine irca etmek (geriye götürmek) isteyenler, mürtecilerdir. Böyle bir niyeti olmayıp da mevcudu muhafaza etmek isteyenler mürteci değil, muhafazakârlardır. En ileri memleketlerde sık sık iktidara gelen büyük partileri vardır. Mevcudu muhafaza etmeyen bir cemiyette, kökü geçmişte olmayan geleceğin temelsiz kalacağına ve yıkılacağına inanırlar.

Türkiye'de irticaın ilmî tarifi yapılmamıştır. Bu esaslı noksanı elimden geldiği kadar ortadan kaldırmak için *Türk Düşüncesi* adındaki mecmuanın Mayıs sayısını baştan başa irtica meselesine hasrettim."[16]

"Batılıların 'revolution' dedikleri kavrama eskiden beri biz hatalı olarak 'inkılâp' veya 'ihtilâl' demişiz, sonra beğenmeyip 'devrim'e çevirmek istemişiz. Bu da yarı tutmuş. (...) Batılıların 'reaction' dedikleri kavram da dilimize, yine yanlış olarak 'irtica' diye geçmiş. Şimdi bu iki kavramı 'İlericilik' ve 'Gericilik' diye karşılıyoruz. Türkçe olmak gibi meziyetlerine karşılık dünya kültür dillerinde bambaşka mânâlar almak gibi uygunsuzlukları var.

İlericilik, ne devrim, ne inkılâp, ne de ihtilâl ifade eder. Herhangi bir normal ıslahat hareketi de ileri bir harekettir. Gericiliğe gelince, bu esasen 'reaction' kavramını karşılamayan Arapça irtica kelimesinden tercüme edilmiş, ne fizikteki, ne kimyadaki, ne fizyolojideki, ne psikolojideki, ne sosyolojideki, ne felsefedeki 'reaction' terimine karşılık olmayan hatalı bir terimdir. Türkiye'ye televizyon gelirse bu bir ileri tekniktir fakat ne inkılâptır, ne ihtilâldir, ne de devrimdir. 1935 modeli bir otomobilin de tekniği geridir fakat böyle bir araba kullanmak gericilik değildir (1961, *Son Havadis*).[17]

Peyami Safa'nın değişik zamanlarda ve gazetelerde yazdığı fıkralar "Objektif" serisi olarak yayımlanmıştır. Yukarıdaki düşüncelerini de içeren bu metinlerden öğreniyoruz ki Türkiye'de irtica/mürteci, ilericilik-gericilik, yobazlık kavramlarıyla aşağıdaki konular arasında bir ilgi kurulmuştur. Başlangıçta 31 Mart Vak'ası ile ilgili olarak siyasi bir nitelik taşıyan bu kavramlar, Falih Rıfkı'nın metninde; millet hâkimiyetine karşı çıkmak ve saltanatı geri getirmeyi istemekle ilgilidir. Yeni dönemden sonra bu kavramalara:

[16] Adı geçen derginin içeriği şöyledir: "İrtica Nedir?" (Peyami Safa), "Türkiye'de İrtica Var mı?" (Prof.Dr. Ali Fuat Başgil), "Dine Hücum Edenler Kime Hizmet Ediyorlar?" (A.F.B.), "Batı'da ve Bizde İrtica" (Prof. Hilmi Ziya Ülken), "Softa ve Mürteci" (Prof. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu), "Tarihimizde İrtica" (Vecdi Bürün), "Dün ve Bugün İrtica-İnkılap" (Doç. Cahit Tanyol), "66 Devletin Anayasalarına Göre Din ve Devlet Münasebetleri" (Av. Bekir Berk), "Nurculuk Bir irtica Hareketi midir?" (B.B.) "Emil Durkheim ve Ch. H. Elciwood'un Din Hakkındaki Sözler"i (1 Mayıs 1959, cilt: 10, sayı: 56-57).

[17] *Din-İnkılâp-İrtica* agy.

Cumhuriyet'in kılık-kıyafet yeniliğine karşı olmak –özellikle şapka giymemek–, kadınların iş veya kamu hayatına katılmasına karşı çıkmak, tekke ve zaviyelere gitmek, Hilafet istemek, bilimsel ve teknolojik yenilikleri benimsememek, terakki ile İslam dini arasında bağ kurmak, harf inkılabına karşı çıkmak, Arap harflerinin kullanımını istemek, matbaanın geç gelmesi, ibadet dilinin Arapça olmasında ısrar etmek, haremlik-selamlık ayırımı yapmak, komünizme karşı olmak, türbelere gitmek, hurafelere inanmak, Lokman Hekim de denilen halk ilaçlarıyla tedavi olmak, yılbaşı kutlamalarına katılmamak ve karşı çıkmak, dilde eski kelimeleri kullanmada ısrar etmek ve öztürkçeye karşı olmak, Avrupa değerlerine karşı çıkmak, medeni kanuna karşı çıkmak, taaddüd-ü zevcat (birden fazla kadınla evlilik), mirasta pay eşitliği, laikliğe aykırı davranmak, karma eğitime karşı çıkmak, Atatürk'ün manevi kişiliğine saygısızlıkta bulunmak, Pantürkizm davasında bulunmak, ezanın Türkçe okunmasına karşı çıkmak, kadınların çarşaf giymesi, peçe kullanması, başörtüsü (türban) kullanımı, vs. gibi olaylar, durumlar ve kavramlar eklenmiş ve bu kavramlarla birlikte tartışılmıştır. Yukarıda adı geçen ve geçmeyen birçok yazar, şair, vaiz, müftü, gazeteci, ilim ve siyaset adamı, yine bu sayılan durum ve olaylar vesile edilerek irtica/mürtecilik kavramları çerçevesinde değerlendirilmiş ve kanunda bu lafzın geçtiği bir suç unsuru olmamasına rağmen, yazıları ve konuşmaları Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesiyle ilişkilendirilmiş ve cezalandırılmışlardır.*

* 1960 sonrasından 80'li yılların ortalarına kadar Türk düşünce ve siyasi hayatına mührünü vurmuş olan 163. maddenin tarihî gelişimi şöyledir:
26 Şubat 1341 (1925), Kanun no: 556
Madde: 1. Dinî ve mukaddesat-ı diniyyeyi siyasî gayelere esas veya âlet ittihaz maksadı ile cemiyetler teşkili memnudur. Bu kabil cemiyetler teşkil edenler veya bu cemiyetlere dahil olanlar hain-i vatan addolunur. Dinî ve mukaddesat-ı diniyyeyi âlet ittihaz ederek şekl-i devleti tebdil ve tağyir veya emniyet-i devleti ihlal veya dinî veya mukaddesat-ı diniyyeyi âlet ittihaz ederek her ne suretle olursa olsun ahali arasına fesat ve nifak ilkası için gerek münferiden ve gerek müçtemian kavli veya tahriri veyahut fiilî bir şekilde veya nutuk iradı veyahut neşriyat icrası suretiyle harekette bulunanlar kezalik hain-i vatan addolunur.
Takrir-i Sükun Kanunu 4 Mart 1341 (1925), Kanun no: 578
Madde: 1. İrtica ve isyana ve memleketin nizamı içtimaisini ve huzur ve sükûnunu ve emniyet ve asayişini ihlale bais bilumum teşkilat ve tahrikat ve teşvikat ve teşebbüsat ve neşriyatı hükümet, Reisicumhurun tasdiki ile re'sen ve idareten men'e mezundur. İşbu ef'al erbabını hükümet İstiklâl Mahkemesine tevdi edebilir.
Türk Ceza Kanununun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkındaki Kanun (16 Haziran 1949), Kanun no: 5435
Madde: 163, 2. Laikliğe aykırı olarak, devletin içtimai veya siyasi veya hukuki temel nizamlarını, kısmen de olsa dinî esas ve inançlara uydurmak amacı ile cemiyet tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare eden kimse iki yıldan aşağı olmamak üzere hapis cezası ile cezalandırılır. Böyle cemiyetlere girenler veya girmek için başkalarına yol gösterenler altı aydan aşağı olmamak üzere hapis cezası ile cezalandırılır.
Laikliğe aykırı olarak, devletin içtimai veya iktisadi veya siyasî veya hukukî temel nizamlarını kısmen de olsa dinî esas ve inançlara uydurmak amacı ile veya siyasî menfaat veya şahsî nüfuz temin ve tesis eylemek maksadı ile dini veya dinî hissiyatı veya dince mukaddes tanılan şeyleri alet ederek her ne suretle olursa olsun propaganda yapan veya telkinde bulunan kimse bir yıldan beş yıla kadar ağır hapis cezası ile cezalandırılır.

Yukarıdaki durum, olay ve olgular muvacehesinde gericilik-ilericilik, dolayısıyla irtica ve mürtecilik, yobazlık tartışmasına şiir ve yazılarıyla katılan bir başka yazar da Arif Nihat Asya'dır. O da öncelikle Necip Fazıl gibi ironik bir üslûpla yaklaşır bu kavramlara. Çünkü ironik söylem hem Arif Nihat Asya'nın kişiliğine ve şiir anlayışına uygundur hem de şair artık anlamak istemeyen, suçlayıcı söylemi ideolojik bir tavır hâline getiren ve bile isteye bu kavramları saptırarak kullananların ikna edilemeyeceğini görmüştür. Bu durumda en etkili silah hicve, ironiye yaslanmaktır.

> Tarihlere, destanlara yol bulabilsem
> Hiç durmadan, düşünmeden geri giderim
> Buna şaşma ki geçmişte yaşamayı ben
> Gelecekte yaşamaya tercih ederim[18]

Arif Nihat Asya "Gericiler" adını verdiği metinde de görüşlerini şöyle açıklar. Dikkat edilirse bu ifadeler üslûp ve diyalektik mantık bakımından Necip Fazıl'ın yaklaşımlarına benzemektedir:

> Bize 'gerici' diyenler, darda kaldıkları zaman imdatlarına koşacak taze kuvvetlerin, geride beklemesi usûlünden haberdar olmayanlardır. Bize 'gerici' diyenler, hareketlerde her gücün arkasını ardcılarla emniyete alması gerektiğini bilmeyenlerdir. Bize 'gerici' diyenler, önde ezilmekten korkanlardır. Bize 'gerici' diyenler, karada motor gücünün, suda uskurun geriden ittiğini öğrenememiş olanlardır. Bize 'gerici' diyenler, biraz da ön saftan kaçacakları temizlemek vazifesiyle geride olduğumuzu anlamalıdırlar. Bize 'gerici' diyenler, dümenin de geride olduğuna dikkat etmeyenlerdir. Bize, gerici olduğumuzu söyleyerek, taş atmaya kalkışanlar, arabalarının dikiz aynasını kıracaklarını hesaba katmayanlardır. İlerde olmak şerefini kendilerine alıkoyanlar, bugünün stratejisinde cephe gerisinin cepheden farkı kalmadığını bilmeyenlerdir. Bize 'küflü' diyenler, penisilinin küften elde edildiğini bilmezden gelenlerdir. Bize 'yobaz' diyenler, kendi özel ilericilik anlayışlarının inkâr ve mel'anet yobazlarıdır. Bize 'karanlık ruhlu' diyenlerin kökleri aydınlıkta mıdır? Bize 'mutaassıp' diyenler, renklerinin dışında renk tanımayanlarla hoşgörüden faydalanmayı kendilerinin imtiyazı olarak kabul edenlerdir. Bize 'dinci' bize 'ümmetçi' diyenler, millet tarifinin kara cahili olanlardır. Bize 'örümcek' diyenler olsa olsa sineklerdir.
>
> Bizden 'engellerimiz' şikâyetleriyle söz edenler, arabalarında freni fuzuli gören gözü dönmüşlerdir. Bize 'inkılap düşmanı' diyenler, 'inkılap'ın mânâsını Sovyet lügatlerinden öğrenenlerdir.[19]

İrtica tartışması yukarıda sıralanan maddeler sebebiyle sık sık gündeme geldiği için, bu tartışmalardan uzak kalamayan hatta suçlamalara hedef

Yukarıdaki fıkrada yazılı fiil yayın vasıtası ile işlendiği taktirde verilecek ceza üçte birden yarıya artırılır.
Yayım yeri veya yayım vasıtası veya yayım konusu bakımından az zarar umulan hâllerde faile altı aydan iki yıla kadar hapis cezası verilir (Mehmed Cemal, *163*, Fatih Yayınevi, İstanbul, t.y.)

[18] Arif Nihat Asya, *Kökler ve Dallar*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1977, s. 191.

[19] Arif Nihat Asya, *Top Sesleri*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1975, s. 247-249.

olan yazar ve şairlerden biri de Sezai Karakoç'tur. Sezai Karakoç, "Asıl İrtica" adını verdiği bir yazısında yukarıdan beri sıralanan atmosfere kısmen bir göndermede bulunur: "Buğdaysız dönen ve döne döne kendini öğüten bir değirmen gibi hep ayni vehimlerin etrafında fırdolayı dolaşıyoruz. Elli yıl önce "İrtica var!" diye bağırıyorlardı, kırk yıl önce "İrtica var", yirmi yıl önce "İrtica var", on yıl önce "İrtica var", beş yıl önce "Gericilik var" şimdi yine "İrtica var". Bu satırlar 70'li yıllara aittir.

Karakoç, önceki yazar ve şairlerde olduğu gibi ironik bir söyleme başvurur: "Pahalılık var" der gibi, "Savaş tehlikesi, şiddetli bir kış var" der gibi irticanın bulunduğunu söylüyorlar. Demek ki irtica elle tutulur, gözle görülür bir vakıa olmaktan çıkmış, bir iklim, bir mevsim, bir basınç merkezi hâline gelmiş! Neredeyse aydan geliyor bu irtica, diyecekler. Cezir hâlinde yok, med hâlinde var!

Kolay değil, elli yıla yakın, dine yapılan, vicdanlarında bıraktığı bir lekenin ve yaranın, pıhtının ve pasın sesini bastırmak! Onu bastıramıyorlar da ancak maskeleyerek dışarı vuruyorlar. Bu tekrarından bıkmadıkları çığlığın psikanalizi yapılsa, çıkacak sonuçlardan en önce kendileri korkacaklar. Vicdan azabı çeken bir katil de "Ben katilim" diye bağırmaz da "Cinayet var!" diye bağırır ve böylece içinde bir tümör gibi toplanan azabı ufuklara dağıtarak biraz hafiflemek ister. Mantık oyunlarına başvurmaksızın Sezai Karakoç da kavramın içeriğini şöyle açıklar:

> "Yangın var!" der gibi bağrışan ve herkesi bir bilinmez yöne ve maceraya doğru sürükleyen bu politika ve basın tulumbacıları, aslında bir noktada haklıdırlar: Bir yangının olduğunda ve bir irticanın bulunduğunda. Ancak bu yangın onların sandığı gibi dışarıda değil kendi içlerindedir, ruhlarındadır, irsiyet noktalarındadır, beyinlerindedir. Bir irtica var ama bu irtica onların sandığı gibi hiç tanımadıkları ve bilmedikleri halkta ve Kur'an'dan ışık alanlarda değil, kendi yüreklerindedir. İlkel insanın kendine ait bir şeyi başkalarına ait sayması gibi, bir şuuraltı tesiriyle bunlar da içlerinde dalbudak salmış irtica şirpençesini dışta görmek istemenin kolayına sapıyorlar. Yani gerçekte bir irtica yok, bir irtica kompleksi var. Bu ukde de kırk yıl dine yaptıkları baskının kendi ruhlarında bıraktığı izden doğuyor. Bunun bir kompleks olduğu o kadar bellidir ki iktidar kesimi "Seçim kanununu değiştirelim" dediği zaman, muhalefet kesimi derhal bağırıyor: "Tehlike var! İrtica var!" O teklifin cevabı bu mudur? Değildir ama gelgelelim, işine gelmeyen her sefer, hastanın, vehmine ilişkin bir hezeyanı tekrarı gibi, bu çıkmaz yolun ağaları da "İrtica var!" diye çığlığı basacaklardır.
>
> Evet, efendiler, irtica var! Tanzimat'tan bu yana irtica var. Kur'an'ın karşısına dikilmek isteyen bir irtica var! Radyoda, üniversitede, basında dilini uzatmadık kutsal mefhum bırakmayan şifasız bir irtica var.[20]

[20] Sezai Karakoç, *Sütun-I*, Diriliş Yayınları, İstanbul, t.y., s. 188-190.

Şair ve düşünce adamı İsmet Özel, irticayla ilgili olarak buraya kadar yazılan ve söylenenlerden daha başka bir yaklaşım sergiler. Ona göre irtica, bu kavramı bir suçlama aracı olarak kullanan kişilerin bir sermayesidir ve o da bitmek üzeredir. Ortada büyük bir korku vardır; o da irticanın elden gitmesi korkusudur. Hatta İsmet Özel'e göre irtica elden gitmiştir ve bütün telaş bundan dolayıdır. Yazarın *İrtica Elden Gidiyor* adını verdiği kitaptaki metin şöyle başlar:

"Rivayet edilir ki bir zamanlar ülkemizde "din elden gidiyor" diye haykıran insanlar varmış. Bu insanlar gerçekten var mıymış, var idiyseler böyle haykırmakla neyi murat etmektelermiş, bunlar konumuz değil. Bizi bugün "irtica elden gidiyor" diye hayıflanan insanlar ilgilendiriyor. Siz bana meseleyi yanlış koyduğumu ve gerçekte ülkemizde "laiklik elden gidiyor" diye haykıran insanların bulunduğunu söyleyebilirsiniz. Ama ben görüşlerimde ısrar ediyorum. Günümüz Türkiye'sinde sadece "irtica elden gidiyor" diye haykırma gücünü kendinde bulan kimse yoktur. Çünkü birileri çıkıp da "laiklik elden gidiyor" demeye kalkarsa onlara şu soru sorulabilir: Siz din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılmasını mı istiyorsunuz? Yani Türkiye'de devlet, din işlerine girmesin mi demek istiyorsunuz? Böyle tüyler ürpertici ihtimaller karşısında laiklik elden gidiyor, demeye yeltenen kişi hemen itiraz edecektir. Hayır, devlet, din işlerine karışsın ama benim istediğim gibi, benim istediğim yönde karışsın, diyecektir. Buna mukabil devlet işlerinin din meselelerinden uzak ele alınması fikrini iyi bulacaktır. Nitekim eskiden böyleydi, diyecektir."

İsmet Özel bu satırları izleyen diğer satırlarda, önceki yazar ve şairler gibi anlamak/anlatmak isteyen tavır alıştan vazgeçer ve ironik bir söyleme başvurur. Ancak bu ironik söylem irtica kavramını elinden kaçıranlara yöneliktir ve onlar adınadır: "Eskiden ne iyiydi, irtica diye bir şey vardı. Gerektiği zaman "irtica var", "irtica hortladı" derdik ve böylelikle siyasi rakibimizi köşeye sıkıştırırdık. Şimdi bu tehdit para etmiyor, çünkü biz ne zaman irticadan söz etmeye kalkarsak, karşımıza insan hakları, temel hak ve özgürlükler gibi tezlerle çıkıyorlar. Eskiden ne iyiydi, insanlar bazı hakları olduğunu ileri süremezler ve biz de uygarlık ülkümüz adına yürütürdük gemimizi. Defalarca peynir gemisinin lafla yürüdüğünü ispat etmiştik. Birine mürteci, gerici, sağcı dedik mi işi bitikti. Şimdi öyle mi? Şimdi ne zaman irtica lafı etsek, bazıları çıkıp "Siz Müslüman değil misiniz?" diye soruyor. Bu soruyu menfi cevap vermek de müspet cevap vermek de işimize gelmiyor. Ama eskiden ne iyiydi. Soruyu biz sorardık. Hem de "Yoksa Müslüman mısın?" edasıyla sorardık. Sakın sen Müslüman olmayasın, diyerek aydın çevrelerde sıkıştırırdık önümüze geleni. Nerede eski günler? Değişiyor her şey, irtica elden gidiyor!"

İsmet Özel daha sonra konuyu ortaya koymak için bazı açıklamalarda bulunur:

"İrtica 'geriye dönüş' demekse önce sormamız gerek: Kimler, hangi geriye dönmek istiyor? Bilen varsa söylesin, acaba "hangi geride kalmış yapı?" bir siyasi faaliyet için esas alınmaktadır? Eğer konuştuğumuz ülke Türkiye ise bu ülkede hiçbir zaman bir aristokrasinin mevcut olmadığını akılda tutmak zorundayız. Bu sebepten Avrupalı anlamda 'royalist' hiçbir akım yaşamadı ülkemizde. Osmanlı hanedanının iktidarı ele almasını isteyen olursa buna deli gözüyle bakılacağını bilmek için fazla zeki olmaya gerek yok. Kaldı ki Türkiye'de modernizmin öncülüğünü yapmış bir ekip olarak bilinen bu tip insanların faraza yönetimde etkin rol oynadıklarını kabul etsek, Batıcılıkta hiçbir kimseyi geride bırakmayacaklarını anlamak çok kolay. Türkiye'de aristokrasi ne kadar yoksa 'kilise' de öylesine uzak ülke insanlarının din anlayışına. İslamiyet bu toplumun hiçbir döneminde kurumlar eliyle ve kurumlar aracılığıyla güç sahibi olmadı. Dolayısıyla İslami tutumlarını ön plana çıkaran bugünün Müslümanları da örgütlü bir gücün nüfuzunu yaygınlaştırmasını değil, belli ilkelerin hayatiyet kazanmasını savunun durumundadır."

İsmet Özel'e göre bazı kimselerin 'mürteci' olarak nitelendirilmesinin sebebi "hâli hazırda olan biteni belli esaslara göre, belli ilkeler doğrultusunda sorgulamaları, yapılan faaliyetlerin nereye vardırılmak istendiğini öğrenmek istemeleridir." Ona göre "Türkiye'de alkolizmi, fuhşu, havadan para kazanma yolunu artırmanın bizi nereye götüreceğini sormak"la mürtecilikle suçlanmak arasında doğrudan bir ilgi vardır. Özet olarak İsmet Özel şunları söyler: "Bütün bunlardan benim anladığım şu: Türkiye'de bazı insanların yalnızca hakları vardır, diğer bazıların yalnızca vazifeleri. Eğer haklarını kullanan insanlara vazifeleri olduğunu hatırlatırsınız "irtica hortlar". Yine vazifeleri yerine getiren insanların da belli hakları olması gerektiğini öne sürerseniz olay "mürtecilerin baş göstermesi" olarak yorumlanır. (...) 'İrtica' soru soranları karalamak için kullanılan 'malzeme'dir. İşte ben çok masumane bir soru soruyorum: Türkiye'de hiç Müslüman kalmasaydı irtica olmayacaktı değil mi?"[21]

Makalemizin başında irtica, mürteci veya ilericilik, gericilik kavramının zamanla hem olumlu hem olumsuz anlamda ve değişik alanlarda da kullanıldığını söylemiştik. Bu, kavramın zamanla yaygınlık kazandığını, aynı zamanda da göreceleştiğini gösteren tipik bir örnektir. Nitekim Necip Fazıl'ın söyleminde ve metinlerinde ham yobaz, kaba softa kavramları bu anlamdadır ve ona göre yobazlık bir alana hasredilemez. Her şeyin bir yobazı olabilir.

Bu anlayışın bir uzantısı olarak edebiyatımızda ilericilik-gericilik tartışması II. Yeni Şiiri dolayısıyla da yapılmıştır. Bir kısım şairlerin gelenekten yararlanması, başka bir grup tarafından 'gericilik' olarak isimlendirilmiştir. Bu konuda yazılmış metinlerden en önemlisi Asım Bezirci'ye aittir. "Şiirde Yenilik, İlericilik ve İkinci Yeni" adını taşıyan metin

[21] İsmet Özel, *İrtica Elden Gidiyor*, Şule Yayınları, İstanbul 1997, s. 12-17.

1972'de yayımlanmış ve ayrıca aynı yazarın *2. Yeni Savaşı* kitabına da girmiştir.

Metinde, edebî gelenekten yararlanmayla ideolojik tercihler arasında paralellik kurulmakta ve ilericilik-gericilik karşıtlığı gene bir yönüyle, medeniyet tarihimize, eski Türk şiir geleneğine ve bu geleneği yenileyerek de olsa onu kabul eden, yadsımayan kişilerin siyasi tercihlerine getirilmektedir söz.

> ...devrimci yazarların genellikle yenilikçi oldukları söylenebilir. Gelgelelim, her yenilikçi yazarın genellikle devrimci olduğu söylenemez. (...) Nedeni şu: Yenilikçiler arasında da ilerici olmayanlara hatta gericilere rastlanabilir. (...) Türkiye'de, örneğin Ahmet Haşim ile Fecr-i âtî'ciler simgeci şiirin öncülüğünü yapmışlar; ama politikada tutucu anlayışın dışına çıkmamışlardır. Ardından Orhan Veli ile Garipçiler de şiirimize önemli yenilikler getirmişler; ama uzun süre (1945'lere kadar) ideolojik bir tavra bağlanmamışlardır. Aynı şekilde İkinci Yeniciler de bazı biçimsel açılımlara ön ayak olmuşlar ama toplumun düzelmesini, değişmesini amaçlamadıkları gibi toplumsal gerçeklere de değinmemişlerdir.[22]

Asım Bezirci bu tartışma bağlamında şu satırlara yer verir:

> Bugünün asıl gericileri, yazdıklarını yıllar yılı devrimci şiirmiş gibi yutturan sahte devrimcilerdir. (...) 1950-1960 arası duyarlıklarını hâlâ sürdürmek istedikleri için Edip Cansever, Turgut Uyar, Cemal Süreya, İlhan Berk ve benzeri şairler bugün gerici bir sanat anlayışını temsil eder hâle geldiler. (...) Gerici edebiyatı belli başlı iki grupta toplamak gerektiği kanısındayım. İlk gruptaki gericiler Necip Fazıl, Faruk Nafiz vs.nin temsil ettiği anlayış çerçevesi içinde bulunanlardır ki, bunlardan söz etmeye değmez. İkinci gruptaki gericilerse 1950-1960 arasında yazmış olup bugün hâlâ etkinliklerini sürdürmekte olanlardır ki asıl kavgamız onlarla olacaktır.

Ataol Behramoğlu'na ait bu satırlar, 1969'da *Ant* dergisinin 8-12. sayılarında yayımlanmıştır. Benzer düşünceleri yine benzer kavramlarla İsmet Özel şöyle dile getirir:

> Bir de gerici gibi görünmediği hâlde gerici olan bir başka edebiyat anlayışının varlığı görülmektedir. Bu da kendini hayatla yenilemeyen, hayat tarafından eskitildiği için gerici olan edebiyattır.[23]

> ... İkinci Yeni gerçekten tümüyle 'gerici' bir şiir miydi? Kurucuları arasında Sezai Karakoç gibi sağcılar da bulunsa, İkinci Yeni'yi toptan gericilikle damgalamaya dilim varmıyor. Ama verdiği ürünleri çözümleyince ve bu ürünlerin çokluk egemen sınıfların işine yaradığını düşününce, ona 'ilerici' sıfatını takmak da hiç elimden gelmiyor.[24]

[22] Asım Bezirci, *2. Yeni Savaşı*, Tel Yayınları, İstanbul 1974, s. 189-197.
[23] *Age.*
[24] *Yeşil Gece*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1995, s. 165.

Türk edebiyatında irtica, mürteci, gericilik-ilericilik, yobazlık gibi kavramlar edebî eserlerin de vazgeçilmez temalarındandır. Ancak edebî eserlerde bu kavramlar doğrudan tema olarak ele alınmaz, bu ve benzeri kavramlara eserlerin kahramanları dolayısıyla yer verilir. Hemen anlaşılacağı gibi bu kahramanlar da en geniş anlamıyla 'din adamları'dır. Tanzimat'la birlikte başlayan din adamlarına yönelik eleştirilerde zamanın gerçeği gereği tabii ki bu kavramlarla ilgili değildir. Eleştiriler öncelikle din adamlarının cahilliği, menfaatçi kişiliğiyle ilgilidir. 'Din adamları' diyebileceğimiz kişilerin irtica, gericilik gibi kavramlarla ilişkilendirilerek işlenmesi Cumhuriyet sonrasına denk düşmektedir. Başlangıçta özellikle Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın romanlarında halk ilaçlarıyla tedavi, muska yapmak, görücü usulle evlilik ve falaka gibi kişisel ve lokal olaylarla ele alınan hoca tiplerine Cumhuriyet'ten sonra eğitim (okul-medrese çatışması), Kurtuluş Savaşı'nda taraf olma (Saltanatçı-hilafetçi olma), cehalet, dinî ve dince kutsal sayılan değerleri sömürme, Cumhuriyet'in getirdiği yeniliklere karşı çıkma, Atatürk'ün manevi kişiliğine saygısızlıkta bulunma gibi temalar eklenmiş ve dolayısıyla da hocalar irtica/mürteci kavramlarıyla yan yana anılır olmuştur. Roman, hikâye ve tiyatrolarını bu ve benzeri temalar üzerine kuran yazarların belli başlıları arasında Reşat Nuri Güntekin'i, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nu, Halide Edip Adıvar'ı, Reşat Enis, Rıfat Ilgaz'ı sayabiliriz. Bu yazarların eserlerinde geçen dinî müesseseler (cami, medrese, mahkeme, dergâh, tekke, zaviye) ve o müesseselerin idaresinde/hizmetinde bulunan kişiler, bazen açıkça bazen de ima yoluyla irtica/mürteci kavramlarıyla ilişkilendirilerek anlatılmıştır. Eserlerin birçoğu bu müesseselerden ve onlara ait kişilerden sadece biri üzerinde kurulurken Reşat Nuri Güntekin *Yeşil Gece*'de din ve gelenekle ilgili hemen bütün kişileri bir araya getirir ve hepsini bir potada döver. Bu bakımdan *Yeşil Gece* en geniş oylumlu 'irticaî roman' kabul edilebilir. Çünkü onda otuz iki tekmili birden bütün dinî kisve, görev ve müesseseler mevcuttur ve bunların hepsi de irtica yuvasıdır, kişiler de mürtecidir. Örneğin, Hacı Fettah Efendi, medrese hocasıdır; Mısır'da okumuş, Fatih Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Yazara göre bunamış bir ihtiyardır; konuşmaları tutarsızdır. Yazar onun konuşmaları için "Peygamberler ve İslam tarihinden kalma masal döküntüleri" der. Medresede İzhar ve Kudûri ezberletir. Afif Efendi; *Yeşil Gece* kahramanlarından, elli beş yaşlarında, tutucu, aksi bir softadır. Otuz yıl öğretmenlik yapmıştır. Şahin Efendi'ye (yeni öğretmen tipi) düşman biridir.[25] Müderris Zühtü Efendi; *Yeşil Gece*'de medrese hocasıdır. Dinî ilimlerde yed-i tûlâ sahibidir Zühtü Efendi; pozitif bilimleri de bilir. Şahin, onun ilericiliğinden o kadar korkar ki medreselerin onun sayesinde ıslah edileceğini ve kendisinin dışarıda kalacağını düşünür.[26] Mecit Molla; *Yeşil Gece*'nin ikinci molla tipidir.

[25] *Age.*, s. 24.
[26] *Age.*, s. 189.

Saray imamlarından birisinin oğludur. Babası vasıtasıyla Abdülhamit'e jurnal verir.[27] Molla; *Yeşil Gece*'nin kahramanı Ali Şahin'in lakabıdır. Dârulmüallimîn mezunu olan Şahin, konuşması düzgün, aydın bir kişidir. Sarıova'ya öğretmen olarak tayin edilir. Eski bir medrese öğrencisi olduğundan, medreselerin iç yüzünü öğrendikten sonra ve onların kapatılması, yerlerine mekteplerin açılması için mücadele eder. Medresede yaşadığı yıllarda bunalımlar geçirir ve sonunda ateist olur. Ona göre memleketin geri kalmasının nedeni dinin hâkimiyeti, din adamlarının cahilliği, şeriat, yani 'yeşil gece'dir. Millî Mücadele yıllarında Yunanlılar tarafından bir adaya sürgün edilir. On yıl sonra Sarıova'ya geldiğinde, Cumhuriyet'in kurulmuş, insanların Batılaşmış olduğunu, şapka giyerek tarlada çalışan insanların varlığını görmüş ve bunlardan gizli bir gurur duymuştur. O da sevinçle Sarıova'dan ayrılır.[28] Zeynel Hoca; *Yeşil Gece*'de başka bir hoca tipidir. Nuruosmaniye'de okumuştur Zeynel Hoca, Karadenizlidir ve koyu mutaassıp bir softadır. 31 Mart olaylarında şeriat istemek amacıyla nümayişlere katılmıştır. Şahin'in sarık sarmamasını bir türlü kabullenemez. Uzun, sivri dişli, biçimsiz ve şaşı bir hocadır.[29] Nedim Hoca; *Yeşil Gece*'de geçen hocalardan birisidir. Şeriat mahkemelerinde yalancı şahitlik yaparak geçimini sağlayan bir tiptir. Aynı zamanda kadın kıyafeti giyerek tiyatro yapar, arkadaşlarını eğlendirir; oynadığı rolde yaptığı cilveli hareketlerle arkadaşını azdırır. Medrese talebelerinin birçoğu aç, bakımsız iken Hoca, inadına semiz, damızlık boğa gibi şişmandır ve pisboğazdır.[30] Hafız Eyüp; *Yeşil Gece*'de bir hafız tipidir. Sarıova'da eski ile yeni hocalar arasında, yenilerin aleyhine danışıklı dövüşler çıkarır. İkiyüzlü ve bozguncu biridir Hafız Eyüp; Yunanlılarla işbirliği yapar; Kurtuluş Savaşı'na karşı çıkar; hatta Yunanlıların Müslümanları sevdiğine dair vaazlar verir, onlara çiçekler gönderir.[31] Hafız Rahim Efendi; *Yeşil Gece*'nin diğer bir hafız tiplemesidir. Çocukların hıfzını dinler, ezberlerini veremeyen öğrencilerin kafalarına iri, kalın sopalar indirir. Çevresine o kadar korku salar ki ondan sadece öğrenciler değil, komşuları ve ak saçlı-sakallı ihtiyarlar da korkar.[32]

Hacı Dursun; *Karadeniz Kıyıcığı* adlı romanın (Rıfat Ilgaz) kahramanlarındandır. Fındık işleme fabrikası olan zengin bir Hacı Ağa'dır. Sabahtan akşama kadar, boğaz tokluğuna amele çalıştırır; orman eteklerini, devletin arazisini kendi toprağına dâhil eder, oralara da fındık diker. Oğlu Şemsi de ahlaksız bir gençtir. Fabrikalarındaki işçi kızların namusunu kirletir, babası da oğlunun bu ahlaksızlıklarına göz yumar. Hacı Hasan Ağa; *Toprak Kokusu* (Reşat Enis) romanının kahramanı-

[27] *Age.*, s. 189.
[28] *Age.*, s. 6-22.
[29] *Age.*, s. 21.
[30] *Age.*, s. 21.
[31] *Age.*, s. 143.
[32] *Age.*, s. 99.

dır. Adı üzerinde toprak ağasıdır kendisi. Softadır. Köylüyü çalıştırarak, onları kendisine borçlandırarak sömürür. Bir erkek çocuğu kirletmiştir diyerek öğretmene iftira atar. Onun okuldan gitmesi için çalışır. Hacı Emin Efendi, *Yeşil Gece* romanının tiplerinden biridir. Mekteplerde dinsizlik öğretildiğine inanan biridir Emin Efendi. Gerçekte eski bir eşkıya olan hacı, arkadaşlarını işkenceyle öldürmüş, kadın, çocuk demeden birçok insanı katletmiştir; sonra hacca gitmiş, sofu olmuştur.[33] Kelami Baba; *Yeşil Gece*'de bir türbede yatan kahramanlardandır. Halk önemli işlerde onun türbesine başvurur. İşlerin içinde ruhî, resmî, toplumsal sorunların hepsi vardır. Bir yangında Kelami Baba'nın türbesi yanar. Halk bundan böyle kendilerinin başına büyük bir belanın gelmesinden endişe eder. Hikâye, konu bakımından Refik Halit Karay'ın "Yatır" hikâyesine benzemektedir.[34] Nur Baba; aynı adı taşıyan romanın (Yakup Kadri) kahramanıdır. Esas adı Nuri'dir şeyhin. Kendisinden önceki Bektaşi şeyhi Afif Baba dört kez evlenmesine rağmen çocuğu olmadığı için bir Anadolu gezisinde bu güzel, akıllı çocuğu görünce onu evlat edinir. Nuri o zamanlar 7-8 yaşlarındadır ve o kadar şımarık yetiştirilmiştir ki onun densizlikleri yüzünden tekke dağılma tehlikesi yaşar. Bu arada Afif Baba ölür ve tekke boşalır. Afif Baba'nın dul eşi, 23 yaşındaki Celile Hanım, tekkeyi kurtarmak için Nuri ile evlenir. Dergâh gene işlemeye başlamıştır. İstanbul'un meşhur ailelerinden Safa Efendi'nin kızı Ziba Hanım, Nuri'ye 'Nur Baba' adını takar. Artık o, tekkenin Nur Baba'sı, yani şeyhidir. Celile Hanım tekkeyi kurtarmak için nasıl Nur Baba ile evlenmişse, Nur Baba da Ziba Hanım'la ilişkiyi aynı sebebe bağlayarak yürütür. Çünkü Ziba Hanım çok zengindir ve tekkeye maddi destek sağlamaktadır. Mürşit bu noktada irşat etmekten çok ifsat etmeye başlamıştır. Çünkü 'Bektaşi Sırrı' denilen ve tekkede yapılan âlemler, işretler, ayinler ertesi gün 'zahir' denilen başka kişilere de anlatılmaktadır. Nasip Hanım'la da ilişki kuran Nur Baba, işi ilerletir ve Ziba Hanım vasıtasıyla tanıdığı Nigâr Hanım'a tutulur. Ancak Nigâr Hanım evlidir ve iki çocuk anasıdır. Nigâr Hanım'ın babası tekkedeki ayinlerin ahlaksızlık olduğunu söyleyince, başlangıçta bu bir uzaklaşma sağlasa da Nur Baba'nın ısrarı üzerine Nigâr Hanım evi, kocayı, çocukları terk eder ve Nur Baba ile yaşamaya başlar. Nur Baba ondan hevesini aldıktan sonra, bu kez Süheyla adlı başka bir kıza tutulur ve onunla evleneceğini ilan eder. Bu haberle Nigâr Hanım iyice yıkılır ve kendini afyona, haşhaşa verir. Bu arada akrabası Macit ile buluşur Nigâr Hanım. Artık evine ve çocuklarına dönecektir.[35] Şeyh Abdu; *Miskinler Tekkesi* (Reşat Nuri Güntekin) adlı romanın kahramanlarından birisidir Şeyh Abdu. Arap asıllı ve âmâ olan Şeyh Abdu, dilenerek geçinir, dilenmesine engel olanlara beddua eder. Hatta bir çeşit dilenci mafyası-

[33] R. Nuri, *Yeşil Gece*, s. 143.
[34] Refik Halit Karay, *Memleket Hikâyeleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1992, s. 102.
[35] Yakup Kadri, *Nur Baba* , Orhaniye Matbaası, İstanbul 1923, s. 37-204.
[36] Reşat Nuri, *Yeşil Gece*, s. 89.

nın başıdır. Çocuklardan gizli bir haber alma teşkilatı kurar. Kendi sınırına geçilmesine kesinlikle izin vermez. *Yeşil Gece*'de (Reşat Nuri) bir kahraman olan Şeyh Naki Efendi, Sarıova'nın en hatırı sayılır adamlarından biridir. Kızını kasabanın jandarma kumandanı Ubeyt Bey'e vererek sırtını devlete dayamıştır. Bu bir çeşit güç gösterisi ve emniyeti sağlama alma eylemidir.[36] İmam; *Yaban* romanında adı, sanı bilinmeyen kahramanlardan biridir. İmam'ın yaşı, ilmî seviyesi belirtilmez romanda. Sadece yazarın kendisine yüklediği bir 'misyon' adamıdır. Düşman komutanına para karşılığında kılavuzluk yapar; onlara kendi ülkesini işgal etmeleri için yardım eder. Halkını düşman kumandanına gammazlar.[37] İmam Hacı Fettah Efendi; *Vurun Kahpeye* (H. Edip Adıvar) romanında Kurtuluş Savaşı'na karşı çıkan imamdır. Kendi kasabasının işgal edilmesi hususunda düşman komutanı Damyanus'u teşvik eder. Damyanus'a karşı harekât için hazırlık yapan Tosun Bey'in baskın planını düşmana haber verir. Tosun Bey'in nişanlısının düşman eline geçmesi için onlarla işbirliği yapar. Savaş kazanıldıktan sonra İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanır ve idama mahkûm edilir.[38]

Sonuç

Gerek anlatma esasına bağlı edebî metinlerde (roman, hikâye) gerekse göstermeye bağlı sanat metinlerinde (tiyatro, sinema, televizyon filmi) ele alınan irtica ve mürtecilik, paralellik arz eder. Bu eserlerde ele alınan irtica ve mürteci kavramları, yukarıda belirtilen mekânlardan (tekke, medrese, cami), adı, unvanı ne olursa olsun buralarda görev yapan kişilerden bağımsız değildir ve bunlar birlikte ele alınmıştır. Bazı eserler gerçeklikten hareketle düzenlenmişse de edebî eser yapısı gereği kurmacadır ve kurmaca olan eserlerde de her zaman abartı, gerçeği değiştirme söz konusudur. Edebî eserin bu özelliğine bir de yazarın şahsi tutum ve inançları, dönemin yönlendirmesi eklendiğinde ortaya büyük bir dezenformasyon çıkmaktadır. Nitekim Reşat Nuri Güntekin *Çalıkuşu* romanında bunu yapmıştır. Bu da yazarın *kitsh*'e yaslanması demektir. Yani yazar edebî bir temayı ele alırken doğruları tahrif etmiş, görmezden gelmiş, özeli genelleştirmiştir ki Reşat Nuri bunu dirijizm olarak adlandırmaktadır.[39]

Söylentilerin gerçekliğini tartışmanın gereksizliğini iddia eden dirijizme göre önemli olan, söylentinin çıkmış olmasıdır, yayılmasıdır; buna imkân veren bir ortamın bulunmasıdır.

Okuyucuyu yönlendirme, yönetme, güdümleme demek olan dirijizmi kanaatimize göre *Çalıkuşu*'nda kısmen uygulayan Reşat Nuri; *Yeşil Ge-*

[37] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 66.

[38] Geniş bilgi için bakınız: Kâmil Yeşil, "Anlatılarda Hoca Tipleri", *Tarih ve Düşünce* dergisi, (2001), sayı: 17-18.

[39] *Kaşgar* dergisi, sayı: 10, s. 29-36.

ce'yi baştan sona bu bakış açısıyla yazmıştır. Ancak o günden bu yana yapılan yayınlar göstermektedir ki dirijizm Reşat Nuri ile sınırlı bir olayın değil; yaygınlık kazanan bir sürecin adıdır.

Edebî bir tema olarak genelde olumsuz ve ironik bir üslûpla ele alınan irtica/mürteci, ilericilik-gericilik/yobazlık kavramları, öğretici metinlerde düz mantıkla da diyalektik mantıkla ele alınsa da bu ele alış, bizim bu metni kaleme almada esas kabul ettiğimiz dört farklı yaklaşımın içindedir. Görüldüğü üzre kavramları üstlenen yazar ve şairlerimiz, biraz öfke içinde bir o kadar da ironiktirler. Meseleyi anlamaya çalışan kişilerin de nihayetinde vardıkları nokta, kavramı yeni içeriğiyle üstlenme şeklinde olsa bile bu, onların kendi tanımlamaları sonucu tercih edilen bir üstlenmedir ve onlara hâkim olan üslûp yine ironik üslûptur. Bundan sonra da yazılacak metinler bu tasniflerden birisine dâhil olacaktır. Diyalektik mantık veya düz mantık; her iki ele alış tarzı, sorunu çözmeye yetmemiştir. Öyle görülüyor ki bundan sonra da çözülmeyecek bir sorunla karşı karşıyayız. Çünkü sorun ilmî ve dinî bir sorun değildir; siyasi bir demagojidir. Çünkü bu sorun, çözülmek, bir sonuca ulaşmak üzere vaz edilmemiştir. Eğer varsa bu sorunun çözümü İsmet Özel'in şu cümlesinde gizlidir:

> Türkiye'de hiç Müslüman kalmasaydı irtica olmayacaktı değil mi?[40]

Asker Evlâdlarımıza Hitâbımız*

CEMİ'YYET-İ ULEMÂY-I İSLÂMİYYE

Yā eyyuhe'lleẕīne āmenū in cāekum fāsiḳun bi nebe'in fetebeyyenū en tuṣībū ḳavmen bi cehāletin fetuṣbiḥū ʿalā mā feʿaltum nādimīn. Veʿlemū enne fīkum Rasūlullāhi lev yuṭīʿukum fī keṯīrin mine'l-emri leʿanittum velākinna'llāhe ḥabbebe ileykumu'l-īmāne ve zeyyenehū fī ḳulūbikum ve kerrehe ileykumu'l-kufra ve'l-fusūḳa ve'l-ʿiṣyān ūlā'ike humu'r-rāşidūn. Faḍlan mina'llāhi ve niʿmeten va'llāhu ʿalīmun ḥakīm [49/Hucurât, 6-8]. *Ṣadaḳallāhu'l-ʿaẓīm.*

Cenâb-ı Hak, Kur'ân-ı Kerîm'inde buyuruyor ki: "Ey bana îmân eden kullarım size, câiz ki, bir müfsid tarafından (Bâ husûs ehl-i İslâm'ın heycânlı bir zamânında) "Ne duruyorsunuz? Şöyle yapın böyle yapın" tarzında birtakım teşvîkât vukû' bu-

* *Beyānü'l-Ḥaḳ*, sayı: 29 (19 Nisan 1909), s. 668-673.

lursa hemen aldanıvermeyin. Olur ki cehâletle yanlış bir iş görürsünüz, bîgünâh insânların kanına girerseniz, sonra yapdığınız işe dünyâ ve âhiretde pişmân olursunuz. Şurasını biliniz ki siz başınıza buyruk değilsiniz. Sizin içinizde Allâh'ın peyğamberi vardır. Siz onun emrine itâ'at etmez de kendi kendinize hareket ederseniz helâk olursunuz. Yok, yok ma'demki Cenâb-ı Hak sizin kalbinizi îmân muhabbeti ile tezyîn etmiş ve küfr gibi, fısk gibi, isyân gibi fenâlıklardan tathîr buyurmuşdur, artık siz elbette Rasûllullâh'ın emri haricine çıkamazsınız, işte Allâh'ın bu tenbîhi ile âmil olanlar akıllı Müslümânlar hayırlı insânlardır. Ve bu gibi mesâilin ehemmiyyetini takdîr ve iz'ân edebilmek hâssası Allâh'ın en büyük ni'meti, en kıymetli bir mevhibe-i rabbâniyyesidir.

Âyet-i kerîmenin mücmelen ma'nâsı budur. Gelelim şimdi bu zamânda Rasûllullâh sallâllâhu aleyhi ve sellem efendimiz dâr-ı âhirete teşrîf buyurmuş ve yerine kendisinin vârisleri olmak üzere ulemây-ı dîni bırakmışdır. Çünkü "naḥnu me'âşira'l-enbiyâ' lâ nûreṯ" hadîs-i şerîfi mûcebince Rasûllullâh'ın mâl cinsinden mîrâsı olamaz. Ciğer köşesi yegâne kerîmesi hazret-i Fâtıma radıyallâhu anhâya bir habbe mâl bırakmamışdır. Sağlığında öyle emretmiş, benim mîrâsım yokdur buyurmuşlar. Onun mîrâsı ilimdir ki onu da ahkâm-ı şerî'ati bilen ulemâya terk etmişler. İşte ey asker evlâdlarımız "Efe'in mâte ev ḳutile'nḳalebtum 'alā a'ḳābikum" [3/Âl-i İmrân, 144] nazm-ı celîli üzre Resûllullâh bugün dünyada yok diye onun emri hâricinde kendi kendinizemi hareket edeceksiniz? Zâbitlerinizimi öldüreceksiniz? En başdaki âyet-i kerîmede Cenâb-ı Hak ne buyuruyordu: "Sonra pişmân olursunuz". Yarın bir muhârebe olursa zâbitsiz ne yapacağız? Zinhâr yazıkdır. Hele öyle kolay kolay insân kanına girilmez, Allâh'ın binâsı yıkılmaz. İşte bugün biz, Peyğamberimiz efendimiz hazretlerinin âcizâne vârisleri bulunduğumuz cihetle onun emri makâmına kâim olmak üzere bizim sözümüzü, nasîhatimizi dinleyeceksiniz. Çünkü Peygamberimizin yüz binlerce ehâdîs-i şerîfesini biz okuruz, biz biliriz, Kur'ân-ı Kerîm'in ma'nây-ı münîfini biz anlıyoruz, bu kadar tefsîr, akâid, fıkıh kitâblarını biz mütâla' ediyoruz. Size dîninizi, îmânınızı, âbdestinizi, namâzınızı, orucunuzu, haccınızı, nikâhınızı, ibâdetinizi biz öğretiyoruz. Biz olmasak şerî'ati nerden bilecekdiniz, kıymetini nasıl takdîr edecekdiniz. Ma'demki şerî'at istiyormuşsunuz. Ne güzel taleb, ne a'lâ himmet. Lâkin yavrularımız afv edersiniz o bizim vazîfemizdir. Sakın vazîfemizi ğasb etmeyesiniz. Sizin vazîfeniz cihâd-ı fî sebîli'llâhdır ya'nî muhârebedir. Ama nerede; düşmân hudûdunda. İstanbul'da değil, birbirimizle de değil. Bakınız Cenâb-ı Hak "Ve lā tenāze'ū fetefşelū" [8/Enfâl, 46] buyuruyor. Ya'nî ey ehl-i îmân birbirinizle münâza etmeyiniz, aranızda ihtilâf çıkarmakdan sakınınız. Sonra za'îf düşersiniz de asıl düşmânlarınız sizin za'fınızdan bi'l-istifâde hepinizi mahv ü perîşân ederler. Siz şerî'at istiyordunuz: O bizim vazîfemiz demişdik. Fakat belki size kim bilir nasıl bir niyet ve maksadla denilir olmuşdur ki ulemâ şerî'ati muhâfaza ede-

miyor, kalkın siz isteyin. Lâkin yavrularımız bakalım siz şerî'atin ne olduğunu biliyormusunuz? Haniya şerî'at kıldan ince kılıcdan keskin demezlermi? Şerî'ati bilmenin, istemenin yolu vardır. Şerî'at isteriz diye memleketi ihtilâlemi verirler? Vatanımız devr-i istibdâdın sadamât-ı tahrîbiyle pek hasta düşmüşdür. Âdetâ cân çekişdiriyor. Düşmânlar da her tarafdan gözlerini dikmiş bekliyorlar. Şimdi bu ölüm hâlindeki hastanın başında en mukaddes kelimât ile dahî gürültü patırtı etmeye gelmez. Bilirmisiniz şerî'atimizde bir mesele vardır. Hastayı, ölürken "kelime-i şehâdet getir diye" tazyîk etmek câiz değildir. Şimdi dikkat ediyormusunuz? Ulemâ "ثبت العرش ثم انقش" derler, vatanımızı sâhil-i selâmete çıkaracak mevkimizi tahkîm etmeliyiz ki şerî'atimizin şânını yükseltmeye kudret, kuvvet bulalım. Evet, şerî'atimizi muhâfaza etmedikce vatanımızı sâhil-i selâmete çıkaramayız. Cenâb-ı Hakk'a yardım edenlere behemehâl Cenâb-ı Hak da yardım eder. Ma'nâsına olan âyet-i kerîme "*ve leyensuranna'llâhu men yensuruhû*" [22/Hac, 40] mûcebince bu sözü de doğrudur. Onun için siz de şerî'at istiyorsunuz pek a'lâ, biz gece gündüz ne için çalışıyoruz? Medreselerde ne için dirsek çürütdük, ömür yıpratdık? Devr-i istibdâddan kurtulalıdan beri bu dîn-i mübînin terakkîsine, muhâfazasına azmı çalışdık? Gazetemizi okumuyormusunuz? Aman yâ Râb! Devr-i istibdâdda ulemâ gazete neşredebilirmiydi? Yâhûd ulemâ devr-i Meşrûtiyet'e çıkar çıkmaz o haras-i medîdi müte'âkib söz söylemeye yazı yazmaya nasıl bir hârika-i i'câz ile muktedir oldu? Onun için bize de [ya'nî ahâlimizin ulemâ kısmı] vatanımız gibi pek hasta olarak Meşrûtiyyet'e çıkdık. Devr-i istibdâd bi'lhassâ bizde ramak-ı hayât bırakmışdı. Medâris nâmını hâiz olan harâbeleri görmezmiydiniz? İşte biz otuz iki senedir o mekâbirde medfûn idik. Daha dün ba'sü ba'del-mevt hâlinde teneffüse başladık. On altı sene evvel (ki devr-i istibdâdın tam ortasında) bir def'a nakl-i emvât tarzında İstanbul'dan dışarıya atılmak üzere bir gün içinde topumuzu birden kayıklara, ma'vnalara doldurmuşlardı. Biz hamele-i şerî'at, makarr-ı hilâfetden dışarılara fırlatılırken o günkü asker evlâdlarımız şerî'atimizi isteriz diyememişler, seslerini bile çıkaramamışlardı. Acaba o vakit askerlerimiz demi ölmüş idi? Tabî'î değilmi idi yâ. Demek ki bugün hepimiz ölüm döşeğinden yeni kalkıyoruz. Onun için aman ricâ ederim birbirimizi hırpalamayalım. Şu devr-i mes'ûdun kadrini bilelim. Eski devirde siz bizim hâlimizden, biz de sizin hâlinizden haberdâr olabilirmi idik. Ahkâm-ı şer'iyyemize o devirde ârız olan za'fı bile bugün hissedebiliyoruz. Demek ki siz ayrı biz de ayrı şerî'atimiz da ayrı ayrı mahv olub gidiyormuşuz. Bu sıradaki karışıklıklardan bilistifâde sizi belki iğfâl edenler de vardır. Belki de sizin bilemeyeceğiniz birtakım erbâb-ı fitne ve fesâd, sûret-i hak'dan görünerek ve câiz ki ulemâ kıyâfetine girerek sizi aldatabilirler. Hatta şurada size ihtâr ediyoruz ki Cem'iyyet-i İlmiyye'nin kışlalara gönderdiği heyet-i nâsihaların ellerinde Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin mührünü hâvî i'timâdnâme vardır. Rast geldiğiniz her başı sarıklıyı ulemâdır şerî'atin dekâyıkına, si-

yâsetine vâkıfdır zannetmeyiniz. "İnsânı yarım hoca dînden, yarım hekîm candan eder" meselini bilirsiniz; asıl ulemây-ı şerî'atin ya'nî Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'yi teşkîl eden kuvve-i mümtâzenin nasîhatine tâbi' olunuz, çünkü şerî'atimiz, sâhib-i şerî'at sallallâhu te'âla aleyhi ve sellem efendimiz hazretlerinden bugüne kadar o gibi ulemâ vâsıtasıyla tevârüs olunagelmişdir. Ve yine ilâ mâşâe ahkâmı kat'ıyyen muhâfaza ve icrâ olacakdır. Bundan emîn olmalıyız.

Emrine itâ'at etmeye şer'ân borclu olduğunuz bir yer daha var ki o da Meclis-i Meb'ûsân'dır. Oradaki zevâtın kimler olduğunu biliyormusunuz? Sizin memleketlerinizden gelmiş en azîz, en muhterem hemşehrileriniz. Onlar sizin babalarınız, kardeşleriniz ellişer bin kişinin içinden seçmiş, beğenmiş, diyânetine, iffetine, istikâmetine güvenmiş de haydin İstanbul'a gidin, bizim otuz iki senelik yaralarımıza merhem, iliğimize işlemiş olan fakr u sefâletimize çâre bulun demişler. O, otuz iki senenin seyyiâtıyla Rûm ilinin, Anadolu'nun bucağında akşama yiyecek ekmek, tarlasına ekecek tohum, yeni doğan çocuğuna saracak kundak, hastasını yatıracak döşek, cenâzesine örtecek kefen bulamayan zavallı analarınızın, babalarınızın, kardeşlerinizin paralarından yapılan apartmanların, kâşânelerin, sâhilhânelerin üç beş yüz liralık seyyâr bir konak yavrusu tarzında lastik tekerlekli arabaların hesâbını sormaya me'mûr edildiler. Bir taş parçasını yasdık ederek hasır üzerinde yatan Peygamberimiz bize bu şerî'ati bırakmışdır. Resûlullâh'ın ikinci halîfesi olan Hazret-i Ömer radıyallâhu anh efendimiz bir muhârebede mâl ğanîmetinden alınan bir kumaşı kendisiyle efrâd-ı asâkir-i İslâmiyye arasında müsâvât üzere taksîm etdikden sonra o kumaşdan kendisine yapdırdığı bir yelek büyükcek göründüğü için ashâbı tarafından istîzâh olunmuş ve mahdûmu Hazret-i Abdullâh'ın hissesine düşen parçadan ilâve edildiği anlaşılmışdır. İşte evlâdlarımız, anlıyormusunuz? Beytü'lmâl-i Müslimîn'den sarf etdiğiniz bir tek fişengi sizden yevm-i kıyâmetde soracak olan Hazret-i Allâh sırtında gömleği kalmayan milletin parasıyla yapılan o kâşânelerin ve o kâşânelerin duvarlarına kaplanan ipekli kumaşların İzzet Paşa'nın, Necîb Melhame'nin, hânümân söndüren sâir hafiyyelerin ceblerine doldurulan altınların hesabını da soracaklardır. İşte şerî'at böyle pek ince şeyler düşünür ve ulemânın kadri, indallâh ve indennâs onun için âlîdir. Buna bir misâl olarak size bir vakı'a-ı târîhiyye nakledelim: Cennetmekân Sultân Selîm bir gün Şeyhülislâm İbn Kemâl merhûm ile beraber at üzerinde ve hadem ve haşemleri arkalarında giderken Şeyhülislâm'ın atının ayağından sıçrayan çamurlar cennetmekân Sultân Selîm'in üzerine isâbet etmesiyle cennet mekân o elbiseyi derhâl üzerinden çıkarmış ve "Bunu alın böyle çamurlu hıfz edin öldüğüm zamân cenâzemin üzerine örtersiniz. Bir âlimin atının ayağından sıçrayan çamurla âlûda bir libâsın cenâzem üzerine örtülmesi belki sebeb-i mağfiretim olur." buyurmuşlar. İşte görüyorsunuz ki pâdişâhlar böyle ulemây-ı şerî'atden meded umuyorlar,

âhiretde şefa'at bekliyorlar, onun için siz de şerî'at istiyoruz derken farkında olmayarak dünyâ saltanatına kapılmayın, âhiret hesâbını düşünün, şerî'at kıldan incedir dememişmi idik? İşte bunca yolun içinde şeytân ve onun ihvânı olan şeytân-ı ins sizi muhâtaraya sevk edebilir. Aldanmayın! Allâh'a kulluğunuzda hiçbir ferdi teşrîk etmeyin. İşte Allâh'ın ve şerî'atin emriyle hürmet ve itâ'ate mecbûr olduğunuz ulemâdan pek çok zevât da Meclis-i Meb'ûsân'da mevcûddur. Onlar da Meclis-i Meb'ûsân küşâd edileliden beri şerî'at için ne kadar çalışdılar. Derdest-i ta'dîl olan Kânûn-i Esâsî'ye ne güzel ne meşrû' maddeler ilâve etdiler. Bakınız bunlardan haberiniz yok. Size kim bilir neler söyleyenler bu cihetlerden niye bahsetmediler. İşte bu muhterem meb'ûsânımızın da kadrini biliniz. Hakk-ı tâ'zîmâtını takdîr ediniz. Bunun her biri elli bin kişinin timsâlidir. Ve bu i'tibâr ile Meclis-i Meb'ûsân'ımızda otuz beş milyon nüfûs-i Osmânî kuvveti mevcûddur. Buralara dikkat edin. Sonra da memleketlerinizdeki babalarınız size hakkını helâl etmezler.

İsterseniz sizinle biraz daha açık konuşalım, sizin geçen günkü kıyâmınızda biz neden korkduk biliyormusunuz? İstibdâdın avdetinden. İstibdâd ne demek olduğunu biliyormusunuz? Bunu da bir misâl ile anlatalım: Halîfe-i sânî Hazret-i Ömer efendimizin, ashâbına "Şâyed ben haksız bir iş yaparsam ihtâr edin, yanlışımı tahsîh edin", buyurmaları üzerine ashâbdan bir zât, "Yâ Ömer haksız iş yaparsan kılıcımızla düzeltiriz." cevâbını vermiş ve Hazret-i Ömer de "Memnûn oldum Allâh sizden râzı olsun" buyurmuşdur. Hazret-i Ömer'in tevakkî etdiği ve cehele hiç kimseye danışmayarak meşrû', ğayr-i meşrû' istediğini yapmakdan ibâret olan istibdâdın işte bu misâl ile ne kadar fenâ ve bunun karşılığı olarak milletin de işe karıştırılması ma'nâsına olan Meşrûtiyet'in ne kadar güzel bir şey, millet hakkında ne büyük bir ni'met olduğunu anlamışsınızdır. Peki... bizim şerî'at istemek üzere kıyâmımızdan Meşrûtiyet niçin sarsılsın, istibdâd niye avdet etsin, bunların bizim metâlibimizle ne münâsebeti var. Ve siz ey ulemây-ı şerî'at bizim o gibi metâlibimize herkesden ziyâde memnûn olmanız lâzım gelirken bilakis herkesden ziyâde sizin telaşa düşmenizin sebebini anlayamıyoruz diyeceksiniz değilmi? Evet, belki anlıyamazsınız biraz îzâh edelim: Biraz evvel ehemmiyet-i azîmesini anlatdığımız ni'met-i Meşrûtiyet'e işte bu millet ya'nî siz ve biz ve bütün Müslümânlar, Osmânlılar otuz iki sene evvel bir def'a nasıl olmuş ise de arası çok geçmeden bu ni'meti elinden kaçırmış ve Meşrûtiyet'in medâr-ı istinâdı olan Meclis-i Meb'ûsân-ı millet kapadılmışdı. İşin ğarîbi şu ki o vakitde Meşrûtiyet'in elden gitmesi böyle, şerî'at istemeye benzer bir sebeble husûle gelmiş, milletin menâfi'-i umûmiyyesini menfa'at-ı zâtiyyelerine değişen ve zât-ı şâhânenin etrafına toplanan birtakım hâinlerin, Meşrûtiyet'i hâşâ şer'-i şerîfe muhâlif etmiş gibi göstermelerinden neşet etmiş idi. Zâhir, o vaktin ulemâsı da îfây-ı vazîfeye şitâb edememişler, hakîkatı izhâra muvaffak olamamışlar. İşte bu yüzden istibdâddaki gibi bir zulm-i

muzlimin millet üzerine yüklenmesinde şerî'at nâm-ı şerîfinin âlet ittihâz edilmesi Müslümânlar nazarında ulemâmızı, Avrupalılar nazarında da hem ulemâmızı hem de şerî'atimizi lekelemiş, Avrupa devletleri mâddeten günden güne terakkî ederek şevket ve kuvvet buldukca bizim devlet ve kuvvetimizde esfel-i sâfilîn inhitâta doğru yuvarlandıkca bu kabâhati hep şerî'atımıza, ulemâmıza atfetmişler, Müslümânların terakkîlerine dînleri mâni' oluyor demişler. Hele ulemâmızı ithâmda ağyâr ile yâr-ı ittifâk etdiğinden bunların üzerinde bu çirkâb-ı telvîs çıkamaz bir leke hâlinde yerleşib kalmış idi. Otuz iki sene sonra bu bîçâre millet tadı damağında kalan ni'met-i Meşrûtiyet'e ikinci def'a olarak sizin sâyenizde nâil oldu, Meclis-i Meb'ûsân'ını açdı, milletin kanını emen hafiyyeler, alçaklar herbiri bir tarafa dağıldılar. Fırsat buldukca aramıza karışarak dolab çevirmekden hâli kalmıyorlardı. Vaktaki geçen salı siz Meclis-i Meb'ûsân önünde ictimâ' ederek ğarîb bir vaz'-ı kıyâm ahzetdiniz. Arada, bir meb'ûs ile bir nâzır çiğnendi ve ağızlarınızdan çıkan ses milletin, otuz iki sene evvelden simâh-ı zucretinde kalan sadâya benziyordu. Derhâl ulemâ titredi, "Yoksa yine istibdâd, şerî'at nikâb-ı mübâreki altında gelmekmi istiyor" dedi. Eyvâh! Siz istihsâl-i Meşrûtiyet'le kazandığınız şerefi zâyi' edeceksiniz.

Bizim ise eski lekemizin üzerine koyu bir fırça daha örülecek, bakıyye-i nâmûsumuz da mahvolacak, ulemâ, şerî'at mahvolunca şerî'at da bittabi' kalmayacak. İstibdâd gibi menfûr ve merdûd bir hâle vâsıta ve mukaddime addedilen şey nasıl pâyidâr olur? İşte asker evlâdlarımızın şerî'at talebi altında bir istibdâd çıkarsa evvelâ şerî'atimizi lekeleyeceğinden şerî'ate hidmet edeceğim derken ihânet etmemiş olmak için Allâh ve Rasûlullâh aşkına nazar-ı basîretlerini açmaları lâzımdır.

Lâkin ey istibdâd! Ey havf-ı musellah sen kat'iyyen bil ki öldün! Dirilmen ihtimâlin yokdur! Bu hâdise, senin için bir hareket-i mezbûhâne bile değildir. Gerçi senin bir cadı gibi dirilmeni bekleyen birtakım hâinler, hafiyyeler şu günlerde sokaklara dağılarak bir ta'biye-i iblisâne vazi'yyeti aldılar. Bunu da biliyoruz. Fakat ümîdleri avn-ı Hak'la pek vâhîdir. Çünkü Temmuz on birde geberen o istibdâdın diriltilmesine vâsıta ittihâz edilen şerî'at-i mutahhara ile asâkir-i İslâmiyye ikisi de onun hasm-ı cânıdır. Asker bu meyyit-i habîsin mukaddes bir sûret-i nev'iye ile tenâsüh ederek canlanmak istediğini hisseder etmez başına son darbe-i istîsâli örecek kendisidir, hele bu sefer ulemâ zâyi'ât-ı kadîmesinin yâd-ı elîminden husûle gelen ğayz ile melâike-i azâb şeklinde şu âyet-i kerîmeyi okuyarak bu ölünün başını bekliyor: "Feḳuṭi'a dâbiru'l-ḳavmi'lleẕīne ẓalemū ve'lḥamduli'llāhi rabbi'l 'alemīn" [6/En'am, 45]. *Ve'l-ḥamdu lillāhi rabbi'l-'ālemīn.*

islâmiyât 10 (2007), sayı 2, s. 83-105

Boşanma Üzerine Bir Etüt
–1926 Öncesi ve Sonrası–

AHMET ÜNSAL
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Medeni Kanun'un kabulünün 80. yılını idrak etmiş bulunuyoruz. Hukukun bu alanındaki önemli değişikliğinin temeli –hukukun diğer alanlarında olduğu gibi– Tanzimatla birlikte atılmıştır. 1579'da Sokullu Mehmed Paşa'nın ölümünden sonra duraklama dönemine giren Osmanlı Devleti, 1699 Karlofça Antlaşması'ndan sonra gerilemeye başlamış,* bu gerilemenin 18. yüzyılda aldığı yenilgilerle artarak devam etmesi üzerine, bir Batılı hukukçunun da belirttiği gibi[1] çarenin reformlar yapmakta olduğu düşünülmüş ve değişim sürecinin ilk önemli adımı olan Tanzimat ilan edilmiştir.

* Konu hakkındaki tartışma ve değerlendirmeler için bkz. *Osmanlı Gerileди mi?*, haz. Mustafa Armağan, Etkileşim Yay., İstanbul 2006.

[1] Count Léon Ostrorog, *Ankara Reformu*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1972, s. 54.

Tanzimat'ın ilanından sonra yerli ve yabancı kaynaklardan yararlanılarak kanunlar hazırlanmaya başlanmış, bu bağlamda medeni hukuk alanında da Âlî Paşa gibi bazı devlet adamları doğrudan yabancı kanunların alımına (*resepsiyon*) taraftarken başta Ahmed Cevdet Paşa olmak üzere bazı devlet adamları fıkıh menşeli kanunlar yapmaya taraftar olmuş[2] ve *Mecelle* hazırlanmıştır.

Medeni hukuk sahasında özellikle Hanefi fıkhı kaynaklık etmeyi sürdürürken ceza hukuku ve ticaret hukuku sahalarında laikliğin ilk adımları atılmaya başlanmış; faizi nakit borçlanmalarda şart koşan bir Ticaret kanunu ile zina edenlere, içki içenlere, hırsızlık ve eşkıyalık yapanlara verilen şeri cezaları bir tarafa bırakan bir ceza kanunu kabul edilmiştir.[3]

Hukukun diğer alanlarında yapılan bu köklü değişimin özellikle aile hukuku alanına yansımamış olduğu görülmektedir. Ailevi duygu ve ilişkilerin dinî duygu ve inanışlarla sıkı sıkıya bağlı oluşu, değişime karşı gösterilecek tepkinin önüne geçilemeyeceği düşüncesi ve Türk aile yapısının böyle bir düzenlemeye ihtiyaç duymaması buna neden olarak gösterilmiştir.[4]

Hukuki alandaki yansımalarına işaret ettiğimiz Tanzimat kültürü, devletin maruz kaldığı felaketlerin ardı arkası kesilmeyince eleştirilere maruz kalmış, başta Ziyâ Gökalp olmak üzere çeşitli yazarlar tarafından Tanzimatçılar felaketin asıl sorumluları olarak gösterilmiştir.[5]

Yûnus Nâdî *Taşvîr-i Efkâr*'da (27 Şubat 1329-1913) Tanzimat'ın iflasını ilan etmekte ve şöyle demektedir:

> Tanzimatçılık usûl-i teceddüdü, esâsât-ı metîneye hiç de ehemmiyet vermeyen bir tehâlükle Garb'a teveccüh etmiş, her şeyi Garb'dan almak tarîkini ihtiyâr ile Şark'ı hemen kâmilen denilecek bir hâlde ihmâl eylemişdir.[6]

Bu yazıdan birkaç gün sonra (2 Mart 1329-1913) Fuat Köprülü, yine *Taşvîr-i Efkâr*'da aynı fikirleri tekrarlamakta, Tanzimatçılığın hiçbir millî esasa dayanmayan Avrupa taklitçiliği olduğunu, ortaya çıkan mektep-medrese ikiliğinin memleketi altmış, yetmiş sene faydasız hayaller peşinde koşturduğunu, "Bir memleketin îcâbâtı, ihtiyâcâtı, anânâtı nazar-ı i'tibâra alınmayarak yapılan yeniliklerin, eski mevcûdları büsbütün ihlâlden başka bir şeye yaramayacağını"[7] ifade etmektedir.

[2] Ali Fuat Başgil, "Önsöz", *Medenî Kanunun XV. Yıl Dönümü İçin*, Kenan Matbaası, İstanbul 1944, s. x.

[3] Ostrorog, s. 55. Ayrıca bkz. Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, "Aile Hukukumuzun Tedvîni Meselesi", *Ebu'l-Ula Mardin'e Armağan*, Kenan Matbaası, İstanbul 1944, s. 690.

[4] Fındıkoğlu, "Aile Hukukumuzun Tedvîni Meselesi", s. 690-694.

[5] Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırmaları Merkezi, Ankara 1988, s. 21.

[6] Safa, s. 22.

[7] Safa, s. 22.

Aynı gün, Ahmet Ağaoğlu da *Jöntürk* gazetesinde, "Tanzimâtçılığın İflâsı" başlığı altında aynı fikirleri tekrarlamakta: "Biz, ne târîhi ne anâneyi ne memleketimizin teşekkülât-ı husûsiyesini ve ne de kavmimizin hâlet-i rûhiyesini hesâba katmadık. İşte bu esâs kusûrdur ki Tanzimât'ın bizde hayâta intikâlini adem-i muvaffakiyete mahkûm etdi"[8] diye yazmaktadır.

Bu bağlamda Garpçılardan olmasına rağmen Celâl Nûrî bile: "Avrupa gayr-i mantîkî bir sûretde kadın âlemimizde te'sîrini gösterdi. Frenk terbiyesi, usûlsüz, kâidesiz, tedricsiz aramıza girdi. Ora sistemini hazmda güçlük çekdik. Bu te'sîrle âdât-ı kadîme-i şarkıyye de yıkıldı. Hâsılı bir ucûbe-i ictimâ'iye olduk" demekten kendini alamamıştır.[9]

Tanzimat'ı eleştirenler olduğu gibi Tanzimat'ın özellikle konumuzla ilgili olan aile kurumunda yapmış olduğu değişikliklerin savunuculuğunu yapanlar da vardır. Ancak bu kimseler Hilmi Ziya'ya göre aceleci davranmaktadırlar. Zira eski tip Türk ailesi ile Batı kültürü daha yeni çarpışmaya başlamıştır ve bu etkileşimin sonuçları hakkında kimsenin bir bilgisi yoktur. Değişimin savunucuları sadece "Batı ailesi" adını verdikleri ve hakikatte Batı'nın yalnız bir tipini teşkil eden gelişmiş aileyi idealize etmektedirler. Oysa Meşrutiyet döneminde eski tip aile, Türkiye'nin büyük şehirlerinde (özellikle batı bölgelerindeki şehirlerde) esaslı surette sarsılmış, yabancı kapitalizmin iktisadi ve ahlaki etkileriyle parçalanmaya başlamıştır. Yabancı hayranlığı, moda düşkünlüğü, gelir gider arasındaki dengesizlik, tüketim yerlerine doğru yöneliş, konakları, çiftlikleri, baba ocaklarını parçalamıştır. Bu durum hayatını güçlükle kazanan parçalanmış aile tipini meydana getirmiştir. Sonuç olarak hukuki mevzuat ile sosyal yapılar arasındaki farkın göz önünde bulundurulmaması esaslı hatalara sebep olmuştur.[10]

Tanzimat ve etkileri hakkında söylenmiş ve söylenecek daha birçok şeyin olduğu bir gerçektir. Ancak asıl konumuz Tanzimat olmadığı için bu kısa saptamalarla yetiniyoruz. Türkiye'nin değişim serüveninin 1926 öncesi bir diğer önemli olayı hiç kuşkusuz 1908 tarihli, halk bir yana münevverlerin bile tam olarak ne olduğunu bilmediği ve de isteyip istemedikleri tartışılan,[11] II. Meşrutiyet'in ilanıdır. Değişim heyecanının bir kez daha yaşandığı 1908 Türkiye'sini anlatan şu anekdot, Meşrutiyet taraftarlarının, en azından bazılarının nasıl bir düşünce ve ruh hâline sahip olduklarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

> Abdülhamid'in zalim idaresinden yanmış olan Türk münevverleri, müstebit padişahın İngiltere'ye karşı gösterdiği itimatsızlıkları İngiltere lehi-

[8] Safa, s. 23.
[9] Safa, s. 24.
[10] Hilmi Ziya Ülken, "Hukuk ve Cemiyet", *İş, Felsefe, Ahlâk ve İçtimaiyat Mecmuası*, VIII (1942), sayı: 30-31, s. 164.
[11] Osman Nuri Lermioğlu, *Halkın İstemediği İnkılâp: Meşrutiyet*, Sebil Matbaacılık, İstanbul 1976, s. 25-27.

ne meyl için en doğru alamet olarak kabul etmişti. Adeta Türk münevverleri derin bir galat-ı ru'yete uğramışlardı. Bu aldanışa ben de dâhildim, tekmil edebiyat-ı cedîde ailesi de aynı kanaatte idi. O zaman biz İngiltere'yi dünyanın en hürriyetperver, en insaniyetli idaresi sanıyorduk; zaten bu kanaat sevkiyle 1908 inkılabında münevverlerin ruhunda derin bir İngiliz muhabbeti vardı ve o kadar yüksekti ki 1908 Temmuz'unun 23'ünde İstanbul'da bulunmayan İngiliz sefiri "Malet" şehrimize döndüğü zaman Sirkeci istasyonunu baştanbaşa doldurmuştuk. Sefiri candan ve gönülden alkışlıyorduk; nihayet coşkun gençler sefirin arabasını çeken atları söktüler, arabayı kendi kollarıyla çektiler![12]

Atina'daki Rumlar Meşrutiyet'i canı gönülden kutluyorlardı. Sanki meşrutiyet ve hürriyet Yunanlılara verilmişti, onlar seviniyorlardı! Aslında bu, inkılâbın Yunanlılar tarafından aleyhimize kullanılmak istenildiğini açıkça gösteriyordu. Onların hareketleri gayet kurnazca idi. İstanbul'un Rum unsuru inkılâbın getirdiği hürriyet sayesinde daha geniş ve serbest surette Yunanlılığa çalışacaklardı ve biz bunun içyüzünü anlamadan onlara dost diye bakacaktık. Nitekim 1908 Temmuz'undan sonra, bir sene müddet öyle olmuştu, Meşrutiyet'in ilanına kadar Abdülhamid idaresine karşı yüreklerimizde beslediğimiz derin kin, Sarayın sevmediği her şeyi bize sevdirecek kadar cümlemizde acayip bir 'yanlış görüş' yapmıştı. Bu yanlış görüş hemen hepimizde sade İngiltere hakkında değil, bütün Avrupa siyaseti hakkında vardı. Biz o zaman sanıyorduk ki Avrupa devletlerinin bize gösterdiği düşmanlık bizim kurûn-i vustâ tarzında yaşayışımızdan çıkar; idaremizin bozukluğundan ve Saray ile Babıâli'nin köhne düşüncesinden doğar. Son asırda Avrupa'nın emperyalist devletleri, başta İngiltere bulunmak şartıyla Türklük aleyhinde durmadan dinlenmeden neşriyatta bulunurlardı. Meşhur Gladston İngiliz parlamentosunda eline Kur'ân-ı Kerîm'i alıp 'Türkiye bu kitapla yürüdükçe medeniyete muzırdır' demişti. Bu sözle güya adliyemizin ve ictimâî hayatımızın medeniyetle uyuşamayacağını anlatmıştı. Ve biz gençler yanlış görüş, yanlış inanışla ona hak vermiştik. Hâlbuki Gladston emperyalist siyasetinde Müslümanların mukaddes kitabını bir âlet yapmıştı. Türkiye'de Hıristiyan öldürülüyor diye çıkarılan gürültüler de bu neviden idi. İnsaniyet ve medeniyet hâmiliği yapar görünüp zayıf Osmanlı devletini parçalamaktan başka düşündükleri şey yoktu. Yoksa emperyalistlerin öldürülmüş Müslüman veya Hıristiyan ve Yahudilere acıdıkları yoktu. İşte acıklı nokta burada idi. Yani bizler 1908 inkılâbına bu hakikatleri görmeden ve anlamadan girmiştik. Madem ki Meşrutiyet'i ilan eyledik, cezrî ve asrî ıslahata başlıyoruz. Artık Avrupa düşmanlığını keser ve biz de rahat rahat inkişaf eyleriz sanmıştık. Ne ham hayallermiş![13]

[12] Ahmet İhsan, *Matbuat Hatıralarım 1888-1923, Meşrutiyetin İlanına Kadar 1889-1908*, Ahmet İhsan Matbaası Limited Şirketi, İstanbul 1930, I. 106.

[13] Ahmet İhsan, II. 55-57.

Meşrutiyet'in ilanı, değişimin öncüsü üç büyük şehirde yani Selanik, İstanbul ve İzmir'de coşku ile kutlanmıştı. Hürriyet kutlamalarına Ermeni ve Rum kadınlarla birlikte çarşaflı Türk kadınları da katılmıştı.[14] Değişimin hararetli savunucularının odaklandığı bu üç merkezin genel durumuna şöyle bir göz attığımızda, özellikle Selanik ve İzmir'de hâkim durumda olan gayrimüslimler ve bilhassa Levantenler için Fındıkoğlu'nun şu değerlendirmeleri oldukça düşündürücüdür:

> Ekseriyetini Hıristiyan reayanın teşkil ettiği bu (şehirlerdeki) sınıfa 'Levanten' ve Türk halkı arasında da 'tatlısu frengi' denen bir zümre daha karıştı. Teşekkülü ve ticarî mazisi Cenevizlilere, Bizans'a kadar çıkan Galata ve Beyoğlu, İstanbul'un bir tarafına bambaşka bir manzara verdi. XIX. asra kadar içtimaî hayat tarzı hatta kıyafeti, meskeni Müslümanlarınkinden pek ayrı olmayan gayrimüslim reaya ve Levantenler, artık ayrılmağa, başkalaşmağa yüz tuttu. 'Kahve ve bakkalları ile Rum, modası ile Fransız, paltosu ile İngiliz, birahaneleriyle Alman, musikisi ile İtalyan ve İspanyol, bekçisi ve hamalı ile Türk bir İstanbul' doğdu. Eskiden 'haraca' bağlı olan zümre, şimdi İstanbul'un Beyoğlu ve Galata'sında, İzmir'in Kordon'unda ve Frenk mahallesinde... ilah. Dik başlı yürümeğe başlamıştı...[15]

1870 yılında Selanik'in nüfusu 90.000 idi. Bunların 50.000'i Yahudi, 22.000'i çoğu dönmelerden yani Sabetaistlerden oluşan Müslüman, 18.000'i de Rum idi.[16] Sultan II. Abdülhamîd'in son dönemlerinde, İttihatçıların "Hürriyetin Ka'besi" dedikleri Selanik, âdeta uluslararası karma bir idare altında idi. Jandarması bile Fransız zabitlerin idaresinde idi.[17]

İstanbul'daki kültürel başkalaşma ve Batı'ya özentinin sonuçları bağlamında, azınlık ve Levantenlere hayran, Tanzimat döneminin oluşturduğu alafranga bir Türk zümresi doğmuştu. Yakup Kadri'nin ifadesiyle:

> O dönemin Batı hayranı Türk tipi, Tanzimat devrinin meydana attığı o biçim alafranga Türklerdir ki Türk'ten başka her milletin gücüne inanırlar ve Türkiye'ye ait meselelerin mutlaka başkaları tarafından halledilebileceği fikrindedirler.[18]

Osmanlı'nın bu üç büyük şehrindeki durumu hatırımızda tutarak 1910 yılında Selanik'te yayımlanan *Felsefe Mecmū'ası*'ndaki şu satırlara da bir göz atalım.

> Yeni izdivaç etmiş birtakım Türk kadınlarına bakılırsa yirminci asırla Türk kızları ve kadınları arasında hiçbir münasebet olmadığı gö-

[14] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Panorama", *İş, Felsefe, Ahlâk ve İçtimaiyat Mecmuası*, VIII (1942), sayı: 30-31, s. 69.

[15] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat", *Tanzimat'ın Yüzüncü Yılı Münasebetiyle*, İstanbul 1940, s. 642-643.

[16] İzmir ve Selanik'in demografik yapısı için bkz. Soner Yalçın, *Efendi, Beyaz Türklerin Büyük Sırrı*, Doğan Kitapçılık, Altan Matbaacılık, İstanbul 2004, s. 18-58, 82-86.

[17] Ahmet İhsan, II. 125.

[18] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Sodom ve Gomore*, Bilgi Basımevi, Ankara 1972, s. 316.

> rülür. Bizim kadınlarımız yirminci değil, hatta on beşinci asırda bile yaşamıyorlar. Onların hayatları, esareti tasvir eden muhtelif safhalardan başka bir şey değildir. Onların his ve fikirleri, iptidai kavminkinden fark olunamayacak derecede iptidaidir... Bizde kadınlar zevcine efendi derler. Efendi tabiri ise bir kölenin sahibine karşı istimal ettiği bir kelimedir. Artık yeter! Cahil hocaların batıl itikatlarına darbeler vurmalıdır. Bu hocalardan bir şey ümit etmeyelim. Çünkü onlar da kadınların haklarını ilân edecek derecede henüz yükselmediler. Onlara kalırsa dinin verdiği kaideleri bile kırmak, hakları gasp etmek, kadınları bir esir gibi kullanmak isterler... Bağıralım, ta ki kadınların da insan oldukları anlaşılsın.[19]

Bu iddialardaki haklılık payını araştırmadan önce hemen hemen aynı dönemlerde bir Batılının kaleminden çıkmış şu ifadelere de yer vermek gerekmektedir:

> Orta derecedeki Türk hanımlarının çok samimi, dürüst karakterli üstün hanımlar ve anneler oldukları; yüksek tabaka Türk hanımlarının çok nazik, ince nezaket hareketine ve diline sahip, yüksek kültürlü, hepsi Fransızca konuşan ve yazan, birçoğu İngilizce ve Almanca da bilen, birçok hâllerde de mükemmel musiki bilen, Johann Sebastian Bach'ın ve eski üstatların hayranı bulunan pek kibar hanımlar oldukları kabul edilmelidir."[20] "Kadınların İslâm hukukunda kötü muamele edildikleri hükmüne varmak acele ve cüretkâr bir netice olur. İslâm Harp Hukuku, kadına dokunmayı bir suç kabul etmiştir; İslâm hukuku evli olsun bekâr olsun kadına kendi mameleki üzerinde müstakil ve tam bir tasarruf yetkisi tanımıştır. Şiddetli bedenî cezalar vaz'ı suretiyle onları iftira ve bühtana karşı korumuştur. Eğer kadınların dışındaki elbiseleri ile, tavır ve hareketleriyle ilgili olarak İslâm âdeti sert tahditler vazetmiş ise aynı âdet onlara en mükemmel ve kayıtsız şartsız hürmet ve değer sağlamıştır. Peçeleri ve çarşafları altında Türk kadınları eski Roma'daki Vestalar (rahibeler) gibi her nevi tecavüzden masun idiler. Sokaktaki hiçbir kimse onların çarşaflarının bir kenarına ne dokunabilir ve ne de derhâl linç olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaksızın onlara nezaket dışı bir hitapta bulunabilirdi.[21]

Bu farklı düşüncelere yer vermemizin sebebi, bunlardan birisinin doğru, diğerinin ise yanlış olduğunu ifade etmek değil, her iki iddiada da doğruluk payı olduğunu ve sosyal olaylarda kesin kanaatlere varmanın, iddialı genellemeler yapmanın yanlış olduğunu belirtmektir. Değişim taraftarlarının haklı olduğu yönler elbette vardır. Nitekim bir yazar "İslamiyet kadına hukuk-ı âliye bahşetmiştir fakat biz o hukuku kadının eline veriyor muyuz? Kadın hisse-i mirasa mâliktir, malının idaresi

[19] M. Zekeriya, *Felsefe Mecmuası*, 1327, No. 6, sf. 20'den nakleden Fındıkoğlu, "Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi", s. 700.

[20] Ostrorog, s. 79.

[21] Ostrorog, s. 83.

de rüşt ve bulûğundan sonra tamamıyla kendisine aittir. Hâlbuki vaziyet-i hazıra-i içtimaiyesiyle kadın malını idareye, nukûdunu tenmiye için icray-i ticarete muktedir oluyor mu? O hâlde kadın emvalinin idaresi ne suretle cereyan ediyor? Erkekler vasıtasıyla, erkeklerin vesayeti altında. Demek ki Şerîat kadını reşit ve baliğ addediyor ama bizim Bizans'tan, İran'dan aldığımız ve musırrane muhafaza ettiğimiz, kutsiyetini iddiaya kadar vardığımız müessesat-ı içtimaiye onu vesayete mahkum bulunduruyor. Biz artık kadına hukuk-ı kâmilesini itaya ve kendisini o hukuktan bilfiil istifade edebilecek bir hâle getirmeye gayret etmeliyiz."[22] demek suretiyle vakıayı tespitte daha mutedil bir yaklaşım sergilemektedir.

Birinci Dünya Savaşı'nın yaşandığı yıllara gelindiğinde, Tanzimatla başlayan sosyal hayattaki değişiklikler, aile hukuku alanında da bazı hukuki düzenlemeleri yavaş yavaş gündeme getirmişti. Yirminci yüzyılın başında özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra hâkim fikir hareketleri olan Batıcılar, Türkçüler ve İslamcıların yayın organlarında aile ve kadınla ilgili yazıların önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Özellikle Batıcılar ve Türkçüler sosyal hayatta ve kadınlık anlayışındaki değişikliklere paralel olarak aile hukuku alanında yeni düzenlemeler yapılması gereğinden ısrarla bahsetmekteydiler.[23] Değişimi gerekli kılan faktörlerden birisi kadının sosyal, ekonomik ve kültürel hayatta daha aktif hâlde yer almasıydı. 1914'te Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla ortaya çıkan birtakım sosyal ve ekonomik sorunlar, Türk ailesini gevşetmiş, hatta yarı patriarkal aile tipini büyük şehirlerde ortadan kaldırmıştır. 1915 senesinde ilk kez kadınlar İstanbul Postahanesi'nde memuriyete başlamış ve bu başlangıcın devamı gelmiştir. Özellikle 1916'da İstanbul'da kızlara mahsus bir Dârü'l-Fünûn ve bir Ticaret Dersleri şubesi açılmıştır. Kadınların doktorluk yapmaları Meşrutiyet ilan edildiği sıralarda yasaklanmışken Birinci Dünya Savaşı başlayınca bu yasak kaldırılmıştır. Bu karar üzerine, İstanbul Dârü'l-Fünûn'u Tıp Fakültesi'ne kız öğrenci almaya karar vermiştir. Kız öğrenciler, ayrı oturmak şartıyla, erkeklerle beraber konferans salonlarını doldurmaya, tartışmalara katılmaya başlamışlardır. Bu sırada erkeklerle eşit hukuk isteyen bazı kadın cemiyetleri de açılmıştır.[24]

1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin hazırlanmasında etkili olan faktörler hiç şüphesiz yukarıda ifade ettiklerimizle sınırlı değildir. Bütün bunların yanında Batı devletlerinin tesir ve baskılarının da rolü olmuştur. Hatta bazı yazarlar, Osmanlı devlet adamlarının bu dönemde hukuki hayatta değişiklikler yaparken bunları, duyulan ihtiyaçlara göre değil, daha çok üzerlerindeki baskılara göre yapmak zorunda kaldıkla-

rını[25] iddia etmektedirler. Sonuç olarak bütün bu faktörler hukuka etki etmiş ve kısa ömürlü olan 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi yürürlüğe girmiştir. Bu kararnamenin mahiyeti, değerlendirilmesi ve sonuçları üzerinde durmadan 1926 öncesi olaylarını aktarmaya devam edelim.

Yeni Türk devleti kurulduğunda hukukun Batılılaşması ve laikleşmesi ile millî-İslami kimliğin korunması anlayışlarının en azından görünüşte belli bir senteze doğru gittiği söylenebilir. 1921 tarihli Teşkilât-ı Esâsiyye kanunu, Büyük Millet Meclisi'nin görevleri arasında "ahkâm-ı şer'iyyenin tenfîzi" görevini de saymakta, 7. maddede "Kavânîn ve nizâmât tanzîminde mu'âmelât-ı nâsa erfak ve ihtiyacât-ı zamâna evfak ahkâm-ı fıkhiyye ve hukûkıyye ile âdâb ve mu'âmelât esâs ittihâz kılınır."[26] denilmektedir.

Lozan Barış Konferansı'na katılan Türk delegasyonunun ilk zamanlarda hukuk sistemimizde köklü bir değişimi düşünmedikleri Müttefik Devletler'in temsilcilerine vermiş oldukları cevaplardan anlaşılmaktadır. Bu durum Ankara'nın o tarihlerde sahip olduğu düşünceyi yansıtmaktadır. Şöyle ki Müttefik Devletler'in temsilci heyetleri Türk mahkemelerinde yabancı hâkimlerin hem de çoğunlukta olmak üzere yer almasını istemekteydiler. Bu yabancı hukukçular, aynı zamanda hukuk alanında yapılacak reformların tasarılarının hazırlanmasında da yardımcı olacaklardı.[27] Bu teklifte bulunmalarının sebebi, mevcut Türk kanunları ve hâkimleri hakkındaki düşünceleriydi. Onlara göre medeni hukuk alanındaki kanunlar dinî temellidir çağdaş ihtiyaçları karşılayamamaktadır.[28] Bir başka ifadeyle bu kanunlar din bilginlerince hazırlanmıştır ve şeriat hükümlerine dayanmaktadır.[29]

Başta İsmet Paşa olmak üzere Türk heyeti bu düşüncelere şiddetle karşı çıkmış ve mevcut Türk kanunlarının çağdaş hayatın ihtiyaçlarını ve gereklerini tümüyle karşılayabilecek durumda olduğunu öne sürmüştür.[30] 20 Aralık 1922 tarihli oturumda Türk delegelerden Tâhir (Taner) Bey yapmış olduğu konuşmada "Türkiye'nin reformlar yapmasının gerekli olmadığını zira Türk yasalarının kesinlikle Avrupa yasaları ile aynı düzeyde olduğunu ifade etmiştir.[31] 23 Aralık 1922 tarihli oturumda bir diğer Türk delege Rızâ Nûr Bey yapmış olduğu konuşmada 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin İstanbul Hükümeti tarafından yürürlükten kaldırıldığını ancak Ankara Hükümeti'nin bu kanunun yürürlükte kalmasını gerekli gördüğünü belirtmiştir.[32] Daha sonra söz alan Şükrü

[25] Aydın, s. 297.
[26] Aydın, s. 299.
[27] *Lozan Barış Konferansı, Tutanaklar Belgeler*, çev. Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971, Tk. 1, II. 24.
[28] *Lozan Barış Konferansı*, Tk. 1, II. 25.
[29] *Lozan Barış Konferansı*, Tk. 1. II. 33.
[30] *Lozan Barış Konferansı*, Tk. 1, II. 24-25
[31] *Lozan Barış Konferansı*, Tk. 1, II. 117-118.
[32] *Lozan Barış Konferansı*, Tk. 1, I. Ktp. 2, s. 202.

(Kaya) Bey de sözü edilen 1917 tarihli kararnamenin, kayıtsız şartsız yürürlükten kaldırılmasının, hukuk açısından büyük güçlükler yaratacağını, aslında bu kararnamenin son derece çağdaş bir ürün olduğunu söylemiştir.[33] Yine İsmet Paşa, yaptığı konuşmasında Türk kanunu ile başka ülkelerin medeni kanunları arasında temel ilkeler ve koydukları hukuk kuralları bakımından, önemli bir ayrılık bulunmadığını, özellikle, hiçbir devletin medeni kanununun, bir başka devletin medeni kanununun tıpkısı olmadığını, arada birtakım farklar görülmesinin, Türk Medeni Kanunu'nun değerini hiç de azaltmayacağını belirtmiştir.[34]

6 Ocak 1923 tarihli oturumda İsmet Paşa daha önceki düşüncelerini yeniden dile getirmiş ve şöyle demiştir:

> Türk Temsilci Heyeti, Türk Medenî Kanunu'nun, kaynakları ne olursa olsun, hiç de dinsel bir nitelikte olmadığını yeniden belirtmeyi bir görev bilmektedir. Kanunların, kaynaklarına göre değil, kapsamlarına ve uygulanacakları toplumun ihtiyaçlarına uygunluklarına göre değerlendirilmeleri gerektiği de yerleşmiş bir görüştür. Yazılı olmayan kanunlarla yönetilmekte olan çok geniş ülkeler bir yana, Batı ülkeleri kanunlarından birçoğunun kökenini, göreneklerin, Roma hukukunun, Cermen hukukunun ve kilise hukukunun oluşturmakta olduğu –söylemek bile gereksiz olacak ölçüde– herkesçe bilinmektedir.[35]

İsmet Paşa bu ifadeleriyle, Müttefik Devletler tarafından öne sürülen az önce ifade ettiğimiz "şeriat menşeli hukuk sistemi" eleştirisine mukabele etmekte, Batılı kanunların da bir yönüyle kilise hukukuna dayalı olduğunu vurgulamaktadır.

İsmet Paşa'nın bu konuşmasından dokuz gün sonra, 15 Ocak 1923'te Atatürk, Eskişehir'de halka hitap etmiş ve: "Bizim milletimizin adalet hususundaki derecesi hiçbir vakitte milel-i saireden aşağı kalmamıştır. Belki bunlardan ziyade adaleti tecelli ettirmiştir. Biz en müterakki ve mütemeddin devletin kanunlarına muadil ve mümasil kanunlar yapabiliriz."[36] demek suretiyle o tarihlerdeki düşüncelerini ortaya koymuştur.

Atatürk, İzmit'te halka hitabında ise "İstiklâlin rükn-i aslisi olan tevzi-i adâlette bir ecnebî parmağı bulundurmayacağız. Bu noktada kararımız kat'îdir."[37] demek suretiyle millî bir hukuktan yana olduğunu açıkça ifade etmiştir. Ancak tam bu tarihlerde Atatürk, gazetecilerle yaptığı bir toplantıda düşünce değişiminin sinyallerini vermeye başlamıştır. Önce İstanbullu gazetecilerden Kılıçzâde Hakkı Bey'in: "Yeni Hükümetin dini olacak mı?" şeklindeki sorusuna Atatürk: "Vardır efendim; İs-

[33] *Lozan Barış Konferansı*, Tk. 1, I. Ktp. 2, s. 202.
[34] *Lozan Barış Konferansı*, Tk. 1, II. 25.
[35] *Lozan Barış Konferansı*, Tk. 1, II. 50-51.
[36] *Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları*, haz. Arı İnan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1982, s. 24.
[37] *Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları*, s. 116.

lam dinidir. Millet dinsiz değildir. Mütedeyyindir ve dini, din-i İslam'dır. Yani komünistlik gibi dini reddedecek ortada bir meslek yoktur."[38] şeklinde cevap vermiştir. Daha sonra konuşmasının devamında, istememesine rağmen, ilk Teşkilât-ı Esâsiyye kanununa şeri kaynaklı bazı ilkelerin girdiğini ifade etmiş ve "Herifler diyorlar ki (Lozan'a katılan İtilaf Devletleri temsilcilerini kastediyor), sizin yapacağınız kanunlar fıkıh kitabı vs.dir. Bugün Lozan Konferansı'nda ve cihanda yeni Türkiye'nin bir kredisi varsa, o da şekl-i sâbıkı ilgâdan, imhâdan neş'et etmektedir. Bizim inkılâbımız Meşrutiyet inkılâbı ve ondan evvel yapılan inkılâplar gibi olsaydı kimse ehemmiyet atfetmezdi."[39] demiştir.

Bu gelişmelerin akabinde Lozan'da 24 Temmuz 1923 tarihine gelindiğinde Yargı Yönetimine İlişkin Bildiri'de "Türk Hükümeti, beş yıldan az olmamak üzere gerekli göreceği bir süre için hizmetine derhâl Avrupalı hukuk danışmanları almak niyetindedir..."[40] ifadesi yer almıştır.

Böylece Türkiye, Batılı hukukçular yardımıyla hukuk reformları yapmayı üstlenmiş olmaktadır. Nitekim bu hukuk danışmanları Türkiye'ye gelmişler ve belirlenen görevleri yapmışlardır.[41] Türk delegasyonu, Lozan'da gerek yabancılarla ilgili adli kapitülasyonlar ve gerekse gayr-i müslim azınlıklarla ilgili hukuki düzenlemeler konusunda başlangıçtaki katı tutumunu yumuşatmaya başlarken, aslında Batılı delegelerin zannettiklerinin aksine, samimi bir tavır değişikliğine yönelmiştir. Ankara Hükümeti artık İslam hukukuna bağlı kalmanın barışın ve kendilerinin yükselen konumlarının önünde bir engel olduğunu düşünmektedir.[42] Türkiye, Batılı devletlerin sık sık adalet mekanizmasına müdahale etmesini istemediğinden Batı kanunlarını kabul ederek meseleyi kökünden halletmek istemiştir.[43] Lozan'da şeklî bir bağımsızlık uğruna bin yıllık bir hukuk mirasının terk edilmesinde bir beis görülmemiştir.[44]

24 Temmuz 1923 sulh antlaşmasını imza ettikten sonra Lozan'dan dönülünce İslam dünyasının asla görmediği tipten bir inkılâbın yapıldığı derhâl kendini göstermiştir. "İstiklâl için savaşanları İslam hukuku adına itham eden fetva"nın menşei de unutulmuş ve affedilmiş değildir.[45]

Nitekim 11 Mayıs 1924'te tekrar kurulan "Ta'dîl-i Kavânîn" komisyonlarının çalışmaları için hazırlanan talimatnamede, kanunların hazırlanması sırasında uyulacak esaslar belirlenirken artık 1921 tarihli Teşkilât-ı Esâsiyye kanununun 7. maddesinde ifade edilen "ahkâm-ı fıkhiyye"den söz edilmemektedir.[46]

[38] *Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları*, s. 67.
[39] *Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları*, s. 81-82.
[40] *Lozan Barış Konferansı*, Tk. 2, II. 105.
[41] Aydın, s. 305.
[42] Aydın, s. 304.
[43] Aydın, s. 310.
[44] Aydın, s. 312.
[45] Ostrorog, s. 73, 75.
[46] Aydın, s. 309-310.

Bir yandan *Mecelle*'yi tadil komisyonları çalışmalarını sürdürürken öte yandan Lozan'da verilen sözlerin nasıl uygulamaya geçirileceği düşünülmekteydi. İçinde bulunulan durumu Fındıkoğlu şu ifadelerle özetlemektedir:

> Kanunlaştırma pasif bir kabul şeklinde olacaksa bunun kaynağı bulunmalı, yabancı bir kodu olduğu gibi yanlışsız tercüme etmeliydi. Eğer aktif bir kabul yolunu seçeceksek uygun görünen örnek üzerinde gerekli değişikliklerin yapılması lazımdı. Eğer tamamen orijinal bir kanun istiyorsak malzememiz elimizde olmalı, yani muhtelif hukukî müesseselere ait soruşturma ve araştırmaların sonuçlarına sahip olarak çalışmaya başlamalıydı. Nihayet maksat mevcudu muhafaza ise bunu yeni bir tedvin yapmalı idi. Bir tesadüf ve bir psikoloji, bütün bu girift meseleleri halletti. Vaktiyle her nasılsa tesadüfen Avrupa'ya giderek tesadüfen İsviçre'de okumuş ve bu memleketin medenî kanununa karşı hayranlık duymuş olan bir Türk gencinin adliye vekili olması![47]

Gelinen bu noktada Türk Medeni Kanunu Tasarısı'nın hazırlanması için hukukçu milletvekilleri, öğretim üyeleri, yargıç ve avukatlardan oluşan yirmi altı kişilik bir komisyon kuruldu. Bu komisyon, İsviçre Medeni Kanunu'nu Türkçeye çevirdi ve yeni bir metin oluşturdu. Komisyonun hazırladığı taslak, 20 Aralık 1925'te Bakanlar Kurulu'nda (3. İnönü Hükümeti) görüşülerek kabul edildi. Tasarı, Meclis Adalet Komisyonu'nda hiçbir değişikliğe uğramadan kabul edildi. Komisyon raporunda, İsviçre Medeni Yasası'nın uygar ülkelerin en başarılı yasalarından biri olduğu, içerdiği hükümlerin toplumsal ve ekonomik yaşam bakımından çağın gereksinimlerini karşılayacak nitelikte olduğu belirtildi. Kazım Özalp'in başkanlığındaki genel kurul görüşmelerinde tasarının madde madde ele alınması önerildi. Ancak adliye vekili Mahmut Esat Bozkurt, yasanın bir bütün olduğunu, bu nedenle tümüyle görüşülmesi gerektiğini belirterek bu öneriye karşı çıktı. Tasarı, kısa bir görüşmeden sonra, 17 Şubat 1926 günü oybirliği ile kabul edildi. 4 Nisan 1926 tarihli *Resmi Gazete*'de yayımlanan yasa, 6 ay sonra, 4 Ekim 1926'da yürürlüğe girdi.[48]

Medeni Kanun'un yürürlüğe girmesi Avrupa'da büyük yankı uyandırdı. Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Lozan Antlaşması çerçevesinde Türkiye'de danışman olarak bulunan İsviçreli hukukçu Sauser Hall, "Türkiye'de Avrupa Hukuklarının Benimsenmesi" adlı çalışmasında, "İslam devletlerinin en güçlüsü, bin yıllık geçmişe varan töreleri, altı aylık bir sürede yürürlükten kaldırıyor. Tarih, hiçbir ülkede bu kadar köklü ve ani değişikliği örnek gösteremez. Bir ülkede ve bir toplum üzerinde yapılmış bundan daha cesur bir deneyim yoktur" değerlendirmesinde bulunmuştu.[49]

İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulünde önemli bir rol oynayan Ankara Hükümetlerinin sözü edilen 8. Adliye Vekili (23 Kasım 1924-27 Eylül 1930) Mahmut Esat Bozkurt, Medeni Kanun'un kabulünün 15. yılı münasebetiyle kaleme almış olduğu makalesinde Medeni Kanun'un kabulünün gerekçeleri sadedinde şu ifadelere yer vermektedir:

> Medenî Kanun'un hazırlanmasının ilk sebebi; eski hak sistemimizin geriliği ve çok ilkel oluşudur. İkinci sebep; bir ülke vatandaşları için üç çeşit hakla, üç mahkeme tarafından hak tatbik etmek modern devlet anlamına, birliğine uygun olamazdı. Üçüncü sebep; kapitülasyonlar ne zaman kaldırılmak istenildi ise, yabancı devletler hak sistemlerimizin geriliğini ve din esaslarına dayandığını ileri sürüyorlar, haklı isteklerimizi reddediyorlardı. Diyorlardı ki hak sistemlerinin, kanunların laik olması modern devlet anlamının bir icabıdır. Sizin kanunlarınız ise din esaslarından alınmıştır. Biz tebaamızı müslüman dininin prensiplerine teslim edemeyiz...[50]

Medeni Kanun'un kabulüne gerekçe olarak öne sürülen üç sebepten son ikisi görüldüğü gibi siyasidir. Bu sebeplerin irdelenmesi konumuz dışı olduğu için üzerinde durmayacağız. Birinci sırada zikredilen "eski hak sistemimizin geriliği ve çok ilkel oluşu" iddiasını ise "boşanma" çerçevesinde daraltarak ele almaya çalışacağız. Ancak bu iddiaların haklılığı ve çözüm yollarının maksadı gerçekleştirme hususunda ne denli başarılı olduğunu çeşitli veriler ışığında değerlendirmeden önce Mahmut Esat'ın ve dönemin diğer bazı hukukçularının üzerinde durduğumuz konu çerçevesindeki değerlendirmelerini kısaca özetleyelim.

> Boşanma hakkının erkeğe ait olması nasıl bir felaket ise bu hakkın kadına verilmesi de o denli felakettir.[51]

> Şerîatta nikah şahidine lüzum yoktur. Tarafların rızaları kâfidir. Şahitten maksat, sadece nikâhın varlığını ispat içindir. Taraflar inkâr etmezse buna da lüzum yoktur. Bu kadar kolay bir birleşmenin ayrılığı da tabiatıyla o kadar kolay olacaktır.[52]

> Medeni Kanun'un kabulünden önce koca hiçbir gerekçe göstermeden karısını boşayabiliyordu. Bütün bireyleriyle bir ailenin mukadderatı kocanın iki dudağı arasındaydı.[53]

> Eski hukukumuzda boşanma satış akdine benzer bir sonuç doğuruyordu. Bir başka ifadeyle boşanma 'nikâh kaydının terkinden' ibaretti.[54]

[50] Mahmut Esat Bozkurt, "Türk Medenî Kanunu Nasıl Hazırlandı", *Medenî Kanunun XV. Yıl Dönümü İçin*, İstanbul 1944, s. 8.

[51] Bozkurt, s. 9.

[52] Bozkurt, s. 16-17.

[53] Ahmet Refik Tunaoğlu, "Aile Hukukumuza Ait Sosyolojik Bir Anket Neticelerinin Tahlili" *İş, Felsefe, Ahlâk ve İçtimaiyat Mecmuası*, VIII (1942), sayı: 30-31, s. 170.

[54] İsmail Hakkı Tur, "Medenî Kanunumuzdaki Boşanma Sebeplerinin Kanun ve İçtihat Bakımından Mukayeseli Bir Tetkiki", *Medenî Kanunun XV. Yıl Dönümü İçin*, İstanbul 1944, s. 671-672.

> İslâm hukukçuları, evlenmenin her şeyden evvel bir ahlak, bir şahsî sadâkat ve binaenaleyh hayat sonuna kadar devam eden bir bağ olduğu hususunu unutuyorlardı. Evlenmenin bu ebedi karakteri İslâm hukukunda anlaşılmadığı içindir ki İslâmî ailenin temeli sarsıldı... Türk aile hukukunu manevileştirmek ve ahlakileştirmek mutlak surette icap ediyordu. İsviçre Aile Hukuku da aile müessesesini ahlakileştirmek ve manevileştirmek için kabul edilmiştir. Bu yeni hukukla evlenme bağları sağlamlaştırılmış oldu. Aile birliğini bozmak eski hukuka nazaran çok daha güçleştirilmiş bulunmaktadır.[55]
>
> İslâm hukukunda aile birliği pamuk ipliği ile bağlıdır.[56]
>
> İslâm'da, evlilik birliğini bozmak diğer akitleri bozmaktan daha kolaydır.[57]

Medeni Kanun'un kabulünü biraz da haklı gösterebilme kaygısı ile olsa gerektir hem İslam hukukunda boşanma prosedürü hakkında hem de İsviçre Medeni Kanunu'nun Türk toplumunda ne derece beklenileni vereceği hakkında bilimsellikten ve objektiflikten uzak bu aceleci kanaatlerin doğruluk derecelerini elde edebildiğimiz veriler ışığında incelemeye çalışalım.

Bilindiği gibi Osmanlı hukuku, genel olarak İslam hukukuna dayalı idi. Bu sebeple Osmanlı'da boşanma prosedürünü tahlil etmek için nasslarla çerçevesi çizilen boşanma mevzuatını incelemek gerekmektedir. İslam hukuku boşanmayı serbest bırakmıştır. Ancak boşanmanın tasvip edilmeyen bir durum olduğunu belirtmeyi de ihmal etmemiştir. Nitekim: "Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Bunlar barışmak isterlerse Allah aralarını bulur; Şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır."[58], "Eğer bir kadın kocasının geçimsizliğinden yahut kendisinden yüz çevirmesinden endişe ederse, aralarında bir sulh yapmalarında onlara günah yoktur. Sulh (daima) hayırlıdır..."[59], "...Eğer (kadınlarınız) size itaat ederlerse artık onları incitmeye bahane aramayın..."[60], "...Eğer onlardan (kadınlarınızdan) hoşlanmazsanız (biliniz ki) Allah'ın hakkınızda çok hayırlı kılacağı bir şeyden de hoşlanmamış olabilirsiniz."[61] âyetleriyle bu yaklaşım ortaya konmuş, Hz. Peygamber de "Allah'a en sevimsiz gelen helâl boşanmadır"[62] buyurarak İslam'ın tavrını açık bir şekilde dile getirmiştir.

[55] Hüseyin Avni Göktürk, "Aile, Mülkiyet, İş", *Milletler Hukuki Hayatı Serisinden Türkiye*, İstanbul 1940, s. 180.
[56] Göktürk, s. 181, 1. dipnot.
[57] Göktürk, s. 191.
[58] 4/Nisâ, 35.
[59] 4/Nisâ, 128.
[60] 4/Nisâ, 34.
[61] 4/Nisâ, 19.

İslam'ın, boşanma kararı öncesinde, ifade etmiş olduğumuz bu ikazlarla yetinmediği, boşanmanın uygulanması aşamasında da çeşitli yönlerden sınırlamaların getirildiği ve bu işin bir oldu-bittiye getirilmemesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ilk aşama eşlerin karşılıklı olarak ikaz edilmeleri aşamasıdır. Sevgi, hoşgörü ve itidal tavsiyelerinden sonra geçimsizliğin devamı hâlinde Kur'an-ı Kerim hem erkek hem de kadın için sergileyecekleri tavır hakkında şu ifadelere yer vermektedir. "...İyi kadınlar itaatkârdır. Allah kendi haklarını nasıl koruduysa, onlar da öylece korunması gereken mahremiyeti (mal, şeref, namus, aile sırları) korurlar. Dik başlılık ve itaatsizliklerinden endişe ettiğiniz kadınlara öncelikle nasihat edin. (Nasihat fayda etmezse) onlarla aynı yatağı paylaşmayın. (Fiziksel ayrılık da faydasız olursa) Onları hafifçe dövün. Dinliyorlar ve itaat ediyorlarsa incitmeye bahane aramayın...".[63] "Eğer bir kadın kocasının geçimsizliğinden veya yüz çevirmesinden korkuyorsa bir sulh ile aralarını düzeltmelerinde kendilerine bir günah yoktur. Sulh hep hayırlıdır. Nefislerse kıskançlığa hazırlanagelmişlerdir. Eğer arayı düzeltir ve geçimsizlikten sakınırsanız şüphe yok ki Allah her ne yaparsanız haberdardır."[64]

Eşlere yönelik bu ikazların aile birliğini korumada yeterli olmaması hâlinde bir sonraki aşama boşanmak isteyen eşler için hakem tayin edilmesidir. "Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Bunlar barışmak isterlerse Allah aralarını bulur. Şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır."[65] Hakemler, tarafları dinlemeli, problemlerinin çözümünde onlara yardımcı olmalı, boşanmanın sağlıklı bir çözüm yolu olmayacağını anlatmalı, kısacası aralarını bulmaya çalışmalıdırlar.[66]

Hakemlerin her şeye rağmen boşanmayı engelleyememesi hâlinde de Kur'ân-ı Kerîm'de: "Boşanma iki defadır..."[67] buyurulmuş ve bu sınırlandırma ile iki amaç gözetilmiştir: Birincisi, boşanmada sınır tanımayarak adeta karılarına zulmeden kocaların pervasız tavırlarının önüne geçilmek istenmiştir. Böylece koca, boşadığı karısına iki defadan fazla geri dönemeyecektir. İkincisi, kurulmuş olan yuvanın dağılmaması, aile fertlerinin mağdur olmaması için kocaya, karısıyla tekrar bir araya gelme fırsatı verilmek istenmiştir. Dolayısıyla bir anda boşanma haklarının hepsinin kullanılması, gözetilen amaçların da göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir.

İslam'ın, boşanma söz konusu olduğunda üzerinde durduğu bir diğer husus, bu karar için uygun olan zamanın seçilmesidir. Şöyle ki Hz.

Ömer'in oğlu Abdullâh, karısını âdet günleri esnasında boşamış, Hz. Ömer de oğlunun bu davranışının İslam'a uygunluğunu Hz. Peygamber'e sormuştur. Hz. Peygamber de: "Oğlun Abdullâh'a söyle, karısına geri dönsün, kadın temizlenip tekrar âdetini görüp sonra tekrar temizleninceye kadar onunla birlikte yaşasın, ikinci âdetinden temizlendikten sonra dilerse onunla aile hayatını sürdürsün veya –onunla cinsel ilişkide bulunmaksızın– boşasın"[68] buyurmuştur. Bu sürenin gözetilmesinin de doğru olan kararın verilmesinde yararlı olacağı aşikârdır.

Boşanmanın meşruiyetine delalet eden ayetlerde[69] genellikle geri dönme, vazgeçme teması da vurgulanmıştır. Şari ayrılığın peşi sıra geri dönmeyi de zikretmiştir. Bu da boşanma ruhsatının, geri dönme şartıyla verildiği, talakın geçimsiz olan eşler için bir ihtar anlamına geldiği, bu ihtarın akabinde aile birliğinin yeniden tesis edilmesi gerektiği düşüncesini akla getirmektedir.[70]

Boşanma sürecinde Kur'an-ı Kerim'in üzerinde durduğu bir diğer husus, boşanma esnasında iki âdil şahidin hazır bulundurulmasıdır. "İddet müddetlerini doldurduklarında onları ya meşru ölçüler içerisinde (nikâhınız altında) tutun veya onlardan meşru ölçülere göre ayrılın. İçinizden adalet sahibi iki kişiyi de şahit tutun. Şahitliği Allah için yapın..."[71] Bu gereklilik birçok amaca yöneliktir. Birincisi: Taraflar arasında uzlaşma sağlanabilir. Şahitler uzlaşmayı sağlayamasa da talakın sayısında (bir talakla boşanma) ya da niteliğinde (ric'î talâkla boşanma) etkili olabilirler.[72] İkincisi: Ayrılığın ya da yeniden birleşmenin meydana geldiğine dair, daha sonra çıkabilecek bir anlaşmazlığın önüne geçilmesini sağlarlar. Zira boşanmadan sonra taraflardan biri ölebilir ve diğeri de boşanmadıklarını iddia ederek mirastan hisse isteyebilir. Ya da boşanmadıkları hâlde, ölenin mirasçıları, boşandıklarını iddia ederek sağ kalan eşi mirastan mahrum bırakmak isteyebilir.[73] Üçüncüsü: Herkes eşlerin boşanacağı haberini duyabilir ancak bundan vazgeçtikleri haberini duyamaz. O zaman ortada şüpheli sözler dolaşabilir. İşte bu şüphelerin ortadan kaldırılması için de iki adil şahidin hazır bulunması gerekir.[74]

[68] Buhârî, *el-Câmi'u'ş-şaḥîḥ*, Elif Ofset, İstanbul 1979, VI. 163 (Talâk, 1); Muslim, *el-Câmi'u'ş-şaḥîḥ*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, ty., II. 1098 (Talâk); Tirmizî, *el-Câmi'u'ş-şaḥîḥ "Sunen"*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty., III. 478 (Talâk ve'l-Li'ân 1, 1175); Ebû Dâvûd, II. 261 (Talâk); Nesâî, *Sunen*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, VI. 138-140 (Talâk, 1).

[69] 2/Bakara, 226, 229, 231; 65/Talâk, 2.

[70] İbn Kudâme (Muvaffakuddîn), Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *el-Muğnî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1983, VIII. 239; Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid b. Humâm, *Şerḥu fetḥu'l-ḳadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., IV. 49; Zeynuddîn Ahmed b. Abdullatîf ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, ter. Kâmil Miras, Emel Matbaacılık, Ankara 1984, XI. 335.

[71] 65/Talâk, 2.

[72] Muhammed Ebû Zehra, *el-Aḥvâlu'ş-şaḫṣiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ty., s. 369; Muhammed Cevâd Mağniyye, *et-Tefsîru'l-kâşif*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, VII. 350.

[73] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, XVIII. 104.

[74] Cessâs, *Aḥkâm*, III. 456; Seyyid Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Arabiyye li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, ty., XXVIII. 144.

Bütün bu aşamalardan geçilip de boşanmanın vaki olması sonucunda beklenmesi zorunlu olan süre yani iddet aşaması devreye girmektedir. Menopoza girmiş, henüz buluğa ermemiş, hamile kadınların,[75] kocası ölmüş kadınların beklemeleri gereken süre[76] farklı olmakla birlikte normal durumdaki boşanmış kadınlar üç ay hâli ya da temizlik süresi kocalarının evinde beklemek zorundadırlar.[77] Bu zorunluluğun başlıca iki hikmeti vardır. Birincisi: Kadının hamile olup olmadığının anlaşılmasıdır. Kadın hamile ise iddet süresi değişecek ve doğacak çocuğun nesebi belli olacaktır. Kadın bu süreyi beklemeyip bir başka erkekle evlendiği takdirde doğacak çocuğun nesebinin tayini zorlaşacaktır. Bu zorluğun bertaraf edilebilmesi için kadının iddet beklemesi gerekmektedir. Burada asıl üzerinde durmak istediğimiz ikinci hikmet ise taraflara düşünme fırsatı vermektir. Dikkat edilecek olursa Kur'an, bu sürenin kocanın evinde geçirilmesini emretmektedir. Bunun sebebi de şefkat duygularını harekete geçirip ortak hayat hatıralarını canlandırıp tekrar geri dönüş imkânı sağlamaktır. Nitekim iddet esnasında kadın, göz önünde olmakla birlikte, boşandığı için kocasından ayrı duracaktır. Bu ayrılık, karı-koca arasındaki duyguları büyük ölçüde etkileyecek ve eski hatıraların yeniden canlanmasını sağlayacaktır. Bu da hem erkeği hem de kadını, her şeyi bir daha gözden geçirmeye sevk edecektir. Sağlıklı bir şekilde düşünme imkânını bulan eşler belki de boşanmaktan vazgeçip yeniden birleşeceklerdir. İşte bütün bu safhaları karı kocaya yaşama şansı veren süre de iddettir.

Bütün bunlar göz önünde tutulduğunda, konunun başında belirttiğimiz "İslam hukukunda boşanma pamuk ipliğine bağlıdır" vb. iddiaların, doktrini ve felsefesini göz ardı edip sadece uygulamayı ya da örfü göz önünde bulundurdukları için ne kadar zayıf ve cılız olduğu açıkça görülmektedir. Burada şu hususu da açıkça ifade etmek gerekir ki İslam'ın başlangıcından günümüze kadar geçen süre zarfında İslam toplumlarında boşanma süreci pek de nassların belirlediği aşamalar gözetilerek yaşanmış değildir. Keyfî uygulamaların yanı sıra farklı yorum ve ictihadların da İslam şemsiyesi altında görülmesi bazı haklı tenkitlere sebep olmuştur ki bu realite de göz ardı edilmemelidir.

İslam'ın boşanmaya yaklaşımını nassların belirlediği zaviyeden inceledikten sonra, 1926 tarihli Medeni Kanun'un kabulüne gerekçe olarak öne sürülen boşanma merkezli iddiaların Osmanlı devletinde yaşananlardan hareketle haklılık paylarının ne oranda olduğunu incelemeye çalışalım.

600 küsur senelik Osmanlı döneminde, bir çırpıda boşanmanın şu ya da bu şekilde olduğunu öne sürmek, uygulamaların yönünü belirlemek oldukça güç ve hata payı yüksek genellemelerden ibaret olacaktır. Aile hukuku alanında genellikle Hanefi doktrinini benimsemiş olan Osmanlı Devleti'nde, boşanmanın prensip olarak kayıt altına alınması zo-

runluluğu yoktu. Buna rağmen gerek boşanmanın akabinde beklenilmesi zorunlu olan iddetin başlangıç ve bitişi itibarıyla süre olarak tespiti sebebiyle, gerekse boşanma vukuunda gündeme gelen mali mükellefiyetler sebebiyle, tarafların boşanma fiilleri mahkeme kayıtları niteliğindeki Şer'iyye Sicilleri'ne büyük ölçüde yansımıştır. Hâl böyle olunca, Osmanlı'da boşanma istatistiklerinin yapılabilmesi, sayıları on binleri bulan Şer'iyye Sicilleri'nin ciddi surette tetkiki ile mümkün olmaktadır. Bu da kabul edilebileceği gibi bireysel çabalarla üstesinden gelinebilecek bir iş değildir. Bununla birlikte Şer'iyye Sicilleri'nden bazılarının verilerine dayanarak belirli bir kanaate varmak mümkündür.

Örneğin, Ankara 1 numaralı, 14 Mayıs 1583-12 Şubat 1584 tarihli Şer'iyye Sicili'nde kayıtlı 1114 adet olay arasında boşanma ile ilgili olanların sayısı 10'dur. Bu olaylardan beş tanesi bilfiil boşanma olup bunların üçü muhalea* yoluyla gerçekleşmiştir.[78]

Ankara 2 numaralı, 20 Kasım 1588-11 Temmuz 1590 tarihli Şer'iye Sicili'nde kayıtlı 1800 adet olay arasında boşanma ile ilgili olanların sayısı 23'tür. Bunlardan 14 tanesi boşanma ile sonuçlanmış, bunlardan beşi muhalea yoluyla gerçekleşmiştir. Ayrıca zimmiler arasında da bir muhâlea yoluyla boşanma gerçekleştiği dikkati çekmektedir.[79]

Bu iki Şer'iyye Sicili kaydından anlaşıldığına göre boşanma nadiren vuku bulmakta, boşanma talebi de çoğunlukla kadınlardan gelmektedir. Nitekim 16. yüzyıl sonunda Türkiye'den geçen Alman Protestan papazı Salomon Schweigger "Türkler dünyaya, karıları da onlara hükmeder. Türk kadını kadar gezen, eğleneni yoktur. Çok karılılık yoktur. Her hâlde bu işi denemiş, dert ve masrafa neden olduğunu anlayıp vazgeçmişler. Boşanma pek görülmüyor. Çünkü boşanırken erkek para ve eşya veriyor ve kız çocuk anaya kalıyor."[80] demektedir.

Medeni Kanun'un kabulünün on beşinci yılı münasebetiyle kaleme alınan bir yazıda da şu ifadelere yer verilmektedir: "Elimizde bir istatistik olmadığı için inkılâptan önceki boşanmaların sayısı hakkında doğru bir bilgimiz yoksa da şimdikinden çok az olduğu kolayca tasdik olunabilir. O zaman boşanma kocanın keyfine tabi ve bazı istisnai hâllerde karının müracaatı üzerine kadı tarafından talak kararı verilebilirse de bu olay-

* Muhalea: Tarafların kabulüne binaen nikâhın, karının ödeyeceği bir bedel mukabilinde kaldırılmasıdır.

[78] Halit Ongan, *Ankara'nın 1 Numaraları Şer'iye Sicili 21 Rebîulâhir 991-Evahiri Muharrem 992/14 Mayıs 1583-12 Şubat 1584*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1958, s. 30, 43, 45, 50-53, 65, 79, 99, 111.

[79] Halit Ongan, *Ankara'nın 2 Numaralı Şer'iye Sicili, 1 Muharrem 997-8 Ramazan 998/20 Kasım 1588-11 Temmuz 1590*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974, s. 1-2, 6, 14, 15-16, 34-35, 48, 69, 77, 80, 86, 88-90, 92, 96, 97, 99, 100, 105.

[80] Salomon Schweigger, *Eine Reyssbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*, R. Neck. Akad. Druck und Verlag, Graz, 1964, s. 201-210'dan nakleden İlber Ortaylı, "Anadolu'da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler", *Osmanlı Araştırmaları I*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1980, s. 37.

lar o kadar az meydana gelirdi ki[81] o devirlerde yaşayanlardan muhitlerinde talak vakıalarına tesadüf etmeyen ve hatta işitmeyen kimseler de pek çoktur. O zamanlar aile içi dayanışma, karı koca arasında karşılıklı saygı ve koruyup kollama, çocukların ana ve babaya itaat ve bağlılıkları daha fazla ve esaslı idi. Hele karının kocaya kayıtsız ve şartsız hürmet ve itaati, yeni neslin kavrayamayacağı derecede yüksek idi. Bu aile dayanışmasına benzeyen hâller mahalle topluluklarında da göze çarpardı. Bir erkeğin karısını boşaması mahallece hoş görülmez, ayıp sayılırdı. Bu sebepledir ki hiddete kapılarak böyle bir harekette bulunan koca çok kere mahallede duyulmadan pişman olur ve hatasını düzeltirdi."[82]

Osmanlı döneminde kadınlar, "adem-i hüsn-i imtizâc" ya da "adem-i hüsn-i zindegâne" (geçimsizlik) sebeplerine binaen ayrılma talebinde bulunabilmekteydiler.[83] Dolayısıyla yukarıda naklettiğimiz iddiaların aksine, Şeriyye Sicil Defterleri'ne dayalı olarak yapılan araştırmalar, kadınların muhalea yoluyla oldukça rahat bir şekilde istemedikleri evliliklerine son verebildiklerini göstermektedir.

Bütün bu tespitlere rağmen, az önce de ifade ettiğimiz gibi kanunların ifade etmiş olduğu hak ve sorumlulukların büyük bir itina ile kabul gördüğünü ve istismar edilmediğini düşünmenin fazlaca iyimser bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Nitekim son dönem Şeyhülislamlarından Mûsâ Kâzım'ın talak hakkındaki şu ikazları istismarlara engel olmak amacına yöneliktir:

> Cenab-ı Hakk'ın zevc ile zevce arasında mesudane yaşamalarına mani olacak ahvâlin vukuu takdirinde talâka mesağ gösterilmesi nev'i beşere olan eltaf-ı sübhaniyesi cümlesindendir. Fakat âyet var: "Eğer kadınlarınız size itaat ederlerse onların aleyhine bir yol aramayınız" yani onları boşamayınız. Ve sebepsiz boşamaları yeren hadisler var. "Kadınları sebebsiz yere boşamayınız, çünkü arşü'r-rahman andan ihtizaz eder.", "Cenab-ı Hakkı'n en sevmediği helâl, talâktır.", "Zevk için kadın alıp boşamayınız. Zira böyle mahza tecdid-i zevk için kadın alıp boşayan erkekleri ve kocaya varıp boşanan kadınları Allah sevmez". Bunun için talâkın meşru sebeblere istinad etmesi lâzımdır.[84]

Aynı düşüncelerle kaleme alınan M. Âkif'in şu dizeleri de halkın konuya bakışını kavrama bakımından önem arz etmektedir:

> Müslümânlıkda şerî'at bunu emretmiş imiş;
> Hem alır, hem de boşarmış!" Ne kadar sâde bir iş!

[81] Boşama yetkisinin erkeğe ait olduğu dönemlerde boşanma olaylarının tahmin edilenden daha az olduğunu ifade eden bir diğer yazar Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'dur. Bkz. Fındıkoğlu, *Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi*, s. 712'de 50. dipnot.

[82] Ahmet Refik, Tunaoğlu , "Aile Hukukumuza Ait Sosyolojik Bir Anket Neticelerinin Tahlili" *İş, Felsefe, Ahlâk ve İçtimaiyat Mecmuası*, VIII (1942), sayı: 30-31, s. 174.

[83] Rıfat Özdemir, "Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810)", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu 2-6 Temmuz 1986*, Ankara 1987, s. 115. Ayrıca bkz. Ortaylı, s. 38.

[84] Safa, s. 38.

Karı tatlîki için bak ne diyor Peygamber:
"Bir talâk oldu mu dünyâda, semâ'lar titrer!"
Karı dövmüş, boşamış... "emr-i ilâhî" ne denir!
Bunların hepsi, emin ol ki cehâlettendir.[85]

Son olarak 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin konuyu düzenleyen 119-130. maddeleri sadece Hanefi mezhebinin değil, dört mezhebin görüşleri dikkate alınarak kaleme alınmış, buna göre kabul edilen birçok boşanma sebebi arasına "nifâk ve şikâk zuhur eder de eşlerden birisi mahkemeye mürâca'at ederse hâkim, iki tarafın âilelerinden birer hakem ta'yîn eder, bu şekilde meydâna gelen âile meclîsi, tarafların arasını ıslâha çalışır; bunda başarı sağlayamazsa ve kusûr kocada ise bâ'in talâka; kadında ise muhâle'aya hükmeder" görüşünü de karara bağlamıştır.[86]

1926 tarihli Medeni Kanun'un kabulü münasebetiyle öne sürülen iddialara ve bunların ne derece doğruluk payının bulunduğuna bu şekilde kısaca değindikten sonra, şimdi Medeni Kanun'un kabulünden sonraki yansımalar üzerinde kısaca duralım.

Türk hukuk inkılâbının en köklü, kapsamlı ve ani değişimi hiç kuşkusuz aile hukuku alanında meydana gelmiştir.[87] Bu değişim genel olarak dört büyük esasa dayanmaktadır. Bunlar: 1. Tek eşli aile esası (monogami), 2. Prensip olarak evliliğin sürekliliği esası, 3. Evliliğin dinî bir niteliğinin olmaması ya da laik oluşu esası, 4. Evlilik hayatında prensip olarak karı kocanın eşitliği esası.[88] Bu temel esasları göz önünde bulundurmak kaydıyla, değişimin boşanma ile ilgili hususlarda ne gibi sonuçları olduğunu, Medeni Kanun'un kabulünden sonra kaleme alınan bazı eserlerden izlemeye çalışalım. Ancak boşanma ile ilgili değerlendirmelere geçmeden önce, Medeni Kanun'un geneli itibarıyla bazı tepkilere sebep olduğunu belirtmekte yarar vardır. Şöyle ki;

1937 yılı neşriyatında Medeni Kanun'a yönelik tepkilerin artması üzerine, 1926 inkılabının başlıca mimarı olan zamanın Adliye Vekili Mahmut Esat, değişimin haklılığını savunma ihtiyacı hissetmiş ve 8 Kanun-i Evvel 1937 tarihli *Son Posta* gazetesinde: "Milletlerin ihtiyaçlarına göre kanun, bugün iflas etmiş bir davadır. Bunu vaktiyle Montesquieu ileri sürdü. Fakat onun sosyolojisi, bugün yerini yeni prensiplere bıraktı. Bu prensiplere göre modern medeniyet camiasına dâhil insanların ihtiyaçları arasında ana hatları bakımından fark yoktur" demiştir. Bu olayı nakleden Fındıkoğlu ise "İlmî içtimaiyat bakımından ve böyle bir içtimaiyata dayanan ilmî bir hukuk sosyolojisi gözü ile bu düşünce çok tehlikelidir"[89] değerlendirmesinde bulunmuştur.

[85] Mehmet Akif Ersoy, "Köse İmamı", *Safahât*, İnkılâp ve Aka Basımevi, İstanbul 1980, s. 128-129.
[86] Aydın, s. 34-35.
[87] Aydın Zevkliler, *Medenî Hukuk*, Baran Ofset, Ankara 1992, s. 649.
[88] Ali Fuat Başgil, "Gayr-i Meşru Birleşmeler Meselesi", *İş, Felsefe, Ahlâk ve İçtimaiyat Mecmuası*, VIII (1942), sayı: 30-31, s. 83.
[89] Fındıkoğlu, *Panorama*, s. 71.

Medeni Kanun'un kabulünden sonra tatbikatta meydana gelen sorunların dile getirildiği bir başka yazıda ise şu değerlendirilmelere yer verilmiştir:

> *Mecelle*'yi atma hususunda taassup göstermeyen genç Türkiye Cumhuriyeti, üzerinden on beş sene geçmiş olmasına rağmen İsviçre'den aldığı Medenî Kanunun, ortaya çıkan eksikliklerini tamamlamada tereddüt etmiştir.[90] Bütün bu eksikliklerin hâkimlerin takdir ve içtihatlarıyla doldurma iddiası ise adaletin keyfî bir şey olduğuna hükmettirecek şekilde hâkim sayısınca içtihat ve takdire yol açmak demektir. Kendisini Medenî Kanunun babası zannederek bu çocuğa hiç el dokundurmamak isteyenler hastalıklı düşünceye sahip kimselerdir. *Mecelle*'yi atmak için on beş sene önce pek haklı olarak "hayatta tevakkuf yoktur" ilkesini dillerinden düşürmeyenlerin yeni Medeni Kanun'un doldurulması lazım gelen boşlukları karşısında aynı düsturu unutmamaları gerekir.[91]

Medeni Kanun'un kabulünün on beşinci yılı münasebetiyle Adalet Bakanlığı'nın yaptırmış olduğu anketten çıkan sonuçlara göre taraflar boşanmada ikrar ve anlaşmalarına mahkemece önem verilmemesinden, davanın uzun sürmesinden ve masraflı oluşundan şikâyetçidirler. Bu durum evleneceklerde bazı şüpheler uyandırmakta, bu sebeple kolaylıkla çözülebilen dinî veya fiilî birleşmeler istenmektedir. "Boşanmanın kolaylaştırılmasının aile kurumunu sarsacağı" iddiasının ise, dinin boşanmayı kolaylaştırmasına rağmen Türk ailesinin yüzyıllarca sağlam kalmasıyla asılsız bir iddia olduğu öne sürülmektedir.[92]

1926 inkılâbının olumsuz sonuçlarından bir diğeri de gayr-i meşru birleşme ve nesebi gayr-i sahih çocuklar meselesidir. Ali Fuat Başgil'in bu konu münasebetiyle kaleme aldığı yazısında bizce oldukça önemli olan şu değerlendirmeler yer almaktadır:

> 1926'dan yani Avrupa aile nizamını kabul edeliden beri Türkiyemizde bir gayr-i meşru birleşme ve nesebi gayr-i sahih çocuklar meselesi doğmuştur. Çıkarılan afla meselenin halledilmesi şöyle dursun millî bünyemiz için gittikçe tehlikesi artan bir yara hâlini almıştır. Bilhassa köylerimizde ve küçük kasabalarda kanun dışında birleşmeler ve bunlardan hâsıl olma nesebi gayri sahih çocuklar vardır. Sayıları tam olarak bilinmeyen bu çocuklar bazı vilayetlerde korkunç bir dereceye varmış ve kanun nazarında ne idüğü belirsiz bir nesil türemiştir.[93]

Başgil, sözünü ettiğimiz yazısında şu değerlendirmelere de yer vermiştir ki bunları önemine binaen kısaca özetleyelim. Sosyologlara göre Fransa'da 19. asırda görülen nüfus azalmasının sebeplerinden birisi Napolyon'un hazırlattığı medeni kanundur. Bu kanun, nikâhın dinî ve moral kutsiyetini

[90] Hidayet Aydıner, "Biz ve Kanunu Medenîmiz", *İş, Felsefe, Ahlâk ve İçtimaiyat Mecmuası*, VI-II (1942), sayı: 30-31, s. 95. Sözü edilen bu eksiklikler için bkz. *age.* s. 92 vd.

[91] Aydıner, s. 97-98.

[92] Tunaoğlu, s. 172.

[93] Başgil, "Gayr-i Meşru Birleşmeler Meselesi", s. 80.

kaldırmış ve aileyi laikleştirmiş ve bu suretle evlenmeyi karı koca arasında adeta bir alım satım sözleşmesi düzeyine indirmiştir. Neticede halk nazarında manevi değeri ve kutsiyeti kalkan evlenme ile serbest birleşme arasında bir fark kalmamış, evlenmeler gittikçe azalmış, serbest birleşmeler ve bunu takiben ahlaki uygunsuzluklar, çocuk yapmaktan çekinmeler, çocuklu aileyi bir yük kabul etmeler başlamıştır. Yine bu kanun, aile fertleri arasındaki eşitlik fikrini çok ileriye götürmüş, ailenin direği sayılan babanın otoritesini sarsmış, aile birliğini anarşiye yuvarlamıştır. Oysa tarihin kaydettiği inkılâpçıların en büyüğü olan Hz. Muhammed, Napolyon'un yaptığı ihtiyatsızlığı yapmamış, zamanındaki toplumun aile düzenine ve inancına müdahalede son derece titiz davranmıştır. [94]

Aile düzenine müdahale ile ilgili bir diğer örnek ise Eski Roma'dır. Roma'da aile diğer milletlerde olduğu gibi en yaşlı erkeğin yani babanın otoritesine bağlı dinî bir kurumdu. Roma'nın cumhuriyet döneminin son asırlarında ortaya çıkan sosyal sınıf kavgaları ve hukuki eşitlik davaları sonucu bu geleneksel durum değiştirildi. Evlenme ve boşanmada karı ve kocanın her ikisine eşit yetkiler verildi. Kocalar istedikleri zaman ve istedikleri gibi karılarını boşayabildikleri gibi karılar da aynı şekilde kocalarını boşama hakkını elde ettiler. Fakat öyle bir zaman geldi ki karılar boşayıp yeniden vardıkları erkeklerin sayısını her sene değişen cumhurbaşkanlarının adlarıyla sayar oldular. Çocuklar eşitlik adına babalarına karşı geldiler. Ailede birlik ve düzen kalmadı. Evlenmeler azalırken gayr-i meşru birleşmeler alabildiğine çoğaldı. Bunun sonucunda ahlaki bir çöküntü ve nüfuz azalması baş gösterdi. Auguste döneminin büyük reform konularından birisini de bu konu teşkil etti. Fakat bir kez bozulan sistem, Hıristiyanlığın kabulüne kadar düzeltilemedi. Roma'nın çöküşe doğru giden ailesi kurtarılamadı. Nihayet Hıristiyanlık boşanmayı tamamen kaldırarak evliliğin sürekliliği esasını koydu ise de açılmış olan yara tamamıyla iyileşmedi ve sonuçta Roma yıkıldı.[95]

> Tarihin ve tecrübelerin bu derslerinden çıkan netice şudur: Aile hukuku çok kurcalamaya gelmez. Aile müessesesinde açılan bir yara neticeleri itibarıyla çok vahimdir; çabucak ve maharetle tedavi edilmezse kangren olmaya mahkûmdur. Bazı içtimaî dertler vardır ki bunların vahametini görmek için az çok bir hukukçu yahut sosyolog ihtisası lazım gelir. Aile yaraları böyle değildir. Bunların ehemmiyetini sezmek için ne hukukçu ne de sosyolog olmaya hacet yoktur. Fakat ailede açılan en küçük bir yarayı bile tedavi için en büyük bir hukukçu ve sosyolog ihtisası lazım gelir.[96]

Hukuki bir müessese kökünü ve cevherini maşeri vicdandan, genel kabul ve alışkanlıklardan almazsa bunu yaşatmak özel bir itina ve maharete muhtaçtır, suistimallerle mücadele tabiatıyla çok güçleşir.[97] Bir

[94] Başgil, "Gayr-i Meşru Birleşmeler Meselesi", s. 81-82.
[95] Başgil, "Gayr-i Meşru Birleşmeler Meselesi", s. 82.
[96] Başgil, "Gayr-i Meşru Birleşmeler Meselesi", s. 82-83.
[97] Başgil, "Gayr-i Meşru Birleşmeler Meselesi", s. 88.

ülkede gayr-i meşru birleşmelerin çoğalması, evlenme müessesesinin geçirmekte olduğu bir hastalığın ve hazımsızlığın işaretidir. Gayr-i meşru birleşmeleri de hastalık sanmamak gerekir. Bunlar hastalığın yan etkileridir ve asıl hastalık evlenme müessesesindedir.[98]

Başgil'in tespitlerini maalesef haklı çıkarırcasına, yapılan istatistiklere göre ülkemizde evlenen çift sayısı giderek azalmaktadır. Örneğin 1998 yılında ülke genelinde 485.035 adet evlenme gerçekleşmişken bu sayı periyodik olarak 2002 yılında 447.820'ye düşmüştür. 2005 yılında evlenme sayısı bir önceki yıla göre % 8,5 oranında azalmıştır.

Ülke nüfusundaki yalnız yaşayanların sayısı, bir yandan evlenmelerin az oluşu diğer yandan boşanmaların artması sebebiyle doğru orantılı olarak giderek artmaktadır. Her ne kadar ülkemiz, başını % 4,57 ile ABD'nin çektiği ülkeler arasında % 0,47 ile boşanma sıralamasında yirmi yedinci sırada olsa da boşanma sayısında giderek bir artış görülmektedir. Nitekim ülkemizde 2000 yılında 131.814 boşanma davası açılmış iken bu sayı 2003 yılında 185.000'i aşmıştır. 1930-2004 yılları arasında boşanma sayıları ise şu şekildedir:

Yıl	Boşanma Sayısı	Yıl	Boşanma Sayısı	Yıl	Boşanma Sayısı
1930	2.127	1955	10.455	1980	15.901
1931	2.475	1956	11.205	1981	15.406
1932	2.004	1957	10.619	1982	17.103
1933	2.113	1958	11.294	1983	17.475
1934	2.471	1959	11.099	1984	16.987
1935	2.357	1960	11.072	1985	18.571
1936	2.415	1961	10.406	1986	18.774
1937	3.699	1962	10.928	1987	18.305
1938	3.485	1963	11.273	1988	22.513
1939	3.863	1964	11.423	1989	25.376
1940	4.027	1965	12.235	1990	25.712
1941	4.028	1966	11.130	1991	27.167
1942	5.170	1967	11.244	1992	27.133
1943	5.427	1968	11.255	1993	27.725
1944	6.023	1969	10.807	1994	28.041
1945	6.187	1970	9.568	1995	28.875
1946	6.373	1971	11.026	1996	29.552
1947	6.954	1972	10.066	1997	32.717
1948	6.816	1973	10.737	1998	32.167
1949	7.390	1974	11.547	1999	31.540
1950	7.873	1975	12.926	2000	74.331*
1951	8.832	1976	14.732	2001	89.453
1952	9.486	1977	13.426	2002	92.601
1953	9.908	1978	14.741	2003	89.983
1954	10.155	1979	14.540	2004	88.322

[98] Başgil, "Gayr-i Meşru Birleşmeler Meselesi", s. 89.

* 2000-2004 yıllarına ait boşanma istatistikleri MERNİS (Merkezi Nüfus İdaresi Sistemi) verisinden elde edilmiştir.

Ülkemizde boşanma davalarını çoğunlukla kadınların açtığı, bu kadınların da özellikle yüksek tahsilli ve ekonomik özgürlüğüne kavuşmuş kimselerden olduğu yine yapılan istatistiklerden çıkan sonuçlar arasındadır.[99]

2007 yılından geriye doğru baktığımızda, Türk Medeni Kanunu'nda ilki 1938 yılında olmak üzere 15 kez değişiklik yapılmıştır. 1988 ve 1990'da çıkarılan yasalarla altı maddesi yürürlükten kaldırılmıştır. Yasanın tamamını gözden geçirmek ve günümüz koşullarına uygun hâle getirmek için 1994 yılında, "Türk Medeni Kanunu Komisyonu" oluşturulmuş, komisyon, çalışmalarını 1998'de tamamlamıştır. Hazırlanan tasarı 22 Ekim 2001'de kabul edilerek yasalaşmış, 8 Aralık 2001'de *Resmi Gazete*'de yayımlanmıştır.

Sonuç olarak şunu belirtmek gerekir ki bir ülkede aile hayatının ve aile içi ilişkilerin sağlıklı bir düzeye ulaşması sadece şeklî hukuka bağlanamayacağı gibi tek başına hukuk sisteminden böyle bir görev beklemek de isabetli olmaz. Toplumsal teamüllerin ve örflerin olumlu anlamda değişip gelişmesi bekleniyorsa bu olumlu değişimin gerçekleşmesi dinlerin, ahlâkî öğretilerin, hatta edebiyat ve felsefenin, özellikle de hukuk felsefesinin ve dolayısıyla bütün insanî bilim ve kurumların ortak sorunudur. Gerçekleşecek olumlu değişim de bu kurumların ortak ürünü olacaktır. Fertlere bahşedilecek özgürlük adına toplumun temelini oluşturan ailenin feda edilmesinin, ülkelerin ömürlerini tüketip tarihteki yerlerini almaları sonucunu doğurduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir.

[99] Veriler, *TC Başbakanlık DİE Boşanma İstatistikleri 2002*; 25 Nisan 1999 tarihli *Hürriyet* ve 20 Ekim 2002 tarihli *Milliyet* gazetesinden alınmıştır.

islâmiyât 10 (2007), sayı 2, s. 107-122

Hicri İkinci Asırda Rivayet Savaşları

HÜSEYİN HANSU
DOÇ.DR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAK.

Giriş

Sahabe devrinde başlayan fitne hareketlerinin İslam toplumundaki yansımalarından biri de çeşitli şekillerde, Hz. Peygamber adına hadis uydurulması olmuştur. Siyasi karışıklıklar ile ortaya çıkan gruplar görüşlerini hadislere doğrulatma yoluna giderken art niyetli kimseler de açık bir şekilde hadis uydurarak ya da varolan hadisler üzerinde tahrifat yaparak Hz. Peygamber'in Sünnet'ini bulandırmaya çalıştılar. Hadis uydurma hareketi değişik şekillerde tezahür etti. Bazı mutaasıplar kendi mezhep ve meşreplerini desteklemek muhaliflerini ise kötülemek üzere hadis uydurdular veya sadece kendi arzularına uygun rivayetleri kullandılar. Şeklen Müslüman olmuş ancak İslam'ı içine sindirememiş art niyetli kimseler de dini ifsat eden ve gözden düşüren rivayetler uydurdular. Bazı ca-

hil dindarlar ise iyilikleri özendirmek, kötülüklerden kaçındırmak (*terğīb* ve *terhīb*) için hadis uydurma yoluna gittiler. Garip hikâyeler anlatarak insanların ilgisini çekmek, çıkar sağlamak amacıyla idarecilerin arzuları doğrultusunda veya bunların yaptıklarını meşru gösterme babında hadis uydurmuş olanların sayısı da az değildir.[1]

Hadis ve Sünnet bu dönemde henüz canlı bir gelenek olarak aktarılmakta olduğu için kolaylıkla bu tür tehlikelere maruz kalabiliyordu. Ancak zamanla 'hadis uydurma' meselesi giderek ciddi boyutlara ulaştı ve İslam düşüncesi için gözardı edilemeyecek bir tehlike hâline geldi.[2] Hadis uydurmacılığının değişik şekiller alarak yaygınlaşması üzerine hadisçiler karşı bir önlem olarak, bir yandan hadis tenkit faaliyeti başlatırken[3] diğer taraftan da hadislerin yazıya geçirilerek koruma altına alınması demek olan *tedvīn* faaliyetini başlattılar. Uzun ve yorucu çalışmalar sonucu Sünnet adına varit olan her şey senedleriyle beraber, herhangi bir tasnife tabi tutulmadan toplanarak yazıya geçirildi. Hicri birinci asrın son yarısından itibaren başlatılan bu çalışmalar sırasında, uydurma rivayetleri sahihlerinden ayırmak tamamen mümkün olmasa da uydurma hadis faaliyeti kısmen önlendi. Ancak hadislerin belli amaçlar doğrultusunda, inhisarcı bir yaklaşımla ve tek taraflı kullanılması sinsi bir şekilde devam etti. Hadis uydurmaktan daha az tehlikeli olmayan hadislerin bu art niyetli kullanımının, Müslümanları nasıl birbirine düşürdüğü *Kitābu't-taḥrīş*'te çarpıcı bir üslupla anlatılmıştır.[4]

Dırâr b. Amr ve *Kitābu't-taḥrīş*'i

Dırâr b. Amr Ebû Amr el-Ğatafânî el-Kûfî (110-200/728-815), hicrî ikinci asrın önde gelen kelamcılarındandır.[5] İslam ilim tarihinin en parlak dönemlerinden biri olan hicrî ikinci asırda yaşadı. Hayatının çoğunu dönemin ilim merkezleri olan Kufe, Basra ve Bağdat'ta geçirdi. Dört mezhep imamı ve onların öğrencileri ile çağdaş olup aynı ilim muhitinde bulundu. Ancak Ebû Yûsuf'la karşılaşması[6] dışında diğer âlimlerle olan ilişkileri hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

[1] Geniş bilgi için bkz. Nevevî, *Şerḥu Muslim*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty., I. 126; Mehmed Said Hatiboğlu, *İslâmî Tenkîd Zihniyeti ve Hadîs Tenkîdinin Doğuşu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1962, s. 67.

[2] Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996², s. 147-148.

[3] Hatiboğlu, *agt.*, s. 67.

[4] Dırâr'dan on bir asır sonra aynı konuda yazan değerli hocam Mehmed Said Hatiboğlu'nun, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasî-İctimâî Hâdiselerle Hadîs Münâsebetleri* (Ankara 1967), adlı tezindeki iddialar, büyük ölçüde *Kitābu't-taḥrīş* tarafından da teyit edilmektedir. Hocamızın ilmî titizliği ve görüşlerindeki isabetlilik karşısında bir kez daha hayranlık duygularımı ifade ederken bu iki eseri karşılaştıran bir çalışmamın devam ettiğini belirtmek isterim.

[5] ez-Zehebî, Muhammed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şu'ayib Arnaûd, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986, X. 544.

[6] Kâdî, Abdulcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Faḍlu'l-i'tizâl ve ṭabaḳâtu'l-mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1986², s. 245.

Döneminin ünlü bir kelamcısı olan Dırâr, Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisidir.[7] Ancak kader gibi bazı konularda Mutezileden farklı düşünmüştür. Bu düşünceleri nedeniyle Mutezile tarihçileri Dırâr'ı Mutezileden saymamışlardır.[8] Bu yüzden Dırâr, mezhepler tarihi eserlerinde daha çok müstakil bir düşünür olarak ele alınır.[9] Hafs el-Ferd, Sufyân b. Sehtân ve Muhammed b. Îsâ el-Burgus gibi çağında ün kazanmış kelam âlimleri Dırâr'ın öğrencileri arasında yer alır.[10] Ne var ki onun görüşleri bir mezhep formülasyonu içinde devam etmemiştir. Dırâr'ın biyografisine ayrı bir başlık altında yer veren el-Belhî, onun görüşlerinin bilinen mezheplerden hiç birine uymadığını belirtmiştir.[11] Herhangi bir mezhebe bağlı kalma kaygısı taşımaması, ona görüşlerini serbest bir şekilde yazma fırsatını vermiştir. Bu nedenle *Taḥrîş*'inde Mutezile dahil bütün fırkaları eleştirmekten çekinmemiştir. Eserlerindeki çeşitlilik ve hemen hemen her düşünceye eleştirel bir gözle bakması bu bağımsız kişiliğinin bir sonucu olarak görülmelidir.

Dırâr'ın hadisler karşısındaki eleştirel tavrının esas nedeni, hadis istismarcılığının İslam toplumunda yol açtığı kötü sonuçlardır. Ancak bunlara ilhad hareketlerinden gelen, eleştirilere cevap verme kaygısını da eklemek gerekir.[12] Zira İslam dünyası Abbasi halifelerinden Mehdî (158-169/775-85) ve Hârûn er-Reşîd'in yönetimine denk gelen bu dönemde (786-809), zındıklık hareketleriyle sarsılmaktadır. Mutezile âlimlerinin fikrî alandaki bu hareketlerle ciddi bir şekilde mücadele ettiği bilinmektedir.[13] Dırâr'ın da devlet destekli bu tartışmalara katıldığı rivayet edilmektedir.[14] Zaten eserlerin isimlerine bakıldığında bu mücadelesini kolaylıkla anlamak mümkündür. Kaynaklarda ona ait olduğu belirtilen 57 eserin[15] çoğu zındıklara ve felsefecilere karşı reddiye olarak yazılmıştır. Ancak kelam, mezhepler tarihi, tefsir ve hadisle ilgili de eserler kaleme

[7] Kâdî, *Faḍlu'l-i'tizâl*, s. 201.

[8] Hayyât, Ebû'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbu'l-intiṣâr ve'r-red 'alâ ibn Râvendî el-Mulḥîd*, nşr. H.S. Nyberg, Dâru'l-Kalbs, Beyrut 1986, s. 133; el-Belhî, *Ẕikru'l-mu'tezile*, s. 75 (Kâdî Abdulcabbâr'ın, *Faḍlu'l-i'tizâl ve ṭabaḳâtu'l-mu'tezile* neşredilen kısım); Kâdî, *Faḍlu'l-i'tizâl*, s. 163; İbnu'l-Murtadâ, Ahmed b. Yahyâ, *el-Munye ve'l-emel fî şerḥi'l-milel ve'n-niḥâl*, nşr. M. Cevâd Meşkûr, Dâru'n-Nedâ, Beyrut 1990², s. 164.

[9] el-Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî, *Kitâbu'l-maḳâlât*, (el yazması, Dr. Racîh el-Kurdî özel kütüphanesi), vr. 37; el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahîr b. Muhammed, *el-Farḳ beyne'l-firâḳ*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1973, s. 201.

[10] Mustafa Öz, "Dırâr b. Amr", *DİA*, IX. 275.

[11] Belhî, *Maḳâlât*, vr. 37. Van Ess'in, Belhî'nin *el-Maḳâlât*'ında Dırâr'ın biyografisine yer vermediği iddiası (*EI²* (*Suppl.*), XII. 225) doğru değildir. Belhî onu Mutezili âlimler arasında saymamış ama Cehm b. Safvân ile birlikte onu adı geçen eserinde müstakil düşünürler olarak tanıtmıştır.

[12] Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu muḫtelifi'l-ḥadîṯ*, thk. Muhammed Nafi' el-Mustafâ, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2004, s. 110.

[13] Bkz. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, kitâbiyât, Ankara 2004, s. 72-73.

[14] Bkz. Osman Aydınlı, "Dırâr b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", *AÜİFD*, XXXIX (1999), s. 668.

[15] İbn-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *Kitâbu'l-fihrist*, nşr. M. Rızâ Teceddud, Tahran 1366, s. 215 vd. Ayrıca bkz. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Walter de Greyter, Berlin, New York 1993, V. 229-231.

almış olması Dırâr'ın zengin düşünce dünyasını ve ilgi alanının genişliğini göstermektedir. Nitekim fikirlerini benimsemese de Zehebî, Dırâr'ın, çağdaşları arasında üstün bir yere sahip olduğunu; zekâsını, dinler ve mezhepler hakkındaki geniş bilgisini gösteren pek çok eseri bulunduğunu belirtmekten kendini alamamıştır.[16] Kelam ve usul kitaplarında ona yapılan atıflara bakılırsa Dırâr yazdığı eserler ve savunduğu görüşlerle kendisinden sonraki düşünce hayatı üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Bu makalemizde sadece onun hadisle ilgili görüşlerini ele alacağımız için kelami ve felsefi görüşlerine değinmeyeceğiz.[17]

Hadis biyografilerinde Dırâr, genellikle bidatçi ve zındık olarak anlatılır. Dırâr'ın habis görüşlere sahip olduğunu belirten Zehebî, onun herhangi bir hadis rivayetinin bulunmadığını belirtmiştir.[18] Zehebî, Dırâr hakkında ölüm fetvası çıkarıldığına, hatta hayatının sonlarını doğru felçli bir hâldeyken hadisçiler tarafından dövüldüğüne dair bazı rivayetlere yer verir.[19] Hadisçilerle kelamcılar arasındaki tarihî gerginlikler ve tartışmalar düşünüldüğünde bu ithamın anlaşılabilir nedenleri vardır. Ancak doğrudan hadis tenkidi ile ilgili iki eser yazmış olmasına rağmen Dırâr'ın bu yönüne dair bir bilginin, cerh ve tadil kitaplarında bulunmaması şaşırtıcıdır. Usul kitaplarında ise Dırâr'ın haber-i vâhidi reddettiği sadece üzerinde icmâ edilmiş haberler dışında hadis kabul etmediği belirtilir. Ancak ayrıntılı bilgi verilmez.[20]

Dırâr'ın hadisle ilgili görünen iki eserinden biri *Kitâbu tenâḳuḍi'l-ḥadîs*[21] diğeri de *Kitâbu't-taḥrîş*'tir.[22] *Kitâbu tenâḳuḍi'l-ḥadîs* hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz ancak adından da anlaşılacağı üzere rivayetler arasındaki çelişkileri ele alan bir eserdir. Eserleri arasında bulunan *Kitâbu iḫtilâfi'n-nâs ve iṣbâti'l-ḥucce*'sinin de hadisle ilgili olması muhtemeldir. *Kitâbu't-taḥrîş* ise büyük bir şans eseri günümüze kadar gelebilmiş Dırâr'a ait tek eserdir.

Kitâbu't-taḥrîş

a. Yazmanın Tavsifi ve Dırâr'a Aidiyeti

Dırâr'ın *Kitâbu't-taḥrîş*'i hadis tenkidi hakkında yazılmış mevcut en eski eser olarak kabul edilebilir. El yazması hâlinde olan bu eserin orijinali Ye-

[16] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-Nubela*, X. 546.

[17] Dırâr b. Amr'ın hayatı için ve kelami görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Josef Van Ess, "Dırâr b. Amr und die Cahmiya", *Der Islam* XLIII (1967), sayı: 3, s. 242-279; *Theologie und Gesellschaft*, III. 32-63; V. 229-253; "Dırâr b. Amr", *EI²*, XII. (*Suppl.*) s. 225-227; Öz, "Dırâr b. Amr", IX. 274-275; Osman Aydınlı, "Dırâr b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", *AÜİFD*, XXXIX (1999), s. 663-689.

[18] ez-Zehebî, Muhammed b. Osmân, *Mîzânu'l-i'tidâl fî naḳdi'r-ricâl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, III. 450, no: 3958.

[19] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubela*, X. 546.

[20] Mesela bkz. Belhî, *Maḳâlât*, vr. 58b.

[21] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 215.

[22] İbn Nedîm, *age.*, s. 215; Hayyât, *el-İntiṣâr*, s. 137; Fuad Sezgin, *GAS*, Brill, Leiden 1967, I. 614.

men'de Mektebetu Medîneti Şehâre'de bulunmaktadır.[23] San'a Zeydiye Vakfı yazma koleksiyonundan fotokopisini[24] aldığımız eser, *el-Fevâid* adlı bir mecmuanın 62-117 varakları arasında bulunmaktadır. Yer yer silik yerler olsa da büyük ölçüde okunabilen bir nesih yazısıyla yazılan eserin tamamı 56 varak olup ilk ve son sayfası tamdır. Son sayfasına düşülen kayıttan eserin, hicri 540 senesinin Muharrem ayında (Haziran 1145) istinsah edildiği belirtilmiştir. Eserin başında ve son sayfasında "Kitâbu't-taḥrîş li Ḍırâr el-Kûfî" diye yazılmaktadır. Yazmanın başka bir nüshasının olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak Dırâr'ın muahhar kaynaklardaki görüşlerini bu eserle karşılaştırarak yazmanın ona ait olduğu hakkında kesin kanaate vardık. Bu karşılaştırma için ilk başvurduğumuz kaynaklar, hadis tenkidi konusunda yazılanlar oldu. Dırâr'ın bu eserine atıfta bulunan yazarlardan biri olan İbnu'r-Râvendî (ö. 250?/864?), Câhız ile girdiği polemikte bazı Mutezililerin bu kitaba olan ilgisinden şöyle söz eder:

> Her fırkanın kendi lehine rivayet ettiği haberlere yer veren Dırâr'ın *Kitâbu't-taḥrîş*'ini unutma! Sonra taraftarlarınızın (Mutezililerin) bu kitaba olan ilgisini, hadisleri hükümsüz bırakmak için onu delil olarak kullanmalarını ve böylece varmak istedikleri sonucu da unutma!..[25]

Câhız adına bu iddiayı cevaplandıran ünlü Mutezile kelamcısı Hayyât (ö. 300?/912), "Bazı kimselerin, bid'atlerini desteklemek için zayıf ravilerden şaz haberler naklettikleri bilinen bir gerçektir. Ancak bu tür rivayetleri iptal eden, ravilerinin yalancılıklarını ortaya koyan, Rasulullah'ın maruf ve meşhur sünnetleri vardır"[26] demişse de Mutezili seleflerinin bu kitaba olan sempatisini kesin bir dille reddetmemiştir. Zaten Nazzâm (ö. 221/835?), Câhız, (ö. 255/868), Belhî (ö. 319/931), Ebû Alî el-Cubbâî (ö. 303/915) gibi Mutezile âlimlerinin Dırâr'ın kitabından yararlandıklarını mevcut eserlerinden tespit edebiliyoruz.[27] Kâdî Abdulcabbâr (ö. 415/1024), Cubbâî'den naklen, İslam toplumunda ortaya çıkan iç karışıklık ve ihtilaflardan sonra cebr, teşbih, irca gibi fikirlerin doğuşu ve bunları desteklemek için rivayet edilen hadislere verdiği örnekler, aynı üslup ve aynı bağlamda *Kitâbu't-taḥrîş*'te de bulunmaktadır.[28] Dırâr'ın bu eserinden yararlanan bir başka hadis münekkidi de Bişr el-Merîsi'dir (ö. 218/833).[29]

[23] Bkz. Abdusselâm Abbâs el-Vecîh, *Maṣâdiru't-turâṯ fî'l-mektebeti'l-ḥasse fîl-Yemen*, Muessesetu'l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, Amman 2002/1422, II. 616.

[24] Yazmayı temin etmemde yardımcı olan Zeydiyye Vakfı'nın değerli başkanı Ahmed İshâk ve Abdurrahmân İsmâ'îl en-Nâ'imi'ye teşekkür ederim.

[25] Hayyât, *age.*, s. 137.

[26] Hayyât, *age.*, s. 137.

[27] Mesela bkz. en-Nazzâm, İbrâhîm b. Seyyâr, *Kitâbu'n-nakṣ* (Joseph Van Ess tarafından *Das Kitap an-Nakt des Nazzâm und seine Rezeption im Kitap al-Futya des Câhiz*, Göttingen 1972 adıyla yapılan derleme); Câhız, *Kitâbu'l-aḫbâr*, s. 179. (nşr. J. Van Ess, ("Ein Unbekanntes Fragment Des Nazzam", *Der Orient in Der Forschung* içinde s. 170-201), Wiesbaden 1967; Belhî, *Maḳâlât*, vr. 58b; Kâdî, *Faḍlu'l-i'tizâl*, s. 142-162.

[28] Kâdî, *Faḍlu'l-i'tizâl*, s. 142-162. Krş. *Kitâbu't-taḥrîş*, vr. 49a-b.

[29] *Naḳdu'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Uṯmân ibn Sa'îd 'alâ'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fîmâ'fterâ 'alâ'l-Illâhi 'azze ve celle mine't-tevḥîd*, thk. Reşîd ibn Hasan el-Ulmâ'î, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1998.

Bununla birlikte eserin Dırâr'a aidiyetinin en büyük delili, İbn-i Kuteybe'nin *Te'vîlu muḫtelifi'l-ḥadîs*'idir. Aynı zamanda –tespit edebildiğimiz kadarıyla– Dırâr'ın iddialarına karşı yazılmış tek reddiye olan İbn Kuteybe'nin bu eserinde, kelamcıların hadise yönelik eleştirileri diye aktarılan iddialar, *Kitâbu't-taḥrîş*'teki eleştirilerle birebir örtüşmektedir.[30]

Kitâbu't-taḥrîş'te başlıklar bulunmamaktadır ancak muhtevasından yola çıkılarak rivayet savaşlarının şu alanlarda cereyan ettiğini söylemek mümkündür:

Siyasi Konular: Hz. Osman'ın katli,[31] Mu'âviye,[32] Alî b. Ebî Tâlib, Ebû Bekir ve Ömer,[33] Talha ve Zubeyr,[34] Hariciler,[35] Sünnet ve Cemaat ehli,[36] Murcie,[37] Kureyş,[38] yöneticilerin ve çıkar gruplarının hadis rivayetine müdahalesi.[39]

İtikadi Tartışmalar: İmanın tarifi ve mahiyeti,[40] nifak ve münafıklar,[41] takiyye ve ezarika,[42] beda ve Rafiziler,[43] müşrik kadın ve çocukların öldürülmesi,[44] kader,[45] tüccarlar,[46] fakirler ve zenginler,[47] davet,[48] kıraat meselesi,[49] Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelip gelmeyeceği,[50] Kur'an'ın eksik olduğu iddiaları,[51] kabir azabı,[52] en üstün peygamberin kim olduğu,[53] Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi hayatı,[54] Şam ehli,[55] Maşrık ehli,[56] ruhlar,[57] lanet etme,[58] din konusunda gayr-i müslimlerden ve facirlerden yardım isteme,[59] rü'yetullah,[60] nifak,[61] esmâ' ve'l-ahkâm.[62]

[30] Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu muḫtelifi'l-ḥadîs*, s. 91-110.
[31] *et-Taḥrîş*, vr. 6a-6b.
[32] *et-Taḥrîş*, vr. 10b-11a.
[33] *et-Taḥrîş*, vr. 7b-8a
[34] *et-Taḥrîş*, vr. 11b.
[35] *et-Taḥrîş*, vr. 11b.
[36] *et-Taḥrîş*, vr. 17b-18b.
[37] *et-Taḥrîş*, vr. 20b-21b.
[38] *et-Taḥrîş*, vr. 39a.
[39] *et-Taḥrîş*, vr. 44a-b.
[40] *et-Taḥrîş*, vr. 21-22.
[41] *et-Taḥrîş*, vr. 22a-22b.
[42] *et-Taḥrîş*, vr. 27a-28a.
[43] *et-Taḥrîş*, vr. 32b-33a.
[44] *et-Taḥrîş*, vr. 27b-28a.
[45] *et-Taḥrîş*, vr. 28a-30a.
[46] *et-Taḥrîş*, vr. 25b-26a.
[47] *et-Taḥrîş*, vr. 31a-32b.
[48] *et-Taḥrîş*, vr. 26a-27b.
[49] *et-Taḥrîş*, vr. 33a-34b.
[50] *et-Taḥrîş*, vr. 35a.
[51] *et-Taḥrîş*, vr. 35b-36a.
[52] *et-Taḥrîş*, vr. 36-b-37b.
[53] *et-Taḥrîş*, vr. 38a-39a.
[54] *et-Taḥrîş*, vr. 40a.
[55] *et-Taḥrîş*, vr. 40b.
[56] *et-Taḥrîş*, vr. 41a-42a.
[57] *et-Taḥrîş*, vr. 42a-43a.
[58] *et-Taḥrîş*, vr. 43a-43b.
[59] *et-Taḥrîş*, vr. 45b-46b.
[60] *et-Taḥrîş*, vr. 49a.
[61] *et-Taḥrîş*, vr. 50a.
[62] *et-Taḥrîş*, vr. 51b. *el-Esmâ' ve'l-aḥkâm*, kelam kitaplarında kişinin Mümin, kâfir ya da fasık

Bazı Fıkhi Konular: Borçlu olarak ölenin durumu,[63] bir kişinin şahitliği ile ilgili rivayetler,[64] talakla (boşanma) ilgili rivayetler,[65] suret ve resim yapılmasına karşı çıkanlar,[66] müziğe karşı çıkanlar,[67] bina yapımı ile ilgili rivayetler,[68] kadınlara arkadan yaklaşma,[69] günahkârlar ve facirler.[70]

Kitâbu't-taḥrîş, hakikati elde etme yollarına dair ümmet arasında yapılan tartışmalarla noktalanmıştır.[71]

Dırâr'a Göre Hadis İstismarının Başlaması ve Yıkıcı Sonuçları

Dırâr, giriş kısmında bu risalesini ümmet arasındaki ilk ihtilafların nasıl başladığı, birliğinin nasıl bozulduğu, yolunu nasıl şaşırdığı sorularını cevaplamak için yazdığını belirtmiştir. Daha sonra geçmiş kavimlerin ihtilaf sebeplerini ve sonuçlarını ayetlere dayalı olarak özetle şöyle anlatmıştır: Kur'an-ı Kerim'de, insanlar Allah'ın emir ve yasaklarına uymaya davet edilmiş, bunlara uymamaları veya aykırı davranmaları hâlinde cezalandırılacakları bildirmiştir. Allah'ın emrine karşı gelenlerin ibret verici akıbetleri, peygamberlerin mücadeleleri bağlamında uzun uzun anlatılmıştır. Hz. Muhammed'in ümmetinin de geçmiş kavimlerin hatalarını tekrar etmeleri hâlinde aynı akıbete uğramalarının kaçınılmaz olduğu ifade edilir. Yahudiler ve Hıristiyanlar, peygamberlerinden sonra Samiri ve Pavlus tarafından saptırıldı. Hz. Peygamber, Müslümanları aynı hatalara düşmemeleri konusunda açıkça uyarmıştır. Aksi takdirde aynı akıbet onlar için de kaçınılmaz olur. Bu Allah'ın bir kanunuydu ve bunu bu ümmet için değiştirecek değildir. Dırâr'a göre bu açık uyarılara rağmen Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra müslümanlar birbirlerine düştüler, geçmiş kavimlerin hatalarını tekrar ettiler ve aynı akıbete uğradılar.[72]

Dırâr'a göre ümmet arasındaki ilk ihtilaflar, Hz. Osman'ın şehadeti (35/655) ve akabinde çıkan iç savaşlarla başlamıştır. Ancak o kitabında bu ihtilaflar üzerine durmaz. Onun üzerinde durduğu konu, fiilen bitmiş gibi görünen iç savaşların hadisler üzerinden devam etmesidir. Fitneden sonra ümmet arasında çıkan gruplar, kendi hevalarına uygun haberleri rivayet ederek veya rivayetleri kendi hevalarına göre yorumlayarak aynı mücadeleyi hadisler üzerinden yürüttüler.[73] Böylece birbirlerini yıprattılar (*taḥrîş*),[74] birbirlerinin kanlarını ve mallarını mübah kıldılar.

olmasını gerektiren şeyler bütünü olarak tarif edilmiştir.

[63] *et-Taḥrîş*, vr. 25a-25b.
[64] *et-Taḥrîş*, vr. 36a.
[65] *et-Taḥrîş*, vr. 44a-45b.
[66] *et-Taḥrîş*, vr. 49b.
[67] *et-Taḥrîş*, vr. 48a.
[68] *et-Taḥrîş*, vr. 47a.
[69] *et-Taḥrîş*, vr. 47b.
[70] *et-Taḥrîş*, vr. 18a.
[71] *et-Taḥrîş*, vr. 52a
[72] *et-Taḥrîş*, vr. 4b.
[73] *et-Taḥrîş*, vr. 52a.
[74] *et-Taḥrîş*, vr. 50b.

Dırâr'a göre bu istismarın ilk örneği, iç savaşlara katılanların hükmü hakkında ümmet arasında çıkan ihtilaflarda yaşandı. Konuyla ilgili çelişkili rivayetlere dayanılarak[75] şu görüşler ileri sürüldü: Kimisi her iki tarafın da eşit derecede sorumlu olduğunu iddia etti. Kimisi, bu yaptıkları onlara zarar vermez. Çünkü Allah daha önce onların durumunu biliyordu ve "Ne yaparsanız yapınız sizi affettim."[76] demişti. Kimisine göre bu yaptıklarından dolayı onlar ne sevap alır ne de cezalandırılırdı. Çünkü hepsi kendilerine uyulan önder kimselerdir. Rasulullah (sas.) da "Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz." buyurmuştu. Dolayısıyla birbirlerini öldürmüş olsalar da yaptıkları caizdir, günahları büyük değildir. Kimisi onların işlerine karışmanın doğru olmadığını söyledi. Kimisi onlar Allah'ın yasaklarını çiğnediler, dolayısıyla Allah haklarında istediği kararı verir dedi. Kimisi, "Bilerek ve isteyerek bir Mümini öldüren kimse için mağfiret dilenmez" diyerek onların taammüden Müminleri öldürdüğünün açık olduğunu savundu.[77] Kimisi onların haklarını yok saymak, hükümlerini iptal etmek bize düşmez. Çünkü haklı ve haksızı ayırdetmemiz güçtür. Onların yaptıklarına şahit olmadık, gaybı bilmekle de yükümlü değiliz. Çünkü bu konuda bize ulaşan haberler, üzerinde icmâ edilmiş haberler değildir. O hâlde bize düşen, Cenab-ı Hakk'ın emrine uygun olarak "Bilmediğimiz şeyin ardına düşmemektir." (17/İsrâ, 36). Bu yüzden onları (savaştan) önceki durumları üzerine kabul eder ve öyle severiz. Sonradan olanlar (iç savaş) ise büyük günahtır (*kebâ'ir*) ancak haklı ile haksızı ayırdetmemiz mümkün değildir. Kimisi her iki tarafı da tekfir etti. Kimisi bazılarına, kimisi hepsine tevella etti. Kimisi çekimser kaldı. Kimisi haklarında kesin hüküm verdi.

Sahabe arasında cereyan etmiş olan olaylar hakkındaki ihtilafları bu şekilde özetledikten sonra Dırâr, bu görüşlerin hangi rivayetlerle takviye edildiği konusuna geçer. Ona göre çatışma bundan sonra rivayetler üzerinden yürütülmüştür. Hz. Peygamber'in bir hadisinden yola çıkarak bu çatışmayı horoz dövüşüne benzeten Dırâr, 'ma'rûf' olarak nitelediği bu hadiste, Rasulullah'ın (sas.) hayvanları birbirleriyle dövüştürmekten (*et-Taḥrîş beynehum*) menettiğini belirtmektedir.[78]

Hadiste geçen ve Dırâr'ın eserine isim olarak seçtiği *et-Taḥrîş* kelimesi lügatta horoz, koç, deve, aslan, köpek gibi hayvanları dövüştürmek anlamına gelir. *et-Taḥrîş* insanların arasını açma, biribirine düşürme, aralarına fitne sokarak yıpratma, savaşa sürükleme anlamına da gelmektedir.[79] Kelimenin şu hadisteki kullanımı bu anlamdadır: "Şeytan namaz kılanların Arap yarımadasında kendisine ibadet etmelerinden ümidini kesmiştir. Fakat aralarına fitne sokma ve birbirine düşürme

[75] *et-Taḥrîş*, vr. 50b.

[76] Bedir savaşına katılanlar için "Umulur ki Allah Bedir savaşı mücahitlerine rahmetle bakıp da onlara 'dilediğinizi yapın sizi affettim'" hadisine işaret ediliyor. Muslim, "Feḍâ'ilu'ṣ-ṣaḥâbe", 160.

[77] *et-Taḥrîş*, vr. 6a.

[78] Tirmizî, "Cihâd", 30.

(*et-Taḥrîş beynehum*) konusunda ümitlidir."[80] Ancak Dırâr sadece birinci hadisi kullanmıştır.

Dırâr'a göre ihtilafların derinleşip sürmesinin birinci dereceden sorumluları bu ihtilafları kurcalayarak halkın birbirine düşmesine neden olan fakihler ve dinde söz sahibi olan kimselerdir. İhtilaflarındaki rollerinden dolayı fakihleri, peygamberlerinden sonra ümmetlerini saptıran Samiri ve Pavlus'a benzeterek onlara sert eleştiriler yöneltir. Her ümmetin, peygamberlerinden önce ve sonra onları saptıran bir Samiri'si, onları aldatan bir Pavlus'u vardır. Ona göre Musa'nın (as.) ashabı Samiri ile İsa'nın (as.) ashabı Pavlus ile imtihan oldular. Bu ümmet de fakihler ile imtihan oldu.

Burada şu hususa da işaret etmek gerekir. Dırâr'ın, fakihleri Samiri ve Pavlus'a benzetecek kadar ağır eleştirmesi ve onları hadis istismarcılığının esas nedeni saymasından yola çıkarak bütün fakihler için aynı yargıda bulunduğu düşünülmemelidir. Genel bir ifade kullanmış olsa da muhtemelen o, iktidar ya da çıkar gruplarına alet olan belli bir tipten söz etmektedir. Ancak bu tipin ya çok yaygın olmasından ya da az da olsa bulunduğu konum itibarıyla etkili olması Dırâr'ı genel bir ifade kullanmaya sevk etmiştir. Yoksa kendisi de bir süre kadılık yapmış olan[81] Dırâr'ın bütün fakihleri aynı kefeye koyduğu düşünülmemelidir.

Dırâr, ihtilafları körüklemede ve yönlendirmede fakihin oynadığı bu rolü bir mizansen hâlinde anlatır. Buna göre tarafların her biri kendi fakihine varıp ihtilaflı konulara dair soru sorar. Fakih onlara cevap verirken önce karşı tarafı bidat ve dalalet ehli olarak mahkum ederek şöyle der:

> Onlardan (karşı taraf) ve onların iddialarından uzak durunuz çünkü onlar bidat ve dalalet ehlidir, siz benim söyleyeceklerimi yazınız ve rivayet ediniz.

Daha sonra soru sahiplerinin görüşlerine uygun rivayetleri sıralar. Bazen bu rivayetlerle paralel olan ayetlere de yer verilir. Çünkü Dırâr'a göre Sünne'tin hücciyyeti konusunda Müslümanlar arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ona göre bütün gruplar hak ve hidayetin Nebi'ye (sas.) ittibada olduğu, ona muhalefet etmenin ise batıl olduğu konusunda ittifak hâlindedir. İbtida'nın (sonradan olan şeyler) bidat olduğu ve her bidatin dalalet olduğu konusunda herkes görüş birliği içindedir. Ancak birbirlerini Nebi'ye (sas.) muhalefet etmekle itham ettiler.[82] Buna göre bir kimse muhalifini bidat ve dalalet ehli olarak damgalamışsa takva derecesi ne olursa olsun artık kolaylıkla onu kâfir ilan eder, kanını ve malını mübah sayar.

Dırâr, ihtilaflardan sadece fıkıhçıları değil, onların bu konudaki sözlerine uyanları da sorumlu tutar. Çünkü her grup sadece kendi fakihine

[79] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.
[80] Muslim, "Ṣıfatu'l-munâfiḳîn ve aḥkâmuhum", 6.
[81] Zehebî, *Mîzân*, III. 450.

sormuş ve onun söyledikleriyle hareket etmiştir. Sonra da fakihin tavsiyesine uygun olarak karşı tarafı bidat ve dalalet ehli olarak kabul etmiş ve onlardan uzak durmuştur. Ona göre fakihlerin görüşleriyle hareket edenler bu yüzden ahbar ve ruhbanlarını Rab edinen İsrailoğulları gibidir. İsrailoğulları gerçekte ahbarlara ve ruhbanlara ibadet etmiyorlardı ancak Allah'ın emirlerine aykırı bir şey söyleyince de onlara itaat ediyorlardı. Benzer şekilde Müslümanlar da ihtilaf edince ne yapacakları konusunda tıpkı İsa'dan (as.) sonra kalanların rahiplere danışması gibi fakihlere danışmışlardır.[83] Dinde sözü geçen ve fakih diye bilinen bu kimseler de sadece kendi görüşlerini destekleyen rivayetleri aktararak onları yanılttılar ve birbirlerine düşürdüler.

Dırâr ileri sürülen görüşlerin doğruluğunu veya yanlışlığını tartışmaz. Çoğu zaman rivayetlerin sahihliği veya zayıflığına dair bir değerlendirmede de bulunmaz. Ama açıkça uydurma olduğu belli olan hadisleri de tenkit eder. Mesela amellerin değersizliğini ifade eden, cehennemdekilerin Allah ile diyaloğunu ve sonunda hepsinin cennete gönderileceğini ifade eden bazı rivayetleri aktarırken "Bu hadis Allah'a yapılabilecek en büyük iftiradır. Bunu kabul etmek Hıristiyan ve Yahudilerin küfründen daha büyük bir küfürdür. Allah'a, onun vadine ve vaidine inanıyoruz, bu ve benzeri hadisleri de reddediyoruz."[84] demiştir. Aynı şekilde Allah'a suret izafe eden rivayetleri için de "İşte bunun gibi küfür ve şirk ifade eden hadisler rivayet ettiler." ifadesini kullanmıştır.[85]

Dırâr, fakihin ve soru soran grubun adını vermez. Ancak konuyla ilgili rivayetleri aktardıktan sonra bu rivayetlerin hangi gruplar tarafından kabul edildiğini veya kullanıldığını belirtir. Sonra da "İşte bunlar da bu rivayetleri kabul ederek veya rivayetleri bu çerçevede yorumlayarak[86] insanların kanını ve malını helal kıldılar." "Bu rivayetlerle birbirlerini kırdılar (tahriş ettiler).[87] "Bu rivayetlerle birbirlerine düşmanlık yaptılar." "Cahil kimseler bu hadislerle susturuldu." "Emevi sultanları ve onlara uyanlar, kıble ehlini bu hadislerle uyutup köleleştirdiler.[88] gibi ifadelerle bitirerek başka bir konuya geçer.

Kısacası ona göre hadisler, horoz dövüşü yaptırmak için kullanılan, istismar edilen bir araç niteliğindedir. Bunu teşvik eden veya buna sebep olan fakihtir. Ümmet de bu rivayetlere dayanarak birbirini tahriş etmiş, kanatmış ve yaralamıştır.

Dırâr'ın konuları ele alış biçimini göstermesi açısından *Kitâbu't-taḥrîş*'ten bazı örnekleri özetleyerek aktarmanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

[82] *et-Taḥrîş*, vr. 51b.
[83] *et-Taḥrîş*, vr. 7a.
[84] *et-Taḥrîş*, vr. 18a.
[85] *et-Taḥrîş*, vr. 51b.
[86] *et-Taḥrîş*, vr. 3.
[87] *et-Taḥrîş*, vr. 21b.
[88] *et-Taḥrîş*, vr. 7b.

Kitābu't-taḥrīş'ten Bazı Örnekler

Bir grup kendi fakihine varıp sordu: "Ey fakih, Osman'ın katledilmesi ve yalnız bırakılması hakkında ne dersin?"

Fakih de "size söyleyeceklerimi yazınız" diyerek Osman'ın (ra.) lehinde olan veya ona işaret eden rivayetleri sıralar.[89] Bu rivayetleri aktaran Dırâr konuyu şöyle bağlar: Emevi sultanları ve onlara tabi olanlar işte bu rivayetleri kullanarak, Osman'ın cennete, onu öldüren ve onu yalnız bırakanların da cehenneme gireceklerini söylediler. Bu görüşlerini kabul etmeyenlerin ise takva derecesi ne olursa olsun kâfir olacağını, Hz. Muhammed'in (sas.) ilk savaşında helal kıldıklarının bunlar hakkında helal olacağını söylediler. Emevi melikleri ve tabileri kıble ehlini bu hadislerle uyutup köleleştirdiler.

Sonra başka bir grup fakihe gelip sorar: "Ey fakih biz Kufeliyiz (şu) Osman'ın işi hakkında ne dersin? Çünkü onun yüzünden kıble ehlinin kanı aktı, malları ve namusları talan edildi." Fakih, "Onların (Osman'ın lehinde rivayet edenlerin) söylediklerinden uzak durunuz. Çünkü onlar bidat ve dalalet ehlidir. Siz şunları yazınız: Osman, ilk defa akrabalarını kayıran, hevaya göre hükmeden, devleti zenginler arasında dönüp dolaşan bir mal hâline getiren, halife olduğu gün öğle namazı kılmayan... gibi" onun aleyhine olan birçok rivayet nakleder.

Soru soranlar bu rivayetleri kabul ettiler ve onun aleyhinde yorumladılar. Osman'dan teberri ettiler, onu tekfir ettiler ve lanetlediler. Onun aleyhinde görülmemiş bir şahidlik ettiler. Onun takvasını ve itaatini Allah'ı inkâr etme, O'na şirk koşma, O'na düşmanlık, O'nun lanetine uğrama ve O'nun ateşine girme olarak yorumladılar. Nebi'nin (sas.) cizye ehli için uygun gördüğü hükümleri Osman için de uygun gördüler. Onu katledenleri, onu yalnız bırakanları ve ondan uzak duranları tevella ettiler. Bunlar Hariciler, Rafiziler ve bütün Şiadır.[90]

Sonra başka bir grup fakihe geldi: "Mu'âviye hakkında ne dersin dediler? Çünkü bir kısım insanlar ona tabi oldular ve kıble ehlini öldürdüler." Fakih: onlardan (Mu'âviye ve taraftarlarından) uzak durunuz. Çünkü onlar bidat ve dalalet ehlidir. Şunları yazınız diyerek onun aleyhinde pek çok hadis rivayet eder. Bu hadislere uyarak Mu'âviye ve taraftarlarından uzak duranlar ise genellikle avam tabakasıdır.

Sonra başka bir grup gelip "Mu'âviye, Ümeyyeoğulları ve halifelere söven kimsenin durumu hakkında ne dersin?" diye fakihe sorarlar. Fakih "Onlardan uzak durunuz, onlar bidat ehlidir. Şunları yazınız" diyerek Mu'âviye'nin lehindeki rivayetleri sıralar. Bir kısım insanlar bu rivayetleri kabul edip onlara uydu. Bunlar Emevi halifelerinin taraftarları ile Mercaniye ve Rey bölgesindeki Sabad halkıdır.

Sonra başka bir grup "Alî b. Ebî Tâlib hakkında ne dersin çünkü bazı insanlar onu lanetlediler, onu ve taraftarlarının kanını helal kıldılar" diye fakihe sordular. Fakih, "Onlardan uzak durunuz çünkü onlar bidat ve dalalet ehlidir. Siz benim söyleyeceklerimi yazınız" diyerek onun lehinde pek çok rivayet sıralar. Dırâr'a göre bu gibi sapık ve saptırıcı rivayetler de Şia ve Rafızîler tarafından kabul edilip din edinildi.

Sonra başka bir grup gelip (fakihe) şu Rafızîlerin senden aktardıkları (Ali'nin lehindeki) rivayetler neyin nesidir? diye fakihe sorarlar. Fakih, onlardan uzak durunuz, çünkü onlar bidat ve dalalet ehlidir. Siz şunları yazınız diyerek onun aleyhindeki rivayetleri sıralar. Haricîler de bu rivayetleri benimsediler ve onları delil olarak kullandılar. Bu rivayetlerden yola çıkarak Ali ve taraftarlarından teberri ettiler, onu lanetlediler, onu Allah'ı inkâr etmekle ve O'na şirk koşmakla itham ettiler. Varacağı yerin cehennem olacağını söylediler. Onlar gibi düşünmeyenin de takva derecesi ne olursa olsun aynı şekilde kâfir ve müşrik olduğunu, Hz. Muhammed'in cizye ehli hakkında helal kıldıklarını, ona ve taraftarlarına da uyguladılar.

Sonra başka bir grup gelip fakihe Rafiziler ve Şianın Ebu Bekir ve Ömer hakkındaki iddiaları neyin nesidir?" diye sordular. Fakih "Onlardan uzak durunuz, çünkü onlar bidat ve dalalet ehlidir" diyerek onların lehindeki hadisleri rivayet eder.

Dırâr'a göre aslında Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki bu rivayetler, ilk dönem masum cemaatin (sahabe) üzerinde ittifak ettiği rivayetlerdir. Ancak Hariciler, bu rivayetleri muhaliflerine karşı kullanma yolunu seçti.[91]

Dırâr bu minval üzere rivayet çatışmasının yaşandığı pek çok konuya değinmiştir. Mesela hilafetin Kureyş'te olması gerektiğini ifade eden rivayetleri sıraladıktan sonra, Haricilerin karşı rivayetlerine yer vermiştir.[92]

Allah'ın rahmetinin bolluğu, şefaat, bütün Müslümanların sonuçta cennete gideceğini belirten rivayetleri aktardıktan sonra, bunların da kendilerine Sünnet ve cemaat ehli diyen kimseler tarafından kabul edildiğini ifade eder.[93]

Kitapta geniş bir şekilde yer verilen konular kader tartışmaları, amellerin değeri, Allah'ın emrettiğini yapmaya güç yetirme ile ilgili rivayetlerdir. Dırâr'a göre kıble ehlinin bütün sınıflarında bir şekilde varolan Kaderiler, bu rivayetleri kabul ederek onlarla insanların kanlarını helal kıldılar ve birbirlerini küfür ve şirkle itham ettiler.[94] Hatta bu konuda o derece ileri gittiler ki melekleri ve peygamberleri bile bu tartışmalara karıştırarak onları Kaderi olanlar ve olmayanlar diye ayırdılar.[95]

[91] *et-Taḥrîş*, vr. 11a.
[92] *et-Taḥrîş*, vr. 40a-b.
[93] *et-Taḥrîş*, vr. 18b-17b.
[94] *et-Taḥrîş*, vr. 28a-30a.
[95] *et-Taḥrîş*, vr. 30b-31b. Kastedilen rivayet için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu muḫtelifi'l-ḥadîs*, s.

Kitâbu't-taḥrîş'teki ilginç konulardan biri de sultanların arzularına uygun hadislerin rivayet edilmesidir. Konuyu ironik bir dille anlatan Dırâr özetle şunları söyler:

Sultan, fakihi yanına çağırtıp, "Devlet yönetiminde, fasık ve dalalet ehli olan kişileri görevlendirme konusunda ne dersin?" diye sorar.

Fakih de "Allah bu dini kâfir ve facir kimselerle de destekler" diyerek ilgili rivayetleri sıralar. Sonunda da "Ey Emirelmüminin, zayıf Müminin imanının ve takvasının faydası kendisine zayıflığının, güçsüzlüğünün, kusurlarının ve hatalarının zararı ise sana ve maiyyetindekilere gelir. Buna karşın güçlü olan facirin günahı kendi nefsine, gücünün faydası ise sana ve maiyetindekileredir. Güçlü (kabiliyetli) fasık, insanları aydınlatıp kendisi eriyen kandile benzer" diyerek Sultan'ın arzusuna uygun olarak fasık kimselerin görevlendirilmelerini hadisler üzerinden meşrulaştırmaya çalışır.

Sultan da "Doğru söyledin, tam da bu sebepten dolayı seni Kufe'ye vali tayin ettim." der. Artık yardımcılarını, komutanlarını, memurlarını fısk ve fücur ehlinden seçen Sultan, böylece kötülüğün yayılmasına, İslam'ın zayıflamasına ve Müminlerin ezilmesine neden olur.

Sultan fakihe iltifat etmeye devam eder: Anladım ki sen Ehl-i Sünnet ve'l- Cemaattensin. Bana ulaşan haberlere göre biraz da borcun varmış. Sana borcunu ödemen için hemen beş bin dinar verilmesini emrediyorum, ayrıca aileni giyindirmen için şu kadar da elbise veriyorum, bunun karşılığında senin dinî bilgilerinden faydalanırız diyerek onu güzel bir şehre kadı olarak tayin eder.[96]

Dırâr'ın Hadis Görüşleri

Dırâr'a göre bütün Müslüman gruplar Rasulullah'a tabi olanın doğru yolu bulacağı, onun yolundan ayrılanın da bidate düşeceği konusunda ittifak hâlindedirler. Ancak hadislere yalan karıştığı da bir gerçektir. Nitekim Rasulullah, Yahudilerin Musa'ya, Hıristiyanların İsa'ya yalan isnad ettiklerini, kendi adına da yalan söyleneceğini önceden haber vermiştir. Şu hâlde hadisleri Kur'an ile test etmek gerekir. Çünkü Rasulullah (sas.) kendi adına yalan söyleneceğini ifade ettikten sonra bu konuda ne yapılması gerektiğini de belirterek şöyle buyurmuştur:

> Öyle ise benden size bir şey ulaştığında onu Allah'ın kitabına arz ediniz. Eğer ona muvafıksa bendendir, ona muvafık değilse ben söylememişimdir. Çünkü ben Allah'ın kitabına aykırı bir şey söylemem.[97]

472-473. "Mikail, kaderi olduğu için Cebrail ile tartışmasında ona yenildi, Musa, kaderi olduğu için Âdem'le tartışmasında ona yenildi, Ebu Bekir de kaderi olduğu için Ömer ile tartışmasında ona yenildi".

[96] *et-Taḥrîş*, vr. 44a-45b.

[97] *et-Taḥrîş*, vr. 45b-46a. Bu rivayet için bkz. ed-Dârekutnî, *es-Sunen*, IV. 208. Rivayetin değerlendirmesi için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Dırâr, haber üzerinde icmâ edilmiş olmasını da onun doğruluğunun delili sayar. Başka bir deyişle ona göre bir haberin kesin bilgi ifade edebilmesi için *mucmeʿun ʿaleyh* olması lazımdır. Haberin üzerinde icmâ edilmiş olması onun Kur'an'a uygun olduğunu gösterir. Nitekim Belhî'nin, onun hadis anlayışı hakkındaki şu tespiti de bunu desteklemektedir: "Dırâr'a göre Rasulullah'tan sonra huccet ancak icmâ ile tespit edilebilir. İcmâya uyan doğru yolu bulur, ona aykırı davranan da sapıtır."[98]

Dırâr'ın bu tarifinden mütevatir haberi kastettiğini söylemek mümkündür ancak o, tevatür ya da mütevatir kavramlarını kullanmamıştır. Bu da mütevatir kavramının Dırâr'ın yaşadığı dönemde henüz hadis ilminde kullanılmadığını göstermektedir.

Dırâr, bazen de hadisin kabul edilebilmesi için *maʿrûf* (ümmet arasında bilinen, tanınan) olmasını şart koşar. Muhtemelen bu da icmâdan ne anladığını göstermektedir. Eğer bir hadis ümmet arasında öteden beri kabul görmüşse onun üzerinde icmâ oluşmuş demektir. Bu bağlamda Dırâr'ın görüşlerini destekleme babında zikrettiği hadisleri senedsiz olarak vermesinin de (sadece sahabi ravisini zikreder) onun icmâ anlayışıyla ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü bir hadis üzerinde icma varsa sened aranmaz. Bu noktada hangi hadisleri kabul ettiği hakkında bir fikir vermek için bazı misalleri özetleyerek vermenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

Dırâr'ın görüşlerini destekleme sadedinde kullandığı hadislerden bazıları özetle şunlardır: Fitne zamanlarında dinine sadık kalan Müminin eline ateş koru almış gibi olur. İslam garip başladı garip olarak gider. Öyle bir zaman gelecek ki kişi Mümin olarak akşamlayıp kâfir olarak sabahlar ya da Mümin olarak sabahlayıp kâfir olarak akşamlar. Ümmet iyiliği emretmeyi ve kötülükten nehyetmeyi terk ettiği zaman Allah indindeki değerini kaybeder, Allah'ın azabına düçar olur, sonra Allah onlara en kötü yaratıklarını musallat eder, Rahman onlardan yüz çevirir.

Ümmet arasında yaygınlaşacak olan kötülükler ve ahlaki çöküntüler sonucunda hikmetin kaybolacağı, hayırların çekip alınacağı, bereketin kalkacağı, vefanın yok olacağı, iyiliklerin zail olacağı, merhametin/şefkatin kesileceği, hıyanetin artacağı, kötülüklerin emredileceği, iyiliklerin yasaklanacağı, hakikat savaşçılarının ve doğruyu söyleyenlerin öldürüleceği, aile fertleri arasında kin ve düşmanlığın artacağı ve birbirlerinden kaçacakları, hasılı bütün memleketlerin belalara düçar olacakları hadislere dayalı olarak anlatılmıştır.[99]

Dırâr, hadislerin büyük çoğunluğunu oluşturan ahad haberleri kabul etmiyor görünmektedir. Ona göre "doğru olup olmadığını bilmediğimiz rivayetlere" (haber-i ahad) dayanılarak hüküm verilemez. "Doğru veya yalan olduğunu bilmediğimiz haberler" derken aslında tam da usul kitaplarında tarif edilen ahad haberleri kasdettiği anlaşılmaktadır. An-

cak ahad haberler tabirini kullanmaz. Demek ki bu kavram da Dırâr döneminde henüz hadis ilminde yaygın olarak kullanılmamaktaydı. Dırâr, haber-i vâhid tabirini ise fıkıhta, şahitlik hakkındaki tartışmalar bağlamında kullanmıştır.[100] Daha ilginç olanı ise hadis usûlü kitaplarında ahad haberlerin kabulü için delil olarak gösterilen rivayetlerin[101] burada, şahidlik meselesi bağlamında serdedilmiş olmasıdır.

Kitâbu't-taḥrîş'ten çıkarılabilecek diğer önemli bir bilgi de muhaddis yerine fakih kavramının kullanılmış olmasıdır. Bu kullanım o dönemde fıkıhla hadisin içiçeliğinden kaynaklanmış olmalıdır.[102]

Dırâr, İslam fırkalarını hadis istismarıyla itham ederken onlardan herhangi birini istisna tutmamıştır. Başka bir deyişle, bu genelde yapıldığı gibi bu işi sadece bidatçı olarak nitelenen gruplara havale etmez. Aralarında yetiştiği Mutezilileri bile hadis istismarıyla itham etmiştir. Bununla birlikte dikkatli bir üslup kullandığını da belirtmek gerekir. Onların hadisleri istismar ettiklerini, hevalarına göre yorumladıklarını, uydurma olduğu açık olan hadisleri rivayet ettiklerini açıkça ifade etmiştir. Ancak Rafizileri istisna tutarsak diğerlerinin, bilinçli olarak hadis uydurma faaliyetine katılmakla itham etmemiştir. Rafizilerin rivayetlerini aktarırken "Bu rivayetler açıkça Allah'a iftiradır." diye açıkça belirtmiştir. Bu konuda Mutezile imamlarından Ebû'l-Huseyn el-Hayyât'ın konuyla ilgili ifadelerini hatırlamak yaralı olur. Hayyât'a göre hadis uydurma faaliyetinde doğrudan suçlanabilecek tek fırka Rafizilerdir. Hariciler, Mürcie, Mucbire bidatlerini açıkça Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberlere dayandırmazlar. Onların bütün yaptığı bir ayet veya hadisi alıp, "Bu bizim mezhebe işaret eder." demekten ibarettir.[103]

Son olarak Dırâr'ın sahabe hakkında da dikkatli bir üslup kullandığını belirtmek gerekir. Fiten diye tabir ettiği Hz. Osman'ın katledilmesi hadisesi öncesinde sahabelerin masum olduğunu, fitneden sonra olanlar içinse bu konuda sağlam bilgilere sahip olmadığımız için lehlerinde veya aleyhlerinde bir yargıda bulunulamayacağı kanaatindedir. Dırâr aynı hassasiyetin bir sonucu olarak hadis istismarcılığının sahabe döneminden sonra başladığını ifade eder. Ona göre ümmet bu belayla (sahabe dönemindeki iç savaşlar) imtihan oldu, sonradan gelenler bu olayları hadisler üzerinden istismar ettiler.

Sonuç

Dırâr b. Amr, İslami ilimlerin oluşum döneminde yaşamış, eserleri ve görüşleriyle tanınmış ileri düzeyde bir İslam düşünürüdür. Bu makale-

[100] *et-Taḥrîş*, vr. 49b.

[101] Ahad haberlerin bağlayıcılığını temellendirmek için yaygın olarak kullanılan bu tür haberlerin bir değerlendirmesi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "İmam Şafinin Risalesi'nin Hadis İlmine Etkileri", *İAD*, X (1997), s. 94-95.

[102] Aynı kullanımı Nazzâm'da da görmekteyiz. Bkz. Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 117-118.

[103] Hayyât, *Kitâbu'l-intiṣâr*, s. 136.

de hadis görüşleri incelenen Dırâr'ın, Kur'an ile uyumlu bir hadis anlayışını savunduğu tespit edilmiştir. Ona göre hadislerin kabul edilebilmesi için Kur'an'a arz edilmesi gerekir. Kur'an'a ters düşen rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait olmadığına hükmedilmelidir. Hadislerin sıhhat ölçülerinden biri de ümmetin kabulüne mazhar olmasıdır. Dırâr bunu, *mucma'un 'aleyh* ve *ma'rūf* tabirleriyle ifade eder. Bunun dışında kalan ve doğru ya da yanlış olduğunu bilmediğimiz haberlerle yani ahad haberlerle amel edilmemelidir.

Dırâr'ın hadis konusunda yazdığı eserlerden biri olan ve bu yazıda kısa bir tanıtımını yaptığımız *Kitābu't-taḥrīş*, hadis istismarcılığının İslam toplumundaki yıkıcı sonuçlarını çarpıcı bir üslupla ortaya koymuştur. İslam tarihinde Hz. Peygamber'in otoritesini reddetme düşüncesinin bulunmadığı ancak en az bu düşünce kadar tehlikeli olan onun otoritesinden çıkar sağlama, başka bir deyişle onu istismar etme faaliyetlerinin İslam'ın ilk döneminden itibaren var olduğu ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu faaliyetin çoğunlukla ifade edildiği üzere sadece bidat ehli diye nitelenen fırklarla sınırlı olmadığı, neredeyse bütün mezheplerin bir şekilde bu işe bulaştığı gösterilmiştir. Eserde, hadis istismarında birinci derecede rol oynayan, iktidar ve çıkar çevreleriyle çarpık bir ilişki içinde olan din bilginlerinin trajik durumu da gözler önüne serilmişir.

Bu eser siyasi, itikadi nitelikteki çelişkili rivayetlerin değerlendirilmesinde ve yorumlanmasında büyük kolaylıklar sağlayacaktır. İbn Kuteybe'nin büyük ölçüde bu esere reddiye niteliğindeki *Te'vīlu muḫtelifi'l ḥadīṯ*'i birlikte değerlendirildiğinde eserin hadis tenkit tarihi açısından da vazgeçilmez bir değere sahip olduğu görülür. Mesela hadis ve fıkıhta ciddi bir problem teşkil eden İslam'da suret/resim yasağıyla ilgili rivayetlerin; Allah'a suret izafe eden rivayetlere tepki olarak rivayet edildiği veya en azından öyle kullanıldığını görmüş olmak[104] oldukça öğreticidir. *Kitābu't-taḥrīş*'ten bazı hadis ıstılahlarının oluşumu hakkında da önemli bilgiler çıkarmak mümkündür. Mütevatir, ahad haber gibi kavramların bu dönemde henüz hadis ilimlerinde kullanılmadığı, bunun yerine "üzerinde icmâ edilmiş ya da maruf hadisler" tabirinin kullanıldığı, ahad haber tabirinin ise sadece mefhum olarak var olduğu anlaşılmaktadır.

Kitābu't-taḥrīş erken döneme ait bir eser olması nedeniyle başka açılardan da incelenmeyi hak eden İslami ilimler tarihiyle iligili önemli bilgiler içeren önemli bir belge niteliğindedir. Hicri ikinci asırda ortaya çıkmış fırkaların, hangi görüşleri hangi delillere dayanarak savunduklarını isim vererek belirtilmesinin kelam ve mezhepler tarihi açısından oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz.

islâmiyât 10 (2007), sayı 2, s. 123-146

Ref' Problemi

YUSUF SUİÇMEZ
DR.

Ref' problemi, rivayetlerin aktarılması esnasında yaşanan en önemli sorunlardan biridir. Rasulullah'a (sas.) ait olmayan, sahabe, tabiun ya da daha sonraki tabakadan birisinin sözünün veya fiilinin Rasulullah'a (sas.) isnad edilerek rivayet edilmesini ifade eden bu sorun hadis ilminde hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Hâlbuki birçok mevkuf ve maktu' hadis, çeşitli sebeplerden dolayı doğrudan veya dolaylı olarak Rasulullah'a (sas.) isnad edilerek nakledilmiştir.

İlk asırlardan beri ref' sorununun farkında olan İslam âlimleri, bu sorundan etkilenmiş olabileceğini düşündüğü rivayetleri belirlemek için "rafa'ahū" ve "yerfa'uhū" gibi ibareler kullanmıştır. Mesela Abdullâh b. el-Mubârek (ö. 181/797), merfu' olarak nakledilmiş olabileceğini belirttiği bir rivayeti mevkuf olarak nakletmiş ve ref' sorununa işaret

etmek için "urâhû merfû'an" ibaresini kullanmıştır.[1] Şu'be'nin, belli bir rivayeti ref'etmiş olabileceğini belirtmek için "yarfa'uhû" ifadesi kullanılmıştır. Bunun üzerine Gunder (ö. 193/808), Şu'be'nin bu rivayeti kendisinin ref'etmediğini ancak rivayetin merfu' olduğunu ifade etmiştir.[2] Ahmed b. Hanbel'in, ravilerin merfu' olup olmadığı konusunda ihtilafa düştüğü bir rivayeti naklederken "urâhû rafa'ahû" ifadesini kullanarak ravilerin bu konudaki ihtilaflarını zikretmiş olması[3] da ref' sorununa dair bir tereddüdün varlığına delalet etmektedir. Bu tür ifadelerin ref' ile ilgili bir tereddüdü ifade ettiği açıktır. Nitekim bundan dolayı "rafa'ahû" ifadesi yerine "aḥsabuhû 'ani'n-nebiy" ifadesi kullanılmış; üstelik söz konusu rivayetin mevkuf şeklinin daha sahih olduğu ifade edilmiştir.[4] Beyhakî ise "rafa'ahû" kelimesinin kullanıldığı bir rivayetin aslının mevkuf olduğunu belirterek,[5] bu ifadelerin kullanıldığı rivayetlerin mutlak olarak merfu' kabul edilemeyeceğine işaret etmiştir.

Hatîb, bu tür ifadelerin tabiun tarafından sahabe rivayetleri için kullanılması durumunda, sahabenin rivayeti ref'ettiğine dair bir işaretin olması gerektiğini belirtmiştir.[6] Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) ise bu tür ifadeleri bazen rivayetin merfu' olduğunu vurgulamak için bazen de rivayetin isnadının hatırlanmaması ya da aslının merfu' olup olmadığından emin olmaması durumunda kullandığı belirtilmiştir.[7]

Mamafih, hadis âlimleri bu tür ibareleri farklı amaçlar için de kullanmışlardır. Aliyyu'l-Kârî bu tür ifadelerin kullanılma sebebini rivayete ve rivayetin ihtisar edilmesine bağlamıştır. Ayrıca başka bazı sebeplerin de varlığına işaret etmiş ancak bu sebeplerin ne olduğuna değinmeden sadece bazı hadis âlimlerinin rivayetleri ihtisar ederken "kāle Rasûlullāh" ibaresi yerine, zikrettiğimiz ifadeleri kullandığını belirtmekle yetinmiştir.[8] Mesela, Zehebî *Tertîbu'l-mevḍû'āt* isimli eserinde "kāle Rasûlullāh", "'ani'n-nebiy" gibi ifadeleri kaldırarak ihtisar ettiği rivayetler için "rafa'ahû" ifadesini kullanmıştır.[9] Muhammed b. Muhammed b. Suleymân (ö. 1094/1682) da *Cem'u'l-fevâ'id min câmi'i'l-uṣûl ve mecma'i'z-zevâ'id* isimli eserinde aynı uygulamaya gitmiştir.[10]

[1] Abdullâh b. el-Mubârek b. Vâdıh el-Mervezî, *ez-Zuhd li'bni'l-Mubârek*, Dâru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I. 384

[2] Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-'ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*, I-II, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1987, I. 298; Buhârî, *et-Târîḫu'l-kebîr*, I-IX, Dâru'l-Bâz, Mekke, ty., IV. 228.

[3] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I-IX, Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1993, I. 396, no: 2139.

[4] Bkz. Tirmizî, *Sunen*, I-V. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., "ez-Zuhd", 37/60, IV. 523-524, no: 2407.

[5] Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, I-XI, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ' (İbnu't-Turkmânî'nin *Ta'lîḳ*'ı ile birlikte basım), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, V. 291, 300.

[6] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1986, s. 456.

[7] Bünyamin Erul, "Hicrî II. Asırda Rivayet Uslübü (I)", *AÜİFD*, XLIII (2002), sayı: 1, s. 47-49.

[8] Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Şerḥü şerḥi nuḫbeti'l-fiker*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, ty., s. 558.

[9] Örnekler için bkz. İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-mevḍû'āt*, I-III, Mektebetu's-Selefiyye, Medine 1966, I. 131, 135, 140, 141; Zehebî, *Tertîbu'l-mevḍû'āt*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s. 24-27.

[10] Bazı örnekler için bkz. Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve men-*

Bu tür ifadelerin tabiun ile alakalı olarak kullanılması durumunda ise rivayetlerin mursel merfu olarak değerlendirileceği belirtilmiştir.[11] Bu açıklama, bu tür rivayetlerin mevkuf veya maktu' rivayetlerin irsal edilmek suretiyle ref'edildiği izlenimini vermektedir. Mursel olarak nakledilen bazı rivayetlerin aslının maktu' ve mevkuf olduğunun belirtilmesi bu duruma işaret etmektedir.[12] Zira kasıtlı olarak birçok mevkuf rivayet, merfu hâle getirildiği gibi[13] bazı maktu' hadisler de önce irsâl edilmek suretiyle merfu' hadis şekline getirilmiş, daha sonra ise isnadlarına sahabe eklenerek merfu' muttasıl hadis şekline dönüştürülmüştür.[14]

Zikrettiğimiz ifadelerin hukmen merfu' rivayetleri belirlemek için kullanıldığının da ifade edilmiş olması,[15] bu tür rivayetlerin metinlerinin içeriğine bakılarak ref'edildiği düşünülen bazı rivayetler için bir işaret olarak kullanılmış olabileceğini ima etmektedir. Nitekim bu tür ifadelerin rivayetler üzerindeki etkisi tartışma konusu olmuş ve bazı âlimler bu ifadelerin bulunduğu rivayetleri munkatı' olarak görüp sahih kabul etmemiştir.[16] Ancak bu tür rivayetlerin merfu' muttasıl rivayetler olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia edenler de olmuş,[17] hatta bu konuda ittifak olduğu iddia edilmiştir.[18]

Hukmen Merfu' Rivayetler

Âlimlerimizin çoğu, içeriğinin ictihad sahasına girmediğini düşündüğü mevkuf rivayetleri hukmen merfu' olarak değerlendirerek Rasulullah'a nispet etmiştir. Bu yüzden ref' sorununun önemli bir unsurunu hukmen merfu' rivayetler oluşturmaktadır. Hukmen merfu' rivayetlerin ref' meselesi ile ilgisi özetle şudur: Şahsi kanaat veya kişisel düşünce ürünü olmadığı peşinen kabul edilen rivayetlerin Rasulullah'a (sas.) izafe edilmesi.[19] Hukmen merfu' rivayetler kapsamından fiilleri çıkaranlar olduğu[20] gibi

ba'u'l-fevâ'id, I-X, Muessesetu'l-Ma'ârif, Beyrut 1986, I. 13-20. Görüldüğü gibi bu kullanım geç döneme ait eserlerde bulunmaktadır.

[11] el-Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1993, s. 70; Suyûtî, *et-Tedrîb*, I. 192.

[12] Örnekler için bkz. Ebû Hafs Ömer b. Bedr b. Sa'îd el-Mavsılî, *el-Vukûf 'ale'l-mevkûf*, Dâru'l-Âsıme, Riyad 1407, s. 14, 70.

[13] el-Hâkim, *el-Medhal fî usûli'l-hadîs*, (İbnu'l-Kayyım'ın *el-Menâru'l-munîf*'i ile beraber basım), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 167.

[14] el-Hâkim, *el-Medhal*, s. 168. Ayrıca bkz. G.H.A Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Sabri Özer, Ankara 2002, s. 203.

[15] Aliyyu'l-Kârî, *eş-Şerh*, s. 557-559; Ali Toksarı, "Hadis İlmi Açısından Sahabî Kavli ve Değeri" *EÜİFD*, II, sayı: 2, s. 349, 350.

[16] el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Kitâbu ma'rifeti 'ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1977, s. 19; İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I-XI, Mektebetu'l-Helvânî, by., 1390/1970, I. 107; Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*, I-II, Mektebetu'l-İlmiyye, Medine 1972, I. 183.

[17] Irâkî, *et-Takyîd*, s. 70; Takıyyuddîn b. Dakîk el-Îd, *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh*, Bağdad 1982, s. 195.

[18] Hatîb, *el-Kifâye*, s. 456; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref ed-Dımeşkî en-Nevevî, *Şerhu sahîhu Muslim*, Dâru'l-Beyân, Kâhire 1987, I. 31; Aliyyu'l-Kârî, *eş-Şerh*, s. 558.

[19] Bkz. San'ânî, *Tavdîh*, I. 238; Zurkânî, *Şerhu'l-manzûme*, s. 53; Râzî, *el-Mahsûl*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II. 221.

[20] San'ânî, *Tavdîhu'l-efkâr*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I. 237.

kapsam içerisine tabiunun söz ve fiillerini ekleyenler de olmuştur.[21] Gayb ile alakalı haberlerin kapsamı ise bakış açılarına göre bazen daraltılmış, bazen de genişletilmiştir. Mesela, kişinin küfre ya da günaha girdiği şeyleri bildiren haberler, melahim, fiten, cennet ve cehennemle ilgili rivayetler kapsamın içerisine eklenmiş, hatta bu tür haberlerin merfu' olduğu konusunda icma olduğu dahi iddia edilmiştir. İbn Hacer birtakım kaidelerden hareketle bunların tespit edilmiş olabileceğini belirterek bu durumda söz konusu rivayetlerin mevkuf sayılacaklarını söylemiştir.[22]

Sahabilerin, gaybla alakalı konularda kişisel görüş bildirmiş olması ve ictihad sahasına girmediği iddia edilen birçok konuda ictihadlarda bulunmuş olması ve de bunların bazılarında isabet; bazılarında ise hata etmiş olması;[23] hukmen merfu' anlayışının sağlıklı temeller üzerine kurulmadığını göstermektedir. Mesela sahabeden 'Âmir b. el-Akva' (ö. 7/628) yanlışlıkla kendi kendini öldürünce, bazı sahabiler tarafından amelinin boşa gittiğinin belirtilmesi bunun bariz örneklerinden birisidir. Nitekim Rasulullah (sas.), sahabenin ortaya attığı bu görüşü reddetmiştir.[24] Yine Hz. Ömer'in, Hâtib'i (ö. 30/650) nifakla itham edip kellesini vurmak istemesi üzerine Rasulullah'ın (sas.) buna müdahale etmesi, bu tür ictihadların varlığını göstermektedir.[25] Sahabilerin ictihadda bulunmasının yanısıra, Rasulullah'ın (sas.) uygulamalarına aykırı uygulamalarda bulunması[26] da hukmen merfu' anlayışının sakıncalı olabileceğini göstermektedir. Ayrıca daha sonraki döneme ait bazı görüş ve kanaatlerin, fetvaların ve uydurulan bazı metinlerin sahabeye isnad edilmiş olması[27] ve de bu tür uygulamaların hadis uydurup Rasulullah'a (sas.) isnad etmekten daha hafif bir sorumluluk olarak görüldüğünün ifade edilmesi,[28] bu anlayışın doğuracağı sakıncalara işaret etmektedir. Uydurularak sahabeye isnad edilen bazı rivayetlerin, bazı raviler tarafından ref'edilmesi[29] ve çeşitli nüshaların uydurularak sahabelere isnad edilmesi[30] de hükmen merfu' anlayışının sakıncalarına işaret etmektedir.

İbn Hazm'ın, Rasulullah'a (sas.) açıkça isnad edilmemiş hususları, kişinin kendi zannına dayanarak Rasulullah'a (sas.) isnad etmesini; Pey-

[21] Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *Fetḥu'l-muğîṣ şerḥ elfiyyeti'l-ḥadîṣ li'l-'Irâḳî*, I-III. el-Mektebetu's-Selefiyye, Medine 1968, I. 125-126.

[22] İbn Hacer, *en-Nuket 'alâ kitâbi ibni'ṣ-Ṣalâh*, I-II, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Medine 1984, II. 529-534.

[23] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I-IIX, thk. Komisyon, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1992, I. 204; Alâ'uddîn Abdulazîz Ahmed Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, Beyrut 1994, III. 410.

[24] Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IV. 645-646, no: 16103; İbn Hazm, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, I-IIX, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1992, I. 204; İbn Hacer, *el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1978, II. 250.

[25] Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I. 168-169, no: 829; İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I. 204.

[26] Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, s. 385-388.

[27] Bkz. Dârekutnî, *'İlelu'd-Dâraḳutnî*, I-IX, Dâr-ı Tayyibe, Riyad 1985, VIII. 50; Şevkânî, *el-Fevâ'idu'l-mecmû'a fî'l-eḥâdîṣi'l-mevdû'a*, Matba'atu's-Sunneti'l-Muhammediyye, Kâhire 1960, s. 4-5, 147, 187, 259.

[28] Bkz. Hatîb, *Kitâbu'l-câmi' li aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, I-II, Mektebetu'l-Ma'ârif, Riyad 1403, I. 131.

[29] Bkz. Şevkânî, *el-Fevâ'id*, Matba'atu's-Sunneti'l-Muhammediyye, Kahire 1960, s. 4.

[30] Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûḥîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992, I. 114, 115; Zehebî, *et-Tertîb*, s. 305; Şevkânî, *el-Fevâ'id*, s. 423-425.

gamber'e (sas.) yalan isnad etmenin en açık şekli olarak değerlendirmesi,[31] bir aşırılık gibi görünse de belirttiğimiz sebeplerden dolayı haklı bir yönü olduğunu da kabul etmek gerektiği kanaatindeyiz. Burada dikkat edilmesi gereken şey, rivayetin mevkuf olmasının, içeriğinin yanlış olduğu anlamına gelmeyeceğidir. Zira tüm sahabe ictihadlarının hatalı olduğu düşünülemez. Hatalı olan yaklaşım herhangi bir sahabe ictihadının içeriğine bakılarak bunun hukmen merfu' kabul edilip Rasulullah'a (sas.) nispet edilmesidir. Böyle bir yaklaşımın kabulü durumunda pek çok sahabe ictihadının hukmen merfu' kabul edilmesi gerekecektir ki bir kısım âlimlerin tanımlarının içerisinde hukmen merfu' rivayetleri açık olarak zikretmemesinin nedeni bu durum olabilir. Bu yüzden bu tür rivayetlerin merfu' hadis kapsamına alınması durumunda, merfu' olmayan bazı rivayetlerin Rasulullah'a (sas.) izafe edilebilme ihtimali gerekçe gösterilerek bunların tümünün merfu' hadis kapsamına alınması eleştirilmiştir.[32]

Rivayet Sığaları ve Ref' Sorunu

Bazı rivayetler, isnadında Hz. Peygamber zikredilmemiş olmasına rağmen, sığalarına bakılarak Rasulullah'a ait olarak kabul edilmiş olması da rivayetlerin ref'inde etkili olmuştur. Mesela İbn Hacer "Kâne yuḳâl" ifadesini merfu' kabul ederek "Denilirdi ki: Seferde oruç tutmak mukim iken oruç bozmak gibidir"[33] rivayetini bu görüşünün delili olarak sunmuştur.[34] Ancak rivayetin geçtiği ilk kaynak olan İbn Ebî Şeybe'nin eserinde mevkuf olarak nakledilmiş olması,[35] İbn Hacer'in iddiasını zayıflatmaktadır. Bu rivayet daha geç döneme ait bir kaynakta merfu' olarak nakledilmiş ise de,[36] Ebû Hâtim ve Dârakutnî'nin, rivayetin doğru şeklinin mevkuf şekli olduğunu belirtmeleri,[37] rivayetin daha sonra ref'edildiğine delalet etmektedir.

Aynı şekilde, "sunne" ifadesinin merfu' olarak algılanması, bu ifadenin içerisinde geçtiği bazı rivayetlerin ref'edilmesinde etkili olmuştur. Bu durumun görüldüğü örneklerden birisi: "Cenaze namazında Fâtiha suresini okumak Sünnet'tendir"[38] rivayetidir. Aynı rivayet Rasulullah'a (sas.) isnad edilerek: "Hz. Peygamber cenaze namazında Fâtiha Suresi'ni oku-

[31] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I. 205.

[32] M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 2000, s. 245; *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara 2002, s. 142.

[33] Nesâ'î, *es-Sunen*, I-VIII, İstanbul 1413/1992, "es-Sıyâm", 7/11, IV. 183, no: 2284.

[34] Bkz. İbn Hacer, *en-Nuket*, II. 516-518.

[35] İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-imân*, Dâru'l-Erkâm, Kuveyt 1985, II. 279, no: 8962.

[36] İbn Mace, *es-Sunen*, "es-Sıyâm", 7/11, I. 533, no: 1666.

[37] Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-'İlel*, I. 238, 239; ed-Dârakutnî, *el-'İlel*, *el-İlzâmât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, IV. 281-283.

[38] Abdurrazzâk, *el-Muṣannaf*, I-XI, el-Meclisu'l-İlmî, by., ty., III. 489, no: 6427; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Dâru'l-Hadîs, Hıms, ty., "el-Cenâiz", 15/59, III. 537, 538, no: 3198; Tirmizî, *es-Sunen*, "el-Cenâiz", 8/39, III. 346, no: 1027; Nesâ'î, *es-Sunen*, "el-Cenâ'iz", 21/77, IV. 74, 75, no: 1026, 1985, 1986; ed-Dârakutnî, *es-Sunen*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, thk. Fevvâz Ahmed ve Hâlid es-Seb' el-Alemî, Beyrut 1987, II. 72.

du" şeklinde rivayet edilmiştir. Tirmizî, bu hadisin merfu' şeklinin senedinin güçlü olmadığını, rivayetin aslının İbn Abbâs'ın sözü olduğunu belirterek rivayetin ref'inin sorumlusu olarak İbrâhîm b. Osmân'ı (ö. 169/785) göstermiştir.[39] Rivayetin daha erken bir kaynakta İbn Abbâs'ın görüşü olarak nakledilmesi, Tirmizî'nin bu görüşünü doğrulamaktadır.[40] İbn Hacer ise rivayetin merfu' ve mevkuf şekillerinin rivayet sığaları arasında pek fark görmediğini ima ederek Tirmizî'nin rivayetin merfu' şeklini zayıf kabul etmesini tasvip etmemiştir. O, "mine's-sunne" ifadesi ile "enne'n-nebiy" ifadesi arasındaki farkı, Hz. Peygamber'e nispetin açık ve muhtemel olmasıyla açıklamıştır.[41] Rivayetin merfu' ve senedinin zayıf olmasına rağmen İbn Hacer'i, rivayetin bu şeklini savunmaya iten sebep, rivayetin içerisinde geçen "sunne" ifadesi olmuştur. Bu rivayette görüldüğü gibi bazı sahabe sözleri ve uygulamaları Rasulullah'ın (sas.) fiili şekline sokulmuş ve bu tür rivayetlerin zayıf olan merfu' şekilleri kabul edilmiştir. Bu durum "Sünnet" kavramının geçtiği rivayetlerin merfu' kabul edilmesinin olumsuz bir etkisini göstermektedir.

Ref'in Tespitinde Yöntem Sorunu

Ref' sorununun tabii bir neticesi olarak bu tür rivayetlerin tespit ve değerlendirilmesi ile ilgili metot sorunu da ortaya çıkmıştır. Ref'in tespiti ile ilgili en geniş ve kapsamlı metodu ilk olarak ortaya koyan İbn Hibbân'dır. Kendisi *Ṣaḥīḥ*'inin mukaddimesinde ref' sorununu hem isnadların doldurulması hem de mevkuf rivayetlerin ref'edilmesi ile ilgili bir sorun olarak gördüğünü açıkça ifade etmiş ve bu tür rivayetlerin tespiti ile ilgili metodunu açıklamıştır. İbn Hibbân'ın bu metodu, tamamen senede ve ravilerin özelliklerine dayanmaktadır. Buna göre ya rivayeti merfu' ve mevkuf ya da mursel ve merfu' (muttasıl) olarak nakledenlerin sayı ve derece açısından eşit olmaları durumunda rivayetin her iki şekli de sahih kabul edilir. Sayının değişmesi durumunda ise rivayetin hangi şekliyle mutaba'asının (desteğinin) bulunduğuna bakılır.[42]

Ref'in tespiti ile ilgili yaklaşımlar incelendiğinde "merfu' rivayetin tercihi kaidesi"ni benimseyenler, "mevkuf rivayetin tercihi kaidesi"ni benimseyenler ve "rivayetlerin farklı özelliklerinin dikkate alınması gerekir" görüşünü benimseyenler şeklinde üçe ayrıldığı görülür.

Rivayetlerin merfu' şeklini tercih edenler, mevkuf rivayetin fetva niteliğinde söylenmiş olma ihtimalini esas almışlardır.[43] Hatîb bu ihtimale

[39] Tirmizî, *es-Sunen*, "el-Cenâiz", 8/39, III. 345, 346, no: 1026. Bu ravi hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātu'l-kubrā*, I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, VI. 358-359; Zehebî, *el-Mîzân*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty., I. 47-48; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, I-VI, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1993, I. 94-95.

[40] Bkz. Abdurrazzâk, *el-Muṣannaf*, III. 489, no: 6427.

[41] Bkz. İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî*, I-XIII, Dâru'd-Deyyân, Kâhire 1988, III. 243.

[42] Bkz. İbn Hibbân, *Ṣaḥīḥu'bnu Ḥibbân*, İbn Balabân'ın tertibi ile, I-IX, Dâru'l-Fikr, Beyrut

dayanarak hadisin hem mevkuf hem de merfu' olarak rivayet edilmesinin, onun sıhhatini etkilemeyeceğini iddia etmiştir.[44] Bu görüşü benimseyenler genellikle rivayeti ref'edenin sika olması durumunda, rivayetin merfu' hâlini "sikanın ziyadesi" olarak değerlendirerek merfu' şeklini tercih etmiştir.[45] İbn Hacer, bu görüşte olanların metin veya isnadlarda yer alan ziyadeler arasında fark görmediğini belirtmiştir.[46] Ayrıca bunlar, rivayeti mevkuf olarak nakleden ravilerin hafıza ya da sayı bakımından üstünlüklerini de dikkate almamışlardır.[47] İbn Hacer, hadis âlimlerinin rivayetin kabulü için sikaların rivayetlerine muhalif olmaması şartını öne sürdüğünü belirterek Hatîb'in naklettiği "hadis ve fıkıh âlimlerinin, çoğunluğuna göre sikanın ziyâdesi makbuldür" iddiasının hadisçilerin görüşünü yansıtmadığını iddia etmiştir.[48] Âlimlerin beyan ve uygulamaları ile rivayetlerin aktarımının tarihî gelişim sürecini dikkate almamız durumunda, bu anlayışın sağlıklı olmadığı ortaya çıkacaktır. Bu anlayışın kabul edilmesi durumunda ref' sorunu sadece zayıf ravilerin rivayetleri ile alakalı bir sorun olarak kalacaktır. Hâlbuki yaptığımız incelemeler neticesinde, ref' sorununun sika ravilerin rivayetlerinde de mevcut olduğu görülmüştür.[49] Mesela Mucâhid'in (ö. 102/720) ısrarla, sika ravilerin merfu' olarak naklettiği "Tek başına veya iki kişi olarak yola çıkan, şeytandır. Üç kişi olunca bir kafile oluşturmuş olurlar"[50] rivayetinin, Hz. Peygamber'e ait olmadığını, aksine Hz. Ömer'e ait olduğunu ileri sürdüğü nakledilmiştir.[51] Yine bazı sika ravilerin merfu' olarak naklettiği rivayetlerin illetli sayıldığı olmuştur.[52] Mesela Hatîb senedindeki ravilerin sika olduğunu belirttiği bir rivayetin sabit olmadığını belirtmiş, İbnu'l-Cevzî ise aynı rivayeti mevzû' olarak değerlendirmiştir.[53] Bu kuralı kabul etmemiz durumunda, bu rivayetlerin illetli sayılmasını kabul etmememiz gerekecektir. Hâlbuki rivayetlerin ref'inde sika ravilerin de rolü olmuştur ve bu yüzden onların bazı merfu' rivayetleri eleştirilerek kabul edilmemiştir. Bu kaidenin genel kabulü ise bu gerçeğe aykırı düşmektedir.

Ref' olgusunun tespiti için ileri sürülen bir başka kaide ise "Rivayetin merfu' ve mevkuf olarak nakledilmesi durumunda mevkuf hâli tercih edilir"

[44] el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 456, 457.

[45] Bkz. İbnu'l-Kayyim, *eş-Şerh*. (*Avnu'l-ma'bûd* şerhiyle birlikte basım) I-XIV, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medine 1968, I. 87, VI. 85; Azîmâbad, *Avnu'l-ma'bûd şerh Ebî Dâvûd*, I-XIV, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medine, 1968, IV. 340.

[46] Bkz. İbn Hacer, *en-Nuket*, II. 712. İbn Hacer bunu, fıkıh ve usûlcülerin görüşü olarak zikreder.

[47] Bkz. Suyûtî, *et-Tedrîb*, I. 223.

[48] Aliyyu'l-Kârî, *eş-Şerh*, s. 320, 321.

[49] Bu konu ile ilgili daha geniş bilgi için doktora tezimizin "Ref' ile İtham Edilen Raviler" başlığına bakınız.

[50] Rivayetin merfu' şekli için bkz. Mâlik, *el-Muvatta'* (*Yahyâ*), İstanbul 1992, "el-İsti'zân", 54/14, II. 978, no: 1764; (Ebû Mus'âb), "el-Câmi'", (63), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1992, II. 157, no: 2059 (burada mursel olarak nakledilmiştir); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 386, no: 6709; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, "el-Cihâd", 9/86, III. 80, 81, no: 2607; Tirmizî, *es-Sunen*, "el-Cihâd", 24/4, IV. 166, no: 1674.

[51] Bkz. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, I-XXIV. Vizâratu Umûmi'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1967.

[52] Bu tür örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-'İlel*, I. 17, 23, 25, 29; Mavsilî, *el-Vukûf*, s. 56, 57, 58.

[53] Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, Mektebetu's-Selefiyye, Medine 1966, I. 311.

kaidesidir. Bu görüşün hadis âlimlerinin çoğunluğunun görüşü olduğu ileri sürülmüştür.[54] Kanaatimizce hadis âlimlerinin bazen merfu' bir rivayetin mevkuf olarak da gelmiş olmasını gerekçe göstererek bazı rivayetlerin merfu' olamayacağına hükmetmiş olması, bu kuralın ortaya atılmasında etkili olmuştur.[55] Bu görüşe göre rivayetin mevkuf varyantının bulunması, rivayetin ref'edildiğine dair hüküm vermek için yeterlidir.[56] Kanaatimizce mevkuf rivayeti tercih yoluna gidenler, bazı rivayetlerin isnadlarına bilerek ya da bilmeyerek sahabilerin eklenerek merfu' hâle getirilmiş olabileceği ihtimalini esas almıştır. Nitekim el-Hâkim birçok mevkuf rivayetin bilerek ya da bilmeyerek ref'edildiğini belirtmiştir.[57]

Hadis âlimleri rivayetin mevkuf olarak nakledilmesi durumunda bunu bir illet olarak kabul etmiştir. Ancak rivayetlerin farklı özelliklerini de dikkate almış ve buna bağlı olarak rivayetin aynı isnadla hem mevkuf hem merfu' nakledilmesi durumunda ref'edilme ihtimalinin güçleneceğini; aksi takdirde zayıf olacağını belirtmişlerdir.[58] Kuşkusuz bu hususta kaynakların kronolojik sırasının göz ardı edilmemesi gerektiği de vurgulanmalıdır.[59] Mamafih dikkat edilmesi gereken bir başka husus da rivayetin farklı isnadlarla nakledilmesi durumunda ref'edilmiş olması ihtimalinin tamamen ortadan kalkmayacağıdır. Zira ref'edilen birçok rivayet bazen kasıtlı olarak farklı isnadlarla takviye edilmeye çalışılmış; bazen de hata ile farklı kişilere isnad edilmiştir. Sahabe ve tabiunun merfu' rivayetlere dayanarak fetva verdiği gerçeğini de göz önüne almamız durumunda, bu kuralla hareket etmenin de sağlıklı sonuçlara götürmeyeceği açıktır.

Hadis âlimlerinin uygulamalarına baktığımızda ref'in tespitinde bu kuralların dışında değişik kıstaslardan hareket ettiği görülür. Mesela ref' sorunu ile bağlantılı olarak ele alınan rivayetler arasında tercihte yaygın olarak başvurulan kıstaslardan biri, ravilerin derecelerine bakılmasıdır. Bu yüzden bazı âlimler adalet ve zabt yönünden daha üstün olan ravilerin rivayetlerini tercih etmiştir.[60] Ancak bazı ravilerin dereceleri ile ilgili ihtilaflar bu kıstasın da her zaman sağlıklı sonuçlar vermesini

[54] Suyûtî, *et-Tedrîb*, 222, 223; İbnu't-Turkmânî, *et-Ta'lîk*, III. 567; el-Cezâirî, *Tevcîhu'n-naẓar ilâ uṣûli'l-eṯer*, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut, ty., s. 263.

[55] Bu tür örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-'İlel*, I. 17, 23, 25, 29; el-Mavsılî, *el-Vuḳûf*, s. 56, 57, 58.

[56] Bunun mantıki sonucu olarak rivayetin merfu' hâlinin sahih olmadığını düşünmek mümkündür. Nitekim Schaht, böyle bir düşünceden hareketle herhangi bir rivayetin merfu' veya maktu' şeklinin bulunmasını onun sonradan ref'edildiğinin mutlak delili olarak kullanmıştır. Bkz. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford 1950, s. 140-149. Ayrıca bkz. Kırbaşoğlu, *Altenatif Hadis Metodolojisi*, s. 398.

[57] Hâkim, *el-Medḫal*, s. 168.

[58] Bkz. İbn Hacer, *en-Nuket*, II. 715.

[59] Bkz. Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 149, 152.

[60] Suyûtî, *et-Tedrîb*, I. 223; İbn Hacer, *en-Nuket*, II. 715. Örnek için bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-'İlel*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 1983, I. 360; Ebû Abdillâh el-Huseyn b. İbrâhîm el-Cuzekânî el-Hemedânî, *el-Ebâṭıl ve'l-menâkîr ve'ṣ-ṣıḥâḥu ve'l-meşâlhîr*, I-II, Dâru's-Samî'î, Riyad 1994, I. 366. İbnu'l-Cevzî de ref'in tespitinde sayısal üstünlüğü bir kıstas olarak görür. Bu görüş Buhârî ve Muslim'e de isnad edilmiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍû'ât*, I. 33, 34.

engellemiştir. Bazen de sırf hadis imamlarına olan güvenden dolayı birtakım mevkuf rivayetlerin merfu' varyantları zayıf olduğu hâlde çok önemli konularda delil olarak kullanılmıştır.[61]

Kanaatimizce sadece ravilere dayalı olarak yapılan değerlendirmeler de tatmin edici sonuçlar vermeyecektir. Bu kıstas bazen ravilerin hafıza ya da adalet üstünlüğü şeklinde olabileceği gibi bazen de sayısal üstünlük şeklinde olabilir. Ancak bu her rivayet için geçerli bir durum değildir. Zira bazı ravilerin derecesi konusunda, verilen hükmü etkileyecek kadar önemli ihtilaflar yaşanmıştır. Bundan dolayı geniş kapsamlı araştırmalar yapılmadan sadece ravi üstünlüğüne dayalı hükümler vermek de eksik ve hatalı sonuçlara götürebilir.

Rivayetin mursel ya da mevkuf varyantı arasında tercih yapılamadığı durumlarda ise hadisçilerin çoğunun hadis hakkında hüküm vermekten imtina edip farklı kıstaslara başvurduğunu belirtmişlerdir.[62] Tahâvî mevkuf bir rivayete dayanarak merfu' bir rivayetin nesh edildiğine hükmetmiş, gerekçe olarak da sahabenin fiilinde Rasulullah'a (sas.) aykırı davranamayacağı iddiasını ileri sürmüştür.[63] İbn Hacer ise merfu' şekli zayıf olan bir rivayetin, mevkuf şeklini hukmen merfu' kabul ederek takviye etmeye çalışmıştır.[64] Ebû Hâtim ravilerin merfu' ve mevkuf olarak nakletmekte ihtilaf ettiği bir rivayetin her iki şeklini de sahih görmüştür.[65] Farklı bakış açıları nedeni ile âlimlerden biri rivayetin mevkuf şeklini illet olarak görürken, bir diğerinin görmediği olmuştur.[66]

Rivayetin daha erken bir kaynakta mevkuf olarak yer alması, onun ref'edildiğini gösteren bir başka ipucudur. Nitekim el-Hâkim, bununla ilgili birçok örneğin bulunduğunu belirtmiştir.[67] Mesela Dârakutnî, Muslim'in merfu' olarak naklettiği bir rivayetin mevkuf şeklini, bu gerekçeye dayanarak tercih etmiştir.[68] Bu kıstas, rivayetin aynı isnadla olması durumunda güç kazanır, farklı isnadların varlığı durumunda ise güç kaybeder. Zira rivayetin farklı bir senedle gelmesi onun merfu' bir aslı olduğu ihtimalini güçlendirir. Ancak ileride sunacağımız örneklerde görüleceği gibi bu durum her rivayet için geçerli değildir. Zira bazen aslı mevkuf olan bir rivayetin senedi değiştirilerek merfu' olarak nakledildiği de olmuştur. Ayrıca erken dönemde yaşamış bazı müelliflere nispet edilen bazı kaynaklar, aslında daha geç dönemlerde telif edilmiş olduğundan,[69] bu kıstas kullanılırken kaynakların kronolojik sı-

[61] Bkz. M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 127, 132.
[62] Bkz. İbn Hacer, *en-Nuket*, II. 712.
[63] Bkz. Zeyla'î, *en-Naṣb*, I-IV, Mektebetu'r-Riyâdi'l-Hadîse, by., ty., I. 131, 132.
[64] Bkz. İbn Hacer, *et-Telḫîṣ*, I-VI. Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz, Riyad 1996, I. 381.
[65] İbn Ebî Hâtim, *el-'İlel*, II. 257.
[66] Bkz. Zeyla'î, *en-Naṣb*, I. 135, 136.
[67] Bkz. Hâkim, *el-Medḫal*, s. 167, 168.
[68] Dârakutnî, *el-'İlel*, s. 140, 141.
[69] Bkz. Suyûtî, *et-Tedrîb*, I. 174, 175. Suyûtî burada, Tayâlisî ve Şâfi'î'nin *Musned*lerinin bu iki imamın kendi telifleri olmadığına ve daha sonraki dönemlerde yaşamış olan bazı ulemanın bu iki imama ait rivayetleri bir araya getirerek vücuda getirdiklerine dikkat çekmiştir.

rasının tespit edilmesi ve her kaynağın güvenilirlik derecesinin ortaya konması gerekir. Bildiğimiz kadarıyla tüm hadis kaynaklarının müelliflerine nispeti ve güvenilirliği konusu tatmin edici bir şekilde ele alınarak bir sonuca bağlanmış değildir.[70]

Ref'in tespitinde kullanılan bir diğer kıstas ise metnin içeriği olmuştur. Bundan dolayı rivayetlerin mevkuf şekli bulunmamasına rağmen, metinden hareketle belli rivayetlerin ref'edilmiş olabileceğine hükmedilmiştir. Mesela Sehâvî "Allâh ihtilaflı olan bir meseleden dolayı azap etmez" rivayetini naklettikten sonra, bu rivayetin selefe ait bir söz olabileceğini söylemiştir.[71] Aclûnî de yeryüzünün yedi tabakası ile ilgili ayrıntıları veren ve merfu' olarak nakledilen bir rivayeti munker olarak niteleyip aslının mevkuf olabileceğini belirtmiştir.[72] Burada dikkat çeken husus, rivayetin mevkuf şekli zikredilmemesine rağmen, mevkuf olabileceğinin belirtilmiş olmasıdır. Dolayısıyla rivayetin mevkuf şeklinin bulunmaması, ref'edilmiş olması ihtimalini ortadan tamamen kaldırmamaktadır. Zira bazı mevkuf ve maktu' rivayetlerin zamanla terk edilerek nakledilmemesi, elimizdeki bazı merfu' rivayetlerle ilgili olabilecek bilgilerin de kaybolmuş olma ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim kaynaklarda yer alan mevkuf ve maktu' rivayetlerin zamanla azalmasının nedenlerinden biri olarak bu uygulama gösterilmiştir.[73]

Ref' meselesi ile ilgili problemleri her yönüyle dikkate aldığımızda tamamen senede ya da metne dayalı sağlıklı bir metodun geliştirilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca birtakım genel kurallardan hareketle de rivayetlerin değerlendirilemeyeceği açıktır. Bundan dolayı her rivayet, isnad, metin, kronoloji gibi çok yönlü bir araştırmaya tabi tutularak incelenmeli ve buna göre rivayet hakkında bir yargıya varılmalıdır.

Ref' Probleminin Doğuşu ve Gelişimi

Juynboll, mevkuf ve maktu' rivayetlerin ref'edilmesi sorununun ortaya çıkışını, sunnetu'n-nebî anlayışının ortaya çıkmasına bağlamış ve bu anlayışın doğuşunun da birinci asrın sonlarına doğru olduğunu iddia etmiştir.[74] Hâlbuki sahabilerin, rivayet ettiği hususların Rasulullah'a (sas.) ait olup olmadığından emin olamadığı bazı durumlarda "eẓunnuhū ʿan Rasūlillāh",[75] "eḥsebuhū ʿan Rasūlillāh"[76] şeklinde ifadeler kullanmış ol-

[70] Rivayet kaynakları ile ilgili sorunlarla alakalı geniş bilgi için bkz. Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 62-90.

[71] Sehâvî, *el-Maḳāṣid*, Mektebetu'l-Hancı, Mısır 1956, s. 471.

[72] Bkz. İsmâ'îl b. Muhammed el-Aclûnî *Keşfu'l-ḫafâ*, I-II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1351, I. 114. Rivayet için bkz. Hâkim, *el-Mustedrak ʿalā'ṣ-ṣaḥīḥayn*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV. 636, no: 8756.

[73] Cezâirî, *et-Tevcîh*, s. 3, 4.

[74] Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşaşı*, s. 52, 106. "Sunnetu'n-Nebî" kavramının kullanım tarihi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 14-78.

[75] Bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, "el-Et'ıme", 21/41, IV. 171, no: 3824; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, V. 342, no: 17941.

[76] Bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, "ez-Zuhd", 37/60, IV. 523, 524, no: 2407; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, "es-Salât", 2/110, I. 453, no: 704; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, VI. 18, no: 19886.

ması, kendi dönemlerinde ref sorununun ortaya çıkmış olduğuna delalet etmektedir. Gerek bu husus, gerekse bir sahabinin kendi görüşü ya da başka bir arkadaşının görüşü olarak naklettiği bir rivayetin bir başka sahabiden merfu' olarak nakledilmiş olması, ref' probleminin ilk kaynağının sahabe olabileceğine işaret etmektedir. Nitekim örnekleri nadir olmakla birlikte, âlimlerimizin ref' sorunu bağlamında sahabeyi de ref'in kaynağı olarak gösterdiği olmuştur. Mesela Şu'be'nin (ö. 160/776), Ebû Hureyre'yi, Ka'b'dan (ö. 32/652) işittiği mevkuf rivayetleri merfu', merfu' rivayetleri ise mevkuf olarak nakletmesinden dolayı tedlis yapmakla itham ettiği belirtilmiştir.[77]

'Amr b. el-Âs'ın "Hz. Peygamber'in 'ummu'l-veledin iddedi'yle ilgili Sünnet'ini, bize farklı göstermeye çalışmayın..."[78] açıklaması da sahabe döneminde bazı yorum ve uygulamaların Sünnet olarak nitelenip Hz. Peygamber'e isnad edilmiş olabileceğine işaret etmektedir. Mesela İbn Hazm, "Sünnet" kavramının ictihad sonucu ulaşılmış kişisel bir görüşü de ifade edebileceğini belirterek İbn Ömer'in hacla ilgili olarak nakledilen "Size Peygamberinizin Sünnet'i yetmez mi? Sizden biri hacdan alıkonursa Kâbe'yi tavaf edip Safa ve Merve arasında sa'y yapsın. Böylece gelecek sene hacca kurbanıyla beraber, kurban bulamazsa yerine oruç tutarak gidene kadar ihramdan çıkmış olur"[79] sözünü, kendi görüşüne dayanak olarak gösterip İbn Ömer'i bu sözüyle ümmetin tümüne aykırı davranmakla itham etmiştir.[80] İbn Ömer'in bu görüşüne umreye kıyasla varmış olabileceğinin ifade edilmiş olması,[81] İbn Ömer'in Sünnet olarak algıladığı şeyi Hz. Peygamber'e ref'etmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Farklı bir rivayette İbn Ömer'in hac ve umreyi aynı gördüğünü açıkça ifade etmiş olması,[82] bu görüşünün ictihad olabileceği ihtimalini desteklemektedir. Goldziher ise sahabenin Sünnet olarak algıladığı bazı uygulamaları herhangi bir delil olmadan Rasulullah'a (sas.) ref'ederek onun Sünnet'iymiş gibi gösterdiğini iddia etmiştir. Bu iddiasına delil olarak "Sünnete göre, bakire ile ev-

[77] Bkz. Zehebî, *es-Siyer*, I-XXIII, thk. Şu'ayb Arna'ût ve Muhammed Na'îm, Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985, II. 608; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I-XVI. Dârur'r-Reşîd, Haleb, ty., VIII. 97.

[78] Dârakutnî, *es-Sunen*, III. 309; el-Beyhakî, *es-Sunen*, VII. 736, 737, no: 15580; el- Hâkim, *el-Mustedrak*, II. 228, no: 2836. Bu rivayet "la telbisu aleyna dinena " şeklinde de nakledilmiş ve ed-Dârakutnî ile el-Beyhakî rivayetin bu şeklinin mevkuf olduğunu belirtmişlerdir. a.e (ler)., a.y (ler).

[79] Rivayet için bkz. Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, (*Mevsû'atu'l-ḥadîsi şerîfe el-kutubu's-sitte*), Dâru's-selâm, Riyad 1999, "el-Muhsar", 27/2, s. 141, no: 1810; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 63, no: 4466; İbn Hacer, *el-Fetḥ*, IV. 11. Ahmed b. Hanbel'in rivayetinde kurban ile oruç zikredilmemiş ve "es-sunne" kavramı da kullanılmayarak sadece Hz. Peygamber'in uygulamasının böyle olduğu ifade edilmiştir.

[80] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I. 202, 203. Ayrıca bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 74. İbn Hazm burada abartılı bir ifade kullanmıştır. Zira bu konu ilk dönemden beri üzerinde ihtilaf yaşanmış bir konudur. Bkz. İbn Hacer, *el-Fetḥ*, IV. 11, 12.

[81] İbn Hacer, *el-Fetḥ*, IV. 11.

[82] Bkz. Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, "el-Muhsar", 27/1, s. 141, no: 1807; ed-Dârimî, *es-Sunen*, I-II, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, II. 84, 85, no: 1893; İbn Hacer, *el-Fetḥ*, IV. 6.

lenildiğinde (zifaf vesilesi ile) onun yanında yedi gün, dul bir kadınla evlenildiğinde ise onun yanında üç gün kalınır. Dileseydim bunu Hz. Peygamber'e ref'etti derdim"[83] rivayetini göstermiştir.[84] Bu rivayetin geçtiği en erken kaynak *el-Muvaṭṭa*'dır ve orada "es-sunne" ifadesi ile sonundaki açıklama zikredilmemiştir.[85] Bu ifade ve açıklama Ma'mer'in (ö. 154/770) rivayetinde de yer almamıştır.[86] Rivayetin mevkuf bir diğer şeklinde ise bakire için üç gün, dul için ise iki gün denilmiş ancak zikrettiğimiz ifade ve açıklama nakledilmemiştir. Rivayetin bu şekli el-Hasan el-Basrî'den maktu' olarak da nakledilmiştir. Bu rivayet, Amr b. Şu'ayb (ö. 118/736) tarafından ise mursel olarak nakledilerek sadece bakirelerle ilgili bölüm zikredilmiştir.[87] İbn İshâk bu rivayetin içerisinden "es-sunne" kelimesini çıkararak rivayeti "ḳāle Rasūlullāh" sığası ile merfu' hadis şeklinde de nakletmiştir.[88] Nitekim Tirmizî (ö. 279/892), Muhammed b. İshâk'ın bu rivayeti ref'ettiğini açıkça belirtmiştir.[89] Enes'in rivayetin merfu' olduğunu ima etmesi, daha sonra ref'edilmesinde etkili olduğu kanaatindeyiz. Enes'ten, Rasulullah'ın (sas.) Safiyye ile evlendiğinde dul olmasına rağmen yanında üç gün kaldığının nakledilmiş[90] olması, bu ihtimali teyit etmektedir. Bu rivayet Goldziher'in, Enes'in hiçbir dayanak olmaksızın bakire ile yedi ve dul ile üç gün beraber olmayı Sünnet olarak takdim etmeye çalıştığı görüşünü de tartışmalı bir hâle getirmektedir. Ebû Kilâbe[91] ve Hâlid'in[92] de (ö. 141/758) işaret ettiği gibi Enes bu rivayeti Hz. Peygamber'in Sünnet'iymiş gibi göstermiştir: Hâlid, "Eğer bu rivayeti ref'ettiğini söylemiş olsam doğru söylemiş olurdum. Ancak o 'Sünnet'in böyle olduğunu söyledi"[93] diyerek rivayeti Enes'in merfu' hadismiş gibi naklettiğine işaret etmiştir. Bu açıklama Enes'in Hz. Peygamber'in uygulamasını Sünnet olarak kabul ettiğini göstermektedir. Ancak bu rivayetin içeriği değiştirilmiş olmalı-

[83] Abdurrazzâk, *el-Muṣannaf*, VI. 235, no: 10643; Buhârî, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, "en-Nikâh", 67/100, 101, s. 451, no: 5213, 5214; Muslim, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, I-III, İstanbul, 1992, "er-Ridâ'", 17/12, II. 1084, no: 1461; Tirmizî, *es-Sunen*, "en-Nikâh", 9/40, III. 445, 446, no:, 1139.

[84] Bkz. I. Goldziher, *Muslim Studies*, George Allen and Unhin LTD, London 1971, II. 25. Burada tek örneğe dayanılarak genel bir hüküm ileri sürülmüştür.

[85] Bkz. Mâlik, *el-Muvaṭṭa'*, "en-Nikâh", 28/5, II. 530, no: 15; (Ebû Mus'ab), "en-Nikâh", (3), I. 571, no: 1475. Bu rivayetin senedi, Mâlik → Humeyd et-Tavîl → Enes şeklindedir.

[86] Bkz. Abdurrazzâk, *el-Muṣannaf*, VI. 235, no: 10642. Bu rivayetin senedi ise Abdurrazzâk → Ma'mer → Eyyûb → Ebû Kılâbe → Enes şeklindedir.

[87] Abdurrazzâk, *el-Muṣannaf*, VI. 234-237, no: 10641, 10647-49, 10650. Abdurrazzâk burada İbn İshâk'ın da bu rivayeti aynı şekilde naklettiğini de belirtmiştir.

[88] Rivayetin bu şekli için bkz. İbn Mâce, *es-Sunen*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., 9/26, I. 617, no: 1916, Aynî, *'Umdetu'l-ḳārî*, I-XXIV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty., XX, 201.

[89] Tirmizî, *es-Sunen*, "en-Nikâh", 9/40, III. 445, 446, no: 1139.

[90] Bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, "en-Nikâh", 6/35, II. 595, no: 2123. Bu rivayette bakire ile ilgili bölüm zikredilmemiştir.

[91] Abdurrazzâk, *el-Muṣannaf*, VI. 235, no: 10643; İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannaf*, I-VII, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1988, III. 542, no: 16949; Buhârî, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, "en-Nikâh", 67/100, 101, no: 5213, 5214; Tirmizî, *es-Sunen*, "en-Nikâh", 40/40, III. 445, 446, no: 1139.

[92] Bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, "en-Nikâh", 9/40, III. 445, no: 1139; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, "en-Nikâh", 6/35, I. 595, no: 2124.

[93] Muslim, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, "er-Rada'", 17/12, no: 1461.

dır. Zira rivayetin meşhur ravilerinden olan Hâlid, bu hadisi İbn Sîrîn'e (ö. 110/728) sorduğunda, İbn Sîrîn rivayetin aslının hem bekâr hem de dul kadınlar için üç gün olduğunu belirterek "dördü siz eklediniz" demesine rağmen, soruyu soran kişinin herhangi bir itirazda bulunmaması buna delalet etmektedir.[94] Bekâr kadının yanında üç gün kalınacağını ifade eden bir rivayetin bulunması,[95] İbn Sîrîn'in görüşünü güçlendirmektedir ancak bu rivayetin de senedi güçlü değildir.[96] Buna rağmen Peygamber'in Safiyye (ö. 50/670) ile evlendiğinde dul olmasına rağmen yanında üç gün kaldığı ile ilgili rivayet bunu desteklemektedir. Enes'in rivayeti başka sahabilerden de merfu' olarak nakledilmiştir ancak bunların da hepsinin isnadları zayıftır.[97] Bu rivayetin içeriğine aykırı çeşitli görüşlerin öne sürülmüş olması[98] ve mezhepler arasındaki ihtilaflı bir konuyu içermesi,[99] rivayete sonradan müdahale edilmiş olunabileceği ihtimalini de akla getirmektedir. Tüm bu bilgiler ışığında Enes'in Hz. Peygamber'in fiilini Sünnet olarak algılayıp naklettiğini, daha sonra ise bu rivayetin Muhammed b. İshâk tarafından merfu' hâle dönüştürülerek nakledildiğini söyleyebiliriz.

Ref' ile bağlantılı bir diğer sorun ise sahabilerin, Sünnet çerçevesinde yapmış olduğu bazı ictihadları ref'etmiş olmalarıdır. Bunun örneklerinden birisi: "Kadın kocasına ya benim karnımı doyur, ya da beni boşa der..."[100] rivayetidir.[101] Ebû Hureyre'ye bu rivayetin Rasulullah'tan (sas.) olup olmadığı sorulduğunda, "Bu, Ebû Hureyre'nin dağarcığındandır" şeklinde cevap vermiştir.[102] Bu rivayetin senedi sahihtir ve bu yönü ile eleştirilmemiştir. İbn Hacer, Ebû Hureyre'nin bu sonuca merfu' bir hadise dayanarak yapmış olduğu ictihad sonucu varmış olabileceğini belirtmiştir.[103] Nitekim bu rivayet Ebû Hureyre'nin, ictihadını ref'ettiği şeklinde değerlendirilmiş ancak Ebû Hureyre'nin bu sözüyle soruyu soranlara, soru nedeni ile itirazını ifade etmek istemiş olabileceği de ifade edilmiştir.[104] Bu tevili kabul etsek dahi, Ebû Hureyre'ye böyle bir sorunun tevcih edilmiş olması, sahabe rivayetlerinin de ref' sorunu ile karşı karşıya olabileceğini gösteren bir ipucu olsa gerektir. Nitekim İbn Ömer'in de namaz kılarken her tekbirden sonra el kaldırma ile ilgili kendi fiilini ref'ettiği de belirtilmiştir.[105]

[94] İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannaf*, III. 542, no: 16949.
[95] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 372, no: 6627.
[96] Bu rivayetin senedinde tartışmalı bir ravi olan Haccâc b. Ertât bulunmakta ve bu rivayeti tartışmalı bir sened olan Amr b. Şu'ayb'ın babası aracılığı ile dedesinden nakletmektedir.
[97] Bkz. el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, I-X, Muessesetu'l-Ma'ârif, Beyrut 1986, IV. 323.
[98] Bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, "en-Nikâh", 9/40, III. 446; İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannaf*, III. 542, 543.
[99] Bkz. Tahavî, *Şerḥu Ma'âni'l-Âṣâr*, I-IV, thk. ve tlk. Muhammed Zuhrî en-Neccâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, III. 30.
[100] Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, 69/2, s. 462, s. 462, no: 5355; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, no: 7381; ed Dârakutnî, *es-Sunen*, III. 296, 297.
[101] Bu örneği ele alanlar için bkz. İbn Hazm, *el-İḥkâm*, 204; San'ânî, *Subulu's-selâm*, III. 422.
[102] Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, 69/2, s. 463, no: 5355; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, no: 7381; ed-Dârakutnî, *es-Sunen*, III. 296, 297.
[103] İbn Hacer, *el-Feth*, IX, 411.
[104] es-San'ânî, *es-Subul*, III. 422.
[105] Bkz. Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, 10/86, s. 59, no: 739. Bu rivayet etrafındaki tartışmalarla ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *el-Feth*, II. 259-262.

Zikrettiğimiz örneklerde görüldüğü üzere sahabe rivayetlerinde çeşitli sorunlar ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir tanesi de sahabenin kendi yorumu veya ictihadını ref'etmesi sorunudur. Bu durum sahabe mürsellerinin tenkitsiz kabulünün sağlıklı bir yaklaşım olmayacağını da göstermektedir. İbn Kesîr, "Yeryüzü yedi tanedir ve her birinde sizin peygamberiniz gibi peygamber vardır" rivayetinin İbn Abbâs'tan geldiğinin sabit olması durumunda, rivayetin israiliyat olarak değerlendirileceğini ifade etmiş olması[106] da bazı sahabilerin rivayetlerin ref'inde etkili olabileceğine işaret etmektedir.

Zikrettiğimiz örnek ve açıklamalarda görüldüğü üzere ref' sorunu sahabe rivayetlerini de kapsamaktadır. Bu sorun daha sonra artarak devam etmiştir. Tabiun döneminin ortalarına doğru mevkuf rivayetleri ref eden ve mursel rivayetlerde bulunan zayıf ravilerin zuhur ettiğinin belirtilmiş olması[107] ve tabiun tabakasından olan birçok ravinin ref' nedeni ile cerh edilmiş olması, ref' olgusunun bu dönemde yaygınlaşmaya başladığına delalet etmektedir. Bunun başta gelen sebeplerinden birisi, sahabenin naklettiği her şeyin Rasulullah ile bağlantılı olduğunun düşünülmesidir. Nitekim tabiundan olan el-Ahvas b. Hakîm hadis ref'edenlerden birisidir ve kendisine rivayette bulunduğu hadislerin kaynağının ne olduğu sorulduğunda "Hadislerin tümü Rasulullah'tan (sas.) değil mi"[108] şeklinde cevap vermesi, bazı ravilerin sahabe sözlerinin tümünü Rasulullah'a (sas.) aitmiş gibi gördüğünü göstermektedir.

Erken dönem kaynaklarında mevkuf olarak zikredilen bazı rivayetlerin daha geç kaynaklarda merfu' olarak nakledilmesi yanında, rivayet kaynaklarında mevkuf veya maktu' olarak yer alan bazı rivayetler de bazı fıkıh ve tasavvufla ilgili eserlerde merfu' olarak nakledilmiştir. Bu tür örneklerden birisi: "İsrailoğullarının erkek ve kadınları birlikte namaz kılıyorlardı. Dostu olan kadın çift kalib[109] giyer ve dostu için bunu uzatırdı. Bu yüzden de Allah onlara hayzı mübtela kıldı. İbn Mes'ûd ise "Allah onları arkaya bıraktığı gibi siz de onlara erkek saflarının gerisinde yer verin" derdi[110] rivayetidir. Bu rivayet, bazıları tarafından Buhârî ve Muslim'e isnad edilmiştir.[111] Bu durum bir vehim sonucu olabileceği gibi rivayetin otoritesini arttırmak amacıyla da olabilir. İbn Hacer de Buhârî şerhinde bu rivayeti mevkuf olarak nakletmiş ancak kaynağını belirtmemiştir.[112] Zeyla'î (ö. 762/1360) bu rivayetin merfu' şeklinin

[106] Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafâ*, I. 114.

[107] Bkz. Sehâvî, *el-Maḳâṣid*, s. 3, "Muhakkikin Önsözü".

[108] Bkz. İbn Ebî Hatim, *el-Cerḥu ve't-ta'dîl*, I-IIX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1952, II. 327, 328.

[109] İsrailoğullarının kadınlarının giydiği tahta ayakkabı olduğu ifade edilmiştir. Bkz. el-Cezerî, *en-Nihâye fî ġarîbi'l-ḥadîs*, I-V, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut 1979, IV. 98.

[110] Abdurrazzâk, *el-Muṣannaf*, III. 149, no: 5115; İbn Huzayme, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, Dâru's-Sikâ, Mekke 1975, III. 99, no: 1700; Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XXV, thk. Hamdî es-Selefî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, by., ty., IX, 295, 296, no: 9884, 9485.

[111] Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafâ'*, I. 67. Ayrıca el-Beyhakî'nin *Delâ'ilu'n-nubuvve* isimli eserine de isnad edilmiştir. bkz. aynı yer.

[112] İbn Hacer, *el-Feth*, II. 249.

garib olduğunu belirterek mevkuf şekillerini zikretmiş ancak Buhârî ve Muslim'e işaret etmemiştir.[113] Yaptığımız tüm araştırmalara rağmen bu rivayetin merfu' şeklini bulamadık. Buna rağmen bu rivayet fıkıh kaynaklarında Rasulullah'ın (sas.) sözüymüş gibi nakledilmiştir.[114]

Bu tür bir başka örnek ise Abdullâh b. Mes'ûd'dan rivayet olunan "Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir"[115] hadisidir. Alâî (ö. 761/1359), bütün araştırma ve soruşturmaları sonucunda rivayetin merfu' olmadığını, İbn Mes'ûd'un sözü, yani mevkuf olduğunu belirtmiştir.[116] Zeyla'î de bu rivayetin tahricini yaptıktan sonra, rivayeti sadece mevkuf olarak bulabildiğini belirtmiştir.[117] Bu rivayet Suleymân b. Amr en-Neha'î tarafından merfu' olarak nakledilmişse de kendisi hadis uydurmakla itham olunmuş bir ravidir.[118] Esasında bu söz, Abdullâh b. Mes'ûd'un Ebû Bekir'in hilafeti ile alakalı söylediği bir sözdür.[119] Bu rivayet bazı usûl-i fıkh kaynaklarında senedsiz olarak Rasulullah'ın (sas.) sözüymüş gibi nakledilmiştir.[120] Bu tür bir başka örnek de "Salihler anıldığında rahmet iner" rivayetidir. Bu söz aslında, Sufyân'ın sözüdür ancak *İḥyâ*'da merfu' hadis şeklinde nakledilmiştir.[121]

Ayrıca erken dönem kaynaklarında mursel veya munkatı' olarak yer alan bazı rivayetler de daha geç dönem kaynaklarında muttasıl olarak nakledilmiştir. Rivayetlerin senedlerine raviler ekleme konusunda özellikle zahid ve abid kişilerin etkin rol oynadığı ifade edilmiştir.[122] Böyle bir uygulamaya gitmiş ravilerin sayısı azımsanamayacak kadar çoktur.[123] Bu sebepledir ki bunu yaptığı belirlenen birçok ravi cerh edilmiştir.[124] Ancak isnadların doldurulması işlemi hiçbir zaman müsteşrıkların iddia ettiği gibi bir genellik kazanmamış ve genel bir hareket tarzına dönüşmemiştir. Âlimlerimizin buna karşı takındığı tavır bunun yaygınlaşması-

[113] Zeyla'î, *en-Naṣb*, II. 36.

[114] Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I. 61; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, I-XXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989, I. 180; İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I. 105.

[115] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I. 626, no: 3589. Rivayet hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 128-132.

[116] Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-naẓâ'ir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 89; Mehmet Şener, *İslam Hukukunda Örf*, Öğrenci Basımevi, İzmir 1987, s. 126. Ayrıca bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-'İlel*, I. 281; el-Mavsılî, *el-Vuḳûf*, s. 91.

[117] Zeyla'î, *en-Naṣb*, IV. 133.

[118] Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-'İlel*, I. 281.

[119] Bkz. el-Hâkim, *el-Mustedrak*, III. 83, 84. Rivayet hakkında geniş bilgi için bkz. Zeyla'î, *Naṣb*, IV. 133, 134; Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafâ'*, II. 188.

[120] Bkz. Âmidî, *el-İḥkâm*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., IV. 393; Şâtibî, *el-İ'tişâm*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty., II-152; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, XII. 138-139.

[121] Ğazâlî, *İḥyâu 'ulûmi'd-dîn*, I-V, Dâru'l-Kâlem, Beyrut, ty., II. 213 (dipnot 1); Irâkî, *el-Mevḍû'ât fî'l-iḥyâ'*, Mektebetu Leyyine, Suudi Arabistan 1993, s. 115. *İḥyâ*'da bu tür başka örneklere de rastlamak mümkündür bkz. Irâkî, *el-Mevḍû'ât*, s. 98-100.

[122] İbn Hibbân, *el-Mecrûḥîn*, I. 68; el-Hâkim, *el-Medḫal*, s. 168.

[123] Bkz. el-Hâkim, *el-Medḫal*, s. 168.

[124] Örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-'İlel*, I. 147; İbn Hibbân, *el-Mecrûḥîn*, I. 96, 379, II. 114, 212, 251, 277, 283, III. 25, 77, 106; İbnu'l-Cevzî, *eḍ-Ḍu'afâ'*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II. 194; III. 138, 186, 213; el-Hâkim, *el-Medḫal*, s. 168, 169.

nı engellemiş ancak tamamıyla durdurmaya yetmemiştir. Özellikle "yerfa'u'l-merāsil",[125] "yūṣıl",[126] "yusnid"[127] ve de "yezīdu fī esânîd"[128] ibareleri, bu uygulamaya giden ravileri tavsif etmekte kullanılmıştır.

Ref' Sebepleri ve Yöntemleri

Ref' sorununun ortaya çıkışında beşerî zaaflarla birlikte dinî ve siyasi düşünceler de etkili olmuştur. Rivayetleri kasıtlı olarak ref'edenler bunu yaparken çeşitli yöntemler kullanmıştır. Bu yöntemlerden birisi "rafa'ahū" ve buna benzer ifadelerle nakledilen rivayetlerin, daha sonra doğrudan Hz. Peygamber'den nakledilmesidir. "...Birisini sevdiğinde ölçülü sev, zira sonra ondan buğzedebilirsin. Nefret ettiğinde de ölçülü ol, sonra o kişiyi sevebilirsin" rivayeti buna örnek olarak gösterilebilir. Bu rivayetin geçtiği en erken kaynak Ma'mer'in *Câmi'*idir ve orada el-Hasan'ın sözü olarak geçmektedir.[129] İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muṣannaf*'ında ise rivayet mevkuf olarak Hz. Ali'nin sözü olarak nakledilmiştir.[130] Daha geç bir kaynakta "'an Ebī Hureyre urāhu rafa'ahū" şeklinde tereddütlü bir ifade ile[131] çok geç bir kaynakta ise merfu' olarak "'an Ebī Hureyre ḳāle, ḳāle Rāsulullāh" şeklinde nakledildiğini görmekteyiz.[132] Nitekim İbn Hibbân ve Tirmizî rivayetin doğru olan şeklinin Hz. Ali'den gelen mevkuf şekli olduğunu belirtmiş[133] ancak kaynak kronolojisini dikkate aldığımızda bu sözün Hasan'a ait olma ihtimali daha güçlü görünmektedir.

Rivayetlerin ref'inde yaygın olarak kullanılan bir başka yöntem ise "ḳāle Rāsulullāh" ifadesinin rivayetin başına eklenmesidir. Bu ifadenin rivayete eklenmesi durumunda, mevkuf rivayet muttasıl; merfu', maktu' bir rivayete eklenmesi durumunda ise mursel, mu'dal ya da mu'allak rivayete dönüşmektedir. Şu rivayet bu tür örneklerden birisidir: "Üç şey kimde bulunursa imanın tadına erer: Darda iken infakta bulunmak, insanlara karşı kendi nefsin gibi insaflı olmak ve selamı tüm âleme yaymak."[134] Bu rivayet daha geç döneme ait bir kaynakta "ḳāle Rāsulullāh" ifadesi eklenerek merfu' olarak nakledilmiştir. Bezzâr bu rivayeti birçok ravinin Abdurrazzâk'tan mevkuf olarak naklettiğini, zayıf bir ravi olan el-Hasan b. Abdillâh el-Kûfî'nin ise ref'inde yalnız kaldığını be-

[125] Hakkında bu ifade kullanılmış bazı raviler için bkz. İbn Hibbân, *el-Mecrūḥīn*, I. 101, 379, II. 14, 212, 251, 277, 283, III. 25, 77, 106; el-Ukaylî, *eḍ-Ḍu'afā'*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, II. 280; İbnu'l-Cevzî, *eḍ-Ḍu'afā*, II. 130, 194; III. 35, 69, 100, 138, 173, 186, 213; Zehebî, *el-Mīzān*, I. 468, 558; II. 324; III. 230; İbn Hacer, *et-Tehzīb*, III. 178.

[126] Bkz. İbn Hibbân, *el-Mecrūḥīn*, I. 282; İbnu'l-Cevzî, *eḍ-Ḍu'afā*, I. 249, II. 102, III. 69, 105.

[127] İbnu'l-Cevzî, *eḍ-Ḍu'afā*, I. 249; İbn Hacer, *el-Lisān*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Kâhire, ty., III. 70.

[128] Bkz. İbnu'l-Cevzî, *eḍ-Ḍu'afā*, I. 75, 249; İbn Hacer, *et-Tehzīb*, IV. 466.

[129] Abdurrazzâk, *el-Muṣannaf*, XI. 181, no: 20270. Burada Hz. Ömer'den de bu anlamda bir söz nakledilmiştir.

[130] İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannaf*, VII. 260, no: 35876.

[131] Bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, "el-Birru ve's-Sıla", 28/60, IV. 316, 317, no: 1997.

[132] Bkz. Taberânî, *el-Evsaṭ*, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire, 1415, VI. 200, 201, no: 6185.

[133] İbn Hibban, *el-Mecrūḥīn*, I. 351, 352. Tirmizî, *es-Sunen*, IV. 317.

[134] Abdurrazzâk, *el-Muṣannaf*, X. 386, no: 19439.

lirtmiştir.[135] Abdurrazzâk'ın bu rivayeti eserinde yukarıda zikrettiğimiz şekliyle mevkuf olarak nakletmesi bu rivayetin daha sonra zikrettiğimiz ifade eklenerek ref'edildiğini açık bir şekilde göstermektedir.

Kullanılan ref' yöntemlerinden birisi de rivayetlerin mevkuf isnadının, merfu' bir isnad ile değiştirilmesidir. Hâkim, bilinen belli rivayetlerin isnadları kullanılarak bilinmeyen yüzlerce hatta binlerce rivayetin nakledildiğini, dolayısıyla hadislerin sıhhatinin sadece raviler aracılığı ile değil, anlayış gücü, ezber ve müzakere ile de tespit edilebileceğini ifade etmiştir.[136] Hâkim böylelikle bu olgunun azımsanmayacak kadar yaygın olduğuna işaret etmiştir. İbn Receb (ö. 795/1392) "Hiçbir Rivayeti Sabit Olmayan veya Birkaç Rivayeti Sabit Olmasına Rağmen Birçok Rivayet Nakledilmiş Senedlerin Zikri" başlığı altında kullanılan bu tür isnad zincirlerinin bir listesini yapmıştır. Bazı raviler ise bu zincirlerden birini kullanarak bir kitaptaki tüm rivayetleri aynı senedle nakletmiş ve bu yüzden yalancılıkla itham edilmiştir.[137] Mesela Ahmed b. İsmâ'îl'in rivayetleri, söylediği her şeyi Mâlik Nâfi' ibn Ömer isnadıyla nakletmesinden dolayı terk edilmiştir.[138] Maktu' bir rivayete isnad eklenerek merfu' hadis şeklinde nakledilmiş olduğu belirtilen örneklerden birisi "Mide, bedenin havuzudur ve damarlar oraya bağlıdır. Mide sıhhatli olduğunda damarlar sıhhatli olur. Mide rahatsız olduğunda da damarlar rahatsız olur"[139] rivayetidir. Dârakutnî, bu rivayetin aslının Abdulmelîk b. Sa'îd'in[140] sözü olduğunu, İbrâhîm b. Cureyc'in buna isnad ekleyerek ref'ettiğini belirtmiştir.[141]

Buna benzer bir başka rivayet ise "Her kim gece çok nafile namazı kılarsa, yüzü gündüzleyin güzelleşir"[142] hadisidir. Bu rivayetin aslının Şerîk'in (ö. 177/) sözü olduğu, Sâbit b. Mûsâ'nın (ö. 229/) Şerîk'in zikrettiği merfu' bir rivayetin isnadını, bu sözün isnadı zannederek ref'ettiği belirtilmiştir.[143]

Yine isnad edilerek ref edildiği belirtilen bir başka rivayet ise "Allah, sözü amelsiz; söz ve ameli niyetsiz; söz, amel ve niyeti ise Kitab ve Sünnet'e uymadan kabul etmez"[144] hadisidir. İbn Hibbân ve İbn Hacer, bu

[135] İbn Hacer, *Zevâ'idu'l-Bezzâr*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1993, I. 74, 75.
[136] el-Hâkim, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-ḥadîṯ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1977, s. 59.
[137] İbn Receb, *Şerḥu 'ileli't-Tirmizî*, I-II. Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1987, II. 845-857.
[138] Bkz. İbn Hacer, *et-Tehzîb*, I. 14.
[139] Taberânî, *el-Evsaṭ*, IV. 329, no: 4343. Rivayetin maktu' şekli için bkz. el-Beyhakî, *eş-Şu'ab*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, V. 66.
[140] Abdulmelik, tabiunun meşhurlarındandır. Bkz. İbn Hacer, *et-Tehzîb*, III. 496, 497.
[141] ed-Dârakutnî, *el-'İlel*, VIII. 42; Burhânuddîn el-Halebî, *el-Keşfu'l-ḥasîs 'an men Rûmiyye bi vaḍ'i'l-ḥadîṯ*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1996, s. 34; Mavsılî, *el-Vuḳûf*, s. 41. el-Mavsılî, bu rivayetin İbn Cureyc'in sözü olduğunu ifade etmiştir ancak Abdulmelik'in doktor olduğunun belirtilmiş olması sebebiyle Dârakutnî'nin açıklaması daha makul gözükmektedir. İbrâhîm'in rivayeti için bkz. el-Beyhakî, *eş-Şu'ab*, V. 66.
[142] İbn Mâce, *es-Sunen*, "İkâmetu's-Salâ" 5/174, I. 422, no: 1333.
[143] Bkz. İbn Hibbân, *el-Mecrûḥîn*, I. 207; İbn Hacer, *el-Lisân*, V. 258.
[144] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I. 337. Burada bu rivayet Sufyân'ın sözü olarak geçmektedir. Tam metni için bkz. el-Lâlekâ'î, *el-İ'tiḳâd*, I-IX, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân, Dâru't-Tayyibe, Riyad 1994, I-II. 170, 171.

sözün Sufyân es-Sevrî'ye ait olduğunu, Ahmed b. el-Hasan b. Ebân el-Mısrî'nin bu söze bir isnad ekleyerek rivayet ettiğini belirtmiştir.[145]

Rivayetlerin ref'edilmesinde başvurulan bir başka yol ise mevkuf bir rivayetin telkin yoluyla merfu' olarak rivayet edilmesinin sağlanmasıdır. Mesela Sufyân b. Vekî'e telkin yoluyla mevkuflar merfu', murseller ise muttasıl olarak (ö. 247/861) naklettirilmiş ve kendisine telkinde bulunanlardan birisinin kendi verrakı olduğu belirtilmiştir.[146] Bu türe verilebilecek örneklerden biri: "Sudaki balığı satın almayın; zira aldatma olur"[147] rivayetidir. Bu rivayetin geçtiği ilk kaynak Şâfi'î'nin *el-Umm*'udur ve orada isnad zikredilmeden İbn Mes'ûd ile Hz. Ömer'in şahsi görüşleri olarak nakledilmiştir.[148] Keza bu rivayet Şâfi'î'nin bir yorumu olarak da nakledilmiştir.[149] Rivayetin merfu' olarak geçtiği ilk kaynak Ahmed'in *Musned*'idir ve buradaki rivayetin senedi munkatı'dır. Zira senedinde yer alan el-Museyyeb b. Râfi' (ö. 105/723), İbn Mes'ûd'dan hadis işitmemiştir.[150] Rivayeti kendisinden nakleden Yezîd (ö. 136/753) ise zayıf bir ravidir.[151] İbnu'l-Cevzî, telkini kabul eden bir ravi olması nedeni ile Yezîd'in bu rivayeti telkin sonucu ref'etmiş olabileceğini belirtmiştir.[152] Beyhakî bu rivayetin doğru olan şeklinin mevkuf hâli olduğunu söylemiştir.[153] Rivayetin daha erken bir kaynakta mevkuf olarak nakledilmiş olması ve merfu' şeklinin isnadının zayıf olması bu görüşü doğrulamaktadır. Yine telkin yoluyla ref'edildiği belirtilen bir başka örnek ise "Rasulullah, şefaatin (övülmüş makam) olduğunu söyledi" rivayetidir. Sufyân es-Sevrî, Ğiyâs b. İbrâhîm'in telkin yoluyla bu rivayeti Dâvûd el-Evdî'ye (ö. 151/768)[154] ref'ettirdiğini belirtmiştir.[155]

Ref' konusunda başvurulan bir başka yöntem ise sahabe ya da tabiun fillerinin Rasulullah'a (sas.) ait fiillermiş gibi gösterilmesidir.[156] Bazı rivayetlerin aslının sahabe fiili olduğunun belirtilmiş olması da bu duruma delalet etmektedir.[157] Sahabenin söz ve fiillerini içeren rivayetler mevkuf kapsamı içerisinde değerlendirilmesine rağmen, ictihadi konular içerisine girmediği düşünülen sahabe söz ve fiilleri genel olarak merfu' kabul edilmiştir.[158] Sahabenin bu tür fiilleri Rasulullah'ın (sas.) sözlerinden çıkarmış olabileceği düşüncesi,[159] bunların merfu' olarak kabulünde ve ref'inde etkili olmuş gibidir.

[145] İbn Hibbân, *el-Mecrūḥīn*, I. 150; İbn Hacer, *el-Lisān*, I. 150.
[146] Bkz. Zehebî, *el-Mīzān*, II. 173.
[147] Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I. 641, no: 3667.
[148] Şâfi'î, *el-Umm*, I-VIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty., VII. 103, 104.
[149] Bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, "el-Buyû'", 12/18, III. 532.
[150] Ahmed b. Hanbel, *el-'İlel*, I. 368.
[151] Zehebî, *el-Mīzān*, IV. 425.
[152] İbnu'l-Cevzî, *el-'İlel*, II. 595; Mavsılî, *el-Vuḳūf*, s. 132.
[153] Bkz. el-Beyhakî, *es-Sunen*, V. 340, no: 10641.
[154] Hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Mīzān*, II. 21, 22.
[155] Dârakutnî, *el-'İlel*, VIII. 320, 321.
[156] İbn Hibbân, *el-Mecrūḥīn*, I. 144; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 179.
[157] Bkz. İbn Hacer, *et-Telḫīṣ*, II. 782; Zeyla'î, *en-Naṣb*, I. 151, 152.
[158] Bkz. Suyûtî, *et-Tedrīb*, I. 190, 191; Aliyyu'l-Kârî, *eş-Şerḥ*, s. 551-554.
[159] Aliyyu'l-Kârî, *eş-Şerḥ*, s. 554.

İbn Hibbân, Ahmed b. Abdullâh b. Meysere'nin İbn Ömer'in fiilini ref'ederek yine İbn Ömer aracılığıyla "Rasulullah (sas.) oruçluyken gün sonuna doğru misvak kullanırdı" şeklinde naklettiğini belirtmiştir. Yine İbn Ömer'in başka bir fiilini "Rasulullah (sas.) iki kişi ile fısıldaşarak konuşurken birinden izin isterdi" şeklinde ref'ederek nakletmiştir.[160] Sahabe fiilinin Rasulullah'a (sas.) isnad edildiği örneklerden bir tanesi de abdestte havlu kullanılması rivayetidir. Bu rivayetin, Enes'in uygulaması olarak ortaya çıktığı ve daha sonra ref'edildiği belirtilmiştir.[161]

Rivayetlerin ref'edilmesinde başvurulan bir diğer yöntem ise mevkuf veya maktu' bir rivayetin merfu' bir rivayetin içerisine katılarak merfu'muş gibi gösterilmesidir. Bu bazen maktu' veya mursel bir rivayetin muttasıl merfu' bir rivayetin içerisine katılması suretiyle de yapılmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, mursel rivayetin muttasıl merfu' imiş rivayetin içine katılmasının, isnadda ref' kısmına da gireceğidir. Nitekim Hatîb bunlarla ilgili örnekler sunmuş ve hem merfu' hem de mevkuf şekli bulunan rivayetlerin, mevkuf şekillerinin isnadlarında Hz. Peygamber'in zikrini idrac olarak değerlendirmiştir.[162]

Aslı mevkuf olup idrac suretiyle ref'edilmiş rivayetlerden birisi, Hz. Peygamber'in kurban bayramı münasebeti ile kadınlara verdiği vaazın içeriği ile ilgili rivayettir.[163] Bu rivayetin içersinde yer alan kadının akıl ve din noksanlığı ile ilgili kısım Humeydî (ö. 219/834),[164] Hâris (ö. 282/895)[165] ve İbn Hibbân[166] tarafından Abdullâh'ın kendi açıklaması olarak nakledilmiştir. Ancak daha geç dönem kaynaklarında Abdullâh b. Ömer,[167] Ebû Hureyre[168] ve Ebû Sa'îd'den[169] gelen merfu' rivayetlerin içerisinde Rasulullah'a ait bir sözmüş gibi nakledilmiştir. Bu rivayetin aynı isnadla daha erken dönem kaynaklarında, içerisinde kadının akıl ve din noksanlığı ile ilgili bölüm zikredilmeden nakledilmiş olması,[170] rivayetin içerisine bu bölümün sonradan eklendiğine delalet etmektedir. Bu rivayetin merfu' olan kısmı, Tayâlisî'nin *Musned*'inde de Abdullâh'ın eşi Zeyneb'den,[171] Abdurrazzâk'ın *el-Muṣannaf*'ında ise İbn

[160] İbn Hibbân, *el-Mecrūḥīn*, I. 144.

[161] Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *et-Telḫīṣ*, I. 142, 143; el-Cezâirî, *et-Tevcīh*, s. 271.

[162] Bkz. el-Hatîb, *el-Faṣl li'l-vaṣli'l-mudrac*, I-II, Dâru'l-Hicre, Riyad 1997, I. 587-592; II. 621-689.

[163] M. Hayri Kırbaşoğlu, *Hadis Metodolojisi*, s. 240; Hidayet Ş. Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara, 2000, s. 191, 192.

[164] Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zubeyr el-Humeydî, *el-Musned*, I-II, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medine, ty., I. 51, no: 92.

[165] Bkz. İbn Hacer, *Buğyetu'l-bāḥiṯ 'an zevā'idi musnedi'l-Ḥāriṯ*, I-II, Câmi'atu'l-İslâmiyye, Medine 1992, I. 393.

[166] İbn Hibbân, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, V. 136, no: 3313.

[167] Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II. 177, no: 5321; Muslim, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, "el-Îmân", 1/34, I. 86, 87, no: 79, 80.

[168] Bkz. Muslim, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, "el-Îmân", 1/34, I. 86, no: 80; İbn Huzayme, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, II. 101, no: 1000.

[169] Buhârî, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, "el-Hayd", 2/6, s. 26, no: 304; Muslim, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, "el-Îmân", 1/34, I. 87, no: 80.

[170] Bkz. et-Tayâlisî, *Musnedu't-Ṭayālisī*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty., s. 230, no: 1653; Abdurrazzâk, *el-Muṣannaf*, III. 280, no: 5634; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III. 435, no: 10988.

[171] et-Tayâlisî, *el-Musned*, s. 230, no: 1653.

Abbâs, Câbir ve Ebû Sa'îd'den nakledilmiş[172] ancak hiçbirinde kadının akıl ya da din noksanlığı kısmı zikredilmemiştir. Rivayetin çeşitli lafızlarla yer aldığı bir diğer kaynak İbn Ebî Şeybe'nin eseridir ve orada da yer alan rivayetlerin hiçbirinde bu bölüm yer almamıştır.[173] İbn Ebî Şeybe'nin, bu bölümü, ayrı bir rivayet olarak Abdullâh'ın kendi yorumu olarak nakletmiş olması,[174] akıl ve din noksanlığı ile ilgili bölümü mevkuf olarak kabul ettiğine delalet etmektedir.[175] Bu durum ise mevkuf rivayetin merfu' bir rivayetin içerisine sonradan idrac edilerek ref'edildiğine delalet etmektedir.

Ref'le İtham Edilen Raviler ve Ref' Probleminin Boyutu

İlk dönemlerden beri ref' sorununun farkında olan İslam âlimleri gerek hata ile gerekse kasıtlı olarak bunu yapan ravilerin tespiti için büyük gayret göstermiş ve bazı sahabiler dâhil birçok raviyi ve rivayeti bu sebeple tenkit etmiştir. Mesela Abdullâh b. el-Mubârek ve Ahmed b. Hanbel "Selamı uzatmamak Sünnet'tir" hadisinin ref'edildiğini görünce buna müdahale etmiştir.[176] Ancak bu gayretler ref' probleminin rivayetler üzerindeki olumsuz etkilerini tamamıyla kaldırmaya yetmemiştir. Ref' sebebiyle cerh edilen ravilerin rivayetlerinin *Kutub-i-sitte* dâhil olmak üzere birçok hadis kaynağında yer alması, bu sorunun ciddiyetini daha da artırmaktadır.

Rivayetleri ref'etmekle itham edilen raviler üç sınıftır. Bunların birincisi hadis uyduran yalancılardır. Bunlar hadis uydurmakla beraber kendi düşüncelerine uygun olan rivayetleri de ref'etmiştir. Çeşitli kaynaklarda bunlarla ilgili birçok rivayete rastlamak mümkündür. İkinci grup ise yalancılıkla itham edilmeyen ancak çeşitli nedenlerden dolayı zayıf olduğu belirtilen ravilerdir. Üçüncü grup ise sika olduğu belirtilen ancak belli rivayetleri de ref'ettiği ifade edilen ravilerdir. Bu grubun içerisinde bazı sahabiler ile büyük hadis imamlarının da isimleri yer almaktadır. Mesela Şu'be (ö. 160/776), Ebû Hureyre'yi Ka'b'dan işittiği mevkuf rivayetleri merfu', merfu' rivayetleri ise mevkuf olarak naklet-mesinden dolayı tedlis yapmakla itham etmiştir.[177] Sahabeden hadis ref'etmiş olabileceğine işaret edilen ravilerden birisi de Enes'tir.[178] İbn Ömer'in de kendi fiilini ref'ettiği ifade edilmiştir.[179] Bu rivayetlerin aslının merfu' olduğunu kabul etsek bile, sonuçta sahabe rivayetlerindeki ref' sorununa dair bir endişenin varlığını ifade ettiği açıktır.

[172] Bk. Abdurrazzâk, *el-Muṣannaf*, III. 278-280, no: 5631-5634.
[173] İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannaf*, II. 350, 351, no: 9804, 9808, 9809.
[174] İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannaf*, IV. 168, no: 30409.
[175] Bu rivayetle ilgili geniş bir tahlil ve tenkit için bkz. Kamil Çakın, "Kadınlarla İlgili Bir Hadis ve Değerlendirmesi", *Dinî Araştırmalar*, I, sayı: 1, s. 5; Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylem*, s. 83-192.
[176] Bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, "es-Salâ", 2/192, I. 610, no: 1004.
[177] Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII. 97.
[178] Bkz. Muslim, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, "er-Ridâ'", 17/12, II. 1084, no: 1461.
[179] Bkz. Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, "el-Ezân", 10/86, s. 59, no: 739.

Ebû Dâvûd Tayâlisî'nin (204/819) de binlerce hadisi ezberinden okuması hasebiyle hata edip bunların bir kısmını ref'ettiği belirtilmiştir.[180] Ayrıca Dârakutnî, Tayâlisî ile birlikte başka sika ravilerin de merfu' olarak naklettiği bir rivayetin mevkuf şeklini tercih etmiştir.[181] Dârakutnî'nin de hata ederek hadis ref'ettiği belirtilmiştir.[182] İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ise Hâkim'i, *el-Mustedrak* isimli eserinde mevkuf olan rivayetleri merfu' olarak nakletmesinden dolayı tenkit etmiştir.[183] Kanaatimizce Hâkim bu rivayetleri kendisi ref'etmemiştir. Ancak Buhârî ve Muslim'in merfu' şeklini kabul etmediği bu rivayetleri Hâkim araştırıp eserine almıştır.[184] Kendisinin, hadislerin tashihinde fazla gevşek davranarak zayıf, hatta mevzû' rivayetleri de eserine aldığını belirtmesi[185] buna işaret etmektedir. İbnu'l-Cevzî'nin, Buhârî ve Muslim'in sika olan bir ravinin merfu' olarak rivayet ettiği bir hadisi başka ravilerin mevkuf olarak rivayet etmesi durumunda sikanın bu merfu' rivayetini eserlerine almadığı ifadesi de buna işaret etmektedir.[186] Ancak onlar her zaman böyle davranmamıştır. Zira her ikisi de sika ravilerin merfu' ve mevkuf olarak naklettiği rivayetleri eserlerine almış ve bazı ravilerin bu konudaki ihtilaflarına işaret etmiştir.[187]

Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, babasının da bir hadisi ref'ettiğini belirtmiştir.[188] Bunun nedeni hata olabileceği gibi farklı kıstaslardan hareket ederek rivayetin merfu' olduğuna kanaat getirmiş olması da muhtemeldir. Zira rivayetin aslı, Ebû'd-Derdâ ile hayvanlara eziyet eden bir grup arasında geçen bir olaya dayanmaktadır.[189] Munzirî (ö. 656/1258) bu rivayetin mevkuf şeklinin daha sahih olduğunu belirtmiştir.[190] Bu anlama yakın farklı bir rivayetin bulunması,[191] Ahmed'in bu rivayeti de merfu' olarak zikretmesine vesile olmuş olabilir.

Ref' sorunu bağlamında tartışma konusu olan rivayetler tüm hadis kaynaklarında yer almıştır. Bu sebepten ref' sorunu tüm hadis kaynaklarını etkilemiş bir sorundur. Ref' sorununun kapsamı ile ilgili kesin bir sayı verememize rağmen yaşanılan tüm olumsuzlukları dikkate alarak her rivayetin ref' sorunu bağlamında incelenmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

[180] Zehebî, *el-Mîzân*, II. 204.

[181] Bkz. Dârakutnî, *el-'İlel*, V. 85, 86. Rivayet için bkz. et-Tayâlisî, *el-Musned*, s. 264, no: 1959.

[182] Bkz. İbn Hacer, *et-Telḫîṣ*, I. 172.

[183] Bkz. İbn Teymiyye, *el-Mecmû'*, I. 25, Metâbi'u'r-Riyâd, by., 1381, I. 254, 255; Kırbaşoğlu, *Hadis Metodolojisi*, s. 236.

[184] Örnekleri için bkz. Hâkim, *el-Mustedrak*, I. 46 (dipnot 8), 57 (dipnot 29), 73 (dipnot 58), 100 (dipnot 122), 110 (dipnot 146), 156 (dipnot 278).

[185] Suyûtî, *et-Tedrîb*, I. 106.

[186] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍû'āt*, I. 33.

[187] Örnekler için bkz. Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, 56/69, 60/9, 77/5, 78/15, 80/66, 92/10, s. 232, 272, 494, 507, 538, 539, 591, no: 2886, 3363, 5790, 5991, 6408, 7083; Muslim, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, 5/31, I. 427, no: 612; 6/9, I. 493, no: 710; 52/13, III. 2227, no: 2901.

[188] Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, VII. 595, no: 26944.

[189] Bkz. el-Heysemî, *Buğyetu'l-bâḥiṣ*, I. II. thk. Huseyn Ahmed b. Hanbel, Câmi'atu'l-İslâmiyye, Medine 1992, II. 838.

[190] Munzirî, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, by., 1997, III. 313, 314.

[191] Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, V. 195, no: 17173.

Ref' probleminin boyutunun tam olarak tespit edilebilmesi için merfu' hadis kapsamına giren rivayetlerin sayısı ile ref'edilen mevkuf ve maktu' rivayetlerin sayısının tespit edilerek merfu' hadis kapsamına giren rivayetlerden, ref'edilen rivayetlerin sayısı çıkarılarak oranlarının tespit edilmesi gerekir. Bu ise şu anda bizim başarılabileceğimiz bir şey değildir.

İbn Hazm, aslı mevkuf olmasına rağmen, merfu' olarak kabul edilen rivayetlerin toplanması durumunda, bunların ciltler dolusu olduğunun görüleceğini ifade etmiştir.[192] Bu açıklama sadece hukmen merfu' rivayetleri içermektedir. Bunların içerisine isnadlarına müdahale edilerek merfu' hâle getirilen rivayetleri de kattığımızda bu sayı daha büyük rakamlara ulaşacaktır.

Ref' sorununun boyutu, rivayetlere bakış açısına da bağlı bir sorundur. Hadis âlimlerinin görüşü olarak nakledilen "Rivayetin mevkuf ve merfu' varyantının bulunması durumunda, mevkuf hâli tercih edilir" görüşünü kabul etmemiz durumunda elimizdeki kaynaklarda bulunan rivayetlerin çoğunun sonradan ref'edildiğini kabul etmek zorunda kalırız. Zira sadece Abdurrazzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Muṣannaf*'ını ve Tahâvî'nin *Maʿānī'l-Āsār*'ını ve Beyhakî'nin *es-Sunenu'l-Kubrā* isimli eserini taramamız durumunda bile her babda zikredilen merfu' rivayetlerle beraber aynı konu ile ilgili mevkuf veya maktu' rivayetlerin de zikredildiği görülür. Dolayısıyla bir rivayetin hem mevkuf hem de merfu' olarak rivayet edilmesi durumunda, mevkuf hâli tercih edilir görüşünde olanlara göre bize ulaşan merfu' rivayetlerin çoğunun mevkuf sayılması gerekir ki bu görüşü savunanlar dahi bu görüşlerinin gereği doğrultusunda hareket edememiştir.

Bir rivayetin merfu' ve mevkuf olarak nakledilmesi durumunda, merfu' rivayetin kabul edileceği görüşünde olanlara göre ise elimizdeki rivayetlerin çok azının mevkuf sayılması gerekir. Zira mevkuf rivayetlerin çoğunun merfu' şekilleri de vardır. Rivayetlerin tarihî arka planını ve hadis âlimlerinin uygulamalarını dikkate aldığımızda, bu görüşün de sıhhatli olmadığı açıkça görülecektir. Bu tür rivayetlerin kabulü ya da reddi için ileri sürülen farklı şartları dikkate aldığımızda ise ileri sürülen şartlara göre kapsam genişleyip daralacaktır.

Ravi tasarrufları ile ref'edilen rivayetler, hukmen merfu' kabul edilen rivayetleri ve siğaları nedeni ile merfu' kabul edilen rivayetleri ve de içerisinde rivayetin ref'edildiğini ima eden ifadelerin bulunduğu rivayetleri hep birlikte düşündüğümüzde, ref' sorununun küçümsenemeyecek bir sayıda rivayetleri ilgilendirdiğini söyleyebiliriz. Bu sorunun sika ravilerinin rivayetlerinde de yaşanmış olması, sorunun boyutunu ve ehemmiyetini daha da büyütmektedir. Sonuç olarak ref' probleminin boyutu ile ilgili birtakım tahminler ileri sürebilmemiz mümkün ise de kesin bir rakam belirleyemeyeceğimizi itiraf etmek zorundayız. Ancak ref' nedeni ile cerh edilmiş ra-

vilerin kaynaklarda yer alan rivayetlerinin sayısı ve rivayetlerin içerisinde ref' probleminin varlığına dair ifadelerin bulunduğu rivayetlerin sayısının bize bu konuda bir fikir vermesi mümkün ise de bunlardan elde edilecek sonuçların da nihai sonuçlar olamayacağı açıktır. Hadis kaynaklarının ve rivayetlerin çokluğu, aynı rivayetlerin hem aynı hem de farklı kaynaklarda mükerrer olarak bulunması ve de ravilerin rivayetlerinin kaynaklardaki dağılımı, bu konuyu sonuçlandırabilmemizi imkânsız kılmaktadır. Bu belirsizlikten dolayı, bir ihtiyat olarak her rivayetin ref' problemi açısından incelenmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Ref ile ilgili tüm sorunlar dikkate alındığında ref'edilen rivayetlerin tespiti için kesinlik ifade eden bir hüküm, metot ve kıstas belirlenemeyeceği görülmektedir. Ancak belli kıstasların ref' olgusunun tespitini kolaylaştırarak verilecek olan hükümleri inandırıcı kılacağını söylemek mümkündür. Ref' olgusuna dair verilecek hükümleri güçlü kılacak durumlar şunlardır:

Ref' olgusunu güçlü kılan durumlar:

Rivayetin merfu' şeklinin sened açısından zayıf olması,

Merfu' olarak nakledilen bir rivayetin daha erken bir kaynakta aynı isnadla mevkuf olarak nakledilmiş olması,

Hafıza ve sayı üstünlüğü olan ravilerin rivayeti aynı sahabiden mevkuf olarak nakletmiş olması,

Merfu' ve mevkuf şekli bulunan bir rivayetin daha sahih merfu' rivayetlere ya da Kur'an'a muhalefeti,

Merfu' ve mevkuf şekli bulunan bir rivayetin akla ve tarihî gerçeklere muhalefeti,

Rivayet dönemi hadis âlimlerinden herhangi birisinin rivayetin aslının mevkuf olduğunu belirtmiş olması,

Belli bir bölgede mevkuf olarak şöhret bulmuş olan bir rivayetin, rivayetin şöhret bulmadığı bir bölgede merfu' olarak nakledilmesi;

Meşhur olan hadis âlimlerinin, bilinen öğrencilerinin mevkuf olarak naklettiği bir rivayeti şöhret bulmamış ravilerin merfu' olarak nakletmesi.

Mevkuf olduğu tespit edilmiş birçok rivayet farklı kaynaklarda Hz. Peygamber'e ait söz veya fiillermiş gibi nakledilmiş ve de bunlara bazı hükümler bina edilmiştir. Dolayısıyla gerek tespit ettiğimiz rivayetlere bina edilmiş hükümler gerekse belirttiğimiz kıstaslar çerçevesinde yeni çalışmalarda ortaya çıkacak sonuçlara göre, bazı düşünce ve algılamalarda tashihe gidilmesi gerekecektir. Mesela toplumuzda vaizlerin yaygın olarak kullandığı "Faiz yetmiş şubedir ve bunun en küçüğünü yiyen annesi ile Kâbe'de zina eden gibidir[193]", "Sürekli içki içenler puta tapan-

[193] Bkz. el-Mevsılî, *el-Vukūf*, s. 141. Merfu' şekli için bkz. el-Beyhakî, *eş-Şu'ab*, I-X, thk. Muham-

lar gibidir[194]" rivayetleri aslında Hz. Peygamber'e ait olmadığı âlimlerimizce beyan edilmiş birçok rivayetten sadece ikisidir. Sadece bu örnekler dahi meselesinin ciddiyetle ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Ref' meselesinin hadis rivayet malzemesinin neredeyse bütün alanları için söz konusu olması, bu meselenin sadece hadisçileri ilgilendiren bir mesele olmakla sınırlı kalmayan İslami ilimlerin bütün alanlarını yakından ilgilendiren son derece ciddi bir problemdir. Bu sebepten gerek İslam dünyasındaki gerek Batı'daki modern hadis tetkiklerinin ref' problemini gözardı ederek yola devam edemeyeceği de ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak İslami ilimlerin bütün alanlarında hadis rivayetlerinin ref' açısından da incelenmeksizin delil olarak kullanılmaması gerektiğini ileri sürmek bir abartı olmasa gerektir. Çünkü herhangi bir rivayetin araştırma neticesinde Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda bir kanaat oluşmadan, bu rivayetin sıhhati konusunda hüküm vermek, bilimsel zihniyetle bağdaşmayan keyfî bir tutumdur. Bu keyfî tutumdan kaçınması gerekenler sadece hadis alanında çalışanlar değil, İslami ilimlerin bütün alanlarına mensup ilim ve fikir adamlarıdır.

med Za'lûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV. 394, 395. Faiz ve içkinin toplumların yaşamındaki olumsuz etkileri ile ilgili birçok güvenilir delil bulunmasına rağmen, ilmî sadakat gereği bu tür rivayetlerin delil olarak kullanılmasından sakınılması gerektiği kanaatindeyiz.

[194] Mevsılî, *el-Vukūf*, s. 50. Merfu' şekli için bkz. İbn Mâce, *Sunen*, no: 3375.

islâmiyât 10 (2007), sayı 2, s. 147-160

İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik (mi?)

MEHMET AKİF ERSİN

islâmiyât dergisinin, 2007 yılının ilk sayısı "Kökencilik"e tahsis edilmiş ve bu sayıda kökenciliğin Yahudi, Hıristiyan ve İslam dünyasındaki tezahürleri irdelenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda dergide, Türkiye'deki İslami kökenciliğin bir örneği olarak 'mealcilik'in ayrı bir çalışma konusu yapıldığı anlaşılmaktadır. Böyle bir çalışma yapan Sayın Mustafa Öztürk, Türkiye'deki mealcilik hareketini irdelediği yazısında[1] esas itibarıyla, 1988-1989 yılları arasında iki yıl süreyle çıkan *Kalem Dergisi*'ni merkeze almış ve bu dergi bağlamında "Kur'ancı-mealci" diye adlandırdığı bir söylemin tahlil ve tenkidini yapmıştır. *Kalem Dergisi*, Türkiye'de iz bırakan bir söylemin mensubu olarak ya-

[1] Mustafa Öztürk, "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik", *islâmiyât*, X (2007), sayı: 1, "Kökencilik", s. 117-138.

zıda öne sürülen iddia ve değerlendirmelerle ilgili bir açıklamanın yapılmasını gerekli gördüm.

İsimlendirme Sorunu

Sayın yazarın *Kalem Dergisi* yazarlarını ve bu derginin çevresindeki insanları nasıl isimlendireceği konusunda sıkıntıya düştüğü anlaşılmaktadır. Daha yazısının girişinin ikinci paragrafında mezkur çalışmaya konu olan söylemi, bu insanların kendilerini 'mealci' olarak tanımlamamalarına rağmen onlara başkaları tarafından tesmiye edilen bu ifadeyi –onların üzerine tam olarak oturmadığını fark etmesinin sonucunda– biraz daha geliştirerek yeni bir isim türetmiş ve onları "Kur'ancı-mealci" şeklinde nitelendirmenin daha doğru olacağını ifade etmiştir. Henüz konuya bile girmeden aslında tedavülde olmayan "Kur'ancı-mealci" diye uydurma bir isim icat ederek bu isimle –Allah'ın kitabı Kur'an'ın ve onun yüce anlamının, insanları rencide etmek maksadıyla, bir Müslüman ve Kur'an araştırmacısı tarafından nasıl kullanılabildiğini anlamak mümkün değildir.– bir grup insanı hedef almış ve asıl irdelenmesi gereken konunun dışına çıkmıştır. Yazarın söz konusu grup için kullandığı "Kur'an'cı mealci zevat" hitabı da oldukça ilginçtir. Hâlbuki bu insanlar kendilerini, "Müslüman" olmanın dışında hiçbir şeyle adlandırmamıştır.

Yazı boyunca *Kalem Dergisi*'ni nereden edindiğini anlayamadığımız bir ön yargı ile inceleyen yazar, *Kalem Dergisi* yazarlarını sürekli olarak "çelişki içinde olmak", "ilkesizlik-yöntemsizlik" gibi ifadelerle suçlamıştır. Yazar, *Kalem Dergisi*'nden alıntı yaparken de özellikle ön yargılarına destek olabilecek çelişkiler aramış ve bunları bulamayınca hiç de ilmî bulunmayan kimi demogojilere girmiştir.

Gerek 1986'da yayımlanan *Kelime Dergisi*'ni, gerekse 1988 yılında yayım hayatına başlayan *Kalem Dergisi*'ni Kur'an hakkındaki her türlü ifadenin sözcüsü olarak görmek ve buna göre değerlendirme yapmak bir bilimsel makalede yapılmaması gereken vahim bir hatadır. Yazarın en büyük yanlışı ise Türkiye'de Kur'an'ı önceleyen, Kur'an'ın asıl ve birincil kaynak olduğunu vurgulayan ve amacı sadece Kur'an'ın gündeme gelmesi ve anlaşılması olan bir söylemi, toplum içinde zaman zaman yanlış anlaşılabilecek birçok fikir ortaya atan her türlü insan veya toplulukla, Kur'an'ın anlaşılması ile ilgili neşv ü nema bulan her türlü olumlu veya olumsuz fikirleri ileri süren kimselerle aynı görmesidir. Dünyada olduğu gibi Türkiye'de de Kur'an konusunda araştırma yapan, söz söyleyen insanlar vardır. Bu insanların büyük bir kısmının *Kalem Dergisi* ve çevresiyle ilişkisi yoktur. Ayrıca, *Kalem Dergisi*'nin ve yazarlarının bu görüşleri kontrol altında tutmak ve bu insanların yaptıklarının sorumluluğunu üstlenmek gibi bir zorunluluğu da yoktur. Kaldı ki Allah'ın kitabı kimsenin tekelinde de değildir.

Öyle anlaşılıyor ki Sayın yazar, ortalıkta dolaşan kendince olumsuz gördüğü bazı yazılı olmayan düşüncelerin pejoratif tedavülünden

önemli ölçüde etkilenmiş olmalı ki bu insanların Kur'an/meal dışında hiçbir kaynağı tanımadığı, tarihî tecrübeyi ve geleneği inkâr ettiği ve yeni bir anlam inşası çabası içinde olduğu yaygın kanaatini aynen kabul ederek *Kalem Dergisi*'ni yazısına konu etmiştir. Bu ön kabulden hareket edilince de yanlış ama daha da önemlisi haksız yargılara ulaşmıştır. Keşke yazar, böyle yanlış bir ön kabule sahip olmaksızın *Kalem Dergisi* ve çevresini ciddi bir eleştiriye tabi tutabilseydi. Kuşkusuz, her düşünce hareketinin olduğu gibi *Kalem Dergisi* ve çevresinin İslam düşüncesine ve İslami birikime birtakım olumlu katkıları yanında –her ne kadar biz öyle düşünmesek de– olumsuz olarak nitelendirilebilecek etkileri olduğunu iddia edenler de olabilir. Ancak bütün bunların ortaya konulabilmesi için tarafsız ve ön kabulsüz olarak bir değerlendirmenin yapılması gerekirdi. Yazar zihninde kurguladığı ile ele aldığı malzemenin örtüşmediğini zaman zaman fark etmiş görünmekle beraber, bunu anlayabilmek için kendi şablonunu gözden geçirmek yerine, *Kalem Dergisi* çevresini "aşikâr bir ilkesizlik ve yöntemsizlik"le son derece haksız ve acımasız bir şekilde suçlamıştır.[2]

Tarihsel Arka Plan

Yazar *söz konusu söylemin*[3] tarihçesine dair oldukça eksik ve kimi zaman da yetersiz ve yanlış bilgiler vermektedir. 1970'li yıllarda ortaya çıktığı söylenen bu söylemin hangi tarihsel ve toplumsal koşullarda ortaya çıktığını belirlemek, bu söylemin temel iddia ve tezlerini ortaya koyabilmek ve bunları doğru bir şekilde yorumlayabilmek bakımından bir zorunluluktur. Bu nedenle, bu söylemin tarihçesini verirken bununla birlikte ve belki de bundan daha öncelikli ve önemli olarak tarihsel arka planını da ortaya koymak gerekirdi. Bu arka planın gerekliliğini Sayın yazardan daha iyi kavrayabilecek ve değerlendirebilecek birisinin olmadığını düşünüyorum. Kemal Kelleci ile yapılan bir mülakattan yaptığı alıntıyı bile alıntının içeriğinde asla kastedilmeyen bir bağlamda kullanmış ve bu insanların Kur'an'ı anlamak için mealleri kullandığını ve Arapça bilmediğini iddia etmiştir. Hâlbuki K. Kelleci söz konusu alıntıda, Elmalılı Hamdi Yazır'ı ve Konyalı M. Vehbi Efendi'yi okuduklarını

[2] Burada yeri gelmişken *islâmiyât* yönetimine de bir şeyler söyleme gereği hissediyoruz. Belki yazar tanımayabilir ama yayın kurulunda bulunanlardan birçoğunun yanı sıra, derginin editöründen genel yayın yönetmenine, yazı işleri müdüründen son okumayı yapan elamanına kadar hemen herkes yazıda "ünlü mealciler" olarak nitelenen *Kalem Dergisi* yazarlarından bir kısmını şahsen ve yakinen tanımaktadır. *islâmiyât* dergisi çevresinde bulunan yazar ve akademisyenlerin bazılarının yolu *Kalem Dergisi* yazarları ile kesişmiş, uzun ve hâlen de devam eden birliktelikleri olmuştur. Hâl böyle iken *Kalem Dergisi* ve çevresine Sayın ya zarca yöneltilen yanlış ve haksız eleştiriler karşısında bu kişileri şahsen ve yakinen tanıyan *islâmiyât*taki yetkili zevatın gerekli uyarıları yapmamasını da manidar bulduğumuzu ifade etmek isterim. Ayrıca, bildiğim kadarıyla *islâmiyât*, ilmî niteliği olan hakemli bir dergidir.

[3] Yazının bundan sonraki bölümlerinde yazar her ne kadar "Kur'ancı-mealci" tabirini kullansa da bu nitelemenin doğru olmadığını düşündüğümüzden ve esas itibarıyla *Kalem Dergisi* ve çevresi eleştiri konusu yapıldığından, biz bu çevreyi tanımlamak için aynı tabiri kullanmayacağız.

ve bunların "oldukça ağır" olduğunu, daha sonra *Fī ẓilāli'l- Ḳur'ān*'ın çıkmasıyla bu mealin daha anlaşılır olması hasebiyle bayram ettiklerini söylüyor. Dikkat edilirse herhangi bir mealden bahsetmiyor. Aksine Türkiye'de yayımlanan tefsirlerden ve tefsir okumaktan bahsediyor. Sayın yazar buradan yola çıkarak bu söyleme mensup olanların Arapça bilmediğini ve bu durumun ileriki yıllarda da kendileri için problem olmaya devam ettiğini söylüyor. Yani bir kişinin kendisi ile ilgili anlattığı hayat hikâyesinden yola çıkarak çok sayıda insan hakkında araştırma yapmadan sorup soruşturmadan bir ilim adamına yakışmayacak yanlış çıkarımlarda bulunuyor ve bunun adına da 'teşhis' diyebiliyor.[4]

Kendisinin 'tarihselci' olduğunu açıkça ifade etmekten çekinmeyen, bu konudaki tutumuyla –en azından açıklığı ve açık yürekliliği ile– takdiri hak eden ve *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak* isimli bir kitap yazarak tefsirde anakronizme savaş açan bir yazarın, bir söylemi değerlendirirken o hareketin hangi toplumsal, sosyal ve siyasal ortamda ortaya çıktığına dair yeterli bilgi vermesi beklenirdi. Yazarın düşüncelerine yöneltilebilecek en temel eleştiri, onun da böyle bir arka planı dikkate almaksızın bugünün değer yargıları ile *Kalem Dergisi*'ni ele almasıdır. Böylelikle yazar başkaları için öne sürdüğü anakronizme bir anlamda kendisi düşmüştür.

Yazarın, bu söylemin tarihçesini anlatırken kaynak olarak yayımlanmamış bir makaleye ve önemli ölçüde Ruşen Çakır'ın Türkiye'deki İslami oluşumları anlatan *Ayet ve Slogan* isimli kitabına baş vurduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu makale yayımlanmadığı için bir değerlendirme yapmamız mümkün olmamakla birlikte, Ruşen Çakır'ın kitabının –yazarının gazeteci ve dışardan biri olmasına rağmen– Sayın yazarın makalesinden daha başarılı ve insaflı olduğunu söylemek durumundayım. R. Çakır da benzer şekilde *Kalem Dergisi* ve çevresini yanlış bir şekilde 'mealci' olarak nitelemekle beraber, içinde değer yargısı içermeyen daha tasvirî ifadelerle –birçok eksik ve yanlış bilgi taşısa da– bir tespit yapmaya çalışmış ve en azından tarihe bir not düşmüştür. Ancak *islâmiyât* gibi hem dinî hassasiyetleri olan hem de belirli bir ilmî seviye gözeten bir dergide anılan söylemle ilgili olarak daha ciddi bir çalışmanın yer almasını beklemek hakkımızdır sanırım. Maalesef Sayın yazarın yapmış olduğu çalışmayı aynı dürüstlükte ve en azından bir ilim adamı ciddiyetine yakışır bir tarzda bulamadığımızı söylemek durumundayım.

80'li yıllarda *Kalem Dergisi*, 90'lı yıllarda da Bilgi Vakfı çevresinde toplanan kişilerin oluşturduğu bu söylemin tarihçesi, yazıda da belirtildiği

[4] Yazarın "Kur'ancılığın meşhur aksiyonerlerinden biri" olarak tanımladığı Kemal Kelleci, böyle bir yazıda Arapça bilmemek, İslami ıstılahata vukufiyetsizlik gibi tanımlamaların öznesi olarak değil, yıllardır Kur'an davası için herhangi bir kişisel hesap gütmeden, ömrünü Kur'an'a adamış bir kişi olarak tanımlanmayı daha çok hak etmiyor mu? Bugün bu sahada bulunanların çoğunun üzerinde şöyle ya da böyle emeği yok mu? Bu vesileyle bu hakkın burada teslim edilmesi gerekmektedir.

gibi 70'li yıllara kadar gitmektedir. 70'li yılların Türkiye'sinin nasıl bir dinî, kültürel, sosyal ve hatta siyasal ortam içinde olduğu bilinmeden bu söylemin doğru anlaşılması mümkün değildir.[5]

Ülkemizde dine ve dinî değerlere karşı izlenen politikalar malumdur. Bir dönem dinî değerler ve semboller toplumun hayatından tamamıyla çıkarılmaya çalışılmış ama eşyanın tabiatına aykırı olan bu durum ilanihaye sürmemişti. 1950'de çok partili hayata geçilmesinden sonra ve 1961 Anayasası'nın 'özgürlükçü' yapısından istifade edilerek dinî hayatta küçük de olsa bir canlanma görülmeye başlamıştır. Türk insanı için 60'lı yıllarda başlayan ve esas itibarıyla 70'li yıllarda artarak devam eden Arap ve Hint alt kıtası kökenli yazarların eserlerinin tercümeleri ile tanışma imkânı doğmuştur. Ancak toplumun geneline bakıldığında dindar insanların kendilerini Nurculuk, Süleymancılık ve sair birtakım tarikat ve cemaatlere mensubiyetle ifade ettiği görülmekteydi. Özellikle, 70'lerin başında önce Millî Nizam sonra da Millî Selamet Partileri'nin kurulması ile dindarlar ilk kez siyaset sahnesinde görülmeye başlamış, bu siyasi söylemin cazibesi ile önemli miktarda bir insan kaynağı ve emeği siyasi platforma kaymıştı. İşte böyle bir ortamda kimilerinin belirli bir ağabey veya tarikat liderine, kimilerinin de parti liderlerine emanet ettiği düşünme ameliyesini tekrar harekete geçirmek ihtiyacını duyan bir grup genç çeşitli okuma ve araştırma evrelerinden sonra şu temel soruyu kendilerine sordu: "Biz edebiyat adına, sanat adına, siyaset adına, din adına kitaplar okuduk ama dinimizin asli kaynağı olan ve kendisine her şeyden daha fazla değer verdiğimizi söylediğimiz Kur'an-ı Kerim'i baştan sona anlamaya çalışarak hiç okuduk mu?" İşin ilginç tarafı aralarında İmam-Hatip Lisesi, Yüksek İslam Enstitüsü ve İlahiyat Fakültesi mezunu gibi dinî eğitim alan kimseler de dâhil hiç kimse Kur'an'ı bu şekilde okumamıştı. Bu tespit, sadece kendileri bakımından değil, o dönem itibarıyla çok küçük bir kesim dışında toplumun geneli için de geçerli idi. Kur'an'a dair bilgilerimiz bölük pörçük, bir bütünlükten yoksun ve hep birilerinin bize aktardığı kadardı.

Bir rahmet, şifa, furkan, öğüt ve hidayet rehberi olan Kur'an hiç okunmadan ve anlaşılmadan bir toplum nasıl bir dinî tasavvur ve dinî hayat oluşturabilirdi? İşte böyle bir ortamda bu insanlar, bir 'hidayet rehberi' olarak Kur'an'ı bu toplumun gündemine tekrar taşıma gibi bir 'misyon'u kendilerine rehber edinmiştir. Aslında bu gayretlerin sonucunda Kur'an'ı anlamaya yönelik bir ilginin giderek yoğunlaşması sonucunda o dönemde sayıları çok az olan tefsir ve meallerin sayısında ciddi bir artış olmuştur. Öyle ki son dönemlerde çıkan meal ve tefsirlerdeki bu artış yeni 'moda' hâline dönüşmüştür. Dolayısıyla *Kalem Dergisi* çevresinde oluşan bu söylem, yazarın derginin son sayısındaki bir ifadeye at-

[5] Burada yazarın bir tefsirci olup, sosyal bilimci olmamasının bir handikap yarattığından söz edilebilir. Bir söylem veya bir hareketin nasıl incelenmesi gerektiğine dair metodolojik bir yaklaşımın zafiyeti sanırım böyle bir müktesebat eksikliğinden kaynaklanmaktadır.

fen söylediği gibi "söyleyecek sözü olmadığı/kalmadığı için tarihe mal olmuş" değil, Kur'ani söylemin birçok farklı şekli ve rengiyle son zamanlarda moda olması nedeniyle daha ihtiyatlı olunması gereğinden dolayıdır. Kaldı ki bu söylem 90'lı yıllarda Bilgi Vakfı çatısı altında çalışmalarını sürdürmüş, o dönem itibarıyla düzenlediği konferans, panel, kolokyum ve sempozyumlarla ve vakıf merkezinde yaptığı 'akademik ders programları' ile hatırı sayılır bir teveccühe mazhar olmuştur.[6]

Yeri gelmişken toplumun büyük kesiminde olduğu gibi bu insanlar da İslam coğrafyasında etkili olan Seyyid Kutub,[7] Mevdûdî, Muhammed Esed, Muhammed Hamîdullâh gibi düşünürlerden istifade etmiştir. Ancak istifade etmek bu söylemin tamamen yerel ve tamamen kendine özgü bir yapısı olduğu gerçeğini asla değiştirmez. Bu söylemin, Cumhuriyet döneminin ulus devlet modeline özgü yaratılmak istenen, hurafelerden arındırılmış halkın kolayca anlayabileceği bir millî din tasavvuru çerçevesinde "Türkçe ibadet", "Türkçe Kur'an" projeleri gibi heretik projelerle hiçbir yakınlığı olmadığı gibi geçtiğimiz yüzyılın başlarında Hint alt kıtasında ortaya çıkan 'Ehl-i Kur'an' hareketi ile de hiçbir duygusal ya da düşünsel bağı bulunmamaktadır. Ayrıca, bu söylemin Türkiye'de son zamanlarda ortaya çıkan ve yazarın "televangelik vaizlik" olarak nitelendirdiği Y.N. Öztürk, E. Yüksel ve Only Kur'ancılar benzeri söylemlerle de hiçbir benzerliği veya yakınlığı asla söz konusu değildir. Yazar, bu tür yakıştırma ve benzerlikler kurarak kafasında bir türlü yerleştirip bir yerlere sığdıramadığı bu insanları, son derece yanlış ve doğrusu kendisine yakıştıramadığımız bir tavırla ve elinde bir delil olmaksızın, ilişkileri olmayan kişi ve gruplarla ilişkilendirme yoluna gitmiştir.

Söylemin Temel İddiaları

Kalem Dergisi çevresi, körü körüne bir lidere bağlanmayı pek hoş karşılamadı, cemaat tipi örgütlenmelere de pek sıcak bakmadı. Kişileri değil metni referans aldı.[8] Kur'an dışındaki dinî kaynakların ikincil kay-

[6] Bilgi Vakfı'nın düzenlediği *Kur'an Sempozyumları* (*1. ve 2. Kur'an Sempozyumları* adı altında kitap hâline de getirilmiştir) gerek düzenleniş, gerekse muhteva olarak o dönem itibarıyla büyük teveccüh görmüş ve takdirle karşılanmıştır. Yazarın da Bilgi Vakfı yayınlarından istifade ettiği anlaşılmaktadır. Diğer yandan, Vakıf'ta Kur'an, hadis, İslam düşüncesi ve sosyal bilimler ana başlıklarında "Akademik Ders Programları" adı altında eğitim programları düzenlenmiştir. Bu programlar, aralarında *islâmiyât* dergisinin yazarlarının da bulunduğu bir grup hoca tarafından yürütülmüş ve yüzlerce kişi bu derslerden yararlanmıştır.

[7] Yazarın Seyyid Kutub gibi hayatını İslam davasına adamış ve bu uğurda şehid olmuş bir dava adamına ilişkin değerlendirmelerini de son derece yersiz bulduğumu ifade etmeliyim. Onun düşüncelerini "ayakları yere basmayan" bu nedenle "bir gelecek vaad etmeyen fikriyat" olarak eleştirmenin haksızlık olduğu gibi ahlaken de doğru olmadığını düşünüyorum. *Fî ẓilâli'l Ḳur'ân* tefsirinin beğeni kazanması, içinde Kur'an'ın Sünnet'le tefsirine çok az yer verilmiş olması değil, diğer klasik tefsirlerden farklı olarak Kur'an'ı tefsir ilminin bir nesnesi olmaktan çıkarıp günümüz insanına hitap eden bir 'hidayet rehberi' olma özelliğini ön plana çıkarışıdır. Dolayısıyla, merhum S. Kutub'un bir İslam toplumu inşasına yönelik çaba ve gayretlerinin layık-ı veçhile değerlendirilmesi gerekmektedir.

[8] Buradan bu söylemin Peygamber'i yok saydığı gibi bir sonuç çıkarılamaz. Zira, Hz. Peygamber yaşayan Kur'an'dı.

nak olarak otoritesini ve bu kaynaklara olan ihtiyacı asla reddetmediği gibi çevrelerindeki insanları bu kitapların okunması için yönlendirmeye de çalıştı. Ancak bu kaynakların Kur'an'la eş değerde tutulmasının doğru olmadığını ve Kur'an'ın ölçüt olarak her zaman yanı başımızda bulunması gerektiğini söyledi. Evet, 'öze dönüş' çağırısı yaptı. Bu çağrı kökenci bir tutum olarak nitelendiriliyorsa bu söylem bu anlamda kökencidir. Ancak şurası unutulmamalıdır ki ilk insandan bu yana gelen ve sürekli olarak tahrifata uğramış dini (yani vahiy geleneğini) tekrar diriltmek üzere gönderilen peygamberler, bir önceki peygamberle kendileri arasında geçen fetret ve tahrifat dönemleriyle hesaplaşmış, iyi ve mutlak olan öz dini yeniden inşa çabasına girmiş, kendileri ile cahiliye dönemi arasında kesin bir kopuşu hedeflemiştir.[9] Bu anlamda bütün peygamberlerin de kökenci olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla bu anlamda kökenci olmanın ya da kabul edilmenin de bir sakıncası bulunmamaktadır.

Sayın yazarın söylemin temel iddiaları sadedinde söylediği ve temellendirmeye çalıştığı şey şudur: Bu Kur'ani söylem, İslam'da Kur'an'dan başka kaynak kabul etmez. İslam'ın on beş asırlık ilim ve kültürel birikimini reddeder ve salt Kur'an metinleriyle yetinir. Bu yargı, Sayın yazarın iddiaları içinde en insafsız ve haksız olanıdır. Yazar, bu kişilerin Kur'an dışı kaynaklar Kur'an'la eş değer görmediği yargısına varsaydı bu doğru bir tespit olarak kabul edilebilirdi. *Kalem Dergisi* yazarları ve çevresinin amacı, Kur'an'ın gündeme gelmesi, tartışılması ve bu çalışmaların sonucunda da Kur'an'ın anlaşılmayacağına dair mevcut anlayışın kırılmasıydı. Bu nedenle çok sayıda insanın katkılarıyla bir Kur'ani söylem gelişmiştir. Bu söylem hiçbir zaman Kur'an dışı kaynakları reddetmemiş ancak bu kaynakların Kur'anla eş değerde görülmesinin ya da kimilerinin yaptığı gibi Kur'an'dan daha üstün değer atfedilmesinin yanlışlığını gündeme getirmiştir. Daha *Kalem Dergisi*'nin ilk sayısında "İlmin Kaynağı Üzerine" başlıklı yazı bu konuyu işlemektedir. Dolayısıyla, bu Kur'ani söylem, gerek mevsukiyet gerekse bağlayıcılık açısından sıhhati tartışılmaz olan yegâne kaynağın Kur'an olduğunu ve bu konuda bir tereddüt bulunmadığını, Kur'an dışı diğer kaynaklardan ise kuşkusuz istifade edilebileceğini ancak onların mevsukiyeti konusundaki tereddütlerin her zaman dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca, Kur'an okumaya davet edilirken on beş asırlık tarihsel tecrübe ve gelenek yok sayılmamış, Kur'an'ı ilk muhataplarının anladığı gibi anlamanın çok önemli olduğunu, böyle bir anlayışa sahip olunduktan sonra tarihsel tecrübe ve birikimin daha doğru bir şekilde yorumlanacağını öne sürmüştür.

Kuşkusuz burada "Kur'an'a davet"le ne anlatılmak istendiğinin de izahı yapılmalıdır. Bir 'adanış metni', bir 'hidayet rehberi' olarak "Kur'an'ın

mesajının anlaşılması" ile edebî, tarihsel veya bilimsel "bir metin olarak Kur'an'ın anlaşılması" aynı şey değildir. Hidayet rehberi olarak Allah-insan, insan-insan ve insan-evren ilişkisini, kısaca insanın bu dünyadaki varoluş gayesini açıklayan hükümler ve ifadeler bakımından Kur'an'ın anlaşılması için 'samimiyet' dışında başka hiçbir nitelik ve donanım gerekmezken tarihsel bir metin olarak Kur'an'ın anlaşılması için mevcut kaynakların değerlendirilmesine ihtiyaç olduğu açıktır.

Nitekim bu ihtiyacın başından beri farkında olan bu Kur'ani söylem, daha 1982 yılında M. Ali Baltaşı tarafından kaleme alınan ve ilk Mekki surelerin tefsirini içeren *İlk Mesajlar* isimli kitabın "Önsöz"ünde bakın ne diyor:

> Kur'an'ı anlamak, onu Allah'ın anlatmak istediği anlamda anlamaya bağlıdır. Bu ise Kur'an'ın indirildiği çağda seslendiği insanların anladıkları anlam(lar)ı bilmeyi gerektirir. O hâlde gerekli olan:
>
> a) Arapçayı onların kullandıkları gibi bilmek.
>
> b) Kur'an'ın iniş sürecindeki ortamı bilmektir.
>
> Birinci madde, kelimelerin anlamlarının geçirdiği evrimle yakından ilgilidir. Bu evrim sürecinde, siyasal ve düşünsel akımların etkileri açıktır. Örneğin "mekruh" kavramı Kur'an'da "kesin yasaklar" –haramlar– için kullanıldığı hâlde [17/İsrâ, 31-38] sonraki dönemlerde daha değişik bir anlam kazanır. İkinci madde ise Kitab'ın doğrudan doğruya insan yaşamıyla ve olaylarla ilgisinin doğal sonucudur ve Kur'an'ın bu açıdan titizlikle okunmasını gerektirir.

Şimdi bu yazılanları okuduktan sonra Kur'ani söylemin on beş asırlık birikimi ve geleneği reddettiği söylenebilir mi? Böyle bir yargıya varmak insafsızlık değil de nedir?

Yazarın, "söylemin 'Kur'an şafi ve kafi bir kaynaktır' iddiası geleneğin reddedilmesi sonucunu doğurmuştur." yargısını haklı çıkaracak bir ibare mevcut mudur? Böyle bir ibare varsa bile bu, "hidayet rehberi olarak Kur'an şafi ve kafi bir kaynaktır" şeklinde anlaşılmalı değil midir? Hele yazarın Hint alt kıtasında ortaya çıkan Ehl-i Kur'an ekolüne atıfla Kur'ani söyleme mensup zevatın namaz ve namazın eda keyfiyetine Kur'an metninden hareketle nasıl çözüm getirdiklerinin kendisinin meçhulü olduğuna dair 'satirik' ifadesini de kendisine yakıştıramadım. *İlk Mesajlar* kitabında da *Kalem Dergisi*'nde de asla bunu çağrıştıracak bir görüş yoktur. Hatta Ehl-i Kur'an isimli grup *Kalem Dergisi* yazarlarının dikkatini hiç celbetmemiştir. Bu grubun namaz konusundaki görüşlerinden de daha sonraki yıllarda haberdar olunmuş ve buna hiçbir zaman sempatiyle bakılmamıştır.[10]

[10] Yazarın bahsettiği konu ile ilgili olarak 'salat' ibaresinin salt namaz kılmak anlamına gelmediğini, salatın dua, davet ve çağrı anlamları da olduğunu, dolayısıyla Kur'an'daki "salatı ikame et" emrinin "Allah'ın mesajını insanlara tebliğ et/ulaştır" demek olduğunu öne süren bir

Yazar, *Kalem Dergisi*'ndeki muhtelif yazılarda, on beş asırlık geleneğin tasfiye edilmesinin salık verildiğini, çünkü bu söyleme göre on beş asırlık tarihsel tecrübenin aslında Kur'an'dan uzaklaşma tarihi olduğunun ifade edildiğini ileri sürmektedir. Oysa yazarın atıf yaptığı yazısı da dâhil, *Kalem Dergisi'nin* muhtelif yazılarında on beş asırlık tarihsel tecrübenin toptan çöpe atılması asla önerilmemektedir. Bilakis bu gelenek içinde en az bir damarın sahih ve Kur'ani çizgiyi hep taşıyageldiği, Kur'an davasına inananların bu sahih damarı bulma çabası içerisinde olması gerektiği ifade edilmektedir. Bu da geleneğin tasfiyesini değil, geleneğin Kur'ani bakış açısıyla yeniden ele alınması anlamını tazammun eder. Dergide başta Dücane Cündioğlu olmak üzere kimi yazarların yazılarını bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Yazıda, Kur'ani söylemin hadis ve Sünnet gibi geleneğin müesses yapılarına acımasızca saldırdığı, hadislerin Kur'an'dan bağımsız bir teşri kaynağı olarak görülmesini ve Peygamber'e Kur'an dışında vahiy geldiğini kıyasıya eleştirdiği, Peygamber'e (sas) adeta "postacılık"denebilecek bir rol biçildiği ifade edilmektedir. Hz. Peygamber'e tarafımızdan asla söylenilmemesine rağmen ve üstelik kendi cümlesinde bunu itiraf edercesine hem "adeta" diyerek hem de "postacı" ifadesini yan yana kullanarak bu ifadenin tarafımızdan söylenildiği ima edilmektedir. Bırakın böyle bir kelimeyi kullanmayı, böyle bir tartışmanın yapılması ve gündeme getirilmesi bile ne ahlaki, ne de ilmîdir. O dönemde her ne zaman Kur'an'dan söz edilse bunu gündeme getirenlere hadis ve Sünneti inkâr edip etmedikleri suali yöneltilirdi. Adeta Kur'an ile hadis/Sünnet birbirinin alternatifi imiş gibi. Ne yazık ki bu tür soruları yöneltenlerin ne Kur'an'dan ne de hadisten haberleri vardı. Bundan otuz yıl önce belki cahilce idi ama iyi niyetli olarak bu tür sorular sorabiliyordu. İslami ilimlerin geliştiği ve toplumun artık Kur'an'dan bahsedilmesini yadırgamadığı günümüzde Sayın yazarın zaman tünelinden geçip de günümüze gelmiş gibi mesnetsiz 'eski söylemleri' bugüne taşımasını anlamak mümkün değildir. Oysa Kur'ani söylem, tıpkı on yıllardır Sayın Mehmed Said Hatiboğlu hocanın yapmaya çalıştığı gibi İslam Peygamberi'nin Müslümanlara 'güzel örnek' olabilmesi için ona isnad edilen birtakım yanlış ve beşer üstü vasıflardan arındırmaya, adeta Hz. Peygamber'i (sas.) bulutların üzerinden insanların arasına indirmeye çalışıyordu. Öyle ya beşer üstü vasıflara sahip bir peygamber bizler için nasıl 'güzel örnek' olacaktı?[11] Örneğin 15-16. sayıda "Kur'an-'da Resuller ve Hz. Muhammed (sas.)" başlıklı bir çalışmada Kur'an'da

grup, caddede, sokakta, çarşıda, pazarda, vapur, otobüs ve dolmuşlarda Kur'an'ın mealini okuyarak insanlara tebliğ görevlerini yaptıklarını, böylelikle de salatı ikame ettiklerini öne sürebilmişlerdir. Bu insanlarla, en uygun şekilde yine *Kalem Dergisi* ve çevresi mücadele etmiş ve bu konuda kısmen de olsa başarılı olmuştur.

[11] Şunu da bir not olarak eklemekten geçemeyeceğim ki bu yazarların bir kısmı "meslek"ten olmadıkları hâlde İlahiyat Fakültesi'nde Hatiboğlu, Atay, Aydın gibi hocaların derslerini dinler, onların kimi kitaplaşmamış teksir hâlindeki ders notlarını da titizlikle okurlardı.

genel olarak resullerin özellikleri, Resulullah Muhammed'in (sas.) konumu çeşitli ayetler alt alta konularak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kuşkusuz, Kur'an'ın peygamber tasavvuru doğru bir şekilde ortaya konulmadan hadis ve Sünnet malzemesinden sahih bir peygamber örnekliği çıkarmak mümkün değildir.[12]

Sayın yazar, avamın Kur'an algısına dair *Kalem Dergisi*'nde dile getirilen eleştirilere yönelik olarak yaptığı değerlendirmelerde, esas itibarıyla dergi yazarlarına birçok bakımdan katıldığını ifade etmekle beraber, avamın *Mushaf*'a karşı gösterdiği hürmetin yerilmesinin yanlışlığına da işaret etmektedir ki bu tespit, bugünden bakıldığında doğru olarak kabul edilebilir. Ancak bu yöndeki eleştirileri "Kur'an'a şeklen hiç saygı göstermeyin" şeklinde anlamaktan ziyade, içeriğin öne çıkarılması şeklinde bir vurgu olarak anlamak daha doğru olacaktır. Kur'an'la ilk kez muhatap olmanın verdiği coşku ve iştiyakla yıllardır 'Mushaflar'a şeklen saygı gösterip, bir kez olsun kapağını açmayanlara dönük olarak yöneltilen eleştiriler, merhum Kur'an şairi Mehmet Âkif'in "İnmemişdir hele Kur'ân bunu hakkıyla bilin/Ne mezarlıkda okunmak ne de fal bakmak için" şeklinde ortaya koyduğu tavrın bir benzeri olarak anlaşılabilir.

Kur'ani söylemin, klasik tefsirlerdeki israiliyat türü rivayetlerin Kur'an'ın anlaşılmasına engel teşkil ettiğini ve bu tür rivayet malzemesine müracaat etmenin çok sakıncalı olduğunu iddia ettiği ileri sürülmektedir. Böyle bir iddia söz konusu değildir. Ancak klasik kaynakların bir kısmının insanların yanlış telakkiler edinmesine sebep olan yanlış malumatla dolu olduğu kabul edilmekle birlikte, bu kaynaklarda Kur'an'ın mantığının anlaşılması bakımından son derece önemli ve yararlı bilgilerin bulunduğu da kabul edilmektedir. Ancak bu son derece karmaşık malzeme içinden sıhhatli bir ayıklama yapabilmek için daha önce de ifade ettiğimiz gibi sağlam bir birikime ve Kur'ani bakış açısına sahip olunmalıdır.

Ama Sayın yazar *Kalem Dergisi* çevresini değerlendirirken yanlış bir ön kabulden hareket ettiğinden, bu Kur'ani söylemin önce "Kur'an bize yeter" iddiasında bulunduğu, sonra da bazı ayetlerin anlaşılmasında klasik tefsir kaynaklarına başvurarak tutarsız hareket ettiği gibi yanlış bir sonuca ulaşmıştır.

Söylemin Açmazları

Yazar, "anlamın salt metinde içkin olduğu" iddiasında olduğumuzu ileri sürmektedir. Oysa bu Kur'ani söylem hiçbir zaman böyle söyleme-

[12] Aslında bu yaklaşımın Mehmed Said Hatiboğlu hocanın meşhur "İslamiyet'te İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği" isimli tezinde ortaya konulan yaklaşımdan bir farkının olmadığı düşünülmektedir. Sayın hocamız anılan eserinde, yüzyıllardır hemen tüm İslam coğrafyasında yanlış algılanan halifelerin Kureyş'ten olması gerektiğine dair rivayetlere dayanan anlayışı, öncelikle Kur'an'ın insanın yaratılış gayesine, kavmiyet anlayışına, peygamberlik makamı ve nesebe ilişkin temel yaklaşımlarını ortaya koyduktan sonra bu konudaki rivayet malzemesini tahlil ve tenkit etmiştir.

miştir. Yukarıda *İlk Mesajlar* kitabının "Önsöz"ünden yaptığımız alıntı bunun en açık delilidir.[13] Yeri gelmişken burada bir hususun daha altı çizilmelidir: Anlam, salt metinde içkin olmamakla beraber, metin anlamı içinde barındırır, bir anlamda anlamın mahfazasıdır. Orijinal form/metin sabit olmadığı takdirde artık doğru anlamdan söz edilmesi de söz konusu değildir. Anlam metinden çıkan bir şey olmakla birlikte, aynı zamanda metne emanet edilen bir şeydir. Orijinal metin ortada olmazsa anlamın doğruluğundan emin olunamaz.[14] Doğru anlama Kur'an'a/ metne yönelen, yani ilk muhatapların anladığı gibi anlama çabasını içerir. Dolayısıyla, ayetlerin tarihsel bağlamı doğru anlamın ortaya konulabilmesi bakımından gereklidir. Ancak "bugün o tarihsel bağlamdan çok farklı bir bağlamda yaşayan özneler olarak bize bu ayetler ne diyor?" sorusu sorulduğunda kendimizi Kur'an'dan/metinden hareketle ortaya konulabilecek bir başka faaliyetin içinde buluruz. İşte bu noktada yazarın da belirttiği Kur'an'ın korunmuş lafzına Kitab'ın hiç kastetmediği çağdaş anlamların giydirilmesi riski ile karşılaşabiliriz.

Kalem Dergisi çevresinin anlamı bağlamından koparark ayetlere çağdaş, modern anlamlar giydirdiği iddia edilemez. Aksine böyle bir anlayışla her zaman mücadele etmiş ve bunu yapanların, Kur'an'a kastetmediği anlamları yüklediğini ve yanlış yaptığını söylemiştir. Yazıda atıf yapılan Süleyman Karagülle'nin konuk yazar olma dışında *Kalem Dergisi* ile her hangi bir alakası bulunmamaktadır. Kur'ani düşünceye katkıları olacağına inandığımız ve saygı duyduğumuz bir insandır. Kendisiyle hiç tanışmadığımız hâlde *Kalem Dergisi*'nde yazısını yayınlamakta bir sakınca görülmemiştir. Ancak bu, yazarın tüm görüşlerini paylaştığımız anlamına gelmez. Dolayısıyla, hem bir taraftan "Kur'an bize yeter" deyip, hem de öte yandan tarihe ve geleneğe müracaat etmek suretiyle "ilkesizlik ve yöntemsizlik" gibi bir durum nasıl söz konusu olabilir? Tekrar etmek gerekirse Sayın yazar önce herhangi bir delili olmaksızın bu Kur'ani söylemin Kur'an'dan başka diğer tüm kaynakları reddettiği gibi bir ön yargıya varıyor, sonra da grubu bu şablona uyduramayınca bu kez *Kalem Dergisi* çevresini "aşikar bir ilkesizlik ve yöntemsizlik"le nitelendiriyor. Hâlbuki Sayın yazarın yazısı, bu nitelendirmesine daha uygun düşüyor. Bunun en bariz örneklerinden biri de

[13] *İlk Mesajlar* kitabı esas itibarıyla 70'li yıllarda anonim olarak hazırlanan ve teksir hâlinde çeşitli yörelerde dağıtılan metinlerin, M. Ali Baltaşı tarafından gözden geçirilerek son hâline getirilmesi şeklinde oluşmuştur. Yazarın iddiasının aksine bu insanlar daha ilk yıllardan itibaren Arapçayı ilk muhataplarının kullandığı gibi bilmenin gerekli olduğunun farkındaydılar. Çünkü semantik ilmi bize birçok Kur'ani terim ve kavramın zaman içinde anlam kaymalarına neden olduğunu söylüyordu. Dolayısıyla bir Kur'ani kavramın bugünkü anlamını bilmek bizi doğru anlama götürmeyebilirdi. İkinci olarak Kur'an'ın nüzul ortamını yani bağlamını bilmek de doğru anlamı yakalayabilmek için son derece önemlidir.

[14] Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul 1997, s. 80. D. Cündioğlu, *Kur'an Tetkikleri* ismini verdiği bir dizi eserle, Kur'an'ın anlaşılması konusunun değişik veçhelerini büyük bir yetkinlikle ele almıştır. Anlama ve yorumlama faaliyetinin mahiyetiyle ilgilenenler yazarın bu konudaki eserlerine bakabilir.

yazarın malum şablonunu önce *Kalem Dergisi*'ne uygulaması daha sonra *İlk Mesajlar* kitabına uygulamaya çalışmasıdır. *Kalem Dergisi*'ni kıyasıya tarihi ve kaynakları inkâr etmekle suçladıktan sonra, *İlk Mesajlar*daki kaynakların kullanımını bir yere oturtamamış, *İlk Mesajlar*'ın *Kalem Dergisi*'nden sonra yazıldığını düşünerek bu kaynakların nasıl olup da zikredildiğini bir türlü şablona uyduramamıştır. Böylece durumu "anlam arama yolculuğunun tarihe dönüşle son bulduğu" şeklinde yorumlamış ve bunu "oldukça manidar" bulmuştur. Araştırsaydı *İlk Mesajlar*'ın 70'li yıllarda yapılan çalışmaların ürünü olan bir kitap olduğunu ve ilk baskısının 1982 yılında yapıldığını öğrenebilirdi. Oysa *Kalem Dergisi* 1988-89 yıllarında yayımlamıştır.

Yazıda çeşitli yerlerde bu söylemin öncüsü konumundaki birçok zevatın Arapça bilgisinin yetersizliği ve klasik kaynaklardan kolayca istifade edebilecek bir ilmî birikime sahip olmadığı öne sürülmektedir. Yazarın bu tespitinin de herhangi bir dayanağı bulunmamaktadır. Bu Kur'ani söylemin öncülerinin bir kısmı İmam-Hatip, İlahiyat kökenli olmanın yanında aralarında özel olarak da kendini yetiştirenler bulunmaktadır. Bu çevrede bulunanların bir kısmı ise Arapça ile birlikte çeviri yapabilecek derecede bir Batı dilini de bilmekteydi. Sayın yazar kitaplarında kaynak olarak bu kişilerin tercümelerini de kullanmaktadır. *Kalem Dergisi* dikkatle okunduğunda gerektiğinde klasik kaynaklara atıflar yapıldığı ve hatta –derginin genel yaklaşımına uygun olarak– bu kaynakların ciddi bir tenkide tabi tutulduğu da görülecektir (bkz. D. Cündioğlu'nun yazıları). Ayrıca yapmış olduğu tenkitlerden alıntı yaptığı ve *Kalem Dergisi* çevresi ile ilişkilendirdiği, Hikmet Zeyveli'nin de Arapça bilmediğini iddia etmiyordur sanırım.

Atıflardaki özensizlik konusuna gelince, şurası hatırlanmalıdır ki *Kalem Dergisi* bir akademik dergi değildir, böyle bir iddiası da olmamıştır. *Kalem Dergisi* bir misyon dergisi olarak belirli duyarlılıkları harekete geçirmeyi hedeflemiştir. Bu nedenle de dergide yer alan kimi yazılarda birtakım atıf özensizliklerinin bulunması işin özünü etkilememektedir. Öte yandan, Sayın yazar bu konuda Baltaşı'nın bir makalesini örnek olarak gösterirken aynı şahsın *Kalem Dergisi*'nin beşinci sayısındaki Beled suresine ilişkin yazısındaki klasik kaynaklara yapılan atıfları hiç görmemiş gibi davranmaktadır.[15]

Yazarın iddialarının aksine Kur'an ve tarih konusunun birlikte düşünülmesi gerektiğinin ilk farkına varanların başında da bu insanlar gelmek-

[15] Atıflarda özensizlik *Kalem Dergisi* gibi amatör bir dergide mazur görülebilir ama *islâmiyât* gibi hakemli bir ilmî dergide mazur görülmesi düşünülemez. Örnek olarak Sayın yazar bu söylemin tarihçesini anlattığı bölümü büyük ölçüde R. Çakır'ın *Ayet ve Slogan* adlı kitabından istifadeyle yazmasına rağmen sadece iki kez atıfta bulunmuş, kimi ifade ve tespitlerde ise aynı kitaba dayandığı hâlde kaynak göstermemiştir. Mesela, M. Ali Baltaşı, Mehmet Y. Soyalan, Mehmet A. Ersin ve Süleyman Kalkan için kullandığı "ünlü mealciler" tabirine/yargısına yazar nasıl ulaşmaktadır?

tedir. Şöyle ki 70'li yıllardan itibaren ilk çalışmalara başlandığında Türkiye'de belki de ilk kez Kur'an'ın nüzul sırasına göre okunmasının, anlamayı daha da kolaylaştıracağını fark eden ve bunu tüm çalışmalarında kullananlar bu insanlardır. Kur'an'ın nüzul sırasına göre okunmasını talep etmenin nedeni, vahyin hangi toplumsal şartlarda nasıl bir süreç izleyerek nazil olduğunun, böylelikle Peygamber (sas.) ve beraberindeki Müminlerin geçirdikleri evrelerin bilinmesi ve dolayısıyla Kur'ani mesajın doğru bir şekilde anlaşılmasıdır.

Sonuç

Bütün bu değerlendirmelerden sonra şu tespitler yapılabilir: Bu Kur'ani söylem temel kaynak(lar)a kuvvetli vurgu yapması nedeniyle 'öze dönüşçü'dür. Bu, kökenci bir tutum ise öyledir. Ancak bu söylem geleneği toptan reddetmez. Tıpkı Kur'an'ın nüzulü döneminde Hz. Peygamber'in Kur'an'da yankısını bulan tutumuna benzer bir tutumu benimser.[16]

Kur'ani söylem hiçbir zaman salt metinle yetinme iddiasında olmamıştır. Ancak Kur'an'ın birincil ve temel kaynak olduğunu, onun dışındaki bütün tarihî malzemenin Kur'an'ı ve onun önerdiği hayat nizamının doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacak şekilde tenkitçi bir bakış açısı ile ele alınmasını savunagelmiştir.

Kur'ani söylem, Kur'an'a bir "hidayet rehberi" olarak yaklaşmayı teklif etmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında, "Kur'an'ın mesajının anlaşılması" ile bilimsel bir çalışmanın nesnesi olarak "Kur'an'ın anlaşılması" arasında fark olduğunu vurgulamaktadır. Böyle bir ayrımdan hareketle, bir 'hidayet rehberi' olan Kur'an'ın anlaşılmasında en önemli donanımın 'samimiyet' olduğunu düşünmektedir.

Kur'ani söylem, son yıllarda bu sahada ortaya çıkan çeşitli tezahür biçimlerini iyi değerlendirerek Kur'an'ın 'şeyleştirilmesi'nin ve çağdaş "benin öznelliğine bırakılmasının yarattığı/yaratacağı tehlikenin farkında olarak "Kur'an'da haram kılınan sadece şaraptır." şeklindeki yorum ve görüşlere asla tenezzül etmemiştir. Yazar, geliştirdiği bu tarz bir söylemle ve iddialarını da kendi ortaya atarak Kur'an konusunda son

[16] Gerçekten de Rasulullah (sas.) Mekke'de tebliğe başladığında müşrik muarızlarından Peygamberin (sas.) getirdiklerinin "ataların dini" olarak tanımladıkları kendi geleneklerine aykırı şeyler olduğunu ileri sürerek ilahi mesaja karşı çıktıklarını görmekteyiz. Bunu yaparak müşrikler iki şeyi söylemiş oluyorlardı: Birincisi, geleneğe, yani atalarının dinine aykırı olduğunu söylenerek ilahi mesajın 'köksüz' bir dava olduğunu vurgulamaktaydılar. İkinci olarak da, cahiliye düşüncesine göre sağlam kabul edilen bilgi kaynağı asırlardan beri tevarüs edilen 'kabile geleneği' idi. Bu gelenekten kaynaklanmayan bir şey aynı zamanda 'batıl'dı. Böylelikle müşrikler ilahi mesajın 'ataların dini'ne aykırı olduğunu söylemekle, bu yeni dinin hem 'köksüz' hem de 'batıl/geçersiz' olduğunu söylemiş oluyorlardı. Oysa Kur'an bu iddialara karşı köksüzlüğe değil, müşrik inancından daha derinlere giden bir başka köke/bağa işaret ediyordu. İlk insandan bu yana insanlık tarihinde 'vahiy geleneği' olarak nitelendirilebilecek bir sahih damara ve özellikle de hem Yahudi hem Hıristiyan hem de müşrik Hicazlıların sahiplenmeye çalıştığı Hz. İbrahim'e dayanarak kökenini ve sahihliğini ortaya koyuyordu.

derece hassas bu insanlara, ayetin haram kıldığı bir şeyi helal bile sayabileceklerini de sonunda söylemiştir. Yazarın kendi vicdanında bu sözlerin muhasebesini yapmasını ve bu cüretkâr ithamın hesabını yine kendisinin vermesini dilerim.

Son olarak şu hususun da altı çizilmelidir ki bu Kur'ani söylemin açtığı sorgulayıcı, eleştirel, bir anlamda tabuları yıkıcı tavrın, İslami tasavvurun oluşumu ve gelişmesinde sanılanın çok fevkinde etkisi olmuştur. Bugün İlahiyat Fakülteleri, semantik, hermenötik, tarihselcilik, din dili, kıssaların dili, dinde sembolizm, hadis ve Sünnet'in anlaşılmasında yeni metodolojiler gibi konularda kalem oynatabiliyorsa ve yararlı yayınlar yapılabiliyorsa bir zamanlar bizleri "meslekten değiller" diye, tıpkı Sayın yazar gibi, olmayan şeylerle suçlayan kesimlerin de içinde bulunduğu Kur'an çalışmalarının yapıldığı böyle bir Kur'an iklimi oluşmuşsa bu iklimin oluşmasında bu söylemin önemli bir katkısının olduğu teslim edilmelidir.

Asrın İdraki ve İslam Sempozyumu

–(24-25 Mart 2007, Bayrampaşa Belediyesi Kültür Merkezi, İstanbul)–

MUHAMMET EMİN EREN
ARŞ.GÖR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Merhum Ahmet Sarıoğlu anısına düzenlenen sempozyum, onun rahle-i tedrisinden geçmiş ve onu yakinen tanıyan Mehmet Duman'ın açılış konuşmasıyla başladı. Ahmet Sarıoğlu'nu "medresede okumuş mektepsiz hoca" olarak nitelendiren Bayrampaşa Belediye Başkanı Hüseyin Bürge'nin selamlama konuşmasını müteakiben, Havva Sular, Şemsettin Özder, Tayyar hoca, Serhat Özder ve Ahmet Meral'in, Ahmet hoca'nın hayatını, düşüncelerini ve ona dair anılarını ihtiva eden birer konuşma yaptı.

İki gün süren sempozyumun ilk günü açılış oturumuyla birlikte dört oturumda gerçekleşti.

Açılış Oturumu

Sempozyumun, Ümit Aktaş'ın başkanlığındaki açılış oturumunun ilk konuşmacısı "Yeni İslamcılık Tartışmaları" konulu tebliğiyle Yusuf Kaplan'dı. Tebliğine, "İslamcılık"ın tarifinin problemli ve Batılılara ait bir tarif olduğunu sunarak başlayan Kaplan, tüm sorunlarıyla birlikte İslamcılık'ın, Müslümanların kendilerini özne olarak görmesi ve hayatlarını İslam'a göre tanımlaması olarak anlaşıldığını ifade etti. Ona göre "Yeni İslamcılık" kavramı da Türkiye'deki seküler çevrelerin İslamcı çevrelere dair tanımlamalarını içermektedir. Özü itibariyle bu kavram, "Müslümanların Protestanlaştırılması/İslam toplumunun tabandan sekülerleştirilmesi" amacının/projesinin bir neticesi olarak üretilmiştir. İnsanlık tarihinin önceki dönemlerinde medeniyetler, kendi dünya anlayışlarını ve kendi zamanlarının ruhlarını üreterek farklı medeniyetlerle birlikte yaşamış olmalarına karşın, günümüzde, tek bir zaman ruhundan bahsedilebilir. Çağın ruhunu tanımadan İslam'ın kavranamayacağını belirten Kaplan, bu bağlamda, "ibnu'l-vakt" metaforuna atıfta bulundu. Ona göre "ibnu'l-vakt", hakim olan zamana teslim olmak değil, bütün zamanların çocuğu olabilecek bir düşünce yapısına sahip olmaktır.

İkinci konuşmacı olarak İhsan Eliaçık "Türkiye'de İslamcılık Tecrübesi ve Mehmet Âkif" konulu tebliğini sundu. Mehmet Âkif'in Türkiye'nin İstiklal Marşı'nı yazabilen ruhu olduğunu söyleyen Eliaçık, Âkif'ten yola çıkarak Türkiye'deki İslamcılığın yeniden inşasının/yapı-sökümünün yapılması gerektiğine vurgu yaptı. Bu çerçevede, "kurucu ontoloji" kavramı altında beş temel esas sunan tebliğci, İstiklal Marşı'nı bu beş esas çerçevesinde tahlil etmeye çalıştı.

İslam düşüncesinde olaylara ve konulara yaklaşımda farklı bir tutum olarak önemli bir yeri olan Selefilik hakkında önemli hususlara değindiği "İmam Şâfii- Ehli Hadis Düşüncesinin Devamı: Selefilik" konulu tebliğiyle M. Hayri Kırbaşoğlu, öncelikli olarak "Selefilik", "el-Usûliyye" ve "Fundamentalizm" olarak farklı şekillerde ifade edilen olgunun, hemen her toplumda ortaya çıkan bir zihniyet olduğu tespitinde bulundu. Bu bağlamda, İslam düşüncesinde "Selefilik/Selefiyye" olarak isimlendirilen tavrın, diğer toplumlarda ve dinlerde de kendini gösterdiğini belirten Kırbaşoğlu, bu açıdan Selefiliğin yeniden ele alınmasının yeni bir açılım sağlayacağını belirtti.

1. Oturum: Geleneğin Oluşması ve Sürekliliğini Sağlayan Kurumlar

Başkanlığını Hayrettin Karaman'ın yaptığı oturumun ilk konuşmacısı olarak Recep Şentürk, "Gelenek ve Yenileşme Üzerine" konulu tebliğini sundu. Gelenek ve yenileşmenin İslam tarihinde "ıslah ve tecdid", "diriliş ve reform" şeklinde farklı kelimelerle ifade edildiğini belirterek sunumuna başlayan tebliğci, "ıslah ve tecdid" kavramlarının gelenek içerisinde tartışılarak belli bir anlam çerçevesine oturtulduğunu fakat "reform" kavramının İslam düşüncesinde böylesine bir geçmişe sahip olmadığını belirtti. Bu kavramsal açıklamaları müteakiben, "İslam'ın günümüzde yeniden dirilişi ve tecdidi nasıl olabilir?" sorusunu mevzu bahis ederek bu soruya cevap sadedinde beş maddelik önerisini sundu. Buna göre usul-i fıkh, yenileşme ve problemlerimizi çözme metodu olarak kabul edilmeli, ulema ve aydının, gelişmenin, yenileşmenin ve değişimin onayı veya reddi makamında görülmemeli, mikro fıkıh yerine makro fıkıh yapılmalı, ilim ve takva Müslüman toplumlarda teşvik edilmeli, azimetle amel edilmeye çalışılmalı ve sadece mecbur kalındığında ruhsatla amel edilmeli. Tüm bu önerilerini, usul-ı fıkh yöntemini merkeze alarak dile getiren Şentürk, bu bağlamda, Batılı metotların hiçbir zaman usul-ı fıkh'ın işlevini yerine getiremeyeceğini, Batı rasyonalizminin İslami içtihadın/aklın yerini alamayacağını ayrıca, usul-ı fıkh dışı yöntemlerin Müslümanları akademik bağımlılığa mahkum edeceğini savundu. Son olarak da İslam medeniyetinin bir fıkıh medeniyeti olduğunu bu sebepten İslam medeniyetinin kimliğini koruyarak kendini geliştirmesinin ancak usul-ı fıkh ile mümkün olacağını belirtti.

İkinci konuşmacı olarak Vecdi Akyüz "İctihad, Taklid ve Telfik: Fıkhın Dinamizmi" isimli tebliğini sundu. Sunumuna ictihad'ın sözlük ve ıstılahtaki farklı kullanımlarına değinerek başlayan Akyüz, sonuç olarak ictihadın, hukuki konularda bir sonuca varmak için müctehidin var gücüyle çabalaması ve hükümde bulunması olarak anlaşılabileceğini belirtti. Buradan hareketle, ictihadın gerekliliği, sonucu ve işleyiş mantığı hakkında, ehlince bilinmekle birlikte, önemli bazı tespitlerde bulundu. Ona göre ictihad bir zorunluluk gereği yapılır, keyfî değildir. Müctehid açısından ictihadın hükmü (sonucu) galebe-i zandır. Bu zan hata ihtimali taşımakla birlikte müctehid açısından doğrudur. İctihad kapısının kapalı olup olmadığına da değinen tebliğciye göre yeri geldikçe ictihad kapısı kapatılabilir fakat kapı orada durur. Bu düşünce, ictihad faaliyetlerine birileri tarafından el konabileceği veya birilerinin uhdesinde/ kontrolünde olması gerektiği anlayışını onaylayan bir düşünce olması yönüyle bize göre tartışmalıdır.

Üçüncü konuşmacı Mehmet Keskin, "İmam Eş'arî: Geleneğe Dönüş, *el-'İbâne*" isimli tebliğiyle sempozyuma katıldı. Eş'arî'yi tanıtıcı genel bilgilerden sonra onun kelam metoduna değinen Keskin'e göre Eş'arî, eserlerini Mu'tezile'den aldığı kelami metodu kullanarak kaleme almıştır. Onun bugün elimizde olan eserlerinin tamamı da Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki döneme aittir. Tebliğinin ikinci kısmında Keskin, Eş'arî'ye atfedilen *el-'İbâne*'nin ona ait olup olmadığı ve kitabın ne tür müdahalelere maruz kaldığına dair önemli tespitlerde bulundu. Keskin'e göre bu eserin önemi, Eş'arî'nin görüşlerinin ashabu'l-hadis tarafından *el-'İbâne*'ye atfen sunulmasından ileri gelmektedir. Netice itibarıyla tebliğci, Eş'arî'nin özellikle *el-Luma'* isimli eserinde yer alan görüşleriyle *el-'İbâne*'deki görüşleriyle karşılaştırmak suretiyle *el-'İbâne*'ye önemli müdahaleler yapıldığı ancak müdahalenin boyutlarının tam olarak tespit edilmesinin mümkün olmadığı sonucuna varmıştır.

Bu oturumun son konuşmacısı olarak Sönmez Kutlu "İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçilerin Din Söyleminin Analizi" adlı tebliğini sundu. Ona göre İslam düşünce ekollerine bakıldığında hepsinin kendini ifade eden bir sloganı vardı ve ilk gelenekçilerin de en önemli

sloganı "din asârdan ibarettir" idi. Bu sebepten bu kesimin "asarcılar" olarak nitelendirilebileceğini savundu. Bu tanımlamayla "ashabu'l-hadis"i kastettiğini dile getirdikten sonra onların zihniyet analizini yapmaya çalıştı. Tikel kaidelerden hareketle külli kaideler ortaya çıkararak metin merkezli/literal davranmalarının, onların en önemli özellikleri olduğunu ifade eden Kutlu'ya göre onların bu tutumları diğerlerine karşı hoşgörüsüz ve dışlayıcı olmalarına sebebiyet vermiştir.

2. Oturum: İlk Gelenekçiler ve İlk Muhalifler

Başkanlığını Altay Ünaltay'ın yaptığı oturumun ilk konuşmacısı, "Şia: İlk Tarftar İlk Muhalif" konulu tebliğiyle Müfid Yüksel'di. Şia'nın tarih sahnesine çıkışına değinerek konuşmasına başlayan Yüksel, kaynakların bu konuda çok farklı görüşlere yer verdiğini belirtti. Ayrıca, Şia'yı homojen bir yapı olarak kabul etmenin çok yanlış olacağına ve Şia'nın kendi içinde farklı yönlerinin ve ekollerinin olduğuna vurgu yaptıktan sonra, Gadirhum, kırtas ve Kerbela gibi önemli hadiseleri değerlendirmeye çalıştı. Şiilik, Şia kaynaklarda tevhid, nübüvvet, imamet, adl ve meâd olmak üzere beş esasa dayandırılmakla birlikte, Yüksel'e göre Şiiliği oluşturan ana omurga imamet olmuştur. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki farklılıklara da değinen konuşmacı, Ehl-i Sünnet'te iman için vahiy ve Sünnet'e uymak yeterli iken Şia'da buna imametin eklendiğini belirtti.

İkinci konuşmacı olan Sayın Dalkıran "Hariciler: Emr-i bi'l-Maruf Prensibinin Tatbiki" isimli tebliğini sundu. Haricilerin varlığını Sıffin olayıyla başlatan konuşmacı genel olarak haricilerin olaylara bakış tarzlarını ve itikadi tutumlarını bazı örneklerle anlatmaya çalıştı. Ancak bu yaparken hariciliği ortaya çıkaran unsurları ve şartları tespit edip, söz konusu 'katı' tutumlarının nedenlerinin izini sürmeye çalışmadığından, tebliğinin ne yazık ki Hariciliği 'anla(t)mak'tan ziyade, olumsuzlayan ve 'yargılayan' bir sloganlar manzumesine dönüştüğü söylenebilir.

Üçüncü konuşmacı olarak Osman Aydınlı "Mutezile: Tevhid ve Adalet Ekolü" konulu tebliğini sundu. Mutezile'yi ortaya çıkaran sebepleri ve Mutezile'nin tarihsel serüvenini anlatan Aydınlı, Mutezile'nin beş esasına değinerek onları izah etmeye çalıştı. Mutezile'nin daha çok akılcı yönlerine vurgu yapmakla birlikte, onların âlem anlayışlarına, Yunan felsefesi ve mantığından etkilendikleri yönlere de değindi. Ona göre Mutezile'nin entelektüel düşüncelerinin en büyük handikabı, görüşlerini halka iletme ve yayma noktasında olmuştur.

Bu oturumun son sunuşunu "İbn Teymiye: Fikir ve Eylem Adamı" konulu tebliğiyle Abdulhâdi Timurtaş yaptı. Tecdid ve ıslah dendiğinde ilk akla gelen şahsiyetin imam İbn Teymiye olduğunu belirten Timurtaş, İbn Teymiye'yi ortaya çıkaran ve onun çıkışlarını anlamaya yardımcı olan siyasi, ekonomik ve toplumsal şartları izah etmeye çalıştı. Onun diğer dinlerle, bidat ve hurafelerle mücadelesinde, tasavvuf gibi dönemin olaylarına ve problemlerine cevap ararken nasıl bir yol takip ettiğini önemli bazı verilerden hareketle tahlil etti. Sonuç itibariyle, onun esas gayesinin Kur'an'a ve Sünnet'e dönüş olduğunu vurgulayan Timurtaş, bu anlamda İbn Teymiye'yi "asla rucû' hareketinin öncüsü" olarak tavsif etti.

3. Oturum: I. Klasik Dönem Diriltme/ İhya Çabaları: (Endülüs Örneği)

Erhan Erken'in başkanlığını yaptığı bu oturum, Mehmet Erdoğan'ın "İmam Şâtıbî: Usulün Yenilenmesi" konulu tebliğiyle başladı. Tebliğine, Şâtıbî'nin kim olduğu ve mirasımız içerisinde nerede durduğu soruları ile başlayan Erdoğan, birden fazla Şâtıbîlerin olduğunu vurguladı. Ona göre Şâtıbî, geleneğin devamı mahiyetinde bir isimdir ancak onu son derece önemli kılan, *el-Muvâfaḳât* isimli eserinin "el-Mekâ-

sıd"a ayırdığı kısımdır. Eser, kendisiyle birlikte unutulup tarihin tozlu raflarında kaybolmuşsa da Abduh'un tavsiyeleri, Mûsâ Cârullâh gibi şahısların bu eserin neşrine yönelmesi ve ayrıca, 'modernist' olarak nitelendirilen Fazlur Rahman'ın ona bolca atıflarda bulunması, Şâtıbî'nin yeniden gündeme gelmesini sağlamakla birlikte, farklı algılanmasına neden olmuştur.

Şâtıbî'nin usulüne de değinen tebliğ sahibi, Şâtıbî'nin, furû'un üzerine bina edilen usullerin kat'î olması gerektiğini ve usul-ı fıkhtan anladığı şeyin bu olduğunu, bu sebepten de önerdiği yolun "istikra (tümevarım)" metodu olduğunu belirtti. Binaenaleyh, Şâtıbî istikra yöntemiyle elde ettiği usulleri tespit etmekle kalmamış, furû meselelerini bu usullerden hareketle yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Erdoğan'ın vurguladığı önemli bir husus da Şâtıbî'nin hiçbir zaman "makasıd"dan hareketle hükme varmaması fakat "makasıd"ı vardığı sonuçları test etme yolu olarak kullanmasıdır.

Nurhayat Hayal, "İbn Hazm: Endülüs'de Fıkhın İhyası" konulu tebliğiyle İbn Hazm'ın kısa bir hayat hikâyesini sunduktan sonra, onun akla verdiği önemi, akıl-nakil ilişkisi, tevkif ve tavakkuf, ibaha ve te'vil gibi konulara yaklaşımlarını değerlendirdi. Son olarak İbn Hazm'da öne çıkan reddiyeci yönün, onun usulünü kat'î usullere bina etme gayesinden kaynaklandığını belirtti.

Oturumun üçüncü konuşmacısı olarak Abdullah Çolak, "İmam İbn Hazm: Fıkhetme Yöntemi" isimli tebliğini sundu. İbn Hazm'ın ilmî serüvenini anlatan Çolak, onun eserlerinde çok acımasız, sert tepkilerde/tenkitlerde bulunduğunu ifade etti. Ona göre Hanefî fıkhında İmam Şeybânî'nin nasıl bi rolü varsa, zâhirilikte de İbn Hazm'ın rolü aynı mesabededir. İbn Hazm'ın özellikle hadislerin cerh ve ta'dili hususunda hadisçilere önemli malzeme sunduğu tespitinde bulunan tebliğci onun nass anlayışını, kıyas, istihsan, taklid ve icmâ konularındaki görüşlerini aktardı.

4. Oturum: Geçiş Dönemi Diriltme/İhya Çabalarında Osmanlı Deneyimi (Türk Dünyası)

Sempozyumun ikinci gününde Vehbi Başer'in başkanlığında yapılan oturumun ilk konuşmacısı Fatma Ünsal Bostan'dı. "M. Âkif Ersoy: I. Dönem Aktif Özne İslamcısı olarak M. Âkif" konulu tebliğiyle Âkif'in İslamcı hareketteki yerini ve diğer İslamcılardan farklı olan yönlerini izah etmeye çalıştı. Ona göre Âkif her ne kadar, en önemli itirazını Batıcılara karşı yapsa da kendisinden sonra gelen İslamcılardan farklı olarak bazen 'Batı'yı övmüştür. Buna örnek olarak Âkif'in Batı'nın ilmine evet dediğini fakat günümüz İslamcılarının (mesela, İ. Özel ve A. Bulaç'ın) Batı'nın ilmine de karşı olduğunu zikretti. Âkif'in hurafelere, kaderciliğe ciddi reddiyeleri olduğunu ifade eden tebliğcinin, en önemli vurgusu, onun bir İslamcı olarak duruşu ve diğer İslamcılardan farklarının neler olduğu üzerineydi.

İkinci konuşmacı Hanifi Bostan "Sa'îd Halîm Paşa: İslamlaşma Düşüncesi" konulu tebliğini sundu. Sa'îd Halîm'i İslamcılık fikir hareketinin önemli düşünürlerinden biri olarak nitelendiren Bostan, onun "İslamcılık" yerine "İslamlaşma" kavramını kullandığını belirtti. Onun ahlaki ve insani bakış açısını değerlendiren Bostan, tebliğinin devamında ırkçılık ve milliyetçilik düşüncesi üzerinde durdu. Halîm'in İslamlaşma kavramını en açık ve net izah edenlerden biri olduğunu söyleyen Bostan'a göre onun kendisine mahsus bir düşünce yapısı ve sosyolojik bakış açısı vardı. Ayrıca, diğer İslamcılara kıyasla önerdiği çözümler daha gerçekçi ve ayağı yere basan bir niteliği haizdir. Sa'îd Halîm Paşa hakkında dile getirdiği bir diğer husus, Âkif'in aksine, onun, İslam dünyasının Batı'dan alacağı bir şeyin olmadığı düşüncesidir.

"Afgânî: Son bir Umut (İslam Birliği)" başlıklı tebliğini sunan Muammer Esen, ilk dönemde Afgânî hakkında verilen bilgilerin oldukça çelişkili olduğu tespitini yaptıktan sonra, Afgânî'nin siyasi

faaliyetlerinden bahsetti. Onun, Müslümanları ve Doğuluları Batı sömürgesinden ve istibdadından korumak amacıyla İslam dünyasında ve Avrupa'da pek çok yeri gezdiğini belirten Esen, bu çerçevede, İslam dünyasındaki dönemin müstebid yönetimlerini şiddetle eleştirdiğini, bu sebepten de ümidini yöneticilerden ziyade halka bağladığını belirtti. Afgânî'yi "modern dünyanın ruhani babası" olarak nitelendiren tebliğ sahibi, onun akla önemli bir değer atfettiğini vurguladı.

5. Oturum: II. Modern Dönem Yenilenme/ Tecdid Çabaları

(İran- Arap Dünyası)

Cevat Özkaya'nın başkanlığını üstlendiği bu oturumun ilk sunumunu "Abduh: Çağdaş İslam'ın İmkânı (Yenilenme Anlayışı)" adlı tebliğile M. Zeki İşcan yaptı. Konuyu iki bölümde ele alan İşcan, önce, genel olarak ihya ve ıslah düşüncesinin/projelerinin özelliklerine ve durumuna dair düşüncelerini aktardı. Kendinden bilinçli bir ıslah/yenilenme hareketinin olmadığını, bu dönemdeki ihyanın da Kitab ve Sünnet'e dönmek, felsefe ve kelam'ı bırakıp ilime yönelmek olarak anlaşıldığını savunan İşcan, bu çabada selefin kutsallaştırıldığını belirtti. İhyacı harekette ikinci esas, taklidin reddidir fakat önemli olan ilim olmayan re'yi reddetmektir. Tebliğ sahibine göre bu manada taklidi reddetmek, insanın yaratıcılığını reddetmektir. Tebliğin ikinci kısmında ise İşcan, Abduh'un düşüncelerini söz konusu ihya ve ıslah hareketleri hakkındaki kanaatleri çerçevesinde değerlendirmeye çalıştı.

İkinci konuşmacı olarak Ömer Küçükağa "Seyyid Kutub: İslam'ın Siyasal Dili" konulu tebliğini sundu. Sunuşunun başında, kendisine ait özgün düşüncelerini sunmaktan ziyade Kutub'un düşüncelerini aktaracağını ifade eden Küçükağa, Seyyid Kutub anlamak için 'cahiliyye' ve 'hakimiyet' anahtar kavramlarından haberdar olmak gerektiğini vurgulayarak söz konusu kavramların Kutub'un dilinde ve düşüncesinde neye tekabül ettiği üzerinde durdu. Buradan hareketle, Kutub'un İslam'ı anlatırken akideyi, siyaseti, ahlakı, ibadeti v.s.'yi asla birbirinden ayırmayıp bir bütün olarak kabul ettiğini belirtti.

Bu oturumun üçüncü tebliğini "Ali Şerî'atî: Güvenilecek Ama Sürekli Dalgalı Bir Gerçek" başlıklı çalışmasıyla Cihan Aktaş sundu. Şerî'atî'yi dinî aydın olarak nitelendiren ve aynı zamanda, İslamcılık akımının en önde gelenlerinden biri olarak kabul eden Aktaş'a göre o, postmodern kabulleri öneren/haber veren metotlar geliştirmiştir. Şerî'atî'nin devrimci ilkelere tutkuyla bağlı olduğunu belirten Aktaş, 'sağcı' olmadığı için 'sol' bir aydın olarak nitelendirilebileceğini ifade ettikten sonra bu bağlamda, onun adalet, kurtuluş, özgürlük kavramlarına bakışına değindi.

6. Oturum: I. Modern dönem Diriltme/ İhya Çabaları (Hint Alt Kıtası)

Başkanlığını Serhat Gürpınar'ın yaptığı oturumun ilk konuşmasını "Dihlevi: İslam düşüncesinin İhyası" konulu tebliğiyle Muhammet Kızılgeçit yaptı. Hint alt kıtasını tanıtarak ve Batılıların sömürge sürecinde oradaki faaliyetlerini anlatarak sunumuna başlayan tebliğ sahibi, daha sonra Dihlevi'nin kısa hayat tarihçesini verdi. Müteakiben, onun, İslam düşüncesine katkısı bağlamında, tecdid ve ihya düşüncesine dair yaklaşımını izah etti. Dihlevi'nin en belirgin özelliğinin, hayata külli bakışı, Kur'an ve Sünnet bütünlüğünü dikkate alması olduğunu vurgulayan Kızılgeçit'e göre Dihlevi'yi orijinal ve değerli kılan, onun hemen hemen tüm İslami ilimlere bir bütün olarak bakabilmeye gayret sarfetmiş olmasıdır.

Oturumun ikici konuşmacısı İhsan Eliaçık "İkbâl: Dini düşüncenin Yeniden İnşası" konulu tebliğini sundu. İkbâl'i 'Doğunun nefesi' olarak takdim eden Eliaçık, tebliğinde, kendisinin İkbâl hakkında yaptığı okumalarının sonuçları olarak onun İslam'ın yeniden inşasının temel taşlarına dair düşüncelerini ele aldı. İkbâl'in ihya değil, İslam

düşüncesinin teorik yeniden inşasını yaptığını belirten tebliğ sahibi, bu inşayı da Allah, Kitab ve Peygamber olmak üzere üç temel kavram üzerinde açıklamaya çalıştı. Bu çerçevede, İkbâl'in Allah tasavvuruna, Allah-insan, Allah-alem ilişkisine ve peygamberlik/nübüvvet anlayışına değindi.

Üçüncü konuşmayı, "Fazlur Rahman: Nasları Anlama ve Yorumlama Çabaları" konulu tebliği ile Adnan Koşum yaptı. Fazlur Rahman'ın yöntem önerisini, İslami çağdaşlaşma projesinin bir neticesi olarak gören Koşum, bu bağlamda, onun naslara bakışını ele aldı. Ona göre Fazlur Rahman'ın naslardan anladığı sadece vahiydir, icma ise 'yaşayan Sünnet'tir. Önerdiği yöntemin çekirdeğini/esasını Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme, vahiy dönemine gitmek ve anlamak olarak ifade eden Koşum'a göre Fazlur Rahman'ın ileri sürdüğü yöntem, esasında, bir ilk değildir. Geçmişte bu fikirler dillendirilmiş olup Mansûr-i Zâde Sa'îd'in yöntemiyle paralellik arz etmektedir. Ayrıca, onun söz konusu yönteminin birtakım sorun ve açmazları barındırdığını savunan tebliğ sahibine göre Fazlur Rahman'ın, fıkıh usulcülerine yönelik lafızlara takılıp kaldıkları eleştirisi tamamıyla doğru değildir. Fazlur Rahman'ı savunan ve eleştirenlerin benzer handikapları taşıdığını iddia eden Koşum, sonuç itibarıyla, Fazlur Rahman'ın yöntem arayışlarında samimi olmakla birlikte, önerdiği yöntemlerin fıkıh usulüne alternatif oluşturacak nitelikte olmadığı kanaatine varmıştır.

Oturumun dördüncü konuşmacısı olan Kenan Çamurcu ise "Humeynî: Modernizme Karşı Modernitenin Meydan Okuyuşu" konulu tebliğiyle, Humeynî hakkında biyografik malumat nakletmek yerine, Humeynî'yi yeniden yorumlama çabası içerisinde oldu. İran İslam Devrimi'ni, İran şahına karşı kazanılmış bir devrim olarak görmenin yanlış olacağını vurgulayan Çamurcu'ya göre İslam devrimi Batı tipi medeniyet anlayışına da bir meydan okumaydı. Ayrıca, ona göre İslam devrimi Batı dışı bir modernite olarak da tanımlanabilir.

7. Oturum: Bugünkü Tartışma Konuları I

Zeki Parlak'ın başkanlığını üstlendiği oturumun ilk konuşmasını "Mutasavvıflar: Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemleri" konulu tebliğiyle Ahmet Yıldırım yaptı. el-Câbirî'nin kavramsallaştırmasını kullanarak mutasavvıfların metotlarını "irfani yöntem" adı altında ele alan Yıldırım'a göre mutasavvıfların hepsi için irfani metodu kullandıklarını söylemek doğru değildir. Zira ona göre bazı tasavvufçular burhan metodunu kullanırken bazıları da bir fıkıhçı gibi davranabilmiştir. 'Bâtın' kavramına, batıni tefsir ile işari tefsir arasındaki farklara değinen tebliğ sahibi, mutasavvıfların, genelde işârî yorum metodunu daha çok ve öncelikli olarak hadis alanında değil, tefsir alanında uyguladıkları tespitinde bulundu. Bu bağlamda, mutasavvıfların hadisleri yorumlamada kullandıkları araçlara değindi. Onlar, hadis yorumlarına farklı bir renk katmış olsalar da bu yorumlar eleştirilmiştir diyen Yıldırım, sonuç itibariyle, nesnellik dikkate alındığında, mutasavvıfların belli bir metodolojiye sahip olmadıklarını belirtti.

"Müslümanların Cinsiyet İlişkileri Etrafındaki Tartışmaların Sosyo Politiği" isimli tebliğiyle katılan Nazife Şişman, günümüzde güncelliği muhafaza ed(il)en cinsiyet merkezli 'kadın' tartışmalarına dair önemli tespit ve tahlillerde bulundu. Kadın-erkek ilişkisinin negatif/çatışmacı bir çerçevede alındığını söyleyen Şişman, bu olumsuz ilişkinin arkasında yatan tarihî ve sosyo-politik sebepler üzerinde durdu. Bize ait/kendi problemlerimizi tartışmaktan ziyade, bize 'dışardan' yöneltilen sorulara cevap yetiştirmekle uğraşmaktan, gerçek problemlerimizle uğraşamadığımızı belirten tebliğ sahibine göre söz konusu kadın tartışmalarının çerçevesini belirleyen şey, ilmî ya da reel durumu izah etmekten ziyade Batı dinamiklerinden kaynaklanmaktadır.

Oturumun üçüncü konuşmasını "Arkoun: Çağdaş İslam Düşüncesine Yaklaşımlar" konulu tebliğiyle Fethi Ahmet Polat yaptı. Arkoun'un çıkış noktasının, iddia edildiği gibi Abduh'un çıkış noktası olmadığını ifade eden Polat, Arkoun'un daha özgürce hareket ederek görüşlerini şekillendirdiğini belirtikten sonra, onun oryantalistlerle yönelik eleştirisine değindi. Arkoun, oryantalistlere sadece İslami kavramları tahlil edip yapı-bozumuna uğratmaları ve fakat alternatif bir şey getirmedikleri için ciddi eleştiriler yöneltiyor. Arkoun'un İslam ile İslam olgusunu, Kur'an ile Kur'an olgusunu ısrarlara ayırdığını belirten Polat, Arkoun'un, İslam düşüncesinde modern bir felsefe üretme imkânını mümkün görmediğini, bu yönde onun, düşünceyi kışkırtan bir unsur olarak felsefenin İslam dünyasında canlandırılması gerektiği şeklindeki düşüncesini dile getirdi.

8. Oturum: Bugünkü Tartışma Konuları II

Başkanlığını M. Hayri Kırbaşoğlu'nun yaptığı bu son oturumun ilk tebliğini Yasin Aktay sundu. "Yeni Anlama Yöntemlerinin İmkân ve Sınırları" konulu tebliğiyle Aktay, 'anlama konusunda bir tarif yapılabilir mi? yani yeni anlama ile eski anlama arasında bir fark ortaya konabilir mi?' sorusuyla başladığı konuşmasında, bu soruya verdiği cevap 'hayır'dı. Ona göre 'anlayışlı olanlar' ile 'anlayışsız olanlar' vardır ve önemli olan insanın kalp gözünün açık olmasıdır. Bu çerçevede, özetle, anlamanın bir yöntem işi değil, nasip kısmet işi olduğunu ifade eden Aktay, devamla, modernist anlama yöntemleri üzerinde durdu.

İkinci konuşmacı "İslami Paradigmanın yenilenmesinde Geleneğin Normatifliği" konulu tebliği ile Aliye Çınar idi. İslam düşünce paradigmasında ontolojinin epistemolojiyi belirlediğini söyleyen Çınar'a göre bu anlamda, İslam düşüncesi insanı yani rölatif olanı merkeze koymaz. İslam düşüncesinde varlık, bilgi ve değer arasında kopmaz bir ilişkinin olduğunu fakat Hümanizmle birlikte 'varlık'tan bağımsız farklı varlık alanları üretilmiştir ve işte bu sebepten bu düşüncenin İslam'da yeri olamaz. Varlık-bilgi ve ahlak arasındaki sıkı ilişkiyi irdelerken geleneğe atıfta bulunan Çınar'a göre gelenek, var olan/devam eden bir süreçtir. Gelenek bir ibre işlevi görür. Dolayısıyla gelenek, eskiye mahkum olmak olmadığı gibi geçmişte kalan bir şey de değildir.

Son konuşmacı olarak İsmail Doğu, "Ebû Zeyd ve Hanefî: Çağdaş Meseleler" konulu tebliğini sundu. Sunumuna 'Hakikat' ve 'sorumluluk' mefhumlarını açıklamakla başlayan Doğu, söz konusu şahısların konulara yaklaşımlarını eleştirel geleneğin birer devamı olarak görmektedir. Tebliğ sahibinin bu iki şahısta gördüğü en önemli özellik, onların ne kadar temelli ve ne kadar gerçekçi olduğudur. Bu bağlamda, Hasan Hanefi'nin teolojiden ziyade antropolojiyi önemsemesi onun gerçekçiliğiyle ilgilidir.

Genel değerlendirme ve kapanış konuşmaları ile sona eren sempozyumda göze çarpan en önemli eksiklik, ele alınan konuların aslında iki güne sığmayacak derecede geniş kapsamlı tasarlanmış olmasıdır. Bu durum, tebliğlerin sunumunda süre yetersizliğine neden olmuştur. Bunun yanı sıra, belki de daha önemli olan, sunulan tebliğlerin yeterince müzakere edilememesine yol açmıştır. Dikkat çeken diğer bir husus, bazı tebliğlerde konuların, üzerinde tartışılan, eleştirilen ve yeni bir açılımı amaçlayan ya da en azından buna imkân tanıyan bir üslupla ele alınmayıp konunun aktarımını ve tanıtımını yeterli gören bir şekilde sunulmuş olmasıydı. Sonuç itibariyle, söz konusu bazı eksikliklere rağmen, sempozyumun verimli ve yararlı geçtiği söylenebilir.

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 10 sayı 2 nisan-haziran 2007

GERİCİLİK / İRTİCA

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
İrtica Nerede?

D. MEHMET DOĞAN
Sözlüklerde 'İrtica' Arayışı!

MÜMTAZ'ER TÜRKÖNE
Bir Retorik Aracı Olarak 'İrtica' Kavramı

KAMİL YEŞİL
Edebiyatçılarımızın Gözüyle ve
Edebî Bir Tema Olarak İrtica ve Mürtecilik

CEMİ'YYET-İ ULEMÂY-I İSLÂMİYYE
Asker Evlâdlarımıza Hitâbımız

AHMET ÜNSAL
Boşanma Üzerine Bir Etüt

HÜSEYİN HANSU
Hicri İkinci Asırda Rivayet Savaşları

YUSUF SUİÇMEZ
Ref' Problemi

MEHMET AKİF ERSİN
İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik (mi?)

Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

10. yıl

10 (2007), sayı 1
KÖKENCİLİK

BASIM TARİHİ

YAYIN TÜRÜ
Yaygın Süreli

BASKI
Özkan Mat.Gz. San. Tic. Ltd. Şti.
Güleryüz Sanayi Sit. 30. Cd. 538. Sk. No: 60-62 İvedik Ankara 0(312) 395 48 91

YÖNETİM YERİ
Dr. Mediha Eldem Sok. 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel.: 0(312) 433 24 65 tel. ve faks: 0(312) 433 66 68
www.islamiyat.com.tr
e-postalar: islamiyat@islamiyat.com.tr - islamiyat@hotmail.com

ISSN 1301-840X

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.

ABONE BEDELLERİ (2007 KAMPANYA)
Kurum: 100,00.-YTL. Normal: 35.-YTL İndirimli: 30.-YTL
Yurtdışı: 50 $, 40 €
Posta Çeki: Avrasya Yayıncılık 1900 321
TL. Hesabı: 0012227/01-5 Akbank Meşrutiyet Sb. Ankara
Döviz Hesabı (€): 0058710 Akbank Meşrutiyet Şb. Ankara

FİYATI: 11.-YTL

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

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

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Mehmet Emin ÖZAFŞAR

İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

SANAT YÖNETMENİ
Nurullah ÖZBAY

ABONE SORUMLUSU
Resul PEHLİVANOĞLU

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

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

İçindekiler

Yayıncının Notu

MAKALELER

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Selefiyye Beklenen

BARIŞ ADAM
Yahudi Fundamentalizmi

MAHMUT AYDIN
Batı Hıristiyan Düşüncesinde Fundamentalist Hareketin Öyküsü

MEHMET ALİ BÜYÜKKARA
"Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz":
Selefilerin Selefilerden Teberrileri Üzerine Değerlendirmeler

SALİH ÖZER
Selefi Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği

METİN ÖZDEMİR
Selefi Aklın Kozmik Sistemi Anlamadaki Yöntem Sorunu
–Örnek Bir Olay Bağlamında Değerlendirme–

MUSTAFA ÖZTÜRK
İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik

MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi

SORUŞTURMA

1
MEHMET PAÇACI

16
HAKKI GÜLER

17
ÖNMEZ KUTLU

HASAN KARACA
Kökencilik Üzerine

18
MEHMET VURAL
Kökencilik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi

20
ERKAN YAR
Kur'an'ın Ahiretle İlgili Anlatımlarında Simgesellik

KLASİK METİN

EROL GÜNGÖR [1938-1983]
İslam'ın Bugünkü Meseleleri

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Uzun bir aradan sonra sizlere, 20. yüzyıldan miras kalan ve küresel ölçekte önem arz eden bir fenomeni ele alarak merhaba diyoruz.

"Kökencilik" olarak başlıklandırdığımız bu fenomen, farklı kültür ve coğrafyalarda farklı adlandırmalara konu olmaktadır. Kökencilik sözcüğü kültürümüzde herhangi bir geçmişe sahip olmadığı gibi henüz sözlüklerde de yerini almamıştır. Onun yerine felsefi ve toplumsal içeriği olan ve Fransızca "radical/ism" kelimesine karşılık gelen "kökten/cilik" sözcüğüne yer verilmiştir. "Bilimde, dinde, siyasette: Kökten yenilikler yapma eğilimi", "Felsefede: Ele alınan konunun temel nedenlerine, köklerine kadar inen düşünce biçimi, yaşama biçimlerini, yaşama ilişkilerini eleştirip kökten değiştirme eğiliminde sonuna kadar giden görüş", "Toplum biliminde: Kurulu düzenin temellerine yönelik toplumsal ve ekonomik değiştirmelerden yana olan tutum veya öğreti" şeklinde de tanımlanmıştır (*TDK*).

Sözlük anlamı itibarıyla 'kök', bitki bilimi, dil bilim, matematik ve kimyada kullanılan bir sözcük olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak mecazi olarak "dip, temel, esas, kaynak, köken, bir kimseyi bir yere bağlayan manevi temel güçlerin bütünü" anlamlarını ifade etmektedir (*TDK*). "Köktencilik" yerine dilimizdeki tarihsizliğine rağmen "kökencilik" sözcüğünün tercih edilmesi "köktencilik"in çağrıştırdığı menfi imalardan sakınmak içindir. Keza aynı fenomen için Arap dünyasında kullanılan *el-aṣāle/el-uṣūliyye* ve *selefiyye* sözcüklerinin karşılığı olarak da "kökencilik" demek yayın kurulumuzca daha uygun görülmüştür.

"Atalar, ecdad, din büyükleri, ilk nesiller" anlamındaki *selef* kelimesi on beş asırdır Müslüman literatürün tedavülünde olan bir kelimedir. Bir aidiyet ifadesi olarak *selefî* nitelemesine de ilk devrilerden itibaren rastlanır. Ancak bir akım ve teşekkül olarak *es-Selefiyye* son birkaç yüzyılda kullanılmaktadır. Belirttiğimiz anlamıyla kelimeye Tahânevî'nin (ö. 1745) *Keşşâfu ıṣṭılâḥâti'l-funûn*'unda (İstanbul 1984, I. 93) rastlanır. Burada *Selefiyye*, Şianın Ahbari kolunun bir dalı olarak belirtilir. Türkçemizde, 20. asırdaki Müslüman dünyada etkin olan düşünsel, sosyal ve siyasi bir hareket olarak "Selefiyeci" nitelemesinin tarihi 1980'lere dayanır (Güngör, *Meseleler*, 1989[6], s. 214).

Bugün de adından çokça söz edilen Selefilik modern bir fenomendir. 19. yüzyılda gelişmeye başlayan 20. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle de son çeyereğinde biçimlenen dinî, siyasi, sosyal kimi yenilikçi anlayışların eklemlendiği çağdaş bir mefhumdur. Çağrışım olarak geçmişe atıfta bulunsa da mahiyet olarak bütünüyle moderndir. Bu nedenle de çağdaş Selefiliğin kökenini iki asırdan önceye götürebilmek mümkün değildir.

Dünya literatüründe Selefilik üzerine çok şey yazılmıştır. Bugün Selefiliğin İctihadi, Nasçı ve Cihadi olmak üzere üç kolundan söz edilmektedir. Aslında ister "Kökencilik" denilsin isterse "Köktencilik", bu sözcükler Batı literatüründeki *Fundamentalism*'in çevirisi olmaktan öteye gidememektedir. Fundamen-

talist, yani kökenci/köktenci tutum Hıristiyan dünyanın modernite karşısında geliştirdiği bir tutumdur. Bilhassa 20. yüzyılın başlarında ABD'deki muhafazakâr Presbyteryan akademi ve teoloji çevresinde ortaya çıkan bir harekettir. Adını Los Angeles Bible Enstitüsü tarafından 1909'da basılan, R.A. Torrey'in neşrettiği dört ciltlik *The Fundamentals* adlı kitabın başlığından alır. "Liberal Teology", "Higer Criticism" olarak adlandırılan Alman eleştirisi ve Darvinizm başta olmak üzere Hıristiyanlık için tehlikeli addedilen anlayışlara karşı, Ortodoks Protestanlığı savunma gayesiyle şekillenmiştir. 1910-1915 yılları arasında neşredilen *The Fundamentals* tehlikeli sayılan düşünce ve anlayışların geniş bir dökümünü verir. Katolisizm, Sosyalizm, Modern Felsefe, Ateizm, Eddyizm, Mormonism, Spiritualizm bunlar arsındadır. Geleneksel Hıristiyan öğretilerini savunmayı misyon edinen bir harekettir.

"Fundamentalist" sözcüğü, 1920'lerin başında kullanılmış ve kısa sürede yaygınlık kazanmıştır. Baptist John Roach Straton 1920'de çıkardığı gazetesine *The Fundamentalist* adını koymuştur. 1940'lı yıllarda özellikle Birleşik Devletler'de bu hareket gelişerek devam etmiş ve Evangelik harekete vücut vermiştir. 20. yüzyılın son çeyreğinde küresel bir mahiyet kazanan Fundamentalizm bir güvenlik sorunu olarak algılanmaktadır. Hıristiyan dünya için kullanıldığında müsbet içerik yüklenen kavram, diğer din ve toplumlar, özellikle Müslümanlar için kullanıldığında menfi anlam yüklenmektedir.

Dünya literatüründe Fundamentalizm üzerine önemli bir literatür oluşmuştur. Bunlara kabaca işaret etmek bile ciddi bir mesai gerektirir. Ancak bir çalışmaya işaret etmeden geçemeyiz. Bu çalışma The American Academy of Arts and Sciences'ın finanse ettiği 1987 yılında başlayan ve yedi yıl süren *The Fundamentalism Project* adlı çalışmadır. Dünyadaki büyük dinleri fundamentalist hareketler açısından inceleyen, dünyanın muhtelif milletlerinden iki yüzün üzerinde ilim adamının katkı verdiği beş ciltlik mücessem bir çalışmadır. Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hindu, Sih, Budist, Konfüçyüs dini ve Japon dinleri içinde ortaya çıkan akımlara yer verilmiştir. Kendinden önceki birikimi derleyen, son on yılda da bu sahadaki çalışmalara kaynaklık eden bu eserin editörlüğünü Marty, Martin E. ve R. Scott Appleby yapmıştır. *Fundamentalisms Observed* (1991); *Fundamentalisms and Society* (1993); *Fundamentalisms and the State* (1993); *Accounting for Fundamentalisms* (1994); *Fundamentalisms Comprehended* (1995) Chicago Üniversitesi yayınları arasında çıkmıştır.

Çağımız, küresel fenomenlerin, küresel sermaye ve organizasyonlarla ele alınıp incelendiği bir çağdır. Kökencilik, Fundamentalizm veya Selefilik –adına her ne denilirse denilsin– artık bu konu bir bilim alanı hâline gelmiş bulunmaktadır. Özel terminolojisi ve literatürü olan böyle bir konuda söz söylemek de yazmak da belli düzeyde bir ihtisası gerekli kılmaktadır. Biz Türkçe literatüre bir katkı sağlaması ve konu üzerinde yeniden düşünme imkânı sunması açısından böyle mütevazı bir sayıyla huzurlarınıza çıkıyoruz. Ele alınması gereken pek çok hususu, konu ağırlıklı olarak çıkan bu sayıya yansıtamadığımızın farkındayız.

"Kökencilik" sayımızda hocamız Hatiboğlu "Selef" kavramı üzerine yoğunlaşmakta ve İslam'ın klasik devrilerinde kavramın nasıl anlaşıldığına ilişkin

ufuk açıcı ve öğretici bir değerlendirme yapmaktadır. Baki Adam, Yahudi Fundamentalistlerin gelişimlerini ve temel ilkelerini; Mahmut Aydın, fundamentalizmin Hıristiyan Batı düşüncesinde bir hareket olarak nasıl ortaya çıktığını; Mehmet Ali Büyükkara, gücünü Selefilikten alan Vehhabi hareketini; Salih Özer, selefilik kavramının nakle yönelik belirli bir algılama ve yaklaşım biçimi olduğunu ele alıyor. Metin Özdemir, selef ekolünün kozmik dünyayı algılamalarıyla ilgili görüşlerini değerlendirerek Kur'an'ın bilimsel tefsirine ilişkin bazı yöntem ve anlayışların problematik yönlerine işaret ediyor. Mustafa Öztürk, 70'li yılların Türkiye'sinde ortaya çıkan Kur'ancılık-Mealcilik söyleminin temel görüş ve iddialarını kökenci bir tezahür olarak işliyor; M. Hayri Kırbaşoğlu, Selefi düşünceyi, kronolojik olarak ve coğrafi dağılımı ve çeşitlilik bakımından irdeliyor; Bir tek selefi tutum olmadığına vurgu yaparak konuya ilişkin bir bakış açısı sunuyor. Soruşturma bölümünde Mehmet Paçacı, İlhami Güler ve Sönmez Kutlu'nun kendilerine yöneltilen sorulara lütfettikleri cevapları bulabilirsiniz. Hasan Karaca'nın, kısa fakat kendine has üslubuyla dikkat çeken yazısını bulabilirsiniz. Mehmet Vural da bu sayımız için İslami kökencilik üzerine yerli ve yabancı kaynaklardan bir bibliyografya denemesi hazırladı. Bu sayının konu dışı tek yazısı, Kur'an'ın sembolik dilini konu alan Erkan Yar'a aittir. Klasik metin bölümünde bu sefer Erol Güngör'ü misafir ediyoruz.

Saygıdeğer okurlarımız!

Şimdiye kadar siz okurlarımızla sürekli geç buluşmanın ağırlığını hissediyorduk. İnşaallah bu sayıdan itibaren siz okurlarımıza zamanında merhaba demenin mutluluğunu birlikte yaşama azmindeyiz.

Dergimiz bu sayısı ile onuncu yılına giriyor. Dergimizin kapak ve iç tasarımında, şimdiye kadar bir değişiklik yapmamıştık. Okurlarımızdan gelen talepleri de dikkate alarak derginin tasarım ve iç mizanpajını belli oranda değiştirdik. Konuyla ilgili katkı ve eleştirilerinizi her zaman bizlere iletebilirsiniz. Ayrıca Türkiye Yazarlar Birliği, dergimizi 2006'da yılın dergisi ödülüne layık gördü. Hem Türkiye Yazarlar Birliği'ne hem de *islâmiyât*'ı bugünlere taşıyan siz okurlarımıza teşekkür ederiz.

2008 yılından itibaren dergimiz yeni on yıllık periyoda girmenin hazırlıklarını tamamlamak üzere. Konuyla ilgili olarak ikinci sayımızda sizlere detaylı bilgi sunacağız. 2007 yılı içerisinde çıkacak sayılarımız ve son yazı teslim tarihlerini aşağıda bulabilirsiniz:

Sayı 2: "Gericilik/İrtica" (15 Nisan 2007)

Sayı 3. "Gelenek(sel)cilik" (15 Ağustos 2007)

Sayı 4. "Yenilikçilik" (15 Ekim 2007)

Bu sayımızla birlikte bir kampanya çalışmasını da başlatmış bulunuyoruz. Dergimizi aksamadan takip etmek isteyen okurlarımızı, indirimli abonelik kampanyasına katılmak üzere davet ediyoruz. Konuyla ilgili bu sayının son iki sayfasını inceleyebilirsiniz.

"Gericilik/İrtica" sayımızda buluşmak üzere, saygılarımızla.

MAKALELER

İslâmiyât 10 (2007), sayı 1, s. 11-20

Editörden

Seleften Beklenen

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

Kur'an-ı Kerim'de birkaç yerde geçen *selef* kelimesi, "geçmişte yapılmış şey veya hareket" anlamında kullanılmakta ve ondan ibret alınması istenmektedir.

Arab lügatçılarından, Türk ülkesi Fârâblı Cevherî (ö. 393/1003) سلف الإنسان = *selefu'l-insān* tabirine *ecdād* anlamı verir. İbnu'l-Esîr ise (ö. 606/1210), *en-Nihāye* isimle hadîs lügatında

سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح.

cümlesiyle Sahabeden sonra gelen ilk nesli, selef-i sâlih olarak ıstılahlaştırır. Selefin, borç anlamındaki kullanılışı konumuz dışıdır.

İlk asırlara kadar inen İslami kaynaklarda da rastladığımız bu kelime, örnek alınması gereken bir önceki nesle teşmil edilerek kullanılmıştır. Mesela

Tâbiun için selef, Sahabedir; Tebe-i Tabiun için Tabiun ve Sahabedir ama, bu nesillerin üst sınırını belirlemede yine de kati bir fikir birliğine ulaşılabilmiş değildir.

"...خير القرون قرني ثم = En hayırlı devir Benimkidir, ondan sonra..." diye başlayan hadîs şeklindeki ibarelerde bazen iki, bazen üç, bazen dört neslin zikrediliyor olduğu mâlumdur. Bunlarla söylenmek istenen husus şudur: Peygamber sonrası devirlerde, İslami zihniyete ters düşen davranış ve fikirler görüldüğü takdirde, bunlar, örnek alınması gereken geçmiş devrin değerleriyle muhakeme edilerek değerden düşürülmeli, "bunlar ecdada yakışacak iş değildir" denilerek mahkum edilmelidir. Bu çerçevede bulabildiğimiz örnekler bizlere İslam fikir tarihinin gelişimi ve değişimi üzerinde müstesna değerde bilgiler sunmaktadır. Birkaç misalle aydınlatmaya çalışalım.

Mesela Kur'an-ı Kerim'i okuyan herkesin bildiği üzere 4. Nisâ suresinin 135. ayetinde, insanlığa değişmez düstur mahiyetinde bir emir vardır:

> Ey inananlar, kendinizin, anne babanızın ve yakınlarınızın aleyhine bile olsa doğruluktan ayrılmayın, zengin hakkında olsun, fakir hakkında olsun, şahidliği Allah için doğru yapın. Adalet konusunda heveslerinize uymayın...

Bu ayeti ilk dinleyenler tabii ki sahabelerdi ve anlamışlardı ki ana baba dahil, en yakın akrabanın birbirleri hakkında şahidlik yapmalarında rahatsız edici hiçbir gayr-ı tabiilik, hiçbir sakınca yoktur. Ne var ki müslüman toplumun sosyal değişimi, daha ikinci nesilde bu ebedî Kur'an prensibinde tesirini göstermekten hâlî kalmayacaktır. Tâbiî neslinin en büyük âlimlerinden İmâm-ı Zuhrî (52-124/672-742) işbu acıklı durumu şöylece tesbit ediyor:

> كان ذلك فيما مضى من السنة في سلف المسلمين...
>
> [Yakın akrabanın birbirine şahidliği] müslümanların selefi indinde Sünnet'ten idi... Müslümanların sâlih selefi, babanın oğlu hakkında, oğulun babası hakkında, kardeşin kardeşi hakkında, kocanın hanımı hakkında şahadette bulunmasını mahzurlu görmüyordu. Sonra insanlar değişti bu şahadet de tahdid edildi.[1]

Hz. Peygamber'in vücuda getirmek istediği ideal İslam toplumunun onun vefatından bir çeyrek asır geçmeden ne hâllere geldiği düşünülecek olursa, günümüzde hâlen camilerin mevcud oluşuna şükretsek yeridir. Ne var ki İslam toplumunda sonsuz derecede değişken bir fikir hareketliliğinin sebebini başka yerde değil, yine İslam'ın yapısında aramak gerekir. Zira Kur'an'ın istediği toplum, beşer hayatının her yönüyle meşguliyetini gerektirdiği için müslüman dünyasının sosyal değişiminin de o nisbetle çeşitli ve renkli olması kaçınılmazdı. Gayr-ı müslim

[1] Taberî, *Tefsîr*, V. 322.

dünyanın din anlayışıyla bu durumu takdir edebilmek kolay olmasa gerektir. Geçmiş sayılarımızda da defaatle belirttiğimiz üzere[2] kadîm İslam düşüncesinde dinden ayrı bir saha bahis konusu olmamıştır. Hiçbir müslüman, böyle bir ayrım yapmamış, sadece bir şeyin İslam'a uygun veya değil olduğunu düşünmüştür. Bu hususu insaflı müsteşrıklar bile ifade ederler. Mesela, Muâviye'nin vefatından sonra (60/680) çıkan hilafet kavgalarından bahsederken meşhur Alman müsteşrık J. Wellhausen (1844-1918) şöyle diyor:

> Bizim için tamamiyle siyasi olan hak ve meşruiyet meselesi ise, filvaki teokratik İslam için dine dahil idi. Müddeilerin taleb ettikleri hak, dinî sebeblere dayanıyor ve Yezîd, dinî sebeblerle hilafete gayr-ı lâyık add ve ilan ediliyordu.[3]

İşte İslam'ın bu hususiyetiyledir ki Peygamber sonrasında hızla gelişen siyasi ve ictimai durumların doğurduğu fikrî cereyanlar da hep dine dahil olarak mütalaa edilmiştir.

Aşağıda bu çizgi çerçevesinde vereceğimiz bazı misallerde selefin sahib olduğu önemin ortaya çıkarılabileceğini zannediyoruz. Önce şu tarihî gerçekleri ana hatlarıyla hatırlatalım.

Hz. Peygamber'in vefatının 24. senesinde İslam'ın 3. halifesi Hz. Osman, namazında orucunda dindaşları tarafından katledilmiştir (35/656). Daha senesi geçmeden katillerin cezalandırılması davasıyla Cemel harbinde cennetlik vasfındaki sahabiler birbirleriyle harbe tutuşmuşlardır. 36/657 senesinde Muâviye-Ali hilafet mücadelesi Sıffin sahrasında yine oluk oluk müslüman kanı akıtılmasına sebeb olmuştur. Beş sene sonrasında seçimli hilafet devrinin saltanata dönüştürüldüğüne şahid olunmuştur. Devamı önlenemeyen siyasi çatışmaların müteakiben fikrî cereyanlara kapı açmaması hiç düşünülebilirmiydi? İşte bu imkânsızlık neticesindedir ki ileriki senelerde asırlarca yaşayacak bir Hariciye hareketi ortaya çıktı. Şia cebhesi teşekkül etti. Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie cereyanları dalbudak saldı. Bunların yanı sıra İslam fıkhını teşkil zaruretiyle mezhebler vücud buldu. Bütün bu siyasi-fikrî akım sahiblerinin karşılıklı mücadeleleri bazen çok kanlı sonuçlar bile doğurdu, ki bunların ilmî ölçülerle aydınlığa kavuşturulması hizmeti bugün İslam'ın istikbali açısından kaçınılmaz bir zaruret teşkil etmektedir. Biz şimdilik konumuzla ilgili bazı örnekler sunmakla yetinelim.

Hicretten on sene önce doğmuş ve Hz. Peygamber'e hizmetle şereflenmiş bir sahabi vardır: Enes ibn Mâlik. Bu zat 90/709 senesinden sonra vefat etmiş olmakla, ilk asrın bütün çalkantılarını yakinen yaşamış, ümmetin geçirdiği müdhiş değişmeye bizzat şahid olmuş birisiydi. Onunla 40 sene birlikte olduğu söylenen Basralı bir Tâbiî âlim Sâbit ibn Eslem el-Bunânî (ö. 127/744) şahidi olduğu bir vakayı şöyle anlatıyor:

Cuma günü [Basra camiinde] Enes ile beraberdik. [Vali] Haccâc (ö. 95/714) [hutbesini pek uzatarak] namazın zamanını geciktirdi. Enes dayanamayıp ayağa kalktı, ikazda bulunmak istiyordu. Yakınları, kendisinin ve çocuklarının başlarına gelecekten korkarak onu engellediler. Enes daha sonra atına binip [Basra yakınındaki] Zâviye'ye doğru hareket etti. Yolda şöyle dedi.

والله ما أعرف شيئًا مما كنا عليه على عهد النبي(ص) إلا شهادة أن لا اله إلا الله.

Vallahi görüyorum Lâilâhe illâllâh demenin dışında Hz. Peygamber devrinden bir şey kalmamış!

Refakatindekilerden birisi sordu: Namaz damı yok? Enes [Haccâc'ın yaptıklarına telmihan] şu cevabı verdi:

قد صليتم الظهر عند المغرب أفتلك كانت صلاة رسول الله (ص)؟

Yahu öğleyin kılınacak namazı akşam vakti kıldınız. Hz. Peygamber'in namazı böylemiydi?[4]

Haccâc'da görülen bu selefe aykırı davranış Enes'e o kadar dokunmuş olmalıdır ki, daha sonraları onu Şam'a giderek halife Velîd ibn Abdilmelik'e (hilafeti 86-96/705-715) şikâyette bulunuyor görüyoruz.

Enes'i Şam'da Sahabe sonrasının en büyük âlimlerinden İbn Şihâb-i Zuhrî (ö. 124/742) ziyarete geliyor. Enes, ağlar hâldedir. Zuhrî sebebini soruyor. Karşılık aynı:

لا أعرف شيئًا مما أدركتُ إلا هذه الصلاة وهذه الصلاة قد ضُيِّعَتْ.

Hz. Peygamber devrinden kala kala bir namaz kalmıştı, o da bozuldu.[5]

Bu ifadelerinde Hz. Enes her ne kadar ifrata kaçmış ise de, kaynaklarda görülen pek çok benzer beyanlar İslam'ın ilk asrında idari-sosyal hayatın pek öyle sanıldığı gibi olmadığını göstermekten hâlî değildir. Müslüman toplum, giderek yabancı kültürlerin de istilasıyla her çeşit hayatı fiiliyata döker hâle gelmişti. Bugün Türkiyeli bir müttaki müslümanın gözündeki mukaddes Mekke ve Medine ile, ilk asrın sonlarının eğlenceli Harameyn'ini bağdaştırmak hayal olsa gerektir. Misal olsun diye hatırlatalım ki İran'ın fethinden sonra Mekke'ye gelen İranlı esirler Arablara çalgılı musiki talim etmekte ve mesela Medine'nin meşhur muğannisi âlim Tuveys (11-92/632-711), ud eşliğinde söylediği şarkılarla Ubeydullâh ibn Sureyc'i (ö. 98/716) kendine hayran bırakabilmektedir. Edebiyat mahfillerinin yanı sıra Peygamber devrini kültürel açıdan ihyaya çalışanların pek çoğunun sesine de kulak veren yoktu. Zira idare bu zatlarda, ilim-amel birliği görmüyordu. Emevilerin âlim halifesi Abdulmelik (hilafeti 65-86/685-705) bakınız 75/695 senesi haccında Medine'de yaptığı konuşmada neler söylemiştir:

[4] İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, 2001 baskısı, V. 339-340 (Leiden ve Beyrut basımlarında yoktur).
[5] *Ṣaḥīḥ-i Buḫārī*, r. 530.

> Ben [Hz. Osman gibi] biçare, [Muâviye gibi] yumuşak [Yezîd gibi] fikri kıt halife değilim. Ben bu ümmeti, bana karşı davranışınız düzelinceye kadar, ancak kılıçla tedavi ederim. Siz bize ilk Muhacir [Sahabenin] işlerini öğretiyorsunuz ama onlar gibi hareket ettiğiniz yok. Bize Allah'tan korkmayı [takvayı] emrediyorsunuz da kendinizi unutuyorsunuz. Vallahi birisi, bundan böyle Allah'a takvada bulunmamı isterse boynunu vururum.[6]

Hatırlayalım ki Abdulmelik bu hutbeyi dokuz yıl Mekke-Medine'de hatifelik yapmış İbnu'z-Zubeyr'i Haccâc eliyle 73/692'de ortadan kaldırdıktan iki sene sonra yapmaktadır. O Haccâc ki, Sünni tabakatlar ona hem zalim demekte, hem de onun fasih beliğ bir fakih olduğunu, hadîs rivayet ettiğini Kur'an'ı harekelediğini söylemeden geçememektedirler. Haccâc mesela şu iddiadadır:

> أن طاعة الخليفة فرض على الناس في كل ما يرومه.

> Halifenin her arzusuna itaat etmek insanlar üzerine farzdır.[7]

Acaba Ehl-i Sünnet akaidini ortaya koymak için *Kitābu's-sunne*'ler kaleme alan pek çok muhaddis fakih itaat konusunda Haccâc'dan farklı bir şeymi söylemektedirler?[8]

Gerçi, baştakilerin zulümlerine karşı çıkma bedelinin pek ağır ödendiğini bilen ve yaşayan âlimlerin ehven-i şerreyn olarak gördükleri bu itaat çözümünü belli bir zaman ve şartlar için kabullenmek akıl kârı ise de, bu söylediklerini İslam'a mal etmenin hiçbir mazereti olamazdı.

Ne var ki, pek çok sünni otoritenin zalim idareciler karşısında susturulan dilleri, meselelere fikrî planda yaklaşan düşünürlere karşı hiç de kilitli kalmış değildir. Zira onlardan bekleyebilecekleri bir tehlike yoktu, konuşabiliyorlardı. Kitab ve Sünnet'e dayalı fikirlerine aykırı görüş beyan edenleri, görüleceği üzere kafirlikle, zındıklıkla damgalamaktan hiç çekinmediler. Sanki bu fikir tahammülsüzlüklerine örnek aldıkları bir selef varmış gibi! "Kur'an mahluktur" diyen bir Ca'd ibn Dirhem'i Emevilerin meşhur valilerinden Hâlid el-Kasrî (66-126/686-743), Vâsıt şehrinde, kurbanlık yerine bir hayvan gibi boğazlıyor ve buna isyan eden Ehl-i Sünnet âlimi çıkmıyor! Bu hâdise İbn Teymiyye'nin naklettiğine göre:

> على عهد علماء التابعين وغيرهم من علماء المسلمين.

Tâbiîlerin ve daha sonraki müslüman âlimlerin devrinde cereyan ediyor ve bu âlimler حمدوه على مافعل وشكروا ذلك Kasrî'yi bu hareketinden dolayı övüyor ve kendisine şükranlarını sunuyorlar.[9]

[6] İbnu'l-Esîr, *el-Kāmil*, IV. 391-2.
[7] *Tehzību't-tehzīb*, II. 210.
[8] Mesela bkz. el-Lâlekâî'nin Ahmed ibn Hanbel'in itikadı hakkındaki nakilleri s. 180.
[9] *Mecû'u'l-fetāvā*, XII. 350.

Bir yüz sene sonrasının büyük Hanefi fakihlerinden Bişr İbn Gıyâs el-Merîsî (ö. 218-833) aynı suçu işleyenlerdendi. Bu ehl-i takvadan olan âlim öldüğünde kimse cenazesine gelmemiştir. Zira selefin zamanında olmayan görüşleri benimseyenlere uygulanacak yönetmelik bazı fıkıh-hadîs âlimlerince hazırlanmış hâldeydi:

> Hanımları boştur.
>
> Mirastan mahrumdurlar.
>
> Şahidlikleri kabul görmez.
>
> Cenazeleri ortada kalacaktır...[10]

Dikkat edilmelidir ki İslam'ın idari yapısını bozanlara karşı aynı çevrelerden kesilmiş hiçbir ceza bilmiyoruz. Yönetmelik sadece silahsız düşünürlere işlemektedir. İşletenler arasında anlı şanlı fakihler bile vardır. Misalimiz, Irak'ın müctehid müftüsü Ebû Sevr İbrâhîm ibn Hâlid (170-240/786-854). Bu zat, Ahmed ibn Hanbel'in yarım asırlık arkadaşıdır. Önce Hanefiymişler, İmam-ı Şâfî'î ile görüştükten sonra hadîsçilere iltihak etmişler.[11]

Şimdi bu şöhretli ismi yakından tanıyalım. Lâlekâî (ö. 418/1027) şöyle naklediyor:

> Ebû Sevr'e "Kaderiyye kimdir?" diye sorulunca şu cevabı verdi:
>
> Bunlar, "kulların fiillerini Allah yaratmamıştır; günahları kullarına takdir etmemiş ve yaratmamıştır" diyenlerdir. Bu görüşte olan Kaderiyyenin arkasında namaz kılınmaz, hastaları ziyaret edilmez, cenazelerine katılınmaz, tevbeye davet edilirler: Ederlerse ne âlâ. Etmezlerse boyunları vurulur.[12]

Boyunları vurulacak olanlar, mesela Kâbe'yi taşlayıp yakanların cezasını, Allah'a değil, insana kesen, Allah'ın böyle işlerden münezzeh olduğunu söyleyen Kaderiyye idi. Ne yazık kı onlara kılıcı layık görenler zalimlerin faaliyetine çanak tuttuklarının farkında değillerdi. Madem ki selefte böyle bir düşünce yoktu, vuracaktın söyleyeni. İşin bize en ağır gelen tarafı, İslam kültürüne yaptıkları hizmetleri unutulmayacak olan büyük isimlerin sahnede yer aldıklarını görüyor olmaktır.

Taberî (ö. 310/923) gibi bir allâmeden aşağıdaki bir hükmün çıktığını okuyan, titremez de ne yapar?

> من قال القرآن مخلوق معتقداً له فهو كافر، حلال الدم والمال
>
> لايرثه ورثته من المسلمين يستتاب فإن تاب والاضربت عنقه
>
> Kim inanarak Kur'an mahluktur (yaratılmıştır) derse kafir olur. Kanı ve malı helaldır, müslüman veresesi malını alamaz. Kendisi tevbe etmeye çağrılır. Ederse ne âlâ, etmezse boynu vurulur.[13]

[10] Lâlekâî, s. 353-6.
[11] *Târîḫ-i Bağdâd*, VI. 67.
[12] r. 319.
[13] Lâlâkî, r. 514.

Bu dehşetengiz beyanlara hele şükür nadirattan da olsa bazı allameler karşı çıkmışlardır da kalplerimiz biraz olsun teselli bulmuştur.

Yukarıda ismi geçen Merîsî'nin katline bile fetva verenlere katılmayanlardan birisi, Hanbeli mezhebinden, İbn Teymiyye'nin talebesi Zehebî'dir (ö. 748/1348). Bu insaf sahibi Türkmen allâme tarihçi, Merîsî'ye tahsis ettiği terceme-i hâlin sonunda[14] ondan beş yüz sene sonra, şunları söyleme ihtiyacı duymuştur:

> Kim bir bidatle tekfir edilse, isterse bu bidat pek mühim olsun, o kimse asıl kafir gibi değildir: Yahudi, Mecusi de olmaz. Allah'a, Resulüne, kıyamet gününe inanmış olan, oruç tutan, namaz kılan, hacceden, zekat veren bir kimse, isterse ağır cürümler işlemiş, sapıtmış ve bidat çıkarmış bile olsun, Peygamber'e karşı gelen, puta tapan, şeriatlere sırt çevirip kafir olmuş kimse gibi değildir. Biz yine de bidatlardan ve bu yola sapanlardan Allah'a sığınırız.

Zehebî'miz doğru söylüyordu. Fikir üretenleri kesip biçmek yerine, onlara Peygamber zihniyetinin örnekleri sunulmakla yetinilseydi, bu, ancak müslüman dünyasının hayrına olurdu. İmâm-ı A'zam'ın muasırı İmâm-ı Evzâî, kafasını attıran Ehl-i Rey'e karşı silah çekilmesini değil (عليك بآثار من سلف) selefin verdiği bilgilerle hayatı düzenleme tavsiyesi yapıyor.[15]

Hadis sultanlarından Sufyân-ı Sevrî (97-161/715-778) aynı muhataba karşı şöyle demekle yetiniyordu:

> إنما الدين بالآثار ليس بالرأي.
>
> Din ancak hadis kaynaklarından öğrenilir, reyle, akılla değil.[16]

Medine'nin meşhur âlimi İmâm-ı Mâlik de (95-179/713-795) aynı yolu gösteriyordu.[17]

İkinci asrın başlarında yaygınlaşan kelami düşünce sahiplerine İmâm-ı A'zam'ın davranışı yukarıdaki âlimlerden farklı değildi.

Hanefi fıkhını ilk toplayan olması dolayısıyla kendisine *el-Câmi'* lakabı verilmiş olan Merv kadısı Nûh ibn Ebî Meryem (ö. 173/789) hocası İmâm-ı Ebû Hanîfe'ye (80-150/699-767) soruyor:

> ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض و الأجسام
>
> Birtakım adamlar arazlar ve cisimler konusunda kelam ederek yeni bir şeyler söyler oldular ne dersin?

Ebû Hanîfe'nin cevabı şudur:

> مقالات الفلاسفة عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة

[14] *Nubelâ*, X. 202.
[15] *Şerefu aṣḥâbi'l-ḥadîṣ*, r. 8.
[16] *A.k.*, r. 5.
[17] *Age.*, r. 7.

> Bunlar filozofların görüşleridir. Sana düşen esere (Hz. Peygamber'den menkul sözlere) ve Selefin yoluna gitmektir. Aman ha İslam'a aykırı her yeni çıkarılan şey bidattir.[18]

Kelam tarihinin bildirdiği üzere, daha hicri ikinci asırda vücut bulan ve renklerin, cisimlerin mahiyeti hakkında söz eden bazı filozoflar bunları Allah'a da nisbet etmeye kadar gitmişler. Kur'an ve sünnet kültürünü yeterli sayan âlimler ise bu kaynakların dışındaki bilgilere itibar etmemeyi tercih etmişler ve bu davranışlarına "selefin yolu" demişlerdir. Aykırı görüşte olanları boğazlamak gibi bir düşünceleri olmamıştır.

Bu büyük isimlerin tavsiyelerini tutanlar, ileriki asırlarda gördükleri yanlışlıkları, yaşadıkları bozuklukları selefin tatbikatını örnek alarak teşhis etmeye ve vatandaşlarını doğru gördükleri çizgiye çekmeye çalıştılar. İşbu zatların cildler dolduran mesaisini bugün şükranla karşılayıp onlardan hakkıyla istifade etmek müslüman kültür adamlarından beklenen en mühim hizmetler cümlesindendir. Burada onlardan bir misal vererek bu sayıdaki yazımı bitirmek istiyorum.

6/12 asırda Bağdad'da yaşamış, pek çok sahada pek çok eser vermiş söhretli Hanbeli bir âlim vardı: İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201). Yazdığı yüzlerce kitab arasında ilim ve âlimlerin tenkidine tahsis edilmiş *Telbîsu İblîs* isimli eserinde, kendinden önceki veya yaşadığı devirde İslam esaslarına aykırı bulduğu her çeşit düşünce ve davranışı şeytani kaynaklı göstermekte ve bunların doğrularını göstermeyi hedeflemektedir. İbnu'l-Cevzî'nin barışık olmadığı zümrelerden birisi, mesela yollarını şaşırmış saydığı sofilerdir.

Erbabınca mâlum olduğu üzere 2/8. asır İslam dünyasında görünür hâle gelen tasavvufi cereyanların ilk temsilcisi zahid âlimler, kendilerine kaynak olarak Kur'an ve Sünnet'i alıyorlar; bunların dışındakilerin muteber sayılamayacağını söylüyorlardı. Mesela tasavvuf dünyasının ilk imamlarından Cuneyd-i Bağdâdî (ö. 298/911) şöyle diyor:

Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve Ebû Sevr (İbrâhîm b. Hâlid ö. 240/854) gibi, ben de hadisçiler mezhebince fıkıh öğrendim. Hâris-i Muhâsibî (ö. 243/857) ve Seriyy-i Sekatî (ö. 253/867) ile sohbette bulundum. Kurtuluşumun sebebi budur. Bu (tasavvuf) ilmimiz Kur'an ve Sünnet'le kayıdlıdır. Kur'an, hadis ve fıkıh bilmeyen kimseye iktida edilmez (uyulmaz).[19]

Aynı çerçevede olarak bu düşünceyi, tasavvuf yolunu Neysabur'da ilk defa izah etmiş olan Ebû Hafs (ö. 264/877) şöyle ifade eder.

من لم يزن أفعاله وأحواله بالكتاب والسنة... فلا تَعُدَّه في ديوان الرجال.

> Bir kimse yaptığı işleri, bulunduğu durumları Kur'an ve Sünnet'e göre ölçmezse... onu muteber kimselerden saymayın.[20]

[18] *Ẕemmu'l-kelām*, 194a; IV. 213, r. 1015.
[19] *Ṭabāḳāt-ı Subkī*, II. 273-4. Krş. *Ḥilye*, X. 255; *Tārīḫ-i Bağdād*, VII. 243 (yeni baskı VIII. 170).
[20] *Telbīs*, s. 163; *Nubelā*, XII. 512.

Bu kabil beyanlara İbnu'l-Cevzî'nin katılmaması söz konusu değildi, ama kendilerini o sôfi büyüklerinin müridlerinden sayan zahidlerin çarpık fikirlerine sessiz kalması da mümkin değildi. Zira bunlar selefin düşüncesiyle taban tabana zıt manzara gösteriyorlardı. Mesela sôfiyye arasında, sonradan ortaya çıkmış tevekkül anlayışı bu kabildendi. Bir temsilcisini tanıyalım:

Ebû Abdillâh Muhammed ibn Ahmed ibn Sâlim (ö. 297/910).

Bu zat, altmış sene sohbetinde bulunduğu Sehl-i Tusterî'nin (ö. 283/896) müridi ve varisi idi. Şeyhinden sonra tarikatın isim babası oldu.

İbn Sâlim'in, tasavvufun temel ıstılahlarından birisi olan tevekkül hakkındaki düşüncesi ilgili eserlerde vardır. Biz burada bunun tafsilatına girmeden, sadece tevekkül-kesb ilişkisiyle ilgili tenkide uğramış bir iddiasına dokunacağız. Luğat mânâsıyla kesb, "çalışarak bir şey elde etmek" demekse tevekkül de "her şeyde Allah'a dayanmak"tır. Birisi İbn Sâlim'e soruyor:

أنحن مُستَعْبَدُونَ (متعبدون) بالكسب أم بالتوكل

> Bizler kulluğumuzu kesb ilemi yoksa tevekkül ilemi yapmakla emrolunduk? Yani sôfiler olarak rızkımızı kendimiz mi kazanalım, yoksa Allah'a tevekkül edip O'ndanmı bekleyelim?

demek istiyor. Aldığı cevab şu:

التوكل حال رسول‌الله والكسب سنته

> Tevekkül, Hz. Peygamber'in hâlidir, kesb ise Sünnet'i. Tevekküle takat getiremeyen yani Hz. Peygamber'in kemâl derecesine erişemeyen zaif kimseler için kesb, Sünnet kılınmıştır. Tevekküle takati olana ise kesb katiyyetle gayr-ı mübahtır.[21]

İbnu'l-Cevzî bu noktada İslami kültürünü devreye sokacak ve bu sofimize dersini verecektir. Şöyle diyor:

> Bu sözler, tevekkülün mânâsını anlamamış, onu, iş görmeyi terk etmek, uzuvlarının çalışmasını tâtil etmek zannetmiş birtakım kimselerin lafıdır. Evvelce açıkladık ki tevekkül kalbî bir iştir, uzuvların çalışmasına engel değildir. Eğer her çalışan mütevekkil olmasaydı peygamberleri mütevekkil saymamak gerekirdi.

diyor ve peygamberlerden, Sahabeden, Tâbiundan çalışan isimler vermeye geçiyor:

> Âdem, çiftçi idi; Nuh ve Zekeriyya, marangoz; İdris, terzi; İbrahim ve Lut, ziraatçı; Salih, tüccar....
>
> Sofiyyeye derler ki "Ailemi neyle geçindireyim?" Alacağın cevab "اشركت = Şirke battın", olur. Ticaret etmeye gidenden sorsan "O mütevek-

[21] Sulemî, *Ṭabaḳāt*, s. 414-5; Şa'rânî, I. 99; Munâvî, IV. 573.

kil ve itkan sahibi değil", derler. Bütün bunlar tevekkül ve yakinin anlamını bilmediklerinden ileri geliyor. Selef ise çalışmayı emrederdi (وكان السلف ... يأمرون بالكسب).[22]

Aziz okuyucum,

Yazdığım bu kadar sahifeyi okuduktan sonra belki benimle birlikte siz de diyeceksinizdir ki "Herhâlde son asırların Selefiyye hareketinden bahsetmeye, artık zaman zemin kalmadı." Ben, ileride inşaallah, diyorum ve okuyucularımdan, çokça dile getirdiğim bir temennimi tekrarlayarak ayrılmak istiyorum. Onlar da biliyorlar ki İslam fikir dünyası olarak, bir an önce, geçmiş kültür kaynaklarımızın ilmî yayınlarını tamamlayıp onları külli bir arıtım ve değerlendirmeye tâbi tutmak zorundayız. "Evlere sığmayan bu kadar yayın yetmiyormu?" diyecek olanlara, şahsen, evet yetmiyor, diyeceğim. Son senelerde, mesela Yemen'e gitmiş genç ilim adamlarımızdan öğrendim, oralarda, henüz ilim dünyasının tanımadığı bir İslami kültür hazinesi yatmaktadır. Cenab-ı Hak'tan bu yolda çalışacak nesiller lutfetmesi duama sizler de âmin deyiniz. Ve's-Selam.

[22] *Telbîsu İblîs*, s. 272-3

islâmiyât 10 (2007), sayı 1, s. 21-32

Yahudi Fundamentalizmi

BAKİ ADAM
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İsrail Yahudi toplumunun dinle ilişkisi, geleneğe vurgu yapan Ortodoks hahamların belirlemiş olduğu kurallara bağlı olan dindarlar, dinî geleneği, haham otoritesini tanımayan, buna karşılık doğum, evlenme ve ölüm gibi nedenlerle bazen sinagoga giden, senede bir kere Yom Kipur orucunu tutan, Fısıh yemeğine katılan ve Hanuka mumları yakan hilloniler (laik) ve hiçbir dinî faaliyette bulunmayan Yahudiler olma üzere üç grupta kendini göstermektedir. Bu grupların Yahudi nüfus içindeki oranı tam olarak belirlenememekle birlikte, İsrail Yahudilerinin %45'inin hilloni, %30'unun dindar, kalan %25'lik oranın ise dindar olmadığı tahmin edilmektedir.[1]

[1] http://www.trincoll.edu/depts/csrpl/RINVol2No3/Israel's%20Religion%20Wars.htm

Dindarlar, belirgin olarak iki farklı gruba ayrılmaktadır. Bunların en aşırıları genel olarak 'Harediler' (*Haredim*) olarak isimlendirilmektedir. Daha ılımlı olanlar ise dindar milliyetçi (*datit le'ummit*) olarak nitelendirilmektedir. Dindar milliyetçiler, başlarına takke benzeri örülü kipa (*kipat serugot*) taktıkları için 'örgülü takkeliler' olarak da isimlendirilirler. Harediler ise genellikle siyah kipa (takke) ya da şapka giyerler. Bunun yanında, dindar milliyetçi Yahudiler modern kıyafetleriyle siyah giyinen Haredilerden kendilerini ayırt ederler.

Harediler, kendi aralarında Aşkenaz ve Sefarad olarak ikiye ayrılmış durumdadır. Doğu Avrupa kökenli Aşkenaz Harediler Yahadut Ha'Torah isimli siyasal bir partinin şemsiyesi altında örgütlenmişlerdir. Buna karşılık Haredilerin diğer kolu Sefaradlar da Şas Partisi'ni kurmuşlardır. Dindar milliyetçi Yahudilerin partisi, kökeni Mizrahi hareketine dayanan Mafdal'dır (Ulusal Dinî Parti). Yahudi fundamentalizmini bu iki grup, yani Haredilerle dindar milliyetçiler temsil etmektedir. Bu fundamentalist grupların temel düşünce yapısını Mesih, Kutsal Toprak, İsrail Devleti ve Kudüs oluşturur.

Yahudi fundamentalizmi, 19. yüzyılda doğu ve orta Avrupa'da yükselişe geçen anti-semitizm ile Yahudiler arasındaki dinî reforma, sekülerleşmeye, Haskala hareketine (Yahudi aydınlanması) ve Siyonizme bir tepki olarak önce Almanya ve Macaristan'da, daha sonra da diasporanın diğer bölgelerinde Aşkenazlar arasında görülmüştür.[2] 19. yüzyılın sonlarında, Baal Şem Tov'un (1698-1760) öğretilerinden beslenen Hasidilerle, Litvanyalı Ortodoks hahamların öğretilerinden etkilenen Musarlar ve Samson Rafael Hirsch'in (1808-1888) liderliğindeki "Torah im Dereh Eretz" (Ülke Yoluyla Torah) hareketi taraftarları anti-semitizme çözüm olarak sunulan Siyonizme şiddetle tepki göstermişlerdir. Onlara göre Siyonizm, yalancı mesihlerden bile daha zararlı ve yanlış bir düşünceydi. Onların gözünde Siyonistler, ateistler ve maskilimle (Yahudi aydınlanmacısı) aynıydı. Dindar Yahudilere göre, kutsal topraklara (Sion'a) dönüş ilahî planın bir aşaması olduğundan laik Siyonizmin bu planda yeri yoktu. Anti-semitizm de, laik bir devletin kurulmasıyla çözümlenebilecek bir şey değildi.[3] Siyonizm karşıtı dindarlar, Siyonizm muhalefetini koordine etmek amacıyla 1912'de o zamanlar Almanya'ya ait olan Kattowitz'de Agudat İsrail (İsrail Federasyonu) örgütünü kurdular. Örgütün amacı, Yahudi sorunlarına Tevrat ışığında çözüm üretmekti.

1914 ila 1939 yılları arasında Hasidi rabbilerin çoğu Agudat İsrael'le birlikte hareket etti. Siyonizme karşı tutumları negatif olduğundan, Yahudi Ajansıyla işbirliğine hiçbir zaman yanaşmadılar. Fakat paradoksal olarak Hasidiler, aynı zamanda Siyon tutkunu idiler. Hatta Hasidi bir

[2] Richard T. Antoun, *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic, and Jewish Movements*, AltaMira Pres, USA 2001, s. 19.

[3] Johnson, *A History of the Jews*, Harper-Row Publishers, USA 1988, s. 402-403.

rabbi "Diasporada Hasidiler arasında bir rabbi olmaktansa kutsal topraklarda bir işçi olmayı tercih ederim."[4] demişti. Bu paradoksal durum, İsrail'in kuruluşundan sonra dindarların Siyonizm karşısındaki tutumlarında birtakım değişimlere de yol açtı. Bunda, bu tarihten önce yaşanan bazı olayların ve meydana gelen gelişmelerin de etkisi vardı. 1929 Arap isyanı sırasında Safed ve Hebron'da Haredilerin öldürülmesi ve takip eden yıllarda Almanya'da Nazilerin işbaşına gelmesi anti-Siyonits Harediler arasında krize yol açmıştı. Moshe Blau'nun (1885-1946) öncülük ettiği Harediler, Siyonistlere karşı katı tutumunun yumuşatılmasının yollarını aramaya başladılar ve daha ılımlı bir tutum içerisine girdiler.[5] Örneğin kendileri Siyonist olmamakla birlikte Habad (Lubaviç) Hasidileri, aktif olarak İsrail Devleti'ni kutsal topraklar bağlamında desteklemeye başladılar. Hatta Habad'ın yedinci kuşak lideri Rabbi Menachem Mendel Schneerson (1902-1994) daha da ileri gitti, 1967'deki Altı Gün Savaşı'nda İsrail'in işgal ettiği toprakların geri verilmesine karşı şiddetli bir tepki gösterdi. Hasidi lider, işgal altındaki toprakların geri verilmesinin yanı sıra bu topraklarda yaşayan Araplara otonomi verilmesini öngörebilecek bir anlaşmaya da karşı çıktı.[6] Habad'ın geleneksel anti-Siyonist yaklaşımıyla bağdaşmayan bu tutum, Rabbi Schneerson'a göre bir çelişki değildi. Habad'ın İsrail Devleti ile ilgili düşüncesi geleneksel Haredi yaklaşımla aynıydı. Ona göre laik bir Yahudi devleti, dindar Yahudilerce yönetilemezdi. Hem laik olduğu için, hem de geleneksel kurtuluş inancındaki hiçbir aşamayı teşkil etmediği için, devletin kendisi dinî anlamda hiçbir öneme sahip değildi. Bununla birlikte, içinde bulunulan dönem Mesihi dönem olduğundan, kazanılan topraklardan çekilmek doğru olmayacaktı. Çünkü bu topraklar, Yahudilere Tanrı tarafından vaat edilen kutsal topraklardır ve ancak bu topraklara sahip olunduğunda Mesih gelecektir.[7] 1948 Bağımsızlık Savaşı, Altı Gün Savaşı, komünizmin çöküşü ve 1991'deki I. Körfez Savaşı gibi gelişmeler, Mesihi çağın işaretleridir. Bu düşünce biçimiyle Habad, Mesihçi fundamentalist bir hareket kimliğine bürünmüştür.[8]

İsrail ve kutsal topraklar, Habad'ın karizmatik lideri Rabbi Menachem Mendel Schneerson için ikincil öneme sahipti. Onun temel önceliği, Yahudi toplumunun aşağıdan yukarıya yeniden Yahudileşmesi idi. Yeniden Yahudileşme için her yıl özel bir hedef belirleyen rabbi, bu hedefi gerçekleştirmek için bir kampanya başlatıyordu. Örneğin 1972'deki

[4] H. Rabinowicz, *A Guide to Hassidism*, Gr. Britain 1960, s. 133.

[5] Friedman, "Haredim and Paletinians in Jerusalem", *Jerusalem, a City and its Future*, Edit. M.J. Bereger and O. Ahimeir, Syracuse University Press, 2002, s. 236.

[6] Friedman, "Habad as Messianic Fundamentalism: From Local Particularism to Universal Jewish Mission", *Accounting for Fundamentalism: The Dynamic Character of Movements*, Edit. M.E. Marty-R.S. Appleby, The University of Chicago Press, 1994, s. 351; Shahak-Mezvinsky, s. 116.

[7] Friedman, *Habad as a Fundamentalism*, s. 351-52; Ebru Metli, *Hasidizmin Yahudi ve Öteki Anlayışı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 2006, s. 75.

[8] Friedman, *Habad as a Fundamentalism*, s. 353.

hedefi Tevrat okullarının sayısını artırmaktı. En kısa sürede Tevrat okullarının sayısını altmış bire çıkarmak için altmış bir komite oluşturmuştu. 1980'de, çocuklardan ailelerini dindarlaştırmaları için bir kampanya başlattı. "Evlenin, oğullarınız, kızlarınız olsun; oğullarınızı, kızlarınızı evlendirin. Onların da oğulları, kızları olsun. Orada çoğalın, azalmayın."[9] ayetini temel alarak aile planlamasına da karşı çıktı.[10] Schneerson'un Yahudileştirme kampanyalarında önem verdiği en önemli husus ise Yahudi dinî hayatında önemli bir yeri olan tefilin[11] bağlamayı yaygınlaştırmaktı. 1967'deki Altı Gün Savaşı öncesinde başlattığı bu kampanya hâlâ devam ediyor. Tel-Aviv, Londra, New York ve diğer şehirlerde meydanlara, caddelere tezgâh kuran Habad Hasidileri Yahudi olduğunu anladıkları kişileri tefilin bağlamaya çağırıyorlar. Bu kampanyanın amacı kitlesel arınmayı gerçekleştirmektir. Çünkü Şulhan Aruh'ta[12] belirtildiği üzere tefilin bağlamak, manevi arınmayı sağlar. Kabalistik Habad Hasidileri için manevi arınmanın daha başka bir önemi vardır. Onlara göre Yahudiler, Yahudi olmayan çevre içinde kirlenmiş bulunmaktadır. Yoldan geçen bir kişinin Yahudi olduğunu anlayan Habad Hasidileri hemen o kişinin çevresini sarıp onu Yahudi olmayanlardan izole ederek arındırmaya çalışırlar. Bütün İsrail'in (Yahudi toplumunun) arınmasına kendini adamış olan Habad Hasidizmi, böylece bir çeşit fundamentalist aktivizm geliştirmiş ve iyi organize olmuş bir kitlesel arınma hareketine dönüşmüştür. Habad günümüzde İsrail'de, parlamento dışı aşırı dinî grup olarak siyasi hayatta etkili olmaya devam etmektedir.[13]

Haredilerin önemli bir kısmını oluşturan Satmar Hasidileri ve onların en radikalleri Neture Karta'lar, Siyonizm karşıtlığını günümüzde hâlâ yüksek sesle dile getirmektedirler. Onlara göre, Tanrı devletinin Mesih'in gelişinden önce kurulması mümkün olmadığından, İsrail Devleti meşru değildir. Ancak Mesih'in gelişiyle var olabilecek İsrail Devleti'nin 1948'de Siyonistlerce kurulması Yahudilerin kurtuluşunu geciktirmiş, Tanrı ile İsrail halkı arasındaki ahiti bozmuştur. Satmar Hasidilerinin en önemli lideri Joel Teitelbaum (1887–1979), kadınların askere alınması, sosyal hayatta cinsiyet ayırımı gözetilmemesi, tarihî kutsal yerlerin tahrip edilmesi, laik okulların kurulması, Şabat'ın ihlali gibi uygulamalarına bakarak İsrail yönetimini dinî inancın altını oymakla ve halkı dinsizleştirmeye çalışmakla suçlamıştır. Rebbe[14] Teitelbaum'un İsrail karşıtı tavrı, 1967 Altı Gün Savaşı'nda İsrail ordusunun kazandığı başarıyı lanetlemesiyle doruk noktasına çıkmıştır. Teitelbaum'a göre, Siyonizmi kabul etmek ve onunla işbirliği içinde olmak, şeytana imanla eşanlam-

[9] Yeremya 29: 6.
[10] Gilles Kepel, *Tanrının İntikamı*, çev. Selma Kırmız, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 227-228.
[11] İçinde Tevrat'ın tevhid kelimesinin bulunduğu iki siyah kutucuktan oluşan bir ibadet malzemesi.
[12] Yahudi dinî hukukunun önde gelen temel kaynağı.
[13] Friedman, *Habad as a Fundamentalism*, s. 350-352.
[14] Hasidilerde rabbiye, rebbe denir.

daydı. Milliyetçilik ise gentilelerin (Yahudi olmayanlar) taklit edilmesinden başka bir şey değildir.[15] Satmar Hasidileri, İsrail Devleti'ne karşı bu düşmanca tutumlarına rağmen, Kudüs ve Bne Brak'ta iki yerleşim birimi kurmuşlardır. Fakat İsrail Devleti'ni bir küfür devleti olarak görmesinden dolayı grubun lideri hâlâ ABD'de yaşamaktadır.

İsrail'deki Satmar Hasidileri, liderlerinin görüşleri doğrultusunda, ülkenin siyasi hayatına katılmayarak seçimleri ve yönetimi protesto eden gösteriler gerçekleştirmektedir. İsrail Devleti kimlik kartını reddetmekte, askerlik hizmetini yerine getirmemekte, boykot eylemleri düzenlemekte, devletle uyumlu yaşayanları ise taciz etmektedirler.

Hasidi fundamentalislerin en radikal olanları ise Satmar rebbesinin (dinî lider) ruhani liderliğini kabul eden ve İsrail'de bugünlerde 'Ahmadinejad Yahudileri' olarak nitelendirilen Neture Karta'lardır. Netura Karta 'şehrin koruyucuları' anlamına gelmektedir. İsrail'de Kudüs ve Bne Brak'ta, Amerika'da New York'ta ve diğer birkaç ülkede mensubu bulunan Neture Karta, adını ve misyonunu *Kudüs Talmudu*'dan almıştır. Tevrat'ın konumunu ve otantik Yahudiliği savunma misyonunu üstlenen Neture Karta, Yahudilerin günahları sebebiyle kutsal topraklardan Tanrı tarafından sürgüne gönderildiğine, beşerî iradeyle zor kullanarak geri dönülmeyeceği konusunda Tanrı'ya söz verildiğine inanır. Neture Karta inancına göre Yahudi halkının kurtuluşu ve saadeti ancak Mesih önderliğinde gerçekleşebilir. Bu inanç çerçevesinde Neture Karta, Siyonizmin bütün biçimlerine ve İsrail Devleti'nin varlığına açıkça karşı çıkmaktadır. 1948'de İsrail Devleti'nin ilanından önce İngiliz manda yönetiminin çekilmemesi için talepte bulunan bu grup,[16] İsrail'e karşı düşmanca tutumunu bütün katılığıyla devam ettirmiş, 1991 Madrid Konferansı'nda Filistin heyetinin yanında olmuştur. Grubun lideri Haham Moshe Hirsch, daha sonra kurulan Filistin hükümetinde Yahudilerden sorumlu bakan olarak görev almıştır. Hirsch'e göre kâfir Siyonist İsrail Devleti'nin egemenliği altında yaşamaktansa, Arap egemenliği altında yaşamak Halakhaya daha uygundur. İsrail Devleti'ne karşı düşmanlığını açıkça göstermekten çekinmeyen Neture Karta, İsrail'in düşmanlarıyla da doğrudan iletişim kurmaktadır.[17] Örneğin, Mart 2006'da birkaç Neture Karta üyesi, İsrail'in tarihten silinmesi gerektiğini söyleyen Ahmadinejad'a destek için İran'ı ziyaret etmiştir. Yahudi dünyasını ayağa kaldıran en son girişimleri ise 11-12 Aralık 2006'da Tahran'da düzenlenen Holokost (soykırım) konferansına bir heyetle katılmaları olmuştur. Aralarında Satmar mensubunun da bulunduğu heyetin bu girişimi, anti-Siyonist Harediler arasında da tartışmalara yol açmış, katı anti-Siyonist Satmar Hasidilerinin İsrail'deki yargı organı, bu olayı "en çirkin bir bi-

[15] H. Rabinowicz, *Hasidism and The State of Israel*, USA 1982, s. 236; Metli, *Hasidizmin Yahudi ve Öteki Anlayışı*, s. 73.

[16] Rabinowicz, *Hasidism and The State of Israel*, s. 237-239.

[17] Bu konuda geniş bilgi için bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Neturei_karta

çimde Tanrı'nın adının kirletilmesi" olarak değerlendirmiş ve Yahudileri bu konferansa katılanlardan uzak durmaya çağırmıştır. Konferansa katılanlar, gelen eleştiriler karşısında yazılı bir açıklama yaparak kendilerini şöyle savunmuşlardır: "İranlılar, İsrail'in şahsında Siyonistlere karşı verilen savaşta başı çekmektedir... İranlılarla uzlaşmak, Yahudi ulusunun, yani Tevrat ulusunun uysal, merhametli ve barışçı bir ulus olduğunu onlara inandırmak bizim görevimizdir..."[18]

Neture Karta'ya göre Siyonizm, asimilasyonist ideolojiler üzerine kurulmuş yanlış bir Mesihçi akımdır. Siyonizmin bağımsız bir İsrail Devleti düşüncesi, hem Tanrı'nın hem İsrail ülkesinin hem de Tevrat'ın inkâr edilmesi demektir. Neture Karta, Tanrı'nın holokostla Siyonizmden öç aldığına inanmaktadır. Bu düşünceler çerçevesinde Neture Karta, İsrail Devleti'ni tanımayı reddetmekte, buna bağlı olarak askerlik ve vergi gibi vatandaşlık görevlerini kabul etmemektedir. Neture Karta'nın devlet karşıtı tutumu zaman zaman İsrail'de iç çatışmalara da yol açmaktadır.[19]

Anti-Siyonist fundamentalist Haredilerin yanında, kendilerini 'Siyonist olmayan' şeklinde ifade eden Haredi gruplar da vardır. Bu gruplar, İsrail Devleti'nin meşruiyetini reddetmek yerine, onun Yahudilik açısından yararlı olup olmadığını tartışmaktadır.

Siyonizm karşısındaki bu farklı tutumlarına rağmen bütün Harediler, İsrail'de ve diasporada politik ve dinî güç olarak kendilerini belli etmekte, Halakhah olarak nitelendirilen Tevrat'ın ve Talmud'un yasalarını eğitim, tıp, gıda, ulaşım, sanat ve idare gibi pek çok alanda İsrail Devleti'ne dayatmaktadırlar.[20] Bunlar kendilerini seküler toplumdan ve devletten izole ederek bir getto hayatı yaşamaktadırlar. Bugün Kudüs'te Mea Şearim'de ve Bne Brak'ta Tevrat'a uygun bir yaşam kuran Harediler İsrail Devleti'ni tanımamakta, İsrail'in bağımsızlık gününü kutlamamakta, askerlik görevini reddetmekte ve devlete vergi vermemektedirler. Çağdaş yaşam tarzını, çağdaş eğitimi ve giyim kuşam şeklini reddeden Ortodoks Harediler, laikleri Yahudi kabul etmemekte ve onları gentile (yabancı) olarak görecek kadar ileri gitmektedirler.[21] Bu yüzden sık sık laik Yahudilerle aralarında çatışma çıkmaktadır. Harediler, koşer[22] (veya kaşer) kuralına uygun hizmet vermeyen gıda marketlerini ve lokantaları, Şabat'ta hizmet veren ulaşım araçlarını taşa tu-

[18] *Haaretz*, 22 December 2006.

[19] Metli, *Hasidizmin Yahudi ve Öteki Anlayışı*, s. 74.

[20] *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, edited by Edward Kessler-Neil Wenborn, Cambridge University Pres 2005, s. 162-163. 2006 yılı içinde İsrail Havayolları El-Al'ın Şabatta uçuşunu protesto eden Harediler, şirkete geri adım attırmışlardır. Haredi yolcu kapasitesini göz önünde bulunduran El-Al, zorunlu Şabat uçuşlarının bir haham onayıyla gerçekleşmesi yönünde bir anlaşma yapmak zorunda kalmıştır.

[21] Gerald Cromer, "Withdrawal and Conquest: Two Aspects of the Haredi Response to Modernity", *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective-Religion, Ideoloji and the Crisis of Modernity-*, Edit. Laurance J. Silberstein, New York Un. Press, 1993, s. 177.

[22] Dine uygunluk kuralı.

tuyorlar, mahallelerine giren açık giyimlileri taciz ediyorlar. Kudüs'te militan Haredilerin gittikçe artan nüfusundan rahatsız olan Yahudiler, modern yaşam tarzının her yönüyle yaşandığı Tel Aviv'e göç etmek zorunda kalıyorlar. Kimileri de hafta sonu tatilini eğlenerek geçirmek için Cuma öğleden sonra arabayla Tel Aviv yoluna düşüyor.[23]

Modern kültürü ve modern eğitim sistemini kesinlikle reddetmelerine rağmen Haredilerin modern bilim ve teknolojinin sunduğu imkânları kullanma konusundaki tutumlarında farklılık görülebilmektedir. Kimileri modern teknolojinin imkânlarından yararlanmayı tercih ederken kimileri de karşı çıkmaktadır.

Yahudi fundamentalizminin diğer kanadını oluşturan dindar milliyetçiler laik Siyonizm karşısında dinsel Siyonizmi savunmaktadırlar. Bu kanadın kökeni, 19. yüzyıla kadar geri gitmektedir. 19. yüzyılın başlarında, Yahudilerin kutsal topraklara yerleşmesi ve orada kendilerine göre bir siyasi düzen kurması açısından geleneksel Mesih inancı yeniden yoruma tâbi tutulmuştu. Prusya'da 1832'de Haham Zvi Hirsch Kalischer (1795-1874), Siyon'un (kutsal topraklar) kurtuluşunun Yahudi halkının eyleme geçmesiyle başlayacağını ve Mesih mucizelerinin sonradan geleceğini bildirmişti.[24] Bosnalı Haham Yehudah Alkalai (1798-1878), Hirsch gibi doğaüstü mesihî kurtuluştan önce Yahudilerin bir an önce Filistin'e dönmeleri gerektiğini savunuyordu.[25] Bu konuda adından en çok söz ettiren ve daha sonraki yıllarda dinsel Siyonizme damgasını vuran ise Rabbi Avraham Yitzhak Kook (1865-1935) olmuştur. Rabbi Kook, kutsal topraklara dönüşten kaçınmayı bu toprakların adının kirletilmesi olarak değerlendirmiş, Mesih anlayışının yeniden doğmasını ancak kutsal topraklarda yaşamanın sağlayabileceğini savunmuştur.[26] Yehudah Alkalai, Zvi Hirsch ve Avraham Yitzhak Kook'un kutsal topraklarda Yahudi yerleşimiyle ilgili yeni Mesihçi yorumunu benimseyenler, Siyonist hareket içinde yer aldılar. Ancak, Dünya Siyonist Örgütü (WZO) laik ve modern bir toplum oluşturma eğiliminde bulununca, dinsel Siyonizm taraftarları Tevrat'ın kurallarını tatbik edecek dinî bir devletin kurulması amacıyla Merkaz Ruhanî veya Mizrahî adını taşıyan ayrı bir örgüt kurdular. Daha sonra partiye dönüşen Mizrahî hareketi, 1956 yılında Mafdal (açılımı: Miflaga Dadit Leummit) adı altında yeniden yapılandı ve İsrail'in kuruluşundan bugüne pek çok hükümette koalisyon ortağı olarak yer aldı.

Rabbi Avraham Yitzhak Kook'u bir aziz olarak nitelendiren ve onun dinsel Siyonizmini benimseyen Mafdal, temel politikasını Batı Şeria ve Gazze bölgesinde Yahudi yerleşimi üzerine kurmuştu. Özerk dinî

[23] Richard D. Hecht-Roger Friedland, *To Rule Jerusalem*, University California Pres, USA 2000, s. 130.
[24] Bkz. Kalischer, "Seeking Zion", *The Zionist Idea*, Editör: Arthur Hertzberg, New York 1959 içinde, s. 111-114.
[25] Bkz. Alkalai, "The Third Redemption", *The Zionist İdea* içinde, s. 105-107.
[26] Jean Christophe Attias-Ester Benbessa, *Paylaşılamayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, çev. Nihal Önol, İletişim Yayınları, İstanbul 2002², s, 189-190.

okullarında yetiştirdiği militanlarla bu politikasını uygulamaya da çalıştı. 1990'lara kadar radikal dinci sağ gruplar arasında kendinden söz ettiren Guş Emunim (İnançlılar Bloğu) hareketi Mafdal'ın bu özerk eğitim sisteminin içinden çıkmıştır. Guş Emunim hareketinin ortaya çıkmasına neden olan olay ise, Ekim 1973'deki Yom Kipur Savaşı sonrasında Mafdal'ın da içinde yer aldığı hükümetin 1974'te Mısırlılarla yapılan ateşkes anlaşması çerçevesinde Sina'da toprak tavizinde bulunmasıdır. Örgütün kurucusu ve üyelerinin çoğunluğu, dinsel Siyonizmin gelişmesinde önemli payı bulunan Rabbi Abraham Yitzhak Kook tarafından kurulan İsrail'deki Merkaz Ha-Rav Yeşivası'ndan yetişmiştir.

Guş Emunim, kendisini her zaman Siyonizmin dirilticisi olarak görmüştür. 1974 yılında açıkladığı programında amacını, Siyonizmin bütün yönleriyle hayata geçirilmesi için Yahudi halkı arasında bir uyanış hareketi başlatmak olarak ifade etmiştir. Siyonizmin Yahudi geleneğine dayandığını ve nihai amacının İsrail'in kurtarılması olduğunu düşünen Guş Emunim'e göre, tarihsel Siyonizm sona ermiştir. İsrailliler, iktidardaki Siyonizmin yarım yamalak uygulamaları nedeniyle oluşan krizlerin içinde yaşamaktadır. Bu kriz ortamı, liderlik ruhunu, dış dünyayla özellikle de Araplarla mücadele gücünü zayıflatmaktadır. Guş Emunim, İsrail'deki bu çöküşü, geçmişteki kutsal ve öncü ruhu yeniden tesis etmek suretiyle bertaraf etmek iddiasındadır. Guş Emunim'in dinsel Siyonizmin yeniden inşası düşüncesi, 'Laik İsrail'in Yahudileştirilmesi'ni amaçlayan büyük bir projedir.[27]

Guş Emunim'in Filistinliler hakkındaki görüşleri de farklıydı. Gush Emunim'e göre, gerçekte bir Filistin sorunu bulunmamaktadır. İsrail toprağı Tanrı'nın vaadi gereğince bütünüyle Yahudilere aittir. Arapların, bu topraklar üzerinde hak iddia etmeleri söz konusu değildir. Halkların kendi kaderini tayin etme hakkı (self-determinasyon) ilkesi kutsal topraklarda hükümsüzdür.[28] Kutsal topraklar üzerindeki egemenlik konusunda Filistinlerle kesinlikle anlaşma yanlısı olmayan Guş Emunim liderleri, bu topraklarda oturan Filistinlilere kutsal kitap dönemindeki Kenanlılara uygulanan politikanın uygulanması görüşündeydi. Hareketin fikir babası olan Rabbi Zvi Yehuda Kook'un yorumuna göre Filistinliler, Kenanlılar veya İsmaililer (Müslümanlar) olarak değerlendirilebilirdi. Dolayısıyla, Filistinlilerin üç seçeneği vardı: Yahudi hâkimiyetini ve idaresini kabul etmek, kaçmak ve başka Arap ülkelerine sığınmak veya savaşmak. Kenanlılar savaşmayı seçmiş ve yok edilmişlerdi. Yahudi ideallerine karşı koyan herkes aynı akıbetle karşılaşacaktı.[29] Guş Emunim içindeki daha radikallere göre ise Filistinliler, Yahudi ideallerinin gerçekleşmesinin önünde ciddi engel teşkil eden ebedî düşman olarak görülmeliydi.

[27] Ehud Sprinzak, "The Politics, Institutions and Culture of Gush Emunim", *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective-Religion, Ideoloji and the Crisis of Modernity-*, Edit. Laurance J. Silberstein, New York Un. Press, 1993, s. 121; Metli, *Hasidizmin Yahudi ve Öteki Anlayışı*, s. 76.

[28] Metli, *Hasidizmin Yahudi ve Öteki Anlayışı*, s. 77.

[29] Samuel Peleg, "They Shoot Prime Ministers Too, Don't They? Religious Violence In Israel: Premises, Dynamics, And Prospects", *Studies in Conflict &Terrorism*, 20 (Jul-Sep 97), sayı: 3, s. 231.

Buna göre, ister Filistinli, ister Amerikalı, hatta isterse Yahudi olsun, Tevrat'ın Amalekiler hakkında verdiği hüküm gereğince, Yahudilik için tehdit oluşturan herkesin kanını dökmek caizdi.[30] Bunlar, Filistinlileri Yahudilerin nefret etme hakkına sahip oldukları Amalekiler olarak tanımlamışlardı.[31] Bu görüş, Guş Emunim içinde genel kabul görmemiştir.

Guş Emunim fundamentalizmi sadece işgal altındaki topraklar çerçevesiyle sınırlı değildi. Aynı zamanda, tüm Yahudileri de içine alacak ve nihai kurtuluşa götürecek bir toplumsal yapı oluşturmak da amaçlanıyordu. Bu amaç doğrultusunda, kutsal Yahudi krallığının kurulmasına yardım ettiği sürece İsrail'deki demokratik yapıya tahammül gösterilebilirdi. Guş Emunim, Halakha ve Kabala'da ilkeleri belirlenmiş olan Yahudi değerleriyle uyumlu olmayan tüm değerlerin yok edilmesi gerektiğine, insan hakları, medeni haklar ya da vatandaşlık hakları gibi konuların mutlaka dinî otoritelerce benimsenmesi gerektiğine inanıyordu.[32]

Guş Emunim'in kurulduğu yıllarda, İsrail'de Filistin sorununa karşı uzlaşmaz tavrıyla bilinen başka bir Mesihçi Siyonist hareket daha ortaya çıktı. Bu, bir dönem siyasi parti olarak faaliyet gösteren ve daha sonra kapatılması nedeniyle illegal bir şiddet örgütü hâline gelen Kach'tır. Kach, Mafdal ve onun parlamento dışı radikal uzantısı Guş Emunim'le paralel ideolojiyi benimsemekle birlikte daha radikal ve şiddet yanlısıdır.[33] Kach'ın kurucu lideri Haham Meir Kahane, Amerikan Yahudisi ırkçı ve militarist bir Mesihçi idi. Amerika'da FBI tarafından aranmaya başlayınca 1971'de İsrail'e gitti ve Kach hareketini kurdu.

Kach'ın Filistinlilerle ilgili temel politikası, onların kutsal topraklardan tamamen sürgün edilmesiydi. Filistinlilerin gönüllü veya zorla sürgün edilmelerini isteyen Kach, Filistinlilerle anlaşma girişimlerini de sürekli protesto etti. Filistinlilerin artan nüfuslarıyla bir gün Yahudilerden daha kalabalık hâle gelebilecekleri ve bu yüzden sürgün edilmeleri gerektiği sloganıyla 1984 seçimlerine katıldı. Yoksul ve eğitimsiz Seferad Yahudilerden 29.907 oy alan Kach, lideri Haham Meir Kahane'yi milletvekili seçtirmeyi başardı. İşgal altındaki Batı Şeria'da iki küçük yerleşim birimi açmasına rağmen Guş Emunim yerleşimcilerden istediği oyu alamadı. Fakat 1985 mahallî seçimlerinde Guş Emunim yerleşimcilerin en yoğun olduğu Kiryat Arba'da yeterli desteği alarak yerel yönetimde iki sandalye elde etmeyi başardı.[34] 1988 yılında kapatılmasından sonra ise illegal bir hareket olarak varlığını devam ettirdi.[35]

[30] Peleg, agm., s. 231.
[31] Peleg, agm., s. 235.
[32] Israel Shahak- Norton Mezwinsky, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*, çev. Ahmet Emin Çağ, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 149; Metli, *Hasidizmin Yahudi ve Öteki Anlayışı*, s. 77.
[33] Kach'ın kutsal toprak ideolojisi hakkında bkz. Lari Nyroos, "Religepolitics: Dissident Geopolitics And The Fundamentalism Of Hamas And Kach", *Geopolitics*, 6 (Winter 2001), sayı: 3, s. 144-147.
[34] Ian S. Lustic, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, Council on Foreign Relations Press, New York 1988, s. 67.
[35] Mehmet Yılmaz, "Mafdal: Radikal Sağın İsrail Dış Politikasına Etkisi", *Zaman Kitap*, İstanbul 2003, s. 196-197.

Şiddet yanlısı Kach ve lideri Haham Meir Kahane, Filistin sorununda şiddete başvurmaktan çekinmedi. Kahane, Yahudileri, Filistinlerin yaşadığı toprakları geri almak için sürekli kışkırttı. O, kutsal yerlerin geri alınması yoluyla Mesih'in gelişinin hızlandırılacağı inancındaydı. Filistinlilerin yaşadığı kutsal toprakları da kapsayan bölgede bir dinî devlet kurma amacında olan Kahane, Filistinlilere karşı yürütülen savaşı Halakha açısından meşru gördü. Kahane ayrıca, şiddet eylemlerini hâlihazırda devam eden savaşın yansımaları olarak mazur gösterdi. Kahane'nin sözünü ettiği savaş, düşmanları Araplardan ve seküler Yahudilerden oluşan dinî devlet için verilen savaştı. Aynı kanattan başka bir dinî lider, bu savaşta kadın veya çocuk herkesin hedef olabileceğini söylemişti Çünkü böyle bir savaşta herkes potansiyel askerdi.[36] Amacın gerçekleşmesi için Filistinlilere yönelik şiddeti meşru gören ve savunan Meir Kahane, kendisi de 1990 yılında New York'ta şiddete kurban gitti.

Guş Emunim ve Kach, aralarındaki bazı teolojik farklara rağmen ideoloji ve eylem bakımından paralellikler gösteren iki harekettir. Bu hareketlerin üyelerine göre, 1973'deki kısa bir duraklamanın dışında, 1967'den beri gelişen olaylar Tanrı'nın Yahudi halkı için hazırladığı planın gerçekleşmeye başladığını gösteriyordu. Ancak, 1993 Oslo Anlaşması, Guş Emunim ve Kach yanlılarıyla işgal altındaki topraklardaki yerleşimcileri şok etti. Filistin bayraklarının dalgalanmaya başlaması, silahlı Filistin polisinin ortaya çıkması ve diğer oluşumlar, kurtuluş konusunda Mesihçi hahamların kehanetlerinin boşa çıktığını gösteriyordu. Bu teolojik krize, bazıları pasif Yahudi Mesihçiliğine dönüş yaparak, bazıları inandıkları şeyin o günün şartlarında imkânsız olduğunu düşünerek cevap bulmaya çalıştı. Bazıları ise, intihar eylemleri de dâhil olmak üzere, Filistinlilere ve Oslo sürecine katkıda bulunan 'hain' Yahudi liderlere karşı şiddet eylemlerine yöneldiler.[37]

Dinsel Siyonizmin savunucusu dindar milliyetçi fundamentalistlerin modernite karşısındaki tutumları Haredi fundamentalistlerin tutumlarından farklılık gösterir. Dindar milliyetçiler, 1920'li yıllarda Filistin'de dindar Yahudiliğin iki büyük gruba ayrılarak bölünmeye başladığı dönemden itibaren modernite ile uzlaşmışlardır. Bu farklılık, onların kıyafetlerinde kolaylıkla gözlenebilmektedir. Modern giyim tarzını benimseyen dindar milliyetçiler, Yahudi yasalarına itaatte seçici davranabilmektedirler. Bu farklılıkları, kadınlar konusunda da açıkça görülebilmektedir. Kadınlar, partilerde ve birçok organizasyon içinde etkili görevler alabilmektedir. 1992 ve 1996 seçimlerinden önce Mafdal, partinin kadın destekçilerinin fotoğraflarının bulunduğu posterler yayımlamış ve kadınların desteğinden duyduğu övüncü açıkça dile getirmiştir. 1850'den beri siyah giysilerden vazgeçmeyen Harediler ise, kadınlara toplumsal hayatın hiçbir ala-

[36] Juergensmeyer, s. 261-262.
[37] Bkz. Yılmaz, "Mafdal: Radikal Sağın İsrail Dış Politikasına Etkisi", s. 157.

nında yer vermeyi düşünmemişlerdir. Televizyon seyretmeyi haram sayan Harediler, diğer Yahudi kitleyi hedef alan seçim programlarına çıkmaya karar verdiklerinde bile tüm katılımcıların erkek olmasında ısrar etmişlerdir. Dindar milliyetçi Yahudilerin kadınlarla ilgili konularda modernite ile sağlamış oldukları uyum, bazı durumlarda çelişki de içermektedir. Yahudi fıkıh sistemi Hahakha'da kadın sesini dinlemenin zina olduğunun belirtilmesinden dolayı bazı dindar milliyetçiler kadın şarkıcıları dinlemezken, bazıları da farklı yorumları benimseyerek dinleyebilmektedir. 1990'lı yıllarda kurulan Arutz 7 isimli radyo kanalının müzik yayımlarındaki uygulama, dindar milliyetçilerin kadın sesi konusundaki kafa karışıklığına ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Radyo kanalının en geniş yayın kitlesine ulaşabilmesi için aralarında kadınların da bulunduğu popüler şarkıcıların eserlerine müzik yayınlarında yer vermeleri gerektiğini düşünen yetkililer haham sansürünü aşamayınca teknolojiden yararlanma yoluna gitmişlerdir. Sansürcü hahamların onayını alarak, kadın şarkıcıların popülerleştirdiği şarkıları erkeklere okutmuşlar ve daha sonra elektronik ortamda erkek sesini kadın ses perdesine dönüştürerek yayınlamışlardır. Harediler bu uygulamaya karşı çıkarak kınamış ve bu güne kadar Arutz 7'yi dinlemeyi reddetmişlerdir. 1988 seçimlerinde elde ettikleri başarıdan güç alarak, İsrail'in milli marşı 'Hatikva'yı parlamento açılışında karma koru yerine erkekler korosuna okutturmayı başarmışlardır.[38] Bu uygulama, Haredilerin din anlayışlarını toplumun diğer kesimlerine dayatmalarının güzel bir örneğini oluşturmaktadır.

Sonuç

R. Scott Appleby ve Martin E. Marty'nin tespitleri çerçevesinde[39] Yahudi fundamentalizminin temel nitelikleri hakkında sonuç olarak şunlar söylenebilir: Gerek Haredi gerek dindar milliyetçi (dinsel Siyonist) fundamentalistlerin belli kırmızı çizgileri vardır. Bu çizgilere herkesin şartsız teslimiyetini isterler. Doğru olan olmayan arasındaki kırmızı çizgiyi korumak için büyük bir çaba gösterirler. Onların doğruları mutlaktır ve şüphe götürmez. Haredilerin kırmızı çizgisi Mesih, dindar milliyetçilerin kırmızı çizgisi ise kutsal topraktır.

Yahudi fundamentalistler salt literal bir yaklaşım sergilemezler. Tüm dinî gelenekler gibi Yahudi dinî geleneği de geniş bir çeşitliliğe ve nesiller boyunca oluşan kompleks bir yapıya sahiptir. Fundamentalist iddialar yorumlanmaz, ancak bu iddiaların dayanağını ideologlar tarafından kutsal metnin anlamı daraltılarak yapılan yorumlar oluşturur. Yahudilikte önde gelen fundamentalist grup Guş Emunim'in kutsal topraklarla ilgili ideolojisi sadece Tevrat'ın literal okunmasına dayanmaz. 20. yüzyılının mistik yorumcusu Rabbi Avraham Yitzhak Kook ve oğ-

[38] Shahak-Mezwinsky, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*, s. 39-41.

[39] Bkz. R. Scott Appleby-Martin E. Marty, "Fundamentalism", *Foreign Policy*, January/February 2002, s. 16-21.

lunun fikirleri bu hareketin ideolojisinin temel dayanağını oluşturur. Haredi fundamentizminde de benzer durumların örnekleri vardır.

Fundamentalizm sadece yoksulları cezbetmemektedir. Şüphesiz fundamentalist hareketler genellikle ekonomik bakımdan gelişmemiş topluluklar arasında taraftar bulmaktadır. Yoksul, işsiz, mülksüz insanlar bu hareketlerin militan kaynağıdır. Ancak bunlar tamamen yoksul, yani yoksulların en yoksulu olmayıp genellikle eğitimli fakat tatmin edici iş sahibi değildirler. Örneğin 1994'de Hebron'da yirmi dokuz Müslümanı sabah namazında katleden fundamentalist Kach yanlısı Baruch Goldstein, doktordur; fakat Kiryat Arba kasabası onun iyi bir gelir elde etmesini sağlayacak ekonomik yeterliliğe sahip değildir.

Bütün Yahudi fundamentalist hareketler şiddet eğilimli değildir. Şiddet eğilimi, dindar milliyetçi (dinsel Siyonitst) Guş Emunim ve Kach üyeleri arasında görülmektedir. Haredi grupların şiddetle ilişkisi taciz düzeyindedir.

Yahudi fundamentalizmi konusunda değinilmesi gereken başka bir nokta da değişimle ilgilidir. R. Scott Appleby ve Martin E. Marty'nin işaret ettiği gibi fundamentalistlerin genel yapı itibarıyla değişim karşıtı oldukları düşünülür. Fakat bu düşünce tam doğrulanabilir nitelikte değildir. Fundamentalistler, küfür içinde gördükleri İsrail'i ve laik Yahudileri değiştirmeye kendilerini adamışlardır. Fakat onların tek ilacı geçmişi korumak veya yeniden yaratmak değildir. İsrail'de Kudüs'ün Mea Şerim Mahallesi'nde yaşayan Harediler modern yaşam aygıtlarından yararlanır, siyasetle ilgilenir ve mensubu bulundukları dinî partilerle İsrail siyasetinde etkin bir rol oynar. Fakat Halakha kurallarına uymaya itina gösterirler ve başkalarını da uymaya zorlarlar.

Son söz olarak, İsrail'in genel nüfusu içinde % 5'lik bir dilimi oluşturduğu tahmin edilen Harediler, İsrail'in siyasi, sosyal ve ekonomik yaşamında güçlü bir etkiye sahiptir. Diğer toplum kesimleri onların taleplerini dikkate almak zorunda kalmaktadır.

islâmiyât 10 (2007), sayı 1, s. 33-56

Batı Hıristiyan Düşüncesinde Fundamentalist Hareketin Öyküsü

MAHMUT AYDIN
DOÇ.DR., OMÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Terim olarak, Kitab-ı Mukaddes'in literal olarak yorumlanmasına bağlı olarak şekillenen geleneksel Hıristiyan doktrinlerine sıkı sıkıya bağlı olan Hıristiyanları tanımlayan bir tabir olan 'fundamentalizm', sistematik bir hareket/akım olarak 19. yüzyılın sonları 20. yüzyılın başlarında Hıristiyan doktrinlerini modern bilimsel metodlar çerçevesinde yeniden yorumlamaya ve sorgulamaya açan akımlara karşı evanjelik Protestan Hıristiyanlık bünyesinde ortaya çıkmıştır. Evanjelizmin bir alt türü olarak ortaya çıkan bu kökenci hareket, sadece Protestan düşünceye değil, aynı zamanda Amerikan siyasetine büyük etkiler yapmış ve 'Muhafazakâr Hıristiyanlık', 'Evanjelizm', 'Yeni Evanjelizm' veya son yılların moda tabiriyle 'Hıristiyan sağ' adı altında günümüzde de yapmaya devam etmektedir. İşte bu olgusal gerçeklikten hareketle bu yazıda Ba-

tı Hıristiyan düşüncesinde, özellikle de Amerika'da 'geleneğe dönüş' veya diğer bir tabirle modernizme ve liberal düşünceye karşı geleneksel Hıristiyanlığın temel ilkelerini olduğu gibi muhafaza etme ve savunma hareketi olarak ortaya çıkan fundamentalist hareketin ortaya çıkış serüveni, temel argümanları ve günümüz dünyasındaki etkinliği ele alıp incelemeye çalışacağız. Bunu yapmadaki temel amacımız, İslam söz konusu olduğunda terörist bir hareket olarak görülen fundamentalizmin, aslında Aydınlanma sonrası dinsel alanda yaşanan birtakım gelişmeler sonucunda geleneksel Hıristiyan doktrinlerinin giderek içlerinin boşaltıldığı bir ortamda 'Hıristiyanlığın esasları/temel prensipleri' adlı altında söz konusu doktrinlere tekrar geçerlilik kazandırmak için üretilmiş bir tabir olduğunu; geleneksel Hıristiyan doktrinlerinin başına gelenlerin geleneksel İslami doktrinlerin başına gelmediği için fundamentalist teriminin Batı Hıristiyan düşüncesinde kullanıldığı anlamda İslam'da kullanılamayacağını okuyucunun dikkatine sunmaktır. Bu noktada şu hususun da altını çizmek istiyoruz. Eğer fundamentalizm, bir 'öze dönüş' hareketi olarak algılanırsa o zaman bu terim İslam da dâhil her din için kullanılabilir. Ancak aşağıda göreceğimiz üzere Hıristiyan fundamentalizmi, Hıristiyanlığın yapı taşı olan İsa'nın hayatına, yani tarihin İsa'sına dönüş hareketi olmadığı gibi, böyle bir dönüşü de geleneksel Hıristiyan doktrinlerini sulandırdığı gerekçesiyle reddeden bir harekettir.

Fundamentalist hareket temel olarak Batı Hıristiyanlığında ve Amerikan kültüründe ortaya çıkan birtakım şartlara tepki olarak doğduğu için, öncelikle onun tepki olarak ortaya çıktığı şartları bu hareketin daha iyi anlaşılabilmesi için okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz. Ancak, bunu yapmadan önce fundamentalist hareketin hangi şartlarda ve niçin ortaya çıktığını daha iyi anlayabilmek için ilk olarak bu hareketin de içinden çıktığı evanjelik Protestanlık hakkında kısa da olsa bir bilgi vermek istiyoruz.

Fundamentalist Hareketin Ortaya Çıkışını Hazırlayan Nedenler

Başta ünlü reformcu Martin Luther olmak üzere Calvin, Zwingli ve bunların yandaşlarını ifade etmek için kullanılmaya başlayan evanjelizm tabiri, 17. yüzyılda İngiliz püritenlerinin geliştirdikleri katı inanç yapısını Kuzey Amerika'da yaymaları sonucunda başta Amerika'nın pek çok eyaleti olmak üzere İngiliz adalarında yaşanan İlk Büyük Diriliş hareketi ile sistematik bir dinsel hareketin adı olma yolunda ilk adımı atmıştır. Amerikan Protestanları arasında yaşanan bu ilk büyük diriliş hareketinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Amerikalı teolog Jonathan Edwards, Protestan Hıristiyanların yeniden katı Kalvinist köklere dönerek Tanrı korkusunu yeniden canlandırmaları gerektiğini ileri sürmüştür. Edwards 1754 yılında kaleme aldığı *Freedom of Will* adlı eseriyle Kalvinist öğretiyle Aydınlanma düşüncesini uzlaştırmaya çalışmıştır. Edwards'ın bu çabalarına ilaveten İngiliz John Wesley ve kar-

deşi Charles'in İngiltere'de başlatıp Amerika'da yaydıkları Metodist hareket de evanjelik hareketin Amerika'da kök salmasına önemli katkı yapmıştır.[1] Tarihçi Gerorge Marsden bu ilk büyük diriliş hareketinin Amerikan toplum yapısının dönüşmesinde önemli etkisi olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü Amerika'nın ulus devlet olarak yükselişiyle evanjelizmin sistematik bir hareket olarak ortaya çıkması ve gelişmesi birbirine paralellik arz etmektedir. Dahası evanjelik Protestanlığın bireysel imanı ön plana çıkaran inanç anlayışıyla, düşünce özgürlüğü üzerine kurulan Amerikan değerleri birbiriyle uygunluk arz etmekteydi.[2]

Amerika'nın bazı eyaletlerinde özellikle de kuzey-doğu bölgesinde artan din karşıtı ortama ve sekülerleşmeye/dünyevileşmeye karşı 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında, özellikle sosyal faaliyetlerle ön plana çıkan İkinci Büyük Diriliş hareketi başlatılmıştır. Yeni İngiltere adı verilen bu bölgede ilkin Kongragasyonalist kiliselerde başlayan bu yeni dinsel diriliş hareketi zamanla Baptist, Metodist ve Presbiteryen kiliselere de sıçrayarak tüm Amerika'da etkin olmuştur. Sosyal faaliyetlere öncelik veren bu ikinci uyanışcılar hayırseverlik, kadın haklarının geliştirilmesi, hapishane reformu, köle karşıtlığı, zihinsel ve fiziksel özürlülere yönelik çalışmalara öncelik vermişlerdir. Sosyal hizmetlere ağırlık verme bazı kilislerin diğerlerine oranla daha çok güçlenmesine sebebiyet vermiştir. Örneğin Kuzeyli Baptistler ve Metodistler yaptıkları radyo ve televizyon yayımları ve sosyal hizmetlerle Amerikan kolonileri arasında daha fazla yayılma şansı yakalamıştır.[3]

İlk ve İkinci Büyük Diriliş hareketleri vasıtasıyla din, bir taraftan Amerikan Protestanları arasında önemli bir konuma gelirken, diğer taraftan Avrupa'da başlayan Aydınlanma düşüncesinin yaşanan göç hareketleri neticesinde Avrupa'dan Amerika'ya taşınması başta kutsal kitaba bakış olmak üzere Amerika'daki Protestan Hıristiyanların dinsel hayatını önemli derecede etkilemeye başlamıştı. 17. yüzyılda Galile, Kopernikus ve Kepler gibi bilim adamları tarafından kullanılan eleştirel bilimsel yöntemler, kısa sürede din bilimleri de dâhil tüm bilim dallarında kullanılmaya başlayınca din bilimciler dinî metinleri literal tenkite tâbi tutarak metin tenkiti, kaynak tenkiti ve tarihsel tenkit metodları yardımıyla onların doğruluğunu, güvenirliliğini ve işlevselliğini sorgulamaya başlamışlardır. Dahası Aydınlanmayla birlikte kendilerini Kilise geleneğinden dolayısıyla da dogmadan ve savunmacı anlayıştan kurtaran Hıristiyan bilim adamları, Kitab-ı Mukaddes'i Tanrı tarafından harfi harfi-

[1] Bkz. John Jafferson Davis, *Foundations of Evangelical Theology*, Grand Rapids: Baker Books, 1985, ss. 24-25.

[2] George M. Marsden, "Evangelical and Fundamental Christianity", *Encylopedia of Religion*, Lindsay Jones, ed. America: Thomson Gale, 2005, cilt V, s. 2887.

[3] Amerikada büyük diriliş adı altında evanjelizmin ortaya çıkışı, gelişmesi ve temel argümanlarıyla ilgili bkz. Mark A. Noll, *The Rise of Evangelism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys*, Illinois: InterVarsity Pres, 2003; George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

ne vahyedilmiş ilahî bir kitap olarak değil, tarihsel süreçte ortaya çıkmış metinler bütünü olarak kabul etmeye başladıklarından, tıpkı insanlar tarafından yazılan kitaplar gibi onu da insan aklını esas alarak eleştirel bir şekilde inceleme konusunda hiç tereddüt etmiyorlardı. Wilhelm Vakte, David Strauss ve Ferdinad Christian Baur gibi Alman bilim adamları modern eleştirel bilimsel yöntemleri kullanarak Eski Ahit ve İsrailoğullarının tarihi, İsa'nın yaşamı ve Hıristiyanlığın ortaya çıkışı konularını yeniden gözden geçirme yoluna gitmişlerdir. Örneğin Vakte, modern eleştirel bilimsel metodları Kitab-ı Mukaddes'e uygulayarak Hz. Musa'ya atfedilen Eski Ahit'in ilk beş kitabının, yani Tora'nın aslında Musa'ya ait olmadığını, bilakis İsrail tarihinin sonraki dönemlerinde yazıldığını ileri sürmüştür. Baur da *Church History of the First Three Centuries* adlı eserinde İznik-Kadıköy kredosu tarafından ifade edilen klasik Ortodoks kristolojinin, Petrus'un dışlayıcı Yahudi Hıristiyanlığıyla Pavlus'un evrensel karakterli helenist Hıristiyanlığı arasındaki köklü ayırımın, ortak düşman olan gnostisizme karşı birleşmesi sonucu ortaya çıktığını ileri sürmüştü. Strausss ise *The Life of Jesus: Critically Examined* adlı eserinde modern eleştirel bilimsel yöntemleri Kitab-ı Mukaddes'e uygulanarak onun radikal bir şekilde tarihsel tenkit süzgecinden geçirilerek yeniden incelemesi gerektiğini ileri sürmüştür. Strauss, böyle bir incelemenin kanonik olarak kabul edilen dört İncil'in, İsa'nın gerçek bir tasvirini ortaya koymaktan uzak olduklarını açıkça gözler önüne sereceğini iddia etmiştir.[4] Bu tarz modern araştırmaların başta Avrupa olmak üzere dünya ölçeğinde Protestan Hıristiyanlar arasında gittikçe yaygınlaşması pek çok geleneksel Protestan inancın yerle bir edilmesine sebebiyet vermiştir. Örneğin bu süreçte liberal Protestanlar arasında şu inançlar gittikçe yaygınlık kazanmaya başladı:

1. Tanrı'nın karakteri saf bir iyiliktir. Tüm insanlar onun kullarıdır. Günah, insanları onun sevgi ve merhametinden yoksun bırakamaz. Tanrı'nın Babalığı ve insanların birbirleriyle kardeşliği evrenseldir.

2. Her insanda kıvılcım vardır. Bundan dolayı herkes fıtrat olarak iyidir. İnsanoğlunun yaratıldığı fıtrata uygun olarak kendini ifadesi etmesi dışında başka bir rehberliğe ihtiyacı yoktur.

3. İsa-Mesih, sadece insanlar için mükemmel bir öğretmen ve örnek alınacak şahsiyet anlamında insanoğlunun kurtarıcısıdır. Bu nedenle Hıristiyanlar onu ilk Hıristiyan ve Tanrı'nın cihanşümul ailesinde kendilerinin önderi/abisi olarak görmelidir. İsa-Mesih sadece son derece Tanrı bilinçli ve Tanrı'nın tarafından rehberlik edilen biri olma anlamında tanrısal özelliğe sahip bir şahsiyettir. O, babasız dünyaya gelmemiştir. Onun biyolojik bir babası vardır, ancak kim olduğu bilinmemektedir.

[4] Bkz. Albert Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress From Reimarus to Wrede*, London: A&C. Blavk Ltd, 1926, s. 78-95; John Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought*, London: SCM Press, 1990, ss. 225-229; Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara: Ankara Okulu, 2002, s. 21 vd.

İsa, ilahî yaratıcı gücün 'kudretli işleri' anlamında mucizeler göstermemiştir. İsa ölükten sonra ölümden dirilmemiştir.

4. Tıpkı mutlak olarak değil mukayeseli olarak İsa'nın diğer insanlardan farklılık arz etmesi gibi Hıristiyanlık da umumi olarak değil, sadece dünya yüzünde şu âna kadar görülen en iyi ve en üstün din anlamında diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Tıpkı tüm insanlar aynı ilahî ailenin üyeleri olması gibi tüm dinler aslında aynı dinin formlarıdır. Bu anlayış doğal olarak Hıristiyanları, misyonerliğin amacının insanları bir inançtan diğerine döndürmek değil, diğerlerinin katkısıyla her bir dinin zenginleşebileceği dinlerarası verimlileştirmeyi teşvik etme olarak görülmelidir.

5. Kitab-ı Mukaddes vahyin ilahî bir kaydı değil, tarihsel süreçte insanların Tanrı'ya yönelik yanıtlarının bir kaydıdır. Buna göre kutsal kitap Hıristiyan tecrübesini oluşturan ve kontrol eden ilahî olarak verilen bir söz değildir. Hakikat tam tersidir. Hıristiyan tecrübesi Hıristiyan toplumunda doğrudan yayılma imkânı bulmaktadır. Bu tecrübe, onu sözlü olarak ifade etmeye çalışan Hıristiyan doktrinini oluşturmakta ve kontrol etmektedir. Buna göre doktrin, dinsel duyguların, izlenimlerin ve kurumların muhtevasını söze dökme girişiminden başka bir şey olmamaktadır. Doktrinlerin ifade ettiği tek gerçek, onları üretenlerin duygu ve düşünceleridir. Kısaca doktrinler dinlerin yan ürünleridir. Yeni Ahit Hıristiyan tecrübesini sözlerle ifade etmek için yapılan erken dönem/ilk teşebbüsleri ihtiva etmektedir. Bu çerçevede Yeni Ahit'in değeri söz konusu tecrübenin ilk el tanığı olması gerçeğinde yatmaktadır.

Bununla birlikte diğer nesiller aynı tecrübeyi farklı sözlerle ifade etmek zorundadır. Tıpkı şiirsel ifadeler gibi, doktrinel formüller kültürel arka planların değişmesine paralel olarak çağdan çağa, mekândan mekâna (yerden yere) değişiklik arz edecektir. İlk yüzyıla ait Yeni Ahit teolojisi 20. yüzyıl insanı için bağlayıcı/normatif olamaz. Ancak bu durum, söz konusu teolojinin 20. yüzyıl insanı tarafından hiç dikkate alınmaması gerektiği anlamına gelmemektedir. Doktrinler dinin temeli değildir. Bundan dolayı hiçbir doktrinel ifade veya akîde şekli Hıristiyanlık için yegâne bağlayıcı ve temel olamaz. Sürekli, değişmez bir Hıristiyan mesajı doktrinel değil, ahlaki olan mesaj yani İsa'nın ahlaki öğretisidir.[5]

Kısaca Aydınlanma düşüncesiyle birlikte din de dâhil her konuda rasyonel düşünceye öncelik vermeye başlayan Avrupalı bilim adamları, kutsal kitabı literal anlamda Tanrı sözü olan bir kitap olarak değil, asırlar önce Ortadoğu coğrafyasında birilerinin yazdığı yazılar bütünü olarak görmeye başlamışlardır. Kutsal kitabın bu şekilde sorgulanmaya başlanması tabii olarak Hıristiyanlığın yapı taşı olan İsa-Mesih ile ilgili İncillerde anlatılanların da ciddi olarak sorgulanmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum da İsa ile ilgili anlatılan İncil rivayetlerinin eleşti-

rel bilimsel metodlar ışığında yeniden gözden geçirilerek bunların tarihsel İsa ile mi yoksa İsa sonrası dönemde ona inananların imanlarında ortaya çıkan 'imanın Mesih'i ile mi alakalı olduğunun tespit edilmesini gündeme getirmiştir. Bu dönemde eleştirel bilimsel metodları İncillere uygulayan araştırmacılar, İncillerde İsa'nın yaşamıyla ilgili yer alan bilgilerin gerçek ve güvenilir bilgiler olarak kabul edilmesinin mümkün olmadığını, dolayısıyla da bu bilgilerden hareketle tesis edilen Hıristiyanlığın aslında ilahî değil, düzmece bir din olduğunu ileri sürmeye başlamışlardır.[6] Bütün bu gelişmeler tarihsel süreç içerisinde ilk Hıristiyan cemaati tarafından geliştirilmeye başlanan ve nihayetinde 325 İznik Konsili'nde Kilise tarafından onaylanarak dogmalaştırılan İsa'nın hem bütünüyle ilahî, hem de bütünüyle beşerî bir tabiata sahip insan hayat yaşayan ezelî ilahî oğul ve logos olduğu yönündeki geleneksel Hıristiyan İsa anlayışını derinden etkilemiştir. Çünkü rasyonel bir imana sahip olan kişiler, ilahî ve beşerî tabiatın bir insanda birlikte bulunmasının anlaşılabilecek bir şey olmadığını ileri sürmeye başlamışlardı. Bu noktadan hareket eden Aydınlanma dönemi düşünürleri, İsa'nın insani ve ilahî iki tabiata sahip olduğu ve bunların bir arada onda bulunduğunu kabul eden geleneksel İznik-Kadıköy dogmasını ciddi şekilde sorgular olmuşlardı. Nitekim bu çerçevede Aydınlanma çağı teologları "İsa Kimdi?" sorusuna cevap verirken onun ezelî, Tanrı'nın oğlu ve inkarnasyonu, ilahî ve insani tabiata sahip bir şahsiyet olduğunu ifade eden geleneksel dogmatik kavramları kullanmamaya özen göstermeye başlamışlardı. Onların rasyonel imanında geleneksel uzlaşma (*reconciliation*) doktrinin de yeri yoktu. Çünkü onlar, İsa'nın çarmıhta öldüğünü tarihsel olarak kabul etmekle birlikte, bu ölümü insanlığın asli günahına kefaret olarak görmüyorlardı.[7]

Aydınlanma çağıyla birlikte Avrupa kıtasında ortaya çıkan bilimsel gelişmeler ve bu gelişmelere paralel olarak Kitab-ı Mukaddes'in modern eleştirel bilimsel yöntemler dâhilinde incelenmesinin doğurduğu sonuçlar, sosyal ve dinsel hayat başta olmak üzere hemen her seviyede toplumun yenilenmesini öngörmeye başlamıştı. Bu durum da doğal olarak dinin toplum hayatının dışına itilerek bireyin dünyevileşmesine yol açmaya başlamıştı.[8] Marsden'in altını çizerek belirttiği gibi, bu yeni süreçte geleneksel Protestanlık, modern kültürün parlak güneşinde yavaş yavaş solmaya yüz tutma noktasına gelmişti.[9] Dahası bu yeni süreçte modern dünyanın kurumsal farklılığı, sadece Kilise ve devletin birbirinden ayrılmasını değil, aynı zamanda Kilise'nin her şeyden elini eteğini çekmesine sebebiyet vermişti. Bunun sonucu olarak da dinsel kurumlar sivil örgütler-

[6] Eleştirel bilimsel yöntemlerin İncillere uygulaması ve bunların İsa ve Hıristiyanlık konusundaki sonuçlarıyla ilgili bkz. Aydın, *Tarihsel İsa*, ss. 21-23.

[7] Bkz. J.C. O'Neill, *Who Did Jesus Think He Was*, Leiden: E.J. Brill, 1995, s. 7-10; Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, New Jersey: Presbyterian And Reformed Publishing, 1977, s. 341-342.

[8] Marsden, *Understandig Fundamentalism and Evangelism*, s. 32.

[9] Marsden, *Understandig Fundamentalism and Evangelism*, s. 150.

le, birahanelerle, okullarla ve diğer gönüllü kuruluşlarla yer değiştirmişti. Dinsel kurumlarla bağı olduğunu iddia eden bireyler, bunu oynadıkları pek çok rolden biri olarak yaptıklarını ileri sürüyorlardı. Yani onlar modern seküler kişiler olarak birden fazla şapka giyiyorlardı.[10] Bu tarz farklılaşmış bir dinsel kimlik, modern toplumda açıkça mevcuttu. Çoğu kişi için bir cemaate üyelik, onları topluma uygun/münasip vatandaş yapan pek çok üyelik içinde bir üyelik olarak algılanmaya başlamıştı.

Fundamentalistlere göre tüm bu gelişmeler, sivil savaştan sonra yaşanan göçlerle Amerika'ya taşınınca 1800'lerin sonu ve 1900'lerin başında Amerika'daki geleneksel Protestan yaşam tarzıyla ilgili hususlar da hızla değişmeye başladı. Pek çok faktör Amerikan yaşamının kırsal, homojen ve Protestan karakterini değiştirmeye başlamıştı. Zira sivil savaştan sonra şehirler ve endüstri süratli bir şekilde gelişmeye başladı. Bilim, teknoloji ve iş hayatı; geleneğin, duanın ve inancın boşalttığı alanları ele geçirdi. Bu gelişmelere paralel olarak Avrupalı göçmenler sahip oldukları dinsel geleneklerle Katolik, Yahudi ve diğer dinsel geleneklere mensup çok sayıda göçmenin Amerika'ya gelerek buraya yerleşmeye başlaması Amerikan yaşamında ciddi değişikliklere yol açmıştır. Bu göçler neticesinde Amerika, mono dinlilikten çok dinliliğe geçiş yapak artık dinsel açıdan çoğulcu bir toplum olmaya başladı. 19. yüzyılın ikinci yarısı Amerika'da dinsel bölünmelerin/hizipleşmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Eski idrakler yerlerini endüstrileşmenin, tarihselciliğin ve sekülarizmin dogmalarına bırakmaya başlamıştır. Bu dönemde dinsel idrakler artık kültür üzerindeki hakimiyetlerini kaybetseler de dinsel kurumlar büyümeye devam etmiştir. Din, siyasi, bilimsel ve ekonomik işleri seküler uzmanlara bırakarak tedricî olarak özel alana, aileye ve boş zamanlara tahsis edilen bir olgu hâline gelmeye başlamıştı.[11]

Aydınlanmanın, Avrupa'nın bilim hayatında, düşünce sisteminde ve dinsel yaşamında yol açtığı yeni gelişmelerin bu şekilde Amerika'ya taşınması pek çok Amerikan dinî eğitim kurumunda ve papaz mekteplerinde yeni bir heyecan yaratmıştır. Nitekim bu heyecanla bir taraftan bazı bilim adamlarının görüşleri geleneksel Protestan düşünceye ciddi tehditler oluştururken, diğer taraftan kendilerini geleneksel düşüncenin koruyucusu olarak gören bazı bilim adamları da bunlara yanıt vermeye koyulmuştur. Fundamentalist hareket konusunda uzman olan sosyolog Nancy T. Ammerman *Bible Believers* adlı eserinde fundamentalist hareketin köklerini 1880'lerde Princeton Teoloji Seminerinde yaşanan tartışmalara kadar geri götürmektedir. Bu yıllarda söz konusu semineride Archibald Hodge ve Benjamin B. Warfield modern bilim ve eleştirel tarihsel metodların kutsal kitaba uygulanmasına taraftar olanlara karşı kutsal kitabın yetkinliğini ve otoritesini koruma yolunda çalışamalar

[10] Nancy T. Ammerman, *Bible Believers: Fundamentalist in the Modern World*, New Jersey: Routgers University Press, 1987, s. 2.

[11] Ammerman, *Bible Believers*, s. 18.

yapmaya başlamışlardır. Bu çerçevede modernist fundamentalist tartışmasında, yani modern bilimsel metodların kutsal kitaba uygulanması taraftarı olanlarla buna karşı çıkanlar arasındaki tartışmada 1920'lerde Warfield'in halefi olan J. Gresham Machen baş aktör olmuştur. Hodge, Warfield ve Machen'in modernizme karşı yaptığı çalışmalar, aşağıda göreceğimiz üzere fundamentist hareketin temel argümanı olan kutsal kitabın hatasızlığı doktrininin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.[12]

Bu dönemde yani 19. yüzyılın ilk yarısında liberalizm ile geleneksel evanjelik Protestanlık arasındaki çatışma Amerika'da Büyük Britanya'dan daha keskin ve şiddetliydi. Bunun önemli nedenlerinden biri Amerikan evanjelikleri arasında liberalizmle mücadele edenlerin Britanyalı meslektaşlarından daha bilgili, daha derin teolojik düşüncelere sahip olması ve daha engin entelektüel bakış açısına ve cesarete/mertliğe sahip olmalarıdır. Örneğin bu konuda yukarıda isimlerini zikrettiğimiz modernizm karşıtlığının bayraktarlığını yapan Warfield'in makaleleri ve Machen'in *Christianity and Liberalism* adlı eserleri evanjeliklerle liberaller arasındaki mücadeleyi net olarak ortaya koymaktadır. Diğer bir neden de Amerikan liberalizminin Avrupa liberalizmine oranla daha radikal ve daha serbest bir karaktere sahip olmasıdır.[13]

Fundamentalizm kırsal alanda, yani Amerika'nın güneyinde ortaya çıkan bir hareket değildir. Aksine o Amerika'nın kuzey bölgesindeki büyük şehirlerdeki ana gövde kiliselerde meydana gelen felsefi ve teolojik tartışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Kutsal kitabın eleştirel olarak incelenmesine daha çok belli başlı üniversitelerin muhafazakâr teoloji fakülteleri karşı çıkmıştır. Evanjelik ve modernistler arasındaki çatışma, bu iki grup mensuplarının temel Protestan mezhepleri kontrol etmek için birbirleriyle yarıştıklarında ortaya çıkmıştır.[14]

Fundamentalist düşüncenin sistematik bir harekete dönüşmesine etki eden bir diğer etken de 19. yüzyıl kutsallığının sona ermesi ve Pentakostal hareketlerin Amerika'da gittikçe yaygınlık kazanmasıdır. Bu dönemde Pentakostal hareket mensupları Amerika'nın her yerinde günah itirafında bulundukları İsa-Mesih'e ve onun kurtarıcılığına olan imanlarının yüksek sesle dile getirdikleri ve Kutsal Ruh vasıtasıyla yaşamlarını her türlü kirden arındırarak temizlediklerine inandıkları diriliş toplantıları düzenliyorlardı. Tıpkı ilk ve ikinci büyük diriliş hareketlerinin evanjelizmin Amerika'daki gelişmesine katkı sağlaması gibi Pentakostalların ve diğer kiliselerin düzenledikleri bu ve benzeri diriliş toplantıları da Fundamentalist hareketin ortaya çıkmasına önemli katkı yapmıştır.[15]

[12] Ammerman, *Bible Believers*, s. 23-24.

[13] Packer, *Fundamentalism and the Word of God*, s. 25.

[14] Leslie J. Hoppe, "Fundamentalism", Karl Müller ve diğerleri, eds. *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*, Maryknoll: Orbis Books, 1997, s. 168.

[15] Bkz. Robert Wuthnow, "The World of Fundamentalism", *The Christian Century*, April 22, 1992, s. 426-429. http://www.christiancentury.org.

Dinsel alanda yaşanan bu gelişmelerin yanında bilimsel alanda meydana gelen yeni gelişmeler de fundamentalist hareketin ortaya çıkmasına önemli katkılar sağlamıştır. Zira yaşanan sosyal ve kültürel değişmelerin/değişikliklerin yanında entelektüel devrim de yavaş yavaş gelişmekte ve şekil almaktaydı. Beşerî bilimlerde psikoloji ve sosyoloji insan sorumluluğunun, kaderinin ve özgür iradesinin mahiyetini sorgulayama başlamıştı. Tabii bilimlerde Charles Darwin'in fikirleri araştırmacıları fiziki evrenle ilgili telakkilerini değiştirmeye zorluyordu. Aydınlanmadan itibaren bilim adamları kutsal kitapta yer alan bazı rivayetlere özellikle de *Tekvin* kitabındaki yaratılış öyküsüne meydan okumaya başlamıştı. Ancak evrim teorisinin mucidi Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) ve *İnsanoğlunun Soyu* (1871) adlı kitapları modern bilimin geleneksel Hıristiyanlıkla uzlaşmasının mümkün olmadığı şeklindeki kanaatin baş sembolleri olmuştur. Bazıları Darwin'in görüşleriyle alay ederken bazıları da onun görüşleriyle Hıristiyanlık arasında bir uzlaşma bulmaya çalışmış, diğer bazı Hıristiyan teologları da Darwin'e şiddetle karşı çıkmıştır. Bunlar arasında en önemlisi Princeton Üniversitesi profesörlerinden Charles Hodge'dir. *What is Darwinism* adlı eserinde Hodge, evrim teorisinin Hıristiyanlığın her şeye gücü yeten Tanrı anlayışıyla bağdaşmayacağını ileri sürerek Ortodoks Hıristiyanlığın hiçbir şekilde Darwin'in teorisini kabul edemeyeceğini ileri sürmüştür.[16] Bu gelişmelere paralel olarak Amerikalı evanjelik Protestan liderler arasında kutsal kitabın yaratılış ve evren tasvirini tamamen ters yüz eden Darwin'in evrim teorisi ve modern bilimsel yöntemlerin kutsal kitaba uygulanması konusunda ciddi tartışmalar başlamıştı. Bu süreçte fundamentalist hareketin ortaya çıkmasına sebebiyet veren evanjelikler, hem Darwinizme hem de Kitab-ı Mukaddes'in eleştirel okunmasına şiddetle karşı çıkarken kendilerini modern düşünceden yana görenler, Hıristiyanlığın çağa uydurarak sahip oldukları bilim görüşleriyle çatışmaz hâle getirmeye çalışmış ve bu bağlamda kutsal kitapta yer alan mucizeleri reddetmiş ve Tanrı'nın kendini toplumun sosyal açıdan evrimi yoluyla tezahür ettirdiğini ileri sürmüşlerdir.[17]

İşte fundamentalizm böyle bir ortamda moderizme, modern bilime ve modern teolojiye karşı bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü pek çok dindar insan için bu yeni gelişmeler ve onların sonucunda ortaya çıkan yeni fikirlerin ve din dışı yaşam tarzının Hıristiyan değerleri olarak bilinen şeylerle uzlaşması mümkün değildi. Bu yeni dönemde eğer hiçbir şey kutsal değilse en azından din kutsallığını muhafaza etmek zorundaydı.

Fundamentalizm ve Temel Öğretisi

Aydınlanma ve onun berberinde getirdiği modernleşme ve sekülerleşme süreciyle birlikte önce Avrupa'da daha sonra da Protestan imparatorluk

[16] Hans J. Hillerbrand, "Fundamentalism", *The Encyclopedia of Protestanism*, New York: Routledge, 2004.

[17] Robert D. Woodberry & Christian S. Smith, "Fundamentalism Et Al: Conservative Protestants in America", *Annual Reviews of Sociology*, 24/25-26, 1998, s. 27.

olarak adandırılan Amerikan toplumunda yaşanan gelişme ve değişmeler neticesinde bazı Hıristiyan mezheplerinin ve cemaatlerinin İsa'nın bakire Meryem'den dünyaya gelişi, insan neslinin suçluluğu, ölümden dirilme, ölümden sonra yaşam gibi doktrinlerle ilgili görüşlerini yeniden gözden geçirerek libaralleştirmeye başlaması üzerine muhafazakâr gruplar, bu doktrinlerin içlerinin boşaltılmasının önüne geçmek için modernist ve liberal düşünceye âdeta savaş açmıştır. Bu durum, muhafazakârların Hıristiyanlığın geleneksel dogmalarını liberalleşme etkisinden daha etkin bir şekilde korumak için ortak bir kimliğe sahip olmasını kaçınılmaz kılmıştır. İşte bu ortak kimliğin adı fundamentalizmdir.

Fundamentalizm terimi, liberallerin 'asli unsurlar/temele ait unsurlar' olarak reddettiği merkezî Hıristiyan doktrinlerini savunma refleksi çerçevesinde evanjelik Hıristiyanlar tarafından üretilen bir kavramdır. Bu terimin Protestan çevrelerdeki kullanımı 1900'lerin ilk çeyreğine kadar gitmektedir. 1910-1915 yılları arasında evanjelik Hıristiyanlığın muhafazası ve yayılması için kaleme alınan ve *The Fundamentals of the Christian Religion* veya sadece *The Fundamentals* adlı altında Hıristiyan inancının temel ilkelerini açıklayan 12 küçük çaplı kitapçık derlenmiş ve petrol zengini California'lı iki iş adamının maddi desteğiyle ücretsiz bir şekilde "her din adamına, evanjeliste, misyonere, teoloji öğrencisine ve Pazar okullarına, İngilizce konuşan dünyada faaliyet gösteren YMCA ve YWCA adlı misyoner örgütlerine ve gönderilebilecek herkese" gönderilmiştir. Kaynakların ifadesine göre bu 12 kitap üç milyonun üzerinde okurla buluşturulmuştur. Başlangıçta ne teoloji alanında ne de dinle ilgili popüler yayınlar yapan dergiler bu kitapçıklara yayınlarında rasgele yer vermenin ötesinde ayrıntılı yer vermiştir. Ancak zamanla bu proje toplum üzerinde uzun süren etkiler yapmaya başlamıştır. Zira bunlar, Amerikan evanjelizminin bünyesinde modernizme ve liberalizme bir tepki olarak ortaya çıkan fundamentalist hareketin hem temel başvuru kaynakları hem de doktrinlerinin ilham kaynakları olmuştur. Bu eserleri yazanlar arasında James Orr, B.B. Warfield, Sir Robert Anderson, H.C.G. Moule, W.H. Griffith Thomas, R.A. Torrey, Dyson Hague, A.T. Pierson ve G. Campell Morgan gibi önde gelen teologlar bulunuyordu. Bu 12 kitapçıkta temelde şu konularla ilgili geleneksel Hıristiyan öğretisi okuyucuyla buluşturularak onların modernist ve liberaller tarafından sulandırılmasının önüne geçilmek isteniyordu. Kutsal kitabın vahyi, yetkinliği ve içinde hiçbir hatanın olmadığı, İsa-Mesih'in ilahlığı, babasız dünyaya gelişi, tabiatüstü mucizeleri, insanlığın günahlarına kefaret olarak çarmıhta kanını akıtması, ölümden dirilmesi ve kişisel olarak tekrar dünyaya geleceği, günah gerçeği, ancak manevi yenilenme olan iman yoluyla kurtuluşu elde etme, dua ve ibadetin gücü ve İncili yayma görevi.[18]

Muhafazakâr bir slogan olarak Hıristiyanların asli unsurlarının bu şekilde kullanılması *The Fundamentals* adlı bu kitapçıkların yayını esna-

[18] Packer, *Fundamentalism and the Word of God*, s. 28.

sında toplanan Kuzey Presbiteryen Kiliseleri Asamblesi'nin (1910) bildirgesinde yansımasını bulmuştur. Bu bildirgede "imanın ve evanjelik Hıristiyanlığın asli unsurları olarak" beş ilke sayılmıştır. Bunlar: Kutsal kitabın ilhamlılığı ve hatasızlığı, İsa-Mesih'in ilahlığı, babasız dünyaya gelişi ve mucizeleri, günahlara kefaret olarak çarmıhta canını vermesi, fiziki olarak ölümden dirilmesi ve kişisel olarak tekrar dünyaya döneceği.[19] Bu asli unsurlar listesi küçük birtakım değişiklik ve ilavelerle fundamentalistlerin temel doktrinel platformu olarak kabul edilmiştir. Fundamentalistler bu beş doktrinin Hıristiyan inancı için öylesine asli olduğunu iddia etmektedir, ki onlara göre onları inkâr edenler Hıristiyan inancının dışında görülmelidir.[20]

Evanjelik diriliş hareketlerinin iki belirleyici özelliği olan biblisizm, yani Kitab-ı Mukaddesçilik ve dinsel bireyselcilik, fundamentalizmin de temel işaretleri olmuştur. Biblisizm, Kitab-ı Mukaddes'in inananların inanç ve yaşam kaynağı olduğu inancıdır. Bu temel inanca göre kutsal kitap her türlü bilimsel, tarihsel ve dinsel hatadan berîdir ve onda hiçbir maddi hata yoktur. Fundamentalist hareket ilahî vahyin herhangi bir hata içeren/ihtiva eden bir kitap yoluyla gelemeyeceğini öngörmektedir. Bundan dolayı bu hareket mensuplarına göre kutsal kitap hatasız olmalıdır. Fundamentalist düşüncenin sistematik bir hareket olması büyük oranda bu hareket mensuplarının kutsal kitap algılarına dayanmaktadır. Fundamentalizmin ne olduğunun daha iyi anlaşılabilmesi için söz konusu kutsal kitap algısını okuyucunun dikkatine sunmayı gerekli görüyoruz.

Fundamentalistler, kişinin içindeki manevi tecrübeden hareketle kutsal kitap vasıtasıyla modern yaşamın tehlikelerine ve emniyetsizliklerine karşı durmaya çalıştıklarını iddia ederler. Onlara göre kutsal kitap, modernistlerin ve liberallerin yaptığı gibi sıradan bir kitap olarak değil, harfiyen Tanrı sözü olan bir metin (*verbatim speech of God*) olarak okunursa ancak o zaman ondaki hakikatlerin farkına varılabilir. Fundamentalistler, kutsal kitabın Tanrı'nın doğaüstü dünyasının gerçekliklerinin doğrudan ve tahrip edilmemiş bir tasvirini sunduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı onlar kutsal kitaptaki sözleri ve nesneleri doğru teşhis etmek suretiyle Tanrı'nın insanoğlu için öngördüğü planı tam ve doğru olarak anlayabileceklerine inanmaktadır. Buna göre fundamentalistler kutsal kitabı, Tanrı'nın insanoğlu için düşündüğü, yaptığı ve yapmak istedikleriyle ilgili planlarının yer aldığı bir çizelge/yola haritası olarak görmektedir.

Kitab-ı Mukaddes'i, Tanrı'nın evren ve insanoğlu için öngördüğü planın bir yol haritası olarak gören fundamentalistler, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, onun her türlü hatadan yoksun, harfi harfine dikte ettirilen Tan-

[19] L. Blumhofer, "Fundamentalism", Hans J. Hillerbrand, ed. *The Encylopedia of Protestanism*, London: Routledge, 2004. http://www. Reference.routledge.com

[20] Woodberry & Smith, "Fundamentalism Et Al", s. 28.

rı sözü olduğuna inandıkları için insanoğlu için gerekli her şeyin onda mevcut olduğunu ve ondaki hiçbir şeyin yeniden yorumlanamayacağını iddia etmektedir. Bu inançtan hareketle fundamentalistler Tanrı'nın insanlıkla konuştuğu ve farklı tarihsel şartlarda farklı şekillerde konuşmaya devam ettiği şeklinde modernist ve liberaller tarafından ileri sürülen görüşleri de şiddetle reddederler. Durum böyle olunca fundamentalistler doğal olarak kutsal kitabın tarihsel süreçte yapılan ve hâlen yapılmaya devam eden tefsir ve yorumlarını da bağlayıcı olarak kabul etmemekte, diğer bir ifadeyle ellerin dersiyle itmektedir. Bundan dolayı onlar, sahip olduğu tarihsel misyon çerçevesinde kutsal kitabın yorumlanma işini üzerine alan Kilise ve Hıristiyan geleneği dikkate alınmaksızın kutsal kitap ifadelerinin olduğu gibi günümüze taşınıp uygulanmasını talep etmektedir. Böylece onlar kutsal kitabın ifadelerinin yorumunu tek bir anlamla sınırlandırarak Tanrı sözünü âdeta taşlaştırmakta ve onu kendileri gibi düşünmeyenlere karşı etkili bir silah konumuna getirmektedir.[21]

Aşağıda göreceğimiz üzere dispensasyonalist tarih anlayışına sahip olan fundamentalistlerin çoğu kutsal kitabı da eskatolojik bakış açısından hareketle okumayı tercih eder. Bu çerçevede karşılaşılan tarihsel rahatsızlıklardan dolayı tehlike içinde olduklarını düşünen fundamentalistler, zamanın sonunu yani bu dünya hayatının sona ermesinin ân meselesi olduğu yönündeki kutsal kitap ifadelerini literal olarak yorumlayarak artık tarihin sonunun geldiğini ileri sürer ve bu şekilde de her türlü olumsuzluk karşısında imanlarına sarılarak direnmeye çalışırlar.[22]

Fundamentalist hareketin savunduğu Kitab-ı Mukaddes'in hatasızlığı doktrini, esasında onu eski İsrail'in tarihini ve İsa'nın yaşamını yeniden yapılandırmak için bir kaynak olarak kabul etmeyen modernist ve liberallerin modern bilimsel metodların ışığında onu tarihsel tenkit süzgecinden geçirmeklerine bir yanıt olarak geliştirilmiştir. Keza fundamentalizm, pek çok evanjelistin 20. yüzyılın başlarında Amerikan toplumunda, özellikle de Amerika'nın kuzeyinde bizzat tecrübe ettiği derin manevi ve kültürel krizlere de bir yanıttır. Fundamentalistlere göre 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Amerika'daki hâkim kültür gittikçe Tanrı'dan uzaklaşmaya yüz tutmuştu. Fundamentalistler için bu sorunu/krizi kronikleştiren şey, Hıristiyan mezheplerin/grupların Hıristiyan medeniyetinin ölümüne destek vermeleridir. Fundamentalistlere göre bazı Hıristiyan gruplar ve teologlar, modernizme ve liberalizme destek vererek aslında Amerika'nın kök saldığı Hıristiyan medeniyetini öldürenlerle işbirliği yapmaktadır. Fundamentalistler, dinsel fikir ve düşünceleri seküler değerlere uydurmaya yönelik yanlış teşebbüsler olarak gördükleri liberalizm ve modernizme yönelik saldırgan bir tutum sergilemişlerdir.[23]

[21] Peter Linehan, "The Fundamentalist Agenda and its Changes", *Stimulus*, 14/3, 2006, s. 3.

[22] Fundamentalistlerin kutsal kitap algıları konusunda daha fazla bilgi için bkz. J.I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God*, ss. 75 vd.

[23] Marsden, *Understandig Fundamentalism and Evangelism*, s. 42.

Fundamentalistler bu dönemde ortaya çıkan sosyal İncil hareketini de reddetmişlerdir. Amerikan Kiliselerinin Hıristiyanlığa en karakteristik katkısı olarak kabul edilen Sosyal İncil hareketi[24] karşılaşılan sosyal sorunlara İsa'nın öğretilerinden hareketle çözümler getirerek yeryüzünde yeni bir cennet yani Tanrı'nın Krallığını tesis etmeyi öngören bir harekettir. Bu hareketin en önemli temsilcilerinden hatta baş temsilcisi olarak kabul edilen Baptist rahip Walter Rauschenbusch 1907'de kaleme aldığı *Christianity and the Social Crises* adlı eserinde Sosyal İncil hareketiyle ilgili şu bilgileri vermektedir:

> 19. yüzyılın tabii güçlerin kontrolü konusunda yaptıklarını, eğer 20. yüzyıl, bizim için sosyal güçlerin kontrolü konusunda yapıyorsa, o zaman çocuklarımız ve torunlarımız mevcut sosyal yaşamımızı yarı barbar olarak görmeyi haklı çıkaran bir toplumda yaşayacaklardır... Eğer bu irtibat bağlamında kötülüğün bağlarını koparıp atmak ve insanlığın ekonomik ve entelektüel kaynaklarını, gerçek bir sosyal hayatın tesis edilmesini sağlayacak bir dinsel inanç için harekete geçersek, o zaman henüz daha doğmamış nesiller, o günü, asırlardır beklenen Rabbin büyük günü olarak tescil edecek ve bizi de onu müjdeyelen/duyuran kutlu nesiller olarak sayacaklardır.[25]

Bu alıntıdan da görüleceği üzere Sosyal İncil hareketinin savunucuları Hıristiyanları, bu dünyada Tanrı'nın Krallığının tesisini sağlamak için Hıristiyan toplumunun dönüştürülmesi ve hazır hâle getirilmesi için öncelikle yeterli bir imana sahip olmaya, sonra kötülükle savaşmaya ve son olarak da ekonomik ve entelektüel kaynakları hakiki bir sosyal hayat tesis etmek için uygun ve ahenkli kullanmaya davet etmektedir. Fundamentalistler bu harekete karşı çıkmakla, beşeriyetin ilerlemesini Tanrı'nın Krallığının gelişiyle özdeşleştirme çabalarına şiddetle karşı olduklarını açık-seçik ortaya koymaktadır. Çünkü onlara göre insanoğlunun tekamül etmesi miti, insanların Tanrı önünde/huzurunda kendi gerçek yerlerini görmelerini engellemektedir. Fundamentalistler, hakikatin test edilmesinin tek yolunun eylem olduğu ve İsa'ya imanın, ahlaki eylemlere ilham kaynağı olma dışında yersiz olduğu yönündeki modernist iddiaları da reddetmektedir.

Fundamnetalistler kendilerini bireyselci ve ruh kurtaran evanjelikler olarak tanımlamaktadır. Onların için en önemli şey, ruhları kurtaran İsa-Mesih'in şahsında gerçekleşecek olan diriliş eylemidir. Bununla mukayese edildiğinde Sosyal İncil hareketinin amaçları sonuçsuz kalmaktadır. Her Hıristiyanın amacı kurtuluşun gücüne tanıklıkta bulunmak suretiyle insanları Mesih'e doğru yöneltmek olmalıdır. Toplumu refor-

[24] Sosyal İncil Hareketinin ortaya çıkışı ve temel öğretisiyle ilgili bkz. Christopher H. Evans, "Social Gospel", Hans J. Hillerbrand, ed. *The Encylopedia of Protestanism*, London: Routledgei 2004. http://www. Reference.routledge.com

[25] Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crises*, New York: Harper Torchbooks, 1964, s. 421-422.

me etmeye çalışmak, inananların zaman ve enerjilerini insanları Mesih'e buluşturmaktan başka tarafa kaydırır. Her hâlükârda bu dünya sona erecektir. O hâlde onu reforme etmeyle niçin boşa vakit harcanmaktadır? Fundamentalistler bu inançlarını şu benzetmeyle daha çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadırlar: Nasıl ki batmaya başlayan Titanik'in kamaralarını temizlemek boş ve beyhude bir iş ise aynı şekilde kokuşan ve bozulmaya yüz tutan toplumu reforme etme de beyhudedir.[26] Fundamentalistler dünyayla ilgili niçin bu kötümser inanca sahip olduklarını izah ederken insanları dinsel geleneklerinden soğutarak toplumu sekülerleştirmeye çalışan modernist ve liberal düşüncenin dünya ölçeğinde meydana gelen her türlü kötülüğün baş müsebbibi olduğunu iddia etmektedir. Nitekim onlara göre Bolşevizm, modernizmin tabii bir sonucudur. I. Dünya Savaşı'nda Avrupa'nın barbarlığı, toplumun olgunluğa ulaşması ve insan tabiatının erdemliliği gibi konularda modernist düşüncenin attığı nutukları geçersiz kılmaktadır. Bu nedenle fundamentalistlere göre dinin asli kaynaklarını ve geleneksel inançları sorgulamaya açan ve bu şekilde dini toplum hayatında etkisizleştirmeye çalışan modernist ve liberal düşünceler, toplumu daha iyi bir hâle getirmek şöyle dursun daha da kötü bir duruma sürüklemektedir. Bu nedenle fundamentalistlere göre sosyal reform ve eğitim, insanoğlunun günahının üstesinden gelemez. Bu günahın üstesinden, ancak Mesih'e imanla ve onun ikinci gelişinin yolunu hazırlamakla gelinir.[27]

Fundamentalist hareketin en önemli kaynaklarından biri *Scofield Reference Bible*'dir. Bu eser C.I. Scofield tarafından Kitab-ı Mukaddes'e yapılan yorumları şerh şeklinde, kutsal kitabın üzerine not düşülerek hazırlanmıştır. Scofield, kutsal kitaba not düşerek yaptığı bu yorumlarda fundamentalist kutsal kitap anlayışının en ayırt edici ve önemli doktrinlerinden biri olan dispensasyonalist tarih anlayışını popüler bir hâle getirmiştir. 19. yüzyıl sonlarında yeniden canlanma hareketleri bünyesinde geliştirilen ve meşhurlaştırılan dispensasyonalist tarih anlayışı, kutsal kitaptan hareketle Tanrı'nın insanoğluyla farklı dönemlerde farklı şekillerde ilişki kurduğunu öngörmektedir. İngiltere'de Plymouth Brethren lider John Nelson Darby (1800-1882) tarafından geliştirilen dispensasyonalist teolojiye göre Tanrı'nın insanoğluyla ilişkisi yedi döneme ayrılmaktadır. Âdem'in cennette yaratıldığı ve ilk günahı işleyinceye kadar geçen suçsuzluk dönemi; ilk günahın işlenmesinden sonra ortaya çıkan bilinçlilik dönemi; insanoğlunun et yemesine izin verildiği ve ölüm cezasının da mevcut olduğu beşerî yönetim dönemi; İbrahim ve Musa ile yapılan ahdi ifade eden ahit dönemi; Torah'ın Musa'ya verilmesinden İsa-Mesih'in gelişine kadar olan hukuk/yasa dönemi; İsa sonrasını ifade eden Kilise dönemi ve İsa'nın ikinci gelişiyle başlayıp 1000 yıl sürecek

[26] Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelism*, s. 101; Leslie J. Hoppe, "Fundamentalism", s. 167.

[27] Woodberry & Smith, "Fundamentalism Et Al", s. 28.

olan bin yıllık dönem. İsa'nın ikinci gelişiyle birlikte Yahudiler onu kabul edecek/onun taraftarı olacak ve Kudüs'te Tanrı'nın Krallığı kurulacak. Dispensasyonalistler bu dönemlerden her birinin Tanrı'nın dünyayı yönettiği ve insanoğlunun itaatini test ettiği bir dönemi temsil ettiğini öngörmektedir. Onlara göre mevcut dönem, yani yaşanmakta olan dönem inayet dönemi veya diğer bir deyimle Kilise dönemidir. İsa-Mesih'in ölümüyle başlayan bu dönem, insanların günahlarını itiraf edip Mesih'in kefaret edici ölümünü kabul etmelerini ve bu şekilde kendisine itaat etmelerini gerektirmektedir. Çünkü bunun dışında hiçbir şey kişiye kurtuluşu kazandırmaz. İşte bu yüzden fundamentalistlere göre ne yapıp edip insanları mutlaka İncil'le buluşturarak onları Mesih'in kefaret edici ölümünden haberdar etmek gerekmektedir.

Dispensasyonalistler tarihi bu yedi döneme ayırırken ve son dönemde gerçekleşecek olayları bu şekilde sıralarken temel olarak Kitab-ı Mukaddes'i ve ondaki gelecekle ilgili kehanetleri kullanmaktadır. Bu durum onların kutsal kitabı literal olarak Tanrı sözü olarak kabul ettikleri ve ondan herhangi bir hatanın olmadığına inandıklarını göstermektedir.[28] Nitekim Kitab-ı Mukaddes'in literal olarak Tanrı sözü olduğu ve onun her türlü hatadan berî olduğu inancı fundamentalistlerin savunduğu ilkelerin başında gelmektedir. Haddi zatında yukarıda ifade ettiğimiz gibi fundamentalist hareket, Aydınlanma çağıyla başlayan dönemde tarihsel tenkit metodu ve metin analizi gibi modern bilimsel yöntemlerin Kitab-ı Mukaddes'e uygulanması sonucunda, kutsal kitabın literal olarak Tanrı sözü değil, tarihsel süreçte ortaya çıkmış bir kitap olduğu tezine karşı ortaya çıkmıştır.

Bu dispensasyonalist tarih anlayışının önemli etkilerinden biri modernist ve liberal düşüncenin aksine İsa'nın ahlaki öğretisinin kurtuluş için bir anlam ifade etmediğini/önemli olmadığını açıkça altını çizerek ifade etmesidir. Çünkü bu tarih anlayışına göre İsa-Mesih'in kendisi yasa/hukuk döneminde yaşadı ve kendisi de söz konusu yasanın gereklerini yerini getirmeye çalıştı. Onun ahlaki öğretisi ve sözleri kurtuluşları yasanın gereklerini yerine getirmeye bağlı olan Yahudilere yönelikti. Artık bu dönem geride kaldığı ve inayet/Kilise dönemine geçildiği için İsa'nın bu dönemin şartlarına göre söylediği sözler de artık geçerliliğini kaybetmiştir. İşte fundamentalist hareketi şekillendirmede Pavlus'un mektuplarının İnciller'den çok daha fazla belirleyici ve bağlayıcı olmasının nedeni budur.

Fundamentalistler içinde bulunulan Kilise döneminin ne kadar süreceği konusunda emin değiller. Onlar İsa-Mesih'in ikinci gelişinin ân meselesi olduğuna inanmakta ve bu son dönemi dört gözle beklemektedir. On-

[28] James Sawyer, "Dispensationalism", *The Blackwell Encylopedia of Modern Christian Thought*, ed. Alister E. McGrath, Oxford: Blackwell, 1993, ss. 106-112; G.R. Kreides, "Dispensationalism", Hans J. Hillerbrand, ed. *The Encylopedia of Protestanism*, London: Routledgei 2004. http://www. Reference.routledge.com

lara göre bu dönem Mesih'e inananların kendilerinden geçerek vecd hâlinde göğe yükselmesiyle başlayacaktır. Orada Armagedon savaşıyla son bulacak olan yedi yıllık bir çile/hüzün dönemi yaşanacak. Armagedon savaşının kazanılması ve kötü güçlerin yok edilmesinin ardından yeryüzünden bin yıl sürecek bir Mesih krallığı başlayacaktır. Bin yıl sürecek bu Tanrı Krallığının ardından nihai bir yargılanma olacaktır. Bu yargılanmada Mesih'i kabul edenler cennete gidecek, diğerleri ise ebedî cehennem ateşine atılacaktır. Bu tarih anlayışı ve yargı sahnesi, Eski Ahit'in Hezekiel ve Danial kitaplarıyla Yeni Ahit'in Vahiy kitabının fundamentalist anlayış çerçevesinde literal olarak okunmasının bir sonucudur. Fundamentalistler, mevcut durumla ilgili kötümserliklerinden dolayı bu kitaplara son derece büyük ilgi göstermektedir. Fundamentalistler kendilerini diğerleri tarafından yanlış anlaşılan ve kendilerine zulmedilen azınlık olarak görmektedir. Onlar bu dünyanın kendi tahribini, kendisinin oluşturduğuna inanmaktadır. Onlara göre İsa gelinceye kadar dünyada işler daha kötüye gidecek ve yaşam şartları son derece ağırlaşacaktır. Dahası onların bizzat kendileri Mesih'in bir an önce gelmesi için dünyada kaos ve çatışmalar çıkarmak suretiyle şartları daha da kötüleştirmeye gayret sarf etmektedir. Çünkü onlara göre İsa-Mesih'in ikinci gelişiyle birlikte başlayacak yeni süreçte gerçek Hıristiyanlar galip gelecekleri için bu ikinci gelişin yolu hazırlanarak onun bir an önce gelmesi sağlanmalıdır. Kısaca Amerikalı yazar Grace Hallsell'in ifadesiyle fundamentalistler Mesih'in ikinci gelişini çabuklaştırmak için âdeta "Tanrı'yı kıyamete zorlamaktadır."[29] Fundamentalistlerin aksine liberallerin dünyayla ilgili algıları iyimserdir. Onlara göre Hıristiyanlar bu dünyayı dönüştürecek ve Tanrı'nın Krallığını yeryüzünde ikame edeceklerdir.[30]

Fundamentalizm en azından kısmi olarak liberal düşüncenin bu iyimserliğine bir reaksiyon olarak ortaya çıkmış olsa da, onu ortaya çıkaran şartlar daha derinlere gitmektedir. 20. yüzyılın başlarında muhafazakâr evanjelik Hıristiyanlık artık eskisi gibi Amerikan toplumunda hâkim durumda değildi veya diğer bir ifadeyle eskiden olduğu kadar etkin değildi. Fundamentalistler modernist düşünce ve onun beraberinde getirdiği liberalleşme ve Amerikan kültürünün sekülerleşmesinden endişe etmeye başlamışlardı. Bu süreçte onları en çok dehşete düşüren şeyse, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, toplumu ve iş hayatını Hıristiyanlaştırmayı amaçlayan Sosyal İncil hareketini ve modern eleştirel yöntemleri kutsal kitaba uygulamayı kabul etmekle bazı kiliselerin ve cemaatlerin bu sekülerleşme sürecine yardımcı olmaları ve destek vermeleriydi. Kısaca Amerikan sivil savaşından sonra Avrupa'dan gelen göçler sonucunda Avrupa Aydınlanma düşüncesinin Amerika'ya taşıması bir taraftan hızla Amerikan kültürünü sekülerleştirirken diğer taraftan modern bilimsel

[29] Fundamentalistlerin Mesih'in ikinci gelişinin yolunu hazırlamak için dünya ölçeğinde yürüttüğü şiddet ve kaos içeren faaliyetleriyle ilgili bkz. Grace Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, çev. Mustafa Açar & Hüsnü Özmen, Ankara: Kim Yayınları, 2002.

[30] Ammerman, *The Bible Believers*, s. 19.

yöntemlerin kutsal metinlere uygulanmasını gündeme getirerek teolojinin de liberalleşmesine yol açmıştı. İşte bu süreç fundamentalistlerin yukarıda ifade ettiğimiz kötümser düşüncelerinin temel kaynağıydı.

Fundamentalistler tüm bu gelişmeleri Amerika'daki kutsal kitap temelli medeniyetin sonunun işaretleri olarak görmüşlerdir. Bu çerçevede onların en önemli endişesi evrim sorunu üzerinde yoğunlaşmıştır. I. Dünya Savaşı sırasında yapılan yoğun propagandalar, Amerikalıları reformun ana vatanı olan Almanya'nın barbarizm hatasına düştüğüne ikna etmişti. Onlar aynı hataya Amerika'nın da düşmesinden endişe etmeye başlamışlardı. Bu konunun propagandacıları Friedrich Nietzche'nin 'güçlü olma arzusu/isteği' felsefesinin Almanların ahlaki değerlerini tahrip ettiğini ısrarla insanlara yaymaya çalışıyordu. Fundamentalistler bu tarz bir düşüncenin evrimci felsefe olduğunu ve bu tür felsefe ve göreceli fikirlerin uzunca zamandır Alman teolojisini meşgul ettiğini ve şimdi de onların artık Amerika'da öğretilmeye başlandığını ileri sürerek bunlara karşı çıkmışlardır. William Jennings Bryan'ın (1860-1925) liderliğinde fundamentalistler, evrimci Alman teolojini ve Darwin'in biyolojik evrim teorisini yasaklamak suretiyle Amerika'yı tekrar kutsal kitaba döndürmeye teşebbüs etmiştir. Fundamentalistlerin başlattığı bu haçlı kampanyası Amerika'nın güneyinde organize olmuş fundamentalist hareketi ortaya çıkarmıştır. Bu bölgede iç savaştan beri modernizm karşıtı Protestan eğilimler oldukça kuvvetliydi. Fundamentalistlerin evrim karşıtlığı 1925'de Dayton Tennesse'de bir lisede biyolojik evrimi okutan John Scop adlı öğretmen aleyhine açılan davayla zirve noktaya ulaşmıştır. Şikâyet üzerine mahkeme önce John Scop'u tutukladı. Ancak Scop'un başarılı bir şekilde kendini ve evrim teorisini savunması üzerine mahkeme onu haklı bularak beraat ettirdi ve böylece fundamentalistler davayı kaybettiler. Bunun üzerine başta mahkemeyi izleyen basın olmak üzere eyaletteki medya organları, liderleri Bryan ve fundamentalistlerle dalga geçmeye ve onları 'eğitimsiz köylüler' olarak nitelemeye başladı. Dahası çok geçmeden liderleri Bryan'ın ani ölümü Amerikan kültürünü ve yaşam tarzını kontrol etmek ve onu kutsal kitap temelli yapmak için başlatılan ilk fundamentalist hareketin çöküşünün de başlangıcı olmuştur. Nitekim bu olaydan sonra fundamentalistlerin kuzeyli mezhepleri (cemaatleri) tasviye etme çabaları da sekteye uğramıştır.[31]

1930'lara kadar pek çok fundamentalist bulundukları cemaatlerden ayrılarak bağımsız kiliselere ve parçalanmış mezheplere geçiş yapmaya başladılar. Bu dönemde fundamentalizm halkın gözünde aşırı kavgacı ve entelektüelizm karşıtı bir hareket olarak görülmeye başlandı. Fundamentalizm bu şekilde aşırılıkla ve entelektüelizm karşıtlığıyla özleştirilmesinden rahatsızlık duyan pek çok fundamentalist Hıristiyan, kendilerini bu imajdan kurtarmak için aşırı fundamentalistlerden ayırma ih-

[31] Marsden, "Evangelical and Funamental Christianity", s. 2889-2890.

tiyacı duymuştur. Daha hoşgörülü ve entelektüel bir geleneksel Protestan anlayışa sahip olmak isteyen bu kişiler, 19. yüzyıl evanjelik hareketine referansla kendilerine 'yeni evanjelikler' adını vermişlerdir. Kendilerini fundamentalist olarak adlandırmakla birlikte aşırı fundamentalistlerin şiddet yanlısı tutumlarından rahatsız oldukları için artık kendilerini 'yeni evanjelikler' olarak adlandırmaya başlayan ılımlı fundamentalistler, 1940'ların sonlarından itibaren kurdukları okullarla, hazırladıkları gençlik programlarıyla, yaptıkları radyo ve televizyon yayınlarıyla tüm cemaatlerden insanların ilgisini çekmiştir. II. Dünya Savaşı'nı müteakip Harold John Ockenga, Carl F.H. Henry ve Edward J. Carnell gibi genç liderler yeni evanjelizmi daha büyük kitlelere yaymak için yeni çalışmalar başlatmışlardır. Ünlü evanjelik vaiz Charles E. Fuller'in de kendilerine katılmasıyla 1947'de California'da Fuller Teoloji Enstitüsü'nü kurmuşlardır. Bu hareketin içinden gelen ve 1949'dan sonra Amerika'nın en ünlü vaizlerinden biri olan Billy Graham'ın etkili vaizleriyle yeni evanjelik hareket Amerika'da artık her kesimin ilgisini çeker bir konuma gelmiştir. Daha ılıman fundamentalistlerin oluşturduğu yeni evanjelik hareket Amerika genelinde iyice meşhurlaşıp her kesimin ilgisini çekmeye başlayınca Graham bu hareketi daha da büyütmek için önde gelen liberal kilise liderleriyle işbirliği yapmaya başladı. Başlangıçtan beri bu harekete rezervli olan aşırı ve ayrılıkçı fundamentalistler, Graham'ın bu girişimin artık bardağı taşırdığını söyleyerek onu ve yeni evanjelikleri kendilerini içerden vuran ihanetçiler olarak nitelendirdiler. Ilımlı fundamentalistlerle aşırlar arasında yaşanan bu gerginlik ve zıtlaşma, iki grubun tamamen birbirinden ayrılması ve yeni evanjeliklerin kendilerini fundamentalist olarak adlandırmaktan vazgeçip sadece evanjelik olarak adlandırmaya başlamasıyla sonuçlanmıştır.[32]

1925-1945 yılları arasında basın da artık fundamentalistlerin kampanyalarına pek fazla ilgi göstermemeye başlamıştır. Bu dönemde hareket, kendini dağıtmak yerine yeniden toparlanmak için mensuplarını organize olarak bir arada tutma yollarını aramaya koyulmuştur. Bu çerçevede hareket mensupları daha sağlam bir kurumsal yapı oluşturmak için bağımsız mahallî kiliselerde ve bazı küçük cemaatlerde organize olma yoluna gitmişlerdir. Moody ve Los Angeles Kutsal Kitap Enstitüleri gibi kutsal kitap enstitüleri, çalışan kesime Pazar günleri din eğitimi verebilmek için Pazar Okulları (Sunday School) gibi çeşitli eğitim kurumları tesis etmişler, etkili radyo vaizliği müessesesi oluşturulmuş ve 1942 yılında Mesih İçin Gençlik (*Youth for Christ*) adlı altında özellikle gençleri kazanmaya yönelik yeni misyon teşkilatı kurulmuştur. Gençleri kazanmak için oluşturulan misyonerlik amaçlı bu gençlik teşkilatı, hemen hemen tüm belli başlı Amerikan kentlerine açılarak tüm Amerika'nın en yaygın misyon kuruluşlarından biri hâline getirilmiştir.[33]

[32] Marsden, "Evangelical and Funamental Christianity", s. 2890; Woodberry & Smith, "Fundamentalism et al", s. 28.

[33] Marsden, "Evangelical and Funamental Christianity", s. 2890.

Fundamnetalistler daha fazla taraftar kazmak için diriliş/canlanma toplantıları ihdas etmişlerdir. Bu toplantılarda katılımcıları heyecanlandırmak/galeyana getirmek için teşvik edici vaazlar yapılmakta ve şarkılar/ilahiler söylenmektedir. Bu toplantılar ilkin Amerika'nın doğu sınırlarında ve kuzey şehirlerinde başlamıştı. Bu toplantılarda vaaz veren vaizler elde ettikleri başarılarla milyonları peşlerinde sürüklemeye başlamış ve böylece çok kısa bir süre içinde artık ulusal ölçekte son derece iyi tanınan dinsel figürler olmuşlardır. Tüm mezheplerden/cemaatlerden evanjelikler bu toplantılarda bir araya gelmekteydi. İlk zamanlarda meşhur olan vaizler Charles G. Finney ve onu müteakip Dwight L. Moody ve Billy Sunday idi. Bu vaizler, hem diriliş arzulayan Hıristiyanların sayılarının günden güne artmasına hem de şehirli dirilişleri karakterize eden cemaat/mezhep dışı kurumsal yapıların geliştirilmesinde önemli katkı yapmıştır.[34]

Fundamentalistlerin Mevcut Etkisi

1950'lerden sonra çoğu katı fundamenalist Hıristiyan kilise, kendilerini diğer kiliselerden ayırarak kendilerine özgü yollar tercih etmeye başlamıştır. Bu bağlamda onlar küçük-büyük birtakım oluşumlar ve tarikatsal cemaatler kurmuşlardır. Bunların en büyüğü *Baptist Kutsal Kitap Cemiyeti*dir. 1980'lerin ilk yıllarında bu cemiyetin yaklaşık 3 milyon Hıristiyanı temsil ettiği iddia edilmektedir. Yine bu dönemde bazı mahallî fundamentalist pastörler on binlerce kişinin katıldığı ve yukarıda ifade ettiğimiz gibi çalışan kesime Pazar günleri din eğitimi veren Pazar Okulları olarak da hizmet gören büyük kiliseler inşa ettiler. Bunların başında Jack Hyles'in Indiana eyaletinde kurduğu *İlk Baptist Kilise*, Lee Robertson'un Tennessee'de kurduğu *Highland Park Baptist Kilisesi* ve Jerry Falwel'in Virginia'da kurduğu *Thomas Road Baptist Kilisesi* gelmektedir. Bu kuruluşlar bireysel girişimlerle oluşturulmuş küçük oluşumlar olarak görülebilir ancak onların bünyelerinde dua odaları, kolejler, yayın evleri, radyo ve televizyon yayınları yapan birimler, misyonerlik birimleri ve özel ihtisaslı din adamları bulundurdukları düşünüldüğünde onların Amerikan toplumunda çok büyük bir etki güçüne sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrılıkçı fundamentalist kiliselerin mensuplarının sayıları 1980'lerde Amerika'da beş milyonu aşmış, bir o kadar da kişi resmen bu kiliselere üye olmasa da onlara sempati duyar duruma gelmişti. Bu tarz saldırgan fundamentalizm daha çok İngilizce konuşan dünyada yaygındı. Ancak bu grupların dünyanın her bölgesinde yürüttükleri yoğun misyonerlik faaliyetleri neticesinde fundamentalist doktrinler, dünya ölçeğinde misyonerlerin ellerinin yer yere taşınmıştı.[35]

[34] L. Blumhofer, "Fundamentalism", Hans J. Hillerbrand, ed. *The Encylopedia of Protestanism*, London: Routledgei 2004. http://www. Reference.routledge.com

[35] Blumhofer, "Fundamentalism", Hans J. Hillerbrand, ed. *The Encylopedia of Protestanism*, London: Routledge, 2004. http://www. Reference.routledge.com

1970'lere kadar siyasi açıdan etkili olmayan veya diğer bir tabirle siyasetle pek ilgilenmeyen fundamentalistler, bu tarihten itibaren siyaset sahnesinde sıkça ve etkili bir biçimde boy göstermeye başlamıştır. Örneğin McIntire ve Billy James Hargis gibi önde gelen fundamentalist liderler bu tarihten itibaren Amerika'nın komünizme karşı verdiği mücadelede ön saflarda rol almışlardır. Sosyal, yargısal/hukuksal ve siyasi güçlerin kendi inançlarını tehdit ettiğine inanmaya başlayan fundamentalistler birkaç cephede seküler hümanizmle savaşmaya/mücadele etmeye başladılar. Bu çerçevede fundamentalistler okullara tekrar dua/ibadet saatlerinin konmasını, evrim teorisine karşı 'bilimsel yaratılışçılık' veya günümüzdeki moda tabiriyle 'akıllı tasarım' teorisinin okutulmasını, kürtajın yasal olarak yasaklanmasını talep etmeye başlamışlardı.[36]

1979'da Moral Majority (Ahlaki Çoğunluk) adlı bir kuruluşun tesisiyle birlikte fundamentalistlerin Amerika'nın siyasi yaşamına etkisi daha da artmıştır. Ahlaki Çoğunluk örgütü çerçevesinde fundamentalist Hıristiyanların kurduğu güç birliği güneyli Baptis lider Jerry Falwell tarafından idare edilmiştir. Falwell çok büyük izleyici kitlesini cezp eten TV vaizleri sayesinde gittikçe artan kalabalıklara sesini duyurmuştur. Fundamentalist Baptist vaiz Jerry Falwell seçimlerde muhafazakâr adayları destekleyerek ahlaki reformu gerçekleştirmek için muhafazakâr bir dinsel koalisyonu harekete geçirmiştir. Nitekim 1980'de Amerikan seçimlerini muhafazakâr Ronald Reagan'ın kazanmasında Falwell'in oluşturduğu 'Ahlaki Çoğunluk' adlı muhafazakâr dinsel koalisyonun büyük katkısı olduğu bilinen bir olgudur. 1988'de Falwell bu koalisyonu lağvetmesine rağmen, bu koalisyonun eylemcileri 1990'lara kadar Amerikan siyasetinde etkin olmaya devam etmiştir. Bazı aşırı fundamentalistler Roma Katolikleriyle, Ortodoks Yahudilerle, yeni evanjeliklerle ve küfürle suçlanan diğer gruplarla işbirliği yaptıkları için Ahlaki Çoğunluk örgütü bünyesinde çalışmalar yapan Falwell ve benzerlerini şiddetle kınamıştır.[37]

1980'lerden sonra hem evanjelikler hem de fundamentalistler Amerikan toplumunun sekülerleşmesini tersine döndürmek için önemli girişimler yapmışlardır. Bu bağlamda günden güne artan sayıları ve buna bağlı olarak elde ettikleri siyasi güçle fundamentalistler 'seküler hümanizm' olarak adlandırdıkları şeye karşı çıkma konusunda siyasi bir gündem geliştirdiler. Bu siyasi gündemde yer alan konuların başında Darwin'in evim teorisine karşı devlet okullarının müfredatına 'bilimsel yaratılışçılık' konusunun dâhil edilmesi, Eşit Haklar Kanunun Islahıyla ilgili yapılacak düzenlemenin durdurulması, kürtaj karşıtı düzenlemenin senatodan geçirilmesi ve okullarda duaya izin veren yasal düzenlemenin yapılması gibi işler gelmekteydi. Fundamentalistler, Eşit Haklar Düzenlemesinin Islahıyla ilgili düzenlemeyi durdurma hariç, gündemlerini ha-

[36] Marsden, "Evangelical and Fundamental Christianity", s. 2892.

[37] Bkz. Roger W. Stump, "Moral Majority", Sara Pendergast & Tom Pendergast, eds.*St. James Encyclopedia of Populer Culture*, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_g1epc/is_tov/ai_2419100827

yata geçirme konusunda başarılı olamamıştır. Bu başarısızlık üzerine bazı fundamentalist liderler siyasi arenayı terk etmeye karar vererek vaaz kürsülerine geri dönmüşlerdir.[38] Ancak yine de fundamentalistler ve dinî muhafazakârlar 'Hıristiyan Sağ' adı altında Amerikan siyasetinde etkin rol oynamaya devam etmektedir. Fundamentalist ve muhafazakâr oy bloğuyla flört Amerika'daki muhafazakâr siyasi hareket içinde ciddi bir bölünmeye sebebiyet vermiştir.[39]

Hıristiyan Yayın Ağının (Christian Broadcastin Network, CNB) kurucusu ve 1988 Amerikan seçimlerinde Cumhuriyetçi Parti'den aday adayı olan Pat Robertson Amerikan yaşamında geleneksel Hıristiyan değerlerini koruyup kollamak ve ilerletmek için 1989'da 'Hıristiyan Koalisyonu'nu kurmuştur. Bu koalisyon, Amerikan Kongresi'nin her iki kanadında da Cumhuriyetçilerin 40 yıldır ilk defa çoğunluğu ele geçirmelerine büyük katkı yaptığı 1994 yılında müthiş bir zafer kazanmıştır. Öyle ki bu dönemde Robertson'un bazı ilkeleri Cumhuriyetçilerin 'Amerikan Halkıyla Kontrat' adlı sözleşmesinin önemli bir parçası olmuştur. Bu kontrat sanat ve beşerî bilimlere federal yardımı sona erdirmeyi, okullarda ibadet saatlerini tekrar koymayı, kürtajı kısıtlamayı, pornografiyi sınırlamayı, özel veya dinî okullara çocuklarını gönderen annebabalardan vergi kesintisi yapmayı öngörmekteydi. Keza bu kontratta yer alan 'Kişisel Sorumluluk Eylemi' çerçevesinde evlilik dışı çocuk dünyaya getirenlere verilen sosyal yardımların sınırlandırılması da öngörülmekteydi. Her ne kadar bu taleplerden sadece birkaçı yasalaşabilse de Hıristiyan Koalisyonu, George W. Bush'un iki dönemdir başkan seçilmesine yaptığı katkıyla Amerikan siyasetinde ne derece etkin olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[40]

1990'lar Amerikan fundamentalizminin siyasi kanadına yeni meydan okumalar getirmiştir. Hıristiyan Koalisyonu'nu dinamik rektörü/başkanı Ralph Reed siyasi danışman olmak için 1996'da koalisyonu terk etmiştir. 11 Eylül saldırıları, Hıristiyan Koalisyonu'nun siyasi söyleminin temel vurgu alanları olan ülke için sorunlardan ve ahlaki konulardan iç güvenlik, askerî istihbarat ve dış ilişkilere yöneltmiştir. 11 Eylül saldırılarının hemen ardından Jerry Falwell New York'a yapılan saldırının, Tanrı'nın homoseksüeller, kürtajcılar, paganistler ve sivil özgürlükçülerden hoşnutsuzluğunun bir sonucu olduğunu söylemiştir. Birkaç ay sonra Pat Robertson Hıristiyan Koalisyonu başkanlığından istifa etmiştir. Fundamentalistlerin yüz yüze olduğu değişen siyasi çevrenin bir işareti olarak

[38] Hoppe, "Fundamentalism", s. 169.

[39] Bu Hıristiyan Koalisyonu günümüzde Hıristiyanlığı tamamen siyasallaştıran 'Yeni Hıristiyan Sağ' olarak adlandırılmaktadır. Hıristiyan Sağ hareketinin faaliyetleri bağlamında Amerika'da din ve siyaset ilişkisiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Mark Lewis Taylor, *Religion, Politics and the Christian Right*, Minneapolis: Fortress Pres, 2005.

[40] Bkz. Gerry Bowler, "Pat Robertson", Sara Pendergast & Tom Pendergast, eds. *St. James Encylopedia of Populer Culture*, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_g1epc/is_bio/ai_2419201018.

Ralp Reed İsrail devletine askerî destek ve yardımda bulunmak için hükümete baskı uygulamada Amerikan Yahudilerine katılmıştır.

Fundamentalist hareket her ne kadar kökene, yani geçmişe dönmeyi amaç edinse de, geçmişe nostaljik bir bakışla tatmin olmamaktadır. Fundamentalistler öngördükleri altın çağı tekrar hayata geçirmek için silahlı eylemlerde bulunmaya da hazırdır. Örneğin Amerika'da fundamentalistler kürtaj kliniklerini bombalamakta, liberallere saldırmakta ve kendilerinden olmayanları öldürme konusunda tereddüt etmemektedir.[41] Saldırgan Protestan fundamentalizmi kendini aktif olarak yürütülen misyonerlik çalışmalarında ifade etmektedir. Bu bağlamda sadece Hıristiyan olmayanlar değil, aynı zamanda Hıristiyan olup da fundamentalist olmayanlar da kazanılmaya çalışılmaktadır. Fundamentalistler misyonerlik faaliyetlerinde öylesine başarılı olmuş ki, 1980'lerden sonra ana gövde kiliselerin ve cemaatlerin gittikçe taraftar kaybetmesine karşılık, büyüyen tek Hıristiyan grup, muhafazakâr veya diğer bir deyimle fundamentalist olarak adlandırılan evanjelik fundamentalistler[42] olmuştur. Günümüzde Amerika'daki Presbiteryen, Baptist, Kongregasyonalist, Metodist, Pentekostal gibi evanjelik kiliselerin cemaatlerinin yaklaşık %50'si kendilerini fundamentalist olarak nitelendirmektedir.

Fundamentalistlerin Genel Özellikleri

Fundamentlizmin nasıl sistematik bir hareket olarak çıktığını, genel inançlarını ve günümüzdeki etkisini bu şekilde ifade ettikten sonra, şimdi de bu hareketin genel özelliklerini okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz.

1. Amerikan evanjelikleri bünyesinde ortaya çıkan bir 20. yüzyıl akımı olan fundamentalizmin en ayırt edici özelliği modernizme, liberal teolojiye ve bunların beraberinde getirdikleri sosyal değişmelere karşı takınılan saldırgan tutum ve muhalefettir.

2. Fundamentalistler Kitab-ı Mukaddes'in modern bilimsel metodlar ışığında eleştirel olarak araştırılmasına ve incelenmesine, Sosyal İncil hareketine ve sosyal ve siyasi kurumların sekülerleşmesine şiddetle karşı çıkmaktadır.

3. Fundamentalistler, kendilerini modern seküler dünyadan ve diğer Hıristiyanlardan ayıran, ayırt edici bir yaşam tarzına ve inanç yapısına

[41] Fundamentalistlerin Amerika'da kürtaj kliniklerini pompalamasıyla ilgili bkz. Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, Berkeley: University of California Pres, 2003, s. 21-30.

[42] Evanjelikler ve Fundamentalistler her ne kadar birbirlerinden ayrı iki grup olarak mütalaa edilse de, inançları birbirine son derece benzerdir. Örneğin fundamentalistlerle evanjelikler inançları bağlamında şu ortak noktalara sahiptir: İsa'nın tanrısallığını onaylayan muhafazakâr/geleneksel teolojiyi benimserler. İsa'nın çarmıhta ölümü, ölümden dirilmesi, tekrar geri geleceği, mucizeleri ve insanoğlunun nihai ikametgâhı olacak olan cennet ve cehennemin varlığı, kurtuluşun İsa-Mesih'e kişisel imanın bir sonucu olduğuna inanırlar. Bu iman da Mesih'te yeniden doğma tecrübesiyle başlar.

sahip bir gruptur. Onların en ayırt edici özelliği, diğerlerinden farklı oldukları yönündeki ısrarlarıdır. 'Dünyandan ayrı olma' fundamentalizmin anahtar doktrinidir. Bireysel yaşam tarzı ön plandadır. İçki içmek, dans etmek, boşanmak ahlaki olarak yasaktır. Özel birtakım kurallara sahiptirler. Yaşamlarını bu kurallara göre düzenlerler.

4. Kurumsal düzeyde fundamentalistler, yaşamları ve inançları kendilerinin standardını karşılamayan ötekilerle işbirliği içinde olmayı reddetme anlamında dünyadan kendilerini ayrı tutarlar. Bundan dolayı fundamentalist kiliseler birbirlerinden bağımsız kiliselerdir. Onlar resmî olarak organize edilmiş kurumsal kiliseler ve cemaatlerle kendilerini sınırlamazlar. Bunun yerine onlar, çeşitli bağımsız misyon kuruluşları, yayın evleri ve benzeri sivil toplum örgütleriyle işbirliği içinde çalışırlar.

5. Fundamentalistlerin çoğu, zamanın sonu ve Mesih'in ikinci gelişiyle ilgili kutsal kitapta yer alan kehanetlerin birer birer vuku bulduğuna ve Mesih'in gelişinin artık ân meselesi olduğuna inanan saldırgan/militan dispensasyonalisttir. Bu dispensasyonalist anlayış, çoğu fundamentalisti, bir millet olarak varlığı, kutsal kitap kehanetlerinin gerçekleşmesi ve zamanın sonunun baş tetikleyicisi olarak görülen, İsrail devletine sempatiyle bakmaya sevk etmektedir. Keza dispensasyonalitler İsrail'i destekleyen ülkelerin Tanrı katında makbul olacağı ve onların Tanrı tarafından nimetlendirileceği yönündeki kutsal kitap kehanetlerini de literal alarak bunun doğruluğuna inanmaktadır. Bu çevrede Amerikan evanjelikleri ve fundamentalistleri ve onların desteklediği politikacılar İsa-Mesih'in ikinci gelişini çabuklaştırmak için her fırsatta İsrail devletinin kurulmasına ve gelişmesine destek vermiş ve vermeye de devam etmektedir. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kitab-ı Mukaddes'in harfi harfine Tanrı sözü olduğuna inanan fundamentalistler, onda yer alan İsrail'e yönelik taahhütlerin mutlaka gerçekleşeceğine, bunlar gerçekleştiğinde de İsa-Mesih'in fiili olarak tekrar yeryüzüne geleceğine ve 1000 yıllık Mesih krallığını kuracağına inanmaktadır.[43] Evanjelik ve fundamentalistlerin İsrail devletine yönelik bu sempatisi, her fırsatta İsrail'i destelemeyi âdeta bir borç olarak gören Amerikan dış politikası üzerinde büyük etki yapmaktadır.

6. Fundamentalizm bir dizi doktrinler ve kurumlar bütünü olduğu kadar aynı zamanda modern teolojiye ve modernizmin kucak açtığı bazı göreceli kültürel değişikliklere şiddetle karşı çıkan bir ruh hâlini de yansıtmaktadır. Nitekim fundamentalistlerin sahip olduğu bu saldırgan ruh hâli Hıristiyan dünyada modernizm karşıtı koalisyonun temelini oluşturmaktadır.

7. Fundamentalistler için din, bir kurumda (kilisede), bir dokümanda (kutsal kitapta) kök salmış bir olgudur. Onlara göre kutsal kitabın içer-

diği hakikat tüm bireyler için bağlayıcıdır ve diğer kurumların iddialarına üstün gelir. Bundan dolayı fundamentalistler kültürel çoğulculuğu veya modern dünyada varsayılan kurumsal farklılığı şiddetle reddederler.

8. Fundametalistler sahip oldukları dispensasyonalist tarih anlayışından hareketle, toplumda sosyal adaleti ve barışı sağlama ve siyasi düzeni reforme etme gibi konularla ilgilenme yerine pornografi, kürtaj ve geleneksel Hıristiyan aile yapısına zarar veren güçlere karşı aktif kampanyalar yürütürler.

Sonuç

Amerikan iç savaşından sonra Avrupa'dan bu kıtaya yapılan göçler neticesinde Aydınlanma düşüncesinin ve bunun berberinde getirdiği toplumun moderleşmesi ve liberalleşmesi yönündeki düşüncelerin Amerika'ya taşınması üzerine, evanjelik Protestanlar arasında geleneksel Hıristiyan doktrinlerini oldukları gibi muhafaza etmek gibi tamamen dinî kaygılarla geliştirilen fundamentalist hareket, zamanla siyasi ve ekonomik alana da etki eden güçlü bir akım hâline gelmiştir. Yukarıda gördüğümüz gibi başlangıçta sadece kutsal kitabın hatasızlığı, İsa'nın ilahlığı, babasız olarak dünyaya gelmesi, insanlığın günahlarına kefaret olarak çarmıhta ölümü ve tekrar yeryüzüne gelip 1000 yıl sürecek olan Tanrı'nın Krallığını kuracağı şeklinde formüle edilen beş temel Hıristiyan ilkesine sımsıkı bağlılıklarıyla gündeme gelen fundamentalistler 1920'lerde toplumda âdeta istenemeyen kişiler olarak ilan edilince yılmamış, aksine yeni bir yapılanmaya giderek 1970'lerden itibaren daha güçlü bir şekilde Amerikan toplumunda kendilerini iyiden iyiye hissettirmeye başlamışlardır. Zira sistematik hareket olarak ilk ortaya çıktığında Mesih'te yeniden dirilerek onun ikinci gelişini beklemeyi ve kendilerini diğer Hıristiyanlardan ayırt etmeyi ilke edinen fundamentalistler, yeniden yapılanma sürecine girdikleri 1925-1970 yılları arasında kurdukları kutsal kitap enstitüleri, Pazar okulları ve üniversitelerle kendi taraftarlarını daha donanımlı bir şekilde yetiştirmiş ve yaptıkları radyo ve TV yayınlarıyla da seslerini daha geniş kesimlere duyurma imkânı bulmuşlardır. Bu yeni yapılanma neticesinde gittikçe daha fazla ilgi çeken ve taraftar sayısını artıran fundamentalist hareket, 1980'lerden itibaren yavaş yavaş siyaset sahnesinde de yer almaya başlamıştır. Özellikle Cumhuriyetçi Parti'yi destekleyen fundamentalistler 1988'de Ronald Regan ve 2000 ve 2004 seçimlerinde de George W. Bush'un başkan seçilmesinde büyük rol oynamışlardır. Kısaca 1970'lerden sonra önce taraftar sayılarını artırarak ciddi bir potansiyel elde eden fundamentalistler, daha sonra, kazandıkları ekonomik ve siyasi güçle ve Jerry Falwell, Pat Robertson, Franklin Graham, Tim LaHaye ve Hal Lindsay gibi siyasi olarak da aktif yeni nesil dinî liderlerin ve vaizlerin yaptıkları çalışmalarla sadece Amerikan siyasetinde değil aynı zamanda dünya siyasetine yön veren Amerika sayesinde dünya siyasetinde de önemli aktör konumuna gelmişlerdir.

İslâmiyât 10 (2007), sayı 1, s. 57-76

"Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz": Selefilerin Selefilerden Teberrileri Üzerine Değerlendirmeler

MEHMET ALİ BÜYÜKKARA
PROF.DR., ÇANAKKALE ONSEKİZ MART Ü. İLAHİYAT F.

A. Suudi Arabistan Selefiliğindeki Farklılaşma ve Kökenleri

1912'de teşkilatlandırdığı Necd İhvanı'nın militer gücü yardımıyla ülke topraklarını tekrar kazanarak Suudi hanedanının üçüncü devleti olan bugünkü Suudi Arabistan'ı kuran Abdulazîz İbn Su'ûd (ö. 1953), Vehhabi/selefî ideolojiye sıkı sıkıya bağlı bu teşkilatı, 1930 yılında ortadan kaldırdı. İhvan, İngilizlerin Suudi Arabistan için belirlediği sınırları aşarak cihad kampanyasını Kuveyt, Irak ve Ürdün'ün içlerine götürmek istemişti. Bu talep ve bunun sonucunda İbn Su'ûd'un talimatları dışında gelişen İhvan'ın askerî operasyonları, İbn Su'ûd ile İhvan'ı karşı karşıya getirdi. İhvan'ın sonunu hazırlayan 30 Mart 1929'daki Sebile Savaşı ve ertesi yıl içinde Ahsa eyaletindeki operasyonlar hep İbn Suud'un etrafındaki bir grup selefî âlimin ver-

miş oldukları fetvalarla meşrulaştırılmıştı. Neticede, kontrolden çıkmış olan İhvan tümüyle tasfiye edilmiş oldu.[1]

Daha sonra ülkede petrolün bulunmasıyla beraber zenginleşen ve modern bir devlet olma yolunda ilerleyen Suudi Arabistan'ın muhtaç olduğu seküler kanunlaştırma girişimleri, sosyal, iktisadi ve ticari hayatta gerekli olan modernleşme hamleleri, bazı selefî ulemanın muhalefetine rağmen, yine Suudi devletinin resmî organizmasında görevli selefî âlimlerin onaylarıyla ve yardımlarıyla sonuca ulaşabildi.[2] Yöneticilerle âlimlerin işbirliği Suudi devlet sisteminin temelini oluşturuyordu ve bu temelin tarihi 1744'deki Dir'iye ittifakına kadar geriye gidiyordu. Gelenekçi hadis taraftarlığı fikriyatı üzerine Vehhabi daveti tesis eden Muhammed b. Abdulvehhâb (ö. 1792) ile Suud ailesinin lideri Muhammed b. Su'ûd'un (ö. 1765) ulemâ-umerâ işbirliğine dayalı siyasi ve dinî karakterli ittifakı, bölgede belli aralıklarla kurulmuş olan üç Suud devletinin şer'î meşruiyetini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda bunun için gerekli olan askerî kuvvetlerin oluşmasında güçlü bir motivasyon kaynağı olmuştu. Suudi hanedanı, Dir'iye ittifakının sağlamış olduğu ruh ve dinamizme halel gelmesini hiçbir zaman istememiştir.

Hicrî 1400. yılın ilk gününde (20 Kasım 1979) Mescid-i Haram'i işgal eden Cuheyman el-Uteybî ve selefî cemaatinin üzerine silahlı birliklerin gönderilmesi ve isyanı bastırılken canlı ele geçen isyancıların cezalandırılması konusunda fetva verenler yine resmî görevleri ve unvanları olan âlimlerdi.[3] 1991 Körfez Savaşı'nda Suudi Arabistan'ın ABD yanında duruşu ve Amerikalı askerî personelin ülkede konuşlanmasına ve üs açmasına kraliyet hükümetinin izin verişi, Selmân el-Avde ve Sefer el-Havâlî gibi bazı selefî âlimlerce tenkit konusu yapılmış, söz konusu sert eleştiriler karşısında devlet kararlarını savunmak resmî görevli ulemaya kalmıştı. Söz konusu tenkitlerle beraber bir dizi İslamileştirme yönelimli reform talebi, Kral Fahd ile başmüftü Abdulazîz İbn Bâz'a yazılan ve basında yayımlanan mektuplarda dile getirildi.[4] Bu mektupların altında imzaları olanlar arasında resmî görevli, hukuk ve fetva konseylerinde, vakıflar ve hac işlerinde, üniversitelerde vazifeli selefî âlimler de bulunmaktaydı. Bu kişiler, başta kral olmak üzere devlet yöneticilerini kutsal Dir'iye ittifakını ihlal etmekle suçlamaktaydılar. Bazıları gelen baskılar sonucu bu ithamlarından vazgeçtiler. Avde ve Havâlî gibi diğerleri ise

[1] Bkz. M. Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul: Rağbet Yay., 2004, s. 108-131.

[2] Büyükkara, *age.*, s.152, 163-6.

[3] Söz konusu fetvaların metinleri ve imzacıları için bkz. M. Ali Büyükkara, *Kâbe'nin İşgali*, s. 127-30, 142-4.

[4] *Risâletu'l-'ulemâ' fi's-su'ûdiyye ilâ'l-melik Fahd* ve *Muzekkirâtu'n-naṣîḥa* başlıklı mektuplardaki talepler hakkında bkz. R.H. Dekmejian, "The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia", *Middle East Journal*, 48 (1994), s. 630-4; M. Al-Rasheed, "Saudi Arabia's Islamic Opposition", *Current History*, 95/597 (1996), s. 16-7.

eleştirilerini artırarak ve yaygınlaştırarak sürdürdüler. Neticede görevlerinden alındılar, yargılanarak uzun süreli hapis cezalarına çarptırıldılar.[5]

1990'ların ilk yıllarında belirgin şekilde kendini açığa vuran Suudi Arabistanlı selefî ulema arasındaki söz konusu ayrılığın oluşumunda hangi faktörler rol oynamaktaydı? Bu sorunun cevabını aramak için 1970'li yıllara geri dönmek gerekmektedir. Mısır, Suriye ve Irak'daki Nasırcı ve Baasçı rejimler dolayısıyla ülkelerini terk etmek zorunda kalan İslamcı ideologlar ve öğretim üyelerine Suudi Arabistan'ın bu dönemde kapılarını açtığı görülmektedir. Bir Vehhabi imamdan çok İslamcı bir lider kimliğine sahip Kral Faysal (ö. 1975), çoğu İhvân-ı Müslimîn üyesi ya da sempatizanı bu kişileri İslam Üniversitesi'nde, Şeriat fakültelerinde ya da Râbıta benzeri dinî kurumların bünyelerinde istihdam etmişti. İşte bu kurumlarda geleneksel Vehhabilik ile çağdaş radikal siyasi İslamcılığın izdivacı gerçekleşti. Böylece bugün Cihadi Selefiye diye isimlendirilen farklı bir selefî zihniyet ve oluşumun mimarları olan yeni bir ulema jenerasyonu belirdi.[6] Bu kurumların basın-yayın faaliyetleri ve dünyanın dört bucağından gelen öğrenciler vasıtasıyla söz konusu yeni fikirler İslam âlemine ve Müslümanların yaşadığı diğer yerlere yayılma fırsatı buldu.

Suudi devletine sadık selefî ulemanın dinî-siyasi çizgisi Dir'iye ittifakına dayandığından, ilk başından itibaren 'müesses' bir nitelik arz etmektedir. Günümüzdeki temsilcileri, Râbıta, İdâratu'l-Buhûs gibi Suudi dinî kurumlarıyla ya da ülkedeki dinî tahsil veren fakültelerle bağlantılı olan âlimler ve onların çevreleridir. Söylemlerinde önceliği aktiviteye değil akîdeye verirler. Daha çok bid'atler hakkında, namaz, hac, nikâh, peçe, sakal, kabir gibi konular üzerine yazar ve konuşurlar. Namaz kıldığı müddetçe devlet başkanına itaat ederler. Meşru bir liderin emriyle yürütülmediği gerekçesiyle Filistin, Keşmir, Çeçenistan gibi alanlardaki sıcak mücadelelere soğuk dururlar. Monarşik ve oligarşik eğilimlere yakın, sivil demokratik inisiyatiflere uzaktırlar. Büyük günah işleyeni kâfir saymaz, küfür ile imanın bir süre bir arada bulunabileceğini söylerler.

Cihadi selefî trendin önceliği ise inanç yanında aktivitedir. Hayat, iman ve cihaddan ibarettir. Daha çok hâkimiyet ve devlet, Yahudiler, Haçlılar, Amerika ve siyonist komplolar, sürdürülen cihadlar, cihadlarda yaşanan mucizeler, şehadet ve şehitler, dünya ve İslam âlemindeki politik gelişmeler ve siyasi mücadeleler hakkında yazar ve konuşurlar. Totaliter yönelimleri olmakla birlikte, Ortadoğu'daki radikal dinî uyanışın önünde en büyük engel olarak mevcut Arap monarşilerini ve anti-demokratik yönetimleri gördüklerinden, adalet, özgürlük ve katılımcılık kavramlarına ayrı bir önem verirler ve bu konuları gündemlerinden düşürmezler.

Cihadi selefî yönelim, Usame Bin Ladin'le birlikte 90'lı yılların ikinci yarısında aşırılığa doğru bir savrulma yaşadı. 11 Eylül 2001 olaylarıyla

[5] Avde, Havâlî ve söz konusu olaylar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, 20 (2004), s. 208-13.

birlikte de Selefilik içindeki farklılaşma iyice derinleşti. Suud yanlılarıyla cihad yanlıları tamamıyla birbirlerinden koptular. Ayrıca Cihadi diye bilinen kesim arasında, Bin Ladin'in terör yöntemlerini onaylamayan etkili bir çevre ortaya çıktı. Tüm bu selefî akımlar arasında ateşli münakaşalar yaşandı.[7] Karşılıklı ithamlar oldukça ağırdı. Her kesimin âlimleri, vermiş oldukları fetvalarla kendilerine mahsus görüşleri meşrulaştırma gayretine girdiler. Fikir hürriyetini kısıtlayan kendine özgü siyasal yapısı ve özgür olmayan basın faaliyetleri nedeniyle bu tartışmalar Suudi ülkesi içinde belki çok yankı bulmadı. Ancak Mısır, Ürdün, Kuveyt gibi nispeten özgür ülkelerde ve özellikle Avrupa ve ABD'de faal, çoğunluğu Suudi Arabistan'la bağlantılı birçok selefî teşkilat içinde bu durumdan kaynaklanan ciddi krizler yaşandı. Batı ülkelerindeki Müslüman toplumlara hâdisenin yansıması doğal olarak daha gürültülü oldu. Zira din-terör bağlantılı bir suçlamaya muhatap olan ve bu nedenle maddi-manevi baskı altında tutulan Müslümanlar daha çok bu ülkelerin sakinleri ve vatandaşlarıydılar.

O zamana kadar söz konusu farklılaşmaları iyi-kötü tolarize eden davet teşkilatları veya siyasi organizasyonlar, bu gelişmelerle birlikte saflarını belirlemek ve bunu ilan etmek durumunda kaldılar. Bu ilanı yapmayanlar, eski hukuklarını ve statülerini bir şekilde sürdürmek isteyenler bile, söyledikleri sözler, yayımladıkları yazılar, bağlantıda oldukları kişiler gerekçe gösterilerek safları netleşmiş diğerleri tarafından krizin içine çekildiler. Çeşitli metodlarla sorgulanarak çizgilerini netleştirmeye mecbur edildiler. Bu arada bazı teşkilatların bölündüğü ya da yeni yapılanmalara ve kurumlaşmalara gidildiği görüldü. Sözleri dinlenen, kitapları okunan önemli selefî simalar da bu süreç içinde aynı şekilde saflarını belirlemiş oldular. Belirlememiş olanların saflarını ise yine diğerleri belirledi.

Aşağıda tercümesini verdiğimiz ilan mektubunun içeriği, bu süreç içinde ortaya çıkan farklılaşmayı çarpıcı biçimde yansıtması nedeniyle döneme ışık tutacak uygun bir örnek niteliğindedir. ABD'deki Merkezu'd-Da'vâ ve'l-'İlm yetkililerinin bir ilanı olan Mayıs 2003 tarihli bu İngilizce mektup, aynı zamanda, bir grubun diğerlerleriyle kendilerini hangi kıstaslarla ayrıştırdığını göstermesi açısından ayrıca öneme sahiptir. "Hakiki Selefiler sizler değil bizleriz" demek amacıyla kaleme alınıp imzalanmış olan belge, yaşanmakta olan ayrışmayı ilan etmekle kalmamakta, bir kesimin diğer kesimden teberrisinin keyfiyetini de gözler önüne sermektedir.

[6] Örneğin Mısırlı meşhur radikal ideolog ve hareket adamı Seyyid Kutub'un (ö. 1966) kardeşi olan Muhammed Kutub, bu dönemde Suudi Arabistan'a geldi. Yukarıda adı geçen Şeyh Havâlî'nin Mekke Ummu'l-Kurâ Üniversitesi'ndeki mastır ve doktora danışmanı Muhammed Kutub'dan başkası değildi.

[7] Söz konusu iki selefî akım ve son yıllarda yaşanan gelişmeler üzerinde detaylı bir araştırma için bkz. Büyükkara, agm., *Dini Araştırmalar*, s. 205-234. Ayrıca bkz. Hasan Hanefî'nin "et-Teyyârâtu's-selefiyye el-mu'âṣıra ve alâḳatuhâ bi't-teyyârâti's-selefî et-târîḫî" başlıklı bildirisine. Büyükkara'nın müzakeresi, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, s. 385-91.

B. Vazgeçme ve Netleşme Mektubu[8]

Bismillâh. Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamd; nebi ve rasullerin en şereflisine salat ve selam olsun.

es-Selāmu ʿaleykum ve raḥmetullāh ve berakātuh.

Peygamberlerin (as.) ve selef-i sâlihin metodunu aydınlatmaya bir teşebbüs olsun diye biz, eski sözlerimizi geri almak, akîdemiz konusunda netlik sağlamak ve bu arada Boston Davet ve İlim Merkezi'nin tuttuğu yolu ve davasını ortaya koymak için bu ilanı yayımlıyoruz.

Biz, Selefilik diye bize takdim edilen bilgilerin ve bu şekilde bize öğretilenlerin davasını şimdiye kadar gütmüştük. Biz daima selef-i sâlihin metodu üzere olmak hususunda samimi bir niyete sahiptik. Sonradan bize belli olan gerçekleri, yani tuttuğumuz yolun Selefiye ile alâkası olmayıp, Kutbiye, İhvaniye, Sururiye ve Hizbiye olduğunu o zamanlar bilmiyorduk.

Ulemanın kınadığı çeşitli davetçileri merkezimize çağırıyor, onları toplantılarımızda konuşturuyorduk. Ali at-Timimi, Wajdi Ghazzawi, Muhammad Said Adly, Idris Palmer, Jamal ad-Din Zarabozo ve Abu Muslim Taufik, sözünü ettiğimiz kişilerden bazılarıydı. Allah'tan, onları doğru yola ulaştırmasını ve onların sapkınlıklarından ümmeti korumasını niyaz ediyoruz.

IANA ve JIMAS'ın toplantılarına, Bilal Philips ve diğerlerinin konuşmalarına insanları çağırıyorduk. *Jumuah* dergisinin, *Huda* gazetesinin ve Sefer el-Havâlî'nin kitaplarının dağıtımını yapıyorduk. Selmân el-Avde, Sefer el-Havâlî ve Seyyid Kutub'un fikirleri bize öğretiliyordu. Ulemadan uzak kalmıştık. Sadece, bu tür davetçilerden ve selefî çizginin usûlünü izlemeyen şahsiyetlerden dersler alıyorduk.

Artık biz, söz konusu fikirlerden ve bu tür ideolojilere sahip çıkıp bunların yayılması için çalışan kişi ve kuruluşlardan teberri etmiş bulunuyoruz. Maksadımız, yol açmış olabileceğimiz zarar ve kötülükleri tersine çevirmek suretiyle yanlışlarımızdan duyduğumuz pişmanlığı ve tövbemizi kemale erdirmektir. Arzumuz, insanları saf selefî çizgiye basiret üzere çağırmak, bu arada sevgili Peygamberimizin (as.) vârisleri olan ulemaya sımsıkı bağlanmak ve bu surette (gerçek) Selefilerin arasına katılmaktır.

Bu gayeyle biz, akîdemizi ve çizgimizi belirten bir bildiriyi de bu ilanımıza ekledik ki gelecek nasihat ve tenkitlerden müstefit olalım. Bu belge, ulemanın bazı açıklamalarından yararlanılmak suretiyle hazırlanmıştır. Şunun da bilinmesini istiyoruz ki, sahih çizgiye uygun olarak yapılacak yönlendirmelere biz her zaman muhtacız.

[8] "Retraction and Clarification" başlıklı bu mektup, imzalı orijinal hâliyle pdf formatında <http://www.salafitalk.net/st/uploads/retraction.pdf> adresinde bulunmaktadır (26.09.2006).

Ayyub Bailey (imza), Abdul Malik Jackson (imza), Shakir Govan (imza), Abu Hafs Bilaal McCloud (imza), Kojo Abdul Hadi (imza). 4 Mayıs 2003.

Davamız

[1]: Allah'a, O'nun isim ve sıfatlarına, Allah'ın kitabı ve Resulullah'ın Sünneti'nde yer aldığı şekilde, onlarda herhangi bir tahrife, te'vile, temsile, teşbihe ve ta'tîle meydan vermeden inanıyoruz.

[2]: Dua ile ölülerden istekte bulunmanın ve onlardan himmet beklemenin, yine sadece Allah'ın kâdir olduğu konularda yaşayan insanlara niyaz edip yardımlarını beklemenin Allah'a şirk koşmak anlamına geleceğine inanıyoruz. Aynı şekilde tılsım ve muskaların, Allah'ın iradesinin yanı sıra veya onun iradesinin dışında müstakil olarak fayda sağlayabileceğine inanmak Allah'a şirk koşmaktır. Buna inanmadan bu eşyayı üzerinde taşımak ise bâtıl inançtır.

[3]: Biz Kitap ve Sünnet'i zahiri anlamlarıyla ele alırız. Te'vili zorunlu kılan bir delil bulunmadıkça Kitap ve Sünnet'in te'vili yoluna gitmeyiz.

[4]: Müminlerin Rablerini ahirette keyfiyetsiz olarak göreceklerine inanıyoruz. Aynı şekilde şefaate ve tevhid ehlinin cehennemde kalışlarının sürekli olmayacağına iman ediyoruz.

[5]: Resulullah'ın (as.) sahabilerini (ra.) seviyoruz. Onlar aleyhinde konuşanlardan ise nefret ediyoruz. Onlar hakkında kötü konuşmanın din hakkında kötü konuşmak olduğuna inanıyoruz; zira onlar bu dini bize ulaştıran kişilerdir. Yine biz, Hz. Peygamber'in (as.) ailesini Şeriat'ın müsaade ettiği ölçüde kalmak koşuluyla seviyoruz.

[6]: Ehl-i Hadisi ve bu ümmetin Ehl-i Sünnetten olan tüm selefini de seviyoruz.

[7]: Kelam ilmini kötü görüyoruz ve bunun, ümmetin ayrılığına yol açan sebeplerin en büyüklerinden birisi olduğu kanaatini taşıyoruz.

[8]: Allah veya O'nun Resulü (as.) tarafından doğrulanmadıkları sürece, fıkıh ve tefsir kitaplarından, eski zamanların kıssalarından ve siyer kaynaklarından hiçbir bilgiyi kabul etmiyoruz. Bu tavrımız, bu malzemeyi reddettiğimiz anlamına gelmemektedir. Veya onlara ihtiyaç duymadığımızı da söylemiyoruz. Sadece biz, âlimlerimizin, fakihlerimizin ve diğerlerinin varmış oldukları sonuçlardan istifade ediyoruz. Ancak sağlam bir delile dayanması hâlinde bir hükmü kabul ediyoruz.

[9]: Kur'an ve sahih hadis dışında hiçbir şeyi derslerimizde ve vaazlarımızda kullanmıyoruz. Birçok kitaptan ve kıssacı vaizlerin ağızlarından çıkmış asılsız hikâyelerden, zayıf ve uydurma hadislerden nefret ediyoruz.

[10]: Herhangi bir günahı nedeniyle hiçbir Müslümanı tekfir etmiyoruz. Ancak şirk, namazı terk ve irtidat suçları hariç. Bu cürümlerden Allah'a sığınıyoruz.

[11]: Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğuna ve yaratılmadığına iman ediyoruz.

[12]: Her Müslümanla istikamet üzere işbirliği yapmanın bir zorunluluk olduğunu düşünüyoruz. Cahiliye çağrılarından uzak olduğumuzu Allah'ın önünde ilan ediyoruz.

[13]: Müslüman oldukları müddetçe yöneticilere karşı ayaklanmayı doğru bulmuyoruz. Devrimlerin barış ve uzlaşmayı sağlamayacağını; tam aksine toplumu bozacağını düşünüyoruz.

[14]: İhvân-ı Müslimîn'in davasının, toplumu ıslah edecek doğru ve haklı bir dava olduğu kanaatini taşımıyoruz. Gerçekte onların davası dinî değil politik bir davadır. Aynı zamanda bid'at bir davadır; zira kaynaklarda aslı olmayan bir bağlanmayı zaruri görmektedir. Bid'at üstüne temellenen, tümüyle bid'at olan bir fitne davasıdır.

[15]: Onlarla beraber çalışan kardeşlerimize onları terk etmelerini tavsiye ediyoruz. İslam'a ve Müslümanlara fayda sağlamayan işlerde zamanlarını harcamamalarını öğütlüyoruz. Müslüman, İslam'a ve Müslümanlara yardım etmek suretiyle önceliği Allah'a vermek durumundadır. Herhangi bir cemaatin içindeki herhangi bir Müslüman vasıtasıyla bunu yapması onun boynunun borcudur.

[16]: Allah'ın kitabı ve Resulullah'ın (as.) Sünneti hakkındaki anlayışımızı, hadis ulemasından olan bu ümmetin seleflerinin anlayışlarıyla sınırlıyoruz. Yoksa, gözü kapalı bir şekilde söz konusu âlimleri izleyenlere itibar etmiyoruz. Aksine, nereden gelirse gelsin hakikati kabul ediyoruz. Selefilik iddiasında bulunanlardan Selefiyenin berî olduğunu da biliyoruz. Çünkü onlar Allah'ın yasakladığı şeyleri topluma taşımaktadırlar.

[17]: Biliyoruz ki siyaset dinin bir parçasıdır. Dini siyasetten ayırmayı deneyenlerin niyeti, sadece dini tahrip etmek ve karışıklık çıkarmaktır. Aynı şekilde, bazı İslam ülkelerinde yayıldığı şekliyle "din Allah'ın, devlet ise halkındır" şeklindeki söylem cahilî bir çağrıdır. Bilakis her şey Allah'ındır.

Benzer bir şekilde, dava faaliyetlerinde ve gündemi ilgilendiren diğer işlerde Selefiler, siyasi hareket adamlarının bid'at nitelikli ve gösterişçi metodlarından kendilerini soyutlamışlardır. Selefi ve günümüz ulemasını sanki izliyorlar görüntüsünü veren bu siyasiler, sıradan halkın his ve heyecanlarını yükselterek onları hakiki âlimlerden uzaklaştırmaktadır. Böylece, aslında insanları kendilerine çağırmış olmaktadırlar.

[18]: Allah'ın kitabına ve O'nun Resulü'nün (as.) Sünneti'ne yönlerini dönmedikleri müddetçe Müslümanlar için ne bir şerefin ne de zaferin söz konusu olacağına inanmaktayız.

[19]: Bu metoda ve Şeriat'a karşı olan herkesten Allah hatırına nefret ediyoruz. Tüm insanlığın iki gruba ayrıldığına inanıyoruz. Bunlar, imanın ve İslam'ın şartlarını yerine getiren Allah'ın hizbiyle; Allah'ın Şeriat'ına savaş açan Şeytan'ın hizbidir.

[20]: Dinî konuları, önemliler, önemsizler şeklinde ayıranlara karşıyız. Bu ayrımın tahrip edici bir iddia olduğu kanaatindeyiz.

[21]: Sünnet ilmini bırakanlara ve şimdi bununla meşgul olma zamanı olmadığını söyleyenlere karşıyız. Aynı şekilde Resulullah'ın (as.) Sünneti'yle ameli terk edenlere de karşıyız.

[22]: En önemli işlere, diğerlerine göre öncelik verilmesi gerektiğini kabul ediyoruz. Bu nedenle Müslümanların akîdeye önem vermeleri gerekmektedir. Bu ise Kitap ve sünnete sarılmakla gerçekleşir.

[23]: Rafizi, Şii, sufi veya Sünni olsun hiçbir topluluğun, hakiki kardeşliği sağlayarak bu akîde üzerinde birleşmedikleri müddetçe düşmanla yüzleşmeye muktedir olamayacaklarını düşünüyoruz.

[24]: Davamız ve akîdemiz bize, kendimizden, evladımızdan, mal ve mülkümüzden daha sevimli ve azizdir. Dava ve akîdemizi altın ya da gümüş karşılığında terk edecek değiliz. Bunu söylüyoruz; zira hiç kimse davamızı satın alacağı zehabına kapılmasın. Dinar ve dirhem karşılığında bizim bunları satabileceğimizi düşünmesin. Bizim bu kararlılığımızı siyasiler bilmektedirler. Dolayısıyla verecekleri makam ve servetler karşılığında bunları satın alabileceklerinden artık ümitlerini kesmiş durumdadırlar.

[25]: Allah'ın kitabı ve Resulullah'ın Sünneti'yle desteklendiği sürece biz nasihat ve tavsiyeleri nereden gelirse gelsin kabul etmekteyiz. Fakat doğru yoldan sapmış kimselerin görüşlerine itibar etmemekteyiz. İlim talebeleri olduğumuzun farkındayız. Bazen doğru, bazen yanlış yaparız. Bazen bilir, bazen bilemeyiz.

[26]: Günümüz Sünnet âlimlerini sevmekteyiz. Adlarını vereceğimiz bu şahsiyetler zamanın en büyük âlimleridir (*kibāru'l-'ulemā*). Bunlar, Şeyh Ubeyd el-Câbirî, Şeyh Sâlih el-Fevzân, Şeyh Rabî' b. Hâdî el-Medhalî, Şeyh Zeyd b. Hadî el-Medhalî, Şeyh Abdulmuhsin el-Abbâd, Şeyh Muhammed el-Bennâ, Şeyh Fâlih el-Harbî, Şeyh Sâlih es-Suheymî, Şeyh Ahmed b. Yahyâ en-Necmî, Şeyh Abdulazîz Al-Şeyh ve bu kişilerin ulema arasından diğer din kardeşleridir. Onlardan faydalanmayı ummaktayız. Yine onlar arasında olan Allâme Abdulazîz b. Bâz, Allâme Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, Allâme Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, Allâme Mukbil b. Hâdî el-Vâdı'î ve Muhammed Emîn el-Câmî gibilerin (Allah onlara rahmet etsin) vefatlarından da büyük üzüntü duymaktayız.

[27]: Adı geçen âlimlerin selefî öğrencilerini ve bu ulemayla bizlerin arasındaki irtibatı sağlayan diğer öğrencileri de seviyoruz. Bunlar Şeyh Ebû Abdurrahmân Fevzî el-Eserî, Şeyh Abdusselâm b. Burcis, Şeyh Muhammed b. Abdulvehhâb el-Vassâbî, Şeyh Abdulazîz el-Bura'î, Şeyh Ebû Enes Hamad el-Osmân, Şeyh Muhammed b. Rabî' el-Medhalî, Şeyh İbrâhîm b. Âmir er-Ruhaylî, Şeyh Abdullâh Atîk el-Harbî, Şeyh Abdullâh b. Abdurrahîm el-Buhârî, Şeyh Ahmed b. Allûş el-Medhalî,

Şeyh Ahmed b. Ömer Bezmûl gibi şahsiyetler ve ulemanın bunlar dışındaki diğer kıymetli talebeleridir.

[28]: Ulemanın ve onların talebelerinin sarih açıklamalarına göre, bugün Batı'da çalışan güvenilir selefî davetçiler şu şahsiyetlerdir: Abul Hasan Malik, Hasan as Somalee, Abu Hakeem Bilal Davis, Dawud Adib, Aqeel Walker, Abu Uwais Abdullah Ahmad, Moosa Richardson. Ayrıca TROID, Salafi Publications, Daarul Hadeeth wal Athar gibi kuruluşlarda çalışan kardeşlerle, selefî oldukları bilinmekle beraber onlardan tercüme suretiyle nakletme ve onların kitaplarından avam halka ders verme hususunda ulemanın onay verdiği diğer kimseler de bu davetçiler arasındadır.

[29]: Her çeşidiyle milliyetçilik örneğinde olduğu gibi her türden cahiliye çağrısına karşıyız. Bunlara karşıyız ve bunları 'cahilî dava' olarak adlandırıyoruz. Bu iddiaları Müslümanların gerilemesinin sebepleri olarak görüyüruz.

[30]: Allah'ın kendisiyle dinini yenileyeceği bir müceddidi bekliyoruz. Ebû Dâvûd (ö. 257 h.) *Sunen*'inde Ebû Hureyre'den (ra.) o da Resulullah'tan (as.) şu hadisi rivayet ediyor: "Muhakkak Allah her yüz senede bir dinini yenilemek üzere bu ümmete bir müceddid gönderir." Bu müceddidin çok geniş çaplı bir İslami uyanışa vesile olacağı umudunu taşıyoruz.

[31]: Mehdi ve Deccal'in gelişi, Îsâ b. Meryem'in (as.) inişiyle alâkalı hadisleri reddedenlerin kesinlikle yanlış yolda olduklarını söylüyoruz. Buradaki kastımız, Rafızanın beklediği mehdi değildir. Bizim beklediğimiz mehdi, Resulullah'ın (s.a) Ehl-i Beyt'inin başında bulunan ve Ehl-i Sünnetten olan; zulüm ve haksızlıklarla dolmuş yeryüzünü adalet ve doğrulukla dolduracak kişidir. Onun Ehl-i Sünnetten olacağını belirtiyoruz; zira sahabiler hakkında kötü sözler söylemek adaletli bir davranış değildir.

[32]: Bu sıraladıklarımız bizim akîdemiz ve davamızın kısa bir özetidir. Bunlara itirazı olan varsa bu itiraz haklı olduğu takdirde her türlü nasihate açığız. Haklı değilse bunu reddederiz: İnat mahsulü itirazları dinlemeyiz. Allah en iyisini bilendir.

Bu sıralanan maddelerin bizim davamızı tümüyle kapsamadığını da bilmenizi isteriz. Bizim davamız Şeyh Muhammed b. Abdulvehhâb'ın dava ve akîdesidir, İmam Tahâvî ve İmam Berbehârî'nin akîdesidir. Aynı şekilde Şeyhulislam İbn Teymiye'nin, onun *Vâsıtıyye* ve *ḥamaviyye*'sindeki akîdesidir. Bizim davamız Kitap ve Sünnet'ten gelir; yine Kitap ve Sünnet'e döner. Bizim akîdemiz böyledir. Allah bize yeter. O, kendisine güvenilenlerin en iyisidir. Güç ve kudret sadece Allah'ın sayesindedir.

C. Değerlendirme

Giriş bölümünden anlaşıldığı gibi bu mektup, saf değiştiren bir selefî kuruluşun yöneticileri tarafından yeni konumlarının dinî-siyasi çerçeve-

sini netleştirmek ve eski konumlarını terk ettiklerini bildirmek için kaleme alınmış bir ilandır. Yazarlar, önceki düşünce ve davranışlarından pişmanlık duyduklarını söylemektedir. Ayrıca kandırıldıklarını düşünmektedirler. Bazıları onları Selefilik maskesi altında yanlış yollara sevk etmiştir. Ancak gerçekler ortaya çıkınca eski yol ve metodlar terk edilmiş ve "bilmeden işledikleri günah ve hatalara keffaret olması" umuduyla böyle bir ilan zaruri görülmüştür.

Giriş bölümünde verilen isimler, bu grubun hangi taraftan ayrılarak teberri ettiğini açık şekilde ortaya koymaktadır. Kutub, Havâlî ve Avde'nin adları sembol şahsiyetler olarak öne çıkmaktadır. Bir fırka adı olarak lanse edilen Kutbiye, Seyyid Kutub'un fikirlerini benimseyenlere takılan bir isimdir. Şeyh Elbânî (ö. 1999), Kutbiyeyi "Hariciye Asriye" (Çağdaş Haricilik) olarak isimlendirmiştir.[9] İhvâniye ise Mısır'ın köklü İslami hareketlerinden İhvân-ı Müslimîn'le irtibatlı olan kesimler için kullanılmaktadır. Körfez Savaşı sırasındaki Amerikan-Suudi işbirliğini sert bir şekilde eleştiren ve bu bağlamda Suudi devletinin kararını meşru bulan ulemayla girmiş olduğu polemikle ünlenen Muhammed Surûr b. Naif Zeynelabidîn'in adından türetilmiş Sururiye de, benzer çizgideki bir radikal selefî çevreyi niteleyen bir isimdir. Hizbiye ise, ister selefî kökenli olsun ister olmasın, Hizbu't-Tahrîr, Cemâat-i İslâmî, Cemâat-i Tebliğ gibi parti, teşkilat veya organizasyonları hep birlikte sıfatlamak için türetilmiş bir addır.

Yukarıdaki adlandırmalar, tarihte bid'atçilikle suçladıkları kişileri, kesimleri ve onların fikirlerini "yetmiş üç fırka hadisi" ekseninde tasnif ederek dışlayan Ehl-i Hadis geleneğinin bugüne yansıyan bir görüntüsüdür. Tepkisel bir Sünni bilinci temsil eden bu damar, kendilerince kabul edilen dinî prensiplerle az veya çok çelişen görüşlerin her birisine ayrı bir grup ismi takmış ve onları Ehl-i Sünnetin karşısına koymak suretiyle ehl-i bid'at içinde sınıflamıştır.[10] İmam Berbehârî (ö. 329/941), cehennemlik olan 72 fırkanın aslında dört ana bid'atçi koldan türediğini söyler. Bu 72 fırkadan da –muhtemelen kendi zamanına kadar tespit edebildiği– 2800 kadar alt/talî fırkanın oluştuğunu bildirir.[11] Öyle anlaşılıyor ki, Kutbiye, İhvaniye gibi isimlerle nitelenen kesimler, konumuz olan selefî çevrelerce 20. yüzyıla ait talî bid'atçi fırkalar olarak görülmektedir.

Fırka isimlerinden sonra adları verilen şahsiyetlerin "ulema tarafından kınandıkları" vurgusu önemlidir. Buradaki 'ulemâ', mektubun 26. maddesinde adları sıralanan, çoğu hayatta ve bir kısmı vefat etmiş, Suudi Arabistan'ın 'kibâru'l-ulemâ'sı, yani büyük âlimleridir. Büyük Âlimler Heyeti (Hey'etu Kibâri'l-Ulemâ), Suudi Arabistan'ın en yüksek dinî oto-

[9] el-Elbânî, *The Speech of the Scholars Upon Salmaan and Safar: Part 1*, salafipublications.org, no: ndv120006, s. 8-9.

[10] Bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, kitâbiyât, Ankara 2000, s. 48-50.

[11] Ebû Muhammed Hasan b. Alî el-Berbehârî, *Explanation of the Creed*, (*Şerhu's-sunne* çevirisi), İngilizceye çev. Daawood Burbank, Birmingham 1995, s. 76.

ritesini temsil eden bir devlet kuruluşudur. Suudi rejimine sadık selefî âlimlerden teşekkül eden bu heyet, sadece devlet politikalarına ve kararlarına meşruiyet kazandırıcı fetvalar üretmekle kalmamakta, dünya üzerindeki selefî eğilimleri ve örgütlenmeleri hem Heyet'in ortak görüşlerine hem de Suudi devletinin ideolojik çizgisine paralel şekle sokmakla kendini vazifeli saymaktadır. Heyet üyelerinin ve onların 27. maddede sıralanan temsilcilerinin istedikleri şekle girmeyen kişi ve kurumlar, mektupta görüldüğü gibi dışlanmakta, onlardan teberri edilmekte, diğer insanların da aynı şekilde onlardan teberri etmeleri istenmektedir.

Ulema tarafından kınandığı bildirilen Amerikalı biyolog Dr. Ali Timimi, Batı'daki önde gelen selefî şahsiyetlerden birisidir. ABD'nin 'yeni dünya düzeni' konseptinin en çarpıcı görüntülerinden birisinin, "Ehl-i Sünnet ve Selefiye adı altında yeni dünya düzenini destekleyici biçimde İslamiyet'i yeniden yorumlama girişimleri" olduğunu söylemesi ve bu demeciyle ABD politikalarına uyumlu fetvalar neşreden Suudi ulemayı kastetmesi, Timimi'yi Suudi selefî çevrelerin hedefi hâline getirmiştir.[12] 11 Eylül'den sonra Virginia Cihad Ağı adıyla kamuoyuna yansıtılan yasadışı örgütlenmenin manevi lideri olmak ve ABDli Müslüman gençleri Taliban yanında savaşmaya teşvik etmek iddiasıyla tutuklanmış, 2005 yılında ömür boyu hapis cezasına çarptırılmıştır. Yine mektupta adı geçen Amerika'daki tanınmış selefî vaizlerden Mısır asıllı Muhammed S. Adly, mukallitliğin Selefilik ile bağdaşmadığını, oysa bugün Selefilerin bir kesiminin Heyet ulemasını 'gözü kapalı' taklit etmek suretiyle Selefilikten uzaklaştığını iddia etmiştir.

Palmer ve Zarobozo ise haklarında yayımlanan risaleler vasıtasıyla ulema tarafından 'cerh' edilmişlerdir. Mektubun 28. maddesinde sözü geçen TROID, Salafi Publications gibi Suudi Selefiyesi için çalışan kuruluşlar, ulemanın görüşlerini bazen orijinal dilinde bazen de İngilizceye çevirerek yayımlamakta, fetvaların orijinal teyp kayıtlarını internet ortamına taşımaktadır. Genellikle klasik hadis usûlünün zabt ve nakil şartlarına uyularak titizlikle hazırlanan bu belgeler, âlimlerin çeşitli şahıslar, kuruluşlar veya gruplar hakkındaki cerh veya ta'dilleri sayılmakta, bunlara göre *velâ* (dost edinme) ya da *berâ* (uzaklaşma) tavrından birisi geliştirilmektedir. Şeyh İdris Palmer'in ulusal bayrağa saygı için ya da önemli bir şahsa hürmet için ayağa kalkmanın haramlığını ortaya koyan bir fetvası bulunmaktadır. Ürdünlü müellif Hasan Alî Sakkâf'ın *Tenâḳuḍātul'l-elbânî* (*Elbânî'nin Tutarsızlıkları*) adlı hacimli kitabına Palmer'in sahip çıkması, Batı'daki Suudi selefî çevrelerce aslâ tasvip görmemiştir. İbn Abdulvehhâb hakkında kaleme aldığı bir kitabı olan ve Nevevî'nin *Kırk Hadis*'i üzerine yaptığı İngilizce şerhle tanınan Şeyh Cemaleddin Zarobozo ise tıpkı Palmer gibi Cihadi çevrelerce el üstünde tutulmakla beraber Suudi yanlısı muhitlerce dışlanan şahsiyetlerdendir.[13]

[12] Bkz. *Ruling By Other Than What Allaah Has Revealed: Imam Ibn Baaz on Tabdeel and Kufr Doona Kufr*, salafipublications.org, no: mnj050016, s.2.

[13] Haklarında yazılmış şu iki esere bakılabilir: A. Lahmâmî (derleyen), *A Reply to Some Statements of*

Mektubun girişinde adı geçen Bilal Philips'in Suudi Selefiyesi nezdindeki son durumu, söz konusu farklılaşmanın ne boyutlarda derinleştiğini göstermesi açısından ilginç bir örnek olabilir. Jamaika kökenli bir mühtedi olan Philips, Medine ve Riyad üniversitelerinde dinî ilimler üzerine yaptığı yüksek lisans ve doktorasından sonra Amerika ve İngiltere'de çalışma yürüten selefî davetçiler arasında yerini almış ve kısa süre içinde ön plana çıkmış bir şahsiyettir. İçlerinde saygı duyduğu hocalarının bulunduğu Suudi yanlısı çevrelerle arası hep iyi olmuştu. Onlar da Philips'e desteklerini fazlasıyla verdiler. Batı ülkelerinde davet çalışması yürütmek ve azınlık Müslüman toplumun temsilciliğini üstlenmek doğal olarak Müslümanların her kesimiyle işbirliğini gerekli kılıyordu. Philips'in bu türden faaliyetleri Suudi Selefileri rahatsız etti. Örneğin onun Tebliğ Cemaati'nin toplantılarına katılarak konuşmalar yapması, Selefilikteki *hacr* prensibinin, yani bid'atçilerden uzaklaşarak teberri etme kuralının ihlali sayıldı.[14] Bu tür cemaatlerle bir arada olduğu toplantılarda onlara bid'atleri hususunda ikazlarda bulunduğunu açıklaması geçerli bir mazeret görülmedi. Bid'atçilerle yan yana durmak suretiyle onların konumunu güçlendirerek Ehl-i Sünnete zarar verdiği belirtildi. Mevdûdî ile Muhammed Kutub'un bazı kitaplarını 'içerdikleri yanlışlara' rağmen faydalı gördüğünü söylemesi onun adına ayrı bir olumsuzluktu. Bu nedenlerle Philips de diğerleri gibi ulema tarafından cerh edildi.[15]

Mektubun 28. maddesinde adları verilen 'Batılı Davetçiler' ise, ulemanın adaletli saydığı ve faaliyetlerine onay verdiği şahsiyelerdir. Tıpkı söz konusu cerh edilmiş davetçiler gibi Batı ülkelerinde yetişen, daha sonra da Suudi Arabistan'da lisans ve lisansüstü eğitim gören bu kişiler, Batı'daki selefî çevreler ile Suudi ulema arasındaki bağlantıları sağlama ve aracılık yapma görevi üstlenmişlerdir. Güvenilir sayıldıklarından, hocaları olan ulemadan yaptıkları nakiller ve çeviriler, sahih kaynaklar olarak kabul görmekte ve tartışmalarda delil olarak kullanılmaktadır.

Çeşitli maddeler altında mektupta açıklanan Allah'ın sıfatları, Kelâmullâh, ru'yetullâh, şefaat, deccal, mehdi, Hz. İsa'nın nuzulü, dua-şirk ilişkisi, muskanın hükmü, metnin zahirinin esas alınması, müminin ebedî azaptan kurtulması gibi hususlar, Selefiyenin akîde bağlamında ilk yüzyıldan itibaren hassasiyetle üzerinde durduğu klasikleşmiş konulardır. 8. maddede tefsir, fıkıh ve tarih kitaplarının kaynaklığının reddedilme-

Jamal Zarabozo, salafipublications.org, no: grv130002 (41 sayfalık risale); *Taming A Neo-Qutubite Fanatic: A Dialogue with Idris Palmer*, salafipublications.org, no: grv070005 (56 sayfalık risale).

[14] İmam Berbehârî bu konuda şöyle der: "Ehl-i Bid'attan olan birisiyle beraber oturan bir kişi gördüğünüzde onu uyarın ve haberdar edin. Bid'atçinin durumunu bilip öğrendiği hâlde hâlâ onunla birlikte oturmayı sürdürüyorsa haberiniz olsun ki o şahıs heveslerinin esiri olmuş bir kişidir." Bkz. *Explanation of the Creed*, s. 92.

[15] Suudi Arabistan'ın itibarlı âlimlerinden Şeyh Ubeyd el-Câbirî'nin *hacr* meselesi hususunda Philips'e yönelttiği üç teyp kaseti hacmindeki reddiyesi, TROID tarafından "A Strong Admonition for Bilal Philips" başlığıyla yayımlandı. Bu ithamlara Philips kendi resmî internet sitesinde (www.bilalphilips.com) "Reply to Critics" başlıklı uzun bir yazıyla cevap verdi.

si, bunlar yerine yegâne kaynaklar olarak Kur'an ve Sünnet'in gösterilmesi yine Selefiliğin tipik görüntüsüdür. Kur'an'ın Sünnet'e olan ihtiyacının Sünnet'in Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazla olduğunu belirten İmam Berbehârî, yüzyıllar öncesinde söz konusu anlayışı "İslam, Sünnet'tir; Sünnet de İslam'dır." cümlesiyle özetlemişti. Yine Berbehârî, Sünnet'in bir kısmını reddetmenin Sünnet'in tümünü reddetmek anlamına geleceğini söylüyor, hadisleri eleştirip kabul etmeyenlerin Müslümanlığından şüphe duyulması gerektiğini ileri sürüyordu.[16]

Bu fikirleri benimseyen muasır Selefilerin Seyyid Kutub'a sahip çıkmaları mümkün değildi. Zira Kutub, bir hadis inkârcısı olmamasına rağmen, vahyî gerçeklere ters düşen bazı hadisleri kabulde çekinceli davranıyordu. Örneğin tefsirinde, Hz. Peygamber'e büyü yapıldığını anlatan isnadı sahih bir hadisi, peygamberlik sıfatlarıyla çeliştiği gerekçesiyle reddetmişti. Yine o, "(cennette) o gün bazı yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır." ayetinin tefsirinde meşhur ru'yetullâh hadisini hiç konu etmemiş, bilakis üstü kapalı bir şekilde 'gözlerin' değil 'kalplerin' bakışından söz etmişti.[17] Bu örneklere benzer sebeplerle Suudi Selefiye, Kutub'u, hulul ve vahdet-i vucûdu kabul etmekle Sufiyeye, Allah'ın sıfatlarında ta'tîle giderek ve kader meselesinde cebri benimseyerek Cehmiyeye, ru'yetullâhı inkâr ederek Mutezileye, müteşabih nassları te'vil ederek Eşariyeye, Hz. Osman ve Mu'âviye hakkında olumsuz kanaatler serdederek Rafiziyeye intisap ettiğini iddia eder ve onun tarihe gömülmüş bu bâtıl fırkaların fikirlerine tekrar can vererek Ehl-i Sünnet akîdesine büyük kötülükler yaptığını söyler.[18]

Mektubun 9. maddesinde yer bulan "Kur'an ve sahih hadis dışında hiçbir şeyi derslerimizde ve vaazlarımızda kullanmıyoruz." vurgusu, bu iki kaynak dışındaki kaynaklara başvurarak siyasi tezlerini müdafa gayretinde olan selefî şeyhlerin yöntemlerinin artık kendilerince onaylanmadığının bir ifadesi sayılabilir. Örneğin Filistin meselesi hakkında yayımladığı üç kitabında Şeyh Havâlî,[19] iddialarını izah ve ispat için yabancı kaynaklardan, çeşitli istatistik verilerinden, Batılı medyadan, yer yer sinema filmlerinden, Evanjelik din adamlarının yazı ve vaazlarından, bu arada Tevrat ve İncil'den yoğun iktibaslar yapmaktadır. Ayetlere, hadislere ve selef âlimlerine yapılan atıflar, İslami olmayan kaynaklara yapılanlara kıyasla oldukça az sayıdadır. Suudi Selefiler, bu metoduyla Ha-

[16] Berbehârî, *Explanation of the Creed*, s. 23, 55-6, 78.

[17] Bkz. Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. B. Karlığa ve diğerleri, İstanbul 1986, XV. 394-5, XVI. 445.

[18] Rabî' b. Hâdî el-Medhalî, *Me'âḫiẕ menheciyye 'alā'ş-şeyḫ Sefer el-Ḥavālī*, s. 6-14 (Bu eser *Manhaj Observations on Safar al-Hawâlî* başlığı altında Arapça word belgesi olarak salafipublications.org, no: ndv120002'de kayıtlıdır). Ayrıca bkz. Haneef J. Oliver, *The Wahhabi Myth: Dispelling Prevalent Fallacies and the Fictious Link with Bin Laden*, s. 11-9 (Viktoria: Trafford Publications, 2003'de basılan 156 sayfalık bu kitaba yaptığımız referanslarda, <www.wahhabimyth.com> adresindeki 116 sayfalık pdf edisyonu kullanılmıştır).

[19] Bunlar, *Filistīn beyne'l-va'di'l-ḥaḳ ve'l-va'di'l-mufterā* (Ann Arbor, MI, 1994), *Yevmu'l-ğadab: hel bede'e bi'l-intifādati receb!* (Mekke 1421) ve *el-İntifāda ve't-ṭaṭāru'l-cedīd* (Mekke 1424) isimli kitaplardır.

vâlî'nin, gençleri Kur'an ve hadis metinlerinden uzaklaştırdığını, muharref kitaplarla, bâtıl sözlerle onları meşgul ettiğini ileri sürmektedirler.[20]

Sahabe ve Ehl-i Beyt sevgisinin dile getirildiği mektubun 5. maddesi, hemen anlaşılacağı gibi söz konusu selefî akımın Şia karşıtlığını ortaya koyan bir paragraf niteliğindedir. Aslında Şia düşmanlığı, Selefiliğin tüm tonlarında belirgin şekilde baskın çıkan bir özelliktir. Ancak cihadi Selefilerin bir bölümü, özellikle Batı ülkelerindeki çeşitli sivil toplum kuruluşlarında faaliyet yürütenler, Şii Müslümanlarla bazı platformlarda işbirliği yapma durumunda kalmaktadırlar. Mesela Suhaib Hasan'ın başkanlığını yaptığı İngiltere'deki Merkez-i Cemiyet-i Ehl-i Hadîs'in zaman zaman Şii kökenli kuruluşlarla birlikte etkinliklere katılması, Suudi çevrelere göre Hasan'ın ve başında olduğu teşkilatın Selefilik maskesini düşürmektedir.[21]

İran-Irak savaşında Humeyni rejimine karşı Suudi Arabistan'ın Saddam Hüseyin'e verdiği destek, "Ehl-i Sünnet adına Rafızi tuğyanına mâni olma" gerekçesiyle Suudi ulemasınca meşru sayılmıştı. Aynı dönemde, 'Rafıziler' hakkında aynı duyguları paylaşmakla beraber Şeyh Havâlî, Baas rejimini küfür, Saddam'ı da kâfir saydığı için Irak'ın da desteklenmemesi gerektiğini söylemişti. Aynı Havâlî, Körfez Savaşı'nda bu defa Saddam'ı tuttu. ABD'nin Saddam rejimini yıkması sonucunda Irak Şiileri'nin ülke yönetimini ele geçirecekleri ve böylece İran'dan Suriye'ye uzanan bir 'Rafızi imparatorluğu' kurulacağı endişesini dile getirdi. Havâlî'nin görüşlerine yön veren faktör Şiilik unsurundan daha çok ABD'nin bölgedeki emperyalist planlarıydı. Ona göre Şiiler bu planın parçasıydılar.[22] Tıpkı Havâlî gibi cihadi cenaha yakın duran Abdullâh b. Cibrîn, Nâsır el-Ömer gibi âlimlerin de Şia aleyhtarı fetvaları bulunmaktaydı. Temmuz 2006'da İsrail'in Lübnan'a girmesiyle şiddetlenen İsrail-Hizbullah savaşı sırasında, bu selefî şeyhlerin Hizbullah'ın Şiiliğini öne sürerek bu gruptan Müslümanların uzak durmaları gerektiğini belirttikleri fetvaları hatırlandı ve gündeme sürülerek Hizbullah karşıtlığını güçlendirecek bir argüman olarak sunuldu.[23] Fakat sanki bu sunumun asıl hedefi, bu âlimlerin, selefî olsun olmasın radikal İslamcı kesimler nezdinde az veya çok var olan itibarlarını sıfırlamaktı.

Teberri mektubunun 6. ve 7. maddelerinde Ehl-i Hadise bağlanma, kelamdan uzak durma şeklinde dile getirilen klasik selefî tutumun çarpıcı ifade biçimleri, ilk dönem kaynaklarında değişik şekillerde karşımı-

[20] Bkz. Tâlibu'l-İlm, *er-Reddu'l-mesâlî 'alâ'd-duktûr Sefer el-Ḥavâlî*, salafipublications.org, no: ndv120003, s. 4-6, 12.

[21] Bkz <http://www.salafitalk.net/st/printthread.cfm?Forum=9&Topic=3384> (26.09.2006). Söz konusu kuruluşun sapkınlıklarından yedincisi olarak şu ifadeler sarf edilmektedir: "Merkez-i Cemiyet-i Ehl-i Hadîs, siyaset adı altında Şiilerle beraber Lordlar Kamerası'na ziyarette bulundu ve bu vesileyle çekilen toplu fotoğraflarda Şii kâfirlerle birlikte göründü".

[22] Havâlî, *Keşfu'l-ġumme 'an 'ulemâ'i'l-umme*, s. 20-1, 38. Kitap Londra'da 1991 yılında 159 sayfa olarak basılmıştır. Bizim referansımız ise Havâlî'nin <www.alhawali.com> adresli internet sitesindeki bu kitabın 62 sayfalık –değiştirilemez– word edisyonuna dayanmaktadır.

[23] Konu hakkında bkz. Ahmet Selim, "Rasyonel Batı'nın Akılsızlığı", *Aksiyon*, 612 (28 Ağustos 2006).

za çıkmaktadır. Mesela İmam Berbehârî *Şerḥu's-sunne*'sinde Ehl-i Hadisle beraber olmayı öğütlemekte, kelamcılarla birlikte oturmayı ise yasaklamaktadır. Zira kabul etmeden dahi olsa kelamcıların sözlerine kulak misafiri olmak, insanda kalbî kuşkuların doğmasına yol açabilir. Bu durum ise insanı helaka sürükleyen kâfi bir sebeptir.[24]

10. maddede zikredilen tekfir meselesinde de, Suudi ulema ile cihadi kesimlerin önemli bir bölümü yine birbirlerine ters düşmektedirler. Şeyh Havâlî *Zâhiratu'l-ircâ'* adlı eserinde, Hanefiye ve Eşariyenin imanı tasdik ve ikrardan ibaret sayan görüşünü reddetmekle kalmamakta, Suudi Selefiyenin en büyük isimlerinden Elbânî'yi, iman-amel ilişkisi mevzuunda Hanefilere tâbi olduğu için eleştirmektedir. Ona göre iman ile amel aynı şeydir ve namazı kasıtlı terk etmek küfürdür. Günümüz İslami davet çalışmalarında görülen en büyük yanlış ve tehlike, amelleri ve dolayısıyla günahları imanla ilişkilendirmeyen çağdaş Mürcienin yaklaşımıdır.[25]

Elbânî ise, büyük günah işleyeni kâfir saydıkları için Havâlî ve taraftarlarının 'çağdaş Hariciler' olarak sıfatlanabileceğini söylemektedir. Elbânî, bu grupların etkisindeki 'yeni yetmelerin' kendilerini Mürcii olmakla suçladıklarından yakınmaktadır. Şeyh Fevzân da aynı konuya değinmekte, günümüz İslam ümmetinin hakiki İslamiyet'i benimseyip yaşamadığını belirtmek için Selmân el-Avde'nin icat edip kullandığı 'kaybolan ümmet' kavramının toplu ve genel tekfire sebebiyet vereceği uyarısında bulunumaktadır.[26] Suudi Selefiyeye göre sapık tekfirci fikirler içinde en tehlikelisi, Seyyid Kutub'un günümüz İslam ümmetini de içine alan bir bağlamda dile getirdiği 'cahilî toplum' teorisidir. Bu teori Müslümanların büyük kesimiyle tüm ilişkilerin koparılması ve içinde yaşanan toplumdan soyutlanılması sonucunu doğurmaktadır. Yine bu teorinin bir gereği olarak tüm dünyaya karşı yıkıcı bir savaşın çağrısı yapılmış olmaktadır.[27] Oysa, günahının türü ne olursa olsun büyük günahkâr, 'küçük küfür' sayılan günahıyla Müslümanlar içinde yaşamayı sürdürebilir. Toplu tekfir caiz değildir. Bir şehrin, bir milletin veya bir devletin bütün kademelerinin, onlardan bir kısmının işlediği küfürle toptan kâfir sayılması ise selefî akîdeyle bağdaşmaz.[28]

Mektubun 13. maddesinde zikredilen 'Müslüman yöneticiye itaat' meselesi selefî gelenekte köklü bir yere sahiptir. Öyleki söz konusu 'itaat gerekliliği' Halîmî (ö. 403/1012) gibi bazı müellefler tarafından 'imanın şubeleri'nden sayılmıştır.[29] Sünnet'te yöneticilere karşı ayaklanma-

[24] Berbehârî, *Explanation of the Creed*, s. 79, 97.

[25] Bkz. Havâlî, *Ẓâhiratu'l-ircâ' fi'l-fikri'l-islâmî*, Rosmalen 1420/1999, s. 429 vd., özellikle s. 475-6, 497-9.

[26] Elbânî, *The Speech of the Scholars Upon Salmaan and Safar: Part 1*, salafipublications.org, no: ndv120006, s. 8-9; Sâlih el-Fevzân, *The Speech of the Scholars upon Salmaan and Safar: Part 3*, salafipublications.org, no: ndv120008, s. 2-3.

[27] Medhalî, *Me'âhiz*, s. 13; Oliver, *The Wahhabi Myth*, s. 13-4.

[28] Fevzân, *The Speech of the Scholars Upon Salmaan and Safar: Part 3*, s. 2-3; Tâlibu'l-İlm, *er-Reddu'l-mesâlî*, s. 8-9.

[29] Huseyn b. Hasan el-Halîmî'nin *Kitâbu'l-minhâc fî şu'abi'l-îmân*'ından naklen bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 204.

nın yerinin olmadığını bildiren Berbehârî, zulmediyor olsa bile Müslüman yöneticilere karşı sabredilmesi gerektiğini söyler ve "Havz başında benimle buluşana kadar sabredin." hadisini hatırlatır. Yöneticilerle savaşmak ona göre Hariciliktir.[30] İbn Teymiyye de, bu hususta namaz kıldıkları müddetçe İslam'a aykırı icraatlarda bulunan yöneticelere karşı ayaklanmanın yasak olduğunu belirtmektedir.[31]

Yukarıdaki görüşler ışığında ölçülerini çizen Suudi Selefiye, cihadi hareketlerin Müslüman ülkelerdeki sıcak faaliyetlerinin karşısında durmaktadır. Ordunun 1992'de yönetime el koymasından sonra Cezayir'de İslami hareketin devlete karşı başlattığı mücadelenin hükmü kendisine sorulunca, ünlü Suudi âlim İbnu'l-Useymîn, Cezayir cumhurbaşkanının namaz kılıp kılmadığını öğrenmek istemiş, namaz kıldığı kendisine söylenince de, bu yöneticiye karşı isyana dinin izninin olmadığını bildirmiştir.[32] Değil isyan, düzenlenecek yürüyüş ve mitinglerde yöneticileri protesto etmek dahi caiz değildir. Şeyh İbn Bâz bu türden sokak gösterilerine cevaz vermemekte, duyulan tepkilerin, yazılacak davet ve nasihat mektupları kanalıyla yetkililere iletilebileceğini belirtmektedir. Ancak İbn Bâz, fitneye yol açacağı gerekçesiyle bu mektupların vaaz ve hutbelerde ya da gazetelerde halka ilan edilmemesi gerektiğini hatırlatmaktadır.[33]

Oysa Suudi Arabistanlı cihadi şeyh Havâlî için, yöneticilerin kimlikleri ve dinî yaşanatılarından daha çok, icraatları öne çıkmaktadır. Müslüman olmuş Moğolların uyguladıkları kanunları küfür addederek onlarla savaşmayı farz sayan İbn Teymiyye'nin meşhur "Tatar fetvası", bu konuda Havâlî'nin dayandığı en önemli argümanı oluşturmaktadır.[34] Diğer bir meşhur selefî Usame Bin Ladin'in kendi ülkesi Suudi Arabistan hakkındaki düşünceleri, yine aynı fetvadan ilham almaktadır. O, Suudi Arabistan'ın Şeriat temelinde kurulmuş bir devlet olduğunu, ancak ülkenin ABD güdümüne girmesiyle bu temelin çöktüğünü iddia eder.[35] Suudi devletinin birçok cürüm ve günahı arasından ikisi, bu devleti küfre sokacak büyüklükte fiillerdir. Bunlar, Şeriat yerine kul yapısı kanunların ikamesi ve Müslümanlara karşı kâfirlere yardım edilmesidir.[36] Bu nedenle Bin Ladin, Suudi krallığının icap ederse silahlı mücadele yoluyla yıkılması gerektiği fikrindedir.

[30] Berbehârî, *Explanation of the Creed*, s. 42-3.

[31] Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *İmân*, çev. C. Güzel, İstanbul 1999, s. 198.

[32] Bkz. *The Fatawaa of Imaam Ibnul-'Uthaymeen (D.1421 H.) Concerning the Algerian Affair and Additional Guidelines Concerning Terrorism and Revolt*, Troid Publications (www.troid.org), s. 10.

[33] *Fatawaa from the Imaams of Salafiyyah Concerning Rallies and Demonstrations and Additional Guidelines Concerning Revolt and Tekfeer in Light of the Algerian Affair*, Troid Publications, s. 8-9.

[34] Havâlî, *el-'İlmâniyye: Neş'etuhâ ve tetavvuruhâ ve âşâruhâ fi'l-ḥayâti'l-islâmiyyeti'l-mu'âṣıra*, Mekke 1402/1982, s. 681-9.

[35] P. Arnett'in CNN için Usame Bin Ladin röportajı (Mart 1997), "Transcript of Osama bin Ladin Interview by Peter Arnett", <http://www.robert-fisk.com/usama_interview_cnn.htm >.

[36] Usame Bin Ladin, "İ'lân bi'l-Cihâd ḍidde'l-amrikiyyîni'l-muḥtillîn arḍa'l-ḥaremeyni'ş-şerîfeyn" Ağustos 1996 tarihli Bin Ladin'in bu fetvası *el-Ḳuds el-'arabî* (London) gazetesinde yayımlanmıştır. İngilizce çevirisi için bkz. B. Rubin, J.C. Rubin (ed.), *Anti-American Terrorism and the Middle East: A Documentary Reader*, New York, 2002, s. 137-9.

Her ne kadar teberri mektubunun 17. maddesinde din ve devlet ayrılığının 'cahilî' bir uygulama olduğu ifade edilmekteyse de, söz konusu cahiliyenin uygulayıcılarını Bin Ladin'in yaptığı gibi hemen küfürle itham etmek Suudi Selefilere göre yanlış bir tutum sayılmaktadır. Örneğin "Şeriat yerine laik kanunları getirip uygulayan kişi küfre girer mi?" sorusunun cevabı kestirmeden "evet" olamaz. Eğer kişi bu işi mübah görerek yaparsa evet, bu kabulün sonucu mutlak küfürdür. Ancak Şeriat'ı üstün görmekle birlikte, birilerini memnun etmek veya rüşvet karşılığı olarak ya da basitçe Allah'a bu hususta itaati terk etmek suretiyle laik kanunları uygularsa bu 'küfürden aşağı küfür' (*kufr dūn kufr*) olur ve bu küfür onu dinden çıkarmaz.[37] İşte bu nedenle Suudi ulema, halkı Müslüman ülkelerin yöneticilerini doğrudan tekfir eden diğer selefî kesimlerin görüşlerini onaylamamaktadır.

Mektubun 14. maddesinde İhvân-ı Müslimîn, politika yapması dolayısıyla bid'atçilikle suçlanmaktadır. Dikkat edilirse mektubun 17. maddesinde laiklik ile politik mücadele art arda zikredilmektedir. Zira Suudi Selefiler, demokratik çok partili hayatı Batılı seküler dünyanın bir ürünü görmekte ve bu nedenle meşru saymamaktadırlar. Örneğin Şeyh Rabî' el-Medhalî, temsilî demokrasi, sivil katılımcılık gibi modern kavramları 'Şark ve Garb'ın bid'atleri' olarak değerlendirmektedir.[38] Hür seçimlere dayalı parlamenter sistem ve çok partili hayat hakkındaki bir soruya verdiği cevabında ise Şeyh Mukbil, bu tür sistem ve organların ABD ve diğer Batılı devletlerce Müslümanları bölüp zayıflatmak amacıyla empoze edilen düzenler olduklarını söylemiştir.[39] Kuşkusuz cihadi bünyede de benzer anti demokratik damarlar bulunmaktadır. Ancak cihadcı uyanışın önünde en büyük engel olarak mevcut Arap monarşileri görüldüğünden, adalet, özgürlük ve katılımcılık kavramları çevresinde seslendirilen talepler günlük cihadi ajendanın vazgeçilmez öğeleri olmuşlardır.

Mektup sahiplerinin 12. ve 15. maddelerde, diğer cemaatlerle iyi ilişkiler kurmak ve onlarla birlikte hayırlı çalışmalara katılmak şeklinde dile getirdikleri olumlu görüşleri yanlış anlaşılmamalıdır. İhvân-ı Müslimîn ya da Tanzîmü'l-Cihâd kadar 'zararlı olmayan', örneğin Tebliğ Cemaati benzeri oluşumlarla işbirliği konusundaki Büyük Âlimler Heyeti'nin 1996 yılında verdiği fetva konuya açıklık getirmektir. Bir cemaatle işbirliği yapılabilmesi için onların "Kur'an ve Sünnet çizgisinde", yani doğru Selefilik üzere olmaları gerektiği belirtilmektedir. Eğer bu koşul yerine gelmemişse, bu tür cemaatlerden uzak durmak vacip olur.[40] Tebliğ Cemaati'nin toplantılarına katılması nedeniyle Dr. Bilal Philips'in suçlanarak cerh edildiğini yukarıda zikretmiştik.

[37] Bkz. *Ruling By Other Than What Allaah Has Revealed: Imam Ibn Baaz on Tabdeel and Kufr Doona Kufr*, salafipublications.org, no: mnj050016, s. 1.

[38] Medhalî, *Me'āhiz*, s. 26.

[39] *Shaikh Muqbil bin Haadi'ee Interview with Hassan al-Zayidi of the Yemen Times*, salafipublications.org, no: msc060013, s. 4.

[40] Heyet'in 23 Ekim 1996 tarih ve 18870 sayılı fetvası için bkz. *Regarding Co-operation with Groups and Parties in Opposition to the Way of Salaf*, salafipublications.org, no: mnj030002.

Muhammed S. Adly örneğinde olduğu gibi bazı Selefilerin, cerh ve ta'dil türünden hadis faaliyetlerini günümüzde önceliği olmayan uğraşlardan addetmeleri, muhtemelen 21. maddede yapılan açıklamanın sebebidir. Cihadi safta yer alan veya politik arenada faal olan Selefiler, genellikle dinle irtibatlı konularda bazı önceliklerin gözetilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Örneğin iman ve akîde konuları ne kadar önemliyse, ümmetin içinde bulunduğu siyasi, sosyal ve ekonomik sıkıntılar, emperyalist güçlerin Müslümanlar üzerinde oynadıkları oyunlar o kadar önemlidir. Bunlar dururken, detay nitelikli fıkhi konularla veya tarihte kalmış kelami tartışmalarla gündemin oluşturulması, bunlar hakkında yazılıp çizilmesi, bunların ders ve vaaz konusu yapılması yanlıştır. Mesela Şeyh Havâlî, Suudi ulemayı tamamen nazariyatla uğraşmakla, toplumsal değişim ve ıslah adına bir şey yapmamakla itham etmiştir. Yine meşhur Kuveytli selefî yazar ve aktivist Abdurrahmân Abdulhâlık, 'ölü yıkayıcılar' olarak vasfettiği ulemayı, modern ideolojileri ret ve tenkitte yetersiz bulmuş, onların ilminin 'öz' değil 'kabuk' bilgi olduğunu ileri sürmüştür.[41] Mektubun 20. ve 22. maddelerinin yazılış nedeninin, bu konuyu izah ve cihadi iddiaları ret amaçlı olduğunu düşünmekteyiz.

16. maddedeki açıklamanın ise, ulemayı körü körüne taklit ettikleri yönündeki ithamlara yanıt için yapıldığı kanaatindeyiz. Suudi yanlısı selefî kuruluşların, sürekli ilişki hâlinde bulundukları Suudi Arabistan'dan ciddi finansal yardım aldıkları bilinmektedir. Bu ülkenin dinî-siyasi politikalarını takipte zaaf gösteren ve ulemayla ters düşen kuruluşlara verilen desteklerin de kesildiği aynı şekilde bilinmektedir. 24. maddede dile getirilen savunmanın gerekçesiz olarak yapılmadığını, mektup sahiplerinin saf belirleyen kararlarında maddi etkenlerin rol oynadığı şeklinde diğer selefî muhitlerden gelen olası suçlamalara yanıt olarak dinar ve dirhem konusunun açıldığını satır arkalarından fark edebilmekteyiz.

Kendileri gibi düşünüp davranmayan Selefilik iddiasındaki akımların dava ve cihad faaliyetlerinin faydasız ve boş bir uğraş olduğunu belirten 23. madde, Müslümanların bazı coğrafyalarda sürdürdükleri sıcak mücadelelere Suudi çevrelerin nasıl baktığını göstermesi açısından mühim bir açıklama görünümündedir. Suudi Selefiyeye göre, cihad çağrısı yapan kesimlerin bozuk akîdeye sahip oluşları, söz konusu 'sözde' cihadların Afganistan'da yaşandığı gibi neticesiz kalmasının asıl nedenidir. Ümmet silahlı cihada henüz hazır değildir. O hâlde yapılacak iş, şirki terk ederek tevhide sarılmaya Müslümanları davet etmek ve İslam âleminin Selef akîdesi üzerinde buluşmalarını sağlamaktır. Zulmün ve çatışmaların sürdüğü yerlerdeki Müslüman halkın sıkıntılarının kalkması için Allah'a dua etmekse yerine getirilmesi gereken diğer bir ödevdir.[42]

[41] Ulemadan Rabî' el-Medhalî bu ağır ithamlara cevap vermektedir, bkz. *Me'âhiz*, s. 22-4.

[42] Bkz. *Shaikh al-Islaam Strikes Important Lessons for the Ummah*, salafipublications.org, no: caf020002, s. 4-6; Oliver, *The Wahhabi Myth*, s. 103-6.

Sonuç

Vehhabi davetin temeli sayılan 1744 Dir'iye ittifakı, âlimlerle amirlerin işbirliğine dayalı olarak dine dayalı bir devletin kurulmasını öngörüyordu. Kökü Ehl-i Hadis geleneğine uzanan Selefiyenin tarihinde çok önemli bir kavşak olan bu proje gerçekleşti. Son iki asır içinde belli aralıklarla üç Suudi devleti kuruldu. Bu devletlerde selefî ulema daima etkin rol oynadı. Ancak hiçbir zaman Suudi devletleri, ulema hükümetleri ya da ruhani âlimler konseyi tarafından idare edilmedi. Umera, yani Suudi hanedanı, devletin asıl sahibiydi. Ulema ise, Müslümanların kurmuş oldukları birçok monarşik sistemde benzeri görüldüğü gibi ikincil konumda, onaylama makamındaydı. Siyaseti uzaktan veya yakından ilgilendiren konularda din her zaman devlet için çalıştı. İstisnalar dışında dinî hükümler ve fetvalar bu yönde verildi.

Bu sistem, devletin menfaatleriyle din ve dindarlığın gerekleri uyuşup uzlaştığı sürece sorun üretmedi. Çatıştığı durumlarda ise sorunlar büyümeden önlendi. Zira yöneticilere itaat anlayışı geleneksel selefî düşüncenin mühim bir unsuruydu. Suudi devletleri, karar ve uygulamalarını Hanbeliliğin esnek usûli yapısının el verdiği ölçüde onaylayacak ve meşrulaştıracak bir âlimler grubunu her zaman yanında buldu. Muhaliflerin seslerinin kısılması ise kapalı, yalıtılmış bir toplum ve totaliter bir idari mekanizma içinde hiç zor olmadı.

1970'li yıllarda gerçekleşen çağdaş siyasal İslam'la temas neticesinde, Suudi Arabistan'a özgü Selefiliğin kimliği olan Vehhabilik ciddi bir kırılma yaşadı. Ülkede hızla yükselen emperyalizm karşıtı İslamcı şuurlanma, kuruluşundan itibaren İngiltere, ABD gibi büyük emperyalist güçlerle işbirliği içinde olan Suudi Arabistan'ın yöneticilerini 1980'li yıllardan itibaren daima rahatsız etti. İslamcı dalga selefî ulemayı da vurdu. Ulema içinden önemli isimler, devlet politikalarını ve icraatlarını kritik etmekten çekinmeyen bir tavırla seslerini yükselttiler. Bu muhalif söylem, İslam âleminde yönlerini her zaman Suudi Arabistan'a dönmüş selefî çevreleri de derinden etkiledi. Bu yeni duruşun temsilcileri, özellikle Ortadoğu'da anti-emperyalist bir mücadeleyi zorunlu gördüklerinden 'cihadiler' olarak isimlendirildiler. Bunlar karşısında, Suudi yöneticilerine, Suudi devletinin politika ve kararlarına sadık muhafazakâr ulema yine varlığını sürdürdü. Bu 'Suudçu' selefî duruş, devletin yönlendirmesiyle kendi içinde yeniden yapılanıp kenetlenerek 1990'lı yıllardan itibaren söz konusu yeni cihadi yönelimi hedef aldı ve bid'atçilikle suçlayarak dışladı.

Saflar bu biçimde şekillenince geleneksel Selefiyenin önemle üzerinde durduğu *el-velā ve'l-berā* prensibinin gerekleri her iki tarafça hızla yerine getirildi. Hakiki Sünniliğin ve Selefiliğin kendilerince temsil edildiğini iddia eden taraflar, ehl-i bid'at olarak gördükleri karşı taraftan teberri edip uzaklaşmayı ve bunun ilanını sahih akîdenin bir gereği say-

dılar. Makalemizde inceleme konusu yaptığımız ilan da bu türden bir teberrinin yazılı metnidir ve daha önce cihadi çevrelerle irtibatlı selefî bir kuruluşun yeni yönelimini ortaya koymaktadır. Bu yön Suudi Arabistan ve onun 'resmî' ulemasıdır.

Mektupta dile getirilenler ortaya çıkmış olan farklılaşmanın boyutunu çeşitli yönlerden yansıtmaktadır. Kur'an ve Sünnet'in dışındaki başka dinî ya da gayridinî referanslar, eğitim ve davet çalışmalarında kaynak olarak kabul görmemektedir. Şiiliğin sapkınlığının altı çizilmektedir. Dinin en önemli konusunun akîde olduğu vurgulanmakta, başka konuların, özellikle politikanın akîdenin önüne geçmesi, en azından ona eşlik etmesi bir sapma olarak anlaşılmaktadır. Genellemeci tekfirin benimsenmediği, Müslüman yöneticilere itaatin gerekliliği yine önemle vurgulanan konular arasındadır. Metinde kullanılan üslup, tarafların tekrar yakınlaşmalarını mümkün kılacak esnekliği taşımamaktadır. Safları daha da ayrıştıracak, farklılaşmayı kalıcı kılacak bir dil metne hâkimdir. Üretilen çeşitli fırka adlarıyla karşı tarafın isimlendirilmesi, farklılaşmayı derinleştiren diğer bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Not

Araştırmamızda referans verdiğimiz kaynakların bir kısmı, <salafipublications.com>, <troid.org> gibi selefî akımların kendi internet sitelerinde genellikle pdf belgesi biçiminde yer almaktadır. Genellikle baskısı tükenmiş risalelerden veya fetva ya da vaazların teyp, videoteyp bant çözümlerinden ve bunların İngilizceye çevirilerinden oluşan bu kaynakların tümü, web üzerinden kaybolma ihtimali nedeniyle tarafımca ayrıca arşivlenmiştir. Dipnotlarda bu tür belgelere yapılan atıflarda, belgenin başlığı ve referans bilgisinin bulunduğu sayfa numarası yanında, ilgili belgenin sitedeki –varsa– kimlik numarası da verilerek okuyucunun ve araştırmacıların kaynağa ulaşımı kolaylaştırılacaktır.

islâmiyât 10 (2007), sayı 1, s. 77-96

Selefî Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği

SALİH ÖZER
DR.

Bazı cahillerin (ağbiyā) söylediği gibi sonrakilerin (ḫālifūn) öncekilerden (ṣālifūn) daha bilgili olması söz konusu olamaz... Güya 'öncekiler'in yöntemi daha güvenli (eslem) iken 'sonrakiler'in yöntemi daha çok bilgiye (a'lām) ve hikmete (aḥkām) dayalı imiş.[1]

Tarih içerisinde tüm dinsel geleneklerde, dini anlamaya çalışan değişik düşünce şekilleri ve algılama biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu algılama biçimlerinin, genellikle kimi toplumsal gelişmelere aksu'l-amel şeklinde ortaya çıktığı ve çoğunun aslında iyi niyetli olduğu söylenebilir. Bu algılamalar tarihsel kesitlere göre değişen talih ve talihsizliklere sahip olmuş, kimi zaman popülerleşirken kimi zaman da sahne gerisinde kalmaya mahkûm olmuşlardır. Bu olağan süreci, ilk zamanlar ismi bile net olarak belirtilmeyen bu algılama biçimlerinin kavramsallaştırılması ve yöntemlerinin belirlenmesi takip etmiştir. Bir anlamda sınırların çizilmesi söz konusu olmuştur. Pek tabi kavramsallaştırma sürecinde, hareketin bilfiil cereyan ettiği dönemlere nazaran tansiyon azaldığı için, bu algılamalara yönelik birtakım sor-

[1] İbn Teymiyye, *el-Ākīdetu'l-ḥameviyye*, *Mecmū'ati'r-resā'ili'l-kubrā* (*MRK*) içinde, Kahire 1323, I. 416-417.

gulamalar da gündeme gelmiştir. Bu bağlamda İslam dinsel geleneği içerisinde de birçok algılama biçiminin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu algılama biçimlerinden selefilik, İslam düşünce yelpazelerinden önemli bir cenahı temsil etmektedir. Yine de bu isimle maruf somut bir grubun varlığından tam olarak söz edilemez. Bu bazen Ehl-i Hadis diye tabir edilen kesimin niteliğini belirtme amacıyla, bazen Hanbeli gelenekle[2] bağlantılı olarak bazen de bu yaklaşımın en belirgin mümessili kabul edilen İbn Teymiyye gibi belirli şahsiyetler çerçevesinde dile getirilmiştir. Bu yaklaşım, tarih içerisinde Müslümanların sergilediği diğer birçok yaklaşım gibi oldukça etkili olmuş ve epeyce taraftar toplamıştır. Bunun birçok içeriksel ve tarihsel nedeni vardır. Bilindiği gibi İslam tarihinde, Peygamberimizin vefatının hemen akabinde ve sonrasında ortaya çıkan düşünsel tartışmalar, 'mütedeyyin' kimi insanları telaşlandırmış ve bunlar, o tartışmaları olağan kabul etmeyerek 'kaynaklara' sıkı sıkıya bağlanmayı ve ayrılıkların temel nedeni olarak gördükleri nasslar üzerinde akıl kullanmayı bazen kontrol altında tutarak bazen de tamamen terk ederek nassların zahirine bağlı kalmayı, tev'il ve yorum gibi indî girişimlerden uzak durmayı, nassları tev'ilsiz olarak olduğu gibi kabul etmeyi en sağlıklı ve güvenli yol olarak görmüşlerdir. Bu içgüdüsel refleks, İslam tarihinde kimi zaman değişik isim ve görüntüler altında karşımıza çıkmaktadır.

Selefî akımın genel belirleyici özelliğinin ve vizyonunun, orijin olarak aldığı 'öncekiler' dolayısıyla büyük oranda geriye doğru olduğu pekâlâ söylenebilir. Bu akımın isminin (*selefî*) etimolojik kökeni de bunun en açık göstergelerindendir.[3] Bu akım, inanç ve uygulama konusunda Peygamber, sahabe ve tâbiîn neslinin yaklaşım ve pratiklerini *literal anlamda* baz alan bir yapıya sahiptir. Nitekim bu akımın söyleminde sık sık vurguladığı bir rivayette en hayırlı asrın, Peygamberimizin asrı, peşinden daha sonra gelenlerin asrı olduğu ve daha sonra da bunların ardından gelenlerin asrı olduğu vurgulanmaktadır.[4] Bu rivayette vurgunun, geçmişteki bu dönemler üzerinde olduğunu söyleyebiliriz. İslam dinî geleneğindeki bu yaklaşımın konumunu daha iyi anlamak için aslında olayın bu yönünü diğer dinsel geleneklerle bağlantılı olarak da ele almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Tarih boyunca ortaya çıkan dinsel geleneklere ve düşüncelere genel olarak baktığımızda, birçok dinler tarihçisi ve antropoloğun da belirttiği üzere, onlarda bir 'kökene/öze dönüş', altın çağ/asr-ı saadet nosyonunun her zaman var olduğunu görmekteyiz. Bu temayı özellikle Mircea Eliade detaylı şekilde işlemektedir. Hatta o, sonradan ortaya çıkan tüm yenilikçi hareketlerin, kökene dönüş şeklinde tasarlandığı veya sunulduğunu

[2] Hanbeliliğin sırf bir fıkhi mezhep değil, belirli bir kelami ve ahlaki duruşu temsil ettiğiyle ilgili olarak bkz. Nimrod Hurvitz, "The Formation of Hanbalism: Piety into Power", Wael b. Hallaq'ın kitap tenkidi, *Journal of Islamic Studies*, 15: 3 (2004), s. 345.

[3] İbn Manzur, *Lisânu'l-'arab*, Beyrut trsz., IX. 158.

[4] Bkz. Buhârî, *Ṣaḥîḥ*, "Kitâbu'ş-şehâdât" (52), b (9), no: 2, III. 151 (Çağrı Yay., İstanbul 1992); "Kitâbu'r-rikâk" (81), b (7), no: 4, VII. 173.

söyler. O, modern reform hareketlerinin Kutsal Kitap'a dönüşü başlattığını ve başlangıçtaki ilk kilisenin, hatta ilk Hıristiyan toplumların deneyiminî yeniden yaşamayı çok istediğini söyler; ona göre Fransız devrimi bile kendisine temel örnek olarak Romalılar ve Ispartalıları almıştır.[5] Yani aslında bu tarz geri dönüş hareketleri çoğu dinsel kültürler açısından ortak bir motiftir ve aslında bir noktaya kadar da doğaldır. Çünkü orijinsiz bir yenilik ve eylem söz konusu olamaz; böyle bir şey otantik de olamaz. Öte yandan Eliade, bu hareketin diğer bir tamamlayıcı motifi bağlamında, kendi arketipine/ilk örneğine şu ya da bu biçimde mümkün olduğunca yaklaşmaya, yani 'tarihsel' tortularından ve alüvyonlarından arınmaya meyletmeyen hiçbir dinî şekil olmadığını da belirtir.[6] Dolayısıyla içinde yaşanan zamanın kirlenmişliğine karşıt, geçmişteki saf düşünceyi ve pratiği yakalamaya çalışmak, bozulmuş olanı geçmiştekini orijin alarak tashih etmek, genel olarak tüm dinsel geleneklerde var olan bir ideal niteliği taşımaktadır. Bu bakımdan selefî yaklaşım da kalkış noktası itibarıyla bu tarz bir çabayı temsil etmektedir denilebilir.

Aslında bu tarz geriye dönük (selefî) ıslah/düzeltme hareketlerinin ortaya çıkışında ve vurgusunda, önceden de değindiğimiz gibi yaşanan olumsuz tarihsel koşullar da etkilidir. Nitekim bu bağlamda İslam dinsel geleneğine baktığımızda, hızla ilerleyen fetihlerle birlikte farklı dinsel ve kültürel yapılarla karşılaşılınca, Talbi'nin de belirttiği üzere, İslam tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkan siyasi ve düşünsel kargaşalar, dindar kimi insanlar nezdinde bilinen ve denenmiş yollardan geriye dönüş (öze dönüş) ve yeni olan şeylere ve yaklaşımlara karşı bir reaksiyon doğurmuştu.[7] Bu reaksiyon, hem *epistemolojik* (usûl) hem de pratik boyutları olan bir yapıya sahipti ve aslında dine ilişkin bir bakış açısı şekliydi. Bu yaklaşım, İslam dinsel geleneğinde genel olarak Ehl-i Hadis, özel olarak da Hanbelilik düşünce geleneği içerisinde daha belirgin şekilde dillendirilmişti. Hâlbuki burada, aslında İslam'ın, kendisinden farklı düşünce ve pratiklerle karşılaşması gibi son derece olağan bir durum söz konusudur; örneğin fıkıh, kelam ve felsefe gibi İslami ilimler, bu bağlamda, inancın dışarıdaki teorik ve pratik hayatla tekabüliyetine yönelik faaliyetler olarak anlaşılabilir; dolayısıyla bünyesinde birtakım doğru ve yanlış ya da değişken fikirler ve çıkarımlar içerme olasılığı her zaman vardır. En azından burada belirsizlik ve risk içeren düşünsel bir yaklaşımın bulunduğu söylenebilir. Öte yandan selefî yaklaşımın bu sosyo-kültürel gelişmelere tepkisi, 'tüm sorunlarda Kur'an ve Sünnet'e dönmek' ilkesi altında monolitik bir bilgi ve pratik peşinde koşmak olmuş ve bunun dışındaki her türlü yaklaşıma karşı konulmaya çalışılmıştır. Burada aslında riskli olandan ziyade daha 'garantili' bir yol takip edilmeye çalışılmakta olduğu söylenebilir. Bu minvalde, selefî düşünce tayflarının ortak paydası olan ve

[5] Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi Yay., İstanbul 1993, s. 167.
[6] Bkz. Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş* (Traite d'histoire des religions), çev. Lale Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2000, s. 437.
[7] Muhammed Talbi, "Bid'atler", *AÜİFD*, XXIII. 447-448.

söylendiğine göre düşünsel açıdan tehdit teşkil eden kelam ve felsefeye yönelik karşıtlık pekâlâ dile getirilebilir. Aslında bu iki ilim dalı vasıtasıyla 'İslam düşüncesine' epeyce 'dış/yabancı' düşünce ithal edildiği doğrudur; fakat bunlar, bir açıdan 'evrenselleşen' İslam dinsel geleneğinin göze alması gereken doğal risklerdir. Burada bizce önemli olan şey, sahip olunan düşüncenin güçlülüğüdür; bundan kaçarak içe kapanmak çözüm değil, sadece belki sonucu geciktiren bir tavır olabilir.

Öte yandan selefî düşünceyle bid'at konusunu işleyen literatürün müellifleri arasında daima bir özdeşlik ve örtüşme de söz konusudur. Bilindiği gibi H. 3. yüzyılda ortaya çıkan ve daha çok ritüel ve âdetlerin değişimini ele alan bid'at literatürü incelendiğinde, onlarda birtakım sahabe ve tâbiînin, bir kısım ritüel ve pratiğe İslam'ın ve Müslümanların bütünlüğünü korumak için müdahale ettiklerinin ve yasakladıklarının nakledildiği görülecektir. Bu tavırda anahtar kavram, cahiliye kültürüyle karışma endişesidir. Bir anlamda bünyeyi koruma refleksi söz konusudur. Bu tür eser sahiplerine baktığımızda, bunların çoğunluğunun Malikiler ve Şafiiler olduğunu, Hanbelilerin müstakil hareket ettiğini, Hanefilerin ise yeni durumlara genellikle istihsanla karşı koydukları için, nadir örnekler hariç, bu konularla pek ilgilenmediğini görmekteyiz.[8] Nitekim selefî düşüncenin önde gelen imamlarından Ahmed b. Hanbel, Huseyn b. Alî el-Kerabisî'yle ilgili bir değerlendirmede, nasslar konusunda mantıksal yaklaşım sergileyen kişileri bir grup gibi görerek "Bunların başına gelenler, vaz ettikleri o kitaplardan kaynaklanmaktadır" diyerek,[9] bilinen kaynaklar dışındaki kaynaklardan beslenmenin İslam'ın safiyetini bozacağı yaklaşımını ortaya koymaktadır. Yaşanan ve gittikçe bozulan zamana (*fesādu'z-zamān*) karşı bu tepki, bir dereceye kadar (bünyeyi koruma anlamında) pekâlâ anlaşılır olmasına rağmen, geçmişin kılavuzluğunda olmaktan ziyade, tam anlamıyla onun güdümünde olan bir yaşamın da ne derece mümkün ve otantik-dinsel olabileceği de açık açık tartışılmalıdır. İçinde yaşanan tarihi, geçmişte dondurarak ve âdeta gelişmeleri durdurmaya çalışarak yakalanmaya çalışılan şeyin, her zaman otantik bir düşünce ve pratik olmayıp beyhude bir hayal olabileceği de akılda tutulmalıdır. Evet, bu hareket ve algılayış tarzı bir anlamda, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bünyeyi korumaya yönelik bir refleks olarak görülebilir ve bu açıdan bir dereceye kadar olumludur: Fakat bu yaklaşım, dış dünya algısında son derece kırılgandır ve güçsüzdür. Değişik kültür ve uygarlıklarla karşılaşıldığında ortak bir yaşama kültürü ve zemini üretme özelliği ve enginliği pek yoktur. Birlikte yaşamadan ziyade, sürekli kendi sınırları üzerinde vurgu yaptığı için, yani farklılıkları vurguladığı (hatta kimi zaman giyim kuşamdaki farklılıkları bile) için bir anlamda kimlikçidir; dolayısıyla farklı kültürleri dâhil edici değil, dışlayıcıdır. Keza bu yaklaşımda en çok korkulan şey, toplumsal ihtilaftır. Oysa bu tamamen doğal ve insani bir süreçtir.

[8] Vardit Rispler, "Toward a new understanding of the term bid'a", *Der Islam*, 68, s. 325.

[9] Bkz. el-Hatîb el-Bağdadî, *Şerafu Ashabi'l-Hadis*, thk. M. Hatiboğlu, DİB Yay., Ankara 1991, s. 6; krş. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, Kahire 1349/1931, VIII. 66.

İhtilafların bu şekilde dayatıcı bir düşünceyle engellenmesi doğal olmadığı gibi, herhangi bir netice de sağlamayacaktır. Tam tersine genel anlamda bir akıl tutulmasına yol açması söz konusudur.

Bilindiği gibi, kimi zaman birbiriyle özdeşleştirilen Ehl-i Hadisin olduğu gibi Selefiyenin de temel yaklaşımı, Müslümanların ilk nesil Müslümanlarına benzemeleri ve Hz. Peygamber'in saf İslam'ına yeniden sarılmalarıydı. Bu düşüncenin önde gelen iki imamından İmam Şâfi'î (ö. 204) ve İmam Ahmed'e (ö. 241) göre gerçek İslam, Allah'ın davetine şartsız teslimiyet ve ilk Müslüman olan Peygamber'e ittibadan ibaretti.[10] Selefilik, sonradan yegâne masumun Hz. Peygamber olduğu ilkesi dolayısıyla tarih içerisinde oluşan dinsel literatürün (mezhep vs.) bağlayıcılığını da askıya almıştı. Bu bakımdan Selefiye, Kur'an ve Sünnet'in geleneksel yorum biçimini reddederek ve klasik ilmin bu temel metinler etrafına yığdığı yorumsal ilaveleri (*şerḥ*) kesip atarak farklılığını ortaya koymuştur.[11] Burada enteresan bir ironi de ortaya çıkmaktadır: Bu düşünce her ne kadar geriye dönük bir bakışa sahip olsa da, yaşanan zamanı eleştirerek[12] burada tekrardan geçmişin 'ihyasını' talep etmesi dolayısıyla belirli bir ictihad eylemine de kapı açmıştır. Nitekim bu düşünce akımından ilim adamlarının mezhep imamlarının taklidinden ziyade ictihadı savunmaları bunun göstergelerindendir.[13] Konrad Hirschler, bu gelenekte müteahhirîn fıkıh âlimlerinin bu şekilde reddedilmesinin, Altınçağ olarak kabul ettikleri dönemin sonrasındaki her kesite yönelik genel eleştirel bakışlarıyla bağlantılı olduğunu söyler.[14] Zaten mevcut duruma veya zaman dilimine yönelik bu tarz daimi bir eleştirel bakış, belirli bir aktivizmi mutlaka gerektirecektir. Fakat buradaki ictihad eylemi, rasyonel boyutu da olan bir süreç olmaktan ziyade, genel olarak kaynaklara dönme şeklinde kendini göstermektedir.[15] Aslında aynı durum, bu akımdakine benzer eğilimleri yansıtan bid'at literatürü için de söz konusudur; zira onlarda da yaşanan zamana karşı sessiz kalınmamakta, içinde bulunulan zaman ve koşullar, daima eleştirilerek ona yönelik birtakım değerlendirmeler yapılmakta ve bu zaman dilimi, kriterler ne olursa olsun değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Dolayısıyla bid'at literatüründeki ilmî faaliyet de bir tür ictihad olarak kabul edilebilir.[16] Zaten selefî düşüncenin kalkış noktaları ve kriterleri bir yana, onda daima dinin toplumsal boyutuna yönelik belirgin bir

[10] George Makdisi, "Şâfi'î'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü* içinde, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003², s. 44.

[11] Bkz. Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Salih Özer-Sabri Kızılkaya, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 51.

[12] Konrad Hirschler, 18. ve 19. asırlardaki ihyacılığın (*revivalism*) her zaman dünyevi otoritelerle bir zıtlık ilişkisi içinde olmadığını söyleyerek Senûsî ve Şevkânî örneğini vermektedir. Bkz. "Pre-eighteenth-century traditions of revivalism: Damascus in the thirteenth century", *Bulletin of he School of Oriental and African Studies*, V. 68, 2005, s. 206.

[13] Bkz. Hirschler, agm, s. 196-199.

[14] Hirschler, Konrad, agm, s. 206.

[15] Hirschler, Konrad, agm, s. 202.

[16] Bid'at literatürü-ictihad ilişkisi için bkz. Rispler, agm, s. 328.

vurgu ve ihtimam görülmektedir. Nitekim Fazlur Rahman bu noktayı Gazâlî-İbn Teymiyye karşıtlığında vurgulamaktadır; ki ona göre Gazâlî'den toplumsal bir proje çıkmaz, daha çok bireysel bir vurgu söz konusudur.[17] Bu bağlamda Konrad Hirschler de ictihad konusuyla bu düşünce arasındaki bağlantı çerçevesinde araştırmacıların istisnasız olarak İbn Teymiyye'yi bu konuda bir fikir babası olarak değerlendirdiklerini söyler.[18] Ne var ki, belirlenen tespitler ve kriterler bizce 'sorunlu' olduğu için, tasarlanan toplumsal ıslah ya da düzelti, bir açılımdan ziyadeye akıl tutulmasına veya kilitlenmeye neden olmuştur.

Selefiyenin belirleyici özelliklerinden bir diğeri de, hadise karşı gösterilen belirgin özen ve ihtimamdır. Nitekim bu düşüncenin önemli iki temsilcisi olan İmam Şâfi'î ve Ahmed b. Hanbel'in her ikisi de Allah kelamı Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini ihtiva eden hadise karşı derin bir teslimiyet duygusuyla dopdoluydular.[19] Geleneğin en önemli kaynağı ve İslami yorum hazinesi olarak hadislerin bu akım açısından önemi her zaman tartışılmaz olagelmiştir.

Yazımızın esas konusunu teşkil eden İbn Teymiyye'ye gelince, Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi, özellikle 7./13. yüzyıl İslami ilimler, yani kelam, felsefe, tasavvuf vs. rekabetinde ve bölünmüşlüğü karşısında sadece Ehl-i Hadis kenarda durarak hiçbir gruba dâhil olmamıştı ve nasıl ilk İslam'daki ilk dini aşamada Eş'arî'nin gerisindeki güçler olarak aktif rol oynamışlarsa, şimdi de İbn Teymiyye nezdinde güçlü bir temsilciyle tarih sahnesindeki yerlerini almışlardı.[20]

Bir 7./13. Yüzyıl Selefisi: Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye (1263-1330)

İbn Teymiyye'nin meşhur talebesi ve biyografisinin de yazarı olan Muhammed İbn Abdi'l-Hâdî'nin de (ö. 744) Zehebî'den aktardığı gibi onda selef ve selefin yoluna bağlı olduğunu belirttiği ilim adamları, belirgin bir önceliğe ve ağırlığa sahiptir.[21] İbn Teymiyye çoğu değerlendirmelerinde, Ahmed b. Hanbel, selef ve Ehl-i Hadisi, genel olarak dine yaklaşımları dolayısıyla birbiriyle ilişkilendirmektedir.[22] İbn Teymiyye bu konudaki yaklaşımını genellikle oldukça yalın ve net olarak dile getirmektedir.[23] Keza İbn Abdi'l-Hâdî, onun akîdeyle ilgili müzakereler sırasında, sık sık inançla ilgili konularda İmam Ahmed'in, selefin mezhebinin esas bağlısı olduğundan bahsettiğini aktarır.[24] Hatta İbn Teymiyye'den

[17] Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme III*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 37-39.
[18] Hirschler, agm, s. 198
[19] Bkz. Makdisi, agm, s. 44.
[20] Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Aydın-M Dağ, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 173-174.
[21] Bkz. İbn Abdi'l-Hâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-'Uḳūd ed-durriyye min menāḳıbi Şeyḫu'l-İslām İbn Teymiyye*, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut t.y., s. 117: Burada Zehebî, İbn Teymiyye'nin selefî yönteme (*et-tarīḳa es-selefiyye*) her zaman arka çıktığını açıkça belirtmektedir.
[22] Bkz. İbn Teymiyye, *'İlmu'l-ḥadīṣ*, Kahire 1984, s. 298.
[23] İbn Teymiyye, *Minhācu's-sunne en-nebeviyye fī naḳdi kelāmi'ş-şī'a el-ḳaderiyye*, Kahire 1989, (Bundan böyle sadece *MS* olarak belirtilecektir), IV. 117.
[24] Bkz. İbn Abdi'l-Hâdî, *age.*, s. 87: İbn Teymiyye'nin Cehmiyeye reddiyesine ilişkin müzakere-

şu sözlerini nakletmektedir: İbn Teymiyye, münakaşalar esnasında Ahmed b. Hanbel'i meşhur 'Mihne'si dolayısıyla överek şu enteresan tespiti yapmaktadır: "Böylelikle o, Sünnet konusunda diğerlerinden daha çok öne çıkan bir imam oldu. Dolayısıyla durum, bazı Mağribli mümtaz âlimlerin dediği gibidir: *Mezheb, Mâlik ile Şâfi'î'nin, ortaya koyanı ise Ahmed b. Hanbel.*"[25] Benzer şekilde o, bu akıma yakıştırılan Haşevî sıfatına da pejoratif anlamı dolayısıyla karşı çıkarak akîdeyle ilgili risalelerinin münazarası esnasında muhaliflerine Hanbeli mezhebinde bu tarz bir ilim adamının olmadığını söyleyerek çıkışmaktadır.[26]

Selefî düşüncenin önemli kilometre taşlarından birisi olan İbn Teymiyye'nin bu düşünceyle kaynak eksenli bağlantısını, özellikle inançla ilgili konular çerçevesinde gösterebiliriz. O, *Ḥameviyye Risâlesi*'nde selef sözlerinin derlendiği kaynaklara örnek olarak Lâlekâ'î'nin *Kitâbu's-sunen*'ini, İbn Batta'nın *el-İbâne*'sini, Ebû Zerr el-Herevî'nin *es-Sunne*'sini, Ebû Ömer el-Talemenkî'nin *el-Uṣûl*'ünü, Beyhakî'nin *Esmâ'u'ṣ-ṣıfât*'ını; bunlardan daha önce Taberânî'nin; Hallâl'ın, Abdullâh b. Ahmed'in, Ebû Bekr b. el-Esram'ın, Ebû Bekr b. Ebî Âsım *es-Sunne*'lerini; İbn Huzeyme'nin *et-Tevḥîd*'ini, Buhârî'nin ve hocası Abdullâh b. Muhammad b. Abdullâh el-Cu'fî'nin *er-Redd 'alâ'l-cehmiyye*'lerini; yine Buhârî'nin *Kitâb ḫalk el-ef'al el-'ibâd*'ını ve Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî'nin *Kitâbu'r-redd 'alâ'l-cehmiyye*'sini saymaktadır.[27] Özellikle Ebû Bekr el-Hallâl'ın *Kitâbu's-sunne*'si, İbn Batta'nın *el-İbâne*'si, Lâlekâ'î, onun yazılarında sık sık kullandığı birer kaynak niteliği taşımaktadır.[28]

İbn Teymiyye'de selef kavramı, genel olarak, meşhur "*ḫayru'l-ḳurûn el-ḳarn...*" rivayetiyle ilişkilidir.[29] Hatta o, selef-halef kavramlarını tartışarak halef'in selef'ten daha bilgili olamayacağını, böyle bir iddianın yanlış ve saçma olduğunu belirterek halef'in selef'e ilişkin yöntemsel yansıtmasını eleştirmekte, zira selef'in metodunun aynen ümmiler gibi nasslarda var olana sırf inanmaktan ibaret olmadığını söylemektedir.[30] O, bu girizgâhla aslında sonradan ele alacağı inançla ilgili tartışmalarda selefin yaklaşımının daha doğru olduğunun zeminini hazırlamaktadır.

İbn Teymiyye'nin kelâma karşı yaklaşımı, genel olarak eleştirel olmasına rağmen, pratikte değişiklik arz etmektedir; çünkü kelami konulardan tamamen kopma eğilimi gösterememiştir. Örneğin o, kimi zaman İmam Şâfi'î'nin bu gruba yönelik sözünün haklılığı çerçevesinde bir yaklaşım ortaya koyar: "Kelam ehline yönelik hükmüm, onlara sopa nalınla vu-

lerde zikredilmektedir. Bu tarz tavrı konusunda bkz. Jon Hoover, "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World", *Journal of Islamic Studies* 15: 3 (2004), s. 296.

[25] Bkz. İbn Abdi'l-Hâdî, *age.*, s. 220.

[26] Bkz. İbn Abdi'l-Hâdî, *age.*, s. 238.

[27] İbn Teymiyye, *el-Âḳîdetu'l-ḥameviyye*, (*MRK* 1. cilt içinde, Kahire 1323), s. 427.

[28] Bkz. İbn Teymiyye, *Me'âricu'l-vusûl ilâ ma'rifetin enne uṣûle'd-dîn ve furû'ahû ḳad beyyenehâ'r-rasul*, (*MRK* 1. cilt içinde, Kahire 1323), s. 11.

[29] İbn Teymiyye, *MS*, II. 35; krş. Buhârî, *Sahîh*, "Kitâbu'ş-şehâdât" (52), b (9), no: 2, III. 151; "Kitâbu'r-rikâk" (81), b (7), no: 4, VII. 173.

[30] İbn Teymiyye, *el-Âḳîdetu'l-ḥameviyye*, s. 417-417.

rulması, sokak sokak gezdirilmeleri ve 'tüm bunlar, Kitap ve Sünnet'i terk edip kelama yönelmenin sonucudur' diye seslenilmesidir."[31] O, genel olarak kelami tartışmaların da tâbiîn asrının sonlarına doğru ortaya çıktığını belirtir.[32] Bu ifadelerle birlikte o, Zehebî'nin de dediği gibi, Mütekellimûnun görüşlerini öğrenmiş, onlara cevap vermiş ve hatalarını göstermeye çalışmıştır.[33] Kitaplarını okuyan herkes bunu fark edecektir. Dolayısıyla araştırmacı Hüsam Alusî'nin de belirttiği gibi, İbn Teymiyye'nin yazılarında sık sık dile getirdiği Kur'an'a ve selefin görüşlerine geri dönüş çağrılarına rağmen, eserleri incelendiğinde görüleceği üzere, yönteminin temelde içerik olarak felsefi olduğunun söylenebileceği kanaatindeyiz.[34] Nitekim kendisi yazılarında sık sık kelami ve felsefi görüşleri –onlara karşı çıkmak için bile olsa– tartışıp enteresan açıklamalara ve bulgulara ulaşmaktadır. Örneğin İsmail Faruki, İbn Teymiyye'nin Allah'ın sıfatları konusunda varoluşsal ve bilişsel iki kategori belirleyerek Allah-sıfatlar ilişkisini yıllarca içine düştüğü ontolojik açmazdan kurtararak matematiksel alana kaydırmasıyla İslam kelamında benzersiz bir çıkış yaptığını belirtir.[35] Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu açıklamalarla takındığı tavırlar birlikte ele alındığında daha net bir İbn Teymiyye fotoğrafının çıkacağı kanaatindeyiz.

Bu genel girişten sonra belirtmeliyiz ki, İbn Teymiyye kendisinden önce birbirinden kopuk ve âdeta birbiriyle rakip konumda olan ilim dallarını, örneğin kelam[36], felsefe, fıkıh, tasavvuf gibi ilim dallarını, müstakil olarak kabul etmekten ziyade, kuşatıcı bir İslam kavramı altında ve tek bir çatı altında toplamaya çalışmıştır. Bunu yaparken her birinin zaman içinde ortaya çıkan ve kendine göre genel çizgiden sapmış kısımlarını birikimi oranında düzeltmeye çalışmış, her bir ilmin artılarını ve eksilerini belirtmeye çalışmıştır. Bu açıdan onun bütünsel bir İslam yakalamaya çalıştığı kanaatindeyiz. Kendisi bundan dolayı tüm ilim dallarında birtakım yaklaşımlar ortaya koymaya çalışmıştır. Keza o iyice katılaşmış olan mezhebî taassubun kırılmasında da etkin rol oynamış ve ictihada kapı aralamaya çalışmıştır. Fakat onun çağrısında belirgin noksanlıklar da söz konusuydu. Bu konuda Fazlur Rahman'ın son derece mânidar değerlendirmelerini aktarmak istiyoruz: "...Onun bu faaliyetlerinin neticesi, İslam'ın en erken yorumlarını katılaştırmak ve onları daha sağlamca yerleştirmek olmuştur; *buna ise Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısı neden olmuştur.* Çünkü İbn Teymiyye'de Sünnet, lafzi bir anlamda alınmıştır; zira o akılcılığa ilke olarak karşıydı. Hâlbuki Sünnet, hadis literatüründeki şekliyle, bizzat Peygamber'in kendisinin ya-

[31] Bkz. İbn Abdi'l-Hâdî, *age.*, s. 94.
[32] Bkz. İbn Abdi'l-Hâdî, *age.*, s. 85.
[33] Bkz. İbnu'l-İmâd, Abdu'l-Hay b. Ahmed, *Şeẕerâtu'ẕ-ẕeheb*, Kahire 1301, VI. 81-82.
[34] Husâm Muhî Eldîn al-Alousi, "The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalâm", (Bağdat 1968), s. 85, alıntı Jon Hoover, agm., s. 289'dan.
[35] İsmail R. Faruki, "The Problem of Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions", *Studia Islamica*, XXVIII (1968), Paris, s. 58-59.
[36] Fazlur Rahman, kelamın İbn Teymiyye'de tevhid ilmi adını aldığını söyler; bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 176.

pıp-etmeleri olmayıp, büyük ölçüde ilk Müslüman nesillere atfedilebilir. Klasik ortaçağ Müslüman bilginlerin kullandığı ve esasında şekilsel ve yüzeysel olan hadis tenkidi kuralları, hadislerin gerçek bir tarihsel incelenişini sağlamakta yetersizdir. Sonuçta olan şudur: *her ne zaman Müslümanlara 'Peygamber'in Sünnet'ine geri dönüş' çağrısı yapılsa, aslında bu çağrı, ilk nesillerin düşünce ve yorumlarını kabul etmeye bir çağrıdır.*"[37] Aslında bu değerlendirmeler İbn Teymiyye'nin tüm iyi niyetine rağmen içine düştüğü handikapı ifade eden en açık ifadelerdir. Zira o, böyle bir usûlden sonra topluma pek fazla bir hareket alanı bırakmamaktadır. O, böyle bir usûlde sonuç itibarıyla neredeyse tamamen nakle dayanmaktadır. Bu ikilemin neticesini Fazlur Rahman şu şekilde değerlendirmektedir: "Onların hepsi istisnasız, Kur'an ve Sünnet çerçevesinde *aslî İslam'a* 'dönüşü' savundular. Ne var ki, uygulamada ise –İbn Teymiyye örneğinde gördüğümüz gibi– 'Peygamber'in Sünneti'nden kasıt, ilk Müslüman nesiller tarafından ortaya konulan davranış tarzları, uygulamalar ve inançlar idi. İşte bu sebepledir ki, hepsi birden ictihad hakkını savunuyor ve nihai otoriteyi sadece Peygamber'e münhasır kılıyorlarsa da İslam'ın içeriğini yeniden ifadelendirmekte hemen hiç ilerleme meydana getirememişlerdir."[38]

Biz bu yazıda Selefiliğin nakille ilişkisini, önde gelen ve en mümtaz temsilcisi kabul edilen İbn Teymiyye nezdinde ele alırken iki temel nokta çerçevesinde hareket etmeyi düşünüyoruz. Çünkü bu iki noktanın diğer birçok detaydan daha fazla bu metodu belirginleştireceği ve gün yüzüne çıkaracağı kanaatindeyiz. Bu iki nokta, Sünnet anlayışı (Kur'an-Sünnet ilişkisi) ve akıl-nakil ilişkisidir.

İbn Teymiyye'de Sünnet Anlayışı ve Kur'an-Sünnet İlişkisi

İbn Teymiyye'nin Kur'an'a, Sünnet'e ve sahabe asrına geri dönüş şeklinde belirttiği[39] selefî eğilim, George Makdisi'nin de belirttiği gibi, "İki büyük lideri İmam Şâfi'î ve Ahmed b. Hanbel'e kadar gitmektedir. İbn Teymiyye onların kitaplarını iyi bilmektedir. Bu Ehl-i Hadis hareketinin özünde temel mesaj, her zaman inanç ve pratiklerde temel kaynağın Kur'an ve Hz. Peygamber'in olduğudur. İbn Teymiyye önemli kitaplarının birinin başlığında iki temel kaynağa oranla Hz. Peygamber'in otoritesini vurgular: *Me'âricul-vusûl ilâ ma'rifetin enne uşûle'd-dîn ve furû'a'hû ḳad beyyenehâ'r-rasûl.*"[40]

İbn Teymiyye'deki Sünnet kavramı, tarih içerisinde Resulullah'ın yoluna sahip çıkma şeklinde tezahür eden bir yapıyı ifade eder.[41] İbn Tey-

[37] Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme III*, s. 39 (vurgu bize aittir).
[38] Fazlur Rahman, *age.*, s. 43.
[39] Ignaz Goldziher, "İbn Teymiyye" mad., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York 1951, VII. 72.
[40] George Makdisi, "İbn Teymiyye" mad., *Encyclopedia of Religion*, (editör: Mircea Eliade), New York 1987, VI. 572-573.
[41] İbn Teymiyye, *MS*, IV. 122.

miyye bu bağlamda *Ehlu's-sunne ve'l-ḥadīs* kelimesini sürekli olarak dile getirerek Ehl-i Sünnetin doğruya en yakın olduğunu ifade eder.[42] Sünnet kelimesini bid'atin zıddı bir anlamda kullanması da benzer bir yaklaşımın uzantısıdır.[43] Ehl-i Sünneti Hz. Peygamber'in Sünneti'yle özdeşleştirerek İslam dinsel geleneğindeki diğer yaklaşımları Sünnet'e aykırılık gerekçesiyle bid'at olarak mahkûm eden İbn Teymiyye, kimi yerlerde açıkça Ehl-i İslam ile Ehl-i Sünnet kavramları arasında da bir ayrım yapmaktadır: "Bu genel olarak Ehl-i İslam'ın özel olarak da Sünnet'e sahiplenenler için büyük bir temel ilkedir."[44]

Selefî düşüncenin iki büyük imamı olan İmam Şâfi'î ve Ahmed b. Hanbel çizgisinin devamının göstergelerinden birisi, İbn Teymiyye'deki Sünnet anlayışında görülmektedir. Nitekim İbn Teymiyye'nin Sünnet'in delilliği konusunda sıklıkla kullandığı ayet olan 33/Ahzâb, 34'ü, İmam Şâfi'î'den nakille, Sünnet olarak açıklamaktadır.[45]

Ona göre Resulullah'ın (as.) evlerinde Kur'an'ın dışında okunan, Sünnet'ti. Bunun için Resulullah; 'Bana Kitap ve beraberinde onun bir benzeri verildi' demiştir. Hassan b. Atiyye (ö. 120-130) ise; 'Cibril, Nebi'ye (as.) Kur'an'ı indirdiği ve öğrettiği gibi Sünnet'i de indiriyordu ve öğretiyordu' demiştir.[46] Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, Sünnet'in vahiy ürünü olduğunu kabul etmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre İslam, Allah'ın haberini tasdik ve onun emrine itaattir. Bu itaat, İbn Teymiyye nezdinde Sünnet'tir.[47] Çünkü Resule itaat etmek, Allah'a (cc.) itaat etmektir. İbn Teymiyye üzerine ciddi çalışmaları olan Fransız ilim adamı Henri Laoust'a göre İbn Teymiyye, Nebi'nin (as.) ismetinin sonucu olarak, Sünnet'e uymanın, Kur'an'a uymak demek olduğu kanaatindedir.[48]

İbn Teymiyye Sünnet kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: "Sünnet, Şeriat gibi Resulullah'ın ortaya koyduğu (*sennehū*) ve vaz ettiği (*şere'ahū*) şeylerdir. Bununla akaid olarak ortaya koyduğu (*sennehū*) şeyler kastedildiği gibi, amel olarak ortaya koydukları da kastedilebilir ve her ikisi de birden kastedilebilir. *Sünnet lafzı, Şeriat lafzı gibi birçok mânâlara gelir.* Bunun için İbn Abbâs ve başkaları, 5/Mâ'ide, 48'deki *şir'aten ve minhācen* hakkında; Sünnet ve yoldur demişlerdir. Böylelikle *şir'at*'i Sünnet'le, *minhāc*'ı da yol olarak tefsir etmişlerdir. Sünnet ve *şir'at* ismi, akaid ve akvalde olabileceği gibi makâsıd ve ef'alde de ola-

[42] İbn Teymiyye, *MS*, IV. 117.
[43] İbn Teymiyye, *MS*, IV. 276
[44] İbn Teymiyye, *Mecmū'atu'r-resā'ili'l-kubrā*, Kahire 1323, I. 278 (Bundan böyle sadece *MRK* olarak belirtilecektir).
[45] İbn Teymiyye, "Me'āricu'l-vusûl ilā ma'rifetin enne uṣûle'd-dīn ve furū'ahū ḳad beyyenehā'r-rasûl, (*MRK* 1. cilt içerisinde), s. 13.
[46] İbn Teymiyye, *MRK.*, I. 271; bkz. Dârimî, *es-Sunen*, mukaddime, b (49), no: 594, I.117
[47] İbn Teymiyye, *Naḳdu'l-manṭıḳ*, Kahire 1951, s. 12; *Ḳā'idetun celîletun fî't-tevessul ve'l-vesîle*, Beyrut 1981, s. 5.
[48] Henri Laoust, *Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques D'Ibn Taimiya*, Le Cairo (PIFAO) 1939, s. 235.

bilir."[49] Bu sözlerde, açıkça Sünnet'in İbn Teymiyye nezdinde sadece fıkhi alanda değil akaidde de hüccet olduğunun ifadesi vardır.[50]

İbn Teymiyye (ö. 728), Sünnet'le Kur'an arasındaki ilişki bağlamında da, Sünnet görüşünü ve *beslendiği kaynağı* açıklamaktadır: "En iyi tefsir, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiridir. Eğer onda yoksa Sünnet'le tefsir etmektir. Çünkü Sünnet Kur'an'ı şerh eder ve tavzih eder. Nitekim *İmam Şâfi'î* demiştir ki, 'Resulullah'ın verdiği her hüküm, onun Kur'an'dan anladığıdır.'... Keza Nebi (as.), 'Bana, Kur'an ve beraberinde onun benzeri verildi.' buyurmuştur; yani Sünnet. Çünkü Sünnet ona Kur'an gibi vahiyle nazil oluyordu, fakat tilavet edilmiyordu (*Lā yutlā*). Nitekim *İmam Şâfi'î* ve diğer imamlar, buna birçok delille istidlal etmişlerdir."[51] Burada İbn Teymiyye, açıkça Sünnet'in vahiy kaynaklı olduğunu; fakat gayr-ı metluv olduğunu ifade etmektedir. Burada önemli olan bir husus da, İbn Teymiyye'deki Sünnet anlayışında İmam Şâfi'î etkisidir. İbn Teymiyye, İmam Şâfi'î'nin Sünnet anlayışına meyliyle birlikte, mütevatir Sünnet taksiminde de onun hadisi üçlü taksimine uymaktadır.[52]

İbn Teymiyye kimi zaman, kaynaklarının birliği dolayısıyla Sünnet'in hemen hemen Kur'an'ınkine benzer bir değeri olduğu düşüncesini ihsas ettirir; nitekim o *Me'āricu'l-vuṣūl* adlı risalesinde şöyle bir ifade kullanmaktadır: "Kur'an'ın delalet ettiği şey, Resulullah'tan alınmıştır. Kitap da Sünnet de, ondan alınmıştır."[53] Araştırmacı Safiyyullâh'ın ifadesiyle "Sahih Sünnet, İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'dan ayrı değildir. Çünkü o, ilahî vahyin içeriğini ortaya koyar. Bilindiği gibi Sünnet, Hanbeli fıkhında, Kur'an gibi büyük bir otoriteye sahiptir. İbn Teymiyye, Sünnet'in fıkıhta büyük bir önemi haiz olması gerektiğine inanır. Çünkü o, Kur'an'ı anlamanın anahtarıdır, bu açıdan sahih Sünnet aslâ Kur'an'la çatışmaz."[54] Nitekim kendisi Hz. Âişe'nin Kur'an ayetlerini kullanarak bazı hadisleri reddetmesi bağlamında açıkça şunları söyler: "Biz onların bir nakle (hadis, SÖ) diğeriyle (Kur'an, SÖ) karşı konulmasını reddetmiyoruz; bizim reddettiğimiz şey, nakle akılla karşı koymaktır." demektedir.[55] Ona göre bu noktada tek istisna bir nesh durumunun söz konusu olmasıdır; kaldı ki ona göre haberiyatta da nesih söz konusu değildir.[56]

Öte yandan İbn Teymiyye, Sünnet'in/hadislerin sahihliğinin Kur'an eksenli test edilmesi düşüncesine sıcak bakmaz; nitekim o, Sünnet'le Kur'an ilişkisi bağlamında meşhur olan, Sünnet'in Kur'an'a arzı rivaye-

[49] İbn Teymiyye, *Mecmū'u fetavā*, Kahire 1404, XIX. 307 (Bundan böyle sadece *MF* olarak belirtilecektir).
[50] Bkz. İbrâhîm Ukaylî, *Tekāmulu'l-menhecei'l-ma'rifî 'inde İbn Teymiyye*, Maryland USA 1994, s. 238.
[51] İbn Teymiyye, *MF*, XIII. 363-364.
[52] İbn Teymiyye, *Mecmū'atu'r-resā'il ve'l-mesā'il*, Mısır 1341, V. 20-21 (Bundan böyle sadece *MRM* olarak belirtilecektir); krş. Laoust, *Essai*, s. 236, dp. 2.
[53] İbn Teymiyye, *Me'āricu'l-vuṣūl*, s. 20.
[54] Şeyh Safiyyullah, "A Conceptual Relationship between Muhammad İbn Abdulwahhab and Taqiyyuddin Ahmad İbn Taymiyya", *Hamdard Islamicus*, V. X. No: 1, s. 71.
[55] İbn Teymiyye, *Der'u te'āruzi'l-'aḳli ve'n-naḳl*, Riyad 1981, V. 231.
[56] İbn Teymiyye, *MF*, XVIII. 326.

tini de taz'if eder: "Bu mervidir; fakat İmam Şâfi'î ve diğer birçok imam bunu zayıf saymışlardır."[57]

İbn Teymiyye Peygamberimizin gerçekleri tüm açıklığıyla ortaya koyduğunu belirtir; o, İmrân b. Husayn hadisi bağlamında Dehriyenin yaklaşımı olan, "Nebi'nin (as.), bilsin ya da bilmesin hakikatleri insanlara tam olarak açıklamadığı, bilakis onların faydalarına olacağını düşündüğü şekilde hitap ettiği" fikrine şiddetle karşı çıkar.[58] Nitekim o, daha önce de vurguladığımız üzere, önemli bir çalışmasının başlığında iki önemli kaynağa ilişkin olarak Hz. Peygamber'in konumunu vurgulamaktadır. Nitekim *Me'āricu'l-vuṣūl ilā ma'rifetin enne uṣūle'd-dīn ve furū'ahā ḳad beyyenehe'r-rasūl (Resulün dinin hem temel ilkelerini hem de ayrıntılarını açıkladığına ilişkin bilgiye erişmenin basamakları)* risalesinin başlığı bunu yansıtmaktadır. Bu bağlamda onun sıklıkla kullandığı bir rivayet vardır: "Ben sizi, gecesi gündüzü gibi olan bir bembeyazlık üzere bıraktım."[59] Keza o, Ebû Zerr'den şu sözü nakleder: "Resulullah (as.), bize gökyüzünde uçan bir kuş hakkında bile bilgi verdikten sonra vefat etmişti."[60] Buna göre, Sünnet sayesinde, apaçık bir din bırakılmıştır. Burada İmam Şâfi'î'nin düşüncesiyle İbn Teymiyye'nin yaklaşımı arasındaki benzerlik oldukça mânidardır; şöyle ki bilindiği gibi İmam Şâfi'î'ye göre de Müslümanların başına gelebilecek her konuda, mutlaka Kur'an'da bir açıklama mevcuttur.[61] Bize düşen ise sadece nakle ittibadır.[62]

Öte yandan İbn Teymiyye, Sünnet'in anlaşılması ve Resulullah'a (as.) ittiba (*teessî*) konusunda amelin suretinin değil, maksadın hedeflenmesi gerektiğini şöylemektedir. O, kasdın ve niyetin, amelin kalbi olduğunu söyler. İbn Teymiyye, Resulullah'ın Sünneti'ne uymayı, onun her yaptığını yapma şeklinde değil, amaçladığını yapmak şeklinde anlamaktadır. Buna örnek olarak Hz. Peygamber'in kan aldırma emrini (hacamât) vermektedir: Ona göre, Resulullah'ın bu emri, mutlak olmayıp, yaşadığı dönemdeki Hicaz halkına yöneliktir; zira kan aldırmanın, soğuk bölgelerden ziyade sıcak bölgelerdeki insanlar için faydası vardır.[63] Kimi Sünnet'lerin bölgeselliği ve zamansallığı konusunda, bu yaklaşım oldukça mânidardır. Keza o, yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere sık sık İbn Ömer'in aksine Hz. Ömer'in Sünnet'i anlayış tarzına örnekler verir.[64]

İbn Teymiyye, İbn Ömer'in tek kaldığı görüşlerinden, Hz. Peygamber'in kabrine dokunma olayında bu hususu gündeme getirerek, Sünnet'e mutabaatın, amelin şekline mutabaattan daha önemli olduğunu

[57] İbn Teymiyye, *MRK*, II. 342.
[58] İbn Teymiyye, *'İlmu'l-ḥadīṣ*, s. 295.
[59] İbn Teymiyye, *Me'āricu'l-vusūl*, s. 11, İbn Abdi'l-Hâdî, *el-Uḳūd ed-durriyye min menāḳıbi İbn Teymiyye*, s. 69. İbn Teymiyye bu rivayetin kaynağı olarak *Kitābu's-sunne*'leri göstermektedir.
[60] İbn Teymiyye, *el-Ḳā'ide el-marrakuşiyye*, s. 298. Nitekim kimi âlimlere göre o, Nebi'nin Kur'an'ın tüm lafızlarını açıkladığını belirtmiştir. Bkz. Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsīr ve'l-mufessirūn*, y.y., 1976, I. 49.
[61] eş-Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risāle*, Mısır 1940, I. 20.
[62] İbn Teymiyye, *el-Ḳā'ide el-marrakuşiyye*, s. 307. Ona göre sahabe her şeyi konuşmuştur.
[63] İbn Teymiyye, *Tefsīru sureti'l-iḫlāṣ*, Kahire 1987, s. 355-357.
[64] İbn Teymiyye, *MS*, I. 481, *Ḳā'idetun celīletun fī't-tevessul ve'l-vesīle*, s. 105.

söyler ve bu konuya örnek olarak ıstırahat celsesinin âlimler tarafından nasıl yanlış anlaşıldığını gösterir.[65] *O, İbn Ömer tarzını, Peygamber'e iktida kapsamına almaz.*[66]

İbn Teymiyye, Sünnet'i tasnif ederken klasik üçlü tasnifi kullanmaktadır. Nitekim nebevi hadisi tanımlarken, onun Resulullah'tan (as.) nübüvvetten sonra söz, fiil ve ikrar olarak rivayet edilenler olduğunu söyler ve Sünnet'in de bu üç vecihten sabit olduğunu söyler.[67] Bu bakımdan İbn Teymiyye'nin Sünnet taksiminde de, İmam Şâfi'î'deki üçlü taksimin ruhu vardır.

İbn Teymiyye, Kur'an'ın zahiri-Sünnet ilişkisi hakkında ise şunları söyler: "Bazı kişiler işi iyice anlamayınca Kur'an'ın zahiriyle Sünnet'in muhalifine kanıt getirmektedir. Oysa Kur'an'ın zahirinde Sünnet'e muhalif bir şey yoktur. Zahir lafzıyla hem insana beliren şey hem de lafzın delalet ettiği şey kastedilebilir. Birincisi insanların anlayışlarına göre farklılık arz eder. Kur'an'da fasit bir fehme muhalif çok şey vardır."[68]

İbn Teymiyye, mesh konusunda, Kur'an-Sünnet ilişkisinde Sünnet'in, Kur'an'ın zahirinden daha kesin olduğunu ima etmektedir: "Nebi'den (as.) abdesti nakledenler, söz ve fiil olarak ondan abdesti öğrenip onun zamanında abdest alanlar ve onu sonrakilere aktaranlar, bu ayetin (5/Mâ'ide, 6) lafzını nakledenlerden daha çok sayıdadır. Müslümanların çoğu onun zamanında abdest alıyorlardı. Onu sadece ondan öğrenmişlerdi. Şayet sahabe ondan nakillerinde yanılmış ve yalan söylemişlerdir demek caiz ise, ayetin lafzını nakilde hata ve yalan daha çok caizdir. Şayet ayetin lafzı, hata mümkün olmayan tevatürle sabit denilirse, Nebi'den (as.) abdestin naklindeki tevatür daha kâmildir. Zaten ayetin lafzı da, Sünnet'ten mütevatir olana muhalif değildir."[69] İbn Teymiyye, burada, Hz. Peygamber'in ve Müslümanların tatbikatının âdeta yazılı metne nazaran önceliğini ve kesinliğini savunmaktadır. Fakat kendisi genel olarak hadisten sahabenin anladığını değil, hadis metnini öncelemektedir.[70]

İbn Teymiyye, belirlediği usûl maddelerinin sınırlarını net bir şekilde ortaya koymuştur/tayin etmiştir ve birbirlerinin sınırlarına tecavüz edemezler. Nitekim ona göre Sünnet, aslâ Kur'an'ı neshedemez. Eğer böyle bir şey varsa bile, o ayetin nasihi mutlaka Kur'an'da vardır. Zira ona göre Sünnet, Kur'an'ı açıklar, neshederse açıklamış olmaz, ortadan kaldırmış olur. Keza ona göre Sünnet de ancak Sünnet tarafından neshedilebilir, icmâ veya başka bir delil, Sünnet'i neshedemez. Sünnet'te Kur'an'a ters bir şey yoktur. Keza sahih icmâ, ne Kur'an'la ne de Sünnet'le çatışmaz.[71] İbn Teymiyye, Kur'an'ın Sünnet'le neshinin reddi ko-

[65] İbn Teymiyye, *Ḳā'idetun celîletun fî't-tevessul ve'l-vesîle*, s. 106.
[66] İbn Teymiyye, *age.*, s. 105.
[67] İbn Teymiyye, *'İlmu'l-ḥadîs*, s. 53.
[68] İbn Teymiyye, *MS*, IV. 178-179.
[69] İbn Teymiyye, *MS*, IV. 171-172.
[70] İbn Teymiyye, *et-Tevessul ve'l-vesîle*, s. 104.
[71] İbn Teymiyye, *Me'âricu'l-vusûl*, s. 24.

nusunda, İmam Şâfi'î'yi ve İmam Ahmed'i kaynak olarak gösterir.[72] Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre, haberiyatta nesih olmaz.[73] İbn Teymiyye, birbirini nesheden hadislere örnek olarak, mut'a nikâhının önceden helal iken Mekke'nin fethinde kesin olarak yasaklanmasını gösterir.[74]

Henri Laoust, İbn Teymiyye'deki Sünnet kavramı hakkında şöyle bir değerlendirme yapar: "Ahmed b. Hanbel (ö. 241) ve Dârimî, Resulullah'ın haram kıldıkları, Allah'ın haram kılması gibidir, der. Şâtıbî (ö. 790), ki o İbn Teymiyye'ye daha yakındır, inananlara *el-İ'tişâm* adlı kitabında, Kur'an'dan sonra sadece Sünnet'in, ona denkliğe erişebileceğini hatırlattı. Fakat başka birtakım sebepler, İbn Teymiyye'yi Sünnet'e daha yüksek bir fonksiyon tahsisine sevk etmiştir. Zahirî mezhebinin tesiriyle, İbn Teymiyye, daima teşrîye temel olarak kaynakları ve hukukun amaçlarını almaya ve doktrininin tanzim ve tertibinde her türlü kişisel değerlendirmeyi (rey) olabildiğince –bunda tümüyle başarılı olmadan– uzaklaştırmaya eğilim göstermiştir."[75]

İbn Teymiyye'de Akıl-Nakil İlişkisi

Akıl ile nakil ilişkisi, İslam düşünürlerini ve felsefecilerini epeyce meşgul eden eski bir konudur. Bu noktada özellikle felsefeciler aklı, nakille birlikte bir ölçüt olarak almışlar ve onu bir bilgi kaynağı saymışlardır. İbn Teymiyye, akılla nakil çatıştığında Fahruddîn er-Râzî gibi felsefecilerin, aklı önceliklerini söylemektedir.[76] Öte yandan İbn Teymiyye, bazı Ehl-i Hadisteki akli zafiyeti de görmezden gelmemektedir: "Bazı kelam âlimleri, Ehl-i Hadisin kıt anlayışlı olduğunu, hadisin mânâsını kavrayamadıklarını, hadisin sahihini sakîminden ayıramadıklarını söyleyerek onları yerdiler ve ustalıklarıyla ve ilimlerindeki titizlikleriyle onlara karşı övündüler. Şüphesiz bu, onların bazısında mevcuttur. Nitekim onlar, fer'î ve asli konularda mevzû hadislerle, uydurma eserlerle ve sahih olmayan hikâyelerle ihticac ediyorlar ve Kur'an'dan ve hadisten, anlamını kavrayamadıkları şeyler zikrediyorlar."[77]

İbn Teymiyye'nin tartışmalarından da sezinleneceği üzere kendisinin bahsettiği akıl, İslam felsefecilerindeki gibi ne kendiyle kaim bir cevher, ne de Batılı filozoflardaki gibi sadece nazaridir. Bilakis o, hem nazari hem de amelîdir.[78] İbn Teymiyye, eserlerinde felsefeciler ve kelamcıların görüşleri hakkında bilgi vermekte ve akıl ile nakil arasını tevfike çalışmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre İbn Sînâ ve benzeri felsefeciler, ilahiyat ve nübüvvet gibi konularda çok söz etmişler ve bu noktada Aristo felsefesi ile din arasında bir sentez yöntemi takip etmişlerdir.

[72] İbn Teymiyye, *MF*, XXXII. 115.
[73] İbn Teymiyye, *MF*, IV. 326.
[74] İbn Teymiyye, *MS*, IV. 189-190.
[75] Laoust, *Essai*, s. 234-235.
[76] İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-'aḳli ve'n-naḳl*, I. 45.
[77] İbn Teymiyye, *'İlmu'l-ḥadîs*, s. 116.
[78] el-Afîfî, Muhammed Abdullâh, *en-Naẓra el-ḫulkiyye 'inde İbn Teymiyye*, Riyad 1988, s. 558.

Onların sözlerindeki doğrular, nebilerin metodundan dolayı iken, hataları da fasit ilkelerinden dolayıdır.[79] Bunların din ve felsefe arasındaki sentez girişimleri İbn Teymiyye'ye göre din aleyhine gerçekleşmiştir. İbn Teymiyye akıl-nakil ilişkisinde nakli akıldan ayıranları da eleştirerek ikisinin birbirinden kopuk ve bağımsız olamayacağını vurgular: "Çoğu insan haberlerle, nakille ve onlarla istidlalle çok şey bilebilir. Onlara, duydukları ve habercilere ilişkin bildikleri şeylerde ortak olmayanlar, onların bildiklerini bilemez. Keza akli nazar ehlinin de birtakım metodları vardır ki, onları da Ehl-i Ahbâr bilmez. Sem'î haberler ehlinin sırf akılla bilinemeyecek metodları vardır."[80]

Öncelikle İbn Teymiyye, felsefeciler ve kelamcılar karşısında akla, nasslar konusunda mutlak bir otorite tanımamakta, sadece naklin anlaşılmasını akla yakınlaştırıcı, teyit edici ve hizmet edici bir fonksiyon atfetmektedir.[81] Buna göre İbn Teymiyye, aklın sınırlarını belirlemekte ve ona usûli'd-dîn konusunda pek bir otorite tanımamaktadır. Bu konudaki düşüncesini birçok eserinde dile getiren İbn Teymiyye, özellikle *Der'u te'āruzi'l-'aḳli ve'n-naḳl* adlı eserinde bunu detaylarıyla işler. Bu bakımdan İbn Teymiyye nakle mukabil aklı savunanlara karşı, nakli savunmaktadır.[82]

İbn Teymiyye, Kur'an'ın (57/Hadîd, 25) ayetindeki *mīzān* kavramının, Kitap'la yan yana giden ve ona paralel akli güç olduğu kanaatindedir.[83] İbn Teymiyye, aklın kat'îliğini ve naklin temeli olduğunu savunan felsefecilere karşı, akli denilen delillerin değişik değişik olduğunu[84] ve kendi içinde çelişkiler taşıdığını, şüpheler içerdiğini söyleyerek, böyle sorunlu bir delilin, naklin/vahyin kılavuzluğunda kullanılmasını, bunun için nakle tâbi olunması gerektiğini söyler.[85] O, sık sık İmam Mâlik'ten, "Âsar azalınca, hevalar çoğalır." sözünü nakleder.[86] Zira nakil açıktır, ihtilaf hâlinde başvurulacak nasslar vardır. Oysa akli işlerde ihtilaf çoktur ve akli olan/denilen şey, kişiden kişiye göre değişir.[87] Öte yandan o, aklın nakil hususunda bir merci olduğu konusunu da sorgulayarak aklın, naklin varlığı konusunda bir temel olamayacağını, çünkü naklin sem'î olduğunu, akıl tarafından bilinse de bilinmese de var olduğunu söyler.[88] Öte yandan naklin sıhhatinin de akla bağlı olmadığı kanaatinde olan İbn Teymiyye, buradaki akıl kavramını sorgulayarak akıl yoluyla bilinen bilgilerin, naklin sıhhati konusunda bir temel oluşturamayacağını söyler.[89] Aslında bu keskin ifadelerde İbn Teymiyye, yöntem-

[79] İbn Teymiyye, *MS*, I. 348.
[80] İbn Teymiyye, *el-Cevābu'ṣ-ṣaḥīḥ li-men beddele dīne'l-mesīḥ*, Mısır 1323, IV. 301.
[81] İbn Teymiyye, *Muvāfaḳātu ṣarīḥi'l-ma'ḳūl li-ṣaḥīḥi'l-menḳūl*, Beyrut t.y., (*Minhācu's-sunne*'nin kenarında), I. 214.
[82] Bkz. İbn Teymiyye, *'İlmu'l-ḥadīṣ*, 116.
[83] İbn Teymiyye, *MS*, II. 347.
[84] İbn Teymiyye, *Der'u te'āruzi'l-'aḳli ve'n-naḳl*, I. 193.
[85] İbn Teymiyye, *age.*, I. 146.
[86] İbn Teymiyye, *Tefsīru sūreti'l-iḫlāṣ*, s. 161.
[87] İbn Teymiyye, *Der'u te'āruzi'l-'aḳli ve'n-naḳl*, I. 193.
[88] İbn Teymiyye, *age.*, I. 87.
[89] İbn Teymiyye, *age.*, I. 89.

sel bir çelişki yaşamaktadır; şöyle ki İbn Teymiyye aslında akla aykırı haberlerin bâtıl olduğunu söyleyen birisidir.[90] Bu ilkesinden hareketle de birçok rivayeti reddetmiştir.[91] Fakat kuramsal tartışmaların tansiyonunda, 'nakle mukabil akıl' gibi bir formülasyon karşısında kendisinin kısmen de olsa pratikte uyguladığı bir prensibin tam tersini söylemektedir. Aynı şey onun Kur'an'a yaklaşımı açısından da söylenebilir; nitekim İbn Teymiyye usûlünü ortaya koyarken Kur'an'ın zahiriyle rivayetler arasında birtakım çelişkilerin var olduğu düşüncesini eleştirmesine rağmen,[92] kendisi pratikte, doğal olarak ayetlerden anladığıyla kaynaklarda mevcut birçok rivayeti reddetmektedir. Yani kimi zaman usûlle ilgili tartışmalarda pratikten daha farklı bir dil kullanılmaktadır; bu bakımdan bizce dikkate alınması gereken şey, hem kuramsal açıklamalar hem de pratikteki tavırlardır. Nitekim İbn Teymiyye'nin bu tavrı, tamamen akla karşıt bir İbn Teymiyye'yle, belirli nedenlerle akla karşı çıkıp onun sınırlarını belirlemeye çalışan bir İbn Teymiyye gibi iki farklı portrenin ortaya çıkmasına neden olmakta ve araştırmacıları yanıltmaktadır. İkinci cenahtan kimi araştırmacılar, İbn Teymiyye'yi akıl ile naklin uyumu ilişkisinde İbn Rüşd'e benzeterek, her iki âlimin de kelam ve İbn Sînâ felsefesini bu iki kaynağı ihlal etmekle suçladığını söylemektedir; keza bu araştırmacılar İbn Teymiyye'nin akla değer vermesi fikrinin, zamanının akılcı akımlarına karşı polemiklerinin kendisine akıl karşıtı bir ün kazandırdığı çevrelerde alışılmadık bir şey olarak algılanabileceğini söylemekte; oysa İbn Teymiyye'deki çoğu polemiğin aslında kategorik bir akıl karşıtlığından değil, bilakis alternatif bir teolojik vizyondan kaynaklandığını vurgulamaktadırlar.[93]

İbn Teymiyye, nakillerin de birbiriyle çelişemeyeceğini, böyle olduğu durumda, ancak birinin nasih, diğerinin mensuh olabileceğini söyler.[94] Ayrıca birbiriyle çelişkili nakiller, ona göre haberler değil, emirler ve yasaklardır. Oysa o, Hz. Âişe'nin Kur'an ayetleri vasıtasıyla bazı rivayetleri reddetmesi bağlamında, "*Biz onların, bir naṣṣa diğeriyle karşı koymalarını reddetmiyoruz, bizim reddettiğimiz, nakle sırf akıllarıyla karşı koymalarıdır.*" demektedir.[95] Aslında bu tavırda, önemli bir husus ortaya çıkmaktadır: İbn Teymiyye kimi zaman tartışmayı sırf kuramsal açıdan ele almakta ve ilke bazında tartışmaktadır; elbette ideal açıdan nakiller, örneğin Kur'an ile Sünnet/hadisler arasında bir çelişkinin olmaması gerekir; oysa tarih içinde görüldüğü üzere Kur'an'ın anlamında ihtilaf edildiği gibi, rivayetlerin de bize ulaşması birçok sıkıntıyla dolu bir süreçle gerçekleşmiştir. Bu bakımdan farazi bir Kur'an-Sünnet/hadis ilişkisi tartışmasından ziyade, Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili ihtilaflar literatürü ve ri-

[90] İbn Teymiyye, *MS*, VII. 419.
[91] Bkz. Salih Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek –İbn Teymiyye Örneği*, Pınar Yay., İstanbul 2004, s. 204-207.
[92] İbn Teymiyye, *MS*, IV. 176.
[93] Bkz. Jon Hoover, agm., s. 290.
[94] İbn Teymiyye, *Der'u te'ârużi'l-ʿaḳli ve'n-naḳl*, V. 231.
[95] İbn Teymiyye, *age.*, V. 231.

vayet tarihinin birçok sorunlarıyla birlikte bir Kur'an-Sünnet/hadis ilişkisi tartışmasının daha gerçekçi ve doğru olacağı kanaatindeyiz.

İbn Teymiyye, bir şeyin aklen bilinmemesinin, o şeyin gerçekten olmamasını gerektirmeyeceği düşüncesinden hareketle, özellikle kelamcıların sıfatlara ve uluvva ilişkin birçok sahih hadisi inkârını eleştirirken[96] diğer yandan da 'Ehl-i Hakk'ın akli delilleri kategorik olarak reddetmediklerini, doğruluğu akılla bilinen akli delilleri de reddetmediklerini, ancak, Kur'an ve Sünnet'e ters olan delilleri reddettiklerini söyler.[97] Burada aslında İbn Teymiyye, naklin sadece bir veri olduğunu, akli olanı içermediğini, dolayısıyla naklin akla muhtaç olduğunu iddia edenlere karşı, âdeta naklin içindeki aklı keşfetmeye ve nakli bu tarz düşünenlerin aklından, felsefeden ve kelamdan korumaya çalışmaktadır. Bu düşüncesi, onun Ehl-i Hadisi tüm grupların üzerinde görmesinden de anlaşılmaktadır; hatta o, Ehl-i Hadisin diğer Müslüman gruplara nispetinin, Müslümanların Müslüman olmayanlara nispeti gibi olduğunu söyler.[98]

İbn Teymiyye'de naklin sadece bir veri ve kabul işi olmayıp aklı da içerdiğini söyledik; nitekim ona göre şer'î olan, sadece ihbarî değil, aynı zamanda istidlalidir; yani şer'î olan, hem sem'îyi hem de akliyi içerir.[99] Bu konuda şunları söyler: "Resulullah (as.), sem'î ve akli delili birleştirdi ve usûli'd-dîne ilişkin Kitap ve Sünnet'in delaletinin, kelam, hadis, fıkıh ve tasavvuf ehlinden bazılarının sandığı gibi sadece haber olmadığını; bilakis, Kitap ve Sünnet'in insanlara yol gösterdiğini ve onları usûli'd-dîni açıklayan delillere ve bürhanlara götürdüğünü açıklamıştır."[100] Bu noktada o, Allah'ın birliği gibi hususları ispatlayan meselleri örnek gösterir. Burada İbn Teymiyye vahiy içindeki aklı/mantığı yakalamaya çalışmaktadır. Bu aslında bir bakıma haklı bir tavır olarak kabul edilmelidir; zira aksi takdirde vahiy sırf bir dogma, bir kabul konusu olarak kalacaktır. Yani İbn Teymiyye tavır olarak nakil cephesinde olmasına rağmen, nakildeki aklı yakalamaya çalışan birisidir. Bu açıdan ona göre akliyyât, Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılamayacak olan şeyler değildir. Çünkü Kur'an, akli olan delillere işaret etmekte ve dikkatleri ona çekmektedir. Bu bağlamda İbn Teymiyye genellikle, Shahab Ahmad'in de belirttiği gibi, selefe belirli bir bakış açısı atfetmekte; fakat devamında onların söylediklerinin arkasında yatan mantığı –bunu kendileri bizzat böyle dile getirmeseler de– yakalamaya çalışarak selefin ötesine geçmektedir.[101] Bu bakımdan İbn Teymiyye'nin sadece naklin kabulüyle yetindiğini söylemek yanlış olacaktır.

[96] İbn Teymiyye, *el-Cevâbu'ṣ-ṣaḥîḥ*, IV. 296.
[97] İbn Teymiyye, *age.*, I. 194.
[98] İbn Teymiyye, *Naḳḍu'l-manṭıḳ*, Kahire 1951, s. 8.
[99] Agy.
[100] İbn Teymiyye, *Me'âricu'l-vusûl*, s. 4.
[101] Shahab Ahmed, "Ibn Taymiyyah and the Satanic verses", *Studia Islamica* 87 (1998), s. 112; krş. Jon Hoover, "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World", *Journal of Islamic Studies* 15: 3 (2004), s. 296, dp. 28.

İbn Teymiyye, akılla naklin çatıştığı söylenilen durumlarda şöyle der: "Bununla iki kat'î kastediliyorsa, bunun imkânını kabul etmiyoruz. Şayet iki zanni ise, öne geçecek olan, racih olandır. Şayet ikisinden birini kastetmişse, öne geçecek olan kesinlikle kat'î olandır. Faraza akıl kat'îyse, onun önceliği, akli oluşundan değil kat'î oluşundandır. Öyleyse aklı mutlak olarak öncelemek, hatadır."[102] Fakat İbn Teymiyye hemen devamında, *sem'î bir delilin çok nadiren kat'î olamayacağını* söyler ve sem'î delilin, kat'î olduğunda daima akli olana takdim edilmesi gerektiğini belirtir.[103] Bunun için İbn Teymiyye'ye göre vahiy mahsulü olmayan bir delilin, vahyedilen delile karşıt olması gerekmediği gibi ona öncelikli olması da gerekmez.[104] Keza akıl, doğru şekilde kullanılırsa, nakle/vahye karşıt olamaz. Zira sarih akla ters nakil, ya mevzûdur ya da zayıf temellendirilmiş bir argümandır[105] Çünkü ona göre peygamberler, saçma şeyler (*muḥālāti'l-'uḳūl*) söyleyemezler, onlar irrasyonel şeyler değil, a-rasyonel/aklın bilemeyeceği (*muḥārāti'l-'uḳūl*) şeyler söyleyebilirler. Yani onlar, aklın imkânsızlığını bildiği şeyleri haber vermezler, aklın bilemeyeceği şeyleri haber verirler.[106] Sonuç olarak naklin kendisi, akli kanıtlar içerdiği için, ilke olarak akıl ile nakil arasında bir anlaşmazlık olamaz. Zira İbn Teymiyye'ye göre *gerçeklik tektir.* Bu açıdan akıl doğru kullanıldığında nakille çelişmemesi gerekir.[107]

Esasen İbn Teymiyye, akıl-nakil ilişkisindeki tavrının uzantısı olarak, genellikle rivayetlerle teamülünde, kullanılan 'aklı' haklı çıkarmak için birtakım rivayetler arayışına girmez. Bilakis aklı, rivayeti anlamakta ve yorumlamakta bir araç olarak görür. Bu aslında bir yöntem tutarlılığı sayılmalıdır. Nitekim onun, sahip olduğu ve dile getirdiği kimi düşüncelere aykırı da olsa, kaynaklarda mevcut ve bu düşüncelerle görünüşte çelişen rivayetleri kabulü ve onlarla ilgili olarak yaptığı zoraki yorumları buradan kaynaklanmaktadır. Kureyş'in imamette efdaliyetiyle ve Haricilerle ilgili rivayetlerdeki tavrı, Mehdi, Ebdal rivayetleri ve Garanik olayıyla ilgili rivayetleri kabulü buna birkaç örnektir.[108] Yani İbn Teymiyye aslında kalkış noktası olarak birtakım kabullerden hareketle kaynaklarda var olan rivayetleri redde çalışmaz. Bu tavrı konusunda, araştırmacı İbrâhîm Şefik, akıl kavramı bağlamında şunları söyler: "İbn Teymiyye örneğin aklı araştırırken, daha önce söylediği şeylere uygun hadisler bulmaya çalışmaz, bilakis bu metodu reddederek onun Resulullah'a yalana sebep olacağını söyler."[109]

[102] İbn Teymiyye, *Der'u te'āruzi'l-'aḳli ve'n-naḳl*, I. 86-87.
[103] İbn Teymiyye, *Muvāfaḳātu ṣariḥi'l-ma'ḳūl li-ṣaḥīḥi'l-menḳūl*, I. 42.
[104] İbn Teymiyye, *Der'u te'āruz*, I. 200.
[105] İbn Teymiyye, *Der'u te'āruz*, I. 147.
[106] İbn Teymiyye, *Der'u te'āruz*, I. 447; krş. Binyamin Abrahamow, "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition", *The Muslim World*, V. LXXXII, no: 3-4, 1992, s. 268.
[107] İbn Teymiyye, *MS*, I. 300; bkz. İbn Teymiyye, *'İlmu'l-ḥadīs*, s. 202 vd.
[108] Bkz. Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek İbn Teymiyye Örneği*, s. 160-165; krş. İbn Teymiyye, *MS*, VIII. 220-221; bkz. Mehmet Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII (1979), s. 161.
[109] İbrâhîm Şefik, *en-Nez'a en-naḳdiyye 'inde İbn Teymiyye* (basılmamış Mastır tezi), Câmi'atü Ayni'ş-Şems, 1990, s. 108.

Fakat yine de bu değerlendirmenin aksine İbn Teymiyye'nin rivayetler konusunda, kendi mezhep ve meşrebine uygun bir tavır içinde hareket ettiğini söyleyenler de vardır.[110] Biz İbn Teymiyye'nin bundan ziyade genel olarak birinci tavra uyduğu kanaatindeyiz.

Nitekim İbn Teymiyye'nin kutsal metinlere bağlılığı konusunda oldukça belirgin diğer bir örnek olarak Hariciler ve Cehmiyeye yönelik tavrını da gösterebiliriz. İbn Teymiyye'ye göre Hariciler sonuç itibarıyla hata da yapsalar ne de olsa kutsal kitaba dayanarak yorum yapmışlardır; oysa Cehmilerin ortaya koydukları inançlar, kutsal metinlerde geçmemektedir, dolayısıyla daha kötüdür.[111] Aynı tavrı bir taraftan Haricilerle ilgili rivayeti kabul ederken diğer taraftan Cemel ve Sıffîn'le ilgili rivayeti reddetmesinde de görmekteyiz; çünkü Haricilerle ilgili rivayet *Sahîh*'lerde geçerken diğer konuyla ilgili rivayet geçmez. Kaldı ki İbn Teymiyye bu rivayetlere rağmen Haricileri tekfirde de gönülsüzdür; hatta onların hadisinin en doğru hadisler olduğunu bile söylemektedir.[112] O, Haricilerin bid'atlerinin, Kur'an'ın anlamlarını bilme konusundaki cehaletlerinden kaynaklandığını söyler.[113] Binyamin Abrahamov'un da belirttiği gibi, aynı tavrı ta'tîl ile teşbih karşılaştırmasında da sergilemektedir; şöyle ki ona göre ta'tîl teşbihten daha kötüdür; zira teşbih yapanlar nasslarda yazılı olanı onaylarken muattıla, metinlere zıt düşmektedir. Üstelik ona göre teşbih bir bid'at de değildir; çünkü bid'at, nasslara aykırı olan anlamına gelir.[114] Dolayısıyla burada görüldüğü gibi İbn Teymiyye 'nasslar dairesindeki' ihtilafları onaylarken 'nassların dışında' kabul ettiği akli girişimleri ve ürünlerini reddetmektedir. Bu yaklaşımda kendi usûlü açısından bir tutarlılık söz konusu olmasına rağmen, sonuç olarak yapılan tartışmanın kimi zaman bir çözümsüzlüğün ötesine de gitmediği kanaatindeyiz, çünkü yaşamı naklin zahiri içine sıkıştırmak, netice itibarıyla hayatı durdurmaya çalışmaktan başka bir sonuç doğurmayacaktır. Ve bu husus, İbn Teymiyye'nin –tüm iyi niyetiyle birlikte– çok korktuğu toplumsal ihtilaftan daha vahim sonuçlar doğurabilmiştir.

Bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir husus da söz konusudur: İbn Teymiyye'nin düşünceleri ile tarihsel koşullar. Bilindiği gibi hiç kimse nötr bir ortamda veya tamamen bâkir bir alanda yaşamaz, her zaman belirli tarihsel bağlam ve koşullarda varlığını sürdürür. Bu koşullarla kişi arasında, değişik oranlarda bir etkileşim vardır; koşullar kişiyi etkilediği gibi kişi de koşullara etkir. İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönem (13. yüzyıl), Moğol istilası (1258) sonrası ve Haçlı Seferleri'nin Filistin gibi yakın ülkelerde yoğun olarak yaşandığı bir dönem olduğu için, İslam dünyasında genel olarak bir parçalanmışlık, tam anlamıyla

[110] Örneğin Abdulfettâh Ebû Gudde; bkz. *İslâmî Araştırmalar*, Hadis-Sünnet Özel Sayısı, 1997, sayı: 1-2-3, 140; keza Şeyh Saffet Efendi, *Tasavvufun Zaferleri mi?*, Evkâf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul t.y., s. 1343, 45-47.

[111] İbn Teymiyye, *Der'u te'āruz*, I. 243, 276; krş. Abrahamov, agm., s. 263.

[112] İbn Teymiyye, *MS*, I. 68; VI. 344.

[113] İbn Teymiyye, *MS*, I. 68.

[114] İbn Teymiyye, *Der'u te'āruz*, I. 248 vd.

inançsal bir çalkantı ve tehlike kol gezmektedir. Keza mezhebî taassup katılığın zirvesinde olduğu gibi politik hareketlilik dolayısıyla sık yaşanan göçlerle, ana akım dışı değişik tasavvufi yaklaşımlar ve felsefi düşünce-pratik İslam toplumunun merkezlerine kadar taşınmıştır.[115] İbn Teymiyye bu parçalanmışlık ve idari açıdan değişken ortamda, sorunların kaynağı olarak gördüğü inançsal konularda daha hassas davranırken pratikle ilgili konularda, örneğin kimi fıkhi konularda daha rahat davranabilmiştir. Muhtemelen bunda, inançsal sarsıntının pratikle ilgili sorunlardan daha önemli olduğu şeklinde haklı bir endişe söz konusudur. Fakat her iki yaklaşım da İbn Teymiyye açısından sıkıntı yaratmıştır; şöyle ki inançsal açıdan 'hassasiyeti', dönemin genel belirsizliğine ve tartışma ortamına ters düşerken fıkhi açıdan rahat tavrı da bu dönemde yaygın olan mezhebî taassuba ters düşmüştür, denilebilir. Bu husus, genel olarak onun tüm düşünce parametreleri açısından ele alınabilir. Öte yandan İbn Teymiyye üzerine çalışan çoğu araştırmacı, onun kimi siyasi yaklaşımlarını ve bu konuyla ilgili rivayetlerle teamülünü büyük oranda yaşadığı dönemdeki koşullarla açıklarken[116] Norman Calder ise, bu konuda farklı bir yaklaşım sergileyerek İbn Teymiyye'nin sıklıkla zamanının ve bölgesinin siyasi-sosyal koşulları çerçevesinde anlaşılmaya çalışıldığını, oysa onun entelektüel macerasının pekâlâ tamamen kültürel açıdan da ele alınabileceğini söylemektedir.[117] Aslında iki yaklaşım da belirli oranda doğrudur, nitekim onun yaşadığı koşullardan etkilendiği doğru olduğu gibi, kendi usûlünün de birçok tercihinde etkili olduğu pekâlâ söylenebilir. Fakat bizce bu iki unsurdan sadece birini tercih gerekmediği gibi, her birini değişik örneklerde ayrı ayrı tespit etmeye çalışmak daha tutarlı bir yöntem olarak gözükmektedir.

İbn Teymiyye, her ne kadar yazımız içerisinde zikredilen epistemolojik kabulleri ortaya koysa da, kendine özgü birikimi (*si'at dâ'iretihî*)[118] ve düşünsel cevvalliği (*ḥiddetu ẕihnihî*)[119] dolayısıyla zaman zaman farklı ve enteresan birçok tercih ve çıkış yapabilmiştir. Bu husus, mezkûr düşünsel çizgiden farklı olarak tamamen onun kendisine özgü bir durumdur; dolayısıyla kendisi her ne kadar selefî düşüncenin en seçkin temsilcisi veya formüle edicisi olarak kabul edilse de o, bu tarz kategorik değerlendirmeler içine sığamayacak kadar engin bir birikime ve veludiyete sahiptir. Bu da kendisine İslam düşünce tarihinde her zaman özgün bir çığlık ve güçlü bir ses olarak varlığını sürdürme imkânını tanımaktadır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin İslam düşünce tarihi araştırmalarında orijinal fikirler bakımından bir hazine niteliği taşımaya her zaman devam edeceği kanaatindeyiz.

[115] Özer, *age.*, s. 17-31.
[116] Bkz. Kamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, İslamabad 1973, s. 92.
[117] Norman Calder, *Tafsir from Tabarî to İbn Kathir*, London 1993, s. 133.
[118] Bkz. İbn Abdi'l-Hâdî, *age.*, s. 117.
[119] Agy.

islâmiyât 10 (2007), sayı 1, s. 97-116

Selefî Aklın Kozmik Sistemi Anlamadaki Yöntem Sorunu

Örnek Bir Olay Bağlamında Değerlendirme

METİN ÖZDEMİR
DOÇ.DR., CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT F.

Giriş

Ürdün Üniversitesi'nin yabancılar için düzenlediği Arapça dil programına katılmak maksadıyla gitmiş olduğum Ürdün'de, Ürdün asıllı fakat Suudi Arabistan'da yetişmiş selefî bir arkadaşla Kur'an'ın yorumu üzerine tartışırken konu birden dünyanın dönüp dönmediği meselesine kaydı. O, Kur'an'a göre dünyanın dönmediğini, aksine sadece güneş ve ayın hareket ettiğini, gece ve gündüzün ise bu iki gezegenin hareketine bağlı olarak gerçekleştiğini iddia ediyordu. Bense bilim adamlarının dünyanın döndüğünü şüpheye yer vermeyecek açıklıktaki bilimsel kanıtlarla ispatladıklarını savunuyordum. Bu konuda artık insanların herhangi bir şüphe taşıması yersizdi. Çünkü bugün bilim adamları, güneş sistemindeki gezegenlerin hareketleri hakkında, yıllar ve hatta asırlar önce-

sinden meydana gelebilecek güneş ve ay tutulması olaylarını saniyesi saniyesine söyleyebilecek ölçüde net bir bilgi donanımına sahip. Buna rağmen arkadaşı ikna edemedim. Ertesi gün bana internet kanalıyla elde ettiği bir fotokopi getirdi. Eğer Kur'an'a inanıyorsan işte sana fikrimin ispatı dedi. Muhammed b. Sâlih el-Useymin (1926–2001), internette yayımlanan bir fetvasında[1], Kur'an ve Sünnet'ten alıntıladığı birtakım nasslardan hareket ederek tam da arkadaşın savunduğu fikri ispat etmeye çalışıyordu.[2] Anlaşılan arkadaş, söz konusu iddiasında, büyük bir güvenle bu fetvaya dayanıyordu. Tartışma bu sefer söz konusu fetva üzerine yoğunlaştı.

Ben bunun bir anlama ve yorum hatası olduğunu, özellikle bu fetvada delil olarak ileri sürülen ayetlerin bağlamının tartışma konumuzla doğrudan bir ilgisinin bulunmadığını, o ise Useymin'in büyük bir âlim olduğunu, Arap dilinin bütün inceliklerini bildiğini, dolayısıyla onun ileri sürdüğü delillerin tartışılamayacak kadar açık olduğunu iddia ediyordu. O ân için şöyle düşünmüştüm: Müslümanlar eğer ilahî bir kaynak olarak Kur'an'ın bilimsel gerçekler ve araştırmalar karşısındaki konum ve yerini iyi belirleyemezlerse, sürekli olarak ciddi bir bilim-din çatışması içerisine girecekler, dolayısıyla da yeni kuşak nesilleri bu konuda büyük bir sorunla karşı karşıya bırakacaklardı. Görebildiğim kadarıyla ülkemizde de bu konu hâlâ tam bir netlikle ortaya konmuş ve tutarlı bir metodoloji geliştirilmiş değildir. Hâlâ ciddi bir temele dayanmadan Kur'an'ın bilimsel tefsirleri yapılmakta; bazı çevreler ise kozmik sisteme ilişkin birtakım ayetlerden yola çıkarak onun mucizevi oluşunu ispatlama gayretlerine devam etmektedir. Çünkü onlara göre Kur'an, çağdaş bilimin ulaştığı sonuçlarla uyuşmakta ve bunu on dört asır öncesinden haber vermektedir.[3] Diğer taraftan, Useymin gibi Arap dili ve Kur'an ilimlerinde yetkin olduğu söylenen ve bazı çevrelerce son derece saygın kabul edilen bir âlim, yine Kur'an'dan hareketle günümüzün en kesin bilimsel verilerinden birinin tam aksine bir fetva yayımlayabilmektedir. Görüldüğü üzere Kur'an, birbiriyle tamamen zıt olan bu iki yaklaşıma kaynaklık edebilecek bir hüviyete büründürülmüştür. O hâlde burada ciddi bir metodoloji sorunu vardır.

Bu sorunun çözümlenebilmesi için, kanaatimizce öncelikle Kur'an'ın bilimsel araştırmalar ve bilgiler karşısındaki konumunun iyi belirlenmesi

[1] WWW.binothaimeen.co/cgi-bin/.../search.cgi?category=11&keyword=+&page=2 1/21/2003.

[2] Daha sonra konuyla ilgilenmeye başladığımda, Useymin'in modern çağda bu tür fetva yayımlayanların ilki olmadığını, ondan daha önce, Medine'de el-Câmiâtu'l-İslâmiyye reis nâibi Abdulaziz b. Abdullâh b. Bâz'ın da "eş-Şemsu câriyetun ve'l-'arḍu sâbitetun" (Güneş Dönmekte Dünya Durmaktadır) isimli aynı fikri savunan bir makalesinin bulunduğunu fark ettim. Bu bilgi ve klasik dönem İslam düşüncesinde, Batlamyuscu arz merkezli kozmoloji öğretilerinin kritiği için bkz. Dücane Cündioğlu, "Tefsir'de Helenizm ("Bilimsel Tefsir" Zaafı ve Eleştirisi)", *Bilgi ve Hikmet*, Güz-1993/4, s. 158-160.

[3] "Bilimsel tefsir" anlayışının çıkmazlarını örnekleriyle gösteren geniş bir eleştiri için bkz. Cündioğlu, agm., s. 152-172.

gerekmektedir. Cevabı aranması gereken öncelikli sorular şunlardır: Gerçekten de Kur'an birtakım kozmik oluşumlardan söz ederken, bize doğru ve gerçek bir evren tasavvuru sunmaya mı çalışmaktadır? Yoksa ilahî kudrete dikkat çekerek muhatabın iç dünyasında dinî bir duygu ve hassasiyet oluşturmayı mı hedeflemektedir? Ya da o, her ikisini birlikte mi gerçekleştirmeyi istemektedir? Sanıyorum bu sorulara verilebilecek muhtemel cevaplar, bize Kur'an'ın bilimsel tefsirine ilişkin yeni ve tutarlı bir metodoloji belirleme konusunda yardımcı olacaktır. Bunu başaramadığımız takdirde yeni yetişen nesiller, Kur'an ile bilim arasında bir tercih yapmak durumuyla karşı karşıya kalabileceklerdir. Bu nedenle söz konusu fetvanın, ülkemizde bilimsel tefsiri ateşli bir şekilde savunanlar ve buna gayret edenler için dikkate alınması gereken özellikler taşıdığı kanaatindeyiz.

Muhammed b. Sâlih el-Useymin'in güneşin dünyanın etrafında döndüğüne dair yayımladığı fetvada, dikkat çeken iki önemli husus vardır. Birincisi, onun kozmik sisteme ilişkin bilgi kaynaklarında verdiği öncelik, ikincisi de kullandığı yöntemdir. O kozmosu anlamaya ve tanımaya çalışırken öncelikle Kur'an ve Sünnet'i kaynak olarak alıyor, bu iki kaynağa ters düştüğünü varsaydığı akli ve tecrübi verilere en ufak bir güven duyma ihtiyacı bile hissetmiyordu. Ayrıca Kur'an ve hadis metinlerini yorumlarken de tamamen kelimelerin literal (*zâhirî*) anlamlarına dayanmakla yetiniyor. Dolayısıyla konu, günümüzde hararetle tartışılan anlama ve yorum problematiğiyle ilgiliydi. Ancak biz burada anlama ve yorum problematiğini ele alarak konuyu dağıtmak niyetinde değiliz. Çünkü asıl amacımız, söz konusu fetvada kullanılan tamamen naklî olan delilleri, anlam ve yorumla ilgili bazı belirleyici ölçütleri kullanarak değerlendirmektir. Aşağıda bu ölçütlere kısaca temas ettikten sonra, 'selefî akıl' ve 'yöntem' kavramları üzerinde duracağız. Daha sonra da söz konusu fetvanın Türkçe tercümesini yorumsuz olarak verecek ve ardından onun anlam ve yorum metodolojisi açısından tahlil ve eleştirisini yapmaya çalışacağız.

Anlam ve Yorum İlişkisinde Bazı Belirleyici Ölçütler ve Problemler

Fahreddîn er-Râzî, naklî delillerin kesinlik kazanmasının, on şartın kesinliğe kavuşmasıyla mümkün olabileceğini savunur ve bu on şartı şöyle sıralar: 1) Lafızları teker teker rivayet eden ravilerin (metni doğru bir şekilde kavramaya, ezberlemeye ve nakletmeye ilişkin) her türlü eleştiriden muaf olmaları, 2) onların cümle içindeki yerlerinin doğru bilinmesi, 3) (fiillerin) çekimlerini rivayet edenlerin yanlış yapmamış olmaları, 4) müşterek olmamaları, 5) mecaz olmamaları, 6) zaman ve şahıslara tahsis edilmemeleri, 7) zamir kullanılmaması, 8) tehir ve takdim olmaması, 9) nesh olmaması, 10) akli bir itirazın bulunmaması.[4]

Şüphesiz yukarıda zikredilen bu on şarttan her birinin metnin doğru anlaşılmasında doğrudan ya da dolaylı bir etkisi vardır. Bunlar içinde özellikle sonuncusu dikkat çekicidir. Râzî'ye göre akli itirazın bulunduğu durumlarda, aklın işaret ettiği husus tercih edilir. Çünkü nakil akla tercih edilirse, aklın yerilmesi gerekir; ki bu durumda akla muhtaç olan naklin de yerilmesi söz konusu olur. Nitekim eğer nakli anlamaya çalışan aklın zan ifade ettiği varsayılırsa, kaçınılmaz olarak aklın malzemesi konumunda olan nakil de zan ifade edecektir.[5]

Arapça bir metinden alınan naklî bir delilin kesinliğine ilişkin olarak ileri sürülen bu şartlara ilave olarak doğru yorum ve anlam için de önemli diğer bazı şartlar ileri sürülmüştür. Örneğin el-Kâfiyeci el-Hanefî (ö. 879/1474), tefsirin muhtaç olduğu on beş ilimden söz eder. Onun tasnifinde, beşinci ve altıncı maddelerde maâni[6] ve beyan ilimleri zikredilir.[7] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da Fâtiha tefsirinin hemen başında, özellikle beyan ilminin gerekliliğinden ve inceliklerinden söz ederken şunları söyler: Kur'an'da ayetlerin tertibinde terkip, sözün geçmişi (*sibak*), gelişi (*siyak*), mânâ, kavram ve deyim, uygunluk, içerik ve gereklilik ile açıklama, işaret, delalet, zorunluluk, açıklık ve gizlilik, tahkik, benzetme, belirtme, kinaye, ima, telmih, mantık, hikmet, maksada uygunluk gibi beyan ilminin çeşitli yönleri ve bu hususta sözün önce kulağa sonra da kalbe tesirini temin eden fesahat, tatlılık, letafet, güzellik, incelik, ölçülülük, sağlamlaştırma, kolaylaştırma, sanatsal maharet (*tefennun*) ve yenilenme, cinas, bir nizam üzere dizilme, dengelilik, uyum, tasarruf, üslûp, denklik, sözü bazen uzatma, bazen kısa ve veciz söyleme ve nihayet yaratıcılık ve i'caz gibi lafzi ve manevi güzellikleri ve estetiği içeren çeşitli belagat sanatları vardır.[8] Kısacası bir Kur'an metnini doğru anlamada, anlamanın şartlarının oluşması; yani konuşulan müşterek dilin, sözün söylendiği ortamın (bağlamın) ve sözün sebep ve maksadının iyice bilinmesi gerekmektedir.[9]

Metnin bağlamının ve öznel çerçevesinin (*siyak-sibak*) önemini daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için konuyu basit bir örnekle biraz daha açımlamak mümkündür. Bir konuşmacı hemen yanı başında radyo dinlemekte olan arkadaşına "Etrafımda bu kadar gürültü varken uyuyamam ki! derse, bu cümlenin gerçek mânâsı, cümlenin harfi mânâsından farklıdır. Böyle bir durumdaki cümlenin mânâsı, "Radyoyu kapat", şeklindedir. Eğer bu cümle uyku ve insanların uyuyabilmeleri için

[5] Bkz. agy.

[6] "Mânânın mânâsı diye tabir olunan, mânânın aslı için lazım olanı ifade etme yönünden kelamın terkiplerinin özelliklerini bilme" becerisi kazandıran ilim. Bkz. Muhammed b. Suleymân el-Kafiyecî el-Hanefî, *Kitâbu't-Teysîr Fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, neşr. İsmail Cerrahoğlu, AÜİF Yayınları 1989², s. 52.

[7] Bkz. *age.*, s. 52-53.

[8] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1935, I. 51.

[9] Anlamanın şartlarıyla ilgili bkz. Hâlis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 1998, s. 125-127.

ihtiyaç duydukları hava, ortam hakkındaki alışkanlıkları hakkında yapılan bir konuşma siyakında söylenirse, bu durumda kastedilen mânâ cümlenin harfi mânâsıdır."[10] Görüldüğü üzere sözün anlamına, kesinliğine ve doğruluğuna etki eden en önemli unsurlardan birisi de onun doğal ortamıdır. Çünkü sözü söyleyenin maksadı, niyeti ve amacı en güzel şekilde onun doğal ortamında anlaşılır.

Söz konusu olan kutsal bir metin olunca durum daha karmaşık hâle gelmektedir. Her şeyden önce kutsal sözler ya da metinler, bize aracılar tarafından aktarılmaktadır. Bir de buna söz ya da metnin doğası gereği, belli bir kelime ya da cümlenin pek çok anlam veya yorum taşıma ihtimalini eklersek işin ciddiyeti kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Muhataplar anlam veya yorum ihtimallerinden kendilerine göre en uygun gördükleri birisini seçmek durumundadırlar. Hâlbuki sözü söyleyenler tarafından bize anlatılmak istenen tek bir doğru şey vardır. Dolayısıyla herhangi bir iletişim olayındaki temel güçlük, gerçekte sözün ya da metnin sahibinden çok, onları anlamaya ya da yorumlamaya çalışan kişilerden kaynaklanmaktadır.[11] Bu nedenle biz, söz konusu fetvanın değerlendirmesini yaparken, özellikle bu fetvada kullanılan nassların öznel çerçevelerini göz önünde bulundurmaya çalışacağız. O hâlde burada bağlayıcı ölçütler olarak, metnin öznel çerçevesini, sözde mantıklılık, hikmete ve maksada uygunluk gibi önemli unsurları zikredebiliriz. Elbette burada bu öznel çerçeveden anladığımız şeyin, metin sahibinin maksadıyla mutlak bir örtüşme içerisinde olduğu iddiasını taşımıyoruz. Biz herhangi bir metnin öznel çerçevesini esas alırken sadece, onun kendi öznel çerçevesinden koparılarak yapılan yorumlarından farklı olabileceğini göstermeyi ve bu durumda hangisinin daha çok tercih edilebilir olduğunu okuyucunun takdirine sunmayı hedefliyoruz.

Selefî Akıl ve Metodoloji

'Selef' kavramıyla Kitap ve Sünnet'in nass ve ruhuna bağlı kalan ve bid'atçilikle yaftalanmayan sahabeler ve övgüye değer bulunan ilk üç asırda yaşayan tâbiîn kastedilir.[12] Bu tercih edilen bir görüştür ve Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadise dayandırılır. Hz. Peygamber'e insanların hangisi daha hayırlıdır diye sorulduğunda, "Benim zamanımda yaşayanlar, sonra onların ardından gelenler, sonra da onların ardından gelenlerdir."[13] diye cevap vermiştir.[14] Elbette burada kastedilen salt bir zamansal sınırlama değildir. Selef unvanını alabilmek için, inanç, amel

[10] Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (basılmamış doktora tezi), Selçuk ÜSBE, Konya 2000, s. 159.

[11] Allah-insan iletişiminde alıcının öznelliği sorunuyla ilgili bkz. Zekeriya Pak, *Allah-İnsan İletişimi*, Ankara 2005, s. 118-130.

[12] Ebû'l-Izz, *Şerḥu'l-'aḳîdeti't-taḥaviyye*, (tahk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, Şuayb el-Arnavut), Beyrut 1993, s. 20.

[13] Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, IV. 189.

[14] et-Tayyib b. Ömer b. El-Huseyn el-Cekînî, *el-Âḳîde es-selefiyye*, Dâru İbn Hazm 1414 h., s. 27.

ve ahlakta Kitap ve Sünnet'e uygun hareket etmiş olmak şarttır. Kur'an'a ve sahih Sünnet'e aykırı görüş beyan eden herhangi bir kimse, hicrî birinci asırda yaşamış olsa bile selef ekolüne mensup sayılamaz.[15] İşte Hz. Peygamber döneminden itibaren art arda gelen bu üç nesilden sonra kendilerini selefî olarak nitelendirenlerin görüşleri, temelde bu üç neslin görüşleriyle sınırlıdır ve büyük ölçüde onların ortaya koydukları prensiplere dayanmaktadır. Bu ekolün en ayırt edici özellikleri; "naklin akla tercih edilmesi, kelami yorumun reddedilmesi, Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleriyle delil getirilmesi ve nassların ötesinde bir şey söylenmemesidir."[16]

Akıl kavramına gelince, İbn Hanbel ve Hâris el-Muhâsibî, aklı 'içgüdü" (*ğarize*)[17] olarak tanımlamışlardır.[18] Selef ekolünün en önde gelen temsilcilerinden birisi olarak görülen İbn Teymiyye'ye aklın bir araz olup olmadığı sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Akıl; Kur'an, Sünnet, sahabe ve tâbiîn kavillerinde, ister araz ister sıfat olarak isimlendirilmiş olsun akıllı kimsenin zatında bulunan işlevsel bir niteliktir (*emr*). Yoksa o, ister cevher, ister cisim isterse herhangi başka bir şeyle isimlendirilmiş olsun kendi başına bulunan bir cevher (*ayn*) değildir."[19] Bir başka yerde ise o aklı şöyle tanımlar: "Akıl insanın bilme ve ayırt etmesini, zarar yerine faydaya yönelmesini sağlayan içgüdüsel yetinin kendisidir."[20]

Selef âlimlerinin tercih ettikleri bu tanımlarda, akla biçilen en önemli rol, iyi ve kötüyü, fayda ve zararı birbirinden ayırt etmesidir. Bu görevini o, fıtri bir motivasyonla yapar. Bu itibarla onun işlevselliği, iradî olmaktan çok, içgüdüseldir. Akla yüklenen rol bu olunca, iyi veya kötü, faydalı veya zararlı olan herhangi bir şey karşısında olumlu hiçbir tutum takınmayan, yani pratik anlamda hiçbir fonksiyon icra etmeyen akıl, gerçekte akıl olarak nitelendirilmeye layık bir yeti değildir. Dolayısıyla selef âlimlerine göre, sahibi tarafından eyleme dönüştürülmeyen hiçbir akıl, ilim olarak nitelendirilemeyeceği gibi, ilimsiz eylem de akılla nitelendirilemez. Nitekim Kur'an bu duruma açık bir şekilde işaret eder. Kâfirler kıyamet gününde azabı gördüklerinde şöyle diyeceklerdir: "Söz dinlesek ya da akıl etseydik şimdi cehennem ehlinden olmazdık."[21] Bu açıdan, teklif için şart koşulan aklı, "insanın kendisine zararlı ve faydalı olacak şeyleri ayırt etmesini sağlayan ilimler"[22] olarak tanımlamak mümkündür. Konuyu bu noktadan hareketle değerlendirdi-

[15] *Age.*, s. 28.
[16] *Age.*, s. 34.
[17] Ğarîzî aklın İslam kelamcıları ve düşünürleri arasında nasıl değerlendirildiği için bkz. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, s. 151-159.
[18] el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Aḳl ve fehmu'l-ḳur'ân*, tahk. Huseyn Kuvvetli, Beyrut 1398, s. 204. Ayrıca bkz. Ramazan Altıntaş, *age.*, s. 132-133.
[19] İbn Teymiyye, *Mecmū'u fetevā*, haz. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Riyad 1961, IX. 271.
[20] Bkz. *age.*, IX. 287.
[21] 67/Mülk, 10.
[22] Bkz. *Mecmū'u fetevā*, IX. 287.

ğimizde, selefî terminolojide akıl denilince daha çok pratik aklı anlamamız gerektiği açıkça görülmektedir. O hâlde onlara göre doğru anlamıyla akıl; anlayan, idrak eden ve anlayıp idrak ettiğini eyleme dönüştürmek için çabalayan fıtri bir yetidir. Dolayısıyla bu yetinin vahiy karşısındaki konumu kendiliğinden belirlenmiş olmaktadır.

Şimdi konuyu daha fazla açıklığa kavuşturabilmemiz için, Râzî'nin, "aklın nakle bir itirazı bulunduğunda, aklın bu itirazının nakle tercih edilmesi gerektiği" şeklindeki selef açısından kabul edilemez prensibini hatırlayalım. Elbette bu görüşü savunanların kayda değer bazı makul gerekçeleri vardır. İbn Teymiyye'nin onlar adına sunduğu bu gerekçeleri şöyle özetleyebiliriz: Her şeyden önce böyle bir durumda en azından üç ihtimal vardır. Ya her ikisi birleştirilir. Bu, iki zıt şeyin bir arada bulunması anlamına geldiğinden mümkün değildir. Ya da her ikisi birden reddedilir. Veyahut da nakil akla tercih edilir. Bu da mümkün değildir. Çünkü akıl naklin aslıdır. Eğer biz nakli ona tercih edersek, bu naklin dayandığı bir prensip (*asıl*) olan aklın yerilmesi anlamına gelir. Bir şeyin aslının yerilmesi, doğal olarak o şeyin kendisinin de yerilmesi anlamına gelecektir. Kısacası naklin akla tercihi, hem aklın hem de naklin her ikisinin birden yerilmesini gerektirir. O hâlde aklın tercihi gerekli olur ve sonra nakil, ya yorumlanır ya da (en doğrusunu Allah bilir deyip) bir kenara bırakılır. Aksi takdirde bir kargaşa ortamı oluşur. Zira bu durumda, ya her ikisi, iki zıt şeyin çelişmesi gibi birbiriyle çelişir ki bu ikisini bir araya getirmek mümkün değildir. Ya da ikisini birden reddetmek mümkün olur.[23]

Ne var ki, diyalektik akıl, bu konuya karşı açıdan baktığında aynı yöntemle tam tersi bir sonuca ulaşabilmektedir. Nitekim yine İbn Teymiyye'nin onlara karşı bir antitez olarak aktardığı başka bir argümanda şöyle bir çıkarsamada bulunulur: Akılla nakil çatıştığında naklin hükmünü tercih etmek zorunlu olur. Çünkü bu ikisini bir araya getirmek, iki zıt şeyin bir araya getirilmesi; ikisini birden kaldırmak da iki zıt şeyin birden kaldırılması anlamına gelir. Aklın hükmünü tercih etmek de mümkün değildir. Zira akıl, naklin doğruluğunu ve Allah Resulünün haber verdiği şeylerin kabulünün gerekliliğini kanıtlar. Dolayısıyla biz nakli geçersiz saydığımızda aklın bu kanıtlayıcılığını da geçersiz saymış oluruz. Aklın kanıtlayıcılığını geçersiz saydığımızda ise, onun nakil ile çatışması söz konusu olamaz. Çünkü delil niteliği taşımayan bir şeyin başka herhangi bir şeyle çatışması söz konusu olamaz. O hâlde aklın nakle tercihi, bu açıdan bakıldığında onun tercih edilmemesini gerektirir. Bu yüzden onun nakle tercihi mümkün değildir.[24]

Bu argümanda temel alınan nokta, aklın naklin doğruluğu ve gerçekliği hakkında başlangıçta verdiği karardır. Eğer akıl, başlangıçta naklin

[23] Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruz el-'aḳl ve en-naḳl*, tash. Abdullatif Abdurrahmân, Beyrut 1997, I. 7.

[24] Bkz. *age.*, I. 96-97.

bütününün doğru ve gerçek olduğunu onaylamış ise, onun çelişkiye düştüğü herhangi bir kesitine itirazda bulunması, daha önce vermiş olduğu bu karara ters düşmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla akıl, verdiği bu kararla kendi elini kolunu bağlamış, bir anlamda naklin herhangi bir bozukluk ve eksiklikten uzak olduğunu başlangıçta ilan itmiştir. O hâlde ilerde karşılaşılabilecek herhangi bir güçlük ya da anlaşmazlık durumunda aklın doğrudan kendisine yönelmesi ve bizzat kendisinde bir kusur araması gerekmektedir. Bu açıdan akıl için kayıtsız şartsız nakle teslim olmaktan başka çare yoktur. Kısacası akıl, tümel olarak naklin doğruluğunu onayladığı müddetçe onun herhangi bir cüzüne itirazda bulunma hakkına sahip değildir.

Bu yaklaşım, ilk bakışta mantıksal olarak doğru ve tutarlı gözükmektedir. Ancak burada unutmamamız gereken daha önemli bir nokta vardır. Biz nakilden söz ederken ve ona muhatap olurken, aynı zamanda bir iletişim olgusuyla karşı karşıya bulunmaktayız. Nakil bize, ister bir mesajı iletsin, ister bir haberi ulaştırsın isterse bir yargıda bulunsun bu tam anlamıyla bir iletişim ve anlama olayıdır ve aklın bu durumda idrak eyleminde bulunması kaçınılmazdır. Kaldı ki, nihai olarak naklin öne alınması gerektiğine karar verecek olan da aklın bizzat kendisidir.

Selef âlimleri akla sadece anlama ve ayırt etme rolünü biçtikleri için, yöntemlerini de bu düzlemde belirlemişlerdir. "Saf akıl, doğru nakille, din fıtratla uyum içerisindedir. Her ikisi birbirlerini tasdik eder. Birbirleriyle çelişmezler."[25] Bu yüzden akılla naklin çatışabileceği varsayımı ve bu ikisi birbiriyle çatıştığında aklın tercih edilmesi gerektiği iddiası tümüyle geçersizdir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, selefî akıl; vahyin, sahih Sünnet'in ve sahabenin ittifak ettiği hususların kılavuzluğunun dışında hiçbir hareket alanı bulunmayan, vahyi kavramakta herhangi bir güçlükle karşılaştığında acizliğini itiraf edip kendi başına bir yol arama cüretini göstermekten kendisini daima geri alan yalnızca beyani[26] bir akıldır. Dolayısıyla selefî metodolojiyle, aklı sadece vahyi anlamak ve idrak etmek için kullanan, vahyin açık anlamının dışına çıkmamakta ısrarlı ve özenli olan bir akli faaliyet sürecini kastetmiş oluyoruz. Selef âlimlerine göre sahabenin yöntemi bu idi.

Useymin'in Güneşin Dünyanın Etrafında Döndüğüne İlişkin Fetvası

Muhammed b. Sâlih el-Useymin'e güneşin dünya etrafında dönmesiyle ilgili bir soru yöneltilir. O da bu soruya şöyle karşılık verir:

[25] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'u'l-alîl*, Beyrut 1995, I. 514.

[26] "Beyani bakış tarzına göre beyan ve teybin, anlamak ve anlatmak, açıklık ve açık hâle getirme –ki hepsi aynı mânâya gelir– nesne ve varlıkların birbirleriyle bitiştirilip bağlantılandırılmasıyla değil, yalnızca birbirlerinden ayrıştırılmasıyla gerçekleşir." Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve arkadaşları, İstanbul 1999, s. 50.

Açık dinî delil, güneşin dünya etrafında döndüğünü ve onun bu dönüşüyle yeryüzünde gecenin ve gündüzün birbirini takip etmesinin gerçekleştiğini ispatlar. Nassların açık anlamlarının (*zâhir*) imkân verdiği bir yoruma bağlı olarak daha kuvvetli bir delilin bulunması dışında[27], bu delillerin ötesinde bir şey aramamıza gerek yoktur. Aşağıda güneşin dünya etrafında döndüğüne ve gece ile gündüzün bu dönüşle oluştuğuna ilişkin deliller sunulmaktadır:

Allahu Teâlâ, Hz İbrahim'in kendisiyle Rabbi hakkında tartışan kimselerle yaptığı münakaşayla ilgili şöyle buyurur: "Allah güneşi doğudan getiriverir, hadi sen de onu batıdan getiriver."[28] Güneşin doğudan getirilmesi, onun dünyanın etrafında döndüğünün açık bir delilidir. (Allah), İbrahim ile ilgili olarak da şöyle dedi: "(İbrahim) Güneşi yükselirken görünce, 'Rabbim budur, bu daha büyük' dedi. O batınca da; 'Ey halkım! Ben sizin ortak koştuklarınızdan uzağım' dedi".[29] Görüldüğü üzere (Allah) batmayı dünyaya değil güneşe ait kıldı. Eğer dünya dönüyor olsaydı, şüphesiz (Allah) şöyle buyururdu: "(İbrahim) batıp güneş görünmez olunca..."

Ve (Allah) şöyle dedi: "Güneşin mağaralarına doğarken sağ taraftan vurup, batarken de onu sol taraftan makasladığını görürsün".[30] Yine görüldüğü üzere (Allah), vurmayı ve makaslamayı güneşe ait kıldı, bu da onun hareket ettiğinin delilidir. Eğer dünya hareket etmiş olsaydı, '(Allah) mağaraları güneşe doğru meylettiğinde...' buyururdu. Ayrıca, 'Güneşin vurması ve makaslaması' buyruğu kadar güçlü bir delil olmasa bile doğma ve batmanın güneşe ait kılınması da dönen nesnenin o olduğunu kanıtlar.

Ve (Allah) şöyle dedi: "Geceyi ve gündüzü, güneşi ve ayı yaratan Odur. Hepsi bir yörüngede yüzmektedir."[31] İbn Abbâs (ra.) bu ayeti şöyle yorumladı: "Hepsi bir iğ mihveri gibi dönmektedir". Bu söz onun ağzından meşhur olmuştur.

Ve (Allah) şöyle dedi: "(Allah) gece ile gündüzü örter. Gece hızla gündüzü kovalar..."[32] Burada Allah, geceyi gündüzü kovalayan (metinde; *isteyen= ṭâlib*) olarak belirledi. Kovalayan (ya da isteyen); bir şeyin peşinden koşturan ve onu izleyendir. Herkes gece ve gündüzün her ikisinin de güneşe bağlı olduğunu bilir!

Ve (Allah) şöyle dedi: "(Allah) gökleri ve yeri gerçek (bir sebebe bağlı) olarak yarattı. O geceyi gündüze, gündüzü de geceye sarar. Güneşi ve ayı boyunduruğu altına aldı. Hepsi belli bir süreye kadar akıp gider. Dikkat edin! O çok üstün ve çok bağışlayandır."[33] Al-

[27] Burada daha güçlü bir delille kastedilen, selefin genel anlayışı doğrultusunda elbette başka bir dinî delildir. Yoksa akli ya da tecrübî delil değildir.
[28] 2/Bakara, 258.
[29] 6/En'âm, 78.
[30] 18/Kehf, 17.
[31] 21/Enbiyâ, 33.
[32] 7/A'raf, 54.
[33] 39/Zumer, 5.

lah'ın "geceyi gündüze sarar" sözü, "O geceyi gündüze sarığın dolanması gibi sarar" demektir. Bu da gece ile gündüzün dünya etrafında tur attığının kanıtıdır. Eğer dünya bu ikisinin etrafında tur atıyor olsaydı, o zaman (Allah), "O dünyayı, gece ile gündüze sarar (onların etrafına dolar)" derdi. Daha önce geçen ifadeyi açıklayıcı mahiyetteki, "Hepsi belli bir süreye kadar akıp gider" sözü de güneş ve ayın algılanabilir bir mekânsal akış içerisinde olduklarını kanıtlar. Çünkü hareket edeni, hareketiyle birlikte boyunduruk altına almak, hareket etmeyen bir nesneyi boyunduruk altına almaktan daha açık ve üstün bir şeydir.

Ve (Allah) şöyle dedi: "Güneşe ve kuşluk vaktindeki aydınlığına ant olsun! Güneşin ardından doğduğunda, aya da ant olsun"![34] "Onu izleyen=*telâhâ*" sözü; "onun ardından gelen" demektir. Bu da onların her ikisinin hareket ettiklerini ve dünya çevresinde döndüklerini kanıtlar. Eğer dünya bu ikisinin etrafında dönüyor olsaydı, ay güneşi izlemez ya da onun ardından gelmez; aksine bazen ay güneşi, bazen de güneş ayı izlerdi. Çünkü güneş aydan daha yüksektedir. Bununla birlikte bu ayetle delil sunmak düşünmeyi gerektirir!

Ve (Allah) şöyle dedi: "Ve güneş kendisine ait bir mekânda akar. Bu çok üstün ve çok bilen (Allah'ın) yazgısıdır. Ay için de evreler (*menâzil*) belirledik. Sonuçta o, (kuruyarak eğrilmiş) eski bir hurma dalı gibi oluverir. Ne güneş aya yetişebilir ne de gece gündüzün önüne geçebilir. Ve hepsi bir yörüngede yüzer."[35] Akışın güneşe ait kılınması ve bunun bir üstünlük ve ilim sahibinin yazgısına bağlanması, bunun üstün bir yazgıya bağlı gerçek bir akış olduğunun kanıtıdır. Nitekim gece ve gündüz ile mevsimlerin art arda gelişi bu akışa bağlıdır. Aya yörüngelerin belirlenmesi ise onun bu yörüngelerde taşındığını (*tenakkul*) kanıtlar. Eğer dünya dönüyor olsaydı, bu yörüngelerin belirlenmesi, ay yerine onun için olurdu. (Allah'ın) güneşin aya yetişmesinin, gecenin de gündüzün önüne geçmesinin imkânsızlığını ifade etmesiyse süratle seyretme hareketinin güneş ve ay ile gece ve gündüze ait olduğunun kanıtıdır.

Hz. Peygamber de güneş battığında Ebû Zerr'e (ra.) "Onun nereye gittiğini biliyor musun?" dedi. O da "Allah ve Resulü daha iyi bilir" dedi. Hz. Peygamber, "Şüphesiz o gider ve arşın altında secdeye varır, sonra da izin ister ve ona izin verilir. Sonra (bir gün) tam izin isteyeceği sırada ona izin verilmez ve şöyle denir: 'Geldiğin yerden geriye dön'. O da batıdan doğuverir." Bu hadisi, Buhârî ve Muslim, yaklaşık olarak Hz. Peygamber'in söylediği şekilde ittifakla rivayet etmişlerdir.[36] Hz. Peygamber'in, "'Geldiğin yerden geriye dön'. O da batıdan doğuverir" sözü, güneşin dünyanın etrafında döndüğünü ve

[34] 91/Şems, 1-2.

[35] 36/Yâsîn, 38-39.

[36] Useymin'in burada zikrettiği metnin geçtiği yer için bkz. Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, IV. 75; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, II. 201. Hadisin benzer ya da yakın ifadelerle Muslim'de geçen versiyonunu bulamadık.

onun bu dönüşüyle doğuş ve batışın gerçekleştiğini açık olarak ortaya koymaktadır. Doğma ve batma ile zevalin güneş ile ilişkilendirilmesine dair pek çok hadis vardır. Dolayısıyla bunların güneşten kaynaklandığı açıktır. Yoksa bunlar güneşin etrafında (dönen) dünyadan kaynaklanmamaktadır. Belki Kur'an ve hadiste şu anda yanımda olmayan başka deliller de vardır. Sanıyorum söylediğim şeylerle maksat gerçekleşmiştir. Meramımı ifade etmem için bu kadarı yeterlidir. Başarı Allah'tandır.[37]

Useymin'in Fetvasının Değerlendirilmesi

Bu fetvanın yukarıda ifade ettiğimiz ölçütler içerisinde değerlendirilmesine geçmeden önce, Gazâlî'nin felsefecilere ait bütün ilimleri inkâr edenler hakkında söylediği sözleri zikretmekte yarar olacağı kanaatindeyim. Gazâlî, cahil olarak nitelediği bu kimseler hakkında şunları söyler: "Bunlar felsefecilere ait bütün ilimleri inkâr etmeyi dine hizmet ve yardım saydılar. Bu suretle onların bütün ilimlerini ret, cahil olduklarını iddia ettiler. Hatta onların ay ve güneşin tutulması hakkındaki sözlerini kabul etmediler. Bu iddiaların şer'a (*din*) muhalif olduğunu söylediler. Cahillere yakışan bu iddialar, ay ve güneşin tutulmasını kat'î burhan (*akli delil*) ile bilen bir kimsenin kulağına vardığı zaman kendi delilinde şüpheye düşmez, ancak İslam dininin cehil üzerine kurulduğuna, kat'î burhanları tanımadığına hükmeder, felsefeye karşı sevgisi artar, İslam dininden yüz çevirir..."[38]

Gerçekten de insan, yukarıda tercümesini verdiğimiz metni okuduğunda, bilim-din çatışmasının hâlâ daha nasıl devam ettiğini ve bazılarının dine hizmet ediyorum derken aslında ona ne kadar çok zarar verdiğini açıkça görmektedir.

Useymin'in, yukarıdaki fetvasında zikrettiği ilk ayette Hz. İbrahim, Allah'ın varlığına ve kudretine delil getirmek maksadıyla muhatabı olan Nemrut'a Allah'ın güneşi doğudan getirdiğini, eğer iddia ettiği gibi davasında haklıysa kendisinin de onu batıdan getirmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Useymin'e göre güneşin doğudan getirilmesi, dünyanın etrafında döndüğünün açık kanıtıdır.

2/Bakara suresinde zikredilen bu ayetin bağlamına baktığımızda, bir doğa olayının mahiyetine ilişkin bilgi verildiğine dair en ufak bir ipucu bulamamaktayız. Konu tamamen ilahî kudretin yüceliğinin çıplak bir gözleme dayalı basit bir bilgiyle muhataba hatırlatılmasından ibarettir. Nitekim daha sonra gelen iki ayet, tamamen Allah'ın ölüleri nasıl dirilttiğini gösteren örnekler vererek ilahî kudretin yüceliğine vurgu yapmaktadır. Zaten Hz. İbrahim'in güneş örneğini vermesinden sonra

[37] www.binothaimeen.co/cgi-bin/.../search.cgi?category=11&keyword=+&page=2 21/01/2003.

[38] Gazâlî, *el-Munkizu min ad-Dalâl*, MEB Yayınları, İstanbul 1989, s. 31.

ölülerin diriltilmesiyle ilgili zikredilen diğer örneği bizzat yaşayan şahıs, "Şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye khadirdir." demektedir. Dolayısıyla bu ayetlerde; öldürme, diriltme, bulutları ve şimşeği meydana getirme, yıldızların ve gezegenlerin hareketleri gibi insanoğlunun güç ve kapasitesinin üstünde olan birtakım olaylara işaret edilerek her şeye gücü yeten yaratıcı bir zatın varlığı ispat edilmeye çalışılmaktadır.[39] Yoksa burada, kozmik bir olayın mahiyetine ilişkin bilimsel bir bilgi verilmemektedir. Gerçekte o dönemde ne Hz. İbrahim ne de ona itiraz eden kâfirler günümüzün bilim anlayışına ve seviyesine uygun bir astronomi bilgisine sahipti. Bu bakımdan örnekler doğal olarak herkesin tanıklık ettiği çıplak gözlemler doğrultusunda verilmiştir.

Useymin'in zikrettiği bir sonraki ayette, yine Hz. İbrahim'in güneşi batarken gördüğünde onun aslâ bir Rab olamayacağını düşündüğüne işaret edilir. O, batmanın güneş ile ilintilendirilmesinden hareketle, bunun dünyanın değil, tam aksine güneşin döndüğünü kanıtladığını iddia etmektedir. Bir önceki ayet için söylediklerimizi bu ayet için de söylememiz mümkündür. Henüz olgunluk çağına ulaşmış bir genç, müşriklerin tavırlarını tutarsız ve anlamsız bulduğu için âlemlerin gerçek Rabbinin kim olduğunu onlara rasyonel bir şekilde kanıtlamak istemektedir. Bu arada başını göğe çevirir ve orada çıplak gözle gördüklerini müşriklere kendince yorumlar. İşte söz konusu ayet onun bu durumunu tasvir etmektedir. Hz. İbrahim güneşi batarken gördüğünde durumu müşriklere açıkça gösterir. Böyle batan bir nesnenin Rab olamayacağının idrak edilmesi gerektiğini söyler onlara. Görüldüğü üzere burada da kozmik bir olayın mahiyetinin izahına ilişkin doğrudan bir işaret ve bilgilendirme söz konusu değildir. Tam aksine tevhidin gerçekliğinin ispatına ilişkin özel bir olayın mahiyetine uygun olarak tasviri söz konusudur. Nihayet Ashâb-ı Kehf'in mağaralarındaki durumunu tasvir eden ayet için de aynı şeyler söylenebilir.

Güneş mağaralarında olan bitenlerden tamamen habersiz bir şekilde uyuyan bir grup insana doğarken sağ taraflarından vuruyor, batarken de onları sol taraflarından makaslıyor. Useymin, eğer dünya dönüyor olsaydı, "(Allah) mağaraları güneşe doğru meylettiğinde..." şeklinde bir ifade kullanırdı, diyor. Useymin, bütün bu ayetlerin literal (*harfî*) anlamlarına itibar ederek kozmik bir tespitte bulunuyor ve bunu da mevcut astronomik hakikatlere tamamen ters düşen bilimsel bir hakikat olarak sunuyor.

Şimdi olaya Hz. Peygamber dönemi Araplarının astronomik birikimleri açısından bir bakalım. Eğer Kur'an'da Useymin'in itiraz ettiği türden bir ifade kullanılmış olsaydı, herkes bunu garipseyecek ve alay konusu edecekti. Çünkü böyle bir ifade, o dönem Araplarının astronomik olayları değerlendirirken başvurduğu çıplak gözleme[40] tamamen ters düş-

[39] Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, VII. 23.

[40] Hz. Peygamber dönemi Araplarının astronomik bilgilerinin, örneğin Ramazan ayının başlan-

mektedir. Dolayısıyla böyle bir kültür atmosferinde Kur'an'ın kullandığı bu üslup son derece doğaldır ve bu birincil hedef olarak kozmik bir tasarımın gerçek mahiyetini izah sadedinde bir yaklaşım değildir. Aksine sadece Allah'ın ölüleri nasıl dirilttiğini/dirilteceğini uhrevi hayatın gerçekliğini göstermek için verilen basit bir örneğin o dönem insanının zihinsel kapasitesine uygun bir biçimde dile getirilmesinden ibarettir.

Daha sonra Useymin, gecenin gündüzü kovaladığını ya da izlediğini ifade eden ayetleri delil olarak kullanır ve genel bir varsayımda bulunarak herkesin gece ile gündüzün güneşin hareketlerine bağlı olduğunu bildiğini söyler. Hâlbuki bugün artık gece ve gündüzün dünyanın kendi ekseni etrafında dönmesinden kaynaklandığı, sıradan bir bilgi olarak bilinmektedir. Artık bugün rahatlıkla "Güneş gökyüzünde aynı konumda bulunduğu hâlde, dünyanın kendi etrafındaki dönüşünü 24 saatte tamamladığını" söyleyebiliyoruz. İşte bu periyoda bir 'güneş günü' denmektedir. Dünya kendi ekseni etrafındaki dönüşünü, bu bir güneş gününden çok az bir farkla tamamlar ve bu yüzden her gece yıldızlarla çok az bir farkla karşı karşıya gelir. Dolayısıyla dünya için bir dönüş hareketi tam olarak 23 saat 56 dakika ve 4.09 saniyelik bir zamana tekabül eder. Bu yüzden yıldızlar gökyüzünde hep aynı yerde gözükür. Bu periyot da bir 'Yıldız günü' olarak adlandırılır. Bir 'Yıldız günü', güneş gününden daha kısadır. Bu bakımdan yıldızlar her gün dört dakika daha erken doğuyormuş gibi görünür. Dünya, güneş etrafındaki turunu ise 365 gün 6 sat 9 dakika ve 9.54 saniyede tamamlar. Bu zaman aralığına da bir 'Yıldız yılı' adı verilir. Dünya, güneş etrafındaki dönüşünü tam bir zaman aralığında tamamlamadığı için takvim her yıl mevsimlere nispetle yaklaşık altı saatlik bir geri adım atar. Dolayısıyla her dört yılda bir, mevsimlerle aynı hizaya getirebilmek için takvime bir gün ilave edilir. 366 güne tekabül eden bu yıllara 'sıçrama (*leap*) yılları' adı verilir.[41]

Useymin'in delil olarak kullandığı bir diğer ayette ise güneş ve ayın hepsinin bir yörüngede yüzdüğü ifade edilmektedir. Fahruddîn er-Râzî bu ayetin tefsirinde "Güneşin günlük hareketi sebebiyle batıdan doğuya doğru hareket ettiğinde şüphe olmadığını"[42] söyler. Çünkü o, kendi döneminin astronomik bilgilerinin etkisinde kalarak arzın sabit, güneşin ise hareket ettiğini düşünmekteydi.[43] Hâlbuki biz bugün güneşin kendi ekseni etrafında (*axis*) yaklaşık bir ayda tam bir dönüş hareketi gerçekleştirdiğini biliyoruz. Ancak güneş katı olmayıp tam aksine gaz hâlinde bir yapıya sahip olduğundan, onun farklı bölgeleri farklı oran-

gıcının tespiti meselesinde olduğu gibi sadece çıplak gözleme dayandığına ilişkin bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Ankara 2003, II. 792.

[41] Bu açıklamalar için bkz. http://www.nasa.gov/worldbook/earth_worldbook.html, 01/12/2005, saat: 14:22

[42] Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XXII. 143.

[43] Bkz. *age.*, II. 94.

larda döner. Güneş ekvatoruna yakın gaz, bir tam dönüşünü yaklaşık 25 günde gerçekleştirirken ekvatordan uzak gaz 28 günden biraz daha fazla bir zaman diliminde gerçekleştirir. Güneşin dönüş ekseni dünya yörüngesinin ekseninden birkaç derece daha eğimlidir. Bu nedenle genel olarak güneşin hem coğrafî güney hem de coğrafî kuzey kutbu dünyadan gözlemlenebilmektedir.[44]

Şimdi bu tespitlerden sonra, 21/Enbiyâ suresinin 33. ayetinde zikredilen bu olayın Fahruddîn er-Râzî'yi haklı çıkarıp çıkarmadığına bir bakalım. Ayette "Hepsi bir yörüngede (*felek*) yüzmektedir." buyurulur. Felek kavramı Arap dilinde "dönen her şey için"[45] kullanılır. Güneş, ay ve diğer gezegenlerin bu felek üzerinde yüzdüğü (hareket ettiği) ifade edildiğine göre, burada felekle kastedilenin söz konusu gök cisimlerinin üzerinde dönüş hareketlerini tamamladıkları yörüngeleri oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ayette bu yörüngelerin yönü ve şekli hakkında herhangi bir bilgi verilmemekte, aksine sadece belli bir yörüngede bir dönüş hareketinin gerçekleştiğine işaret edilmektedir. Bu gök cisimlerinin yörüngeleri kendi eksenleri olabileceği gibi, başka gezegen ya da gök cisimlerinin yörüngeleri de olabilir. Ayette bu konuyla ilgili herhangi bir açıklama yoktur. Fahruddîn er-Râzî, muhtemelen çıplak gözleme dayalı bu astronomik bilgisini, söz konusu ayetin yorumunda kullanmış ve güneşin batıdan doğu yönüne doğru hareket ettiğini zannetmiştir. Hâlbuki bugün biz güneşin çıplak gözle bakıldığında izlenen bu görüntüsünün bizzat onun bu cihette bir hareketinden değil, dünyanın kendi etrafında dönmesinden kaynaklandığını biliyoruz.[46] Artık bugün bilim dünyası bu konularda epey bir yol almış gözükmektedir. Güneş çevresinde eliptik bir yörüngede hareket eden gezegenlerin kütleleri, ortalama yarıçapları, dolanım periyotları ve güneşten olan ortalama uzaklıkları hesaplanmıştır.[47] Bu değerlerin ve verilerin doğruluğu konusunda şüphe taşıyan birisi için daha açık olan kanıt ise, güneş ve ayın tutulma zamanlarının, onların bu hareketlerine bağlı olarak yıllar öncesinden saniyesi saniyesine doğru ve kesin olarak tespit edilmesidir.

Useymin'in, Allah'ın geceyi gündüze gündüzü de geceye sardığını ifade etmesini delil göstererek bu ikisinin dünyanın etrafında tur attığı iddiasına gelince, bu gerçekten anlaşılması son derece güç bir yaklaşımdır. İşte bu örnek, ayetlerin literal anlamlarına sımsıkı sarılmanın insanı ne kadar büyük yanlışların içine sürükleyebileceğinin en güzel kanıtlarından birisidir. Arap dilinin üstadı, Kur'an ve hadis ilimlerinde otorite olarak görülen bir zatın bu çağda nasıl bu tür yorumlar yapabildiğini in-

[44] Güneş ile ilgili bu veriler için bkz. http://www.nasa.gov/worldbook/sun_worldbook.html, 01/12/2005, saat: 17:09.

[45] Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, XXII. 144.

[46] Dünyayla ilgili bu veriler için bkz. http://www.nasa.gov/worldbook/earth_worldbook.html, 01/12/2005, saat: 14:22.

[47] Bu veriler için bkz. Raymond A. Serway, Robert J. Beichner, *Fen ve Mühendislik İçin Fizik 1*, çev. Kemal Çolakoğlu, Ankara 2002, s. 433.

san gerçekten de hayretler içerisinde izliyor. Bu seviyede bir zatın gece ve gündüzün nasıl oluştuğunu sadece Kur'an'dan kendisine göre seçtiği bazı ayetlerin literal anlamlarına dayanarak ispat etmeye çalışması, bunun dışında herhangi bir araştırma ve gözleme ihtiyaç hissetmemesi karşısında söylenebilecek çok fazla bir şey yoktur. Kaldı ki bu ayetlerin literal anlamlarının bile bu ölçüde çarpıtılmış bir görüşe izin verebilecek nitelikte olmadığı açıkça görülüyor. Herhangi bir kimse, günlük konuşma dilinde söz arasında böyle bir şeyden söz etse, muhtemelen pek çok kimse bunun gece ve gündüzün sürekli olarak birbirini kovaladığı anlamına geldiğini anlayacaktır. Nitekim kendisi de biraz yukarıda gecenin gündüzü kovaladığına, onu takip ettiğine dair 7/A'raf suresinde geçen bir ayeti zikretmekte ve bir paragraf aşağıda bunu tamamen görmezlikten gelerek her ikisini birden hareket eden birer cisim gibi algılamaktadır.

Useymin, son olarak 36/Yâsîn suresinde geçen ayette, akışın güneş ile ilintilendirilmesine dikkat çekerek, gece ve gündüz ile mevsimlerin meydana gelişinin bu akışa bağlı olduğunu zikreder.

Kur'an'da ayın ve güneşin hareket ettiğine dair açık ifadeler bulunmasına rağmen dünyanın döndüğüne ya da hareket ettiğine dair açık ifadeler yoktur. Sadece bir yerde "sizi sarsmasın diye yere de ulu dağlar koydu"[48] buyurulur ve bu ayette dünyanın döndüğüne işaret edildiği yorumu yapılır.[49] Hâlbuki dünyanın hem kendi hem de güneş etrafında döndüğü bilgisine sahip olmayan Fahruddîn Râzî, bu ayetten dünyanın sabit olduğu fikrini çıkarır.[50] Gerçekten de bu ayetin dünyanın döndüğüne işaret ettiği yorumunun yapılabilmesi için daha önceden dünyanın döndüğü bilgisine sahip olmak gerekmektedir. Yoksa sadece ayetin açık anlamından hareketle böyle bir yorumda bulunabilmek çok zordur. Söz konusu ayetin bağlamına baktığımızda onun tıpkı daha önce zikrettiğimiz diğer ayetlerde olduğu gibi, tamamen Kur'an'ın nazil olduğu dönemlerdeki muhatapların anlayış kapasitelerine uygun bir biçimde çıplak gözleme dayalı tasvirlerde bulunulduğunu görürüz. Nitekim bu ayetin hemen başında "O, gökleri görebildiğiniz bir direk olmaksızın yarattı" buyurulmaktadır. Oysa bugün biz göğün tepemizde duran bir çatı gibi olmadığını, orada bulunan pek çok gezegen ve yıldızın dünyamızdan binlerce kere daha büyük olduğunu ve bunlardan her birinin de kendisine uygun bir hareket içerisinde bulunduğunu biliyoruz.

Burada hemen şunu da hatırlatmamızda yarar olduğu kanaatindeyiz. Kur'an'ın böyle çıplak gözleme dayalı tasvirlerde bulunması, bazılarının iddia ettikleri gibi onun aslâ bilimsel gerçeklerden habersiz olduğu ya da onlara aykırı bilgiler verdiği anlamına gelmez. Çünkü Kur'an retori-

ğinin temel belirleyici özelliği, insan ruhunda derin bir etki uyandırarak onun dikkatini yüce yaratıcısının sonsuz bilgisine, kudretine ve azametine çekmektir. Yoksa kafa karıştırarak insanları anlamakta güçlük çekecekleri birtakım konularla uğraştırmak değildir. Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminin insanlarına dünyanın hem kendi hem de güneşin etrafında şu kadar hızla döndüğünü söylemesi, bırakın onların ruhlarında derin bir etki uyandırmayı, sadece bu konularda Hz. Peygamber ile tartışmaktan ve onu saçmalamakla suçlamaktan başka bir şeye yaramayacaktır. Çünkü dünyanın ya da güneşin döndüğü gibi iddialar, o dönemin Arap toplumu için birer safsata olarak algılanabilecek türden olup hiçbir ilmî dayanağı bulunmayan ve ispat edilmesi güç olan bilgilerdir.

Ünlü İtalyan matematikçisi ve astronomu olan Galileo'nun (1564-1642), Hz. Peygamber'den yaklaşık 10 asır sonra dünya dönüyor dediği için Engizisyon'da yargılanıp, hayatını ancak iddiasını yalanlamakla kurtardığını ve yıllarca göz hapsinde tutulduğunu[51] düşündüğümüz takdirde, yukarıda söylediklerimiz çok daha anlamlı olacaktır. Zira Galileo'nun döneminde hâlâ, "MS. 2. yüzyılda yaşamış Eski Yunanlı astronom Batlamyus'un evren kuramı geçerliydi. Bu kurama göre dünya evrenin merkezinde hareketsiz duruyor, bütün gök cisimleri de dünyanın çevresinde dolanıyordu."[52] Bu kuramın yanlışlığını ilk defa Galileo'dan bir asır önce yaşayan ünlü bir Polonyalı astronom Kopernik fark etmiş ve dünyanın hem kendi hem de güneşin etrafında döndüğünü gözlemlemiştir.[53]

Bu açıklamalardan sonra tekrar 36/Yâsîn suresinde güneşe ilişkin bir akıştan söz eden ayete dönersek, ondan en fazla güneşin kendisine ait belli bir yörüngede döndüğü sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü ayette güneşin kendisine ait bir mekânda (*mustaḳarr*= mekân, yer, mevki, mahal) aktığından söz edilmektedir. Daha sonra gelen ilk iki ayette ise, ay için belli evrelerin (*menāzil*= evreler) takdir edildiğinden ve güneşin aya yetişmesinin mümkün olmadığından ve her birinin bir yörüngede (*felek*) döndüğünden bahsedilir. Dolayısıyla bu üç ayetin her birinde hiçbir şekilde güneşin dünya etrafında döndüğünden söz edilmediği gibi, buna işaret edebilecek herhangi bir karineye de yer verilmez.

Aslında bazı bilimsel tefsir yapma gayretinde olan bilginler, *menāzil* kavramını 'yörünge' olarak yorumladıklarından Kur'an'a göre ayın da güneş gibi kendisine ait belli yörüngelerde hareket ettiği sonucunu çıkarırlar.[54] Bize göre bu yorum tümüyle yanlış olmamakla birlikte, ayetin açık anlamına uzak düşmektedir. Zira ayetin sonunda ayın hurma salkımının kuruyarak eğrilmiş dalı gibi (hilal şekline) dönüşmesinden bahsedilir. Dolayısıyla ayetin açık anlamı, yine çıplak gözleme dayalı

[51] *Temel Britannica*, İstanbul 1992, VII. 64; *Büyük Larousse*, Gelişim Yayınları, İstanbul 1986, VII. 4370.

[52] Bkz. *Temel Britannica*, VII. 64.

[53] Bkz. *age.*, XI. 7-8.

[54] Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, X. 5044-5049.

bir tasviri dile getirmektedir. Yani burada söz konusu edilen, ayın belli görüngüsel aşamalardan geçerek hilal şekline dönüşmesidir.[55]

Gerçekte ise ayın bu görüngüsel aşamaları ya da değişik evreleri (*phases*), dünya etrafındaki hareketinden kaynaklanmaktadır. Ay dünya etrafındaki yörüngesinde dönerken, yeryüzünde bulunan bir gözlemci onu şekil değiştiriyormuş gibi algılar. O bir hilal şeklindeyken çember şekline ve tekrar hilal şekline dönüverir. Dolayısıyla onun şekli günden güne değişir. Çünkü gözlemci, ay, dünya etrafında dönerken onun güneş ışığı alan yüzeyinin farklı kısımlarını görür. İşte bu farklı görüntüler ayın evreleri (*phases*)[56] olarak bilinir. Ay bu evrelerin hepsini, bir kavuşum ayında (*synodical month*) tamamlar. Ayın dört evresi vardır: Yeni ay, ilk çeyrek, dolunay ve son çeyrek. Ay, dünya ile güneş arasında iken onun güneş ışığını alan yüzeyi dünyaya perdelidir. Astronomlar bu karanlık evreye, yeni ay derler. Yeni aydan bir sonraki gece, ayın doğu ucunda ince bir ışık hilali görülür. Ayın, dünyaya dönük olan yüzeyinin geri kalan kısmı ise dünyadan aya yansıyan güneş ışığı sayesinde belli belirsiz seçilebilir. Bu bakımdan yeryüzündeki bir gözlemci, ara çizgi (terminator), yani aydınlık yüzey ile karanlık yüzey arasındaki hat batıya doğru kaydığı için her gece daha fazla aydınlık yüzey görebilir. Yaklaşık bir yedi gün sonra bu gözlemci, dolunayın yarısını görebilir. Genellikle bu yarım ay olarak isimlendirilir. Ancak bu evre, bir kavuşum ayı süresinin ilk çeyreğinde oluştuğu için, ilk çeyrek olarak bilinir. Yaklaşık bir yedi gün sonra ay, dünyanın güneşe karşı bakan tarafındadır. Artık ayın aydınlık yüzeyinin tamamı görülebilir. Bu evre, dolunay olarak isimlendirilir. Söz konusu gözlemci, bu dolunaydan yaklaşık bir yedi gün sonra tekrar yarım ay evresini gözlemler. Bu evre son çeyrek ya da dörtte üçlük kısımdır. Bir yedi gün sonra ise ay, tekrar dünya ile güneş arasındadır. Artık yeni bir ay daha başlamıştır.[57]

Tekrar konunun Kur'an'daki seyrine dönecek olursak bu her iki gezegenin döndüğü fikri, yukarıda zikrettiğimiz ayetten bir sonraki ayetin sonunda yer alan "her biri bir yörüngede yüzer" (*ve kullun fî felekin yesbehûn*) ifadesinde daha açık olarak dile getirilmektedir. Ancak bu ifade de bile normalde çıplak gözleme dayalı bir bilginin o dönemin insanlarının dikkatine Kur'an'ın kendisine mahsus retoriği çerçevesinde sunulduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim Taberî'nin Katâde'den yaptığı nakilde bunların her birisinin "gök feleğinde aktığı"[58], İbn Abbâs'tan yapılan nakilde ise dönerek yüzdükleri ya da bir yöne doğru aktıkları (*yecrûn*)[59] ifade edilmektedir. O dönemin astronomik bilgileri çerçevesinde, ne İbn Abbâs'ın ne de Katâde'nin ayın hem kendi etra-

[55] Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, X. 441.
[56] Bize göre Kur'an'da geçen *menâzil* kavramının bu duruma işaret etme ihtimali yüksektir.
[57] Bkz. http://www.nasa.gov/worldbook/moon_worldbook.html, 05/12/2005, saat: 17:52.
[58] Taberî, *age.*, X. 443-444.
[59] *Age.*, X. 444.

fında hem de başka bir yörüngede döndüğünü söylemesi mümkündü. Onlar sadece ay ve diğer gezegenlerin gök feleğinde belli bir yöne doğru âdeta aktıklarını düşünüyorlardı. Örneğin İbn Abbâs, güneş ve ayın etrafında döndükleri feleği, ip eğirmede kullanılan iğ mihverine benzetmektedir.[60] Elbette o, kendi döneminin astronomik verileri ölçeğinde bunların aynı zamanda bizzat iğ mihveri gibi kendi eksenleri etrafında süratle döndüklerini söyleyemezdi. Dolayısıyla Kur'an'ın, bu tür tasvirleri yaparken son derece yoruma müsait kavramlar kullandığından, her toplumun kendi dönemindeki bilimsel anlayış düzeyine uygun açıklamalarda bulunmasına imkân tanımış olduğunu görüyoruz.

Bu bağlamda bizim için şaşırtıcı olan, Useymin'in günümüzde astronominin vardığı ilmî seviyeyi hiç dikkate almadan doğrudan seleflerinin görüşlerine itibar etmesi ve onların dışında bir hakikatin olabileceğine ihtimal vermemesidir. Oysa bizim, Kur'an'ın bunları söylerken aynı zamanda kozmik bir hâdisenin bilimsel açıklamalarını yaptığını söylememiz, konuyla ilgili diğer pek çok ayeti aynı bilimsellik çerçevesine almamızı gerektirecektir. Bu ise bizi Kur'an'ın aslâ hedeflemediği bir yöne çekecek ve günümüz bilimiyle çatışan çok garip sonuçlara ulaştıracaktır. Mesela daha önce de zikrettiğimiz, 21/Enbiyâ suresinin 32. ayetinde göğün Allah tarafından "korunmuş bir tavan" gibi yapıldığının ifade edildiğini gösteren örneği göz önüne alalım. Elbette her kim başını göğe kaldırırsa onu üstünde sapasağlam duran bir tavan gibi algılayacak ve bu muhteşem manzara karşısında hayranlığını gizleyemeyecektir. Ne var ki göğü süsleyen bu gezegen ve yıldızların bazılarının dünyadan binlerce, diğer bazılarının ise yüz binlerce kez daha büyük olduğunu düşünürsek aslında ortalıkta bir tavandan söz etmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'an'daki bu tür ifadelerin insanın dikkatini yüce yaratıcının eşsiz kudretine dikkat çekmek için kullanılan benzetmeler olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden onları bilimsel bir çerçeveden ziyade Kur'an retoriğinin temel belirleyici özelliği açısından değerlendirmemiz daha doğru olacaktır.

Nihayet, Useymin güneşin arşın altında secde ettiğine dair bir rivayetten söz eder. Useymin'in astronomik bir konuda böyle bir rivayeti referans alarak fetva vermesi tutarsızdır. Çünkü bu tamamen gözleme dayalı bir konudur. Gözlem ve müşahedenin verdiği açık bilgiler dururken hangi bağlamda ve ne maksatla söylendiği açık olmayan bir hadisi referans göstermek her şeyden önce Kur'an'ın ruhuna aykırıdır. Gerçekten de *arş* kavramı Kur'an'da mahiyeti açık olarak zikredilmeyen müteşabih kavramlardan biri olarak zikredilmektedir.[61] Dolayısıyla onu belli bir mekânda ve belli bir şekilde tasvir edebilmemiz için ilmî ve dinî bir kanıta sahip değiliz. Bu açıdan biz bu konuyla ilgili olarak Gazâlî'nin Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefat ettiği günde gü-

[60] *Age.*, X. 443.

[61] Arşın mahiyeti hakkındaki tartışmalar için bkz. Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, XXII. 6-8.

neş tutulmasıyla ilgili bir rivayet hakkında yaptığı yorumları aktarmamızın yararlı olacağı kanaatindeyiz. "Hz. Peygamber'in şu mânâda bir sözü vardır: 'Güneş ile ay Allahın ayetlerinden (alametlerinden) iki ayettir. Bir kimsenin ne ölümü ne de yaşaması için tutulmazlar. Böyle bir şey gördüğünüz vakit Allah'ı anmaya ve namaza koşunuz.'"[62] Bu hadiste güneş ile ayın seyrini, onların belli durumlarda içtima ettiklerini yahut karşılaştıklarını tarif eden hesap ilmini inkâra sebep olacak bir şey yoktur. Bu hadisi şerifin sonu olarak gösterilen 'Ancak Allah bir şeye tecelli ettiği zaman o şey hudua (baş eğmek demek) varır,' cümlesi 'sahih' denilen muteber hadis kitaplarında yoktur.[63] Gazâlî bu tür ifadelerin riyaziyatın (*matematik ilminin*) afeti olduğunu düşünür.[64]

Sonuç

Konunun başından itibaren takip ettiğimiz seyrini dikkate aldığımızda, kısaca şu sonuçla karşılaşmaktayız. Kur'an-ı Kerim'in kozmik hâdiselere işaret ederken gözettiği birincil hedefi, ne astronomik ne de diğer herhangi bir bilimsel tespitte bulunup insanları bu konuda bilgilendirmektir. Dolayısıyla onun bu tür ifadelerinden hareketle bilimsel bir sonuç çıkarmak aslâ doğru olmadığı gibi, Gazâlî'nin de işaret ettiği üzere bu, İslam'ın gözettiği hedefler açısında da son derece tehlikeli ve zararlı bir şeydir.

Bu çerçevede dikkatimizi çeken en önemli husus, Allah'ın Kur'an'da kullarına hitap ederken Kendi zatına özgü bir dili değil, aksine tamamen kullarının kavram dünyasına uygun bir dili kullandığıdır. O daima kullarının idrak sınırları içerisinde hitap etmekte, iletmek istediği mesajlarını bu çerçevede oluşan bir kelime örgüsü ve cümle yapısıyla aktarmaktadır. Eğer O, Kendi zatına özgü bir dil kullanmış olsaydı, kozmik hâdiselerin veya diğer herhangi bir bilimsel olgunun mahiyetine uygun doğru, açık, ayrıntılı ve gerçek bilgiler verirdi. Fakat yukarıda da temas ettiğimiz gibi bu, o dönemin insanlarının kavram dünyasını dikkate aldığımızda, Kur'an'ın birincil hedefi açısından pek de hikmete uygun bir şey olmazdı. Nitekim Şâtıbî (ö. 754/1353) de bu hususu açık bir şekilde dile getirmiştir: "Kur'an ümmi olan Araplara hitap etmiştir. Araplar ise ilmu'n-nucûm, ilmu't-tarîh, ilmu'l-envâ', ilmu't-tıb ve darbu'l-emsâl gibi ilimleri biliyorlardı. Kur'an'ın onların bildiği bu ilimlerin dışında bir bilgi içermesi mümkün değildir."[65]

[62] Bu hadis için bkz. Muslim, *eş-Şaḥîḥ*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, I. 623.

[63] Bkz. *el-Munkizu min ad-Dalâl*, s. 31-32.

[64] A.g.y.

[65] Bkz. İsmail Çalışkan, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi -Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-" *CÜİFD*, VII/2 (2003), s. 243; krş. Ebû İshâk eş-Şatıbî, *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'd-dîn*, şerh. Abdullah Draz, Mısır t.y., II. 69-78. Kasımî de bu konuda Şâtıbî gibi düşünmekte ve Kur'an'ın Arapların akîde ve inançlarını gözettiğine dikkat çekmektedir. Ona göre de Kur'an'ın eski ve yenilerin tabiat ilimlerini, prensiplerini içine aldığı görüşü yanlıştır. Çünkü sahabe, tâbiîn ve onları takip eden nesillerden böyle bir düşünce aktarılmamıştır. Bkz. Cemâleddin el-Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, çev. Sezai Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 87-88.

Sonuç olarak biz, Kur'an'ın bütün anlatımlarını onun kendisine özgü o eşsiz retoriğinin birincil hedefleri açısında değerlendirmemiz, gereğinden fazla bir gayretkeşlik içerisine girerek onu günümüz bilimine meydan okuyan bir kitapmış gibi takdim etmememiz gerektiği kanaatindeyiz. Dolayısıyla bu hususun Kur'an'a dayalı bilimsel tefsir çalışmaları yapılırken de dikkate alınmasının yararlı olacağını düşünüyoruz. Kur'an kendi ifadesiyle "...Gönüllerde olan (hastalıklara) bir şifa, müminler için bir rahmet ve hidayet rehberi"dir.[66] Bu bakımdan biz, onun asıl mucizevi yönünü, gönüllere tesir eden ve aşılamayan o eşsiz retoriğinde aramak gerektiği kanaatindeyiz.

[66] 10/Yûnus, 57.

islâmiyât 10 (2007), sayı 1, s. 117-138

İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik

MUSTAFA ÖZTÜRK
DOÇ.DR., ÇUKUROVA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Giriş

Mealcilik, kendine has lehçesiyle Türkiye'de temayüz etmiş bir dinî söylem tarzıdır. Esasen bu söylem, iki yüz yıllık bir geçmişe ve hatırı sayılır bir birikime sahip İslamcılık ideolojisi içindeki neo-selefî damarın ekstrem bir formu olarak değerlendirilebilir. Ancak, burada ivedilikle belirtmeliyiz ki 'Mealci' ve/veya 'Mealcilik' nitelendirmesi, İslam mezhepler tarihi kaynaklarında geçen birçok isim ve sıfatta olduğu gibi, muhaliflerce üretilmiştir. Başlangıçta menfi tedailere sahip olan mealcilik sözcüğündeki pejoratiflik zaman içerisinde yumuşamaya başlamış ve sonunda Nakşibendilik, Nurculuk, Süleymancılık gibi oldukça alışıldık bir çağrışım kazanmıştır.

Bu çalışmaya konu olan söylemi, Kur'ancı-Mealci şeklinde nitelendirmek belki daha doğrudur. Çün-

kü kendilerine Mealci diye işaret edilen insanlar, bidayette salt meal okumak gibi bir düşünceyle yola çıkmamışlardı. Bu sebeple, en azından başlangıç itibarıyla Mealci diye tesmiye edilmeleri doğru değildi. Mealci diye anılan insanların bidayetteki amacı, metin-merkezci bir anlayıştan hareketle Kur'an'ı bizzat Kur'an'dan anlamaktı. Ancak bu yola baş koyan birçok insanın Arapça bilmemesi, Kur'an'ı kendi dilinden anlamayı imkânsız kılıyordu. Kısa sürede Arapça öğrenmek de pek mümkün gözükmüyordu. İşte bu nakisa, her nasılsa anlamın salt metinde içkinliğine inanmış olan Kur'ancı zevatın zorunlu olarak meallere yönelmesi sonucunu doğurdu. Bu evrede meallerin ne tür illetlerle malul olduğu da muhtemelen pek bilinmiyordu.[1]

Derken, muhalif çevrelerden şöyle bir eleştiri geldi: Kur'ancılar her ne kadar Kur'an'a dönmek ve böylece İslam'ı asıl kaynağından anlamak gerektiği fikrini savunsalar da gerçekte okudukları Kur'an değil, onun Türkçe mealidir. Kaldı ki meal, terimsel olarak anlamın eksik aktarılması demektir. Dolayısıyla Kur'an'a dönüş adına esas ittihaz edilen şey, bizatihi Kur'an ya da Allah'ın muradı olmaktan öte insanların akli yetileri, ilmî birikimleri nispetinde ve aynı zamanda mezhebî ön kabulleri paralelinde Kur'an'dan istihraç ettikleri/edebildikleri mânâlardan ibarettir. Hülasa, her meal aslında bir yorumdur.

Doğrusu, muhalif çevrelerin bu eleştirisi çok haklıydı. Gerçi her mealin bir yorum olduğu gerçeği Kur'ancı-Mealci zevat tarafından da muhtemelen fark edilmişti; fakat bizzat kendi sözleriyle de sabit olduğu üzere, Kur'an'ı mealler vasıtasıyla anlamaya çalışmak en azından başlangıçta Arapça bilmemekten kaynaklanan bir mecburiyetti.

Kur'ancı-Mealci Söylemin Tarihçesi

Kur'ancı-Mealci söylemin kendini fark ettirmesi 1970'li yılların ortalarına rastlar. Ancak söylemin bu tarihten önce bir teşekkül ve/veya bir tür mayalanma evresinden geçtiği söylenebilir. Şöyle ki 1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'de milliyetçi, mukaddesatçı ve aynı zamanda devletçi İslam anlayışından kendini ayrıştırmaya çalışan tenkitçi, reddiyeci ve hatta devrimci olma isteğine sahip bir Müslüman kimliğin inşasına yönelik çabalar zuhur etti. Yine aynı yıllardan itibaren Türkiye ve Orta Doğu'daki sosyalist hareketlerin gelişimine paralel olarak Seyyid Kutub ve Mustafa Sıbai gibi çağdaş Müslüman düşünürlere ait muhtelif kitapların Türkçeye tercüme edilmesi, söz konusu çabalara hız ve heyecan kazandırdı.[2] Bu arada Türkiye'deki birçok Müslüman da gerek İslam noktai nazarından devlet, sosyal adalet, sosyalizm, kapitalizm gibi ko-

[1] Osman Kayaer, "İslami Uyanış ve Mealcilik", (yayımlanmamış makale), s. 2.

[2] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yücel Bulut, "İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", [*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, cilt: 6, cilt editörü: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2004 içinde], s. 915-921. Bu eser daha sonraki atıflarda kısaca "İslâmcılık" olarak zikredilecektir.

nuları gerekse İslam'ın bütün bu konulara dair söyleyecek sözü bulunduğunu anılan kitaplar sayesinde öğrendi.

1960'tan sonra Türkiye'de bütün siyasi yönelimleri az çok besleyen göreli özgürlük ortamında muhtelif eserleri Türkçeye tercüme edilen çağdaş Müslüman düşünürler arasında özellikle Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-kur'ân* tefsiri (çev. Bekir Karlığa vd., Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1968-1977) ile *Yoldaki İşaretler* (çev. Abdülkadir Şener, Hilal Yayınları, Ankara 1966) eseri, başlangıçta milliyetçi-muhafazakâr-mukaddesatçı gelenekten beslenmiş olmakla birlikte[3] zaman içerisinde daha saf, daha rafine bir İslam arayışına koyulan ve bu arayışın sonunda İslam'ın ana kaynağına dönüş fikrine vasıl olan Kur'ancı-Mealci zihniyetin o günkü taleplerini büyük ölçüde karşılamıştır. Bu dönemdeki tecrübeler Kur'ancılığın meşhur aksiyonerlerinden biri olan Kemal Kelleci tarafından şöyle özetlenmiştir:

> O zamanlar Elmalılı'yı anlayabilecek birikimde kimse yoktu. Konyalı Mehmet Vehbi Efendi'nin tefsiri de oldukça ağırdı. Biz baktık Türkçe tefsirlerden olan Elmalılı'yı, Vehbi Efendi'yi anlayamıyoruz, bunun üzerine Kur'an'ı anlamak için bir arayışa girdik. İsmail Hakkı Şengüler ve Bekir Karlığa ile tanıştım o zamanlar. Onlar Seyyid Kutub'un *Fî Zilâl*'ini tercüme ettiler. Baktı ki bu tefsir diğerleri gibi değil; anlaşılıyor. Bayram ettik. Kutub'u okuyunca Kur'an beni çarptı. Artık Kur'an'ı anlamada çok önemli bir kaynak daha vardı elimizde.
>
> Bu dönemde, *Fî Zilâl*'i okurken mealleri beni çarpıyordu. Mealleri çok net anlaşılıyordu. Ben mealleri defterlere yazıyordum ve bu mealler üzerinde çalışmalar yapıyordum.[4]

Bu sözler, hem Kur'ancılığın erken döneminde Seyyid Kutub'un müstesna bir yere sahip olduğunu işaretlemekte hem de o dönemde Kur'an'ı mealler vasıtasıyla anlamaya çalışmanın Arapça bilmemekten, dolayısıyla İslami ıstılahata vukufiyetsizlikten mütevellit bir mecburiyet olduğuna tanıklık etmektedir. Bu noktada, Arapça konusundaki nakisanın Kur'ancı-Mealci söylemin sonraki evrelerinde, diğer bir deyişle,

[3] İlk kuşak Kur'ancılar, İslamcılığın gerek kendisini gerekse taleplerini siyasi bir dille anlatmaktan imtina ettiği dönemlerdeki bir dizi ideolojik uğraktan geçmiştir. Daha açıkçası bu kuşak, İslam'ı milliyetçi-muhafazakâr söylemle birleştiren Necip Fazıl Kısakürek ve *Büyük Doğu Dergisi*, "Müslüman Anadolu sosyalizmi" ve "Anadolu İslam sosyalizmi" gibi ilginç kavramlaştırmalarıyla tanınan Nurettin Topçu ve *Hareket Dergisi*, İslam medeniyetini tüm veçheleriyle yeniden ihya etmeyi amaçlayan Sezai Karakoç ve *Diriliş Dergisi* gibi mukaddesatçı-muhafazakâr İslam anlayışını benimsemiş mekteplerde yetişmiştir.

[4] Kemal Kelleci, "Kur'an'a Adanmış Bir Ömür" Başlıklı Söyleşi, *İslâmiyât-Kitâbiyât Bülten*, sayı: 16, Temmuz-Eylül 2005, s. 7. Seyyid Kutub'un gerek hadis ilmindeki bilgisinin yetersizliği, gerek zayıf ve uydurma rivayetlere karşı hassasiyeti, gerekse eserin yarısının hapishane ortamında yazılması sırasında hadis kaynaklarına başvurma imkânının bulunmaması gibi sebeplerle *Fî Zilâl*'de Kur'an'ın Sünnet'le tefsirine çok az yer verilmiş, işârî-tasavvufi yorumlara ise hiç değinilmemiştir. Bu itibarla *Fî Zilâl* tefsiri Kur'an'ı Kur'an'la yorumlama çabasının bir ürünü olarak nitelendirilebilir ve erken dönem Kur'ancı-Mealci zihniyetin beğenisini özellikle bu vasfıyla kazanmış olabilir.

merkezden (Ankara'dan) taşraya yayıldığı dönemlerde de kayda değer bir problem olarak varlığını muhafaza ettiği söylenebilir. Ayrıca, söylemin genelde İslam ilim ve kültür geleneğine, özelde de klasik kaynaklara yönelik eleştirel tavrını, bir yönüyle, Arapça bilmemekten kaynaklanan kifayetsizliği ön plana çıkarmama, diğer yönüyle de kolaycılığa kaçma çabası olarak teşhis etmek de mümkündür.

Kur'ancı-Mealci söylem, 1970'li yıllarda umumiyetle sosyal bilimlere yatkınlığıyla temayüz eden entelektüel bir genç kuşak tarafından gündeme taşındı. İllegal örgütlenme fikrine karşı çıkan ve söylemlerini açıkça dile getirmeyi ilke edinen bu gençler, herhangi bir lidere bağlanmak yahut bir cemaat bünyesinde yer almak yerine bireyselliği, kişiye referans vermek yerine metne atıfta bulunmayı yeğlediler.[5] Yeri geldiğinde etraflıca ele alınacağı üzere, salt Kur'an'a dönüş fikrini savundular. Bu bağlamda Kur'an dışındaki dinî kaynakların otoritesi reddedildi. Hemen her İslamcının diline pelesenk olmuş 'öze dönüş' söylemine kayda değer bir sistematik kazandırma çabasının öznesi olan bu gençler, geleneğin moderniteye yenik düşmesinin acısıyla yeni bir iktidarı gelenekle savaşarak arıyorlardı. Bu anlamda politiktiler ve İslam dünyasındaki radikal çıkışlara da sempatiyle yaklaşıyorlardı. Ancak her türlü hiyerarşiyi, örgütsel ilişkiyi reddeden, kişiye değil, metne referans veren tutumları onları politik değil kültürel, cemaatçi değil bireyci bir İslam anlayışına sevk etti.[6]

1979'da gerçekleşen İran İslam Devrimi katı Sünni mezhepçiliği kısmen gözden düşürmek suretiyle Kur'ancı-Mealci söylemin etki alanını genişletti. Kur'ancılar İran'dan esen devrim rüzgârını da arkalarına alarak geleneksel Sünni-İslami anlayışları tasfiye edici görüş ve düşüncelerini daha kolay anlatma imkânına kavuştular. Bu arada Yaşar Kaplan da Kur'ancı-Mealci saflara katıldı. Yaklaşık bir yıl süren bu beraberlik sırasında *Aylık Dergi*'de Kur'ancı-Mealci görüşleri yansıtan yazılar yayımlandı.[7]

12 Eylül 1980'deki askerî darbeyi izleyen süreçte farklı İslamcı kesimler bir taraftan kamusal alana nüfuz ettiler, diğer taraftan da bu alanda üretilen değerlerden etkilenerek kayda değer bir değişim/dönüşüm geçirdiler. Bu süreçte genç kuşak entelektüel Müslümanlar modern dünyada tartışılan sivil toplum, demokrasi, insan hakları, özgürlük, çoğulculuk gibi birçok konuyu ülke gündemine taşıdılar. Ancak bu dönemde Kur'ancı-Mealci söylemden pek ses çıkmadı. Derken, 1986 Haziran ayında yayım hayatına başlayan ve yayım politikasını "sanatı düşünceden, şiiri denemeden, akademik perspektifi insani duyarlıktan ayırmaksızın her alanda çalışmaya yer vermek"[8] şeklinde belirleyen

[5] Mealci söyleme göre bu özellikler Kur'an'ın hedeflediği insan tipine aittir. Bkz. Süleyman Kalkan, "Kur'an'ın Hedeflediği İnsan", *Kalem*, sayı: 2, Şubat-1988, s. 1.

[6] Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, Metis Yayınları, İstanbul 1990, s. 201-202.

[7] Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 203.

[8] Metin Mengüşoğlu, "Kelime'nin İkinci Üç Ayı", *Kelime*, sayı: 7, Aralık-1986, s. 5.

Kelime Dergisi'nin hemen her sayısında Kur'ancı söylemin tezleriyle örtüşen bir dizi makale yayımlandı.

Bu makalelerde savunulan görüşlerle ilgili birkaç örnek kabilinden zikretmek gerekirse, anılan derginin ilk sayısında Hikmet Zeyveli'nin Ebu Kevser müstear ismiyle yayımladığı, "Hz. Peygamber [s.a.]'in Ümmetine Bıraktığı Rehber Ne İdi?" başlıklı makalede 'Sekaleyn Hadisi' incelenmiş ve sonuçta Hz. Ömer ve Hz. Âişe'den nakledilen, "Bize Allah'ın kitabı yeter!", "Size Kur'an yeter!" gibi sözlere de atıf yapılarak Hz. Peygamber'in ümmete sadece Kur'an'ı bıraktığı ifade edilmiştir.[9] Yine Zeyveli'ye ait diğer bazı makalelerde de siret ve hadis edebiyatı sorgulanmıştır. Mesela, "Râmûz el-Ehâdîs'in Tenkidi" başlıklı makalede bahse konu olan eser, hadis istismarının en açık belgesi olarak nitelendirilmiş ve bu bağlamda *Râmûz el-Ehâdîs*'in Hz. Peygamber'e iftiralarla dolu olduğu, kaynaklarının muteber olmadığı ve çevirisinde de çok ciddi tahrifler bulunduğu –ki bu değerlendirmeler bizce de doğrudur– belirtilmek suretiyle hadis ve rivayet kültürüne karşı ciddi bir mesafe bilinci oluşturmak gerektiğine işaret edilmiştir.[10] Zeyveli bir diğer makalesinde de rivayet malzemesindeki zaafların tespitiyle ilgili olarak şunları kaydetmiştir:

> Siret malzemesindeki zaafların tespitinde birinci kriterimiz –her zaman ve her konuda olduğu gibi– Kur'an'dır. Yukarıda değindiğimiz gibi siretin postulalarını Kur'an'da aramak zorundayız. Zira Kur'an yegâne 'Korunmuş' kitaptır. İkinci kriterimiz ise akıl ve muhakememiz olacaktır. Çelişkili anlatımlarda tercih yapmada –birinci kriterde bir açıklama bulunmaması halinde– akıl ve muhakemenin ölçü olması kaçınılmazdır. Bu ikinci kriter 'tevatür'ün olmadığı ve Kur'an'da bulunmayan her husus için geçerliliğini muhafaza eder.[11]

Zeyveli siret ve hadis tenkidi bağlamında her ne kadar Kur'an ve akıl kriterlerine vurgu yapmış olsa da, Hz. Peygamber'in güzel örnekliğinden, siret ve sünnetinden müstağni kalınamayacağını belirtmeyi de ihmal etmemiştir.[12] Bu noktada Zeyveli'nin Kur'ancı-Mealci söyleme oldukça yakın bir çizgide durduğunu söylemek mümkün olmakla birlikte, gelenekten kopmadığını da belirtmemiz gerekir. Nitekim onun "geleneğe ciddi bir mesafe koymak ama aidiyet bağını koparmamak" şeklinde nitelendirilebilecek tavrını, ilmî ve ciddi bir üslubun hâkim olduğu makalelerinde kaynak gösterdiği metinlerden de anlamak mümkündür.

Kelime Dergisi'nin hemen her sayısında Muhammed Esed'in meal-tefsirinden tercüme edilen muhtelif metinler de yayımlanmıştır.[13] Kahir ek-

[9] Ebu Kevser, "Hz. Peygamber [s.a.]'in Ümmetine Bıraktığı Rehber Ne İdi?", *Kelime*, sayı:1, Haziran-1986, s. 21.

[10] Hikmet Zeyveli, "Râmûz el-Ehâdîs'in Tenkidi", *Kelime*, sayı: 2, Temmuz-1986, s. 32-46.

[11] Hikmet Zeyveli, "Sîret Malzemesindeki Bazı Zaaflar", *Kelime*, sayı: 4, Eylül-1986, s. 36.

[12] Ebu Kevser, "Hz. Peygamber [s.a.]'in Ümmetine Bıraktığı Rehber Ne İdi?", *Kelime*, s. 27.

[13] Bkz. Muhammed Esed, "Kur'an'da Sembolizm ve Mecaz", çev. Hikmet Zeyveli, *Kelime*, sayı: 1, Haziran-1986, s. 39-43; "Muqatta'ât", çev. Hikmet Zeyveli, *Kelime*, sayı: 2, Temmuz-1986,

seriyeti Hikmet Zeyveli ve M. Ali Baltaşı'na ait bu çeviriler sayesinde birçok insan Esed'in yorumlarından istifade etme imkânına kavuşmuştur. Ancak Esed'in hâkim geleneğe aykırı birçok görüşü dergi çevresinde beğeniyle karşılanmış olmakla birlikte, kimi ayetlere ilişkin yorumları, "Hoş olmayan bu şeyler inşallah bu sayıda son bulur," ifadesiyle başlayan tenkit yazısında da belirtildiği üzere, kimilerince istikrahla karşılanmıştır.[14] Bu ve benzeri eleştirilere rağmen Esed'in 80'li yıllarda Kur'ancı söyleme çok büyük bir heyecan verdiği müsellemdir. Hatta denebilir ki Kur'ancılar birçok ayetin geleneksel yorumunu Esed'in kısmen Mutezile, kısmen Hint İslam modernizmi, kısmen de Menar ekolüne dayanan eklektik tefsir anlayışından ilham alarak tahlil ve tenkit etmişlerdir.

Kur'ancı-Mealci söylem, 1988 Ocak ayında yayım hayatına başlayan *Kalem Dergisi*'yle birlikte yeniden gündeme geldi. M. Ali Baltaşı, Mehmet Y. Soyalan, Mehmet A. Ersin, Süleyman Kalkan gibi ünlü mealcilere ait yazıları ihtiva eden bu dergi, gerçek anlamda ilk Kur'ancı-Mealci dergi olarak nitelendirilebilir. Anılan yazarlar entelektüel kimlikleri gereği 80'li yılların tartışma gündeminde yer alan demokrasi, insan hakları, çoğulculuk gibi konulardan pekâlâ haberdar olsalar da, dergide bu konulara değinmekten imtina etmişlerdir. Yine 80'li yılların gündemindeki başörtüsü, intifada gibi konular hakkında da yazıp çizmemişlerdir. Derginin tüm sayılarında ağırlıklı olarak Kur'an'ı anlamak ve Kur'an'a dönmek fikrini salık veren makaleler yayımlanmıştır. Bunun yanında, ilk Mekki dönemde nazil olan bazı sureler üzerine meal-tefsir çalışmaları ile din, şefaat, rızık, ilim gibi muhtelif Kur'an kavramlarının semantik tahlilini içeren yazılara yer verilmiştir. Bütün bu yazılarda bilhassa Sünni gelenekteki yaygın ve yerleşik görüşler kıyasıya eleştirilmiştir.

Söylemek istediği şeyin aktüel tartışmaların çok uzağında kalmasından dolayı *Kalem*, –yazarları tarafından da ifade edildiği üzere– marjinal bir dergi olarak kalmıştır. Hemen her satırında 'Kur'ani' kelimesinin geçtiği yazıların kahir ekseriyetinde hep aynı şeylerin söylenmesinden dolayı da uzun soluklu olamamıştır. İlk sayısı Ocak 88'de yayımlanan derginin yayın hayatı, Ağustos-Aralık 89 tarihli son sayısında yer alan değerlendirme yazısındaki, "...yeni dönem için *Kalem* size herhangi bir taahhütte bulunmuyor. Ama söyleyecek sözü ve bu sözleri söyleyecek gücü olduğu zaman yine çıkacaktır. III. yayın döneminde buluşabilmek ümidiyle Allah'a emanet olun." ifadeleriyle son bulmuş ve muhtemelen söyleyecek sözü olmadığı/kalmadığı için tarihe mal olmuştur.

s. 21-22; "Necm Suresinin İlk 18 Ayetlerinin Meal ve Tefsiri", çev. M. Ali Baltaşı, *Kelime*, sayı: 4, Eylül-1986, s. 23-25; "Nur Suresinin Üçüncü Ayeti ve Yorumu", çev. M. Ali Baltaşı, *Kelime*, sayı: 6, Kasım-1986, s. 43; "Maide 33 ve 34'üncü Ayetlerin Meal ve Yorumu", çev. M. Ali Baltaşı, *Kelime*, sayı: 7, Aralık-1986, s. 33-34; "The Message Of The Qur'an" [Önsöz], çev. Ahmet Ertürk, *Kelime*, sayı: 10, Mart-1987, s. 46-54.

[14] Bkz. Muhammed Esed, "Maide 33 ve 34'üncü Ayetlerin Meal ve Yorumu", çev. M. Ali Baltaşı, *Kelime*, sayı: 7, Aralık 1986, s. 33-34 ve editörün sayfa 35-36'daki tenkit yazısı.

Daha önce de işaret edildiği gibi, *Kalem*, kendine biçtiği rol gereği sürekli olarak dindeki asıl ve tek kaynağın Kur'an'dan ibaret olduğu, bu yüzden mutlaka Kur'an'a dönülmesi ve dinî alanla ilgili her şeyin Kur'an'la sağlamasının yapılması gerektiği gibi konular üzerinde durulmuştur. Dergide Müslümanların güncel sorunlarına niçin değinilmediği meselesine gelince, bu konudaki en temel sebep, başörtüsü sorununa atfen şöyle izah edilmiştir:

> İslami gerekliliklerin anlaşılabilmesi ve yaşanabilmesi yolunda bugüne değin oldukça yaya kalmış bir toplumda, lâ ilâhe illallah'ın Kur'ani anlamının anlaşılmadığı, Kur'an'ın temel öğretisinin, sunduğu yaşam tarzının ve mücadele metodunun anlaşılmadığı bir toplumda, Kur'an'da rasullerin örnekliğinde bir temel olarak görülmemiş bir konunun bir mücadele odağı haline gelmesinin yanlış olduğu kanaatindeydik.[15]

Bu gerekçelendirmenin şerhi şudur: Kur'an merkezli tevhid inancının sağlam bir şekilde inşa edilmediği bir toplumsal vasatta Müslümanların güncel sorunları üzerine konuşmak nafile bir uğraştır. Çünkü tevhid için verilmemiş bir mücadelenin onun gereklerinden biri için verilmesi anlamsız ve faydasızdır. Kaldı ki günübirlik problemlerin bir araya getirdiği kalabalıkların sağlıklı bir yapı ortaya çıkardıkları görülmemiştir. Bu nedenle, insanlarımızın öncelikle Kur'an'ın istediği şekilde düşünüp Kur'an'ın istediği bir hayata talip olmaları gerekir. Tepkilerden oluşmuş bir din ve dolayısıyla tepkiler üzerine kurulmuş bir hayat, Müslümanlarla birlikte olup Kur'an/İslam adına kalıcı işler (salihat) yapma yolunda bize gerçek anlamda bir yarar sağlamaz.[16]

Ayakları yere basmadığından dolayıdır ki geçen zaman içerisinde hiçbir gelecek vaat etmediği anlaşılan bu fikriyatın esin kaynağı muhtemelen Seyyid Kutub'tur. Zira Kutub'un Kur'an ve İslam anlayışına göre de çağdaş toplumsal düzen, düpedüz cahiliye düzeni olduğu için, Müslüman araştırmacıların faiz, sigorta, nüfus planlaması gibi güncel sorunlarla uğraşmaları ve bütün bu sorunlara ilişkin fetva taleplerini karşılamaya çalışmaları abesle iştigaldir. Bugün yapılması gereken iş, toplumun güncel sorunlarına nasslardan çözümler üretmek değil, nasslardaki hükümlerin tam anlamıyla uygulanabileceği bir toplum inşa etmektir.[17]

Söylemin Temel İddiaları

Kur'ancı-Mealci söyleme göre İslam onca çeşnisine rağmen tek hakikatlidir ve bu hakikatin yegâne kaynağı da Kur'an'dır. Bu temel kabulden iki önemli sonuç tevlit etmektedir. İlki, İslam'da Kur'an'dan başka bir kaynak kabul etmemek; ikincisi de ilkinin muktezası olarak İs-

lam'ın on beş asırlık ilmî ve kültürel birikimini ya da kısaca geleneği reddedip salt Kur'an metniyle yetinmek. Bu görüş *Kalem*'de yayımlanan bir makalede şöyle formüle edilmiştir:

> Bir yanda modernizmin diğer yanda tarih ve geleneğin getirdiği akıl ve yaşam karışıklığı içinde vahyin pırıltısını görebilen bir avuç insanın yapabileceği şey, din adına ve fakat Kur'an'a dayanmayan her şeyi inkâr edip yeniden ve Kur'an'dan başlamak olacaktır.[18]

İslam'ın tek kaynaklı bir din olduğunu söylemek, "Kur'an'da Müslümanlar için gerekli olan her şey vardır; dolayısıyla Kur'an dışındaki her şey zaittir," demekle eşdeğerdir. Ancak Mealci söylemin "Kur'an'da her şey vardır" iddiası, mutasavvıfların ve bilhassa ilmî/bilimselci tefsir meraklılarının Kur'an'da var olduğuna inandıkları 'her şey'den çok farklıdır. Şöyle ki, Mealci söyleme göre Kur'an'da her şeyin mevcut olması, Müslümanların sağlıklı bir dinî-ahlaki kimlik oluşturmak için ihtiyaç duydukları şeylerden ibarettir. Bu itibarla, Hz. Musa'ya ve Hz. Muhammed'e gönderilen vahiylerde her şeyin etraflıca açıklandığını bildiren 6/En'âm 154 ve 11/Hûd 1. ayetler, söz konusu vahiylerin gerekli gereksiz teferruatla meşbu olmasını değil, hidayet için gerekli olan tüm mesajların mevcut olmasını ifade eder.[19]

Sırası gelmişken, Kur'ancı-Mealci söylemin ilahî kelamın anlam ve kavram dünyasında kaos yaratan bâtıni ve işârî yorum geleneklerine çok soğuk baktıklarını ve bu konuda sağlıklı bir anlayışa sahip olduklarını belirtmek gerekir. Çünkü Kur'an'ın biri zahir diğeri bâtın olmak üzere iki ayrı anlam veçhesinin bulunduğu, zahirin kabuk, bâtının öz olduğu gibi iddialar üzerine inşa edilen bâtıni ve işârî yorum anlayışları, aslında Allah'ı konuşmadığı şeyler hakkında konuşturmak suretiyle yeni Kur'an'lar üretmiş olmaktadır:

> Bazı gruplar da Kur'an'ı zahiri ve bâtıni diye ayırıp, kimisi zahiri yönünü kimisi de bâtıni yönünü ele almış, İslam'ın ve Kur'an'ın yanlış anlaşılmasında etkin bir rol oynamışlardır. Bunlar Bâtıniyye ve Sufiyye ekolleridir. Bu iki ekol işlerine gelen her yerde ayetleri tev'il ederek, Kur'an'ın bahsetmediği birçok problemleri de ona bağlamaktadırlar.[20]

Mealci söyleme göre bilimselci tefsir de Kur'an'ı temel hedefinden saptırıcı bir işleve sahiptir. Dahası, bilimsel tefsir marifetiyle sözüm ona Allah kelamını yüceltmek adına modern çağdaki teknolojik buluşların 15 asır önce nazil olan Kur'an metninde içerildiğini ileri sürmek, aslında son birkaç yüzyılda hızla gelişen ve böylece İslam dünyasına teknik ve siyasi bakımlardan çok önemli bir fark atan Batı uygarlığının kimi Müslümanların zihinlerinde yarattığı bir travma, bir aşağılık duygusu, bir kompleks, bir apolojizmdir. Böyle bir tefsir anlayışını müdellel kılmak için Allah'ın

[18] Lütfi Altınsu, "Ne Yapmak "İstedik", *Kalem*, sayı: 19-24, s. 18.
[19] Mehmet Akif Ersin, "Kur'an'ın 'Beyan'a İhtiyacı Var mı?", *Kalem*, sayı: 3, Mart-1988, s. 6-7.
[20] Zübeyir Bulut, "Kur'an'ın Okunmasına Dair", *Kalem*, sayı: 2, Şubat-1988, s. 16.

sınırsız ilminden söz eden ayetleri Nazm-ı celîl'e hamletmek ise metnin hermeneutik imkânlarını istismar etmekten başka bir şey değildir:

> İnsanlara hidayet olsun için gönderilen Yüce Kitabımız Kur'an-ı Kerim'de eşya ile ilgili her bilgiyi, bilimsel tüm ipuçlarını, matematik, fizik, astronomi vs. kanunlarını aramak hatta var olduğunu iddia etmek, iddialarla ilgili ayetleri gösterebilmek kaygısıyla ayetlere gerçek anlamının dışında bir anlam yüklemeye kalkışmak, Kur'an'ın hidayet özelliğinin yok olmasına, en azından göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Batı'nın teknolojik gücü karşısında aşağılık kompleksine kapılan kişilerce, "bizim dinimiz çağdaş bir dindir, bütün bilimsel buluşlara açıktır. Batılıların bugün ulaştığı bu sonuçlar bizim Yüce Kitabımız Kur'an-ı Kerim'de bin beş yüz yıl önce açıklanmıştır. Biz onlardan daha ilerdeyiz, daha üstünüz" gibi bir mantığın sonucu olarak Kur'an hidayet kitabı olmaktan çıkarılıp bilimsel bulgularla dolu, teknoloji harikası bir kitap haline indirgenmektedir. Ki ömürlerinde bir kere baştan sona anlayarak Kur'an okuyan herkes Kur'an'ın, bilimsel ve her şeyi içine almak gibi bir iddiasının olmadığını fark ederler.[21]

Bilimselci tefsire yönelik bu haklı itirazlarından hareketle denebilir ki Kur'ancı-Mealci söylem farkında olarak veya olmayarak bu konuda Şâtıbî (ö. 790/1388) çizgisini benimsemiş, daha genel çerçevede ise, hidayet kavramına yapılan vurgudan da anlaşılacağı üzere, Muhammed Abduh ve bilhassa Reşid Rıza'nın neo-selefiliğine oldukça yakın bir çizgide durmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte, söylemin "Kur'an şâfi ve kâfi bir kaynaktır" iddiası, geleneğin reddedilmesi sonucunu doğurmuştur.

Gelenekle ilgili görüşlerinin ayrıntısına geçmeden önce, 'Kur'an İslamcılığı' şeklinde de nitelendirilebilecek bu anlayışın yakın geçmişte Yaşar Nuri Öztürk tarafından da hararetle savunulduğunu belirtmek gerekir. Televangelik vaizliğin Türkiye'deki en iyi temsilini yapan ve başarısının büyük kısmını İslamcılığın metin-merkezci kitabi yorumunun bütün birikimini tüketerek İslamcılardan farklı şeyler ima edebilme yeteneğine borçlu olan Y.N. Öztürk, Türkiye'nin tartışmasız en güçlü sembolik sermayesi olan Kur'an'a vurgusu ve aynı zamanda parantezsiz bir meal(!) sahibi olması bakımından her ne kadar Kur'ancı-Mealci söyleme yakın bir çizgide konumlanmış gözükse de, İslamcıların siyasal pozisyonlarını tahrip etme gibi bir hedefe yönelmiş olmasından ötürü çok farklı bir kulvarda koşmuştur. Ayrıca her iki söylemin hedef kitlelerinde de ciddi bir farklılık söz konusudur.

Şöyle ki Kur'ancı-Mealci söylem, gelenek engelinden ötürü Kur'an'la sahici bir ilişki kuramamış olduklarına inanan ve belki de ekseriyeti garibanlar sınıfına mensup insanlara hitap ederken, Y.N. Öztürk, Kur'an'la ilişki kurmak istedikleri hâlde kendi sınıfsal veya statü ayrı-

calıklarına münasip bir hitap arayan kesimlere uygun bir jargonla konuşmuştur. Bununla birlikte, Y.N. Öztürk gerek kendisine televangelik vaizlik imkânı bahşedilmesinden gerekse vaizlik görevini çok iyi deruhte etmesinden ötürü, Kur'an'ın daha fazla okunmasına Mealci söylemden çok daha büyük bir katkı yapmıştır. Lakin Kur'an okumasının siyasal sonuçlarını gerilim kaynağı hâline getirmesi siyasi hermeneutik bakımından kayda değer bir durum olmuştur.[22]

Esasında hem Kur'ancı-Mealci zevatın hem de Y.N. Öztürk'ün Kur'an'a dönüş söylemleri özgün bir hüviyete sahip değildir. Çünkü bu söylemin belki de en özgün ve orijinal şeklini yirminci yüzyılın başlarında Hint alt kıtasında *Ehlu'ẕ-ẕikr ve'l-ḳur'ān* veya kısaca *el-Ḳur'āniyyūn* (Kur'ancılar) ismiyle ortaya çıkan ekolde görmek mümkündür. Hint İslam modernistlerinin öncüsü Seyyid Ahmed Han'ın fikirlerinden etkilenen bu ekolün kurucusu Abdullâh Çekralevî'ye göre Kur'an, her bakımdan eksiksiz bir kitaptır; dolayısıyla dinî konulara ilişkin farz, nafile ve ibaha türünden her şey onda mevcuttur. Bütün bir İslam dünyasını kuşatan çok yönlü geri kalmışlık badiresini aşma iddiasıyla ortaya çıkan ve fakat pratikte sağlam temellere dayanan radikal bir çözüm önerisi sunmak yerine, dinin taabbudi yönünü reforme etme ve bu çerçevede gereksiz fıkhi tadilatlar yapma yoluna giden bu ekolün bir diğer temsilcisi Meşrikî de "Biz Kur'an'ı öğüt alınması için kolaylaştırdık" (54/Kamer 17, 22, 32, 40) mealindeki bir dizi ayete de delil göstererek, Kur'an'ın anlaşılması çok kolay bir kitap olduğunu –ki bu düşünce birazdan gösterileceği üzere Türkiye'deki Kur'ancılar tarafından da hararetle savunulmuştur–, onu anlamayı mümkün kılacak yolun da iman, basiret ve özgür bir düşünceye sahip olmaktan geçtiğini söylemiştir. Tıpkı Türkiye'deki Kur'ancılar gibi, başta hadis ve Sünnet olmak üzere geleneğin tasfiye edilmesi gerektiği fikrini savunan bu ekol, ister istemez İslam'la ilgili her şeyi Kur'an'dan istihraç etmeye çalışmış ve bu anlayış zorunlu olarak sınır tanımaz bir yorum özgürlüğüne yol açmıştır. O kadar ki, Allah'ın melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kıldığından söz eden ayet,[23] "Buradaki *ecniha* kelimesi bazı ahmakların zannettikleri gibi, kanatlar anlamında değil, rekat mânâsındadır. İkişer, üçer, dörder kelimeleri de rekatların sayısını belirtmektedir," şeklinde yorumlanabilmiştir.[24]

Kur'an'dan başka kaynağa ihtiyaç olmadığı fikrinden ne denli ilginç yorumlar türediğini görmek bakımından Ehl-i Kur'an ekolünün bilhassa namaz ve namazın eda keyfiyetiyle –ki Mealci zevatın salt Kur'an metninden hareketle bu meseleye nasıl bir çözüm getirdiği meçhulümüzdür– ilgili şu görüşleri de kayda değer niteliktedir:

[22] Bu konuyla ilgili geniş değerlendirme için bkz. Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", *İslâmcılık* içinde], s. 390-391.

[23] 35/Fâtır 1.

[24] Ehl-i Kur'an hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, Beyan Yay., İstanbul 2001, s. 317-395.

> Farz namazları beş vakte bölünmüş zaman dilimlerinde kılma zorunluluğu yoktur. Kaldı ki salât kelimesi Kur'an'da bilindik anlamda namaza da delalet etmez. Allah'ın salâtı emretme amacı ilk nesil Müslümanları eğitmektir. Daha açıkçası, 29/Ankebût, 45. ayette de bildirildiği üzere salâtın temel gayesi çirkin davranışlardan, kötülüklerden alıkoymaktır. Bu itibarla salât amaç değil araçtır. Öte yandan, namazın edasında şekil önemli değildir. Namaz salt kıyamda da eda edilebilir. Dolayısıyla secdesiz ve rükûsuz bir namaz pekâlâ makbul ve muteberdir. Kısacası, bir Müslüman namazı ne şekilde kılmaktan hoşlanıyorsa o şekilde kılabilir. Son olarak namaz beş vakit değil iki veya üç vakittir.[25]

Namaz konusundaki bu ilginç görüşlere muhtemelen sempatiyle bakan Kur'ancı-Mealci söylemin bir diğer iddiasına göre de Müslümanların tarih boyunca sayısız ihtilafa düşmüş olmaları, Kur'an'ın yeterli görülmemiş olmasından dolayıdır. Kur'an'ın getirdikleriyle iktifa edilmemesi, dinde ikinci, üçüncü, dördüncü kaynakların da gerekli olduğuna ilişkin bir yanlış anlayışın doğmasına yol açmış ve tarihsel süreçte genel kabul gören bu anlayış insanları Kur'an'ın tek başına anlaşılmayacağı, anlaşılabilmesi için diğer kaynaklara da başvurulması gerektiği şeklinde ikinci bir yanlış anlayışa sevk etmiştir.[26]

Kalem'deki muhtelif yazılarda farklı ifade biçimleriyle tekrarlanan bu görüşler, gerek bireysel gerek toplumsal düzeyde sahih bir İslami düşüncenin teşekkülü için vahyin nüzul dönemiyle çağdaş Müslümanlar arasındaki on beş asırlık geleneğin tasfiye edilmesi gerektiğini salık vermektedir. Hemen belirtelim ki burada sözü edilen gelenek, İslam'ın tarihsel formasyonunun tümüne şamildir. Çünkü Mealci söyleme göre on beş asırlık tarihsel tecrübe, aslında Kur'an'dan uzaklaşma tarihidir. Öyle ki Hz. Peygamber'in vefatının ardından eski cahili anlayışlar Kur'an'dan alınan temalarla süslenerek yeniden ihya edilmeye başlanmıştır. Bu arada İslam âleminin coğrafî ve siyasi alanlarda genişlemesine paralel olarak Müslümanların kültürel dünyası da asıl kaynaktan kopuşa yol açan birtakım değişim ve dönüşümlere sahne olmuştur. Daha açıkçası, Kur'an'dan uzaklaşma sürecinin başladığı günden itibaren İslam dünyasında bid'at ve hurafeler yaygınlık kazanmıştır. Osmanlı'ya gelindiğinde ise Kur'ani açıdan olay zaten bitmiştir. Devlet, tarikatlar vasıtasıyla hurafe ağırlıklı dinî kültürün yaygınlaşmasını desteklemiştir.[27]

Mealci söylemin bu tür iddiaları tazammun eden gelenek eleştirisinden tefsir, kelam, fıkıh, tasavvuf ve dolayısıyla bütün müesses yapılar nasibini almış olmakla birlikte en ağır fatura hadis ve Sünnet'e kesilmiş-

[25] Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 153-157; J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara 1994, s. 100-102.

[26] Mehmet Y. Soyalan, "Kur'an'ın Gerekliliği ve Yeterliliği Üzerine", *Kalem*, sayı: 9, Eylül 1988, s. 6-7.

[27] Süleyman Kalkan, "Kur'ânî İzler", *Kalem*, sayı: 12, Aralık-1988, s. 1.

tir. Bu bağlamda, hadislerin Kur'an'dan bağımsız bir teşri kaynağı olarak görülmesi, Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahiy geldiğine inanılması kıyasıya eleştirilmiştir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in uygulamalarının bizim için en iyi örnek olduğuna da işaret edilmiş ve fakat bu örnekliğin nasıl ya da hangi yolla hayata aktarılacağı hakkında bir yöntem önerilmemiştir.[28] Netice itibarıyla, Hz. Peygamber'e 'postacılık' denebilecek bir rol biçilmesi, Kur'ancı söyleme sıcak bakan M. Sait Çekmegil tarafından dahi kabul edilemez bulunmuş ve bu zat, "Biraz Daha Dikkat!" başlıklı yazısında şunları söyleme ihtiyacını duymuştur:

> Şu husus temelde önemlidir: S. Kalkan kardeşimiz, "Kur'an, İslâm davasını resulün kişiliğine bağımlı olmadığını vurgulamaktadır" diyor. (*Kalem*, 17-17 başyazı). Ne demek isteniyor? Evet, hak din Allah'ındır. Resuller onun mübelliğidir. Ancak bu mübelliğleri getirdikleri vahyî verilerden ayırarak mütalaa etmek mümkün görülmemektedir (...) Bizlere kadar mütevatiren erişen muhkem Resul uygulamaları olmasaydı, temel ibadetlerdeki beraberliği nasıl sağlardık. Resul'de İslam'ı yaşamak isteyenlere güzel örnekler vardır. O büyük bir karakter sahibidir. Bu güzel örneği göz ardı ederek, Kur'an'da mücmel olarak bulunan bir hayat nizamını nasıl yaşayabilirdik.
>
> Allah'a ve Resulüne iftira eden zalim hurafecilerin kalıntılarına karşı çıkmak ve Resul adına uydurulan bir sürü mevzuattan nefret etmek, müminlerin hem hakkı ve hem şerefidir. Fakat bu hakkı korumak gibi aziz bir gayret adına Kur'an'ın Resul ile bağımlılığını görmemek doğru bulunmamaktadır. Bu tespitlerimize inşallah siz de katılıyorsunuzdur.[29]

Mealci söylemin geleneği hedef alan eleştirilerinden biri de avam-ı nâsın Kur'an algısıyla ilgilidir. Takdir edileceği üzere Kur'an, yol göstericilik işlevini ancak mesajının anlaşılmasıyla gerçekleştirebilir. Mânâ ve mesajı anlaşılmayan bir kitabın Müslümanlara rehberlik etmesini beklemek anlamsızdır. Ne var ki günümüz toplumunda eskiye dayanan çok yanlış bir Kur'an anlayışı vardır. Bu geleneksel anlayışa göre,

> Kur'an herkes tarafından anlaşılamaz. Anlamadan okumak da sevaptır ve hatta hiç okumadan evde bulundurmak bile sevaptır. Bu sevaplar da rakamlarla ifade edilmektedir. Bütün bunlardan öte işin en vahim boyutu bu iddiaların Kur'ânî bir temeli olmadığı halde Peygamber'den (s.) haberlerle delillendirilmeye yani açıkça Kur'an'a rağmen Peygamber'e (s.) iftira edilmektedir.[30]

Hâlbuki Kur'an herkes tarafından anlaşılabilir bir kitaptır. Nitekim özellikle Kamer suresindeki bir dizi ayette de Kur'an'ın öğüt almak isteyen-

[28] Bkz. Mehmet Y. Soyalan, "Hikmet Üzerine Farklı Bir yaklaşım (1)", *Kalem*, sayı: 12, Aralık-1988, s. 7-8; a. mlf., "Hikmet Üzerine Farklı Bir yaklaşım (2)", *Kalem*, sayı: 12, Aralık-1989; s. 7-9, 15; Mehmet Akif Ersin, "İlmin Kaynağı Üzerine", *Kalem*, sayı: 1, Ocak-1988, s. 10-11.

[29] M. Sait Çekmegil, "Biraz Daha Dikkat", *Kalem*, sayı: 19-24, Ağustos-Aralık 1989, s. 2-3.

[30] Ramazan Yelken, "Anlamadan Kur'an Okumak", *Kalem*, sayı: 3, Mart-1988, s. 13.

ler için kolay anlaşılır bir hitap/kitap kılındığı beyan edilmiştir. Mealci söylemin "Kur'an herkes tarafından anlaşılabilir" iddiası, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh yahut ayetlerdeki belagat incelikleri, haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin tev'ili konulardan öte hidayet ya da iman ve salih amellerle müzeyyen bir kimlik inşasına yönelik mesajların anlaşılmasıyla ilgili olsa gerektir. Kur'an'ı bu yönüyle anlamak için Arapça bilmek gerekli değildir. Tabiatıyla, "Arapça bilmeden Kur'an'ı anlaşılmaz" şeklinde bir mazeret de geçerli değildir. Her Müslüman, kendisi için hayati önemi haiz mesajlar taşıyan Kur'an'ı –Arapça bilmese de– "sıhhatli bulduğu çevirilerden"(?) rahatlıkla öğrenebilir.[31] Öte yandan,

> Kur'an'ı gereği gibi okumak tecvitle, kıraatle ya da makamla okumak değildir. Ve anlamadan ömür boyu ısrarla böyle okumanın Allah katında pek değeri yoktur. Zaten Kur'an bu çeşit okuma hakkında hiçbir haber vermemiştir. Aksi takdirde dilinde rahatsızlık olan ya da sesi güzel olmayan Müslümanların suçu nedir? Onlar niye harf başına on sevap eksik alacaklardır (?) Hele Kur'an'ı hiç okumadan evde saklamanın Allah katında hiçbir değeri olmadığı gibi, böyle bir davranış biçimi aşağıdaki ayetin muhatabı olmaktadır: "Tevrat'ta yükümlü kılındıkları halde, bu yükümlülüğü yerine getirmeyenlerin örneği Kitaplar yüklü eşek gibidir" (62/5)[32]

Kur'ancı-Mealci söyleme göre bugün Müslümanların en temel sorunlarından biri, Kur'an'la sağlıklı ve sahici bir ilişki kuramamalarıdır. Müslümanlar bu yönüyle Ehl-i Kitab'ın vahiy karşısında sergiledikleri olumsuz, duyarsız, lakayt tutuma benzer bir tutum içindedirler. "Kitap ehlinin [vahyi] bozarak oluşturdukları apayrı dine karşı elimizde Kur'an sapasağlam ve korunmuş olarak mevcut olmasına rağmen Kur'an'ın yanlış anlaşılması sonucu oluşan katı gelenekçilik ve körü körüne taklitçiliğe dayanan bir yapı vardır. Kitap ehlinin göz ardı edip (arkaya atıp) onu gereği gibi okumamaları şeklinde belirginleşen tavır, günümüz Müslümanlarında, 'Önceki âlimler her şeyi hallettiler; zaten Kur'an'ı herkes anlayamaz' şeklinde ifadesini bulmuştur. Oysa Kur'an birçok ayetiyle bu görüşleri reddetmektedir: 'Andolsun biz bu Kur'an'ı öğüt almak için kolaylaştırdık. Öğüt alan yok mudur?' (54/17-22-32-40). Kur'an bugün cehalet içerisindeki insanların elinde, içinde ne olduğu bilinmeden çeşitli makamlarla özel günlerde ölülere okunan (...diri olanları uyarsın... 36/70) kuru bir tapınma aracı ya da art niyetli kimselerin elinde para ile satılan bir sihir aracı olmuştur. Bu duruma dur demeleri gereken ve Kur'an'ı bildikleri iddia edilen çeşitli cemaatlerin önderleri durumundaki âlimler(!) ise Kur'an'a öğüt ve uyarı kitabı olarak değil geçitli hüküm ayetleri için ihtiyaç duyduklarında müracaat ettikleri bir fıkıh kitabı gibi bakmaktadırlar. (Tıpkı o bölücülere indirdiğimiz gibi! Onlar ki Kur'an'ı bölük bölük ettiler. (15/90-91)."[33]

[31] Yelken, "Anlamadan Kur'an Okumak", *Kalem*, sayı: 3, s. 14.
[32] Yelken, "Anlamadan Kur'an Okumak", *Kalem*, sayı: 3, s. 14.
[33] Ramazan Yelken, "İnananlar İçin Hâlâ Vakit Gelmedi mi?", *Kalem*, sayı: 1, Ocak-1988, s. 15.

Burada bir ara söz olarak şunu kaydedelim ki Kur'an'ın öğüt alınması, anlaşılması için gönderilmiş bir kitap olduğu kuşkusuz doğrudur. Onu anlamaktan maksat da hayatın içine katmaktır. Bunun için Arapça ve/veya tefsir uzmanı olmak gerekmediği, Kur'an'ın bizden istediklerini anlayıp kavramak için samimiyet ve sağduyunun yeterli olduğu, keza, Kur'an'ı gereği gibi okumanın tecvidle okumak olmadığı fikri de kuşkusuz doğrudur. Ancak, sahih bir Kur'an telakkisi oluşturmak adına geleneksel inanç kalıpları içinde Mushaf'a gösterilen hürmetin bu denli yerilmesi yanlıştır. Her şeyden önce, Mushaf'ın asırlar boyu Müslümanlarca atlastan kumaşlara sarılıp evlerin en mutena köşelerinde muhafaza edilmesi onun mübarek bir metin olarak telakki edilmesinin bir sonucudur.

Kur'ancı-Mealci söylemin bu noktadaki hassasiyeti, Merhum Akif'in, "Ya açar Nazm-ı celîlin bakarız yaprağına / Yahut üfler geçeriz bir ölünün toprağına / İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin / Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için" dizelerini hatırlatmaktadır. Ancak hemen belirtelim ki Kur'an'ı salt ölünün toprağına okunan bir metin olarak görmek ile teberrüken ölünün ruhuna da okunan bir metin olarak görmek arasında dağlar kadar fark vardır. Doğrusu, İsmail Kara'nın da belirttiği gibi, "ahirete ve ruhun berhayat olduğuna, ebediyete inanan bir zihin için Kur'an'ı dirinin yüzüne üflemekle ölünün toprağına 'üflemek' arasında mahiyet farkından ziyade derece farkı olmalıdır."[34] Kaldı ki dinî tecrübede, gerekçelendirme ve/veya temellendirmeden ziyade teslimiyet, dolayısıyla akıldan ziyade duygu hâkimdir. Ayrıca din salt kurallardan, emirler ve yasaklardan müteşekkil olmadığı gibi, dinî alandaki motiflerin rengi de salt siyah ve beyazdan ibaret değildir. Hülasa, dini sözüm ona Kur'anileştirmek adına gelenekteki her şeyi bid'at ve hurafe olarak addetmek, Vehhabiliğe yol vermekten başka bir şey olmasa gerektir.

Mealci söyleme göre Kur'an'ın doğru anlaşılmasına engel teşkil eden unsurlardan biri de klasik tefsirlerdeki gerekli gereksiz bilgiler ve bilhassa İsrailiyat türünden rivayetlerdir. Bu tür rivayetler Kur'an'ın anlaşılmasından çok, anlaşılmamasına katkı yapmaktadır. Bu itibarla, Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde klasik tefsirlerdeki rivayet malzemesine müracaat etmek gerekli değildir ve hatta çok sakıncalı olduğu bile söylenebilir. Çünkü söz konusu tefsirlerdeki birçok rivayet, Allah ve elçileri hakkında yalan beyanlar ve iftiralarla doludur. Örneğin, 38/Sad, 21-25. ayetlerin tefsirine ilişkin bir dizi rivayete göre Hz. Davud Uriyâ'nın karısına aşık olmuş, bir hileye başvurarak kadının kocasını öldürtmüş ve sonunda o kadınla evlenmiştir. Bunun üzerine birbirinden davacı iki insan şeklinde iki melek gönderilmiş, bunlar söz konusu kıssayı naklederek Davud'un suçlu olduğunu ima etmişler; Davud da doksan dokuz karısı olduğu halde Uriyâ'nın karısına da göz dikmesi ve o

[34] İsmail Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", [*İslâmcılık* içinde], s. 34-35.

adamı hile yoluyla ortadan kaldırdıktan sonra karısıyla evlenmesi hasebiyle büyük bir günah işlemiş ve daha sonra tövbe etmiştir.[35]

Kıssayı bu rivayetlere istinaden yorumlamak, Mealci söyleme göre İsrailiyat ışığında tefsir yapmaktır. Kur'an'ı doğru anlama çabasında böyle bir tefsir anlayışından istifade etmek olanaksızdır. Peki, söz konusu ayetlerdeki iki hasmın, kıssasının hemen ardından zikredilen, "Davud kendisini sınadığımızı anladı. Rabbinden af diledi; secdeye kapanıp Allah'a yöneldi" (38/Sâd, 24) mealindeki ifadeler nasıl anlaşılmalıdır? Kur'an'ın başka bir yerinde Davud'un neyle sınandığı ve niçin Allah'tan af dilediği hususu tasrih edilmediğine göre mezkûr ifadelere nasıl bir açıklama getirilmelidir?

İlginçtir, Mealci söylem, diğer birçok sure ve ayetin tefsirinde olduğu gibi burada da "Kur'an bize yeter" iddiasının hilafına bir tutum sergilemekte ve bu bağlamda gelenekteki başka bir yoruma, diğer bir deyişle, kendi fikriyatına uygun düşen yoruma başvurmaktadır. Buna göre Davud, davalıyı dinlemeden sacede davacıyı dinleyerek hüküm vermiş, daha sonra bu tutumunun yanlış olduğunu düşünerek tövbe etmiştir. Sonuç olarak, söz konusu kıssa Davud'un günah işlediğine değil, efdal ya da evla olanı yapmadığına işaret etmemektedir.[36]

Bizce pek tatminkâr gözükmeyen bu tenzihçi yorum her ne kadar Seyyid Kutub'tan nakledilmiş olsa da[37] esas itibarıyla klasik dönem müfessirlere, dolayısıyla geleneğe aittir.[38] Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da Kur'an'da Hz. Peygamber ve diğer bazı peygamberlerin hatalarından söz edilmiş olmasına rağmen, Mealci söylemin nübüvvet ve ismet konusunda Sünni gelenekteki hâkim görüşü benimsemiş olmasıdır. İlk bakışta tuhaf gözüken bu durum, Mealci söylemin tarihten ve gelenekten müstağni kalınarak da Kur'an'ı anlamanın mümkün olduğu iddiasından yola çıktığını fakat bu yolculuğun yine tarihe dönüşle son bulduğunu göstermektedir. Öte yandan, Mealci söylemdeki İsrailiyat karşıtlığı İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Reşid Rıza ve Seyyid Kutub gibi müfessirlerin selefî çizgisini yansıtmaktadır. Ancak burada sırası gelmişken şunu belirtelim ki tefsirde İsrailiyat konusunda son derece titiz ve tavizsiz tutumuyla tanınan Reşid Rıza bile kimi ayetlerin yorumunda klasik tefsirlerdeki rivayetlerin yanlış bilgiler içerdiğini göstermek maksadıyla Tevrat metninden nakillerde bulunmuş;[39] yani o da tarih ve rivayet kültüründen müstağni kalamamıştır.

Söylemin Açmazları

Kur'ancı-Mealci söylemin bir dizi açmazı vardır. Evvela, Kur'an'ı her okuyanın ihtiyacına cevap vermesini mümkün kılan bir okuma biçimi-

[35] Bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1999, X. 570-574.
[36] Bkz. Osman Berber, "İsrailiyattan Kalkarak Tefsir Yazmak", *Kalem*, sayı: 2, Şubat-1988, s. 14-15.
[37] Bkz. Berber, "İsrailiyattan Kalkarak Tefsir Yazmak", *Kalem*, sayı: 2, Şubat-1988, s. 15.
[38] Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut 2004, XXV. 169.
[39] Mesela bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Beyrut 1999, VI. 275-276.

ni önermesi çok ciddi bir problem olarak kaydedilmelidir. Çünkü böyle bir okuma biçimini salık vermek, mânâ ve mesaj itibarıyla yeni Kur'an'lar üretilmesine yol vermenin yanında, Kur'an metninin korunmuşluğundan söz edilmesini de bir bakıma anlamsız kılmaktadır. Şüphesiz böyle bir okuma biçimi, anlamın salt metinde içkin olduğu yanılgısının bir ürünü olması hasebiyle hem Kur'an'ın bize ne söylediğini geleneğin bahşettiği bağlamlar yardımıyla anladığımız gerçeğini görememek yahut göz ardı etmek gibi bir illetle maluldür, hem de son derece anakronistik yorumlara yol vermesi mukadderdir. Örneğin, gerek söz dizimindeki vecizlikten gerekse sibaktaki ayetlerle irtibatlı gözükmemesinden dolayı tatminkâr bir anlam takdirinde bulunmak çok zor gözüken 15/Hicr, 90-91. ayetler, Mealci söyleme göre günümüzdeki muhtelif İslami cemaatler ve tarikatların ehl-i dalalet olduğuna işaret etmektedir.[40] Buna göre denebilir ki söz konusu ayetler tüm geleneksel İslami anlayışları tevbih ve tehdit etmek için nazil olmuştur(!).

Kur'an'ı maksudunun dışında konuşturdukları gerekçesiyle bâtınileri, sufileri ve bilimselci tefsir meraklılarını haklı olarak tenkit eden Mealci söylem, anlamı salt metinde aramanın kaçınılmaz kıldığı anakronizmden ötürü kimi ayetleri anılan zümrelere rahmet okutacak bir keyfilikle yorumlamıştır. Örneğin, 9/Tevbe, 128-129. ayetlerle ilgili bir makalede *resūl*, *'azīz*, *min enfusikum* gibi Kur'an lafızlarından iki ayrı devlet sistemi (merkezî kuvvet sistemi ve maşerî hak sistemi) istihraç edilmiştir. Şöyle ki:

> *Min enfusikum*: İki devlet sisteminden burada da başka bir boyutta bahsedilmektedir. "Sizin içinizden" denilmekle, topluluğun içinden ve topluluğun doğal istemiyle çıkan anlaşılır. Bu da Maşerî Hak Sisteminin başka bir tezahürüdür. Tersi *minkum* denilseydi, merkezin veya merkezî atama söz konusu olurdu. Merkezî atama kuvvete dayanır, diğeri ise kuvvete dayanmayıp doğal talep ile seçilir.[41]

Hz. Peygamber'in şefkat ve merhametinden, müminlerin üzerine titrediğinden söz eden iki ayetten iki ayrı devlet sistemi üretebilen, üstelik bu üretimi semantik analizlerle tahsil etme başarısını gösteren bir anlayışın bizce ne bâtınileri ne de sufileri tenkit etme hakkı vardır. Yine böyle bir anlayışın ne bilimselci tefsir erbabını ne de muhtelif ayetleri fıkhi, kelami tartışmalara mesnet kılan ulemayı eleştirme hakkı vardır.

Bu noktada, Mealci söylemin Kur'an metniyle yetinmeyi sınırlı ölçüde de olsa başardığı kabul edilmelidir. Ancak bu başarının aşırı yorum özgürlüğüne imkân tanıdığı da belirtilmelidir. Geleneğin dışlanmasıyla temin edilen bu yorum özgürlüğü, hayatın bütün alanlarını kuşatabilecek bir Kur'an yorumuna ulaşabilmek için, anlam tayininde geleneğin boşalttığı belirleyici konuma kaçınılmaz olarak çağdaş durumu ve çağdaş

[40] Bkz. Ramazan Yelken, "İnananlar İçin Hâlâ Vakit Gelmedi mi?", *Kalem*, sayı: 1, Ocak 1988, s. 15.
[41] Süleyman Karagülle, "Tevbe Suresi'nin 128. ve 129. Ayetlerinin Delâlet Ettiği Manalara Bakış", *Kalem*, sayı: 19-24 Ağustos-Aralık 1989, s. 17.

'ben'in öznelliğini yerleştirmiştir. Bu tecrübenin sonucu, Kur'an'ın korunmuş lafzına çağdaş anlamlar giydirilmesi olmuştur. Bunun anlamı ise düpedüz yeni bir metin inşasıdır. Çağdaş özne tarafından inşa edilen bu yeni metnin, erkeklerin çokeşliliği, hırsız için öngörülen el kesme cezası ve kadının kocası tarafından dövülmesi gibi 'sorun çıkaran' unsurları dışlamasının önünde artık bir engel kalmamıştır.[42]

Kur'ancı-Mealci söylem 'anlam'ın okuma faaliyeti sırasında ortaya çıkan bir sır olduğu kanaatindedir. Hâlbuki anlam, Allah tarafından bir kere kastedilmiştir ve keşfedilmek üzere orada duran bir şeydir. Bunu keşfetmek için de tarihi göz önünde bulundurmak gerekir. Tarihi göz önünde bulunduran okuma çabası, Kur'an'ın ne söylediğini her durumda vermeyi garanti etmese de, en azından onun ne söylemediği konusunda bir güvence temin eder.[43] Sözgelişi, tefsirlerdeki rivayet malzemesi 15/Hicr, 90-91. ayetlere tatminkâr bir anlam takdir etmeyi pek mümkün kılmasa da en azından bu ayetlerin Müslümanlara yönelik bir ikaz ve ihtar içermediğini göstermeye yeter.

Esasen, Kur'an'la yetinmenin Kur'an metniyle yetinmek demek olmadığı, kimi Mealciler tarafından da fark edilmiştir. Nitekim gerek *Kalem* dergisindeki bazı makalelerde gerekse M. Ali Baltaşı'nın erken Mekke döneminde nazil olan birkaç sureyle ilgili kısa bir tefsir çalışması niteliğindeki *İlk Mesajlar* adlı eserinde, Kur'an'ı doğru anlamak için rivayet malzemesine, dolayısıyla geleneğe başvurmanın lüzumundan bahsedilmiştir. Mesela, Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği konusuna tahsis edilmiş bir makalede önerilen 10 maddelik yöntemin ilk maddesi şöyle formüle edilmiştir:

> Kur'an'daki surelerin iniş sebepleri ile birlikte, iniş sırasına göre okunması.
>
> Burada önemli gördüğüm bir açıklama yapmak istiyorum: Kur'an okumaktan kastımız, anlamını bilerek okumaktır. Bu birkaç şekilde olabilir. Örneğin Kur'an dilini (Arapça) bilenler doğrudan Kur'an'dan, bilmeyenler kendi dillerine Müslümanlar tarafından yapılmış güvenilir çeviri (meal)lerden okumalıdırlar. Meal ile çalışanlar birkaç meal ve tefsirden karşılaştırmalı olarak tedrisat yaparlarsa verim daha yüksek olabilir. Ancak bir taraftan da Kur'an dilini (Arapça) öğrenmeye çalışmak, vazgeçilmez bir görev olarak kabul edilmeli ve hemen bu işe başlanmalıdır. Arapça bilenler de Kur'an ile birlikte İslam tarihi, tefsir ve yardımcı olabilecek başka kitapları okumalıdırlar.[44]

Görüldüğü gibi burada Kur'an'ı doğru anlamayı mümkün kılacak bir yöntem önerisi olarak esbâb-ı nüzulden, surelerin nüzul tertibinden,

[42] Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004, s. 79.
[43] Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 81.
[44] Mustafa Demir, "Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine Bir Giriş Denemesi", *Kalem*, sayı: 5, Mayıs-1988, s. 15.

Arapça bilmenin öneminden, meallerin yetersizliğinden, klasik tefsirlere ve İslam tarihiyle ilgili eserlere başvurmak gerektiğinden söz edilmektedir. Oysa başta nüzul sebepleri olmak üzere Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlayan diğer bütün alet ilimleri bize gelenek yoluyla intikal etmiştir. Şu hâlde, bir taraftan "Kur'an bize yeter" fikrini savunmak, diğer taraftan da Kur'an'ı anlama faaliyetinde tarih ve geleneğe başvurmanın lüzumundan bahsetmek, aşikâr bir ilkesizlik ve yöntemsizliktir.

Mealci söylemdeki bu ciddi sorunun başka bir varyantı da bir taraftan anlamın sırf metinde içkin olduğu savına istinaden Kur'an'ı anlamada güvenilir meallerin –ki bu noktada meallere ilişkin güvenilirlik ölçütünün ne olduğu meselesi de ayrı bir tartışma konusudur– yeterli olduğunu söylemek, diğer taraftan da muhtemelen Muhammed Esed'in 80'li yıllarda Türkçeye tercüme edilen meal-tefsirinin önsözündeki bilgilerden mülhem olarak Kur'an'daki kelimeler ve kavramların nüzul dönemindeki anlamlarını bilmek ve hatta Kur'an'ın nazil olduğu dönemin toplumsal ve kültürel kodlarına vâkıf olmak gerektiğinden söz etmektir.

Adını 'ilkesizlik-yöntemsizlik' koyduğumuz bu sorun, "Kur'an'ın lisani ve tarihî bağlamlarını bilmek Mealci söylem nazarında asli değil, fer'î bir unsurdur," düşüncesiyle ciddi bir sorun olarak görülmeyebilir. Fakat Kur'ancı-Mealci yazarlara ait şu ifadeler, tarih bilgisinin Kur'an'ı anlama faaliyetinde asli bir unsur olduğunu belgeler niteliktedir:

> Kur'an'ı tanımak ve anlamak, onu Allah'ın istediği anlamda anlamaya ve tanımaya bağlıdır. Kur'an'ı detaylı bir şekilde anlayıp hayata geçirebilmek için, Kur'an dili olan Arapçayı onun iniş dönemindeki şekliyle bilmek de gerekir. Bu gereklilik kelime anlamlarının tarihî seyir içerisinde geçirdiği anlam değişimleriyle yakından ilgilidir. (...) Ayrıca, Kur'an'ın iniş dönemini, toplum yapısını, iniş seyrini bilmek de gerekir. Çünkü Kur'an, topluca halka sunulan bir kitap değil, Resulullah'ın bi'setinden vefatına kadar süren 23 yıllık uzun bir dönemde nazil olmuştur.[45]
>
> Kur'an'ı anlamak, O'nu Allah'ın anlatmak istediği anlamda anlamaya bağlıdır. Bu ise, Kur'an'ın indirildiği çağlarda seslendiği insanların anladıkları anlam(lar)ı bilmeyi gerektirir. O hâlde gerekli olan:
>
> a) Arapçayı onların kullandıkları gibi bilmek,
>
> b) Kur'an'ın iniş sürecindeki ortamı bilmektir.[46]

Görüldüğü gibi en azından kimi Mealciler de ilahî mesajı bugüne taşımanın evvelemirde onu doğru anlamakla mümkün olduğunu, bunun için de vahyin nüzul dönemi hakkında bilgi sahibi olmak gerektiğini kabul etmektedirler. Nitekim Baltaşı'nın *İlk Mesajlar* adlı eserinde yer alan malumatın hatırı sayılır bir kısmı da Kur'an'ın nazil olduğu dönemle ilgilidir. Örneğin, Kalem suresinin tefsirinde şöyle denilmektedir:

[45] Zübeyir Bulut, "Kur'an'ın Okunmasına Dair", *Kalem*, sayı: 2, Şubat-1988, s. 16.
[46] M. Ali Baltaşı, *İlk Mesajlar*, Peyam Yayınları, Ankara t.y., [Yazarın önsözü].

> Yeminler ve ardından yeminlere bir cevabın gelmesi, ilk dönem Kur'an Sureleri'nin bir özelliğidir. Kur'an, muhataplarına, hiç de yadırgamayacakları, onların yaygın olarak kullandıkları bir üslup ile hitap ediyor... Bu üslubun bir benzeri 'seci' olarak o dönemde kullanılıyordu. Seci, şiire çok benzeyen, dizelerden oluşan okuma parçasıdır. Ancak, hece vezni ile her zaman kullanılmaz ve birtakım yemin şekillerini içerir. Çoğu zaman 'mecnun-kâhin'lerce söylenir.[47]

Belli ki bu bilgiler Kur'an'ın nazil olduğu dönemin Arap kültürü hakkında bilgi veren kaynaklardan tedarik edilmiştir. Nitekim yazar da eserinin sonundaki kaynakçada İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîre*'si, Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108[?]) *el-Mufradât*'ı gibi klasik eserleri zikretmiştir. Bu durum, Kur'an'la yetinmenin sadece lafta kaldığını ispatlamasının yanında anlam arama yolculuğunun tarihe dönüşle son bulduğunu göstermesi bakımından da oldukça manidardır.

Sırası gelmişken, Kur'ancı-Mealci söylemin öncüsü konumundaki birçok zevatın klasik kaynaklardan kolayca istifade edebilecek bir ilmî birikime sahip olmadığını da belirtmek gerekir. Bu durumu *Kalem* dergisinde yayımlanan birçok makaledeki gelişigüzel dipnotlardan bile teşhis/tespit etmek mümkündür. Sözgelişi, Baltaşı'na ait bir makalede, "Abdurrahman el-Cevzî, *Nuzhe el-uyun el-nevazır*", "Taberi, *Tefsir'ul-Kebir*, C.3, s. 118" şeklinde kaydedilen iki dipnottaki[48] gelişigüzellik ve yanlışlık, bizce yazarın klasik kaynakları pek tanımadığını ve hatta bu kaynakları belki de hiç görmediğini ihsas etmektedir. Yazar, gerek makalelerinde gerekse *İlk Mesajlar* adlı eserinde Montgomery Watt, Muhammed Esed ve bilhassa Japon şarkiyatçı Toshihiko Izutsu'nun Kur'an'la ilgili eserlerindeki bilgilerden çokça istifade etmiş ve fakat her nedense bu eserleri kaynak göstermek yerine klasik eserleri zikretmeyi yeğlemiştir. Örneğin, mezkûr eserinde salât, dua, hidayet gibi birçok kavramla ilgili semantik tahlillerin önemli bir kısmı Izutsu'nun *Kur'an'da Allah ve İnsan* adlı eserinden nakledilmiş olmasına rağmen, hiçbir yerde bu esere atıfta bulunulmamış; buna mukabil salât kavramıyla ilgili izahatta Muallâka şairlerinden Antere'nin (ö. 614 [?]) bir beyti şahit gösterilmiş ve dipnotta Arapçası zikredilen beytin kaynağı, "Antere, *Divan*, dize: 16" şeklinde belirtilmiştir. Oysa bu beyit Antere'nin *Dîvân*'ından değil, Izutsu'nun anılan eserinden iktibas edilmiştir.[49]

Sonuç itibarıyla, tarih ve gelenekten yalıtılmış bir zihinle Kur'an'dan anlam üretmek Mealci söylem için de pek mümkün olmamıştır. Bilakis, Mealci söylem de bir ayetin veya surenin Mekki mi Medeni mi olduğunu göz önünde bulundurmuş; herhangi bir kelimeye ne anlam verileceği konusunda sözlüğe ve semantiğe başvurmuştur. Hâl böyle iken,

[47] Baltaşı, *İlk Mesajlar*, s. 81.

[48] M. Ali Baltaşı, "Kur'an'ın anlatım yöntemi üzerine", *Kalem*, sayı: 10, Temmuz-1988, S. 11.

[49] Baltaşı, *İlk Mesajlar*, s. 59-62. Krş. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul t.y., s. 185-188.

Kur'an'ı 'güvenilir mealler'le anlamanın mümkün olduğundan söz etmesi, kendi söyleminde ilkesizlik ve/veya yöntemsizlik diyebileceğimiz bir soruna yol açmıştır. Bütün bunlar bir yana, Kur'an'daki birçok ayette ne söylendiğini mealler vasıtasıyla anlamak muhaldir. Bu gerçeği teyit edecek bir örnek olarak Kur'ancı-Mealci zevata ait şu çeviri zikredilebilir:

> andolsun örttüğü zaman geceye
> yarattıklarına andolsun erkek ve dişi olarak
> ve yaratılışına andolsun erkek ve dişinin,
> gerçekten farklıdır çabalarınız birbirinden sizin
> bağış yapar ve ittika eder her kim
> ve tasdik eder Hüsna'yı
> en kolayı kolaylaştırırız ona (92/Leyl, 1-7).

Peki, muhtemelen Mekki surelerdeki seci hususiyetine mütenasip bir üslup üretme kaygısıyla devrik cümle kalıplarının tercih edildiği bu tasannulu çevirinin imkân ve sınırları dâhilinde 92/Leyl, 1-7. ayetlerde ne anlatıldığını gerçekten anlamak mümkün müdür? Bizce, Kur'an'ın kavram dünyasına aşina olmayan bir Müslümanın, "ve tasdik eder Hüsna'yı / en kolayı kolaylaştırırız ona" şeklindeki ifadelerden anlam çıkarması pek mümkün gözükmemektedir. Dahası, böyle bir mealin Kur'an'la ilk defa tanışan bir insanı, Allah'ın bilmece gibi konuştuğu düşüncesine sevk etmekten başka bir katkısı olmasa gerektir.

Meallerin özellikle mübtedi düzeyindeki okurlara Kur'an'ı anlama imkânı sunmadığı gerçeği, en azından kimi Mealciler tarafından da teslim edildiğinden olsa gerek, *Kalem* dergisinde yayımlanan meal denemeleri aynı zamanda birer tefsir denemesi niteliğindedir. İşte tam bu noktada denebilir ki Kur'an'ı mealler vasıtasıyla anlamanın imkânından söz etmek düpedüz bir lâf-ı güzaftır. Ayrıca unutmamak gerekir ki her meal bir yorumdur. Çünkü yüzlerce ayet iki veya daha fazla mânâyı mütehammildir. Mesela, 28/Kasas, 68. ayet, "Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların seçim hakkı yoktur."[50] şeklinde tercüme edilebildiği gibi, "Ve [gerçek şudur:] dilediğini yaratan ve [insanlar için] en iyi olanı seçen senin rabbindir."[51] şeklinde de çevirilebilmektedir. Zira *mā kāne lehumu'l-ḫıyaratu* ibaresindeki *mā* nefy edatı olarak kabul edildiğinde, "Onların seçim hakkı yoktur" şeklinde bir mânâ ortaya çıkmakta, *mā* harfi *elleẕī* mânâsında bir ilgi zamiri olarak kabul edildiğinde ise aynı ibare "Allah onlar için en iyi olanı seçer" şeklinde bir mânâ kazanmaktadır. Allah ayetteki *mā* harfini hangi anlamda kullandığına dair bir beyanda bulunmadığına göre, ilki Ehl-i Sünnete, ikincisi Mutezileye ait olan her iki yorum da lafza itibar cihetiyle sahih gözükmektedir. Peki, bu ayette ef'âl-i ibâd

[50] Mustafa Hizmetli, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birleşik Yay., Ankara 1997.

[51] Muhammed Esed'e ait bu çevirinin İngilizce aslı da şöyledir: "AND [thus it is:] thy Sustainer creates whatever He wills; and He chooses [for mankind] whatever is best for them". Muhammad Asad, *The Message of The Qur'_n*, Dar Al-Andulus, Gibraltar, 1984.

ve/veya salah-aslah meselesinden mi söz edilmektedir? Yukarıda naklettiğimiz çevirilere bakılırsa ayet tam da bu kelami meselelerle ilgili gözükmektedir. Oysa klasik tefsirlere bakıldığında ayetin söz konusu meselelerle ilgili olmadığı, bilakis Hz. Muhammed'e nübüvveti layık görmeyen müşriklere, "Onların peygamber seçme hakları yoktur?" şeklinde bir cevap verildiği bilgisine ulaşılmakta,[52] böylece anlamı kurtarmanın ancak tarih ve geleneğe başvurmakla mümkün olduğu gerçeği bir kez daha kendini göstermiş olmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Mealcilik, Kur'an'a dönüş çağrısındaki ısrarı dikkate alındığında çağdaş İslami kökenciliğin bir tezahürü olarak nitelendirilebilir. Kur'an'la yetinmek ve ondan başka bir kaynak kabul etmemek gerektiğine ilişkin vurgusu dikkate alındığında ise Mealcilik söyleminin düpedüz bir köksüzlüğü sonuç verdiği söylenebilir. Bu noktada, Kur'an'la yetinmenin Kur'an metniyle yetinmek anlamına gelmediğini bir kez daha hatırlatmak gerekir. Her şeyden önce, Kur'an tarih dışına değil belli bir tarihsel vasata nazil olmuştur. Bu nedenle, Kur'an metninin yanı sıra mânâsının da muhafaza edilebilmesini, dolayısıyla bir Kur'an pasajına zaman ve mekân farkına rağmen aynı mânânın verilebilmesini temin eden unsur, mânânın metinde mündemiç oluşu değil, taşıyıcılığını geleneğin yaptığı tarihsel bağlamlara sahip oluşumuzdur.

Kur'an'ın taşıdığı mânâ ve mesajın geleneğin sunduğu hazır bağlamlardan bağımsız olarak anlaşılması pek mümkün değildir. Bu sebepledir ki Kur'an'ın her okuyana eşit düzeyde hitap etmesi gerektiği fikrinden hareket eden, dolayısıyla bize söz konusu bağlamları veren tarihsel formasyondan özenle kaçınan Kur'ancı-Mealci söylem dahi salt metinle yetinememiştir. Hâl böyle iken, on beş asırlık tarihsel tecrübeyi reddetme fikrinden de her nedense vazgeçilmemiştir. Bu durum, muhtemelen sağlıklı bir yol ve yöntem arayışı içinde olmanın sebebiyet verdiği bir fikrî tekamülsüzlük olarak da teşhis edilebilir.

Öte yandan, Kur'ancı-Mealci söylemin bir bakıma gelenekte taş üstünde taş bırakmama azmini yansıtan eleştirel tavrı, her ne kadar saf İslam'a ulaşmak gibi sahih bir niyete mebni olsa da asırlar boyu sevad-ı a'zam nezdinde kutsallık atfedilen birçok dinî değer ve sembolü sırf Kur'ani olmadığı gerekçesiyle hiçe sayma gibi kötü bir sonuç doğurmuştur. Bu bağlamda, bir yönüyle yaygın Kur'an telakkisine tepki koymak diğer yönüyle de ilahî hitabı hayatın içine katmak ve onunla demistifiye edilmiş bir ilişki kurmak adına Kur'an ve meal derslerini fazlaca liberal denebilecek atmosferlerde yapagelmenin hayatı Kur'anileştirmekten ziyade Kur'an'ın şeyleştirilmesini intaç ettiği söylenebilir. Şey-

[52] Ebu Muhammed İbn Atıyye, *el-Muḥarreru'l-vecîz*, Beyrut 2001, IV. 295-296; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, Beyrut 1995, III. 452.

leştirme dediğimiz husus, bir bakıma iman ve imancılığın huzurundan aklın huzursuzluğuna geçiş olarak da ifade edilebilir. Aklın huzursuzluğuna geçiş ise, "Lâ ilâhe illellâh Hak birsün Muhammed(e)n Resulullah" diye iman tazeleyen bir köylünün gönül dünyasındaki huzura ermeyi derin bir hasrete dönüştüren bir durum olarak tavsif edilebilir.

Belki de değiştirilmesi teklif dahi edilemez kutsiyetleri salt Kur'an'a, Kur'an'ı da salt metne indirgemesi ve bu metinle demistifiye edilmiş bir ilişki kurmak adına bu metni nesneleştirmesi sebebiyledir ki Mealci söylemin Kur'ani mesaj, Kur'ani görüş, Kur'ani perspektif gibi klişe tabirlerle müzeyyen fikirleri, hariçtekiler nezdinde pek samimi bulunmamıştır. Söylem sahipleri her ne kadar tepkisel olmadıklarını, geleneğe karşı rövanşist bir tavır takınmadıklarını belirtmiş olsalar da, geleneksel Kur'an telakkisine son derece sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Özünde haklı endişeler taşımakla birlikte saldırgan bir üslupla kendini dışa vuran bu tutum maşerî vicdanda istikrahla karşılanmıştır. Bu yüzden, Mealci söylemin Türkiye'nin yakın geçmişindeki Marksist-Leninist söylemlerin akıbetine uğraması, yani uzun soluklu olamaması, popüler bir destek bulamaması, dolayısıyla kendilerini dinî duyarlılıkları esasında tanımlamaya çalışan geniş kitlelere marjinal kalması mukadder olmuştur. Çünkü Müslüman halk, en azından gönül dünyasında başköşeye koyduğu din ve dinî değerleri afyon sayan sözde yerli Marksist-Leninist söylemlere hiç sıcak bakmadığı gibi, İslami geleneğin hadis, Sünnet gibi kutsallarını kıyasıya eleştiren Kur'ancı-Mealci söyleme de sempatiyle yaklaşmamıştır.

Bu sözlerimiz on beş asırlık geleneğin tümünü ibra etmeye çalıştığımız şeklinde yorumlanmamalıdır. Bilakis gelenekte eleştirilmesi gereken çok şey mevcuttur ve yeri geldiğinde de sıkı biçimde eleştirilmelidir. Fakat tadil etmek için eleştirmek başka, tasfiye etmek için eleştirmek çok daha başka bir şeydir. Kur'ancı-Mealci söylemin eleştirisi geleneğin büsbütün tasfiyesine yöneliktir. Gelenek tasfiye edilince Kur'an'ın konuşmadığı her şey hakkında konuşma yetkisi çağdaş 'ben'in öznelliğine teslim edilmiş olmakta ve belki de "Kur'an'da haram kılınan içki, şaraptan ibarettir" gibi son derece cüretkâr yorumlar, böyle bir yetki devrinin tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. *Allâhu a'lem.*

islâmiyât 10 (2007), sayı 1, s. 139-160

Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi

MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İslam düşüncesinin ilk asırlarından beri kullanılmakta olan *Selef* kavramının h. 8.-9. yüzyıldan itibaren *Selefiye* şeklindeki kullanımının da görüldüğünü,[1] özellikle de yaşadığımız son yüzyılda yoğun olarak bu kullanımıyla gündeme geldiğini ve bu kavram etrafında geniş bir literatürün oluştuğunu biliyoruz. İlk asırlarda epistemolojik ve metodolojik ağırlığıyla dikkati çeken selef kavramına mukabil, günümüzde Selefiyenin yoğun bir şekilde çağdaş İslami hareketler ve siyasetle ilgili olarak kullanıldığı, bu sebeple konuyla ilgili araş-

[1] Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *Ashâbu'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜİF, Ankara 1983, s. 72-84. Bu vesileyle Muhammed Sa'îd Ramazan el-Bûtî'nin *es-Selefiyye –Merhaletun zemeniyyetun mubâraketun lâ mezhebun islâmî* (Dımeşk 1988) adlı eserinde (s. 231) 'Selefiye' tabirinin geçmiş asırlarda mevcut olmadığına dair verdiği bilginin gerçekleri yansıtmadığına da burada işaret edelim.

tırma ve incelemelerde bu boyutun ön plana çıktığı, ilgili literatürün incelenmesiyle hemen fark edilebilecek bir husustur. Dolayısıyla Selefiye kavramının epistemolojik ve metodolojik açıdan ele alındığı kapsamlı araştırmalara çok fazla rastlanmaması tabiidir.[2] Ancak, bu konudaki boşluğu doldurabilmek amacıyla bir başlangıç olarak bir makale çerçevesinde de olsa, meselenin epistemolojik ve metodolojik yönden ele alınmasında zaruret vardır. Zira *Selefiye* her ne kadar belli İslami akım ve hareketler bağlamında kullanılan bir kavram olsa da, temelde bu akım ve hareketlere ruh veren Selefiliğin esasen oldukça yaygın epistemolojik ve metodolojik bir yaklaşımın ve zihniyetin ürünü olduğunu ve dolayısıyla meseleyi bu açıdan ele almanın fevkalade önem arz ettiğini burada vurgulamak gerekir.

Bir Kavram Olarak Selefiye

Selefiye kavramının sözlük anlamının "selefin (geçmiş otoritelerin) izinden gidenler" şeklinde olmasına bakarak, bu akımın temel özelliğinin sadece geçmiş otoritelerin yolundan gitmekten ibaret olduğu zannedilmemelidir. Bilakis selef çizgisini ve ve Selefiye akımını aslında –tıpkı Ehl-i Hadis gibi[3]– dini, nasslar üzerine bina edip dinî alanda aklın kullanılmasını asgari seviyede tutmak isteyen bir yaklaşım olarak tanımlamak daha doğrudur. Nitekim İmam Şâfi'î'nin (ö. h. 204/819) de, en geniş anlamıyla dinde aklın kullanımını savunan rey ehline karşı sözcülüğünü ve savunuculuğunu yaptığı[4] Ehl-i Hadisin din anlayışının da temelde nakilcilik ve aklın kullanımına karşı çıkma şeklinde özetlenebilecek nitelikte bir yapı arz etmesi[5] Selefiye ile Ehl-i Hadis arasındaki yakın ilişkiyi gözler önüne sermektedir.

Peki buna rağmen bu akım hem kendi mensupları hem de başkaları tarafından niçin 'Selefiye' olarak anılmayı tercih etmiştir? Bu sorunun cevabını da yine nassçılık ve nakilcilik çerçevesinde aramak mümkündür. Zira herkesin –başta sahabe ve tâbiûn olmak üzere–[6] kendisinden

[2] En son yayımlanmış olan konuyla ilgili eserler de bu sonucu değiştirmiş değildir. Mesela kasik dönem Selefiliği veya Ehl-i Hadis düşüncesiyle ilgili olarak en son yayımlanmış olan şu Türkçe eser burada örnek olarak zikredilebilir: Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik, İslami Köktencilliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul 2006). Bu konuda belki de tek istisna Kadir Gürler'in *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBF, Ankara 2002) adlı çalışması ve özellikle "Ehl-i Hadis Düşüncesinin Epistemolojik ve Metodolojik Özellikleri" (s. 131-232) başlıklı III. bölümüdür. İşcan'ın, Gürler'in bu çalışmasından haberdar olmadığı da kaynaklar arasında zikrinin geçmemesinden anlaşılmaktadır. Bûtî'nin yukarıda adı geçen eserini ise bir araştırma-inceleme eseri olarak kabul etmek mümkün değildir.

[3] 'Tıpkı' dedik, zira kaynaklarda 'selef' olarak nitelendirilen şahsiyetlere ve 'sele'in kimlerden müteşekkil olduğuna dair yapılmış olan listelere bakıldığında, bir-iki istisna hariç, tamamının 'Ashâbu'l-Hadîs' veya 'Ehlu'l-Hadîs'e mensup oldukları açıkça görülmektedir (Bkz. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, agt., s. 80-82.

[4] Bu konuda geniş bilgi için bkz. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü* (haz. M. Hayri Kırbaşoğlu), kitâbiyât, Ankara 2003[2]) .

[5] Geniş bilgi için bkz. Gürler, agt., s. 157 vd.

[6] Kırbaşoğlu, agt., s. 75 vd.

önceki otoritelere tâbi olması bizatihi amaç olmayıp, asıl hedef Kur'an ve hadis nasslarına doğrudan veya geçmiş otoriteler aracılığıyla ve onların yaptığı şekilde tâbi olmak[7] ve bu suretle akla tâbi olmanın –kendilerince– getireceği risklerden uzak kalabilmektir. Mamafih bu noktada sahabe ve tâbiûn dâhil 'selef'in dinî alandaki görüş ve kanaatlerinin de aslında şahsi birer kanaat olmaktan öteye geçmediğini, bunların birtakım isnadlarla kaynaklarda nakledilmiş olmasının bu sonucu değiştirmeyeceğini de bu vesileyle vurgulamakta yarar vardır.[8]

Çağdaş selefî akımların manevi babası sayılan İbn Teymiyye (ö. 728/1327) kendinden önceki Ehl-i Hadis ve Selefiyenin temel yaklaşımlarını sürdürmesi, Suud Selefiliğinin kurucusu olan Muhammed b. Abdilvahhâb'ın (ö. 1206/1792) da İbn Teymiyye'nin bu çizgisini savunması sebebiyle zincirleme olarak kendi selefleri aracılığıyla Kur'an ve Sünnet'e dönüş fikrini benimsediklerini söylemek mümkündür.

Selefilik, Kökencilik (Fundamentalizm) ve Köktencilik (Radikalizm)

Ancak son yıllarda İslami hareketlere dair yazılanlarda görülen kavram kargaşasından 'Selefilik' de nasibini fazlasıyla almıştır. Bu kargaşanın dilimizdeki yansıması 'Kökencilik-Köktencilik' arasını ayır(a)mamak şeklinde tezahür etmiş görünse de, aslında problemin Batı dillerindeki kargaşanın dilimize sirayet etmiş olmasından kaynaklandığını söylemek gerekir. Zira kökencilik-köktencilik ikilisi de aslında bize ait bir kullanım olmayıp, Batı kökenli fundementalizm-radikalizm ikilisinin Türkçeye aktarılmasından başka bir şey değildir. Gerek Türkçede gerek Batı dillerinde kökencilik (fundamentalizm) ile köktencilik (radikalizm) çok yoğun bir biçimde birbirinin yerine kullanılabilmekte, bu da tam bir kavram kargaşasına yol açmaktadır. O kadar ki Türkçe literatürde fundementalizmi, arada ne gibi bir ilgi olduğunu belirtmeksizin 'gericilik' olarak açıklayanlara bile rastlanabilmektedir.[9] Bunun önüne geçmek için en isabetli yol, her kültürün kendi kavram ve terimlerini kullanmasıdır. Bu sebepledir ki biz de kültürümüze ait bir kavram olarak 'Selefiye/Selefilik' kelimesini kullanmayı tercih ettik. Ancak, bunun Batı dillerindeki karşılığının radikalizm (köktencilik) olmadığını, doğru karşılığın fundementalizm (kökencilik) olduğunu da belirtelim. Bu iki

[7] Mesela bkz. Râşid el-Ğanuşi, *İslami Yöneliş*, Bir Yayıncılık, İstanbul 1987, s. 134-135.

[8] Bu konuda başta hadis ehli olmak üzere ulemamızın "el-Âsâr" başlığı altında telif ettiği eserlerle rivayet tefsiri denilen literatür incelendiğinde, aslında ortada Hz. Peygamber'den gelen ciddi bir tefsir malzemesinin bulunmadığı, bilakis bu eserlerdeki "el-Âsâr"ın aslında isnadlarla rivayet edilmek suretiyle nakledilmiş olan 'dirayet' ve 'rey' tefsiri malzemesi, daha doğrusu kişisel yorumlar olduğu, yakınlarda bilimsel olarak ortaya konmuş bulunmaktadır: Bkz. Mehmet. Âkif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri –İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi–*, kitâbiyât Yay., Ankara 2003.

[9] Bkz. *Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları* (Der. Willem van Schendel – Erik J. Zürcher) İletişim Yay., İstanbul t.y., s. 261.

kavramın karıştırılmasının veya birbirinin yerine serbest bir biçimde kullanılmasının altında yatan saik ise, muhtemelen radikal hareketler içerisinde selefî (kökenci) eğilimlerin de yer alması olmalıdır. Ne var ki radikal hareketlerle Selefiliğin birebir örtüşmesi ve ikisi arasında bir zorunluluk ilişkisinden söz edilmesi mümkün olmadığından –zira Selefilikle ilgisi olmayan radikal hareketler ve eğilimler de vardır–, bu tür dikkatsiz kullanımların tam bir kargaşaya yol açması kaçınılmazdır; ki zaten ilgili literatür incelendiğinde de bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca Selefilik ile radikalizm arasında ilişki kurulurken, Selefiliğin de kendi bünyesinde birtakım farklılıkları barındıran genel bir eğilim olduğu göz önüne alınarak genellemelerden kaçınmalı, Selefilik içerisindeki hangi kesimin kastedildiği tasrih edilmelidir.

Bir Zihniyet Olarak Selefiye

Zannedildiğinin aksine Selefilik gerçek anlamda bir mezhep değildir,[10] en azından mezhep olup olmadığı tartışmalıdır. Selefilik bir mezhep olmaktan ziyade bir akım, daha da doğrusu bir zihniyettir ve sadece Selefiye ile de sınırlı değildir. Bilakis İslam düşüncesinin klasik olsun, çağdaş olsun, hemen bütün ekollerinde farklı ölçülerde de olsa bu eğilimin mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü İslami mezhep ve akımlar içerisinde öncelikle Kur'an ve Sünnet'e başvurma konusunda, bilindiği kadarıyla bir görüş farklılığı söz konusu değildir. Aynı şekilde bütün mezhep ve akımların bu amaçla kendilerinden öncekilerin otoritelerini kabul edip onlara öncelik tanıyarak Kur'an ve Sünnet'i anlama ve yorumlamaya çalıştıkları da bir vakıadır. Daha genel bir ifadeyle İslami ilimler geleneğinde daima geçmişin gelecekten daha üstün, daha faziletli ve ideal olduğu kanaati ezici bir ağırlığa sahip olagelmiştir.[11] Bu konuda hadis ehline göre daha özgür bir anlama-yorulama yöntemini savunduğu kabul edilen rey ehlinin önde gelen şahsiyetlerinden İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) bile Kitap ve Sünnet'te bulamadığı bir hususu son olarak sahabe kavillerinde araştırdığı, bunların dışındaki görüşleri ise bağlayıcı saymadığı ifade edilmektedir;[12] ki buna bakarak, onun bile kendinden öncekilerin otoritesine kısmen de olsa olumlu baktığını söylemek mümkündür.

Hatta selefî olarak kabul edilmeyen bazı fıkıh ve kelam mezheplerine mensup ulema arasında bile selefî eğilimlere yaygın bir şekilde rastlamak

[10] Bu husus, Bûtî'nin yukarıda adı geçen eserinin ismine de yansımış bulunmaktadır. Ancak Selefiyeyi "dünyanın her yerine yayılmış, kurumları, teşkilatları, okulları, medyası ve uleması olan büyük bir fırka ve geniş bir akım" olarak tanımlayanlar da yok değildir. (Bkz. *el-İḫvânu'l-muslimûn ve's-selefiyyûn fi'l-yemen*, Merkezu'r-Râ'id li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, San'â 2002, s. 88.

[11] Nitekim İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1392) *Faḍlu 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-ḫalef* (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, y.y., 1983) adlı eserinin başlığı, bu anlayışı gayet açık bir şekilde gözler önüne seren güzel bir örnek teşkil etmektedir.

[12] İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yay., Ankara 2001², s. 67.

mümkündür. Mesela bir Hanefi olan Tahâvî (ö. 321/933) *el-'Akīde*'sinde selefî çizgiyi takip etmiş,[13] tarihte ve günümüzde Selefilerin de sık sık boy hedefi hâline gelen Eşari kelam mezhebine adını verilen Eş'arî'nin (ö. 324/935) kendisi bile *el-İbāne* adlı eserinde selefî bir çizgiyi benimsediğini ifade etmiş,[14] yine birer Şafii olan İbnu's-Salâh (ö. 463/1070) ve Suyûtî (ö. 911/1505), tıpkı Selefiler gibi kelam ve mantık disiplinlerine karşı çıktıkları ve –İbnu's-Salâh– felsefe kitaplarının okunmasının haram olduğuna dair fetva verdiği gibi,[15] aslında Zeydi gelenekten geldiği hâlde selefî çizgiyi benimseyen İbnu'l-Vezîr (ö. 840/1436), San'ânî (1182/1768) ve Şevkânî (1255/1839) gibi şahsiyetlerden, hatta ilk asırlarda bir selefî tasavvuf çizgisinden bile bahsetmek söz konusu olabilir, üstelik bu gibi örnekleri daha da arttırmak mümkündür.

Diğer yandan hangi mezhebe ve akıma ait olursa olsun İslami literatürün, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf başta olmak üzere hemen her türünde eser veren müelliflerin daima kendilerinden önceki otoritelerin görüşlerini dikkate alma ihtiyacı hissettiklerini gösteren sayısız atıf bulunmaktadır. Gerek Kur'an ve Sünnet'i temel alma, gerekse geçmiş otoriteleri referans kabul etme noktasında Selefilerle diğer mezhep ve akımlar arasında herhangi bir fark bulunmadığına göre, bu durumda sorulması gereken, Selefileri diğerlerinden ayıran unsurların bulunup bulunmadığı, varsa bunların neler olduğu sorularıdır.

Yukarıda klasik dönemdeki Selef(iye) ile hadis ehli (*ehlu'l-ḥadīṣ*) arasındaki sıkı ilişkiden söz etmiştik. Buna bir de hadis ehli/Selefiyenin dini alanda aklın kullanımına olumlu bakan kelamcılar (*ehlu'l-kelām*) ve rey ehli (*ehlu'r-re'y*) karşısında takındığı sert tavrı da ekleyecek olursak, Selefiyeyi diğerlerinden ayıran şeyi görmek için, onların kimleri selef olarak kabul ettiğine bakmak gerekir. Bu amaçla Selefiyenin vurguladığı 'selef-i sâlih' kavramına bir göz atmak yeterli olacaktır. Zira onlar bu kavramla aslında geçmiş bütün otoritelere değil, onlardan sadece bir kısmına, yani bid'at ehli olmayanlara değer atfettiklerini, onların dışındakileri ise selef-i sâlih olarak kabul etmediklerini göstermiş olmaktadırlar.

Elbette bu noktada Selefiye ile diğer mezhepler arasında bir fark olup olmadığı sorusu da gündeme gelecektir, ki aslında tıpkı Selefiye gibi diğer mezheplerin de selefin kimlerden müteşekkil olduğu konusunda seçmeci davrandıklarını ve her mezhep ve ekolün kendi 'selef'lerini belirlediğini[16]

[13] Bu sebepledir ki günümüz Selefileri de bu eseri benimsemiş ve onun selef akidesine dair bir eser olduğunu kabul edip bu esere sahip çıkmışlardır. (Bkz. İbn Ebi'l-'Izz el-Hanefî, *Şerḥu'l-'aḳīdeti't-taḥāviyye*, neşr. Zuheyr eş-Şâviş, Beyrut 1399[5], s. 3.

[14] *el-İbāne*, Dımeşk-Beyrut 1981, s. 17. Bu eser de günümüz Selefileri tarafından benimsenmiş ve Suud Selefiliğinin merkezî sayılan Medîne-i Münevvere'deki "el-Câmi'atu'l-İslâmiyye" Yayınları arasında h. 1405 yılında (2. baskı) yayımlanmıştır.

[15] İbnu's-Salâh'ın bu fetvası ve Suyûtî'nin mantık disiplini karşısında takındığı olumsuz tavır hakkında bkz. Suyûtî, *Savnu'l-manṭık ve'l-kelām 'an fenni'l-manṭık ve'l-kelām*, Beyrut t.y., s. 1-2 vd.

[16] Selefiye dışındaki mezhep ve akımlar bu seçmeyi her zaman 'selef' kavramı altında değil, bazen de *aṣḥābunā* (ashabımız) veya *'ulemā'unā* (ulemamız) gibi kavramlar altında yapmışlardır. Bilhassa fıkıh ve kelam literatüründe bu gibi kullanımlara sık sık rastlamak mümkündür.

göz önüne aldığımızda, aslında ortada Selefiye ile diğerleri arasında bu açıdan bir fark bulunmadığı görülecektir.

Bu açıdan da Selefiye ile diğerleri arasında anlamlı bir fark bulunmadığına göre, sorunun cevabını bir başka yerde aramak gerekir. Ancak yine de cevabı fazla uzakta aramamak gerektiğini hemen belirtelim. Zira cevabın anahtarı Selefiyenin kimlerden oluştuğu veya Selefiyenin kimleri selef-i sâlih olarak kabul ettiği sorusuyla yakından ilgilidir; çünkü gerek klasik gerek çağdaş olsun Selefiye çizgisinde yer alan şahsiyetlerin büyük ölçüde ortak bir zihniyeti, ortak bir epistemolojik ve metodolojik tavrı paylaştıkları/temsil ettikleri dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu zihniyeti kısaca anti-entelektüelizm veya sorgulayıcı ve eleştirel mantıktan kaçış ile 'altın devir' (asr-ı saadet) özlemi ve ona dönüş çabası olarak özetlemek mümkündür. Bu zihniyetin epistemolojik ve metodolojik yansıması ise 'altın devir' hakkında bilgi veren ana kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet'e doğrudan dönüş, bu kaynakların verdiği bilgilerin kendi kendine yeterliliğinin savunulması ve mutlaklaştırılması, bunların dışındaki her türlü yeniliğin 'bid'at' olarak damgalanıp reddedilmesi, dine sonradan eklendiği iddia edilen bid'at ve hurafelerle mücadelenin öncelik kazanması, Kur'an ve Sünnet nassları dışında yabancı kaynaklardan beslenen felsefe, kelam, mantık, tasavvuf ve felsefesi gibi disiplinlerin yabancı kaynaklı olduğu veya yabancı unsurları bünyesinde barındırdığı gerekçesiyle reddi şeklinde olmuştur.

Genellikle Selefilik söz konusu olduğunda bu ve benzeri tespitlerin yapıldığı literatüre bakılarak Selefiliğin bütün hikâyesinin kaba bir nassçılık ve literalizm ile dinde aklın kullanılmasına olumsuz bakmaktan ibaret olduğunu zannetmek ciddi bir hata olur ki, bilhassa son zamanlarda Selefilik üzerine yapılan araştırma-incelemelerde bu hatanın sık sık tekrarlanmış olması bu konuda dikkatli davranmayı gerekli kılmaktadır.[17] Hâlbuki Selefiliğin bir de üzerinde yeterince durulmayan bir başka vechesi vardır ki, o da selefî entelektüelizmdir.

Selefiliğin Unutulan Yüzü: Selefî Entelektüelizm

Aslında az önce işaret edilen Selefiliğe dair değerlendirme, tahlil ve tespitler, ister klasik ister çağdaş olsun selefî düşünce hakkında büyük ölçüde geçerli olsa da, aslâ mutlak değildir. Zira Selefî düşüncenin –daha doğrusu yaklaşımın– bilhassa 7.-8. yüzyılda yaşamış olan İbn Teymiyye'nin ellerinde yeni bir boyut kazandığını görüyoruz. Tıpkı Mute-

[17] Bu ihmalin çeşitli sebepleri vardır. En önde geleni Selefiliğin çağdaş siyasi İslami hareketlerle ilgisi yönünden ele alınması, dolayısıyla bizatihi bir fikri akım olarak kapsamlı bir biçimde ele alınmasına gerek görülmemesi, bazı Batılı ve oryantalist çevrelerin İslamı/Müslümanları sıkıştırmak için Selefiliğin işlerine gelen yönlerini ön plana çıkarmaları, diğer yandan İslam dünyasındaki Selefilik karşıtı bazı kesimlerin de farklı amaçla da olsa, garip bir şekilde benzer bir yol izlemesi, ayrıca çeşitli siyasi ve ideolojik faktörlerin Selefiliğe ilişkin yaklaşımlardaki etkisi, burada zikredilebilir.

zile başta olmak üzere kelamcıların İslam'a aykırı her türlü inanç ve düşünceye karşı İslam'ı (tevhid, maâd, vahiy, nübüvvet, Kur'an ve Sünnet) savunmak için bilhassa Yunan düşüncesinin (mantık, diyalektik vb.) enstrümanlarını kullanma yoluna gittikleri, keza Yunan felsefesine yönelik eleştirilerini yine bu felsefenin imkânlarından yararlanarak geliştiren Gazâlî (ö. 505/1111) gibi; İbn Teymiyye de selefî düşüncenin temel esaslarını, kendinden önceki selef(iler)in reddettiği felsefe, mantık ve kelamı, kısacası yabancı kültürlerin malı olan, nass (Kur'an ve Sünnet) dışı disiplinleri kullanarak savunma cihetine gitmiş, kısacası Selefiliğin reddettiği araçları yine Selefiliğin hizmetine sunmuştur.

Selefiliğin Hizmetindeki Entelektüelizm: İbn Teymiyye (ö. 728/ 1327), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbnu'l-Vezîr (ö. 840/ 1436), Birgivî (ö. 981/1573)

Çağdaş Selefiliğin fikir babası da sayılan İbn Teymiyye, selefî çizgiyi kendisinden önceki Selefilerin karşı çıktıkları disiplinlerden ve metodlardan yararlanarak savunmasıyla, ciddi bir dönüm noktası sayılır. Onun bu amaçla yazdığı eserler arasında en önemlisi kuşkusuz *Der'u ta'ârudi'l-'aḳli ve'n-naḳl* (Tahkik: Muhammed Reşâd Sâlim, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye yayını, (11 cilt), Riyad 1979-1983) veya *Muvâfaḳâtu ṣarîḥi'l-ma'ḳûl li-ṣaḥîḥi'l-menḳûl* (Mısır, 1322 –*Minhâcu's-sunne*'nin kenarında–) adlarıyla yayımlanmış olan muhteşem eseridir. Eserin her iki şekliyle de başlığına bakıldığında aslında, nakil ile akıl arasında bir çelişki olmadığını göstermek şeklinde genel bir amaca yönelik olduğu düşünülebilirse de, indeks hariç on cilt tutan bu eserin inceleyebildiğimiz yedi cildine dayanarak şunu söyleyebiliriz ki, asıl amacın sadece başlıklara yansıyan problemin çözümünden ziyade, bu konudaki selefî yaklaşımın müdafaası olduğunu, zira eserde Selefilerin boy hedefi olan "her türüyle kelam, felsefe, mantık ve tasavvuf felsefesi disiplinlerinin", yine bu disiplinlerden de yararlanılarak köklü ve cesur bir eleştirisi ve buna mukabil selefî yaklaşımın haklılığını ispatlama çabası hemen göze çarpmaktadır. Bir anlamda İbn Teymiyye bu eserinde, kendine kadar gelen İslam düşüncesiyle bir selefî olarak, ancak hasımlarının silahlarını da kullanarak hesaplaşmaktadır.[18]

Ardından talebesi İbn Kayyım el-Cevziyye'nin de, hocası düzeyinde olmasa da, selefî düşünceyi, adı geçen disiplinlerin imkânlarından da yararlanarak savunmayı sürdürdüğünü, böylelikle selefî düşüncede yeni bir çığır açtıklarını söylemek mümkündür.[19] Aynı dönemde, İbn Kayyım'ın bu çabalarına İbn Kesîr'in (ö. 1373) de destek verdiğini görüyoruz.[20] Açılan bu çığır ileriki dönemlerde de bir Zeydi-selefî olan İbnu'l-Vezîr gibileri tarafından sürdürülmüş, bu yöndeki çabalar Osmanlı dö-

[18] Ayrıca bkz. DİA, XX. 405 vd.
[19] Bkz. DİA., XX. 109, vd, 123 vd.
[20] R. Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, İstanbul 1992, s. 53.

nemi ulemasından Muhammed b. Pîr Ali/Birgili Mehmed Efendi (ö. 981/1573) tarafından sahiplenilerek geç dönemlere kadar taşınmıştır. Bunlardan İbnu'l-Vezîr'in *Tercîḥu esâlîbi'l-ḳur'ân 'alâ esâlîbi'l-yunân* (Beyrut 1984) adlı eseri, gerek ismi gerekse muhtevası açısından bir anlamda İbn Teymiyye'nin temel bakış aşısını sürdüren muhtasar bir eser olarak nitelendirilebilir. "Osmanlı'nın İbn Teymiyyesi" olarak nitelendirilebilecek olan Birgivî ise, "İbn Taymiya [Teymiyye] gibi, Şeriat'ı korumak için her bid'atin şiddetle aleyhinde bulunmuş ve mevki hatırı için, dine karşı olan mübalatsızlıklara göz yummamış, hatta son zamanlarında, müşahade ettiği yolsuzlukları ıslah maksadıyla, Birgi'den İstanbul'a kadar gelerek, vezir-i azam Mehmed Paşa'ya nasihatte bulunmuştur. Dinî hususlarda son derece mutaassıp olan Birgivî, Şeriat'tan kıl kadar inhirafı bile hazmedemeyerek, yazdığı risalelerde bilhassa parayla Kur'an okutmanın ve herhangi bir ibadet mukabilinde ücret almanın haram olduğunu ilan etmesi üzerine, zamanın âlimleriyle, hayli dedikoduya sebep olan bir münakaşaya girişmiştir."[21] Diğer yandan meşhur eserine vermiş olduğu *Tarikat-ı Muhammediye* ismi de, onun selefî eğilimlerini göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

İbn Teymiyye'nin Selefiliğinin etkileri 18. yüzyıla kadar uzanır ve Muhammed b. Abdilvahhâb'ta tekrar ortaya çıkar. "İbn Abdulvahhâb ve onun Muvahhidler hareketinin doktrinleri, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'dan açık izler taşır. İbn Teymiyye'nin tesiri, Muhammed Abduh'un, 1897'de *el-Menâr* adlı mevkuteyi kuran talebesi Reşid Rızâ'nın yazılarında tekrar su yüzüne çıktı. *el-Menâr* adlı mevkute, İbn Teymiyye'nin fikirlerini Kuzey Afrika'da yaymada, böylelikle Abdulhamîd b. Badis (ö. 1940) önderliğindeki İslami milliyetçi hareketin yükselmesinde son derece yararlı oldu. Hindistanlı Ebû'l-A'lâ Mevdûdî ve Seyyid Kutub, Şükrü Mustafâ, Abdusselâm Farac ve Cuheymen el-Uteybî gibi son dönemin radikal Arap köktencileri üzerindeki İbn Teymiyye etkisi de çok belirgindir. İbn Teymiyye Sünni köktenciliğin en üstün münezziri (teorisyeni) oldu. Takipçileri, ona, hürmetlerinin bir ifadesi olarak 'Şeyhu'l-İslâm' sıfatını verdiler.[22]

Selefiliğin günümüzdeki durumuna gelince, yine geçmişteki duruma benzer bir şekilde, bu akım veya zihniyetin homojen bir yapı arz etmediğini, bilakis bünyesinde farklılıkları barındıran bir yelpaze oluşturduğunu görmek zor değildir. Bu cümleden olmak üzere mutedil Selefiler yanında katı/mutassıp Selefileri, geleneksel Selefiler yanında örgütlü Selefileri,[23] ıslahçı/davetçi Selefiler yanında cihada vurgu yapan Selefileri, sivil ve siyasi selefî hareketler yanında resmi selefî yaklaşımları (mesela Suud resmî Selefiliği yanında yine Suud'da muhalif sivil Selefileri veya İhvân-ı Muslimîn Selefilerini), keza bölgesel olarak Suud Selefileri ya-

nında Mısır, Pakistan, Yemen,[24] Mağrib Selefilerini, hatta Sünni dünyanın Selefileri[25] yanında üzerinde pek fazla durulmayan Şia dünyasındaki selefî eğilimleri[26] bu çeşitliliğe ve farklılığa örnek olarak zikredebiliriz. Ancak bunların çoğunun güçlü ve derin bir entelektüel çabanın ürünü olarak nitelendirilmesi hayli zor görünmektedir. Hatta tam aksine bunların pek çoğunun klasik selefî akımlarda olduğu gibi açık bir anti-entelektüelizm sergiledikleri bile söylenebilir.

Elbette bu, çağdaş Selefilik alanında entelektüel eğilimlere hiç yer olmadığı anlamına da gelmemektedir; zira İslami hareketler ve cemaatler şeklinde tezahür eden popüler selefî akımların gölgede bıraktığı entelektüel bir Selefiliğin de mevcut olduğunu burada dikkatlere sunmak isteriz. Daha doğrusu, kabaca İbn Teymiyye ile başlattığımız entelektüel Selefilik veya selefî entelektüelizm çizgisinin günümüze de hâlâ devam ettiğini gösteren gelişmelerin sadece Abduh, Reşid Rızâ ve el-Hasan el-Bennâ veya Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî gibi aktivist entelektüellerle sınırlı olmadığını, bu entelektüel çizginin günümüzdeki yenilikçi İslam düşüncesi akımı içerisinde varlığını hâlâ güçlü bir biçimde sürdürdüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Bu çerçevede bilhassa Kur'an ve Sünnet'e Dönüş, Geleneksel Mirasa Eleştirel Yaklaşım (Fazlur Rahman'ın ifadesiyle 'aydınlanmış muhafazakârlık') ve Mirasın İslam'a Aykırı ve Yabancı Unsurlardan Arındırılması, Uydurma Hadis Rivayetleri, İsrailiyat, Mesihiyat, Bid'at ve Hurafeler Konusundaki Hassasiyet,[27] Tevhide Vurgu, Tasavvufun ve Günümüzdeki Tarikatların Kur'an ve Sünnet'e Aykırı Yönlerine Yönelik Eleştirel Tavır, Taklidin Reddi ve İctihadın Desteklenmesi vb. başlıkların bizatihi kendisinde ve ele alınışında, söz konusu selefî eğilimi güçlü bir biçimde hissetmemek mümkün değildir.

Özet olarak ifade etmek gerekirse, başta temel karakteristiği olan "Kur'an ve Sünnet'e dönüş" ilkesi olmak üzere selefî eğilimin birçok yönünün, varlığını günümüz yenilikçi İslam düşüncesinde güçlü bir biçimde sürdürmeye devam ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Peki, İslam dünyasının ve İslam düşüncesinin geleceği açısından bütün bu gelişmelerin anlamı nedir? Bu soruya cevap vermenin pek çok yolu olsa da, burada acilen yapılması gereken, Selefiliğin bugün geldiği noktanın, özellikle –epistemolojiyi de içerecek şekilde– metodolojik

[24] *el-İḫvânu'l-muslimûn ve's-selefiyyûn fi'l-yemen*, San'â 2002.

[25] Mesela bkz. Salih el-Verdani, *Mısır'da İslami Akımlar*, çev. Üsame Zeydoğlu, Fecr Yayınevi, Ankara 1988.

[26] Bu konuda elimizde verebileceğimiz pek fazla örnek olmadığı için sadece bazı ipuçları için bkz. Haydar Habîbullâh, *Nazariyyetu's-sunne fi'l-fikri'i-îmâmîyyi'ş-şî'î*, Beyrut 2006, s. 242-243; Ğanuşi, *age.*, s. 134-135.

[27] Selefiyenin bid'at konusundaki hassasiyetleri isabetli olmakla beraber, bid'at anlayışlarının ve esas aldıkları bid'at tanımlarının gözden geçirilmeye muhtaç olduğunu, zira bir şeyin bid'at sayılabilmesi için onun sadece dinde yenilik olarak tanımlanmasının yeterli olmadığını (mesela bkz. Bûtî, *age.*, s. 145 vd.), ayrıca bu yeniliklerin dinin lafzına veya ruhuna aykırı olması şartını da koşmak gerektiğini unutmamak icap eder.

açıdan bir muhasebesine girişilmesidir. Bu açıdan bakıldığında ele alınması gereken ilk hususun "Kur'an ve Sünnet'e dönüş" çağrısı olduğu söylenebilir.

Doğrudan Kur'an'a Dönüş Mümkün mü?

Bu konuya geçmeden önce, bilhassa çağdaş Selefiliğin Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısının, geniş Müslüman kitlelerin doğrudan Kur'an metniyle tanışmasındaki önemli rolüne işaret etmek gerekir. Zira klasik dönemlerde genellikle ulemanın araştırma-inceleme nesnesi olan Kur'an, Kur'an'ı tefsir ilminin nesnesi olmaktan ziyade bir 'hidayet rehberi' olarak gören çağdaş Selefiliğin çabaları[28] sayesinde, gerek orijinal metin olarak gerekse çeşitli dünya dillerine yapılmış çeviri/mealleriyle her Müslümanın başucu kitabı hâline gelebilmiştir. Bu suretle Kur'an'ın öğretisi konusunda Müslümanların doğrudan bilgi ve kanaat sahibi olmaları, ulema tarafından kendilerine Kur'an hakkında sunulmuş ve sunulmakta olan bilgi ve yorumların sıhhati ve geçerliliği konusunda doğrudan fikir edinmeleri de mümkün olmuştur. Ayrıca geniş Müslüman kitleler nezdinde, sevap kazanmak, teberrük amacıyla veya ölülerin arkasından okuma vb. amaçlarla okunan Kur'an'ın asıl gönderiliş amacının bu olmadığı konusunda da Selefiliğin sergilediği çabalarını göz ardı etmemek gerekir.[29]

Aslında doğrudan Kur'an metnine başvurarak onu anlamaya çalışmak teorik olarak o kadar da imkânsız bir şey değildir. Zira Kur'an'ın nüzulüne şahit olamayan tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinin, Kur'an'ı anlama çabalarında en önemli dayanaklarını, kendi şahsi dirayetleri, bağımsız yorumları ve Arap dilinin imkânları oluşturuyordu.[30] Dolayısıyla geleneği kutsayan veya gelenek olmadan Kur'an ve Sünnet'e dönmenin mümkün olmadığını savunanlara karşı, önlerinde ciddi bir geleneksel birikim bulunmayan bu ilk müfessirler, kelamcılar ve fakihlerin Kur'an ve Sünnet'i nasıl yorumladığı sorusu yöneltilerek bu itiraz kolayca bertaraf edilebilir. Ancak bir şeyin mümkün olması, zorunlu olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla Selefiyenin Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısına bu teorik imkân açısından bakıldığında, bunun bir hedef olarak kabul edildiği ve mümkün olduğunca bu hedefe ulaşılmaya veya yaklaşılmaya çalışıldığı görülür. Bu çabanın sonucu olarak da bir yandan rivayet yoluyla nesilden nesile aktarılan tefsir geleneğine eleştirel ve seçmeci yaklaşılmış,[31] özellikle İslam dışı kaynaklardan tefsir geleneğine sirayet etmiş olan ve Kur'an'ın öğretisini gölgeleyen yaban-

[28] Mesela bu düşüncenin fikir babası sayılan Abduh ile ilgili olarak bkz. İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2004, s. 89, 99, 145.

[29] Mesela bkz. Muhammed Ahmed Abdusselam, *Kur'an Niçin İndirildi*, çev. Halilurrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1989.

[30] Zannedildiğinin aksine Hz. Peygamber (sav.) ve ashabından Kur'an tefsiri sayılabilecek kayda değer bir malzemenin bize intikalinin söz konusu olmadığına dair bkz. Koç, 102, 107 vd. 116, 158.

[31] Abduh ile ilgili olarak bkz. İsmail Albayrak, *age.*, s. 99 vd.

cı unsurlara karşı ciddi bir hassasiyet geliştirilmiş, diğer yandan da metinden uzaklaşma anlamına gelebilecek olan aşırı –felsefi, kelami, tasavvufi ve bâtını– yorumlara karşı tavır alınmıştır.[32] Bu iki yönlü tavrı, hem klasik dönem Selefilerinde –mesela İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'de– hem de çağdaş Selefilerde –mesela Muhammed Abduh'ta, Reşid Rızâ ve Seyyid Kutub gibi müfessirlerde– görmek mümkündür. Bu konuda Mehmet Âkif'in "doğrudan Kur'an'dan ilham alma" söylemi[33] ile Fazlur Rahman'ın "İslam eğitim tarihi boyunca Kur'an metninin bir ders kitabı olarak okutulmamasına" yönelik eleştirilerini[34] ve *Ana Konularıyla Kur'an* başta olmak üzere çeşitli eserlerinde sergilediği bir tür selefî tavrı da örnek olarak burada zikretmek mümkündür.

Mamafih "Kur'an ve Sünnet'e dönüş" çağrısının olumlu yönleri kadar olumsuz yönlerine de dikkat çeken Fazlur Rahman'ın aşağıda sunacağımız analizleri konuyu özetlemesi bakımından oldukça tatminkâr sayılır:

Özetle Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısının itibar ve şerefi, bin yıllık kutsal ahmaklığı kökünden yıkıp, Müslümanları tekrar o hayat verici Kur'an pınarına davet etmeye çalışmasındadır. Fakat bu çağrı, boğucu hapishaneyi yıkıp temiz havanın içeri girmesini sağlamada başarılı olduğu hâlde, yeni bir bina inşa etmeyi reddetmiştir.[35] Ona göre bu çağrının en zayıf yönü, İslam düşüncesine ve İslami ilimlere müspet hiçbir katkısının bulunmayışı, fikrî iflası, ciddi bir fikrî çabaya gireceği yerde basmakalıp laflar üretmesidir. Yerinde bir teşhisle onlar, geleneksel ulemanın verdikleri öğretimin Müslümanları Kur'an'a yöneltecek yerde, ondan uzaklaştırdığını sık sık ileri sürmüşlerdir. Yine ona göre geleneksel âlimler her ne kadar onların eğitimleri Kur'ân'ın gayelerine doğru yönlendirme konusunda başarısızlığa uğramış ise de, onlar kendilerinin şahsiyetlerine belli bir derinlik kazandıracak olan muhteşem bir bilgi binası tesis edebilmişlerdir. Bu çağrı sahipleri ise, ne Kur'an ne de gelenek hakkında yeterli bilgisi olmayan, sığ ve yarım yamalak bir şahsi-

[32] Bâtınî Tasavvufî yorumlar karşısındaki hassasiyet, günümüz Selefiliğinin önde gelen isimlerinden mesela el-Bûtî tarafından da sürdürülmektedir. Bkz. el-Bûtî, *age.*, s. 189-212.

[33] Mehmet Âkif'in selefî eğilimlerine *Safahat*'ın birçok yerinde (beyitlerdeki vurgular bize aittir) rastlamak mümkündür: *Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı* / Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı (Âsım)
Demek: İslam'ın ancak nâmı kalmış Müslümanlarda / Bu yüzdenmiş, demek, hüsrân-ı millî son zamanlarda / Eğer çiğnenmemek isterseler seylâb-ı eyyâma / *Rücû' etsinler artık Müslümanlar Sadr-ı İslam'a* (Âl-i İmrân, 173 meâl-i celîli)
Lafzı muhkem yalınız, anlaşılan, Kur'ân'ın / Çünkü kaydında değil hiçbirimiz mânânın: / Ya açar nazm-ı celîlin, bakarız yaprağına; / Yahud üfler, geçeriz bir ölünün toprağına. / İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkiyle bilin, / Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için! (Süleymaniye Kürsüsünde).

[34] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç-H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu, Ankara 1998[3], s. 91. Fazlur Rahman, Şah Veliyullah'ın Kur'an'ın mümkün olduğu kadar hiçbir tefsire başvurmadan, sadece metninin öğretimde esas alınması yönündeki bir teklifinden de bahseder (*Age.*, s. 95).

[35] Fazlur Rahman, *age.*, s. 220. Eski ve yeni Selefilerin bu eksikliklerini, Fazlur Rahman'ın çeşitli eserlerinde bizzat bir tefsir metodu geliştirmeye çalışarak kendisinin telafi etmeye çalıştığına bu vesileyle işaret etmeden geçmeyelim.

yettir, dolayısıyla düşünce alanında ciddiye alınabilecek bir genişlik ve derinlikten yoksundur. Üstelik Kur'an'ı anlamak için açık ve net herhangi bir metodoloji veya yapısal strateji geliştirme kapasitesine de sahip değildir.[36] Aynı şekilde bu çağrı taraftarları, Kur'an'ın tevhid anlayışına göre şirk sayılabilecek olan hurafelerle mücadele konusunda da isabetli davranmış olmakla beraber, bundan sonra nasıl hareket edileceği konusunda da ilmî açıdan sağlam ve mantıki bakımdan güvenilir ve bizzat Kur'an'a sadık kalacak bir tefsir metodolojisine sahip olmadığı gibi, bunu arama zahmetine de katlanmamıştır.[37]

Selefiliğin Kur'an Araştırmalarına ve Tefsir Çalışmalarına Katkısı

Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısı yapan eski ve yeni Selefilerin doğrudan Kur'an metnini bir inceleme-araştırma nesnesi olarak dikkatlere sunması, bunun tabii bir sonucu olarak sergiledikleri İsrailiyat ve Mesihiyat karşıtlığı, tefsir literatüründeki –Fazlur Rahman'ın da işaret ettiği– geleneksel tefsirlerin Kur'an'ın mesajını gölgeleyici –kelami, felsefi, tasavvufi vb.– yönlerinin devre dışı bırakılması sonucunu doğurmuştur, ki İbn Kesîr, Reşid Rızâ ve Seyyid Kutub gibi müfessirlerin tefsirlerinde bu yönelişi açık bir şekilde görmek mümkündür.

Ama Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısının çağdaş Kur'an araştırmaları alanındaki en önemli katkısı ve Selefiliğin sınırlarını aşan en derin etkisi, geleneksel tefsirlerin en zayıf yönünü teşkil eden bir noktada ortaya çıkmıştır ki, o da Kur'an'ın –tıpkı Hz. Peygamber zamanında olduğu gibi– çağımızda da asıl işlevinin insanı, toplumu ve dış dünyayı değiştirmek olduğuna dair sarsılmaz kanaattir. Daha açık bir ifadeyle Kur'an'ın, müfessirin âdeta bir edebî metni şerh edercesine, ilmî maharetini ve dirayetini sergilediği bir 'metin' olmaktan çıkarılarak, onun her şeyden önce bir 'hidayet rehberi' olduğunu vurgulama konusundaki şaşmaz yön duygusudur. İşte Reşid Rızâ'ya *el-Vaḥyu'l-muḥammedî*'yi[38] ve *Tefsīru'l-menār*'ı ilham eden, Seyyid Kutub'a da *Fî Ẓılâli'l-Kur'ân*'ı[39] yazdıran bu bakış açısıdır. Yine bu anlayıştır ki, Seyyid Kutub'un, Kur'an'ın ikna ediciliğini/i'cazını, onun şiirselliğinde/belağatında arayan yaygın geleneksel anlayışı bir tarafa bırakarak, Subhi es-Sâlih'in, çağımızın en gözde yaklaşımı[40] diyerek göklere çıkardığı bir 'i'caz' anlayışını, *et-Taṣvīru'l-fennî fi'l-ḳur'ān*'da ortaya koymasına zemin hazırlamıştır.

[36] Fazlur Rahman, *İslam Ve Çağdaşlık*, s. 203, 208. Mamafih Fazlur Rahman, geleneksel eski tefsirlerin birçok değerli bilgi ihtiva etse de, sonuçta Kur'an'ın gerçek bir şekilde anlaşılmasını kolaylaştıracağı yerde zorlaştırdığına işaret etmekten de geri kalmaz (*Age.*, s. 212).

[37] Fazlur Rahman, *age.*, s. 209, ayrıca bkz. Salih el-Verdani, *age.*, s. 26-27.

[38] M. Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, Fecr Yay., Ankara 1991. Bu eserdeki yaklaşım tarzı ve ele alınan konularla İsmail Râcî Fârûkî'nin, *Tevhid, Düşünce ve Hayata Yansıması* (İstanbul 1987) adlı eserindeki benzerliklere burada işaret etmekte fayda vardır.

[39] Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısının çağdaş etkilerini görmek bakımından, bu tefsirin günümüzde en çok okunan tefsirler arasında niçin ilk sırayı işgal ettiğini incelemek de oldukça yararlı olabilir.

[40] Bkz. Subhi es-Sâlih, *Mabâḥiṯ fî ʿulûmi'l-ḳurʾân*, Beyrut 1978, s. 271.

Selefiliğin Sünnet ve Hadis Alanlarına Katkısı

Geçmişte hadisçilerin yaptığına benzer şekilde, çağdaş Selefilerin Kur'an ve Sünnet'e dönüş çabalarının önemli bir sonucu da Sünnet, hadis ve siret alanındaki çalışmalara giderek artan bir ilginin doğmasına yol açmış olmasıdır. Hint-Pakistan alt kıtası ve Mısır bölgesinde yoğunlaşan bu ilgi sonucunda elyazması olarak kütüphanelerde bekleyen pek çok hadis kaynağı yayımlanarak ilim dünyasının istifadesine sunulmuş, aynı şekilde pek çok ricâl, tabakât, cerh-ta'dil kaynağı ile ulûmu'l-hadîs'e dair birçok klasik eser gün ışığına çıkarılmış, bu da İslam dünyasında olsun Batı'da olsun hadis araştırmalarına ivme kazandırmıştır. Yayımlanan bu eserlerin ilmî neşir esaslarına uygunluğu konusunda ciddi birtakım problemler olsa da, sonuç itibarıyla ilim âleminin meçhulü olan pek çok eseri istifadeye sunmuş olması bile başlı başına önemli bir katkı sayılır.

Öte yandan siret (*sîra*/siyer) alanında da Kur'an'ı merkeze alan, dolayısıyla Kur'an'a aykırı bilgileri devre dışı bırakmayı tercih eden bir anlayışın egemen olduğu eserlerin ortaya çıktığını görüyoruz. Bilhassa Şibli Nu'mânî, Muhammed İzzet Derveze ve Muhammed Huseyn Heykel gibi yazarların eserlerinde görülen bu eğilimin, adı geçenlerle sınırlı olmadığını hemen hatırlatalım. Yine Kur'an'ın merkezî konumuna bağlı olarak, pek çoğu hadis kaynağı bile sayılmayan eserlerdeki birtakım sıhhati tartışmalı rivayetlere dayanan, öte yandan âhâd kategorisinde yer aldığı için kesinlik ifade etmeyen pek çok 'mucizeler' de ihtiyatla karşılanmış ve siyere dair eserlerde bu gibi rivayetlere yer vermekten kaçınılmıştır.

Asıl önemli olan ise, Kur'an'ın bu merkezî rolünün, genel olarak rivayet malzemesine yaklaşımda, köklü bir gelişmeye yol açmış olmasıdır. Bu önemli gelişme 'metin tenkidi' ilkesinin benimsenmesi ve hararetle savunulmasıdır. Gariptir ki geçmişte ilk selef(iler)in pek çok hadis rivayetinin devre dışı kalmasına yol açacağı gerekçesiyle şiddetle karşı çıktığı, –Şâfi'î'nin de bu karşı çıkışın teorik temellerini attığı–[41] "Hadislerin Kur'an'a, mütevatir ve meşhur sünnetlere, akli ve tarihî gerçeklere dayanılarak muhtevası açısından tenkidi" uygulaması, bilahare selefî eğilim sahipleri arasında da yaygınlık kazanmıştır. Nitekim 'metin tenkidi' konusunda belki de ilk ve yeğane klasik olan *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîhi ve'd-da'îf* (Haleb 1983), klasik entelektüel Selefiliğin fikir babalarından İbn Kayyım el-Cevziyye'ye aittir. Asrımızda ise Reşid Rızâ ve Mahmûd Ebû Rayye'nin *Advâ 'alâ's-sunneti'l-muhammediyye* (Türkçesi: *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, İstanbul 1988) adlı eseriyle sürdürülen bu yaklaşımın, günümüzde Suud selefî geleneğine mensup Musfir ed-Dumeynî gibi akademisyenler tarafından benimsenmesi,[42] öte

[41] Bkz. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, s. 226-227.
[42] Bkz. ed-Dumeynî, *Makâyîsu nakdi mutûni's-sunne*, Riyâd 1984.

yandan Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, Muhammed el-Ğazâlî ve Yûsuf el-Kar(a)davî gibi selefî eğilimli İslam davetçilerinin[43] eserlerinde bu yaklaşımın etkilerinin açıkça görülmesi, bu tespiti doğrulayan örneklerden sadece birkaçıdır.[44]

Mamafih günümüzde 'metin tenkidi'ne bu kadar sıcak bakmayan selefî çevrelerin bulunduğunu da unutmamak gerekir. Entelektüel Selefiliğin dışında kalan pek çok selefî çevrede, egemen geleneksel yaklaşımın sürdürüldüğü, buna bağlı olarak klasik kaynakların karizması çerçevesinde, isnad merkezli geleneksel/klasik hadis usûlünün yeterliliğinin savunulduğu, bu sebeple 'metin tenkidi'ne pek iltifat edilmediği kolaylıkla görülebilecek bir husustur. Bu yaklaşımın en gözde örneklerini ise Suudi Arabistan'ın din işlerinden sorumlu kurum olan *Dâru'l-İftâ*'nın eski reisi ve Suud Selefiliğinin önde gelen şahsiyeti rahmetli Abdulazîz b. Bâz'ın eserlerinde, yazılı-sözlü çeşitli açıklamalarında ve verdiği fetvalarında; ayrıca popüler selefî hareketler nezdinde itibar edilen Nâsıruddîn el-Elbânî'nin çeşitli eserlerinde görmek mümkündür.[45] Özellikle Suudi Arabistan Selefiliğinde *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî*'nin otoritesinin İbn Teymiyye'nin otoritesine bile baskın geldiğini; nitekim bu çevrelerde İbn Teymiyye'nin bazı görüşlerini eleştirmek mümkün olsa da, *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî*'deki bir hadis rivayetini eleştirmenin mümkün olmadığını da burada eklemekte yarar vardır.[46]

Selefî Yaklaşımın Metodolojik Üç Tezahür Alanı: Akîde, Şeriat ve Tasavvuf[47]

Selefiliğin metodolojisinin en basit ifadeyle, altın çağ/asr-ı saadetle bağ kurmanın yegâne aracı olarak nasslara parçacı ve literalist yaklaşımın savunulmasından ibaret olduğu rahatlıkla söylenebilir. Birçok araştırmacının da ifade ettiği bu yaklaşımın aslında –literalizm vurgusu hariç– genel olarak bütün cenahlarıyla Ehl-i Sünnetin de benimsediği bir yak-

[43] Bkz. *el-İḫvânu'l-muslimûn*..., s. 82. Ancak Muhammed el-Ğazâlî'nin eserlerinin sistemli bir düşünce ürünü olmadığına da isabetli bir şekilde dikkat çekilmektedir. Ayrıca konuyla doğrudan ilgisi olmasa da önemli bir husus, onun bazı İslami hareketlere karşı Mısır yönetiminin yanında yer aldığı şeklindeki eleştirilere de muhatap olmuş olmasıdır. Bkz. Salih el-Verdani, *age.*, s. 220, 221.

[44] Bkz. Charles Adams, "Bazı Çağdaş Müslümanlar Nazarında Hadis'in Otoritesi– Mevdûdî Örneği–", *İslâmî Araştırmalar*, VII (1994), sayı: 3-4; Muhammed el-Gazâlî, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet*, İstanbul 1992; Yusuf el-Kar(a)dâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, İstanbul 1998, s. 165 vd. (IV. Bölüm)

[45] Bu iki şahsiyetin Selefilik cereyanı içindeki rolü hakkında bkz. Salih el-Verdani, *Mısır'da İslami Akımlar*, s. 156-161.

[46] Nitekim İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi (Riyâd) Usûlu'd-Dîn Fakültesi'nde yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinde öğrenci Sahihayn dışındaki kaynaklarda geçen hadis rivayetlerinin isnadlarını bizzat inceleyerek isnad hakkında kendi hükmünü vermek zorunda olduğu hâlde, Sahihayn'da geçen rivayetleri olduğu gibi sahih kabul etmek durumundadır.

[47] Selefiliğin tezahür ettiği bu üç alanla ilgili olarak mesela krş. Bûtî, *age.*, s. 131-217; "Selefiyye" mad., *Anabritannica*, XIX. 218.

laşım olduğunu vurgulamakta yarar vardır. En azından 'bütünlükçü' (holistik) yaklaşımın Ehl-i Sünnet mezhep ve akımları içerisinde marjinal kaldığını ve genel yaklaşımı temsil etmediğini tereddütsüz ifade etmek mümkündür. Böyle olunca Selefiliğin, kendisinin de içerisinde yer aldığı Ehl-i Sünnetin diğer kesimleriyle –literalizme vurgusu dışında– aynı metodolojik yaklaşımı benimsediği açıkça görülmektedir. Zaten bilhassa Ehl-i Sünnet akaidinin oluşumunda Ehl-i Hadis/Ashâbu'l-Hadîs/Selefin kurucu bir rol oynadığı da hatırlanacak olursa[48] bu durumun pek de garipsenecek bir yanı olmadığı kolaylıkla görülebilir. Literalizm meselesine gelince, burada da Selefilik ile diğer Ehl-i Sünnet grupları –mesela Zahirilik– arasındaki farkın sadece bir vurgu farkından ibaret olduğu dahi ileri sürülebilir. Şimdi bütün bu değerlendirmeleri üç temel alandaki selefî yaklaşımı, diğer Ehl-i Sünnet içi gruplarla mukayese ederek daha yakından inceleyelim:

Akîde

Selefî akımın temel aldığı kavramların ilki akîde (inanç) kavramıdır. Akîde kavramı akımın; düzene, olaylara ve diğer akımlara karşı tutumunu belirlemekte dayandığı tek ölçüttür.[49] Tekrar vurgulamak gerekir ki, aslında Selefiliğin akaid alanındaki metodolojik yaklaşımları ve çıkmazları ile Ehl-i Sünnetin diğer kesimlerinin –Eşarilik, Maturidilik, Malikilik, Sünni tasavvuf– yaklaşımları ve çıkmazları arasında pek de köklü bir fark olduğu söylenemez. Zira akaid esaslarının temelleri Ehl-i Hadis/selef tarafından atılmış olan Ehl-i Sünnetin bu itibarla Selefilikten farklı olması düşünülemez. Selefilik de dâhil Ehl-i Sünnetin akaid esaslarının belirlenmesindeki temel problemlerin başında ise nassları parçacı/atomcu bir biçimde ele alma, akaid alanında kesin olmayan bilgilere yer verme gelmektedir.[50] Bunun yanında özel olarak Selefiliğin nassların lafzi yorumundaki ısrarı da temel problemler arasında yer almaktadır.[51] Bu cümleden olmak üzere Allah'ın sıfatları konusundaki nasslara olan literalist yaklaşımları onları ilk asırlardan beri antropomorfizm/teşbih ithamıyla karşı karşıya bırakmış olup,[52] entelektüel Selefiliğin öncüsü İbn Teymiyye'ye de yöneltilen bu itham,[53] günümüz Selefileri için de sık sık gündeme getirilmektedir. Diğer yandan bu parçacı ve lafızcı yaklaşım, birçok konunun isabetsiz bir şekilde akaid

[48] Bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "'Ehlu's-Sunne' Kavramı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 1, Ankara 1986, s. 71-79.

[49] Salih el-Verdani, *age.*, s. 147.

[50] Bu durumu görmek için Ehl-i Sünnete ait akaid ve kelam kitaplarını rasgele incelemek bile yeterlidir. Bu konuda ayrıca bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Hadislerin ve Hadis İlminin Ehl-i Sünnet Kelamındaki Rolü ve Ehl-i Sünnet Kelamcılarının Hadis Bilgisi* (Yayımlanmamış Doktora Semineri), AÜİF, Ankara 1979.

[51] Bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Ashâbu'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜİF, Ankara 1983, s. 176 vd.

[52] Bkz. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, çev. Hayri Kırbaşoğlu, İstanbul 1998[3] s. 66-69.

[53] Bkz. *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul 1977, 5/II. 826.

esasları arasına dâhil edilmesine ve bunları kabul etmeyenlerin de tekfir edilmesine yol açmıştır. Ancak bu konuda klasik ya da çağdaş Selefiyenin, Eşarilik ve Maturidilikten çok da farklı olduğu söylenemez, zira cebr/kader inancı, ru'yetullâh, şefaat, kabir azabı, Hz. İsa'nın ve Mehdi'nin zuhuru,[54] Hz. Peygamber'in hissi mucizeleri, Kur'an'ın mahluk olmayışı vb. konularda açık ve kesin nasslar olmamasına rağmen, bunlar ilgili selefî literatürde akaid esasları arasında yer almış bulunmaktadır. Ehl-i Sünnetin diğer kanatlarıyla Selefiye arasındaki fark ise, bazı konuların reddinin tekfir sebebi sayılıp sayılmaması noktasında olup, Selefiye –bilhassa popüler selefî hareketler– bu konuda Ehl-i Sünnetin diğer kesimlerine göre daha katı bir tutum sergilemiştir, günümüzde de sergilemeye devam etmektedir. Birçoklarınca bu katı tutum –haklı olarak– Sünnilik içinde Haricilik benzeri bir tutum olarak değerlendirilmektedir.

Aslında Selefilik kadar Eşarilik ve Maturidilik yahut Malikilik için de geçerli olan bu gibi olumsuzlukların temelinde yatan en önemli problem, kesin bilgi ifade etmesi imkânsız olan birtakım âhâd (meşhûr veya müstefîz dâhil) rivayetlerin, aralarındaki çelişkilere ve tutarsızlıklara ya da her bir rivayetin isnadındaki kusurlara aldırmaksızın âdeta mütevatir imişçesine kesin doğrular olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.[55] Ne var ki bu meselenin, sadece Selefilik veya genel olarak Ehl-i Sünnetin değil, bütün İslam mezheplerinin –geçmişte olduğu gibi günümüzde de– aynı ölçüde karşı karşıya bulundukları en temel epistemolojik/metodolojik problem olduğunu aslâ unutmamak gerekir.

Şeriat

Sonuçları biraz daha hafif olmakla beraber Şeriat konusunda da durum pek farklı değildir. Bu alanda da nassçılık ve nasslara parçacı ve literalist yaklaşım fıkıh alanındaki birtakım olumsuz sonuçların başlıca sebebi olarak görünmektedir. Bilhassa 'Şeriat devleti' ve 'Şeriat'ın tatbiki' gibi Selefiliğin gözde konuları,[56] tamamen bu bakış açısından ele alınmak-

[54] Gerek nassçılık, gerek literalizm ve gerekse anti-entelektüelizme dair en uç örneklerden birini, aynı zamanda geçmiş geleneği de tamamen reddeden (zikredilecek olan eser, s. 103-108) "et-Tekfîr ve'l-Hicre" cemaatinin kurucusu Şukri Mustafâ'da görüyoruz. Zira ona göre hadislerde bildirilen Hz. İsa'nın inişini ve Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında çıkacak olan savaşı beklemek vacip olduğu için, ne cihad etmeye ne de bir İslam devleti kurmaya gerek vardır, bilakis tek yapılması gereken bu olayı beklemektir. Bu olay gerçekleştiği zaman –tarih boyunca İslam orduları kılıç, at ve oktan başka bir şey kullanmadıkları için– Müslümanlar ve bütün İslam orduları bu kılıçları kullanmak zorundadır. Yine bu cemaat, İslam ülkeleri işgale bile uğrasa, buna karşı çıkılıp savaşılmasını caiz görmemiş, bu sebeple Yahudiler Mısır'a savaş açtığı takdirde onlarla savaşmayıp daha emniyetli bir yere kaçacaklarını ifade etmişlerdir. Bkz. Salih el-Verdani, *age.*, s. 110-111. Yahudilere karşı savaş meselesinde de benzer bir tutum sergileyen bu cemaat, onlara karşı mücadeleyi ahir zamandaki savaşa ertelemekte ve bu savaşta her taşın, arkasında gizlenen Yahudiyi öldürmesi için Müslümana haber vereceğini kabul etmektedir. Bkz. Salih el-Verdani, *age.*, s. 188.

[55] Bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, kitâbiyât yay., Ankara 2004², s. 51 vd.

[56] Bkz. Salih el-Verdani, *age.*, s. 191 vd.

ta ve sonuçta –Haricilikte de görülen– ya hep ya hiç mantığıyla hareket edilmektedir. Böyle olunca da kendilerinin 'Şeriat' dediğinin, aslında nasslardan kendilerine göre yaptıkları tercihlerin ürünü olduğunu, farklı bakış açılarıyla farklı hükümlerin de ortaya konulabileceğini kabul etmeleri mümkün olamamaktadır. Öte yandan Şeriat'ı uygulama adına ilk planda haddleri/ceza hukukunu uygulamayı gündeme getirmeleri ve bu konudaki ısrarlı tutumları da, meseleye oldukça yüzeysel yaklaştıklarını, yani meseleyi birtakım ayet ve hadislerin birebir uygulanmasından ibaret kabul ettiklerini göstermektedir. Bu cezaların bir kısmının –mesela recm ve irtidad, namaz kılmayanın öldürülmesi gerektiği vb. meselelerinde olduğu gibi– gerçekten İslamiliği meselesi bir yana,[57] cezaların toplumda ulaşılmak istenen hedeflere gerçekten hizmet edip etmediği veya ne ölçüde hizmet ettiği sorularını sormaksızın veya cezaları uygulamadan önce atılması gereken sosyolojik, pedagojik ve ekonomik adımların olup olmadığını düşünmeksizin[58] katı bir hukuk formalizmi sergilemeleri de bu alandaki başlıca problemler arasında yer almaktadır. Bu formalizmin sadece hukuk alanıyla sınırlı olmadığını, bilakis günlük hayattaki haremlik-selamlık, peçe ve ellerin örtülmesi,[59] sakal uygulamaları, erkeklerin elbise ve paçalarının uzatılması ve camilerde halılar üzerinde namaz kılınması veya resim ve fotoğrafa karşı çıkılması[60] vb. hususlarda da aynı yaklaşımın benimsendiğini görmek mümkündür. Yine siyaset alanıyla ilgili olarak kadının her kademede yönetime katılmasına şiddetle karşı çıkan selefî eğilimler –zira karşı çıkmayan Selefiler de vardır–[61] için de aynı şeyleri söylemek mümkündür.[62]

Elbette Selefiliğe yönelik bu gibi eleştiriler yanında, yine 'Şeriat' kavramıyla ilgili olarak müspet bazı değerlendirmelerde bulunmak da mümkündür. Her şeyden önce "nassları parçacı ve lafızcı bir biçimde ele alma" eleştirisinin belki de en önemli istisnasının, entelektüel Selefiliğin 'Şeriat'a olan bütünlüklü bakış açısı olduğunu da itiraf etmek gerekir. Çünkü özellikle çağdaş entelektüel Selefilik, Şeriat kavramını geleneksel yaklaşımdan farklı bir biçimde ele almış ve seküler devlet ve

[57] Bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "İslam'a Yamanan Sanal Şiddet", *İslâmiyât* 5 (2002), sayı: 1, s. 125-132.

[58] Roger Garaudy haklı olarak, hiçbir şeyin, sosyal adaleti sağlamadan bir ceza sistemini uygulamak kadar Kur'an'ın ruhuna aykırı olamayacağını söyler. Roger Garaudy, *Yaşayan İslam*, çev. Mehmet Bayrakdar, Pınar Yayınları, İstanbul 1995, s. 103.

[59] Suud İhvan'ı peçenin tartışılmasını bile kabullenmezken, Mısır veya Lübnan İhvan'ı bu konuda daha esnektir. Bkz. *el-İḫvânu'l-muslimûn ve's-selefiyyûn fi'l-yemen*, s. 58-61

[60] Bkz. Ebû Abdirrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vâdı'î, *Şer'iyyetu's-ṣalât fi'n-ni'âl*, Kuveyt 1983; Salih el-Verdani, *age.*, s. 159. Kendisini selefî olarak nitelemeyen Muhammed Hamidullah'ın bile sağlığında kişisel olarak –Resulullah çektirmediği için!– fotoğraf çektirmek istemediği anlatılır.

[61] Her iki grubun görüşlerinin delilleri için bkz. *el-İḫvânu'l-muslimûn...*, s. 63-67.

[62] Bazı selefî cemaatlere göre erkeğin sakal bırakması ve gömlek [entari?] giymesi, kadının ise peçe takması, onların mevcut idareden berî (ayrı) olduklarını ve [düzeni] kabul etmediklerini ifade eden bir kıyafet biçimi olsa da (bkz. Salih el-Verdani, *age.*, s. 159), takıye ilkesi gereğince, mesela sakalın traş edilmesini, kadınların peçe takmamalarını ve Batı tipi elbiseleri giymeyi serbest bırakan selefî eğilimli cemaatler de vardır. Bkz. Salih el-Verdani, *age.*, s. 114.

toplum modellerine alternatif kapsamlı bir model olarak sunmakla, bu kavrama yeni bir muhteva kazandırmak istemiştir. Mevdûdî ve Seyyid Kutub öncülüğünde bu kavramın yeniden içeriklendirilmesi sadece İslam dünyasının bir iç gelişmesi olarak kalmamış, bilhassa 70-80'li yıllardan sonra siyasi İslami hareketlere ivme kazandırmak suretiyle bölgesel ve küresel gelişmelere farklı bir boyut kazandırmıştır. Nitekim bugün bölgesel ve küresel ölçekteki siyasi gelişmelerde İslam'ın ve İslami hareketlerin merkezî bir konuma sahip olmasında, Selefiliğin oynadığı bu rolün göz ardı edilemeyeceğini bilhassa belirtmek gerekir.

Mamafih bu kavramın çağdaş bir muhtevaya kavuşturulmasındaki bu olumlu rolü ve katkısı, yukarıda sözü edilen eleştirileri yok saymak anlamına gelmediği gibi, kavramın içeriğinin –demokrasi, çoğulcu parlamenter sistem, laiklik, İslam dışı muhalefetin meşruiyeti, anayasa, anayasanın kaynakları (sadece Kur'an mı, yoksa âhâd hadis rivayetleri de kaynaklara dâhil mi?) vb. konularda– hâlâ birtakım belirsizlikler sergilediği ve detaylı bir programdan çok, bir söylemi andırdığı gerçeğini görmezlikten gelmemizi de gerektirmez.

Selefiye, Mezhepler, Taklit ve İctihad

Selefiyenin mezheplere karşı çıktığı ve bu sebeple 'mezhepsizlik' ithamına muhatap olduğu malumdur.[63] Ancak bu karşı çıkışın tamamen temelsiz olduğunu söylemek de o kadar kolay değildir. Zira mezhepler, yorumda çoğulculuk ve zenginlik olarak algılanmak yerine, Müslümanların birliğini ve kardeşliğini zedeleyen birer 'din içinde din' olarak görülmeye başladığında, karşı çıkılması gereken bir olgu olarak nitelendirilmesi elbette anlaşılır bir şeydir. Özellikle 'kör taklid'in ve 'mezhep taassubu'nun egemen olduğu durumlarda mezhepçiliğin tarihte ve günümüzde evrensel İslam kardeşliğini zedeleyici ve ümmet ruhuna darbe indirici bir rol oynadığı da bir gerçektir. Ne var ki bizzat Selefiyenin de aslında Ehl-i Hadis/Zahirî/Hanbeli geleneğinin bir devamı olduğu hatırlanacak olursa, kategorik olarak bütün mezheplere karşı çıkmanın zorluğu kendiliğinden anlaşılır. Buna rağmen Selefiyenin mezhepler karşısında takındığı bu eleştirel tavrın, mezhepçilik ve mezhep taassubu gibi olumsuzlukları dengeleme ve yumuşatma yönünde olumlu bir rol oynadığı/oynayabileceği de ileri sürülebilir. Bilhassa mezheplerle kendisini bağlı görmeyip doğrudan Kur'an ve Sünnet'e başvurma ilkesini benimsemesi, Selefiyenin 'ictihad' konusunda olumlu bir yaklaşım sergilemesinde etkili olmuştur. Buna mukabil Selefiye içerisinde bazı kesimlerin birtakım 'Şia' ve 'tasavvuf' çevrelerini küfürle itham edecek kadar ileriye gitmeleri, Selefiyenin kendisinin de şiddetle eleştirdiği 'mezhep taassubu' tuzağına düşebileceğinin açık bir göstergesi

[63] Mesela bkz. Raşid el-Ğanuşi, *age.*, s. 135. Mamafih bu ithamı doğrulayan örnekler de yok değildir. Bkz. Salih el-Verdani, *age.*, s. 107-108, 152-153.

olarak değerlendirilmelidir. Mamafih ictihada yapılan vurgunun Selefiyeye mahsus bir şey olmadığını, Zeydiye gibi mezheplerin de, ölmüş olan ulemanın taklidinin caiz olmadığını ve ehil olanın ictihadla mükellef olduğunu savunmak suretiyle mezhepçilik ve mezhep taassubuna karşı tavır aldıklarına da belirtmek gerekir.[64]

Burada önemli bir hususa işaret etmek gerekir ki, o da Selefiyenin sıcak baktığı 'ictihad'ın ne tür bir ictihad olduğudur. Bildiğimiz kadarıyla Selefiyenin ictihad anlayışı üzerine kapsamlı ve ciddi araştırmalar yapılmış değildir. Ancak Selefiyenin çeşitli konulardaki görüşleri kabaca değerlendirildiğinde görülür ki ortada usûl-i fıkıh geleneğindeki gibi gelişmiş bir 'ictihad' anlayışının mevcudiyetinden söz etmek oldukça zordur.[65] Yaygın kanaatin aksine ictihadın 'fıkıh' alanıyla sınırlı olmadığı ve tefsir, hadis, siyer-mağazi, İslam tarihi, kelam, tasavvuf gibi alanlarda da epistemolojik ve metodolojik açıdan 'ictihad'dan söz etmenin mümkün olduğu göz önüne alındığında, Selefiyenin bilhassa 'akaid-kelam' alanında ictihaddan ziyade taklide daha yakın durduğunu da burada belirtmek gerekir. Belki de Selefiyenin ictihad anlayışını, herhangi bir mezhebe katı bir şekilde bağlanmaktan uzak durmak, mezheplerin görüşlerini bağlayıcı görmemek ve –nasslara bağlı kalmak şartıyla– yeni yorum ve ictihadlara kapıyı kapatmamak şeklinde tanımlamak daha gerçekçi olacaktır.[66]

Tasavvuf

Selefiyenin tasavvuf karşısında takındığı olumsuz tavrın da kategorik bir ret olmadığını hemen belirtmek gerekir. Bilakis Selefiyenin tasavvufa karşı takındığı tavrı 'anlamak' için bu olumsuzluğun altında yatan birtakım sebeplerin, daha doğrusu endişelerin bulunduğunu gözden uzak tutmamak gerekir. Öte yandan Selefiyenin ilk dönem zühd hareketlerinden ziyade Kur'an ve Sünnet dışı unsurları bünyesinde barındırdığı,[67] bâtını yorumlara kapılarını ardına kadar açtığı, birtakım bid'at uygulamaları benimsediği için, özellikle de dejenerasyona maruz kaldığı durumlarda tasavvufi hareketlere ve tarikatlara karşı çıktığını gözden kaçırmamak gerekir. Zira ortada kategorik bir reddin söz konusu olamayacağını gösteren bir başka husus ise Selefiyenin, ataları sayılan Ehl-i Hadisin "ez-Zuhd ve'r-Rakâ'ik" literatürüne karşı çıkmak şöyle dursun, sahiplenmeleri, yine Kur'an ve Sünnet çizgisine bağlı zahid ve mutasavvıflardan selefî literatürde sitayişle bahsedilmesi ve Selef(iye) içerisinde

[64] Mesela bkz. Abdullâh b. Muhammed b. İsmâ'îl Hamîduddîn, *ez-Zeydiyye: Ḳırâ'etun fi'l-meşrû' ve bahṣun fi'l-mukevvinât*, San'â 1485, s. 25, 27, 84-85.

[65] Burada Bûtî'nin adı geçen *es-Selefiyye* adlı eserinde önerdiği yöntemin (s. 60-79) usûl-i fıkıh geleneğinden mülhem olduğunu belirtmekte yarar vardır.

[66] Mesela Seyyid Sâbık'ın *Fıḳhu's-sunne*, Beyrut 1985 adlı eseri bu konuda iyi bir örnek reşkil etmektedir.

[67] Mesela bkz. A. E. Afîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, AÜİF Yay., Ankara 1975, bilhassa, s. 162 vd.

pek çok sufi meşrep şahsiyetin de yer almış olması, Selefiyenin kategorik olarak tasavvufu reddettiği iddiasını zora sokmaktadır. Bu durumu açık bir şekilde görmek için İbn Teymiyye'nin eserlerine bakmak ve bilhassa *Der'u ta'ârudi'l-'aḳl ve'n-naḳl* adlı eserini incelemek yeterli olacaktır. Zira bu eserde İbn Teymiyye bir selefî olarak, zühd ve ahlak hareketi niteliğindeki tasavvufla değil; daha ziyade, hululcü ve vahdet-i vücudcu (*ḥulûliyye*) öğretileriyle, felsefi ve bâtıni yorumlarıyla (*bâṭıniyye*) tanınan, zaman zaman ibahiyeci (*ibâhiyye*) yorum ve uygulamalara başvuran, genellikle İbn Seb'în, İbn Arabî, İbnu'l-Fârıd, Suhraverdî, Sadru'ddîn el-Konevî gibi şahsiyetler tarafından temsil edilen 'felsefi tasavvuf'la hesaplaştığı kolaylıkla görülür. Diğer yandan, Kur'an ve Sünnet'e aykırı, pek çoğu uydurma hadis rivayetlerine ve İslam dışı din ve kültürlere dayanan inanç, düşünce ve uygulamalarından dolayı popüler tasavvufi hareketler olarak tarikatlere de karşı çıktıkları bilinen bir şeydir. O hâlde Selefiyenin zühd ve tasavvufa toptan karşı çıkmaktan ziyade, Kur'an ve Sünnet'e aykırı veya Kur'an ve Sünnet'te yeri olmayan hususlardan dolayı karşı çıktığını söylemek hakşinaslığın bir gereğidir. Bir başka ifadeyle Selefiyenin karşı çıktığı tasavvufun "et-Taṣavvuf el-Memdûḥa" değil, selefin de karşı çıktığı "et-Taṣavvuf el-Mezmûme" olduğu söylenebilir.[68] Bu açıdan Selefiyenin eleştirilerinin –tenkit konusu olan üslup meselesi bir yana bırakılacak olursa– Kur'an ve Sünnet çizgisinden sapmalara karşı önemli bir uyarı görevi ifa ettiği de söylenebilir.

Selefî Düşünce Geleneğinin Geleceği

Selefilik, ne taraftarlarının iddia ettiği gibi biricik ve kusursuz 'altın çağ'ın tekrarı, ne de muhaliflerinin iddia ettiği gibi tamamen bir 'anomali'dir; yani iyi-kötü, doğru-yanlış, hak-bâtıl dikotomilerine sıkıştırılması mümkün olan bir olgu değildir. Bilakis entelektüel ve sosyal bir olgu olarak Selefilik, diğer bütün geleneksel ekol, akım, mezhep ve tarikatlar gibi, bünyesinde doğrular yanında yanlışları da barındıran bir çabadır. Bu sebeple gerek Batı'da gerek İslam dünyasında Selefilik üzerine yapılan araştırmalara egemen olan savunmacı veya peşin fikirli yaklaşımların ikisinin de yanlış olduğunu kesin bir dille ifade etmekten çekinmemek gerekir. Hele Selefiliğin en kötü örneklerini sürekli gündemde tutarak, bu örnekler üzerinden Müslümanları sıkıştırmak için, katı bir genelleme yaparak Selefiliği "gericilik, şiddet yanlısı olmak, modern Haricilik, hatta terör"le özdeşleştirmek, ancak kirli siyasi amaçlarla ya da mezhep taassubuyla yapışabilecek bir 'desinformation'dan başka bir anlam ifade etmez. Elbette selefî eğilimli bazı fertlerin veya cemaatlerin bu gibi nitelemeleri haklı çıkaracak uygulamaları olsa bile[69] bu, entelek-

[68] Nitekim mesela Bûtî de, gerçek anlamıyla ve sağlıklı bir tasavvufun İslam'ın özü ve Müslümanın gönlünün derinliklerindeki cevheri olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bûtî, *age.*, s. 117-119 (Bâtıni Tasavvufun Reddi).

[69] Bazı örnekler için bkz. Salih el-Verdani, *age.*, (pek çok yerde), krş. s. 65

tüel olsun popüler olsun bütün türleriyle Selefiliğin bu tarz toptancı ithamlara maruz bırakılmasını haklı çıkarmaz, ayrıca bu gibi toptancı tavırlar, problemi derinleştirmekten başka bir işe de yaramaz. O hâlde yapılması gereken, ilk olarak her türüyle –geleneksel veya çağdaş, entelektüel yahut popüler– Selefiliği 'anlamaya' çalışmak, onu ortaya çıkaran, yayılmasını kolaylaştıran faktörlerin, entelektüel ve sosyal dayanaklarının analizini yapmaktır. Bu gibi analizlere yönelen pek çok araştırma-inceleme olsa da, bunların büyük çoğunluğunun siyasi ve ideolojik hesaplarla yönlendirildiğini, ön yargılarla ve çoğu zaman da İslam'a ve Müslümanlara karşı kamuoyu oluşturma amacına yönelik manipülasyonlardan öteye geçemediğini de unutmamak gerekir.

Mamafih bu, selefî yaklaşımı benimsemiş bazı grupların, anti-entelektüel ve literalist tutumun bir sonucu olan yüzeysel ve katı tutumlarıyla hakikati tekellerine alan 'tekçi' yorumları sebebiyle Müslümanlar arasında ciddi sıkıntılara yol açtığı gerçeğini[70] görmezlikten gelmek demek değildir. Tam aksine bu tür olumsuz gelişmeleri engellemek için, önce onu serinkanlı bir biçimde tahlil etmek, onu doğuran sebepleri teşhis etmek,[71] sonra da bu olumsuzluğu olumluya çevirmenin yolları üzerinde çalışıp kafa yormaktır. Atılması gereken diğer bir adım da, Selefilik içerisindeki olumsuz gelişmelerin bizzat bu gelişmelerin aktörleri tarafından, Selefilik adına sorgulanabilmesini sağlamaktır. Kanaatimce bu yolda atılması gereken en acil adım, Selefiliği popüler selefî hareketlerin tekeline düşmekten kurtarmak amacıyla, özellikle entelektüel Selefiliği ön plana çıkarmak, dikkatlerin bu noktaya yoğunlaşmasını sağlamaktır.

Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısının ateşli savunucuları olarak selefî hareketlerin hem katkılarından ve başarılarından, hem de başarısızlıklarından öğreneceğimiz pek çok şey vardır. Kur'an ve Sünnet'in İslam'ın temel referansları olduğu, popüler veya geleneksel yorumların ve dindarlık biçimlerinin bu referanslar çerçevesinde sürekli gözden geçirilmesi gerektiği düşüncesi var oldukça, bu iki kaynağa dönme çağrısı yapan Selefilik, aktüalitesini sürekli muhafaza edecektir. Bu sebeple birtakım olumsuzlukları yüzünden onu dışlamak, yargılamak veya görmezlikten gelmek hiçbir zaman çözüm olmayacaktır. İslam dünyasının hemen her bölgesinde görülen bu olguyla[72] ilgili olarak en isabetli ve insaflı tespiti yaptığını düşündüğümüz Fazlur Rahman'ın dediği gibi, geleneğin bunaltıcı ve köhne hapishanesini yıkan ve bin yıllık kutsal ahmaklığa son veren selefî düşüncenin, Kur'an ve Sünnet'e nasıl dönüleceğine dair hemen hiçbir metodoloji önerememiş olması ve bu çağrıyı sağlıklı bir temele oturtmak için bizzat Fazlur Rahman'ın kendisinin bir

[70] Mesela bkz. Bûtî, *age.*, s. 244-245; *el-İḫvânu'l-muslimûn...*

[71] Bu konuda bkz. Roger Garaudy, *Entegrizm: Kültürel İntihar*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1992.

[72] Aslında bu olgunun İslam dünyasıyla da sınırlı olmadığına dair bilhassa bkz. Garaudy, *age.*

metodoloji geliştirmeye çalışmış olması, bu konuda bir yön tayini ve hedef belirleme açısından bizlere ışık tutacak bir niteliktedir.[73]

Batı'nın hegemonik ve sömürgeci güçlerinin ve küresel kapitalizmin İslam dünyasını tehdit ettiği şu fevkalade kritik dönemde birbirimize saldırmaya, birbirimizi –fikren de olsa– boğazlamaya kalkmak[74] hem ahmaklıktır hem de ihanettir. Dolayısıyla Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısı yapan selefî eğilimlerin birtakım hatalarına ve yol açtıkları olumsuzluklara bakarak, bu gibi eğilimlere toptancılık mantığıyla karşı çıkmak yerine, bu dönüşün nasıl, hangi metodoloji çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiğini tartışmak, yani onları entelektüel bir zemine çekmek çok daha isabetli olacaktır. Zira karanlığa sövüp taş atmaktansa bir mum yakıp ortalığı aydınlatmak elbette daha iyidir. Zaten entelektüellerin, ilim ve fikir erbabının görevi de bu ışığı yakmak değil midir?

[73] Kur'an ve Sünnet'e dönüşün Sünnet ayağı konusunda teklif ettiğimiz (bkz. *İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara 1993, s. 11-33) ve üç ciltlik bir çalışmayla (*İslam Düşüncesinde Sünnet, İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* ve *Alternatif Hadis Metodolojisi*) yarıladığımız projenin bir benzerinin tefsir alanında da ortaya konması gerektiği ortadadır. Bizim bu projeyi ilim çevrelerine ve ilgili kamuoyuna on üç sene önce ilan etmiş olmamıza rağmen, tefsir alanında benzer bir projenin hâlâ gün yüzüne çıkmamış olmasını anlamak ve izah etmek mümkün değildir.

[74] Bir-iki sene önce Kahire Üniversitesi'nde katıldığım ve İslami İlimlerde Metodoloji Meselesi gibi ilmî bir konuda düzenlenen bir sempozyumda –hatırladığım kadarıyla tefsir alanında öğretim üyesi olan– bir akademisyenin tam da dediğim gibi, İslami hareketleri münafıklıkla suçlayan bir konuşma yapması ve salondan aynı sertlikte bir cevap almakta gecikmemesi, bu basiretsizliğin en son örneklerinden birisi olsa gerektir. Muhtemelen, Mısır'da, başta Ezher olmak üzere, hükümet ve gelenek yanlısı kuruluşların İslami hareketler nezdinde itibarının ve kayda değer hiçbir rolünün olmadığı şeklindeki yorumlara (bkz. Salih el-Verdani, *age.*, s. 231) yol açan da bu gibi durumlar olmalıdır.

islâmiyât 10 (2007), sayı 1, s. 161-179

Soruşturma

MEHMET PAÇACI
İLHAMİ GÜLER
SÖNMEZ KUTLU

1. Kökenciliğin (fundamentalizm) İslami literatürde tekabül ettiği yer neresidir? İslam düşüncesinde kökenci tezahürler var mıdır?
2. "Kökenci" kelimesi çeviri bir kavram olduğuna göre bu kavramın orijini ve ait olduğu dünyayla ilgili neler söylenebilir?
3. Kavramlarla, toplumsal yapılar ve düşünce sistemleri arasında çok sıkı bir bağ olduğu açıktır. Belli coğrafya ve kültür muhitlerinde ortaya çıkan birtakım kavramların değişik kültürlere adapte edilmesinin düşünsel ve sosyo-psikolojik açmazları olmalıdır. Bu bağlamda kökencilik mefhumunun kültürler arası ilişkiler açısından bir değerlendirmesini yapabilir misiniz?
4. Kökencilik (fundamentalizm) ve köktenciliğin (radikalizm) birbirine karıştırılmasına sebep olan amiller nelerdir?
5. Kökenci tutumların modernizme bir reaksiyon olarak ortaya çıktıkları söylenebilir mi?
6. Kökenciliğin Selefilikle ilişkisi hangi düzeylerde söz konusu olabilir (politik, dinî, felsefi, kelami ve epistemolojik)

MEHMET PAÇACI
PROF.DR. ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

1. Kökenciliğin (fundamentalizm) İslami literatürde tekabül ettiği yer neresidir? İslam düşüncesinde kökenci tezahürler var mıdır?

İnsanların değer verdiği ve kendisi için vazgeçilmez olduğunu düşündüğü şeyleri kaybetme endişesi karşısında benzer tepkiler verdiği dikkate alınırsa, kökencilik insana ait temel tutumlardan birisi olarak kabul edilebilir. Bu bakımdan İslam geleneğinde de kökenciliğin örneklerine rastlamak kaçınılmazdır.

İslam geleneğindeki ilk örneklerin, yabancı kültürlerle karşılaşmalar sonucunda, İslam'ın asli özelliklerini ve kendine has iddiasını koruma kaygısıyla ortaya çıktığını söyleyebiliriz. İlk karşılaşmalarda Ahmed b. Hanbel önderliğindeki Ehl-i Hadis, selefin bıraktığı 'eser'i temel kabul ederek 'rey' yoluyla gelen etkilere karşı, İslam'ın kendine has yapısını koruma kaygısıyla bir kapanma tutumu sergilemiştir. Son derecede doğal olan bu tutum ise ister istemez bir metinselciliğe ve literalizme dönüşmüştür. Buna göre, İslam ilk nesillerden, seleften miras kalan bilgilerle içeriklendirilmelidir. Dışarıdan gelmiş ve sonradan ortaya çıkmış bilgiler, İslam açısından sahih bilgi olarak kabul edilemez. Bu tutumun ayrıca bir köktenciliği doğurması da neredeyse kaçınılmaz olmuştur ve öyle de olmuştur. Burada Ehl-i Hadisin meşru İslam dairesini oldukça dar bir çerçeveye oturttuğunu ve birçok eğilimi ve tutumu 'bâtıl' olduğu gerekçesiyle dışarıda bıraktığını hatırlamak yerinde olur.

Ancak seleften nakledilen eserin kaybolabileceği endişesinin, giderek yatışmasından ve bu bilginin yeterince korunabildiği kanaati oluştuktan sonra, bu kökenci panik tutumun giderek yerini daha ağırbaşlı, kapsayıcı ve daha kabulkâr bir tutumu temsil eden oluşuma, Ehl-i Sünnete bıraktığı görülmektedir. Bu oluşum içinde, daha önce şiddetle reddedilen ehl-i reye ve Mutezileye ait unsurlar ve katkılar, usûl içerisinde ve hatta Batıniliğe ait unsurlar tasavvuf içerisinde ve hatta oldukça ortodoks bir bilim olan tefsir içerisinde yerini alacak ve kökenciliğin ve köktenciliğin etkin bir şekilde aşılması sağlanmış olacaktır.

Bugünkü kökencilerin kendilerini dayandırdıkları isimlerden olan İbn Teymiyye gibi bir şahsiyet yine benzer bir dış müdahale döneminde belirmiştir. Bu dönemde de Moğollar'ın işgalinde bir Müslüman coğrafya vardı. Ayrıca bu coğrafyanın putperest Cengiz yasalarından kurtarılıp 'eser'e dayanan eski idari hukuki düzenin yeniden tesisi ve selefe uyarak dine sonradan giren unsurların temizlenmesi gerekiyordu. Müslümanların başına gelenler de yine kökenci bir şekilde açıklanıyor ve

Moğol felaketinin nedeni olarak Müslümanların selefin ortaya koyduğu gerçek İslam'dan uzaklaşmaları olarak gösteriliyordu.

İşte çağdaş dönemde İslam dünyasının sömürgeleştirilmesiyle ortaya çıkan İslamcı kökenciliğin de kendine tarihten böylesi bir örnek bulması oldukça doğal görülmelidir.

2. "Kökenci" kelimesi çeviri bir kavram olduğuna göre bu kavramın orijini ve ait olduğu dünyayla ilgili neler söylenebilir?

Günümüzde kökencilik olarak dilimize çevirdiğimiz fundamentalizm 16. yüzyılda Kıta Avrupası'nda ortaya çıkan Protestanlığa kadar dayandırılabilir. Protestanlık *sola scriptura* ilkesiyle, dini sadece kutsal metne dayanarak anlama ve oluşturma eğilimini ortaya koymuştu. Kilise'nin yüzyıllarca birikerek gelen Hıristiyanlık anlayışı reddediliyor, bunun yerine kökene, kutsal metnin saflığına dönülmesi isteniyordu. Bu çıkış Katolik Kilisesi'nin ekümenik/evrensel otoritesine de bir başkaldırıydı. Luther aynı zamanda Avrupa'da milliyetlerin, millî kiliselerin ve imparatorlukları parçalayacak millî devletlerin ortaya çıkışını da ilan ediyordu. Dinsel yapıdaki bu gelişmeler, yine Avrupa'da ortaya çıkacak Aydınlanma'nın kökten bir şekilde dine karşı çıkışının da bir belirtisiydi. Kısıtlı miktardaki metnin literal olarak okunmasıyla dinin içeriklendirilmesi tutumu, doğal olarak bir köktencilik tezahürü de ortaya koyacaktır. Protestanlık ayrıca, gelenekten kopan tutumuyla temel kutsal metinlerin yeni ve çağdaş kavramlar ile okunmasına da yol açacak ve dinî bir oluşum olmasına karşın, Aydınlanma ve sekülarizme daha yakın bir yerde konuşlanacaktır. Keşifler sonucunda dünyada baş gösteren Katolik-Protestan Avrupa sömürgeciliği rekabetinde çağdaş değerlerle yüklü bir kökencilik ve köktencilikten aldığı enerji ile Protestan taraf öne çıkacaktır. Sonunda kökenci tutumuyla Protestan misyonerlik, hürriyet, kardeşlik, eşitlik, sekülerlik, bireycilik, ilerlemecilik, akılcılık vb. çağdaş değerlerin geniş kitlelerde ve coğrafyalarda yaygınlaştırılması, tutunabilmesi ve sürekliliği için gerekli olan ortamı yaratacaktır. Birçok coğrafyada Protestan misyonerliğiyle çağdaş değerlerin, kapitalizmin ve sömürgeciliğin yaygınlaşması birlikte gerçekleşmiştir. Bu bakımdan Max Weber'in Protestanlık ile kapitalizmi bağdaştırmasında bir haklılık vardır. Hindistan'da İngiliz sömürgeciliği Anglikanizm ile birlikte yaşadı. Son imparatorluk Osmanlı'da ayrılıkçı milliyetçiliklerin temelleri Protestan misyonerliğiyle atıldı. Müslümanlar arasındaki Türk ve Arap milliyetçilerinin ve millî dinler yaratma konusundaki öncülerin, din konusunda kökenci olmaları, mesela Türk Batıcı, milliyetçi ve önceleri bir kısım İslamcıların Kur'an'ın Türkçeye çevrilerek sadece Kur'an'a dayanarak millî bir din oluşturma çabalarının, bu resme uygunluğu da Protestan kökenciliğin İslam düşüncesindeki önemli yansımalarından birini ortaya koyar.

İlginçtir ki bugün Amerikan Protestan kökenciliğinin yeni görüntüsü yeni muhafazakârlık, bütün köktenciliğiyle iktidardadır ve dünyada küresel boyutta yeni bir sömürgecilik fırtınası estirmektedir.

3. Kavramlarla, toplumsal yapılar ve düşünce sistemleri arasında çok sıkı bir bağ olduğu açıktır. Belli coğrafya ve kültür muhitlerinde ortaya çıkan birtakım kavramların değişik kültürlere adapte edilmesinin düşünsel ve sosyo-psikolojik açmazları olmalıdır. Bu bağlamda kökencilik mefhumunun kültürler arası ilişkiler açısından bir değerlendirmesini yapabilir misiniz?

Kökenciliğin temel insani bir tutum olarak İslam geleneğinde de tezahürlerinin olduğunu belirtmiştik. Ancak modern dönemde İslam coğrafyasında ortaya çıkan kökenciliğin, Batı'da ortaya çıkan Protestan kökenci gelişmelerle 18. ve 19. yüzyıllarda bir etkilenme ve benzeşme sürecine girdiğini söyleyebiliriz. Önce Müslüman Güney Doğu Asya, Hindistan ve Batı ve Doğu Afrika sahillerinde baş gösteren Batı sömürgeciliğinin giderek neredeyse bütün Müslüman coğrafyayı teslim alması sonucunda bir işgal edilmişlik ve yenilmişlik psikolojisi ortaya çıktı. Bu psikoloji İslam'ı, onun temel kaynağı Kur'an'ı anlamada bir yanlış yapıldığı ve bunun düzeltilmesi gerektiği şeklinde bir anlayışa evrildi. İşte bu noktada galip olan, bir örneklik teşkil etmeye başlamıştı. Galip olan sömürgeciler, kökenlere/temellere dönüşü ve saflaşmayı kendi dinleri için önceden başarmışlardı ve zaten öne geçmelerinin ve galip olmalarının sebebi de Hıristiyanlık'ta reformu başarmış olmaları olarak görüldü. Bu öykünme, Batı kültürünün egemenliği altındakileri kendi içinde eritici ve tektipleştirici karakterinin önünü daha da açtı ve Müslüman kökenciliği, oryantalizmin etkisi ve baskısıyla da paradoksal olarak düşman Batılı çağdaş kavramları benimseyerek gelişti. Bunun göstergeleri arasında Batı dinî kökenciliğinin milliyetçilik yüzünün İslamcı kökencilerde de görünmesi sayılabilir. Çağdaş dönemdeki ilk kökenci hareket olarak gösterilen ve Osmanlı hilafet otoritesine karşı hürriyet için ayaklanan Vahhabiliğin aynı zamanda milliyetçi bir hareket ve Suud devletinin kurucu unsuru olarak ortaya çıkması buna bir örnektir. Abdulazîz b. Su'ûd'un İngiliz danışmanına, İngilizlerle ittifak durumunu nasıl açıklayabilecekleri sorusuna verdiği cevap bu konuda ilginç bir delil oluşturur: "Hıristiyanlar İshak peygamberin evlatlarıdır. Araplar ise onun kardeşi olan İsmail'den gelirler, Türkler ise Tatar kökenli evlad-ı İblis'tendir" (Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul: 2004, s. 48). Daha sonra mesela İhvan-ı Müslimin'in Arap milliyetçiliği yüzü eksik olmamıştır. Bu tür kökenci hareketler, çağdaş millî devlet karakterli İslam devletleri oluşturma hedeflerine yine bu anlayışa uygun çağdaş kavramları benimseyerek ulaşmak istediler. Mesela bu bağlamda Kur'an, klasik dönemde hiç algılanmadığı biçimde, böyle bir devletin 'anayasa'sı olmaya indirgeniyordu.

Diğer taraftan Müslüman kökenciliğin bir başka yüzü, liberal kökencilik çağdaş kavramlara ve ilkelere bilinçli bir açıklık olarak belirdi. Bu tür kökencilik çağdaş dönemde İslam'ı Kur'an metniyle ve –oldukça kısıtlı ve seçmeci bir tutumla– Sünnet'le yeniden inşa etme hedefine yönelirken, esasen bunu modernizme ait kavramlar üzerinden yapmaya çalışacaktır. Buna göre, Kur'an'ın eşitlikçi, hürriyeti esas alan, bireyselci, akılcı ve hatta seküler yorumları üretilmelidir. Böylece İslam'da özlenen yenilenme ve saflaşma başarılmış ve Batı'nın şimdi yaptığı Müslümanların da selef döneminde ilk yüzyıllarda başardıkları gibi yeni bir başarı çağı yakalanmış olacaktır.

4. Kökencilik (fundamentalizm) ve köktenciliğin (radikalizm) birbirine karıştırılmasına sebep olan amiller nelerdir?

Kökenciliğin ve köktenciliğin birbirine karıştırılmalarının temel nedeni, aslında yapıları itibarıyla birbirlerine yakın olmalarıdır. Kökencilik esasen eninde sonunda köktenciliğe açık bir tutumdur. Hatta kökencilik ve köktencilik arasında kolay geçişlerden söz edilebilir. Başka bir ifadeyle, kökenciliği temel tutum olarak ele alacak olursak, köktencilik çoğu zaman onun bir vechesi olarak kendini ortaya çıkaracaktır. Bunun nedeni, kökenciliğin kendisini dar, belli bir kaynak çerçevesine indirgeme tavrıdır. Mesela Müslüman kökenciliğinin çağdaş dönemde, temel kaynak olarak sadece Kur'an'ı ve belli versiyonlarında seçip kendilerinin kabul edebilecekleri Sünnet'i temel alarak çerçevesini bu denli kesin hatlarla ve dar bir çerçevede belirlemiş olması, yüzeysel bir metinselciliğe düşmesini kaçınılmaz kılmıştır. Kur'an'a ve kendilerince kabul edilebilir Sünnet'e uymadığı gerekçesiyle, Müslümanların ürettiği tarihlerinde yer alan birçok konu İslam'ın dışında kalacaktır. Çünkü onlar, sonradan İslam'ın saflığını bozan birçok unsuru İslam içerisinde görmektedirler. Ancak burada hemen belirtilmelidir ki kökencilik sadece kökenci değil ama aynı zamanda liberal versiyonlarını da üretmiştir. Bu çoğunlukla gözden kaçırılan bir noktadır. Bu bakımdan İslamcı köktenci ve liberal tutumlar, kökencilik temelinde birleşmekte ve kökencilik, yeri geldiğinde köktenci ve liberal versiyonlar arasında kolay geçişlere zemin olmaktadır. Vahhabiliğin bit'at avcılığıyla liberal İslamcı kökenciliğin Hz. Ömer'in uygulamalarına dönme çabası bu noktada örtüşmektedir. Mesela Fazlur Rahman gibi çağdaş taleplere açık ve liberal İslamcı bir düşünürün, çağdaş dönemde Sünni İslam'ın yeniden dirilişinin çarpıcı görünümlerinden birisi olarak tasvir ettiği (F. Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara: 2000, s. 272,) Vahhabilik gibi bir köktenci tutuma açıklığının nedeni, köktenci ve liberal İslamcılık biçemlerinin çağdaşlık ve kökencilik zemininde birlikte oturuyor olmalarında görülebilir. Aynı şekilde Muhammed Abduh, Reşid Rızâ gibi liberal kökenci bir tutum geleneğinin İhvan-ı Müslimin gibi bir köktenci tutuma dönüşmesinin nedenleri burada görülebilir.

İhvan-ı Müslimin'in kurucusu Hasan el-Benna'nın hocası, Muhammed Abduh'un öğrencisi Reşid Rızâ'dır. Daha geriye gidecek olursak Muhammed Abduh'un hocası da İslam'da Protestanlığa benzer bir reformu hedefleyen Cemaleddîn Afğânî'ydi. Bu bakımdan kökencilik ve köktenciliğin birbirine açıklığından ve geçişlerden söz edilebilir. Nitekim benzer bir şekilde köktenci bir İslamcılığın örneği olan İhvan-ı Müslimin geleneğinden gelen Tarık Ramazan, bu geleneğin kökenciliği zemininde bugün liberal bir İslamcılık biçemine yönelerek Avrupa İslam'ı kavramının önderliğini yapmaktadır.

5. Kökenci tutumların modernizme bir reaksiyon olarak ortaya çıktıkları söylenebilir mi?

Çağdaş kökenci tutumların, siyasi düzlemde İslam dünyasında son iki yüzyılı aşkın bir sürede meydana gelen sömürgeleştirmelere karşı bir reaksiyon tutumu olduğu açıktır. Ancak bu karşı oluş paradoksal olarak, sömürgecilerle gelen modern tutum ve kavramların da süreç içinde içerilmesiyle gerçekleşmiştir. Ancak Çağdaş kökencilikten farklı olarak klasik kökenci tutumun zahirî bir tutumla temel kaynaklara bir bağlılığından söz edilebilir. Bu literalizm klasik dönemin kendine has yapısı içinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla klasik kökenciliğin İslam açısından bir özgünlüğünden söz edilebilir.

Farklı versiyonları bulunan çağdaş kökenci tutumlarda çağdaş değerlere ve kavramlara şu ya da bu ölçüde ve yönde bağlanmış kökencilikleri görüyoruz. İslam dünyasında sömürgeci idarelere karşı ortaya çıkan hareketler, neredeyse model olarak onların yöntemlerini ve temel idari kavramlarını benimseyerek ilerlemeye çalıştılar. Batılı değerlerle yüklü kavramlara çağdaş cahiliye olarak karşı çıkıyor olsalar da âdeta kapıdan kovulan Batılı çağdaş kavramlar bacadan girmiş oluyordu. İşgalci ve sömürgecilerle mücadele yöntemleri, daha önce Avrupa'da imparatorluklardan özgürleşerek yeni ulus-devletler oluşturulurken aşırı sağcı veya solcu militan örgütler için belirlenen çağdaş usûllerinden devşirilecekti. Bu süreçler her zaman oldukça acı verici olmuştur. Bu örneklik, şekil olarak değil aynı zamanda içerik olarak da giderek etkili olacaktır. Benzer yöntemlerin ve hedeflerin Hint alt kıtasında, Mısır'da, Afganistan'da, Filistin'de, Kafkasya'da çağdaş kökenci-köktenci İslamcı hareketler tarafından uygulandığı görülecektir. Mesela, Afganistan'nın Ruslar tarafından işgaline karşı direnişte yine kökenci ve köktenci çizgi kendini gösteriyordu ve onların medreselerinde müfredat bu kez Nebraska Üniversitesi'nde hazırlanan okul kitaplarıyla destekleniyordu. (bkz. Mahmoud Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman, Amerika Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri*, çev. Sevinç Altınçekiç, İstanbul: 2005, s. 146 vd.). İslam devleti kavramı da aslında çağdaş millî devlet kavramından devşirilen bir kavram olarak kökenci/köktenci İslamcı ideologlar tarafından işlenmiş ve hareketlerin önüne hedef ola-

rak konmuştur. Çağdaş devlet kavramının yanı sıra onun içini dolduran vatan, millet, anayasa, vatandaşlık vb. kavramları da bu çerçevede gerekli yeri almışlardır.

Diğer taraftan liberal kökencilik ise, çağdaş değer ve ilkelere kendini açmış ve büyük oranda Kur'an ile kısıtlı bir metinselcilikle bunları içselleştirmiştir. Buna göre Kur'an; eşitlik, hürriyet, akılcılık ve nihayet sekülarizm bağlamında yorumlanarak yeni bir İslam oluşturmak gerekiyordu. Burada yapılan, esasında referans noktası olarak çağdaş değerlerin benimsenmesinden ibaretti. Bunun amacıysa, paradoksal olarak Batı'da Reform ve Aydınlanma ile dine, dinsel geleneksel otoriteye yapılanın bir benzerini yaparak güçlenmek ve Batı'ya meydan okur hâle gelmekti. Ancak burada her zaman derin bir kimlik sorunu başgösterecektir.

6. Kökenciliğin selefilikle ilişkisi hangi düzeylerde söz konusu olabilir (politik, dinî, felsefi, kelami ve epistemolojik)?

Bu soruya cevabın yukarıdaki soruların cevabında verildiğini düşünüyorum. Yukarıda isimleri verilen Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye gibi klasik dönem kökencileri, İslam ortaçağının temel kavramları temelinde selefî/kökencidirler. Ancak çağdaş dönem kökencileri, köktenci veya liberal olsunlar, çağdaş kavramları benimseyerek bir Selefilik ortaya koymuşlardır. Bu bakımdan, çağdaş dönem İslamcı Selefiliği her ne kadar kendisini yer yer gelenek içerisinde belli isimlere dayandırsa da o, içerik olarak köktenci ve liberal versiyonlarıyla birlikte esasen çağdaş bir olgudur. Mesela köktenci kökenciler İbn Teymiyye'yi kendilerine örnek olarak seçerlerken, liberal köktenciler Mutezileyi tarihten bir dayanak olarak seçerler. Ancak Mutezile ile bugünün akılcıları arasında köklü farklar vardır ve sonuçta Mutezile klasik dönemin bütün özelliklerini taşıyan bir oluşumdur. Bir mutezilinin hürriyet, eşitlik, bireycilik, milliyetçilik, sekülerlik vb. kavramlar üzerinden Kur'an yorumları üretebilmesi mümkün değildir.

Öyleyse çağdaş dönem kökencileri, klasik dönem Selefiliğinden ziyade çağdaş dönem dinî, ideolojik ve seküler politik, felsefi-epistemolojik ve dinî hareketleri bağlamında ele alındıklarında doğru olarak açıklanabilir ve anlaşılabilir. Günümüz kökencilerinin kendilerine geçmişten buldukları dayanaklar da esasen onların geçmişi kendi durdukları yerden ve bugün kendilerini merkeze alarak yorumlamalarının bir ürünüdür. Başka bir ifadeyle geçmiş Selefiliğinin günümüz kökenciliği tarafından anlaşılması veya yorumlanması yine çağdaş kökenci bir perspektiften olmaktadır. *V'allāhu a'lem.*

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

1. Kökenciliğin (fundamentalizm) İslami literatürde tekabül ettiği yer neresidir? İslam düşüncesinde kökenci tezahürler var mıdır?

2. "Kökenci" kelimesi çeviri bir kavram olduğuna göre bu kavramın orijini ve ait olduğu dünyayla ilgili neler söylenebilir?

3. Kavramlarla, toplumsal yapılar ve düşünce sistemleri arasında çok sıkı bir bağ olduğu açıktır. Belli coğrafya ve kültür muhitlerinde ortaya çıkan birtakım kavramların değişik kültürlere adapte edilmesinin düşünsel ve sosyo-psikolojik açmazları olmalıdır. Bu bağlamda kökencilik mefhumunun kültürler arası ilişkiler açısından bir değerlendirmesini yapabilir misiniz?

Öncelikle konuşma ve yazma alanımızın farkında olalım. Yeni bir kavram, tanım ve bilme alanı oluşturma, Foucaultçu anlamda bir iktidar ilişkisi ve hegemanya meselesidir. Uzun bir süreden beri entelektüel ve politik gündemimizi oluşturan fundamentalizm, radikalizm, postmodernizm, terörizm, globalizm, çok kültürcülük, dinî çoğulculuk, tarihin sonu, medeniyetler çatışması-diyaloğu, dinlerarası diyalog-çatışma vs. kavramlar, Batı'nın (ABD, AB) kurduğu söylem düzeninin ürettiği, tanımladığı ve dayattığı kavramlardır. Onlar üretiyor, biz tüketiyoruz; onlar öğretiyor, biz öğreniyoruz; onlar tanımlıyor, biz tanımlanıyoruz. Çağdaş dünyadaki dinsel duyarlılığı kavrama ve tanımlama bağlamında üretilen fundamentalizm (İngilizce) ve entergizm (Fransızca) kavramları da iktidar-bilgi (hakikat) bağımlılığından bağımsız değilir. Postmodern 'fitne'yi dışarıda tutarsak, Batı kendi pozitivist entegrizmini görmeden, Avrupa kendi ırkçı Avrupa-merkezci fondemantalizmini gizleyerek bu beklenmedik oluşumu tanımladılar. Dinsel bakış açısıyla aydınlanmanın veya modernitenin yerleştirilmiş olduğu 'normallik' ve 'hakikatlik' söylemine itiraz edildiği ve bu söylem düzeni tehlikeye sokulduğu oranda bu kavram bir negatif yüklem hâline geldi. Kavramın Batı ansiklopedilerine girme tarihi ile dünyada dinsel duyarlılığın yeniden yeşermeye başlama tarihi aynıdır (1960'ların sonu). Fundemantalizm, genel anlamda, aydınlanmanın, modernitenin ve sekülarizmin dine biçtikleri yerleri dinin aşarak fazla yer talep etmesi ve modernitenin entelektüel, siyasi-sosyal hegamonyasına meydan okumasıdır.

Pozitivizmi ve Avrupa-merkezciliği de ekleyecek olursak fundamentalizmi veya Fransızcasıyla entegrizmi "Bir inancı, tarihin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı veya müesseseleriyle özdeşleştirerek mutlak bir doğruya malik olduğuna inanmak ve onun kabullenil-

mesini dayatmaktır" (R. Garaudy, *Entegrizm*, s. 7). Dinsel fundamentalizmin genel savı kabaca şöyle özetlenebilir "Belli bir inanç (iman), tam ve kitabi hâliyle yaşanmalıdır. Uzlaşma, ödün verme, yumuşatma, yeniden yorumlama ya da ayıklamaya karşı çıkılmalıdır. Burada ön varsayım, dinin merkez ögesinin ibadet değil, öğreti (nass) olduğudur. Bu öğreti kesinlik ve kendi sonuçlanmışlığı içinde sabitleştirilmelidir ki bu da "yazıyı [kitabı, literal okumayı]" var sayar (E. Gelner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, s. 15).

"Dinsel fundamentalizm" kavramındaki moderniteden ayrı bir "kök"e olan genel vurgu ile epistemolojik ve metodolojik bağlamda düşünülücek olan kitaba, yazıya ve onun literal kabulune (aslında yorumuna veya imanına) olan vurguyu birbirine karıştırmamak lazım. Kavrama yüklenen birinci anlam, her büyük dindeki fundamental akımın –en bariz olarak da İslami fundamentalizm– modernitenin ortaya koymuş olduğu dünya görüşü, hayat tarzı, sosyal yaşam, iktisadi-siyasi ilişkilere itiraz etmemesi ve alternatif tutarlı-tutarsız iddialar ileri sürmesidir. Epistemolojik ve metodolojik vurguya gelince, her büyük dinde ve siyasal büyük öğretilerde karşılaşılan insani-psikolojik-epistomolojik bir tutumdur. İnsanlık tarihiyle yaşıttır. İslam'ın erken döneminde vuku bulan çatışmalarda 'Harici' grubun zihinsel tavrı, doktrin ve teolojinin kurulduğu dönemde ise 'selefi' tutum veya "Ashâbu'l-Hadîs" bu zihinsel (psikolojik-epistomolojik) tutumun temsilcileridir.

4. Kökencilik (fundamentalizm) ve köktenciliğin (radikalizm) birbirine karıştırılmasına sebep olan amiller nelerdir?

5. Kökenci tutumların modernizme bir reaksiyon olarak ortaya çıktıkları söylenebilir mi?

6. Kökenciliğin selefilikle ilişkisi hangi düzeylerde söz konusu olabilir (politik, dinî, felsefi, kelami ve epistemolojik)?

4-5-6. Bu tutumun ilk entelektüel zaafı dinsel hakikatin durduğu yeri yanlış algılamasıdır. Fundamentalist tutum, dinsel hakikatin bütününün kurucu tecrübenin oluşum anında vuku bulan 'ilahi söz'de (daha sonra da yazıda, kutsal kitapta) olduğunu iddia etmektedir. İlahi sözün ilahi iradeye yüde yüz tekabül edecek tarzda doğru anlaşılmasının doğuracağı zihinsel, dilsel problemleri bir tarafa bırakalım (literal anlamanın da nihai tahlilde bir 'yorum' olduğu, metin ne kadar 'açık' olursa olsun yorumdan kaçınılamayacağı vs.) bu tutumun temel hatası, insan varoluşunun (tarihin) belirli bir sabitlikle beraber, buna ilişkin bir devingenliği, dinamizmi, yeniliği, hareketi, değişmeyi, yaratıcılığı barındırdığını görmemesi, dolayısıyla ilahi sözün böyle bir insani tarihsel T_1-T_2 (610-632) momentte vuku bulduğu; evrenselliğini, metafiziksel, fiziksel ve insani varlığın değişmezliğinden, dinamizmini de insani-toplumsal varoluşun değişmesinden alması gerektiğini anlamamasıdır. Bu tutum,

ilahi sözdeki insani sözü, katkıyı göremediği gibi insani sözün (akıl, irade) yaratıcılığını ve tedirginliğini (ictihad, reform) terk ederek söylenilenin (ilahi sözün) güvencesindeki konformizme yatar. İnsan ilişkilerinin değişmesinin doğurduğu kompleks problemlere kafa yorma yerine, bunları ilahi sözün rehberliğinde, örnekliğinde çözme yerine metnin (yazının, kutsal kitabın) bu sorunları çözdüğü zehabına kapılır. Nihai tahlilde bu tutum 'söz tutma' ve 'sözden çıkmama' tavrı olarak bir ergin-yetkin olmama durumu, Jung'un teşhis ettiği gibi "çocukluk halinin ergenlikte devam etmesi"dir.

SONMEZ KUTLU
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

1. Kökenciliğin (fundamentalizm) İslami literatürde tekabül ettiği yer neresidir? İslam düşüncesinde kökenci tezahürler var mıdır?

Fundamentalizm, Protestanlıkta aşırı muhafazakârlık ve Kitab-ı Mukaddes'i harfi harfine tefsir etme yaklaşımını benimsemek demektir. Bir başka ifadeyle "İncil'in kelimesi kelimesine savunulması, hayata uygulanması için başlatılan" Protestan hareketin adıdır. Bu tanımlama, daha sonra genelleştirilerek bütün dünya dinlerindeki benzeri hareketlere kullanılmaya başlandı. İslam literatüründe, bu kavramın Batı'da ortaya çıktığı ve ilk kullanıldığı biçimiyle bire bir örtüşen dinî-toplumsal bir yapı yoktur. Ancak, 'asla/temele dönmeyi' ya da 'asla bağlı kalmayı' talep eden epistemolojik tutumlardan bahsedilebilir. Örneğin Haricilerin başlangıç dönemlerinde doğrudan Kur'an'a dönmeyi talep etmeleri ve bu doğrultuda kavramlar üretmeye çalışmaları, buna örnek verilebilir. Ancak onların kabilevi-bedevi karakteri, Fazlur Rahman'ın da dediği gibi, "gerçek ile ideal arasındaki boşluğu hoş görmelerine müsaade etmemiştir". Bu yüzden bunların yüzeysel ve sathi bakış açıları, katı bir idealizm ve şiddete başvurmakla (radikalizm) sonuçlanmıştır.

Klasik dönemde politik kökenci tezahürlerden de bahsedilebilir. Hz. Osman dönemi politik uygulamalarından memnun olmayan kimseler ve gruplar, Hz. Peygamber ve ilk iki halifenin uygulamalarına dönmeyi talep etmişlerdir. Bu tutum, Emeviler döneminde ve Abbasiler döneminde daha etkili olmaya başlamıştır. Emevi ve Abbasilerin uygulamalarını dine aykırı bulanlar, onları Kitap ve Hz. Peygamber'den başlayarak dört halifenin politik uygulamalarına (Sünnet) uymaya çağırmışlardır. Bu dönemdeki politik tepkiler, teolojik düzeye taşınarak etnik-kabilevi kökenciliğe dayalı bir siyaset anlayışıyla sonuçlanmıştır. Şiiler, siyasette Ehl-i Beyt'in, yani Haşimilerin imametine, Sünniler ise Kureyş'ten birinin imametine bağlı kalmayı şart koşmuşlardır.

İslam düşüncesinde Kitap ve Sünnet'e dönmeyi talep eden, farklı yöntemlerle bilgi üreten kökenci yapılardan biri hadis taraftarlarıdır. Onlar, "Din asardan/Sünnet'ten ibarettir." diyerek Hz. Peygamber'in öncülüğünde oluşan ilk üç neslin dinî uygulamalarını ve hayat tarzını idealleştirerek kayda geçirmiştir. Ahlaki yozlaşmanın ve toplumsal çürümüşlüğün önüne geçebilmek için, o dönemin hayat tarzına (Sünnet) dönmeyi bir çözüm olarak görmüşlerdir. Onlar, metnin zahirî ve literal anlamına sıkı sıkıya bağlı kalarak ve te'vilden uzak durarak metnin anlamının istikrarını korumaya çalışır. Metinci kökencilik, klasik dö-

nemde, Kur'an metnine, hadis metnine ya da mezhebî metinlere dönme şeklinde kendisini göstermiştir. Sünni kesimlerde metinci kökenciliğin en aşırı savunucuları Zahiriler; Şii düşüncede ise hadislere, özellikle imamlarından gelen rivayetlere sıkı sıkıya bağlı olan Ahbarilerdir.

İslam düşüncesinde akılcı-hadarî zihniyetin güçlendiği veya yabancı kültürlerin tehdit oluşturmaya başladığı belli dönemler, kökenci tutum ve tezahürlerin artmasına sebep olmuştur. Örneğin Batıniliğin ve yabancı felsefi kültürün etkili olmaya başladığı bir dönemde Gazâlî, dini arındırabilmek için köklere dönmeyi öneren bir ihya hareketi başlatmıştır. Ayrıca buhranlı dönemler kökenciliğin güçlendiği dönemler olmuştur. Moğol istilasının meydana getirdiği mağlubiyet duygusu, Müslümanlar arasında mevcut durumu sorgulamaya dönüşmüştür. İbn Teymiyye, bu mağlubiyetin sebebini İslam'dan uzaklaşmaya bağlamış, çözümü ilk dönem İslam anlayışına, Kitap ve Sünnet'e dönmekte görmüştür. Onun görüşleri, günümüz selefî tezahürlere temel oluşturmuştur.

2. "Kökenci" kelimesi çeviri bir kavram olduğuna göre bu kavramın orijini ve ait olduğu dünyayla ilgili neler söylenebilir?

Kökencilik, dinî bir hareket olarak Protestanlar arasında ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, onun içinde doğup geliştiği toplumsal gerçeklik ve dinî-politik ortamdan bağımsız ele alınması doğru değildir. Dolayısıyla bu tutumun, politik, epistemolojik, psikolojik, sosyolojik, teolojik ve dinî çağrışımları söz konusudur. Şöyle ki pozitivizmin ve Darwinizm'in ortaya attığı görüşler ve nazariyeler, Hıristiyanlığın temel inançlarını tehdit ediyordu. Bazı Protestan grupların, İncil'in metninden hareketle onları reddetmeye çalışmaları, temelde epistemolojik bir tutumdur. İkincisi fundamentalizm, modernitenin Amerikan toplumu üzerindeki olumsuz etkilerine, değişim ve dönüşüme sebep olan sonuçlarına karşı koymak için ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı, aynı zamanda psikolojik ve tepkisel bir tutumu ifade eder. Üçüncü ve en önemli çağrışımı teolojiktir. Yani bilim ve moderniteyle yüzleşmekle karşı karşıya bulunan Hıristiyanlığın, kendi metinlerine dönerek yeni bir teoloji üretme teşebbüsüdür. Ancak seküler dünya görüşünün güçlenmesi, bu hareketi fiziki baskı ve güç kullanan politik ve çatışmacı bir harekete dönüştürmüştür.

3. Kavramlarla, toplumsal yapılar ve düşünce sistemleri arasında çok sıkı bir bağ olduğu açıktır. Belli coğrafya ve kültür muhitlerinde ortaya çıkan birtakım kavramların değişik kültürlere adapte edilmesinin düşünsel ve sosyo-psikolojik açmazları olmalıdır. Bu bağlamda kökencilik mefhumunun kültürler arası ilişkiler açısından bir değerlendirmesini yapabilir misiniz?

Fundamentalizmin Batı'da pek çok tanımı yapılmaktadır. Felsefe sözlüklerinde yapılan en meşhur tanımlardan birisi şöyledir. "Fundamen-

talizm, bilimsel bilgiden etkilenmiş modern Hıristiyan düşüncesinin aksine, Hıristiyan kilisesinin bir dizi öğretilerine ve özellikle de İncil ayetlerinin doğruluğuna inanmak ve onu desteklemek demektir." Son zamanlarda kavramın tanımı yapılırken, İslam dünyasındaki hareketleri de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Mesela İngilizce bir sözlükte kavram şöyle tanımlanmaktadır: "Fundamentalizm, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerin temel esaslarını takip etme ve onlara harfiyen uymak demektir." Kavramın, Protestanlık dışında bir dinle ilişkilendirilmesi muhtemelen ilk defa İslam'la olmuştur. Günümüzde Batılı araştırmalarda gerek Batı'da gerek Doğu'da farklı dinlerde ortaya çıkan dinî hareketleri tanımlamada, ama özellikle –aşırısından en mutediline kadar– İslam dünyasında ortaya çıkan dinî hareketleri tanımlamada yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.

Fundamentalistlerin teolojisinin temelinde, İncil'e dönmek, İncil'in kritiğine ve modern tabiat bilimlerine karşı olmak vardır. Amerika'da binyıl inanışını savunanlarla Kitab-ı Mukaddes'in yanılmazlığını savunanlar birleşerek 1902 yılında Amerikan Kitab-ı Mukaddes Birliğini kurdular ve kitaplar yayımladılar. 1920'li yıllardan itibaren muhafazakâr çevrelerle işbirliği yaparak anti modernist faaliyetlerde bulundular. Bu akım, literalizm (İncile harfiyen uyma), pietizm (akılcılık aleyhtarlığı) ve millenarizm (binyıl/mesiyanik inanış) olmak üzeri üç temel karaktere sahiptir. Fundamentalizmin temel amacı, dünyevileşen/sekülerleşen modern hayat karşısında, Hıristiyan inancını ve kimliğini korumaktır. Onlara göre bunun yolu, İncil'deki ve Hz. İsa dönemindeki saf Hıristiyanlığa dönmekten, Hıristiyanlığı hurafe ve bâtıl inanışlardan temizlemekten geçer.

İslam dünyasındaki şartlar, Batı dünyasında kavramın varlık sebebini oluşturan şartlardan tamamen farklıdır. Ayrıca bizim, bağlı kalmak istediğimiz asıl/temeller (Kitap ve Sünnet) onların dönmek istediği temelden mahiyet ve içerik olarak tamamen farklıdır. Bizdeki ihya ve tecdid girişimlerinin önemli bir kısmı, metinlerdeki gerçeklerle günümüzde ulaşılan bilimsel hakikatların çelişmediğini ortaya koymakla ilgilidir. Benzer yönleri olmakla beraber, Müslümanların modernizmle yüzleşmelerini ve İslam'ın kaynaklarıyla ilişkilerini, Hıristiyan kültüre ait kavramlarla tanımlamak doğru değildir.

4. Kökencilik (fundamentalizm) ve köktenciliğin (radikalizm) birbirine karıştırılmasına sebep olan amiller nelerdir?

Son zamanlarda, Batı'da ve Doğu'da fundamentalizm kavramı belli bir içeriğe bağlı kalmaksızın sorumsuzca kullanılmaktadır. Genellikle, İslami uyanışı tanımlamada bir suçlama ve aşağılama imgesi olarak radikal (köktenci) kavramıyla eşanlamlı kullanıldığını görmekteyiz. Bu kullanımlardan bir kısmı, bilgisizliğin sonucu olabilirse de önemli bir kısmı bilinçli yapılmaktadır. Aslında bu tutum, Batılı araştırmacılarda ve politik çevrelerde, stratejik amaçlarla yapılmaktadır. Mesela İran'daki 'İslam

Devrimi'nden sonra İslamcı akımlar, İran örneğinden hareketle, geri kalmışlık, gericilik, şiddet yanlısı ve şekilcilik olgusu olarak kabul edilmiş ve fundamentalizm kavramıyla tanımlanmıştır. Bu durumda liberalizm, çağdaşlaşma ve modernleşmenin zıddı bir tutum olarak görülmüştür. Kavrama bu olumsuz anlamların yüklenmesindeki asıl amaç, İslam ve Müslümanlar hakkında bu olumsuz anlamları zihinlere yerleştirmek, İslam'ın gerçek çehresini karalamak ve İslam'ı sorgulamaktır. Üstelik bazı Batılı yazarların Müslümanlara karşı önyargılı ve düşmanca tutumları, kavramı İslam'ı ve Müslümanları tanımlamak için daha fazla kullandıklarını görmekteyiz. Hatta bazıları Müslüman toplumlarda son derece marjinal, aşırı grupları tanımlamanın ötesinde, onların faaliyetlerini abartarak İslam'ın kendisini ve Müslümanların tamamını fundamentalist olarak gösterme gibi planlı ve ideolojik bir tavır içerisine girmiştir. Uluslararası politik arenada da bu durumu haklı gösterebilmek için, Müslümanlar arasında sürekli çatışma noktaları oluşturmaya çalışılmaktadır.

Bugün artık Batı, sindirilmesi veya yok edilmesi gereken bir olgu olarak gördüğü İslam'la baş edebilmek için onu tek bir blok veya cephe olarak karşısına almaktan vazgeçmiş görünmektedir. Onun yerine İslam'ın yayılmasının önüne geçebilmek için, "İslam'ı/Müslümanlar'ı kendi içerisinde çatıştırmak" şeklinde yeni bir stratejiyi uygulamaya koymuştur. Bunun sebebi İslam'ı sürekli buhran kaynağı gösterip Batı toplumlarında ilgi ve cazibe merkezi olmaktan çıkarmaktır. Bir başka husus da İslam'ın entelektüel boyutunun öne çıkmasına engel olmaktır. İslam'ın Batı toplumlarında en çok yayılan dinlerin başında gelmesi, Hıristiyanları ve politik çevreleri endişelendirmektedir. Çünkü İslam, Batı toplumlarındaki ahlaki ve manevi buhranı sona erdirebilecek güçlü, ahlaki bir doktrine sahiptir. Batı medeniyetinin çağın problemlerini çözmede yetersiz kaldığı ve bilimsel gelişmelerin insanlığın zararına kullanmasına engel olacak dinî-ahlaki temelden yoksun olduğu itiraf edilmektedir. İslam'ın bir alternatif olarak öne çıkmasını gizlemek isteyen oryantalist bakış açısı, İslam'ı, kendi tarihsel gerçekliğine ait olmayan Batı'ya ait şiddet içerikli, seçmeçi ve önyargılı kavram/kavramlarla tanımlamakta söz birliği etmiş gibidir. Hatta 11 Eylül'den sonra Müslümanlara fundamentalizm gömleği giydirilerek toptan sanık sandalyesine oturtulmak istenmektedir.

Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve diğer bütün dinlerde fundamentalist yaklaşımlar ve gruplar olmasına rağmen, nadiren Hıristiyan fundamentalizmi, Hindu fundamentalizmi, Yahudi fundamentalizmi adıyla makale ve kitaplar yazılmaktadır. Fundamentalizm, özellikle de şiddet boyutlu dinî fundamentalizm, sadece İslam toplumunda görülen bir olgu olmayıp başka dinlere mensup toplumlarda da sık sık rastlanan, evrensel bir olgudur. Mesela İrlanda'da Katoliklerle Protestanlar arasında, Güney Kore'de Hindular, Japonya'da Şintoistler arasında yaşananlar ve Filistinlilere Yahudilerce yapılanlar dinî şiddet hareketlerinin en bariz örnekleridir.

Türkçede konuyla ilgili araştırmalar, genelde Batılı araştırmaların etkisi altındadır. Kökencilik (fundamentalizm), Arapça, İngilizce ve diğer dillerde olduğu gibi Türkçede de sorunlu bir kavramdır. Bu yüzden, kavramın Türkçeye ve Arapçaya çevrilirken bu kavrama yüklenilen anlamlar, başka bir dünya görüşüne ait bir kavramsallaştırmayı, çatışmacı içeriğiyle ve farklı çağrışımlarıyla birlikte aktarılmasına sebep olmuştur. Hatta asıl çerçevesinin dışına çıkarılarak yeni bazı anlamlar yüklenmiştir. Bunlardan daha da önemlisi, kavramın radikalizmle eşanlamlı kullanılmasıdır. Radikalizm, güç kullanma dâhil, bütün yolları meşru görerek dinde, bilimde, politikada, kurulu düzende köklü değişimleri talep eden, daha çok politik tutumu ifade eder. Bu kelime, Türkçeye köktencilik olarak çevrilmektedir. Fundamentalizm kavramı ise, dilciler tarafından Türkçeye doğru bir şekilde henüz çevrilememiştir. Türkiye'de görsel ve yazılı medya, sosyolo-politik ve dinî araştırmalarda fundamentalizm kavramını köktencilik, köktendincilik, dincilik veya benzeri anlamlarda çok sıkça ve yanlış olarak kullanmaktadır.

Fundamentalizm kelimesinin etimolojik yapısı göz önüne alınarak, kökencilik, temelcilik veya katı muhafazakârlık olarak çevrilebilir. Böyle bir çeviri, 'köklere ve asıllara dönmeyi' veya 'köklere bağlı kalmayı' talep eden epistemolojik bir tutumu karşılama konusunda daha tutarlıdır. Ama başka kültürel ortamda ortaya çıkan tutum ve tavırları, dinî toplumsal hareketleri belirlemek için oluşturulmuş kavramsal tanımlamaların bir başka dile çevirisinde –ne kadar iyi çevrilirse çevrilsin– anlam kayması, anlam daralması, anlam genişlemesi veya anlam değişmesine uğrayacağından, sorunsuz olamayacağını akıldan çıkarmamak gerekir. Fundamentalizm de, çeviri yoluyla yabancı dillerden giren diğer kavramlar gibi, anlamı belirlenmiş, herkesçe kabul edilen güvenilir bir kavram değildir. Kavramın dinî literatürümüzde anlamının netleşmesi ve güvenilirliğinin sağlanması için Türkçeye kökencilik veya temelcilik olarak kazandırılması daha uygundur.

Fundamentalizm, radikalizm ve diğer ithal kavramlar, İslami tecrübeden değil, dışarıdan alınmış olduklarından objektif ve ilmî olmaktan uzaktır. Bununu önüne geçebilmek için tarihî tecrübemizde karşılığı olan ve kültürümüze yabancı olmayan kavramlar kullanılmalıdır. Yani modern dönemde İslam'la, İslam'ın temel kaynaklarıyla ve modernite-le olan ilişkilerimizi, tecdid, yenilenme, cedidcilik, ihya, İslamcılık ve ıslah gibi kültürümüzde delaletli olan kavramlarla tanımlamak veya yenilerini üretmek durumundayız.

5. Kökenci tutumların modernizme bir reaksiyon olarak ortaya çıktıkları söylenebilir mi?

Evet söylenebilir. 20. yüzyılın başlarında giderek güçlenen bu tutum; temelde, sosyal hayatın dinî ve dinî olmayan alanlarında yaşanan moderniteye bir tepkidir. Bu hareketin önderleri, temel esaslarını (*funda-*

mentals) belirlerken seküler modernizm, liberal Protestanlık ve onun sebep olduğu bütün ahlaki ve siyasi yozlaşmalara ve özellikle de Darwin nazariyesine savaş açtılar. Aslında fundamentalizm, modernizm ve liberalizm kavramları, Hıristiyanlığın farklı kesimlerinin İncil ve moderniteyle ilişkilerini belirlemek üzere üretilmiş yeni kavramlardır. Liberal Protestanlık, bilimsel bilgiyi önceleyerek Kitab-ı Mukaddes'i tarihsel ve edebî yönden ağır bir şekilde eleştirmiştir. Fundamentalizm ise, bilimsel bilgiye dayalı olarak Hıristiyan değerlerinin yeniden üretimine karşı çıkmış, Kitab-ı Mukaddes'in hatasızlığını ve yanılmazlığını savunarak tam tersi bir yaklaşım benimsemiştir. Modernizm ise, Hıristiyanlıkta Katolikliğin dinî esaslarının ve dogmalarının modernliğin gerçekleriyle uzlaştırılmasını veya birleştirilmesini savunuyordu. Bu tutum da Hıristiyanlığın geleneksel değerlerinin ve dogmalarının tarihsel tenkidini içeriyordu. Hatta daha sonra bu yaklaşım, Hıristiyanlığın geleneksel dünya görüşünü kabul eden ve onu korumaya çalışan fundamentalizm karşıtı bir söyleme dönüştü. Son zamanlarda pek çok araştırmacının da dikkat çektiği gibi, Batı'ya ait bu yaklaşımlar, tamamen farklı olup bir kopuşu ifade eder. Bizde ise fundamentalist ve modernist olarak tanımlanan kişileri birbirinden tam olarak ayırabilmek mümkün değildir. Çünkü bizim kültürümüzde, monolitik bir yapı, tek tip kökenci bir tutum veya tek tip modernist bir tutum yoktur. Dahili farklılıklar ve çeşitlilikler vardır. Farklı politik şartlar, hilafetin kaldırılmasından önceki yenilikçi-ihyacı tutumların, hilafetin kaldırılmasından sonrakilerden farklı olmasını gerektirmiştir.

İslam dünyasındaki kökenci tutumlara bakıldığında, ortaya çıkış sebepleri ve sonuçları itibarıyla bazı bakımlardan benzerlikler görülmekle beraber, daha karmaşıktır. Bizde Kur'an ve Sünnet'e dönerek İslam'ı ihya ve dinî düşünceyi yenileme fikri yeni ve modern bir olgu değildir. Bizim dinî kültürümüzde kökenci tezahürler, İslam toplumlarının siyasi ve toplumsal buhranların ve dış güçlere karşı yenilgilerin yaşandığı dönemlerde, dinî düşüncede yenilenmeyi savunan âlim/âlimler sınıfı hep olagelmiştir. Bunlar, entelektüel düzeyde karşı karşıya bulunulan sorunları aşma konusunda bir köke ve asla dönmeyi önerdikleri için, bir tür epistemolojik kökenci tutumun savunucuları olarak görülebilirler. Bizdeki ihya hareketleri daha çok yabancı kültürlerin İslam kültürü ve kimliği üzerindeki olumsuz etkilerini önleyebilmek için sade ve sahih bir İslam anlayışına dönmek olarak kendini gösterir. Başlangıçta yabancı kültür ve felsefenin olumsuz tahribatına karşı yapılırken, Osmanlı'nın orta ve son dönemlerinde daha çok yozlaşan tasavvufi anlayışı ıslah ve ahlaki alanda yenilenme girişimleri olarak başlatılmıştır.

Batılılar tarafından sömürgeleştirme teşebbüsleri ve İslam dünyasının Batı karşısındaki mağlubiyeti, Müslümanların kendi kültür ve dinî değerlerini sorgulamasına ve modern dönemde kökenci tezahürlerin/selefî tutumların güçlenmesine sebep olmuştur. Yenilginin sebebi Kur'an

ve Sünnet'ten, yani sahih İslam anlayışından ve yaşayışından uzaklaşmada görülmüştür. Çözüm olarak, Kur'an ve Sünnet'e veya bunların öncülüğünde kurulmuş idealleştirilen bir hayata dönmek fikri önerilmiştir. Bu dönemde kökencilik iki ayrı minvalde gelişmiştir. Bir tarafta Aydınlanma sonrası üretilen Batılı değerlere ve Batı sömürgeciliğine karşı çıkıp geleneksel İslami değerlere ve ilk dönem İslami hayata dönmeyi öneren muhafazakâr kökencilik gelişirken, diğer tarafta Batı'nın ürettiği değerlerin İslam'a uygunluğunu gösterebilmek için geleneğin eleştirisini yaparak Kur'an ve Sünnet'i çağdaş Batılı değerler ve bilimsel yöntemler doğrultusunda yeniden yorumlayan özgürlükçü ve akılcı bir tutum gelişmiştir. Kökencilik, İslam dünyasında son yüzyılda yaşanan ideolojik ve seküler modernizm teşebbüslerine ve despotik laiklik anlayışına karşı, ideolojik ve tepkisel yönleri ağır basan siyasal İslamcı bir harekete dönüşmeye başlamıştır.

S. Sayyid'in de belirttiği gibi, fundamentalizm, çağdaş dünyanın özelliklerinden birisi olup sadece Müslümanlara özgü değildir. Ancak bugün örnek olarak hep İslamcı fundamentalizm sıcak ve canlı tutulmak istenmektedir. Hatta İslam siyasi ve ideolojik kökenciliğin metaforu hâline getirilmeye çalışılmaktadır. Çünkü 80'li ve 90'ı yıllarda fundamentalizm büyük dünya dinleriyle ilişkili bir fenomen olarak düşünülebilirken, 11 Eylül sonrasında İslam aleyhtarı yayımların artmasıyla, şiddet yanlısı fundamentalizm, İslam'ın bir özelliği olarak takdim edilmeye başlanmıştır. Öyle ki, aşağılama ve küçümseme imgesi olarak kullanılan fundamentalizm kelimesi yerine, İslam konulmak istenmektedir.

6. Kökenciliğin selefilikle ilişkisi hangi düzeylerde söz konusu olabilir (politik, dinî, felsefi, kelami ve epistemolojik)?

Bu ilişkiye geçmeden önce, Selefiye kavramının Arapçaya *uṣūliyye* olarak geri dönüşünün serüveniyle ilgili kısa bir bilgi vermekte fayda var. Câbirî'nin tespitine göre, İslam dünyasında Afğânî, Abduh ve Reşid Rızâ'nın dinî düşüncenin yenilenmesine yönelik selefî tutumlarını tanımlamak için Batı'da Selefiliğe karşılık, *traditionalism* (gelenekçilik) veya *nationalisme Islamique* (ümmetçi İslam) gibi kelimeler kullanıldı. Bu kavramlar yeterli bulunmadığından Enver Abdülmelik, 1950'li yıllarda yayımladığı bir eserinde Afğânî ve Abduh hareketinin muhtevasının İngilizceye fundamentalizm olarak çevrilmesini önerdi ve Batı'da büyük kabul gördü. Ancak Arap mütercimler, daha sonra bu kavramı, Arapçaya *uṣūliyye* kelimesiyle çevirdiler. Böylece Selefilik, usûliyye olarak geri döndü. Aslında büyük bir hata yapılmış oldu. Çünkü ne geçmişte ne de günümüzde bu şekilde isimlendirilen bir cemaat veya hareket bulunmamaktadır. Şiada bulunan Usûlilik ise, Şii kökencileri olarak bilinen Ahbariliğe muhalif tutum takınan akılcıları ifade eder.

Kökencilik (fundamentalizm) kavramını tanımlamada yaşanan sorunlar Selefilik için de geçerlidir. Mezhep olarak sunulmaya çalışılsa da, Sele-

filik bir mezhep değildir. Genel olarak, geçmişin belli bir döneminde üretilen "Kitap ve Sünnet'in öncülüğünde ilk nesillerce oluşturulan sahih din anlayışının" şimdiye ve geleceğe taşımayı hedefler. Aslında geçmişten gelecek tasavvuru oluşturma teşebbüsüdür. Sahabe, tâbiûn ve bir sonraki neslin, İslam'ı anlama, açıklama, yorumlama, anlamlandırma ve yaşama konusunda model olarak gösterilmesi ve bu modelin korunmasına yönelik gelenekçi-muhafazakâr bir tutumu ifade eder. Bu boyutlarına bakılırsa, toplumsal ve siyasi yönlere sahiptir. Bu tutumun, İslam kültüründe erken dönemden itibaren farklı yansımaları vardır. Bunların ortak yanı, Kitap ve Sünnet'i anlamada, metin merkezli (nassçı) veya lafızcı-literal bir yaklaşıma bağlılıklarıdır. Böyle bir epistemolojik tavrı benimseyenlere nassçı-muhafazakâr veya gelenekçi-muhafazakâr denebilir. Bu çizgi, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhâb yoluyla Hanbeli Selefiliği olarak günümüze taşınmış, Vehhabilik olarak da siyasal bir harekete dönüşmüştür. Geçen yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkmış olan Ehl-i Hadis ve Ehl-i Kur'an hareketlerin de Selefiliğin gölgesinde gelişen hareketler olduğu söylenebilir. Selefilik, Vehhabiler tarafından sahiplenilmekte ve sahihliğin dayanağı olarak kullanılmaktadır. Teolojik yapı olarak Selefiliği kurmaya çalışan ve temel öncüllerini belirleyen ilk kimselerden birisi Gazâlî'dir. Ancak ona asıl teolojik muhtevasını kazandıran İbn Teymiyye'dir.

Modern dönemde Selefilik, farklı boyutlar kazanmıştır. Çeşitli mezheplerde ve şahsiyetlerde öne çıkan epistemolojik bir tavır olmaktan çıkıp çok daha geniş politik ve teolojik anlamlar kazanmıştır. Modernizm öncesi ve sonrası ıslahat hareketlerin din söylemleri üzerinden kökencilikle Selefiliğin ilişkisi analiz edildiğinde, bu ikisini birleştiren en önemli nokta, Fazlur Rahman'ın kavramsallaştırmasıyla, 'esasa bağlılık' veya 'asla/asıllara bağlı kalma' anlayışıdır. Her ikisinde de ortak bir epistemolojik tutum vardır. Bu, dinî kimliğin ve dinî hayatın sahihliğini, bu esaslara bağlı kalarak devam ettirmek anlamına gelmektedir. Vehhabilerin, kendilerinden önceki asırlardaki otoriteleri aradan kaldırarak doğrudan Kitap ve Sünnet'e gitmeleri, onları anlarken lafızlar üzerinde yoğunlaşmaları ve kıyası reddetmeleri, tam bir temelci tutum örneğidir. İdealizimle ve politik amaçlarla birleştirilmesiyle, tıpkı Haricilikte olduğu gibi radikalizme dönüşmüştür. Bugün bu Selefilik, Vehhabi-Suudi Selefiliği ve Cihadî Selefiliği olarak yol ayrımına gelmiştir. Bununla birlikte modern dönemde Selefiliğin, Vehhabiliğin sınırlarını aşan ve çoğu kere İslam dünyasında son iki yüzyıllık yenilikçi ıslahat hareketlerinden tutun da günümüzdeki radikal hareketlerin tamamını kapsayacak şekilde geniş bir anlam dünyası vardır. En genel anlamda fundamentalizme yüklenen anlamlar, aşağı yukarı Selefiliğe de yüklenmektedir. Ancak 'asla/asıllara dönüşten' daha çok 'asla/esaslara bağlı kalma' tutumu olarak Selefiliğin iki farklı cephesi vardır. Bunlardan birincisi, bugünkü ahlaki yozlaşmanın, toplumsal bozulmanın, dışarıda

sömürgeciliğe içeride zalim yönetimlere karşı durabilmenin yolu olarak Kur'an ve Sünnet'e dönme çağrısı yapan nassçı-muhafazakâr kesim. İkincisi ise, bütün bunlardan kurtulmanın yolunun Kur'an ve Sünnet'ten hareketle İslam düşüncesini yeniden üretmeyi hedefleyen, tarihsel süreçte oluşmuş geleneğin düzeltilmeye muhtaç yanlarını düzeltmeyi hedefleyen akılcı ve liberal kesim. Birinciler günümüzde toplumsal siyasi tabana sahipken ikinciler böyle bir tabandan yoksundur. Bunların öncüleri arasında Cemaleddîn Afğânî, Muhammed Abduh, Reşid Rızâ, Mehmet Akif Ersoy, Elmalılı Hamdi Yazır ve diğerleri bulunmaktadır. Günümüzde Kur'an'a dönüş talepleri bireysel kalmaya devam etmektedir. Bunun en güçlü temsilcileri Fazlur Rahman ve Hüseyin Atay'dır. Kur'an'la aralarındaki bütün otoriteleri kaldırıp, Kur'an metnine dayalı olarak yeni hükümler çıkarmaları onları, bu konuda çağdaşlarından farklı kılmaktadır.

Nassçı-muhafazakâr ve akılcı-liberalin İslam'ı anlama teşebbüsleri, teolojik ve politik çerçeveye konulabilir. Çünkü her ikisi de, Kur'an veya Sünnet'ten hareketle itikadı hurafe ve bid'atlerden arındırmaya, Batı sömürgeciliğine karşı durmaya, moderniteyle yüzleşmeye ve modern dünyada İslam kimliğine yer açmaya çalışmaktadır. Ancak, bütün bunlara rağmen, gerek fundamentalizm gerekse Selefilik, uzun tarihî tecrübemizde ve günümüzde ortaya çıkan gelenekçi ve yenilikçi şahsiyetlerin ve hareketlerin tamamını karşılamakta yetersizdir. Günümüzde Müslümanların moderniteyle, dinle ve Batı'yla ilişkilerini tanımlarken kendi kültürümüzde bulunan daha özgün ve güvenilir kavramları kullanmak, eğer yoksa yenilerini üretmek Müslüman araştırmacıların tarihsel yükümlülüğüdür.

islâmiyât 10 (2007), sayı 1, s. 181-185

Kökencilik Üzerine

HASAN KARACA

Hacer-i Esved

Rivayet edilir ki Kâbe'de bulunan siyah taş cennetten çıkma bembeyaz bir taş imiş. İnsanlar bu taşa elleriyle dokunmaya başlamışlar. Günahkâr eller taşa dokundukça taş solmaya, lekelenmeye, kararmaya başlamış. Nihayet simsiyah oluvermiş. Sonraları milyonlarca insan, günah yüklü ellerin karalara bürüdüğü taşa bir an olsun nazar eylemek için akın akın Mekke'yi, Kâbe'yi ziyaret eder olmuş. Ona dokunamamışlar, ancak gözleriyle ellemişler onu, burunlarıyla koklamışlar. Onu muhafaza eden binaya elini süren nasipli insanların el ayalarını öpmüş gidemeyenler. Onun yanından geçenler mest oluvermiş. Çünkü herkes çok iyi biliyormuş ki bu kara taş o taştır, beyazlığından gözleri kamaştıran temiz taş. Üzerinden günah işlemişlerin parmak izleri bir siliniverse yine o bembeyaz taş ortaya çıkacaktır,

Tanrı'nın onu ilk gönderdiği gibi, sanki hiçbir şey olmamış, hiçbir insan ona dokunmamış, yanından günah geçmemiş gibi.

Bu basit bir anlatı gibi duruyor ve özellikle günümüz dünyası bu tarz anlatıları mitoloji, efsane, uydurma, aklı başında kimsenin inanmadığı şey, diyerek elinin tersiyle itmeye pek meyyaldir. Bu, aslında bizim son bir iki asır önce geliştirdiğimiz gerçek anlayışıyla ilgili bir sorundur ve sorgulanması gereken yukarıdaki anlatının gerçekliğinden ziyade, bizim gerçeklik anlayışımızın geçerliliğidir.[1] Yoksa bu rivayetin içerdiği hakikat, kökenciliğin mahiyetini çok açık bir şekilde açıklamaktadır.

Kökenci Düşünce

Öze Dönüş

Kökencilik, her şeyden önce bir öze dönüş çabası, en azından söylemidir. Buna göre bir dinin, görüşün ilk hâli, daha sonra başta ona tabii olanlarca, fakat ayrıca zamanın yıpratmasıyla tahrifata uğramıştır. Bu tahrifat çarkının yönü tersine çevrilemeyeceğine göre, en kolayı çarkın kendisini ortadan kaldırmaktır. Böylelikle saf ve temiz, cennetten çıkmışçasına bembeyaz bir hâlde fikrin, görüşün, dinin özü kalır.

Kökenciliğin temelini oluşturan bu yaklaşımın dayandığı en temel önerme cevher ile arazın birbirinden ayrı olması fikridir. Yani –din bağlamında kalacak olursak– dinin ilk hâli, insanların onu yorumlamasından sonraki hâlinden farklıdır. Daha açık bir ifadeyle insanların yorumlamasından bağımsız bir din vardır. Kökencilik bir adım daha ileri giderek insanların yorumlamasını, esasında dine halel getiren unsur olarak görmektedir. Diğer taraftan dinin, yani cevherin ne olduğu konusu da bütün dinlerde olduğu gibi İslam dininde de her zaman tartışılagelmiştir. Yorumdan bağımsız din, kimilerine göre asr-ı saadette yaşanan dindir, ki bu durumda Peygamber'in ve sahabenin yorumları da dinin özündendir. Kimine göre Kur'an ve nebevi Sünnet'tir, kimine göre ise sadece Kur'an'dır. Ayrıca dinin özünün mânâ mı yoksa lafız mı olduğu da öze dönme gayretinde olanlar ve olmayanlarca sıkça tartışılmıştır.

Hesaplaşma

Kökencilik –nihayette öze dönüşü sağlamak için– her zaman bir hesaplaşmadır. Öze dönmek için öz ile bugün arasında geçen zamandan hesap sormak gerekmektedir. Akan zamanın kirli suları tespit edilmeli, yanlışlar gösterilmeli, hatalar eleştirilmelidir. Bu yönüyle kökencilik, yenilikçi akımlarla koşutluk arz etmektedir. Dahası –özellikle Batı'da– ilerleme dediğimiz süreç tam da bu tarz bir hesaplaşmanın ürünüdür. Bu anlamda Sokrat, sofistlerle hesaplaşmaya girmiş ve her ne kadar ca-

[1] Şu anda bu gerçeklik konusunu açmayı ne kadar isterdim bilemezsiniz. Ne var ki bu başlı başına bir makale ve belki daha fazlası olurdu.

nından olmuşsa da, gelecek nesillerin zihninde ilerici olarak kalmıştır.[2] Sokrat'tan sonra bir yığın hesap soran düşünür gelmiştir, Bacon, Descartes, Kant, hatta bunlar birbirlerinden de hesap sormuşlardır, örneğin Marx ve Kierkegaard'ın Hegel'i hesaba çekmeleri meşhurdur. Din alanında ise Luther sadece Kilise'yle hesaplaşmakla kalmamış, tam bir öze dönüş fikrini de savunmuştur. İslam geleneği de hesaplaşmalara yabancı sayılmaz; Gazâlî'nin kaçışı ve kendisiyle mücadelesi, esasında zamanıyla ve zamanına kadar ortaya çıkmış fikirlerle hesaplaşmasıdır; Râzî'nin büyük tefsiri sürekli hesap sormaktadır. Yine hesaplaşma, sadece düşünce ve sosyal bilimler alanında kalmamış, bilimin birçok alanında kurucu bir yere sahip olagelmiştir. Galile'nin başı bu yüzden derde girmiş, Einstein Newton'la, Darwin ise yaratılışla hesaplaşmıştır.[3]

Hesaplaşma, hem kökenci hem yenilikçi akımların ortak paydasını, daha doğrusu ortak çıkış noktasını betimlemektedir. Ancak kökencilikte her zaman iyi olan bir eskiye dönüş savunulmaktadır. Bununla birlikte yenilikçi akımlar kökenci, kökenci akımlar da yenilikçi olabiliyor. Bunun iyi bir örneği Batı'daki Rönesans sürecidir. Nitekim bu sürecin adı bile özü yeniden canlandırmayı işaret etmektedir.[4]

Kökenciliğin atıfta bulunduğu eski, öz, daima mutlaktır ve hesaplaşmanın ölçütünü sunmaktadır. Kendisinden sıyrılmak istenen süreç, mutlak doğru ve değişmez olan öze kıyasla eleştirilir. Esasında hesaplaşma her zaman bir ölçüte göre gerçekleşmek zorundadır. Nitekim yenilikçi akımlar da bir ölçüt koyarak hesaplaşmaya girerler. Bu ölçüt bazen gelecekte, bazen ise hâlihazırda bulunur.[5] Belki bir düşünceyi ve hesaplaşmayı esnek kılan, koyduğu ölçütü daha sonra sorgulayabilmesidir. Kökencilik ise –birçok başka düşünce sistemleri gibi– kıstaslarını sorgulamaktan yoksundur.

[2] Daha sonra Aristo ve Romalı filozoflar, örneğin Cicero, sofistlerin mantık anlayışıyla –belki Sokrat'tan daha insaflı bir şekilde– hesaplaşmaya kalkışmışlar, hatta onların retorik yöntemlerinden faydalanmışlardır. Sofistlerin hakikate dair bir şeyler anlatabilmiş olacağı fikri ise felsefecilerce yüzyıllar sonra ihtimal dahilinde görülmeye başlamıştır. Halk arasında ise sofistlerin ünü hep safsata anlatıcıları olarak kalmıştır. Nitekim safsata kelimesi de onların bize bıraktığı bir mirastır.

[3] İlginçtir ki Darwin'in öğretileri karşısında kendisini tehlikeye girmiş bulan Hıristiyanlık 1870'li yıllarda yaptığı muhtelif Kitab-ı Mukaddes toplantılarında yeni bir akımı başlatmıştır: Kökencilik. Dixon ve Torrey 1910-1912 yılları arasında *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* isimli yazı dizisiyle Hıristiyan kökenciliğinin yayılmasına katkı sağlamıştır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında, 1919 yılında ise *World's Christian Fundamentals Association* kurulmuş ve uzun yıllar akımın asıl taşıyıcılığını üstlenmiştir. Akım Hıristiyan dünyasının ünlü isimlerini, örneğin Riley, Straton ve Norris'i, hatta Amerikan politikasında etkin rol oynamış ancak bir türlü üç kez aday olduğu hâlde başkanlık makamına oturamayan W. J. Bryan'ı bünyesinde barındırabilmiştir. Akım, Amerika'da birçok jeolog ve biyoloğu mesleğini bırakmaya zorlamıştır.

[4] Rönesans: Yeniden doğuş. Kavram ilk olarak Vasari (ö. 1571) tarafından kullanılmaktadır. Ressamların hayatını kaleme alan Vasari, antik çağın zevk tedrisinden geçmiş sanatı, barbarca sanattan ayırmak için Rönesans kelimesine başvurur. Daha sonraları Aydınlanma, Rönesans kavramını Ortaçağla hesaplaşma ve Ortaçağı aşma çabası için bayraklaştırır.

[5] Örneğin Marx'ın öngördüğü komünist dönem gelecekte –ancak Marx'a göre çok yakın bir gelecekte– bulunan bir kıstas iken, Hegel'in düşüncesinde kıstas yaşadığı dönemin kendisidir.

Kesinti

Mutlak olan öz üzerinden geçen süreç her anlamda bir tahrifatı içerdiğinden, kökenci yaklaşım bu süreci yok etme gayretine girer. Bu esaslı bir tezattır, çünkü (1) kökenci akım yok etmeye çalıştığı süreç sonucu ortaya çıkmıştır ve (2) zaten geçmişle gün arasında bir kesinti muhaldir.[6]

Zaten bu ihtimal dışılığını fark ettiği için kökencilik mutlak ve statik bir özü savunmak zorundadır. Çünkü statik olmayan bir öz, kıstas teşkil etmekte güçlük doğuracağı gibi, dinamik bir sürecin kendisine irca edilmesini de zorlaştırmaktadır. Kökencilik imkânsızı başarmak için kendisini dayandırdığı özü mutlaklaştırmaktadır ve böylelikle kendi projesini daha da imkânsız kılmaktadır. Ancak bu, sadece kökencilik için geçerli değildir, aynı mantıkla geçmişe değil de geleceğe veya güne refere eden sistemler de kıstaslarını mutlak kılarak projelerini imkân dışına taşımak zorunda kalmaktadırlar. Nitekim Marx için olduğu gibi Hegel için de tarih belirli bir noktada bitmek zorundadır. Tıpkı kökencilik de –farzımuhal– hedefine ulaştığında, statik bir noktada donup tarihi bitirmek zorunda kalmış olacağı gibi.

Hareketsizlik

Bir döneme atıfta bulunan sistemlerin aksine bir metne atıfta bulunan sistemler statik ve mutlak öz iddialarını daha kolay savunabilmektedir. Dinî kökencilik bu anlamda kutsal kitap imkânını her zaman değerlendirebilmiştir. Nihayet kutsal metin değişmezdir, elde bulunmaktadır ve üzerinde ekleme ve çıkarma yapılamamaktadır.[7] Kökencilik, dinî metnin muhataplarını da metnin birebir uygulayıcıları olarak görmektedir ve metnin, statikleşmiş bir dönemi zımnen içerdiğini söyleyebilmektedir. Kökenciliğe göre esas olan bu statik durumun yeniden inşasıdır. Ancak hem statik ve mutlak metnin anlaşılma hem yeniden inşa sürecinde, mutlak metin bir yoruma tâbi kalmaktadır; bu yorum ise mutlak olamayacağı için hatadan ârî değildir ve nihayetinde bir tahrifattır. Bu sebepten dolayı metne atıfta bulunan kökencilik tutarlı kalmak istediğinde lafzi yorum eğilimi sergilemektedir. Amaç, yorumlayan özneyi ortadan kaldırıp mutlak metni konuşturmaktır.[8] Ancak mutlak metin ve-

[6] Nitekim gelenekle hesaplaşıp ondan tamamen kurtulmaya çalışan modernite de geleneğin bir uzantısı olarak kalmıştır ve tekrar Rönesans örneğine dönmek gerekirse Frey ve Weise gibi sanat tarihçileri Rönesansın ortaçağın bir uzantısı olduğunu göstermişlerdir (bkz. Frey, D., *Gotik und Renaissance als Grundlagen der modernen Weltanschauung*. Augsburg, 1929; Weise, G., *Die geistige Welt der Gotik und ihre Bedeutung für Italien*. Halle 1939.)

[7] Asırları aşan bir süreç içinde yazıldığı bilinen Kitabı Mukaddes metinleri için de Hıristiyan kökenciliği bu geçerlilik kriterlerini savunmaktadır.

[8] Bir kez daha vurgulayalım ki, metne atıfta bulunmayan ve kökenci diye adlandırmayacağımız düşünce sistemleri de çok farklı durumda değildir. Aynı örneklerden gidecek olursak, Marx amacına ulaştığında tarihin muharriği ve felsefesinin temelini oluşturan sınıfı yok etmekte ve mutlak sistemi konuşturmaktadır; Hegel ise felsefesinin temelini oluşturan diyalektiği yok edip artık statik kalan 'Geist'ı konuşturmaktadır.

ya mutlak statik durum, statik olduğu için konuşmamak zorundadır. Bu yüzden kökencilik ve benzeri düşünce sistemleri icraata geçtiklerinde hedeflerine ulaşmaları imkânsızlaşır. İmkânsızı başardıklarında ise hiçbir şeye ulaşmış olmazlar; çünkü içine girdikleri süreç, kendi temellerini ve hareket noktalarını ortadan kaldırma sürecidir.

Kökencilik –İktidar– Şiddet

Nübüvvet

Âdem'den bu yana gelen ve sürekli tahrifata uğramış dini tekrar diriltmek üzere gönderilen peygamberler, bir önceki peygamber ile kendileri arasında geçen fetret ve tahrifat dönemiyle hesaplaşmaya kalkışmışlar, iyi ve mutlak olan öz dini yeniden inşa çabasına girmiş, kendileriyle cahiliye dönemleri arasında kesin bir kopuşu hedeflemişlerdir. Dönemin ileri gelenleri ise onları düzeni bozmakla suçlamış ve eskiden beri alışılagelmiş yaşam tarzlarını eleştirdiklerinden dolayı kınamışlardır. Ancak peygamberler davalarından vazgeçmemiş, çağlarını mutlak kıstaslarla ölçmeye devam etmişlerdir. Onlar mutlak olanı gerçekleştirmek için canlarıyla, başlarıyla mücadele etmiş ve daima yurtlarından edilmişlerdir.

İktidar

Kökencilik, sadece geçmişle değil, zamanla da hesaplaşmaktadır. Kökencilik hâlihazırdaki durumu farklı ve şu anki durumun kabul etmediği bir kıstasla değerlendirmektedir. Etkin kökencilik bu yüzden daima sistemi ve dolayısıyla bu sistemin muhafız ve hâkimlerini sorgulayıcıdır. Kökencilik her zaman iktidara karşı bir direnişi içerir, bu yüzden mevcut iktidarlar için tehlikeli, en azından şüphe uyandırıcıdır. Kökenci, zamanın ve sistemin istediği gibi düşünmemektedir; ona karşı düşünmektedir, nihai hedefi o sistemi kökten değiştirmektir. Bazen kökenci düşünce sistemleri (ve diğer düşünce sistemlerinin hesaplaşmaları) tutarsız davranıp iktidarı sorgulamamaktadır veya iktidar onları sisteme dâhil etmeyi başarmaktadır. Bu durumda kökencilik bir nebze değişime yol açsa da, esasta kendisi değişime uğramış olarak içi boş bir eylem ve düşünce olarak kalır. Ancak kökencilik tutarlı kaldığı sürece direniştir ve iktidara karşı olmak zorundadır, çünkü eleştirdiği sistemin kurucuları veya muhafızları gücü elinde bulunduranlardır.[9] Kökenciliğin şiddete eğilimli olması, zorunlu olarak direniş olmasıyla ilgilidir.[10] Kökenciliğin olumsuz çağrışımı, iktidarın ona yüklediği anlamlardan doğmaktadır. Kökencilik, iktidar olduğunda ise olumsuz çağrışımlarından sıyrılır. Ancak bu durumda zaten kökenci olma özelliğini yitirmiştir, dahası kısa bir süre sonra kökenci bir direnişe karşı mücadele etme ihtimali oldukça yüksektir.

[9] Her ne kadar bunlar günümüzde olduğu gibi oldukça soyut ve girift olabilse de.

[10] Şiddete eğilim her zaman fiziki şiddet olmak zorunda değildir. Örneğin Dadaizm şiddetli bir direniştir.

islâmiyât 10 (2007), sayı 1, s. 187-206

İslami Kökencilik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi

MEHMET VURAL
DR., ARAŞTIRMACI, YAZAR

Siyaset biliminin uzun yıllar ihmal edilen bir alanı olan çağdaş İslam siyaset felsefesi, 1980'li yıllarla birlikte kendini ciddi bir şekilde gündeme getirmiştir. Bu değişimin yaşanmasında şüphesiz İran İslam Devriminin etkisi büyük olmuştur. Bununla birlikte bu alandaki çalışmalarda, sadece İslami devlet değil, İslam'da siyasi organizasyonların temeli, devlete itaatin gerekli olup olmadığı ve İslam hukuku gibi problemler de derinlemesine sorgulanmıştır. Bu çalışmalar sonucunda üç temel problemin ön plana çıkmaya başladığını görüyoruz. Bunlar, (1) Şeriat, (2) Müslüman-Müslüman olmayan ilişkisi ve bir arada yaşama prensipleri ve (3) karşılaştırmalı ideolojiler.

Bu konulara paralel olarak bu dönemde İslami modernizm, İslami gelenekçilik, İslami sol, İslam sosyalizmi, liberal İslam, muhafazakârlık gibi akımlar ile Bilginin İslamileştirilmesi Projesi gibi konular da tartışmaya açılmıştır. Bu alanda birçok kitap, makale ve tez çalışması yapılmış hatta enstitüler kurulmuştur. Aslında bu arayışların ve projelerin de ortaya koyduğu gibi, metodoloji tartışmalarının eksikliği ortadadır. Ayrıca İslam siyaset felsefesinin sınırlarının belirsizliğine ve bulanıklığına rağmen, bu çalışmalar neticesinde bir şekillenme yoluna gittiği de söylenebilir. 1980 İran İslam Devrimiyle ivme kazanan bu çalışmalara dik-

katle baktığımız zaman, Devrim ile İslami hareketlerin ilişkisi ve anayasa yapma, teori formüle etme çabaları gibi çağdaş siyasal yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Tartışılan anahtar kavramların başında şûrâ, icmâ, otorite, hâkimiyet gibi kavramlar gelmektedir.

Ülkemizde ise çağdaş İslami akımlarla ilgili telif eselerin oldukça sınırlı olduğu, daha çok İran, Pakistan ve Mısır'daki düşünürlerin eserlerinin tercüme edildiği görülmektedir. Son zamanlarda ise Batılı oryantalistlerin nitelikli çalışmalarını Türkçeye çevrilmesi çabası mevcuttur. 1980'lerden günümüze kadarki süreçte, çağdaş İslami akımlarla ilgili kitaplar, tezler vb. dışında dergilerde yayımlanan makalelerde bu disipline ciddi destek vermiştir. Bu kitap ve makalelerde temel amaç, çağdaş İslam düşüncesinin daha tutarlı bir sentezini yapmak olduğu söylenebilir.

Bu çalışmamızda, çağdaş İslami akımlardan özellikle İslami köktencilik konusunda yerli ve yabancı eserler gözden geçirilerek, beş yüzü aşkın eser bibliyografyaya seçilerek alınmıştır. Ayrıca Türkçeye tercümesi yapılan eserler de belirtilmiştir.

Abdul-Jabar, Faleh (ed.), *Ayatollahs, Sufis, and Ideologues: State, Religion and Social Movements in Iraq* (Ayetullahlar, Sufiler ve İdeolojiler: Irak'ta Din, Devlet ve Sosyal Hareketler), Saqi Books, London, 2002.

Abdullah, Ömer, *The Islamic Struggle in Syria* (Suriye'de İslami Mücadele), Mizan Press, Berkeley, 1983; [Terc.] Ömer Abdullah, *Suriye Dosyası*, çev. H. Basri, Akabe Yay., İstanbul, 1985.

Abdurrauf, Muhammed, *The Islamic Doctrine of Economics and Contemporary Economic Thought* (İslam Ekonomik Doktrini ve Çağdaş Ekonomik Düşünceler), American Enterprise Institute, Washington, 1978.

Abdülkuddüs, Seyyid, *Islamic Polity in Modern Times* (Modern Zamanlarda İslami Siyaset), Ferozsons, Lahore, 1987.

Abdülmalik, Anauar, *La Pensée Politique Arabe Contemporaine* (Çağdaş Arap Siyasal Düşüncesi), Paris, 1970.

Abdülmugnî, Said, *Arab Socialism* (Arap Sosyalizmi), Blandford Press, London, 1972.

Abraham, A. J., *Islamic Fundamentalism* (İslami Köktencilik), Wyndham Hall Press, 1982.

Abraham, A. J., *Khomeini, Islamic Fundamentalism and the Warriors of God: An Islamic Reader* (Humeyni, İslami Köktencilik ve Tanrının Savaşçıları: İslami Bir Okuma), Wyndham Hall Pr., Bristol, 2000.

Abrahamian, Ervand, *Iran Between Two Revolutions* (İki Devrim Arasında İran), Princeton University Press, Princeton, 1982.

Abrahamian, Ervand, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler), University of California Press, Berkeley, 1993; [Terc.] Abrahamian, Ervand, *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, çev. M. Toprak, Metis Yay., İstanbul, 2002.

Abrahamian, Ervand, *The Iranian Mojahedin* (İranlı Mücahitler), Conn, New Haven, 1989.

Abu-Amr, Ziyad, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad* (Batı Şeria ve Gazze'de İslami Köktencilik: Müslüman Kardeşler ve Cihad), Indiana University Press, Bloomington, 1994.

Adams, Charles, *Islam and Modernism in Egypt* (Mısır'da İslam ve Modernizm), Russell and Russell, New York, 1968.

Afkhami, Mahnaz ve Erika Friedl (eds.), *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran* (Fırtınanın Gözünde: Devrim Sonrası İran'da Kadın), Syracuse University Press, Syracuse, 1994.

Afkhani, Gholam, *The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale* (İran Devrimi: Ulusal Boyutta Sarsıntılar), Middle East Institute, Washington, 1985.

Afshar, Haleh (ed.), *Iran: A Revolution in Turmoil* (İran: Kargaşa İçinde Bir Devrim), Macmillan, London, 1985.

Agwani, Mohammed Shafi, *Islamic Fundamentalism in India* (Hindistan'da İslami Köktencilik), Twenty-First Century India Society, Chandigarh, 1986.

Ahmad, Aziz, *An Intellectual History of Islam in India* (Hindistan'da İslam'ın Entelektüel Tarihi), Edinburgh University Press, Edinburgh, 1969.

Ahmed, Aziz, *An Intellect History of Islam in India* (Hindistan'da Entelektüel İslam Tarihi), Edinburg, 1967; [Terc.] Ahmed, Aziz, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, çev. L. Boyacı, Yöneliş Yay., İstanbul, 1990.

Ahmed, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan* (Hindistan ve Pakistan'da İslami Modernizm), London, 1967; [Terc.] Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. A. Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul, 1989.

Ahmed, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Enviroment* (Hindistan Çevresinde İslami Kültür Çalışmaları), Oxford, 1966.

Ahmed, Ekber S., *Postmodernism and Islam* (Postmodernizm ve İslam) Routledge, London, 1992; [Terc.] Ahmed, Ekber S., *Postmodernizm ve İslam*, çev. O. Deniztekin, İstanbul, 1995.

Ahmed, Eqbal (ed.), *The Islamic Revolution in Iran* (İran'da İslam Devrimi), Vanguard, Lahore, 1980.

Ahmed, İlyas, *Sovereignty: Islamic and Modern* (Egemenlik: İslami ve Modern), Allied Book Corporation, Karachi, 1965.

Ahmed, İlyas, *The Social Contract and Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan* (Toplumsal Sözleşme ve İslam Devleti: Pakistan'da İdeolojik Tartışmanın Bir Analizi), Kitab Bhavan, New Delhi, 1981.

Ahmed, Manzuriddin Aziz, *Islamic Political System in Modern Age* (Modern Çağda İslam Siyaset Sistemi), Saad Publications, Karachi, 1983.

Ahmed, Rıfat Seyyid, *el-Ḥareketu'l-İslāmiyye: fī Mışr ve İrān* (Mısır ve İran'da İslami Hareket), es-Sînâ li'n-Neşr, Kahire, 1989.

Ahmed, S. Hasan, *Iqbal: His Political Ideas at Crossroads: A Commentary on Unpublished Letters to Professor E. J. Thompson* (İkbal: Yolların Birleştiği Yerde Siyasal Görüşleri: Profesör E. J. Thompson'a Gönderilmiş Yayınlanmamış Mektuplar Üzerine Bir Yorum), Printwell, Aligarh, 1979.

Ajami, Fouad, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967* (Arapların Çıkmazı: 1967'den Beri Arap Siyasal Düşünce ve Pratiği), Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Ajami, Fouad, *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shia of Lebanon* (Gaib İmam: Musa Sadr ve Lübnan Şiası), IB Tauris, London, 1986.

Akhavi, Shahrough, *Religion and Politics in Cotemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Çağdaş İran'da Din ve Siyaset: Pehlevi Döneminde Ulema-Devlet İlişkisi), State University Press, New York, 1980; [Terc.] Ahavî, Şahruh, *İran'da Din ve Siyaset*, çev. S. Ayaz, Yöneliş Yay., İstanbul, 1990.

Akiner, Shirin, *Islamic Peoples of the Soviet Union* (Sovyetler Birliği ve Müslümanlar), Kegan Paul, London, 1987.

Aktay, Yasin (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* (*İslamcılık*), Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

Al-Azmeh, Aziz, *İslamlar ve Moderniteler* (Islams and Modernities), çev. E. Gen, İletişim Yay., İstanbul, 2003.

Algar, Hamid (ed.), *Islam and Revolution* (İslam ve Devrim), Mizan Press, Berkeley, 1981.

Algar, Hamid vd., *İmam Humeyni*, Daru't-Takrib Yay., İstanbul, trs.

Algar, Hamid, *İslam Devriminin Kökleri* (The Roots of Islamic Revolution), çev. M. Ç. Demirhan, İşaret Yay., İstanbul, 1988.

Algar, Hamid, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period* (İran'da, 1785-1906 Arasında Din ve Devlet: Kaçar Döneminde Ulemanın Rolü), University of California Press, Berkeley, 1969.

Ali, Tariq. *Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads, and Modernity* (Köktenciliğin Çatışması: Haçlı Seferleri, Cihadlar ve Modernite), Verso, London, 2002.

Allana, G., *Muslim Political Thought in Ages, 1652-1947* (1652-1947 Yılları Arasında İslam Siyaset Düşüncesi), Indian Institute of Applied Political Research, New Delhi, 1987.

Ammara, Muhammed, *al-Islam wa al-Müstaqbel* (İslam ve Gelecek), Dar al-Shuruq, Kahire, 1984.

Amuzager, Cihangir, *Dynamics of the Iranian Revolution: The Pahlavi's Triump and Tragedy* (İran Devriminin Dinamikleri: Pehlevilerin Zaferi ve Trajedileri), New York, 1982.

Anderson, J. Norman D., *Law Reform in the Muslim World* (İslam Dünyasında Hukuksal Reform), Athlone Press, London, 1976.

Aqqad, Mahmud Abbas, *The Arab's Impact on European Civilation* (Avrupa Medeniyetinde Arapların Etkileri). çev. Keşmiri ve Halidi, Suprame Counsil for Islamic Affairs, Kahire, trs.

Arjomand, Said Amir (ed.), *From Nationalism to Revolutionary Islam* (Ulusalcılıktan Devrimci İslama), Macmillan, London, 1984.

Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Tanrı'nın Gölgesi ve Gaib İmam: Başlangıçtan 1890'a Kadar Şiî İran'da Din, Siyasal Yapı ve Sosyal Değişme), Oxford University Press, New York, 1989.

Arjomand, Said Amir, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (Taç Yerine Sarık: İran'da İslam Devrimi), Oxford University Press, New York, 1988.

Arslan, Ahmet, *İslam ve Demokrasi*, Liberte Yay., Ankara, 1995.

Ashmawy, Muhammed Said, *İslama Karşı İslamcılık*, Milliyet Yay., çev. S. Özbudun, İstanbul, 1993.

Askarî, Hasan, *Society and State in Islam: An Introduction* (İslam'da Devlet ve Toplum: Bir Giriş), Progressive Books, Lahore, 1979.

Attas, Seyyid Hüseyin, *The Democracy of Islam: A Concise Exposition with Comparative Reference to Western Political Thought* (İslam Demokrasisi: Batı Siyasal Düşüncesine Karşılaştırmalı Referansla Bir Açıklama), W. Van Hoeve, The Hafue, 1956.

Audah, Abdul-Kader, *Islam Between Ignorant Followers and Incapable Scholars* (Cahil İzleyicileri ve Yetersiz Âlimleri Arasında İslam), IIFSO, Kuveyt, 1977; [Terc.] Udeh, Abdülkadir, *Hak Yolu: Müntesiplerinin Cahilliği Âlimlerinin Acizliği Arasında İslam*, çev. A. Arslan, Arslan Yay., 1968.

Augustus, Richard Norton, *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon* (Emel ve Şia: Lübnan Kurtuluşu İçin Mücadele), Texas University Press, Austin, 1987.

Awa, Muhammed, *On the Political System of the Islamic State* (İslam Devletinin Siyasal Sistemi Üzerine), American Trust Publications, Indiana, 1980.

Ayoub, Mahmoud, *Islam and the Third Universal Theory: The Religious Thought of Muammar al-Qadhdhafi* (İslam ve Üçüncü Evrensel Kuram: Muammer el-Kaddafi'nin Dinî Düşüncesi), Kegan Paul International, London, 1987.

Ayubi, Nazih N., *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (Siyasal İslam: Arap Dünyasında Din ve Siyaset), Routledge, London, 1991; [Terc.] Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Y. Alogan, Cep Yay., İstanbul, 1993.

Ayyoub, Muhammed (ed.), *The Politics of Islamic Reasertertion* (İslami Uyanış Siyaseti), Croom Helm, London, 1981.

Azam, Abdurrahman, *The Eternal Message of Muhammed* (Hz. Muhammed'in Sonsuz Mesajı), Quartet, London, 1979.

Azam, Salem (ed.), *Islam and Contemporary Society* (İslam ve Çağdaş Toplum), Longman, Harlow, 1982.

Azzam, Abdullah, *Hamas: Ḥareketu'l-muḳāvemeti'l-İslāmiyye fī Filisṭīn* (Hamas: Filistin'de İslami Direniş Hareketi), Mektebetu Hidemati'l-Mücahidin, Peşaver, 1989; [Terc.] Azzam, Abdullah, *Filistin İslami Hareketi Hamas*, çev. A. Varol, Vahdet Yay., İstanbul, 1990.

Bagader, Ebubekir, *Modern Çağda Ulema*, çev. O. Bayraktar, İz Yay., İstanbul, 1991.

Bahadur, Kelim, *The Jama'at-i İslami of Pakistan: Political Thought and Political Action* (Pakistan Cemaat-i İslami Topluluğu: Siyasal Düşünce ve Eylemleri), Chetana Publications, New Delhi, 1977.

Bakhash, Shaul, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution* (Ayetullahların Rejimi: İran ve İslam Devrimi), Basic Books, New York, 1990.

Bashiriyah, Hossein, *The State and Revolution in Iran: 1962–1982* (İran'da Devlet ve Devrim: 1962–1982), Croom Helm, London, 1984.

Bayat, Assef, *Workers and Revolution in Iran* (İran'da İşçiler ve Devrim), Zed Press, London, 1987.
Bayramoğlu, Ali, *Türkiye'de İslami Hareket: Sosyolojik Bir Bakış (1994-2000)*, Politika Yay., İstanbul, 2001.
Bedevî, M. A. Zeki, *The Reformers of Egypt* (Mısır'ın Reformcuları), Croom Helm, London, 1979.
Behnam, M. Rıza, *Cultural Foundations of Iranian Politics* (İranlıların Siyasetinin Kültürel Esasları), Utah University Press, Salt Lake City, 1986.
Behrman, Lucy C., *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal* (Senegal'de Müslüman Kardeşler ve Siyaset), Harvard University Press, Cambridge, 1970.
Beinin, Joel ve Joe Stork (eds.), *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Siyasal İslam: Orta Doğu Raporundan Denemeler), University of California Press, Berkeley, 1997.
Belkaziz, Abdülillah, *el-İslâm ve's Siyâse* (İslam ve Siyaset), el-Merkezu's-Sekafiyyi'l-Arabî, Daru'l-Beyza, 2001.
Beni Sadr, Ebul'l-Hasan, *The Fundamental Principles and Precepts of Islamic Goverment* (İslami Hükümetin Temel İlke ve Kuralları), çev. M. R. Ghanoopravar, Mazda Publications, Lexington, 1981.
El-Benna, Hasan, *What is Our Message?* (Mesajımız Nedir?), Islamic Puslications, Lahore, 1974.
Bernard, Cherly ve Zalmay, Khalizad, *The Goverment of God: Iran's Islamic Republic* (Tanrısal Yönetim: İran'ın İslam Cumhuriyeti), Columbia University Press, New York, 1984.
Beşir, Hişam, *Arap Intellectuals and the West* (Arap Entelektüelleri ve Batı), London, 1970.
Bin Sayeed, Khalid, *Western Dominance and Political Islam* (Batının Üstünlüğü ve Siyasal İslam), State University of New York Press, Albany, 1995.
Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Liberal İslam: Gelişen İdeolojilerin Bir Eleştirisi), University of Chicago Press, Chicago, 1988; [Terc.] Binder, Leonard, *Liberal İslam*, çev. Y. Kaplan, Rey Yay., Kayseri, 1996.
Boland, B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (Modern Endonezya'da İslami Mücadele), Nijhoff, The Hague, 1970.
Bozdoğan, Sibel ve Kasaba, Reşat (eds.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Türkiye'de Çağdaşlık ve Ulusal Kimliği Yeniden Düşünmek), University of Washington Press, Seattle, 1997.
Brenda E. Brasher, *Godly Women: Fundamentalism and Female Power* (Dindar Kadın: Köktencilik ve Dişil Güç), Rutgers University Press, New Brunswick, 1998.
Brown, L. Carl, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (Din ve Devlet: Müslümanların Siyasete Yaklaşım Tarzı), Columbia University Press, New York, 2000.
Bruce, Steve, *Fundamentalism: Key Concepts in the Social Sciences* (Köktencilik: Sosyal Bilimlerde Anahtar Kavramlar), Polity Press, Cambridge, 2001.
Brumberg, Daniel, *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran* (Humeyni'yi Yeniden Yaratmak: İran'da Reform Çabaları), University of Chicago Press, Chicago, 2001.
Brynen, Rex; Korany, Bahgat ve Noble, Paul (eds.), *Political Liberalization and Democratization in the Arab World* (Arap Dünyasında Demokratikleşme ve Siyasal Liberalleşme), Lynne Rienner, Boulder, 1995-1998.
Bukharaev, Ravil, *Islam in Russia: The Four Seasons* (Rusya'da İslam: Dört Mevsim), St. Martin's Press, New York, 2000.
Bulaç, Ali, *İslam ve Fundamentalizm*, İz Yay., İstanbul, 1997.
Burgat, François ve Dowell, William, *The Islamic Movement in North Africa* (Kuzey Afrika'da İslami Hareket), Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, Austin, 1997.
Burke, Edmund ve Lapidus, Ira M. (eds.), *Islam, Politics, and Social Movements* (İslam, Siyaset ve Sosyal Hareketler), University of California Press, Berkeley, 1988.
Butterworth, Charles E. ve Zartman, I. William (eds.), *Between the State and Islam* (İslam ve Devlet Arasında), Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
Caferî, Seyide Razia, *An Approach to Politics in Islam* (İslam'da Siyasete Yaklaşımlar), P. Ebrahim Trust, Karachi, 1973.
Carre, Oliver (ed.), *Islam and the State in World Today* (Günümüz Dünyasında İslam ve Devlet), Manohar, New Delhi, 1987.
Carre, Oliver ve Michaud, Gerard, *Les Freres Musulmans: 1928–1982* (Müslüman Kardeşler: 1928–1982), Gallimard, Paris, 1983.

Ced'an, Fehmi, *Çağdaş Arap Dünyasında İslami Yönetim Tartışmaları*, çev. M. Yolcu, Yöneliş Yay., İstanbul, 1989.
Cemile, Meryem, *Islam and Modernism* (İslam ve Modernizm), Lahor, 1977.
Cemile, Meryem, *İslam ve Çağdaş Öncüleri* (Islam in Theory and Practice), çev. S. Ayaz, Bir Yay., İstanbul, 1986.
Cemile, Meryem, *Modern Technology and the Dehumanization of Man* (Modern Teknoloji ve İnsanın Makineleşmesi), 1983.
Cezanî, Bizhan, *Capitalism and Revolution in Iran* (İran'da Devrim ve Kapitalizm), Zed Press, London, 1980.
Chomsky, Noam, *Middle East Illusions* (Orta Doğu Yanılsaması), Rowman & Littlefield, Lanham, 2003.
Chomsky, Noam, *The Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians* (Kader Üçgeni: ABD, İsrail ve Filistinliler), South End Press, Boston, 1999.
Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism* (İslami Köktencilik), Twayne Publishers, Boston, 2002.
Cooley, John, *Unholy Wars: Afghanistan, America and International Terrorism* (Kutsal Olmayan Savaşlar: Afganistan, Amerika ve Uluslararası Terörizm), Pluto Press, London, 2002.
Curtis, Michael (ed.), *Religion and Politics in the Middle East* (Orta Doğu'da Din ve Siyaset), Westview Press, Boulder, 1981.
Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, Metis Yay., İstanbul, 1990.
d'Encausse, Helene Carrere, *Islam and the Russian Empire: Reform and Revolution in Central Asia* (İslam ve Rusya İmparatorluğu: Orta Asya'da Reform ve Devrim), University of California Press, Berkeley, 1989.
Dabashi, Hamid, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran* (Hoşnutsuzluk İlâhiyatı: İran'da İslami Devrimin İdeolojik Kurumları), New York University Press, New York, 1993.
Davidson, Lawrence, *Islamic Fundamentalism* (İslami Köktencilik), Greenwood Press, Westport, 2003.
Davis, Joyce M., *Between Jihad and Salaam: Profiles in Islam* (Cihad ve Barış Arasında: İslam'da Profiller), Palgrave Macmillan, New York, 1997.
Davison, Andrew, *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik* (Secularism and Revivalism in Turkey), çev. T. Birkan, İletişim Yay., İstanbul, 2006.
Dawisha, Adeed (ed.), *Islam in Foreign Policy* (Dış Siyasette İslam), Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
Deeb, Marius, *Militan Islamic Movements in Lebanon: Origins, Social Basic and Ideology* (Lübnan'da Militan İslami Hareketler: Kökler, Toplumsal Temel ve İdeoloji), Georgetown University Press, Washington, 1986.
Dekmejian, R. Hrair, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (Devrim Sürecinde İslam: Arap Dünyasında Köktencilik), Syracusse University Press, New York, 1985; [Terc.] Dekmejian, R. Hrair, *Arap Dünyasında Köktencilik*, çev. M. Karahanoğlu, İlke Yay., İstanbul, 1992.
Dekmejian, R. Hrair, *Patterns of Political Leadership: Lebanon, Israel, Egypt* (Siyasal Liderlik Modelleri: Lübnan, İsrail, Mısır), New York State University Press, Albany, 1975.
Deniz, Ferhat, *Cezayir'de İslami Hareket*, Denge Yay., İstanbul, 1996.
Dessouki, Ali E. (ed.), *Islamic Resurgence in the Arab World* (Arap Dünyasında İslami Diriliş), Praeger, New York, 1982.
Ed-Desukî, İbrahim Şita, *el-Ḥareketu'l-İslâmiyye fî Turkiyâ: 1920-1980* (Türkiye'de 1920-1980 Yılları Arasında İslami Hareket), ez-Zehra li'l-İ'lami'l-Arabî, Kahire, 1986.
Dinie, Fethi, *The Charactenistics of Islamic Law in Politics and Goverment* (Hükümet ve Siyasette İslam Hukukunun Karakteristikleri), el-Risale Publishing, Beyrut, 1982.
Dowling, Andrew, *Godless Pilgrim* (Tanrısız Hac), Fusion Press, London, 2001.
Durrany, K. S., *Impact of Islamic Fundamentalism* (İslami Köktenciliğin Etkisi), Christian Institute for the Study of Religion and Society, Bangalore, Delhi, 1993.
Ebert, Todd B., *The Taliban and Islamic Fundamentalism in Central* Asia (Orta Asya'da Taliban ve İslami Köktencilik), Naval Postgraduate School, Monterey, 2001.
Ebû Rebî, İ. M., *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri* (Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World), çev. M. A. Demirci, Yöneliş Yay., İstanbul, 1998.

Ebû Süleyman, Abdülhamid, *Islamization of Knowledge* (Bilginin İslamileştirilmesi), International Institute for Islamic Thought, Washington, 1989.

Ebû Süleyman, Abdülhamid, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (Uluslararası İlişkiler İslam Teorisi: İslam Düşünce ve Metodolojisinde Yeni Yaklaşımlar), International Institute for Islamic Thought, Washington D.C., 1985.

Ebû Zehra, Muhammed, *International Relations in Islam* (İslam'da Uluslararası İlişkiler), Darü'l-Fikri'l-Arabî, Kuveyt, 1986

Edwards, Milton, *Islamic Fundamentalism since, 1945: Making of the Contemporary World* (1945'den Beri İslami Köktencilik: Çağdaş Dünyayı Anlamak), Routledge, New York, 2005.

Ehteshami, Anoushiravan, *After Khomeini: The Iranian Second Republic* (Humeyni'den Sonra: İranlıların İkinci Cumhuriyeti), Routledge, New York, 1995.

Eickelman, Dale F. ve James Piscatori, *Muslim Politics* (İslam Siyaseti), Princeton University Press, Princeton, 1996.

Eisenstadt, S. N., Jeffrey; Alexander, C. ve Seidman, Steven, *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity* (Köktencilik, Mezhepçilik ve Devrim: Çağdaşlığın Jakoben Boyutu), Cambridge University Press, New York, 2000.

Emin, İbrahim, *el-Ḥareketu'l-İslâmiyye fî Lubnân* (Lübnan'da İslami Hareket), Beyrut, 1984; [Terc.] Emin, İbrahim, *Lübnan'da İslami Hareket*, çev. U. Zeydoğlu, İnkılap Yay., İstanbul, 1989.

Enayet, Hamid, *Modern Islamic Political Thought* (Çağdaş İslami Siyasal Düşünce), Macmillan, London, 1982; [Terc] İnayet, Hamid, *Çağdaş İslami Siyasî Düşünce*, çev. Y. Ziya, Yöneliş Yay., İstanbul, 1988.

Engineer, Asghar Ali, *The Islamic State* (İslam Devleti), Vikas, New Delhi, 1980.

Entelis, John P. (ed.), *Islam, Democracy, and the State in North Africa* (Kuzey Afrika'da İslam, Demokrasi ve Devlet), Indiana University Press, Bloomington, 1997.

Erkilet, Alev, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, Yöneliş Yay., İstanbul, 2000.

Esed, Muhammed, *The Prenciples of State and Goverment in Islam* (İslam'da Devlet ve Yönetimin Prensipleri), Darü'l-Endülüs, Gibraltar, 1980.

Esfandiari, Haleh, *Reconstructed Lives: Women & Iran's Islamic Revolution* (Yaşamları Yeniden İnşa Etmek: İran'ın İslam Devrimi ve Kadın), Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997.

Esposito, John L. (ed.), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change* (İslam ve Gelişme: Din ve Sosyopolitik Değişim), Syracuse University Press, Syracuse, 1980.

Esposito, John L. (ed.), *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?* (Siyasal İslam: Devrim, Radikalizm ya da Reform mu?), Lynne Rienner Publ., Boulder, 1997.

Esposito, John L, *Islam and Politics* (İslam ve Siyaset), Syracuse University Press, Syracuse, 1984.

Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (İslami Tehdt: Mit mi Gerçek mi?), Oxford University Press, New York, 1999.

Esposito, John L, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Kutsal Olmayan Savaş: İslam'ın Adıyla Terör), Oxford University Press, New York, 2002.

Esposito, John L. (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (Güçlenen İslamdan Sesler), Oxford University Press, New York, 1983; [Terc.] Esposito, John L., *Güçlenen İslamın Yankıları*, Yöneliş Yay., çev. E. Çatalbaş, İstanbul, 1989.

Esposito, John L. ve Donohoue, John (ed.), *Islam in Transition Perspektives* (Geçiş Döneminde İslam: Müslümanların Yaklaşımları), Oxford University Press, New York, 1982.

Esposito, John L. ve Burgat, François (eds.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (Çağdaşlaşan İslam: Orta Doğu'da ve Avrupa'da Kamusal Alanda Din), Rutgers University Press, New Brunswick, 2003.

Esposito, John L. ve Voll, John O., *Islam and Democracy* (İslam ve Demokrasi), Oxford University Press, Oxford, 1996.

Esposito, John L., *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change* (İslam ve Gelişme: Din ve Sosyo-Politik Değişim), Syracuse University Press, Syracuse, 1980.

Esposito, John L., *The Iranian Revolution –It's Global Impact* (İran Devrimi –Global Etkiler), Florida Int. University Press, Florida, 1990.

Esposito, John, *Islam and Politics* (İslam ve Siyaset), Syracuse University Press, New York, 1984.

Esposito, Lohn L. ve Donohue, John, *Islam in Transition –The Muslim Perspectives-*, (Değişim Sürecinde İslam: İslami Perspektifler), Oxford University Press, 1986; [Terc.] Esposito, Lohn L. ve Donohue, John, *Değişim Sürecinde İslam*, çev. A. Y. Aydoğan ve A. Ünlü, Yöneliş Yay., İstanbul, 1991.

Fadlallah, Muhammed, *İslami Hareket: İlkeler ve Sorunlar* (el-Hareketü'l-İslamiyye), Ekin Yay., İstanbul, 1996.

Faksh, Mahmud A., *The Future of Islam in the Middle East: Fundamentalism in Egypt, Algeria, and Saudi Arabia* (Orta Doğu'da İslam'ın Geleceği: Suudi Arabistan, Cezayir ve Mısır'da Köktencilik), Praeger, Westport, Conn, 1997.

Farukî, İsmail Racî, *Bilginin İslamileştirilmesi* (İslamization of Knowledge), Risale Yay., çev. F. Koru, İstanbul, 1986.

Farukî, İsmail Racî, *İslam ve Siyonizm*, Risale Yay., çev. A. Özdur, İstanbul, 1987.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (Major Themes of the Quran), çev. A. Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara. 2000

Fazlur Rahman, *İslam* (Islam), çev. M. Dağ ve M. Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.

Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi* (Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition), çev. A. Açıkgenç ve H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1994.

Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (İslam'da İhya ve Reform: İslami Köktencilik Üzerine Bir Çalışma), ed. Ebrahim Moosa, Oneworld, Oxford, 1999; [Terc.] Fazlur Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, çev. F. Terkan, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006.

Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu* (Islamic Methodology in History), çev. S. Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001.

Ferdinand, Klaus ve Muzafferî, Mehdi (ed.), *Islam: State and Society* (İslam: Devlet ve Toplum), Curzon Press, London, 1986.

Firestone, Reuven, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (Cihad: İslam'da Kutsal Savaşın Kökeni), Oxford University Press, Oxford, 2002.

Fischer, Michael J., *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (İran: Dinî Çekişmeden Devrime), Harvard University Press, Cambridge, 1980.

Foran, John, *Taking Power: On the Origins of Third World Revolutions* (Güç Alma: Üçüncü Dünya Devrimlerinin Kökeni Üzerine), University of California, Cambridge, 2005.

Freye, Richard N. (ed.), *Islam and the West* (İslam ve Batı), The Hagus, Mouton, 1957.

Fuller, Graham E., "Islamic Fundamentalism in the Northern Tier Countries: An Integrative View" (Kuzey Sıra Ülkelerde İslami Köktencilik: Bütüncül Bir Bakış), *Rand Repord*, Rand, Santa Monica, 1991.

Fuller, Graham E., "Islamic Fundamentalism in Afghanistan: Its Character and Prospects" (Afganistan'da İslami Köktencilik: Karakter ve Görüntüleri), *Rand Report*, Rand, Santa Monica, 1991.

Fuller, Graham E., "Islamic Fundamentalism in Pakistan: Its Character and Prospects" (Pakistan'da İslami Köktencilik: Karakter ve Görüntüleri), *Rand Report*, Rand, Santa Monica, 1991.

Fuller, Graham, *The Future of Political Islam* (Siyasal İslam'ın Geleceği), Palgrave Macmillan, New York, 2003.

Ganî, Abdülhacii, *Muslim Political Issues and National Integration* (Müslümanların Siyasal Sorunları ve Ulusal Entegrasyon), Sterling Publications, New Delhi, 1978.

Garaudy, Roger, *Entegrizm* (Integrismes), çev. K. Bilgin, Pınar Yay., İstanbul, 1993.

Gellner, Ernest (ed.), *Islamic Dilemma: Reformers, Nationalists and Industrialization* (İslami İkilemler: Reformlar, Ulusalcılık ve Endüstrileşme), Mouton Publisher, Cologne, 1985.

Gerges, Fawaz A., *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?* (Amerika ve Siyasal İslam: Kültürlerin ya da İlgilerin Çatışması mı?), Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Ghani, Cyrus, *Iran and the West: A Critical Bibliography* (İran ve Batı: Kritik Bir Bibliyografya), Kegan Paul, London, 1987.

Gibb, H. A. R., *Modern Trends in Islam* (İslam'da Modern Eğilimler), Chicago University Press, Chicago, 1947.

Gilsenan, Michel, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Modern Mısır'da Azizler ve Sufiler), Clarendon Press, Oxford, 1973.

Graham, Robert, *Iran: The Illusion of Power* (İran: İktidar Yanılsaması), Croom Helm, London, 1978.
Green, Jerrold, *Revolution in Iran: The Politics of Countermobilization* (İran'da Devrim: Karşı Hareketlilik Siyaseti), Praeger, New York, 1982.
Griffin, Michael, *Reaping the Whirlwind: The Taliban Movement in Afghanistan* (Kasırga Hasadı: Afganistan'da Taliban Hareketi), Pluto, Sterling, London, 2001.
Grunebaum, G. von, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (Modern İslam: Kültürel Kimlik İçin Bir Araştırma), California University Press, Berkeley, 1962.
Guazzone, Laura (ed.), *The Islamist Dilemma: The Poltical Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World* (İslamcıların Dilemması: Çağdaş İslam Dünyasında İslamcı Hareketlerin Siyasal Rolü), Ithaca Press, Reading, 1995.
Guenon, René, *Doğu ve Batı* (Orient and Occident), çev. F. Arslan, Hece Yay., Ankara, 2004.
Gunderson, Cory Gideon, *Islamic Fundamentalism: World in Conflict. Middle East* (İslami Köktencilik: Çatışan Orta Doğu'da Dünya), ABDO & Daughters, Edina, Minn, 2003.
Haddad, Yvonne Yazbeck (ed.), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens* (Batı'da Müslümanlar: Misafirlikten Yurttaşlığa), Oxford University Press, New York, 2002.
Haddad, Yvonne Yazbeck (ed.), *The Muslims of America* (Amerika'da Müslümanlar), Oxford University Press, New York, 1993.
Haddad, Yvonne Yazbeck ve Esposito, John L. (eds.), *Islam, Gender, and Social Change* (İslam, Cinsiyet ve Sosyal Değişim), Oxford University Press, New York, 1997.
Haddad, Yvonne Yazbeck ve Esposito, John L. (eds.), *Muslims on the Americanization Path? (Müslümanlar Amerikanlılaştırma Yolunda mı?)*, Oxford University Press, New York, 2000.
Haddad, Yvonne, *Contemporary Islam and the Challenge of History* (Çağdaş İslam ve Tarihin Meydan Okuması), New York State University Press, Albany, 1981.
Haddad, Yvonne; Byron, Haines ve Ellison, Findly (eds.), *The Islamic Impact* (İslami Etki), Syracuse University Press, New York, 1984.
Haghayeghi, Mehrdad, *Islam and Politics in Central Asia* (Orta Asya'da İslam ve Siyaset), Palgrave Macmillan, London, 1996.
Haim, Sylvia G. (ed.), *Arab Nationalism: An Anthology* (Arap Milliyetçiliği: Bir Antoloji), California University Press, Berkeley, 1976.
Halawi, Majed, *A Lebanon Defied: Musa al-Sadr and the Shi'a Community* (Lübnanlı Bir Direnişçi: Musa es-Sadr ve Şiî Toplumu), Westview Press, Boulder, 1992.
Halliday, Fred ve Alavi, Hamza (eds.), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan* (Orta Doğu ve Pakistan'da İdeoloji ve Devlet), Monthly Review Press, New York, 1988.
Halliday, Fred, *Iran: Dictatorship and Development* (İran: Diktatörlük ve Gelişme), Penguin, Baltimore, 1979.
Halliday, Fred, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East* (İslam ve Mitin Yüzleşmesi: Orta Doğu'da Din ve Siyaset), I.B. Tauris, London, 1996.
Halliday, Fred, *Nation and Religion in the Middle East* (Orta Doğu'da Din ve Ulus), Saqi Books, London, 2000.
Hamidi, Muhammad al-Hashimi, *The Politicization of Islam: A Case Study of Tunisia* (İslamın Politize Olması: Tunus Üzerine Bir Çalışma), Westview Press, Boulder, 1998.
Hamidullah, Muhammed, *Muslim Conduct of State* (Müslüman Devletin İdaresi), Ashraf, Lahore, trs.
Hamidullah, Muhammed, *The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet* (Dünyada Yazılmış İlk Anayasa: Hz. Peygamber Dönemine Ait Çok Önemli Bir Belge), Lahore, 1975.
Hamidullah, Muhammed, *The Prophet's Establishing a State and Its Succession* (Hz. Peygamberin Devlet Kurması ve Takipçileri), Habib & Co., Hyderabad, 1986.
Hassan, Faruk, *The Concept of State and Law in Islam* (İslam'da Devlet ve Hukuk Kavramı), University Press of America, Lanham, 1981.
Hassan, M. A., *International Relations in the Qur'an and Sunnah* (Kur'an ve Sünnet'te Uluslararası İlişkiler), Mektebetü'l-Nahda el-İslamiye, Amman, 1982.
Haşim, Yusuf Abbas (ed.), *Shari'ah, Ummah and Khilafah: Lectures by Halil İnalcık, Muhammed Abd Rauf, Ismail Raji al-Faruqi* (Şeriat, Ümmet ve Hilafet Üzerine Halil İnal-

cık, Muhammed Abdurrauf ve İsmail Racî Farukî'nin Notları), University of Karachi, Karachi, 1987.

Henry, Clement M. ve Springborg, Robert, *Globalization and the Politics of Development in the Middle East* (Orta Doğu'da Küreselleşme ve Siyasal Gelişme), Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Heper, Metin ve Israeli, Raphael (ed.), *Islam and Politics in the Modern East* (Orta Doğu'da İslam ve Siyaset), Croom Helm, London, 1984.

Heykel, Muhammed, *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat* (Öfkenin Sonbaharı: Sedat'ın Öldürülmesi), Random House, New York, 1983.

Hiro, Dilip, *Between Marx and Muhammad: The Changing Face of Central Asia* (Marks ve Hz. Muhammed Arasında: Orta Asya'nın Değişen Yüzü), Harper-Collins, London, 1995.

Hiro, Dilip, *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism* (Kutsal Savaş: İslami Köktenciliğin Yükselişi), Routledge, New York, 1989.

Hiro, Dilip, *Inside the Middle East* (Orta Doğu'nun İçinde), Routledge & Kegan Paul, London, 1982.

Hiro, Dilip, *Iran Under the Ayetollahs* (Ayetullahların Yönetiminde İran), Routledge & Kegan Paul, London, 1985.

Hiro, Dilip, *Iran: The Revolution Within* (İran: Devrimin İçinde), London: Centre for Security & Conflict Studies, 1988.

Hiro, Dilip, *Islamic Fundamentalism* (İslami Köktencilik), Paladin Grafton Books, London, 1988.

Hodgson, Marshal G. S., *Dünya Tarihinde İslam* (Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History), çev. A. Kanlıdere, Yöneliş Yay., İstanbul, 1997.

Hodgson, Marshal G. S., *The Venture of Islam* (İslam'ın Serüveni), University of Chicago Press, Chicago, 1974.

Hooglund, Eric (ed.), *Twenty Years of Islamic Revolution: Political and Social Transition in Iran since 1979* (*İslam Devriminin Yirmi Yılı: İran'da 1979'dan Beri Siyasal ve Sosyal Değişim*), Syracuse University Press, Syracuse, 2002.

Hooglund, Eric, *Land and Revolution in Iran: 1960–1980* (İran'da Toprak ve Devrim: 1960–1980), Texas University Press, Austin, 1982.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age* (Özgürlük Çağında Arap Düşüncesi), Oxford University Press, London, 1970.

Hoveyda, Fereydoun, *The Broken Crescent: The Threat of Militant Islamic Fundamentalism* (*National Committee on American Foreign Policy Study*) (Kırılan Hilal: Militan İslami Köktenciliğin Tehdidi), Praeger Publishers, Westport, Conn, 2002.

Hunter, Shireen T. (ed.), *The Politics of Islamic Revivalism* (İslami Dirilişçiliğin Siyaseti), Indiana University Press, Bloomington, 1988.

Huntington, Samuel P., *Political Order in Changing Societies* (Değişen Toplumlarda Siyasal Düzen), Yale University Press, New Haven, 1986.

Hüseyin, A.; Olson, R. ve Kureşi, C., *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, çev. B. Muhib, İnsan Yay., İstanbul, 1989.

Hüseyin, Asaf, *Islamic Iran: Revolution and Counter Revolution* (İslami İran: Devrim ve Karşı Devrim), Frances Printer, London, 1985; [Terc.] Hüseyin, Asaf, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, çev. T. Cevdet, Pınar Yay., İstanbul, 1988.

Hüseyin, Asaf, *İslami Köktenciliğin Ötesi: İman ve Eylemin Sosyolojisi* (Beyond Islamic Fundamentalism: The Sociology of Faith and Action), çev. S. Ayaz, Ekin Yay., İstanbul, 1996.

Hüseyin, Asaf, *Orta Doğu'da Devlet ve Terör* (Political Terrorism), çev. T. Cevdet, Pınar Yay., İstanbul, 1990.

Hüseyin, Asaf, *Western Theoretical Approaches to Political Order of Muslim State: A Critique* (Müslüman Devletin Siyasal Düzenine Batılı Teorik Yaklaşımlar: Bir Kritik), Islamic Foundation, Leicester, 1981.

Hüseyin, M. H. ve Kemalî, A. H., *The Nature of Islamic State* (İslami Devletin Doğası), National Book Foundation, Karachi, 1977.

Ismael, Tareq ve Ismael, Jacqueline, *Government and Politics in Islam* (İslam'da Yönetim ve Siyaset), Francis Pinter, London, 1985.

İkbal, Atzal, *The Prophet's Diplomacy: The Art of Negotiations as Conceived and Developed by the Prophet of Islam* (İslam Peygamberi Tarafından Algılandığı ve Geliştirildiği Şekliyle Diplomasi Sanatı), Claude Stark & Co. Cape Cod Mass., 1975.

İkbal, Muhammed, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (The Reconstruction of Religious Thought in Islam), çev. A. Asrar, Bir Yay., İstanbul, 1984.

İnayet, Hamid, Arap *Siyasî Düşüncesinin Seyri* (Seyr-i der Endişe-i Siyasi-yi Arab), çev. H. Kırlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul, 1991.

İnayet, Hamid, *Modern Islamic Political Thought* (Çağdaş İslami Siyasal Düşünce), London, 1977; [Terc.] İnayet, Hamid, *Çağdaş İslami Siyasî Düşünce*, çev. Y. Ziya, Yöneliş Yay., İstanbul, 1991.

İrfanî, Shuroosh, *Revolutionary Islam in Iran: Popular Liberation or Religious Dictatorship?* (İran'da Devrimci İslam: Popüler Özgürleşim mi yoksa Dinsel Diktatörlük mü?), Zed Books, London, 1983.

İrfanî, Suroosh, *Revolutionary Islam in Iran: Populer Liberation or Religious Dictatorship?* (İran'da Devrimci İslam: Halkın Kurtuluşu mu, Dinsel Diktatörlük mü?), Zed Books, London, 1983.

Jabbour, Nabeel T., *The Rumbling Volcano: Islamic Fundamentalism in Egypt* (Kaynayan Volkan: Mısır'da İslami Köktencilik), Lightning Source Inc, London, 2003.

Jahanbakhsh, Forough, *Islam, Democracy and Modernism in Iran, 1953-2000: From Bazargan to Soroush* (1953-2000 Arasında Bazargandan Suruş'a İran'da İslam, Demokrasi ve Modernizm), E. J. Brill, Leiden, 2001.

Jansen, Johannes J. G., *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism* (İslami Köktenciliğin Çift Doğası), Cornell University Press, New York, 1997.

Jansen, Johannes J. G., *Militant Islam* (Militan İslam), Harper ve Row, New York, 1979.

Jargy, Simon, *Islam Communautaire (al-Umma) Concept of Realities* (İslami Toplumda Gerçeklik Kavramı), Labor et Fides, Geneva, 1984.

Juynboll, G. H. A., *The Authenticity of Tradition Literature: Discussion on Modern Egypt* (Klâsik Metinlerde Otantiklik: Modern Mısır'da Tartışmalar), Brill, Leiden, 1969.

Karpat, Kemal H., *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith and Community in the Late Ottoman State* (İslamın Politizasyonu: Geç Osmanlı Devletinde Kimlik, Devlet, İnanç ve Toplumun Yeniden İnşâsı), Oxford University Press, Oxford, 2002.

Katouzian, Homa, *The Political Economy of Modern Iran* (Modern İran'ın Ekonomik Siyaseti), Macmillan, London, 1982.

Kayalı, Hasan, *A History of Modern Turkey* (Modern Türkiye Tarihi), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Kazemî, Farhad, *Poverty and Revolution in Iran* (İran'da Sefalet ve Devrim), New York University Press, New York, 1980.

Kazemzadeh, Masoud, *Islamic Fundamentalism, Feminism, and Gender Inequality in Iran Under Khomeini* (Humeyni Yönetimi Altında İran'da İslami Köktencilik, Feminizm ve Cinsel Eşitsizlik), University Press of America, Lanham, *2002.*

Keddie, Nikki R. (ed.), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution* (İran'da Din ve Siyaset: Uzlaşmadan Devrime Şiîlik), Yale University Press, New Haven, 1983.

Keddie, Nikki R. ve Hooglund, Eric, *The Iranian Revolution and the Islamic Republic* (İran Devrimi ve İslam Cumhuriyeti), Syracuse University Press, Syracuse, 1986.

Keddie, Nikki R., *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jam_l ad-D_n al-Afgh_n_* (Emperyalizme İslami Karşılık: Cemaleddin Afganî'nin Siyasal ve Dinsel Yazıları), University of California Press, Berkeley, 1983.

Keddie, Nikki R., *Iran: Religion, Politics and Society* (İran: Din, Siyaset ve Toplum), Frank Cass, London, 1980.

Keddie, Nikki R., *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892* (İran'da Din ve İsyan: 1891-1892 Tütün Protestosu), London, 1966.

Keddie, Nikki R., *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (Devrimin Kökleri: Çağdaş İran Tarihinin Bir Yorumlanması), Yale University Press, New Haven, 1981.

Keddie, Nikki R., *Sayyid Jam_l ad-D_n al-Afgh_n_: A Political Biography* (Seyyid Cemaleddin Afganî: Siyasal Bir Biyografi), University of California Press, Berkeley, 1972.

Keddie, Nikki R., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Relgious Institutions in the Middle East Since, 1500* (Düşünürler, Azizler ve Sufiler:, 1500'lerden Beri Orta Doğu'da İslami Dinsel Kurumlar), California University Press, Berkeley, 1972.

Kedourie, Elie, *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (Afganî ve Abduh: Modern İslam'da Dinsel İnançsızlık ve Siyasal Eylem Üzerine Bir Deneme), Frank Cass & Co., London, 1966.

Kedourie, Elie, *Democracy and Arab Political Culture* (Demokrasi ve Arap Siyaset Kültürü), Washington, 1992.

Kedourie, Elie, *Politics in the Middle East* (Orta Doğu'da Siyaset), Oxford University Press, Oxford, 1992.

Kepel, Gilles, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cihad: Siyasal İslam'ın İzi), Harvard University Press, Cambridge, 2002.

Kepel, Gilles, *Tanrının İntikamı* (La Revanche de Dieu), çev. S. Kırmızı, İletişim Yay., İstanbul, 1992.

Kepel, Gilles, The *Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt* (Peygamber ve Firavun: Mısır'da İslami Aşırılıklar), Saqi Books, London, 1985.

Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammed Abduh and Rashid Rida* (İslami Reform: Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın Siyasal ve Hukuksal Teorileri), University of California Press, Berkeley, 1966.

Khalidi, Rashid, vd. (eds.), *The Origins of Arab Nationalism* (Arap Milliyetçiliğinin Kökenleri), Columbia University Press, New York, 1993.

Khan, Asghar (ed.), *Islam, Politics and the State* (İslam, Siyaset ve Devlet), Syndicate, Delhi, 1986.

Khan, Qamaruddin, *Al-Mawardi's Theory of the State* (Maverdi'nin Devlet Teorisi), Islamic Book Foundation, Lahore, 1983.

Khan, Qamaruddin, *Political Thought of Ibn Taymiyyah* (İbn Teymiyye'nin Siyasal Düşünceleri), Islamic Research Institute, İslamabad, 1973.

Khomeini, Ayatollah, *Islam and Revolution* (İslam ve Devrim), çev. H. Algar, Mizan Press, Berkeley, 1982.

Khomeini, Ayatollah, *Name-i ez Imam: Keşfu'l-Gıda (Velayet-i Fakih)*, Tahran, 1976; [İng. Terc.] Khomeini, *Islamic Goverment* (İslami Yönetim), Arlingtonn, 1979; [İng. Terc.] Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, çev. H. Algar, Mizan Press, Berkeley, 1981; [Terc.] Humeyni, *İslam Fıkhında Devlet*, Düşünce Yay., İstanbul, 1979.

Khuri, Fuad I., *Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam* (İmamlar ve Emirler: İslam'da Devlet, Din ve Mezhepler), Saqi Books, London, 1990.

Kinzer, Stephen, *Crescent and Star: Turkey Between Two Worlds* (Hilal ve Yıldız: İki Dünya Arasında Türkiye), Farrar, Straus & Giroux, New York, 2002.

Kramer Martin S., *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America* (Kumdaki Sahte Kuleler: Amerika'nın Orta Doğu Çalışmalarındaki Başarısızlığı), Policy Papers, Washington Institute for Near East Policy, Washington.

Kramer, Martin, *Political Islam* (Siyasal İslam), Routledge, London, 1993.

Kurdî, A. A., *The Islamic State* (İslami Devlet), Mansell, London, 1985.

Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (Liberal İslam), Oxford University Press, Oxford, 1998.

Kutup, Muhammed, *Çağdaş Fikir Akımları: Demokrasi, Komünizm, Sekülarizm* (Mezahibu Fikriyyetin Muasıra), (3 Cilt), çev. M. B. Eryarsoy, İşaret Yay., İstanbul, 1987.

Lambton, Ann K. S., *State and Goverment in Medieval Islam; An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists* (Orta Çağ İslamında Devlet ve Hükümet) Oxford University Press, Oxford, 1981.

Landau, Jacob M., *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization* (Pan-İslamcılık Siyaset: İdeoloji ve Organizasyon), Clarendon Press, Oxford, 1992.

Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek* (La Crise des Intellectuels Arabes: Traditionalisme ou Historicisme?), çev. H. Bacanlı, Vadi Yay., Ankara, 1993.

Laroui, Abdullah, *The Crisis of the Arab Intellectual* (Arap Entelektüel Krizi), University of California Press, Berkeley, 1977.

Lawrence, Bruce B., *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence* (Mitin Yıkılışı: Şiddetin Ötesinde İslam), Princeton University Press, Princeton, 1998.

Leibman, Charles S. ve Don-Yehiya, Eliezer, *Civil Religion in Israel* (İsrail'de Sivil Din), California University Press, Berkeley, 1983.

Lewis, Bernard ve Dominique Schnapper (eds.), *Muslims in Europe* (Avrupa'da Müslümanlar), Pinter, London, 1994.
Lewis, Bernard, *Islam and the West* (İslam ve Batı), Oxford University Press, Oxford, 1993.
Lewis, Bernard, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire* (İstanbul ve Osmanlı İmparatorluğunun Çağdaşlaşması), University of Oklahoma Press, Norman, 1989.
Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey* (Modern Türkiye'nin Doğuşu), Oxford University Press, London, 1961; [Terc.] Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. M. Kıratlı, TTK Yay., Ankara, 1984.
Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam* (İslam'ın Siyasal Dili), Oxford University Press, Oxford, 2002.
Lia, Brynjar, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942* (Mısır'da Müslüman Kardeşler Topluluğu: 1928-1942 Yılları Arasında İslami Hareket Kitlesinin Yükselişi), Ithaca Press, Reading, 1998.
Liel, Alon, *Turkey in the Middle East: Oil, Islam, and Politics* (Orta Doğu'da Türkiye: Petrol, İslam ve Siyaset), Lynne Rienner Publ., Boulder, 2001.
Lim, Merlyna, *Islamic Radicalism and Anti-Americanism in Indonesia: The Role of the Internet* (Endonezya'da Anti-Amerikancılık ve Radikalizm: İnternetin Rolü), East-West Center Washington, Washington, 2005.
Lindholm, Charles, *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology* (İslami Orta Doğu: Tarihsel Bir Antropoloji), Blackwell, Cambridge, 2002.
Looney, Robert E., *Economic Origins of the Iranian Revolution* (İran Devriminin Ekonomik Kökenleri), Pargamon Press, New York, 1982.
Lustick, Ian S., *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (Toprak ve Tanrı İçin: İsrail'de Yahudi Köktenciliği), Council on Foreign Relations, New York, 1988.
Maceoin, Dennis ve Al-Shabi, Ahmed (ed.), *Islam in the Modern World* (Modern Dünyada İslam), Croom Hell, London, 1983.
Madina, Maan Zilfo, *The Classical Doctrine of Consensus in Islam* (İslam'da Klâsik Uzlaşma Doktrinleri), University of Chicago, Chicago, 1957.
Magnus, Ralph H. ve Eden Naby, *Afghanistan: Mullah, Marx and Mujahid* (Afganistan: Molla, Marks ve Mücahidler), Westview Press, Boulder, 2002.
Majul, Cesar Adib, *The Contemporary Muslim Movements in the Philippines* (Filipinler'de Çağdaş İslami Hareketler), Mizan Press, Berkeley, 1985; [Terc.] Majul, Cesar Adib, *Filipinler'de İslami Hareket*, çev. L. Balkan, Şafak Yay., İstanbul, 1991.
Malik, Charles, *God and Man in Contemporary Islamic Thought* (Çağdaş İslam Düşüncesinde Tanrı ve İnsan), American University of Beirut, Beyrut, 1972.
Malik, Hafeez, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernism in India and Pakistan* (Sir Seyyid Ahmed Han ve Pakistan ile Hindistan'da İslam Modernizmi), Columbia University Press, New York, 1980.
Mallat, Şibli, *Shi'i Thought From the South of Lebanon* (Güney Lübnan Şii Düşüncesi), Oxford University Press, Oxford, 1988.
Mardin, Serif, *Religion, Society and Modernity in Turkey* (Türkiye'de Din, Toplum ve Çağdaşlık), Syracuse University Press, Syracuse, 2002.
Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., İstanbul, 2005.
Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul, 2005.
Marty, Martin E. ve Appleby, R. Scott (ed.), *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance: The Fundamentalism Project* (Köktencilik ve Devlet: Askerî, Ekonomik ve Siyasal Yeniden Yapılanma), The University of Chicago Press, Chicago, 1996.
Mastny, Vojtech ve Craig, R. Nation (ed.), *Nation Turkey Between East and West: New Challenges for a Rising Regional Power* (Doğu ve Batı Arasında Türk Ulusu: Yükselen Bölgesel Güçten Yeni Meydan Okumalar), Westview Press, Boulder, 1997.
Meddeb, Abdelwahab, *İslam'ın Hastalığı* (La Maladie de l'Islam), çev. H. Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 2005.
Mehdi, Muhsin, *The Political Orientation of Islamic Philosophy* (İslam Felsefesinde Siyasal Yönelimler), Georgetown University Press, Washington, 1982.
Meiring, Desmond, *Fire of Islam* (İslamın Ateşi), Wildwood House, London, 1982.
Menashri, David, *Iran: A Decade of War and Revolution* (İran: Devrim ve Savaşın On Yılı), Holmes ve Meier, New York, 1990.

Menashri, David. *Post-Revolutionary Politics in Iran: Religion, Society and Power* (İran'da Devrim Sonrası Siyaset: Din, Toplum ve Güç), Frank Cass & Co., London, 2001.

Merki, Peter H. ve Smart, Nininan, *Religion and Politics in the Modern World* (Modern Dünyada Din ve Siyaset), New York University Press, New York, 1983.

Mernissi, Fatima, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (Başörtüsünün Ötesinde: Modern Müslüman Toplumunda Kadın Erkek Dinamiği), Indiana University Press, Bloomington, 1987; [Terc.] Mernissi, Fatima, *Peçenin Ötesi: İslam Toplumunda Kadın-Erkek Dinamikleri*, çev. M. Küpçü, Yayınevi Yay., İstanbul, 1995.

Mernissi, Fatima, *Doing Daily Battle: Interviews with Moroccan Women* (Günlük Mücadele Vermek: Faslı Kadınlarla Mülakat), Rutgers University Press, New Brunswick, 1989.

Mernissi, Fatima, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World* (İslam ve Demokrasi: Çağdaş Dünyanın Korkusu), Perseus, Cambridge, 2002.

Mernissi, Fatima, *The Forgotten Queens of Islam* (İslamın Unutulmuş Kraliçeleri), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993; [Terc.] Mernissi, Fatima, *Hanım Sultanlar: İslam Devletlerinde Kadın Hükümdarlar*, çev. F. Nayır, Cep Kitapları, İstanbul, 1992.

Mernissi, Fatima, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Başörtüsü ve Seçkin Erkek: İslam'da Kadın Haklarının Feminist Bir Yorumu), Perseus Books, New York, 1992.

Mernissi, Fatima, *Women's Rebellion & Islamic Memory* (Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza), Zed Books, London, 1996; [Terc.] Mernissi, Fatima, *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, çev. A. Kantarcı, Epos Yay., İstanbul, 2006.

Messaoudi, Khalida, Schemla, Elisabeth ve Vila, Anne C., *Unbowed: An Algerian Woman Confronts Islamic Fundamentalism* (Dik Duruş: Cezayirli Kadınların İslami Köktencilikle Yüzleşmesi), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1998.

Mevdudî, Ebü'l-Ala, *İslami Hareketin Ahlâkî Temelleri*, çev. A. Arslan, Hilal Yay., İstanbul, 1967.

Meyer, Thomas, *Identity Mania: Fundamentalism and the Politicization of Cultural Differences* (Kimlikçilik: Köktencilik ve Kültürel Farklılıkların Politize Olması), Zed Books, London, 2002.

Milanî, Muhsin, *The Making of Iran's Islamic Revulution: From Monarchy to Islamic Republic* (İran İslam Devrimi'nin Oluşumu: Monarşiden İslam Cumhuriyetine), Wetview Press, Boulder, 1988.

Mir-Hosseini, Ziba, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (İslam ve Cinsiyet: Çağdaş İran'da Dinsel Tartışma), Princeton University Press, Princeton, 1999.

Mitchell, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers* (Müslüman Kardeşler Topluluğu), Oxford University Press, Oxford, 1969.

Moaddel, Mansoor ve Talattof, Kamran (eds.), *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader* (İslam'da Modernist ve Köktenci Tartışmalar: Bir Okuma), Palgrave Macmillan, New York, 2002.

Moaddel, Mansoor, *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution* (İran Devriminde Sınıf, Siyaset ve İdeoloji), Columbia University Press, New York, 1992.

Moghissi, Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (Feminizm ve İslami Köktencilik: Postmodern Analizin Sınırları), Zed Books, London, 1999.

Mohaddessin, Mohammad ve Savadkouhi, Farid, *Enemies of the Ayatollahs: The Iranian Opposition's War on Islamic Fundamentalism* (Ayetullahların Düşmanları: İslami Köktenciliğe Karşı İranlı Muhaliflerin Savaşı) Zed Books, London, 2004.

Mohaddessin, Mohammad, *Islamic Fundamentalism: The New Global Threat* (İslami Köktencilik: Yeni Global Tehdit), Anmol, New Delhi, 1993.

Monshipouri, Mahmood, *Islamism, Secularism, and Human Rights in the Middle East* (Orta Doğu'da İslamcılık, Sekülarizm ve İnsan Hakları), Lynne Rienner, Boulder, 1998.

Moslem, Mehdi, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran* (Humeyni Sorası İran'da Siyasal İhtilaflar), Syracuse University Press, Syracuse, 2002.

Mostimer, Edward, *Faith and Power: The Politics of Islam* (İman ve Güç: İslam Siyaseti), Faber and Faber, London, 1982.

Mottahedeh, Roy, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran* (Peygamberin Hırkası: İran'da Din ve Siyaset), Oneworld, Oxford, 2000.

Moussali, Ahmad S., *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State* (Ilımlı ve Radikal İslamcı Köktencilik: Çağdaşlığı Aramak, Yasaya Uygunluk ve İslami Devlet), University Press of Florida, Gainesville, 1999.

Moussalli, Ahmad S., *Islamic Fundamentalism: Myths & Realities* (İslami Köktencilik: Mit ve Gerçekler), University Press of Florida, Gainesville, 1998.

Moussalli, Ahmad S., *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb* (Radikal İslami Köktencilik: Seyyid Kutup'un İdeolojik ve Siyasal Tartışmaları), American University of Beirut Press, Beyrut, 1993.

Moussalli, Ahmad S., *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights* (Demokrasi, Çoğulculuk ve İnsan Hakları İçin İslamı Aramak), University Press of Florida, Gainesville, 2001.

Munson, Henry, Jr., *Islam and Revolution in the Middle East* (Orta Doğu'da İslam ve Devrim), Yale University Press, New Haven, 1989; [Terc.] Munson, Jr. Henry, *Orta Doğu'da İslam ve Devrim*, çev. C. Polat ve H. Ekşi, Akademi Yay., İstanbul, 1990.

Mutahharî, Murtaza, *İslam Devrimi* (Peyramun-i İnkilâb-i İslami), çev. K. Çamurcu vd., Akademi Yay., İstanbul, 1989.

Mutahharî, Murtaza, *Son Yüzyıllarda İslami Hareketler*, çev. İ. Şahin, Sahra Yay., İstanbul, 1988.

Muzafferî, Mehdi, *Authority in Islam: From Mohammed to Khomeini* (İslam'da Otorite: Hz. Muhammed'den Humeyni'ye), M. E. Sharpe Inc., New York, 1987.

Nabavi, Negin (ed.), *Intellectual Trends in 20th Century Iran* (20. Yüzyılda İran'da Entelektüel Yönelimler), University Press of Florida, Gainesville, 2003.

Nabavi, Negin, *Intellectuals and the State in Iran: Politics, Discourse and the Dilemma of Authenticity* (İran'da Entelektüeller ve Devlet: Siyaset, Söylem ve Gerçekliğin Dilemması), University Press of Florida, Gainesville, 2003.

Naimî, Ahmed Nuri, *el-Ḥareketu'l-İslāmiyyeti'l-ḥadīṣe fī Turkiyye* (Türkiye'de Çağdaş İslami Hareketler), Darü'l-Beşir, Amman, 1993.

Nasr, Seyyed Hossein, *Traditional Islam in the Modern World* (Modern Dünyada Geleneksel İslam), Kegan Paul International, London, 1982; [Terc.] Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Ş. Barkçın ve H. Arslan, İnsan Yay., İstanbul, 1989.

Nasr, Seyyed Vali Reza, *The Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power* (İslami Leviathan: İslam ve Devletin Gücü), Oxford University Press, Oxford, 2001.

Nasr, Seyyed Vali Reza, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama_at-i Islami of Pakistan* (İslam Devriminin Öncü Gücü: Pakistan'ın Cemaat-i İslamisi), University of California Press, Berkeley, 1994.

Nebhanî, Takiyüddin, *Nizamü'l-İslam* (İslam Nizamı), byb., Kudüs, 1953; [Terc.] Nebhanî, Takiyüddin, *İslam Nizamı*, Hizbü't-Tahrir Neşriyatı, trs.

Neccar, Fevzi M., *The Islamic State: A Study in Traditional Politics* (İslam Devleti: Geleneksel Siyaset Üzerine Bir Çalışma), Monographic Press, Darien, 1967.

New, David S., *Holy War: The Rise of Militant Christian, Jewish and Islamic Fundamentalism* (Militan Hıristiyan, Yahudi ve İslami Köktenciliğinin Yükselişi), McFarland & Company Inc., London, 2001.

Niblock, Tim, *State, Society and Economy in Saudi Arabia* (Suudi Arabistan'da Devlet, Toplum ve Ekonomi), Croom Hell, London, 1982.

Nielsen, JHrgen S., *Towards a European Islam* (Avrupalı İslama Doğru), Palgrave Macmillan, New York, 1999.

Nolte, Richard H., *The Modern Middle East* (Modern Orta Doğu), Atherton, New York, 1963.

Noorani, A. G., *Islam and Jihad: Prejudice Versus Reality* (İslam ve Cihat: Önyargıya Karşı Gerçek), Zed Books, London, 2003.

Noori, Yahya, *Legal and Political Structure of an Islamic State: The Implications for Iran and Pakistan* (Bir İslam Devletinin Hukuksal ve Siyasal Yapısı: İran ve Pakistan Örneği), Royston Ltd., Glasgow, 1987.

Norris, Harry T., *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World* (Balkanlarda İslam: Avrupa ve Arap Dünyasında Din ve Toplum), University of South Carolina Press, Columbia, 1994.

Norval, Morgan, *Triumph of Disorder: Islamic Fundamentalism, the New Face of War* (Kargaşanın Zaferi: Savaşın Yeni Yüzü, İslami Köktencilik), Sligo Pr., London, 2001.

Nusse, Andrea, *Muslim Palestine: The Ideology of Hamas* (Müslüman Filistin: Hamas'ın İdeolojisi), Harwood Academic Publ., Amsterdam, 1998.

Oğuz, Sami, *Gülümseyen İslam: Hatemi'nin Ağzından İran'da Değişim*, Metis Yay., İstanbul, 2001.

Ojeda, Auriana, *Islamic Fundamentalism* (İslami Köktencilik), Greenhaven Press, Westport, 2002.

Özdalda, Elisabeth, *İslamcılığın Türkiye Seyri*, İletişim Yay., İstanbul, 2006.

Özdalga, Elisabeth ve Sune Persson (eds.), *Civil Society, Democracy, and the Muslim World* (Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası), Curzon Press, Richmond, Surrey, 1997; [Terc.] Özdalga, Elisabeth, *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, çev. A. Fethi, Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 1999.

Özdalga, Elisabeth, *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey* (Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam), Curzon Press, Richmond, Surrey, 1998; [Terc.] Özdalga, Elisabeth, *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, Sarmal Yay, İstanbul, 1998.

Peretz, Don; Moench, Richard ve Mohsen, Sofia, *Islam: Legacy of the Past, Challenge of the Future* (İslam: Geçmişin Mirası, Geleceğin Meydan Okuyuşu), New Horizon Press, New York, 1984.

Perviz, Manzur, *İslam ve Batı*, çev. Y. Ziya Cömert, İnsan Yay., İstanbul, 1990.

Peters, Rudolph, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (İslam ve Sömürgecilik: Modern Tarihte Cihat Doktrini), Mouton de Gruyter, Berlin, 1984.

Pipis, Daniel, *In the Path of God: Islam and Political Power* (Tanrının Yolunda: İslam ve Siyasal İktidar), Basic Books, New York, 1983.

Piscatory, James P. (ed.), *Islam in the Political Process* (Siyasal Süreç İçerisinde İslam), Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Piscatory, James P., *Islam in a World of Nation-States* (Dünyadaki Ulus-Devletler İçinde İslam), Cambridge University Press and the Royal Institute of International Affairs, Cambridge, 1986.

Piscatory, James, *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis: A Fundamentalism Project Report* (Körfez Krizi ve İslami Köktencilik: Bir Köktencilik Proje Raporu), Chicago, 1991.

Piscatory, James, P., *Islam in a World of Nation-States* (Ulus-Devletler Dünyasında İslam), Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Pope, Hugh ve Nicole Pope, *Turkey Unveiled: A History of Modern Turkey* (Örtünmeyen Türkiye: Modern Türkiye Tarihi), Woodstock, Overlook Press, New York, 2000; [Terc.] Pope, Hugh ve Nicole Pope, *Çıplak Türkiye*, çev. D. Öktem, Gelenek Yay., İstanbul, 2004.

Price, Daniel E., *Islamic Political Culture, Democracy and Human Rights: A Comparative Study* (İslami Siyasal Kültür, Demokrasi ve İnsan Hakları: Karşılaştırmalı Bir Çalışma), Praeger, Westport, 1999.

Pullapilly, Cyriac (ed.), *Islam in the Contemporary World* (Modern Dünyada İslam), Cambridge University Press, Notr Dame, 1980.

Rabi, Muhammad Mahmut, *The Political Theory of Ibn Khaldun* (İbn Haldûn'un Siyaset Teorisi), Brill, Leiden, 1967.

Racî, Ferhang, *Islamic Values and World Wievs: Khomeini on Man, the Sate and International Politics* (İslami Değerler ve Dünya Görüşü: Humeyni'nin İnsan, Devlet ve Uluslararası Siyaset Konusundaki Görüşleri), America University Press, Lanham, 1983.

Rahnema, Ali, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati* (Bir İslami Ütopyacı: Ali Şeriati'nin Siyasal Bir Biyografisi), I.B. Tauris, London, 1998.

Ramazanî, Rouhallah K., *Islam and Nationalism* (İslam ve Ulusalcılık), Silver Spring, Crescent Publications, Maryland, 1986.

Ramazanî, Rouhallah K., *Revolutionary Iran: Challenge and Responce in the Middle East* (Devrimci İran: Orta Doğu'da Meydana Okuma ve Cevap), John Hopkins University Press, Baltimore, 1986.

Ramazanî, Rouhallah K., *The United States and Iran* (Birleşik Devletler ve İran), Praeger, New York, 1982.

Rammohan, E. N., *South Asia and the Rise of Islamic Fundamentalism* (Güney Asya ve İslami Köktenciliğin Yükselişi), Independent Publishers Group, Chicago, 2006.

Rashid, Ahmed, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia* (Cihad: Orta Asya'da Militan İslam'ın Yükselişi), Yale University Press, New Haven, 2002.
Rashid, Ahmed, *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia* (Orta Asya'da Militan İslam, Petrol ve Köktencilik), Yale University Press, New Haven, 2000.
Rashid, Ahmed, *The Resurgence of Central Asia: Islam or Nationalism?* (Orta Asya'da Yeniden Güçlenme: İslam mı Milliyetçilik mi?), Zed Books, London, 1994.
Rayyis, M. Ziyaüddin, *İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. A. Sarıkaya, Nehir Yay., İstanbul, 1990.
Rizvî, Hasan Askarî, *Islamic Reasertion: A Socio-Political Study* (İslami Uyanış: Sosyo-Politik Bir Çalışma), Progressive Publishers, Lahore, 1981.
Robert, Michael, *el-İhvanu'l-Müslimîn* (Müslüman Kardeşler), çev. A. Rıdvan ve M. Enis, Mektebetu Medbûlî, Kahire, 1985.
Rodinson, Maxime, *Europe and the Mystique of Islam* (Avrupa ve İslam Mistisizmi), I.B. Tauris, London, 2002.
Rodinson, Maxime, *Islam and Capitalism* (İslam ve Kapitalizm), University of Texas Press, Austin, 1978; [Terc.] Rodinson, Maxime, *İslam ve Kapitalizm*, çev. F. L. Topaçoğlu, Akyüz Kitabevi, İstanbul, 2002.
Rodinson, Maxime, *Marxism and the Muslim World* (Marksizm ve İslam Dünyası), Zed Books, London,1979.
Rosenthal, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam* (Orta Çağ İslamında Siyasal Düşünce), Cambridge University Press, Cambridge, 1958; [Terc.] Rosenthal, Erwin, *Orta Çağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. A. Çaksu, İz Yay., İstanbul, 1996.
Roy, Oliver ve Khosrokhavar, Farhat, *İran: Bir Devrimin Tükenişi* (*Iran Comment sortir d'une*), çev. İ. Yerguz, Metis Yay., İstanbul, 2000.
Roy, Oliver, *Islam and Resistance in Afghanistan* (İslam ve Afganistan'da Direniş), Cambridge University Press, Cambridge, 1986; [Terc.] Roy, Oliver, *Afganistan'da Direniş ve İslam*, çev. M. K. Orağlı, Yöneliş Yay., İstanbul, 1989.
Roy, Oliver, *Küreselleşen İslam* (*L'Islam Mondialise*), çev. H. Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 2003.
Roy, Olivier, *Afghanistan: From Holy War to Civil War* (Afganistan: Kutsal Savaştan Sivil Savaşa), Princeton University Press, Princeton, 1995.
Roy, Olivier, *Islam and Resistance in Afghanistan* (Afganstan: İslam ve Direniş), Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam* (Siyasal İslamın Başarısızlığı), Harvard University Press, Cambridge, 1994; [Terc.] Roy, Olivier, *Siyasal İslamın İflası* (*L'Echec de l'Islam Politique*), çev. C. Akalın, Metis Yay., İstanbul, 1994.
Roy, Olivier, *Yeni Orta Asya* (*La Nouvelle Asie Centrale ou la Fabrication des Nation*), çev. M. Moralı, Metis Yay., İstanbul, 2000.
Rubin, Barnett R., *The Fragmentation of Afghanistan* (Afganistan'ın Parçalanması), Yale University Press, New Haven, 2002.
Rubin, Barry (ed.), *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East* (Devrimciler ve Reformcular: Orta Doğu'da Çağdaş İslami Hareketler), State University of New York Press, Albany, 2003.
Rubin, Barry, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics* (Mısır Siyasetinde İslami Köktencilik), St. Martin's Press, New York, 1990.
Saad-Ghorayeb, Amal., *Hizbu'llah: Politics and Religion* (Hizbullah: Siyaset ve Din), Pluto Press, London, 2002.
Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *The Just Ruler in Shi'ite Islam* (Şiî İslamında Adil Yönetici), New York, 1988.
Sadr, Bekir, *Introduction to Islamic Political System* (İslam Siyasal Sistemine Giriş), Islamic Seminary, Lahore, 1982.
Sadrî, Mahmoud ve Sadrî, Ahmad (eds.), *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush* (İslam'da Akıl, Özgürlük ve Demokrasi: Abdülkerim Suruş'un Temel Yazıları), Oxford University Press, Oxford, 2002.
Sagiv, David, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973–1993* (1993-1973 Yılları Arasında Mısır'da Köktencilik ve Entelektüeller), Frank Cass, London, 1985.
Saha, Santosh C. ve Carr, Thomas K. (ed.), *Religious Fundamentalism in Developing Countries* (Gelişmekte Olan Ülkelerde Dinsel Köktencilik), Greenwood Press, Westport, 2001.

Sarıbay, Ali Yaşar, *Türkiye'de Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, Alan Yay., İstanbul, 1985.

Sayeed, S. M. ve Sayeed, S. M. A., *Myth of Authenticity; A Study of Islamic Fundamentalism* (Gerçekliğin Miti: İslami Köktencilik Üzerine Bir Çalışma), Royal Book Co., Delhi, 1999.

Sayyid, Bobby S., *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (Fundamentalizm Korkusu ve Avrupamerkezciliğin ve İslamcılığın Doğuşu), Zed Books, London, 1997; [Terc.] Sayyid, Bobby S., *Fundamentalizm Korkusu ve Avrupamerkezciliğin ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. E. Ceylan, N. Yılmaz, Vadi Yay., Ankara, 2000.

Seid M. Zekavat, *Perils of Blind Faith: The Challenge of Global Islamic Fundamentalism* (Kör İnancın Tehlikeleri: Küresel İslami Köktenciliğin Meydan Okuması), Replica Books, Watford, 2003.

Selim, İzzeddin, *İslami Hareketin Stratejisi*, çev. C. Kadıoğlu, Fetih Yay., İstanbul, 1976.

Serdar, Ziyaüddin, *The Future of Muslim Civilization* (İslam Medeniyetinin Geleceği), London, 1979; [Terc.] Serdar, Ziyaüddin, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, çev. D. Aydın, İnsan Yay., İstanbul, 1986.

Seyyid Kutup, *Ma'alim fi't-Tarık* (Yoldaki İşaretler), Kahire, 1975; [İng. Terc.] Seyyid Kutup, *Milestenes* (Yoldaki İşaretler), The Holy Koran Pobleshing House for the IIFSO, Beyrut, 1978; [Terc.] Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler*, İhya Yay., çev. İ. Nuri, İstanbul, 1978.

Shadid, Anthony, *Legacy of the Prophet: Despots, Democrats and the New Politics of Islam* (Peygamberin Mirası: Despotlar, Demokratlar ve İslamın Yeni Siyaseti), Westview Press, Boulder, 2001.

Shafique, Muhammed, *Islamic Concept of a Modern State: A Case Study of Pakistan* (İslami Modern Devlet Kavramı: Pakistan Örneği), The Centre for Islamic Research, Zamindar Educational Assocation, Gujrat, 1987.

Shakak, Israel ve Mervinsky, Norton, *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*, Anka Yay., İstanbul, 2002.

Sharabi, Hishaim, *Islam and Modernization in the Arap World* (Arap Dünyasında İslam ve Modernleşme), 1970.

Sharabi, Hisham (ed.), *Theory, Politics and the Arab World* (Teori, Siyaset ve Arap Dünyası), Routledge, London, 1990.

Shariati, Ali, *Civilization and Modernization* (Medeniyet ve Modernizasyon), Islamic Students Association, London, 1979; [Terc.] Şeriati, Ali, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. A. Yüksek, Bir Yay., İstanbul, 1984.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç* (La Regard Mutilé), çev. H. Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 1991.

Sheila, McDonough, *The Authority of the Past: A Study of Three Modernists* (Geçmişin Otoritesi: Üç Modernistin Çalışması), American Academy of Religion, Chambersburg, 1970.

Shepard, William E., *Sayyid Qutb and Islamic Activism* (Seyyid Kutup ve İslami Aktivizm), Brill, Leiden, 1996.

Shepard, William E., *The Faith of Modern Muslim Intellectuel* (Çağdaş Müslüman Entelektüellerin İnancı), Indian Institute of Islamic Studies in Associtation with Vikas, New Delhi, 1982.

Shepard, William E.; John M. Ker ve Kevin J. Sharpe, *Religion's Response to Change* (Değişime Dinin Cevabı), Auckland University Chaplaincy Publishing Trust, Auckland, Yeni Zelanda, 1985.

Sherwani, H. K., *Studies in Muslim Political Thought and Administration* (Müslüman Siyaset Düşüncesi ve Yönetimi Üzerine Araştırmalar), Ashraf, Lahore, 1985.

Sıddıkî, M. Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce* (Modern Reformist Thought in the Muslim World), çev. M. Fırat ve G. Korkmaz, Dergah Yay., İstanbul, 1990.

Sick, Gary, *All Fall Down: America's Tragic Encounter with Iran* (Yıkılış: Amerika'nın İran'la Trajik Karşılaşması), Penguin, Baltimore, 1985.

Sidahmed, Abdel Salam ve Anoushiravan Ehteshami (eds.), *Islamic Fundamentalism* (İslami Köktencilik), Westview Press, Boulder, 1996.

Sidahmed, Abdel Salam, *Politics and Islam in Contemporary Sudan* (Çağdaş Sudan'da İslam ve Siyaset), St. Martin's Press, New York, 1996.

Siddiqui, Abdülhamid, *Islamic State: A Historical Survey* (İslami Devlet: Tarihsel Bir İnceleme), Karachi, 1970.

Siddiqui, Abdülhamid, *Theocracy and the Islamic State* (Teokrasi ve İslami Devlet), Islamic Book Centre, London, 1980.
Siddiqui, Kelim (ed.), *Issues in the Islamic Movement* (İslami Hareket Üzerine Makaleler), Muslim Institute, London, 1982; [Terc.] Sıddıkî, Kelim, *İslami Hareket: Problemleri ve Amaçları* (el-Hareketü'l-İslamiyye Kadaya ve Ehdaf), çev. M. Yolcu, Bir Yay., İstanbul, 1986.
Siddiqui, Kelim, *Beyond the Muslim Nation-State* (Müslüman Ulus Devletin Ötesinde), The Muslim Institute, London, 1980.
Siddiqui, M. Mazheruddin, *Development of Islamic State and Society* (İslam Devlet ve Toplumunun Gelişimi), Institute of Islamic Culture, Lahore, 1956.
Siddiqui, M. Mazheruddin, *Islamic State: Political Writtings of Mawlana Sayyid Abul Ala Maudidi* (İslami Devlet: Mevlânâ Seyyid Ebu'l-Alâ Mevdudî'nin Siyasal Yazıları), Islamic Research Academy, karachi, 1986.
Siddiqui, M. Mazheruddin, *Organisation of Goverment Under the Prophet* (Hz. Peygamberin Yönetimi Altında Hükümet Organizasyonu), Delhi, 1987.
Siegel, James T., *The Rope of God* (Tanrı'nın İpi), University of Michigan Press, Ann Arbor, 2000.
Simons, Thomas W., *Islam in a Globalizing World* (Küreselleşen Dünyada İslam), Stanford University Press, Stanford, 2003.
Sivan, Emmanuel, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (Köktenci İslam: Orta Çağ İlahiyatı ve Modern Siyaset), Yale University Press, New Haven, 1985.
Skocpol, Theda, *States and Social Revulution* (Devletler ve Sosyal Devrim), Cambridge University Press, New York, 1979.
Smith, Charles Adams, *South Asian Politics and Religion* (Güney Asya'da Siyaset ve Din), Princeton University Press, Princeton, 1966.
Smith, Donald Eugene (ed.), *Religion and Political Modernization* (Siyasal Modernleşme ve Din), Yale University Press, London, 1974.
Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History* (Modern Tarihte İslam), New American Library, Menter, New York, 1957.
Spencer, William, *Islamic Fundamentalism* (İslami Köktencilik), Millbrook Press, Brookfield, 1995.
Stempel, John, *Inside the Iranian Revolution* (İran Devrimi'nin İçinde), Indiana University Press, Bloomington, 1981.
Sullivan, William, *Mission to Iran* (İran'da Görev), W. W. Norton, New York, 1981.
Süleyman, İbrahim, *The Islamic State and the Challenge of History* (İslam Devleti ve Tarihsel Meydan Okuyuş), Mansell, London, 1987.
Şemseddin, Muhammed Mehdi, *Nizamü'l-Dimuqratiyyeti'l-Adadiyyah el-Qaima alâ Mabda eş-Şura* (Karşılıklı Müzakere İlkesine Dayalı Çoğulcu Demokratik Sistem), Beyrut, 1985.
Şinkitî, Muhammed b. Muhtar, *el-Ḥareketu'l-İslāmiyye fi's-Sūdān* (Sudan'da İslami Hareket), Darü'l-Hikme, London, 2002.
Tabarî, Azar ve Nahid Yeganeh, *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran* (İslam'ın Gölgesinde: İran'da Kadınların Hareketi), Zen Press, London, 1982.
Tamimî, Azzam ve Esposito, John L. (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East* (Orta Doğu'da İslam ve Sekülarizm), New York University Press, Washington, 2000.
Tapper, Richard (ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State* (Modern Türkye'de İslam: Laik Devlette Din, Siyaset ve Yazın), Palgrave Macmillan, New York, 1994.
Tarık, Seyyid Abdülcelil, *el-Ḥareketu'l-İslāmiyye fî Turkiyā'l-mu'āṣıra* (Modern Türkiye'de İslami Hareket), Cevâdu'ş-Şark li'n-Neşr, Kahire, 2001.
Tayob, Abdulkader I., *Islam in South Africa: Mosques, Imams, and Sermons* (Güney Afrika'da İslam: İmamlar ve Vaizler), University Press of Florida, Gainesville, 1999.
Tibi, Bassam, *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State* (Arap Milliyetçiliği: İslam ve Ulus-Devlet Arasında), Palgrave Macmillan, New York, 1997; [Terc] Tibi, Bassam, *Arap Milliyetçiliği*, çev. T. Temiz, Yöneliş Yay., İstanbul, 1998.
Tibi, Bassam, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change* (*İslam ve* Sosyal Değişimin Kültürel Uzlaşması), Westview Press, Boulder, 1990.
Tibi, Bassam, *Islam between Culture and Politics* (Siyaset ve Kültür Arasında İslam), Palgrave Macmillan, New York, 2002.

Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (İslami Köktenciliğin Meydan Okuması: Siyasal İslam ve Yeni Dünyada Kargaşa), University of California Press, Berkeley, 2002.

Tibi, Bassam, *The Crisis of Modern Islam* (Modern İslamın Krizi), University of Utah Press, Salt Lake City, 1988.

Tilly, Charles, *From Mobilization to Revolution* (Seferberlikten Devrime), Addison, Wesley, 1978.

Tilmisani, Ömer, *Hasan el-Benna ve Davet Mektebi*, çev. M. Yolcu, Madve Yay., İstanbul, 1987.

Turabî, Hasan, *el-Ḥareketu'l-İslâmiyye fi's-Sûdân* (Sudan'da İslami Hareket), byb., Hartum, 1989; [Terc.] Sudan İslami Hareketi, çev. E. Demir, Yöneliş Yay., İstanbul, 1994.

Türköne, Mümtaz'er, *İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul, 1994.

Uwaysi, Abd al-Fattah Muhammad, *The Muslim Brothers and the Palestine Question, 1928-1947* (Müslüman Kardeşler ve 1928-1947 Arası Filistin Sorunu), Tauris Academic Studies, London, 1998.

Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.

Vatikiotis Panayiotis J. (ed.), *Revolutions in the Middle East* (Orta Doğu'da Devrimler), London, 1972.

Vatikiotis Panayiotis J., *Islam and the State* (İslam ve Devlet), Croom Helm, London, 1987.

Verdanî, Salih, *el-Ḥareketu'l-İslâmiyye fî Mışr* (Mısır'da İslami Hareket), Darü'l-Kelime, Kahire, 1980; [Terc.] Verdanî, Salih, *Mısır'da İslami Akımlar I*, çev. H. Acar ve Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara, 1988; Verdanî, Salih, *Mısır'da İslami Akımlar II*, çev. Ü. Zeydoğlu, Fecr Yay., Ankara, 1991.

Voll, John, *Islam: Continuity and Change in the Muslim World* (İslam: İslam Dünyasında Süreklilik ve Değişim), Westview Press, Boulder, 1982.

Watt, Montgomery, William, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (İslami Köktencilik ve Modernlik), Routledge, London, 1988; [Terc.] Watt, Montgomery, William, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. T. Koç, İz Yay., İstanbul, 1997.

Watt, Montgomery, William, *Islamic Political Thought* (İslam Siyasal Düşünceler), Edinburg University Press, Edinburg, 1968.

White, Jenny B., *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics* (Türkiye'de İslami Hareket: Yerel Siyasette Bir Çalışma), University of Washington Press, Seattle, 2003.

Whitehead, Kim ve Habeeb, Mark, *Islamic Fundamentalism: Introducing Islam* (İslami Köktencilik: İslam'a Giriş), Mason Crest Publishers, 2004.

Wickham, Carrie Rosefsky, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt* (İslamın Harekete Geçmesi: Mısır'da Din, Aktivizm ve Siyasal Değişim), Columbia University Press, New York, 2002.

Wiktorowicz, Quintan, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood and State Power in Jordan* (İslami Aktivizmin Yönetimi: Ürdün'de Selefiler, Müslüman Kardeşler ve Devletin Gücü), State University of New York Press, Albany, 2001.

Wright, Robin, *Sacred Rage: The Crusade of Modern Islam* (Kutsal Öfke: Çağdaş İslamın Kutsal Savaşı), Andre Deutsch, London, 1986.

Wright, Robin, *The Last Great Revolution: Turmoil and Transformation in Iran* (Son Büyük Devrim: İran'da Kargaşa ve Dönüşüm), Vintage Books, New York, 2001.

Youssef, Ayman Talal, *Rise of Islamic Fundamentalism and the Grand American Strategy* (İslami Köktenciliğin Yükselişi ve Büyük Amerikan Stratejisi), Kalinga Publications, Delhi, 2002.

Youssef, Michael, *Revolt Against Modernity: Muslim Zealots and the West* (Modernliğe Karşı İsyan: Müslüman Partizanlar ve Batı), EJ Brill, Leiden, 1985.

Zaman, Hasan, *Nature of Politics in Islam.* (İslam'da Siyasetin Doğası), Society for Pakistan Studies, Dhaka, 1969.

Zeydan, Abdülkerim, *The Role of State and Individual in Islam* (İslam'da Devletin ve Bireyin Rolü), Hindistan Publications, Delhi, 1983.

Zubaida, Sami. *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East* (İslam, İnsan ve Devlet: Orta Doğu'da Siyasal Düşünceler ve Hareketler Üzerine Denemeler), I.B. Tauris, London, 1993.

İslâmiyât 10 (2007), sayı 1, s. 207-230

Kur'an'ın Ahiretle İlgili Anlatımlarında Simgesellik

ERKAN YAR
DOÇ.DR., FIRAT Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Simgesellik, dil felsefesi alanındaki bir sorun olduğu gibi, teolojinin de temel sorunudur. Her iki disiplin de, fiziki alan hakkında konuştuğu gibi metafizik alan hakkında da konuşmaktadır. Dilin gerçek anlamları fiziki alanı tanımlamak için oluşturulduğundan, teolojinin metafizik hakkındaki konuşmalarının tümü simgesel veya mecazidir. Bu durumda simgeler, insanın tecrübe alanının dışındaki bir gerçekliğe referansta bulunmakta, kelimenin mecazi anlamları ise dilin gerçek anlamlarının ötesinde bir gerçekliğe işaret etmektedir. Dilin, insanın ihtiyaçları doğrultusunda ürettiği bir araç olduğu konusunda şüphe yoktur. Bu açıdan bakıldığında kelime ve kavramları üreten bizzat insanın kendisidir. Kur'an'ın, "Allah'ın Âdem'e isimleri öğretmesi" anlatımını da, ona eşyayı isimlendirme kabiliyeti vermesi şeklinde anlamak gerekir. Eşyayı isimlendiren, nitelik ve işlevlerini keşfeden insan

olduğundan, onun eşyayı algılama biçimine bağlı olarak kullandığı kelime ve kavramların artması, azalması, anlamlarının değişmesi vs. mümkün olmaktadır. Bu kelime ve kavramlar bir dilin kendi içerisinde geliştiği gibi, coğrafyaların ve mekânların farklılığı ile diller farklılaşmaktadır. O hâlde dilin literal sınırları, insanın tecrübesinin ötesine geçememektedir. Bu nedenle de, bir bölgede insanın kullandığı sözcükler, onun bilinç, inanç, duygu, örf vs. ile sınırlıdır. Dil, insanın ortak dünyasını ifade eder ve bir toplumu oluşturan bireylerin ortak kabullerine dayanır.

Dil, insan türünü oluşturan bireyler arasındaki iletişimi sağladığı gibi, insanın yaratıcılık niteliğiyle ürettiği araç ve söylemlerin nesilden nesile aktarılmasını da sağlamaktadır. Dil; "düşünce, duygu ve isteklerin, bir toplumda ses ve anlam yönünden ortak olan öğeler ve kurallardan yararlanarak başkalarına aktarılmasını sağlayan, çok yönlü, çok gelişmiş bir dizgedir."[1] Bu tanımdan da anlaşıldığı üzere dil, iletişim araçlarının en önemlisidir. Dil ile iletişimin insan-insan şeklinde yatay düzlemde olması mümkün olduğu gibi, insan-Tanrı şeklinde dikey düzlemde olması da mümkündür. Tanrı, vahiy yoluyla insana yönelik emir ve yasaklarını insanın kendi dilini kullanarak açıkladığı gibi, insan da dua yoluyla Tanrı'dan olan isteklerini yine kendi dilini kullanarak ifade etmektedir. Dilin kullanılmasında önemli faktör, ister yatay ister dikey olsun, kelimelerin anlamlarının ve işaretlerin delaletlerinin iletişimde bulunan taraflarca bilinmesidir. Tanrı, insanın anlam alanlarını belirleyerek ürettiği ve kullandığı kelimeler aracılığıyla onunla iletişim kurmaktadır. Onun 'mutlak bilen' olması, insanın kullandığı kelime ve kavramları ve anlamlarını bilmesini de gerekli kılmaktadır.

İletişimin ve anlatımın bir aracı olarak dil, farklı bilimsel disiplinlerin yapısına bağlı olarak farklılaşmaktadır. Tanrıbilim, Tanrı'nın varlığı ve âlemle ilişkisini konu edindiğinden, özel olarak, ister Tanrı'nın kendi hakkındaki konuşmaları ve isterse insanın Tanrı hakkındaki konuşmaları, genel olarak da dinsel ifadelerin yapısı ve nitelikleri hakkındaki her düşünce, din dilinin inceleme alanında kabul edilmektedir.[2] Din dilinin, insanın günlük yaşantısında kullandığı dilden farksız olarak analojik dil, simgesel dil, mecazi dil vs. çeşitli biçimleri bulunmaktadır. Genel olarak dil felsefesi konularını ve sorunlarını tartışmak bu incelemenin sınırlarını aşacağından, konu olarak seçtiğimiz sembolik/remzî dil hakkında genel düşünceler üzerinde duracağız.[3]

Sembolik dil hakkındaki önemli problemlerden birisi, onun işaretten farklı anlamlarının belirlenmesidir. Bazen bu anlam farklılığı dikkate alınmadan işaret ve simge kelimeleri eşanlamlı kelimeler olarak verilmekte-

[1] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1995, s. 55.

[2] Din dilinin alamı ve sorunları hakkında bkz. Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul 1998, s. 11-27.

[3] Hick, analoji doktrinini Aquinas ve onun yorumcusu Cajetan'a atfeder. Bu analojik dil, ilahî sıfatların açıklanması bağlamında kullanılmaktadır. Dinî ifadelerin sembolik olarak anlatımı ise Paul Tillich'e atfedilmektedir. Bkz. John Hick, *Philosophy of Religion*, New Wersey 1983, s. 77.

dir.[4] Kendisinden başka bir şeye delalet etmek üzere çeşitli şekiller kullanılır. Simge ve işaret bunlar arasında zikredilebilir. Fakat Tillich'in de belirttiği üzere, simge ve işaret arasında ayırım yapmak zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu ayırım da, "işaretlerin işaret ettikleri şeyin gerçekliliğine iştirak etmemeleri, simgelerin ise iştirak etmeleridir. Dolayısıyla işaretler tedbir ve anlaşma gibi sebeplerle değiştirilebilirler, semboller ise değiştirilemez."[5] Diğer bir deyişle, "işaret belirtici iken, sembol betimleyicidir,"[6] dolayısıyla her sembol işarettir, fakat her işaret sembol değildir.

Simge ve işaret arasında ayırım, insanda oluşturduğu davranış dikkate alınarak da yapılabilir. İşaretler insanı eyleme, semboller ise düşünceye ve betimlemeye götürmektedir. Örneğin, yollardaki trafik işaretleri insanda bir eylem oluşturmak gibi bir rol üstlenmektedir. Kırmızı ışığın durma eylemini, yeşil ışığın da geçme eylemini oluşturduğu bilinmektedir. Bu işaretler, tanımlanan bir alandaki insanların anlamları üzerinde anlaştıkları işaretlerdir. İşaretin bu niteliğine rağmen, beyaz güvercinin özgürlüğe referansta bulunması gibi simgelerde zihinsel bir betimleme vardır. Whitehead, "insan zihni, tecrübelerinin bazı bileşenleri bilinç, inanç, duygu ve âdetler ortaya çıkardığı zaman, diğer tecrübeleriyle ilişkili olarak sembolik olarak işlevde bulunur. Bu bileşenlerin önceki kuruluşları 'semboller', sonra ortaya çıkan şeyler de bu sembollerin 'anlamları'dır. Organik olarak işlevde bulunma vasıtasıyla sembolden anlama geçiş, 'sembolik referans' olarak isimlendirilmektedir."[7] demektedir. Bu durumda simgeleri dinsel simgeler ve dindışı simgeler olarak ayırmak, "dindışı sembolizmde, sembolle temsil ettiği şey arasındaki bir 'anlam' ilişkisi olduğu hâlde, dinî sembolizmde bu bir 'çağrışım'dır."[8] demek, dinsel sembolizmdeki simge ve atıfta bulunduğu anlam arasında bir ilişki olmadığı anlamında değildir. Çünkü dinsel olarak nitelenen semboller son tahlilde olguda kullanılan sembollerdir ve olgudaki anlamlarını dinsel alanda da yüklenirler. Din dili açısından simgelerin atıfta bulundukları gerçekliklerin belirlenmesi, inancın teorik temellerini ortaya koymak açısından önemlidir. Simgesel olarak kabul etmediğimiz her ifade, bizi bu ifadeleri gerçek ifadeler olarak doğrulamaya (tasdik) götürecektir ki, dinsel terminolojide buna iman denmektedir.

Simgelerin insan hayatındaki önemini dikkate alarak insanı 'simge yapan hayvan'[9] olarak tanımlamak, insanı diğer varlıklardan ayıran bir ta-

[4] Eren Hasan (Komisyon), *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1988, II. 1310.

[5] Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, trc. Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara, 2000, s. 45; aynı şekilde bkz. Paul Tillich, "Symbols of Faith", *Religious Language and The Problem of Religious Knowladge*, London 1968, s. 136-145.

[6] MacGregor Gaddes, *Introdaction to Religious Philosophy*, USA, 1959, s. 300; dinsel sembollerin kastı, yapısı ve yorumlanması hakkında bkz. Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara 2004.

[7] Alfred North Whitehead, *Symbolism It's Meaning and Effect*, Macmillan Company, New York 1959, s. 7-8.

[8] Koç, *Din Dili*, s. 101.

[9] İnsanı 'simge yapan hayvan' (animal symbolicum) tanımlaması Alman filozof Ernst Cassirer'e

nım olarak kabul edilebilir. İnsanın diğer canlılardan farklı olarak kullandığı semboller dikkate alındığında bu doğrudur. Bu bağlamda çeşitli bilimsel disiplinlerde simgeler kullanıldığı gibi, günlük hayatımızda da simgeler kullanılmaktadır. Matematikte çeşitli değerlere işaret etmek üzere rakamlar ve simgeler kullanılmaktadır. Mantık ilminde sembollerin çok sık kullanılması dolayısıyla simgesel mantık, mantık ilminin bir dalı oluşmuştur. Kimya ilminde elementleri göstermek üzere çeşitli harfler simge olarak kullanılmaktadır. Günlük yaşantımızda ise çeşitli renkleri bazı gerçeklikleri ifade etmek üzere kullanmaktayız. Beyaz, bir renk olduğu gibi temizliği ve suçsuzluğu ifade etmektedir. Buna karşılık siyah ise kirliliği ve suçluluğu ifade etmektedir. Işık (nur) ve karanlığın (zulmet) bir simge olarak kullanımı çok eski kültürlere dayanmaktadır. Işık karanlığın olmaması, karanlık da ışığın olmaması olarak tanımlansa bile, ışık iyilikler ve güzelliklere, karanlık ise kötülükler ve çirkinliklere referansta bulunmaktadır. Bazı hayvanların şekillerinin simge olarak kullanımı da yaygındır. Beyaz güvercin bağımsızlığa ve özgürlüğe referansta bulunmakta iken, aslan güce ve krallığa referansta bulunmaktadır.

Bütün bu örnekler, simgelerin insan yaşamındaki yerine ve önemine işaret etmektedir. Belki de bu simgeler, seslerin işitme duyusuyla ilişkili olması itibarıyla görme duyusunun da iletişimde etkin bir görevi olduğuna işaret eder. Kavramların ses olarak yalın ifadesi, insanın duygularını gösteremediğinden, tonlama ve vurgulama, iletişimin duygusal boyutunu anlatır. Din dili açısından problem, insanın ürettiği ve kullandığı simgeler değil; Tanrı'nın insanla iletişiminde kullandığı simgelerin olabilirliğidir. Fakat "Tanrı sembol mü yapar, yoksa insanın yaptığı ve ürettiği sembolleri mi kullanır?" sorusu, dinsel sembolizmin temel ayrışma noktasıdır. Buna verilecek cevap, Tanrı'nın simge yapmadığı, insanın yaptığı simgeleri kullandığıdır. Çünkü simgelerin olgusal olarak bir anlam evreninin ve referanslarının olması gerekmektedir. Tanrı'nın sembolleri kullanması, iki zorunluluktan ortaya çıkmaktadır. Birincisi; insani tecrübe alanı dışındaki bir varlığın mahiyetini insana anlatmadaki zorunluluktur. Bu zorunluluk, kısır ve sınırlı bir dilde, mutlak ve tecrübe dışı, aşkın olanı anlatmakta ortaya çıkmaktadır. Her bir simgenin, insan zihninde ve dış dünyada bir referansı vardır. Bu referans da aynı şekilde tecrübe alanındaki bir referanstır. İkincisi ise Allah'ın insanla iletişiminde kelamın anlaşılması ve algılanması için insan dilini kullanması ve bu dilde de simgesel anlatımların var olmasıdır.

1. İnsanın Yargılanmasına İlişkin Anlatımlar

Kur'an'ın ahirette insanın yargılanmasına ve buna bağlı olarak mekânlara yerleştirilmesine ilişkin anlatımlarının büyük çoğunluğu, Mekke döneminde indirilen ayetlerde yer almaktadır. Bunun nedeni, İslam inancının bu dönemde nazil olan ayetlerde inşa edilmesi ve inanç ilkelerinin teorik yapılandırılmasının pratik ritüellere olan önceliğidir. İnsanın

amellerinden ötürü yargılanacağı ilkesi, İslam inancının temel nesnelerinden biridir ve Kur'an tarafından açık bir şekilde açıklanmıştır. Kur'an'ın insanın yargılanması hakkındaki anlatımlarında, bir yandan Allah'ın yargılamada adaletli olduğu ilkesi işlenmekte ve yeryüzünde adaletin sağlanması için insana yükümlülükler verilmekte, diğer yandan da insanın ahirette eylemlerinden sorgulanacağı ilkesi vurgulanarak yeryüzünde insanın amellerinin olumlu gelişmesi amaçlanmaktadır. Bu anlatımların her iki amacı da insan merkezlidir ve insana dönüktür. Yargılamanın amacı, suçlunun suçu işlediğini kanıtlarıyla birlikte açık bir şekilde ortaya koymaktır. Kur'an'da açıklanan yargılama ve tanrıbilimcilerin bu açıklamaları yorumlamaları ve bunlara ilaveten yargılama süreçlerini yapılandırmaları arasında amaç ve yöntem yönünden farklılıklar vardır. Kur'an'ın insanın yargılanmasına dair anlatımlarında amaç, yargılamanın aşama ve süreçlerini belirlemek değil, insanın ahirette diriltileceği ve amellerinden sorgulanacağı ilkesini açıklamaktır. Tanrıbilimcilerin çoğu ise bu anlatımları literal olarak anlamakta ve yargılama süreçlerini belirlemek için çaba sarf etmektedirler. Bu yaklaşımı benimseyen teologlara göre yargılama süreci, dirilişten sonra duraklarda beklemek, havuz, kısas, hesaba çekilme, tartı, kitapların verilmesi, organların konuşturulması ve sırat şeklinde sıralanmaktadır.

1.1. Duraklarda Bekleme (el-Mavāḳıf)

Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarında, kültürel olarak azap merkezli bir anlatım biçiminin öncelendiği ve vurgulandığı görülmektedir. Bu anlayışa bağlı olarak, günahkârlar için cehennemde verileceği ifade edilen azap temaları, kültürel teolojide yargılama süreçlerinde başlatılmaktadır. Buna göre insan, diriltilmesinden sonra hesabı bekleme sürecinde çeşitli acı ve sıkıntılarla karşılaşmaktadır. Bu anlayışa göre dirilişinden sonra insanlar bir alanda toplanacak, yargılama ve mekânların belirlenmesi için uzun süre bekleyecek, bu süre kâfirler için daha fazla olacak, bu bekleme sırasında açlık, susuzluk, güneşin yakıcılığı gibi pek çok acılarla karşılaşacaklardır.[10] Peygamberler, veliler ve dünya hayatında yararlı ameller işleyenler, rahatsızlık ve acı veren bu nesnelerle karşılaşmayacaklardır.[11] Bazı teologlar bu inancı kanıtlamak için "Onları tutun, çünkü onlar sorguya çekileceklerdir."[12] ayetini ileri sürmektedirler; ki gerçekte bu ayette insanların amellerinden ötürü sorgulana-

aittir. Helenistik dönem Yunan felsefesinde ve bu felsefenin etkisinde gelişen İslam felsefesine göre ise insan 'düşünen hayvan' (animal rationale, *ḥeyevānu'n-nāṭık*) olarak tanımlanmaktadır. Bu konuda bkz. Nicolas Bunnin - Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Usa 2004, s. 33.

[10] Kurtûbî, İbn Ferh Ensârî, *et-Tezkire fî aḥvâli'l-mevtâ ve'l-umûru'l-âḫira*, thk. Ahmet Hicâzî es-Seka, Kahire 1979, s. 268-276; İbrâhîm Bacûrî, *Şerḥu cevheretu't-tevḥîd*, tkd. Abdulkerim er-Rufâ'î, y.y., t.y., s. 387.

[11] Bacûrî, *Şerḥu cevheretu't-tevḥîd*, s. 387-388.

[12] 37/Saffât, 27; Zemahşerî bu ayeti bir inanç ilkesinin açıklaması olarak yorumlamamaktadır. Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'iḳi ğavâmidi'l-tenzîl ve 'uyûnu'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl*, Kahire 1986, IV. 39.

cakları ilkesi açıklanmakta olup, duraklar inancına ilişkin bilgi verilmemektedir. İnsanlar amellerinden ötürü yargılanmadıklarından, azabın yargılamadan önce başlaması düşünülemez ve ilahî adaletle bağdaşmaz. Teologların duraklar konusundaki anlayışlarında Tanrı *baş yargıç*, insanlar da yargılanmak için görevliler tarafından Tanrı'nın huzuruna getirilen suçlular olarak betimlenmiştir. Hesabı bekleme sürecinde insanı kuşatan sıkıntılardan kurtarmak için, çeşitli teoloji ekolleri aracılık (şefaat) anlayışları geliştirmişlerdir. Bütün insanların sıkıntılardan kurtarmak için Hz. Muhammed'in aracılık yapması anlamına gelen büyük şefaat (*eş-şefâ'atu'l-'uẓmâ*) inancı da bu bağlamda ortaya çıkmıştır.

1.2. Havuz (el-Ḥavḍ)

Peygambere bir ikram olarak verileceği ve onun ve ümmetinden salih amelleri olanların ondan içeceği ifade edilen havuz,[13] aslında Kur'an'da zikredilmemekte, fakat bu düşünceyi kabul edenler ayetlere atıfta bulunmaktadırlar. Bazılarına göre de, insanlar kabirlerinden susamış olarak diriltileceklerinden biri duraklarda bekleme sırasında ve diğeri de cennette olmak üzere Hz. Muhammed'e tahsis edilmiş iki havuz bulunmaktadır.[14] Havuz konusunda delil olarak "Sana kevseri verdik."[15] ayeti ve bu inancı açıkça ifade eden hadisler kullanılmaktadır. Şehristânî, havuzla ilgili rivayetlerin literal olarak anlaşılması gerektiğini belirterek, havuzun, cennetteki bir nehir gibi olduğunu ve ondan içenin bir daha aslâ susamayacağını ifade etmektedir.[16]

Havuz hakkında delil olarak kullanılan Hz. Muhammed'e verilen kevser hakkında ise farklı anlayışlar mevcuttur. Bazı teologlar hadislere referansta bulunarak kevserin cennette bir nehir olduğunu ileri sürerken,[17] bazıları da Hz. Muhammed'e verilmiş çok hayr olduğunu ifade etmektedirler.[18] Hz. Muhammed'e kevserin verildiği ifade edilen sure bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde kevserin, onu soyu kesik olmakla niteleyen inkârcıların bu nitelemelerine karşın, özel olarak, ona insana doğru ve yanlışı gösteren Kur'an'ın vahyedilmesini, genel olarak da Hz. Muhammed'e verilen bütün ilahî ihsanları içerdiği söylenebilir.

1.3. Tartı (el-Mizân)

Kur'an'ın amellerin tartılması hakkındaki nitelemeleri, metin-olgu diyalektiği bağlamında değerlendirilmelidir. Bu tanımlamalarda, ilk muha-

[13] Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed ez-Zahîrî, *el-Faṣl fî milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Beyrut 1986, IV. 66; Taftâzânî, Sa'duddîn, *Şerḥu'l-'aḳâ'idi'n-nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî Sekâ, Kahire 1987, s. 69.

[14] Kurtûbî, *Tezkira*, I. 343.

[15] 108/Kevser, 1; havuz için bu ayeti delil gösteren kelamcılar için bkz. Taftâzânî, *Şerḥu'l-'aḳâ'idi'n-nesefiyye*, s. 69.

[16] Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammet b. Abdulkerim, *Kitâbu nihâyetu'l-iḳdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, Tarihsiz, s. 470.

[17] Zemahşerî, *Keşşâf*, IV. 807.

[18] Zemahşerî, *age.*, IV. 807.

taplarının bilgilerinde tanımlanan ve bilinen bir tartı ifade edilmektedir. Onlar da gündelik yaşamlarındaki alışverişlerinde malları değiş-tokuş suretiyle ticaret yaptıkları gibi, tartarak da alışveriş yapmaktaydılar. Onların günlük yaşamlarında kullandıkları terazi,[19] günümüzde olduğu gibi, fiyatı gerekli olan şeylerin miktarının bilinmesi için yapılırdı. Fiyat ise ticareti yapılan nesnelerin miktarı karşısında verilen değerdir. Ticaret yapılan malların tartılması olgusu günümüzde değişmemekle birlikte, nesnelerin yapısına ve niteliğine uygun olarak çeşitli ölçü birimleri kullanılmaktadır. Hatta günümüzde insanın zekâ seviyesi dahi ölçülebilmektedir. Fakat ilinti (araz) olan amellerin ölçülebilmesini sağlayan bir ölçü birimi, insan tecrübesinde ve bilgisinde mevcut değildir. Kur'an'ın amellerin tartılmasına ilişkin anlatımlarının güncellenmiş ifadeleri, amellerin hassas elektronik tartılarla tartılması şeklinde olabilir.

Kur'an'ın amellerin tartılmasıyla ilgili anlatımlarında, insanın gündelik yaşantısına yönelik göndermeler de mevcuttur. Gündelik hayattaki alışverişlerde ölçünün adaletli ve doğru yapılmasını emreden anlatımlar olduğu gibi,[20] ahirette amellerin tartılmasının adaletli olacağı ifade edilerek, dünya hayatındaki tartının doğru yapılmasına da atıfta bulunulmaktadır. Örneğin, "O gün tartı haktır. Kimin tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse, işte onlar, ayetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır."[21] ayetinde tartının gerçek olduğu anlatılmış, "Biz, kıyamet günü için adalet terazilerini kurarız. Artık kıyamet gününde hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu oraya getiririz."[22] ayetindeyse kıyamet gününde konulacak terazideki tartma 'adalet' niteliğiyle birlikte zikredilmiştir. Bununla birlikte bu ayette küçüklüğü ifade etmek için hardal tohumu kullanılmış iken, diğer ayetlerde zerre ağırlığı[23] kullanılmıştır. Günümüzde ise maddenin en küçük birimi olarak atom bilinmekle birlikte, gözle görülmeyen fakat elektronik araçlarla bilgisine ulaştığımız çeşitli varlıklar bulunmaktadır. Bu anlatım, Tanrı'nın herkesi kendi ameline göre yargılayacağı ve kimseye haksızlık yapmayacağı anlamını içerdiği gibi, dünya haya-

[19] Arapçada terazi için *mizān* kelimesi kullanılır. Bu kelimenin aslı *muzān*'dır. *Ze* harfinin öncesindeki harfin harekesi esere olduğundan *vav* harfi *ya* harfine dönüşmüştür. Tartılacak maddelerin üzerine konulması için iki kefesi vardır. (Arapça *kefe* veya *kife* olarak ifade edilmektedir). Kefeleri tutma koluna bağlayan iplerin kefenin altındaki bağlarına ise *ʿıḳd* (bağ) veya *sudetān* denilmektedir. Tutma kolunun iki tarafındaki iplerin toplandığı halkalara ise *kuzāme* denilmektedir. Bkz. Huzâ'i, *Taḥrīcu'd-delāleti's-semʿiyye*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1985, s. 587; Bacûrî ise teraziyi tutma kolu, kefelerin kola bağlandığı ipler ve iki kefeden oluşan maddi bir terazi olarak kabul etmekte ve Arapların gündelik hayatlarında kullandıkları teraziyi tanımlamaktadır. Bacûrî, *Şerḥu cevheretu't-tevḥīd*, s. 400.

[20] "Hilekârlara yazıklar olsun! Kendileri aldıklarında tam olarak ölçen, başkalarına verdiklerinde eksik olarak ölçenlere. Onlar dirileceklerini düşünmezler mi?" (83/Mutaffifîn, 1-4). Aynı şekilde bkz. 55/Rahmân, 9.

[21] 7/A'râf, 7-8. Diğerleri ayetler için bkz. 23/Mü'minûn, 102-103; 101/Karia, 6-8.

[22] 21/Enbiyâ, 47.

[23] 99/Zilzâl, 7-8.

tında ölçü ve tartıda usûlsüzlükler yapan insanın eleştirisine dönük anlamları da içermektedir. Dünya hayatında kendisi aldığı zaman eksiksiz tartan, başkasına sattığı zaman ise eksik tartan insanın davranışının eleştirilmesi ve aynı zamanda ahirette kuracağı terazinin adaletine vurgu yapan anlatımlara Allah'ın adaletli olacağının vurgulanması, adalet ilkesinin önemini belirtmek içindir.

Müslüman teologların Kur'an'ın tartıyla ilgili anlatımlarının birer sembolik anlatım olarak almadıkları, bu nedenle de tartının mahiyeti ve amellerin nasıl tartılacağı konusunda faraziyeler ürettikleri görülmektedir. İbn Hazm, tartının sıfatını belirleyen herhangi bir şeyin Hz. Peygamber'den rivayet edilmediğini, tartının altından kefelerinin olduğu şeklindeki tanımlamaların da "doğru bilgi sahibi olmadığınız konuda, bu Allah katında son derece önemli olduğu hâlde, hafife alıp ileri geri konuştuğunuz!"[24] ayetinde ifade edildiği şekilde doğru olmadığını, bununla birlikte bu tartıların dünya tartılarından başka olduğunu ifade etmektedir.[25] Gazâlî, "ameller ilintilerdir ve madum olmuşlardır. Yok olan ise tartılamaz. Onun iade olması ve tartıda yaratılması güç dâhilinde olsa bile, ilintilerin iadesinin imkânsızlığı dolayısıyla bu muhaldir. Öyleyse ameller nasıl tartılır?" şeklindeki bir soruya, bu sorunun Peygamber'e sorulduğunu ve onun da, "amellerin sayfalarının tartıda tartılacağını, yazıcı meleklerin amelleri cisim olan sayfalara yazdığını, bu sayfaların tartıya konulmasıyla Allah taatın derecesine göre tartıda ağır basacağı" şeklinde cevap vermektedir.[26] Şehristânî ise, amellerin tartılmasının nasıllığı hakkında, iyilik ve kötülük olarak amellerin kâğıtlara yazılacağı ve Allah'ın bu ameller doğrultusunda ağırlık ve hafiflik yaratacağı şeklinde bir görüşün bulunduğunu, sözlerin ve amellerin ölçüleceği bir şeyin var olmadığını, dolayısıyla tartıyla neyin kastedildiğini Allah'ın daha iyi bileceğini[27] ifade etmektedir.

1.4. Kitapların Verilmesi

Kur'an'ın insanın amellerinin yazılması ve kitapların verilmesiyle ilgili anlatımlarında da çeşitli simgeler kullanılmıştır. Kur'an'ın anlatımlarında "insanı koruyan ve yaptıklarını bilen değerli yazıcılar"[28] ifadesi, insanın amellerini kitaplara yazan melekler, insana verilecek kitapların da insan fiillerinin melekler tarafından tutulan tutanakları olarak anlaşılmıştır. Bununla birlikte, bazı teologlar, insanlardan hiç kimsenin ahi-

[24] 24/Nûr, 15.

[25] İbn Hazm, *Faṣl*, IV. 65.

[26] Gazâlî, Muhammed Ebû Hâmid, *el-İḳtiṣâd fi'l-itiḳâd*, Kahire 1971, s. 111; Bağdâdî, Ebî Mansûr Abdulkahir b. Tâhir et-Temîmî, *Kitâbu uṣûli'd-dîn*, İstanbul 1928, s. 246; İcî de amellerin kitaplarının tartılacağını ifade ederken bu konudaki hadislere referanslarda bulunmaktadır. İcî, Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâḳıf fî 'ilmi'l-kelâm*, Kahire t.y., s. 384.

[27] Şehristânî, *Nihâyetu'l-iḳdâm*, s. 470.

[28] "Oysa üzerinizde koruyucular var. Değerli yazıcılar, Yaptığınız her şeyi bilirler" (82/İnfitâr, 10-12).

rette verilecek bu kitapların nasıllığını bilemeyeceğini ifade ederken,[29] diğer bazıları bu kitaplar hakkında fikir yürütmektedir.

Taftâzânî'ye göre kitap, "kulların taatlarının ve isyanlarının yazıldığı şeydir."[30] Yazının icat edilmesinden sonra insanoğlu, bilgiyi ve sözleri korumanın en önemli yöntemi olarak yazıyı kullanmıştır. Nitekim Kur'an, vadeli borçlanmaların taraflarca, borçlunun akli ve bedensel güçsüzlüğü olması durumunda borçlunun velisi tarafından iki kişinin şahitliğiyle bir yazıcıya yazdırılmasını emretmekte ve bunun gerekçesini de sorumluluk bilinci, adaletin gerçekleşmesi, kanıtın güvenirliği ve şüphenin giderilmesi olarak açıklamaktadır.[31] Karşılıklı sorumluluk yükleyen her anlaşmanın yazılması, gerçeğin açığa çıkarılmasını sağlayan önemli bir kanıttır. Suçun kesinleşmesi ve gerçeğin ortaya konulması, ancak bir kanıt ile mümkündür. Bununla birlikte bu anlatımların, dünyadaki yargılamalara ilişkin olarak yargıcın adaletli davranması ve kanıtın olduğu durumlarda kişinin suçlu sayılması gibi genel kurallara işaret ettiği de söylenebilir. Günümüzde kayıt araçlarının ve sistemlerinin gelişmesi, seslerin ve görüntülerin kayıt altına alınmasına imkân vermektedir.

Kur'an'ın bu anlatımlarında sadece yazının kayıt aracı olarak kullanılması, metin-olgu diyalektiği bağlamında değerlendirilebilir. Bazı ayetlerde ifade edilen ahiret gününde kitapların verilmesi hakkındaki anlatımlar ve insanın amellerinin melekler tarafından yazılmasını ifade eden anlatımlar arasında bir ilişki mevcuttur. İnsanın amellerinin yazıldığını ifade eden anlatımların, insanın, mahiyetini bilmediği bir şekilde amellerine ait bilgilerin korunduğuna ve belki de amellerin korunmasına dair Allah tarafından oluşturulmuş kanunlara işaret etmesi de mümkündür. Burada 'yazıcı melekler' (*kirâmen kâtibîn*) ifadesi, insanın yaptığı bütün amellerin Allah tarafından bilindiğine ve buna bağlı olarak insanın bu amellerinin karşılığını göreceğine işaret etmektedir.

Bu anlatımlardaki kitapların verilmesi olgusunu literal olarak anlamak ve buna bağlı olarak inanç nesnelerini belirlemek yerine, bu anlatımlarda canlandırılan insan tipleri ve insan psikolojisine ait verileri incelemek ve bu verilerin insan fiillerine katkısı üzerinde düşünce geliştirmek daha tutarlı ve işlevsel bir yöntem olacaktır. Kitapların verilmesi olgusunun –ki kültürümüzde kitap kelimesinin okunan nesne için kullanılması, defter kelimesinin de yazılan nesne için kullanılması nedeniyle insanın amellerinin yazıldığı nesneyi amel defteri olarak isimlendirmekteyiz– sağ ve sol (veya arka) şeklinde yönlerle ilişkilendirilmesi,[32] çeşitli ideolojilere gönderme yapmanın ötesinde sağ ve sol hakkındaki toplumsal kabullere da-

[29] Bkz. İbn Hazm, *Faṣl*, IV. 66. Tartı hakkında kelamcıların görüşleriyle birlikte tefsirlerde geniş bilgiler yer almaktadır. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, III. 120.

[30] Taftâzânî, *Şerḥu'l-ʿaḳâ'idi'n-nesefiyye*, 69.

[31] Bakara 2/282. Bu ayette ifade edilen borçların yazılması emri, genel olarak bütün antlaşmaların yazılması şeklinde anlaşılabilir.

[32] Amel defterleri sağdan verilenler *aṣḥâbu'l-yemîn* veya *aṣḥâbu'l-meymene* olarak isimlendiri-

yanmaktadır. Amel kitapları sağdan verilenler dünya hayatında iyi fiiller yapanlar, soldan verilenler ise kötü fiiller yapanlara işaret etmektedir.[33] Kişinin yapmış olduğu kötü fiiller, gerek bireysel bilinç gerekse toplumsal bilinçte kanıksanmasına karşın, kişi ahirette gerçeği kabul edecek ve çeşitli savunma mekanizmalarına sığın(a)mayacaktır. Bu savunma biçimleri arasında yansıtma (*projection*), yadsıma/inkâr (*denial*) ve çarpıtma (*distortion*) olarak tanımlanan özsever savunmalar yerine, kişinin fiilleri konusundaki gerçeği kabul etmesi, fiillerin apaçık bir şekilde ortaya konulmasının sonucudur. Kitapların verilmesi sonrasında dünyada iyilik yapanların tepkileri, kendi fiilleri konusundaki bilgilerinden ötürü güveni ve huzuru yansıtmaktayken,[34] kötülük yapanların tepkileri ise yakınma, yok olma veya tekrar dünyaya dönme isteğini yansıtmaktadır.[35] Her ne kadar bu anlatımlar ahirete ilişkin olsa da, gerçekte Allah, insan psikolojisini çözümlemekte ve mükâfat ve ceza karşısında insanın gösterdiği tepkileri anlatarak insanı uyarmaktadır.

1.5. Organların Konuşturulması (İntāḳu'l-cevāriḥ)

Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarında insanın amellerinin kişi tarafından açık bir şekilde bilineceği ve hiçbir şeyin gizli kalmayacağı gerçeğini simgelemek üzere kullanılan organların konuşturulması ve kişinin yaptıklarına şahitlik etmesi, bazı teoloji fırkaları tarafından literal olarak anlaşılmış ve bunun nasıllığı tartışılmıştır. Problemin 'ağızların mühürlenmesi', 'ellerin konuşması' ve 'ayakların şahitlik etmesi' olarak değil de organların konuşturulması olarak isimlendirilmesi, ağızla gerçekleştirilen konuşma ve şahitlik etme eylemlerinin diğer organlara yüklenmesine imkân vermek içindir. Kur'an, ahiret gününde onların ağızlarının mühürleneceğini, yaptıklarını ellerinin anlatacağını, ayaklarının da şahitlik edeceğini bildirmektedir.[36] Organların işlenen suçlara ilişkin insan aleyhindeki şahitliği, kulakların, gözlerin ve derinin şahitliği olarak da anlatılmaktadır.[37] Bu anlatımlar, dinsel olarak yasaklanmış bir eylemi işleyenlerle ilişkilendirilerek, namuslu inançlı kadınlara zina isnadında bulunanların yapmış olduklarına dilleri, elleri ve ayaklarının aleyhlerine şahitlik edeceğini bağlamında da yer almaktadır.[38] Bu anlatımları literal anlamda kabul edenler, ahiret gününde Allah'ın insanların organlarına emredeceğini ve organların da insanın yaptıklarını söyleyece-

lirken, amel defterleri soldan verilenler ise *aṣḥābu'ş-şimāl* veya *aṣḥābu'l-me'şeme* olarak isimlendirilmektedir. 56/Vâkıa, 7-8, 27, 41; 84/İnşikâk, 7. Diğer bir yerde de dünya hayatında kötü fiiller işleyenlerin amel kitaplarının arkalarından (*verā'e zahrihī*) verileceği bildirilmiştir. 74/İnşikâk, 8.

[33] Ahiret gününde insanın fiillerinin yazıldığı kitapların verilmesine dair anlatımlar için bkz. 17/İsrâ', 13-14.

[34] 69/Hâkka, 19-20; 84/İnşikâk, 9.

[35] 69/Hâkka, 25-35; 84/İnşikâk, 11.

[36] 36/Yâsîn, 65.

[37] 41/Fussilet, 20-22.

[38] 24/Nûr, 24.

ğini ve onun aleyhinde şahitlik edeceği şeklinde anlamaktadırlar. Hâlbuki bu anlatımlarda yer alan organların konuşturulması olgusu, kıyamet gününde doğrunun açığa çıkarılmasını simgelemektedir.

Kur'an'ın ahirette organların konuşturulması hakkındaki anlatımları, insanın dünya hayatındaki dili kullanım biçimlerinden bağımsız değildir. Kur'an duyu organlarının insanın dış dünyayı algılaması için bir araç olduğunu ifade etmektedir. "Onların gözleri vardır görmezler."[39] şeklindeki bir anlatımda göz görmenin aracıdır. Gören ise görme organını kullanan insanın kendisidir. Diğer organlar da aynı araç olma niteliğini taşımaktadır. "Ellerim varmıyor yazmaya" "dilim varmıyor söylemeye" gibi ifadeler Türkçede kullanılmakta ve insanın bir bütün olarak gerçekleştirdiği çeşitli eylemler, bu eylemlerin gerçekleşmesine aracılık eden organlara yüklenmektedir. İnsanın organizmasının, biliş (*cognitive*), duygulanım (*effect*) ve eylem (*action*) fonksiyonları dikkate alındığında, eylemler insanın eylemi olarak eylem için elverişli organlarda ortaya çıkmaktadır. Görme eyleminin organı olarak göz, organizmadan ayrı ve bağımsız olarak görme duyusunu gerçekleştiremediği gibi, organizmadan ayrı olması durumunda onun bir parçası olarak da kabul edilemez. Organların yapılan amellere şahitliğini ve ikrarı için konuşturulması anlatımlarını, bir iman nesnesi olarak kabul etmek ve bunun mahiyetini bu organlarda yaratılacak bir yetiyle olacağı şeklinde açıklamak, katı bir literal yaklaşımdır ve bir yanılgıdır. Organların konuşturulmasının bir iman nesnesi olarak kabul edilmesi, Allah'ın 'mutlak güç sahibi' oluşuna atıfta bulunularak ancak çözümlenebilmektedir. Bir teistin, Allah'ın mutlak güç sahibi olduğunda elbette şüphesi bulunmamaktadır. Fakat akılla açıklanamayan bütün anlatımları, mutlak güce gönderme yaparak çözmek, son tahlilde imanın 'mutlak güce iman'a dönüşmesi anlamına gelmektedir. Bu konudaki iman, olayın anlatıldığı ayetlerin yorumuna dayandığından, bu anlatımları akılcı yorum metodoloji kullanılarak insan tasavvuruna uygun olarak yorumlamak vahyin amacıyla çelişmemektedir.

Konuşma eylemi, havanın ses tellerine teması sonucu istenen kelimelerin ağızdan çıkması olarak tanımlanabilir. İnsan eylemlerini gerçekleştirmek bir organa ihtiyaç duyduğundan, konuşma organı olarak da ağzını kullanmaktadır. Ağızların mühürlenmesi, gerçeği olduğu gibi aktarmama, inkâr etme ve saptırma gibi olgulara meydan vermemek içindir. Konuşmanın, organı olan ağızdan başka organlarla ilişkilendirilmesi, ancak mecazi olarak mümkündür. Bununla birlikte çeşitli kültürlerde kendisinde konuşma yetisi olmayan varlıklar konuşturulmakta ve bunlara ilişkin edebiyat çeşitleri bulunmaktadır. Bu çeşit literatür, asıl olarak gerçeğin ve hikmetin insan dışındaki diğer varlıkların konuşturulması yöntemiyle etki gücünün artırılması amaçlamaktır. Aynı şekil-

de, ifade özgürlüğünün olmadığı toplumlarda düşünceyi ifade etmenin bir yöntemi olarak da kabul edilebilir. Dolayısıyla ilk muhataplarının kültür evreni, Kur'an'ın organların konuşturulması şeklindeki simgesel anlatımının hedeflerini anlamaya elverişlidir. Öyleyse organların konuşturulması, doğrunun açığa çıkarılmasını simgelemektedir.

1.6 Köprü (*eṣ-Ṣırāṭ*)

Köprü bazı kaynaklarda cennet ehlinin geçtiğinde genişleyen ve cehennem ehlinin geçtiğinde daralan cennete veya cehennem arasındaki yol[40] ve bazı kaynaklarda da cehennemin üzerine uzatılmış insanların üzerinden geçtiği bir köprü[41] olarak betimlenmiştir. Sırat kelimesi yol anlamına gelmesine rağmen, bu kelimenin köprü (*cisr*) olarak tanımlandığı görülmektedir. Sırat hakkında Kur'an'da herhangi açık bir ifade mevcut olmamasına rağmen, Ehl-i Sünnet teologları köprü inancını, "Sizden hiçbir kimse yok ki, ona varmamış olsun. Bu Rabb'in katında yerine getirilmesi gerekli bir hükümdür. Sonra sakınanları kurtaracağız. Zalimleri de orada diz üstü bırakacağız."[42] ve "Onları cahim yoluna (*ṣırāṭ*) sürünüz. Onlar sorgulanacaklardır."[43] ayetlerine dayandırmaktadırlar. Mutezili kelamcı Abdulcebbâr ise köprü inancına dair "Bizi dosdoğru yola (*ṣırāṭ*) eriştir. Kendisine nimet verdiklerinin yoluna"[44] ayetini delil getirmektedir.

Gerçekte bu ayetlerde Müslüman teologların inanç nesnesi olarak belirledikleri ve tanımladıkları nitelikte bir köprüye işaret mevcut değildir. Bütün inkârcıların cehenneme uğrayacağını anlatan ayetteki "siz" adılı, bütün insanlara değil sadece inkârcılara işaret etmektedir. Nitekim Esed, "Bazı klasik müfessirlere göre buradaki 'siz' zamiri, önceki pasajlarda sözü edilen günahkârlara ve özellikle de kıyamet gününe inanmaya yanaşmayan kimselerle ilişkilidir."[45] demektedir. Ayetin bağlamı dikkate alındığında, bu anlatımın dirilişe inanmayan inkârcıları ifade ettiği, Kur'an bütünlüğü dikkate alındığında da, cehennemin inkârcılar için ha-

[40] Abdulcebbâr, *Şerḥ*, s. 737. Aynı düşünür bir diğer eserinde sıratı şu şekilde tanımlamaktadır: "Sırat; sorgulamadan sonra cennet ehli ve cehennem ehli için bir yoldur. Cennet ehli cehennemin kapısının üzerinden geçer. Cehennem ehli olan o yoldan cehenneme gider ve cennet ehli de o yoldan geçerek cennete gider." Bkz. Abdulcebbâr, İmaduddîn, *Faḍlu'l-i'tizal ve ṭabaḳātu'l-mu'tezile*, thk. Fûad Seyyid, Tunus 1974, s. 205.

[41] Gazâlî, *İḳtiṣâd*, s. 111; Îcî, *Şerḥu'l-mevâḳıf*, s. 384; Râzî, kabir azabı, sırat, mizan, organların konuşturulması, kitapların verilmesi, cennet ve cehennem ehlinin durumları gibi semiyyata ait konuların özü itibarıyla mümkün olduğunu, Allah'ın her şeyi bildiğini ve her şeye gücü yettiğini, bu konularda verilen haberlerin bunların varlığı konusunda bilgi ifade ettiğini belirtmektedir. Râzî, Fahruddîn Muhammed, *Kitâbu'l-muḥaṣṣal*, thk. Hüseyin Atay, Kahire 1991, s. 571.

[42] 19/Meryem, 71-72. Bu ayetin sırat inancını açıkladığı şeklindeki kabuller için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, III. 35.

[43] 38/Saffât, 23. Bu ayetin sırat hakkında delil olarak gösterilmesi hakkında bkz. İbn Hazm, *Faṣl*, IV. 66; Îcî, *Şerḥu'l-mevâḳıf*, s. 384.

[44] 1/Fâtiha, 6. Bkz. Abdulcebbâr, *Şerḥu uṣûli'l-ḫamse*, thk. Abdulkerim Osmân, Kahire 1988, b. 737.

[45] Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, II. 619.

zırlandığı görülmektedir. İnkârcıların cehennem yoluna sürülmesini ifade eden anlatım ise ahirette insanların üzerinden geçeceği bir köprüye işaret etmenin ötesinde, inkârcıların kendi eylemleriyle cehenneme giden yolda yürüdüklerine işaret etmektedir. İnananların Allah'ın onları doğru yola iletmesi şeklindeki dualarında yer alan 'doğru yol' (*eṣ-ṣırāṭu'l-mustaḳīm*) ise, nitelikleri Kur'an tarafından belirlenmiş İslam'dır ve dolayısıyla bu yol da Allah'ın kendisine nimet verdiklerinin yoludur.[46]

İnsanların üzerinden geçeceği cehennemin üzerine uzatılmış köprü inancı, vahiy kanıtından yoksundur. Bu inanca ait belirlemeler söz konusu inancı kabul eden geleneklerin kabul ettikleri hadislerde yer almaktadır. Bu hadisler ise çeşitli yabancı kültürlerin etkilediği toplumsal bilinci yansıtmaktadır. Köprü hakkında bazı kaynaklarda "kıldan ince ve kılıçtan keskin" nitelemesi yer almaktadır.[47] Abdulcebbâr'ın nitelemesi ise, cennet ehli geçtiğinde köprünün genişlemesi ve cehennem ehli geçtiğinde ise köprünün daralması şeklindedir.[48] Ahirette sırat olarak isimlendirilen bir köprüden bütün insanların geçeceğini kabul eden teologlar, kıldan ince ve kılıçtan keskin bir köprüden nasıl geçileceği problemini de tartışmakta ve bu tartışma genel olarak Allah'ın kudretiyle ilişkilendirilerek noktalanmaktadır.[49]

Bu nitelemeyle belirlenen, köprünün inceliği ve keskinliğidir. İncelik ve keskinliğin benzetildiği nesneler, çeşitli kültürlere göre değişmekte ve bu tanımlamayı yapanların kendi dönemlerindeki benzetmeleri kullandıkları görülmektedir. Bu inancın oluşturulmasında dirilişten itibaren başlayan acı odaklı anlatım, yargılama süreçlerinde de ortaya çıkmakta ve yargılama bitmeden acı çekme başlatılmaktadır. Bütün insanların cehennem üzerine uzatılmış bir köprüden geçmesinin, kişilerin amelleriyle ilişkili bir amacının olması kaçınılmazdır. İnsanın amellerine uygun yerleri belirlenmeden acıların başlamasının bir anlamı yoktur. Bu anlatımların, korku üzerine inşa edilmiş bir yöntemle dinî ilkelerin kabul edilmesini ve uygulanmasını isteyen söylemlerin bir ürünü olduğu açıktır. Bununla birlikte bu inancın oluşmasında, öğretileri Müslüman teologlar tarafından bilinen Zerdüştlüğün etkisi yadsınamaz. Zerdüştlük inancına göre de diriliş sonrasında insanlar *cinvat* köprüsünden geçmekte ve kişinin dünyadaki ameline göre köprü genişlemekte veya daralmaktadır.[50] Bu durumda köprü inancının Kur'an tarafından açık olarak belirlenmediğini, bu inancı kabul eden

[46] Bu ayetteki 'dosdoğru yol' İslam olarak isimlendirilen inanç sistemini ve yaşam biçimini ifade etmektedir. Buna, bu duadan sonra yer alan "gazaba uğrayanların ve sapmışların yoluna değil de nimet verdiklerin yoluna" şeklindeki tanımlama işaret ettiği gibi, "De ki: Herkes beklemektedir: Öyle ise siz de bekleyin. Yakında anlayacaksınız; doğru yolun (*eṣ-ṣırāṭu's-seviy*) yolcuları kimmiş ve hidayette olan kimmiş!" (20/Tâhâ, 135) ayeti de işaret etmektedir.

[47] Îcî, *Şerḥu'l-mevāḳıf*, s. 384.

[48] Abdulcebbâr, *Şerḥ*, s. 737.

[49] Örneğin bkz. Gazâlî, *İḳtiṣâd*, s. 111; Îcî, *Şerḥu'l-mevāḳıf*, s. 384.

[50] İskender Oymak, *Zerdüştlük*, Elazığ 2003, s. 174.

teologların da bunu simge olarak değil de gerçek anlatımlar olarak kabul ettiklerini söylemek mümkündür.

2. Mekânların Ayrışması/Tatlar ve Acıların Simgeselliği

Diriliş sonrasındaki azap verici yargılama süreçlerinden sonra, yargılama tamamlanmakta ve kişilerin yaptıkları amelleri ile kazandıkları acı ve tatları yaşamları için oluşturulmuş mekânlara yerleştirilmektedirler. Bu mekânlar da amellerin iyi ve kötü niteliklerine göre şekillenmiş acı ve tatların yaşanacağı cennet ve cehennem olarak isimlendirilen mekânlardır. Kur'an'ın cennet ve cehennem ile anlatımlarını da insanın yapısından ve olgudan bağımsız olarak incelemek mümkün değildir. Kur'an'ın ilk muhataplarının bilişsel dünyası, anlama ve kavrama düzeyi, hayalleri ve arzuları bu anlatımların konusunu oluşturmaktadır. Olgusal olarak insan kendi biliş, duygulanım ve eylemlerini açıklamakta ve çeşitli yazın türleri oluşturmaktadır. Nitekim cahiliye şairlerinin şiirlerinde ilk muhataplarının arzuları ortaya çıkmaktadır. Yedi askı olarak (*el-muallḳātu's-seb'*) şiirlerde şiirin teması genel olarak deve, kadın ve şaraptır.[51]

Kur'an bir yandan ahiretteki tat ve acıları anlamamız ve idrak etmemiz açısından onları dünyada bildiklerimizle açıklamakta, diğer yandan da insanın dünya hayatında idrak edemediği ve bilmediği tat ve acılardan bahsetmektedir.

2.1. Cennet

Cennet ve cehennem farklı bir varlık düzlemi olsalar bile, bu varlık düzlemlerini ifade etmek için kullanılan kavramlar, insan zihninde karşılığı olan kavramlardır. Cennet; olgusal olarak ağaçlarla çevrili, ağaçlık ve yeşillik bir mekânı ifade etmektedir. Bu anlamda Kur'an'da pek çok yerde kullanılmaktadır.[52] Cennet kelimesinin türediği *cenne* kelimesi, gizlenmiş ve örtülmüş anlamını ifade ettiğinden, cennet ağaçlarla örtülmüş bir alanı ifade etmektedir. Ağacın yeşermesi için suya ihtiyaç olduğu düşünüldüğünde, olgusal olarak insan zihninde ağaçların ve suyun bol olduğu mekânı çağrıştırdığından, mekânın güzelliklerinin bu kelimeyle anlatılması son derece etkili bir ifade yöntemidir. Cennet, olgudaki bir mekâna işaretle Adn cenneti (*cennetu'l-ʿadn*)[53] ve Firdevs cenneti (*cennetu'l-firdevs*)[54] olarak isimlendirilmektedir. Cennetin *ʿadn*

[51] Yedi askı, Kâbe duvarına asılan cahiliye dönemi şairlerinin şiirleridir. Bu şiirler Türkçeye de tercüme edilerek yayımlanmıştır. Bkz. Yedi Askı, *Arap Edebiyatının Harikaları*, çev. Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak, Nevzat H. Yanık, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

[52] Örneğin bkz. 2/Bakara, 265-266. Âdem'in yaratıldığı yer olarak ağaçlarla çevrili alan için bu isim kullanılmıştır (2/Bakara, 35; 7/A'râf, 19). Bahçelerdeki çeşitli ağaçların yeşermesi ve meyve vermesi Tanrı'nın işaretleridir (6/En'âm, 99). Cennetteki ağaç çeşitleri olarak, ilk muhatapların bilgisi içerisinde olan meyveler kullanılmış ve cennet hurma ağaçlarından ve üzüm asmalarından oluşmuş bir cennet olarak nitelenmiştir (bkz. 2/Bakara, 266; İsrâ', 91).

[53] 9/Tevbe, 72; 13/Ra'd, 23; 16/Nahl, 31 vd.

[54] 18/Kehf, 107; 23/Mü'minûn, 11.

olarak isimlendirilmesinin gerekçesi ise bu kelimenin "bir yerde ikamet etmek" anlamına atıfta bulunmaktır.[55] Fakat, Adn (Eden), Yahudi kaynaklarına göre Tanrı'nın Âdem ve Havva'yı yarattığı dünya bahçesinin adıdır ve bu bahçe *Gan Eden* olarak isimlendirilmektedir.[56]

İslam kaynaklarında bir yer olarak Aden hakkında verilen bilgilerde, burasının bir ticaret merkezi oluşuna dikkat çekilmekte, hatta en eski Arap çarşısı olarak nitelendirilmektedir. Bununla birlikte çevresel olarak burası çorak ve otlakların olmadığı bir mekân olarak tanıtılmaktadır.[57] Aden'i bir yer olarak tanımlayan Ehl-i Kitap kültürünün etkisiyle kültürel olarak toplumsal bilinçte bahçeleriyle ünlü bir yer olarak kabul edilmiş olması veya zamansal süreçte buranın iklim şartlarının etkisiyle çevresel şartlarının değişmiş olması muhtemeldir. Firdevs ise bütün meyve çeşitlerini içinde bulunduran geniş bahçe olarak tanımlanmaktadır.[58] Hamevî'nin verdiği bilgilere göre Firdevs, Yemâme bölgesinde yer alan bir bahçenin adıdır. Bu bahçeler Benî Yerbu' bölgesinde Firdevsu'l-İyâd olarak isimlendirilmiştir.[59] Cennetin özsel niteliklerine göre de, dünyada yararlı eylem yapanlara verilecek nimetlere gönderme yapılarak ölmezlik cenneti (*cennet'ul-ḫuld*),[60] nimet cenneti (*cennetu'n-na'îm*),[61] barınma cenneti (*cennetu'l-me'vâ*)[62] olarak da isimlendirilmektedir. Huld; bir yerde kalmak ve uzun süre oturmak demektir.[63] Nimet ve barınma ise, insana amelleri karşılığında verilen tatların genel adıdır. Bu isimler, cennette insanın güzel geçim ve yerleşimine gönderme yapmaktadır. Cennet hakkındaki bütün bu nitelemeler, insanın ölüm sonrası var olacağı yeri, insanın tecrübe alanıyla ilişkilendirilerek betimlenmekte ve metin-olgu diyalektiği bağlamında sunulmaktadır. Kur'an'da kullanılan bu nitelemeler sınırları çizilmiş ve belirlenmiş ayrı mekânları nitelemek yerine, tek bir cenneti nitelemektedir.

Ahirette yaratılacak cennetler "altından ırmaklar akan" olarak belirtilmektedir.[64] Bu ırmaklar arasında bozulmayan sudan, tadı değişmeyen sütten, içenler için tat veren şaraptan, saf baldan ırmaklar sıralanmaktadır.[65] Suyun en elverişlisi ve kullanılışlısı, renk, tat ve koku olarak

[55] Hamevî, Yakût, *Mu'cemu'l-buldân*, thk. Ferid Abdulazîz el-Cundî, Beyrut t.y., V. 100; İbnu'l-Esîr, *en-Niḫaye fî ğaribi'l-ḥadîş*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmed Muhammed et-Tanâvî, Kahire t.y., III. 192.

[56] Bkz. Yaratılış 2: 15, 2: 23.

[57] Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, V. 100.

[58] Zamahşerî, Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Abdurrahîm Mahmûd, Beyrut t.y., s. 338, *Keşşâf*, III. 178.

[59] Hamevî bu görüşü tercih etmekte ve buna şiirden deliller zikretmektedir. Yakutî, *Mu'cemu'l-buldân*, V. 1320.

[60] Huld cenneti şeklindeki nitelemeler için bkz. 25/Furkân, 15.

[61] Nimetler cenneti şeklindeki nitelemeler için bkz. 5/Mâ'ide, 65; 10/Yûnus, 9; 22/Hacc, 56 vd.

[62] 32/Secde, 19; 53/Necm, 15; 79/Nâziât, 41; Nâziât süresinde cennet barınma yeri olarak nitelendiği gibi cehennem de barınma yeri olarak nitelenmektedir (79/Nâziât, 39).

[63] Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, s. 118.

[64] 2/Bakara, 25; 3/Âl-u İmrân, 15, 126, 195, 198; 4/Nisâ', 13, 57 vd.

[65] 47/Muhammed, 15.

bozulmamış olanıdır. Süt ise mevsimsel şartlara bağlı olarak bozulmakta ve özelliğini yitirmektedir. Şarabın özelliği içene tat vermesi, yani içiminin güzel olması, balın özelliği ise saf ve katıksız olmasıdır. Bu anlatımlarda, insanın dünya hayatında hoşlandığı veya özlemini çektiği içecek çeşitleri cennetin içecekleri olarak sunulmaktadır. Kur'an'da, altlarından ırmaklar akan bahçe nitelemesi dünyadaki bahçeler için de kullanılmıştır.[66] Bununla kastedilen, insanın yüksek bir yerden aşağıda akan suyu seyretmesidir. İnsanın dünya hayatında sahip olduğu bu bahçeler, hem görsel zevk hem de suyun her şeyin kaynağı olması itibarıyla insan için yaşamsal öneme sahip nesnelerdir.

Kur'an, insan tecrübesinde yer alan diğer zevkleri cennetle ilgili anlatımlarda kullandığı gibi, cinsel zevkleri de kullanmaktadır. Cinsellik, kendi türünün devamını sağlayan üreme olgusunun gerçekleşmesi için insana verilmiş tüm zevkleri içine alan bir kavramdır. Bu zevkler, sadece insana değil, üremesi ve çoğalması gerekli tüm varlık türlerine verilmiştir. Canlı varlıkların, kendi türlerinin devamını sağlamak üzere, o varlık türünü oluşturan bireyler dişi ve erkek olarak yaratılmışlardır. Üreme, erkek ve dişinin kendi yapısına uygun fonksiyonları yerine getirmeleriyle gerçekleşmektedir. Cinsel zevkler ise, hem üremeyi sağlamak hem de dünya hayatında bir tat olmak üzere insana verilmiştir. Cinsel zevklerle ilgili tanımlamalarda insanın bu dünyadaki varoluşundaki doğası (fıtrat) ve psikolojisi esas alınmaktadır. Kadınların niteliklerini ve güzelliklerini konu alan şiirler İslam öncesi Arap şiirinde var olduğu gibi,[67] bütün edebiyat ve kültürlerde de vardır. İnsanın cennette *hûru 'in* olarak isimlendirilen kara gözlü kızlarla evlendirilecekleri pek çok pasajda anlatılmaktadır.[68] Bu anlatımlarda bu kızların nitelikleri olarak onların eşlerine bağlılığına,[69] "tanıdığınız (*ins*) ve tanımadığınız (*cinn*) hiçbir insanın dokunmadığı"[70] olarak nitelenmesi,

[66] 2/Bakara, 266; 18/Kehf, 32.

[67] Klasik Arap şiirindeki erotik anlatımları konu alan şiirlerdeki tanımlamalar ve kullanılan kavramlar için bkz. Ladislav Drozdik, "Erotic İmagery in Classical Arabic Poetry", *Asian and African Studies*, 6 (1997), s. 21-44.

[68] 44/Dûhan, 54; 52/Tûr, 20; 55/Rahmân, 72; 56/Vâkıa, 22.

[69] "Gözlerini yalnız eşlerine çevirmiş kadınlar" (55/Rahmân, 56).

[70] 55/Rahmân, 56, 74. Bu ayetteki, *ins* ve *cinn* kelimeleri, "tanıdığınız ve tanımadığınız" şeklinde tercüme etmemizin nedeni, bu iki kelimenin birlikte kullanıldığı yerlerde, farklı ontolojik düzlemlerdeki varlıklara işaret etmemesidir. İnsanın bilgi elde etme yollarıyla hakkında bilgi sahibi olduğu ve bilgi sahibi olmadığı insanlara işaret etmesidir. Varlık kategorisi olarak cinleri kabul edenler ve onların sorumlu (mükellef) olduklarını söyleyenler, bu anlatımları insanların cinsel ilişkide bulundukları gibi cinlerin de insanların dişileriyle cinsel ilişkide bulunabileceği şeklinde algılamışlardır (bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV. 453). Râzî, Fahruddîn Muhammed, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Mısır, h. 1207, XXIX. 130. İnsanların cinlerle nikâhlanmaları konusundaki bir tartışma üzerine bir eser yazan Şiblî, insanlar ve cinler arasında nikâhlanmanın, erkek cinlerin kadın insanlara musallat olmasının caiz olduğu görüşündedir. O, cinlerin ilişkisinden sonra yıkanmanın gerekmediğine dair görüşlere de yer vermektedir (bkz. Şiblî, Muhammed b. Abdillâh, *Kitâbu ākâmu'l-mercân fî aḥkâmi'l-cân*, Mısır h. 1326, s. 66-78). Cinlerin insanlarla ilişki kurması fiziksel olarak mümkün olmadığı gibi, deneyimsel olarak da gerçekleşmemektedir. Cinler, ister soyut cevher (cevher mücerret) ve isterse yoğunluksuz cisim (cism latîf) olarak kabul edilsin, fiziksel ve bedensel bir gerçekliği anlatan cinsel ilişki için elverişli var-

insanlara verilecek kızların bekâretine, huylarının ve yüzlerinin güzelliğiyle fiziksel olgunluğuna,[71] gerdek gecesinde olduğu gibi otağlar içerisinde eşlerine tahsis edilmiş[72] olmalarıyla bireysel sahiplenmişliklerine, saklı incilere[73] benzetilerek onların değerine ve gizemliliğine, eşlerine düşkün ve yaşıt[74] nitelemesiyle bağlılığına ve gençliğine vurgu yapılmaktadır.

Bütün bu anlatımlar, dünya hayatında insanın kadından beklediği ve hoşlandığı niteliklerdir. Erkek, dünya hayatında ilişki kuracağı kadında bekârete, fiziksel güzelliğe, gençliğe, kendisine bağlılığa, saflığa önem vermektedir. Gerçekte Kur'an, kadın konusunda insanın bilinçaltını ifşa etmekte, hayallerini, fantezilerini ve beklentilerini açığa vurmaktadır. Bununla birlikte, dünya hayatında iyilikler yapan erkeğe çeşitli cinsel zevklere dayalı kadın anlatımları mevcut iken, iyilik yapan kadınlara cinsel nitelemelere dayalı erkek anlatımları mevcut değildir. Kadınlara cennette verilecek cinsel zevkler hakkındaki anlatım bakımından bu yoksunlukta, insan psikolojisinin etkisi vardır. Bu nedenle bu anlatımlar kadın karşıtı söylem olarak değerlendirilemez.

İnsanın dünya hayatında zevk aldığı yiyecek ve içecekler cennet nimeti olarak anlatılmaktadır.[75] Yiyecek olarak insanın dünya hayatında hoşlandığı meyveler ve kuş etleri verilmektedir.[76] Bu meyveler de Arapların bildiği ve tat alarak yediği hurma ve nar gibi meyvelerdir.[77] İçecek olarak da insanın dünya hayatında hoşlandığı kadehlerin cennette verileceği de ifade edilmektedir. Fakat bu şarap, ne başları ağrıtır ve ne de akılları giderir,[78] ve aynı zamanda dünya şaraplarının yol açtığı saçmalama ve günaha girme gibi nitelikler bu şarapta mevcut değildir.[79] Bu anlatımlarda, dünya hayatında şarabın haram kılınmasının nedenlerine göndermeler de vardır. Bu neden, şarabın aklı gidermesi ve geçici bir süre de olsa insan davranışlarındaki bilinçsizliktir. Bununla birlikte insanın içkiye karşı özlemi ve içkinin tüketilmesi, insanların ondan zevk aldıklarına işaret etmektedir. Fakat Kur'an'ın, dünyadaki benzerleri dikkate alınarak cennette kurulacak içki meclisleriyle ilgili anlatımları, orada bir nimet olarak içki sunulacağı gerçeğini anlatmak için değil, insa-

lıklar değildir. Bu anlatımlar, kadınları erkeklerin olmadığı yerlerde de örtünmeye zorlamak amacıyla kültürel olarak kullanılmıştır. Burada anlatılan kızların bekâretinin bozulmasını gerektiren ilk cinsel ilişkidir. Bekâret, cennetteki dişilerin niteliği olarak kabul edilecek olsa bu nitelik ilk ilişkiyle birlikte ortadan kalkacağından, bu niteliğin devamlı olması düşünülemez.

[71] 55/Rahmân, 70.

[72] "Otağlar içinde sahiplerine tahsis edilmiş güzeller." 55/Rahmân, 72.

[73] "İnciler gibi huriler" (55/Rahmân, 56). Bu ayetlerin devamında "Sanki onlar yakut ve mercan gibidirler" (55/Rahmân, 58) denilerek yakut ve mercana benzetilmişlerdir. Bu benzetmelerde benzetme yönün onların saflıkları olması mümkün olduğu gibi, incinin beyazlığı ve yakutun kırmızlığı olması da mümkündür. Aslında mercan, incinin küçüğüne denmektedir. Bkz. Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XXIX. 130.

[74] "Eşlerine düşkün ve yaşıt bakireler" (56/Vâkıa, 36-37).

[75] 44/Dûhan, 55; 52/Tûr, 20, 56/Vâkıa, 20.

[76] 56/Vâkıa, 21

[77] 55/Rahmân, 68.

[78] 56/Vâkıa, 19. İbrikler ve kadehlerle sunulan bu şarap maîn çeşmesinden doldurulmuştur (56/Vâkıa, 18).

nın Tanrı'nın emrine uygun olarak içkiden sakınmasının karşılığı olarak ona nimetler verileceği gerçeğini anlatmak içindir.

Bu anlatımlarda insanın dünya hayatında zevk aldığı giyinme ve oradaki konumuyla ilgili anlatımlar mevcuttur. Onların ipekten ve parlak kumaştan giyecekleri,[80] altın ve gümüşten takılar takarak incilerle bezenecekleri[81] ifade edilmektedir. Kur'an'ın ilk muhataplarına göre ipek ve atlas değerli kumaş türlerini ifade ettiği gibi, bu tür kumaşlar günümüzde de değerini korumaktadır. Ticarette paranın kullanılmasıyla birlikte altın ve gümüşün ticarette etkisi azalmış fakat takı olarak günümüzde de değerini sürdürmektedir. Bu anlatımlarda bu nesnelere verilen ekonomik değerin ötesinde, takı olarak kullanımları öncelenmektedir. Onların bahçelerde ve pınar başlarında olacakları,[82] sıra sıra dizilmiş koltuklarda oturacakları,[83] örtüleri atlastan minderlere yaslanacakları,[84] onlara hizmet etmek için vildanların ve ğılmanların olacağı,[85] orada boş bir söz ve günaha sokan bir laf işitmeyecekleri[86] ifade edilmektedir. Olgusal olarak da insanlar, liflerden yapılmış minderlere yaslanarak oturmaktaydılar.[87] Bu konum, insanın dünya hayatında zevk aldığı, onunla itibar ve değer gördüğü bir konumdur. İnsan, dünya hayatında bu eylemlerden zevk almakta ve hoşlanmaktadır. Bununla birlikte değişik yer ve zamanlarda yaşayan insanların giyim zevkleri ve hizmet anlayışları değişmektedir. Havanın bulutlu ve yağmurun bol olduğu coğrafyalarda yaşayan insanlar için güneş zevk vermekte iken, ekvator bölgelerinde yaşayan insanlar için güneş yakıcı ve kavurucu niteliğiyle anılmaktadır. Giyinme için kullanılan kumaşların değeri de, zaman ve mekânla ilintilidir. Dolayısıyla Kur'an'ın bu anlatımlarında ilk muhataplarının ve Arap toplumunun giyim-kuşam zevkleri, süs olarak kullandıkları takılar, ağırlama ve hizmet kültürleri cennetle ilgili anlatımlarda kullanılmıştır.

2.2. Cehennem

Cehennem kelimesi, Allah'ın tutuşturulmuş ateşi için kullanılan Arapça bir kelime olduğu, Farsça asıllı bir kelime olduğu veya İbrancadan

[79] 52/Tûr, 23.
[80] 44/Dûhan, 53.
[81] 22/Hacc, 23; 35/Fâtır, 33.
[82] 44/Dûhan, 52.
[83] 52/Tûr, 19.
[84] 55/Rahmân, 52.
[85] 56/Vâkıa, 17; 52/Tûr, 24; *Vildân*, *veled* kelimesinin çoğulu olup küçük yaştaki çocuklara verilen isimdir. Onların sıfatı olarak kullanılan *muhalledûn* onların devamlı olarak çocukluk yaşında kalacaklarını belirtmek içindir. *Ğılman* ise *ğulam* kelimesinin çoğulu olup, küçük yaştaki çocuklar için kullanılmaktadır. İnsanlara hizmet eden bu çocukların kimler olduğu konusunda ise farklı düşünceler üretilmiştir. Bazılarına göre bunlar inananların çocukları iken diğerlerine göre kâfirlerin çocuklarıdır (bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV. 459; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XXIX. 149). Bu tartışmalar kâfirlerin çocuklarının ahiretteki mekânları hakkındaki görüşlerle ilintilidir. Gerçekte bu ayette insanlara hizmet eden çocuklar ifade edildiğinden onların inançları önemsenmemiştir.
[86] 56/Vâkıa, 25.
[87] Hz. Muhammed'in de minderlere (*visâde*) yaslanarak oturduğu ifade edilmektedir (bkz. Huzâ'î, *Tehric*, s. 71). Serır ise üzerine oturulan şey demektir (İbn Manzûr, *Lisân*, IV. 361).

Arapçaya geçtiği belirtilmektedir.[88] Kelimenin İbranca asıllı olduğu görüşü, kelimenin bu dildeki ve Arapçadaki anlamı dikkate alındığında daha tutarlıdır. İbranicede *Ge-Hinnom*, günümüzde "Wadi al-Rababah" olarak bilinen Kudüs'ün güneyinde bulunan bir vadinin ismidir ve suç yerinin eşanlamlısı olarak kullanılmıştır.[89] İncil'de cehennem için kullanılan *Gehenna* kelimesi de İbrancadaki bu kelimeyle ilintilidir.[90]

Kur'an'da cehennem için kullanılan isimler, genel olarak ateş ve ateşin çeşitli alev biçimlerini ifade etmektedir. Bu isimler ise *nār, ḥuṭāme, sa-'īr, seḳar, caḥīm* ve *hāviye*'dir. Ateş (*nār*), yakıcı ve acı vereci bir nesne olmanın ötesinde, cehennem için bir isim olarak kullanılmıştır. Diğer yandan, insanın dünya hayatında ateşten faydalanması nedeniyle insanların tutuşturdukları ateşin ağacını yaratanın Allah olduğu da ifade edilmektedir.[91] *Ḥuṭāme*, kelime olarak bir şeyin kırılmasını ve dağılmasını (özellikle de dişin ve kemiğin kırılması) ifade etmekle birlikte, ateşin her şeyi dağıtması ve yok etmesi anlamında ateş için mecazi olarak kullanılmaktadır.[92] *Sa'īr*, ateşin alevlenmesi için kullanıldığı gibi savaşın kızışması için de kullanılmaktadır.[93] *Seḳar*, asıl olarak güneşin sıcaklığının insanı yakması anlamında kullanıldığı gibi, ateşin insanı yakması anlamında mecazi olarak cehennem için de kullanılmıştır.[94] *Caḥīm*, ateşin alevlenmiş şekline verilen bir isimdir.[95] *Hāviye* ise, Kur'an tarafından kızgın ateş olarak açıklanmıştır.[96]

Ateş, farklı kültürlerde farklı gerçeklikleri sembolize etmektedir. Fars kültüründe ateşin, güneşin ve yıldızların ışığına benzemesi ve ışığın karanlıktan daha faziletli olması dolayısıyla saygı gösterilmiş ve Allah'a

[88] İsfehânî, *Mufredāt*, s. 143. Öztürk, Mustafa, "Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri", *İslamiyat* V (2002), sayı: 1, ss. 91-110, 91.

[89] Emil G. Hirsch -Franst Buhl, "Gi-Hinnom", *Jewish Enyclopedia*, New York 1901-1906, s. 584. Yahudi teologlarının ölüm sonrası anlayışları ve bu kelimelerin Yahudi teolojisindeki anlamları için bkz. Arthur Hyman, *Eschatological Themes in Medival Jewish Philosophy*, Milwaukee 2002; Kohler Koufman-Ludwig Blaou, "Gehenna", *Jewish Enyclopedia*, s. 582-583.

[90] John Alexender Motyer, "Hell", *Baker's Dictionary of Theology*, USA, 1988, s. 567. Bkz. İncil, Matta 5: 22.

[91] 56/Vâkıa, 71-72.

[92] 104/Hümeze, 4-9. Bu kelimenin anlamları için bkz. İbn Manzûr, *Lisān*, XII. 138-140; İsfehânî, *Mufredāt*, s. 176.

[93] Bu kelime Kur'an'da *azabu's-sa'īr* ve *aṣḥābu's-sa'īr* şeklinde kullanılmaktadır (22/Hacc, 4; 31/Lokmân, 21; 34/Sebe', 12 vd.). Bu kelime susuzluğun artması anlamında da kullanılmaktadır. Bu kelimenin anlamları için bkz. İbn Manzûr, *Lisān*, IV. 365-366; İsfehânî, *Mufredāt*, s. 176; Zemahşerî, *Esāsu'l-belāğa*, s. 340.

[94] 54/Kamer, 48; 74/Müddessir, 26, 27, 42. Bu kelimenin anlamları için bkz. İbn Manzûr, *Lisān*, IV. 372; İsfehânî, *Mufredât*, s. 343. Bu kelimenin anlamı bizzat Kur'an tarafından açıklanmıştır. "Onu Sekar'a sokacağım. Sekar'ın ne olduğunu sen nereden bileceksin? Ne geriye bir şey kor, ne bırakır. Beşere delicesine susamıştır" (74/Müddessir, 26-29).

[95] 2/Bakara, 119; 5/Mâ'ide, 10 vd. Cahîm kelimesi şiddetli kızgınlığın insanın yüzünde meydana getirdiği niteliği ifade etmek için istiare olarak da kullanılmaktadır. Bu kelimenin anlamları için bkz. Zemahşerî, *Esāsu'l-belāğa*, s. 52. İbn Munzûr, *Lisān*, XII. 84-85; İsfehânî, *Mufredāt*, s. 123.

[96] 101/Kâri'a, 9-11. Bu kelimenin anlamları için bkz. İsfehânî, *Mufredāt*, s. 797; Öztürk, *agm*, 91-93.

ortak kabul edilen anlayışlar ortaya çıkmıştır.[97] Baharın gelişinin kutlandığı toplumlarda ateşin üzerinden atlamak şeklindeki eylemlerde ateş, pislikleri yakarak ortadan kaldırması anlamında temizliği sembolize etmektedir. Ateşin üzerinden atlama olgusunun, ateşe hükmetme ve ateşe tapan bazı toplukların Tanrı anlayışlarının olumsuzlanmasına yönelik bir amacın olması da muhtemeldir. Arap toplumunda ise ateş yakıcı niteliğiyle acı ve azabı simgelemektedir.

Cehennemde ateşin yakıcılığını ve dolayısıyla acının ve azabın sürekliliğini simgelemek için yanan derilerin yenilenmesi anlatılmaktadır. Buna göre, "Onların derileri pişip acı duymaz hâle geldikçe, derilerini başka derilerle değiştireceğiz ki acıyı duysunlar."[98] ayetinde ifade edildiği gibi derilerin yanması acıyı hissetmeye engel oluşturmamaktadır. Tefsircilerin çoğu bu ayette ifade edilen derilerin başkalarıyla değiştirilmesi anlatımını gerçek olarak anlamaktadırlar. Zemahşerî bu ayetin yorumunda, her gün derilerin yedi defa değiştirileceğini açıklayan bir hadise atıfta bulunmakta ve gerçek olarak anlamaktadır.[99] Râzî, Allah'ın inkârcıları diri olarak ateşte bırakmaya gücü olduğu hâlde, neden derilerin başkalarıyla değiştirilmesine gerek kalmadan onlara azabı vermediği şeklindeki bir soruya, Allah'ın yaptıklarından sorgulanamayacağı şeklinde cevap vermektedir. Aynı şekilde o, derilerin başkalarıyla değiştirilmesi durumunda, günah işlememiş derilere azap edilmesi şeklinde bir problemi tartışmakta ve âlimlerin bu probleme ilişkin çözümlerini sıralamaktadır.[100] Ateş'e göre ise, pişen derilerin yenileriyle değiştirilmesi, devamdan istiare veya temsil yoluyla azabın sürekliliğini anlatmaktadır.[101] Bu ifadeler literal anlaşıldığı durumlarda, bu tür sorunları çözmek ve ikna edici bir cevap vermek gerekecektir. Fakat bu anlatımdaki derilerin değiştirilmesi ister gerçek isterse mecaz olarak anlaşılsın, bu ayetin inkârcıların azabının devamlılığına işaret ettiği söyleyenler de bulunmaktadır.[102] Yanma olgusunun yanıcı maddenin yanıcılığının bitmesiyle son bulacağı bilgisinden hareketle cehennemdeki ateşin yakıcılığının da son bulacağı çıkarımını yapanların düşüncesini olumsuzlamak için, acının hissedilmesi için derilerin yenileneceği açıklanmaktadır. Bununla birlikte insan, olgusal olarak yanan organların derilerinin yenilendiğini bilmektedir. Ayette ifade edilen yanan derilerin olgunlaşması, olgunlaşan meyvelerin dalından düştüğü gibi yanan derilerin de insan bedenden ayrılarak düşmesine işaret etmektedir.

[97] Mesûdî, Ebû'l-Hasan, *Murûcu'ẕ-ẕeheb ve me'âdînu'l-cevher*, thk. Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997, II. 236.

[98] 4/Nisâ', 56.

[99] Zemahşerî, *Keşşâf*, I. 522.

[100] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, X. 134-135.

[101] Ateş, *Yüce Kur'an*, II. 303.

[102] Zemahşerî, *Keşşâf*, I. 522; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, X. 134; Taberî, derilerin başkalarıyla değiştirilmesi olgusunun gerçek olarak anlaşıldığına dair rivayetleri zikretmektedir. Bkz. Taberî, İbn Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1995, V. 196-199.

Cennetin lezzetli yiyeceklerine karşılık cehennemin yiyecekleri insana zevk vermemekte ve tiksindirmektedir. Onların yiyecekleri *zaḳḳūm* ağacı, *ḍarīʿ* ve *ġıslīn* olarak anlatılmakta, zakkum ağacından yiyenlerin karınlarında maden eriyiği veya suyun kaynaması gibi kaynayacağı ifade edilmektedir.[103] Zakkum, hurma ve yağ karıştırılarak elde edilen bir yiyecektir. Bu kelime fiil olarak, insanın iğrendiği bir şeyi yemesi anlamında zıkkımlanmak (*tezakkeme*) olarak da kullanılmıştır.[104] Bu meyvenin Araplar tarafından bilinmediği ve Afrika dilinde bu anlamı ifade ettiğine dair görüşlerin yanında, onun, meyveleri acı ve tatsız bir ağaç olduğu görüşleri de vardır.[105] Türkçede de 'zıkkım' kelimesi de bu kelimeden gelmekte ve zehir anlamında kullanılmaktadır.[106] Gerçekte bu anlatımda zakkumun bir ağaç olarak tanımlanması ve onun meyvelerine işaret edilerek cehennemdeki insanların yiyeceği olarak belirlenmesi, bu meyvenin Araplar tarafından bilinmesini gerekli kılar. Aksi takdirde cehennemdeki bir yiyeceğin Arapların bilmediği bir dildeki bir ağaç isminin kullanılması, söylem açısından doğru olmazdı.

Cehennemde bir ağaçla ilgili anlatımlar, insanların ateşin var olduğu bir ortamda ağacın nasıl olacağı şeklindeki bir tartışmaya da götürmektedir. Kur'an'ın zakkumla ilgili anlatımlarının başlangıcında onun zalimler için bir fitne olduğunun ifade edilmesi, bu tartışmanın anlamsızlığına ve geçersizliğine vurgu yapmak içindir. Gerçekte bu anlatımın amacının bilinmesi, bu gibi tartışmaları anlamsız kılacaktır. Burada amaç onların cehennemde acı ve tatsız yiyeceklerle besleneceklerini açıklamak değildir. Bu ağaç ve onun meyvesi, cehennemde sıkıntı ve eziyetlerin var olacağı, insanın orada zevk veren hiçbir şeyle karşılaşmayacağı gerçeğini simgelemektedir. Cennetle ilgili anlatımlarda kullanılan ağaçlar, tatlı ve zevk veren meyveler, cennet yeşillik ve sulak bir mekân olmasından ötürü dikkat çekmemiştir. Bir toprağın verimli ve sulak olması, orada her çeşit ağacın ve meyvenin var olması demektir. Cehennemin yiyeceklerinden olan *ḍarīʿ* besin değeri olmayan ve açlığı gidermeyen bir yiyecek olarak tanımlanmaktadır.[107] *Ḍarīʿ*, Hicaz bölgesinde yetişen büyük dikenli bir bitkidir. Hicazlıların bu bitkinin yaş olanını *şibrik* ve kuru olanını *ḍarīʿ* olarak isimlendirdikleri de aktarılmaktadır. Ferrâ, kokusu ve tadı pis bir bitki olmasından ötürü hayvanların ona yaklaşmadığını bildirmektedir.[108] Olgusal olarak bu bitkinin yaş olanının develer için yem olarak kullanılmasından ötürü, inkârcılara verilecek bu yiyeceğin besleyici ve açlığı giderici niteliğinin olmayacağı ayette ifade edilmiştir. *Ġıslīn* ise, insan bedeninden akan irindir.[109]

[103] 44/Dûhan, 43-46; 56/Vâkıa, 52; 38/Saffât, 62; 88/Ğâşiye, 6; 69/Hâkka, 36.
[104] İbn Manzûr, *Lisān*, XII. 268.
[105] İbn Manzûr, *Lisān*, XII. 268; Öztürk, agm., s. 100.
[106] Hasan Eren, *Türkçe Sözlük*, II. 1671. Zakkum kelimesi Arapçada da pis görülen her şey için istiare olarak kullanılmaktadır. İsfehânî, *Mufredât*, s. 312.
[107] 88/Ğâşiye, 6-7.
[108] Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XIX. 5402.
[109] Zemahşerî, *Keşşâf*, IV. 606.

İnkârcılar, zakkumu yedikten sonra da kaynar su içeceklerdir.[110] Bunun anlamı, inkârcıların kendi eylemleriyle zakkum yiyeceğini hak ettikleri ve bunun ardından da bu yiyeceklerinin üzerine de su içeceklerdir. Diğer yandan da inkârcıların suya olan ihtiyaçları da ifade edilmekte ve onların suya koşmaları, susamış develerin suya saldırışına ve su içmelerine[111] benzetilmektedir. Onların su ihtiyaçlarını gidermeleri için yapacakları eylemin develerin suya saldırışına benzetilmesi, tarım ve hayvancılıkla uğraşan toplumların genel olarak hayvanların suya koşmaları ve özel olarak da deve besleyen ve güden toplumlarda develerin suya koşması bilinmesinden ötürü değer kazanmaktadır. Buradaki anlatımda ise, cehennem yiyeceği olarak anlatılan zakkumun insanda su ihtiyacı oluşturacağı, bununla birlikte içilecek suyun da insana zarar vereceğidir.

Cennette müminlere değerli kumaşlardan elbiseler verilmekte iken, inkârcıların cehennemdeki giyecekleri (gömlekleri/sirbal ç. serâbîl) katrandandır.[112] Zemahşerî'nin verdiği bilgilere göre katran, *ebhel*den (ardıç ağacı) elde edilen bir reçine olup kaynatılarak uyuzlu develere sürülür. Uyuzlu deve onunla rahatlar. Uyuz onun yakıcılığıyla yanar. Onun yakıcılığı derinin içerisine kadar işlemektedir. Katran çok çabuk tutuşmakta olduğundan onunla çıralar tutuşturulur. Siyah renklidir ve pis kokuludur.[113] Onlara katrandan gömlekler giydirilmesi dolayısıyla daha önce söz konusu ettiğimiz derilerin başka derilerle değiştirilmesi anlatımını, katran olan gömleklerin başka katran gömleklerle değiştirilmesi şeklinde yorumlayanlar da bulunmaktadır.[114] Katranın bu nitelikleri dikkate alındığında onun yakıcılığı, kolay tutuşması, renginin ve kokusunun kötülüğü dolayısıyla olgusal bir değeri vardır. Aynı zamanda da insan, olgusal olarak, bazı hayvansal hastalıkların iyileştirilmesinde ve ateşi tutuşturmakta bu maddeden faydalanmaktadır. Bu maddenin insan açısından faydalı yönü anlatımda kullanılmamıştır. Bu anlatımda olgusal olarak da insanı tiksindiren yönü ve yakıcılığı kullanılmıştır.

İnsanların dünya hayatında kendilerine zarar verecek bir şeyden kurtulmak veya yarar temin etmek için kullandıkları yardımcıların ve şefaatçilerin olmayacağı ilkesinin vurgulanması, gerçekte inkârcıların azaplarının devamlılığına ve azaptan kurtulmanın imkânsızlığına işaret etmektedir. Hukukun ve adaletin olmadığı toplumlarda insan, işlemiş olduğu suçun cezasından bir aracı (şefaatçi) veya rüşvet (fidye) karşılığında kurtulabilmektedir. Dünya hayatından dostun dosta faydası mümkün ve hatta çokça başvurulan bir yöntemken, ahirette azaptan

[110] 56/Vâkıa, 54.

[111] 56/Vâkıa, 55.

[112] "Onların gömlekleri katrandandır, yüzlerini de ateş bürümektedir" (14/İbrâhîm, 50). Bu kelime, *ḳaṭrān*, *ḳiṭrān* ve *ḳaṭirān* şeklinde de okunmaktadır. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIII. 335-336; Zemahşerî, *Keşşâf*, II. 567; Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, X. 134.

[113] Zemahşerî, *Keşşâf*, II. 567. Aynı ifadeler Râzî'nin tefsirinde de yer almaktadır. Bkz. Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, XIX. 148.

[114] Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I. 522; Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, X. 134.

kurtulmak için hiçbir dostun diğerine faydası yoktur.[115] Bu bağlamda onların azaptan kurtulmaları için şefaatçi edinmeleri ve fidye vermeleri, geçerli bir eylem değildir. Dünya hayatında suçtan ötürü hak edilen cezadan aracılar veya fidye karşılığında kurtulmak mümkünken, ahirette bu mümkün olmayacaktır. Bu anlatımlarda suçun karşılığında hak edilen cezadan kurtulmak için aracıların kullanılması ve fidye verilmesi olgularının yanlış bir eylem olduğuna da göndermeler vardır.

Cehennemdeki insanların konumlarının anlatılması, onların cehennemde sürekli rahatsızlıklarını sembolize etmek içindir. Kur'an, cehennemde olan insanların konumunu anlatmak için olgusal olarak bilinen onları kuşatan kapkara duman ve yakıcı rüzgâr motiflerini kullanmaktadır.[116] Kur'an'ın ilk muhataplarının yaşadıkları coğrafya ekvatora yakın bir bölge olduğundan, güneşin yakıcı ve kavurucu etkisine karşı, serinletici ve ferahlatıcı bir gölge tanımlaması yerine, bunaltıcı bir gölge tanımlaması kullanılmıştır. Rüzgâr ise bazen insanı serinletmekteyken, bazen de insana acı vermektedir. Cehennemde günahkârlara yakıcı bir rüzgâr (*semûm*) acı verecektir.[117] Zemahşerî, *semûm* kelimesini, dokuya işleyen yakıcı rüzgâr olarak açıklamakta ve cehennem ateşinin de bu şekilde olmasından ötürü bu kelimenin cehennem ateşinin sıfatı olarak kullanıldığını belirtmektedir.[118] Olgusal olarak iklim özelliklerine vurgu yapılması, iklimin insan yaşamını etkileyen bir faktör olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat bu anlatımlarda ilk muhatapların bilgi ve tecrübesinde olan nesneler anlatımda kullanılmıştır. Soğuk bölgelerde soğuğun ve rüzgârın kavuruculuğu ve donduruculuğu insana acı vermekteyken, sıcak bölgelerde sıcağın ve rüzgârın kavuruculuğu ve yakıcılığı insana acı vermektedir.

Sonuç

Bütün bu anlatılanlardan sonra, okuyucunun, acaba Kur'an'ın dirilişin olacağına dair anlatımlarının da sembolik mi olduğu şeklinde soru sorma hakkı vardır. Buna verilecek cevap, bir iman nesnesi olarak dirilişin bilinmesinin akıl yoluyla olmadığı ve vahye ihtiyaç duyduğudur. Vahiy ise ölümden sonra dirilmenin gerçek olduğunu açıklamaktadır. Burada tartışılan Kur'an'da açık bir şekilde ifade edilen ve iman edilmesi istenen dirilişin mahiyetinin Allah tarafından bilindiği düşüncesinden hareketle, dirilişle ilgili anlatımların simgesel veya literal olmasıdır. Kur'an'ın cennet ve cehennem hakkındaki bu anlatımlarını ve kurgularını metin-olgu diyalektiği bağlamında değerlendirmek, anlatımları etkin ve işlevsel kılmak açısından gereklidir. Kur'an'ın ahiretle ilgili an-

[115] 44/Dûhan, 41.
[116] 56/Vâkıa, 43-44.
[117] 52/Tûr, 27; 56/Vâkıa, 42. *Semûm*, cinlerin yaratıldığı zehirli ateş için de kullanılmaktadır (bkz. 15/Hicr, 27).
[118] Zemahşerî, *Keşşâf*, IV. 412. Aynı şekilde bkz. Öztürk, agm., s. 101.a

latımlarında asıl amaç, dirilişin gerçek olduğunu açıklamak ve insanı dünya hayatında başarılı kılmak için ölümden sonraki yaşamında amellerinin karşılığını göreceğini belirlemektir.

Amellerin iyi ve kötü niteliğine bağlı olarak Kur'an'ın cennet ve cehennem hakkındaki anlatımları karşıtlık esası üzerine kurulmuştur. İnsanın olumlu ve faydalı gördüğü varlıklar ve nitelikler cennet olarak, olumsuz gördüğü varlıklar ve nitelikler ise cehennem olarak anlatılmaktadır. Bu anlatımlarda seçilen simgeler, Kur'an'ın ilk muhataplarının bilgi ve tecrübeleri dikkate alınarak oluşturulmuştur. Bu simgelerin zihinsel çağrışımı ise, insanın bilgisinde olmayan bir yaratılış düzleminde insanın dünyadaki fiillerine uygun olarak karşılığın verileceğidir. Bu anlatımların güncellenmesi ve anlatımda günümüz insanının bildiği simgelerin kullanılması, vahye alternatif yeni beşerî vahiyler üretmek anlamında değil, anlatımda kullanılan sembollerin güncellenmesidir. Bu anlatımların simgesel olarak yorumlanması, Allah'ın iyi fiiller yapana müjdelediği mükâfatın ve kötü fiiller yapanı tehdit ettiği azabın değişmesi anlamına da gelmemektedir. Bu simgesel anlatımlar son tahlilde mükâfat ve cezaya işaret ettiğinden, Allah'ın sözünden dönmesi gibi, Allah hakkında kesin olarak düşünülemeyecek bir niteliğe de işaret etmemektedir.

islâmiyât 10 (2007), sayı 1, s. 231-238

İslam'ın Bugünkü Meseleleri*

EROL GÜNGÖR [1938-1983]**

(...)

Reform tâbirinin sevimsizliğinden daha önce bahsetmiştik. Bu sevimsizlik bir yandan kelimenin batılı olmasından, bir yandan da onun hiç hoşa gitmeyecek bir manâda kullanılmış olmasından ileri geliyor. Reform kelime itibariyle bozulmuş bir şe-

* *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken İstanbul 1998, s. 8-12, 17-22. Metin, yazarın imla ve uslûbu korunarak alınmıştır.

** 1938'de Kırşehir'de doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Aynı fakültenin Tecrübî Psikoloji Kürsüsüne asistan oldu (1961). Ardından aynı bölümde doktor ünvanını aldı (1965). ABD Colorado Üniversitesin'de çeşitli konularda araştırmalarda bulundu (1965-1968). Doçent (1971) ardından profesör oldu (1978). 1982'ye kadar aynı fakültede Sosyal Psikoloji dersleri veren Erol Güngör, Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü'ne atandı (1982). 24 Nisan 1983'te vefat etti. Bazı eserleri şunlardır: *Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, İslâmın Bugünkü Meseleleri, İslam Tasavvufunun Meseleleri, Dünden Bugünden Tarih, Kültür, Milliyetçilik.*

yin yeniden düzene sokulması demektir. Pek çok kimse dinde reform denince bundan dinin bozulmuş (deforme) olduğu manâsını çıkarıyor ve böyle bir fikre şiddetle karşı çıkıyor. İkincisi, Türkiye'de dinde reform tâbirini kullananlar çoğunlukla din hayatının dışında kalanlar ve dini kendi ferdî hevesleri veya zevkleri istikametinde değiştirmek isteyenler olmuşlardır. Bu yüzden müslümanlar din reformu tâbirini duyunca derhal irkilmektedirler.

Bütün bunlara rağmen İslâm dünyasında eskiden birçok defa yapılmış bulunan ve şimdi de pek çok dini-bütün müslüman tarafından yapılmak istenen şeylerin birer reform olduğunu söyleyebiliriz. Kelimenin sevimsizliğinden kurtulmak için buna Arapların kullandığı tâbirle "ıslah" denebilir. Osmanlı Türkçesinde ıslahat kelimesi reform Karşılığı olarak kullanılıyordu. Arap müellifleri, dinî reformdan bahsederken ıslah derler ve bunu Kur'ân'ın birçok yerlerinde geçen "muslihûn" (düzelticiler) tâbirine bağlarlar. Burada düzeltilmesi söz konusu olan şey hiçbir zaman dinin kendisi, yani Kur'ân ve sünnet değildir; ancak müslümanlar aradan geçen zaman içinde Kur'ân ve sünnetten ayrılmışlarsa, onların din anlayışını Peygamberin ve sahabenin anlayışına döndürmektir. Düzelecek şey bizim bugünkü hâlimizdir, düzeltme modeli ise ilk müslümanlar devridir.

İşte bizim bu kitapta İbn Teymiye'yi, hattâ Vehhabîleri reformcu sayarken kasdettiğimiz manâ budur. Gerçekten, müslümanlar her asırda Peygamberin sünnetine sarılarak bid'atlere karşı mücadele eden bir din ulusunun geldiğine inanırlar. Müceddid adı verilen bu kimselerin yaptıkları iş, yirminci yüzyıl Türkiyesinde reform adı altında ileri sürülenlerin tam tersine, dinin saf ve aslî haline dönmek, ve başta Peygamber olmak üzere ilk büyük müslümanlar onu nasıl anlıyorlarsa o haliyle anlamaktır. Bu anlayışta tam olarak kimlerin örnek alınacağı (takip edileceği) meselesine gelince karşımıza selef ve selefiye tâbirleri çıkıyor. Müceddidler (İbn Hazim, İbn Hacer, Gazalî, İbn Teymiye vb.) Kur'ân ve sünneti birinci derecede kaynak saymakla birlikte sahabe ve tâbiînin, hattâ etbâ'-ı tâbiînin reylerini de esas tutarlar. Böylece "selef denilenler dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar gelen nesillerdir ki, Ahmed İbn Hanbel bunların sonuncularındandır.

Bizim reformcu veya ıslahçı dediğimiz selefiyeciler işte bu selefin zamanından sonraki İslâm anlayışına pekçok yabancı unsurun karıştığını, bunların müslümanları çıkmazlara sürüklediğini, İslâm'ın son zamanlardaki zebun hâlinin de selef müslümanlığından ayrılmış olmaktan doğduğunu iddia ederler. Selef müslümanlığını esas tutarak dinde ıslah yapmış olanlar her devirde görülmekle birlikte, selefiyecilik diye bir fikir cereyanının doğması on dokuzuncu yüzyıla rastlıyor. Selefiyecilerin selef tâbiri içinde etbâ'-ı tabiînden sonraki bazı ehl-i sünnet davacıları da girmektedir. Nitekim bugün selefiyecilerin İbn Teymiye'yi büyük üstad saymaları bu yüzdendir. Mamafih ilk selefiyeciler meselâ Gazalî ve

İmâmü'l-Harameyn gibileri de seleften sayarlarken, bugün kendilerine selefiyeci diyenler İbn Teymiye ve İbn Kayyim Cevzî'den başkalarını daha çok bid'ate yakın görmektedirler.

Selefiyecilik on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Araplar arasında –özellikle Mısır– doğmuş bir modernizm hareketi olduğu halde Türkiye'deki selefiyecilik muhafazakârlığın farklı bir görüntüsünden ibaret kalmış bulunuyor. Arap dünyasında selefiyeci hareket belki de Arap milliyetçiliğinden gelen bazı motivler taşıyor ve Arap dünyasının eski satvetine karşılık o günkü sefaletinin sebeplerini araştırıyor, bu sebeplerin ortadan kaldırılma yolları üzerinde duruyordu. Binaenaleyh orada reformizm (ıslah) hareketiyle selefiyeciliğin içice, hattâ bir bütün halinde görünmesine şaşmamalıdır. En ileri temsilcisini Muhammed Abduh'un şahsında bulan Arap ıslah hareketi Batı dünyasının üstünlüğüne bir reaksiyon teşkil ediyor ve asıl muhatap olarak da müslümanları görüyordu. Bu yüzden o hareketin esas karakteri modernizm idi. Türkiye'de selefiyecilik Batıcı modernleşmeye karşı muhafazakâr reaksiyonun bir uzantısı oldu. Bunun içindir ki İbn Teymiye'den "reformcu" diye bahsettiğimiz zaman yeni selefiyecilerin şiddetli itirazlarıyla karşılaşıyoruz. Abduh ve arkadaşları (bizde Akif ve arkadaşları) İslâm dünyasının modern hayata açılmasını sağlamaya çalışırlarken, bugünküler kapanmamayı tercih etmektedirler. Eskiler selef müslümanlığına dönüldüğü takdirde modernleşmeye engel olan bid'atlerin kalkacağını, yani İslâm'ın yeniden hamle gücü kazanacağını düşünüyorlardı; geriye dönmelerinin sebebi ileriye gitme arzusu idi. Bugünküler pasif bir mukavemet içindedirler; İslâm'ı değil de "imanı" kurtarmak gerektiğini söyleyerek selefe sarılmaktadırlar. Onların bu titizliği bir intikal döneminin kargaşalığı içinde gerçek doktrinden sapma ihtimalini azaltmaya büyük ölçüde hizmet edebilir, fakat İslâm dünyasının kalkınması açısından daha çok menfi bir rol oynadığı muhakkaktır.

Bir başka mesele faiz hakkındaki hükümdür. Burada İstanbul İlahiyat Fakültesi'nin değerli öğretim üyelerinden Bekir Topaloğlu'nun bana not halinde intikal eden tenkitleri de aynı nokta üzerinde durmaktadır. Faiz meselesi bir çeşit kızgın maşa olduğu için kimse ona dokunmak istemiyor. Hakikatte ben kitabın bir yerinde faizden bir tek cümleyle bahsettim ve orada da faiz konusunda herhangi bir hüküm vermedim; sadece günümüz ulemasının bu meseleyi çok sathî bir şekilde ele aldığını ve çözmekten kaçındığını belirtmek istedim. Ben din âlimi değil, sosyal ilimciyim; binaenaleyh bu hususta rey izhar etmek bana düşmez. Fakat görüyorum ki faiz meselesi bütün İslâm dünyasında kanayan bir yara olarak durmaktadır. Bugünün girift iktisadî muamelelerini –banka, kredi, faiz, hisse senedi ilh.– derinlemesine ele alıp bunları birbirinden ayırarak her biri için hüküm getirecek yerde, "faiz haramdır" diyerek bütün bunların hepsini bir faizcilik münasebetinden ibaret görmenin doğru olacağı kanaatinde değilim. Bu türlü bir tavır ya

müslümanları modern iktisadî hayatın dışında bırakır, ya da onları şer'î hiyleler kullanmaya zorlar ki, ikisi de istenen şeyler değildir.

Sayın Topaloğlu riba-faiz ayırımına dair yaptığımız îmanın kitaptan kaldırılmasının doğru olacağını, çünkü bu meselenin kitaptaki diğer güzel fikirleri gölgeleyeceğinden endişe ettiğini söylüyor. Belki onun dediği doğrudur, ama insanların yanlış çıkma ihtimaline binaen susmalarının doğru olacağını söyleyemeyiz. Doğrunun nerede olduğunu öğrenmek için onu araştırmamız, üzerinde tartışmamız gerekir; yoksa üzerini külle kapatmak kendimizi kandırmak olur. Kaldı ki Sayın Topaloğlu bu konuları hakkıyla tartışabilecek az sayıda ihtisas sahiplerinden biridir.

Sayın Topaloğlu'nun işaret ettiği bir başka nokta tekke-medrese farkıdır. Bu ikisi arasında zahirde önemli bir fark görülmemekle birlikte hakikatte birçok farkların bulunduğunu ifade ediyor. Medresenin din anlayışı ile tekkenin anlayışı arasında fark bulunduğu muhakkaktır. Ben bunu yeni yayınlanmış olan "İslâm Tasavvufunun Meseleleri" adlı kitabımda anlatmaya çalıştım. Fakat burada böyle bir farkın bulunmadığını söylerken kasdettiğim şey biraz farklıdır. Türk dünyasında tarikatler yüzyılların sonunda medresenin din anlayışına iyice yaklaşmış bulunuyordu. Başka bir ifade ile, tarikatler sünnî müslümanlığa aykırı bir yol tutturmaktan çıkmıştı. Bununla birlikte onların medreseden farklı tarafları bulunduğu inkâr edilemez. Medrese burada ehl-i sünnet müslümanlığının temsilcisi olan müessese olarak ele alınmıştır. Hemen şunu ilâve edeyim ki son zamanlarda şeriat-tarikat farkı kutuplaşmaya başlamış bulunuyor; bugün artık dünkü medreseden ve dünkü tekkeden bahsetmek çok güçtür.

Ulemanın yasakçılığı hakkındaki tenkide gelince, duraklama ve gerileme devirlerinde medrese ulemasının daha ziyade "nelerin insanı dinden çıkaracağına" dair tartışmalara ağırlık vermiş oldukları doğrudur. Ancak bu mutlaka "tekfir" manâsına gelmez. Tekfir, emirden ziyade nehiy üzerinde durmanın son merhalesidir. On yedinci yüzyılda bu istikamette kuvvetli bir temayül –Kadızâdeler misalinde olduğu gibi– bulunmakla birlikte, parlak eserler verenler de elbette çıkmıştır. Esasen ben Osmanlı tarihi hakkında okul kitaplarında verilen dönem şemalarının yanlış olduğu kanaatindeyim; bu yüzden de on yedinci yüzyılı duraklama devri diye kabul etmiyorum. Kaldı ki on yedinci yüzyıl fetihler bakımından bile duraklama sayılmaz. Medresenin yasakçılığı ondan daha sonraki tarihlerde belirgin hâle gelmiştir.

İslâm'ın Uyanışı

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında İslâm dünyasının her tarafında Batı medeniyetine karşı İslâm'ın reaksiyonlarına şahit oluyoruz. Çağımıza hâkim olan Batı dünyası ve onun temsil ettiği medeniyet karşısında İslâm dünyası bugüne kadar "gelenekçi" topluluklar arasında yer alıyor-

du ve diğer bütün gelenekçi topluluklar gibi İslâm ülkelerinin de Batı modeline nasıl uydurulacağı konusu tartışılıyordu. Bu tartışma henüz kesilmiş değildir, ama artık İslâm dünyasının modernleşmesi çok daha değişik bir plânda düşünülmektedir. Batı ile karşılaşma artık onun modelini iktibas etmek değil, onunla kültür alışverişinde bulunmak manâsına gelmeye başlamıştır. İslâm ülkeleri Batılı ittifak sistemlerinden veya ikili ittifaklardan daha çok kendi aralarında böyle sistemler teşkil etme gayreti içindedirler; milletlerarası plâtformlarla bir İslâm bloğu halinde hareket etme kabiliyetine sahiptirler. Şimdiye kadar Batılı modellere karşı itiraz edemeyen, sâdece bunların İslâm'a uygun düştüğünü ve İslâm'da da olduğunu söyleyerek benliğini korumaya çalışan müslümanlar, bugün kendi sistemlerinin Batılı olanlara kıyasla daha üstün olduğunu iddia edebilmektedirler.

İslâm dünyasındaki bu silkinme sadece müslümanların sübjektif bir durum değerlendirmesinden ibaret değildir. Bu gelişme belki onlardan daha ziyâde Batı dünyası tarafından dikkat ve hassasiyetle takip ediliyor. İslâm ülkelerinin Dünya coğrafyası üzerindeki vaziyetleri, yeraltı zenginlikleri, nüfusları ilh. daha önceden de bilinen şeylerdi, ama yakın zamana kadar müslümanlar siyasî ve sosyal bakımdan Batılılar için hiçbir önem taşımıyordu. Nüfus, coğrafî durum ve servet potansiyeli ancak bunlara yön verebilecek kudretli bir ideoloji ile yanyana gittiği zaman bir kıymet ifâde edebilirdi. İşte şimdi olan budur. İslâm ülkeleri kendi kaderlerini kendi medeniyetlerinin temelleri üzerinde tâyin etmeye kararlı görünmektedirler ve bu kararlılık bütün dünya bakımından çok ciddî neticeler doğurabilecek güçtedir.

Önce bu "uyanış" dediğimiz hâdiseye doğru teşhis koymamız gerekiyor, çünkü karşımızda değişik yorumlar bulunmaktadır. Şimdi biz, her bir yorumu temsil eden birer yazar alarak, ilgili görüşleri özetleyeceğiz. Bunlardan birine göre[1] İslâm'ın son yıllarda kazandığı önem bâzı İslâm ülkelerinin petrol zenginliklerine ve dünyanın birbiri ardına düştüğü enerji krizlerine bağlı bir hâdisedir. Müslüman ülkeler Batının ilerlemesi ve nüfuzunun gitgide artması neticesinde büyük bir ümitsizlik ve maneviyât bozukluğuna uğramışlardı. Onlar Ortaçağ'daki üstünlüklerini Tanrı'nın lütfü ile izah ediyorlardı, çünkü kendileri Tanrı'nın dinindendi. Sonraki mezelletleri üzerine Tanrı'nın kendilerinden yüz çevirdiğini söyleyemediler, ama artık yavaş yavaş İslâm'ı ağızlarına almamaya, daha doğrusu onu dünya işlerine karıştırmamaya başladılar. Şimdi petrol sayesinde medenî dünyayı âdeta dize getirince bu üstünlüğü de yine Allah'ın lûtfu olarak izah ediyorlar ve bu yüzden her tarafta İslâmî uyanış hareketleri görülüyor. Bu uyanışın dayandığı başlıca olgular ise şöyledir:

1. OPEC'e üye olan on üç ülkeden Venezüella ve Ekvator hâriç hepsi müslümandır.

[1] Daniel Pipes, "The Islamic Revival of the Seventies", *Orbis*, 24 (1960) sayı: 1.

2. Bunların pek çoğu Arapça konuşan ülkelerdir.

3. Suudî Arabistan en zengin petrol yataklarına sahip ve İslâm'a en yakın görünen ülke olarak diğer bâzı İslâm ülkelerine –Ürdün, Kuzey Yemen, Pakistan, Bengladeş– İslamcı bir politika gütmeleri için yardımlarda bulunmaktadır.

4. Ayni şekilde İslamcı bir politika için yardımlar yapan bir petrol zengini ülke de Libya'dır.

Kısacası, müslümanların nüfus, ülke ve servet dağılımı hesaba katılırsa, İslâmî hareket bugünkü dünyada doksan ülkenin (Fransa ve Almanya gibi büyük sayıda müslüman işçi çalıştıranlar dâhil) hayatına tesir edebilir ki, bunlar da dünya nüfusunun dörtte üçünü teşkil etmektedir. İşte bütün dünyayı İslamcı politikalar karşısında hassas duruma getiren hâdise budur.

İkinci bir görüş,[2] İslâm uyanışını İslâm ülkelerinde Batı tesiriyle yerleştirilmeye çalışılan siyasî, iktisadî ve sosyal sistemlerin, yani İslâm'a alternatif diye gösterilen ideolojilerin iflâsla neticelenmesine bağlamaktadır. Bu teşhisi anlayabilmek için önce günümüzdeki İslâm hareketinin belli başlı karakteristiklerini tesbit etmemiz gerekir. Her şeyden önce, İslâm'ın temellerine dönme hareketi millî hudutları aşan bir hâdisedir, yani şu veya bu İslâm memleketine mahsus değildir. Sadece Arap memleketlerinde değil, Pakistan, Endonezya, Türkiye gibi Arap olmayan müslümanlarda da yeni bir İslâmî hüviyet arama gayretlerinin çoğaldığını görüyoruz. Mısır, Türkiye, Tunus gibi nisbeten kalkınmış İslâm ülkelerinde İslâm'a uygun bir hayat tarzı orta ve üst-orta sınıflar arasında yaygınlaşmıştır.

İslâm hareketinin ikinci özelliği bu hareketin çok merkezli oluşudur. Bugün İslâm dünyasında geçen yüzyılda Cemâleddîn Efgânî'nin de gayretiyle Pan-İslâmizm hareketine yol açan bir İkinci Abdülhamîd yoktur. Müslüman ülkelerin hepsinin birden tanıdığı bir otorite merkezi de mevcut değildir. Âyetullah Humeynî'nin liderlik potansiyeli bile İran sahasını kaplayan İsnâ Aşeriye mezhebi ile sınırlı bulunmaktadır.

İslâm uyanışının üçüncü ve en göze çarpıcı özelliği onun devamlılığıdır. İslâm dünyasında lâik temayüllerle İslâmî temayüller arasında devamlı gidiş-gelişler görünmekle birlikte, İslamcılık geçen yüzyıldan beri sarsılmadan, zayıflamadan devam edegelmiş bir cereyandır.

Kökleri bu kadar derin ve geniş olan İslâmî uyanışın niçin tarihin belli bir döneminde, yani yirminci yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıktığı sorusuna gelince, bunun için de özellikle Ortadoğu İslâm ülkelerindeki gelişmelere bakarak bâzı açıklayıcı hipotezler ortaya atılabilir. Her şeyden önce, daha evvel Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içinde

[2] R. Hrair Dekmejian, "The Anatomy o f Islamic Revival", *The Middle East Journal*, 34, sayı 1

bulunan ülkelerde, İmparatorluğun yıkılmasından sonra iktidara gelen elitler kendi iktidarlarına bir meşruiyet kazandırmayı başaramamışlardır. Buralarda Avrupa nasyonalizmini körü körüne taklid eden "reaktif milliyetçi" hareketlerin, Batılı anayasaların ve Cermen idealistlerine mahsus otoriter düşüncenin, son yıllarda ise Marksizmin ve sair sosyalizm çeşitlerinin benimsenmesi hiçbir ömürlü ideolojik senteze yol açmadı. Meselâ Mısır'da Nasır kendi karizmatik gücü sayesinde nasyonalist, lâik, devletçi bir politikayı memleketin askerî ve sivil bürokrasisine ve aydınlarına benimsetmeyi başardı, ancak bu karizmatik güç onun hayatıyla kaim olduğu için, ölümünden sonra başka ideolojik hareketler ortaya çıktı. Baas ve Burgibacılık gibi hareketlerin devletçi politikaları, Suudî Arabistan, Şah İran'ı, Körfez devletleri ve Ürdün'ün gelenekçi İslâmî bağlarla kral otoritesini meşrulaştırmaya çalışmaları, Mısır'da subaylarla teknokratlar oligarşisinin İslâmiyet ve sosyalizm karışığı bir ideoloji ile desteklenmesi çabaları ilh. hiçbir zaman istenilen başarıyı sağlamaya yetmemiştir. Bu meşruiyet buhranının yanısıra bir de iktisadî buhran vardır. Basra Körfezi'nin petrol zengini ülkelerinin dışında hiçbir İslâm ülkesinde vadedilen iktisadî kalkınma ve sosyal adalet gerçekleştirilmiş değildir. İdareci elitlerin kabiliyetsizliği ve kokuşmuşluğu, enflâsyon, süratli nüfus artışı, iktisadî plânlama ve kitleyi harekete geçirmeye yarayacak kalkınma ideolojilerinden mahrumiyet bu buhranın sebepleri arasındadır. Petrolcü Arap devletlerine ve İran'a akan paralar ise hem siyasî istikrarı bozmuş, hem halk arasında refah uçurumları yaratmış bulunuyor. Nihayet, özellikle Arap dünyasının askerî mağlûbiyetleri devamlı bir güvensizlik ve korku havası uyandırmış durumdadır.

Bu buhran ortamı karşısında İslâm uyanışının taraftarları İslâm'ın Batılı eklektik sistemlere üstünlüğüne işaret etmektedirler. İslâm'ın sosyal adaletçi politikası ve cihâd geleneği, bugünkü idareci elitlerin yarattığı manzarayı çekilmez bir hâle getirmiştir. Nihayet, Batılı nasyonalist ideolojilerin etnik ayrılıkları ortadan kaldıramayışı İslâm'ın birleştirici gücünü bir defa daha göz önüne çıkarmıştır.

Üçüncü bir yorumda[3] İslâm dünyasındaki uyanışın aslında hiç de şaşırtıcı olmadığı, sırf Batılıların ve Ortadoğu'daki laik çevrelerin yanlış teşhisleri yüzünden bunun yepyeni bir hâdise gibi göründüğü üzerinde durulmaktadır. Batılılara mahsus bir peşin hükme göre İslâm dünyası gitgide geleneğin bağlarından ayrılarak "modernleşme" yoluna giriyordu, modernleşme ise Batılı laik eğitim sistemlerinin ve Batılı hayat tarzının benimsenmesi, dinî liderlerin rol ve nüfuzlarının gitgide azalmasıydı. Bu basmakalıp düşünceye göre, dinin hâkim olduğu muhafazakâr bir cemiyetten ilerici-laik cemiyet tipine doğru gidişten kaçınıla-

mazdı. Hakikatte İslâm dünyası hiçbir zaman gelenekçi İslamcılarla modernist Batıcılar hâlinde ikiye ayrılmamıştır; dinî liderlerin rolü azalmış değildir; İslâm geleneği bir durgunluk içine girmiş değildir. Batılı eğitim sistemlerinin yaygınlaşması da İslamcı görüşlerin ve çevrelerin zayıflamasına sebep olmuş değildir. Hakikatte İslâm ülkelerinde eğitimin yaygınlaştığı ve gelenekçi din anlayışında değişiklikler meydana geldiği doğrudur, ama bu değişme Batılı-laik basmakalıp inancın beklediği istikamette olmamıştır. İslâm ülkelerinde modernleşmenin başlamasından önce fazla bir gücü olmayan eski esnaf, zanaatkar, fakir köylü zümreleri tahsilin yaygınlaşmasıyla çocuklarını okutma fırsatı bulunca seslerini daha iyi çıkarabilir hâle geldiler. Artık İslâm ideolojisini bir siyasî ve sosyal hareket olarak organize edebilecek kalitede insanlar yetişmektedir. Bunların İslâm'a uygun hayat tarzını yaymaya çalışmaları bu ülkelerin modernleşme yolundan ayrıldıkları manâsına da gelmiyor. İslâm uyanışının muhtevası zannedildiğinden daha moderndir. Bu uyanışın diğer sebeplerini de şöyle sıralamak mümkündür: (1) Batı tesirinin iyice kuvvetlendiği bir dönemde iktisadî hayatta meydana gelen değişmeler sâdece bâzı sınıfların refahına yaramıştır, bu da İslâm'ın eşitlikçi anlayışına çok zıt düşen bir durum yaratmaktadır. Üstelik yeni zenginliklerin gayriahlâkî bir lüks ve israf hayatı yaşamaları vicdanları rahatsız etmektedir. (2) İktisadî değişme keskin bir sosyal değişmeye yol açmıştır; kendi din ve kültür çevrelerinden sökülüp büyük şehirlerde gecekondu hayatı yaşayan kitleler kültürel hüviyetlerini İslâmiyet etrafında kurmaya çalışmaktadırlar; (3) İslâm ülkelerinin pek yakın zamana kadar Batı hâkimiyeti altında kalmış olması ve Batılıların hâlâ bu ülkelere sık sık müdâhele etmeleri buralarda Batı aleyhtarı duyguların yerli, İslâmî yolda ifâde bulmasını kolaylaştırmaktadır; (4) Ortadoğuluların çoğu İsrail'in kuruluşu ve güçlenmesini Batı emperyalizminin bir eseri olarak görüyorlar, bu da İsrail'e karşı muhalefetin Batı aleyhtarı, İslâmî bir muhteva kazanmasına yardım ediyor; (5) İslâm ülkelerinde kurulan Batı tarzındaki hükümetler bu ülkelerin problemlerini çözememiş, fiilî birer oligarşi veya diktatörlük haline dönmüşlerdir. Bunların karşısında bir taraftan Marksist, bir taraftan İslâmî sistemlere ilgi artmaktadır.

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 10 sayı 1 ocak-mart 2007

KÖKENCİLİK

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Seleften Beklenen

BAKİ ADAM
Yahudi Fundamentalizmi

MAHMUT AYDIN
Batı Hıristiyan Düşüncesinde Fundamentalist Hareketin Öyküsü

MEHMET ALİ BÜYÜKKARA
"Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz":
Selefilerin Selefilerden Teberrileri Üzerine Değerlendirmeler

SALİH ÖZER
Selefî Düşüncede Nakil/Rivayet Algısı: İbn Teymiyye Örneği

METİN ÖZDEMİR
Selefî Aklın Kozmik Sistemi Anlamadaki Yöntem Sorunu

MUSTAFA ÖZTÜRK
İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik

MEHMET HAYRİ KIRBAŞOĞLU
Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi

SORUŞTURMA
MEHMET PAÇACI - İLHAMİ GÜLER - SÖNMEZ KUTLU

HASAN KARACA
Kökencilik Üzerine

MEHMET VURAL
İslami Kökencilik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi

ERKAN YAR
Kur'an'ın Ahiretle İlgili Anlatımlarında Simgesellik

EROL GÜNGÖR [1938-1983]
İslam'ın Bugünkü Meseleleri

10. yıl

İslâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 10 sayı 3 temmuz-eylül 2007

GELENEKSELCİLİK

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Gelenekte Ölçü

FEHRULLAH TERKAN
Dine Yaklaşımda Gelenekselciliğin Paradoksları

SÖNMEZ KUTLU
İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi

ADNAN ASLAN
Geleneksel Ekol'ün Gelenek Anlayışı: Sophiha Perennis

MEHMET VURAL
İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik –Seyyid Hüseyin Nasr'ın Gelenek Anlayışı–

MUHARREM KILIÇ
Fıkıh/Hukuk Geleneğinin Deformasyonu

İSMAİL HAKKI ÜNAL
Geleneksel Hadis Yorumunda Şarih'in Hadisi Anlamaya Katkısı

AVRAM GALANTİ
Türk Hurâfâtında "Salı" Günü

MUSTAFA ÖZTÜRK
Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine

HÜSEYİN HANSU
Mutezile Araştırmaları Grubu ve Yeni Yayınlar

ŞİNASİ GÜNDÜZ
Yaşayan Dünya Dinleri Kitabı Üzerine

BÜNYAMİN ERUL
Huzeyfe b. el-Yemân ve Sır Katipliği

10 (2007), sayı 3
GELENEK(SEL)CİLİK

BASIM TARİHİ
14 Eylül 2008

YAYIN TÜRÜ
Yaygın Süreli

BASKI
Öncü Basımevi
Kazım Karabekir Caddesi, Ali Kabakçı İşhanı No:85/2 İskitler ANKARA, tel.: 0(312) 384 3

YÖNETİM YERİ
Bayındır 2 Sokak 37/3 Kızılay ANKARA
tel.: 0(312) 433 24 65 tel. ve faks: 0(312) 433 66 68
www.islamiyat.com.tr
e-postalar: islamiyat@islamiyat.com.tr - islamiyat@hotmail.com

ISSN 1301-840X

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.

ABONE BEDELLERİ (2007 KAMPANYA)
Kurum: 100,00.-YTL. Normal: 35.-YTL İndirimli: 30.-YTL
Yurtdışı: 50 $, 40 €
Posta Çeki: Avrasya Yayıncılık 1900 321
TL. Hesabı: 0012227/01-5 Akbank Meşrutiyet Şb. Ankara
Döviz Hesabı (€): 0058710 Akbank Meşrutiyet Şb. Ankara

FİYATI: 12.-YTL

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

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

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Süleyman BAYRAKTAR

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Uğur POLAT

GENEL YAYIN DANIŞMANI
İlhami GÜLER

İŞLETME MÜDÜRÜ
Resul PEHLİVANOĞLU

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

İçindekiler

Yayıncının Notu

MAKALELER

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Gelenekte Ölçü

FEHRULLAH TERKAN
Dine Yaklaşımda Gelenekselciliğin Paradoksları

SÖNMEZ KUTLU
İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi

ADNAN ASLAN
'Geleneksel Ekol'ün Gelenek Anlayışı:
Sophiha Perennis

MEHMET VURAL
İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik
Seyyid Hüseyin Nasr'ın Gelenek Anlayışı

MUHARREM KILIÇ
Fıkıh/Hukuk Geleneğinin Deformasyonu
Zahiriliğinin Kurucu Figürü Ekseninde Literalist Gelenekselci Tutumun Analizi

İSMAİL HAKKI ÜNAL
Geleneksel Hadis Yorumunda Şarihin Hadisin Anlaşılmasına Katkısı

KLASİK METİN

AYRAM GALANTİ
Türk Hurafâsında "Salı" Günü

MUSTAFA ÖZTÜRK
Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine

HÜSEYİN HANSU
Mu'tezile Araştırmaları Grubu ve Yeni Yayınlar

ŞİNASİ GÜNDÜZ
Yaşayan Dünya Dinleri Kitabı Üzerine

BÜNYAMİN ERUL
Huzeyfe b. el-Yemân ve Sır Katipliği

İslamiyat , ilim ve fikir dostlarına, siz değerli okuyucularına - 10. Cilt için belirlediği konuların üçüncüsü olan - "Gelenek(sel)cilik" meselesine tahsis ettiği bu dosyayla yine merhaba diyor. Çağdaş İslam Düşüncesindeki ana eğilimlerin değerlendirilmesi amacıyla belirlenen bu yılın konuları içerisinde "Gelenek(sel)cilik"e yer verilmesi, her şeyden önce bu eğilimin bir muhasebesinin yapılması amacına yönelik bir tercihin sonucuydu. İşte bu sebepledir ki, Dr. Fehrullah Terkan'ın ***Dine Yaklaşımda Gelenekselciliğin Paradoksları*** başlıklı yazısının, sizlere günümüzde gelenek(sel)ciliğin değeri ve önemi konusunda fevkalade ışık tutacağını ümit ediyoruz. Sadece meseleyi felsefi açıdan ele almasıyla değil, konuyu işleyişindeki açık, seçik tavrı ve etkileyici üslubuyla da sizlerin beğenisini kazanacağını umduğumuz bu yazı kadar ilgi çekici bir başka yazı ise Mustafa Öztürk'ün, Muhammed Esed'in mealiyle ilgili ***Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine*** başlıklı yazısıdır. Ülkemizde birçoklarının, kendisinin bu işe ehil olup olmadığını sormayı aklının ucundan dahi geçirmeksizin meal yazmaya giriştiği bir meal furyası ortamında, çeviri de olsa, Esed'in meali ciddi bir itibar görmüş ve hayli popüler hale gelmiştir. Esed'in mealinin, aslında, Kadıyani mezhebine mensup olan Mevlana Muhammed Ali'nin mealinden yapılmış ciddi boyuttaki "intihaller" ile karşı karşıya bulunduğunu gözler önüne sermeyi amaçlayan Mustafa Öztürk, bu iddialı yazısıyla, bu konuda ciddi bir fırtına koparmaya aday görünmektedir. Mehmet Vural'ın Seyyid Hüseyin Nasr'ın gelenek anlayışını ele aldığı ***İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik*** başlıklı yazısı ile, Adnan Aslan'ın ***Geleneksel Ekol'ün Gelenek Anlayışı: Sophia Perennis*** başlıklı ve yine Seyyid Hüseyin Nasr çizgisindeki gelenekçiliği ana hatlarıyla tanıtan yazısı, hem günümüzde geleneğin entelektüel düzlemde nasıl savunulduğuna dair bir örnek teşkil etmesi, hem de Fehrullah Terkan'ın yazısı ile bir arada ele alındığında iki farklı yaklaşım arasında ciddi bir mukayese yapma imkanı sunması bakımından sizlere katkı sunacaktır. Klasik İslam Düşüncesindeki gelenekçi eğilimin tipik örneği olarak Hadis Ehli'nin geleneğe bakış açısının temel özelliklerinin ele alındığı, Sönmez Kutlu'nun bir sempozyumda sunmuş olduğu bir tebliğine dayalı yazısı da Seyyid Hüseyin Nasr'ınkinden epey farklı bir başka gelenek anlayışına dair bilgi vermekte, aynı zamanda iki farklı gelenek anlayışı arasında bir mukayese yapma imkanı da sunmaktadır.

Muharrem Kılıç'ın ***Fıkıh/Hukuk Geleneğinin Deformasyonu: Zâhirîliğin Kurucu Figürü Ekseninde Literalist Gelenekselci Tutumun Analizi*** başlıklı yazısı ise, hem gelenek konusuna yeni bir boyut kazandırması ,hem de bir yönüyle günümüzü de ilgilendiren bir mesele olarak zahirilik konusunun tarihi gelişimine ışık tutması itibariyle sizleri aydınlatacak nitelikte bir çalışmadır. Ayrıca Gelenekçiliğin -Ehl-i Hadis, Zahirîler ve Nasr gibi- farklı grupları bünyesinde barındıran bir kavram olduğunu göstermesi bakımından da Kılıç'ın yazısı önemli bir boşluğu doldurmaktadır. İsmail Hakkı Ünal'ın ***Geleneksel Hadis Yorumunda Şarihin Hadisi Anlamaya Katkısı -Hz. Âdem-Hz. Musa Tartışması Örneği*** başlıklı yazısı da benzer şekilde, geleneksel hadis şerhçiliğindeki egemen bir yaklaşımla hesaplaşma, onu eleştirel bir gözle okuma çabasının ürünü olan bir makaledir. Kapak konusuyla ilgili yazılar yanında, Şinasi Gündüz'ün Yaşayan Dünya Dinleri kitabı üzerine yazdığı bir araştırma notu ile gelenek eleştirisi söz konusu olduğunda hemen akla gelen "hurafe" lere örnek olarak "Salı gününün uğursuzluğu" meselesini ele alan bir klasik metin de sizlere bu sayıda sunulmuştur.

Bu suretle, geçmişiyle bugünüyle "Gelenek(sel)cilik" konusunu ele alan ve günümüz açısından ne gibi bir anlam ve değer ifade ettiği sorusuna cevap teşkil edebilecek olan bir sayı siz değerli okuyucularımızın takdirine sunulmuştur.

Sizlerin on yıldan beridir kesintisiz devam eden maddi-manevi desteği sayesinde, İslamiyat, ülkemiz kamuoyuna, İslam'a ilişkin konularda bilimsel bilgiye dayalı katkılarını sunmaya devam edecektir. Bu kararlılığın bir ifadesi olarak İslamiyat, 2007'nin son sayısı olan "Yenilikçilik" sayısıyla da sizlerle birlikte olmaya devam edecektir.

Gelenekte Ölçü

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

Türkçe sözlüklere girişi çok eski olmasa da kendisine verilen değer bakımından hayli eskilere giden geleneğin, tarih boyunca her sosyal toplumda mühim bir yer işgal ettiği hususu inkâr edilemez. Bu kelimenin dilimizdeki en yaygın karşılıkları olarak örf, âdet, görenek, teamül ve sünnet kavramları yaşamaktadır.

İslam öncesi cahiliyye Arabları, cedlerinden tevarüs ettikleri âdetlere uymayı *virtus=mürüwet* olarak görmüşlerdir. Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği din bu âdetlerin pek çoğunu değersiz kıldığında, müşrikler hemen karşı çıkmışlar, atalarının yolundan ayrılmamakta ayak diremişlerdir. Bu aksü'l-amelin tarihî tesbiti mahiyetinde pek çok ayet bulunmaktadır. Mesela, Mekke devrine aid 7. A'râf suresinin 28. ayetinde müşriklerin yaptıkları çirkinlikler hakkında: "Biz atalarımızı böyle yapar bulduk, Allah da bize böyle emretmiştir." dedikleri nakledilir ve Allah'ın asla böyle bir şey emretmeyeceğine vurgu yapılır.

Geçmiş toplumlarda bu ataları taklid vakıasına, düşkünlerden ziyade varlıklı olanların sahib çıkmış olması oldukça dikkat çekicidir. Kur'an-ı Kerim, 43. Zuhruf suresinin 23. ayetinde bu hususa işaretle: "Herhangi bir memlekete ne zaman bir uyarıcı zat gönderilse oranın *mutref=refah* içinde olanların: Biz atalarımızı bir ümmet (din) üzerinde bulduk, onların izinden ayrılacak değiliz" dedikleri buyurulmaktadır.

Yine Mekke devrinde inzal edilmiş 31. Kasas suresinin 21. ayetinde, Allah'ın indirdiğine tâbi olmaları davetine karşı putçu Mekkelilerin aynı davranışı sergilediklerine işaret edilir.

Bu sakim direniş Medine devri başlarında da yine hayattadır. 2. Bakara suresinin 170. ayetinde aynı davranışın devam ettiği görülür. Ayetin anlamı şöyledir:

> Onlara: "Allah'ın indirdiğine uyun," denildiğinde, "Biz" dediler," ancak babalarımızdan gördüğümüze uyarız. "Ya o babala" bir şeye akletmez doğru yola gelmez kimseler idiyseler?

Keza Medine'de nazil olmuş 5. Mâide suresinin 104. ayetinde, Allah'ın ayetlerine uyma davetine Hz. Peygamber'e uyma keyfiyeti de eklenmiş, fakat putcuların davranışlarında bir değişme görülmemiştir. Şübhesiz bu ayetlerde, ecdad tatbikatında ısrar etmenin toptan kötülenmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Kur'an-ı Kerim'in itirazının akla, ahlaka, doğru olana zıd hususlara yönelik olduğu açıktır. Ecdadın müsbet değer taşıyan tatbikatının, güzel Sünnet çerçevesinde İslami hayatta da devam ettiğini söylemeye gerek yoktur.[1]

Hz. Peygamber risalet hayatı boyunca bu geleneklerin güzellerini, hayırlılarını, faydalı olanlarını muhafaza etti, Kur'ani prensiplere uymayanlarının tasfiyesini de bizzat yapmaya çalıştı. Bunun tarihî tezahürlerinden birisi mesela Hz. Zeyneb'le olan evliliğidir.

İlgililer bilir, Medine'de, Hz. Peygamber anne cihetinden akrabası olan Zeyneb'i azadlı kölesi, evladı gibi sevdiği Zeyd ibn Harise ile evlendirmişti. Teşebbüs Peygamber'den geldiği için hayır diyemediği bu evliliği Zeyneb, çeşitli sebeblerle ancak bir sene kadar yürütebildi. Sonunda boşandılar.

Hz. Peygamber'in bizzat önayak olduğu bu evliliğin huysuzluğu ve kibri yüzünden yıkılması sonunda Hz. Zeyneb dul kalmış oluyor, Müslümanlar arasında itibar kaybına uğramış görünüyordu. Hz. Peygamber, iyi niyetle temelini attığı bir evliliğin bu şekilde sonuçlanması yüzünden, haklı olarak psikolojik bir suçluluk duygusuna kapıldı ve çareyi Zeyneb'i nikâhına almakta buldu. Bu suretle aynı zamanda yanlış bir cahiliye anlayışını da ortadan kaldırmış olacaktı. Zira cahiliye geleneğinde hür erkekler, kölelerinin boşanmış hanımlarıyla evlenemezlerdi.

[1] Bu sahada geniş bilgi için genç ilahiyatçı âlimlerimizden Prof.Dr. Ali Osman Ateş'in: *İslâm'a Göre Câhiliyye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri* ismiyle 1996'da basılmış beş yüz küsur sahifelik doktora tezine baş vurulmasını özellikle tavsiye ederim.

Hz. Peygamber müteakiben 33. Ahzâb 37. ayetle de te'yid edildiği bu Sünnetiyle, boşanmış kadının toplum gözünde herhangi bir rütbe kaybetmiş sayılamayacağını, onun daha muteber görülebilecek evlilikler yapmasının her zaman mümkün olabileceğini misallendirmiş, müsbet bir gelenek başlatmış oluyordu.

Yine mesela, son Peygamber, son haccındaki, o tarihî hutbesinde kimsenin doğuştan gelme peşin bir fazilet sahibi olmadığını, tek ölçünün takva olduğunu ilan ettiğinde, aslında cahiliyyenin asırlardan beri hüküm sürmüş kavim taassubu geleneğini yıkıyordu. Ne yazıktır ki Müslümanlar, onun bu Kur'ani prensibine, daha vefatından otuz sene geçmişken, saltanat idaresini İslam âlemine musallat ederek ihanet etmişler, bu bir çeşit cahiliye geleneğini bazı İslam ülkeleri günümüze kadar taşımışlardır.

Ben bu kısıtlı olmak durumundaki sohbetimde okuyucularıma Müslüman dünyasında yaşanmış gelenekleri sergileyecek değilim. Sadece bir hususu hatırlatmak niyetindeyim. O da ecdaddan gelen değerleri gözü kapalı tahkiksiz, tenkidsiz kabullenmek şeklindeki cahilî anlayışın sadece okumamışlarda değil, mürekkeb yalamışlarda da görülebileceğine dikkat çekmek olacaktır. Bu davranış, geçmiş âlimlerin her düşüncesini sanki değişmez birer hakikatmiş gibi telakki eden gayr-ı İslami taklidcilik hareketidir. Yani ilmî cahiliye.

2./8. asırlarda temelleri atılan fıkhi ve itikadi mezheblerin bazı salikleri arasında, okuduğum acaba doğrumudur şeklinde bir endişeye rastlanmadığını, imam ne dediyse, mutlak doğru odur görüşünde olanların bulunduğunu, mezheb değiştirmenin bile adeta dinden çıkmak şeklinde yorumlanmış olduğunu biliyoruz. Bu anlayışın geçmişte kalmış olmasını ne kadar isterdik. Ne var ki gerçekler hâlâ böyle olmadığını söyler durumdadır. Bu hususu, bazılarımızın belki önemsiz bulacağı, fakat bende derin tesirleri olmuş küçük bir fıkhi meseleyi takdirlerinize sunarak göstermek istiyorum.

Bendeniz, babam Burdurlu Hatîb Hoca'nın 1945'te vefatı üzerine, hedef değiştirmiş, ilahiyat tahsili gayesiyle sanat okulundan ortaokula geçmiş birisiyim. Zannederim 1953'te lise son sınıfta Ramazan ayı gelmişti ve derslerimden fırsat buldukça Erzurumlu Ömer Nasuhi Bilmen Hoca'nın (1882-1971) *Büyük İslâm İlmihâli* isimli eserini açıp oruçla ilgili bilgilerimi çoğaltmaya çalışıyordum. Bir gün, "Orucu Bozup Bozmayan Şeyler" bölümüne geldim. 100. maddesinde: "Unutularak bir şeyi yemek içmekle oruç bozulmaz" diyordu. Âmenna, dedim bundan daha tabii ne olabilir. Fakat 102. maddeye gelince nevrim değişti. Hoca Efendi diyordu ki: "Uyku hâlinde bir şeyi yemek veya içmek orucu bozar...".[2] Bu hüküm benim İslam'daki sorumluluk anlayışıma tamamen zıddı. Bir adam uyanıkken unutarak yerse bir şey olmuyor da, daha sorumsuz durumdaki uykusunda yerse niye orucu bozulsundu? Böyle mantıksız şey olurmuydu? Peki dedim, nasıl olsa çok kalmadı ilahiyata gitmeme, orada bu meseleyi incelerim.

[2] Hacı Zihnî Efendi'nin de, Aksekili Ahmed Hamdi merhumun da, Zeynelâbidin Işık'ın da aynı görüşte oldukları kendi kitablarında yazılıdır.

1958 sonunda hadis kürsüsüne asistan olunca her asistan gibi mühim bir konuda tez hazırlamalıyım, diye düşündüm. Lisedeyken hükmü vermiştim. Eski kitablarımızda rastlanan mantıksız düşünceler her hâlde İslam'daki tenkid zihniyetinden uzaklaşılmış olmasından ileri geliyordu. Şu hâlde önce İslami tenkid zihniyetini ortaya koymalı sonra da hadis tenkidinin buna ne ölçüde sadık kaldığını incelemeliydim. Hocam merhum Tayyib Okiç'e fikrimi açtım, tasvib buyurdular. 1962'de bitirdiğim bu tez, hayli kabarmış olarak hâlen baskıya verilmeyi beklemektedir. Kırk beş sene geçmiş, be mübarek, daha ne bekliyorsun diyeceğinizden eminim. Ama daha az hatalı olabilmeyi, okuyucuya hürmetin gereği sayma bahanemi, kabul buyurun gitsin. Her neyse, biz meselemize dönelim.

1975'lerde Diyanet'te yayın müdürlüğü yapan talebem ve sevgili dostum Mehmed Kervancı'nın ilmî dergilerine yazı yazmam hususundaki ısrarlarına dayanamayınca, yazayım ama Diyanet benim yazdığımı basmaz, diyerek kaçmak istedim. Yine de bana peki dedirtti. Epeyce uğraşarak "uyuyanın orucu meselesi"ni hazırladım, kendisine verdim ve ekledim: "Tahminim odur ki Diyanet bunu basmaz, sen üzülme, ben onu bizim ilahiyat dergisinde yayımlarım."[3] Sonuç tahminim gibi oldu.

Gel zaman git zaman, aradan otuz sene geçmiş, Diyanet'te, fakülte temsilcisi olarak Din İşleri Yüksek Kurulu'nda bulunuyorum. Pek sevdiğim bir hocamızın yazmış olduğu ve *Diyanet Aylık Dergisinin* ücretsiz ramazan ilavesi olarak dağıtılan bir risalesi ilgimi çekti. Beni çok çektiren malum mesele hakkında acaba Hocamız ne diyor diye merak ettim ve okuduğumda gördüm ki uyuyan oruçlu yine mahkum edilmekle kalınmamış, mesela istemeyerek duman yutmuş oruçluya da merhamet edilmemiş... Karşımda oturmakta olan hocama takılmaya karar verdim ve "Aziz Hocam, dedim, bundan böyle mesela Ankara'da oruç tutmak pek kolay olmayacak. Hele Cinnah caddesinden geçen belediye otobüslerine bir yaklaşanın artık orucundan hayır kalmaz." dedim.

Halâ gözümün önünde, sevgili hocamız sözlerimi haklı olarak ciddiye aldı ve ellerini masaya dayayarak ayağa kalktı ve şöyle dedi: "Ben ne yapayım Hocam, büyük âlimler böyle yazmışlar."

İşte aziz okuyucularım, İslam kültür dünyasının geri kalış sebeblerinden belki en mühimi, bence, işbu cevabda gizlidir. Ecdaddan geleni ceffe'l-kalem kabullenen, yapılmış, söylenmiş şeylerin tahkiksiz peşinden giden bir toplumun er veya geç, Kur'an'ın ayıbladığı cahiliyete düşmesi kaçınılmazdır. Bendeniz hazırladığım doktora teziyle daha yakından öğrendim ki Peygamber toplumu asla böyle değildir. İslam'ın ilk devir âlimleri asla taklidci değillerdi. Hepsi delilli konuşuyorlardı. Farklılıkları delillerden kaynaklanıyordu. Ama daha sonrakiler delili bırakıp şahıslara sığındılar, sorumluluğu onların üzerine attılar, kurtulacaklarını sandılar. Diyelim ki fıkhi sahada böyle oldu da, öteki sahalar pekmi farklıydı? Hayır! Bizde, imam sayılan kimselerin "hık deyici"si olmak, epey müddettir millî vasıflarımızdan olmuştur. İlmin halletmesi gerektiği her-

[3] Bu makalem, "İslâm Mükellefiyet Anlayışı ve Buna Aykırı Bir Mâlikî-Hanefî Kıyâsı" adıyla *AÜİFD'nin* (1976) 21. sayısında çıkmış, *Müslüman Kültürü Üzerine* isimli kitabıma da konulmuştur (s. 37-48). İlgileneceklerin bunlara bakmasını rica ederim.

hangi bir meseleyi siyasi otoritenin arzusuna bağlamak nadirattan değildir. Bu noktada genişçe durmayı ileriye bırakarak her ne kadar ihtisasımın dışında olsalar da, iki misal üzerinde durup, sohbetimi bitireceğim. Bunlardan birincisi imlâmızla ilgilidir.

Yarım asır kadar önce, eski yazılı Türkçe eserlerimizi okumaya başladığım sırada imlâ açısından dikkatimi çeken başlıca husus, eski yazılı metinlerde bize öğretilenlerden farklı olarak "dahî" anlamındaki "de" eki ile soru edatı "mi" lerin bitişik yazılıyor olmasıydı. "De'leri bitişik yazmayı makul görmemişsem de "mi"lerde eski imlânın doğru olduğunu düşünüyordum. Yeni imlâda "mi"lerin ayrı yazılma sebebini sorduğum kimselerden hiçbir mukni cevab alamamış olmam da bu tercihimi haklı kılan sebeblerdendi. 1965-66'da Paris'te iken, orada doktora çalışması yapmakta olan, şimdi profesör bir arkadaşımla bu meseleyi münakaşa etmiştik. Ankara'ya dönüşümde ondan, 22.09.1967 tarihli, Fransızca yazılmış bir mektub aldım. Dostum zarfın içine *Cumhuriyet* gazetesinden kestiği bir haberi de koymuş idi. Kırk yıl önceki *Cumhuriyet* sütununda: "Gazi Hazretleri imlâmızda bazı değişiklikler yaptı" başlığı altında, Gazi'nin 21 Eylül 1928'de Başvekil İsmet Paşa'ya bildirdiği dört imlâ değişikliğinin birincisinde "dahî" anlamındaki "de"nin, ikincisinde ise soru edatı "mi"nin ayrı yazılması gerektiği zikrediliyordu. Bu kesintiyi okuyunca ben, Gazi'nin kendi müşahedesine güvenerek faydalı ve lüzumlu gördüğü bu değişiklerden birincisine uyuyor, ikincisinde ayrı düşmüş oluyordum. Şahsen senelerdir "mi"yi bu bilgiden habersiz olarak birleşik yazmışdım. Yine yazmaya devam edecektim. Bence kelimeyi çirkinleştiren yazılışı kabullenmek mümkin değildi. Gerçi Türk Dil Kurumu başkanlarından sayın Ercilasun, kendisiyle yapılan bir mülakatta: "İmlâ bir kabul işidir, mantıklı olmayabilir. Mesela "mi" soru ekinin ayrı yazılmasının hiçbir mantığı yoktur. Ama yeni harfleri kabul ettiğimizden bu yana hiç değiştirilmeyen bir kuraldır" diyorsa da *(Sabah Gazetesi,*12 Ocak 1997, s. 13), bu mantıksız kurala uymamış mesela İbnulemin (1871-1957) merhum gibi allameler de vardı. Seksen senelik bir yanlış niçin kural olacak, niçin gelenekleşecekti? Mesela ben: "Gelen müdür müdür, hödük müdür bilmiyorum?" cümlesindeki günümüz komik imlâsına niçin mahkûm olacaktım? Dilimizi ilgilendiren bir hususu rejim meselesi hâline sokmanın medeni insanlara yaraşır bir yanı da olmamalıydı. Bu "mi" meselesini ciddiye alanlar, niçin ayrı yazılması gerektiğini bir boş zamanlarında lütfederlerse şahsen minnettar kalırım. Zira bizler hatadan dönmenin fazilet olduğuna inananlardanız.

İkinci misalim Türk musiki sahasından olacaktır. Son asırlar Türk aydınlarının devleti her sahada geri kalmışlıktan kurtarma arzusunda müşterek olduklarını söylemeye lüzum yoktur. Yeni Türkiye'nin kurucuları da hacısıyla, hocasıyla aynı fikirde idiler. En azından muasır medeniyete ulaşmayı istiyorlardı. Beklemeye tahammülleri olmadığı için hukuk sahasında nasıl terceme kanunlara baş vurdularsa, güzel sanatlarda da Batı'yı örnek almayı zaruri sayanlar vardı. Mesela konservatuarların kuruluşunda Türk musikisinin esamisi okunmamıştır. Onlara göre modern dünyanın musikisi, çok sesli Batı müziği idi, bizde de öyle olmalıydı! Bu coşku içinde bir vakitler Türkiye radyolarında Chopin'le kalkılıp Beethoven'le yatılıyor olduğu mervidir. Böylesine trajikomik duruma sebeb olanların başında ne hazin tecellidir ki İttihadcıların akıl

hocası büyük Türk mütefekkiri(!) Ziya Gökalp (1876-1924) vardır. Musiki nazariyatı ile hiçbir uğraşmışlığı olmadığını bildiğimiz Gökalp, bakınız ölümünden az önce, eski yazımızla Ankara'da Cumhuriyetin ilan edildiği sene basılmış olan *Türkçülüğün Esâsları* isimli eserinde ne buyuruyor:

> Memleketimizde ... yanyana yaşayan iki mûsikî vardır. Bunlardan birisi halk arasında kendi kendine doğmuş olan (Türk musikisi), diğeri (Fârâbî) tarafından Bizans'dan terceme ve iktibas olunan (Osmanlı musikisi)dir. Türk musikisi ilham ile vücûda gelmiş, taklîdle hâricden alınmamışdır. Osmanlı mûsikîsi ise taklîd vasıtasıyla hâricden alınmış ve ancak usûlle devam ettirilmişdir... (s. 30 ve 130).

Bugün Türk musikisi konservatuarının ilk sınıf öğrencisi, bu iddialar karşısında gülmese bile, müellifine acımaktan kendini alamaz. Hüseyin Sadeddin Arel (1880-1955) merhumun, Gökalp'in vefatından on beş sene sonra *Türklük Mecmuası*'nda yayımlamaya başladığı makalelerinden beri, bu lâfların gerçek dışı olduğu ilmen sübut bulmuştur.

Türk halk ve klasik müziklerinin ses sistemleri birbirinden farklı değildir. Gelin görün ki memleketimizin Batı müziği temsilcileri arasında günümüzde bile bu sahada en ibtidai bilgiden mahrum olanlar vardır. Bir gün sabah kahvaltısındaydım televizyonda orkestra şeflerimizden Hikmet Şimşek konuşuyor ve Türk musikisinde çeyrek seslerin olduğundan dem vuruyordu. Tabii ki bu tebahhur(!) karşısında hâlimize acımadan edememiştim. Siz istediğiniz kadar Türk musikisinde çeyrek ses yoktur deyin, dinleyen kim? Bu zatların ezberlerini bozmak imkân dışıdır. İmamları Gökalp madem, Bizans'ı kaynak göstermiş öyleyse, ona karşı çıkmak, geleneği bozmak olur. *Türkçülüğün Esâsları,* bildiğim kadarıyla yeni yazı ile ilk defa 1950'de rahmetli Serdengeçti tarafından bastırılmıştır, 1961'de dördüncü baskısı yapılmıştı. Diyelim ki Osman Bey'in bu kitaba tenkid yazacak bilgisi yoktu. Ama devlet kitabları arasında Millî Eğitim Basımevi'nde 1972'de yapılan ikinci basımını hazırlamış muhterem edebiyat âlimimiz Prof. Dr. Mehmet Kaplan, bir not düşüp yanlışı düzeltmeyi acaba niçin vazife bilmemiştir dersiniz? Bilmemiştir, çünkü bizim Hacı Zihnî Efendimiz, Aksekilimiz, Erzurumlumuz... nasıl İmâm-ı Ebû Yûsuf'un, İmâm-ı Muhammed'in yanlışına karşı çıkamamışlarsa, günümüzün Gökalp gelenekçileri de başka türlü olacak değiller. Bu zihniyetin temsilcileri 1988'de Paris'te bastırılmış *La Turguie en Europe (Avrupa'da Türkiye)* isimli eserde benzer safsataları merhum Turgut Özal'a bile maletmekten çekinmemişlerdir (Bkz. 56 ve 123. sahifeler).

Son olarak tekrarlamak zorundayım ki, şayed başlarda belirttiğim ilmî tenkid yoluna toptan girilmez, ecdadın yanlışlarını yaşatmakta ısrar edilirse, cahiliyye gelenekçiliğinin modern takibcileri olmaktan kurtulmamız her hâlde hayal olarak kalacaktır. Ne diyelim, Allah encamımızı hayreyleye.

İslâmiyât 10 (2007), sayı 3, s. 15-19

Dine Yaklaşımda Gelenekselciliğin Paradoksları

FEHRULLAH TERKAN
DR., ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Özet

Bu yazı dine yaklaşım yöntemi olarak beliren ve tarihen baskın olan gelenekselciliğin, dine yaklaşımında taşıdığı açmaz ve paradokslara işaret etmektedir. Burada gelenekselciğin sorunları olarak sunulan hususlar arasında, vahye muhataplığın anlamı ve gelenekselci yaklaşımın açmazı, geleneğin orijinal mükellefiyete yüklediği eklemelerin teolojik meşruiyeti ve vahyi anlamada bu yaklaşımın içine düştüğü yöntemsel problemler bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler:

Gelenekselcilik, Vahye Muhatap Olma, Gelenekselci Yöntem, Geleneğin Şişmanlama Sorunu, Gelenekselciliğin Paradoksları.

A. Giriş

"Gelenek", "gelenekçilik" ve "gelenekselcilik" terimlerinin ne anlattığına ve özellikle son iki terim

arasında ne gibi bir farkın olduğuna dair yapılmış tartışmalar bulmak mümkündür. Bu makalenin amacı, toplumsal anlamda gelenekçilik veya gelenekselcilik şeklinde tabir edilen yaklaşımları ele alıp incelemek veya eleştirmek değildir. Bu sebepten bu yazıda söz konusu tartışmalara girmeyeceğim. Makalenin amacı, ağırlıklı olarak dinin anlaşılmasında takip edilen bir metot olarak kutsanan ve aşağıda vereceğim tanım çerçevesinde "gelenekselcilik" olarak addedilebilecek bir yaklaşımı, tamamen teorik ve felsefi açıdan ele almak, sorular sorarak bunun açmaz ve paradokslarına işaret etmektir. Burada ayrıca cevaplandırılması gereken bir dizi sorular ortaya konacaktır. Makalenin asıl konusu ilahî vahye muhatap olmanın mahiyetidir. Burada öne sürülecek tez bu muhataplığın niteliğinin, gelenekselci anlayıştan ötürü değiştiği fikridir. Böyle bir değişimde gelenekselci yaklaşımın hayati bir rol oynadığı gerekçesiyle felsefi anlamda bir dizi açmazların içine nasıl düştüğüne işaret edeceğim. Bu makalede gelenekselcilik hakkında ileri sürülecek bütün yargılar, aşağıda vereceğim tanım çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Şu hususun da altını çizmek isterim ki burada gelenekselci yaklaşımın açmazlarını dilendirmeye çalışırken bunun karşısına modernist veya yenilikçi bir yaklaşımı yerleştirme niyeti taşımıyorum. Zira ben burada "modernist" kelimesini, günümüzde anlaşıldığı siyasi-tarihsel anlamı ve tanımıyla ele almıyorum. Buradaki analiz yaklaşımıma göre modernist/çağdaşçı/yenici nitelemesi, gelenekselcinin kutsadığı ürünlerin ortaya konulduğu geçmiş asırlar içinde var oldu. Bu sebeple de modernist yaklaşım "göreceli" sıfatını kazandı. Zira sonuçta modernist kelimesi anlamı itibarıyla herhangi bir asra mal edilecek bir sıfat değildir. Bu sadece söz konusu edilecek bir asırda mevcut şartlara verilen tepkilerin nassın anlaşılmasında bir "faktör" olduğu açıkça ortada olan bir "durum"dur. Örneğin, modernist diye yaftalanan âlimlerin bu yafta ile anılması, onların son asırda yaşamış olması hasebiyle değildir. –Çünkü bu arızi bir durumdur–. Aksine, onların dinî nassa yaklaşımlarında içinde bulunduğu tarihsel şartların geleneksel din anlayışından ayrı düşecek bir tarzda etkili olması ve merkezî bir rol oynaması hasebiyledir. Dolayısıyla, yaygınlaşan ve "modernist" olduğu düşünülen görüşlerin ve yaklaşımların, siyasi ve sosyal anlamdaki "modernizm"in doğduğu Batı'da dillendirilmiş olması, arızî bir durum olarak telakki edilmelidir. Ayrıca, "modernist" etiketi, bir zaman diliminin özelliği olmaktan ziyade her gelişen yeni şarta göre yeniden düşünme endişesini yansıtır. Eğer bunun zamanla ilişkisi olan bir yönü varsa bu da üretilen düşüncenin, o zaman diliminin "modern"i olması hasebiyledir. Bu bağlamda gelenekselci, modernistin endişesini paylaşmazsa ve sorun çağdaş şartlar açısından çözümsüz kalsa bile "gelenek" diye tanımladığı "kanonize" edilmiş önceki çözümlere sığınır.

Şu hâlde, bu makalede gelenekselciliği nasıl tanımlıyoruz?

Burada tartışma konusu edilen gelenekselciliğin tarifi şöyledir: Vahyi anlama ve dine yaklaşım bağlamında "gelenekselcilik," lineer bir tarih anlayışının manyetik alanı içerisinde, ilk vazedilişinden itibaren dinin anlaşılması hakkında her dönemde belli bir düşünsel çizgi tarafından ileri sürülen, zaman içerisinde yığınlaşan –ve bazen farklı kaynaktan beslenebilen– görüşlerin, her zaman dilimi için geçerli olmak üzere dinin anlaşılmasında bir yere ve hatta otoriter

bir yapıya sahip olduğunu veya en azından bir doğruluk payına sahip olduğunu ve bu sebeple süreklilik kazandırılması gerektiğini ileri süren bir yaklaşımdır.

B. Gelenekselciliğin Sorunları

Burada eleştiri konusu edilecek hususun daha somut bir şekilde anlaşılması maksadıyla önce benim bakış açıma göre gelenekselci yaklaşımın tarihsel durumunu resmeden ve bu makalede sunacağım argümana temel teşkil eden bir taslak ortaya koyalım:

I. K metni belli bir zaman diliminde insanlara ilahî bir vahiy şeklinde inzal edilmiştir ve bütün insanlık için geçerlidir.

II. A şahsı, ilk asırda yaşamaktadır. A şahsı, ilahî kaynaklı olduğuna inandığı K nassını anlamak ve ona göre amel etmekle mükelleftir. Diyelim ki K, vahyi temsilen on maddelik bir metinden oluşmaktadır.

III. B şahsı 14. asırda yaşamaktadır. B şahsı, K nassını anlamak ve ona göre amel etmekle mükelleftir. Önünde dikkate alması gereken K metninin yanısıra, içerisinde tebliğcinin gerçek pratiğinin ne olduğu hususunda mükellefi şüpheye düşüren bir pratikler ve söylemler zinciri vardır. Buna ilaveten bütün bu maddelerin "nasıl anlaşılması ve yaşanması gerektiğine dair" asırlar içinde oluşan ek olarak yirmi maddelik bir G birikimi bulunmaktadır. Mükellefin, K'yı G'nin otoriter talimatlarına göre anlaması ve bunlara göre amel etmesi istenmektedir.

Gelenekselci yaklaşımın ön-görüşü: G birikimi, K nassının anlaşılmasında ve hayata geçirilmesinde çıkacak bütün problemleri çözme kabiliyetine sahiptir.

Yukarıdaki taslaktan çıkan sonuçları sıralayalım:

S1. A şahsı ile B şahsı arasında 14 asırlık bir zaman dilimi bulunmaktadır.

S2. G birikimi, farklı zaman dilimlerinde ortaya çıkmış olmakla malüldür.

S3. G birikimi, dinin vazedicisinin genel olarak insanlara yüklemediği bir yorum dağarcığıdır.

S4. Dolayısıyla bu birikim, B şahsının asli mükellefiyetine, o mükellefiyetin orijinal kapsamı içinde bulunmayan bir eklemedir (I ve S3'ten çıkarım).

S5. Şu hâlde G birikimi, A şahsının mükellefiyet alanına girmemektedir (I, II, ve S4'ten çıkarım).

S6. Sonuç olarak B şahsına din olarak teklif edilen yapı, A şahsına teklif edilenden farklıdır (genel çıkarım).

İşte bu çerçeveden bakıldığında, insanların nassa muhatap olmasının ne anlama geldiği meselesinde, gelenekselciliğin teorik formasyonun da felsefi açıdan bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu sorunları şöyle açıklayabiliriz:

1. Şişmanlama Sorunu

Yukarıda verdiğimiz tanıma göre gelenekselcilik,

a) Nassa yaklaşımda uygulanan bir metottur.

b) Din adına serdedilen görüşlerin süreğenliği tanım gereği talep ve iddia edilir. Yine buna göre vahyin geldiği dönemden sonraki her bir dönemde ortaya konan görüşler, o dönemden önceki görüşler üzerine bina edilmekte veya basitçe ona eklenmekte ve böylece tarihsel bir bilgi ve tecrübe birikimi elde edilmektedir. Ayrıca bu yaklaşımda, gelenek içerisinde kendisine otorite atfedilen görüşler ve dini öğretiler yabana atılamaz. Daha da önemlisi bunlar kesinlikle dikkate alınmalıdır ve vahyin anlaşılmasında ve yaşanmasında delil olarak kabul edilmelidir. Diğer bir deyişle gelenekselci yöntem vahyi anlamada, her zaman ilk "okuyucuları" ve bir silsile içerisinde takip eden "okuyucuları" esas almak zorundadır. Yani gelenekselci, geleneğin meşru gördüğü her bir görüşü esas almak zorunda kaldığı ve her bir ana görüşe eklenen yeni açılımlar, "nassın" bir anlam boyutu olarak benimsendiği için doğal olarak yatay bir genişleme meydana gelir. Bunun sonucunda da "şişmanlama" kaçınılmaz bir hâle gelmektedir.

Tarihen de sabit olduğu üzere aynı gelenek içerisinde değişik renkler olabilir. Böyle bir durumda, her bir rengi/yaklaşımı temsil eden bir kişinin öğretisine bağlı olarak yetiştirilen bir hedef kitle vardır. Farklılıklar teferruata hamledilerek farklı düşünen merci konumundaki kişilerin otoriterliğine bu şekilde bilfiil giydirilen bir süreklilik kazandırılır.[1] Bunun sonucu olarak çıkan en çarpıcı hususlardan biri şudur: On dört asırdır din adına ortaya konan şeyler, bir İslam anlayışı geleneğini oluşturmaktadır ve bu şekilde yaratılan ortodoksi geleneği, sorunların çözümü için yeterli görülmektedir. Bu minval üzere, insanların muhatap olduğu dinî ilkelerin hacmi, gelenekselci yaklaşımda, her zaman +1 şeklinde genişlemektedir.

Burada çok belirgin ve göze çarpan bir duruşa sahip olduğu için Gazâlî'yi örnek olarak verebiliriz. Gazâlî'nin, din anlayışı içerisine tasavvuf geleneğini entegre ederek bir "gelenek"i dinin içine soktuğu bir gerçektir. Bu gerçek gelenekçiler tarafından bir problem olarak görülmez. Bunun sebebi, "tasavvuf" fenomeninin daha önce "görünmez bir el" veya "gelenek tanrısı" tarafından din adına "makbulat" arasına sokulmasıdır. Gazâlî bu entegrasyon ile yeni bir din geleneği başlatmış oldu. Daha doğrusu o, fiilen var olan bir durumu, gelenek içinde kabul edilebilir bir tarzda doktrinel hâle getirdi. Böylece sufi terminoloji ve faaliyet alanlarınca büyük ölçüde işgal edilmiş bir din anlayışı "gelenek"te veya ortodokside büyük bir kabul gördü. Ancak "gelenekselci" yaklaşım böyle bir din anlayışının, orijinal nassın öğretileriyle uyuşup uyuşmadığını tartışmaya açma kabiliyetinden yoksundu ve yoksundur. Zira silsile içinde Gazâlî de bir gelenek içinde büyüdü ve o gelenek üzerine görüşlerini bina etti. Bunun yanı sıra gelenek içine yerleştirilen her unsur, ilk nesilden bulunan bir referansla "din"leştirildi. Gelenek, geleneğin devamını teminat altına aldı.

[1] Dinî öğretilerin belirlenmesi amacıyla nassa yaklaşan hiçbir ekol ve düşünce tarzı, "muhalif" olmak için yola çıkmaz. Aksine onların amacı, "ortodoksi"yi oluşturmak ve "hakim" unsur olmaktır. Böyle bir amacın gerçekleşmesi ise dış etkenlerin etkililik derecesine bağlıdır. Hakim unsur hâline gelsin veya gelmesin, dinin anlaşılmasında serdedilen her bir görüş, entelektüel gelenek içinde yerini alır. Burada eleştiriye tabi kılınan husus, bireyin münzel vahiy ile doğrudan ilişkisi bakımından gelenek içindeki herhangi bir duruşun din adına yüceltilmesi ve alternatifsiz kabul edilmesidir.

Bu şekilde, o zamana kadar diyelim ki sayısı on olan G metninin maddeleri on bir oldu. Gelenek şişmanladı. Böyle bir ameliyeden önceki din anlayışı ve sonraki din anlayışı farklılaştı. Ayrıca sonraki anlayış "meşruiyet" kazandırılmış bir tarzda hem nicel hem de nitel bir şekilde değişerek zihinlere yerleşti. Mesela tasavvufun dine "entegre" edilmesiyle oldukça öznel bir alan olan tasavvufi gelenekte, dine atfen vazedilen ilkeler, inançlar ve uygulamalar o dinin tebliğcisinin zamanında karşılık bulamayan eklemelerdir ve teklifte şişmanlığa neden olan unsurlardır.

Gelenekselci yaklaşım, bu şekilde "şişmanlayan" birikim üzerinde seçici davranmayı meşru bir şekilde iddia edemez. Aynı düşünce çizgisi üzerine yapılan aynı minvaldeki eklemeler tanım gereği her zaman makbul görülmelidir.

Yukarıdaki örnekten de anlaşılacağı üzere gelenekselci yaklaşım bazı sorunlarla karşılaşmaktadır:

Paradoks: Gelenekselci yaklaşım, nassın anlamı içerisinde olduğu iddia edilen ve geleneğe açıkça aykırı düşmeyen ama orijinal nassın içinde bulunmayan "yeni" eklemeleri de gelenek içerisinde telakki etmek durumundadır. Zira bu eklemeler, "makbul" olan geleneği sürdüren bir ilim sahibi tarafından yapılmaktadır. Eğer gelenek, olaki entelektüel birikim içerisinde belli dönemlerde yeni bir düşünce içeriyorsa, daha önce değinildiği üzere bu, yatay şişmanlamaya yol açtığı gibi –tasavvuf örneğinde olduğu gibi– geleneğin kendi içerisinde barındırdığı bir paradoks hâline de gelmektedir.

İslâmiyat 10 (2007), sayı 3, s. 21-32

İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Söyleminin Analizi[1]

SÖNMEZ KUTLU
PROF. DR., ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Özet

İslam düşünce kültürü içerisinde değişik dönemlerde ve farklı yerlerde ortaya çıkmış dinî hareketler tarihî, sosyal, ekonomik, siyasi ve dinî-kültürel şartlar dikkate alınarak incelenmelidir. İslam düşünce ekolleri psiko-sosyal açıdan tahlil edildiğinde, beş farklı zihniyet ve din anlayışından bahsedilebilir. Bu makalede söz konusu beş zihniyetten "gelenekçi-muhafazakâr din anlayışı" farklı açılardan ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler:

Din söylemi, Gelenekçi, Muhafazakâr, Ehl-i Hadis, Ehl-i Sünnet, Mürcie

[1] Bu metin, 27 Mart 2007 tarihinde İstanbul'da gerçekleştirilen Asrın İdraki ve İslam" adlı sempozyuma sunulan, bir tebliğ esas alınarak hazırlanmıştır.

Giriş

İslam düşünce tarihi incelendiğinde farklı tarih ve mekânlarda, şahıslar ve fikirler etrafında zümreleşen pek çok hareketin ortaya çıktığı görülür. Siyasi ve itikadi gayelerle teşekkül eden bu hareketleri tarihî, toplumsal, ekonomik, siyasi ve dinî-kültürel durumdan soyutlayarak ele almak yerine bütün bu şartların toplamının bir ürünü olarak anlamak daha doğrudur. Ancak psikolojik insani eğilimler, toplumsal-kültürel yapılar ve dinî metinler, "düşüncenin dili durumunda" olan bu fikrî yapıların kurumsallaşmasında büyük bir rol oynamıştır. Günümüzde bu alanda yapılan psikolojik ve sosyolojik çalışmalar, dinlerin geçirmiş olduğu tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan mezheplerin din anlayışlarının arkasında "örtülü değerler sistemi" adı verilen bir zihniyetin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre dinin belli bir toplumdaki tezahürü durumundaki her bir hareketin olaylara ve olgulara bakışını, tavır ve tutumunu belirleyen kendine ait örtülü bir referans çerçevesi vardır. Başka bir deyişle düşünce ekollerinin de kendisine ait bir psikolojisi ve sosyolojisi vardır. Her bir zihniyet dini, kendi ürettiği yöntem ve teolojik öncüllerden hareketle yorumlamaktadır. Öyle ki kendi içerisinde tutarlı ve insicamlı bu inançlar ve değerler sistemi, sahiplerinin inanç, ibadet, ahlak ve siyaset anlayışlarında, şu ya da bu şekilde etkili ve belirleyici olmaktadır.

İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan ekollerin, psiko-sosyal açıdan zihniyet analizi yapıldığında görülecektir ki insandaki mevcut karakterler, uygun toplumsal şartları bulduğunda dinî metinlerle kendilerini meşrulaştırarak mezhep hareketleri olarak tezahür etmiştir. Bu bağlamda İslam düşünce sisteminde beş ayrı zihniyet veya din anlayışından söz edilebilir. Daha önceki bir makalede bunları beş ayrı gruba ayırmak suretiyle bir söylem analizine tabi tutmuştuk.[2] O makalede incelenen zihniyetlerden birisi de "gelenekçi-muhafazakâr din söylemi" idi. Ancak orada bu zihniyetleri genel olarak incelemiş ve sadece bu din söyleminin genel göstergelerini sıralamıştık. Bu makalemizde ise "dogmatik gelenekçi/asarcı din söyleminin" temel göstergeleri üzerinden bu analizimizi sürdürmek istiyoruz. Bu konunun analizine geçmeden önce "gelenekçi-muhafazakâr" veya "ilk gelenekçiler" tabirleriyle hangi dinî-toplumsal yapıyı/yapıları kastettiğimizi açıklamakta fayda görüyoruz.

Gelenekçi-Muhafazakâr Din Anlayışının Tarihsel Arka Planına Kısa Bir Bakış

Gelenekçi-muhafazakâr kavramı, içerisinde geniş bir dinî, siyasi, sosyal ve ekonomik çağrışımlar ihtiva eden kapsamlı bir alana işaret eder. Gelenekçi-muhafazakâr tutum, dinî anlamda, yaşanmış dinî tecrübenin ve birikimin değişime direncini temsil eder. Din, sosyal ve siyasi çalkantıların yaşandığı süreçlerde, "zaman zaman sosyal sistemdeki değişimi, zaman zaman da değişime karşı sistemin direncini" temsil edebilir. İlk gelenekçiler olarak tanımladığımız grup, Sünnet ve asarı merkez alan ve gelenekçi bir din anlayışını temsil eden hadis taraftarlarının müşterek adıdır. Çünkü onlar,

[2] Bu din söylemleri için bkz. "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri", islâmiyât, IV (2001) 4, s. 15-36.

İslam'ın Kitap, Sünnet, sahabe ve ta-biunun sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini, İslam'ı muarızlara karşı bu yolla savunmaya mecbur kalmadıkça şahsi rey ve akli istidlallerin, kullanılamayacağını savunur. 2./8. asrın ortalarında teşekkül etmiş olan bu ekol, "Ehlu'l-Hadîs", "Ehlu's-Sunne" veya "Ashâbu'l-Hadîs" adıyla da bilinmektedir. Mutezile, Şia, Mürcie ve Maturidi ekolleri onları Haşviye, Müşebbihe ve Mücessime olarak da isimlendirir.

Hadis taraftarları, Selefilik ve onların alt grupları olan Şafiilik, Malikilik, Hanbelilik ve Zahirilik İslam düşüncesinde gelenekçi din söyleminin en tipik temsilcileri olmuştur. 2./8. asrın ikinci yarısında teşekkül etmiş olan hadis taraftarları, sadece hadisler konusunda derinleşmiş bir grup değildir. Bu grup Mürcie, Şia ve Mutezile kadar etkili olmuş önemli ekollerden birisidir. Abbasilerin iktidara gelişinin ardından gerçekleşen siyasi, toplumsal ve dinî hususlardaki köklü değişiklikler, toplumun muhafazakâr ve gelenekçi kesimlerinde endişelere sebep olmuştur. Bu birçok bakımdan geleneğin gözardı edilmesi veya yürürlükten kaldırılması olarak algılanmıştır. Bu arada Havaric, Mürcie, Şia (Rafıza/Zeydiye) ve Mutezile gibi pek çok mezhep teşekkül sürecini tamamlamışken bazıları ise henüz bu süreci tamamlamamıştı.

İslam toplumunda çeşitli dinî-politik hareketlerin vücuda gelmesiyle birlikte geçmişte gündeme gelmeyen kelami ve siyasi tartışmalar yapılmaya başlandı. Bu ekollerce ortaya atılan görüşler muhdes (sonradan ortaya çıkan) ve bidat, bu görüşlerin mensupları ise mübtedi veya ehl-i bidat/ehl-i hevâ olarak isimlendirildi. Müslümanların yabancı kültürlerle karşılaşmasıyla birlikte Müslümanlarla diğer din ve felsefe mektepleri arasında meydana gelen tartışmaların yoğunlaşması, Abbasi yönetiminin daha çok Şii, Mürcii ve Zeydi çevrelerle yakın temas içerisinde olması, bu oluşumların dışında kalan çevrelerde sert tepkilerle karşılandı. İşte, İslam dünyasında bu fikir çatışmalarının ortaya çıkışıyla birlikte "hadise muhalefet cereyanı"nın doğması, buna karşılık olarak da bir "Ehl-i Sünnet cephesi"nin teşekkülü kaçınılmaz hâle gelmişti. Nitekim bu cephe, Ehl-i Sünnet muhitinde hadis taraftarlarınca kurulmuş ve onlar bütün bu çeşit fırkalarla mücadelede Ehl-i Sünnet'in bayraktarlığını üzerine almıştı.[3] Ancak yeterince bilinmeyen bu dinî-toplumsal hareket, diğer ekoller gibi siyasi, itikadi, fıkhi cepheleri olan ve Ehl-i Sünnet'in oluşumu ve sonraki tarihinde önemli etkilerde bulunan ve hâlâ bulunmaya devam eden güçlü bir fikrî damardır.

Gelenekçi-Muhafazakâr Din Anlayışının Taşıyıcıları ve Temsilcileri

Hadis taraftarları, sadece hadislerin toplanması, rivayeti ve kayda geçirilmesi ile uğraşan mesleki bir grup değildir. Bu sebeptendir ki hadis taraftarları makalat türü eserlerde tıpkı Mürcie, Haricilik, Şia ve Mutezile gibi İslam düşüncesinde ortaya çıkmış müstakil bir itikadi mezhep ya da Mürcie'nin veya Ehl-i Sünnet'in bir alt grubu olarak ele alınmaktadır.[4] Örneğin Sünni makalat yazarlarından Eş'arî (324/935, Müslümanları on gruba ayırarak Hariciler, Mürcie, Şia ve

[3] Hatîb el-Bağdâdî, *Şereflu aṣḥâbi'l-ḥadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 9 (Mukaddime).

[4] Bkz. Yahyâ el-Haşşâb, "Taḥḳîḳu'l-muṣṭalahât et-târîḫiyye el-vâride fî kitâbi mefâtîḥi'l 'ulûm li'l-Harezmî (387/997)", *el-Mecelletu'l-târîḫiyye el-Mışriyye*, VII (1958), s. 164.

Mutezililerin yanı-sıra Ashâbu'l-Hadîs'i de bu gruplar arasında saymakta[5] ve "Ashâbu'l-Hadîs ve Ehlu's-Sünne'nin Görüşleri" başlığı altında onların itikadi ve bazı ahlaki görüşlerine yer vermektedir.

Me'mûn döneminde Kur'an'ın yaratılmışlığı konusundaki tartışmalar ve bununla ilgili yaşanan baskı ve zulümler, Sünni çevrelerde aklı reddeden metin merkezli bir anlayışı öne çıkardı. Bu sebeple Mütevekkil döneminden itibaren hadis taraftarlarının yıldızı parlamaya başladı. Ahmed b. Hanbel (241/855) ve Abdulazîz el-Mekkî (239/854) Mutezile'ye muhalefetin başını çekiyordu. Onlar, diğer şehirlerden ve bölgelerden İshâk b. Rahaveyh (238/852), Dâvûd b. Alî (270/883), el-Kerâbisî (245/859), İbn Kullâb el-Basrî (240/854), Haris el-Muhasibî (243/857) ve Muhammed b. İshâk b. Huzeyme (311/923) gibi şahısların desteğini aldı. Böylece bu hareket, Hanbeli, Şafii, Maliki ve diğerlerinden oluşan geniş bir taraftar kitlesi edindi. Hadis alanında *Kutub-i sitte*, itikadi ve kelami alanlarda *Kitâbu'l-îmân*, *Kitâbu's-sunne*, *Akîde ve İ'tikadât* adıyla bilinen eserlerle devasa bir edebiyat meydana geldi.

Hadis taraftarları, 3./9. asırdan itibaren, Malikiler, Şafiiler, Hanbeliler, Zahiriler (Davudiler) olarak varlığını sürdürdü.[6] Zahirilik, daha sonra Malikilik içerisinde eridi. Bu kısa bilgiden sonra Ashâbu'l-Hadîs'in, itikadi, amelî, siyasi ve toplumsal tezahürlerinden hareketle örtülü referans çerçevesini ve bu zihniyetin temel göstergelerini analiz etmek istiyoruz.

Gelenekçi-Muhafazakâr Din Anlayışının Dogmaları

Bir söylem olarak dinî gelenekçilik, olayları ve olguları kavramak ve onları yönetip yönlendirmek üzere üretilmiş bir kavramlar ve değerler setidir.

1. Hayal Edilen Altın Çağa Dönme

Ehl-i bidat olarak nitelenen düşünce ekollerine bir tepki olarak ortaya çıkan hadis taraftarları, Müslümanları içinde bulunduğu parçalanmışlıktan kurtarmak, toplum hayatını, idealleştirilen Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek, birlik ve bütünlük içerisinde yaşatmak iddiasındaydı. Bu sebeple onlar, Kitap'ın yanısıra, çözümün Hz. Peygamber'in hadislerinde, sahabe ve tabiinin sözlerinde olduğuna inanarak onları bir araya toplayıp konularına göre tasnif etmiş, genellikle görüşlerini hadislere dayandırmış, onlara bağlanmayı teşvik etmiştir. Onlar, Kitap ve hadisten bağımsız re'y kul-

[5] Ebû Hasan Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî (324/935), Maḳâlâtu'l İslâmîyîn ve iḫtilâfu'l-muṣallîn, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, V. 217.

[6] Şafiilerden bu zihniyeti temsil eden ve eserler yazanlar arasında, Ebû Abdillâh el-Mervezî (294/906), İbn Huzeyme (311/923), İbn Hibbân (354/965), el-Âcurrî (360/970), Ebû Ahmed el-Hakîm (378/988), Halîmî (403/1012), Lâlekâ'î (418/1027), Beyhakî (458/1065) ve Nevevî (676/1277) gelmektedir. Maliki olanlar arasında, Muhammed b. Sehnûn (256/870), Ebû Amr Kurtûbî İbnu'l-Cebbâb (322/933), İbn Abdilberr (463/1071), Ebû Velîd el-Bâcî el-Endelûsî (494/1100) ve Kâdî Iyâd (544/1149); Hanbeli olanlar arasında Sâlih b. Ahmed b. Hanbel Ebû'l-Fadl (266/879), İshâk b. İbrâhîm b. Hânî' en-Nisâbûrî, (275/888), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (275/883), Ebû Saîd ed-Dârimî (280/893), Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel (290/902), Ebû Bekr el-Hallâl (311/923), Berbehârî (329/940), Ebû Alî el-Hâşimî (345/957), İbn Şâhîn el-Bağdâdî (385/995), İbn Batta el-Ukberî (387/997), İbn Mende (395/1004), Ebû'l-Fadl et-Temîmî (410/1019), es-Sâbûnî (449/1057), Kâdî Ebû Ya'lâ (458/1066), Kelvezânî el-Hanbelî (510/1116), İbn Teymiyye (728/1327) ve İbn Kayyım el-Cevziyye; Zahiriler arasında, Dâvûd b. Alî el-İsfehânî (270/883) ve İbn Hazm (456/1064) bulunmaktadır.

lanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştiren kimseler olarak tanınmıştır.[7] Bütün bu çabaların arkasında, sorunlardan kurtulmanın yolunu hayal edilen ve idealleştirilen altın çağa dönme fikri bulunmaktaydı.

İnsanlar, alışık olduğu hayatın devam etmesini ve değişmemesini ister. Düzen ve istikrardan yana olan insan tabiatı istikrarsızlığa ve kaosa karşıdır. İnsanlar bu sebeple çoğu zaman, zorunlu veya haklı olarak yapılan bazı değişikliklere karşı çıkar ve geleneklerinde ısrar eder. Bu durum onu, muhafazakâr ve gelenekçi olmaya zorlar. Psikolojik araştırmalar, bu gerçeği şu şekilde tespit etmektedir:

İnsan tabiatının en önemli özelliklerinden birisi, uzun süre önce yaşanmış olan 'altın çağa' geri dönme veya onu yeniden yaşama arzusudur. Bu bireysel zihnin bir vasfıdır, öyle ki daima hayatının ilk yıllarını, bütün hayatının en güzel yılları olarak anımsar. Bu beşeri hususiyet, geçmiş tarihin kazanımlarını tekrar elde etmeyi arzular.[8]

Bu duygu, insanlık tarihinde köklü ve ani sosyal, siyasi ve dinî değişimlerin yaşandığı dönemlerde zaman zaman, toplumsal muhafazakârlığa ve gelenekçiliğe dönüşebilir. Bu tavır, özellikle de geleneğin bir peygamber ve ona yakın nesillerin dinî tecrübeleriyle oluştuğu ve dinî geleneklerden büyük sapmaların söz konusu olduğu zamanlarda daha katı bir şekilde geçmişin bütünüyle kutsallaştırılmasına, siyasi, hukuki, sosyal, ahlaki ve dinî alanlarda tekrar bu döneme dönüş taleplerinin yükselmesine sebep olabilir. Bunalımlı dönemlerde bireyler gibi toplumlar da uzun süre önce yaşanmış olan "altın çağ"a geri dönmek ister. Böyle bir toplumsal tavrın tezahürlerinin ilk defa hadis taraftarlarının din anlayışlarında görüldüğü söylenebilir. Onların İslam'ın ilk dönemlerini asr-ı saadet şeklinde isimlendirmesi ve "din âsârdır/Sünnettir; re'y ise din dışıdır" şeklindeki bir slogan benimsemesi bu tavrın en önemli göstergelerinden birisidir. Yani Hz. Peygamber'den sonraki ilk üç neslin inandığı, düşündüğü ve yaşadığının toplamı dindir. Akıl, nazar ve akıl yürütmelerle ortaya konulan fikir, inanç ve yaşam biçimi, dinin dışındadır. Böyle bir din anlayışı, geçmiş üzerine kurulmuş bir gelecek tasavvuru olarak değerlendirilebilir.

2. Tarihe ve Dinî-Kültürel Tecrübeye Olan Aşırı Güven

Hadis taraftarları, sahip olduğu zihniyet gereği, Kur'an'dan daha ziyade ilk üç neslin dinî kültürü ile (asar) meşgul olmuştur. Onların mesaileri hadisleri ve asarı dinleme, rivayet etme, bu hadisleri fıkhi veya akidevi konularına göre tasnif etme ve yazıya geçirme üzerine geçmiştir. Dolayısıyla isnatla rivayet etmek veya hadis rivayeti, dinin korunması olarak görülmüştür.[9] Onlar bu sebepten eserlerine Sünnet'e, hadise veya asara tabi olmanın faziletiyle ilgili özel bölümler veya başlıklar koydu. Bu itibarla gelenekçi söylemde itikat, ibadet, ahlak, siyaset ve kültürle ilgili pek çok konu imanın şubeleri altında incelenmiştir. "Dinin asardan ibaret" olduğunu iddia eden bu anlayışa göre

[7] Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, kitâbiyât, Ankara 2002, s. 49-50.
[8] Bkz. Henry C. McComas, *The Psychology of Religious Sects*, London 1973, s. 71.
[9] Hatîb el-Bağdâdî, Şerefu *aṣḥâbi'l-hadîṣ*, s. 41-42, 63.

hadisler ve asar, usûlu't-tevhîd, va'd ve vaîd, Allah'ın sıfatları, cennet ve cehennem, Allah'ın yerde ve gökte zatını ispat etmek için yarattığı deliller, melekler ve onların vazifeleri, nebilerin kıssaları, zahid ve evliyanın haberleri, fakihlerin görüşleri, Arap ve Arap olmayan kralların siretleri, geçmiş ümmetlerin kıssaları, Resulullah'ın megazisi ve seriyyeleri, hukuki kararları, hutbeleri, vaazları, mucizeleri, hanımları, çocukları, yakınları ve ashabı ile ilgili bütün bilgileri ve Kur'ân'ın tefsirini, sahabenin ahkâmla ilgili sözlerini, müctehid fukahadan kimin ne görüşü benimsediği konusundaki bütün bilgileri içerir.[10] Asarın birtakım akli temellendirmeler ve şahsi yorumlar içerdiği bilinmekle beraber bu yorumların Hz. Peygamber, sahabe veya tabiine ait olması sebebiyle belli bir dönemden sonraki insanların yorumlarına göre daha değerlidir. Sonraki nesillerin yorumları bunlara göre değersizdir. Çünkü daima ilk iki neslin fikirleri, bilginin değeri itibarıyla daha önceliklidir. Bu anlayış ise sonraki nesilleri hep selefin birikimini tüketmeye ve onların fikirlerini şerh etmeye götürmüştür. Bu açıdan hadis taraftarlarının meydana getirdiği hadis musannefatı incelendiğinde, çalışmalarının genel olarak hadis, Sünnet ve asar üzerine odaklaştığı ve bütün gerçeklerin hadislerden çıkarılmaya çalışıldığı açıkça görülecektir.

3. Akıl Karşıtlığı Üzerine Kurulu Din Anlayışı

Hadis taraftarları, birkaç istisna dışında, nasslardan bağımsız re'ye, akli istidlallere ve kişisel yorumlara karşı çıkmıştır ve bunları bilgi kaynağı olarak benimseyip kullandığı için de Ebû Hanîfe'nin başını çektiği re'y taraftarlarını eleştirmiştir. Hadis taraftarlarının içinden onları "Sünnet düşmanları" olarak algılayanlar dahi olmuştur.[11] Hatta onlar, Resulullah'ın asarını terk edip onun dışında kitaplar yazmayı ve bu kitaplarla meşgul olmayı İslam toplumunun başına gelen belanın sebebi olarak algılamıştı.[12] Onlara göre dinde cedel ve tartışma yasaklanmıştır. Sahih rivayetlerle Hz. Peygamber'den gelen her şey kabul edilir ve bu niçin böyledir diye sormak bidattir. Sünnette kıyasa ve darbımesele yer yoktur. Hevâya da uyulmaz. Hz. Peygamber'den gelenler şerh edilmeksizin ve nasıl olduğuna bakılmaksızın nasıl ve niçin sorusu sorulmadan tasdik edilir.

Hadis taraftarları, dinin kişisel görüşlere (re'y), felsefeye, nazar ve kelama dayandırılamayacağı ilkesini benimsemiştir. Onlar bu sebeple Kur'an'ı ve Sünnet'i ve ilk nesillerin bu kaynaklardan anladığını tek kaynak olarak görmüştür.[13] Böyle bir zihniyet, re'yle hüküm vermeyi, tevile başvurmayı ve akıl yürütmeyi, kişiyi dalalete/sapıklığa ve fişka düşüren bidatçilerin silahı olarak tanımlamıştır. Onlara göre kesin bilgi ifade eden ilim ve fıkıh, Hz. Muhammed'in getirdiği Kitap ve hadis/Sünnettir. Re'y ise kişisel zanna dayalıdır ve kesin/hakiki bilgi ifade etmez. Re'yle hüküm vermek bidate düşürür.[14] Dinde böyle bir bilgiye, zorunlu olmadıkça müracaat edilmez. Hatta Seleften bir grubun, yaptığı teville küfre girme ve fasık olma ihtimali dolayısıyla Harici, Kaderi ve Şiilerden hadis rivayetini dahi yasakladığı söylenmektedir.[15]

[10] Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu aṣḥâbi'l-hadîş*, s. 8, 75.
[11] Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Ṭabakâtu'l-hanâbile*, Kahire 1952, I. 35.
[12] Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Şerefli *aṣḥâbi'l-hadîş*, s. 6.
[13] Bu konudaki eleştiriler için bkz. İbn Abdilberr, Câmi'u beyânu'l-'ilm ve fadiih, Beyrut t.y., II. 27, 29, 33, 94.
[14] Hatîb el-Bağdâdî, Kitâbu'l-kifâye K 'ilmi'r-rivâye, Haydarabad 1357, s. 120.

Hadis taraftarlarına göre re'y değişkendir, bu durumda dinin anlaşılması da değişmektedir. Hâlbuki din, Hz. Peygamber ve ilk iki nesil tarafından en güzel şekilde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Bize düşen selefe ittibadır. Dinde ise değişme yoktur, selefe ittiba vardır. Bu sebeple onlar arasında değişken olan kişisel yorumların Kitap ve Sünnetten bağımsız olarak fıkıhta ve itikadi konularda kullanılmasıyla ilgili önemli görüş ayrılıkları mevcuttur.

Hadis taraftarları genel olarak akli tefekkürü ve re'yi kullanmaktan kaçınmıştır. Bunu kullananlar da fikrî bir ekolün mensubu olduğundan akideyi bu metot üzere düzenlemek veya akli bir metodu benimsediği için değil, sadece inandığı ve ileri sürdüğü nazariyelere yani akideye hizmet etmek için aklı kullanmıştır. Hadis taraftarları arasında teslimiyet ve geçmişi taklit etme fikri ağır basmış ve mücadelelerini Müslümanlar arasında ortaya çıkan fırkalara karşı sürdürmüştür. Bu sebepten onlarda -birkaçı müstesna olmak üzere- İslam dininin akide ve esaslarını oluşturma, bunları akli yollarla müdafaa etme sorumluluğu ve bu inançları sağlam akli temellere dayandırma bilinci ve amacı oluşmamıştır.

Hadis taraftarları, aklın faaliyet türlerinden birisi olan kıyası fıkıhta, zorunlu olmadıkça kullanmayı doğru bulmamıştır. Örneğin hadis fıkhının usulünü yazan Şafii, aklın ve re'yin fıkıhta kullanımını kıyasa hasretmiş ve kıyası da nassa bağlı kılarak sınırlandırmış ve kıyasın ancak zorunlu durumlarda kullanılabileceğini iddia etmiştir.[16] Bu zihniyetin temsilcilerinin, akıl ve metinle ilişkileri dikkate alındığında, onların dogmatik-gelenekçi bir zihniyete sahip olduğu söylenebilir. Bu zihniyetin öncüleri genellikle, kentleşme öncesi bir kültürel zihnin taşıyıcısı olan Araplardan oluşmaktadır. Arapların yaşantıları ve kültürlerinde önceden beri var olan geçmişten gelenlere bağlılık anlamındaki "Sünnet" telakkileri onlarda Kitap ve Sünnet, sahabe ve tabiine ittiba şeklinde tezahür etmiş görünmektedir.[17] Bu sebeple Arap'ı sevmek, imanın şubelerinden birisi kabul edilmiştir.[18] Sosyal değişmenin daha az yaşandığı, istikrarın ve muhafazakârlığın hakim olduğu, Hz. Peygamber'in uygulamalarının yeterli görüldüğü Mekke ve Medine, bu söylemin yurdu (Sünnet yurdu) olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış, re'ye başvurmayı, esir alınan ve Arap olmayanların işi olarak görmüş ve bu konuda rivayetler üretmiştir. Bunlardan "Abdullâh b. Amr b. el-Âs (63/682) kanalıyla Hz. Peygamber'den hadis olarak aktarılan şu rivayet oldukça enteresandır:

> "İsrailoğullarının durumu, aralarında esir milletlerin çocukları olan Muvelledûn sınıfı türeyinceye kadar mutedildi. Ne zaman ki bunlar, kendi görüşleriyle hüküm vermeye başladılar, işte o zaman hem kendileri dalalete düştüler hem de İsrailoğullarını dalalete düşürdüler."[19]

Hadis taraftarlarının önde gelen tabakat ve rical yazarlarından Fesevî, re'y kullanmayı, yani akıl yürütme ve kıyası, esir çocuklarının işi olarak tanımlayan bir rivayeti zikrettikten sonra Sufyân'a ait şu ilginç yorumu verir:

[16] Bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, çev. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara 1996, s. 22, 23.

[17] Onların bilgi kaynakları arasında akla nasıl bir fonksiyon yükledikleri konusunda geniş bilgi için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 169-73.

[18] İbn Şâhîn, Arapları sevmeyi imanın yetmiş beş şubesi arasında sayar. Bkz. Kâdî Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Huseyin b. Muhammed b. Halef b. Ahmed b. el-Ferrâ el-Bağdâdî (458/1065), *el-Kâdî Ebî Ya'lâ ve kitâbuhu mesa'ilu'l-îmân*, thk. Su'ûd b. Abdilazîz b. Halef, Dâru'l-Âsıma, Riyad 1410, s. 227.

[19] İbn Mâce, *Sunen*, thk. Muhammed Fu'âd Abdulbâki, İstanbul ty., I. 21.

"Biz bu hadis üzerine düşündük ve anladık ki Medine'de re'yi ilk konuşan Rabîa, Kufe'de Ebû Hanîfe, Basra'da Osmân el-Bettî'nin her üçü de esir çocuklarından imiş." [20]

4. Somut-Biçimsel (Teşbihçi) Düşünceyi Öncelemek

Hadis taraftarlarının akla karşı olması daha basit ve somut düşünceye dayalı bir din anlayışı oluşturmasına sebep oldu. Onlar soyut düşünme, felsefi analiz ve akli temellendirmelere girmekten kaçındığı için somut düşünmeyi ve nassları bu doğrultuda anlamayı bir yöntem olarak benimsedi. Onların bu yaklaşımı, özellikle Tanrı tasavvurlarını derinden etkiledi. Öyle ki onlar nasslarda Allah ile ilgili "eli, ayağı, parmakları, yüzü, gözü, kulağı" ve benzeri somut ifadeleri, bazı istisnalarla birlikte, hiçbir tevile gitmeden aynen kabul etti. Hadis taraftarlarının *Îmân*, *Kitâbu's-sunne* ve *İ'tikâdât* adıyla yazdığı eserlerde Allah'ın yüzünün ışığından, nurundan, gülüşünden, sağından-solundan, kaleminden, suretinden bahseden pek çok rivayete yer verdi. Böylece onlar "eli-yüzü bulunan, gözü-kulağı olan, kendi eliyle yaratan, gözle görülen, gülümseyen, dünya semasına inip çıkan, arşa ve kürsüsüye sahip olan" şeklinde tanımladığı Tanrı'yı, nesnel ve somut bir varlık düzeyinde tasavvur etti.[21]

5. Metin Merkezli Dinî Bilgi Üretmek

Hadis taraftarlarına göre asarın dışında kaynağından bağımsız hakikat yoktur. Dolayısıyla bütün hakikatların kaynağı Kur'an ve asar/hadislerdir. Tarihte ve günümüzde karşılaşılan bütün problemlerin çözümü ilk dönemde yaşanan dinî-kültürel tecrübeden (asar) hareketle çözülmelidir. İlk üç asırdaki dinî-kültürel tecrübeyi zamandan, mekândan ve tarihsel ortamından bağımsız, mutlak ve değişmeyen evrensel gerçekler olarak algılayan bu yaklaşım, İslam'ın evrenselliğini bu dinî-kültürel tecrübeye indirgemekle sonuçlandı. Hatta onlar aklın hüküm koyma yetkisini iptal ederek metin merkezci veya nass merkezli bir yöntem izlediği için İslam'ı nassın sınırları içerisine hapsetti. Hadis taraftarlarının bu tutumu, ara sıra re'y taraftarlarınca şu şekilde eleştirildi: "Hz. Peygamber'den gelen hadislerin sayısı, dört bin adettir. Toplumsal olaylar ise sayısızdır. Bu yüzden sınırlı nasslarla sınırsız sayıdaki olayları çözmek mümkün değildir. Yeni sorunlar mutlaka akıl ve akıl yürütme yollarıyla çözüme kavuşturulmalıdır." Hadis taraftarlarının aklı nassın çerçevesine nasıl hapsettiğini daha iyi anlayabilmek için kullandığı şu uç örneği incelemek istiyoruz:

Ebû Sa'îd el-Hudrî'den namaz kılanın önünden geçenlerin, engellenmesi ve şayet geçmekte ısrar ederse onunla mücadele edilmesine dair bir hadis rivayet

[20] Bkz. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî, (277/890), *Kitâbu'l-ma'rife ve't-târîh*, Bağdat 1975, III. 20-21. İmam Mâlik de Irak ehliyle ilgili olarak şöyle demiştir: "Onları Ehl-i Kitap gibi değerlendiriniz. Ne tasdik ediniz ne de yalanlayınız..." Bkz. İbn Abdilberr Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh (463/1071), *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihâ*, Beyrut ty., II. 157.

[21] Ashâbu'l-Hadîs'in somut ve maddi Tanrı tasavvurunun geniş bir analizi için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik*, Kitap Yay., Erzurum 2006, s. 167-202.

edilmiştir.[22] Bazı Şafiiler, namaz kılanın önünden geçen kimse ile namaz kılanın hakiki mânâda mukatele yetkisine sahip olduğunu savunmuştur.[23] Hatta bu konuda icma olup olmadığı bile tartışılmıştır. Bu meselede silah kullanılmaması gerektiğini savunanlar ise bunun namazdaki huşuyu bozacağı için yapılmayacağını söylemiştir. Demek ki onlar huşuyu bozmayacak olsa namaz kılanın önünden geçen birisinin öldürülmesine cevaz verecek. İbn Hacer, bu konudaki genel kanaatini şöyle açıklar:

> Ashabımız açık bir şekilde şöyle demişlerdir: Onu, en yumuşak bir tarzda men eder. Şayet direnirse çok daha şiddetli bir şekilde engeller. İsterse bu ölümüne sebebiyet versin. Şayet ölürse üzerine hiçbir şey terettüp etmez. Çünkü şarı' onunla mücadele etmesini mubah kılmıştır. Mubah kılınan bu mukateleden dolayı da tazminat gerekmez.[24]

Kadı İyâd'a göre:

> Onu uygun yollarla engellemeye çalışırken kişi ölürse âlimlerin ittifakıyla kısas gerekmez.[25]

Hatta Şafii Nûruddîn b. Berekât el-Bakanî (1003/1505), şu yorumu yapmıştır:

> Şayet ona vursa ve bundan dolayı adam ölse, Şafiiye göre hiçbir şey lazım gelmez. Kâdî İyâda göre, bu kaynaklarda verilen bilginin hilafınadır.[26]

Ama akılcı-gelenekçi bir din anlayışının önde gelenlerinden İmam Şeybânî, bu hadisi şöyle yorumlar:

> Şayet önünden geçmek isterse gücü nispetinde ona mani olsun. Fakat onunla mücadele etmesin. Çünkü mücadele edildiği takdirde doğacak zarar, önünden geçme durumunda doğacak olandan daha büyüktür.[27]

"Namazı terk etmek küfürdür" rivayeti de bu anlayışla yorumlanmıştır. Ancak şimdi bu konu üzerinde durmayacağız.

Hadis taraftarları, sadece bu hadisi değil tikel olaylarla ilgili veya özel bir durumun haramlığına ve helalliğine dair ahkâm hadisleri kategorisine sokulan pek çok hadisin tarihsel bağlamına, lafızların delaletine ve en önemlisi de Kur'an ile çelişip çelişmediğine, yani beş külli esasa ters düşüp düşmediğine bakmaksızın lafız ve metin merkezli yorumlar yapmıştır. Bu suretle bundan genel ve evrensel hukuki prensipler çıkarmaya ve metinler üzerinden katı, sert ve

[22] Hadis şöyledir: "Ebû Sa'îd el-Hudrî'den, o da babasından: Resulullâh (sas.) dedi ki "Sizden biriniz namaz kılarken önünden geçmek isteyeni bırakmasın, gücü yettiği ölçüde engel olsun. Eğer o kişi ısrar ederse onunla savaşsın (mukatele) etsin. Çünkü o şeytandır." Bkz. İbn Abdilberr Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh (463/1071), *el İstiẕkâr*, VI. 160-161; İbn Belbân Alâuddîn Alî b. Belbân el-Fârisî, *Ṣaḥîḥu'bni Ḥibbân*, thk. Su'âyb el-Amaûtî, Beyrut 1993[2], VI. 126; İbn Huzeyme Ebû Bekr Muhammed b. İshâk (311/923), *Ṣaḥîḥ-i ibn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zâmî, el-Mektebetu'l-İslâmî, 1971, II. 47. Lafızcı yaklaşımın bu hadisi nasıl yorumladığı ve bununla ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 272-273.

[23] İbn Hâcer, *Fetḥu'l-bârî*, Kahire 1319, I. 389; İbn Dakîk, Takıyuddîn Ebû'l-Feth (702/1302), *İḥkâmu'l-aḥkâm şerḥu 'umdetu'l-aḥkâm*, Mısır 1342, II. 41.

[24] İbn Hâcer, *Fetḥu'l-bârî*, I. 462. Krş. İbn Abdilberr, İstizkâr, VI. 163.

[25] İbn Dakîk, *İḥkâmu'l-aḥkâm şerḥu 'umdetu'l-aḥkâm*, II. 41. Tehânevî, *İlâ'u's-sunen*, thk. M. Tâkî Osmânî, *İdâretu'l-Kur'ân*, Pakistan ty., V. 72.

[26] Tehânevî, *İlâ'u's-sunen*, V. 72.

[27] Şeybânî, *el-Muvatta'*, thk. A. Abdullatîf, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1984[2], s. 98; Tehânevî, *İlâ'u's-sunen*, V. 73.

şiddet yanlısı bir din anlayışı üretmeye çalışmıştır. Aslında ne Kur'an ne de Sünnet/asar, doğrudan bir hukuk metnidir. Kur'an ve Sünnette/asarda ahkâmla ilgili olanların sayısı sınırlıdır. Kur'an ve Sünnet ahkâmla ilgili olsa dahi bizatihi birer hukuk metini olarak algılanamaz. Bu zihniyete göre Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinden gelen rivayetler (asar), hukuki-fıkhi ve itikadi alanlarda bir yaptırım gücüne sahip müstakil ilkelerdir. Bunlar asıl, delil ve hükümdür. Bir başka ifadeyle fıkhi kaide ve kurallardır. Bu rivayetlerin/asarların hiçbirisi diğer bir hadis, Sünnet veya ictihada kıyas yapılamaz. Şâfi'î, bu geniş Sünnet malzemesini nassın çatısı altına alarak Kur'an metinleri seviyesine çıkarmış ve bu ikisini eş değer metinler olarak görmüştür. O, fıkhi hükümler çıkarırken nassların zahiri anlamlarını esas aldığından nassa dayanmayan istihsanı, istislahı, tevili, kıyası ve müstakil akli hükümleri kabul etmemiştir. Böylece metnin kendisi bir delil olarak alınarak olgu merkezli yaklaşımlar terk edilmiş ve metin merkezli yaklaşım hakim olmaya başlamıştır.[28]

6. Şekilci Dindarlık

Hadis taraftarları, İslam'ın inanç boyutu, ibadet ve ahlak boyutu arasında bir ayrım yapmayarak şekilci dindarlığı savunmuştur. Bu sebeple onlar imanı, söz ve amel olarak tanımlar. İman artar ve eksilir. İman için dil ile söylemek ve kalp ile tasdik etmek yeterli değildir ve bunun faydası yoktur. Gerçek iman, kalple tasdik ve onunla amel etmek, dil ile söylemek ve dinin rükünlerini yerine getirmektir. Ameller imandandır. Bundan hareketle çoğunluk, tembellik sonucu farz namazlardan birini terk eden, zekâtını vermeyen bir kişiyi kâfir sayar. Böyle bir kişinin öldürülmesi ve mallarının talan edilmesi gerekir. Daha sonra Vahhabilik, amelleri imana dahil etme şeklindeki bu anlayışı daha ileri götürerek amelleri tevhidin bir parçası hâline getirmiştir ve buna da amelî tevhid demiştir. Bu sebepten amel-iman ilişkisi amel-tevhid ilişkisi olarak görülmüştür. Onlar tevhidin bir parçası hâline getirilen amellerin terki ve bidatlerin ortadan kaldırılması uğruna gerçekleştirilen eylemlerini, küfürle yapılan mücadeleye denk tutmuş ve bunun sonucunda tekfir ettiği pek çok Müslümanın kanının dökülmesine sebep olmuştur.

7. Seçilmişlik Psikolojisiyle Hareket Etmek: Şeriatı Koruma ve Bidatleri Yıkma Misyonu

Hadis taraftarları, şeriatın korunması ve bidatleri yıkma şeklinde çok özel bir misyon üstlenerek sadece kendi fırkalarının kurtuluşa ereceğini iddia etmiştir. Onlar kendi dışındakileri sapık gören bu tavırlarıyla özgür düşüncenin önünde bir engel oluşturmuştur. Hadis taraftarları yazdıkları devasa edebi literatürle ve hadis/asar etiketi adı altında halk arasında yaygınlaştırdığı rivayetler yoluyla genç nesillerin zihniyetlerini şekillendirmiştir. Böylece Müslümanlar arasında farklı görüşlere karşı bir tahammülsüzlük oluşmuş, farklı görüş sahipleri dışlanmıştır. Bu tutumlar İslam düşüncesinin kısırlaşmasına sebep olmuştur. Hadis taraftarları, kendilerinin seçilmiş ve kurtuluşa ereceği önceden Peygamber tarafından haber verilmiş bir topluluk olduğunu ileri sürerek onlarca rivayetle

bu iddialarını ispatlamaya çalışmıştır.[29] Öyle ki onlar gruplarını tanımlarken kendilerini diğer Müslüman gruplardan ayrıcalıklı bir yere koyan ve kendileri gibi düşünmeyenleri dışlayan pek çok isim ve lakap kullanmıştır. Şu ifadeler bu isim ve lakaplara örnek olarak gösterilebilir: Kurtuluşa erecek fırka (*el-fırkatu'n-nâciye*), adaletli topluluk (*el-cemâ'atu'l-âdile*), muzaffer topluluk (*et-tâifetu'l-mansûre*),[30] şeriat ayakta tutanlar (*erkânu'ş-şerîa*), halktan cennete ilk girecekler (*esbaku'l-halk ilâ'l-cenne*), erdemli âlimler (*efzalu'l-ulema*), erdemli insanlar (*efzalu'n-nâs*), Umenau'llâh, Umenâu'r-Resûl, ehlu'l-îmân, ehlu'l-Hakk, ahirette insanların kurtuluşa en layık olanları (*evlâu'n-nâs bi'n-necât bi'l-âhire*), dinin bekçileri (*hurrâsu'd-dîn*), Yeryüzünün bekçileri (hurrâsu'l-arz), Allah'ın taraftarları (hizbullâh), dinin koruyucuları (hafazetu't-dîn), dinin taşıyıcıları (hameletu'd-dîn), Resulün halifeleri (hulefâi'r-Resûl) vb.[31]

8. Pasif Siyaset Anlayışı

Hadis taraftarlarının zihniyetinin siyasi cephesine bakıldığında onların yaşanan siyasi tecrübeyi, dokunulmaz kılma, kutsallaştırma ve doğrulama yoluna gittiği görülür. Onlar, ilk nesillerin bu konudaki tutum ve tavırlarını, Hz. Peygamber tarafından öngörülen tutum ve tavırlar olarak gösterebilmek için pek çok rivayet malzemesi oluşturmuştur. Bu zihniyete göre Allah'ın nebisine, ashap olarak seçtiği ilk Müslümanlara saygılı olmak, onları büyük ve küçük hataları dolayısıyla eleştirmemek esastır. Ashabın en faziletlileri, sırayla Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Aynı şekilde Hz. Peygamber hariç tutulursa insanların en faziletlileri de bu dört halifedir. Hadis taraftarları Hz. Peygamber'in ashabından Talhâ, Zubeyr, Âişe, Mu'âviye, Amr b. Âs'ı dost edinir ve onlardan hiçbirisine düşmanlık beslemez. Onlar, Hz. Peygamber'in bu konuyla ilgili vasiyeti bulunduğunu iddia ederek sahabelerin hepsine saygı gösterir ve aralarında meydana gelen olayları, genelde Allah'a havale eder. Onlara göre Müslüman yöneticilerin başarılı olması (*salah*) için dua edilir. Kılıcı çekip yöneticilere karşı isyan etmek, fitneye sebebiyet vereceğinden doğru değildir. Bayram namazları, cuma ve diğer cemaatle kılınan namazlar, ahlaklı (*birr*) ve ahlaksız (fâcir) her imamın arkasında kılınabilir. Onlar, Emevi ve Abbasilere karşı tutumlarında, Ahmed b. Hanbel ve diğer bazı şahsiyetlerin ferdî tutumları istisna edilecek olursa ortak bir muhalefet yöntemi geliştirememiştir. Bu grubun meydana getirdiği dinî edebiyat incelendiğinde bu pasif siyaset anlayışını telkin eden onlarca rivayete rastlamak mümkündür.

Sonuç

Hadis taraftarlarının söylemleri "Din, asardan (ilk Müslüman nesillerin dinî anlayış ve uygulamalarından) ibarettir".[32] şeklinde sloganlaştı. Sünnet, asar, hadis, asr-ı saadet, taklit, bidat, cahiliye, Ehl-i Sünnet gibi ifadeler dogmatik

[29] Bu konudaki rivayetler için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu aṣḥâbi'l-ḥadîṣ*, s. 10-25.

[30] İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Huseyin Muhammed b. Muhammed (526/1131), Tabâkatü'l-Hanâ bile, Kahire 1952, II. 208.

[31] Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu aṣḥâbi'l-ḥadîṣ*, s. 4, 7-10, 30, 31, 33, 42-44, 46, 47-48, 50, 64, 70, 71.

[32] Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu aṣḥâbi'l-ḥadîṣ*, s. 6.

şiddet yanlısı bir din anlayışı üretmeye çalışmıştır. Aslında ne Kur'an ne de Sünnet/asar, doğrudan bir hukuk metnidir. Kur'an ve Sünnette/asarda ahkâmla ilgili olanların sayısı sınırlıdır. Kur'an ve Sünnet ahkâmla ilgili olsa dahi bizatihi birer hukuk metini olarak algılanamaz. Bu zihniyete göre Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinden gelen rivayetler (asar), hukuki-fıkhi ve itikadi alanlarda bir yaptırım gücüne sahip müstakil ilkelerdir. Bunlar asıl, delil ve hükümdür. Bir başka ifadeyle fıkhi kaide ve kurallardır. Bu rivayetlerin/asarların hiçbirisi diğer bir hadis, Sünnet veya ictihada kıyas yapılamaz. Şâfi'î, bu geniş Sünnet malzemesini nassın çatısı altına alarak Kur'an metinleri seviyesine çıkarmış ve bu ikisini eş değer metinler olarak görmüştür. O, fıkhi hükümler çıkarırken nassların zahiri anlamlarını esas aldığından nassa dayanmayan istihsanı, istislahı, tevili, kıyası ve müstakil akli hükümleri kabul etmemiştir. Böylece metnin kendisi bir delil olarak alınarak olgu merkezli yaklaşımlar terk edilmiş ve metin merkezli yaklaşım hakim olmaya başlamıştır.[28]

6. Şekilci Dindarlık

Hadis taraftarları, İslam'ın inanç boyutu, ibadet ve ahlak boyutu arasında bir ayrım yapmayarak şekilci dindarlığı savunmuştur. Bu sebeple onlar imanı, söz ve amel olarak tanımlar. İman artar ve eksilir. İman için dil ile söylemek ve kalp ile tasdik etmek yeterli değildir ve bunun faydası yoktur. Gerçek iman, kalple tasdik ve onunla amel etmek, dil ile söylemek ve dinin rükünlerini yerine getirmektir. Ameller imandandır. Bundan hareketle çoğunluk, tembellik sonucu farz namazlardan birini terk eden, zekâtını vermeyen bir kişiyi kâfir sayar. Böyle bir kişinin öldürülmesi ve mallarının talan edilmesi gerekir. Daha sonra Vahhabilik, amelleri imana dahil etme şeklindeki bu anlayışı daha ileri götürerek amelleri tevhidin bir parçası hâline getirmiştir ve buna da amelî tevhid demiştir. Bu sebepten amel-iman ilişkisi amel-tevhid ilişkisi olarak görülmüştür. Onlar tevhidin bir parçası hâline getirilen amellerin terki ve bidatlerin ortadan kaldırılması uğruna gerçekleştirilen eylemlerini, küfürle yapılan mücadeleye denk tutmuş ve bunun sonucunda tekfir ettiği pek çok Müslümanın kanının dökülmesine sebep olmuştur.

7. Seçilmişlik Psikolojisiyle Hareket Etmek: Şeriatı Koruma ve Bidatleri Yıkma Misyonu

Hadis taraftarları, şeriatın korunması ve bidatleri yıkma şeklinde çok özel bir misyon üstlenerek sadece kendi fırkalarının kurtuluşa ereceğini iddia etmiştir. Onlar kendi dışındakileri sapık gören bu tavırlarıyla özgür düşüncenin önünde bir engel oluşturmuştur. Hadis taraftarları yazdıkları devasa edebi literatürle ve hadis/asar etiketi adı altında halk arasında yaygınlaştırdığı rivayetler yoluyla genç nesillerin zihniyetlerini şekillendirmiştir. Böylece Müslümanlar arasında farklı görüşlere karşı bir tahammülsüzlük oluşmuş, farklı görüş sahipleri dışlanmıştır. Bu tutumlar İslam düşüncesinin kısırlaşmasına sebep olmuştur. Hadis taraftarları, kendilerinin seçilmiş ve kurtuluşa ereceği önceden Peygamber tarafından haber verilmiş bir topluluk olduğunu ileri sürerek onlarca rivayetle

bu iddialarını ispatlamaya çalışmıştır.[29] Öyle ki onlar gruplarını tanımlarken kendilerini diğer Müslüman gruplardan ayrıcalıklı bir yere koyan ve kendileri gibi düşünmeyenleri dışlayan pek çok isim ve lakap kullanmıştır. Şu ifadeler bu isim ve lakaplara örnek olarak gösterilebilir: Kurtuluşa erecek fırka (*el-fırkatu'n-nâciye*), adaletli topluluk (*el-cemâ'atu'l-âdile*), muzaffer topluluk (*et-tâifetu'l-mansûre*),[30] şeriat ayakta tutanlar (*erkânu'ş-şerîa*), halktan cennete ilk girecekler (*esbaku'l-halk ilâ'l-cenne*), erdemli âlimler (*efzalu'l-ulema*), erdemli insanlar (*efzalu'n-nâs*), Umenau'llâh, Umenâu'r-Resûl, ehlu'l-îmân, ehlu'l-Hakk, ahirette insanların kurtuluşa en layık olanları (*evlâu'n-nâs bi'n-necât bi'l-âhire*), dinin bekçileri (*hurrâsu'd-dîn*), Yeryüzünün bekçileri (hurrâsu'l-arz), Allah'ın taraftarları (hizbullâh), dinin koruyucuları (hafazetu't-dîn), dinin taşıyıcıları (hameletu'd-dîn), Resulün halifeleri (hulefâi'r-Resûl) vb.[31]

8. Pasif Siyaset Anlayışı

Hadis taraftarlarının zihniyetinin siyasi cephesine bakıldığında onların yaşanan siyasi tecrübeyi, dokunulmaz kılma, kutsallaştırma ve doğrulama yoluna gittiği görülür. Onlar, ilk nesillerin bu konudaki tutum ve tavırlarını, Hz. Peygamber tarafından öngörülen tutum ve tavırlar olarak gösterebilmek için pek çok rivayet malzemesi oluşturmuştur. Bu zihniyete göre Allah'ın nebisine, ashap olarak seçtiği ilk Müslümanlara saygılı olmak, onları büyük ve küçük hataları dolayısıyla eleştirmemek esastır. Ashabın en faziletlileri, sırayla Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Aynı şekilde Hz. Peygamber hariç tutulursa insanların en faziletlileri de bu dört halifedir. Hadis taraftarları Hz. Peygamber'in ashabından Talhâ, Zubeyr, Âişe, Mu'âviye, Amr b. Âs'ı dost edinir ve onlardan hiçbirisine düşmanlık beslemez. Onlar, Hz. Peygamber'in bu konuyla ilgili vasiyeti bulunduğunu iddia ederek sahabelerin hepsine saygı gösterir ve aralarında meydana gelen olayları, genelde Allah'a havale eder. Onlara göre Müslüman yöneticilerin başarılı olması (*salah*) için dua edilir. Kılıcı çekip yöneticilere karşı isyan etmek, fitneye sebebiyet vereceğinden doğru değildir. Bayram namazları, cuma ve diğer cemaatle kılınan namazlar, ahlaklı (*birr*) ve ahlaksız (fâcir) her imamın arkasında kılınabilir. Onlar, Emevi ve Abbasilere karşı tutumlarında, Ahmed b. Hanbel ve diğer bazı şahsiyetlerin ferdî tutumları istisna edilecek olursa ortak bir muhalefet yöntemi geliştirememiştir. Bu grubun meydana getirdiği dinî edebiyat incelendiğinde bu pasif siyaset anlayışını telkin eden onlarca rivayete rastlamak mümkündür.

Sonuç

Hadis taraftarlarının söylemleri "Din, asardan (ilk Müslüman nesillerin dinî anlayış ve uygulamalarından) ibarettir".[32] şeklinde sloganlaştı. Sünnet, asar, hadis, asr-ı saadet, taklit, bidat, cahiliye, Ehl-i Sünnet gibi ifadeler dogmatik

[29] Bu konudaki rivayetler için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu aṣḥâbi'l-ḥadîş*, s. 10-25.

[30] İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Huseyin Muhammed b. Muhammed (526/1131), Tabâkatü'l-Hanâ bile, Kahire 1952, II. 208.

[31] Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu aṣḥâbi'l-ḥadîş*, s. 4, 7-10, 30, 31, 33, 42-44, 46, 47-48, 50, 64, 70, 71.

[32] Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu aṣḥâbi'l-ḥadîş*, s. 6.

gelenekçi din söyleminin hakim kavramları oldu. Sünnet ve asar merkezli bir din ve dünya görüşü bu minval üzere geliştirildi. Bu anlayış, dinî hayatın sahih bir gelenek üzerinden yeniden kurulması şeklinde tezahür etmiş olsaydı karşılaşılan pek çok sorunun çözümünde bir seçenek olarak var olmaya devam ederdi. Ancak bunun yerine, geçmişteki dinî-toplumsal yapıyı bugüne taşımayı öngördüğünden süreklilik içinde değişimin önünde bir engel veya gerilim işlevi görmektedir.

Dogmatik gelenekçi/asarcı din söylemi veya zihniyeti, asr-ı saadetin yüceltilmesi, selefin (ilk üç neslin) görüşlerinin kutsallaştırılması, Sünnet/asar merkezli din ve dünya görüşü, re'y düşmanlığı, kelam ve felsefe düşmanlığı, yeniliklere (*bid'at*) ve yaratıcılığa karşı olma, Arapçılık, kurtuluşa ermişlik iddiası, zahirî ve literal yorum, tevile karşı olma, sanat ve musikiye hoş bakmama, katı, mutaassıp ve şeklî bir dindarlık, yabancılaşma, dogmatizm, dışlayıcılık ve tekfir etme, farklı görüşlere ve anlayışlara tahammülsüzlük, mutlak doğruluk iddiası gibi temel özellikleri ile geçmişte olduğu gibi bugün de dinî, toplumsal ve siyasi alanlarda fonksiyonelliğini artırarak sürdürmektedir.

Gelenekçi/asarcı din anlayışı, tarihte olduğu gibi günümüzde de benzer şekillerde ve farklı adlarla tezahür etmektedir. Sözü edilen din söylemi, bu zihniyetin temsilcileri tarafından yazılan eserlerin ve hadis koleksiyonlarının yayınlanması ve pek çok dile çevrilerek her eve girmesiyle yeniden, hem teorik hem de pratik olarak büyük destek görmeye başladı. Bunun günümüzdeki etkilerini, kendisini Selefilik olarak takdim eden Vahhabilik, Mısır'da İhvân-ı Muslimîn, Hizbu't-Tahrîr, Nurculuk, Cemaat-i İslâmiyye, Hindistan'da Ehlu'l-Hadîs, Ensâru's-Sunne ve bazı Sünni tarikatlar üzerinde açıkça görmek mümkündür.

'Geleneksel Ekol'ün Gelenek Anlayışı: Sophiha Perennis

ADNAN ASLAN
DOÇ.DR., İSAM

Özet

Bu makalede 'geleneksel ekol'ün moderniteyle ilişkisi, gelenek ve din anlayışı ortaya konuldu. Bu ekole mensup düşünürlerin modern felsefeden mahiyet itibarıyla ayrı olan, ontoloji ve epistemoloji anlayışı ifade edildi. Özellikle bu bakış açısının modernite eleştirilerinin İslam düşüncesi açısından önemli olduğu vurgulandı. Geleneksel ekolün modern düşünceyle düşünsel ilişki kurma noktasında Müslüman düşünürlere önemli bir imkân hazırladığı hususuna özellikle dikkat çekildi. Bu çalışmada "gelenek" kavramının, bu ekol mensupları tarafından nasıl bir yaklaşım ve bir dünya görüşü hâline getirildiği ifade edildi.

Anahtar Kelimeler:

Geleneksel Ekol, Gelenek, Din, Modernite Eleştirisi, Geleneksel Epistemoloji ve Geleneksel Ontoloji.

Descartes'la başlayan Hume, Kant, Hegel, Nietzsche ve Heidegger'le şekillenen Batı düşüncesindeki zihniyet dönüşümünü yeterince anlamadan ne tarihî İslam düşüncesinin günümüze müteallik önemini takdir etmek ne de yeni bir İslam düşüncesi inşası projesinin temellerini oluşturmak mümkün olacaktır. Bu sebeple bizim Batı düşüncesini tanıma sürecimiz aynı zamanda kendi düşünce kimliğimizi oluşturmamızın da başlangıcıdır. Geleneksel ekol tam da bu noktada önemli bir fonksiyon icra edecek konumdadır. Batı düşüncesi özü itibarıyla bize yabancıdır. Descartes'ın temellerini attığı ve daha sonra aydınlanma filozoflarının şekillendirdiği Batı düşüncesinin epistemolojik yapısında, vahye yer verilmemiş olma olgusu, modern medeniyetin bilgi, sanat ve müesseselerin özelliklerini belirlemede asli rol oynamıştır. Bu sebeple modern medeniyet asli olarak 'seküler' ancak arızi olarak 'kutsal' iken geleneksel medeniyetler ve özellikle İslam medeniyeti asli olarak 'kutsal', arızi olarak da 'seküler'dir.

Seküler vasıfları sebebiyle moderniteye, en ciddi itiraz yine kendi içinden gelmiştir. Fransız düşünür Rene Guenon (1886-1951) *Introduction Generale al'Etude deş Doctrines Hindoues* 1921 *(Doğu Düşüncesi)*[1] ismiyle yayımlanan doktora tezinde Hint metafiziğini araştırarak yepyeni bir düşünceye ulaştı. Ona göre insanoğlu tarih boyunca daima semadan gelen ışık ve vahiy ile aydınlanmıştır. Bu aydınlatıcı vahyî bilgi, insanlığın kadim geleneklerinde mündemiçtir. Kendi varlığını geleneğe karşı durarak ortaya koyan modernite asli olarak bir sapmadır. İnsanlığı bu karanlıktan kurtarmak için yeniden geleneğe dönmek gereklidir. Guenon bu düşünceyle Batı'da önemli bir fikrî ekolün temellerini attığının belki de farkında değildi. O bir taraftan, *Le Theosophisme Histoire d'une Pseuedo-Religion* (1921), *L'Homme et son Devenir selon le Vednata* 1925 *(Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri)*[2], *Le Roi du Monde* 1927 *(Alemin Hükümdarı: Dinlerde Merkez Sembolizmi)*[3], *Autorite Spirituelle et Pouvoir Temporel* 1929 *(Maddi İktidar ve Ruhani Otorite)*[4], *Le Symbolisme de la Croix* 1931 *(Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi)*,[5] *Leş Rtats multiples del l'Etre* 1932, *Apercus sur l'Initiation* 1946 *(İnisiyasyona Toplu Bakışlar)*[6], *La Grande Triade* 1946 gibi eserleriyle insanlığın kadim geleneklerine dayanarak bu yeni düşüncenin ne olduğunu ortaya koyarken diğer taraftan da *Orient et Occident* 1924 (Doğu *ve Batı)*[7], *La Crise du Monde*

[1] Rene Guenon, *Introduction Generale al'Etude deş Doctrines Hindoues (Doğu Düşüncesi)*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

[2] Rene Guenon, *L'Homme et son Devenir selon le Vednata (Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri)*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002.

[3] Rene Guenon, *Le Roi du Monde (Alemin Hükümdarı: Dinlerde Merkez Sembolizmi)*, çev. İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

[4] Rene Guenon, *Autorite Spirituelle et Pouvoir Temporel (Maddi İktidar ve Ruhani Otorite)*, çev. Birsel Uzma, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992.

[5] Rene Guenon, *Le Symbolisme de la Croix, (Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi)* çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

[6] Rene Guenon, *Apercus sur l'Initiation (İnisiyasyona Toplu Bakışlar)* çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2003.

[7] Rene Guenon, *Orient et Occident (Doğu ve Batı)*, çev. Fahrettin Arslan, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1980.

Moderne 1927 *(Modem Dünyanın Bunalımı)*[8], *Le Regne de h Quantite et les Signes des Temps* 1945 *(Nice ligin Egemenliği ve Çağın Alametleri)*[9] gibi eserleriyle modern dünyanın nasıl bir çıkmazda olduğunu bütün çıplaklığıyla ifade ediyordu.

Frithjof Schuon, Guenon'un temellerini attığı bu felsefe *(Philosophia Perennis)* ve onun yansımalarını Budizm, Hinduizm, Hıristiyanlık ve İslam'a uygulayarak müthiş bir vüsate ulaştırdı. Schuon kendi fikrî tavrını evrensel, dogmatik ve geleneksel olarak nitelendirir. Schuon'un felsefesini, hem ait olduğu kültürden bağımsız oluşu hem her fertte mevcut olan fıtratı konu edinmesi hem de bütün bir insanlığa hitap etmesinden dolayı evrensel; modern kültürde hakim liberalizmin baskısına rağmen vahyedilmiş ilahî prensipleri bütünüyle savunduğu için dogmatik; kadim olanı daha insani ve daha hikemî bulduğu için de geleneksel olarak vasıflandırmak mümkündür. Schuon'un, modern insanın beklentilerini ters yüz eden ve tavizi reddeden bu fikrî tavrı, kendi mesajının gücüne ve doğruluğuna inancından kaynaklanmaktadır.[10]

Guenon'un temellerini attığı ve Schuon'un geliştirdiği bu felsefeyi SeyyÞd Huseyn Nasr sadece tekâmüle erdirmekle kalmadı aynı zamanda onu İslami perspektiften yeniden inşa etti. Nasr geleneksel ekolü, *Knowledge and the Sacred (Bilgi ve Kutsal)*[11], *The Need for the Sacred Science (Bir Kutsal Bilim İhtiyacı)*[12] ve *Religion and the Order of Nature (Tabiat Düzeni ve Din)*[13] gibi eserleriyle Batı'da hakim düşünceye alternatif bir felsefe olarak inşa etti. Nasr geleneksel ekolü alternatif bir felsefe ve bir dünya görüşü olarak sunmakla kalmadı aynı zamanda bu perspektifi farklı alanlara uyguladı. Nasr, *Man and*

[8] Rene Guenon, *La Crise du Monde Moderne (Modem Dünyanın Bunalımı)*, çev. Mahmut Kanık, Risale Yayınları, İstanbul 1986.

[9] Rene Guenon, *Le Régne de la Cuantité et les Signes des Temps (Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri)*, çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.

[10] Yazarın Türkçe'ye tercüme edilen, *Dinlerin Aşkın Birliği*, (çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1992), *İslam ve Ezelî Hikmet* (çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul 1998) ve yazılarından derlenen *İslam'ın Metafizik Boyutları* (çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 1996 ve *Varlık, Bilgi ve Din* (çev. ve derleyen Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997), *Tasavvuf: Kabuk ve Öz* (çev. Veysel Sezigen, İz Yayıncılık, İstanbul 2006) gibi kitaplarının haricindeki önemli eserleri şunlardır: *Perspectives Spirituelles et Faits Humains (Manevi Perspektifler ve İnsan Gerçekleri), Sentiers de Gnose (İrfan: İlahî Hikmet), Language of the* Self *(Ben'in Lisanı)*, les *Sta -tions de la Sagesse* (Hikmetin Makamları), *Regards sur leş Mondes Anciens (Antik Dünyalardan Nurlar), in the Tracks of Buddhism (Budizm'in Yollarında), Logigue et Trans -cendence (Mantık ve Aşkınlık), L'Esoterisme Comme Principe et Comme Voie* (Bir Yol ve İlke Olarak Esoterizm), *Le Soufisme Voile et Çuintessence (Tasavvuf: Hicap ve Öz)*, Casfes *et Races (Kast ve Irklar), Du Divin a l'humain (Allah'tan İnsana), Christianisme/ islam - Visions d'oecuıménisme ésotéri gue (Hıristiyanlık/İslam - Batınî Ökümenizm Üzerine Makaleler), Survey of Metaphysics and Esoterism (Metafizik ve Esoterizm Üzerine Çalışmalar), in the Face ofthe Absolute* (Mutlak Üzerine), *The Feathered Sun - Pla -ins Indians in Art and Philosophy* (Telekli Güneş - Kızılderili Sanat ve Felsefesi), *Avoir un Centre (Bağlı Olma), Pearls of the Pligrim (Haccın İncileri), Racines de la Condition Humaine (İnsanî Şartların Kökenleri), Images of Primordial and Mystic Beauty (Fıtrat ve Güzellik Üzerine).* Bu önemli eserlerin çoğu Türkçe'ye tercüme edilmeyi beklemektedir. Schuon'un eserleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. *The Essential Writings of Frithjof Schuon* ed. by Seyyed Hossein Nasr, Element, Shaftesbury 1986, s. 540-543.

[11] Seyyid Hüseyin Nasr, *Knowledge and the Sacred (Bilgi ve Kutsal)* İz Yayıncılık, İstanbul 1999.

[12] Seyyid Hüseyin Nasr, *The Need for the Sacred Science (Bir Kutsal Bilim İhtiyatcı)*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

[13] Seyyid Hüseyin Nasr, *Religion and the Order of Nature (Tabiat Düzeni ve Din)*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

Nature'da *(İnsan ve Tabiat)*[14] geleneksel ekol perspektifiyle çevre meselesini ele alırken *An Introduction to Islamic Cosmological Sciences (İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş)*[15] ve *Islamic Science an Illustrated Study (İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esaslar)*[16] gibi eserlerinde geleneksel bakış açısını bilim tarihine uyguladı. *Traditional Islam in the Modem World (Modern Dünyada Geleneksel İslam)*[17] isimli eserinde geleneksel ekolün modern çağda İslam dünyasındaki fikrî arayışların modernist ve "fundamentalist" akımlardan daha tatmin edeci olduğunu iddia etti. Nasr *Islamic Sprituality* ve *Sufi Essays* isimli eserlerinde İslam tasavvuf geleneğini geleneksel ekol perspektifiyle değerlendirdi ve buna modern dünyada yeni bir anlam ve önem kazandırdı. *Islamic Art and Spirituality (İslam Sanatı ve Maneviyatı)*[18] isimli eseriyle Nasr, İslam sanatını geleneksel ekol perspektifiyle modern dünyada yeniden yorumladı. Seyyid Hüseyin Nasr'ın geleneksel ekolü çevre meselelerinden bilime, bilimden sanat, felsefe, İslam araştırmaları ve tasavvuf çalışmalarına uygulamasıyla geleneksel ekolün küllî bir dünya görüşü olabilme imkânını hazırladığını söylemek mümkündür.

Huston Smith ise geleneksel ekolü Batı felsefi geleneğinden hareketle anlamaya ve Batılı zihne anlatmaya çalıştı. Smith'in *Forgotton Truth (Unutulan Hakikat)*[19] ve *Beyond the Post-Modern Mind* isimli eserleri bu açıdan oldukça önemlidir. İslam sanatına dair eserleriyle Titus Burckhardt, tasavvufa ve modern dünyanın bunalımına dair eserleriyle Martin Lings, İslam ve modern dünyanın meseleleri ve diğer popüler konuları ele alan kitaplarıyla Gai Eton geleneksel ekolün gelişmesine hizmet etmiştir. İslam ilimlerine vukufiyetiyle bilinen Victor Danner, *A Guide for the Perplexed (Aklı Karışıklar için Kılavuz?)*[20] isimli eseriyle modern eğitime ve modern düşünceye, *Small is Beautiful (Küçük Güzeldir)*[21] adlı eseriyle de kapitalist ekonomiye ciddi alternatifler sunan E. F. Schumacher'in geleneksel ekole katkılarını da burada anmak gerekir. Bütün bu düşünürlerin farklı sahalarda farklı konuları aynı perspektiften ele alıp işlemesiyle oluşan geleneksel ekol, mistisizm çalışmalarına veya dinî araştırmalara getirdiği yenilikler ya da 'gelenek' kavramına katkılarının ötesinde, Batı düşüncesine ve dünya görüşüne tam ve külli bir alternatif olarak var olma iddiasındadır. Şimdi geleneksel ekolün

[14] Seyyid Hüseyin Nasr, *Man and Nature (İnsan ve Tabiat)*, çev. Nabi Avcı, İşaret Yayınları, İstanbul 1988.

[15] Seyyid Hüseyin Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Sciences (İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş)*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

[16] Seyyid Hüseyin Nasr, *Islamic Science an Illustrated Study (İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları)*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.

[17] Seyyid Hüseyin Nasr, *Traditional islam in the Modem World (Modern Dünyada Geleneksel İslam)* çev. Savaş Şafak Barkçın, Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.

[18] Seyyid Hüseyin Nasr, *Islamic Art and Spirituality (İslam Sanatı ve Maneviyatı)*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

[19] Huston Smith, *Forgotton Truth (Unutulan Hakikat)*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

[20] Victor Danner, *A Guide for the Perplexed (Aklı Karışıklar için Kılavuz)*, çev. Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.

[21] E. F. Schumacher, *Small is Beautiful (Küçük Güzeldir)*, çev. Osman Deniztekin, E. Yayınları, İstanbul 1979.

muhtevasını, geleneğin ne olduğunu, dinle ilişkisini, ontolojisi ve epistemolojisini ve modernite eleştirisini ortaya koymak istiyoruz.

Sopia Perennis: Geleneksel Ekol

Geleneksel ekol mensupları kendilerini Batı lisanlarında özellikle İngilizcede "Perennial Philosophy" veya "Sopia Perennis" ya da "Philosophia Perennis" kavramlarıyla ifade eder ve aynı mânânın farklı birer ifadesi olan bu kavramlar "ezeli hikmet" anlamına gelmektedir. Batı felsefesinde "Philosophia Perennis" kavramını ilk defa kullanan Leibniz,[22] geleneksel ekol mensuplarının bu kavrama yüklediği anlamdan farklı bir anlam yüklemiştir. Bu ekole mensup düşünürler, 'gelenek' kavramıyla her devir ve her coğrafyada var olan, ezeli hikmeti muhtevi ve Hinduların "sanatana dharma", Müslümanların "el-hikmetu'l-hâlide" ve Batılıların ise "sophia perennis" dediği Doğu ve Batı'nın hikmetini kastetmektedir. Geleneksel ekolün Batı'da tanınmasına önemli katkısı olan Aldous Huxley'in 1946 yılında *The Perennial Philosophy (Kalıcı Felsefe)*[23] ismiyle yayımladığı eserinde bu ekolü şöyle tarif eder:

> "Philosophia Perennis ilahî varlığı canlı, cansız ve zihnî, gayr-i zihnî bütün âlemler için vazgeçilemez kabul eden bir metafizik, ruhta ilahî Varlığa benzer ve hatta onunla aynı olan bir şey olduğuna inanan bir psikoloji ve insanın kurtuluşunu, müteal ve aynı zamanda insana kendinden daha yakın, evrensel ve ebedi varlığın bilgisine bağlayan bir ahlaktır."[24]

Devamla Huxley şöyle demektedir:

> "Perennial felsefenin izleri, dünyanın her bölgesinde bulunan iptidai toplumların geleneksel irfanlarında bulunmakla birlikte, onun tam tekâmüle ermiş hâline büyük dinlerde rastlanır. Yirmi beş asırdan fazla bir zamandır, gelmiş geçmiş bütün dinî düşünce bu "en yüce sebep"i ifadelendirmeye çalışmıştır ve o zamandan bu zamana kadar her bir din, kendi zaviyesinden Asya ve Avrupa'nın en mütekâmil lisanlarında bu bitmez tükenmez konuda hakikatleri ifade etmeye devam etmiştir."[25]

Huxley'in bu oldukça ihatalı tarifi geleneksel ekolü, modern Batı düşüncesinin herhangi bir unsuru olmaktan öte, moderniteyi aşan, kökünü dinî geleneklere bağlayan ve aynı zamanda bütün kadim dinî gelenekleri de ihata edici ve kendine has, dolayısıyla modern olandan farklı ontoloji, epistemoloji, 'psikoloji' ve 'ahlak' anlayışı olan bir dünya görüşü olarak ifade etmektedir.

Bizce geleneksel ekolü üç farklı özelliğinden dolayı diğer modern ideolojilerden ve felsefi düşüncelerden ayırmak gerekir. Birincisi, geleneksel ekol özü itibarıyla dinîdir. Her şeyi, görünen ve görünmeyen âlemleri, insanı ve insanın yeryüzünde inşa ettiği medeniyetleri, tarihi, ürettiği bilgi ve sanatı hülasa her şeyi Kutsal (Tanrı) ile ilişkilendirir. İkincisi, geleneksel ekol 'bilme'yi, aynı zamanda kurtuluşa ulaşmanın bir aracı olarak görür ve dolayısıyla bilgi ile kurtuluş arasında doğrudan bir alaka olduğunu iddia eder. Bu bağlamda

[22] Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, Fontana Books, London 1958, s. 9.
[23] Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy (Kalıcı Felsefe)*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul t.y.
[24] Huxley, *The Perennial Philosophy*, s. 9.
[25] Huxley, *The Perennial Philosophy*, s. 9.

değerlendirildiğinde buradaki bilgi (modern olandan farklı olarak), bilene manevi nitelik kazandıran, teorik uğraştan çok, bir yaşayış tarzı olan kutsal bilgidir. Üçüncüsü, geleneksel ekol sadece modern olana alternatif sunmakla kalmaz aynı zamanda, kökü vahye dayalı bütün dinleri ve gelenekleri yeni bir vizyonla adeta günceller, onları sadece dinî-tarihî araştırmaların konusu olmaktan çıkararak yepyeni bir dünya görüşünün temeli yapar.

Bütün bu özellikleriyle geleneksel ekol İslami perspektifle, önemli bir nokta hariç, ciddi bir uyum içindedir. Bu noktayı şu şekilde ifade etmek mümkündür: Geleneksel ekol, modern dünyadan baktığı için kadim ve kökü vahye dayalı bütün gelenekleri sahih kabul ederken gelenekler halkasının en sonu olması bakımından İslam, diğer gelenekleri "en son söylenen" hakikate göre değerlendirir ve bütününü sahih kabul etmez. Bütün bunlara rağmen bizce, geleneksel ekol, vahyî dünya görüşünün temelini teşkil etmesi ve moderniteye külli bir alternatif sunması bakımından Müslümanlara modern dünya ile ilişkilerini düzenleyecek yepyeni bir imkân sunmaktadır.

Geleneksel ekol aynı zamanda Batı düşüncesini kendi içinde dönüştürebilmenin de önemli bir imkânını sunmaktadır. Mesela Huston Smith, geleneksel ekolü kuşatıcı olması sebebiyle benimsediğini ifade eder.

Smith'e göre geleneksel ekol modernitenin aksine 'parapsikolojiye', Jungcu arketiplere, mistisizme ve diğer halk dinlerine hak ettiği yeri vermesi bakımından oldukça önemlidir.[26] Geleneksel ekol, kendi dünya görüşünü, yepyeni bir anlam ve muhteva kazandırdığı 'gelenek' kavramı bağlamında ifade etmektedir. Şimdi geleneksel ekole göre geleneğin ne olduğunu ele alalım.

Gelenek Nedir?

Batı kültüründe, Hıristiyan öğretilerini bir nesilden diğerine devretme ve aktarma işi için kullanılan *tradition* (gelenek) kelimesi Latince "devretme" anlamına gelen *traditio* kökünden türetilmiştir.[27] Gelenek kavramını tek bir tarife indirgemek mümkün değildir. Batı'da farklı bakış açısına sahip farklı ideolojiler geleneği kendi zaviyelerinden tarif eder. Bizim üzerinde duracağımız gelenek kavramı, geleneği bir anlamda mutlaklaştıran geleneksel ekolün gelenek anlayışıdır. Seyyid Hüseyin Nasr'ın da ifade ettiği gibi bu anlamda geleneğin âdet, alışkanlık ve miras bırakılan şeyle ilişkisi olmakla birlikte, bununla aynileştirilmesi doğru değildir. Hâlbuki Nasr geleneği, sadece bize miras bırakılan kültür olarak değil, ilahî prensipler ve onun din, sanat, bilim ve felsefe gibi hayatın bütün katmanlarında görülen yansıması olarak izah eder.[28] Nasr bizce geleneksel ekolün gelenek kavramının en şümullü ve en güzel tarifini yapmaktadır:

Gelenek, "insanlığa vahyedilen veya açıklanan *(unveiled)* ilahî kaynaklı hakikatler ve prensipler"; "doğrusu, peygamberler, elçiler ve avatarlar, Logos ve

[26] Huston Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*. Quest Book, London 1989, s. 62.
[27] *Encyclopedia of Religion*, "Tradition" maddesi.
[28] Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*. State University of New York, Albany 1989, s. 67.

diğer iletken failler olarak düşünülen farklı şahsiyetler tarafından ortaya konan külli kozmik sektör"; "hukuk, sosyal yapılanma, sanat, sembolizm, bilimler dahil farklı alanlara bu prensiplerin uygulanışı" ve elbette "Kutsal bilgi ve ona ulaşmayı da ihtiva eden yol" anlamına gelmektedir.[29]

Daha açık bir ifadeyle gelenek, vahyî prensiplerin geleneksel toplumlarda hukuk, bilgi, sanat, sosyal yapılanma müesseseler ve yaşayış olarak temessülüne denmektedir. İslam söz konusu olduğunda gelenek sadece bir din olarak İslam'ı değil, kelamdan tasavvufa bütün İslami disiplinleri, musikiden mimariye bütün İslam sanatlarını, vakıftan kervansaraylara bütün İslami müesseseleri, bayram kutlamalarından selamlamaya bütün âdetleri ve Müslümanın günlük yaşayış tarzını da ihtiva eden yaşam ve düşünce tarzını ifade etmektedir. Bu anlamıyla gelenek fikri, gelişigüzel ve icat edilmiş bir şey değildir. Geleneksel ekol mensuplarına göre gelenek, var oluşumuzun temeli, maziden bize intikal eden bütün norm, prensip ve değerleri muhtevi olan şey, dolayısıyla medeniyetin en asli unsurudur.

Geleneksel ekolün 'gelenek' kavramı bizce moderndir ancak bu kavram geleneksel kültürlerin çoğunda bu ekole mensup şahsiyetlerin kullandığı mânâda kullanılmaz. Nasr da bu gerçeğin farkındadır. Ona göre Hindu ve Budist kültürdeki "dharma" İslam medeniyetindeki 'din' ve Taoistlerin 'Tao' kavramları gelenekle alakalı olmakla birlikte geleneksel ekolün gelenek kavramıyla birebir örtüşmez. Geleneksel toplumlar gelenek kavramına yabancıdır. Nasr'a göre bunun sebebi modern öncesi toplumlarda yaşayan insanların geleneğin yarattığı çevrenin dışına çıkarak onu kavramlaştırma imkânına sahip olmamasıdır. Diğer taraftan, yine Nasr'a göre geleneksel toplumlarda bu kavramlaşmanın gerçekleşmemesi kavramın yokluğundan ziyade, yaygınlığına işaret eder.[30] Nasıl ki balıklar suyun içinde sudan başka bir şeyi tanımazsa geleneksel toplumlarda yaşayan insanlar da içinde yaşadığı geleneği ayıran başka olgular bulamadığı için kavramlaştıramamıştır. Geleneğin kavramlaşması için onu ayrı bir şey olarak gösteren ve tarif eden modernitenin var olması gerekir. Geleneksel toplumlarda gelenek her şeyi belirleyen bir 'şey'dir. Seyyid Hüseyin Nasr bu durumu şöyle ifade eder:

> "Geleneksel olarak nitelendirilen bir medeniyette geleneğin, yani kutsal prensip ve onların uygulamalarının dışındaki hiçbir şeyin hakikat olmaya hakkı ve gücü yoktur. Bundan dolayı, gelenek sadece bilgiyle değil, aynı zamanda faaliyet, eser ve aşkla da ilgilidir. O, aynı zamanda, doğrudan vahiyden alınmamış bile olsa, toplumu yöneten hukukun, kaynağı ve ahlakın temelidir. Doğrusu, geleneğin tesis ettiği zeminin dışında ahlakın bir anlamı olamaz. Bazı toplumlarda din ve siyaset bir bütünlük arz etmemesine rağmen nihai planda siyasi otorite manevi olana bağlı olacağı için gelenek toplum hayatının siyasi tarafını ilgilendiren norm ve prensipler de koymaktadır. Böylelikle gelenek, değişmez prensiplerin ışığında sosyal düzeni ve toplumsal yapılanmayı tayin eder. Bu, zahirde Hindu kast siste-

[29] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 68.
[30] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 68.

minde veya "evli keşişlerin demokrasisi" diye nitelendirilen teokratik İslami toplum düzeninde olduğu gibi birbirinden tamamen farklı da görünebilir...[31]

Geleneksel ekol mensupları modernitenin bu ezeli hikmetten bir sapma olduğunu ve bu sebeple insanlık tarihinin asli değil de arızi bir safhası olduğunu ve dolayısıyla da insanlığın yeniden ezeli ve ebedi hikmete döneceğini iddia etmektedir. Nasr'a göre tarih son sözünü henüz söylememiştir; modernitenin problemleri manevi arayışı daha da gerekli ve hatta acil hâle getirecek ve nihayetinde geleneğin ve geleneksel prensiplerin yeniden keşfini intaç edecektir. Bu ise Tanrı'nın modern insana verdiği bir lütuftur.[32]

Modern dünya ürettiği ideolojiler, bilim, bilgi, teknoloji ve sanat ile insan anlayışı ve bu insanı âlemde konumlandırmasıyla gayriadil küresel ekonomi sistemiyle ve de sebep olduğu şiddet ve zulümle sadece doğayı değil bizzat insanı tahrip eder duruma gelmiştir. Bence de insanlığın Yaratıcı'sı, insanlığın kendi kendini tahrip ederek yok etmesine müsaade etmeyecek, rahmeti ve lütfuyla insanlığı yeniden kendi ışığıyla aydınlatacaktır. Bu, İslam vahyinin bilgiyi, kültürü, sanatı, toplumu ve onun işleyişini belirleyici olması demektir. Geleneksel ekol'ün noktayı nazarından bakıldığında, bu olgu geleneğin yeniden ihyası olarak algılanabilir. Geleneksel ekolün gelenek anlayışını kısaca ifade ettikten sonra, şimdi gelenek-din ilişkisini ortaya koymak istiyoruz.

Gelenek-Din İlişkisi

Gelenek ve din, kavram olarak birbirine yakındır. Bu iki kavram arasındaki bir karşılaştırma, gelenek kavramının mahiyet ve fonksiyonunu daha belirgin hâle getirecektir. Din kelimesi yol, kanun ve insanı Tanrı'ya bağlayan bağ anlamında kullanılırken gelenek, daha ziyade, dinin muhtevasını, kültür, sanat, bilgi ve hukuk alanındaki açılımınÞ ve nesilden nesile devreden şeyi ifade etmektedir. Bu anlamda din, geleneğin kaynağıdır. Eğer kainattaki canlı olan her şeye gelenek demek uygun olsaydı, bu canlılığı sağlayan suya da din demek uygun olurdu. Gelenek, fonksiyonu açısından dinin metafizik ve ahlaki içeriğini ve bunların hayata uygulamalarını kapsamaktadır. Din-gelenek ayrımını İslam'a tatbik edecek olursak din olarak İslam, Kur'an ve Sünnet'in vaz ettiği itikat, ibadet ve ahlaki düsturları içerirken gelenek olarak İslam, bu prensiplerin tarihteki ve günümüzdeki uygulamalarıyla oluşan kültür ve medeniyeti ihata eder. Bir başka açıdan bakıldığında, din olarak İslam, sadece değişmeyen esasları içerirken gelenek olarak İslam hem değişen ve hem de değişmeyen unsurları muhtevidir. Diğer bir ifadeyle İslam din olarak statik ve durağan; gelenek olarak dinamik ve canlıdır.

"Vahyedilen hakikatler bütünü" tarzında ifade edilen gelenek, aynı zamanda her hak dinde dünya ve ahiret mutluluğunun yegâne kaynağı olan 'Kutsal'ı da konu edinir. Gelenek ile din arasında yakın ilişki olmasına rağmen Nasr'a göre sekülerleşme süreci neticesinde bazı dinlerin kainata ve hayata bakış açıları değiştiği için dinî bakış açısı geleneksel bakış açısından farklıdır.[33]

[31] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 80-81.
[32] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 65.
[33] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 73.

Din, doktrin, ibadet ve ahlak olmak üzere üç temel unsurdan oluşur. Modern dünyada dinin itikadi ve doktriner esaslarından daha ziyade sadece ahlaki boyutundan vurgulanması, geleneksel ekole göre dine faydadan çok zarar getirmektedir. Modern zihnin bu bağlamda fark edemediği şey, iman ile ahlak arasındaki ilişkidir. İtikadi esaslara kuvvetli bir iman olmadan, dinî ahlakı uygulamak ve devam ettirmek mümkün görünmemektedir. Diğer bir açıdan bakıldığında, geleneksel ekole göre her dinin kalbinde, ezeli ve değişmeyen bir öz *(religio perennis)*, yani varlığı anlamlandıran doktrin ve kurtuluşa ulaşmanın yolunu gösteren bir metot vardır. Geleneksel ekole göre dinin doktrin ve metotları her dine göre farklı olsa da doktrinlerin özü ve metotların hedefi her dinde aynıdır.[34]

Geleneksel ekol mensupları bir bakıma dinlerde aşkın *(transcendent)* bir birliği savunur. Bu anlamda onlar bütün dinlerin hakikatlerini muhtevi, değişmeyen fıtri gelenek *(the Primordial Tradition)* veya *sophia perennis*ten bahseder. Dinlerin çokluğu veya farklılığı ile çelişmeyen bu fıtri gelenek bir bakıma onların özlerini ve farklılıkların ötesindeki birliği temsil eder. Nasr'a göre nasıl bütün vahiyler değişmeyen Kelâm-ı Kadîm ile bağlantılı ise bütün dinler de bu fıtri gelenekle irtibatlıdır. Dinler bu hakikatin semavi arketiplerinin yeryüzündeki yansımalarıdır.[35] Fakat burada bir şeyin altını çizmek gerekir. Geleneksel ekolün bu görüşünü modern-naturalist görüşten ayırmak gerekir. Modernnaturalist görüş, dinlerin, tarihî süreç neticesinde insanların katkısıyla kendiliğinden ortaya çıktığını iddia eder. Hâlbuki geleneksel ekole göre her bir gelenek vahye dayandığı için dinler ilk geleneğin tarihî tekâmül süreci neticesinde tabii olarak ortaya çıkmış kabul edilemez, zira bunu kabul etmek, dinlerin ilahî kaynaklarını inkâr anlamına gelecektir.[36] Hz. İbrahim'in dini olarak bilinen Hanifliğe yakın olan, her yeni peygamberle birlikte canlandırılan ilahî prensipleri muhtevi olan bu fıtri gelenek veya 'ilk din' kavramı bütün dinlerin aynı kaynaktan sudur ettiğine ve dolayısıyla aynı özü ve hakikati dillendirdiğine ve de aynı ortak paydayı paylaştığına işaret eder. Geleneksel ekol aynı zamanda geleneklerin zahiri ve bâtini boyutlarının önemini de vurgular. Geleneklerin zahiri boyutu genellikle ibadet ve hukukla ilgilidir, geleneğin doktriner yapısı ve kelami esaslarını içerir. Bâtını boyutu ise mistik cihetini ve metafiziksel özünü içerir. Mesela, İslam geleneğinin şeriat zahiri, tarikat bâtini boyutunu temsil ederken Yahudi geleneğinde Talmud zahiri, Kabbala bâtini boyutunu temsil etmektedir. Geleneksel ekolün "bâtini" ilgileri biraz daha ağır basar. Bu açıdan bu ekol 'elitist' olarak tanınır. Zira, geleneksel ekole göre geleneklerin 'bâtini' boyutu tabiatı gereği herkese açık değildir, özel bir kabiliyeti ve ruhi yetkinlik potansiyelini öngörmesini doğal karşılamak gerekir.[37]

Geleneksel ekolün dine bakış açısı özellikle modern dinî araştırmalarda yaygın olan yaklaşımlarla karşılaştırıldığında daha da belirgin hâle gelecektir. Modern dinî araştırmalarda din, genellikle insani katkılarla tarihî süreçte ortaya çıkmış, zamanla değişmiş ve değişmeye devam eden olgular olarak görülür. Değişme

[34] Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*. Curzon Press, London 1993, s. 60.
[35] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 74.
[36] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 74-75.
[37] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 76-77.

ve gelişme kavramları, Batılı disiplinlerin mahiyet ve metotlarını belirlemede etkin olmuş, iki önemli paradigmadır. Aydınlanma değer ve fikirlerini yansıtan bu paradigmaların baskısıyla Hıristiyan ilahiyatı, 'ateist Hıristiyanlık'tan[38] bahsetmeyi mümkün hâle getirecek tarzda değişikliğe uğramıştır. Bu sebeple Aydınlanma sonrası Hıristiyanlık düşüncesiyle yetişen Wilfred Cantwell Smith ve John Hick gibi düşünürlerin dini "devamlı gelişen terakümi gelenek *(the cumulative traditiori)"* veya "büyüyen organizma" tarzında insanoğlunun bir eseri ve daima değişmeye mahkum bir olgu olarak görmesini de yadırgamamak gerekir. Geleneksel bakış açısı bu teze kökten karşıdır. Geleneksel ekole göre dinlerde değişme ancak gelişme tarzında, yani değişmez prensiplerin farklı toplum ve zamanlardaki açılımı şeklinde olabilir. Lord Northbourne bu hususu şu şekilde ifade eder:

> "İnsani tutum ve tavırdan tamamen bağımsız olması gerektiği için hakikat ilerlemez ve gelişmez. Hakikat farklı şekillerde ifade edildiği için değişmez ne fikirler değiştiği için ne de fert ve toplumların arzu ettiği veya etmediği şeye uymadığı için değişir. İnsanoğlu ister hatırlasın isterse unutsun hakikat, olduğu olacağı ve olması gerektiği gibi kalır."[39]

Nasr'a göre dinler Tanrı tarafından oluşlar dünyasına gönderilmiş ve 'ezeli nizam'la onun dünyevi tezahürleri arasındaki ilişkiden bahseden inanç sistemleridir. Bu sebeple dinler sanki kökü semada dalları dünyada bulunan ağaçlar gibidir. Her bir din kendi özünü, yani prensip ve imkânlarını semavi arketiplerinde barındırdığı için dinlerin gerçekliği sadece tarihî açılımlarıyla sınırlı değildir. Dinlerin dünyevi alandaki tezahürünü, önceden Tanrı tarafından kararlaştırılmış prensiplerin açılımı veya somutlaşması oluşturur. Diğer bir ifadeyle dinlerin ilahî alandaki imkânı, böylelikle kültürel, dünyevi ve tarihî şartlara göre gerçekleşir.[40] Nasr, dinlerin dünyadaki büyüme ve gelişmesi veya değişmesini, semavi alandaki imkânlarının kuvveden fiile çıkması veya ilahî alanda var olanın, dünyevi alanda somutlaşması olarak görmektedir.

Geleneksel Ekol Ontolojisi

Geleneksel ekol kadim geleneklerin, büyük dinlerin teolojilerinden ve metafizik (mistik) yapılarından mülhem ve bütün bu dinlerde var olduğunu iddia ettiği bir ontoloji tasavvur etmektedir. Tasavvur olunan bu ontoloji modern felsefeninkinden asli olarak farklıdır. Modern felsefede epistemoloji ontolojiyi belirlerken –yani bilme yetilerimiz bizi bir varlık tasavvuruna ya da inşasına götürürken– geleneksel ekolde, ontoloji epistemolojiyi belirlemektedir. Mutlak varlık, kendini izhar etmekte, insana kendini ve kainatı tanıtmakta, bildirmekte ve nasıl bilebileceğini öğretmektedir. Geleneksel ekolün varlık hiyerarşisinin zirvesinde mutlak varlık, tarif ve tayin olunamayan bütün sıfatlarının ötesindeki mutlak zat vardır. Bu mutlak zat aşkın olmaktan daha çok içkindir ve varlığın –tabiri caizse– en yoğun, en gerçek hâlini içerir. Mutlak zat ile metafizik arasında mistik boyutta şahsi bir irtibat kurulur. Bu, inançlardan daha ziya-

[38] Burada, D. Cupitt, D. Z. Phillips ve J. H. Randall gibi yazarların ortaya koymaya çalıştığı hıristiyanlık anlayışı kastedilmektedir.

[39] Lord Northbourne, *Religionin the Modern World*, J. M. Dent & Sons Ltd., London 1963, s. vii.

[40] Nasr, *Sacred Science*, s. 62.

de mistik (tasavvufi) tecrübeye yönelik bir konudur. Varlık hiyerarşisinde mutlak zattan sonra bütün sıfatlarıyla inançlara konu olan Tanrı gelir. Bu Tanrı teoloji yani akıl yoluyla bilinir. İçkin olmakla birlikte daha çok aşkındır. Bu varlık seviyesinden sonra akla konu olması sebebiyle akıl, zihin, canlılık prensipleri görülmeyen ve fakat akledilir cihetiyle kainat ve insan gelir. Bu ise felsefenin konusudur. Bundan sonra zaman ve mekanla kayıtlı duyulara ve akla konu olan maddi dünya gelir. Bu ise daha çok bilimin konusudur. Varlığın en yoğunlaşmış hâli mutlak zat, varlığın en zayıf hâli zaman ve mekânla sınırlı olan maddi dünyadır. Diğer bir ifadeyle eğer varlığın en somut hâli mutlak zat ise en soyut ve gölge hâli de maddi kainattır.

Huston Smith geleneksel ekolün ontolojik yapısını modern zihnin anlayacağı tarzda ortaya koymaya çalışır. Huston Smith'e göre geleneksel ekolün ayırıcı özelliği, varlık kategorilerinin hiyerarşik olarak yapılandığını kabul etmesidir. Bu anlayışa göre 'gerçeklik' tabakalandırılmıştır, gerçekliğin derecesi yükseldikçe varlığı yoğunlaşmaktadır. Geleneksel ekol ontolojik anlayışında varlığı derecelendirmekte ve konumlarına göre varlıkta çokluk azlık, yoğunluk zayıflık gibi nitelemeler yapmaktadır. Bu elbette modern zihnin algılayabileceği ve kabul edebileceği bir şey değildir.

Huston Smith meselenin farkındadır. Bu problemi modern zihnin anlayabileceği bir şekilde şöyle izah etmeye çalışır: Bir şeyin varlık derecelenmesinde yukarıda olması ya da daha fazla var olması, yani daha fazla gerçek olması demek onun güç, zaman, mekân, birlik/bütünlük, önem ve değer gibi varlık sıfatlarına daha fazla sahip olması demektir. Şimdi X'in Y'den daha fazla varlığı olması hipotezini bu sıfatlara uygulayarak izah edelim. Eğer X'in gücü sınırsız ise o zaman, o kadir-i mutlaktır, eğer zamanda varlığı sonsuz, başlangıcı ve nihayeti yoksa o zaman o ebedidir, mekânda bulunuşunun sınırları yoksa o her yerde hazır ve nazırdır, varlığı mürekkep değilse o basittir. Eğer X'in önemi nihai ise yani en yüksek önemi haizse o mutlaktır. X bütün değerleri haiz ise o mükemmeldir. Buradaki X elbette Tanrı'dır. Bu varlık sıfatlarına göre Tanrı, maddi dünya ve insandan daha fazla varlığa sahiptir.

Bu temel varsayımdan hareketle Smith ontolojik hiyerarşiyi şu şekilde açıklar: Varlığın merkezinde ya da en tepesinde, en yoğun ve en fazla varlığa sahip olan zat-ı mutlak, sonsuz ve sınırsız, tezahür etmemiş Tanrı bulunmaktadır. İkinci olarak zat-ı mutlaktan sonra tezahür etmiş Tanrı yani uluhiyet alanı yer alır. Smith uluhiyet alanındaki Tanrı'yı şahıs, sonsuzluk ve sınırsızlık alanındaki mutlak zatı *(Godhead)* da şahıs ötesi ya da şahıs üstü olarak tarif etmektedir. Smith'e göre şahıs olarak Tanrı teolojinin konusu olup varlıksal önermelerle onun ne olduğunu ifade etmek mümkün olurken mutlak zat olan Tanrı'nın selbi önermelerle ne olmadığını ifade etmek mümkün olmaktadır. Smith din âlimleri ve peygamberlerin daha ziyade Tanrı'ya odaklandığını, mistiklerin mutlak zata bağlandığını ifade etmektedir. Bu durumda elbette iki Tanrı'dan söz edilemez. Tanrı'nın mutlak zat olan tabiatı sonsuzluğa doğru uzanırken bizim idrakimiz bir noktada durup kalmaktadır.

Üçüncü olarak zihin, canlılık prensiplerini muhtevi olan görülmeyen cihetiyle dünyayı oluşturur. Varlık hiyerarşisinin en tabanında ise zaman, mekân ve maddeden oluşan görünür cihetiyle bir dünya vardır. Tanrı'dan dünyaya döne-

cek olursak Smith'e göre karşımıza ilk çıkan onun maddi uzamıdır. "Dünya sadece maddi olana mı münhasırdır?" sorusuna cevap verebilmek için Smith'e göre sadece gözlerimizi kapamamız yeterlidir. Böyle bir durumda dünyanın üç farklı şuur tecrübesini yaşamamız mümkün olur: Doğrudan, yakını ve deruni. İdealistler maddeyi zihne, materyalistler de zihni maddeye indirgemeye gayret etti fakat hiçbiri son noktayı koyamadı. Smith'e göre iç ile dış, sübjektif ile objektif, canlı ile ölü arasındaki fark üstünkörü geçilemez ve bütün bunlar maddi dünyanın dahi görünenin ötesinde bir varlığı olduğunu gösterir. Smith'e göre maddi dünyanın harikuladelikleri fizik bilimleri tarafından şaşırtıcı bir şekilde açığa çıkarılmaktadır. Maddi olmayan orta alan maddi varlığa, hayat ve şuuru ilave etmekte; biyoloji birincisine yardımcı olurken şuur ve hayatın ışığında fenomonoloji, derin psikoloji ve parapsikoloji, Şamanizm ve halk dinleri orta alanın varlığına şehadet etmektedir.[11]

Bütün bu varlık katmanları birbirinden bağımsız ve kendi başına değildir. En tepedeki aynı zamanda en aşağıdadır. En aşağıdaki ise en tepede olanla irtibatlıdır. İnsan ise her yerdedir. Geleneksel ekolün alternatif olma iddiası, insanı fert olarak topluma ve varlığın diğer hiyerarşik boyutlarına entegre edebilme kabiliyeti ile ilgilidir. Geleneksel ekol varlığın her safhasını ve her seviyesini Mutlak'ın hiyerarşik bir düzende 'yansıması' veya 'suduru' tarzında telakki ettiği için yabancılaşmanın gerçek sebebi olan, psikolojik ve kozmolojik düalizme yer vermez. Dolayısıyla insan, varlığın kaynağı olan müteal şuur ile irtibatlarına göre önce toplum ve insanlıkla, sonra bütün yaratılanlarla bütünleşme, nihai planda mutlak gerçekliğe ulaşma olarak tecelli eden daha hayati birliğe ve tevhide ulaşma şansına sahiptir. Bu tarz bir birliğin şuuruna erebilmek, geleneksel ekole göre ancak insani ve ilahî vasıfları haiz akıl ve bu aklı usulünce çalışır hâle getiren vahiy ile mümkündür.

Modern toplumlarda, sanat ve bilim dahil, hayat ve kültürün bütün unsurlarının sekülerleşmesiyle birlikte birliğin, istikrarın ve geçerliliğin kaynağı olan 'mutlak', düzenleyici bir güç olmaktan çıkmıştır. Bu şartlarda modern epistemolojinin "vahyedilmiş hakikat" fikrini gündeme alması elbette düşünülemez. Varlığın fiziki olmayan boyutlarının fark edilmesini engelleyen sosyal ve kültürel inşa belirleyici olmakta ve toplumsal gidişatı tayin etmektedir. Yine bu şartlarda fertler maneviyatları perişan, Mutlak'ı takdir kabiliyetleri sınırlandırılmış olarak varlıklarını devam ettirmeye çalışmaktadır. Bu şartlarda geleneksel ekolün moderniteye açık bir alternatif olarak görünmediği ortadadır. Fakat modernite kendi problemlerine çözüm arayışlarında yetersiz kalırsa, bu ekol daha da fonksiyonel hâle gelecek ve o zaman belki de açık bir alternatif olarak belirecektir. Onun modern zihne hâlâ anlamlı gelebilecek bir üslubu benimsemesi de artı bir değer olacaktır.

Kısaca ifade etmeye çalıştığımız geleneksel ekol ontolojisi insanoğlunun var olduğuna inandığı gayb ve şehadet, bütün varlık alanlarını kapsayıcı olması bakımından oldukça ihatalı olmakla birlikte, geleneksel dinlerin temel doktrinlerini esas alması itibarıyla da İslam ontoloji anlayışına oldukça yakındır. Hatta modern bilimlerin, felsefenin ve psikolojinin varlık alanlarını belirlemesi ve

bütün bu disiplinleri teoloji ve metafiziğin (tasavvufun) birer alt birimi hatta bu disiplinlerin ancak teoloji ve metafizikle anlamlandırabileceğini iddia etmesi İslam düşüncesine modern dünyada önemli bir açılım getirebilecek niteliktedir. Bu elbette Müslüman entelektüellerin bu meseleyi ciddiye almasıyla mümkündür. Geleneksel ekol ontolojisini ortaya koyduktan sonra, bu ekolün epistemoloji anlayışını ele almak istiyoruz.

Geleneksel Ekol Epistemolojisi

Geleneksel ekolün bilgi anlayışında iki önemli özellik, onu modern felsefenin epistemoloji anlayışından ayırmaktadır. Birincisi, nasıl ki varlığın maddi dünyadan başlayıp Zat-ı Bari'ye kadar ulaşan hiyerarşik bir yapısı varsa, insanın bilme (tecrübe) kapasitesinin de hiyerarşik bir mahiyeti vardır. İnsanın maddi dünyayı bilmeye müsait hassalarıyla Tanrı'yı ve Zat-ı Mutlak'ı tanımaya elverişli hassaları aynı değildir. Varlığın katmanları olduğu gibi bilginin de safhaları vardır. Her bir safhada bilgi yetisi, alanı, mahiyeti ve değeri değişmektedir. Bu anlayışa göre en önemli, en gerekli ve en kati bilgi mistik tecrübeyle ulaşılan Hak'ın bilgisidir. Bundan sonra rasyonel teolojik sistemlerin Tanrı bilgisi gelir. Bundan sonra, aklı ve akli alanı (makulat) kendisine konu edinen felsefi bilgi ve en sonunda da maddi dünyayı kendisine konu edinen bilimsel bilgi yer alır. Geleneksel ekol epistemolojisinin ikinci önemli özelliği de bilebilme kapasitesini ahlaki ve manevi tekâmülün oluşturduğu hâllerle ilişkilendirmesidir. Bu anlamda bilme zekâ ve akli melekeler kapasitesiyle herkeste aynı olan bir yeti olmanın ötesinde, Mümin insanın manevi ve ahlaki konumuyla ilgili bir özellik olma mahiyetini haizdir. Bu anlamda bilme aynı zamanda kurtuluşa ermenin de bir aracı olmaktadır.

Aldous Huxley modern felsefenin saçma bulacağı, insanın bilme yetisinin yaşadığı manevi hâle göre değişeceği fikrini şu şekilde açıklamaya çalışmaktadır: Huxley bilgiyi varlığın bir fonksiyonu olarak görür. Dolayısıyla o bilen insanın epistemik kapasitesindeki değişimin doğrudan bilmenin miktarı ve mahiyetinde de değişime sebep olacağını ifade eder. Mesela bir çocuğun bilme yetisi ve bilme kapasitesi ve bildiği şeylerle, yetişkinin bilme kapasitesi ve bildiği şeyler aynı değildir. İnsan yetiştikçe ve eğitim gördükçe bilgisi daha sistematik ve kavramsal hâle gelmektedir. Bunun gibi teleskopla uzaya bakan bir astronomun, gözüyle uzaya bakan birine nispetle bilgisi hem kemiyet hem de keyfiyet itibarıyla oldukça farklıdır. Huxley bu misalleri sadece bilenin epistemik kapasitesindeki değişimin, bilineni nasıl etkilediğini ifade etmek için örnek verir. Bilinendeki değişim bilenin psikolojik ya da entelektüel mahiyetindeki değişimleriyle sınırlı değildir. Geleneksel ekol için asıl önemli olan ve Huxley'in altının çizdiği husus, bilen kişinin ahlaki ve manevi hâlindeki gelişimin bilebilme gücünü artırmasıdır. Ne bildiğimiz ahlaki bir varlık olarak ne olduğumuza bağlıdır. Huxley bu noktada William James'e atıfta bulunur. James'e göre dinî pratikler bizim teorik ufkumuzu iki cihetten değiştirebilir: Birincisi bizi yeni dünyalara götürür ve ikincisi bize yeni güçler temin eder. Normal hâlimizle kaldığımızda asla ulaşamayacağımız bilgilere, ahlaki yolla elde edebileceğimiz daha yüksek bir hayatın ve daha yüksek güçlerin neticesinde ulaşabilir hâle geliriz. Daha açık bir ifadeyle "Ancak kalben tasaffi etmiş oldukları için Tanrı'yı göreceklere ne mutlu denmiştir." Huxley'e göre Mevlânâ'nın "Aşk Tanrı

sırlarının usturlabıdır." ifadesi geleneksel ekol epistemolojini en iyi şekilde özetlemektedir.[12]

Geleneksel ekol epistemolojisinin merkezinde ilahî realiteyi bilme meselesi bulunmaktadır. Bu tabiatı gereği herkese açık bir bilgi değildir. Huxley bu yegâne gerçekliğin mahiyeti gereği, seçilmiş olanlar, kalben tasaffi etmiş ve ruhen mütevazı ve kendilerini sevdirenler hariç, doğrudan ve yakınen kavranamaz olduğunu söylemektedir. Devamla Huxley şöyle demektedir:

> "Neden bu böyledir biz bunu bilmiyoruz. Bu ister sevelim ister sevmeyelim, her ne kadar bize mümkün ve muhtemel görünmese de bizim sadece kabul etmek zorunda olduğumuz hakikatlerdendir. Hiçbir şey bizim günlük hayatımızda suyun oksijen ve hidrojenden meydana geldiği fikrini vermez; ama biz suyu bazı ağır deneylere tabii tuttuğumuzda, onu teşkil eden elementlerin mahiyetleri ortaya çıkar. Tıpkı bunun gibi bizim günlük hayatımızdaki hiçbir şey, sıradan duyulara sahip bir insan zihninin muhtevasından bir kısmının şu varlıklar dünyası için zorunlu olan hakikatle özdeş ya da onu temsil eden bir şey olduğu tarzında düşünmemize sebep oluşturmaz; ama zihin ağır deneylere tabi tutulduğunda ilahî unsurlar –ki kendisi kısmen ondan müteşekkildir– sadece zihinle değil, aynı zamanda zihin harici davranışlarla diğer zihinlere etkisiyle de ortaya çıkmaktadır. Sadece fiziki deneylerle maddenin tabiatını ve potansiyellerini keşfedebilmekteyiz. Sadece psikolojik ve ahlaki deneyler yoluyla zihnin sırlı tabiatını ve potansiyellerini keşfedebiliriz. Sıradan bedensel hayat şartlarında zihnin bu potansiyelleri, meknuz ve tezahür etmemiş kalmaktadır. Bunları fark ettiğimizde tecrübenin ampirik olarak geçerli olduğunun gösterilmesi için bir kısım şartları yerine getirmek ve bazı kurallara uymak mecburiyetindeyiz."[13]

Aynı soruna Smith bir başka noktadan yaklaşmaktadır. Smith bilgi alanlarıyla o alanlara ulaşacak araçları birbirinden ayırmak gerektiğinin altını çizer ve şu soruyu sorar: Bir kimse "nereye" ve "ne" ile ulaşmak istemektedir? Sadece zihnin götüreceği yer ile insanın bütün benliğini oluşturan hassaların götüreceği yer farklıdır. Burada Smith önemli bir ayrıma gider. Ona göre bilgiyi daima yeni keşif ve katkılarla çoğalan yani "terakümi" olan ve zamanın geçmesiyle mahiyeti değişmediği için değişmeyen yani "terakümi olmayan" diye ikiye ayırmak mümkündür. Maddi dünyaya ait bilgi zamanla katlanarak büyüyen terakümi bilgidir ve bu Smith'e göre zihinle ve akılla bilinir? Metafizik din ve sanatla ilgili bilgi katlanarak büyümeyen durağan bilgidir. Smith terakümi olmayan bilgide yenilik arayışını iştah bozukluğunun sebep olduğu zorunlu yeme hastalığına benzetmektedir. Smith terakümi bilgide değişim olmayacağını iki bin beş yüz yıl sonra kötülük hakkında Eyüp (as) bilmediği ve fakat bizim bildiğimiz yeni şeyler olmadığı tespitiyle ifade etmektedir.[14]

Huston Smith'in fiş, priz benzetmesi, insan hassalarının farklı hâllerde farklı şeyler algılaması ve bilmesini ifade etmesi bakımından oldukça açıklayıcıdır.

Bu anlamda Smith'e göre geleneksel ekol akla, işe yarar bir alete değer verme anlamında değer verir ve onu mutlaklaştırmaz. Doğrusu aklın bilgide nelere ulaşabileceği ve neyi başaracağı onun kendi kemalinden daha ziyade kimin kullandığıyla ilgilidir. Aklı, elektrikle çalışan alete benzetir ve varlığın çeşitli seviyelerinde bu aletin çalışmasını sağlayan prizler olduğunu var sayar. Her bir seviyedeki prizlerle ulaşılan elektrik voltajı ve gücü farklı olması sebebiyle aşağı seviyedeki elektriğe takılı aletin başardığı şeylerle, yukarı seviyedeki prize takılı aletin başardığı şeyler aynı olmayacaktır. Aklın takıldığı piriz ne kadar yüksekse, neticeleri de o kadar olağanüstü olacaktır. Sadece bedensel seviyeye raptedilmiş bir hayattaki prize takılmış bir akıl materyalist dünya görüşü etrafında dolaşır durur. Metafizik seviyedeki prize takılı olan aklı çalıştıranlar, yani kalp gözleri açık olanlar da manevi objeler fark edebilir buradan bir metafizik ortaya çıkarabilir. Smith'e göre en nihayetinde her şeyin "haşyet verici" manevi cihetini seçebilen "gece görüşü" mistik kimselere münhasır olmalıdır.[15]

Smith göre insanlar bu yüksek seviyedeki bilgi hassalarını tabii ki ahlakla elde edecektir. Ona göre ahlak kainatı yeni bir tarzda tecrübe etmeyi mümkün kılan içsel dönüşümü gerçekleştiren düsturların bir araya getirilmiş hâlidir. Bunu başardığı için ahlak varlıkla bir bütün olarak hemhal olmayı mümkün kılmaktadır. Smith'e göre şuurunda olarak gözden geçirilmiş davranış yani ahlak, varlığı olduğundan daha gerçek olarak görme ve bilme kapasitesini muhtevi olan 'beni', yeni şartlarına ulaştıracaktır. Peki bu şartlara "ben" nasıl ulaşacaktır. O da insanlığın kadim geleneklerinde bulunan hikmetle mümkündür. Başka bir ifadeyle, Smith'e göre eğer eşyayı olduğu gibi görme hâli diyebileceğimiz hikmetin faziletlerle mütekabiliyet ilişkisi varsa, o zaman hikmet o fazileti elde etme metotlarını da içinde barındırmalıdır. Manevi pratikleri her gelenek farklı şekilde ortaya koymaktadır. Fakat asıl olan bilme ve yapma, hikmet ve pratiktir. Bunlar birlikte işler, el ele saliki menzil-i maksuda ulaştırır. Fakat Smith'e göre geleneksel ekol sadece yolu gösteren bir harita değil, aynı zamanda kendisi de yürünmesi gereken bir yoldur.[16]

Geleneksel ekole göre bilginin en nihai hedefi hakikati bir bütün olarak ifade edebilmektir. Seyyid Hüseyin Nasr bu bilgiyi kutsal bilgi olarak niteler. Nasr'a göre kutsal bilgi kaynağı bakımından diğer bilgi çeşitleriyle duyular ve aklı kullanmada birleşirken bunlara ilave olarak vahyi ve *intellecti* de (ilahî aklı) kullanır. Akıl yürütmenin yeri zihin olduğu hâlde vahiy ve sezginin yeri insanı ve aklını aydınlatan ilahî akıldır. Nasr'a göre sıradan felsefi bilgi, bilinecek şey üzerine spekülasyon veya düşünceyle elde edilirken sezgi ve keşif ile elde edilen kutsal bilgi, insani spekülasyona kapalıdır. Diğer bir ifadeyle, hakikate ulaşan insan aklı, tabiatını ve ruhî tecrübesinin mahiyetini ulaştığı hakikate katmamaktadır.[17] Kutsal bilginin teşekkülünde insan aklı kaynak değil de sanki sadece bir zemin olmaktadır:

Hakikat insan zihnine sanki bir kartalın bir dağ zirvesine konması gibi gelir, ya da derin bir kuyunun aniden patlayarak sularını fışkırtması gibi fışkırır. Her iki

[15] Smith, *Beyond the Post-Modem Mind*, s. 71.
[16] Smith, *Beyond the Post-Modem Mind*, s. 73-75.
[17] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 130-131.

durumda da manevi tecrübe yoluyla insanoğlunun elde ettiği bilginin kutsal özelliği, insanın zihnî kabiliyetinin neticesinden değil, tecrübenin tabiatından kaynaklanmaktadır. İnsan vahiy ve sezgi yoluyla, ulaştığı şeye kendi düşünce kategorilerini yüklediği ve düşünen varlık olduğu için değil, bilgi aynı zamanda varlık olduğu için bilir. Realitenin tabiatı, insani sınırlar içine hapsedilemeyecek şuurdan başkası değildir.[48]

Kutsal bilginin mümkün olduğunu modern epistemolojiyi tatmin edecek tarzda ileri sürmenin engellerinden biri, bu bilgiyi diğerlerinden ayıracak sağlam ve kabul edilir kriterlerin tespit edilmemiş olmasıdır. Rasyonel bilgi için "sağ duyu", "makul olma" ve akıl; bilimsel bilgi için laboratuarlar ve günlük hayatımızda vazgeçilmez olan teknoloji kriter olurken kutsal bilgi için bu gibi objektif kriterler bulmak zordur. Eğer insani akıl, ilahî aklın ulaştığı sonuçları soruşturmakta yetersiz ise bu sonuçları değerlendirecek başka ölçütler de bulunmalıdır.[49] Nasr'a göre bu ölçüt ahlak ve geleneksel toplum yapılanmasıdır. Geleneksel toplumlarda arifler manevi halleriyle ve ahlaki davranışlarıyla bir nevi ilahi aklın neticelerinin doğruluğunun önemli kriterleri olmaktadır.

Geleneksel ekol epistemolojisi bilgiye yeni ve 'kutsal' bir boyut ilave etmektedir. Bu yönüyle oldukça orijinaldir ve ihata edicidir. Bu bilgi maddi dünyanın bilgisini yani bilimsel bilgiyi, insani bilimleri, felsefeyi ve teolojiyi inkâr etmez fakat kendisini bu bilimlerin bir parçası veya bir unsuru olarak da görmez. Bütününü bir perspektifle ele alır ihata eder, aşar ve mevcuda yeni bir boyut kazandırır. Bu bilginin en önemli iddiası sadece bilgi alanlarına değil aynı zamanda bilen insana da ahlaki bir boyut eklemesidir. Geleneksel ekolcülerin iddialarına göre bu bilgi insanı değiştiren bir bilgidir. İnsan değiştikçe bilme kapasitesi artar, bilme kapasitesi arttıkça da insan değişir. Bu karşılıklı dönüşüm neticesinde insan 'ilahî' ya da 'kutsal' bir nitelik kazanır. Elbette bu bilginin mevcuda ilave bir kaynağı olmalıdır. Bu kaynak bir taraftan insandaki duyu hassaları ve aklının boyut değiştirmesiyle ilgili olmakla birlikte, aslında tasavvuf literatürünün 'keşf' ya da 'kalp' dediği yetidir. Geleneksel ekol epistemolojisini kısaca ifade ettikten sonra son olarak geleneksel ekolün modernite eleştirisine kısaca değinmek istiyoruz.

Geleneksel Ekol'ün Modernite Eleştirisi

İslam imanı, düşüncesi ve yaşayışına yeni çağda en önemli meydan okuma, modern felsefe ve modern hayat tarzından gelmiştir. Bu sebeple, post-modernizm gibi modern düşüncenin içinden, geleneksel ekol gibi modern düşüncenin dışından her türlü modernite eleştirisi, İslam düşünce ve yaşayışının modern dünyada yeniden varlık kazanma sürecinde önemli rol oynayacaktır. Geleneksel ekolün modernite eleştirisi vahyî bir dünya görüşünü esas aldığı için İslam düşüncesinin oluşturacağı modernite eleştirisine çok yakın olacaktır. Bu sebeple İslam düşüncesinin Batı düşüncesiyle ilişkisinde geleneksel ekol

[48] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 131.

[49] Nasr kendisi ile yapılan bir mülakatta bu eleştiriye cevap verirken o geleneğin yarattığı toplumsal şuuru, kutsal bilginin doğrusunu olmayandan ayıran bir kriter olarak değerlendirmektedir. Mesela, takva gerçek dindarlığın ölçüsüdür. Diğer taraftan geleneksel medeniyetlerde arifler o toplumun yaşayan kriteridir. Şimdi modern dünyada nasıl sıradan halk, bilimsel meselelerde bilim adamlarına güvenmekte ise geleneksel medeniyetlerde de halk ariflere güvenmekteydi. Adnan Aslan, "Din ve Geleneksel Bakış Açısı: Seyyid Hüseyin Nasr'la bir Mülakat", *Bilimname*, 6 (2004), s. 47.

anahtar rol oynayabilir. Geleneksel ekol bugün Müslüman ilim adamları ve entelektüellerinin Batıyla kuracakları entelektüel ilişkide ve Batı düşüncesini konumlandırma ve Batı düşüncesiyle münasebette rehberlik edebilecek durumdadır.

Huston Smith modern bakış açısının üç öngörü ile özetlenebileceğini düşünür: Birincisi, hakikat, şahsidir ve daha az kesindir, düzenliliği daha az önemlidir. İkincisi, insan aklı, tabiat kanunlarında tezahür ettiği hâliyle bu düzenin farkına varacak kapasitededir. Üçüncüsü, insanın mutluluğu, mümkün olduğu yerde kullanmak ve mümkün olmadığı zamanlarda ona uymak suretiyle bu kanunları keşfetmekle mümkün olur.[50] Smith'in ifade ettiği gibi kendisi tek bir ontolojik düzlemden daha fazlasını işgal etmeyen bilim diğer düzlemlerin var olduğu görüşüne karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışa daha etkili olarak karşılık verilmediği için bilim, ortalığı sildi, süpürdü ve modern dünyaya kendi ruhunu verdi.[51] Smith'e göre modern zihin Tanrı'nın imkânını tamamen inkâr etmedi ve fakat onun tanınmasını aklın kainattaki düzeni tanımasına bağladı. Daha açık bir ifadeyle modern zihnin temel yaklaşımı şöyleydi: Eğer dünyanın düzeni bir tedbir ve yaratıcı nosyonunu öngörüyorsa, o zaman Tanrı vardır, öngörmüyorsa Tanrı yoktur. Bu yaklaşım Tanrı'nın varlığını akılla ispat etme teşebbüsünü doğurdu. Bu ise modern dönemin en önemli teolojik göreviydi.[52] Tanrı'yı rasyonel açıklamalar sistemi içine koymakla, modernizm Tanrı ile insan arasında sonsuz niteliksel fark anlayışını kaybetti.[53]

Bu düşünce sürecinde gelinen noktada, Post-Nietzscheci metafiziğin dikonstruksiyonu zamanımızın en önemli projelerinden biri hâline geldi. Bu da Tanrı ve metafiziğin ölümünü ilan etmek demektir. Smith'in işaret ettiği gibi Longdon Gilkey bu durumu "Tanrı ve metafizik yaklaşık olarak aynı yarım asırda öldüler."[54] sözleriyle özetliyordu. Modern bilimin gelişmesi maddi dünyanın sırlarının en ince detaylarına kadar keşfedilmesi, teknolojinin ilerlemesi yapay bir gerçeklik hissi uyandırmış ve insan manevi olana karşı duyarsız hâle gelmiştir. Smith'in ifadesiyle bu durum insanın ruh gözünü kapatmış, onun hayat yolculuğunda binbir türlü güçlüklerle karşılaşmasına sebep olmuştur.[55] Heidegger ise gelinen bu noktayı "Sadece bizi bir tanrı kurtarabilir."[56] ifadesiyle anlatıyordu.

Smith insanın bilimsel görüşe dönüşünü psikolojik olarak anlaşılabilir bulsa da mantıksal olarak bunun yanlış olduğunu söyler. Bilim gerçekliği cüzi ve tesadüfen yakalar ve bu sebeple bütünlük fikri oluşturmaz. Bilimin gerçeklik görüşü içerisinde yaşamaya çalışmak, Smith'e göre bir evin yapı iskelesinde yaşamaya benzemektedir. Diğer taraftan Smith'in de işaret ettiği gibi Kari Popper bilimi gece yarısı gökte uçak arayan bir projektöre benzetir. Uçağın gökte tespit edilebilmesi için önce o uçak var olmalı, sonra da ışığın yansıdığı alanda bulunmalıdır. Eğer gerçeklik bilimin kaydettiği bilgiyi aşıyorsa, onun

[50] Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 7.
[51] Huston Smith & David Rey Griffin, *Unutulan Hakikat*, çev. Latif Boyacı, 1998, s. 13.
[52] Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 11.
[53] Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 13.
[54] Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 18
[55] Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 19.
[56] Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, s. 20.

kaçırdığı frekansları yakalamak için başka antenlere ihtiyacımız vardır. Bunlar ne olabilir? Smith'in de haklı olarak vurguladığı gibi bu gelenek ve onun muhtevi olduğu doktrinlerden başkası olamaz.[57]

S. R. Isenberg ve G. R. Thursby'ın da işaret ettiği gibi modern dünya, geleneksel kültürün manevi özelliklerini (en azından görünürde) yok ederek kendi varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. 18. yüzyıl aydınlanması, entelektüel ilgiyi geleneksel değerlerden, otonom aklı ve teknolojik ilerlemeyi esas alan, bilimsel değerlere çevirmiştir. Bunun bir neticesi olarak 20. yüzyılda insanlığın yaşadığı tarihî ve kültürel tecrübe, özellikle iki dünya savaşı ve toplumsal değerlerin tahribi, dizginlenemeyen teknolojinin tahripkâr sonuçları, bazı düşünürleri modern değerlerin esaslarını sorgulamaya sevk etmiştir.[58] Bu yazarlara göre ne anti-entelektüalizm ne de romantik gelenekçilik "bizi tahrip, hatta yok etmeyi hedefleyen bu çelişkilerin ötesine taşıyacak uyumluluk prensiplerini"[59] ortaya koyabilmektedir. Geleneksel ekol, bunu başarmaya adaydır. Geleneksel ekol, bu kültürel ve manevi karmaşa ortamında modernitenin paradigmalarını inkâr ederek değil ama onları aşarak Tanrı'nın sadece hakim bir otorite değil aynı zamanda tekâmülün kaynağı ve varlığın derecelerini idrak edebilmenin sebebi olduğunu hatırlatmalıdır. Böylelikle geleneksel ekol insanın tahrip edilen manevi özelliklerini insana yeniden kazandıracak ve tek boyuta indirgemekten kurtaracak bir yol olabilir.

Bu yazarların ifade ettiği gibi modern felsefe ve psikolojinin insanı beş duyu, zihin veya beden-zihin seviyesine hapsetme gayretleri, varlığın hiyerarşik yapısının farkına varabilme imkânını görünürde yok etmiştir. Bunun neticesinde modern felsefe, alelade olana dayanarak alelade olmayan bir gerçekliği takdir etme mecburiyetinde bırakılmak suretiyle, kaldıramayacağı bir yükün altına girmiştir. Felsefe, geleneksel ekol açısından sadece mutlak veya Tanrı fikrinde değil, aynı zamanda Tanrı'dan müstağni olamayan sıradan gerçekliği idrak etme noktasında da yanılmaktadır. Bu sebeple sadece geleneksel ekol fiziki ve zihnî alanları aşabilen bir bakış açısına sahip olduğu için mutlak realiteden gerçek anlamda bahsedebilir.[60]

Nasr'a göre rasyonalizm, emprisizm ve mekanizmin kaynağı olan aydınlanma, sadece bilimin ve kâinatın sekülerleşmesine değil, aynı zamanda toplumsal alanda, kutsalı dışlayan ideolojilerin doğmasına da sebep olmuştur.[61] Nasr, Descartes'ın rolünü belirlemeden, Batı'daki zihnî değişimi izah etmenin mümkün olmadığına inanır. Ona göre modern felsefenin babası olan Descartes, bilgi kaynaklarında vahiy ve ilahî aklı *(intellect)* dışlamış ve dolayısıyla kesin bilgiye temel arama yolunda ne ilahî akla ne de vahye dayanmıştır o sadece düşünen sujenin ferdî şuuruna dayanmıştır. Nasr bunu şöyle ifade eder:

> "Fakat Descartes 'Düşünüyorum o hâlde varım' ifadesiyle kendinden yedi asır önce Hallâc-ı Mansûr'un dilinde 'Ben Hakkım' cümlesiyle kastedilen ve

[57] Smith & Griffin, *Unutulan Hakikat*, s. 14-22.
[58] Sheldon R. Isenberg and Gene R. Thursby, "Esoteric Anthropology: "Devolutionary" and "Evolutionary" Orientations in Perennial Philosophy", *Religious Traditions: A Journal in the Study of Religion*, 79 (1984-86), s. 177.
[59] Isenberg and Thursby, "Esoteric Anthropology", s. 178.
[60] Isenberg and Thursby, "Esoteric Anthropology", s. 195-196.
[61] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 31.

'ben' deme hakkı kendinde olan ilahî Ben'i kastetmiyordu. İrfan nokta-i nazarından Descartes benliğim, daha doğrusu 'aldatan nefsi', kendi tecrübesi ve düşünme şuurunu epistemoloji, ontoloji ve kesinliğin kaynağı yapmıştır. Hatta varlık dahi bundan sonraya konulmuş ve düşünen 'ben'in neticesi olduğu varsayılmış ve dolayısıyla da 'cogito'ya ulaşılmıştır. Eğer Descartes düşünme fiiliyle işe başlasaydı, bir fert olarak 'ben' değil, benim düşünmem ve şuurum Tanrı'nın varlığının delilidir diyebilirdi."[62]

Nasr'ın ifade ettiği gibi gerçekliğin merkezine düşünen "ben"i koyan Descartes, felsefeyi rasyonalizme çevirmiş ve dolayısıyla felsefi düşünce, onun ilgisini ontolojiden daha ziyade epistemolojiye kaydırmıştır. Konusu ister insan isterse Tanrı olsun, bilginin kaynağının düşünen ferdin nefsinde yani ferdî akılda olduğu görülmüş ve sağlam bilginin sadece buradan elde edilebileceği ifade edilmiştir. Vahiy ve ilahî akıl *(Intellect)* gibi insanı aşan bilgi kaynaklarına bu düşüncede yer olmaması doğaldır. Bunun neticesinde, kutsal içeriği boşaltılan bilgi, modern kültürün bütün unsurlarını da etkileyerek sekülerleşmenin önemli bir aracı olmuştur.[63]

Descartes'tan sonra Kant ilahî aklın rolünü inkâr etmiş, kendinde varlığın bilinemeyeceğini ileri sürerek sekülerleşme sürecini bir adım daha ileri götürmüştür. Nasr'a göre Kant, rasyonel yetilere dayanarak *numen* alanının bilinemeyeceğini ileri sürmekte haklı olabilir. Fakat o şahsî bilebilme kabiliyetini evrenselleştirerek, "Aklım kutsalla aydınlanmadığı için numen alanım bilemediğime göre hiç kimse bunu bilecek zihnî kabiliyete sahip olmaz."[64] tavrını sergilemekle hata etmektedir.

Geleneksel ekol mensuplarına göre geleneksel hikmet, insanoğlunu günlük hayatın hengâmesinden kurtarıp nihayetinde manevi uyanışa götürecek niteliktedir. Sadece geleneksel hikmet, insanın gerçek ihtiyacını bilir; o ruh ve beden birlikteliğini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda insan-tabiat, insan-Tanrı arasındaki uyumu da gerçekleştirebilir. İnsanın, tabiatındaki manevi cevherden dolayı, manevi ihtiyacı hiçbir zaman kaybolmayacak ve bunu sağlayacak kültüre daima muhtaç kalacaktır. Bu muhtaçlık sekülerleşme süreci nihayetinde tersine çevrilecek ve bu ihtiyaç sebebiyle insanlık, kültürel tarihinin son merhalesinde geleneği yeniden keşfedecektir.

Sonuç

Batı'da 'Perennial Philosophy' olarak tanınan ve bizimde 'geleneksel ekol' olarak tercüme ettiğimiz bakış açısı ve yaklaşım biçimi, ilahî vahyin somutlaştığı "geleneği" dünya görüşünün merkezine yerleştirmesi ve moderniteye alternatif olması sebebiyle, modern dünyada varolma mücadelesi veren İslam düşüncesi için vazgeçilmez önemi haizdir. Geleneksel ekol bize bir bütün olarak moderniteyi, modern felsefeyi, bilgiyi, sanatı, teknolojiyi ve modern kurumları 'dinî, dünya görüşü' içinde konumlandırma imkânını verir. Modern felsefeyle, Descartes ve Kant ile nasıl bir irtibat kurabileceğimizi, bu devasa modern bilgiyi ne yapacağımızı, modern sanata karşı nasıl bir duyarlılık

[62] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 41.
[63] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 42.
[64] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 42.

göstereceğimizi, modern müesseseleri nereye kadar benimseyeceğimizi, hülasa bütünüyle modernite ile ilişkimizi belirleme gücüne sahiptir. Geleneksel ekol bu özellikleri itibarıyla Türkiye'de maalesef yeterince tanınmamaktadır. Müslüman entelektüel ve düşünürlerin modernite ile ilişkisini belirleyebilme özelliği bakımından orijinal ve mesela "Bilginin İslamileştirilmesi" tezinden daha ihatalı ve daha derindir.

Geleneksel ekol, bir düşünce ve bir felsefe olarak bize sadece modern Batı'yla ilişkide bir yaklaşım tarzı ve bir perspektif vermez, aynı zamanda bizim moderniteye onun dışından bir alternatif üretmemize kaynaklık eder. Geleneksel ekol, Descartes ile başlayan Kant ve Hegel ile gelişen modern felsefeye, insan merkezli olmak ve sadece akla dayandığı için gerçekliği kısmi gördükleri eleştirisini getirir. Modern sanata insanın kutsal boyutunu yansıtamadığı ve 'kutsal'ı algılamadığı için insanı hakikate yaklaştırmak yerine ondan uzaklaştırdığı eleştirisini yöneltir. Modern bilimi, ilahî prensiplerin kılavuzluğunda gelişmediği için insanı kendisine yabancılaştıran teknoloji ve çevre felaketlerine sebep olmakla eleştirir. Modern teolojiyi Tanrı'yı sadece rasyonel prensipler ışığında algılaması sebebiyle onu, gerçekliği, temeli yapamaması sebebiyle tenkit eder. Modern insanı gerçekliğin en yüce seviyesi olan Tanrı ile irtibatlandırma yerine, kendini varlığın en aşağı seviyesi olan madde ve hayvani seviyede görerek hakikati tersyüz etmekle suçlar. Doğrusu geleneksel ekol, dini ve dolayısıyla vahyi temel alan dünya görüşüyle moderniteye gerçekten alternatiftir ve bu yönüyle Türkiye'de keşfedilmeyi beklemektedir.

İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik

Seyyid Hüseyin Nasr'ın Gelenek Anlayışı

MEHMET VURAL
DR. ARAŞTIRMACI - YAZAR

Özet

Bu makalede, genel olarak İslam düşüncesindeki gelenek ve gelenekçilik, özel olarak da Seyyid Hüseyin Nasr'ın gelenek anlayışı incelenmeye çalışılmıştır. Gelenek ve gelenekçilik, günümüzde çok tartışılan karmaşık terimlerden birisidir. Gelenek terimi başta din olmak üzere, kutsallık ve metafizikle yakından ilgilidir. Nasr'ın ortaya koymaya çalıştığı geleneği ise "İslam metafiziğinin yeniden keşfi" ve "tasavvufun ön plana çıkarılması" şeklinde özetleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler:

Gelenek, Gelenekçilik, Seyyid Hüseyin Nasr, İslam Düşüncesi, Tasavvuf.

Giriş

Gelenek kelimesinin İngilizce karşılığı olan *tradition* sözcüğü, Latince *tradere* kökünden türetilmiştir. Bu

kelime, mistik anlamda ilahî bir geleneğe bağlanarak uhrevî bir kurtuluşa ermek, bir bilginin elden ele aktarılması, bir öğretiyi başkalarına iletmek gibi anlamların yanı sıra "teslim olmak ve ihanet etmek" gibi bir paradoksal anlamı da ihtiva etmektedir.[1]

Gelenek teriminin Arapça karşılığı olan *an'ane* aslında bir hadis terimidir ve hadislerin bir kişiden diğerine aktarılma *(rivâyet)* sırasında söylenen *'an fulânin 'an fulânin* lafzına verilen isimdir. Bu aktarım sırasında yapılan bir hata, örneğin bir aktarıcının *(râvî)* güvenilir olmaması, o hadisin sahihliğini çoğu zaman ortadan kaldırır. Bu bağlamda gelenek kelimesinin Latince anlamında bulunan "teslim olma ve ihanet etme" paradoksu hadisler için de geçerlidir. Zira hadislerde, hem belli kişilere güvenilip teslim olmayı gerektirecek hâller hem de onların yapacağı kasıtlı ya da kasıtsız bir hatadan dolayı doğacak ihanet bir arada bulunmaktadır. Aynı zamanda, hadis kelimesi Batılı oryantalistlerce "gelenek *(tradition)*" kelimesiyle karşılanmaktadır. Kelimenin bu kullanımı Hıristiyan teolojisi açısından uygun olmakla birlikte, kelime İslam dinî terminolojisi içinde kullanıldığında sorunlar içermektedir.

Gelenek en genel bir ifadeyle dinî boyutlarıyla bir sürekliliği ve devamlılığı ifade eder. Süreklilik bir zincir gibidir. Zincirin halkalarından kopmalar geleneğin yozlaşmasına ve başkalaşmasına neden olur. Gelenek sosyal kurumlara yansıdığı zaman kelimenin aktarma ve elden ele nakletme anlamları öne çıkmaktadır. Bu anlamda gelenek, kuşaktan kuşağa aktarılan uygulamalar, inançlar, sanatlar, kurumlar ve tecrübelerdir. Kuşaklar gelenek sayesinde bu bilgi birikimine ve tecrübeye sahip olabilir. Aynı zamanda bu şekilde aktarılan kültür öğelerinden bazıları için de gelenekten söz edilir. Bu anlamda bireyin değil, grubun ürettiği bir davranış biçimi 'değer' yahut 'gelenek' adını alır, grup bilincini ve asabiyetini kuvvetlendirmeye hizmet eder.[2]

Sosyal bir olgu olarak kabul edilen 'gelenek' ile değerler sistemi olarak kabul edilen 'gelenek' arasında farklılık vardır. Geleneksel bir toplumu karakterize eden gelenek, genellikle değerler sistemi olarak kabul edilen gelenektir. Geleneğe ilişkin tüm tahliller genelde negatiftir. Geleneği tarımsallık, kırsallık, pasiflik, tarih-dışılık vb. şekillerde tanımladığımızda, modern toplumun, yani on sekizinci yüzyıldan günümüze kadar ulaşan toplumun özelliklerini negatiflerine çevirmekten başka bir şey yapmış olmayız.[3]

Gelenek, günümüzde karşılaşılan en karmaşık terimlerden birisidir. Çoğu zaman gelenek dendiğinde belli bir yolu izleme, belli bir çerçevede hareket etme ya da daha önceden birisinin ortaya koyarak süreklilik kazandırdığı olguyu devam ettirmek akla gelir. Günlük dilde kullanılan örf, adet, töre kelimeleri ise gelenek teriminin en popüler anlamlarıdır. Bu anlamıyla gelenek, toplum içinde belirli davranış kalıpları üreten ve bu kalıplara göre davranmaya zorlayan Mannheimci anlamda ideolojik bir aygıttır. Gelenekçi ise bu anlayışı benimseyen ve toplumun değişim dönemlerinde de bunu sürdürmeye çalışan kimsedir. Bu bağlamda geleneğin dinî ve metafizik anlamını Nasr şu şekilde tanımlamaktadır:

[1] Raymond Williams, *Keywords*, London 1976, s. 268.
[2] J. Gould-W. L. Kolb, *Encylopedia of Social Sciences*, London 1974, s. 723.
[3] Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. H. Bacanlı, Vadi Yay., Ankara 1993, s. 64.

> En evrensel anlamda geleneğin, insanı ilahî olana bağlayan ilkeleri, yani dini içerdiği düşünülebilir. Bir başka açıdan din, esas itibarıyla gökten indirilen ve insanı kaynağına bağlayan ilkeler olarak da düşünülebilir. Bu durumda gelenek, daha sınırlı bir anlamda bu ilkelerin uygulanması şeklinde görülür. Gelenek, çekip çıkartılamaz biçimde dine ve vahye, kutsallığa, ortodoksi kavramına, otoriteye, sürekliliğe ve zahiri-bâtını hakikatin düzenli biçimde aktarılmasına bağlıdır. Gelenek Batı düşüncesindeki "sophia perennis", Hindulardaki "sanatana dharma" ve Müslümanlardaki "hikmet-i halide" yani "ebedi bilgelik" kavramıyla çok yakından ilgilidir.[4]

Bu durum, dinle geleneğin aynı şeyler olduğu anlamına gelmez. Din, insanı kaynağına, yani Tanrı'ya bağlayan daha asli ve daha sahih bir bağdır. Diğer yandan gelenek, hakikatin daha dışa dönük, maddi ve parçalı yüzünü oluşturur. Frithjof Schuon'un (1907-1998) ifadesiyle "Bir din, doğuşundan itibaren insanları Tanrı'ya bağlar fakat ona gelenek adı verilemez. Dinin ilk tabilerinin üzerinden iki ya da üç nesil geçince din bir gelenek hâlini alır."[5]

Geleneğin bu son anlamını, on dokuzuncu yüzyılda Fransa'da Bonald (1754-1840) ve J. de Maistre (1753-1821) gibi Katolik bilginler aydınlanma düşüncesine karşı-tez geliştirmeye çalışmış ve doğruluğun gelenekle, özellikle Kilise geleneğiyle bilinebileceğini savunmuştur. Geleneği öne çıkarma eğilimini yirminci yüzyılda da T. S. Elliot (1888-1965) gibi romantik düşünürlerde de görmekteyiz. Bununla birlikte gelenek asıl ifadesini ve teorisini Rene Guenon'da (1886-1951) bulmuştur. Guenon'u izleyen Nasr, T. Burckhard (doğ. 1910), H. Smith, A. K. Coomaraswamy (1877-1947), L. Northbourne (1896-1982), L. Schaya (1916-1986), M. Pellis, W. N. Perry, G. Eaton (doğ. 1921) ve Martin Lings (1909-2005) gibi düşünürler, modern dünyanın ortaya çıkmasından önce varolan fakat bugün artık izine rastlanmayan bu asli *(primordial)* geleneği, karşılaştırmalı dinler tarihi ve karşılaştırmalı düşünce tarihi temelinde yorumlayıp kurmaya çalışmıştır. Bu düşünürler temelde aydınlanma çağının değerlerine karşı çıkmakta ve hakikatin modern bilimle ve felsefeyle değil, gelenekle ve geleneğin otoritesiyle bilinebileceğini öne sürmüştür.

Gelenekçi düşünürlere göre her din ya da bâtini hareket bir gelenek veya çeşitli geleneklerden kaynaklanmıştır. Örneğin Tibet dini, söz konusu kadim geleneğin belli bir bölgeye münhasır kalmış bir parçasıdır. Aslında bu geleneğin nasıl bir yapıda olduğunu ancak onu diğer dinî geleneklerle karşılaştırarak anlayabiliriz. Bununla birlikte Nasr'a göre çeşitli gelenekler ve geleneksel otoriteler arasında benzer görüşler bulunması normal karşılanmalıdır. Çünkü gerçek, güneş gibi tüm kültürlere aittir.[6] Ona göre gelenek, geleneksel yaşam tarzının, düşünce biçiminin, ahlakının, hukukunun, siyasal ve sosyal bünyesinin, ilimlerin, sanatların hasılı geleneksel bir medeniyette varolan her şeyin içine sinmiştir. Modern dönemlerden önce, hemen hemen bütün topluluklar dinî bir atmosferde yaşadıklarından, geleneksel bir çerçeveye, bir hakikat ve kutsallık şuuruna, otoriteye, hiyerarşiye saygıya kendiliklerinden sahiptir. Geleneğin boş bıraktığı hiçbir alan söz konusu değildir. Böylece gelenek,

[4] Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Edinburg 1982, s. 67.
[5] Fritjof Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, World Wisdom Books, 1984, s. 144; ayrıca bkz. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 89.
[6] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev. F. Tatlıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1988, s. 119.

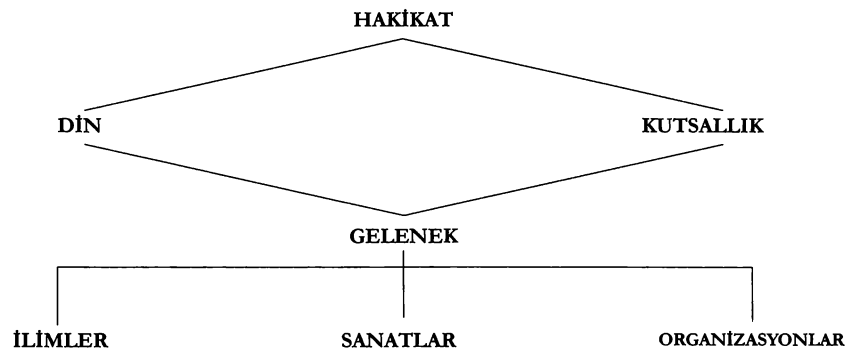
meşruiyetin kaynağı olarak anlaşılır. Yine geleneğin ön plana çıkardığı istikrar, süreklilik ve aktarmanın onun ana özellikleri olduğu aşırı derecede vurgulanmaktadır. Nasr'ın bu ifadeleri geleneğin tarih-dışı bir ideal tipleme olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Kutsal hiyerarşi, otorite ve ortodoksi gibi kavramlarda doktrininin iç tutarlılığını sağlamaktadır.

Aslında geleneğin karşı çıktığı temel olgu, genel anlamda modernizmdir. Modernizme, batıl ve yanlış öncüllere dayandığı, insanüstü hakikati değil, beşerî medeniyeti esas aldığı için karşı çıkmaktadır. Çünkü onlara göre modern zihniyet, insanlara sınırlı ve ters yüz edilmiş bir din sunmaktadır. Öyleyse "geleneğin yeniden keşfi" denilen şey, eksikliği giderek daha çok hissedilen "kutsalın rayihasını" modern dünyanın damarlarına zerk etmek ve bir yandan gelenekçi doktrinlerin olumsuzluklarını eleştirirken, diğer yandan gelenekçi doktrinleri en saf ve modernistlerin de anlayabileceği şekilde yeniden formüle etmektir.

1. Gelenek ve Kutsallık

Kutsal, mutlak bir değere sahip olan, insanı aşan ve onun saygı ve hayranlığı ile birlikte, yaratıcı olma duygusu olarak nitelenebilecek, kendine özgü bir aşk ve şevk yaratan bir özelliktir. Bu duygu, mutlak kudret karşısında bir 'korku' unsuru, bilinmezlik karşısında bir 'sır' unsurunu da kapsamaktadır.

Gelenekçi bakış açısıyla hakikat ise, din ve kutsallık şeklinde olmak üzere iki şekilde tezahür eder. Din ve kutsallık, dinin başlangıç safhasında aynıdır fakat din, Schuon'un deyişiyle gelenek hâlini alınca kutsal olanla dinî olan gelenek çatısı altında birleşir. Bunun sonucunda giderek gelenek, içindeki kutsal öğeyi korumak amacıyla bir medeniyet vücuda getirir. Bu medeniyet ise insan hayatının çeşitli boyutlarını koruyup muhafaza ederek, onu hakikate yönlendirecek bir çerçeve çizer. İçerisinde bir hakikati yoğuracak ilimler ve sanatlar yeşertir.[7] Bu durumu kısaca aşağıdaki şekildeki gibi gösterebiliriz:



Rudolf Otto (1869-1937), *Kutsallık Fikri* adlı eserinde, kutsalın kaynağının irrasyonel alanda yattığını savunmaktadır. Otto, böylece kutsala modern dünyada bir varoluş alanı açmak istemiştir. Ancak kutsalın tamamen akıl-dışı bir konuma itilmesini gerektiren bu tavır, akli bilgi ya da akli *(intellectuel)* hakika-

tin kutsalla olan alakasını kesip koparmakta, dolayısıyla onun hakikatle olan irtibatını reddetmektedir.[8]

Kutsalın anlamına yaklaşmanın en dolaysız yolu hakikatle irtibatlandırmaktadır. Ezeli ve ebedi hakikatin kendisi kutsaldır. Aynı zamanda onun zaman-mekân matriksi içerisindeki tecellisi de onun damgasını taşıdığı için kutsaldır. Nasr'a göre kutsal bir nesne veya ses, zahiri nesne ve sesi de içeren fiziksel gerçeklikle ezeli ve ebedi olanın damgasını taşır.[9] O, gelenek ile kutsallık arasındaki ilişkiyi şu şekilde özetlemektedir:

> Kutsal daha çok, geleneğin damarlarında akan kan, geleneksel bir medeniyetin tamamınÞ kuşatan bir rayihadır. Gelenek, kutsalın mevcudiyetini bütün bir dünyaya yayar. Bunu da kutsal duygusunun her yerde hazır ve nazır olduğu bir medeniyet kurarak yapar. Geleneksel bir medeniyetin vazifesinin, varlığın kutsal boyutunun yitip gitmesine ve bilginin kutsal karakterinin tahrip olmasına ön ayak olan nihilizm ve şüphecilik teröründen insanları koruyan, kutsalın hakim olduğu bir dünya yaratmaktan başka bir şey olmadığı söylenebilir.[10]

Geleneği tam anlamıyla kavrayabilmek için öncelikle onun tüm boyutlarıyla ele alınması zorunludur. Bu bağlamda geleneğin zahiri ve bâtini boyutlarından söz edebiliriz: Bu boyutlardan birincisi olan zahiri boyut, her gelenekteki, vahiyle inen mesajın insan hayatını düzenleyen kurallarıyla ilgilidir. Bâtını boyut ise gelenek içerisinde yaşayan ve din yoluyla hakikate ulaşma çabası içindeki kişilerin ruhi ve akli ihtiyaçlarıyla ilgili kuralları içerir. Birincisinde hukuk (fıkıh), ikincisinde ise adap söz konusu kuralları oluşturur. Fıkıh, hakikat üzere kalmak isteyen gelenek (din) dairesi içindeki tüm insanların uymak zorunda olduğu kuralları, adap ise herkesin değil ancak bazı kişilerin hakikati kendilerinde tahakkuk ettirme çabalarını düzenleyen kuralları içerir. Bu anlamda birincisine 'şeriat', ikincisine ise 'tarikat' adı verilir. Her gelenekte olmasa da çoğu gelenekte bu ikiliğe rastlanır. Yahudilikte "Talmut" ve "Kabbala" öğretileri, Hinduizm'de "Manu Kanunu" ve "Advaita Vedanta," Çin geleneğinde "Konfüçyüsçülük" ve "Taoculuk," son olarak da Budizm'de "Teravada Ekolü" ile "Mahayana Ekolü" bu zahiri ve bâtini boyutların çeşitli geleneklerdeki örnekleridir.[11]

Nasr'a göre hakikat kaynaklı her sahih gelenekte hak ve batıl ayrımının yapılması kaçınılmazdır. Hakla batıl arasındaki ayrım çizgisini belirleyecek olan ise ortodoksidir.[12] Ortodoksisi olmayan bir gelenek hak ile batıl arasındaki ayırımı yapamayacağı için gelenek zedelenecek ve giderek hakikati temsil yeteneğini yitirecektir. Dinî hakikatin, ne olduğunu tayin eden, bir geleneğin saflığını, düzenliliğini garanti eden şey geleneğin otoritesi olup bu görevi yerine getiren kişiler de otoritelerdir. Otoriteler arasında hiyerarşi söz konusudur. Örneğin bu tür hiyerarşiyi en çok Hıristiyanlıkta görmek mümkündür. Ama

[8] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 75.
[9] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 75.
[10] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 76.
[11] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. *11*.
[12] Gelenekçi düşünürlerin eserlerinde sıkça rastlanan ortodoksi, doğru hamd, doğru sena ve doğru düşünce fikirlerini içeren soyut bir kavramdır.

İslami geleneğin otoritesinin en saf şekilde ortaya çıktığı alan ise batini teşekküller olan tasavvuf ve kurumlarıdır.

Nasr'ın ifadelerinde gelenek, nihai düzlemde kutsal bir ilimdir. Gelenek, gerçekliğin tabiatına kök atmış ve aynı zamanda, insanı kuşatan ve varlığın merkezinin içinde parlayan bu gerçekliğe ulaşmanın tek bütüncül aracıdır. Yine gelenek, merkezden yapılan ve insanın kenardan merkeze dönmesini tek başına sağlayan bir çağrıdır.[13]

Nasr'ın bu geometrik gelenek tarifine ve geleneği kutsal bir ilim olarak görmesine eserlerinde sıkça rastlanmaktadır. Öyle ki bazı eserlerinde alanı iyice genişleterek bütün ilimleri kutsal olarak görmekte ve aynı geometrik yaklaşımla tasavvufu ve ilimleri açıklamaya çalışmaktadır. Nasr'ın bu şekilde yorumlarını şu alıntıyla somutlaştırabiliriz:

> Geçmişte olduğu gibi bugün de geleneği izleyen Müslümanlar bütün ilimlere kutsal diye bakar ve bu ilimleri iyice yerleşmiş, üç yönlü bir yaklaşımla öğrenir. Bunlardan şeriat herkesin uzanabileceği bir yerdedir ve öz olarak Kur'an'da bulunmaktadır. Fakihler tarafından öğretilen bu ilimler gelenek ve içtihatla açıklanmıştır. Ayrıca bu ilimler, müminlerin sosyal ve dinî hayatlarını her bakımdan kapsamaktadır. Bunun ötesinde tarikat (yol) uzanır ve her şeyin iç yönüyle ilgilidir. Bu yol seçilenlerin manevi hayatına hakimdir ve bir hayat tarzı olduğundan, çeşidi sufi tarikatların doğmasına yol açmıştır. Son olarak dile getirilemeyecek hakikatin kendisi gelir ve hakikat bu iki yaklaşımın özünde vardır.[14]

2. Geleneğin Metafiziği

Metafizik kavramı, ilk anlamıyla fiziğin ötesinde veya dışında sayılan düşünce ile ilgili, düşünsel bir anlam taşımaktadır. Ayrıca ontoloji, epistemoloji ve ilahiyat ile olan yakın ilişkisi sonucu, varlığın temelleri, özü ve anlamı üzerine nazariye olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda metafizik, ontolojinin "varlı olarak varlık ya da varlığın ilkeleriyle nedenlerinin ve onun temel niteliklerinin ilmi" tanımıyla özdeşlik gösterir. "Hiçbir çelişkiye yer vermeyen nedir?"in ilmi olan metafizik, gelenek ile de yakından ilgilidir. Zira geleneğin de temel kaygısı hakikati ortaya koymaya çalışmaktır.

Guenon Batı'da İslami anlamıyla din kelimesinin karşılığının *religion* değil, olsa olsa *tradition* olabileceğini ifade etmektedir. Bu açıdan da Batı geleneğini (dinî) en iyi ve sıhhatli bir şekilde temsil edip, muhafaza eden tek kurumun Katolik Kilisesi olduğunu söylemektedir. Zira geleneğin özelliklerinden olan hiyerarşi, otorite, sosyal hayatı belirleyen katı ritüeller vb. nitelikler ancak Katolik Kilisesinde yaşama şansı bulabilmiştir.[15]

Batı'da din tamamen gelenekselleştiğinden ancak geleneğin içerisinde oluşmuş bir dinden söz etmek mümkün hâle gelmiştir. Hıristiyanlığın Kitab-ı Mukaddes'i, Kur'an-ı Kerim gibi tek harfi bile değişmemiş bir ilahî mesaj şeklinde değil din

[13] Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 89-90.
[14] Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. N. Avcı, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 25.
[15] Armağan, *Gelenek*, s. 31; Örneğin Kilisede, Papa her yıl on iki yaşlı ve muteber din adamının ayaklarını törenle yıkayıp öperek bu geleneği devam ettirmektedir.

büyüklerinin (âbâ-yı kenîse) öğretilerinden derlemeler şeklinde görmeleri Batı'da dinin niçin gelenek şeklinde anlaşıldığını açıklamaktadır.

Batılıların anladığı anlamda gelenek *(tradition)* kelimesinin tam ve eksiksiz bir karşılığı geleneksel Doğu dinlerinin hiçbirisinde bulunmamaktadır.[16] Bu hususa dikkat çeken Nasr da Guenon gibi sadece Katoliklerde *tradition* teriminin bir doktrinin veya vahyî yapının elden ele aktarılması fikrini ifade ettiğini belirtmektedir. Doğu dinlerinde ise örneğin Hinduların ve Budistlerin 'dharma', Taocuların 'Tao' ve İslam'ın 'ed-dîn' kavramlarının gelenekle çok sıkı ilgileri olduğunu ancak geleneksel birer dünya yaratan bu dinlerin ve dillerin kültürlerinde geleneğe *(tradition)* tekabül eden bir kelimenin olmayışını, bu dinlerin ve dillerin Hıristiyanlığın başına gelen sekülarizasyon sürecine asla girmemiş olmasına bağlar. Söz konusu dinler gelenekle öylesine iç içeydiler ki içinde bulunduğu hâli tanımlayacak böyle bir kelimeye ihtiyaç bile duymamışlardır.

Guenon, Nasr ve Lings'in aksine Schuon bu konuya daha farklı yaklaşmaktadır. Ona göre "bir din doğuşundan itibaren insanları Tanrı'ya bağlar fakat ona o aşamada gelenek adı verilmez. Dinin ilk tabilerinin üzerinden ancak iki ya da üç nesil geçince din gelenek hâlini alır. Bu bağlamda *religio* insanı göğe bağlayan *(religaf)* ve onun bütün varlığını kuşatan şeydir. *Traditio* ise daha zahiri ve bazen de parçalı bir hakikatle alakalı olup ayrıca dışa dönük bir zihniyete sahiptir."[17]

Schuon'a göre din, geleneğin kendisinden türediği cevherdir. Dinin başlangıcındaki kor hâlindeki cevherinin soğuyup durulmuş, oturmuş bir yapı kazandığı çerçeve ise gelenektir. Geleneği kronolojik olarak dinden sonraya yerleştiren Schuon bunu, dinin kendisini devam ettirebilmesi, zahiri, batini, ruhsal ve sanatsal gibi çeşitli alanlara nüfuz ettirebilmesi ve hayatın her yanına sinmesi için kaçınılmaz bir açılım olarak görür. Ayrıca Schuon, geleneğin çocukça ve köhneleşmiş bir mitoloji değil, hakiki bir ilim olduğunu söyleyerek geleneğin dinin hakikatine göre ikincil konumunu vurgular.[18]

Gelenekçi ekol içerisinde "Din mi geleneğin esasını oluşturur, yoksa gelenek mi dinin?" sorusunun cevabı açık bir şekilde verilmiş değildir. Guenon şöyle demektedir:

> Tam anlamıyla din denilen şey ya da daha genel bir deyişle bir geleneğin zahiri kısmına gelince, kesinlikle bunun herkesin kapasitesine, ilgisine ve bilgisine göre ondan bir şeyler anlayabileceği bir şekilde olması gerekir.[19]

Schuon'a göre geleneğe cevherini veren dindir *(religion)*. Guenon'a göre ise din, geleneğin değişik coğrafyalarda şekillendirdiği ve çeşitlendirdiği "değişik şekiller"dir.[20]

Guenon dinlerin çeşitliliğinden söz ederek "dinlerin aşkın birliğini"

[16] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 67.
[17] Schuon, *Light and Ancient Worlds*, s. 144.
[18] Schuon, *Understanding islam*, çev. A. Schimmel, Jason Aronson Inc., 1990, s. 9; ayrıca bkz. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 68.
[19] Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. M. Kanık, İz Yay., İstanbul 1990, s. 101.
[20] Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, s. 249.

oluşturacak şeyin gelenek değil, hakikat olduğunu söylemektedir. Bu hakikat ise insanı dinler vasıtasıyla kendisine bağlamaktadır. Zira din *(religio)* kelimesinin anlamı da 'bağlamak'tır. Gelenek ise bağın çeşitli düzeylerde uygulama ve yansımasıdır.

Gelenekçi düşüncenin bu iki önemli isminin görüşlerini telif ve şerh eden Nasr'a göre ise sorun 'gelenek' teriminin biri teknik, diğeri geniş ve evrensel, bir diğeri ise daha dar ve sınırlı olmak üzere üç farklı kullanımından kaynaklanmaktadır. Nasr'a göre 'gelenek' teknik anlamda kullanıldığı zaman şu anlama gelir:

> O ilahî bir kaynağın insanlığa daha doğrusu, elçiler, peygamberler, avataralar, logos yahut diğer dinî aracılar şeklinde gönderilen çeşitli şahsiyetler vasıtasıyla bir kozmik daireye açılmasının hakikatleri veya ilkeleri demektir keza bu ilkelerin hukuk, sosyal yapı, sanat, sembolizm ve ilimleri içeren nihayet ilm-i ilahîyi kucaklayan çeşitli alanlara uygulanması ve dallanıp budaklanmasını ifade eder.[21]

Nasr'ın bu tanımından da anlaşılacağı üzere gelenek hem ilkeleri hem de uygulamaları içermektedir. Nasr ile birlikte diğer gelenekçi perspektife sahip düşünürlerden Lings, Coomaraswamy, Northbourne, Eaton vd. 'bilgi'nin 'varlık' ile aynileştiği bir tür 'bilgi ontolojisi' ya da 'ontolojik bilgi teorisi' geliştirmektedir.[22] Bu bilgi ontolojisi ya da ontolojik bilgi teorisine göre –ki İslam düşüncesinde bu görüş, en büyük temsilcisi İbnu'l-Arabî'nin (1165-1240) "vahdet-i vücud nazariyesi"ne tekabül etmektedir– her şeyin, yani zuhur *(fenomenal)* âlemdeki her şeyin kaynağı ezeli ve ebedi hakikattir. Bu hakikat, kendisini dünyevi planda, oluş ve zaman içerisinde ya mesaj şeklinde ya da tecelli şeklinde taayyün etmektedir. Mesaj şeklindeki taayyün, dinlere; tecelli şeklindeki taayyün ise dünyevi bir nesnenin kutsallık kazanmasına, yani kutsala tekabül eder. Din kurucusu (elçi) aynı zamanda bir tecelli olmasıyla hem kutsallığı hem de mesajı içerir. Dolayısıyla İslam'da Kur'an-ı Kerim hem ilahî vahyi hem de "yaratılmamış" vahiy niteliğiyle hakikatin damgasını kısaca kutsallığı üzerinde taşır.

3. Seyyid Hüseyin Nasr ve Gelenek

Nasr'a göre, yaklaşık iki yüz yıl önce bir oryantalist İslam'ı incelemeye kalksaydı sadece bir tek İslam geleneği ile karşılaşacaktı. Bugün birbirlerinden çok farklı gibi görünen ekoller İslami gelenek içerisinde görülecekti. Bunların hepsi on dördüncü yüzyıldan beri Kur'an ve hadisin beslediği ilahî kaynak ağacıydı. Sonraları ise İslam ülkelerini modernizm dalgası etkisi altına almaya başladı, on sekizinci yüzyıl sonları ve on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren modernist fikir ve hareketler önceleri astronomi, tıp sonraları eğitim, sosyo-politik düşünce, hukuk, felsefe, sanat ve nihayet dinin kendisinde modernist akımların etkisi hissedilmeye başladı.[23] Ona göre modernizmin

[21] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 68.
[22] Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 93.
[23] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 39.

Avrupa'daki Rönesans'tan doğan hümanist ve seküler akımlarla başladığını bilenler için İslam âleminde modern ve gelenekçi unsurların çatışması kaçınılmazdı.

Nasr'ın eserlerinde sık sık kullandığı gelenek tanımı şu şekilde özetlenebilir: Gelenekçiler gelenek terimini hem vahiy yoluyla insana bildirilen kutsal olanı hem de insanlık tarihinde bu kutsal mesajın açılması ve kendisini göstermesi anlamında kullanmaktadır. Bu ilahî mesaj hem yaratılışla yatay düzlemdeki bir devamlılığı hem de gelenek hayatındaki her hareketi tarih üstü aşkın hakikate bağlayan dikey bir rabıtayı anlatmaktadır. Öncelikle gelenek, kelimenin tam anlamıyla dinî ve dinin bütün veçhelerini kapsayan *ed-dîn*'dir. O, olağan anlamında bir gelenek hâline gelen ve ilahî modellere dayanan *es-sünnet*tir. Aynı zamanda gelenek, tasavvufta da görüldüğü gibi geleneksel dünyadaki düşünce ve hayatın her devri, her aşaması ve her asrını *asl*'a bağlayan zincir, yani *essilsile*'dir. Bunun için geleneği, kökleri ilahî tabiattaki vahiyde bulunan, dalları ve gövdesi asırlar boyunca gelişmiş bir ağaca benzetebiliriz. Gelenek ağacının özünde din, onun özünde de ağacın yaşamasını sağlayan vahiyden kaynaklanan bereket bulunmaktadır. Gelenek kutsal, ezeli ve ebedi hakikat, tükenmez hikmet ile birlikte bu hakikatin değişmez prensiplerinin zaman ve mekândaki çeşitli şartlarda sürekli uygulanmasını ifade eder. Bir geleneğin dünyadaki ömrü son bulabilir ve geleneksel medeniyetler de çözülebilir. Ancak bu çözülme ve geleneksel medeniyetlerde her zaman mevcut olan mücadele hâlindeki düşünce ekollerinin varlığı, hâlâ geleneğin çatısı içinde bulunmaktadır. Nasr geleneğe doğrudan karşı çıkanları, karşı-gelenekçiler veya modernistler olarak nitelemektedir.[24] Modernizm, tabiatı gereği dinî ve metafizik alanlarda hakikatin yerini yarı-hakikatlerin aldığı ve o geleneğin temsil ettiği bütünlükten vazgeçildiği bulanık bir görüntüyü verdiği için gelenekçiler gelenek ile modernizmin kesinlikle birbirine karşı olduğunda ısrar etmektedirler.[25]

Nasr'a göre gelenekçi İslam, başta tefsir, hadis, hukuk gibi dinî ilimlere büyük önem verir. Tasavvuf gibi ilimler ise İslam vahyinin kalbi ya da iç boyutunu teşkil eder. Tasavvuf yolu herkes için değil, yaratıcılarına her yerde ve her zaman yakın olmayı isteyenlerden tasavvufu bir kutsallık kazanma yolu olarak benimseyenler içindir.

Nasr'ın gelenek anlayışı, diğer gelenekçi düşünürlerin bir tür telif ve şerh edilmesi şeklindedir. O geleneğin etimolojik anlamından yola çıkarak İslami geleneğin çerçevesini çizmeye çalışmaktadır. Şöyle ki Nasr'a göre *tradition* kelimesi İngilizceye Latince *traditio* kelimesinden geçmiştir. Bu anlamıyla Türkçe'de kullanıldığı şekliyle adet, örf anlamının dışında kullanılmıştır. O gelenek derken, semavi gizli bir kaynaktan vahiy yoluyla indirilmiş dini kastetmektedir. Dolayısıyla geleneğin menşei gaybidir. Nasr, *tradition* kelimesinin tercüme karşılığı olarak seçilecek en uygun kelimenin *ed-dîn* olduğunu vurgulamaktadır. Ancak bu kelimeyi dinî geleneğin yalnızca bir veçhesiyle

[24] Nasr, çalışmalarında 'geleneksel', 'fundamentalist' ve 'modernist' gibi Batılı değer yargıları ile yüklü klişeleri, çok rahat bir şekilde işlem düşüncesi içerisinde çeşitli akımlar içerisine yerleştirmektedir. Bu şekilde bir uygulama her zaman birebir örtüşmemektedir.

[25] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 15-16.

alakalı olan *religion'a* indirgememek gerekir. Çünkü günümüzün modern dünyasında *religion* kelimesi modern insana çok şey çağrıştırabilir. Oysa dinin orijinal anlamı hayatın bütününü kuşatabilmektedir.[26]

Nasr'a göre sosyal ve siyasal dirilişin gelenekçi sembolü yenileyiciler yani müceddidlerdir. Bu şahsiyetler Abdulkâdir-i Geylânî (öl. 1165), Şeyh Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî (öl. 1258) ve Şeyh Ahmed Sirhindî (öl. 1624) gibi tasavvufta yol kat etmiş büyük bilge ve velilerdir.[27] Nasr, bu müceddidlere on sekizinci yüzyıldan itibaren Mısır, İran ve Pakistan'da ortaya çıkan ihyacı ve reformistleri dâhil etmemektedir.

Geleneği anlayabilmek için modernizmi iyi bilmemiz gerektiğini söyleyen Nasr, eserlerinde zaman zaman gelenek ile modernizmin karşılaştırmasını yaparak aralarındaki farkları ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre modernistlerin en temel özelliği modern bilim ve teknolojiye karşı tam teslimiyetçi bir yaklaşıma sahip olmasıdır. Bunu en çok bilgi konusunda gözlemleyebiliriz. Bilim ile ilgili bütün gelenekçi İslam öğretilerine karşı modernistler, Batı'da Rönesans'tan beri süregelen bilginin sekülerleşme sürecini bir ilerleme işareti olarak görürler. Ona göre Hz. Peygamber'in beşikten mezara kadar ümmetinin aramasını öğütlediği "el-ilm"i doğrudan modern bilgi şekilleriyle eşitleyen modernistler, modern bilimi benimsemelerinin İslam'ın hükümleri gereği olduğunu iddia edebilmektedir. Geleneksel İslam medeniyeti, Kur'an tecvidinden çanak çömlek yapımına kadar hayatın her parçasına ayrı bir güzellik katmıştır. Çünkü gelenekçi İslam, güzelliği hakikatin tamamlayıcısı olarak görür. Oysa modernist İslam'a göre İslam sanatı önemsizdir. Bir Moğol veya Osmanlı camiinde ibadet etmekle, fabrikada ibadet etmek arasında bir fark olmadığını savunmaktadır.

Nasr ayrıca modernistlerin gördüğü şekliyle İslam'ın ideoloji olmadığını, bu ve buna benzer kavramların İslam'a yabancı, Arapça karşılığı bile olmayan, Fransız Devrimi'nin ürünü modern kavramlar olduğunu iddia etmektedir.[28] Nasr, bu düşünceleriyle modernist İslamcılar arasındaki en büyük görüş ayrılığını ortaya koymaktadır.

Nasr, 'modern' terimini çağdaş, yenilenme, tabiatın fethi ve onun üzerinde tahakküm kurma anlamında değil evrensel anlamda insana vahiy yoluyla bildirilen ebedi ilkelerden ve aşkın olandan koparılan şey anlamında kullanmaktadır. Açıkçası Nasr, 'modern' teriminin ilahî kökeninden koparılan ve ayrılan şeyi simgelediğini düşünmektedir.[29] Buna göre nasıl geleneği adet, örf olarak göremezsek, modernizmi de çağdaş olan şeyler olarak tasavvur etmek yanlıştır. Bununla birlikte, süreç itibarıyla da gelenek ile modernizm arasında farklar bulunmaktadır. Gelenek daima insanla birlikte olduğu ve insanı temsil ettiği hâlde, modernizm çok yeni bir kavramdır ve varlığını on sekizinci yüzyılın başlarında hissettirmeye başlamıştır.

[26] Seyyid Hüseyin Nasr, "Geleneği Yeniden Keşfetmek," (Nasr'la Söyleşi), *İzlenim Dergisi*, (Mart 1993) 3, s. 32-36.
[27] Seyyid Hüseyin Nasr, "Geleneği Yeniden Keşfetmek," s. 20.
[28] Seyyid Hüseyin Nasr, "Geleneği Yeniden Keşfetmek," s. 24.
[29] Seyyid Hüseyin Nasr, "Geleneği Yeniden Keşfetmek," s. 24.

Modernizm düşüncesinin en önemli özelliği onun antropomorfik karakteridir. Çünkü insandan başka bütün ilkeleri reddetmektedir. Oysa geleneksel ilimler antropomorfik tabiatlı değildir. Yani bilginin yeri ve kabı insan aklı değil, en üst düzeydeki ilahî ilimdir. Modern zamanlarda Descartes'in "düşünüyorum o hâlde varım" (cogito *ergo sum)* dediğinde, kendi sınırlı nefsinin bilincinde olmasını varlığın ölçüsü olarak koymuş oluyordu. Çünkü Descartes'in söylediği 'ben', Hallâc'ın (858-922) "Ben Hakk'ım *(Ene'l-Hak)*" ifadesindeki 'ben' değildir.[50] Nasr, vahdet-i vücud nazariyesinden yola çıkarak aydınlanma çağının tek bilgi edinme yolu olarak gördüğü aklın verilerinin sınırlılığını, gerçek bilgi edinme yolu olarak gelenekçi düşünürlerin öne çıkardığı kalbi bilginin hakikate ulaşmadaki önemini vurgulamaktadır. Gelenekçi İslam düşüncesindeki bilgi edinme vasıtaları modern devirden farklı olarak akli sezgi *(intellectual)* ve sezgi'dir (zevk, keşf ve şuhûd). Bununla birlikte onlar aklın bilme gücünü sınırlı da olsa kabul etmiştir.[51]

Modern insanın kendini ve kaderini nasıl algıladığını, Tanrı ve dünya karşısındaki konumunu nasıl gördüğünü anlayarak modern insan ile gelenekçi insan arasında farkı görebiliriz: Tanrı'dan bağımsız, kendi kaderinin tek hâkimi, yeryüzüne değil ancak onun sahibi olan, profan tarihsel zaman içinde, mükemmel bir gelecek fikrini uhrevi hakikatlerin yerine ikame eden, ruhlar âlemine kayıtsız kalan ve kutsal kavramından yoksun olan modern insan kavramı, bize İslam ile modernizmin farklarını ortaya koymaktadır. Nasr, bu farklılıkları dile getirerek İslam ve modernizmi bağdaştırmaya çalışanların ne kadar boş işle uğraştıklarını göstermektedir. Ona göre modern insan tamamen dünyevi bir varlıktır, kâinatın hâkimidir, kendisinden başka hiçbir varlığa karşı sorumlu değildir ve İslam'ın insan anlayışıyla kesinlikle bağdaştırılamaz.

Nasr, gelenekçi insan anlayışını ortaya koyarken *homo Islamicus* terimini geliştirerek bu kişileri "vahiy insanı olarak görmektedir. *Homo Islamicus,* özellikle Tanrı'nın kulu ve O'nun yeryüzündeki halifesidir. Yaratılmışların efendisidir. İslami insan anlayışı, insanın Prometheus gibi Tanrı'ya isyan etme ihtimalini ortadan kaldırır ve Tanrı'yı hayatın en önemsiz görünen yönlerine kadar nüfuz ettirir. Modernizm ve antropomorfizmin zıddına, gelenekçi İslam, tanrı merkezli *(teocentric)* bir medeniyet, sanat, bütün bir düşünce ve nesneleri algılama tarzı meydana getirir.

Modern düşüncenin özelliklerinden biri olan indirgemecilik de Müslümanların modernizmle olan karşılaşmaları karşısında İslam'ı etkilemiştir. Modernizmin etkilerinden biri de insanların çoğunun kafasında İslam'ı sadece şeriat boyutuna indirgemektir. İslami bir boyuta indirgemek, onu modern düşüncenin taarruzlarına karşı koruyabilecek fikrî silahlardan yoksun bırakmak demektir. Nasr'ın yerinde bir tespiti ile modernizmin sunduğu evrimcilik, rasyonalizm, varoluşçuluk ve agnostizm gibi fikrî meydan okuyuşlara fıkhi anlamda değil, daha çok fikrî düzlemde karşı konabilir.[52]

[50] Seyyid Hüseyin Nasr, "Self-Awareness and Ultimate Selfhood," *Religious Studies,* III (Eylül 1977) 3, s. 319-325.
[51] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm,* s. 112.
[52] Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm,* s. 119.

Gelenekçilik ve modernizm çekişmesinde günümüz Müslümanlarının karşılaştığı en önemli sorunların başında ilahî hukuk ile modern teoriler ve yasal düzenlemeler arasındaki çelişkiler gelmektedir.[33] Oysa bu iki hukuk arasındaki fark aşikârdır. İslam, gerçeğin, zaman ve tarihi aştığı temeli üstüne kurulmuştur. İlahî hukuk insana ve davranışlarına göre değil, tam tersine insan ve davranışlarının kendine göre yargılandığı nesnel ve aşkın gerçekliktir. Nasr'ın ifadelerinde bugün modernistlerin yapmış olduğu gibi ilahî hukuku zamana uydurma çalışmaları, ruhsal bir intihardan başka bir şey değildir. Çünkü bu, insan yaşamını ve davranışlarının gerçek değerinin objektif olarak değerlendireceği kıstasları kaldırmak ve insanı doğasının en düşük alanına mahkum etmektir. İnsanın kendi fikir, hayal ve düşüncesinden kaynaklanan ıslah *(reform)* beraberinde sınırlı olmayı ve eksikliği taşır. Sonuçta çok ufak bir eksikliği ortadan kaldırırken en büyük eksikliği onun yerine koyar.

Nasr en tehlikeli girişimleri, ilahî mesajı ıslah etmek uğruna atılan adımlarda görmektedir. Çünkü insanı eğiten ve ıslah eden faktörü ıslah etmek *(reform)* hiç makul değildir. Ona göre bu tehlikeli görevlerden biri olan modernizm, beraberinde laiklik, nasyonalizm ve savunmacı eğilimleri de getirmiştir. Öyle ki Alî Abdurrâzık (1888-1966), Şeyh Halîd ve Tâhâ Huseyn (1889-1973) gibi modernistler bir adım daha ileri giderek laikliğin, dinin yanında hayatın meşru bir unsuru olduğunu ve açık bir şekilde de dinin dünyevi hayattan ayrılması gerektiğini savunmuştur.[34]

Nasr modernistlerin bu ve benzeri kavramlarını eleştirerek çöküşe giden sinsi sapma zincirinden kurtulmanın tek yolu olarak İslam'ın her türlü oluşun üstünde değişmez ve sonsuz ilkelerine bağlı kalmakta ve bu ilkeleri Müslümanların karşısına çıkan her türlü duruma uygulamakta görmektedir.[35]

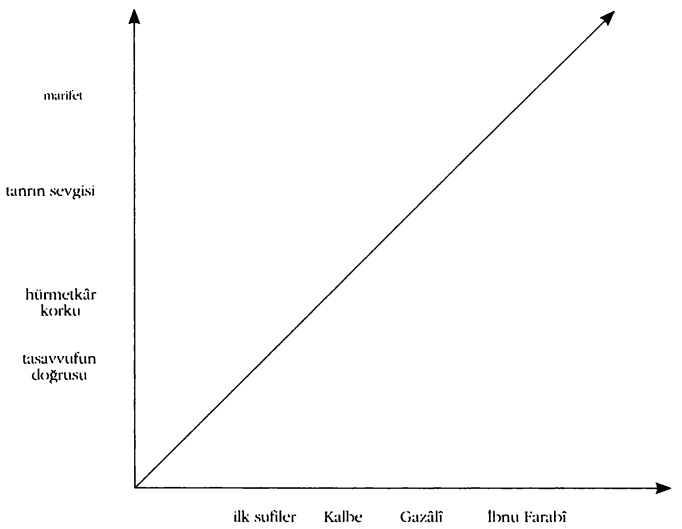
Nasr gelenekle birlikte tasavvufu da bugün maneviyat bakımından yoksunlaşmış ve çirkinliğin kural, güzelliğin ise lüks olduğu bir ortamda boğulmakta olan Batı âleminin hastalıklarına karşı bir panzehir ve deva olarak görmektedir.[36]

İslam düşüncesi, Kur'an müfessirlerinden felsefeye ve hukuktan ilahiyata kadar farklı birçok dalda İslam bilginleri, –Fahreddîn er-Râzî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi– çıkarmıştı. Tasavvufta ise nispeten sessiz olan ve zühd hayatını içeren ilk döneminden sıyrılarak sevginin ve marifetin belagat ile ifade edilmesi aşamasına girmişti.

Nasr'a göre hemen her dinde mevcut olan ve bir bakıma Museviliğin, Hıristiyanlığın ve İslam'ın sırasıyla ortaya çıkmasında İbrahimî gelenek içinde de görülen korku, sevgi ve bilgi (mahafet, muhabbet ve marifet) döngüsü, tasavvuf geleneği içinde ortaya çıkmış oluyordu.[37] Schuon'a göre İbrahimî gelenek içerisinde yer alan Yahudiliğin baskın görünüşünün tanrı korkusuyla, Hıristiyanlığın Tanrı sevgisiyle, İslamiyet'in ise Tanrı bilgisiyle olduğu söylenebilir. Her eksiksiz gelenekte bu üç unsurun bulunması gerekir. Buna göre

[33] Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, s. 39.
[34] Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, s. 22-23.
[35] Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 206-215.
[36] Seyyed Hossein Nasr, *Rumi and The Sufi Tradition*, RCD Cultural Institue, Tehran 1974, s. 6.
[37] Seyyed Hossein Nasr, *Rumi and The Sufi Tradition*, s. 7.

"hikmetin başı Allah korkusudur" hadisi, yalnızca İslam ve Hıristiyanlık için değil, aynı zamanda bütün gelenekler için de geçerlidir. Tanrı korkusu, sevgisi ve bilgisi şu veya bu biçimde bütün geleneklerde bulunur. Gazâlî'nin dediği gibi "Yaratıcı'dan korkan O'na doğru koşar ve O'nu sever, O'nu seven de O'nu bilir."[38] Nasr'ın İslam tasavvufunun metafizik kurgusunu şu şekilde özetleyebiliriz:



Nasr, tasavvufta Şia'nın ve Şia imamlarının çok önemli olduğunu sıkça vurgulamaktadır. Ona göre h. 2. yüzyılın en önemli kişileri arasında, özellikle ilk sekizi içerisinde, tasavvufun ilk dönemlerinde başlıca rolü oynamış bulunan Şia imamları da vardır.[39] Temelde "Hz. Ali'nin İslam'ı" olup Peygamber'in manevi ve dünyevi halefi olarak Hz. Ali'yi desteklemeye dayanan Şiilikte, Hz. Ali ve soyundan gelen bazılarından oluşan imamlar, peygamberî nurun taşıyıcıları ve Peygamber'in bâtini temsilcileridir. Yine Sünni dünyadaki sufi tarikatların manevi zincirlerinde de (silsile) bu imamlar ilk sıralarında yer alır. Hemen hemen tüm sufi tarikatların kökeni Hz. Ali'ye dayanır.[40]

Geleneksel olarak kendisine şeyh, mürşit veya pir denilen üstat olmadıkça sufizmin uygulanma imkânı olmadığını her zaman vurgulayan Nasr, sürekli hayatta olan gizli peygamber Hızır'ın müritlerini ve yola ancak Tanrı tarafından seçilmiş bireyleri (*efrâd*) bu kuralın tek istisnası olarak görmektedir.[41]

Ayrıca Nasr, ilim ve dinin varoluşu için gerekli ontolojik temelleri açıklarken de tasavvufa başvurur. Mevcut "Tanrı'dan ayrı düşmüş olma" durumu dikkate alındığında insan, kendisini, insanın ebedi ve mutlak olanı arayışında göste-

[38] Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 104.
[39] Nasr, *Rumi and the Sufi Tradition*, s. 2.
[40] Nasr, Üç *Müslüman Bilge*, s. 97-98.
[41] İslam düşüncesinde Hz. İlyas'a tekabül eden Hızır, Kur'an'da anlatılan Hz. Musa ve Hızır öyküsünde batini fonksiyonunu sembolize eder ve çoğunlukla Yeşil Peygamber olarak tem sil edilir. Bkz. A. K. Comaraswamy, "Khwaja and the Foundation of Life," *The Tradition of Persion and Mughal Art. Studies in Comparative Religion*, IV (Sonbahar 1970) s. 221-230.

ren, Tanrı'ya yakın olma hâline dönmek için çalışır. Bu arayış 'entelektüel sezgi' ya da 'kavrayış' yeteneğiyle, insan ruhundaki aşkın bilginin dolayımsız idraki yoluyla gerçekleşir. Aslında entelektüel sezgi, herkesin doğasında potansiyel olarak mevcuttur ancak sadece peygamberler ve mistiklerde tam olarak aktüelleşir. Zekâ, doğal bir insan yeteneği olmasına rağmen, gerçek potansiyelini, tam olarak vahiyle uygun bir şekilde yönlendirildiğinde gerçekleştirir.

Nasr'ın tasavvuf anlayışında üzerinde durduğu önemli bir konu, tasavvufun kaynağı, önemi ve günümüz açısından bize kazandıracaklarıdır. O, doktriner tasavvufu (*et-tasavvufu'l-ilmî*), tam anlamıyla akli fakat kelam ve felsefeden konu ve yöntem olarak farklı bir ilim olarak görmektedir. En yüksek ilim olarak da tanımlanan bu ilim, Batı dünyasında 'scientia sacra'ya karşılık gelmektedir. Yine ona göre doktriner tasavvuf, 'en yüce gerçeklik' ya da 'en yüce öz'ün bilgisi, en yüksek bilgidir ve ilkesel olarak bilginin özünü oluşturur. Yani, bilginin özü, özün bilgisidir.[42] Bu bilgi, kalbin derinliklerinde bulunmakta ve keşf ile değil, var olanı yeniden bulmakla elde edilmektedir. Nasr'ın bu bilgiye ulaşmada Platon'un hatırlama *(anammesis)* nazariyesini benimsediği gözlenmektedir. Bu bilginin elde edilmesi, daha ziyade kendisi nihai durumda ilahî bir lütuf ve kendinde hakikati tatma kabiliyeti olan kalbi bir sezgiyi gerektirmektedir. İslam geleneğinde bu yüce bilgi, zevk, sezgi, işrak ve huzur gibi terimlerle de ifade edilir.

Bu en yüksek bilgi, kozmik düzende var olan her şeyi 'asl'ın ışığında görerek melekut âleminden maddi âleme kadar evrensel var olanın bütün seviyelerini, 'asl'ın tezahürlerini konu edinir. Nasr'ın ezeli hikmetin *(perennial philosophy)* kalbinde bulunan 'İslami metafizik' olarak da nitelediği bu ilim, mikrokozmos ile makrokozmos arasındaki ilişkinin temeli olan sembolik kozmolojinin yanı sıra insan ve ruh ilmini de içerir. O, manevi hermeneautik olarak nitelediği bu ilmin en iyi örneklerini İbnu'l-Arabî ve Mevlânâ'nın verdiğini söylemektedir.

Sonuç

Nasr'ın ortaya koymaya çalıştığı gelenek kavramını en genel anlamda "İslam irfanının ya da metafiziğinin yeniden keşfi" şeklinde özetleyebiliriz. Onun felsefesinde İslam geleneğinin doktriner ve uygulamaları, Müslümanların ve Batı insanının sorunlarının çözümünde önemli rol oynayabilir. Bu ise İslam'ın düşünce ve eylem hayatıyla ilgili mesajına dönmekle mümkündür.

Nasr, günümüzdeki gelenekçi olmayan, modernist insanları prometeci, semaya karşı isyan içinde, semanın yeryüzündeki iradesini tanımamakta ve kutsallığın oynadığı role kayıtsız kalmakla suçlamaktadır. Ona göre kutsalın karşıtı profan, geleneksel olanın karşıtı ise gelenek-karşıtlığıdır. Bu bağlamda Nasr'ın çözümü, insanın isyancı bir varlık olmayı bırakıp hem gökle hem de yerle barışması, kendisini ilahî olana teslim etmesidir.

[42] Seyyid Hüseyin Nasr, "Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, çev. A. Aslan, (2004) 12, s. 20.

Gelenekçi düşünürlere göre geleneksel kültür kadimdir. Batı'nın şimdiki gücü eski kültürlerden (Çin, Hint, İslam vb.) ödünç alınmış unsurlardan kaynaklanmaktadır. Günümüzde Doğu toplumlarının güçsüzlüklerini teknolojik geriliğe değil, tarihsel afetlerle sonuçlanan gerçek manevi hedeflerden sapmada görmek gerekir. Bu yüzden gelenekçi düşünürler, asıl reformu askerî, siyasi ve ekonomik çözümlerde değil, geçmişteki büyük geleneksel niteliklerin yeniden kazanılmasında görmektedir.

Gelenekçi düşünürler başta Rene Guenon olmak üzere ilahî hikmet ve mistik düşünce kapısını Batı'ya taşıma görevini üstlenmiştir. Onlara göre İslami mirasın gerçekleri ile içtenlikle yüzyüze gelinirse, modern dünyanın krizleri esnek bir biçimde alt edilebilir.

Nasr'a göre İslam düşüncesinin birçok öğesi daha önceki geleneklerden tevarüs etmiştir. İslam bu geleneklerdeki hakikatlerin inkârcısı değil mirasçısıdır. İslam bu geleneklere çok sağlam bir tevhidî bakış açısı ve ilahî iradeye teslimiyet kazandırarak, Atina'da ve İskenderiye'de söndürülen ilim ateşini yeniden tutuşturmuştur. İslami vahyin kadim niteliği ve bütün geleneklerin özünde hakikati dile getiriyor olması İslam'ın tarih olarak kendine yabancı olsalar bile birçok kaynaktan özümsenmesini kolaylaştırmıştır. Nasr'a göre bu durum özellikle tabiat ilimleri için doğrudur. Zira kozmoloji ilimlerinin (Grek, Keldani, İran, Hint ve Çin) çoğu, tabiatın birliğini dile getirmeye çalışıyordu. Bu yüzden de İslam'ın ruhuyla uyum içerisindeydi. Müslümanlar bunlarla temasa geçince her birinden bazı öğeler aldı ve bu ilimleri yeni bir bütünlüğe kavuşturdu. Bu yeni yapı ileride daha da gelişecek ve vahiyden kaynaklanan temel yapıya eklenerek İslam medeniyetinin bir parçası olacaktır.

Nasr'a göre bugün İslam'ın karşı karşıya kaldığı problemlerin başında, sekülarist dünya gürüşü ve felsefenin işgali, tabiat, ilim ve teknolojiye seküler bir bakışla bakılması, modern teknolojinin yaygınlığı ile paralel olarak çevre sorunlarının artması, dinî çoğulculuk ve diğer dinleri derinden anlama ihtiyacı, dışlayıcı seküler Hıristiyanlığa karşı dini savunma, İslami sanat ve mimarinin otantikliğini keşfedip günümüze uygulamak, din ve ilim arasında doğru bir ilişkinin kurulması sayılabilir. O bütün bu sorunlarının çözümünde İslami geleneğe büyük önem vermektedir. Bu bağlamda Nasr'ın dile getirdiği, günümüzde "entelektüel geleneği yeniden keşfetmek" için yapılması gerekenleri şu şekilde özetlemektedir:

İslam'ın geleneksel hikmetini çağdaş dille açıklamak: Uzun zamandır ihmal edilen, nitelikli elemanların olmaması nedeniyle ulaşamadığımız bu İslami mirasın günyüzüne çıkarılması sadece gelenek için değil, bilimsel gelişmeler için de çok önemlidir.

1. Oryantalistlerin eserlerinin yol açtığı sorunları cevaplamak: Sorunlar sadece oryantalistlerin yol açtığı sorunlar değildir. İslam toplumunun içerisinde bulunan, muhtelif düşüncedeki kişilere de cevap verilmelidir.

2. Modernizmin meydan okuyuşlarına karşı durmak.

3. Değişik Müslüman gruplar arasında yakınlaşmayı sağlamak.

4. İslam ile diğer dinler arasında diyalog kurmak.

Sonuç olarak İslami gelenekçilik konusunda Nasr, telifçi, şerh edici, yorumlayıcı bir düşünür olarak dikkat çekmektedir. Ona göre bugün İslam dünyası kendi entelektüel geleneğinin ihmalden ciddi şekilde ıstırap duymaktadır. Batı'nın öncelikli olarak entelektüel meydan okumalarına gelenek ve tasavvufla cevap verilebilir. Bu gelenekte önemli bir yere sahip olan tasavvuf, insana hakikati içselleştirmesi ve bildiği şeyin 'kendisi' olması imkânını da verir. Böylece insan varlığının en büyük hedefi olan 'en yüce ilme' ulaşır. Oysa bu çözüme, İslam dünyasındaki Müslüman düşünürler başta olmak üzere birçok kesimden eleştiri gelmektedir. Onun özgün olarak sunduğu felsefî anlayış, İslam'ın bâtini yönlerini, gelenek ve tasavvufu çözüm olarak sunmasıdır. Nasr'ın gelenek anlayışının diğer gelenekçi düşünürlerden farklı ve özgün yanı ise geleneği, sosyolojik bir süreç ve vakıanın ötesinde gerçek ve dinî bir anlam ile ele almasıdır.

Fıkıh/Hukuk Geleneğinin Deformasyonu

Zahiriliğinin Kurucu Figürü Ekseninde Literalist Gelenekselci Tutumun Analizi

MUHARREM KILIÇ
DOÇ. DR., SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Özet

Fıkıh, klasik İslami ilimler sınıflaması içerisinde merkezi bir konuma sahiptir. Tarihsel açıdan monolitik olmayan bir gelenek içerisinde ortaya çıkan fıkıh ile gelenek kavramı arasında çok boyutlu bir ilişkiler ağı bulunmaktadır. Fıkıh, bir gelenek içerisinde ve bu gelenekteki fıkıh mezhepleri aracılığıyla varlığını inşa etmiştir. Bu çoğulcu geleneksel yapı içerisinde Zahiri eğilim (literalist gelenekselci tutum) ilk dönemde Sünni fıkıh geleneği içerisinde yer bulmakla birlikte, teolojik ve metodolojik düzlemdeki esaslı ayrışma noktaları onların bu ana damardan kopuşuna ya da deformasyonuna sebep olmuştur. Buna bağlı olarak Zahirilik, Sünni fıkıh geleneğinin ana ekseninden periferiye savrulmuştur. Biz bu çalışmamızda bu savruluş serüvenini gerekçeleri çerçevesinde ve bu eğilimin kurucu ismi olan Dâvûd b. Alî ekseninde konu edineceğiz.

Anahtar Kelimeler:

Fıkıh, Hukuk, Mezhep, Gelenek, Zahirilik, Zahiri Gelenek, Dâvûd b. Alî.

I. Giriş

Fıkıh, anlama ve yorumlama etkinliğini ifade eden yorum merkezli bilimler içerisinde özgün bir konuma sahiptir. Zira fıkıh alanı, anlama ve yorumlamanın normatif bir karakterde hem metodolojik hem de doktriner düzeyde biçimlendiği bir disipline işaret etmektedir. Disipliner düzeyin ötesinde ise fıkıh, genel İslami ilimler algısı ve sınıflaması doğrultusunda bakıldığında merkezî ve kurucu bir paradigmatik çerçeve olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun neticesinde literatürde fıkhın İslami ilimler içerisinde merkezî bir konuma yerleştirilmesi birçok açıdan temellendirilebilir bir öncül olarak ortak bir görüşü ya da düşünceyi ifade etmektedir.

Konunun teorik çerçevesini belirleme açısından öncelikle üzerinde durulması gereken temel noktalardan biri, fıkhın felsefi anlamda yorum bilimsel ve varoluşsal bir disiplin olmasıdır. Fıkhın yorumbilimsel karakteristiğinin belirginleştirilmesi noktasında ilgili kavramın *(fıkh)* etimolojik ve semantik anlamda elverişli bir anlam bütünlüğünü kapsadığı izahtan varestedir. Buna bağlı olarak fıkhın bir anlama ve yorumlama bilimi olarak varoluşsal bir etkinliğe işaret etmekte oluşu vurgulanmalıdır. Öyle ki fıkıh, varlığı inanç ve eylem boyutu ile kuşatan varoluşsal bir çabayı ifade etmektedir. Bu noktada fıkhın eylemsellik boyutu, sadece toplumsal ilişkilerin düzenlenmesini içeren modern hukuk kuramlarını içermez aynı zamanda ahlaki, vicdani ve uhrevi boyutları da ihtiva ederek kapsamlı bir bütünlüğe karşılık gelir.

Fıkıh kavramı ekseninde metne, söze ve eyleme, anlama ve yorumlama çabası ile yönelen özne, varoluşsal bir etkinlik içerisindedir. Bu etkinlik, öznenin metafizik bir algı ile dünyevi alanı tümüyle kuşatıcı bir anlama ve yorumlama süreci olarak somutlaşmaktadır. Böylece varoluşsal bir eylem olarak fıkhın, diğer ilimlerde olduğu üzere tarih bilincinden ve gelenekten yoksun bir etkinlik alanı olarak tasarlanması imkânsızdır. Bu noktadan hareketle teorik çerçeveye dahil edilmesi gereken 'gelenek' kavramı karşımıza çıkmaktadır. Zira bir gelenek içerisinde var olan fıkıh ile gelenek arasında varoluşsal bir ilişki söz konusudur.

Normlar, bir anlama ve yorumlama etkinliğinin (fıkh etmenin) nesnesi olarak tarihsel bir gelenek içerisinde varlık bulur. Ancak bu gelenek, monolitik bir yapıya indirgenebilir nitelikte bir entiteye işaret etmez. Daha çok heterojen ve çoğulcu karakteristiği ile birlikte bir bütünlük ve baskın bir damarı ifade eder. Bu karakteristiğin bir gereği olarak gelenek eleştirellik süzgecine tabi tutulmaksızın, monoblok bir yapı olarak kurgulanamaz.

Fıkıh geleneğinin belirli coğrafya, şahıs ve ekol düzeyinde doktrine edilmesini ve sistematik bir biçimde aktarımını mümkün kılan 'mezhep' kavramı da bu çalışmanın teorik kurgusunu tamamlayıcı bir unsurdur. Mezhep, fıkhi birikimin belirli mektepler veya merkezler aracılığıyla varlığını inşa ettiği ve sürdürdüğü özgün fikir mektepleri olma işlevini üstlenmiştir. Fıkhın tarihsel tezahürünü mümkün kılan kurumsal vasatı oluşturan mezhep kavramının

konumuz çerçevesinde etüt edilmesi meseleye analitik bir boyut kazandırma adına gereklidir.

Konunun üzerine temellendirileceği bu teorik çerçevenin işaret ettiği somut tarihsel düzeyi, fıkıh geleneğinin deformasyonu olarak nitelendirdiğimiz Zahiriliğin kurucu evresi ile sınırlandıracağız. Örneklem olarak çalışmamıza esas alacağımız bu literalist gelenekselci tutumun kuruluş evresi ve kurucu figürü ile sınırlı bir çerçeve sunmaya çalışacağız. Konunun işlenebilmesi açısından ortaya çıkan sınırlılıkların göz önünde tutulması bir zorunluluk gereğidir. Bu yüzden, Zahiri ekolün kurucu ismi olan Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) hukuk düşüncesi bağlamında, teorik olarak sorunsallaştırdığımız meseleyi ele alacağız.

II. Fıkıh: Kavramsal Analiz

İnsan yaşamını ezeli ya da ilksel bir varoluş biçimi[1] olarak anlama ve yorumlama etkinliği her daim süregelen dinamik beşerî bir çabaya işaret etmektedir. Anlama ve yorumlamanın nesnesi, varlığın tüm katmanları ve görüngülerine dair beşerî tecrübelerin tümünü içerir nitelikte şümullüdür. Böylesi kuşatıcı bir perspektiften bakıldığında varlığın tümüyle bu dinamik süreçte anlamlandırıldığını ve yorumlandığını ifade edebiliriz. Bu sürecin sonucunda ortaya çıkan tarihî yorumsal birikim, beşerî bir tecrübe olarak ortaya çıkmaktadır. Bu dinamik süreç, fıkıh terimi ile İslam düşünce geleneğinde kuşatıcı bir kavramsallaştırmaya konu olmuştur. Öyle ki fıkıh, İslam düşünce tarihinde anlama ve yorumlama etkinliğini/eylemini ifade eden kavramlardan birini oluşturmuştur. Sözlük anlamı itibarıyla "konuşanın sözünden amacını *(ğarad)* anlamak"[2] olarak tanımlanan fıkıh terimi, anlama nesnesi olarak sözün/kelamın yorumlanışını ifade etmektedir. Daha genel bir sözlüksel tanımlama ile "bir şeyi bilmek ve onu anlamak" ya da "bir şeyi bilmek, anlamak ve keskin bir kavrayışla kavramak"[3] gibi anlamları içeren fıkıh sözcüğü, anlama nesnesini olabildiğince kuşatıcı bir tanımsal çerçeveye oturtmaktadır.

Fıkıh teriminin bu kuşatıcı semantik artalanı –en genel çerçevede– fıkhın varoluşsal bir çabaya işaret eden şemsiye bir kavrama delalet ettiğini göstermektedir. Bu yönüyle fıkıh, varlığın kendisini hem içe dönük ve hem de dışa dönük olarak tecrübe etmesinin yani anlamlandırma ve yorumlamasının kavramsallaştırıldığı anahtar bir terimdir. Nitekim Gazâlî (ö. 505/1111), fıkhın bu kuşatıcı anlam alanına işaret etmek üzere bu sözcüğün dilde ilk konuluşu (vaz'ı) açısından "bilmek (*el-ilm*) ve anlamaktan (*fehm*)" ibaret olduğunu ifade etmektedir.[4] Sözlük anlamı itibarıyla fıkıh sözcüğünün bir disiplin olarak ortaya çıkan fıkıh ilminden daha özel ve kapsamlı bir anlam alanını içerdiğini

[1] H. G. Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, İstanbul 1990, s. 95.

[2] Alî b. Muhammed b. Alî Curcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, tahk. İbrâhîm el-Ebyârî, Beyrut 1996, s. 216.

[3] Bkz. Ebû't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâ musu'l-muhît*, Beyrut 1986, IV. 291. Muhammed b. Mukerrem ibn Manzûr, "fıkh mad." *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990.

[4] Ebû Harrûd Muhammed Gazâlî, *el-Musfasfa min 'ilmi'l-uşul*, Kum h. 1368, I. 4. Yine Âmidî sözlükte fıkıh sözcüğünün *fehm'den* ibaret olduğunu, *mâ nefkahu kesîran mimmâ te külû* (11.Hûd, 91), *ve lâkin la tefkahûne tesbilhahum* (17.İsrâ, 44) ayetlerinde geçen fıkıh sözcüklerinin fehm anlamında olduğunu ifade eder. Bkz. Ebû'l-Hasan Suyfeddîn Alî b. Muhammed Âmidî, *el-İhkam fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1986, I. 22.

öngören İsfahânî ise fıkhı "görünür olandan hareket ederek görünmeyenin bilgisine ulaşmak" şeklinde tarif etmektedir.[5]

Terminolojik düzeyde bir kavramsal dönüşüme uğrayan fıkhın[6] tanımlanması konusunda genel kabul gören iki yaklaşımın yerleştiğini görmekteyiz. Bunlardan ilki, mütekellimîn ekolü fıkıh bilginlerine izafe edilen, "tafsilî delillerden çıkarılan şer'i, amelî hükümlerin bilinmesi"[7] şeklinde yapılan tanımlamadır. Burada fıkıh, hükümle ilişkili olan gizli *(hafî)* anlamın üzerinde durmak ya da onu kavramaya çalışmaktır. Ancak epistemolojik anlamda fıkhi bilgi, nazar ve teemmüle ya da akli çabaya ihtiyaç gösteren re'y ve ictihad ile elde edilen bir bilgidir. Bu sebepten beşerî niteliği ya da karakteristiği baskın olan bilgi türünün Tanrı'ya izafe edilerek O'nun fakih olarak isimlendirilmesine cevaz verilmemiştir.[8]

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ikinci tanımlamaya göre ise fıkıh "Kişinin leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir."[9] Bu tanım, terimin semantik kuşatıcılığına uygun bir çerçeve getirmektedir. Böylece fıkıh, daha geniş bir içerikle –itikat, ibadet, ahlak, hukuk– daha genel bir düzenleme alanına işaret etmektedir. Başlangıçta bu geniş içeriğiyle dinin kavranması anlamına gelen fıkıh, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması etkinliğini de ifade eder. Öte yandan fıkıh teriminin etimolojik ve semantik analizi çerçevesinde farklı tanımlamalarına yer veren Mâturîdî, fıkhın bir anlama ve yorumlama etkinliği olarak epistemik ve metodik boyutunun yanı sıra, ontolojik boyutunu da vurgulamaktadır. Bu tanımlamalar, anlama ve yorumlama etkinliğinin fıkıh kavramı ekseninde varoluşsal bir mahiyet arz edişini tasvir edici niteliktedir.[10] Fıkıh böylesi kuşatıcı varoluşsal bir kavramsal bütünlüğe işaret etmesi yönüyle bireysel, toplumsal, siyasal ve hukuksal düzlemlerde bir meşruiyet kaynağı olarak da işlev görmüştür. Fıkıh bir anlamda din, ahlak, gelenek ve hukuk gibi belirli değerler sistemine uygunluğu sağlayacak bir vasıta oluşturmuştur.

III. Tarihsel Bir Gelenek Olarak Fıkıh

Yorumbilimsel etkinliğin temelini ya da esasını oluşturan "anlama/fıkıh" çabası ile gelenek arasındaki ilişki öncelikle felsefi anlamda varoluşsal bir çerçeveye oturmaktadır.[11] Bireyin kendisini bir varlık olarak inşası ve bütün diğer varlık katmanları ile teması, anlamayı eksen alan bir gelenek içerisinde ortaya çıkmaktadır. Birey açısından bir sorumluluk ya da mükellefiyet durumuna tekabül etmekte olan bu varoluşsal durum, bitimsiz bir evrilme ile tarihsel bir

[5] Râgıb İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, s. 642; bkz. 4./Nisâ, 75; 63.Münâfikûn, 7.

[6] Tarihsel bağlamda fıkıh teriminin geçirdiği bu kavramsal dönüşüm konusunda bkz. Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, İslamabad 1988, s. 1-10.

[7] Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd Sadru'ş-Şerî'a, *Şerhu't-telvîh 'ale't-tevdîh fî metni't-tenkîh fi usûli'l-fikh*, Beyrut 1996, I. 18.

[8] Curcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, s. 216. Gazâlî, fıkıh teriminin bilginlerin terminolojisine, "Mükelleflerin fiillerine ilişkin olarak sabit olan şer'i hükümlerin bilinmesi", şeklinde girdiğini belirtmektedir. Bkz. Gazâlî, *el-Musfasfâ min 'ilmi'l-usûl*, I. 4.

[9] Sadruş-Şerî'a, *Şerhu't-telvîh*, I. 16.

[10] Mâturîdî'nin fıkhın kavramsal analizi konusundaki yaklaşımının değerlendirilmesi için bkz. Şükrü Özen, "İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, *haz.* Sönmez Kutlu, kitâbiyât, Ankara 2003, s. 213-215.

[11] Modern felsefi yorumsama akımının öncü ismi olan Gadamer'e göre hermeneoutik etkinliğin temelinde yatan 'anlama' kavramı da gelenekle ilişkilidir. Bkz. Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", s. 99.

görünüm arz eden dinamik bir gelenek içinde var olmaktadır. Bu anlamda varlık, kendisini her dem inşa etmekte olan bir gelenek içinde anlama (fıkıh etme) aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, fıkıh teriminin varoluşsal kuşatıcılığı ve işlevselliği yukarıda da değinildiği üzere ilgili kavramın zengin semantik içeriğinde yer bulmaktadır.

Felsefi düzlemde gelenek ile fıkıh kavramı arasındaki varoluşsal ilişkiye temas ettikten sonra hukuk teorisini (fıkıh usulü) ve doktrinini (füru fıkıh) kapsar biçimde bir disiplin olarak fıkıh ilmi, açısından fıkıh-gelenek ilişkisine dönebiliriz. Öncelikle her bilim dalı açısından söz konusu edebileceğimiz bir genellemeyle ifade edecek olursak her bir ilmî disiplin bir düşünce geleneğini ifade etmektedir. Disipliner düzeyin üstünde, her bir felsefi eğilimin ya da düşünsel akımın ister arkaik ister modern olsun belirli bir tarihsel geleneğe dayandığını söyleyebiliriz.

Her bir düşünsel eğilim açısından öngörülen bu tarihsel gelenek, kendisinden kolayca sıyrılabileceğimiz ya da ondan azade, kurgusal bir konumlanışa sahip olabileceğimiz bir birikim değildir. Bilakis gelenek, fıkh etmenin içinde gerçeklik kazandığı vasatı, somut ve sahici bağlamı teşkil etmektedir. Zira her şeyden önce gelenek, bizim bu anlama sürecinde sürekli bir aktör olarak katkıda bulunduğumuz dinamik bir yapı arz etmektedir. Tarihsel geleneğe, onu inşa eden ya da onun bir parçası olan bireyler olarak bulanmışlığımız ya da onunla varlığımızın somutlaşması durumu söz konusudur. Bu noktada, Gadameryen yaklaşımla geleneğin tarihsel gerçekliği bir bilgi sorunu olmaktan çıkıp bize aktarılan ya da devraldığımız bir birikimin/mirasın üretken bir biçimde sürekli yenilenen bir süreçte özümsenmesine dönüşmektedir.[12]

Fıkıh disipliner düzlemde bireyin Tanrı ile olan ilişkisinin yanı sıra diğer tüm beşerî ilişkilerini düzenleyen normları anlama ve yorumlama etkinliği olarak tarihsel bir gelenek içerisinde varlık bulmaktadır. Ancak bu gelenek, yukarıda değinildiği üzere hiçbir zaman monolitik ya da homojen bir yapıya indirgenebilir nitelikte değildir. Herhangi bir bilim dalı ya da disiplin çerçevesinde oluşan bu tarihsel gelenek/birikim tek bir tecrübeye ya da zihniyet durumuna indirgenemez. İndirgemeci ve homojenize edici tutumun, oluşan tarihsel geleneğin sosyal ve kültürel bağlamını göz ardı eden kurmaca bir yaklaşım tarzı olduğunu ifade edebiliriz. Bunu fıkıh ilminin felsefi/kelami öncüllerini ve metodolojik çerçevesini ya da yorumbilimsel ilkelerini kuran fıkıh usulü ilmi (İslam hukuk teorisi) için de belirleyebiliriz.[13]

İlgili tarihsel geleneğin tek biçimliliğinin öngörülemeyeceğini ifade edebilmek adına Hallaq, şöyleşi bir karşılaştırmaya yer verir. Nasıl ki Batı felsefesinde Hume, Berkeley ve Locke empirist felsefi sistem sunmakla birlikte, her birinin özgünlüğü/farklılığı kabul ediliyorsa benzer biçimde, ortak paydaları ilahî hitap olan Şâfi'î (ö. 204/820), Serahsî (öl. 483/1090), Gazâlî ve Şâtıbî (ö. 790/1388) de birbirinden farklı, özgün hukuk teorileri üretmiştir. Adı geçen

[12] Bkz. Gadamer, "Tarih Bilinci Sorunu", s. 98.

[13] Nitekim özellikle fıkıh usulü alanında ortaya çıkan zengin literatürün her birinin kendi özgün tarihsel bağlamları açısından bu geleneğe dinamik bir biçimde sürekli katkıda bulunduğunu klasik oryantalistik klişeye de tarizde bulunarak görüşlerini serdeden W. B. Hallaq'a göz atmak yararlı olur. Bkz. Wael B. Hallaq, "Usul Al-Fıqh: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, 3 (1992), s. 176-177.

İngiliz filozoflarını birbirinden ayrı ve özgün kabul ediyorsak aynı şekilde, Müslüman hukuk bilginlerinin de birbirlerinden farklı yorumlama yöntemlerine sahip olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu sebepten fıkıh usulü teorilerinin özgüllüğü nedeniyle özdeş bir fıkıh usulü olduğu söylenemez.[14]

İslam hukuk teorisi alanında oluşan geleneğin tarihsel özgüllüğü, bu bilimsel gelenek içinde ortaya çıkan yapıtların tek bir düşünsel tecrübeye ya da tek bir yazınsal eyleme indirgenmesinin imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Bu tarihsel özgüllük, zengin fıkıh usulü geleneği içerisinde bu geleneğin deformasyonu olarak nitelendirdiğimiz gelenekselci literalist eğilime kadar varan geniş bir spektrumda kendini göstermektedir. Böylece fıkıh ve fıkıh usulünün, kendinden menkul bir varoluşsallık/yorumsallık ile tarihsel bir geleneğe aidiyeti durumu söz konusudur.

Öte yandan fıkıh ekseninde muhatap olduğumuz metne ya da tarihsel bağlama, anlama çabası ile yönelen özne açısından da ilgili tarihsel gelenek ile kuşanmışlık durumu söz konusudur. Ancak bu kuşanmışlık hâli, özne açısından anlama nesnesinin tarihsel bağlamı ile kurulacak ilişkide bir açmaza tekabül etmemektedir. Zira tarihsel farklılık ya da zamansal uzaklık geçmişi yeniden geri getirmek için üzerinde köprü kurabileceğimiz bir büyük yarık değildir. Tersine, geçmişin ya da tarihsel bağlamın gelişini destekleyen ve içinde bulunulan zamanın köklerini barındıran bir vasattır. Zamansal uzaklık, bir köprüyle aşılması veya kapatılması gereken bir mesafe değil, anlama etkinliği açısından olumlu ve üretken imkânlar sunan bir kaynak olarak görülmelidir. Bu sebepten gelenek, tarihsel geçmişimizi aydınlatan bir ışıktır.[15]

Bu nedenle özellikle modernleşme tecrübesinin modern ile gelenek arasında öngördüğü karşıtlık ilişkisi, modern olanın meşruiyetini devşirmeye dönük bir kurgudur. Bu kurguda gelenek, modern dışı olan tarihsel bir kategori olarak yer almaktadır. İdeolojik koşullanmışlıkla negatif bir anlam kategorisine indirgenen gelenek, modern aklın kendisini azat edeceği, düşünsel prangalar olarak tasarlanmıştır. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere bu tarihsel yapı (gelenek), anlama ekseninde bireyin verili tarihsel bağlamını ya da koşulunu oluşturmaktadır. Bu tarihsel yapının/bağlamın reddi, bireyin kendisini reddetmesi anlamına gelmektedir. Anlamanın kaçınılmaz olarak içinde var olduğu bu yapı, varlığını ve meşruiyet alanını bu geleneği sürdüren ve bu süreklilik içerisinde değerini yitirmeyen klasik metinler aracılığıyla sürdürür.

Fıkıh zengin semantik içerimiyle anahtar bir kavram olmanın yanı sıra bir disiplin olarak da bu kavramsal çerçeveye uygun biçimde İslam'ı karakterize eden temel bir alandır. Öyle ki İslam medeniyeti, bir fıkıh medeniyeti olarak nitelendirilmiştir. Zira fıkıh, toplumsal varlığı bir medeniyet olarak inşa edici nitelikte olan ahlak, hukuk ve siyaset alanlarını kuşatıcı değerler ve somut düzenlemeler öngörmektedir. Nitekim bu meyanda İslam'ı her şeyden önce bir nomokrasi (kanun egemenliği/hakimiyeti) olarak nitelendiren George

Makdisi, bu dinin özgün karakterinin en üst düzeyde ifade edildiği alanın fıkıh olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu özgünlüğün ifade edildiği diğer alanlar meşruiyet esaslarını da bizzat fıkıhtan almaktadır. Bu yönüyle hem otoriteye hem de akla dayanmak durumunda olan fıkıh, İslam'da hem bir meşrulaştırma ve hem de bir itidal sağlama aracıdır. Nitekim ona göre pek çok düşünsel eğilim, fıkıh mezheplerinden birisiyle bütünleşerek meşruiyetini temin etme yoluna gitmiştir.[16]

Bunun yanı sıra fıkıh, tarihsel bir gelenek olarak sosyolojik anlamda toplumsal yaşam biçimlerinin içinde var olduğu ve yaşam sürdüğü maddi ve manevi değerler bütününü ifade etmektedir. Bu tarihsel gelenek/fıkıh, toplumu tüm değerleri üzerinde inşa eden bir güç olarak var olmuştur. Bu güç, metafizik bir artalana tekabül eden kurucu bir anlamlar rezervi teşkil etmektedir. Metafizik artalana sahip olan bu anlamlar rezervi kurumsal bir yapı içerisinde hem teorik bir bütünlük ve hem de yaşam pratiği olarak aktarımını aşağıda değineceğimiz mezhepler bünyesinde sürdürmüştür.

IV. Tarihsel Geleneğin/Fıkhın Aktarımı: Mezhep Olgusu

Fıkhın tarihî süreçte bir bilgi olarak üretiminin ve ilim, düşünce ve uygulama geleneği olarak aktarımının kurumsal taşıyıcısı niteliğinde olan mezhep olgusu, tarihsel gerçekliği, mahiyeti, işlevi ve başkaca yönleri açısından akademik ilgiyi gerekli kılan bir kavramdır. Mezhep kavramı ifade ettiği zengin anlam alanı doğrultusunda yalnızca fıkhi meselelere çözüm üreten, doktrin inşa eden bir düşünce birikimi ya da temerküzü olarak tanımlanamaz.[17] Bunun ötesinde mezhep fikri, Müslüman toplumda bireysel ve kolektif kimlik inşasında belirleyici bir unsur olarak varolagelmiştir. Böylece bir mezhebe aidiyet sadece salt bir düşünce biçimine mensup olmak anlamını içermez aynı zamanda bir kimlik inşası anlamını da ihtiva eder.

Mezhep kavramının ifade ettiği bu çok boyutlu anlam alanı özellikle fıkıh mezheplerinin ortaya çıkış süreçlerine ilişkin analizlerde kendisini daha açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Nitekim fıkıh mezheplerinin tarihsel gerçekliğini analiz sadedinde yoğun akademik ilgi gösteren oryantalistlerden George Makdisî, mezheplerin tarihî oluşum sürecini, ekollerin eğitim kurumları çerçevesinde konu edinmiştir. Ona göre mezhep imamlarına nispetle anılan hukuk ekollerinin, bir mezhep olarak kurumsallaşması sistemli bir eğitim ve bilgi aktarım düzenine sahip fıkıh bilginleri aracılığıyla gerçekleşmiştir. Fıkıh mezheplerinin bir 'hukuk loncası' olarak varlık kazanması bu düzenli eğitim sisteminin yerleşmesinden sonra mümkün olmuştur. Dolayısıyla Makdisi'ye göre fıkıh mezhepleri salt 'görüşler topluluğu' değil, bunun yanı sıra ilgili mezhebin eğitim ve aktarım sürecine dahil olan fıkıh

[16] Örnek olarak Makdisi, Hanefi mezhebine nüfuz eden Mutezililer ile Şafii mezhebine nüfuz eden Eşarileri zikretmektedir. Bkz. George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, çev. A. H. Çavuşoğlu- H. T. Başoğlu, İstanbul 2004, s. 46.

[17] Fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışı ve tarihsel gerçekliği gibi konular özellikle oryantalist çevrelerce yoğun bir akademik ilgiye mazhar olmuştur. Mezhep kavramının ifade ettiği anlam çerçevesine dair öne sürülen yaklaşımlar konusunda bkz. Christopher Melchert, *The Formation of Sunni Schools of Law 9th 10th Centuries C.E.*, Leiden 1997, s. xx-xxv. Eyüp Sait Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2001, s. 19-32.

bilginlerinden oluşan bir 'şahıslar topluluğu'dur.[18] Kavramın çok boyutluluğunun bir gereği olarak mezhebin 'şahıslar ve görüşler topluluğu' olarak belirlenmesi de sınırlayıcı ve indirgemeci bir tanımlama olur. Bunun dışında, "fıkhi istidlal" anlayışında veya metodolojisindeki farklılaşma da fıkıh mezheplerinin tarihsel oluşumunda belirleyici etkenlerden olmuştur.[19] Yine kavramın tarihsel gerçekliğinin işlevsellik açısından analizinde mezhepleşme sürecinin toplumda hukuk birliği ve güvenliğinin teminine yönelik yapıcı bir unsur olarak algılandığı ve kurumsallaştığı görülmektedir.[20]

İlgili kavramın ifade ettiği geniş anlam çerçevesine işaret ettikten sonra, fıkıh ekseninde ekolleşmenin tarihsel evrelerine kısaca değinmemiz gerekmektedir. Tarihsel bir gelenek olarak fıkhın disiplinleşme ve ekolleşme süreci daha ilk dönemden itibaren sahabe kuşağında farklı coğrafi bölgelere yerleşen Müslüman bilginlerin, toplumun dinî ve hukuki meselelerine çözüm üretme çabasıyla oluşan şahıs merkezli düşünce odakları aracılığıyla olmuştur. Her bir merkezde öncü olan ilk kuşak isimlerin çevresinde birbirine eklenerek genişleyen bir ilim halkası meydana çıkmıştır. Bu halkalar, kuşaklar boyu birbirinden farklılaşan fıkhi birikimi üretmiş ve aktarmıştır. Fıkhi birikim açısından ortaya çıkan bu farklılaşma, özellikle 2./8. yüzyıldan itibaren belirli ekollerin/mezheplerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.[21]

Bu sürecin ilk evresinde hicri birinci yüzyılın sonu ve ikinci yüzyılın ilk yarısında coğrafi bir tasnifleme ile Irak ehli, Kufe ehli ve Hicaz ehli gibi coğrafi ekoller ortaya çıkmıştır. Süreç içerisinde bu coğrafi kadim hukuk ekolleri içinde yetkin üstatlar çevresinde oluşan gruplar teşekkül etmiştir. Bunlardan örneğin Kufe ekolleri içinde Ebû Hanîfe ve taraftarları, Medine ekolleri içinde Mâlik ve taraftarları ve Suriye ekolleri içinde Evzâ'î (ö. 176/792) taraftarları yer almıştır.[22] Ancak bu sınıflamanın karşılık geldiği metodolojik bir temel ya da ayrışma söz konusudur. Bu da hüküm istinbatında re'y ve hadise istinat etme noktasında kendisini ortaya koymaktadır. Böylece fıkıh, doktriner gelişimini ekolleşerek tarihsel bir gelenek içerisinde sürdürmüştür.

Bu ekolleşmeler, klasik ilimler tarihine dair literatürde farklı sınıflamalar şeklinde ele alınmıştır. Nitekim bunlardan İbnu'n-Nedîm'in (ö. 385/995), fıkıh ekollerine dair yapmış olduğu sınıflamaya göre sekiz eğilim söz konusudur. Bunlar, Malikiler, ashâbu'r-re'y ya da Ebû Hanîfe ve ashabı, Şâfi'î ve ashabı, Dâvûd b. Alî ve ashabı, Şii fıkıh bilginleri, hadis taraftarı olan fakihler, Taberî ve ashabı ve son olarak Surat fıkıh bilginleridir (Hariciler).[23] Öte yandan İbnu'n-Nedîm'in çağdaşı olan Harizmî (öl. 387/997) ise *Mefâtihu'l-'ulûm* adlı

[18] Bkz. George Makdisî, *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical islam*, Edinburgh 1997, s. 57-66. George Makdisi, 'Tategaf-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam", *Islamic Studies*, 32/4, Islamabad 1993, s. 390-391. Melchert, *The Formation of Sünni Schools of Law*, s. xxii, xxiv-xxv.

[19] Bu yöndeki değerlendirme için bkz. Eyüp Sait Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Önce Fıkhı İstidlal*, s. 6-28.

eserinde İslam mezheplerini yedi gruba ayırmaktadır. Müellif bunlar arasında üçüncü sırada yer alan hadis ehlini (*ashâbu'l-hadîs*) kendi içerisinde Malikiler, Şafiiler, Hanbeliler ve Davudiler (Zahiriler) olmak üzere dört gruba ayırmaktadır.[24]

Yukarıda isimleri geçen ilim tarihçileri ile çağdaş olan Makdisî (ö. 390/1000 civarı) dördüncü yüzyılın sonu itibarıyla yirmi sekiz adet mezhebin varlığından söz eder. Müellif bunlardan dördünün fıkıh mezhebi olduğunu belirtmektedir. Bunlar, Hanefilik, Malikilik, Şafilik ve Davudiyedir. Ehl-i hadis kategorisi olarak sınıflandırdığı dört mezhep içinde de Hanbelilik, Rahaviyye, Evzaiyye ve Munziriyye yer almaktadır. Daha sonra müellif bu ekoller içerisinde Ehl-i Sünnet'in, memduh olduğunu ifade etmektedir.[25] Makdisî'nin yapmış olduğu bu sınıflamada Davudiye ya da Zahiri eğilim, dört fıkıh mezhebinden biri olarak 4. yüzyılda yer almaktadır. Ancak daha sonraki süreçte Hanbeliliğin, dört fıkıh ekolünden biri olarak Zahiriliğin yerini aldığı görülmektedir.

5 ./11. yüzyıl sonları itibarıyla ilimler tarihi açısından yapılan sınıflamalara bakacak olursak Ebû İshâk eş-Şirâzî'yi (ö. 476/1083) referans alabiliriz. Şîrâzî ilgili dönemde beş fıkıh ekolünün varlığından söz etmektedir. Bunlar, Şafii, Hanefi, Maliki, Hanbeli ve Zahiri ekolleridir. Ancak müellife göre Zahiri ekolün Bağdat'ta nesli tükenmiş ve bu ekol yalnızca Şiraz'da varlığını sürdürmüştür.[26] 6./12. yüzyıl ortalarına gelindiğinde bu dönem müelliflerinden Şehristânî (öl. 548/1153), daha rafine bir sınıflama ile re'y ehli (ashâb-ı re'y) ve hadis ehli (ashâb-ı hadîs) olarak ikili bir tasnifte bulunmuştur. Hadis ehlini Hicazlılar olarak belirleyen Şehristânî bu isimleri; Mâlik (öl. 179/795), Şâfi'î, Sufyân es-Sevrî (öl. 161/778), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Dâvûd b. Alî taraftarları şeklinde sıralamaktadır. Öte yandan ona göre re'y ehli Iraklılar ve Ebû Hanîfe taraftarlarıdır.[27]

İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) fıkıh mezheplerinin tarihsel sınıflamasına dair oryantalistik çevrelerce de genel kabul gören[28] teorisine göre İslam toplumunda yaygınlık kazanan ve ortodoksiyi temsil eden üç fıkıh mezhebi bulunmaktadır. Birincisi, Irak ehli (re'y ve kıyas yöntemlerini benimseyenler), ikincisi Hicaz ehlidir (ehl-i hadis yöntemini benimseyenler). Daha sonra üçüncü grup olarak

[24] *Muhammed* b. Ahmed Harizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, Kahire 1923, s. 19-21.

[25] Makdisi'nin, kelami mezhepler olarak sınıflandırdığı dört mezhep ise Mutezile, Neccâriyye, Kullâbiyye ve Salimiyyedir. Kelami ve fıkhi mezhepler olarak ise Şia, Hariciler, Keramiyye ve Batıniyyedir. Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim*, ed. M. J. De. Goeje, E. J. Brill, Leiden 1967², s. 37. Ona göre Endülüs'te Zahiriliğin izine pek rastlanmamıştır. Bkz. Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fîm a'ri feti'l-ekâlim*, s. 236; Muhammed Abu Laila, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", *Islamic Quarterly*, XXIX (1985) 2, s. 86.

[26] Ebû İshâk Cemaluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, tahk. İhsan Abbâs, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1981², s. 179.

[27] Ebû'l-Feth Tâcuddin b. Muhammed Abdulkerîm Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, Birlikte, Ebû Muhammed b. Alî ibn Hazm, *el-Faslu'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, Beyrut 1986, II. 45-46. Şehristânî ehl-i hadis nitelemesinin temel kriterini onların, hükümleri nasslara dayandırma kaygısı ile bulduğu eser ya da haber karşısında açık ya da gizli kıyasa yönelmemesi ve hadislerin elde edilmesi konusuna önem vermesi olarak belirler.

[28] Bkz. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford 1950. Melchert'in bu konudaki değerlendirmesi için bkz. Melchert, *The Formation of Sünni Schools of Law*, s. xvii-xviii.

da kıyası reddederek ortaya çıkan Zahiriye ekolünü zikretmektedir. Bunların dışında şaz ekoller olarak İbn Haldûn Şiayı ve Haricî ekolü kaydetmektedir.[29]

V. Fıkıh Geleneğinin Deformasyonu: Fıkıhta Zahiri Gelenek

Zahiriliğin ortaya çıkışı ve mezhepleşme sürecine dair yapılacak olan tarihsel çalışmalar açısından Goldziher'in de işaret ettiği üzere bir kaynak kısıtlılığından söz edebiliriz.[30] Özellikle, bir mezhebe mensup kurucu figürlerin ya da isimlerin biyografilerini sunmak suretiyle ilgili mezhep tarihinin yazımı açısından önemli bir işlev icra eden tabakat türü eserler için de bir kısıtlılık söz konusudur. Zahiri ekole mensup bilginleri özel olarak konu edinen bu türden eserlerin (tabakat) olmayışı, ilgili mezhebin tarihinin inşası açısından büyük bir zorluğa yol açmaktadır. Çalışmamıza eksen aldığımız Dâvûd b. Alî'ye nispet edilen eserlerin[31] hiçbirisi günümüze kadar ulaşmamıştır. Bu sebepten yapılan çalışmalarda sadece ikinci el kaynaklardaki ona izafe edilen görüşlerle sınırlı kalınması da bu alandaki çalışmalar açısından ayrı bir kısıtlılık durumu olarak kaydedilebilir.

Bu kısıtlılığın yanı sıra, aşağıda değinileceği üzere merkez-çevre kuramı açısından analiz edildiğinde periferide kalan bu düşünce eğiliminin ilgili literatürde yeterli karşılığı bulmadığı görülmektedir. Buradan hareketle İslam tarihi kaynakları açısından bakıldığında bir mezhebî eğilimin ya da ekolün (Zahiriliğin) kurucusu olan Dâvûd b. Alî'nin Sünni fıkıh geleneğine karşı olan radikal çıkışının ciddiye alınmadığı ya da önemsenmediği sonucuna varılabilir.[32]

Sünni gelenek içerisinde bir deformasyon olarak algılanan bu eğilime karşı ortaya konan tavrın, ilgili literatüre de ilgisizlik biçiminde yansıdığı ifade edilebilir. Öte yandan bu karşı tavır, ilgili tarihsel kesitte yaşayan Zahiri bilginler ile diğerleri arasında münazara biçiminde ortaya çıkmıştır.[33] Hatta bu muhalif tutumun, Dâvûd b. Alî'yi cezalandırma şeklinde tezahür ettiğine dair kayıtlar da söz konusudur.[34] Başlangıçta geleneğin ya da Sünni paradigmanın içinde itibara alınması gereken bir damar olarak kabul edilmekle birlikte, süreç içerisinde bu mezhebî eğilimin dışlandığına tanık olmaktayız. Nitekim Zahiri eğilim, ilk dönemlerinde Sünni gelenek içerisinde herhangi bir şer'i meselede icmanın teessüs edip etmediği konusunda dikkate alınırken daha sonraları gelenek içerisinde meşruiyet zeminini kaybetmiş ve geleneğin deformasyonu olarak algılanmıştır. Bu zemin kaymasının tespitinde özellikle Zahiri ekolün kıyasın reddi konusundaki metodik tavrı temel argüman olarak alınmıştır. Bu meyanda İmâmu'l-Haremeyn Cuveynî (öl. 478/1085), kıyası reddedenlerin,

[29] İbn Haldûn, *Mukaddime*, tahk. Dervîş Cuveydî, Beyrut 1995², el-Mektebetu'l-Asriyye, s. 417.

[30] Ignaz Goldziher, *Zahirîler Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihat Tunç, Ankara 1982, s. 92.

[31] İbnu'n-Nedîm onun yaklaşık olarak 150 civarında eserin müellifi olduğunu kaydetmektedir. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, s. 272.

[32] Bu noktada örnek olması hasebiyle, Dâvûd'un hayatına en asgari düzeyde değinerek geçiştiren İbnu'l-Esîr ve Mes'udî'nin eserlerine bakılabilir. Bkz. Goldziher, *Zahirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 92.

[33] Ebû'l-Fâzl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve Takrîbu'l-mesâlik fî marifeti 'alâmi mezhebi'l-Mâlik*, tahk. Ahmed Bekr Mahmûd, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1967, I. 93.

[34] Bkz. Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Bahadır Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥît fî usuli'l-fikh*, h. Abdulkadîr Abdullah el-Ani, Vezâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye 1992, V. 22.

Müslüman topluluğun (ümmetin) âlimleri ve dinin taşıyıcıları (*hâmil*) olarak kabul edilmesinin mümkün olmadığını öne sürmüştür. Ona göre bu yaklaşımı benimseyenler cahil ya da avamdan kimseler olarak görülmelidir.[35] Akli yöntemlere karşı tutumun öncü isimlerinden biri olarak Dâvûd'un ismini zikreden Cessâs (ö. 370/980) da bu yaklaşım tarzını cehalet ve gabavetle nitelendirmektedir.[36]

Bu bağlamda Kâdî Iyâz (ö. 544/1149) ilim adamlarının, Dâvûd'un mezhebini yalnızca lafzın zahirini esas alarak kıyas ve re'ye karşı olması nedeniyle hicri 2. yüzyıldan sonra ortaya çıkmış bir bidat olarak nitelendirdiğini kaydetmektedir.[37] Şâtibî de aynı ifadeyi nakletmekle birlikte,[38] bu nitelendirmeyi "metnin zahiri ile ameli reddetme" noktasında bir aşırılık olarak değerlendirmektedir. Ancak müellif, vahyi bildirimin mânâ ve hikmet boyutunun bertaraf edilerek yalnızca zahir ile amel etmeye yönelmenin de bir aşırılık ve Şâfiî'nin maksadından uzaklaşma olacağı kaydını da düşmektedir.[39]

Metodolojik düzlemde fıkıh geleneğini oluşturan ana damarı temsil etme niteliğinin temel kriterini, mezheplerin kıyas konusundaki yaklaşım tarzı belirlemiştir. Zira Hallaq'ın da isabetle vurguladığı üzere Sünni hukuk geleneğinde ictihad ve bu kapsamda metodolojik bir aygıt olarak kıyas, hukuki gelişimin tek kanalı olarak algılanmaktadır. İctihada karşı muhalif bir tavır sergileyen gruplar (örneğin, Haşeviyye ekolü ve Zahiri hukuk ekolü) Sünni fıkıh geleneğince dışlanmıştır.[40] Durum merkez-çevre kuramı açısından değerlendirildiğinde bu eğilimin merkezi temsil niteliği yok olmaktadır. Bu süreçte, ana eğilimi/geleneği inşa edici temel unsurlardan birisi olarak değerlendirilebilecek olan icma konusunda çevreye savrulan ya da itilen eğilim, değerlendirme dışı bırakılmaktadır.

Yukarıda teorik çerçevesine değinildiği üzere fıkıh tümüyle bireysel, toplumsal, siyasal ve hukuksal düzlemlerde bir meşrulaştırma aracı ve itidal ilkesi olarak işlev görmüştür. Bir ölçülülük ilkesi olarak işlev gören fıkıh, gelenekselciliğin Zahiri temayül dolayımından geçerek katı gelenekselciliğe ya da bizim ifademizle geleneğin deformasyonuna izin vermemiştir. Nitekim gelenekselcilik Hanbeli mezhebi aracılığıyla gelişim kaydetmiş, kıyas ilkesini benimsemeyerek aşırı gelenekselci eğilim gösteren Zahiri mezhebi ise dışlanmıştır. Öyle ki Zahiriliğin 5./11. yüzyılın üçüncü çeyreği sona erdiğinde, doğduğu kent olan Bağdat'ta yok olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu tarihten çok daha öncesinde Zahiriliğin Bağdat'ta etkinliğini kaybetmeye başladığı

[35] Bkz. Ebû'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn Ruknuddîn Abdulmelik Cuveynî, *el-Varaḳāt fi usûli'l-fiḳh*, şrh. Celâleddîn Muhammed Mahallî, hşy. Ahmed B. Müh Dimyatî, Kahire 1955, Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, s. 22; Goldziher, *Zahirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 93.

[36] Cessâs, Dâvûd'dan naklen "akla bevlet" ifadesini kaydederek onun akli yöntemleri zemmettiğini belirtmektedir. Bkz. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, tahk. Acîl Câsim Neşemî, İstanbul 1994[3], III, 369.

[37] Kâdî Iyâz, *Tertîbu'l-medârik ve Taḳrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti 'alâmi mezhebi'l-Mâlik*, I. 93.

[38] Ebû İshâk İbrâhîm b. Musa b. Muhammed Şâtibî, *el-Muvâfaḳāt fi usûli'l-aḥkām*, tahk. Abdullah Duraz, Kahire t.y., IV. 261.

[39] Şâtibî, *el-Muvâfaḳāt fi usûli'l-aḥkām*, III. 154.

[40] Bkz. Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1984, s. 7-9.

ifade edilebilir. Gelenekçi eğilimin giderek katı bir yapıya bürünmesinin göstergesi olan Zahiri eğilimin varlığını kaybetmesi, bir itidal ve ölçülülük ilkesi olarak fıkhın derin etki alanını gözler önüne sermektedir. Fıkhın bu dönüştürücü etkisi ve gelenekçiliğin bir itidal çizgisinde tahkim olması Hanbeli mezhebinin Makdisî'nin kavramsallaştırması ile "ılımlı gelenekçilik" çizgisinde teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır. Buna bağlı olarak Makdisî, Hanbeli mezhebinin tarihte ortaya çıkan ve süreç içerisinde yok olmaya yüz tutan mezheplerin arasından sıyrılarak yaşayan dört fıkıh mezhebinin sonuncusu olarak varlığını koruduğunu iddia etmiştir.[41]

Yukarıda teorik çerçevesini belirlediğimiz üzere Zahiri hukuk geleneğini Sünni fıkıh ekolleri kategorisinde değerlendiren İbn Haldûn'un Zahiriliğin bir mezhebî gelenek olarak varlığını sürdürememesi ve geleneğin deformasyonu olarak algılanması konusunda öngördüğü teori ilgi çekicidir. Buna göre Zahiri ekolün varlığını kaybetmesinin temel nedenlerinden birisi ilgili mezhebin kurucu isimlerinin ya da öncülerinin (imam) bulunmaması ve mezhebin doktrin olarak ciltli kitaplar arasına hapsolmasıdır. Bu yüzden mezhep teşekkülünü gerektiren yapısal ve toplumsal unsurlar açısından bir yoksunluk durumu söz konusudur. Diğer temel neden ise Müslümanların çoğunluğunca (cumhur) bu ekole mensubiyetin tasvip edilmemesidir.[42]

Bu noktada İbn Haldûn, mezhep mensubiyetinin içerdiği kavramsal genişlik doğrultusunda, daha çok toplumsal meşruiyet sorununa işaret etmektedir. O, Zahiri eğilimin ekolleşmesini ve bu mezhebe mensubiyeti analiz ederken mezhebin yapısal karakteristikleri üzerine yapmış olduğu değerlendirmelerle analizini derinleştirmektedir. İbn Haldûn bu çerçevede Zahiri ekolün doktriner anlamda bir zenginliğe ya da literatürel birikime sahip olduğunu fakat mezhebin bu eserler içerisine hapsolduğunu öne sürmektedir. İbn Haldun'a göre bu mezhebe intisap etme arzusunda olanlar bu doktriner birikime müracaat etmekte ancak çabaları sonuçsuz kalmaktadır. Böylelikle onlar cumhura muhalefet etmenin dışına çıkamamaktadır. Burada İbn Haldûn, Zahiri ekolün bir üstat-talebe ilişkisi içerisinde ilmî bir gelenekten gelmeyişinin ve bilginin salt kitaplar aracılığıyla nakledilerek kişisel çaba ile öğrenilmesinin heterodoks bir eğilimi doğurduğunu ifade etmektedir. Bu noktada, mezhebin salt bir görüş topluluğu ya da doktrin bütünlüğü değil, bunun yanı sıra bilgi üreten ve kuşaktan kuşağa aktaran bir şahıslar topluluğu olduğu gerçeğini hatırlatmamız yararlı olacaktır. İbn Haldûn, hadis ilmi alanında ezberlemiş olduğu hadisler ve ilmî birikimi ile temayüz ettiğini ifade ettiği İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) da bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. İbn Haldun, İbn Hazm'ın Zahiri ekolün kurucusu olan Dâvûd da dahil olmak üzere mezhep bilginlerinin görüşlerini eleştirmesinin bilim çevrelerinde ve toplum düzeyinde bir kırgınlığa ve husumete yol açtığını ifade etmektedir. İbn Haldûn bu husumetin onun kitaplarının satılmasının yasaklanmasına ve yok edilmesine kadar vardığını kaydetmektedir. Ona göre bu durumun sonucu olarak Zahiriye ekolü, Batı'da da varlığını kaybetmiştir.[43]

[41] Makdisî, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, s. 47.
[42] İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 417.
[43] İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 417.

Zahiri geleneğin kategorik olarak sahabe de dahil olmak üzere bir şahsı ya da mezhebi taklit etmeyi reddetmesi[14] bu eğilimin ekolleşme/mezhepleşme imkânını ortadan kaldırmıştır. Zahiri geleneğin ekolleşmeyi imkânsız kılan bu teorik karşı duruşu sebebiyle Zahiri gelenek varlığını sürdürebileceği zemini yok etmiştir. Zira mezhepler salt fıkhi bilginin üretilip aktarıldığı kurumsal bir yapılanma değildir, bunun yanı sıra sosyolojik anlamda bu bilgi birikiminin toplumsallaştığı ve bir kimlik inşasına dönüştüğü bir merkezdir. Bir anlamda mezhepler, gelenek içerisinde kendisini yenileyerek üreten ve varlığını sürdüren mektepler hâline gelmiştir. Bu düşünce mekteplerinin varlığını sürdürmesinin sosyolojik gerekliliğini oluşturan taklidin reddedilmesi meselesi, Zahiriliğin bir mezhep olarak varlığını sürdürme imkânını yok etmiş ve yalnızca bir tavır alışın adı olarak kalmasına sebep olmuştur.[15] İbn Haldûn, ictihad konusundaki tavır ile mezhebî eğilimin toplumsallaşması ya da sosyal zemin kazanması arasında bir korelasyona işaret etmek amacıyla Ahmed b. Hanbel'i örnek olarak zikretmektedir. Ona göre Ahmed b. Hanbel'in mezhebine mensubiyetin az olmasının sebebi onun ictihadi etkinliğe karşı olan mezhebî tavrıdır.[16]

Sünni fıkıh mezheplerinin oluşum evresini konu edindiği çalışmasında Melchert bir mezhebin varlığını sürdürememesinin temel nedenlerini kıyas karşıtlığı, taklit karşıtı tavır ve bir üstada bağlı olarak oluşan tedris geleneğinin yerleşmemesi olarak sıralamaktadır. Zahirilik, ders halkaları ve tedris geleneğinin olmaması sebebiyle kitaplarla sınırlı pür elitist ve akademik bir anlayış olarak kalmıştır. Dâvûd b. Alî sonrasında Zahiriler arasında çok sayıda Mutezili bilginin yer alması ve Zahiri ekol ile dönemin Buveyhî iktidarı (334-447/945-1055) arasındaki siyasi ilişki de bu durumun sebeplerindendir. Melchert, Zahiriliğin 4./10. yüzyıl sonlarına kadar varlığını sürdürebilmesini Buveyhî iktidarının bu eğilime verdiği siyasi desteğin bir sonucu olarak yorumlamaktadır. Ancak Buveyhî yönetiminin iktidarı kaybetmesiyle birlikte Zahiriliğin yükselişi de nihayet bulmuştur.[17]

VI. Zahiriliğin Kurucu Figürü: Dâvûd ez-Zâhirî

Kaynaklarda Zahiri ekolün kurucusu olarak Ebû Suleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî (ö. 270/884)[18] kabul edilmektedir.[19] İbnu'n-Nedîm (ö.

[14] Dâvûd b. Alî'nin fıkıh usulü alanında yazdığı kaydedilen eserlerden birisi de taklidin reddini temellendirdiği *İbtâlü't-taklîd* adlı monografidir. İbnu'n-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, s. 271. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed b. Alî b. Ahmed ibn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut t.y., VI. 233 vd.

[15] H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, XX. 42.

[16] Müellif, az sayıda mensubu olan bu mezhebin müntesiplerinin çoğunun Irak, Bağdat ve çevresinde bulunduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 419.

[17] Melchert, *The Formation of Sünni Schools of Law*, s. 179-190.

[18] Ebû Suleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî'nin biyografisi konusunda bkz. Şîrâzî, *Ta bakâtul-fukahâ*, s. 92; Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, VIII. 370-375; Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed ibn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i ehli'z-ze mân (mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-sema ev esbetehu'l-ayan)*, tahk. İhsan Abbâs, Beyrut1978, Dâru Sâdir, II. 259-261; Joseph Schacht, "Dawud b. Alî b. Khalaf", *EP*, II. 182-183.

[19] Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, tahk. Şuayb Arnaût, Muessestu'r-Risâle, Beyrut 1985, XIII. 97. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 417.

385/995) *Kitâbu 'l-fihrist* adlı eserinde onu, Zahiri anlamı savunan ilk isim olarak kaydetmektedir.[50] Kufe'de 200/815-816 veya 202/817-818 yılında dünyaya gelen Dâvûd b. Alî, İsfahanlı bir aileden gelmiş olmasından ötürü çoğunlukla İsfahânî nisbesi ile anılmaktadır.[51] Dönemin Bağdat ve Basra kentlerinde önde gelen bilginlerden olan Suleymân b. Harb, Amr b. Merzûk (öl. 224/838), Ka'nebî (öl. 221/836), Muhammed b. Kesîr el-Abdî, Musedded b. Muserhed (ö. 228/843), İs-hâk b. Râhûye (öl. 238/853), ve Ebû Sevr el-Kelbî (öl. 240/854) gibi isimlerden ilim tahsil etmiştir. Ayrıca İshâk b. Râhûye'nin yanına ilim tahsili için Nişabur'a gitmiştir.[52] Yine Bağdat'ta Şâfi'î'nin önde gelen talebelerinden Ahmed b. Yahyâ b. Abdulazîz Ebî Abdirrahmân eş-Şâfi'î'nin (ö. 219/814) Dâvûd'a hocalık yaptığı, Zehebî (ö. 748/1347-8) tarafından kaydedilmiştir.[53]

Ortaçağ ilim geleneğinde üstat-talebe ilişkisi fıkıh düşüncesi açısından bir mensubiyeti belirleyen doğal bir etken olmuştur. Bu açıdan herhangi bir bilginin, ilmî kariyerini sürdürdüğü gelenek içerisinde ilim tahsil ettiği üstatları hem bir ilmî silsileye hem de bir mezhebî aidiyete işaret etmektedir. Bu açıdan Dâvûd'un ilmî kariyer sürecine bakıldığında Ebû Sevr el-Kelbî'nin onun hukuk düşüncesinin şekillenişinde belirleyici olan üstatlardan biri olduğu görülür. Hatta dönemin Şafii ekole mensup bilginlerden Ebû Sevr, babası Hanefi mezhebine müntesip olan Dâvûd'un Şafii mezhebine bağlanmasında da önemli bir rol oynamıştır.[54] Bu öyle bir intisaptır ki o, Şâfi'î'nin hayatı ve fazileti hakkında kaleme alınan ilk eserin[55] müellifi de olmuştur.

Hanefi bir aile içinde büyüyen Dâvûd'un hukuk düşüncesindeki dönüşümün, Hanefilikten Şafiiliğe ve oradan da Zahiriliğe doğru seyreden bir evrilmeye işaret ettiği ifade edilebilir. Onun Şafii mezhebinden kopuşu, metodolojik anlamda yeni bir konumlanışı da ifade etmektedir. Dâvûd kıyasa ve diğer akli metodik unsurlara yer vermeyen metodolojik duruşuyla yeni bir ekolün kurucu ismi olmuştur.[56] Dâvûd b. Alî'nin hukuk düşüncesinin evrilmesindeki belirleyici isimlerden biri de hadis ve fıkıh bilgini üstadı İshâk b. Râhûye'dir (ö. 238/853). Şâfi'î'nin usulünü benimsemekle birlikte, belirli bir mezhebe mensubiyeti bulunmadığı kaydedilen dönemin hadis bilgini İbn Râhûye'nin[57] etkisi ile Dâvûd, müstakil ictihad alanına yönelmiştir. Bu düşünce doğrultusunda Dâvûd, Zahiri düşünceyi benimseyen, yalnızca Kur'an, Sünnet ve sahabe icmasını kaynak olarak kabul eden, re'y ve kıyası reddeden ilk Sünni bilgin

[50] Bkz. İbnu'n-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, s. 271. Hatîb el-Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, VIII. 374.

[51] Zehebî'nin (ö. 748/1348) İbn Hazm'dan naklettiğine göre annesinin İsfahanlı olması ne deniyle İsfahânî olarak anılan Dâvûd'un babasının Hanefî mezhebine müntesip olduğu kaydedilmiştir. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb Bağdadî, *Târîhu Bağdadi*, Kahire 1349, VIII. 369. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, XIII.98; Goldziher, *Zahirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 24-27.

[52] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, XIII. 98.

[53] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, X. 555.

[54] Bkz. Ömer A. Ferruh, "Zâhirîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I. 312; Nurettin Itr, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*, X. 49.

[55] Bkz. Ebû'l-Felah Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed ibnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, Dâru İhyâi't-turâsil Arabiyye, Beyrut t.y., II. 158. Nurettin Itr, "Dâvûd ez-Zâhirî", s. 49.

[56] Ömer A. Ferruh, "Zâhirîlik", I. 313.

[57] Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Aydınlı, "İbn Râhûye", *DİA*, XX. 241.

olarak kaynaklarda yerini almıştır.[58] İbnu'n-Nedîm, onun "kıyasın reddi" meselesini konu edindiği müstakil bir eserinin *(İbtâlu'l-kıyâs)* olduğunu kaydetmektedir.[59]

O, hukuk düşüncesi olarak Zahiriliğe yönelişinin metodik argümanlarını, Şâfi'î'nin istihsanı reddederken dayandırdığı öncüllere refere etmektedir. Dâvûd bu referansla kıyası reddeden ilgili öncüllerin ortaya çıkarması muhtemel uç boyutları bir anlamda ekolleştirme yoluna gitmiştir. Subkî, (öl. 771/1370) 'nass ve delil'i hukukun kaynakları olarak kabul edip kıyası reddeden Dâvûd'a nispet edilen *el-Usûl* adlı birkaç varaktan oluşan eserden naklen onun bu konudaki yaklaşımını aktarmıştır. Yapılan bu nakilde Dâvûd'un "kıyasla hüküm vermek vacip değildir, istihsana dayanarak görüş ileri sürmek de caiz değildir" sözü kaydedilmiştir. Devamında Dâvûd, ilgili hükmün (örneğin tahrim) illetinin açıkça bildirilmediği durumlarda, aralarındaki benzerliğe dayanarak Hz. Peygamber'in haram kıldığı şeye dayalı olarak bir şeyi haram kılmanın caiz olmadığını vurgulamıştır.[60] Öte yandan delili, nassınzahirinden yapılan bir istidlal olarak benimseyen[61] Dâvûd'un, kıyas yapmak zorunda kaldığı ve bunu delil olarak adlandırdığı öne sürülmüştür. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), onun kıyası teorik olarak reddettiğini ancak fiilen ona başvurmak zorunda kaldığını ve bunu da delil olarak isimlendirdiğini ifade etmiştir.[62]

Dâvûd'un öncülüğünü yaptığı Zahiri eğilimin, Şâfi'î'nin hukuk düşüncesinin bir devamı olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.[63] Epistemolojik çerçeve olarak bu eğilim, kati olanın muhafazasını amaçlayan ve kati ile zanni arasında bir ayırıma giden lafzi yorumu temel almaktadır. Bu metodolojik eğilim noktasında Şâfi'î ile Dâvûd ez-Zâhi-rî'nin hukuk düşünceleri arasında bir ilişkinin var olduğu öne sürülebilir. Hicri 3. yüzyıldaki kıyas hareketinin canlılığı, nassların zahiri ile bâtını arasında bir ayırıma giden ve nassın zahirinin yakin ifade etmediğini ve ilme ulaştırmadığını öne süren bâtini eğilimler bu ikisi arasındaki ilişkiyi oluşturan tarihsel etkenlerdendir.[64]

Doğu İslam dünyasında 4./10. yüzyılda kısmen yaygınlaşma eğilimi gösteren Zahiri temayülün, Dâvûd b. Alî'den sonra oğlu Ebû Bekr Muhammed ibn Dâvûd (ö. 297/910) tarafından sürdürüldüğü görülmektedir.[65] Daha çok tarihçi ve edip kimliği ile öne çıkan İbn Dâvûd, bu ekolün hukuk düşüncesine katkıda bulunabilecek bir birikime sahip olmamıştır. Daha sonra, Zahiri ekolün temsilcilerinden biri olarak Abdullâh b. Ahmed b. Mugallis'i (ö. 324/936) görmekte-

[58] Bkz. İbnu'n-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, s. 271; Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Serahsî, *el-Usûl*, Beyrut 1973, II. 119. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, *I*. 189.

[59] İbnu'n-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, s. 271.

[60] Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, *Tabakâtu'ş-şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, tahk. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1964, Matbaat-ı İsâ el-Bâbî el-Halebi, II. 290.

[61] Salim Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felseti bi'l-Mağrib ve'l-Endelus*, Mağrib 1986, s. 92.

[62] Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, VIII. 374; Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed ibn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fadilihl ve mâ yenbağî fi rivayetihli ve hamlihi*, Beyrut t.y., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II. 62.

[63] Schacht, Davud'un doktrinini, Şafii fıkıh ekolünün tek taraflı bir şekilde işlenmesi ve gelişimi olarak değerlendirir. Schacht, "Dawud b. Alî B. Khalal", *EI*, II. 182.

[64] Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikhı'l-felsefi*, s. 90.

[65] İbnu'n-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, s. 272.

yiz. İbnu'n-Nedîm onun kendi döneminde Davudilerin reisi olduğunu kaydetmektedir.[66] Daha sonraki yüzyılda ise Zahiri ekol bu itibarını kaybetmiş ve yerini düşünceleri arasında oldukça fazla benzerlik olan Hanbeli hukuk ekolüne bırakmıştır.[67] Goldziher'e göre de –dört Sünni hukuk ekolü dışında beşinci ekol olarak Dâvûd ez-Zahirî tarafından kurulan– bu eğilim, yaygınlık kazanmamış olmakla birlikte, bazı seçkin hukukçular çıkarmış ve sonuçta Hanbeli ekolün içerisinde erimiştir.[68] Metodolojik düzlemde nassların yorumlanması hususunda literalist tutum noktasında Hanbeli ekol ile Zahiri ekol arasında bir yaklaşım benzerliği kendisini göstermektedir.[69]

Sünni paradigma içerisinde gelenekselci tutumun temsilciliğini üstlenen Hanbeli ekol ile Zahiriliğin kurucu figürleri arasındaki ilişkiler ağının analizi, metodolojik düzeyin parametrelerini oluşturan arka plana dair bir çerçeve sunacaktır. Bu bağlamda İslam düşünce tarihi açısından bir kırılma evresine ve belirleyici bir tarihsel etkiye işaret eden "Kur'an'ın mahluk olması" problematiği ile karşı karşıya gelmekteyiz. Bu problematik hem teolojik ve hem de fıkhi düzlemde geleneğin yerleşkesini ya da ana eksenini ve periferisini belirleyen bir tartışma evrenine tekabül etmektedir. Nitekim bu problem çerçevesinde ve konumuz özelinde Dâvûd ile ehl-i hadis arasındaki ilişki manidar bir örneklik oluşturmaktadır. Ehl-i hadis bilginleri Kur'an'ın mahluk olması konusundaki görüşü nedeniyle Dâvûd'a karşı tavır almış ve onu bidat ehli olmakla itham etmiştir. Öyle ki Ahmed b. Hanbel'in bu konudaki fikirleri sebebiyle Dâvûd ile görüşmeyi reddettiği ve onunla ilişkilerini kestiği Bağdadî tarafından kaydedilmiştir.[70]

Ehl-i hadis çevresi, geleneksel Sünni paradigmayı zorlayan yaklaşımları nedeniyle birçok hadis bilmesine rağmen Dâvûd'dan rivayette bulunmamış ve onu bidat ehli olmakla itham etmiştir. Ayrıca, bu muhalif tavır onun hadis eserlerinin yayılmaması amacıyla istinsah edilmemesi şeklinde sürdürülmüştür. Ondan yapılan hadis rivayetleri yalnızca oğlu Muhammed b. Dâvûd, Zekeriyâ es-Sâcî, Yûsuf b. Ya'kûb ed-Dâvûdî ve Abbâs b. Ahmed el-Muzekkir tarafından yapılmıştır. Yukarıda da değinildiği üzere bu tavır alışın kökeninde Dâvûd'un Sünni paradigmayı ya da geleneği zorlayan teolojik ve fıkhi yaklaşımları yer almaktadır.[71] Bu noktada Zahiri düşünceyi batı İslam dünyasında sistematize etme çabasıyla yeniden dirilten İbn Hazm, tümüyle Dâvûd b. Alî'nin düşüncelerinin takipçisi olmamıştır. İbn Hazm özellikle teolojik düzlemde bir ayrışmaya ve gelenekten kopuşa sebep olan "Kur'an'ın mahluk oluşu" konusunda, selefi Dâvûd'un görüşünü benimsememiştir.[72]

[66] İbnu'n-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, s. 272-273.

[67] Ferruh, "Zâhirîlik", I. 316.

[68] Ignaz Golziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. A. Yüksel-R. Er, Ankara 1993, s. 58.

[69] Goldziher, *Zahirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 72. Goldziher Hanbeli ekolün bazı nassların yorumlanması konusunda literalist tutumlarının Zahiri ekolü bile şaşırtmış olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Goldziher, *Zahirîler Sistem ve Tarihleri*, s. 74.

[70] Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII. 374. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XIII. 101.

[71] Davud'a karşı geliştirilen muhalif tavırda sembolize edilen fıkhı tartışma konularından birisi de cünüp olan kişinin Kur'an'a el sürmesine cevaz vermesi meselesidir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII. 372-374. Nurettin Itr, "Dâvûd ez-Zâhirî", X. 49.

[72] Muhammed Abu Laila, "An Introduction to the Life and Work of İbn Hazm", *Islamic Quarterly*, XXIX (1985) 2, s. 88.

Zahiri ekol ve onun kurucusu, kendi çağdaşlarınca ve özellikle bu eğilimi değersiz bir teori olarak gören Şafii bilginlerce güçlü bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Subkî, Zahiri eğilimi temsil eden Dâvûd ve ashabının görüşlerine ya da öne sürdüğü ihtilaflara füru, konularında itibar edilip edilmemesi konusunda üç yaklaşımın yer aldığını ifade etmektedir. Bunlardan Ebû Mansûr el-Bağdâdî'nin öne sürdüğü yaklaşıma göre onların görüşlerine mutlak olarak itibar edilmelidir. Ebû İshâk İsferâyinî'nin (ö. 418/1027) yaklaşımına göre ise onların görüşleri mutlak surette değerlendirmeye alınmamalıdır. Bu yaklaşımı cumhurdan naklen dile getiren İsferâyinî'ye göre kıyası reddedenler ictihad mertebesine ulaşamamıştır. Bu yüzden yargılamada onların görüşlerine tabi olunması doğru değildir. Şafii bilginler, onların füru fıkıh alanındaki ihtilaflarına itibar etmemiştir. Subkî, Cuveynî'nin de bu görüşte olduğunu ve fıkıh bilginlerinin onların görüşlerine değer vermediğini söylediğini nakletmektedir. Üçüncü bir yaklaşım olarak kaydedilen görüşe göre ise onların celi kıyasa aykırı olmayan görüşlerinin muteber olacağı ifade edilmiştir.[73] Ayrıca Subkî, fıkhi konularda Dâvûd'un görüşlerinin itibara alınmamasının gerekçesi olarak onun ehl-i nazardan olmamasını değil, daha önce vaki olan icmaya aykırı görüş serdetmesini zikretmektedir. Bu bağlamda Subkî, onun ribanın yalnızca ilgili hadiste ifadesini bulan (*mansûs*) altı madde için geçerli olduğu yönündeki yaklaşımını icmaya muhalefet ederek serdettiği görüşlerden biri olarak kaydetmektedir.[74]

Geleneğin bir deformasyonu olarak Sünni paradigmanın yerleşik damarından bir sapma olarak tezahür eden Zahiri eğilimin ortaya çıkışının tarihsel arka planı bağlamında etüt edilmesi gereken bir diğer sosyo-tarihsel bağlam, Bâtınilik ve Zahirilik arasında kurulabilecek ilişkidir. Nitekim Dâvûd'un yaşamış olduğu dönemde çağdaşı olan Cuneyd-i Bağdadî (ö. 297/909), Bâyezîd-i Bestâmî (ö. 234/848 [?]) ve Hâris el-Mu-hâsibî (ö. 243/857) gibi sufi bilginlerin zahir-bâtın ayrıştırmasının, daha önce var olan re'y ehli-hadis ehli kutuplaşmasının dışında yeni bir ekolleşmeyi doğurduğu öne sürülebilir. Hicri 3. yüzyıldaki bu kutuplaşmanın tarafları ehl-i zahir (fakihler) ve ehl-i bâtın (ehl-i tasavvuf) olarak bilinmektedir. Nassların zahiri ya da literal anlamın uç boyutta savunulması Bâtıni mutasavvıflara karşı, Dâvûd tarafından gerçekleştirilmiştir. Onun yanı sıra, Ahmed b. Hanbel ve diğer fıkıh bilginlerinin de literal anlamın savunuculuğunu üstlenen bir metodolojik tutumu benimsediği görülmektedir.[75] Bu noktada Dâvûd, Bâtıni sufilerin ve Şiilerin kullandığı tevil yöntemine karşılık metnin (nassların) nesnel anlamına korunak olarak literalist yorumlama yöntemini öngörmüştür.

Aslında hukuku aşikâr kılanın lafız olması ve hukukun nesnelliğinin temelini oluşturması yönüyle zahiri anlam, öncelikle keşfedilmeyi bekleyen "oradaki" manadır. Bu yönüyle o anlamı keşfetmek ve öznelliğe karşı nesnel bir zemin kurmak adına Sünniliğin savunucuları her biçimde nesnelliği destekleme

[73] Subkî, *Tabakâtu'ş-şafi'iyyeti'l-kıubrâ*, II. 289-290.

[74] Subkî, *Tabakâtu'ş-şâfi'iyyeti'l-kıubrâ*, II. 290-291.

[75] Ortaçağda İsmaililer ve Sufiler tarafından inşa edilen bâtini anlam sistemleri, hiçbir zaman Müslümanların büyük çoğunluğu veya Sünni geleneğin üzerinde nüfuz sahibi olamamış ve yüzeysel olarak kalmıştır. Bkz. Bernard Weiss, "İslâm Hukuk Biliminde Zahirilik ve Nesnellik", çev. Muharrem Kılıç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2000) 2, s. 67.

çabasında olmuştur.[76] Dolayısıyla nesnel anlamın inşası fıkhın norm koyucu karakteristiği doğrultusunda varlık bulması açısından bir gereklilik ve Sünni paradigma açısından temel bir parametre olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada öngörülen metodolojik yaklaşımlar, re'y yandaşlığından katı literalizme kadar seyreden bir spektrumda yer bulmaktadır.

V. Sonuç

Fıkıh terimi, temel İslam bilimleri içerisinde anlama ve yorumlama etkinliğini kuşatıcı bir kavramsal içerime ve zengin bir semantik artalana sahiptir. Felsefi anlamda varoluşsal/yorumsal karakteristiği ile fıkıh, metafizik ve teolojik boyutun yanısıra, hukuki ve ahlaki boyutlarda da bireysel ve toplumsal inşayı amaçlayan paradigmatik bir çerçeveye tekabül etmektedir. Daha spesifik düzeyde, klasik ilimler sınıflaması içerisinde ibadet ve hukuk ilmine karşılık gelen fıkıh ilmi, merkezi bir konuma sahiptir. Disipliner düzeyde fıkhın tarihsel tezahürünün ise monolitik olmayan bir gelenek içerisinde ortaya çıktığı görülmektedir. Gelenek kavramı ile fıkıh ilmi arasında çok boyutlu bir ilişkiler ağı bulunmaktadır. Bu çerçevede özellikle vurgulanması gereken nokta, fıkhın bir gelenek içerisinde varlığını inşa ettiği ve sürdürdüğü, geleneğin ise fıkıh mezhepleri/ekolleri aracılığıyla inşa edildiği gerçeğidir. Fıkhın ilmî bir disiplin olarak varlık bulması ve toplumsallaşarak kuşaktan kuşağa intikali, süreç içerisinde kurumsallaşan mezhepler aracılığıyla mümkün olmuştur. İlgili mezheplerin ilim tarihi açısından tasnifi konusunda farklı yaklaşımların ve teorilerin geliştirildiği görülmektedir.

Gelenekselcilik deyiminin içerdiği kavramsal belirsizliği gidermek adına konumuzu teşkil eden Zahiri eğilimi 'literalist gelenekselci' ifadesiyle nitelendirdik. Bu eğilim ilk dönem bilim tarihi eserlerinde Sünni fıkıh geleneği içerisinde yer bulmakla birlikte, her şeyden önce teolojik ve metodolojik düzlemdeki esaslı ayrışma noktaları Zahir eğilimin ana gelenekten kopuşuna ya da deformasyonunu yol açmıştır. Buna bağlı olarak Zahiriliğin Sünni fıkıh geleneğinin ana ekseninden periferiye doğru savruluşunun literatüre de çeşitli yansımaları olmuştur.

Kurucu isim olan Dâvûd b. Alî ekseninde konu edindiğimiz Zahiriliğin bir eğilim ve yaklaşım tarzı olmanın dışına çıkarak bir mezhep olarak kurumsallaşma ya da mezhepleşme sürecini gerçekleştiremediğine tanık olmaktayız. Bunun en temel gerekçesi, bu eğilimin bir mezhebî temayülün toplumsal aidiyet fikri ve pratiği yaratmasına ya da toplumsallaşmasına imkân tanıyan 'taklid'e karşı takındığı olumsuz tavırdır. Buna bağlı olarak müntesip bilginleri aracılığıyla mezhepleşmeyi mümkün kılan tedris geleneğinin yerleşmemiş olması da ilgili eğilimin tarihsel varlığını sürdürmesini imkânsız hâle getiren temel unsurlardan olmuştur. Ayrıca teolojik ve metodolojik düzeyde Sünni geleneğin ana damarını ve bu eksenden savrulmayı ya da deformasyonu belirleyici temel konular yer almaktadır. Bunlardan

[76] Bernard Weiss, "İslâm Hukuk Biliminde Zahirilik ve Nesnellik", s. 68.

teolojik düzlemde tarihsel belirleyiciliği olan problematik olarak "Kur'an'ın mahluk olması" konusunu görmekteyiz. Bu konudaki tutum, monolitik bir bünye olmamakla birlikte ana gövdeyi oluşturan Sünni geleneğin taraflarını ve hasımlarını belirleyen kriter olmuştur. Öte yandan metodolojik düzlemde, Sünni paradigma/gelenek tarafından hukukun dört temel kaynağından biri olarak belirlenen kıyas yöntemine karşı tavır da belirleyici bir kriter olarak ortaya çıkmıştır. Bu teolojik ve metodolojik parametreler, Sünni paradigmayı kurucu unsurları tayin edici olmuş ve bunlardan sapmalar ise geleneğin deformasyonu olarak algılanmıştır.

Geleneksel Hadis Yorumunda Şarihin Hadisin Anlaşılmasına Katkısı

Hz. Âdem-Hz. Musa Tartışması Örneği[1]

İSMAİL HAKKI ÜNAL
PROF. DR., ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Özet

Hadis sarihlerinin rivayetleri anlamaya katkısını bir örnek üzerinden ele alan bu makalede, meşhur hadis kaynaklarında yer alan Hz. Âdem-Hz. Musa tartışmasının hadis âlimlerince nasıl yorumlandığı örneklerle gösterilmiş, genelde, birbirinin tekrarı olan bu yorumların hadisin doğru anlaşılmasına fazla katkı sağlamadığı görülmüştür. Kur'an-Sünnet bütünlüğünü dikkate almayan şarihler, hadis muhtevasının Kur'an'la çelişen yönlerini görmezlikten gelerek, Ehl-i Sünnetin kader anlayışını yansıtan rivayeti Mutezile'ye karşı

[1] Bu makale, "VI. Gerede Hadis Meclisi"nde sunulan bir tebliğin geliştirilmiş şeklidir.

savunmakla yetinmişler ve onların itirazlarını cevaplandırmaya çalışmışlardır. Makale, hadisçilerin, senedi sahih rivayetleri, hiçbir gerekçeyle, içerik tahlil ve tenkidine tabi tutmadıkları ve hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetini bu açıdan tesbite yanaşmadıkları şeklindeki genel kanı hakkında da bir fikir vermektedir.

Anahtar Kelimeler:

Hadis Yorumu, Hz. Âdem, Hz. Musa, Kader, Mutezile, Cebriyye, Ehl-i Sünnet, Kur'an-Sünnet Bütünlüğü, İçerik Tenkidi.

Bu makalede, hadis kaynaklarımızın çoğunda yer alan bir rivayetin meşhur hadis sarihleri tarafından nasıl açıklandığını ve birbirinin tekrarı sayılabilecek bu geleneksel hadis yorumunun rivayetleri anlamaya ne ölçüde katkı sağladığını değerlendirmeye çalışacağız. Bu arada, incelediğimiz örnek açısından önem arz eden Kur'an-Sünnet bütünlüğünün dikkate alınıp alınmadığını ve sarihlerin bu açıdan bir muhteva analizi yapıp yapmadıklarını da görmüş olacağız. Eserlerinden örnekler verdiğimiz şarihler, 4/10 ile 9/15. asırlar arasındaki beş yüzyıllık zaman dilimine yayılmış hadisçilerden oluşmaktadır.[2]

1. Hz. Âdem-Hz. Musa Tartışması Rivayeti ve Kaynakları

Bu rivayet, ilk hadis derlemelerinden kabul edilen Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/749) *Sahîfe*'sinden itibaren meşhur hadis mecmualarının hemen tamamında yer almaktadır. Rivayet, birçok tariki Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) (14 tarik) olmak üzere, Hz. Ömer (ö. 23/644) (3 tarik), Ebû S'aîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) (2 tarik), Cundeb b. Abdillâh (ö. 60'dan sonra) (1 tarik) yoluyla rivayet edilmiştir. Yer aldığı kaynaklar sırasıyla Hemmâm'ın (ö. 132/749) *Sahîfe'si*[3], Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *Câmi'*[4], Malik b. Enes'in (ö. 179/795) *Muuatta*'[5], İbnu'l-Ca'd[6] (ö. 230/844-45), İshâk b. Râhûye[7] (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel[8] (ö. 241/855), Abd b. Humeyd[9] (ö. 249/863-64), Bezzâr[10] (ö. 292/905), Ebû Ya'lâ[11] (ö. 307/919) ve Humeydî'nin[12] (ö. 488/1095) *Musned*'leri, Buhârî[13] (ö. 256/869) ve Müslim'in[14] (ö. 261/874) *Sehîh*'leri, Ebû Dâvûd[15] (ö. 275/888), Tirmizî[16] (ö. 279/892) ve İbn Mâce'nin[17] (ö. 273/886) *Su nen'leri,*

[2] Makalenin kaynaklarını kontrol etmede yardımcı olan değerli öğrencim Suat Koca'ya teşekkür ederim.

[3] Hemmâm b. Munebbih es-San'ânî, *Sahîfetu Hemmâm b. Munebbih*, tahk. Alî Hasan Alî Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-İslamî, Dâru Ammâr, Beyrut-Ammân, 1407/1987, no: 45, s. 39; Krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul, 1982, II., 314.

[4] Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, (Abdurrazzâk'ın *Musannef*'i ile birlikte), tahk. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1403/1983, no: 20067, 20068, XI, 112-113.

[5] *Muvatta'*, Kader, 1. (İstanbul, 1982).

[6] *Musnedu İbni'l-Ca'd*, Beyrut, 1990, s. 164.

[7] *Musnedu İshâk b.Râhûye*, Medine, 1991, I, 172.

[8] *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, II, 248, 264, 268, 314, 398 (İstanbul 1982).

[9] *el-Muntehab min Musned-i Abdi'bn-i Humeyd*, Kahire 1988, s. 295.

[10] *Musnedu'l-Bezzâr*, I, 274.

[11] *Musnedu Ebî Ya'lâ*, Dımaşk, 1984, II., 414; III., 90; XI., 118; XIII., 54.

[12] *Musnedu'l-Humeydi*, Beyrut, II., 475.

[13] Buhârî, Kader, 11, (İstanbul 1981) .

[14] Müslim, Kader, 15. (İstanbul 1981).

[15] Ebû Dâvûd, Sünnet, 16. (İstanbul 1981).

[16] Tirmizî, Kader, 2, (İstanbul 1981).

[17] İbn Mace, Mukaddime, 10, (İstanbul 1981).

Nesâi'nin[18] (ö. 303/915) *es-Sunenu'l-Kubra*'sı, İbn Hibbân'ın[19] (ö. 354/965) *Sahîh* ve İbn Batta'nın[20] (ö. 387/997) *el-İbânetu'l-Kubrâ*'sıdır. Burada, Hemmâm'ın rivayetinden başlayarak en belirgin farklılıkları içeren beş rivayeti vermekle yetineceğiz.

a. Hemmâm Rivayeti: Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn b. el-Halîl el-Kattân (ö. ?) - Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yûsuf es-Sulemî (ö. 264/878) – Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nafi' el-Hımyerî (ö. 211/826–7) – Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) - Hemmâm b. Munebbih (ö. 132/749) - Ebû Hureyre (ö. 58/678):

"Allah Resulü (s.a.s) şöyle buyurdular: "Âdem ile Musa tartıştılar. Musa: 'Sen insanları saptıran ve onları Cennetten yeryüzüne çıkartan (gönderen) Âdem değil misin?' Âdem ona şöyle dedi: 'Sen, Allah'ın her şeyin ilmini verdiği ve insanlar için Peygamber olarak seçtiği Musa değil misin?' Musa, 'evet' dedi. Âdem, 'sen beni, ben yaratılmadan önce, yapmam için bana yazılan bir şeyden dolayı mı kınıyorsun?' dedi. Âdem, Musa'ya galip geldi."[21]

b. Muslim Rivayeti: İshâk b. Mûsâ b. Abdillâh b. Mûsâ b. Abdillâh b. Yezîd el-Ensârî (ö. 244/858) - Enes b. Iyâd (ö. 200/815) - el-Hâris b. Ebî Zubâb (ö. 146/763) - Yezîd b. Hurmuz (ö. 100/718 başları) ve Abdurrahmân el-A'rec (ö. 117/735) - Ebû Hureyre:

"Rasulullah (sas.) şöyle buyurdu: "Âdem ve Musa aleyhimesselam Rablerinin yanında tartıştılar. Âdem, Musa'ya galip geldi. Musa, 'sen, Allah'ın eliyle yarattığı, ruhundan üflediği, melekleri secde ettirdiği, cennetinde iskan ettiği, sonra işlediğin hata ile insanları yeryüzüne indiren Âdem değil misin?' dedi. Âdem şöyle dedi: 'Sen, Allah'ın, risaleti ve kelamı (konuşması)yla seçtiği, içinde her şeyin açıklaması olan levhaları verdiği, gizlice konuşmak için kendisine yaklaştırdığı (*ve karrabeke neciyyâ*) Musa değil misin? Allah'ın Tevrat'ı, ben yaratılmadan kaç yıl önce yazmış olduğunu buldun?' Musa, 'kırk yıl' dedi. Âdem, orada (Tevrat'ta), 'Âdem Rabbine isyan etti ve saptı'[22] ifadesini de buldun mu? dedi. Musa 'Evet' dedi. Âdem, 'Allah'ın beni yaratmadan kırk yıl önce yapmamı yazdığı bir ameli işlediğim için mi beni kınıyorsun?' dedi. Rasulullah (sas.), 'Âdem Musa'ya galip geldi' buyurdu."[23]

c. Ebû Dâvûd Rivayeti: Ahmed b. Sâlih (ö. 248/862) - [Abdullâh] İbn Vehb (197/813) - Hişâm b. Sa'd (160/776 ?) - Zeyd b. Eşlem (ö. 136/753) -Ebîhi [Eşlem el-Kuraşî el-Adevî] (ö. 80/699) - Ömer (ö. 23/644):

"Rasulullah (sas.) şöyle buyurdu: Musa şöyle dedi: 'Ya Rabbi! Bizi ve kendisini Cennetten çıkaran Adem'i bize göster.' Allah Adem'i ona gösterdi. Musa, 'Sen babamız Adem'sin değil mi?' dedi. Âdem, 'Evet' dedi. 'Sen, Allah'ın ruhundan sana üflediği, bütün isimleri öğrettiği, meleklerin sana secde etmelerini

[18] Nesaî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, tahk. Abdulgaffâr Suleymân el-Bundârî ve Seyyid Kisrevî Hasen, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1411/1991, VI. 44, 284, 330.

[19] *Sahîhu İbn Hıbbân*, Beyrut,1993, XIV, 55, 59.

[20] İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullâh b. Muhammed el-Ukberî, *el-İbâne an Şeriâti'l-Fırkati'n-Nâciye ve Mucânebetil-firaki'l-mezmûme*, tahk. Osmân Abdurrahmân el-Esyûbî, Dâru'r-Râye, Riyad. 1418, II. 13, no: 1383.

[21] *Sahîfetu Hemmâm*, s. 39.

[22] 20. Tâhâ, 121.

[23] Muslim, *Kader*, 15 .

emrettiği kimse değil misin?' Âdem, 'Evet' dedi. Musa, 'Bizi ve kendini cennetten çıkartmaya sevk eden neydi?' dedi. Âdem ona şöyle dedi: 'Sen kimsin?' Musa, 'Ben Musa'yım' dedi. Âdem, 'Sen Allah'ın, seninle kendi arasına yaratıklarından hiçbir elçi koymadan perde arkasından konuştuğu Benî İsrail peygamberi değil misin?' dedi. Musa, 'Evet' dedi. 'Sen Allanın kitabında, ben yaratılmadan önce böyle olacağını bulmadın mı?' dedi. Musa, 'Evet' dedi. Âdem, 'Benden önce Allah'ın hükmünde (kazasında) sebkat etmiş bir şeyden dolayı mı beni kınıyorsun?' dedi. Allah Rasulü, iki kere, 'İşte böylece Âdem, Musa'yı yendi' buyurdu". [24]

d. Nesâî Rivayeti: Kuteybe b. Said (ö. 240/855) - Ya'kub [b. Abdirrahmân] (ö. 181/797) - Amr [b. Ebî Amr] (ö. 151/768'den sonra) - [Abdurrahmân] el-A'rec (ö. 117/735) - Ebû Hureyre:

"Âdem ve Musa (aleyhimesselam) tartıştılar. Musa, Âdem'e, 'Ey Âdem! Allah seni eliyle yarattı, sonra ruhundan sana üfledi, sonra sana ol dedi, sen oldun. Sonra meleklere sana secde etmelerini emretti. Sonra, 'Sen ve zevcen cennette yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yeyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz' dedi. Seni tek bir ağaçtan nehyetti, sen Rabbine asi oldun,' dedi. Âdem, 'Ey Musa, Allah'ın bunu, beni yaratmadan önce takdir ettiğini bilmiyor musun?' dedi. Allah Rasulü, üç kere, 'Âdem Musayı yendi' dedi."[25]

e. İbn Batta Rivayeti: Ebû Alî Muhammed b. Yûsuf (ö. ?) - Abdurrahmân b. Halef (ö. 279/892) - Haccâc b. Minhâl (ö. 217/832) - İkrime b. Ammâr el-Iclî (ö. 160/776'den önce) - Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 132/749) – Ebû Seleme b. Abdirrahman b. Avf (ö. 94/712-13) – Ebû Hureyre:

"Âdem ile Musa aleyhimesselam tartıştılar. Âdem Musa'ya şöyle dedi: 'Sen ey Musa! Allah, seni peygamber olarak gönderdiği, yaratıkları üzerine seni seçtiği halde, yapacağını yaptın, yani bir canı öldürdün.' Musa şöyle dedi: 'Sen, Allah'ın, eliyle yarattığı insanların babası Âdem'sin, meleklerini sana secde ettirdi, seni cennetine yerleştirdi. Şayet yaptığını yapmasaydın neslin cennete girecekti.' Âdem, Musa'ya, 'Ben yaratılmadan önce bana takdir edilen bir şeyden dolayı mı beni kınıyorsun?' dedi. Rasulullah (sas.), 'Âdem, Musa'ya galip geldi', dedi."[26]

Bu son rivayet ilk dördünden önemli bir farklılık göstermekte, öncekilerde tartışmayı Hz. Musa başlatırken burada tartışmayı, kazaen bir Mısırlıyı öldürdüğü için Hz. Musa'yı kınayan Hz. Âdem başlatmaktadır. Hz. Âdem, Hz. Musa'nın onu kınaması karşısında kadere sığınırken, Hz. Musa kendi hatası için bu savunmayı yapmaması ilginç görünmektedir. Hadisçilerin, muhtemelen sahih

[24] Ebû Davud, *Sunnet*, 16, no: 4702.

[25] Nesaî, *Kubrâ*, VI. 284, no: 10985.

[26] İbn Batta, *el-İbâne*; II, 13, no:1383. Bu kaynakta yer alan diğer tarikler, yukarıda zikredilen hadis mecmualarındaki rivayetlerle aynı mealdedir. Akaidle ilgili konuları ve itikadı fırkaları ele alan bu eser, ilgili rivayetlere, 2. cildin başında yer alan kader konusu içinde yer vermiştir. Bu bölümün ilk babının başlığı, meselenin ilk asırlarda ciddi bir polemik konusu olduğunu düşündürmektedir: "Babu'l-İman bi ennallâhe azze ve celle ketebe âlâ Âdeme el-ma'sıyete kable en yahlukahu femen redde zâlike fehuve mine'l-firakı'l-hâlike." (Allah azze ve celle'nin, Âdem'in işleyeceği suçu onu yaratmadan önce yazdığına iman ve bunu reddeden kimsenin helak edici fırkalardan olduğuna dair bölüm).

görmedikleri için kitaplarına almadıkları bu tarik[27] şarihlerce de değerlendirilmemiştir.

2. Şarihlerin Yorumları

Burada, 4-9. hicri asırlar arasında yaşamış, çoğunluğu hadisçi ve temel hadis mecmualarının şarihleri olan bazı meşhur alimlerin bu rivayetle ilgili yorum ve değerlendirmelerini kronolojik olarak vermeye çalışacağız:

a. Hattâbî: (ö. 388/998)

İlk hadis şarihlerinden olan Hattâbî, Ebû Dâvûd'un *Sunen*'inde yer alan rivayetin açıklamasını şöyle yapmıştır: "İnsanların birçoğu, Allah'ın kader ve kazasının, kulun icbar ve zorlanması anlamına geldiğini zannediyor. Âdem'in galibiyetinin bu yönden olduğunu vehmediyor. İş onların vehmettiği gibi değil. Kaderin anlamı, insanların fiillerinden ve kesblerinden olacak şeylerin Allah'ın geçmiş (önceki) ilminden ihbarı, bunların o takdire göre suduru, nihayet hayır ve şer olarak yaratılmalarıdır. Kader, Kadir'in fiilinden takdir olunarak sadır olan şeyin adıdır. Nasıl ki yıkmak, elde etmek, yaymak; yıkanın, elde edenin ve yayanın fiilinden sadır olan şeyin adıysa, bu da böyledir. Kaza ise burada, "fe kadâhunne seb'a semâvâtin fi yevmeyni..."[28] ayetinde olduğu gibi yaratmak anlamındadır... Bu konuda sözün özü şudur: İki husus var ki bunlar birbirinden ayrılmaz. Biri temel, diğeri bina menzilesindedir. Kim bunları ayırırsa binayı yıkmış olur.

Âdem'in Musa'ya karşı öne sürdüğü delilin izahı şudur: Allah, Âdem'in ağaca yaklaşıp ondan yiyeceğini biliyordu. Allah'ın bilgisini geri çevirmek ve ibtal etmek mümkün müdür? Allah meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım."[29] buyurdu. Âdem'i yaratmadan önce onu yeryüzünde yaratacağını söyledi. Yani cennette bırakmayacağını, oradan dünyaya nakledeceğini söylemiş oldu. Onun meyveyi yemesi, kendisi için yaratılan yeryüzüne gidişinin, halife ve oradakilere yönetici oluşunun bir sebebi idi. Hz. Âdem, bu hüccetiyle Musa'yı yendi ve onun kınamasını defetti... Eğer, buna göre, baştan itibaren kınamanın ondan sakıt olması gerekir denilirse, denilir ki, levm, zaten Hz. Musa'dan önce ondan sakıt olmuştur. Çünkü hiç kimsenin onu bu günahtan dolayı ayıplamaya hakkı yoktur. Zira kullukta herkes eşittir... Hz. Âdem'e kınama ancak Allah tarafından gerekir. Çünkü O emretti, O nehyetti, Âdem de yasaklanan şeyi yapıp masiyet işledi."[30]

Aynî'nin (ö. 855/1451), muhtemelen Hattabî'nin Buhârî şerhi *A'lâmu'l-hadîs*'inden nakline göre, bu hadisle ilgili olarak o şöyle demiştir: "Âdem, Musa'yı, kendisine yönelik kınamayı ref ederek yenmiş oldu. Çünkü hiçbir âdemoğlu, onu bu yüzden kınamadı ve kınamaya da hakkı yoktur. Tartıştıkları hükme gelince, her ikisi de bu konuda eşittir. Çünkü hiç kimse asıl olanı –ki o

[27] *el-İbâne'de* hadisin bu tarikinin Muslim'in *Sahîh*'inde tahriç edildiği belirtilmekle beraber, (II. 13) Muhammed Fuâd Abdulbâki tahkikli Muslim nüshasında bu rivayet bulunamamıştır. Ayrıca, bu makalede örnek verilen Muslim şarihleri de böyle bir tarika atıfta bulunmamışlardır.

[28] 41. Fussılet, 12.

[29] 2. Bakara, 30.

[30] el-Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed el-Bustî, *Meâlimu's-sunen*, neşr. Abdusselâm Abduşşâfiî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, IV. 296-298.

kaderdir– düşüremez ve sebebi de ibtal edemez. Bunlardan birini yapan kimse maksadı aşarak, iki uçtan birine, ya kadere ya da cebre düşer. Âdem'in sözünde, Musa'nın ilmini eksik görme (*istıksâr*) vardır. Çünkü Allah onu, Peygamberlik vererek ve kendisiyle konuşarak diğer insanlar arasından seçtiği hâlde hiçbir çaresi olmayan kader konusunda o Âdem'i levm ediyor."[31]

b. İbn Battâl el-Kurtubî: (ö. 449/1057)

Buhârî'nin *Sahîh*'ini ilk şerh eden alimlerden biri olan Endülüslü İbn Battâl hadisimizi şöyle yorumluyor: "Âdem ve Musa'nın ruhları semada buluşarak tartıştılar. Leys b. Sa'd (ö. 175/791) şöyle dedi: 'Bu kıssada Âdem'in Musa'ya galebesi sahihtir (yerindedir.) Çünkü Allah, Âdem'in hatasını bağışladı. Musa'nın, hatasından dolayı Âdem'i ayıplamaya hakkı yoktur. Bu yüzden Âdem, Musa'ya, şöyle dedi: 'Sen Allah'ın Tevrat verdiği Musa'sın. Orada her şeyin ilmi var. Sen orada Allah'ın bana masiyeti takdir ettiğini de bundan dolayı tevbe takdir ettiğini de gördün. Dolayısıyla kınama benden düşmüş oldu. Allah beni levm etmiyor da sen mi levm ediyorsun?'

Ancak, suç işleyip de af dilemeyenlere gelince, ulema, onların Âdem'in hüccetiyle delil getirmelerinin caiz olmadığına icma etmişlerdir. Onun için bir kimse, "adam öldürdüm, zina ettim, hırsızlık yaptım diye beni kınıyor musun? Bunu Allah takdir etti" diyemez. Ümmet, iyinin iyiliğinden dolayı övülmesi, kötünün kötülüğü konusunda kınanması, işlediği günah için gereğinin yapılmasında icma etmişlerdir.

Eğer, Kaderiyye, Musa'nın, "Sen bizi hüsrana uğratıp cennetten çıkartan Âdem'sin" sözüyle hüsran ve ihracı ona nisbet ederek, "Bu, kulların fiillerini, taat ve masiyetlerini kendilerinin yarattıklarına delildir. Şayet bu yaratma Allah'a ait olsaydı, onu emretmesi ve nehyetmesi doğru olmazdı." şeklinde delil getirdiler; Cehmiyye de Âdem'in, "Bana takdir edilen bir şeyden dolayı mı beni kınıyorsun?" sözünden cebrin doğru olduğuna delil getirdiler denirse buna şöyle cevap verilir: Musa'nın sözünden, Kaderiyyenin, "Kul fiillerinin yaratıcısıdır, Rabbi değil." inancına kesin bir delil yoktur. Çünkü Musa'nın, "sen bizi hüsrana uğratan ve cennetten çıkartan Adem'sin." sözünde, hüsran ve ihracı ona nisbet etmekten öte bir şey yoktur. Bu nisbet, o fiilleri insanın yaratmasını gerektirmez. Çünkü lügatta fiilin, yaratıcısına da, iktisab edenine de izafeti sahihtir. Hüsrana uğratma ve ihracın her iki yöne ihtimali varsa da, kesin bir delil olmadıkça, zahirinden hareketle, birini bırakıp diğerine hamledilmesine hükmedilemez.

Allah'ın kudreti olmaksızın, kulların fiillerini yaratmasının (*ihtirâ'*) muhal olduğuna açık delil, "Allah her şeyin yaratıcısıdır"[32] ve "Allah sizleri de yaptığınız şeyleri de yarattı."[33] ayetleridir. Burada, Allah'ın, bu taşları (putları) murad ettiğini düşünmek caiz olmaz. Çünkü taş cisimdir (*ecsam*). Cisimleri de

[31] Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetu'l-kârî şerhu sahîh'l-Buhârî*. Abdullah Mahmûd Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beyrut, 1421/2001, XV. 423.
[32] 39. Zümer, 62.
[33] 37. Saffât, 96.

kulların yapmaları caiz değildir.[34] Dolayısıyla bu ayet Allah'ın onların amellerinin yaratıcısı olduğuna delildir.

Fiillerin Allah'a nisbeti, onları yaratmasından, kullara nisbeti de onları iktisabından dolayıdır. Bu, "ehl-i sünne ve'l-hakk"ın görüşüdür. Musa'nın görüşü de budur. Çünkü o şöyle dedi: "Bu ancak senin imtihanındır (*fitne*). Onunla dilediğini saptırır, dilediğini hidayete erdirirsin."[35] Musa burada hidayet ve dalaleti Allah'a izafe etti. Bu izafe ancak onun yaratmasıyla sahih olur. Ancak Cehmiyye, "Allah kullarını fiillerine icbar etti. Onlar, taate ve masiyete zorlanmışlardır", diyor.

Hz. Âdem'in, "Ben yaratılmadan önce takdir edilen bir şeyden dolayı mı beni kınıyorsun?" sözünde de Cebriye için delil yoktur. Çünkü tecrübe ve müşahedeyle ortada olan şey onların görüşlerinin hilafınadır. Çünkü kullar günahlarını isteyerek yaparlar. İcbar ise lugatçılara göre, felç olan, hummadan dolayı titreyen kimse gibi. kişinin bir fiile onu istemeksizin zorlanmasıdır, mecbur bırakılmasıdır. Cebriye, Allah'a karşı masiyet işleyenin levmedilmesi ve onun şiddetli bir şekilde azarlanması (*te'nîb*), taatta bulunanın da medh edilmesi görüşündedirler. Eğer inançları buysa, o zaman Âdem'in takdir edilen şeyden dolayı kendisini kınayan Musa'yı ayıplamasını delil getirmeleri fasiddir ve mezhebleriyle çelişkilidir. Âdem'in Musa'ya galebesi; Musa'nın Tevrat'tan, Allah'ın Âdem'in hatasını bağışladığı ve üzerinden levmi iskat ettiğini bildiğini, dolayısıyla, Musa'nın, hatasından dolayı kendisine, (Âdem'e) levmi terk etmesinin gerektiğini hatırlatmasıyla gerçekleşmiştir.

Cehmiyye'nin dışında, Kaderiye-Mücebbireden bir taife de bu hadisi delil getirerek şöyle demişlerdir: 'Âdem'in Musa'ya söylediği doğruysa, kafiri küfründen dolayı, fasıkı fıskından dolayı kınamak olmaz. Mecbur bırakıldıkları şeyden dolayı onlara azab etmek de caiz olmaz.'

Taberî (ö. 310/922) diyor ki: Bu, onların zannettikleri anlama gelmez. Allah, hatasından dolayı Âdem'i cennetten çıkartmakla cezalandırdığına göre, bunun, onların anladığı mânâya gelmesi nasıl caiz olur? Eğer Âdem levme (cezaya) müstahak olmasaydı, o da biz de, Allah'ın iskan ettiği şekilde cennette olurduk. Hâlbuki Allah onu ceza olarak oradan çıkarttı. Onu, hakkında verilen hükümden dolayı değil, hatasından dolayı cezalandırdı. Eğer verilen bu hükümden dolayı cezalandıracak olsaydı, onu iskan ettiği zaman cennete yerleştirmezdi. Hâlbuki bu, Allah'ın, onu yaratmadan önce belirlediği bir hükmü idi. Âdem, hakkında hükmedilen (kaza) şeyden dolayı değil, ancak fiilinden dolayı cezaya müstahak oldu. İşte bununla Musa, Âdem'in delilinin sıhhatini onaylamıştır. Kaderiyyenin iddia ettiği gibi ona şöyle dememiştir: "İş senin zannettiğin gibi değildir. Çünkü Allah, şayet seni yaratmadan önce bunu sana takdir etseydi seni cezalandırmazdı." Peygamberlerinden aldığı misaklar ve onların ikrar ettiği ahidler, Allah'ın dininden olunca, olmuş ve olacak şeyler ancak Allah'ın kazasıyla cari olduğu için buna bir şey gerekmez. Çünkü,

Allah'ın kazasından dolayı onlar cezalandırılmaz. Ancak taat ve masiyetleri üzerine karşılık görürler. Bu da nebi ve rasullerin yanında malumdur. Böylece Musa, onun aleyhine getirdiği delille Âdemin hüccetini onaylamış oldu ve Peygamberimizin "Âdem Musa'yı yendi." sözünü doğrulamış oldu."[36]

c. İbn Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1070)

Muvatta şarihi Endülüslü İbn Abdilberr, *et-Temhid ve el-İstizkar* isimli eserlerinde söz konusu rivayeti şöyle açıklıyor: "Bu hadis, isnad yönünden sahih ve sabittir. Sübutunda kimse ihtilaf etmemiştir. Bu hadiste ehl-i hakkın üzerinde icma ettiği büyük bir asıl var. O da Allah'ın, kullarının fiillerinden farig olmuş olduğudur. Herkes kendisine takdir edileni, Allah'ın ilminde sebkat edeni yapar. Âdem'in, "takdir edilenden dolayı beni kınıyor musun?" sorusuna gelince, bana göre bu, sadece Hz. Âdem'e özeldir. Çünkü bu diyalog Âdem'in tevbesinden sonra olmuştur ve Âdem'in Musa'ya cevabı da yerindedir. Ancak bugün, Allah'ın haramlarından birini işleyenin böyle söylemesi caiz değildir. Mesela bir kimse, "Ben adam öldürdüm, zina ettim, hırsızlık yaptım, ne yapayım Allah'ın takdiri, ilminde böyle sebkat etmiş." diyemez. Ümmet böyle birisinin zemmi hak ettiğine icma etmiştir. Övgüye değer iş yapanı methetmek de böyledir.

Âdem'in Musa ile buluşması vefatlarından ve ruhlarının illiyyine yükselmesinden sonra olduğuna göre, onların karşılaşması, Peygamberimizin, Miraçta diğer peygamberlerle görüşmesi gibidir. Böyle olunca, bana göre, nasıllığı ihtimali üzerinde durmaktan ziyade teslimiyet gereklidir. Çünkü bu ilimden (ruhtan) bize çok az verilmiştir.

Ebû Ömer [İbn Abdilberr] der ki: Bu hadis, kaderin ispatında ve Kaderiyyenin reddinde Nebiden (sas.) rivayet edilen en açık hadistir. Rivayet edilir ki, Ömer b. Abdilazîz, Hasen Bâsri'ye bir mektup yazdı ve şöyle dedi: "Allah, yarattıklarından kaza ve takdir ettiği şeyleri değil, emrettiği ve nehyettiği şeyleri taleb ediyor. Kendin için Allah'ın talep ettiği şeyi iste."[37]

Ehl-i hadis ve ehl-i fıkıh –ki bunlar ehl-i sünnettir– Allah'ın ilminin kıdemi konusunda bunu delil getirmişlerdir. Haber-i vahid ilim değil amel gerektirir diyenler de hem ilim hem amel gerektirir diyenler de hepsi bunu delil almışlardır. Çünkü bu haber mütevatir ve müstafîz (yaygın) olarak gelmiştir."[38]

Bid'at ehline gelince, onlar bunu inkâr ettiler, reddettiler, itiraz ettiler. Bunları zikretmeyi kerih görüyorum. Çünkü bu kitabımız, sünnet ve ittiba kitabıdır. Cidal ve ibtida' kitabı değildir.

Bu hadiste, olacakların, Allah'ın ilminde sebkat ettiğine ve bir kitapta yazılı bulunduğuna, ebediyete kadar olacak şeylerin kaleme alındığına, kulların

[36] İbn Battâl el-Kurtubî, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd, 1420/2000, X., 314-321.

[37] İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'i mine'l-Maânî ve'l-Mesânîd*, tah. Usâme b. İbrâhîm ve Hatîm Ebû Zeyd, el-Fârûku'l-Hadîsiyye, Kahire, 1426/2005, XIV. 371-375.

[38] İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî, *el-İstizkâr fî mâ Tedammenethû'l-Muvatta'i min Maânî'r-Re'y ve'l-Âsâr*, neşr. Abdulmu'tî Emin Kal'acı, Dâr-ı Kuteybe - Dâru'l-Va'y, Kahire, 1414/1913, XXVI. 85.

ancak Allah'ın ilminde olan, kaza ve takdir ettiği şeyleri yapacaklarına delil vardır."[39]

d. Ebû'l-Velid el-Bâcî (ö.494/1100)

Endülüslü, meşhur *Muvatta* şarihi meşhur el-Bâcî de hadisle ilgili şu yorumu yapıyor: "Âdem ve Musa tartıştılar" sözü münakaşanın cevazının sıhhatini gerektirir. Özellikle Mâlik'in "*şerîatu men kablena, şerîatun lenâ* (Bizden öncekilerin şeriati bizim için de şeriatdir)" sözü buna delildir. Musa'ın (as.), Adem' a (as.), "İnsanları saptırıp cennetten çıkarttın" sözü, Allahu a'lem, "Onları aldanmaya maruz bırakarak cennetten çıkarılmalarına sebep oldun ve teklife muhatap kıldın", yani Allah'ın, "Ve asâ Âdemu Rabbehû fe ğavâ" sözünden hareketle, sen yoldan çıktığında zürriyetini de yoldan çıkarmış oldun anlamınadır. Âdem'in Musa'ya, "Sen Allah'ın her şeyin ilmini verdiği Musa değil misin?" sözüyle "Bunu en iyi bilecek sensin." veya "İnsanlar içinde bunu en iyi bilenlerden biri sensin." anlamı kastedilmiştir. "Risaletiyle seni insanlar arasından seçti." sözüyle Allahu a'lem, seni elçi seçerek, peygamber seçmediği diğer insanlara tercih etti demek istemiştir. Bunların hepsi onun (Musa'nın) faziletini ikrar babından söylenmiştir ve bu faziletiyle Musa, Âdem'le tartışmakla isabetli davranmamıştır. Geniş ilmi ve faziletinin gereği Musa'nın babasını kınamaması gerekirdi. Musa'ın (as.), Adem'ın (as.) sorularına evet demesi, münazara ve tartışmanın gereğidir, yoksa övünmek ve iftihar etmek için değildir. Adem (as.), "Beni, yaratılmamdan önce bana takdir edilen bir şeyden dolayı mı kınıyorsun?" sözüyle, "Senin beni kınaman uygun (caiz) değil." demek istemiştir. Onun için Hz. Peygamber'den, "Âdem Musa'yı yendi " sözü rivayet edilmiştir. Bunun mânâsı, "Deliliyle ona galip geldi." demektir. Adem'in kaderi delil getirip kendisinden levmi nefyetmesinin açıklanması gerekir. Çünkü biz bir kimsenin, yaratılmadan önce, yapacağı masiyetinin takdir edildiğini bilsek bile, o kimse asi olduğunda levmi hak eder. Bu takdir, onu levmeden aleyhine hüccet olmaz. Yani ben yaratılmadan önce bu masiyet bana takdir edildi diyerek kınamadan kurtulamaz. Eğer bu mücerred söz, delil olsaydı o zaman hiç kimsenin günahından dolayı kınanmaması, inkâr edilmemesi, dünya ve ahrette azabla tehdid edilmemesi gerekirdi. Âdem aleyhisselamın Musa'nın kınamasını inkârına gelince, durum değişir. Çünkü Adem, masiyetinden dolayı tevbe etmişti. Allah, "Âdem Rabbine isyan etti ve saptı." dedi. Sonra "onu seçti, tevbesini kabul etti", o da masiyetten tevbe ederek doğru yolu buldu. Tevbesi güzel oldu. Dolayısıyla kınanması doğru olmaz. Diğer bir husus şudur: Âdem, Musa'nın babasıdır. Evladın, suçundan dolayı babasını kınaması uygun (caiz) değildir. Çünkü Allah "Eğer onlar (annen-baban), hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi bana ortak koşman için seni zorlarlarsa onlara itaat etme, fakat onlarla dünyada iyi geçin..."[40] buyuruyor. Hz. İbrahim de babası imandan imtina edince, "Sana selam olsun! Senin için Rabbimden af dileyeceğim. Şüphesiz o beni nimetleriyle kuşatmıştır."[41] demişti. İşte bu, Âdem aleyhisselam'ın hüccetini açıklıyor."[42]

[39] İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, XXVI., 85.

e. Mâzeri (ö. 536/1141)

Endülüslü hadisçilerden bir diğeri, Mâzerî, *el-Mu'lim bi fevâid-i Muslim* isimli Muslim şerhinde rivayeti şöyle yorumluyor: "Allah, Âdem aleyhisselamın işlediği masiyetten dolayı tevbesini kabul edince, bundan dolayı onu kınamak gerekmez. Ancak bizlerden bir asi kınama ve cezadan kurtulamaz. "Allah bunu bana takdir etmiştir." sözü aynı zamanda Allah'ın ona levm ve cezayı takdirini de içine alır. Allah, Âdem aleyhisselamın tevbesini kabul edip onu salim kılınca, ona yaptığını hatırlatmak ancak buna yol açan sebebi araştırma amacına yarar. Hz. Âdem de bunun Allah'ın kazası ve kaderi olduğunu haber vermiştir. Araştırma, Hz. Âdem'in bu konumu üzerine yapılınca verilen cevap doğrudur. Çünkü onun düştüğü bu hâlin gerçek sebebi kendisi değil, Allah'ın kaza ve kaderidir. Bu yüzden Hz. Peygamber, "Âdem, Musa'ya galip geldi." buyurmuştur. Bunun için Âdem, Musa'ya, "Sen Allah'ın, kelamıyla (konuşmasıyla) seçtiği Musa'sın." diyerek onun faziletlerini saymış, bununla, Allah Teala'nın bu olayı takdir edip hüküm verdiğini ve takdir ettiği gibi de kendi üzerinde tenfiz ettiğini söylemek istemiştir

'Allah bunu, beni yaratmadan kırk yıl önce takdir etti.' sözüne gelince, bundan, "Onu yaratmadan kırk yıl önce yazdı ve açığa çıkardı veya izafe ettiği bu tarihte fiilini gerçekleştirdi." anlamı murad edilir. Aksi takdirde, Allah'ın dilemesi ezelidir, onun kazası ve kaderi de dilemesi anlamındadır. Onun, bizim için dilediği ezelî olduğu gibi, itaatkar için taati, asi için masiyeti dilemesi de ezelîdir. Âdem'ın (as.) yaratılışından önceki kırk sene mahdut bir süredir. Onun için bu tarihin bizim söylediğimize hamledilmesi gerekir. "Beni yaratmadan kırk sene önce takdir etti." sözüyle, "Onu Tevrat'a yazdı." anlamının murad edilmiş olması da uygundur. Nitekim hadisin bazı tariklerinde Âdem'in, "Allah'ın, ben yaratılmadan kaç yıl önce bunu Tevrat'ta yazmış olduğunu buldun (gördün)?" sorusuna, Musa'nın "Kırk yıl" demesi, Âdem'in, "Orada 'Âdem isyan etti ve saptı' ifadesini de gördün mü? sorusuna Musa'nın "Evet" demesi, mutlak ifadenin bu yolla kayıt altına alındığına işarettir.

"Tevrat'ta, 'Ve asâ Âdemu Rabbehu fe ğavâ' cümlesini buldun mu?"dan kasıt, "Arapçanın dışında başka bir dille yazılan bu ibarenin anlamını gördün mü?" şeklindedir. Çünkü Nebi (sas.), başkalarının lisanındaki bu mânâyı, kendi kavminin diliyle tabir etmiştir."[43]

f. İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200)

Keşfu'l-muşkil min hadîsi's-sahîhayn ismiyle Buhârî ve Muslim'in bazı hadislerini açıklayarak anlama problemini giderme konusunda bir eseri olan meşhur hadisçi İbnu'l-Cevzî, mezkur rivayeti şu şekilde yorumlamaktadır: "Bil ki Peygamberimiz (sas.), delilin Âdem'den yana olduğuna hükmetti. Bunun özel bir anlamı var. Çünkü, eğer delil onun lehine olsaydı, Allah, "Sizi ondan nehyetmedi mi?"[44] demez, "İnin oradan!"[45] diyerek onları azarlamazdı. Musa, "Allah seni seçti..." diyerek Âdem'i kınamaya ve suçlamaya başlayınca, Âdem

[43] el-Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer, *el-Mu'lim bi fevâid-i Müslim*, I-III, Tunus 1991, III., 313-315.
[44] 7. A'râf, 22.
[45] 20. Tâhâ, 123.

de kaderi hatırlatarak ona karşı çıktı ve "Allah, seni de, peygamber yaparak ve seninle konuşarak seçti..." dedi. Bu, "Sen bu mertebedeyken, nasıl olur da kaderden kaçmanın imkânı olmadığı sana gizli kalır?" anlamındadır. Her ikisi de haktır, biri diğerini iptal etmez. Ne zaman, kader adına (yerine) kesbe hüküm verilirse bu Kaderiyye mezhebine, kesb adına kadere hüküm verilirse bu da Cebriyye mezhebine çıkar. Hz. Âdem için galibiyet muhtemelen şu iki şekilde gerçekleşti: Birincisi, bir yaratılmışın diğerini, hakkında verilmiş hükümden dolayı kınamaya hakkı yoktur. Bu, ancak şeriatın izin vermesiyle olabilir. Bu durumda levm eden şeriat olmuş olur. Hz. Peygamber'in şu sözünde olduğu gibi: "Birinizin cariyesi zina ederse ona had cezası (sopa) uygulasın fakat onu kınamasın."[46] Hz. Musa, mezun olmadığı bir konuda Hz. Âdem'i kınamaya başlayınca, o, Musa'ya kaderle itiraz etti, o da sustu. İkincisi, Burada kader ve kesbin birleştiği bir masiyet olduğu için, tevbe kesbin eserini yok etti. Allah Âdem'i bağışlayınca ortada kaderden başka bir şey kalmadı. Kadere de kınanma yöneltilemez.

Şayet birisi, "Nasıl ve ne zaman bir araya geldiler?" diye sorarsa, cevap şöyle verilir: "Nasıllığına muttali olmasak da sadık ve masduk (Hz. Peygamber) tarafından haber verilen her şeye iman gereklidir. Ruhların buluşması veya kıyamette, haşrdan sonra münakaşa etmeleri caizdir. "Şayet bir araya gelselerdi." gibi bir darb-ı meselle durumun açıklanmasının kast edilmiş olması da caizdir. Burada, diğer peygamberler değil de Hz. Musa'nın zikredilmesinin sebebi, ağır tekliflerle gelen ilk peygamberin o olmasıdır. Bu ihtimaller varit olsa da hakikat olması açısından birincisi evladır. Bu, mânâsını bilmesek bile, imanı üzerimize vacip olan bir haberin tevili değildir. Çünkü hakikatine muttali olunmasa da, kabir azabı ve nimetleri, münker-nekirin suali haktır. Ne zaman, müşkilatın duyularla çözümü çareleri daralırsa, orada teslim olmaktan başka çare yoktur.

Şayet, "Allah, kaderleri, yerler ve gökler yaratılmadan elli bin sene önce takdir etmiştir."[47] hadisi varken, "Yazılı belgede kırk yıllık tahdidin mânâsı nedir?" denilirse, şöyle cevap verilir: " Mahlukât yaratılmadan önce, kadim ilim, bütün malumatı kuşatmıştır. Fakat Allah onu zaman içinde yazmıştır. Âdem'in hatasını, o yaratılmadan kırk sene önce yazmış olması caizdir. Bu müddetin, çamur hâlinde kaldığı süreye işaret etmesi de caizdir. Sanki Âdem şöyle demiş oluyor: "Çamur hâlinde iken ve ruh üflenmeden önce, âsî olacağımı bana yazdı."[48]

g. Tûrbeştî (ö. 600/1204)

Hanefi fakihlerinden olan ve Begavî nin (ö. 510) '*Mesâbîhu's-sünne*'sini şerh eden et-Tûrbeştî'nin söz konusu rivayetle ilgili görüşlerini Aynî ve İbn Hacer naklediyor: "Âdem aleyhisselamın 'Allah bana yazdı' sözü, bunu bana ilzam etti ve vacib kıldı, ağacın meyvesini yemede kesb ve ihtiyarım yok anlamına

[46] *Buhârî*, Buyu', 109.
[47] *Tirmizi*, Kader, 18.
[48] Ebû'l-Ferec, Abdurrahmân ibnu'l-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil min hadisi's-sahîhayn*, Dâru'l Vatan, Riyad 1997, III, 381-383.

gelmez. Asıl anlam bunu Ummu'l-Kitab'a koydu ve olacağına hükmetti şeklindedir. Onun bu konudaki ilminden dolayı başka türlü olmasına imkân yoktur. Âdem (as.) "Benden Allah'ın ilminin hilafına bir şey sadır olması mümkün mü? Nasıl olur da ezelî ilim (ilm-i sabık) göz ardı edilip sebep olan kesb hatırlanır da asıl olan kader unutulur? Sen Allah'ın perde arkasındaki sırlarına vakıf ve onun seçtiği biri olarak nasıl böyle dersin?' demiş oluyor."[49] Bu tartışma, alem-i esbabda (dünya) değil, ulvi alemde, ruhların buluştuğu zaman olmuştur. Aralarındaki fark şudur: Sebepler aleminde vasıtalar ve iktisap göz ardı edilmez. Hâlbuki ulvî âlemde kesbi gerektiren şeyler bitmiş, teklifî hükümler kaldırılmıştır. Bu yüzden Âdem, geçmiş kaderi delil getirmiştir."[50]

h. İbnu't-Tin (ö. 611/1214)

Buhârî şarihi İbnu't-Tîn'e göre, "Delil Hz. Adem'den yanadır. Çünkü Allah onu yeryüzünde halife kılmak üzere yaratmıştır. Hz. Âdem, sabık ilimde var olan ağacın meyvesinden yemeyi delil getirmedi. Çünkü o, onun ihtiyarında idi. O, cennetten çıkmasına yol açan takdiri delil getirdi. Çünkü bu kaçınılmazdı."[51]

ı. Nevevi (ö. 676/1278)

Muslim şarihi Nevevî'nin hadisle ilgili yorumu şöyledir: "Hadisteki takdirden maksat, Levh-i Mahfuz ve Tevrat sayfalarına yazılmasıdır. Hz. Âdem, Allah benim bu suçu işleyeceğimi, beni yaratmadan kırk yıl önce yazmıştır, demek istemiştir. Nitekim rivayetlerin birinde bu durum tasrih edilmiştir. Burada kaderin hakikati murad edilmemiştir. Çünkü Allah'ın ilmi ve takdiri ezelîdir. Onun evveli yoktur. Dolayısıyla şu kadar sene diye sınırlandırılmasına imkân yoktur. Bu tartışmada kazanan, bütün ravilerin ittifakıyla Hz. Âdem'dir. Yalnız bazı kimseler Âdem kelimesini şaz olarak mansub okumuşlardır, (*fe hacce Âdeme Mûsâ*) Bu durumda, Hz. Musa, Hz. Âdem'i yenmiş oluyor. Bunu, Hâfız Ebûbekir b. Hâssa, Mes'ûd b. Nâsır es-Siczî'den rivayet etmiş ve bu Mes'ûd'un kadere inanmayanlardan olduğunu söylemiştir. Ahmed b. Hanbel'in Zuhrî'den rivayet ettiği bir hadiste "Âdem ona galebe çaldı." denilmiştir ki, bu cümle hadiste hiçbir işkal bırakmaz.

Hz. Âdem burada şunu demek istemiştir: 'Ya Musa! Sen biliyorsun ki, benim bu suçu işleyeceğim, yaratılmamdan kırk sene önce yazılmış ve takdir edilmiştir. Dolayısıyla bu suç mutlaka işlenecektir. Ben ve bütün yaratıklar çaba göstererek bir zerresini geri çevirmeye kalkışsak buna gücümüz yetmezdi. O hâlde beni niçin sorumlu tutuyorsun?'

İşlenen günahtan dolayı yapılan muahaze, akli değil şerîdir. Hz. Âdem'in günahını Allah affetmiş, dolayısıyla ondan sorumluluk (levm) kalkmıştır. Bu yüzden onu tekrar muahezeye kalkışan şeriat karşısında mağlub olur."[52]

[49] Aynî, *Umdetu'l-kâri*, XV. 423.

[50] İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi fierhi Sahîhi'l-Buhârî*, tahk. ve neşr. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz, M. Fu'âd Abdulbâkî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1424/2004, XI., 578.

[51] Aynı yer.

[52] Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *el-Minhâc şerhu sahîh-i muslim*, tah. Abdurrahmân Âdil b. Sa'd, Dâru İbni'l-Heysem, Kahire 2003, VIII., 246-249.

j. İbn Hacer (ö. 852/1448)

Bu hadisle ilgili en geniş açıklamayı ve değişik kaynaklardan alıntıları meşhur Buhârî şarihi İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*'sinde yapmıştır. O şöyle diyor: 'Şeyhlerimizden bazıları bu tartışmanın kıyamet günü olacağını iddia ettiler. Bazıları da Hz. Ömer'in, 'Ya rabbi onu bana göster' hadisine dayanarak bunu reddettiler ve zahire göre, tartışmanın bu dünyada olduğu anlaşılıyor' dediler. Burası şüphelidir. Çünkü Buhârî'nin bab başlığındaki "ındallâh" ibaresinde, bunun kıyamet gününde olacağına dair bir açıklık yoktur. Buradaki 'ındiyyet' (yanında olmak), ihtisas ve teşrif içindir, mekân ındiyyeti değildir. Dolayısıyla her iki âlemde olması muhtemeldir.

Âdem'le Musa'nın buluşmalarına gelince burada da şu ihtimaller varittir: 1. Allah, Hz. Musa'nın zamanında Hz. Âdem'i bir mucize olarak diriltti. 2. Hz. Âdem'in kabri ona keşfen belli oldu ve o şekilde konuştular. 3. Allah, Âdem'in ruhunu Musa'ya gösterdi. 4. Allah onu uykuda gösterdi. Enbiyanın rüyası vahiydir. 5. Hz. Musa'nın vefatından sonra berzah âleminde buluştular. 6. Ruhları semada buluştu. 7. Musa'nın "Sen Âdem misin?", Âdem'in de "Sen Musa mısın?" sözünden bu buluşmanın henüz gerçekleşmediği, ahirette olacağı anlaşılır. Mazi sigasının kullanılması, vukuunun muhakkak olmasındandır. Hâlin keyfiyetine muttali olunmasa da haber-i sadık olduğu için bu hadisin sübutuna iman gerekir.

Kaderiyye bu hadisi inkâr etti. Çünkü bu hadiste, kaderin ispatı ve Hz. Peygamberin, Hz. Âdem'in delil getirmesini onaylayarak Musa'ya galib geldiğine şehadet etmesi açıktır. Kaderiyye, "Bu, sahih değildir." dedi. Çünkü Musa, onu tevbe ettiği şeyden dolayı kınayamaz. Kendisi de emr olunmadığı hâlde bir can öldürdü. Sonra, "Rabbim beni bağışla". dedi. Allah da onu bağışladı. Dolayısıyla Musa, bağışlandığı bir şeyden dolayı Âdem'i nasıl levm eder? Ayrıca yazımı bitmiş bir kaderden dolayı işlenen günahı levm etmek caiz olsa bu sahih olmaz. Kişi bu durumda suçu geçmiş kadere atar. Şayet bu caiz olsa, kısas ve had cezalarının kapısı kapanmış olur. Herkes işlediği kötülüğe bunu delil getirir. Bunlar hadisin aslının olmadığını gösterir.

Cevap birkaç yöndendir:

1. Âdem, kaderi masiyete delil getirdi, muhalefete değil. Neticede Musa'nın levmi cennetten ihraca yöneliktir. Âdem sanki şöyle demiş oluyor. "Ben sizi çıkartmadım. Sizi, ihracı o ağaçtan yemeye bağlayan (Allah) çıkarttı ve bunu ben yaratılmadan önceki kaderim olarak belirledi. Ağaçtan yemeye nisbetim dışında başka bir dahlimin olmadığı şeyden dolayı beni nasıl kınarsın? İhraç benim fiilimden değil, o nisbetten dolayıdır. Derim ki (İbn Hacer): "Bu cevap Cebriyye şüphesini defetmez."

2. Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e galibiyet hükmü vermesinin özel bir anlamı (sebebi) var. Şayet bu, genel mânâda olsaydı Allah'ın, "*elem enhâkumâ an tilkumâ'ş-şecerati* (Ben sizi şu ağaçtan nehyetmedim mi?)" şeklindeki levm ifadesi olmazdı ve Âdem'i cennetten çıkartıp yeryüzüne indirecek şekilde muaheze etmezdi. Fakat Musa, onu sorumlu tutup levm ettiğinde ve "Sen, Allah'ın, eliyle yarattığı bir kimse olarak bunu nasıl yaptın?" dediğinde Âdem, "Allah seni seçtiği halde mi bana bu levmi yapıyorsun?" itirazında bulundu.

Yani "Sen bu mertebedeyken, kaderden kaçışın olmadığı sana nasıl gizli kalır?" Âdem'in galibiyeti iki yöndendir: Birincisi, Allah'ın izni olmadıkça, Allah'ın takdirinden dolayı bir mahlukun diğerini levmetme hakkı yoktur. Allah izin verirse o zaman levmeden şari' olmuş olur. Musa böyle bir izin olmadan levm edince kadere karşı gelmiş oldu. Âdem de onu susturdu. İkincisi, Âdem'in fiilinde kader ve kesb birleşti. Tevbe de kesbin eserini sildi. Âdem Allah'a tevbe edip, Allah da onu bağışlayınca geriye sadece kader kaldı. Kadere de levm edilmez. Çünkü o "la yus'el ammâ yef'al" olan Allah'ın fiilidir.

3. İbn Abdilberr şöyle dedi: Bana göre bu, Âdem'e mahsustur. Çünkü aralarındaki münazara kesinlikle Âdem, Allah'a tevbe ettikten sonra olmuştur. Böylece, ağaçtan yediği için kendisine levm eden Musa'yı inkârı, yerinde oldu. Çünkü onun tevbesi kabul olunmuştur. Fakat, katı, zina, hırsızlık gibi bir suçtan dolayı kendisini kınayan kimseye birisinin, "bu, Allah'ın ilminde sebkat etmiştir. Onun beni yaratmadan önceki takdiridir, beni kınamaya hakkın yok" demesi caiz olmaz. Ümmet bu günahları işleyen kimsenin levminin caiz, hatta müstehab olduğuna, iyi iş yapanın övülmesinin de müstehab olduğuna icma etmişlerdir.

4. Delil, Âdem'in lehine idi. Çünkü Musa onu, ölümünden sonra levmetmiş oldu. Levm ise dâru teklifteki (dünya) mükellefe yapılabilir. Çünkü ahkâm ancak dünyada caridir. Asi kınanır. Gerekirse had, kısas uygulanır. Ölümden sonraya gelince, ölülere sövmek yasaklanmış ve "ölülerinizi hayırla anın." denilmiştir. Çünkü onların işi Allah'a kalmıştır. Sabit olmuştur ki had uygulanan kimsenin cezası övülmez. Nitekim, zina edip had uygulanan bir cariyenin ayıplanması yasaklanmıştır. Böyle olunca, Musa'nın Âdem'i kınaması, dâru tekliften intikalinden sonra olmuştur. Allah'ın onu bağışladığı da sabittir. Dolayısıyla levm sakıt olmuştur. Bu yüzden geçmiş kaderle delil getirilmiştir.

Denildi ki Âdem baba, Musa oğuldur. Oğlun babasını levmetme hakkı yoktur. Bu görüş eleştirildi. Çünkü bazen, oğlun babasını levm etmesi caizdir. Denildi ki Âdem'le Musa'nın şeriatleri ayrı olduğu için Âdem galip geldi. Bunun da delilsiz bir iddia olduğu söylendi. Âdem'in şeriatında muhalifin, kaderin sebkat etmesiyle delil getirebileceği, Musa'nın şeriatında bunu yapamayacağı nereden biliniyor?

Özetle (Kaderiyyeye) en sahih cevaplar, ikinci ve üçüncü cevaplardır. Aralarında aykırılık olmadığı için şu şekilde tek cevap olarak birleştirilebilir: Tevbe eden, tevbe ettiği şeyden dolayı kınanmaz. Özellikle öldükten sonra hiç kınanmaz. Nevevî bunu benimsedi ve şöyle dedi: 'Âdem'in sözünün anlamı şudur: Ey Musa! Bu bana yaratılmadan önce yazılmış bir şeydir ve vukuu kaçınılmazdır. Ben ve bütün yaratıklar bundan zerre miskali geri çevirmek istesek güç yetiremeyiz. Öyleyse beni kınama. Çünkü emre muhalefet edene levm şerıdir, aklı değildir. Âdem tevbe edip Allah bağışlayınca levm zail olmuştur. Beni levmeden şeriat karşısında yenilmiş olur.'

Âdem'in cevabında övgü sigasıyla itiraz vardır. Çünkü Âdem'in, "Allah seni peygamber olarak seçti." cümlesinden bu anlaşılmaktadır. Bununla Âdem, kendisinin mazur olduğunu Musa'nın vahiy yoluyla bildiğini, bunu dikkate alsa bu açık mazeret sebebiyle onu levm etmeyeceğine işaret etmektedir.

Burada, her ne kadar Musa ile ilgili olsa da ondan daha umumi başka bir şeye daha işaret vardır. Sanki, Âdem şöyle diyor: 'O ağaçtan yememe dayalı ihracım olmasaydı, sana ait bu güzellikler (*menâkıb*) olmazdı. Çünkü cennette kalırdım. Neslim orada devam ederdi. Kimse Firavun'un yaptığı gibi küfrünü açıkça ortaya koyamazdı. O zaman sen de Peygamber olarak gönderilmez ve sana verilen şeyler verilmezdi. Seninle ilgili bu fezailin sebebi benim. Beni levm etmen nasıl caiz olur?'

Hz. Peygamber, hadisin sonunu, "Âdem, Musa'yı yendi" diyerek bitirdi. Bu, ümmetinden Mutezile gibi kaderi inkar edenlere bir tenbihtir. Buna önem verdiği için irşadda mübalağa etti. Derimki: "Kitâbu'l-Îman"da geçen ve Murcieye reddiye olarak gelen, "sibâbu'l-muslimi fusûkun ve kıtâluhu kufrun (müslümana sövmek fasıklık, onunla savaşmak küfürdür)" hadisi de bu minvaldedir. Hz. Peygamber bununla yetinmiştir. Çünkü hadisin zahiri günahkârları tekfir eden Havariç mezhebini teyid eder görünmektedir. Bunun gibi bu hadiste de maksat kaderin sebkatini inkâr edenler olunca, hadisin zahirinin Cebriyyeyi takviye eder görünmesinden sakınarak bu kadarla iktifa etmiştir. Bu hadis, ehl-i sünnetin, kaderi isbat ve kulların fiillerinin yaratılmış olduğu görüşüne delildir."[53]

k. Aynî (ö. 855/1451)

İbn Hace'rle muasır diğer bir Buhârî şarihi Aynî'nin yorumu da İbnu'l-Cevzî'nin ki ile aynıdır: "Hz. Musa kesbi düşünerek levme meyletti. Hz. Âdem de kadere meyletti. Her ikisi de haktır, biri diğerini ibtal etmez. Ne zaman kaderin yerine kesbe hükmedilirse bu Kaderiye mezhebine, ne zaman da kesbin yerine kadere hükmedilirse bu da cebriyye mezhebine çıkar. Âdem'in galibiyeti iki yöndendir: 1. Hakkında hüküm verilmiş bir şey için, mahlukun mahluku levmetme hakkı yoktur. Ancak şeriat izin verirse bu müstesnadır. O zaman levm eden şeriat olur. 2. Bir fiilde kader, kesb ve tevbe birleşirse tevbe kesbin eserini yok eder. Sadece kader kalır. Kadere de levm edilmez.[54]

"Hattâ leke bi yedihî (senin için eliyle yazdı)" ibaresi müteşabihattandır. Ya Allah'a tefviz edilecek ya kudretiyle tevil edilecek. Bundan maksat Tevrat levhalarına yazılmasıdır. "Kadderahullâh"da ki takdirden murad levh-i mahfuza veya Tevrat sayfalarına yazılmasıdır. Aksi hâlde takdir ezelidir."[55]

Şarihlerimizin buraya kadar aktarmaya çalıştığımız mezkur hadisle ilgili yorum ve açıklamalarını maddeler hâlinde şöyle özetleyebiliriz:

• Hz. Âdem'in, Allah'ın yasağını ihlal etmesi, ezelde takdir edilmiş kaderidir. Bundan kaçınması mümkün olmadığı gibi bu yüzden kınanması da yanlıştır. Çünkü herkes, kendisine takdir edileni, Allah'ın ilminde sebkat edeni yapar. Allah, Hz. Âdem'in ağaca yaklaşıp yiyeceğini biliyordu. Allah'ın bu bilgisini geri çevirmek ve ibtal etmek mümkün değildir (Yani Allah'ın bilgisi, aynı zamanda takdiri olmuş oluyor.).

•Hz. Musa, bu takdiri bildiği hâlde Hz. Âdem'i kınamış ve ondan aldığı cevapla da mağlub olarak susmak zorunda kalmıştır. Bağışlandığı hâlde Âdem'i kınayan Hz. Musa ona haksızlık yapmıştır. Bu yüzden Hz. Âdem'in cevabında, Hz. Musa'nın ilmini eksik görme (istıksar) söz konusudur.

•Hz. Âdem'le Hz. Musa'nın dünyada mı buluştukları, yoksa bu buluşmanın kıyamette mi olacağı tartışmalıdır. Buluşma, Allah'ın, Hz. Musa zamanında Hz. Âdem'i diriltmesiyle veya Âdem'in ruhunu Hz. Musa'ya göstermesiyle yahut onu uykuda göstermesiyle, Hz. Musa'nın, Hz. Âdem'in kabrini keşfetmesiyle, berzah âleminde veya ruhlarının semada bir araya gelmeleriyle olabileceği gibi, Ahirette buluşmaları da muhtemeldir. Bu anlatımın bir darb-ı mesel olması, yani "şayet buluşsalardı" şeklinde anlaşılması da mümkündür.

•Hz. Âdem'in yaptığından dolayı kınanması doğru değildir. Bu, ancak Allah izin verirse olabilir. O zaman da kınayan şarî' olmuş olur.

•Üzerine hüküm terettübü bakımından kınama ancak dünyada caridir. Hâlbuki Hz. Musa, Hz. Âdem'i öldükten sonra kınamıştır ki bu da ancak utandırmak için olur. Ayrıca ölülere sövmek yasaklanmış, onların hayırla anılması emredilmiştir.

•Ehl-i hadis ve ehl-i fıkıh, Allah'ın ilminin kıdemi konusunda bu hadisi delil getirmişlerdir. Ayrıca bu, kaderin ispatına ve kaderiyyenin reddine en açık delildir.

•Hz. Âdem'in, "Takdirden dolayı beni kınıyor musun?" sözü sadece ona özeldir ve böyle söylemekte haklıdır. Çünkü bu onun tevbesinden sonra olmuştur. Ancak, günah işleyen başkalarının böyle söylemesi caiz değildir.

•Bu hadisi sadece bidat ehli (Mutezile) inkâr etmiştir. Bunları zikretmeyi kerih gören istizkar sahibi İbn Abdilberr, bunun sebebi olarak, "Bu kitabımız sünnet ve ittiba kitabıdır, cidal ve ibtida' kitabı değildir." demektedir.

•Allah'ın bizim için dilemesi ezelidir. Dolayısıyla itaatkâr için taati, asi için masiyeti dilemesi de ezelîdir (Yani, itaatkâr da, isyankâr da ezelde belirlenmiştir.).

•Delil Hz. Âdem'den yanadır. Çünkü Allah onu (cennette değil) yeryüzünde halife kılmak için yaratmıştır (Yani zaten cennetten çıkması gerekiyordu). Onun için Hz. Âdem, sabık ilimde var olan ağacın meyvesinden yemeyi dile getirmedi. Çünkü o, onun ihtiyarında idi. Fakat, cennetten çıkmasına yol açan takdiri dile getirdi. Çünkü bu kaçınılmazdı.

•Hz. Âdem'in Hz. Musa'ya cevabında "eğer ben cennetten çıkarılmasaydım sen peygamber olamazdın ve birçok fazilete erişemezdin. Sahip olduğun faziletlerin sebebi benim." iması da bulunmaktadır.

•Hz. Peygamber, "Âdem, Musa'yı yendi" sözüyle Mutezile gibi kaderi inkâr edenlere tenbihte bulunmuştur. Ancak hadisin zahirinin Cebriyyeyi takviye edeceği endişesiyle, bu kadarla yetinmiş daha açık konuşmamıştır. Nitekim, "sibâbu'l-muslimi füsûkun ve kıtâluhu kufrun (müslümana sövmek fasıklık, onunla savaşmak küfürdür)" hadisi de Mürcie'ye reddiye olduğu hâlde, zahiri, Havarici teyid eder endişesiyle Hz. Peygamber bu kadarla yetinmiştir (Yani Hz. Peygamber, gelecekteki bütün fikrî ve itikadı oluşumların farkında olduğu için sözlerini adeta dirhemle tartarak söylemiştir!!!).

•İbn Battâl, kulların fiillerinin yaratılmış olduğu görüşünü delillendirirken, bu görüşte olan kelamcıların kullandığı ayetlere dayanmış, örneğin, "Yonttuğunuz şeylere mi ibadet edersiniz! Hâlbuki sizi ve yapmakta olduğunuz şeyleri Allah yarattı" (37. Saffât, 95-96) ayetlerinde yer alan "vemâ ta'melûn" ifadesini, "yaptığınız şeyleri" yerine "amellerinizi" yarattı şeklinde anlayıp, kelamı görüşleri uğruna ayetleri bile zorlayan kelamcıların yorumuna katılmıştır.

•Netice olarak Hz. Âdem'in Hz. Musa'ya galibiyeti iki yöndendir: 1. Hakkında hüküm verilmiş (takdir edilmiş) bir şey için mahlukun mahluku kınama hakkı yoktur. Bu ancak Allah'ın izin vermesiyle olabilir. Bu durumda da kınayan şari' olmuş olur. 2. Bir fiilde kader, kesb ve tevbe birleşirse, tevbe kesbin izini yok eder. Hz. Âdem'i de tevbe ettiği için kınamaya mahal yoktur.

3. Hadise Yönelik İtirazlar

Şarihlerimizin açıklamalarından anladığımıza göre, bu rivayeti eleştirenler Kaderî veya Mutezili olarak nitelenen kimselerdir. Eldeki verilere göre, doğrudan bu rivayetten bahsetmese bile, içerdiği ana fikri eleştiren ilk kişinin Hasan Basrî (ö.110/729) olduğu anlaşılmaktadır. O, kendisine kader konusuyla ilgili görüşlerini soran Emevi halifesi Abdulmelik b. Mervân'a (ö. 86/705)) yazdığı mektupta, her şeyi kadere bağlayan kimseleri eleştirirken şu çarpıcı tesbitte bulunmaktadır: "Ey Mü'minlerin Emiri! Mektubum ve sözüm sana uzun gelmesin. Çünkü mektubumda, zulmü Allah'a nisbet edip kendilerini bundan uzak tutanlara karşı açık deliller vardır. Rabbine asi olduğu zaman, "Rabbimiz! Kendimize zulmettik, şayet sen bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen muhakkak ki ziyan edenlerden oluruz"[56] dediğinden dolayı kendisine uyulması en doğru olan babamız Âdem'i misal gösteriyorum. Âdem, "Bu başıma gelen senin kaza ve kaderindir." dememişti."[57] Hasan Basri mektubun devamında, istemeden bir Mısırlıyı öldüren Hz. Musa'nın, hatasını kabul ederek Allah'a yakarışını dile getiren ayetleri[58] zikretmekte ve onun da kadere sığınmadığını vurgulamaktadır.[59] Bu alıntıdan anlaşıldığına göre Hasan Basri, ya ilgili rivayeti duymamış ya da Kur'an'a aykırı görüp kâle almamıştır. Yahut daha kuvvetli bir ihtimale göre, hicri 86 yılından önce yazılan bu mektubun kaleme alındığı dönemde henüz Hz. Adem-Hz. Musa tartışması –diğer dinî kültürlerin ürünü olarak tedavülde bulunsa da– Hz. Peygamber'e nisbet edilerek hadisleşmemiştir. Bu ihtimali kuvvetlendiren diğer bir husus da aynı risalede, kaderi savunanların görüş ve iddiaları olarak Hasan Basrî tarafından eleştirilen ve daha sonra meşhur hadis mecmualarının kader bölümlerinde Hz. Peygamber'in sözü olarak yer alan bazı görüşlerin –sahih veya uydurma– hadis olduğuna dair en ufak bir işaretin bulunmamasıdır.[60] Kader hadisleri olarak bilinen bazı rivayetlerin içeriğiyle neredeyse birebir örtüşen bu görüşleri, Kur'an'dan ayetler vererek eleştiren Hasan Basrî, bunların Hz. Peygamber'e atfedildiğini bilseydi, muhtemelen buna işaret eder ve en azından bu görüşlerin ona nisbetinin sahih olamayacağını söylerdi.

[56] 7. A'râf, 23.
[57] "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdulmelik b. Mervân'a Mektubu" Çev: Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, *AÜİF D.*, Ankara 1959, sayı: 3, s. 78.
[58] 28. Kasas, 15-16.
[59] "Hasan Basrî'nin...", s. 78.
[60] Bkz. "Hasan Basrî'nin...", s. 79-80.

Doğrudan makalemizin konusunu teşkil eden rivayete yönelik ulaşabildiğimiz ilk eleştiri, Hârûn er-Reşîd'in (ö. 193/809) Basra Emiri olan Îsâ b. Ca'fer'den (ö. 172/788) gelmektedir. Döneminin meşhur muhaddislerinden ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Yahyâ b. M'aîn (ö. 233/847) ve Alî b. el-Medînî (ö. 234/849) gibi tanınmış hadisçilerin şeyhlerinden olan Ebû Mu'âviye ed-Darîr (ö. 195/810) bir gün Hârûn er-Reşîd'e tahdiste bulunurken Ebû Hureyre'nin "ıhtecce Âdemu ve Musa" hadisini rivayet etti. O sırada Hârûn er-Reşîd'in yanında bulunan Îsâ b. Ca'fer, "Bu nasıl olur? Âdem'le Musa arasında bu kadar zaman var!" diyerek itirazda bulundu. Harun, Îsâ'nın üzerine atılarak, "O sana Rasulden (sas.) hadis naklediyor, sen 'Nasıl?' diye itiraz ediyorsun." diyerek onu susturdu. Bu olayı nakleden *el-Gunye ani'l-Kelam ve ehlihi* kitabının müellifi Hattâbî (ö. 388/998), "İşte kişinin, Rasulün haberlerini böyle yüceltmesi, kabul, teslim ve tasdikle karşılaması gerekir," demektedir.[61] Mutezile mezhebinin merkezi sayılabilecek Basra şehrinin Emiri olan Îsâ b. Cafer'in, bu rivayete yönelik eleştirilerden haberdar olması muhtemel görünmektedir.

Hicri 2. asrın önemli kelamcılarından Dırar b. Amr (ö.200/815), *Kitabu't-Tahriş* isimli eserinde, kaderle ilgili bazı rivayetleri eleştirirken, peygamberlerin bile bu tartışmalara alet edilerek onların da kaderi olan ve olmayan şeklinde ayrıma tabi tutulduğunu belirtmektedir.[62] Tabiatıyla bizim rivayetimiz açısından kaderi (mutezili) olan Hz. Musa'dır ve Hz. Adem'e karşı yenilgisi Hz. Peygamber tarafından da (!) tescil edilmiştir.

Üçüncü hicri asrın meşhur alimi İbn Kuteybe (ö. 276/897) de Mutezilenin bu hadisle ilgili eleştirisine kitabında yer vermiş ve kısaca cevaplandırmıştır. "Kaderle İlgili Bir Hadis" başlığı altında İbn Kuteybe, önce bu rivayetle ilgili şu itiraza yer verir: "Siz Musa'nın (as.) kaderi olduğunu, Âdem (as.) ile münakaşa ettiğini ve münakaşada Âdem'in (as.) galip geldiğini... rivayet ettiniz." İbn Kuteybe'nin bu itiraza cevabı şöyledir: "Biz deriz ki bu, haber'e yönelik bir yalan ve iftiradır. Biz, hadiste, Musa'nın (as.) kaderi olduğuna dair bir şey olduğunu... bilmiyoruz." Rivayeti zikreden İbn Kuteybe, şöyle devam etti: "Bu sözde hangi şey Musa'nın (a.s.) kaderi olduğuna işaret ediyor? Biz, her şeyin Allah'ın kaderi ve kazası ile olduğunu biliyor, ancak fiilleri failine nisbet ediyoruz. İyiyi, iyiliğinden dolayı övüyor, kötüyü kötülüğünden dolayı kınıyor, günahkâra gerekli muameleyi yapıyoruz."[63]

Hadise yönelik en açık eleştiriyi yapan ve rivayeti muhteva olarak Kur'an'a aykırı bulan kişi, Mutezilenin meşhur alimlerinden Ebû Ali el-Cubbâî'dir (ö. 303/916). el-Cubbâî ile hadisçi el-Burkânî (ö. 309/921) arasında geçen şu münazara aynı zamanda hadisçilerle Mutezilenin hadisleri değerlendirme farkını da ortaya koymaktadır. Burkânî, Cub-bâî'ye, "Ebû'z-Zinad hadisi ("Kadın halası veya teyzesi üzerine nikahlanamaz" hadisi)[64] hakkında ne der-

sin?" diye sorunca, Cubbâî "Sahihtir." diye cevap verir. Bunun üzerine Burkânî, "peki, aynı senedle gelen "Âdem, Musa'ya galip geldi." hadisi hakkında ne dersin?" deyince, Cubbâî, "bu batıldır" şeklinde cevap verir. "Nasıl olur da aynı isnadla gelmiş iki hadisten birine sahih, diğerine batıl dersin?" diye soran Burkânî'ye Cubbâ'i, "Ben bunları, isnadlarından dolayı sahih veya batıl saymadım. Birinin üzerine icma vaki olduğu için sahih saydım. (Hadisin ravisi) Ebû Hureyre de Müslümanlardan bir adamdır (hata yapabilir). Diğerini de Kur'an, Müslümanların icmaı ve akıl delili, butlanına delalet ettiği için batıl saydım," der. "Bu nasıl olur?" diye soran Burkânî'ye Cubbâi şu cevabı verir: " Hadiste şöyle denmiyor mu? "Musa, Âdem'le cennette buluştu ve "Ey Âdem, sen, insanlığın babası, Allah'ın eliyle yarattığı, cennetine yerleştirdiği, melekleri secde ettirdiği biri olarak ona isyan mı ettin? dedi. Âdem ona, "Ey Musa, ben yaratılmadan iki bin sene önce bana yazılan bu ma'siyeti acaba ben mi işledim?" diye sordu. Musa, "Evet, Rabbim sana yazdı." dedi. Âdem, "Bana yazılan bir şeyden dolayı beni nasıl kınarsın?" dedi. Böylece, Âdem Musa'yı yendi (susturdu)" Burkânî'ye "Hadis böyle değil mi? dedim". "Evet." dedi. "Eğer bu, Âdem için mazeret olursa, her kafir ve asi için de mazeret olması gerekmez mi ve onları kınayan kendisi yenilmiş olmaz mı?" dedim. Sesini çıkaramadı."[65]

Görüldüğü üzere Cubbâî, burada konuyla ilgili ayetleri sıralamasa da Kur'an'ın sorumluluk anlayışından hareketle, kişinin kendi sorumluluğunu kadere havale ederek mazeret bulma kolaycılığına delil alınabilecek bir rivayeti reddetmekte ve bunun, sahih saydığı diğer hadisin isnadıyla aynı senedi taşımasını yeterli görmemektedir. Çünkü o, sahih kabul ettiği diğer rivayet için de uygulamadaki toplumsal mutabakatı, senedinden ayrı bir sıhhat ölçüsü olarak kabul etmektedir.

4. Kur'an'la Karşılaştırma

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Âdem ile ilgili onlarca ayet varken, bu rivayet sadedinde şarihlerimizin sadece, Hz. Âdem'in tevbesi ve bağışlanmasıyla ilgili ayetlere işaret ederek diğerlerini zikretmemeleri dikkat çekici bir husustur. Biz burada, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın, işledikleri hataya, Cenab-ı Hakk'ın buna verdiği cezaya, onların pişman olup hatalarını itiraf ederek af taleplerine ve nihayet Cenab-ı Hakk'ın onları bağışlamasına işaret eden ayetleri zikrederek bunlar üzerinden bir değerlendirme yapacağız. İçerikleri bakımından benzer olanları tekrar etmeden şu ayetleri gözden geçirebiliriz:

"(Allah buyurdu): Ey Âdem! Sen ve eşin cennette yerleşin. Dilediğiniz yerden yiyin. Fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz." (7. A'râf, 19.)

"Derken şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi ve "Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasımz, ya da (cennette) ebedi kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı," dedi." (7. A'râf, 20.)

'Şüphesiz ben size öğüt verenlerdenim.' diye de onlara yemin etti." (7. A'raf, 21)

"Bu suretle onları kandırarak yasağa sürükledi. Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri göründü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar. Rableri onlara, "Ben size bu ağacı yasaklamadım mı? Şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?" diye seslendi." (7. A'râf, 22.)

"Dediler ki: "Rabbimiz! Biz kendimize zulm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz." (7. A'râf, 23.)

"Allah dedi ki: "Birbirinizin düşmanı olarak inin (oradan). Size yeryüzünde bir zamana kadar yerleşme ve yararlanma vardır."(7. A'râf, 24.)

"Allah dedi ki: "Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan (mahşere) çıkarılacaksınız." (7. A'râf, 25.)

"... Âdem Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı." (20. Tâhâ, 121.)

"Derken, Âdem Rabbinden birtakım kelimeler aldı ve tevbe etti. Allah da tevbesini kabul etti. Şüphesiz o, tevbeleri çok kabul edendir, çok bağışlayandır." (2. Bakara, 37.)

"Sonra Rabbi onu seçti, tevbesini kabul etti ve ona doğru yolu gösterdi." (20. Tâhâ, 122.)

Yukarıdaki ayetlere göz attığımızda sırasıyla, Cenab-ı Hakk'ın, Hz Âdem ve Hz. Havva'yı cennete yerleştirip onlara bir ağaca yaklaşmayı yasaklaması, şeytanın onlar için apaçık bir düşman olduğu uyarısı, yasağı ihlal ettikleri takdirde zalimlerden olacakları ihtarı, sonra şeytanın vesvese vererek onları aldattığı, Hz. Âdem ve eşinin yasağı ihlal ettikleri, Cenab-ı Hakk'ın bu yüzden onlara itabı, onların da suçlarını itraf edip Allah'tan af dilemeleri, Yaratıcı'nın ceza olarak onları yeryüzüne indirmesi, Hz. Âdem'in, Rabbine isyan edip yolunu şaşırdığının tescili, Hz. Âdem'in Rabbine yönelip tevbe etmesi üzerine Allah'ın onu bağışlaması ve doğru yolu göstermesi kıssası bir neden-sonuç ilişkisi içinde anlatılmaktadır. Bu anlatı, adeta, insanoğlunun yaratılış amacı ve kulluk serüvenine bir prototip oluşturmaktadır. Yani, insanoğlu da Allah'ın belirlediği sınırlara riayet edecek, şeytana uymayacak, aldanıp yanlış yaparsa tevbe etmesini bilecek, aksi hâlde cezaya müstahak olduğunun farkında olacaktır. Şarihlerimizin de isabetle belirttikleri gibi iyilik yapan övgüye, kötülük yapan zemme muhatap olacaktır. Ama onlara göre bunun bir istisnası vardır. O da insanoğlunun atası Hz. Âdem'dir. O, yaptığı yanlıştan dolayı kınanmaya müstahak değildir. Çünkü onun yapacağı yanlış, o yaratılmadan yıllarca önce kader kitabına yazılmıştır. Üstelik bunu Hz. Musa'nın bilmemesi de Allah'ın seçkin bir peygamberine yakışmamaktadır. Hz. Âdem, Kur'an'a göre, hatasını itiraf edip Allah'tan bağış dilese de Hz. Musa'ya, Allah'ın takdiri olan bu olayda kendisinin bir dahli olmadığını söyleyebilecektir. Bu kadar açık bir çelişkiyi dikkate almayan hadisçilerimiz ve şarihlerimiz her yönüyle tuhaf böyle bir tartışmanın Peygamberimize isnadını garib bulmamışlardır. Çünkü onlara göre hadis sabittir. İsnadında hiçbir ihtilaf yoktur. Hatta mütevatir ve müstefizdir. Buna karşı çıkanlar sadece bid'at ehlinden olan Muteziledir. O hâlde geriye kalan, hadisi anlamadaki müşkilleri bertaraf etmektir. Bunlar da örneğin, Hz. Âdem'le Hz. Musa'nın nerede, nasıl ve ne zaman görüştüklerinin tespitidir. Hz. Âdem'in kader kitabına yazılan yazının kırk sene önce mi elli bin sene önce mi, ya da yer ve gökler yaratılmadan önce mi yazıldığının

belirlenmesidir. Bu yazının Ummu'l-Kitâb'da mı, Tevrat'ta mı, yoksa her ikisinde mi bulunup bulunmadığının açığa kavuşturulmasıdır. Babayla oğulun tartışmasının caiz olup olmadığı, caiz olsa bile oğulun babasını kınama hakkının bulunup bulunmadığı probleminin çözülmesidir.

Burada, yorumlarına başvurduğumuz şarihlerin hepsi de Ehl-i Sünnet'e mensup alimlerdir. Onların, bu hadisi sahip oldukları itikadi ve kelami anlayış doğrultusunda yorumlayarak rivayete yönelik itirazlara bu açıdan cevap vermeleri doğaldır. Ancak, hadisten hareketle olayı Hz. Âdem yaratılmadan önceki takdire bağlayan şarihlerimiz, neredeyse Cebrî bir anlayışın hakim olduğu açıklamalarında, Cenab-ı Hakk'ın suçlamasına karşılık, Hz. Âdem ve eşinin niçin takdire sığınmayıp hatalarını kabul ederek Allah'tan af dilemiş olduklarına hiç değinmemişlerdir. Üstelik muhtemel itirazları düşünerek bu ayetleri hatırına getiren bile yoktur. Gayb alemiyle ilgili bazı detayların anlaşılabilmesi için bir çok ihtimali dikkate alan, örneğin, Hz. Musa'nın Tevrat'ta gördüğü bildirilen "Ve asâ Âdemu Rabbehu fe gavâ" ayetinin Arapça değil, o kavmin diliyle olduğunu söylemeyi ihmal etmeyen şarihimiz, Hz. Âdem'le ilgili takdiri ve onun tevbe edip bağışlanmasını da aynı Tevrat'ta gördüğünü söylediği Hz. Musa'nın bir Peygamber olarak, bile bile bu suçlamayı nasıl yapabildiği sorusunu aklına getirmemiştir.

Kaderiyyeden bir grubun, "Şayet Âdem'in Musa'ya söylediği doğruysa, kafiri küfründen, fasıkı fıskından dolayı kınamak ve onları mecbur bırakıldıkları şeyden dolayı cezalandırmak caiz olmaz." itirazına karşılık, bunu söylemeye sadece Hz. Âdem'in hakkı olduğunu, diğer insanların, günahlarından dolayı Hz. Âdem'in delilini kullanamayacaklarını belirten şarihlerimiz, Allah'a karşı sorumluluk açısından peygamberlerle diğer insanlar arasında bir fark olmadığını göz ardı etmişlerdir. Hz. Âdem'in ve onun neslinin mükellefiyet ve sorumluluğuna açıkça değinen birçok ayete rağmen, buna ters düşen bir rivayetin çelişkisine dikkat etmemişlerdir.

Bazı şarihler, esas takdirin, Alah'ın yeryüzünde bir halife yaratması olduğu için, Hz. Âdem'in cennetten çıkartılıp yeryüzüne indirilmesinin kaçınılmaz olduğunu belirterek, Hz. Musa'nın suçlamasına karşı Hz. Âdem'in, yasaklanmış ağaca yaklaşmayı değil, cennetten çıkarılma takdirini delil getirdiğini çünkü yasak ağaca yaklaşmanın kendi ihtiyarında olduğunu belirtmişlerdir. Ancak, Hz. Âdem'in, kendisini ve neslini cennetten çıkartan yasak fiili işlemesi, Hz. Musa'nın ona yönelttiği temel suçlamadır ve bu da bütün rivayetlerin ortak ifadesidir. Yani burada kınama, Hz. Âdem'i cennetten çıkartan Yaratıcı'ya değil, buna sebep olan Hz. Adem'edir. Zaten Hz. Âdem de rivayete göre, niçin suçlandığını bilerek takdir savunması yapmaktadır. Ancak bu mizansende yer alan Hz. Âdem ve Hz. Musa Kur'an'da anlatılan portrelerine hiç benzememektedir. Kur'an'da her ikisi de hatalarını itiraf edip Allah'tan af diledikleri hâlde, burada Hz. Âdem, şahsına yöneltilen suçlamayı, kendisi yaratılmadan çok önce belirlenmiş takdire havale eder gösterilmektedir.

Cenab-ı Hakk'ın, kainatı, bütün mevcudatı ve bu arada insanı yaratarak onu yeryüzüne halife kılması, şüphesiz onun mutlak iradesi ve takdiridir. Bu noktada Yüce Yaratıcı'nın hükümranlığına hiç kimsenin müdahil olamayacağı açıktır. Ancak Hz. Âdem ve eşinin kendi hareket alanları ve sorumluluklarıyla ilgili bir konuda serbest irade ve tercihleriyle yaptıkları bir davranışı ezeli takdire bağlamak Kur'an'a yüzde yüz terstir. Allah, uyardığı ve aksi hâlde zalim

olacaklarını ihtar ettiği Hz. Âdem ve eşini, şeytanın vesvesesine aldanarak kendi emrine karşı geldikleri için azarlamış ve asi olup yoldan çıktıklarını bildirmiştir. Hz. Âdem ve eşi de hatalarını itiraf edip bağışlanmalarını istemişler, Allah da onları bağışlamıştır. Allah elçilerinin bu kadar açık bir hakikatten habersiz olacaklarını ve kendi sorumluluklarını Allah'a havale edebileceklerini düşünmek mümkün değildir. Zaten Kur'an da onların, maruz kaldıkları olaylar karşısında kendilerine yakışanı yaptıklarını bize haber vermektedir.

O hâlde, Kur'an'da detayıyla anlatılan bu kadar somut bir olayla açıkça çelişen böyle bir rivayeti hadisçilerimiz nasıl sahih kabul ederek kitaplarına almışlar ve bunu yorumlayan ünlü şarihlerimiz de bu çelişkiye en ufak bir imada bile bulunmadan sayfalar dolusu şerhler yapabilmişlerdir. İşte burada ehl-i hadisin veya daha özel anlamıyla hadisçilerin anlayış ve yaklaşımı ortaya çıkmaktadır. O da çok iyi bilindiği gibi senedi sahih ve sabit rivayetlerin hiçbir şekilde Kur'an'la çelişmeyeceği, çelişkili olduğu düşünülen rivayetlerde ki problemlerin de uygun bir teville halledilebileceği yaklaşımıdır. Bilindiği gibi, hadisçiler, hadisleri Kur'an'a arz etme fikrine temelden karşıdır. Çünkü rivayetleri doğrulama sistemleri isnad üzerine kurulmuştur. İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) de işaret ettiği gibi "Onların esas amacı metinler değil isnadlardır. (*li enne eksere'l-ğarad ındehum el-esânîd dûne'l-mutûn*)[66] İsnada rağmen veya onunla birlikte metnin de sıhhatini araştırma bu sisteme açılan bir gedik gibi olacak, belki de bu bir sonraki aşamada sistemin yıkılmasına yol açacaktır. Muhtemelen onun için İbn Abdilberr, "Bu hadis isnad yönünden sahih ve sabittir. Bu konuda kimse ihtilaf etmemiştir (*Ve hazâ hadîsun sahîhun sâbitun min ciheti'l-isnâd la yahtelifûne fî subûtihi*)" derken bir bakıma, metin yönünden yapılan itirazlara imada bulunmuş, ancak bunların önemi olmadığını söylemek istemiştir. Meslekten hadisçi olan âlimlerimizin bu kaygılarına bir ölçüye kadar hak verilebilir. Ancak, bu takdirde, Kuran ve Sünnet bütünlüğü içinde hadislerin sıhhatini tesbit etmek ve onu doğru anlamak nasıl mümkün olacaktır? Hz. Adem'le ilgili ayetleri okuduktan sonra bunları, ilgili hadisler ışığında daha iyi kavramak isteyen bir kimse aradaki çelişkileri görünce nereye başvuracaktır. Onun gördüğü çelişkiyi şarihlerimiz görmemişse, hadisçilere ve dolayısıyla hadislerin sıhhatine karşı bir güven eksikliği oluşmayacak mıdır?

Doktora öğrencilerimizle kader hadislerini okurken dikkatimi çeken bu rivayet hakkında aklıma gelen ilk şey, bunun kaderi ispat için üretilmiş bir rivayet olduğu düşüncesi idi. Nitekim, rivayeti, "kâlâ Rabbenâ zalemnâ enfusenâ ve in lem tağfir lenâ ve terhamnâ lenekûnenne mine'l-hasirîn"[67] ayetiyle beraber değerlendirince bu düşüncem iyice pekişti. Bu ayeti ümmetine tebliğ eden bir peygamberin buna aykırı bir sözü asla söylemeyeceği kanaati bende kesinleşti. Bu kanaatimi bazı arkadaşlarımla da paylaştım. Geçmişte rivayete yapılan bir itirazın olup olmadığını bilmiyordum. Değerli arkadaşımız Hüseyin Hansu'nun yayınlanmış doktora tezinde Mutezile âlimlerinden Ebû Ali el-Cubbâî'nin, bu rivayeti Kur'an'a aykırı bularak batıl saydığını görünce, "Akıl için yol birdir." diyerek heyecanlandım. İşte o zaman, şarihlerimizin bu hadisi nasıl yorumladıklarını öğrenmek istedim. Ne yazık ki, araştırmalarım sonunda,

hadisçilerimize göre bir bid'atçi olan Cubbâî ile benim aklım yalnız kaldı. Bundan şikayetçi olduğumu söyleyemem. Ancak üzüldüğüm tek şey, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'i üzerine bir şerh yazdığı bildirilen[68] Cubbâî'nin, yekûnu 150.000 sayfa tuttuğu belirtilen eserlerinden hiçbirisinin günümüze ulaşmamış olmasıdır.[69] Hadisleri anlama ve problemlerini tesbit etme açısından bu eserlerden yararlanamamış olmamızın büyük bir talihsizlik olduğu kanaatindeyim.

5. Sonuç

Sonuç olarak, hicrî birinci asırda başlayan kader tartışmalarında, insan fiillerinde kaderin belirleyici rolünü savunan ve insan iradesini etkisiz bırakan Cebriyyenin görüşü istikametindeki bu rivayet, hadisçiler ve genel olarak ehl-i sünnet uleması tarafından kaderi ispat eden bir hadis olarak, Mutezile'ye karşı kullanılmış, Mutezile de bunu Kur'an'a aykırı bularak reddetmiştir. Burada görüşüne yer verdiğimiz Mutezilî âlim Cubbâî, her ne kadar, Kur'an'a aykırılık konusunda bizim işaret ettiğimiz ayetleri zikretmese de insan sorumluluğuna vurgu yapan ayetler bağlamında rivayeti eleştirmiştir.

Şarihlerimiz, oldukça farklı bölgelerden olmalarına ve farklı fıkhı mezheplere mensup bulunmalarına rağmen genel olarak yorumlarında ve Mutezileye karşı savunmalarında büyük bir benzerlik göze çarpmaktadır. Mutezileye karşı yaptıkları savunmada tam bir "ehl-i sünnet ve'l-cemaat" dayanışması içindedirler. Bu kolektif savunma onların, yorumladıkları hadisin problemlerini müstakil olarak görmelerini engellemiş, eleştiri konusunun Mutezileden gelmiş olması da adeta onları bu konuda bir asabiyete sevk etmiştir. Yani, Kur'an'a aykırılık itirazı Mutezileden geldiğine ve oda batıl bir fırka olduğuna göre bu itiraz da batıl sayılmıştır. Başka bir ifadeyle hadisçilerimizin içinde bulundukları kelamı ve fikrî mensubiyet en azından incelediğimiz rivayeti yorumlamalarında hakim rengi oluşturmuştur. Bu örnek, hadisçilerin, senedi sahih rivayetleri, hiçbir gerekçeyle, içerik tahlil ve tenkidine tabi tutmadıkları ve hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetini bu açıdan tesbite yanaşmadıkları şeklindeki genel tutumları hakkında da bir fikir vermektedir. Ayrıca, hadisi şerh eden âlimlerimizin çoğunun dayandığı gerekçelerin aynı olması, birbirlerinden fazlaca iktibasta bulundukları ihtimalini akla getirmektedir.

Burada dikkat çekilmesi gereken ayrı bir konu da söz konusu rivayetin bize Hıristiyan kültüründen geçmiş olması ihtimalidir. Şimdilik yazılı belgelerine ulaşamasam da İsrailiyyat ve Mesihiyyat alanında bilimsel çalışmaları olan bir arkadaşımız, Hz. Âdem ile Hz. Musa tartışmasının apokrif Hıristiyan kaynaklarında mevcut olduğunu söylemiştir.[70] Kanaatimce, Hıristiyanların, Hz. Musa'nın mağlup olduğu bu tartışmayı Yahudilere karşı bir koz olarak kullanmış olmaları da muhtemeldir.[71] Şarihlerimiz, bu rivayetin başka kültürlerden geçmiş olabileceği ihtimali üzerinde ise hiç durmamışlardır.

[68] Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 209.

[69] *Age.*, s. 69.

[70] Fahreddîn Râzî de *Tefsîr*'inde, hadisin sabit olması hâlinde, Hz. Peygamber'in bu kısa sayı Yahudilerden nakletmiş olabileceği, fakat ravinin, tamamını duymadığı haberi Hz. Peygamber'e ait olduğu zannıyla rivayette bulunabileceği ihtimaline işaret etmektedir. Bkz. *et-Tefsiru'l-kebir*, Dâru'l-Fikr Beyrut, 1993, I. 54.

[71] "Fe Hacce Âdemu Musa" da ki "Âdem" kelimesi merfu okununca Hristiyanların, mansub okununca Yahudilerin işine geldiği düşünülebilir.

Türk Hurâfâtında "Salı" Günü[1]

AVRAM GALANTİ

Bodrum'da (Menteşe vilayetine tabi bir kasabanın ismidir), iken kayıkçı bir komşumuz var idi. Oldukça yaşlı başlı olan bu adam, hayatında Salı günü sefere çıkmadığını söyler idi. "Salı" ığursuz bir gün zannettiği için, pek çok kimseler bu günde yeni bir işe başlamazlar, zira derler ki, "Salı" sallanır, yani iş yürümez.

Hurafata inanmadığım için, bu sözlere ehemmiyet vermedim ve menşeini aramağa da koyulmadım.

1904-1909'da Mısır'da bulunduğum esnada yevmi (günlük) bir gazetede muharrir idim. Gazete sahibi, vaktiyle İstanbul'da çıkmış olan "Fardübosfor" gazetesi müdürü bir Rum idi. Yük-ek tahsil görmüş olan bu zat, her sene sayfiyeye giderek gazetenin

idaresini akrabasından birine terk ederdi. Bir sene, akrabası hastalandığından, idareyi bana bırakarak sayfiyeye gitmek üzere bir akşam veda etmek ve ertesi günü azimet edeceğini söylemek için, gazete idarehanesine geldi.

Gazete müdürü ertesi sabah hilaf-ı memul (emelinin tersine) olarak, gazete idarehanesine geldi. Ne için azimet etmediğini sorduğum vakit, derin bir ah çekerek:

- "Efendi, dedi, bugün Salı günü olduğunu unuttum. Böyle bir günde İstanbul şehri Türklerin eline düşmüştür. Rumlar için bir matem günüdür. İşte bu sebebten dolayıdır ki, Salı günü seyahate çıkmam ve hiç yeni bir işe başlamam."

Bu sözler üzerine, bizim kayıkçının sözleri hatırıma geldi. Biçare adamcağız, Salının uğursuzluğunun menşeini bilse idi, o gün sefere çıkmaktan korkmaz ve Salının Türkler için pek uğurlu olduğunu anlar idi.

Lozan sulhunun, geçen Temmuzun yirmi dördüncü gününe müsadif Salı günü imza edileceğine dair gelen telgraf havadisi, hurafata inananları meyus etti.

Adalar hattında işleyen vapurlardan birinde iken, sulhun imzasından bahs eden ve Salının uğursuzluğundan fena halde müteessir olan bir zata (mütekaid bir paşa) bu itikad-ı batılın menşeini söylediğim vakit, üstünden adeta bir kabus kalkmış gibi bir oh çekerek yüzündeki keder alaimi (alametleri) müba-dele-i sürur oldu (sevinçle yer değiştirdi).

Salının uğursuzluğu Lozan'da bile mevzu bahs olmuş olmalı ki murahhaslarımız İsmet Paşa ve Rıza Nur Bey bu itikad-ı batılın aleyhine beyanatta bulunmak mecburiyetinde kalmışlardır.

Elyevm Darülfünun Edebiyat Fakültesi Akvam-ı Kadime-i Şarkiyye Tarihi muallimiyim. Mesleğim itibariyle, kronolojileri tarihen tespit edilmiş ve beş bin sene evvel yaşamış olan akvamın tarihlerinin bütün şuubatıyla (şubeleriyle) uğraşıyorum.

Babil kitabeleri, bu şubelerden biri olan hurafat şubesine dair zengin ve mütenevvi metinler ihtiva ediyor.[2]

Malum olduğu üzere, hurafatı tevlid eden (doğuran) şey, ruhun zayıflığıdır. Izdırap içinde çırpınan zayıf ruhlu bir kimse, bazen görülür, bazen görünmez fevkalade kuvvetlerden imdat talep eder ve selameti bu fevkalade kuvvetlerin "Vasıta" ittihaz ettikleri hayvanat ve eşyada arar.

Babillilerin, hurafat ve itikadat-ı batıla hakkında kocaman bir edebiyatı vardır. Falcılık, bu edebiyatın bir faslını teşkil eder.

Ciğere bakmak suretiyle istikbali keşfetmek adeti, Babil'de pek çok tamim etmiştir. Keşfolunan ve "şayet ciğer" kelimeleriyle başlayan kitabe, ciğerdeki damarların vaziyetlerine göre, takriben iki yüz fal neticesi öğretiyor.

Hurafat ve bir cüz'ü olan falcılık nasıl vücut buluyor? Bunun cevabı gayet

basittir, hurafat, yukarıda söylediğim gibi, tesirat-ı hariciyyeden müteessir ve asabı gevşek olan zayıf ruhlu kimselerde vücut bulur.

Babil itikadat-ı batılasından biri şudur; "şayet bir kara köpek bir hastanın evine uğrar ise, hasta ölecek demektir." Bu batıl itikadın, hastası olan bir eve, bir kara köpeğin tesadüfen girmesinden sonra, hastanın vefat etmesi üzerine, zayıf ruhlu kimseler tarafından icat edildiğine şüphe yoktur. İşte zayıf ruhlu kimseler bu adi tesadüfe bir fevkaladelik isnad ederler. Müruru zaman ile, bu fevkaladelik, bir itikad-ı batıl şeklinde halk zihninde yerleşir ve yine müruru zaman ile, bu batıl itikad hudud aşarak akvam-ı saireye de geçer ve akvam-ı mezkure onu be-nimserler.

Salı'nın uğursuzluğunun menşei, milli bir matemin sene-i devriyesinin müruru zaman ile halk arasında aldığı şekilden ileri geliyor. Mesele gayet basittir. Bizans İmparatorluğunun pay-i tahtı olan İstanbul şehri, bir Salı günü Türklerin eline düşüyor. Kocaman bir imparatorluğun mevcudiyetine hatime (son) veren bu vak'a; tabiidir ki Rumlar için bir matem günüdür. Halbuki, Türkler için bir bayram günüdür. Çünkü, böyle bir günde, büyümekte olan Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa ve Asya kısımlarının ortasında kalmış olan ve dünyanın en güzel bir vaziyetinde bulunan İstanbul şehri fethedilerek payitaht ittihaz edilmiştir.

İstanbul'un fethinden sonra, Rumlarca matem günü ittihaz edilmiş olan Salı günü, müruru zaman ile matemlik mahiyetini kaybetmiş ve yavaş yavaş "uğursuz" bir gün olarak hurafata geçmiştir. Hurafat ise, masal, durub-u emsal gibi memleketten memlekete, milletten millete geçer, halk ağızlarında dolaşır. Tercüme olunur ve nihayet menşe izleri ortadan kalkıncaya kadar benimsenir. İşte, salının uğursuzluğu bu yollardan geçerek Türklerin hurafatı meyanına girmiş ve Türkler tarafından be nimsenmiştir. Hurafatın imdadına gelen iştikak, "Salı"yı "Sallanmak" masdarından müştakk (bir kelimeden çıkmış) olduğunu bildirince, hurafata inananların keyfini büsbütün kaçırmıştır.

Kara köpeğin, Salının uğursuzluğuna dair hurafatın suret-i icatlarına zamime (ekleme, ilave) olarak, bazı hurafatın hin-i icadında bizzat şahit olduğum halleri tasvir etmek, faideden hali değildir, zann ederim.

Takriben bundan yirmi beş sene evvel, Rodos Adası'nda idim. Fırtınalı bir kış gecesinde, denizde yolunu kaybetmiş olan büyük bir kaşalot balığı sahile düşmüştür. Balık avdet etmeğe teşebbüs etmiş ise de, vücudunun bir kısmı suyun haricinde kaldığı için, muvaffak olamamıştır. Kaşalotun bu avdet teşebbüsü sağ tarafına devrilmesinden ve bu halde kalmasından anlaşılmıştır. Sekiz metre tûlünde (uzunluğunda) ve birkaç bin okka sıkletinde (ağırlığında) bulunan bu kaşalot, Rodos ahalisinin garabetini celb etti. Sahil, binlerce zaire (ziyaretçiye) sahne oldu. Rodos halkı, tahsil görmüş olanlardan gayri, dünyada böyle bir balığın mevcudiyetinden haberdar değil iken, hurafatçılar faaliyete başlayarak, kaşalotun muhtelif azalarına muhtelif nafi (faydalı) ve safi (şifa veren) hassalar (özellikler) atfetmeğe başladılar. Astım, verem, sar'a ilaahir hastalıklar kaşalotun muhtelif yerlerinden alınan parçalar ile yapılan kocakarı ilaçları marifetiyle şifayab oluyormuş. Yine hurafatçılara göre, kaşalotun başlıca hassası, kısır kadınları doğurtmak idi. Kaşalot üzerine

iddia-i malikiyet eden Düyunu Umumiye idaresi ile belediye arasında zuhur eden ihtilaftan dolayı, üç gün durduğu yerde kalmış ve hurafatçılar, vücudunun muhtelif yerlerinden parça kesmek suretiyle, hayli istifade etmişlerdir.

Hurafatın bir şubesi falcılık olduğunu yukarıda söylemiş idim. Tevrat, falcıları idam cezası ile tehdid ediyor. Bu şiddetli cezanın tatbikinden maksad, halkı, zayıf ruhluların mahsulü olan ve sai zatiyi (kişisel emeği, çalışma duygusunu) kıran ve itimad-ı nefsi mahveden falcılığa sapmaktan, kurtarmak içindir. Bu tedbir ittihazından üç bin beş yüz sene sonra, zamanımızda, dünyada irfanen en yüksek memleket tanınmış olan Almanya gazetelerinin, falcı ilanlarını sair ilanlar gibi neşr etmelerine bakılır ise, hurafatın yer yüzünden pek az kalktığı görülür.

Muhammed Esed'in Meal-Tesfirindeki İntihaller Üzerine

MUSTAFA ÖZTÜRK
DOÇ. DR., ÇUKUROVA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Özet

Bu makaledeki temel amaç, somut verilere dayanan bir iddiayı ispatlamaya yöneliktir. İddia şudur: Muhammed Esed'in (ö. 1992) *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir* adıyla Türkçeye çevrilen ve yayımlandığı günden itibaren ülkemizde dikkate değer bir ilgi gören *The Message of The Qur'an* adlı eserindeki tefsir/açıklama notlarının önemli bir kısmı Kadıyanilik/Ahmedilik mezhebine mensup âlim Mevlânâ (Maulvi) Muhammed Alî'nin (ö. 1951) *The Holy Qur'an* adlı eserinden intihaldir. Takdir edileceği üzere bir makale kapsamında yüzlerce intihal örneğini zikretmek mümkün değildir. Bu yüzden, makalede intihal iddiasını ispatlamaya kâfi geleceği düşünülen miktarda örnek sunmakla yetinilmiştir. İntihal örneklerinde ilkin Muhammed Alî'nin, ardından da Muhammed Esed'in ifadeleri aktarılmıştır. Mukayese ve değerlendirme ise çok kere okuyucuya bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler:

İntihal, Mevlânâ Muhammed Alî, Muhammed Esed, Kur'an Mesajı.

Giriş

Bilindiği üzere Muhammed Esed'in *The Message of The Qur'an* (*Kur'an Mesajı*) adlı meal-tefsiri Türkçeye kazandırıldığı günden itibaren ülkemizde dikkat çekici bir ilgi ve beğeniye mazhar oldu. Bunun yanı sıra birçok ilmî makale ve bildiriye de konu olup muhtelif yönleriyle tenkitlere uğradı. Bizce bu çift yönlü ilginin iki temel sebebi vardı. İlki, eserdeki kimi tevil ve tevcihlerin özgün sayılabilecek bir mahiyet arz etmesi, ikincisi ise birçok ayete İslam tefsir geleneğinde yaygın kabul gören yorumlara aykırı mânâ takdirlerinde bulunulmuş olmasıydı.

Doğrusu biz de meal çalışmamızda Esed'in eserindeki birçok yorumdan istifade ettik. Ancak yakın zamana kadar söz konusu yorumların bizzat Esed'e ait olduğunu sanıyor ve kendisini hep takdir ve teşekkürle anıyorduk. Ne var ki meal çalışmamız sırasında Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu* (İstanbul 1947) adlı meal-tefsirini incelerken Kur'an'daki birçok kelime, kavram ve tabire ilişkin tefsir notlarının Muhammed Esed'in aynı kelime ve kavramlarla ilgili izahlarıyla birebir örtüştüğüne tanık olduk.

Mukayeseli incelememiz sırasında şuna da tanık olduk ki Ö. Rıza Doğrul söz konusu tefsir notlarında kimi zaman Mevlânâ Muhammed Alî isimli bir şahsı kaynak göstermesine karşın Esed aynı lafız ve mânâ kurgusuna sahip izahlarında hiçbir kaynak göstermiyor; tam tersine kimi zaman, "Bana göre (To my mind)", "Bana öyle geliyor ki (It seems to me)", "Kanaatimce (I think)" gibi ifadeler kullanıyordu. Diğer taraftan Esed, sıkça atıfta bulunduğu Zemahşerî (ö. 538/1143), Fahruddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi birçok müfessirin görüşlerini kimi zaman çarpıtarak aktarıyor, tabir caizse, müfessirlerin "ak" dediklerini birçok kez onların dilinden "kara" diye naklediyordu.

İşte bu iki ilginç tespit üzerine ilkin Mevlânâ (Maulvi) Muhammed Alî Lahuri'nin (1874-1951) *The Holy Qur'an* adlı İngilizce meal-tefsiri[1] ile Muhammed Esed'in meal-tefsirini mukayeseli şekilde incelemeye başladık. Diğer taraftan da Esed'in klasik tefsirlerden naklettiği görüşleri Arapça asıllarıyla karşılaştırmayı planladık.

Çalışmamızın ilk aşamasında ulaştığımız sonuç şuydu: Esed eserindeki tefsir notlarının önemli bir kısmını kimi zaman harfi harfine ama daha çok da mânâ ve mefhum şeklinde Muhammed Alî'nin *The Holy Qur'an* adlı eserinden iktibas etmiş ve fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla, "Muhammed Alî, Kur'an ter-

[1] Mevlânâ Muhammed Alî'nin *The Holy Qur'an: Translation With Commentary* adlı eseri Kadiyanilere/Ahmedilere ait *ahmadiyya.org.* ve/veya *aaiil.org* sitesinin ana sayfasındaki İslam bölümünde İngilizce tam metin olarak mevcuttur. Ancak biz bu çalışmada eserin Lahor 1935 tarihli baskısını kullandık. Ayrıca okuyucunun zihninde oluşması muhtemel tereddütleri gidermek için bu eserden kimi zaman harfi harfine kimi zaman da serbest çeviriyle özet olarak aktardığımız görüşlerin İngilizce metindeki karşılıklarını da dipnotlarda kaydettik.

cümlesinde..."[2] şeklindeki kısmen müphem bir atfı dışında ne anılan eseri ne de yazarını zikretmişti. Ayrıca, mealinin baş tarafındaki "Kaynakça"da da söz konusu eserin ismine yer vermemişti. Bizce bunun adı düpedüz intihal, yani hırsızlıktı.

Kuşkusuz bu son ifademiz, ispatlanamaması hâlinde altında kalacağımız bir iddia içermektedir. Ancak bu büyük iddiayı tereddüde mahal kalmayacak şekilde ispatlayacak verilere sahibiz. Bu verileri okuyucunun dikkatine sunmadan önce Esed'in intihallerine maruz kalan Muhammed Alî Lâhûrî ve eseri hakkında kısa bir malumat vermekte fayda görüyoruz.

Esed'in İntihal Kaynağı: Mevlânâ Muhammed Alî Lâhûrî

Kadiyanilik (Ahmedilik) mezhebinin Lahor kolunun kurucusu olan Mevlânâ Muhammed Alî Lâhûrî 1874'te Hindistan'ın Pencap bölgesinde Kapurthala eyaletinin Murar köyünde dünyaya geldi. Batı tarzındaki okullarda öğrenim gördü ve 1894'te Lahor'daki Government College'den mezun oldu. 1894'te Lahor İslamia College'a matematik hocası tayin edildi. İngiliz dili ve hukuk alanında yüksek lisansını tamamladı. 1897–1899 yıllarında Lahor Oriental College'a öğretim üyesi oldu. Bir süre avukatlık yaptı; ardından Kadiyaniliğin lideri Gulâm Ahmed'le yakınlık kurdu. Kadiyan'a yerleşerek Gulâm Ahmed'in teşvikiyle ilmî çalışmalara başladı. Bir süre onun konuşma ve yazılarını İngilizceye çevirdi. Kadiyaniler'in ilk sayısı Ocak 1902'de çıkan yayın organı *The Review of Religions* dergisinin editörlüğünü üstlendi. Gulâm Ahmed, 1905'te açıkladığı vasiyetinde kendisinden sonra cemaatini yönetmek üzere teşkil ettiği Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye'ye Muhammed Alî'yi de aldı.

Gulâm Ahmed'in halifesi Hakîm Nûreddin'in 1914'te ölümü üzerine ikinci halife seçilen Mirza Beşîruddîn, Gulâm Ahmed'in peygamberliğine inanmayanları kâfir ilan edince Muhammed Alî bazı arkadaşlarıyla birlikte Kadiyan'ı terk edip Lahor'a yerleşti. Burada Ahmediyye Encümen-i İşâ'ât-ı İslâm adıyla cemaatin bir şubesini açtı ve ölümüne kadar başkanlığını yaptı. Cemaat faaliyetlerinin büyük bir kısmı Lahor merkezli olarak yürütüldüğü için bu yeni hareketin mensuplarına Lahor Ahmedileri denildi.

13 Ekim 1951'de Karaçi'de ölen Muhammed Alî, Kadiyaniliğin Kadiyan koluna sert eleştiriler yöneltmiş, Ahmedîliğin asıl amacının İslâmiyet'i yaymak olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, peygamberliğin Hz. Muhammed'le sona erdiğini, Gulâm Ahmed'in peygamber değil müceddit ve mehdi olduğunu söylemiştir.[3] Diğer taraftan Muhammed Alî, Hıristiyan misyonerlerin İslam'a yönelik eleştirilerine cevap vermiş, Osmanlılar'a kayıtsız kalan Gulâm Ahmed'in ve sonraki Kadiyaniler'in aksine Osmanlı hilafetini desteklemiştir.

Geleneksel İslam anlayışını devam ettirmesine rağmen Gulâm Ahmed'in hayatı ve eserlerine aşırı vurgu yapması, modernist görüşlerinde Seyyid Ahmed

[2] Bkz. Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Dar Al-Andalus, Gibraltar 1980, s. 212 [47. not]. Eserin Türkçe tercümesi için bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996, I. 283 [47. not].

[3] Bkz. Maulvi Muhammad Ali, *The Holy Qur'an: Containing The Arabic Text with English Translation and Commentary*, Ahmadiyya Anjuman-i Ishâat-i Islam, Lahor-Pencap 1935, müellifin önsözü, xciv.

Han (ö. 1898) ile Batıcıları takip etmesi ve modern bilimin verilerine çok güvenmesi sebebiyle birçok kişinin kendisine tereddütle yaklaştığı Muhammed Alî başta Kur'an ve tefsir olmak üzere hadis, siyer gibi çeşitli alanlarda çok sayıda eser vermiştir.

Kur'an ve tefsirle ilgili en önemli iki eserinden biri *The Holy Qur'an: Translation with Commentary* adını taşıyan ve 20. yüzyılın başlarından itibaren çok sayıda baskısı yapılan (Lahor 1917, 1920, 1935, 1951, 1963; London 1917, 1921) meal-tefsiridir. Bu eser Gulâm Ahmed'in tavsiyesi üzerine hazırlanmıştır. Muhammed Alî, mealdeki tefsir notlarını özetleyip Kur'an metnini çıkarmak suretiyle *Translation of the Holy Qur'an* adıyla eserin yeni bir versiyonunu neşretmiştir. İngilizce dışında diğer birçok Batı diline de çevrilen bu eser bir Müslüman tarafından yapılan ilk tam İngilizce Kur'an meali olarak tanıtılmakla birlikte bu sahada öncelik Muhammed Abdulhakîm Han'ın aynı adla yayımlanan (Karnal 1905; Patiala 1905) mealine aittir.[4]

Yeri gelmişken, Muhammed Alî'nin müntesibi bulunduğu Kadiyanilik mezhebi ve kurucusu hakkında da kısa bir malumat vermekte fayda görüyoruz. Bu mezhep, kurucusu Mirza Gulâm Ahmed'in (ö. 1908) adına izafetle Mirzaiyye, ortaya çıktığı yere nisbetle Kadiyaniyye diye anılır. Gulâm Ahmed'in 4 Kasım 1900'de yayımladığı bildiriyle Hz. Peygamber'in ismine işaret etmek üzere Ahmediyye olarak ilan edilmiş, bu tarihten itibaren gerek kendileri gerekse Batılılar bu adı kullanmışlardır. Müslüman âlimler ise bu adlandırmanın Gulâm Ahmed'in kendisine işaret maksadıyla ihdas edildiği düşüncesiyle Kadiyaniyye ismini kullanmayı tercih etmişlerdir.

Mezhebin kurucusu Gulâm Ahmed Hindistan'da Pencap eyaletinin Gurdâspur bölgesinde küçük bir kasaba olan Kadiyan'da 1839 yılında dünyaya geldi. Eğitimine Kur'an, Arapça ve Farsça öğrenmekle başladı. Bir süre Siyalkut'ta kaldıktan sonra memleketi Kadiyan'a dönen Gulâm Ahmed burada inzivaya çekildi. Bu süreçte Kur'an, tefsir ve hadis gibi alanlarda çalışmalar yaptı. Yine bu süreçte kendisinin vahiy dediği birtakım sesler duyduğu iddiasını ortaya attı. 1885'te kendisini hicri 14. yüzyılın müceddidi ilan etti.

Gulâm Ahmed 1891 yılında daha da ileri giderek ilahi vahiy ve ilhamlara mazhar olduğunu ileri sürdü. Aldığı vahiy ve ilhamlara göre Hz. İsa'nın diğer peygamberler gibi doğal bir ölümle öldüğünü, Allah'ın kendisini Hıristiyanlar ve Müslümanların beklediği mesih ve mehdi olarak gönderdiğini söyledi. Bu konudaki görüşlerini *Feth-i İslâm*, *Tavzîh-i Merâm* ve *İzâle-i Evhâm* adlı kitaplarında açıklayan Gulâm Ahmed 11 Nisan 1900'de kurban bayramı namazında Arapça bir hutbe okudu. Bu hutbe üzerine taraftarlarından Mevlevî Abdulkerîm onun için "nebi" ve "resul" sıfatlarını kullandı.

Gulâm Ahmed'in 1908'de Lahor'da ölmesinden sonraki süreçte mezhep Kadiyan Ahmedileri ve Lahor Ahmedileri olmak üzere iki ana fırkaya bölündü. Mirzâ Beşîruddîn Mahmûd Ahmed'in önderliğindeki Kadiyan grubu Gulâm Ahmed'in peygamberliği ve ona inanmayanların kâfir olduğu iddiasını

[4] Muhammed Alî'nin hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Azmi Özcan, "Muhammed Alî Lâhûrî", *DİA*, İstanbul 2005, XXX. 500-502; Ethem Ruhi Fığlalı, *Kadiyanilik (Ahmediyye Mezhebi)*, İzmir, 1986, s. 93-95.

sürdürdü. Mevlânâ Muhammed Ali'nin önderliğindeki Lahor Ahmedileri ise onu sadece bir müceddit ve/veya mehdi olarak nitelendirmek suretiyle daha ılımlı bir anlayışı benimsedi.[5]

Esed'in Mealindeki Maddi Hatalara İlişkin Bazı Tespitler

Bu başlık altında asıl konumuzu paranteze alarak Esed'in meal-tefsirinin İngilizce orijinali ile Türkçe çevirisinde dikkatimizi çeken bazı maddi hatalara değinmek istiyoruz. Tespitlerimize göre Esed'in meal-tefsirinin orijinalinde bazı ayetlerin çevirisi eksiktir. Mesela, 46. Ahkâf, 9. ayette geçen "*in ettebiu illâ mâ yûhâ ileyye* (Ben ancak bana vahyedilenlere uyarım)" ibaresinin, "I but follow what is revealed to me." şeklinde olması gereken tercümesi Esed'in İngilizce mealinde yoktur. Hâliyle aynı ibarenin Türkçe çeviride de karşılığı yoktur.[6] Yine 46. Ahkâf, 17. ayetteki "âmin (İmana gel)" ibaresinin İngilizce çeviride karşılığı yoktur. Bu yüzden, Esed'in "[And say], 'Alas for thee! For, behold, God's promise always comes true!" şeklindeki eksik çevirisi Türkçeye de "Yazık sana!" derler, "Çünkü Allah'ın vaadi her zaman doğru çıkar!" şeklinde eksik olarak aktarılmıştır. Keza 6. En'âm, 73. ayetteki *kavluhu'l-hak* ibaresinin Esed'in mealinde karşılığı olmadığı için bu ayet de Türkçeye eksik çevrilmiştir.

Diğer taraftan Esed, muhtemelen zühul eseri olarak bazı kelimeleri yanlış tercüme etmiştir. Mesela 76. İnsân, 30. ayetin sonundaki *innellâhe kâne 'alîmen hakîmen* ibaresinde geçen *alîmen* kelimesini "all-seeing (her şeyi gören)" şeklinde çevirmiştir. Bu noktada, *basîr* (gören) ve *alîm* (bilen) kelimeleri arasında telifi gayri kabil bir anlam farkı bulunmadığı ve dolayısıyla çevirinin yanlış olmadığı düşünülebilir. Fakat Esed'in diğer ayetlerde geçen *alîm* kelimesini her defasında "all-knowing" (her şeyi bilen) şeklinde çevirmiş olması,[7] anılan ayetteki çeviride hata bulunduğunu göstermektedir. Mamafih, söz konusu hataların redaksiyon ve yayım aşamasında meydana gelmiş olması da ihtimal dâhilindedir.

Bu bağlamda Esed'in ilahî hitabın özel muhatabını genele teşmil etme ve her ayete tarih-üstü bir mesaj yükleme gayretinin tezahürü gibi gözüken birtakım yanlış mana takdirlerinden de söz etmek mümkündür. Mesela Esed birçok ayette Hz. Peygamber'e işaret ettiği müsellem olan tekil muhatap zamirlerini genel mânâda mümin insana raci kılmıştır. Sözgelişi 10. Yûnus, 94 ve 28. Kasas, 85-86. âyetlerde geçen "Sen" zamirlerine böyle bir anlam yükleyen Esed, ilgili ayetlerin tercümesine, "O man" (Ey insanoğlu!) ve "O believer" (Ey inanan kişi!) şeklinde hitap ifadeleriyle başlamıştır. Buna mukabil 93. Duhâ, 94. İnşirâh ve diğer birçok suredeki tekil muhatap zamirlerini genel mânâda insana raci kılmamıştır.

5 Ethem Ruhi Fığlalı, "Kadiyanilik", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 137-139. Mezhep hakkında daha geniş bilgi için Fığlalı'nın *Kadiyanilik (Ahmediyye Mezhebi)* adlı eserine bakılmalıdır.

6 Esed'in çevirisi şöyledir: "Say: 'I am not the first of [God's] apostles; and [like all of them,] I do not know what will be done with me or with you: for I am nothing but a plain warner". Bu eksik çevirinin Türkçesi de şu şekildedir: "De ki: 'Ben [Allah'ın] elçilerin[in] ilki değilim ve [onların tümü gibi] ben de bana ve size ne olacağını bilmem. Çünkü ben sadece açık bir uyarıcıyım."

7 Mesela bkz. 4. Nisan 11, 17, 24, 35, 92, 104, 111, 170.

Esed'in bazı ayetlerdeki tekil muhatap zamirlerini insanoğluna ve/veya mümin insana raci kılmak gerektiğine ilişkin görüşü, "Sana indirdiğimiz şeylerin [yani sana vahiy yoluyla bildirdiğimiz kıssaların] doğruluğundan kuşku duyuyorsan..." mealindeki ifadeyle başlayan 10. Yûnus, 94. ayetle ilgili tefsir notunda dile getirmesi[8] Muhammed Alî'den intihal gibi gözükmektedir. Zira M. Alî, aynı ayetle ilgili tefsir notunda Hz. Peygamber'in kendisine indirilen vahiylerin doğruluğundan kuşku duyduğunu düşünmenin mümkün olmadığı fikrinden hareketle, tıpkı bu ayette olduğu gibi, Kur'an'da tekil muhatap siygasıyla kendisine hitap edilen kişinin her zaman Hz. Peygamber'i göstermediğini belirtir. "Sen" zamiri içeren hitapların çok kere okuyucuya raci olduğunu belirten M. Alî, 2. Bakara, 136 ve 21. Enbiya, 10. ayetlere atfen Kur'an'ın tüm insanlara gönderilmiş olduğuna dikkat çeker ve buradan hareketle, "Sana vahyedilmiş" (*revealed to you*) mealindeki Kur'an ifadelerinde salt Hz. Peygamber'in kastedilmediğini söyler.[9]

Tekrar maddi hata konusuna dönersek, Esed kimi zaman da herhangi bir farklı kıraate işaret etmeksizin bazı ayetlere Mushaf'taki ibareye aykırı mânâ takdirlerinde bulunmuştur. Mesela 12. Yûsuf, 109. ayetin sonundaki "*efelâ ta'kilûn* (Öyleyse artık aklınızı kullanmayacak mısınız?)" ibaresine muhtemelen sibakı dikkate alarak, "Will they not, then, use their reason? (Öyleyse artık akıllarını kullanmayacaklar mı?)" şeklinde bir mânâ vermiştir. Benzer şekilde 57. Hadîd 19. ayette geçen "*rusulihî* (O'nun elçileri)" ibaresini "His apostle (O'nun elçisi)" şeklinde tercüme etmiştir.

Esed'in meal-tefsirinin Türkçe tercümesine gelince, gerçekten takdire şayan bir emeğin ve yıllarca süren bir çalışmanın mahsulü olduğu anlaşılan bu tercümede maalesef bir kısmı ciddi, bir kısmı da zühul eseri gibi gözüken birçok hata ve eksiklik mevcuttur. Mesela 2. Bakara, 62. ayetin tefsirinde Esed'in Sabiilerle ilgili "a gnostic sect (gnostik bir mezhep)" nitelemesi Türkçeye tam tersi bir mânâda "bilinemezci (agnostik)" bir mezhep diye tercüme edilmiştir. Keza Esed'in "Eski Ahit" anlamında kullandığı "Old Testament" tabiri yanlış biçimde Tevrat diye çevrilmiştir.[10]

Öte yandan, 7. A'râf, 127. ayetteki *âliheteke* ibaresi Esed tarafından "thy gods (senin tanrıların)" şeklinde çevrilmiş; ama Esed'in bu doğru çevirisi Türkçeye

[8] Bkz. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 306 [115. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 414 [115. not]. Gerçi Esed burada Râzî'ye atıfta bulunmuştur ancak aynı ayetle ilgili tefsir notunda M. Alî'nin de temelde aynı şeyleri söylemiş olması Esed'in esin kaynağının Râzî'den ziyade M. Alî olduğuna işaret etmektedir. Kaldı ki Râzî'nin tefsiri M. Alî'nin en temel başvuru kaynağıdır. [I have made the greatest use of the voluminous commentaries of Imam Fakhr-ud-Din Razi (known as Tafsir-i Kabir, or the Great Commentary)]". M Ali, *The Holy Qur'an*, müellifin önsözü, xciv.

[9] "It should be noted that the person addressed in the Holy Qur'an is not always the Holy Prophet, though the form may be singular, as here. Nor does the form *revealed to you* (literally *thee*) show that the Prophet is meant, for the Holy Qur'an is many places spoken of as being revealed to all the people, as for instance, in what has been revealed to us (2: 136), and in "We have revealed to you a Book" (21: 10)... Throughout the Holy Qur'an the Holy Prophet appears as having the greatest certainity about the word which was revealed to him, so much so that he never entertained the slightest doubt about the truth of the promise of future success and triumph when to the material eye there appeared nothing around but failure and disappointment". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 449, [1155. not].

[10] Bkz. 28. Kasas, 6. ayet, 6. not.

"senin topraklarından" diye tercüme edilmiştir. 9. Tevbe, 58. ayetteki "*fe-in u'tû minhâ radû* (Eğer onlara zekat fonundan bir pay verilirse gayet memnun olurlar)" ifadesi Esed tarafından, "if they are given something there of, they are well-pleased"[11] şeklinde tercüme edildiği hâlde bu ifadenin karşılığı Türkçe çeviriye yansıtılmamıştır.

Türkçe çeviride buna benzer birçok eksiklik daha mevcuttur. Mesela 8. Enfâl, 42. ayetin sonundaki "*ve-innellâhe le-semîun 'alîm* (*And, behold, God is indeed all-hearing, all-knowing*)" ibaresinin, 18. Kehf, 50 ayetteki "*min dûnî* (*instead of Me*)" ibaresinin, 21. Enbiya 112. ayetteki "*er-Râhmân* (*the Most Gracious*)" kelimesinin, 32. Secde, 27. ayetin sonundaki *efelâ yubsirûn* (Can they not, then, see [truth of resurrection]?) ibaresinin, 58. Mücâdile, 22. ayetteki "*hâlidîne fîhâ* (therein abide)" ibaresinin Türkçe çeviride karşılıkları yoktur. Ayrıca, Türkçe çeviride Üzeyr (Ezra) isminin sehven "Zübeyr" şeklinde,[12] 6. En'âm, 143. ayette geçen *semâniyete ezvâc* ibaresinin aynı ayetle ilgili tefsir notunda *semâniye ezvâc* şeklinde kaydedilmiş olması, 11. Hûd, 92. ayetin çevirisinde Şuayb yerine Lût, 22. Hac, 47. ayetin çevirisinde "*elf senetin* (a thousand years)" ibaresinin karşılığı olarak "bin yıl" yerine "bir yıl" yazılması gibi hatalar da göze çarpmaktadır.

Bütün bunların dışında birçok ayetteki "Biz" ve/veya "Siz"li fiil kalıpları tekil kipinde veya bunun tam tersi biçimde çeviriye yansıtılmıştır.[13] Bu tür hatalar özellikle "Sen" ve "Siz"li fiil kiplerini içeren ayetlerin çevirisinde göze çarpmaktadır. Bu tespitten hareketle denebilir ki söz konusu hataların sebebi Arapçanın aksine İngilizcede tekil, ikil ve çoğul muhataplara işaret eden farklı zamirlerin bulunmaması ve bu konuyla ilgili olarak çevirmenlerin de Kur'an metnini dikkate alma hususunda pek titiz davranmamış olmasıdır.

Esed'in İntihalleriyle İlgili Bazı Genel Tespitler

Burada öncelikle şunu belirtelim ki Muhammed Esed'in kendi eseriyle ilgili olarak, "Bu çalışma, Kur'an mesajının bir Avrupa diline tam deyimsel ve açıklamalı olarak çevrilmesi yönünde atılmış bir adım, belki de ilk adımdır."[14] şeklinde bir ifade kullanması gerçekle bağdaşmamaktadır. Çünkü bu alandaki öncelik, Mevlânâ Muhammed Alî'nin mealine aittir. Gerçi Esed eserinin ilk adımı teşkil etmesini deyimsel ve açıklamalı oluş vasfına bağlamıştır. Ama aynı vasıf, Esed'in mealindekinden belki de daha mükemmel şekliyle M. Alî'nin eserinde de mevcuttur. Kaldı ki M. Alî'nin meal-tefsiri basım tarihi itibarıyla de önceliklidir. Zira Esed'in meal çalışması ilkin kısmi olarak 1964'te basılmıştır. Bu baskı Kur'an'ın ilk dokuz suresinin meal-tefsirini içermektedir. Eserin ilk tam baskısı ise Dâru'l-Endulus (Dâr al-Andalus Limited, 3 Library Ramp, Gibraltar) tarafından 1980 yılında yapılmıştır. Muhammed Alî'nin *The Holy Qur'an* adlı eserinin ilk baskısı ise 1917'de gerçekleşmiştir. Bu tarihte Esed 17 yaşındadır ve henüz İslam inancıyla müşerref olmamıştır.

[11] Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 269.

[12] Bkz. 3. Âl-i İmrân, 64, 50. not.

[13] Bkz. 2. Bakara, 58, 149, 150, 151, 240; 6.En'âm 120, 150; 13.Ra'd 32; 28.Kasas 40.

[14] "It is an attempt –perhaps the first attempt– at a really idiomatic, explanatory rendition of the Qur'anic message into a European language". Asad, *The Message of The Qur'an*, müellifin önsözü, v; Esed, *Kur'an Mesajı*, müellifin önsözü, xxv.

Diğer taraftan Esed'in, "Okuyucuya takdim ettiğim bu çalışma, ömür boyu süren incelemelerin ve Arabistan'da harcanan yılların bir mahsulüdür." [15] şeklindeki ifadesi de doğruluk yönünden kuşku götürür niteliktedir. Zira birazdan muhtelif örneklerle okuyucunun dikkatine sunacağımız üzere, Esed'in mealindeki tefsir notlarının önemli bir kısmı Arabistan'da harcanan uzun yılların ve onca yıl süren bir ilmî çalışma ve araştırmanın mahsulü gibi gözükmekten ziyade, ikameti sırasında Cinnah ve Muhammed İkbal gibi ünlü şahsiyetlerle tanıştığı, Dışişleri Bakanlığı Ortadoğu Dairesi başkanlığı, İslami Tecdit Kurumu üyeliği ve Birleşmiş Milletler temsilciliği gibi önemli görevlerde bulunduğu Pakistan'da muttali olduğu ve meal çalışmaları sırasında da elinin altında hazır bulundurduğu bir eserden alıntılanmış gözükmektedir.

İntihal (aşırma) konusuna gelince, burada ivedilikle belirtelim ki Esed'in *The Message of The Qur'an*'ı şekil yönünden Muhammed Alî'nin *The Holy Qur'an* adlı eserinin adeta bir kopyası gibidir. Şöyle ki M. Alî'nin eseri tıpkı Esed'in meali gibi bir meal-tefsirdir. Her iki eserde de müelliflere ait sunuşlardan sonra kaynakçalar yer almaktadır. Kaynakçalar karşılaştırıldığında her iki mealde de eser listesinin önemli ölçüde aynı olduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca M. Alî'nin eserinde de tıpkı Esed'in mealindeki gibi hemen her ayetle ilgili bir veya birkaç tefsir/açıklama notu yer almaktadır. Bunun yanında her iki eserde de hemen hemen aynı kelime ve kavramlara tefsir notu düşüldüğü ve notlandırma tarzının birebir örtüştüğü fark edilmektedir. Yine her iki eserdeki tefsir notlarının çoğunlukla aynı muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Keza söz konusu notlarda kahir ekseriyetle aynı yorumların tercih edildiği ve çoğu kez aynı yerde aynı kaynaklara atıf yapıldığı dikkat çekmektedir. Bu noktadaki tek fark, M. Alî'nin eserindeki kaynakların birtakım rumuzlarla gösterilmesine karşın Esed'in mealinde aynı kaynakların açık isimleriyle kaydedilmiş olmasıdır. Mesela M. Alî, Râğıb el-İsfahânî yerine 'Rgh', Fahreddîn er-Râzî yerine 'Rz.' şeklinde kısaltmalar kullanmış, Esed ise aynı yerde zikrettiği bu müfessirlerin isimlerini tasrih etmiştir.

Muhammed Alî'nin eserinde her surenin ismi, nüzul dönemi ve içeriği hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bilgilerin önemli bir kısmını Esed'in mealinde de aynıyla bulmak ve hatta kimi zaman aynı cümlelere rastlamak mümkündür. Mesela M. Ali 2.Bakara suresiyle ilgili malumat verdiği pasaja, "The name of this chapter is taken from the story narrated in vv. 67-71. (Bu bölümün/surenin ismi 67-71. ayetlerde anlatılan kıssadan alınmıştır.)" şeklinde bir ifadeyle başlamıştır.[16] Esed ise aynı sureyle ilgili ilk cümlesine, "THE TITLE of this *sûrah* is derived from the story narrated in verses 67-73 (Bu surenin başlığı 67-73. ayetlerde anlatılan kıssadan alınmıştır.)"[17] şeklinde formüle etmiştir.

Bu tarz benzerliklere muhtelif tefsir notlarında da rastlamak mümkündür. Mesela, Esed 2. Bakara, 61. ayetle ilgili 48. notuna girişte, "Bu pasaj, açıkça Yahudi tarihinin daha sonraki bir dönemine atıfta bulunuyor (This passage

[15] "THE WORK which I am now placing before the public is based on a lifetime of study and of many years spent in Arabia". Asad, *The Message of The Qur'an*, müellifin önsözü, v; Esed, *Kur'an Mesajı*, müellifin önsözü, xxv.

[16] M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 9.

[17] Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 3; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 3.

obviously refers to a later of Jewish history)"[18] şeklinde bir ifade kullanmış, Muhammed Alî ise aynı ayete ilişkin iki tefsir notunda, "The reference is more particularly to the later history of Israel", "for that verse... clearly refers to the later history of Israel" ve "As shown above, the words refer to the later history of Israel" şeklindeki muhtelif ifadeleriyle tam da aynı şeyi söylemiştir.

Birçok meal okuyucusunun değerlendirmesine göre Esed'in eserini özgün kılan hususiyetlerden biri Ehl-i Kitaptan söz eden ayetlerle ilgili tefsir notlarında özellikle Yahudi geleneğine sıkça atıfta bulunmuş olmasıdır. Esed'in bu konudaki yetkinliği Yahudi kökenli olmasına ve dolayısıyla Yahudiliği iyi bilmesine bağlanmaktadır. Ancak Muhammed Alî'nin söz konusu ayetlere ilişkin tefsir notları tarandığında Ehl-i Kitapla ilgili malumatın Esed'in mealine nisbetle kimi zaman daha zengin ve etraflı olduğu görülmekte, dahası Esed'in Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarına yaptığı atıfların çok kere M. Ali'nin ifadeleriyle birebir örtüştüğü dikkat çekmektedir. Ayrıca, Esed'in kimi ayetlerdeki deyimlerle ilgili filolojik/semantik izahatının büyük bir kısmına M. Ali'nin eserinde de rastlamak mümkündür. O kadar ki M. Ali'nin birçok kelime ve kavramla ilgili semantik tahlillerinde kullandığı ifadeler ile bazı temel kaynaklardan yaptığı alıntılar neredeyse harfi harfine Esed'in mealinde de mevcuttur.

Hâl böyle iken, Esed sık sık görüşlerine atıfta bulunduğu, ama kimi zaman da 105. Fîl, 3. ayetteki *tayran ebâbil* ibaresinin tefsirinde yaptığı gibi hiçbir atıfta bulunmaksızın görüş ve yorumlarından faydalandığı Muhammed Abduh'tan sitayişle söz ederken,[19] mealindeki tefsir notlarının hatırı sayılır bir kısmına kaynak teşkil eden Muhammed Alî'yi takdir ve teşekkürle yâd etmek şöyle dursun, kaynakçada adını bile zikretmemiştir. Bizce bunun muhtemel sebebi Muhammed Alî'nin Kadiyani (Ahmedi) olmasıdır. Bir diğer muhtemel sebep ise M. Alî'den iktibas edilen her görüş ve yorumun kaynağına atıfta bulunulması durumunda Esed'in büyük ölçüde nakilci konumuna düşecek olması ve belki de okuyucunun gözünde Esed'den ziyade M. Alî'nin değer kazanacak olmasıdır.

Bütün bu tespit ve teşhislere rağmen Esed'in meal-tefsirinde intihaller bulunduğu iddiasının ispat edilemeyeceği söylenebilir. Birtakım genel tespitlerden hareketle böyle ciddi bir iddianın ispatlanamayacağı fikri kuşkusuz doğrudur. Ama aşağıdaki başlıklar altında sunacağımız örnekler intihal iddiamızla ilgili tüm kuşku ve tereddütleri bertaraf edecek niteliktedir.

Esed'in İntihallerinden Örnekler

1. Kıssalar ve Mucizeler

Tespitlerimize göre Muhammed Alî'nin meal-tefsirinden Esed'in en fazla intihalde bulunduğu görüş ve yorumlar mucizevi olaylardan bahseden ayetlerin tefsiriyle ilgilidir. Burada öncelikle belirtmeliyiz ki M. Alî'nin Kur'an'daki kıssalar ve muhtelif kıssalarda peygamberlere atfedilen mucizevi hadiselerle ilgili yorum anlayışı Hint-İslam modernistlerinin en ünlü ve kült kişiliği olarak

[18] Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 13, [48. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 18 [48. not].
[19] Asad, *The Message of The Qur'an*, müellifin önsözü, v.; Esed, *Kur'an Mesajı*, müellifin önsözü, xxv.

tanınan Seyyid Ahmed Han çizgisindedir. Rasyonalist ve natüralist eğilimin hakim olduğu bu yorum anlayışında kıssalar genellikle temsilî addedilmekte, tarihsel gerçekliği kuşku götürmeyen kimi kıssalarda bahsi geçen mucizevi olaylar ise tabiat kanununun değişmezliği fikrinden hareketle ya bir metafor kabul edilmekte ya da çoğu zaman rasyonel bir çerçevede tevil cihetine gidilmektedir.

Müphem Karye ve Üç Elçi Kıssası

Muhammed Alî, 36. Yâsîn, 13-14. ayetlerde sözü edilen "karye" (şehir) ve bu müphem karyeye gönderilen üç elçi hakkında ilginç bir izahta bulunur. Bu izaha göre surenin 13. ayeti karye ve üç elçi kıssasının aslında bir mesel/temsil olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple, söz konusu şehre ve o şehre gönderilen üç elçiye birtakım özel isimler atfetmek yanlıştır. Buradaki temsilî kıssa Hz. Muhammed'in gerçek peygamber olduğunu vurgulamak için serdedilmiştir. Kıssada önceden gönderildiği bildirilen iki peygamberden maksat, Hz. Musa ve Hz. İsa'dır. Bu iki peygamberin ardından takviye olarak gönderilen ve nübüvveti selefleri tarafından açıkça haber verilen üçüncü peygamber ise Hz. Muhammed'den başkası değildir.[20]

Esed'in bu ayetlere ilişkin yorumu da özetle şöyledir: "Bu tür pasajların tefsirinde âdet olduğu üzere, müfessirler söz konusu şehir ve elçilerin kimliği konusunda çeşitli spekülasyonlar yapmışlardır. Ancak kıssa tamamen bir temsil olarak anlatıldığından, tarihî bir tasvirden çok, böyle bir çerçeve içinde anlaşılmalıdır. Bana öyle geliyor ki, burada Hz. Musa, İsa ve Muhammed (s.) tarafından tebliğ edilen ve temelde aynı manevi hakikatleri kapsayan üç büyük tevhid dininin bir temsili ile karşı karşıyayız."[21]

Hz. İbrahim ve Ateşe Atılma Hadisesi

21. Enbiyâ, 69. ayette, "Ey Ateş! Dokunma İbrahim'e; serin ve zararsız ol ona!' buyurduk" mealinde bir ifade yer almaktadır. İslam tefsir geleneğindeki yaygın yorum ve inanışa göre Hz. İbrahim ateşe atılmış, fakat Allah'ın ferman buyurması üzerine ateş onu yakmamıştır. Kuşkusuz bu apaçık bir mucizedir. Ancak M. Alî bu geleneksel yorumu reddeder. Ona göre Kur'an hiçbir yerde (ayette) Hz. İbrahim'in fiilen ateşe atıldığından söz etmez. Aslında buradaki ateşten maksat, Hz. İbrahim'e karşı tutuşturulan muhalefet ve mücadele ateşidir. Ne var ki bu zulüm ateşi onu yakmamış; o hep esenlik ve huzur içinde kalmıştır. Hasımları onu yakmaya veya 29. Ankebût 24. ayette ifade edildiği üzere öldür-

[20] "It should be noted that is called a parable in the previous verse; therefore it is an error to name a particular town and three messengers who should have gone together thereto. The parable is set forth only to point out the truth of the Holy Prophet. The two messengers sent before are Moses and Jesus, both of whom clearly prophesied the advent of the Holy Prophet, and the third, with whom they are strengthened, is no other than the Holy Prophet himself..." M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 857 [2070. not].

[21] "As is usual with such passages, the commentators advance various speculations as to the 'identity' of the town and the apostles. Since, however, the story is clearly described as a parable, it must be understood as such and not an historical narrative. It seems to me that we have here an allegory of the three great monotheistic religions, successively propounded by Moses, Jesus and Muhammad, and embodying, essentially, the same spiritual truths". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 674 [10. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 898 [10. not].

meye karar vermiş olabilir. Fakat bütün bu planlar boşa çıkmıştır. Sonuçta Allah İbrahim'i ateşten, yani düşmanlarının her türlü baskı ve zulmünden kurtarmıştır.[22]

Esed'in bu ayetle ilgili tefsir notu da şöyledir:

> Kur'an'ın hiçbir yerinde Hz. İbrahim'in fiilen ve maddi varlığıyla ateşe atıldığı ve mucizevi biçimde ateşin içinde yanmadan tutulduğu ifade edilmemektedir; bilakis 29/Ankebût 24. ayetteki, "Allah onu ateşten kurtardı" ifadesi, daha ziyade, onun ateşe hiç atılmamış olduğunu göstermektedir (...) Bu ayette ve ayrıca 29/Ankebût 24 ve 37/Sâffât 97'de Kur'an bize Hz. İbrahim'in zulüm ateşine maruz kaldığı ama buna karşı gösterdiği direnç sayesinde sonraki hayatında üstün bir manevi güce ve iç huzuruna eriştiğini (selâm) temsili bir üslupla anlatmaktadır.[23]

Hz. İsa'nın Mucizeleri

Muhammed Alî, Hz. İsa'nın balçıktan kuş maketine üfleyip onu Allah'ın izniyle canlı bir kuş hâline getirmesi, körleri ve cüzamlıları iyileştirmesi ve yine Allah'ın izniyle ölüleri hayata döndürmesi gibi mucizelerden söz eden 3. Âl-i İmrân, 49. ayete ilişkin tefsir notuna şu ifadelerle başlar: "Bu pasajın anlamını kavramak için Hz. İsa'nın konuşmalarının ana karakteristiğini, yani onun teşbihlerle konuştuğunu ve fikirlerini alegorik bir dille örtük biçimde ifade etmeyi sevdiğini akılda tutmamız gerekir."[24]

Bu ifadelerinin ardından M. Alî, *halq*, *nefh* ve *tâir* kelimelerinin Arap dilindeki muhtelif anlam ve kullanımları üzerinde durur. Bu bağlamda *halq* kelimesine, "takdir ve tasarım", *nefh* kelimesine de "ilahî ruh/nefes" şeklinde bir anlam yükler. *Tâir* kelimesine ise "yüksek manevi/ruhani ufuklara doğru yol alan ve dünyevi/süfli şeylere bağlanıp kalmayan kimse" şeklinde bir anlam takdir eder. Buna göre ayette kastedilen şudur: "İsa [manen] ölü kimselere ruh üflemek suretiyle onları dünyaya bağlanıp kalmış kimselerin fevkine çıkarıp yüceltir. Böylece, hepsi hakir bir kökene sahip olan –ki ayetteki teşbihte bu kökene balçık kelimesiyle işaret edilmektedir– ve yine düşünceleri basit [dünyevi] ilgilerinden daha yüksek bir seviyeye hiç çıkmamış olan havariler, efendileri İsa'nın uğruna [dünyevi olan] her şeyden el etek çekerek, kendilerine hak ve

[22] M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 652, 778, [1641 ve 1910. notlar]. 21.Enbiyâ 69. ayete ilişkin tefsir notu *ahmadiyya.org*. sitesindeki metinde kısmen farklıdır. Sitedeki metin şöyledir: "The Holy Qur'an does not state anywhere that Abraham was actually cast into a fire. His opponents had no doubt decided to burn him, as stated here, or to slay him or burn him (29: 24). But here in v. 70. as well as in 37: 98, we are told in clear that *they intended a plan against him but we made them the greater losers* (v. 70), or *We brought them low* (37: 98). This shows that their plans was in effective."

[23] "Nowhere does the Qur'an state that Abraham was actually, bodily thrown into the fire and miraculously kept alive in it: on the contrary, the phrase "God saved him from the fire" occuring in 29: 24 points, rather, to the fact of this *not* having been thrown into it (...) What the Qur'an gives us here, as well as in 29: 24 and 37: 97, is apparently an allegorical allusion to the fire of persecution which Abrahma had to suffer and which, by dint of its intensity, was to become in his later life a source of spiritual strenght and inner peace (salâm). Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 495-496 [64. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 656-657 [64. not].

[24] "To understand the significance of this passage it is necessary to bear in mind that chief characteristic of Jesus' speeches is that he spoke in parables and preferred to clothe his his ideas in allegorical language". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 156 [428. not].

hakikati öğütleyen bu efendinin emriyle [yeni bir] dünyaya adım atmış olurlar."[25]

Kısaca, üfleme yoluyla çamurdan kuş maketinin canlı bir kuşa dönüştürülmesini, "manen ölü insanları ilâhî ilham sayesinde dünyevî ilgilerden kurtarıp yüksek manevi ufuklara kanat çırpan kuşlara dönüştürmek" şeklinde bir anlam yükleyen Muhammed Alî, gnostik gelenekteki düşüş-yükseliş öğretisini anımsatan bu ilginç yorumunun ardından Hz. İsa'nın körleri ve cüzamlıları iyileştirip ölüleri diriltmesini de tamamen mecazi bir mânâya hamleder. Buna göre iyileştirmekten maksat, fiziksel hastalığı değil ruhi/manevi hastalığı iyileştirmektir. Keza ölüleri diriltmekten maksat da biyolojik hayatını yitirmiş bir insanı diriltmek değil ruhi yönden ölmüş insanlara manevi hayat vermektir. Nitekim Kur'an'da da kâfirler/müşrikler birçok kez kör, sağır ve ölü olarak nitelendirilmiştir.[26]

Esed'in yorumlarına gelince, Hz. İsa'nın balçıktan kuş maketini Allah'ın izniyle canlı bir kuşa dönüştürmesinden maksat Esed'e göre şudur: "Böylece Hz. İsa, kendisinin çok sevdiği teşbih üslubuyla, İsrailoğullarına, hayatlarının sade balçığından kendileri için bir kader tasarımı geliştireceğini ve Allah'tan kendisine gelen ilhamla hayata geçirilen bu tasarımın, Allah'ın izniyle ve imanlarının gücü ile (ki buna ayetin sonunda işaret edilmiştir) onların gerçek kaderi olacağını imaen ifade etmiştir."[27]

Bu pasajda anlatılmak istenen husus gerçekten çok müphem ve muğlaktır. Ne var ki bu muğlaklık Esed'den değil mütercimlerden kaynaklanmış gözüküyor. Zira mütercimler Esed'in özellikle "the humble clay of their lives"[28] şeklindeki anahtar ibaresini "hayatlarının sade balçığından" diye çevirmek suretiyle pasajdaki temayı anlaşılmaz kılmışlardır. Bizce bu ifadedeki "humble" kelimesi "sade" anlamında değil "hakir, önemsiz, değersiz" mânâsında kullanılmıştır. Buna göre "hakir balçık" tabiriyle insanların değer ve anlam kaybına uğramış hayatlarına işaret edilmiş; dolayısıyla Hz. İsa ilahî ilham sayesinde onları bu alçalmadan kurtarıp ulvi ufuklara yükseltmek suretiyle mukadderatlarını [*destiny*] değiştireceğini ima etmiştir.

Hz. İsa'nın ölüleri yeniden hayata döndürmesine gelince, Esed'e göre de bu hissi bir mucize değil –muhtemelen– ruhi yönden ölmüş topluma yeniden hayat verişin mecazi ifadesidir. Körleri ve cüzamlıları iyileştirmesi de bu

[25] "So what is meant here is that Jesus by breathing a spirit mortals, will make them rise above those who are bent low upon the earth, and the apostles of Jesus, who were all men of humble origin (which is referred to in the word *dust* in the parable), whose thoughts had never risen higher than their own humble cares, left everything for the master's sake and went into the world by the command of the master preaching the truth." M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 156, [428. not].

[26] M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 156-157 [428-429. notlar]. M. Ali bu konuyla ilgili geniş izahatını şöyle özetlemiştir: "It should be noted that three classes of men are spoken of as being regenerated, viz.: (1) those who were found in the natural state of dust, and who, like dust, humbly submitted themselves to the prophets' handling, and who were made to soar into the spiritual regions, not caring for their worldly concerns: (2) those who were spiritually diseased, and they were healed and made whole, i.e. able to work; and (3) those who were quite dead and were spiritually quickened". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 158 [430. not].

[27] Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 99 [37. not].

[28] Bkz. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 74 [37. not].

yorum çerçevesinde benzer bir anlam kazanır. Buna göre Hz. İsa'nın körleri ve cüzamlıları iyileştirmesinden maksat, ruhen hasta olan, hakikate karşı kör kesilen kimselerin manen diriltilmesidir.[29]

Kimilerine göre Esed'i Esed yapan, kimilerine göre de Esed'in haddi hududu belirsiz bir mecaz anlayışıyla ürettiği batıni tevillerin tipik bir örneği olan bu yorum dahi intihal iddiamızı kanıtlayacak niteliktedir. Nitekim Esed'in, 3. Âl-i İmrân, 49. ayetle ilgili 38. notta, "Eğer –benim de benimsediğim– bu yorum doğruysa [If this interpretation is -as I believe- correct]"[30] şeklinde bir ifade kullanması, bütün bu yorumların aslında bir başkasına, yani Muhammed Alî'ye ait olduğuna işaret etmektedir.

Hz. İsa'nın diğer bazı mucizelerine gelince, 19. Meryem, 30. ayette İsa'nın henüz beşikte bir çocukken insanlarla konuştuğu bildirilir. Muhammed Alî bu konuşmanın Hz. İsa'nın beşikte bir çocukken değil risaletle görevlendirildiği yetişkinlik çağında gerçekleştiğini söyler. Çünkü İsa burada kendisinden peygamber olacak biri olarak değil, bilfiil peygamber olmuş bir kişi olarak söz etmektedir.[31]

Esed'in bu konuyla ilgili ifadeleri de şöyledir: "Kur'an her ne kadar, 3: 46'da, Hz. İsa'nın "[daha] beşikte [iken] insanlarla konuştuğunu –yani daha erken çocukluk çağlarında hikmetle donatıldığını– ifade ediyor ise de 30-33. ayetler, gelecekte gerçekleşecek bir şeyi ifade için, tekit amacıyla, geçmiş zaman kipini kullanarak gelecekte vuku bulacak şeylerin tasavvur edilmesini sağlayan bir mecaz/kinaye özelliği [the nature of a trope] gösterir gibidir."[32]

Muhammed Alî, "Vaktiyle havariler, 'Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofra indirebilir mi?" mealindeki ifadeyi içeren 5. Mâide, 112 ve devamındaki ayetlerin Hz. İsa'nın [Matta 6/11'de zikri geçen] meşhur günlük ekmek/yiyecek duasına bir işaret gibi gözüktüğünü söyler. Sofranın gökten indirilmesiyle ilgili olarak da, "Kur'an dilinde her şey/her nimet insanoğluna gökten, yani Allah katından gönderilir." şeklinde bir hatırlatmada bulunur.[33]

Esed de bu konuda şunları söyler: "Havarilerin bir gök 'sofra'sı (mâide, bu sureye ismini veren kelime) istemeleri –ve arkasından Hz. İsa'nın duası– konusuna gelince, bu, Efendi'nin (Hz. İsa'nın) duasında (krş. Matta vi, 11) yer alan günlük yiyecek isteğinin bir yansıması olabilir. Çünkü dinî terminolojide, insana gelen her fayda, 'gökten gönderilmiş'– yani Allah tarafından gönderilmiş

[29] "It is probable that the 'raising of the dead' by Jesus is a metaphorical description of his giving new life to people who were spiritually dead... If this interpretation is –as I believe– correct, then the 'healing of the blind and the leper' has a similiar significance; namely, an inner regeneration of people who were spiritually diseased and blind to the truth". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 74 [38. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 99 [38. not].

[30] Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 74, [38. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 99 [38. not].

[31] "It is clear that this conversation did not take place when Jesus was an infant in the cradle, but when he had actually been made a prophet, because he speaks of himself as such, i.e. not as one who *would be made* a prophet, but ona who *had actually been a prophet*, which was only when he was a grown man". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 615 [1544. not].

[32] Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 460 [23. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 613 [23. not].

[33] "This passage seems to refer to well-known prayer for *daily bread*... As to its being sent down from heaven, it should be borne in mind that –in the language of the Holy Qur'an- every thing is with God and is sent down to men". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 284 [750. not].

şeklinde ifade edilir, bu fayda insanın kendi çabasıyla ortaya çıkmış olsa bile."[34]

Esed, Hz. Zekeriyya'nın, "Ey Meryem! Bu yiyecekler sana nereden geliyor?" sorusuna Hz. Meryem'in "Bunlar Allah'tan geliyor" şeklinde karşılık verdiğini bildiren 3. Âl-i İmrân, 37. ayete ilişkin izahında da benzer şeyler söyler:

> Müfessirlerin çoğu tarafından bu çerçevede nakledilmiş olan bütün menkıbelere rağmen ne Kur'an'da ne de herhangi bir sahih hadiste bu rızkın mucizevi kaynaktan geldiğine dair hiçbir işaret yoktur (...) Hz. Meryem'in Hz. Zekeriya'ya cevabı, tam anlamıyla, onun asıl rızık verici olarak Allah'a karşı duyduğu derin sorumluluk bilincini yansıtır.[35]

Benzer şekilde Muhammed Alî de Hz. Meryem'in "Bunlar Allah'tan geliyor." sözünün öteden beri bir menkıbeye mehaz kılındığını ve fakat ne Kur'an'da ne de Hz. Peygamber'in sahih bir hadisinde söz konusu menkıbeyi doğrulayacak en ufak bir delil bulunmadığını söyler. Ona göre Hz. Meryem'in, "Bu yiyecekler Allah'tan geliyor." şeklindeki ifadesi, aslında bütün mahlukatın yegane rızık kaynağının Allah olduğuna, dolayısıyla tüm nimet ve rızıkların O'nun katından geldiğine inanan her samimi müminin vereceği bir cevaptır.[36]

İnşikak-ı Kamer (Ayın Yarılması)

54. Kamer, 1. ayette *inşekka'l-kamer* ibaresi geçmekte ve bu ibare literal olarak "ay yarıldı" anlamına gelmektedir. İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre söz konusu ibare Hz. Peygamber'in eliyle işaret edip ayı ikiye bölmesi şeklinde gerçekleşen bir hissi mucizeye işaret etmektedir. Bazı müfessirlere göre ise *inşekka'l-kamer* ibaresi, "Ay kıyamete yakın bir zamanda yarılacak" anlamına gelmektedir. Muhammed Alî bu ibarenin tefsirinde çoğunluğun tercih ettiği ilk yorumla ilgili olarak sahabilerden nakledilen rivayetlere atıfta bulunur. Ardından daha az kabul gören ikinci yorumu zikreder ve nihayet üçüncü bir yorum olarak, *inşekka'l-kamer* ibaresinin Araplarca "bir konunun açıklık kazanması" (*the matter has become manifest*) anlamında bir deyim olarak kullandığını belirtir. Daha sonra da bu ibarenin özel ya da sıra dışı türden bir ay tutulmasına, dolayısıyla ayın sanki iki parçaya ayrılmış biçimde görünüp bir

[34] "As regards the disciples' request –and Jesus' subsequent prayer– for a heavenly 'repast' (*mâ'idah*, the word which gave the title to this *sûrah*), it might possibly be an echo of the request for daily bread contained in the Lord's Prayer (cf. Matthew vi, 11), since, in religious terminology, every benefit that accures to man is 'sent down from heaven', that is, by God– even if it comes into being through man's own efforts". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 168 [137. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 219 [137. not].

[35] "In spite of all the legends quoted in this connection by most of the commentators, there is no indication whatsoever either in the Qur'an or in any authentic Tradition that these provisions were of amiraculous origin (...) Mary's answer to Zachariah reflects no more and no less than her deep consciousness of God as the ultimate Provider". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 72 [28. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 95 [27. not].

[36] "Mary's reply to Zacharias' question, as to whence she got the things which she had, has been made the basis of a legend which does not find the least support from the words of the Holy Qur'an or any authentic saying of Holy Prophet. The reply that she got sustenance *from* Allah is the reply of every devout person who believes that Allah is the sustainer of all, and therefore all provision or sustanence come from Him". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 151 [415. not].

tarafının aydınlıkta diğer tarafının karanlıkta kalmasına işaret ettiği ihtimaline dikkat çeker.[37]

Ayın yarılmasıyla ilgili olarak Esed de şunları söyler: "Birçok müfessire göre bu ayette, Hz. Peygamber'in çağdaşı olan birçok insanın gördüğü rivayet olunan bir olaya işaret edilmektedir. Bazı sahabilere atfedilen bir dizi rivayette anlatıldığı üzere bir gece ay sanki iki parçaya ayrılmış gibi görünmüştür. Bu rivayetlerin subjektif gerçekliğinden kuşkulanmak için bir sebep bulunmamakla birlikte gerçekte meydana gelen şeyin, alışılmamış optik bir yanılsamaya yol açan, yine aynı ölçüde alışılmamış bir tür kısmi ay tutulması olması muhtemeldir."[38]

2. Gaybî Varlıklar

Muhammed Alî'nin meal-tefsirindeki dikkat çekici yorumların önemli bir kısmı melek, şeytan ve cin gibi varlıklar ile cennet ve cehennem gibi gaybi entitelerden bahseden ayetlerle ilgilidir. M. Alî, kıssalar ve mucizeler konusunda olduğu gibi bu konulardan söz eden ayetlere ilişkin yorumlarında da Seyyid Ahmed Han'ın natüralist ve rasyonalist çizgisini takip etmiş, dolayısıyla ilgili ayetlerin gerçekte alegorik ve/veya metaforik anlamlar içerdiği fikrini benimsemiştir. Aynı yorum anlayışı Esed tarafından da benimsenmiştir. Dahası Esed gaybi varlıklardan söz eden ayetlerin birçoğunda M. Alî'nin görüş ve yorumlarıyla birebir örtüşen izahlarda bulunmuştur. Nitekim aşağıda sunacağımız örnekler bu birebir örtüşmenin intihalden başka bir şekilde izah edilemeyeceğini gösterecektir.

Melekler ve Kanatları

Meleklerin Allah tarafından ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılındığını bildiren 35. Fâtır, 1. ayete ilişkin tefsir notunda Myuhammed Ali şöyle der:

> Meleklerin kanatlı varlıklar olarak betimlenmesi kutsal tarihte olağan bir şeydir. Ne var ki bir meleğin kanadına atfen kullanılan cenah kelimesi, bir kuşun uçmaya yarayan uzuvlarına delalet etmez. Burada sözü edilen kanat, bu gayri maddi varlıkların kendi görevlerini icra etmeleri için gereken gücün simgesidir.[39]

Esed'in bu konuda söyledikleri de kısaca şudur: "Melek genel başlığı altında toplanan manevi varlık veya güçlerin kanatları Allah'ın vahyini peygamberlerine iletmedeki sürat ve güçlerini sembolize eden bir metafor/mecazdır."[40]

[37] "It may have been a particular kind of lunar eclipse, the moon appearing as if it were cloven into two, a part remaining bright and the other part darkening". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1022 [2388. not].

[38] "...it is possible that what actually happened was unusual kind of partial lunar eclipse, which produced an equally unusual optical illusion." Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 818, [1. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1087 [1. not].

39 "The representation of angels as possesing wings is met with in sacred history, but the *janâh* or *wing* of an angel by no means indicates the fore-limbs of a bird, which fith it for flight. It is a symbol of power enabling these immaterial beings to execute their functions". M. Ali, *The Holy Qu'ran*, s. 847 [2050. not].

40 "The 'wings' of the spiritual beings or forces comprised within the designation of angels are, obviously, a metaphor for the speed and power with which God's revelations are conveyed to His prophets". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 666, [1. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 886, [1. not].

Cinler

6. En'âm, 128. ayette kıyamet günü Allah'ın "Ey cinler topluluğu!" diye hitap edeceği bildirilir. Muhammed Alî'nin bu ayete ilişkin tefsiri özetle şöyledir: 6. En'âm 128 ve 130. ayetlerde geçen *ma'şeru'l-cin,* tamlamasının ne anlama geldiği pasaj bütünlüğünden anlaşılmaktadır. Şöyle ki, 128. ayette cinlerin insanlarla yakınlık/dostluk kuran kimseler olduklarından söz edilmektedir. Sözün akışı buradaki cin kelimesinin, tıpkı 2. Bakara, 14. ayette "liderler/önderler" anlamında kullanılan *şeyâtîn* kelimesi gibi, "kötülük önderleri" anlamına geldiğini tavzih etmektedir.

İlgili ayetlerde cinlere ve insanlara tek bir topluluk olarak hitap edilmesi açıkça göstermektedir ki burada cinler ve insanlardan iki ayrı varlık kategorisi olarak söz edilmemektedir. Ayrıca, 130. ayette cinler ve insanlara kendi içlerinden peygamberler gönderildiği belirtilmektedir. Oysa Kur'an'da ve diğer güvenilir enbiya tarihlerinde peygamberlerin hep beşeriyete/insan türüne mensup olduklarından söz edilir. Binaenaleyh, burada sözü edilen cinler insan türüne mensupturlar, yoksa başka herhangi bir varlık türüne mensup değil![41]

Esed'in bu konuda söyledikleri de özetle şöyledir:

"Bana göre, *yâ ma'şere'l-cin* hitabı, 'Ey görünmez [şeytânî] varlıklar topluluğu' demek değil, ama daha çok, 'Ey görünmez [şeytânî] varlıklara yakın olan yahut onlarla bir arada yaşamış bulunan sizler' demektir. Başka bir deyişle, bu ayet, 'zihinleri çelmeyi amaçlayan yaldızlı/parlak yarı-hakikatler' (ayet 112) ile baştan çıkarılmış bulunan yanlış/eğri yoldaki insanlara hitap etmektedir. Bu yorum, 130. ayette geçen, 'size kendi içinizden peygamberler gelmedi mi?' ifadesiyle de teyit edilmektedir. Zira Kur'an her zaman insan türüne mensup olan peygamberlerden söz eder, yoksa cinler arasından çıkan peygamberlerden değil.[42]

Cehennemin Yedi Kapısı

15. Hicr, 44. ayette cehennemin yedi kapısı olduğu bildirilir. Muhammed Alî bu ayetle ilgili olarak ilkin Kur'an'da cehennemin yedi farklı isimle anıldığını belirtir. Ardından bu yedi ismi *cehennem, lezâ, hutame, saîr, sekar, cahîm* ve *havîye* şeklinde sıralar. Daha sonra da bu yedi isme mütenasip olarak "yedi kapı"nın cehenneme götüren yedi yola işaret ettiğini söyler. Ayrıca, 2. Bakara, 29. ayette geçen "yedi gök" tabiriyle ilgili izahatına atıfta bulunarak, yedi sayısının Arap dilinde çok kere kesret/çokluk ifade ettiğini ve dolayısıyla bura-

41 "Thus by calling the jinn and men as a single community, the Holy Qur'an has made it clear that the jinn and the men spoken of here are not two different classes of beings. Again, the jinn and the men are told that messengers had come to them *from among them*, i.e. from among jinn and men. But as the only messengers spoken of in the Qur'an and other reliable histories of prophets are those who belong to mankind, it follows that the jinn spoken of here belong to mankind, and not to any other class of creation". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 315 [822. not]. M. Ali'nin izahatı çok geniş olduğu için burada konuyla ilgili görüşünü özetleyen bu pasajı nakletmekle yetindik.

42 "(...) This interpretation is reinforced by the words, 'Have there not come unto you apostles *from among yourselves*', occuring in verse 130 below: for the Qur'an speaks always only of apostles who belonged to the human race, and never of apostles from among the *jinn*". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 192 [112. not]; Esed, *Kur'an Mesajı* I. 253-254 [112. not].

da da cehenneme götüren birçok kapı ve/veya yolun bulunmasına işaret ettiğini belirtir.[43]

Aynı şekilde Esed de cehennemin Kur'an'da geçen yedi ismini zikrettikten sonra "yedi kapı"nın cehenneme götüren yedi yola işaret ettiğini belirtir. Bunun ardından da şunları kaydeder: "Ayrıca, çok iyi bilindiği gibi, Semitik dillerde –ve özellikle Arapçada– 'yedi' sayısı çok kere 'muhtelif' ya da 'çeşitli' anlamında çokluk/çeşitlilik ifade etmek için kullanılır (krş. *Lisânu'l-'Arab*, *Tâcu'l-'arûs*, vb.). Bu itibarla yukarıdaki Kur'an ifadesinin de 'cehenneme götüren çeşitli yollar', başka bir deyişle, 'günah işlemenin çeşitli yolları' gibi bir anlam taşıdığı pekâlâ söylenebilir."[44]

3. Bazı Kelimeler ve Kavramlar

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Muhammed Alî'nin eserinde hemen her ayetin mealine bir veya birkaç tefsir notu düşülmüştür. Büyük bir kısmı kelime ve kavram tahlilleriyle ilgili olan bu notlardaki şekil ve muhteva çok kere Esed'in mealindeki notlarla örtüşmektedir. Aşağıdaki örnekler örtüşmenin ne düzeyde olduğu hakkında yeterli bir fikir verecektir.

Mevt

2. Bakara, 55. ayette İsrailoğulları'nın Hz. Musa'ya, "Ey Musa! Allah'ı açık seçik görmedikçe sana asla inanmayacağız!" dedikleri, bunun üzerine bir felakete uğradıkları bildirilmektedir. 56. ayette ise ölümlerinden sonra İsrailoğulları'nın tekrar diriltildiğinden söz edilmektedir. Muhammed Alî bu ayette geçen *min ba'di mevtikum* (ölümünüzün ardından) ibaresindeki *mevt* (ölüm) kelimesine dair şöyle der:

"*Mevt* kelimesi her zaman yaşamın sona ermesi anlamına gelmez. Bu kelime duyu kaybına uğramak, aklî melekelerden yoksun kalmak, büyük acı ve keder yaşamak, uyumak vb. mânâlara da gelir (*Râğıb, Lâne*). Bu ayette zikri geçen *mevt* kelimesi geçici duyu kaybına işaret eder."[45]

Esed'in aynı kelimeye ilişkin izahatı da şöyledir:

> *Mevt* kelimesi her zaman maddî ölümü ifade etmez. Arap dilbilimcileri –mesela Râğıb– *mâte* (lafzen, "öldü") fiilinin, bazı bağlamlarda, "hislerini kaybetti", "hisleri öldü" ve bazen de "akıl melekesinden yoksun kaldı",

[43] "Hell is mentioned by seven different names in the Holy Qur'an: (1) *Jahannam*, or hell; (2) *lazâ*, or the flaming fire (70: 15); (3) *hutamah*, or the crushing disaster (104: 4); (4) *sa'îr*, or the burning fire; (5) *saqar*, or the scorching fire; (6) *jahîm*, or the fierce fire; (7) *hâviyah*, or the abyss (101: 9). The seven gates mean the seven ways which lead into it, according to which there are seven different names. But see 46, where it is shown that the numeral *seven* in Arabic often stands for a large number, so that the meaning is that there many gates or many ways leading to it". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 528 [1341. not].

[44] "Furthermore, it is well known that in the Semitic languages -and most particularly in classical Arabic- the number 'seven' is often used in the sense of 'several' or 'various' (cf. *Lisân al-'Arab*, *Tâc al-'Arûs*, etc.): and so the above Qur'anic phrase may well have the meaning of 'various ways leading to hell' -in other words, many ways of sinning". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 387 [33. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 520 [33. not].

[45] "The word *maut* does not always mean cessation of life. It also signifies *loss of sensation, deprivation of intellectual faculties, experiencing great grief and sorrow, sleep*, etc. (R, LL). The *maut* mentioned in this verse refers to temporary loss of sensation". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 33 [88. not].

"aklen öldü" ve bazen de "uyudu" anlamlarına geldiğini belirtmişlerdir (bkz. *Lane,* VII. 2741).[46]

Nesh

Muhammed Alî 2. Bakara 106. ayetin mealinde nesh konusuyla ilgili geniş bir değerlendirmede bulunmuş ve bu çerçevede İslam âlimleri nezdinde genel kabul gören nesh anlayışını sert bir dille eleştirmiştir. Kur'an'daki bir hükmün ilgası anlamındaki klasik nesh doktrinini reddeden M. Alî bu konudaki görüşünü temellendirmek için bir dizi gerekçe sıralamıştır. Söz konusu gerekçelerden biri, herhangi bir ayetin nesh edildiğine ilişkin hiçbir nebevi beyanın mevcut olmaması, yani bu konuda Hz. Peygamber'den gelen bir tek rivayetin bile bulunmamasıdır. M. Alî'ye göre klasik nesh doktrininde işin gerçeği şudur: Kimileri Kur'an'daki bir ayeti diğeriyle uzlaştıramayınca bir ayetin diğer ayet tarafından nesh edildiği fikrini dillendirmişlerdir.[47]

Esed de 2. Bakara, 106. ayetin tefsirinde nesh konusuna geniş yer ayırmıştır. Geleneksel nesh doktrinini reddetme hususunda Muhammed Alî ile aynı görüşü paylaşan Esed bu konudaki kimi argümanlarını da M. Alî'nin ifadeleriyle aynı şekilde formüle etmiştir:

> (...) Kur'an'ın herhangi bir ayetinin "nesh" edilmiş olduğunu bildiren tek bir sahih hadis bile bulunmamaktadır. Sözde "nesh doktrini"nin temelinde bazı eski müfessirlerin Kur'an'ın bir pasajını diğeri ile uzlaştırmadaki yetersizlikleri yatmaktadır.[48]

İbil

88. Gâşiye, 19. ayette Allah kâfirlere/müşriklere yönelik olarak, *efelâ yenzurûne ile'l-ibili keyfe hulikat* buyurmuştur. Müfessirler bu ayette geçen *ibil* kelimesinin "develer" anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Ancak Muhammed Alî, Ebû Amr İbnu'l-Alâ'ya atfen söz konusu kelimenin "yağmur taşıyan bulutlar" mânâsına geldiğini belirtmiştir. "Kontekste daha uygun düştüğü için, genel kabul gören 'develer' anlamı yerine bu mânâyı tercih ettim." diyen M. Alî ilgili ayeti, "See, they not the clouds, how they are created?" (Onlar bulutların nasıl yaratıldığına bakıp da ibret almazlar mı?) şeklinde çevirmiştir.[49]

[46] "The expression *mawt* does not always denote physical death. Arab philologists -e.g. Raghib- explain the verb *mâta* (lit., 'he dead') as having, in certain contexts, the meaning of 'he became deprived of sensation, dead as to the senses'; and occassionally as 'deprived of the intellectual faculty, intellectually dead'; and sometimes even as 'he slept' (see Lane VII, 2741)". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 12, [41. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, 1. 16 [41. not].

47 "But there is not a single report tracing the abrogation of a single verse to the Holy Prophet (...) What happened was really this, that somebody, being unable to reconcile one verse with another, pronounced one of them to have been abrogated by the other". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 54 [152. not].

48 "There does not exist a single reliable Tradition to the effect that the Prophet ever declared a verse of the Qur'an to have been 'abrogated'. At the root of the so-called 'doctrine of abrogation' may lie the inability of some of the early commentators to reconcile one Qur'anic passage with another". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 22-23 [87. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, 1. 30 [87. not].

[49] "*Ibil* means, according to Abu 'Amr İbnul 'Ala, clouds that bear water for rain [TA, LL]. As this significance suits the context better, I adopt this instead of the usual rendering, the *camels*". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1185 [2722. not].

İlginçtir, Esed de bu ayeti aynı şekilde çevirmiş ve izahat olarak da özetle şunları söylemiştir: "*İbil* ismi, öncelikle, 'develer' anlamına gelir ki tekil şekli olmayan ve sadece çoğul şekilde kullanılan bir cins ismidir. Ama bu isim, aynı zamanda "yağmur taşıyan bulutlar" için de kullanılmaktadır (*Lisânu'l-'Arab, Kâmûs, Tâcu'l-'arûs*): ki bu karşılık, yukarıdaki anlam örgüsü içinde daha tercihe şayan olan bir karşılıktır (...) *İbil* teriminin burada 'develer' için değil, ama 'yağmur yüklü bulutlar' için kullanıldığını varsaymak için birçok neden vardır. Ayrıca, burada suyun buharlaşması, buharın göğe yükselmesi, yoğunlaşması ve sonunda yere düşmesi şeklindeki olağanüstü dönüşümlü sürece yapılan işaret, ne kadar hayranlık verici ve faydalı olsa da 'develer'e yapılan atıftan çok, sonraki ayetlerde (18-20. ayetler) gökyüzüne, dağlara ve yeryüzüne yapılan atıf ile daha uyumlu gözükmektedir."[50]

Esed, *ibil* kelimesine "yağmur yüklü bulutlar" anlamı verirken "Eğer bu terim 'develer' anlamında kullanılmış olsaydı, yukarıdaki ayette ona yapılan atıf, sadece Hz. Peygamber'in çağdaşı olan Araplara hitap etmiş olurdu"[51] şeklindeki ifadesiyle ilahî hitaba zaman ve mekân üstü mesaj yüklemek gerektiği fikrini de dile getirmiştir. Muhammed Alî ise konunun bu boyutuna değinmemiş olmakla birlikte söz konusu mânâyı tercih ediş gerekçelerini sıralarken, tıpkı Esed gibi pasaj bütünlüğü içerisinde bulutların yanı sıra onlara mekân teşkil eden gökyüzünden, dağlardan ve buharın soğumasından ve nihayet yağmurun yeryüzüne düşmesinden söz edildiğine dikkat çekmiş ve bunun diğer birçok Kur'an pasajındaki ifadelerle de uyum arz ettiğini belirtmiştir.[52]

A'râf

7. A'râf, 46. ayette bu sureye adını veren *a'râf* kelimesi geçmektedir. Müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre *a'râf* cennetle cehennemi birbirinden ayıran bölgedeki surun yüksek kısmının adıdır. Ancak Muhammed Alî *a'râf*'ın ne anlama geldiği konusunda çok farklı bir görüşe sahiptir. Şöyle ki: "*a'râf* literal olarak 'yüksek mekân' anlamına gelen *'urf* kelimesinin çoğuludur. Hâliyle *a'râf* kelimesi de 'yüksek mekânlar' anlamına gelir. *A'râf*'ın gerçek mahiyeti birçok tartışmaya konu olmuştur. Müfessirlerin büyük çoğunluğu a'râfın bahis konusu ayetin başındaki *ve-beynehümâ hicâbün* ibaresinde geçen *hicâb* (engel/perde) veya 57. Hadîd, 13. ayette geçen sur/duvar ile özdeş olduğunu söylemişlerdir. Buna mukabil Hasan el-Basrî ve Zeccâc gibi bazı müfessirler, ayetteki *'ale'l-a'râf* ibaresinin cennet ve cehennem ehlini tanımakla eşanlamlı olduğunu belirtmişlerdir (Râzî). 46. ayette geçen *hicâb* kelimesinin mahiyetini izah etmiştim. 57. Hadîd, 13. ayette bahsi geçen duvara gelince, bunun müminler ile münafıklar arasına set çekme ve böylece iki zümreyi birbirinde ayırma bağlamında zikredildiği

açıktır (...) Şu hâlde, her iki ayet de *a'râf*'ın cennetle cehennem arasında muayyen bir mekân olduğu fikrini teyit etmemektedir".[53]

Esed'in *a'râf* hakkındaki yorumu da şöyledir: "(...) *Urf* sözcüğü, aynı zamanda bir şeyin, bir nesnenin en üstte, en yukarıda (ve dolayısıyla en göze çarpan) bölümü anlamında da kullanılır: sözgelimi horozun *'urfu* ibiği, atınki ise yelesidir. Kelimenin bu deyimsel kullanımına dayanarak pek çok müfessir, ayette geçen *a'râf* terimini, bir duvar veya surun üst kısmı, ya da burçları olarak yorumlamış ve ayette bununla dile getirilmek istenen şeyin ayetin baş kısmında zikri geçen engel/perde (hicâb) kavramıyla özdeş kabul etmişlerdir. Bununla birlikte, sözcüğün ilk anlam gruplarından yola çıkılarak varılan yorum, yani *'urfu* ve onun çoğulu olan *a'râfı* 'tanıma ve ayırt etme yetisi' [the faculty of discernment] olarak değerlendiren yorum çok daha makul gözükmektedir. Nitekim Râzî'nin de açık bir olumlamayla kaydettiği üzere Hasan Basrî ve Zeccâc gibi ilk dönem bazı büyük Kur'an müfessirleri de bu yorumu benimsemişlerdir."[54]

Tâbût

2. Bakara, 248. ayette Tâlût'un (Saul) Allah tarafından tayin edilmiş bir hükümdar oluşunun göstergesi olarak 'tâbût'un, yani geleneksel yoruma göre içinde Tevrat metinleri ile Hz. Musa ve Harun'a ait birtakım eşyaların bulunduğu ahit sandığının yeniden İsrailoğullarının eline geçeceği belirtilir. Muhammed Alî bu ayette geçen *tâbût* kelimesinin anlamına ilişkin oldukça ilginç bir izahta bulunur. Bu izahın özeti şudur:

Tâbût kelimesi iki farklı anlam boyutuna sahip olmasından dolayı bir dizi menkıbenin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu kelime "sandık", "kutu" anlamına gelir ama aynı zamanda "gönül" ya da "kalp" mânâsı da taşır (Lane). İlk anlam çerçevesinde *tâbût* İsrailoğullarının ahit sandığına delalet eder. Ancak burada tercihe şayan olan, son anlamdır. Yani *tâbût* kelimesine "kalp/gönül" mânâsı verilmesidir. Nitekim Arapçada kelimenin bu anlamdaki kullanımı oldukça meşhurdur. Lane, *mâ evda'tu tâbûtî şey'en fegadtuh*, yani "Kaybettiğim hiçbir şey koymadım kalbime" anlamında bir özdeyiş nakletmiştir. Râğıb da tâbût kelimesinin kalp/gönül anlamına geldiğini söylemiştir.[55]

[53] "*A'râf* is a plural of *'arf*, meaning literally *an elevated place*, and hence *al-a'râf* means *the elevated places*. There has been discussion as to what *a'râf* is. The majority of commentators say that it is the *hijâb* or veil spoken of in the previous words, or the *sûr* or wall spoken of 57: 13; while others, among Hasan and Zj, hold that *ala'l-a'râf* is only equivalent to *'alâ ma'rifati ahl al-Jannat wa'l-Nâr*, i.e., *knowing the inmates of Paradise and the inmates of hell* (RZ). I have already explained the nature of the veil mentioned v. 46. And the *wall* 57: 13 is mentioned in connection with the bringing about of a seperation between the sincere believers and hypocrites (...) Hence the two verses lend no support to the idea that *a'râf* is a particular place midway between paradise and hell". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 337 [890. not].

[54] Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 210, [37. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 279-280 [37. not].

[55] "The *tabût* mentioned here has given rise to a number of stories, because of its twofold significance. It means a *chest* or a *box*, and it also signifies *the bosom* or *the heart* (LL) Taking the first significance, the reference is said to be to the *ark*, to which, however, it is objected that the ark was restored to the Israelites long before the time of Saul... I prefer, however, the latter significance, and the use of the word in that sense is well known. LL quotes the proverb, *ma auda'tu tabûtî shai-an faqadtu-hû*, i.e., *I have not deposited in my bosom anything of knowledge that I have lost.* R also says that *tabût* denotes *qalb* or *the heart*..." M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 115-116 [325. not].

Esed'in bu kelimeye ilişkin izahı da özetle şu şekildedir: Burada 'kalp' olarak çevrilen *tâbût* kelimesi geleneksel yoruma göre çok süslü bir sandık veya çekmece olduğu söylenen Tevrat'taki On Emir Muhafaza Sandığı'na işaret eder. Bu ikinci anlamı kabul eden müfessirlerin çoğunluğu tarafından yapılan açıklamalar çok çelişkili olup Talmud efsanelerine dayanmaktadır. Oysa birçok büyük âlim tabut kelimesine kalp veya gönül anlamı vermiştir.[56]

Sema

2. Bakara, 29. ayette Allah'ın semayı/göğü yedi kat olarak düzenlediği bildirilmiştir. Muhammed Alî bu ayetin tefsirinde Kur'an'ın kozmogoniyle ilgili beyanlarını bir dipnot kapsamında ele almanın mümkün olmadığını belirttikten sonra "yedi gök" tabiri hakkında özetle şunları söylemiştir: "Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki *seb'a* kelimesi yedi sayısına delalet ettiği gibi Beydâvî'nin 9. Tevbe, 80. ayetin tefsirinde belirttiği üzere 'çok', 'birçok', 'pek çok' gibi müphem mânâlarda da kullanılır (Lane). *Lisânü'l-'Arab*'a göre yedi, yetmiş ve yedi yüz sayılarının tümü Araplarca çokluk mânâsında kullanılır. Bu itibarla, 'yedi gök' tabiri göklerin çokluğuna delalet eder. İkinci bir husus olarak, sema kelimesinin tepemizde gördüğümüz gök kubbe anlamına geldiğini de göz ardı etmemek gerekir. Râğıb, 'Her gök, kendi altında bulunana nisbetle bir gök, kendi üstünde bulunana nispetle bir yeryüzüdür' derken, burada kastedilen mânâyı tavzih etmektedir."[57]

Esed'in bu konudaki izahatı da şöyledir: "'Yedi Gök' ibaresine gelince, Arapça kullanımında –diğer semitik dillerde de olduğu gibi– 'yedi'nin çoğu kez 'birkaç/birçok' kelimesiyle eşanlamlı olduğu unutulmamalıdır (bkz. *Lisânu'l-'Arab*). Tıpkı, 'yetmiş' veya 'yedi yüz'ün de genellikle 'çok' yahut 'birçok' anlamına geldiği gibi (*Tâcu'l-'arûs*). 'Her *semâ*, yani gök, kendi altındakine nisbetle bir gök, kendi üstündekine nisbetle de bir yerdir/yeryüzüdür.' (Râğıb) şeklindeki dilbilimsel tanım ile birlikte ele alındığında, 'yedi gök' ibaresinin kozmik sistemlerin çokluğunun bir işareti olduğu daha iyi anlaşılır".[58]

Esed, bu pasajın sonunda ayetteki *summe* edatını "ve" anlamında çevirdiğine de dikkat çeker ve anılan edatı niçin bu şekilde çevirdiğinin izahı için 7. A'râf, 54. ayetle ilgili 43. nota gönderme yapar. Esed bu notunda *summe* edatının her zaman "sonra" veya "daha sonra" anlamına gelmediğini, kimi zaman da "ve" anlamında bağlaç işlevi gördüğünü belirtir.[59] İlginçtir, Muhammed Alî de 2. Bakara, 29 ve 7. A'râf, 54. ayetlerde geçen *summe* edatına aynı izah çerçevesinde "ve" anlamı yüklemiştir.[60]

[56] Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 55 [239. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 74 [240. not].

[57] "It is impossible to deal with the subject of the Quranic cosmogony within the limits of a foot-note. But a few suggestions may be made here. In the first place, it should be noted that the word *sab'a*, which signifies the number *seven*, is also used in a vague manner, as meaning *seven*, or *more, several* or *many*, as Bd says in 9: 80 (LL). According to LA, the Arabic equivalents of the numbers *seven*, *seventy*, and *seven hundred* are all used to indicate a large number by the Arabs (...) Hence the seven heavens may signify a large number of heavens. Secondly, the significance of the word *sama'*, which means only what we see *above* us, should not be lost sight of. R makes the meaning very clear when he says: 'Every *sama'*, i.e. *heaven*, is a heaven in relation to what is beneath it and an earth in relation to what is above it". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 22 [46. not].

[58] Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 211, [43. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 10 [20. not].

[59] Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 55, [239. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 281 [43. not].

[60] "*Summa* (rendered here as *and*) generally denotes *then* of *afterwards*, and is a particle denoting *order* and *delay*, but there are many examples of its use in Arabic in which it implies neither order or delay". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 22 [45. not].

Necm

53. Necm, 1. ayette geçen *necm* kelimesi klasik tefsirlerde genel kabul gören yoruma göre "yıldız" (Süreyya-Ülker Yıldızı) anlamına gelmektedir. Ancak Muhammed Alî *necm* ve *hevâ* kelimelerine yüklenecek anlamlara göre ayetin daha farklı yorumlara açık olduğunu belirtir. Ardından *necm* kelimesinin Arap dilindeki yaygın ve yerleşik anlamının "yıldız" olduğunu ve bu kelimenin özel isim olarak kullanıldığında Ülker/Süreyya Yıldızı'na delalet ettiğini söyler. Bu arada Cahiliye dönemi Araplarının Ülker yıldızıyla ilgili birtakım batıl inanışlarından söz eder. Daha sonra Râğıb el-İsfahânî, Zemahşerî, Râzî ve Beyzdâvî'ye atfen *necm* kelimesinin "Kur'an'ın tencîmen/peyderpey vahyedilen bir parçası veya pasajı" anlamına geldiğini belirtir. İlkine nisbetle daha az bilinen bu anlam çerçevesinde *hevâ* kelimesi de Kur'an'ın iniş veya vahyediliş zamanına işaret eder.[61]

Esed de bu yorumu tercihe eder ve şöyle der: "Necm terimi, başından beri, Kur'an'ın tedricen vahyedilen parçalarının (*nucûm*) her biri ve böylece tedrici vahiy süreci yahut onun "gözler önüne serilmesi" için kullanılmıştır. Bu çeviri aslında Abdullâh b. Abbâs'ın (Taberî tarafından nakledilen) yukarıdaki ayetle ilgili yorumuna dayanmaktadır. Ayetin devamına bakılarak bu yorum Râğıb el-İsfehânî, Zemahşerî, Râzî, Beyzdâvî, İbn Kesîr ve diğer otoriteler tarafından kabul görmüştür."[62]

Kutsal Vadi: Tuvâ

20. Tâhâ, 12. ayette bildirildiğine göre Allah Hz. Musa'ya, "Pabuçlarını çıkar, çünkü sen şu anda kutsal bir vadide, tuvâdasın." buyurmuştur. Birçok müfessire göre tuvâ kutsal vadinin ismidir. Fakat Muhammed Alî bu görüşte değildir. Ona göre *tuvan* veya *tuvâ* kelimesi ayette "iki kere" anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kelime kimi müfessirlerin zannettiği gibi vadinin ismi değil, sıfatıdır. Buna göre *tuvâ* kelimesi, vadinin iki kere kutlu kılındığını ifade eder. Kelime "iki kere seslenilmiş" mânâsında da kullanılmış olabilir ve bu takdirde Musa'nın çağrısına işaret eder.[63]

[61] "The words may be interpreted variously, according to the meaning of *najm* and *hawa* that is adopted. The best-known significance of *najm* is *star*, and when used as a proper noun it signifies *the Pleiades*, and *hawa* may signify, *going down low* (R). The Arabs believed that when *al-Najm* (the Pleiades) rose in the morning, disasters and calamities came to an end. Thus we have under the word *najm*: "The Arabs believed that between its rising in the morning and its disappearance there are diseases and plagues and calamities for men and camels and fruits" (R). In the setting of the star the opponents are warned of the calamities which would soon overtake them; their star of fortune was about to set. There is, however, a less-known significance of the word *najm*. It sometimes means *a portion of the Qur'an* (Bd, Rz, Kf). Kf says: *"Or najm indicates one of the portions of the Qur'an, and it was revealed in portions, during twenty years. Hawa means when it* descends or is revealed". M. Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1013-1014 [2371. not].

[62] "Hence, this term has from very beginning been applied to each of the gradually-revealed parts (*nujûm*) of the Qur'an and, thus, to the *process* of its gradual revelation, or its 'unfolding', as such. This was, in fact, the interpretation of the above verse given by 'Abd Allah ibn 'Abbas (as quoted Tabarî); in view of the sequence, this interpretation is regarded as fully justified by Raghib, Zamakhsharî, Râzî, Baydâwî, Ibn Kathîr and other authorities". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 812 [1. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1080-1081 [1. not].

[63] "I translate the word *tuwan*, or *tuwâ*, as meaning *twice*, the significance being *twice blessed*, as qualifying the valley, or *twice called*, referring to Moses' call. But some think that *Tuwâ* is the name of the valley". M. Ali, *The Holy Qur'an*, 626 [1579. not].

Esed'in *tuvâ* kelimesiyle ilgili izahı da şudur: "Ne var ki bazı müfessirler *tuvân* (veya *tuvâ*) kelimesinin 'kutlu kılınan vadi'nin ismi olduğunu ifade etmişlerdir. Zemahşerî ise gayet ikna edici biçimde, bu kelimeyi 'iki kere yapılmış' anlamı taşıyan *tuvân* yahut *tivân* köküne atfen, 'iki kere' –yani 'iki kere kutlu kılınmış'– şeklinde tefsir eder".[64]

Hemen belirtelim ki Esed'in Zemahşerî'ye atfettiği görüşte çarpıtma vardır. Çünkü Zemahşerî *tuvâ* kelimesinin "iki kez" anlamına geldiği şeklindeki yorumu tercih ettiğine dair hiçbir şey söylememiştir. Aksine Zemahşerî öncelikle *tuvân/tuvâ* kelimesinin bir yer adı olduğuna ilişkin yorumu zikretmiş, daha sonra da "Kelimenin iki kere anlamına geldiği de söylenmiştir" (*ve kîle merretayni*) şeklinde ikinci bir görüş nakletmiştir.[65]

Kasem "vav"ı

Muhammed Alî 37. Sâffât, 1. ayetteki yemin harfini "Consider (Düşün)" diye çevirir ve bu çevirisiyle ilgili olarak şunları söyler: "Literal olarak 've' anlamındaki *vav* bu gibi yerlerde genellikle bir yemine delalet olarak "hakkı için" şeklinde çevrilir. Ama şunu akılda tutmak gerekir ki bu gibi yerlerde/ayetlerde yemin, düşünce ve dikkati bir tür tanıklığa celbeder. Genelde bir kimse 'Allah'a andolsun' diye yemin ettiği zaman aslında kendisinin doğru söylediğine dair Allah'ı tanıklığa çağırır".[66]

Esed de 37. Sâffât, 1. ayetin başındaki kasem "vav"ıyla ilgili tefsir notunda bu harfe "Düşün (Consider)" şeklinde bir anlam takdir ettiğini belirtir ve 74. Müddessir, 32. ayetle ilgili notunda kasem "vav"ına niçin böyle bir mânâ takdir ettiğini şöyle açıklar:

> Bu ayet, *ve* yemin edatının, kendisinden sonra belirtilen gerçeğe ya da gerçeğin deliline ağırlık kazandırmak için –tanıklığa çağrıda– (yani 'Allah'a andolsun!" ifadesinde) olduğu üzere, yemin kadar ağır ve güçlü bir iddia ve ispat mânâsı ifade edecek surette ilk kullanıldığı yerdir. Bu nedenle yemin vâvını burada ve başka ayetlerde 'Düşün' diye çevirdim.[67]

Görüldüğü gibi Esed kasem "vav"ının ne şekilde çevrilmesi gerektiği hususunda Muhammed Alî ile hemen hemen aynı şeyleri söylüyor. Belli ki Esed burada Muhammed Alî'nin görüşlerini kendine mal ederek aktarıyor. İlginçtir, Ömer Rıza Doğrul da M. Ali'nin bu konudaki görüşlerini tıpkı Esed gibi kendine ait gibi nakletmiş ve bu bağlamda söylediklerinin tamamı M. Alî'nin

[64] "Whereas some commentators assume that the word *tuwan* (or *tuwâ*) is the *name* of the 'hallowed valley'. Zamakhsharî explains it, more convincingly, as meaning 'twice' (from *tuwan* or *tuwan*, 'twice done') -i.e., 'twice hallowed". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 471 [9. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 625 [9. not].

[65] Bkz. Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*, Beyrut 1977, II. 531.

[66] "I translate *waw* (lit. and) as meaning consider. The *waw*, which means *and*, is in such places generally rendered as *by*; as signifying *an oath*. It must, however, be borne in mind that the oath in such cases simply draws attention to a certain testimony. Ordinarily when a person swears by Allah, he really calls Allah to witness that he speaks the truth". M Ali, *The Holy Qur'an*, s. 865 [2099. not].

[67] "This is the earliest Qur'anic instance of the adjurative particle *wa* used in the sense of a solemn, oathlike assertion –a calling to witness, as it were– meant (as in the expression 'by God!) to give weight to a subsequently stated truth or evidence of the truth; hence, I am rendering it here and elsewhere as 'consider'". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 910, [23. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1208 [23. not].

söz konusu ayete ilişkin tefsir notunun serbest çevirisinden ibaret olduğu hâlde, "Başkaları bu ayetlerin başındaki 'vav' harfini kasem olarak 'hakkı için' diye tercüme ederler. Ben, 'Gözünü aç!', 'Dikkat et!', 'İbret al!' ifadelerini tercih ediyorum." şeklinde bir ifade kullanmıştır.[68]

Değerlendirme ve Sonuç

Burada tekrar ifade edelim ki Esed'in eserindeki intihallere ilişkin yüzlerce örnek daha verilebilir. Mesela sadece Bakara suresinden birkaç örnek olarak, 31. ayette geçen Âdem kelimesinin genel mânâda 'insan'a delalet ettiği; 54. ayette geçen *fektulû enfusekum* ibaresinin "nefsinizi ya da içinizdeki kötü duyguları öldürün" şeklinde bir mânâ içerdiği, 88. ayetteki *gulûbunâ ğulf* ibaresinin "kalplerimiz bilgiyle dolu" mânâsına geldiği, 63. ayetteki *ve-rafe'nâ fevkakumu't-tûr* ibaresinin fiziksel anlamda dağın yukarı kaldırılmasını ifade etmediği, 260. ayetteki *fe-surhunne ileyk* ibaresinin "o kuşları eğiterek kendine alıştır" anlamına geldiği şeklindeki yorumlar Esed'in intihalleri arasında zikredilebilir.

Bu yazıda aktardığımız yorumların en azından bir kısmının klasik tefsirlerde de mevcut olmasından hareketle, "Esed bunları Muhammed Alî'nin meal-tefsirinden aşırmamış, bilakis gelenekten tedarik etmiştir." diye düşünülebilir. Ancak Esed'in yorum ve kaynak tercihlerinin Muhammed Alî'nin tercihleriyle hep aynı olması bizce bu düşünceyi hükümsüz kılmaktadır. Ayrıca Esed'in tefsir notlarındaki ifadelerin çok kere Muhammed Alî'nin ifadeleriyle birebir örtüşmesi tevafuk veya tesadüfle izah edilemeyecek bir mahiyet arz etmektedir.

Tam bu noktada, Muhammed Esed'in genelde Kadiyaniler (Ahmediler) özelde de Lahor Ahmedileriyle herhangi bir ilişkisinin bulunup bulunmadığı sorulabilir. Evvela şunu belirtelim ki Esed, bir süre Lahor'da yani Lahor Ahmedilerinin merkezî teşkilatlarının bulunduğu şehirde yaşamıştır.[69] Öte yandan, Rashid Jahangiri tarafından aktarılan bir bilgiye göre Esed, Mevlânâ Muhammed Alî'den sonra Lahor Ahmedilerinin lideri olan Mevlâna Sadreddîn (ö. 1982) vasıtasıyla İslam'a girmiştir. Esed'in ihtidası, Mevlâna Sadreddîn'in Berlin'de Lahor Ahmedilerine ait caminin imamı olduğu sırada gerçekleşmiştir. Jahangiri'nin bilgi notuna göre Esed'in ismi mühtedilere ait kütükte hâlen kayıtlıdır.[70]

Bütün bunlardan sonra, Esed'in intihalleri olarak zikrettiğimiz çeşitli görüş ve yorumların bir kısmını makul ve makbul addettiğimizi belirtmek isteriz. Takdir edileceği üzere, herhangi bir görüşün herhangi bir eserde intihal olarak bulunması onun makbullük vasfını haleldar etme sorunu doğurmaz. Kaldı ki bizim burada okuyucunun idrakine sunmaya çalıştığımız şey tefsirde sıhhat sorunu değil, telifte ahlak sorunudur.

[68] Bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul 1947, II. 697 [1. not].

[69] Geniş bilgi için bkz. M. Ikram Chaghatai, "Muhammad Asad's Indian Years (1932-1947)", [*Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam* içinde], ed. M. Ikram Chaghatai, Lahor 2006, I. 315-352.

[70] "Muhammad Asad, accepted Islam on the hands of Maulana Sadar ud-Din, Imam of Berlin Mosque, Germany, run by Lahore Ahmadiyya Movement. His name is still written in the registers of converts to Islam". http.www. pakistaniat.com/2007/04/16/muhammad-mohammad-mohammed-asad-message-quran-koran-road-mecca-pakistan

slâmiyât 10 (2007), sayı 3, s. 141-148

Mutezile Araştırmaları Grubu ve Yeni Yayınlar

HÜSEYİN HANSU[1]
DOÇ. DR., YÜZÜNCÜYIL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

1960'larda bazıları yayınlandıktan sonra bir durgunluk dönemine giren Mutezile yazmaları üzerindeki çalışmalar, son on yılda yeniden hız kazandı. Mutezile düşüncesi pek çok akademik çalışmaya konu olurken, el yazmalarının bulunup neşredilmesi ile ilgili çabaların da giderek kurumsallaştığı görülmektedir. Zeydiye ve Mutezile yazmalarını tespit etme, toplama ve yayınlama amacıyla ilk defa Yemen'de "Mu essesetu İmâm Zeyd b. Alî es-Sikâ fiyye" (1994) adında bir vakıf kuruldu. Merkezu'l-Bedr (Bedir Araştırma Merkezi, San'a) aynı amaçla kurulan ikinci kurum oldu.

Batılı Mutezile ve Zeydiye araştırmacıları ise "Mutezilite Manuscripts Project Group" adı altında konuyla ilgili ortak çalışmalar yapmak üzere birleştiler.

[1] Bu yazının hazırlanmasında ihtiyaç duyduğum bazı bilgileri sağlayan Dr. Aron Zysow'a teşekkür ederim.

2003 yılında on beş kadar araştırmacının bir araya gelerek başlattığı proje Mutezile yazmalarını toplamayı, tasnif etmeyi ve basmayı hedeflemektedir.

Projenin koordinatörleri Sabine Schmidtke ve David Sklare'dir. Sabine Schmitke, Freie üniversitesi, İslam Araştırmaları Enstitüsü (Ferie Universitat, Institut Für Islarmvis-senschaft, Berlin) profesörüdür. 1986 yılında Hebrew Universitesi'nden mezun olan Schmidtke, doktorasını 1990 yılında Oxford Üniversitesi'nde bitirdi. Pek çok tahkik, makale ve projeyle akademik çevrelerde kısa sürede tanındı.

David Sklare ise Kudüs Yahudi-Arap Kültürü Araştırma Merkezi (Center for the Study of Judeo-Arabic Culture) müdürüdür. Dr. Sklare, "Yahudi Mu'tezililer" olarak da bilinen Karailer üzerindeki çalışmaları ile tanınmaktadır.

Projeye ABD, Avrupa, İran, Lübnan, İsrail, Uman'dan katılan diğer bazı isimler ise şunlardır: Racha el-Omari (California Üniversitesi, ABD), Camilla Adang (Nijmege/Tel-Aviv Üniversitesi), Aron Zysow (Harvard, ABD), Margaretha T. Heemskerk (Nijme-gen Üniversitesi, Hollanda), Hans Daiber (Goethe Üniversitesi, Almanya), Wolfgang von Abel (Heidelberg Üniversitesi, Almanya), Wilferd Madelung (Oxford Üniversitesi, İngiltere), Suleiman Ali Mourad (Smith Colle-ge, ABD), Ulrich Rudogh (Tübingen Üniversitesi, Almanya), Fritz Zimmermann (Oxford Üniversitesi, İngiltere), Gregor Schwarb (Free Üniversitesi, Almanya), Thomas Hildebrant (?), Hasan Ensari Kummi (?), Boris Sajkowski (?).

Proje grubu ilk aşamada "A Hand-book of Mu'tazilite Works and Manuscripts=Mutezile Araştırmaları ve Yazmaları El Kitabı) adında bir klavuz kitap hazırlamayı hedeflemiştir. Sabine Schmidtke, Gregor Schwarb, David Sklare'in editörlüğünü yaptığı ve Brill yayınevi (Leiden) tarafından basımı üstlenen kitabın 2007 yılı sonunda piyasaya çıkması bekleniyor.

Projenin ikinci aşamasında ise St. Petersburg Milli Kütüphanesi'ndeki Abraham Firkovitch koleksiyonunda bulunan Mutezile yazmalarının katalogu (Catalogue of the Mu'tazili Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection) hazırlanacaktır.

Bilindiği gibi Abraham Firkovitch koleksiyonu Yemen kütüphanelerinden sonra Mutezile yayınları açısından en zengin koleksiyonlardan biridir. Karailerin meşhur bilgin ve gezginlerinden olan yazma eser koleksiyoncusu Ukrayna doğumlu Abraham Firkovitch (1786-1874) Genizah[2] Suriye, Filistin, İstanbul gibi yerlerden topladığı yazmalarla büyük bir koleksiyon oluşturmuştur.[3]

Bu koleksiyon Firkovitch'in 1874'teki ölümünden sonra, Rusya Milli Kütüphanesi tarafından satın alındı. Ancak söz konusu kütüphane Sovyetler Birliği döneminde yabancı araştırmacıların kullanımına kapalı olduğu için

[2] Kahire Geniza koleksiyonu, 19. yüzyılda eski Kahire'deki Ben Ezra Sinegogu'nun mahzeninde bulunan Yahudilikle ilgili 200.000 adet el yazmaları koleksiyonuna verilen addır. Çoğunlukla Rabbaniler ve Karailerle ilgili olan bu yazmalar arasındaki Mutezili materyaller için bkz. Haggai Ben Shammai: "Medieval History and Religious Thought." *The Cambridge Genizah Collections. Their Contents and Significance.* Ed. Stefan C. Reif Shulamit Reif. Cambridge 2002, s. 136-151.

[3] Abraham Firkovitch ve çalışmaları hakkında bkz. Tapani Harvianinen, "Abraham Firko vitch", *Karaite Juclaism-A Guicle İts History and Literary Sources,* Leiden: Birli 2003, s. 875-892.

1990'lara kadar Firkovitch koleksiyonundaki Mutezile yazmalarının tam bir tespitini yapmak mümkün olmadı. Sadece A. Ya Borosiv 1935'te bu yazmaların Mutezile ile ilgili olanlarından on üç tanesini tanıtabildi.[4] Haggai Ben Shammai bu yazmalar arasında Kâdî Abdulcebbâr'ın *el-Muhît*[5] adlı eserinin tam bir nüshasını tespit etti.[6] Sovyetler Birliğinin çökmesi üzerine bu koleksiyon yabancı araştırmacıların kullanımına açıldı. Kâdî Abdulcebbâr'ın, *el-Muğnî* adlı eserinin kayıp olan bazı bölümleri,[7] Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin *Kitabu Tasaffuhu'l-edillesfnmi* önemli bir kısmı adı geçen koleksiyonda bulunup neşredilen eserlerdendir.[8] Bu son eser üzerine *Rational Theology in Interfaith Communacition. Ebû'l-Huseyn el-Basrî Mu'tazili Theology among the Karaites in the FatimidAge,* Wilfred Madelung, Sabine Schmidtke (Leiden Brill 2006), adıyla bir de çalışma yapılmıştır. Aynı kütüphanede bulunan İbn Mattaveyh'in *et-Tezkire*'si üzerine yapılmış bir şerhin faksimile baskısı, Sabine Schmidtke'nin editörlüğünde İran Felsefe ve İslam Araştırmaları Enstitüsü ile Berlin Free Üniversitesi tarafından 2006'da yayımlandı[9]. Projenin iki yıllık ilk aşaması (2004-2006) Thyssen Vakfı (Almanya) ve Ben-Tzvi Enstitüsü (İsrail) tarafından desteklendi. Grup şimdiye kadar İstanbul'da iki uluslararası sempozyum düzenlendi. Türkiye'den herhangi bir araştırmacının davet edilmediği sempozyumun ilki 01-03 Haziran 2005 tarihinde İstanbul Alman Enstitüsü'de (German Orient) gerçekleştirirldi. Bu sempozyumun giderleri Gerda Henkel Vakfı (Almanya) tarafından karşılandı. 16-20 Mayıs 2006'da yine aynı yerde düzenlenen sempozyum ise Yad Hanadiv Vakfı (İsrail) tarafından finanse edildi. Toplantı mekânı olarak İstanbul'un tercih edilmesinin nedeninin, İsrailli ve İranlı araştırmacıların başka ülkelerde karşılaşabilecekleri vize sorunları olduğu belirtilmiştir.

Projenin 2005-2006 yılı çalışmaları Kudüs'te İbrani Üniversitesi İleri Araştırma Enstitüsü'de (The Institute For Advanced Studies at The Hebrew University) gerçekleştirildi. Araştırma grubu, *Handbook of Mu'tazilite Work and Manuscripts* kitabını hazırlama çalışmalarını adı geçen Enstitüde yürüttü.

Grup bundan sonraki aşamada "Mutazilism in Islam and Judaism" adı altında Mutezile'nin Yahudilik ve İslam'daki etkilerini araştırmayı hedefliyor. Yahudi

[4] A.Ya Borosiv, "Mu'tazilitskie aıkopisi Gosudarstvennoi Publichnoi Biblioteki v Leningrade (Leningrad Milli Kütüphanesi'ndeki Mutezile Yazmaları", *Bibliografya Vosto* ia'da, Sy. 8-9, s. 69-95. Bu makale Fuat Sezgin tarafından, *The Teaching of The Mu'tazila. Texts and Studies,* Frankurt 2000, c. 2, s. 17-57'de yeniden yayınlanmıştır.

[5] Piyasada çeşitli eksik nüshaları bulunan bu eserin Jan Peters tarafından Beyrut Fransız Şarkiyat Enstitüsü (L'Institut de Lettres Ori-entales de Beyrouth) tarafından yayımlanmaktadır. 1999 yılında *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l Muhît bi't-teklîf* adıyla 3. cildi yaynlanan eserin 4 cildi Margaretha T. Heemskerk tarafından yayıma hazırlanmaktadır. 1. cilt J.J. Houben tarafından 1965'te; 2. Cilt J.J. Houben ve D. Gimaret tarafından 1981'de Beyrut'ta yayımlanmıştı. Eserin tam ve tahkikli yeni bir baskısı ise Haggai Ben Shammai tarafından hazırlanmaktadır.

[6] Haggai Ben Shammai, "A Note On Some Karaite Copies of Mu'tazilite Writings", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (1974), 295-304.

[7] "Va'd ve vaid'le ilgili bölüm, Omar Hamdan ve Sabine Schmidtke tarafından "Qadi 'Abd al-Jabbar al-Hamadhani (d. 415/1025) on the Promise and Threat" adıyla yayıma hazırlanan bu eser, Melanges de l'Institut do-monicain d'Etudes Orientales (Kahire) yayınları arasında çıkacaktır.

[8] Ebu'l-Huseyin el-Basri, *Tasaffuhu'l-edille,* nşr. Wilfred Madelung, Sabine Schmidtke, Wiesbaden: Harrasowitz, 2006

[9] *An Anonymous Commentary on Kitab al Tadhkira by Ibn Mattawayh,* (Facsimile Edition), Iranian Instiaite of Philosophy, Tahran 2006.

araştırmacıların Mutezile ile yakından ilgilenmeleri, bu mezhebin dördüncü ve beşinci asırlarda Rabbaniler, özellikle de Karailer adlı Yahudi mezhepleri üzerindeki büyük etkisi nedeniyledir. Mutezilenin Behşemiyye kolundan etkilenen Samuel b. Hofni (ö. 403/1013), Ebû Yâkûb Yûsuf el-Beşîr (ö. 431/1040) Ebû'l-Furkân b. el-Esed (ö. 457/1065) gibi yahudi bilginleri, bir yandan Mutezile doktrinini kendi mezheplerini uyarlarken diğer taraftan da bu mezhebe ait eserleri İbranice ve Arapça olarak istinsah ettiler.[10] Bu eserlerden çok önemli parçalar Genizah ve çoğunlukla da Abraham Firkovitch koleksiyonunda bulundu.[11] Mutezile araştırmaları projesi, İslam ve Yahudilik üzerinde çalışan araştırmacıların uluslararası düzeyde bir işbirliği örneği olmasının yanısıra, ilk üç asırda Bağdat, Basra, Kahire gibi İslam merkezlerinde entelektüel düzeydeki İslam ve Yahudilik ilişkilerini aydınlatması açısından da önemlidir.

Mutezile hakkındaki Diğer Bazı Yeni Yayınlar

Ka'bi'nin Tefsiri

Onuncu asır Mutezile imamlarından olan Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, kelam, hadis, tefsir, mezhepler tarihi gibi ilimlerde verdiği eserlerle tanınmıştır. Mutezilenin anlaşılmasında önemli bir figür olarak görülen el-Belhî'nin görüşleri, bu amaçla pek çok akademik çalışmaya konu oldu. el-Belhî'nin hadis anlayışı tarafımızdan çalışıldı[12]. Racha el-Omari, Yale Üniversitesi'nde Belhî'nin kelami görüşleri üzerine yaptığı doktora tezini 2006 yılında savundu.[13] Aynı yazar şimdi de Belhi'nin imamet görüşü üzerinde çalışıyor. "Horasan Mutezililiği ve Ebu'l-Kasım el-Ka'bi" adlı bir mastır tezi ise Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Yunus Kaplan tarafından hazırlanmaktadır.

el-Belhî'nin *Kabûlu'l-alıbâr ve ma'rifetu'r-ricâl* adlı eseri 2000 yılında yayımlandı (Yeni bir baskısı tarafımızdan hazırlanmaktadır.). Daha önce bir bölümü yayımlanan[14] *el-Makâla fî, el-mesâil ve'l-cevâbât* adlı eseri birlikte Dr. Racih el-Kurdi (Ürdün Üniversitesi) tarafından yayına hazırlanıyor.

el-Belhî'nin tefsir görüşleri ile ilgili bir derleme ise yakınlarda yayımlandı. Hızır Muhammed Nebha tarafından *Tefsîru'l-Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî* adıyla derlenen eser, 2007 yılında Beyrut'ta Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından basıldı. Tefsirin girişinde Rıdvan es-Seyyid'in takdim ve değerlendirmesi bulunmaktadır.

Tefsiri yayına hazırlayan Hızır Muhammed Nebha, Ka'bî'nin tefsirinin herhangi bir yazmasını bulamamış, ancak kaynaklarda Ka'bî'nin tefsirine yapılan atıfları bir araya getirerek bir derleme oluşturmayı denemiştir. 385 sayfalık bu derle-

[10] Bu yazmalar için bkz. David Sklare, "A Guide to Collections of Karaite Manuscripts", *Karaite Judaism-A Guide its History and Literary Sources*, Leiden: Birli 2003, s. 892-923.

[11] Bu konudaki bazı çalışmalar için bkz. Sabine Schmidtke, "The Karaites' Encounter with the Thought of Abu'l-Husayn al-Basri (D. 436/1044). A Survay of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection. St. Ptersburg", *Arabica*, LIII. 108-142.

[12] Bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara: Kitâbîyat Yayınları 2004, s. 157-161.

[13] *Theology of Abu'l-Çasim al-Balhi / al-Ka'bi (d. 319/931): A study of its sources and reception* / by Racha Moujir el Omari.

[14] Fuad Seyyid, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-mu'tezile* (s. 62-119) arasında neşredilmiştir.

mede, başka kaynaklar da kullanılmış olmakla birlikte Ka'bî'den en çok yararlanan üç tefsir esas alınmıştır. Bunlar,

1. et-Tûsî (ö. 460): *et-Tibyân*

2. et-Tabersî (ö. 548): *Mecmeu'l-beyân*

3. *er-Râzî*: Mefâtîhu'l-gayb

Sure ve ayet sırasına göre yerleştirilen alıntılar, el-Belhî'nin tefsir anlayışı hakkında oldukça aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Mesela el-Belhî, Kur'an'da nesh ve Kur'an'ın cemi hakkında dikkat çekici görüşler ileri sürmektedir. Medeni ayetlerin Mekki ayetleri neshettiğini ileri sürenleri eleştiren (s. 107) el-Belhî'ye göre, Kur'an'ın cemi Hz. Ebû Bekr ya da Hz. Osman döneminde değil, Hz. Peygamber döneminde gerçekleşmiştir. Hızır Nebha tefsirin girişinde, Ebu Bekir el-Asamm[15] ile Alî el-Cubâî'nin[16] tefsirlerini de yayınladığını belirtmektedir. Ancak bu tefsirleri görüp inceleme imkânı bulamadığımız için sadece adlarını vermekle yetindik.

Diğer Yayınlar

Mutezile ve Zeydiye konusundaki yayın faaliyetleri ile bilinen Zeydiye vakfı da son zamanlarda önemli eserler yayınladı. Bu eserlerin tam bir listesi için vakfın web sitesine (www.iz-bacf.org) bakılabilir. Ancak bazılarını burada zikretmek yararlı olacaktır:

–Abdullâh Muhammed el-Hibşî, *Fih risu mahtûtati ba'di mektebati'l-has se fi'l-Yemen*, Londra: Muessetu'l-furkân li't-Turâsi'l-İslâmî 1994.

–Abdusselâm el-Vecîh, *Masadiru'l-turâs fi'l-mektebeti'l-hasse fi'l-Yemen*, Londra: muessesetu'l-Furkân fi't-Turâsil-İslâmî 2002.

–Hâkim el-Cuşemî'nin *Tahkimu'l-uku'l- tashihi'l-usul* (thk. Abdusselâm ibn Abbâs el-Vecih, Amman: 2001).

Vakfın yayınları arasında yakında çıkacak olan eser ise Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin öğrencisi Rukneddîn Mahmûd ibn Muhammed el-Melâhimî'nin (ö. 1141) *Kitabu'l-Mu'te -med usuli'd-din'idit*. Wilfred Made-lung tarafından 1991 yılında (Londra: el-Huda yayınevi) neşredilmiş olan baskıdaki eksiklikler ve yanlışlar da bu vesileyle düzeltilmiş olacaktır.

Beşinci asır Zeydi imamlarından Ebû Tâlik Yahyâ b. el-Huseyn en-Nâtık bi'l-Hakk'ın (ö. 424/1033) *el-Muczî* adlı eseri, San'a Üniversitesi fıkıh usulü hocalarından Dr. Murtazâ Zeyd el-Mahatvarî tarafından yayıma hazırlanıyor. Bilindiği gibi bu eser daha önce Abdulhâmid Alî Ebû Zuneyd tarafından yanlış bir şekilde Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin *Şerhu'l-Umed*'i (Medine: Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, 1990) diye neşredilmişti. Dr. el-Mahatvari hem bu yanlışı tashih etmiş hem de eserin tam nüshasına dayalı yeni bir neşri yayına hazırlamaktadır.

[15] *Tefsiru Ebû Bekr el-Asamm Abdurrahmân ibnu'l-Keysân (ö. 240) ve yelihi Tefsîru Ebû Muslim Muhammed İbn Bahr el-Isfehânî* (ö. 322), Dâru'l-Kuabi'l-İlmiyye 2007.

[16] *Tefsîru Alî el-Cubbâî* (ö. 303), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2007.

Arap dünyasında Mutezile hakkında son zamanlarda yapılan pek çok akademik tezin yanı sıra yayınlanmış bazı çalışmalar şunlardır:

-Adnan Ubeyd Ali, *Şuarâu'l-Mu'tezi le: Dirâse fikriye ve'l-fenniye hattâ nihâyeti* 300/913, Amman: Dâru'z-Zahrân li'n-Neşr we't-Tewzi' 2003.

-Ahmed Hijâzi Ahmed Saqqâ, *el-Mutezile: Kırâa fî mahtûtâti'l-Bahri'l-meyyit,* Kahire: al-Burj lil-Nashr wa-al-Tawzi, 2003.

-Suleyman Şevvâşî, *Vâsıl b. Atâ ve ârâuhu'l-kelâmiye,* Tripoli/Libya, Daru'l-Arabiye li'l-Kitâb 1993.

Batı'da yakın zamanlarda Mutezile hakkında yapılmış diğer bazı çalışma ve neşirler de şunlardır:

1. *The Teachings of The Mu'tazila: Texts and Studies,* derleyen: Fuat Sezgin; Mazen Amawi, Cari Ehrig Eggert, Eckhart Neubauer; Frank furt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000.

2. *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism.* Eds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke and David Sklare Würzburg: Ergon.

3. İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn,* nşr. W. Madelung, M.D. McDermott, 1991

4. Rukneddîn el-Melâhimî, *Kitâbu'l-faik fî usûli'd-dîn,* nşr. W.Madelung, M.D. McDermott.

5. Ebû'l-Kâsım el-Bustî, *Kitabu'l bahth'an adillat al-takfir wa'l-tafsiq,* nşr. Wilfred Madelung, Sabine Schmidtke, Tahran, İran Üniversitesi Basımevi, 1382/ 2003.

6. Rukneddîn el-Melâhîmî el-Havârizmî, *Tuhfetu'l-mutekellimîn fi'r-redd alâ'l-felâsife,* nşr. W. Madelung, Hasan Ensari ve Sabine Schmidtke, Tahran: Felsefe ve İslam Araştırmaları Enstitüsü.

7. Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *A Mu'tazilite creed of az-Zamahsari (el-Minhac fiusulüddin),* nşr. ve çev. Sabine Schmidtke, Stuttgart 1997.

8. *Kuhlasatu'n-Nazar,* (An Anonymous Imami-Mu'tezili Treatise), ed. Sabine Schmidtke, Hasan Ansari, Iranian Institute of Philosphy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, Tahran 2006.

9. Elnur Tenani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili cosmology,* Leiden; New York: E. J. Brill, 1994.

10. Thomas Hildebrandt, Neo-Mu'tazilusmus, Leiden-Boston: Brill 2007. İranlı alimlerin ve entelektüellerin de son dönemlerde Mutezile eserlerine, özellikle Yemen'deki koleksiyona ilgi duyduğu görülmektedir. Hasan Ensari el-Kummi tahkik çalışmaları ile göze çarparken (çalışmaları için bkz. http://ansari.kateban.com/index.php), İranlı düşünür ve entelektüel Abdulkerim Suruç da

Tecdîd-i Tecrube-i Mutezile (Mutezile Tecrübesinin Yenilenmesi)[17] adlı makalesi ile Mutezile düşüncesinden yararlanmanın gereğine dikkat çekti.

İranlı araştırmacılar tarafından yapılan konuyla ilgili bazı çalışmalar ise şunlardır:

-Abdullâh b. Huseyn b. Muhammed el-İdrîs, Abdulkâdir b. Sâlih b. Şihâb, *Filırist-i mikrofilmha-i mecmua-i Dâ ru'l-Mahtût-i San'a,* Kumm 2001.

-Muhammed Rızâ Giyâsî Kirmânî, *Bar'rasi-ârâ ve nazarat-i tefsir-i Ebû Muslim Muhammed b. Bahr el-İsfe hânî,* Kum 1378/200.

-Abduttevvâb Ahmed-Sâlih Yahyâ el-Kâdî, *Fihrist-i nushah hayi hatti kitabhanai Ahkaf Hadrama vt Cum -huri Yemen,* Kumm 2005.

Türkiye'de de özellikle akademik düzeyde Mutezile araştırmalarının giderek arttığı görülmektedir. Ancak bu ilgi hala kişisel çabalar çerçevesinde sürmektedir. Mutezilenin Hadis anlayışı tarafımızdan doktora tezi olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalışıldı.[18] Zeydiyenin hadis anlayışı da Abdulkadir Demirci tarafından aynı Fakültede doktora tezi olarak çalışıldı. Fatih Yücelin Zeydiyenin usul-i fıkıh görüşleri üzerindeki doktora tezi ise devam etmektedir. Son dönemde Türkiye'de yayımlanan diğer bazı çalışmalar ise şunlardır:

İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mutezilenin oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf, Osman Aydınlı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001

Kur'an'ın Mu'tezili yorumu: Ebû Muslim el-İsfahani örneği, Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu, 2004.

Mutezile ile Şia arasında Siyasal Tartışma: (Kâdî Abdulcebbâr-Şerif Murtaza), Niyazi Kahveci Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.

Mutezile ve Siyaset, Mahmut Ay. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, Osman Aydınlı. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.

Mutezile'nin Altın Çağı, Nahide Bozkurt, Ankara Okulu Yayınları.

Akli Tefsir Hareketi: Mutezile ve Menar Ekolü, Abdulbaki Güneş, Ahenk Yayınları 2003.

Mutezile ve Yorum. Kadı Abdul cebbar Örneği, Ömer Pakiş, Ahenk Yayınları 2005.

Milhne sürecinde Mutezile, Muharrem Akoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

[17] *Gülistân-i İran.* 14-17 Şehrivar 1381/5-8 Eylül 2002 Tahran.

[18] Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis,* Ankara: Kitâbîyat Yayınları 2004. Mutezile ilgili yapılan çalışmaların geniş bir değerlendirmesi için adı geçen eserin "Giriş" bölümü dışında şu makalemize bakılabilir: "Mutezile Araştırmalarında Kaynak Sorunu", *Marife Dergisi,* 3 (2003), sayı: 3, s. 55-71.

Yaşayan Dünya Dinleri Kitabı Üzerine

ŞİNASİ GÜNDÜZ
PROF. DR. İSTANBUL İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Her biri kendi alanında uzman ve çoğunluğu dinler tarihçilerinden oluşan on sekiz bilim adamının katkısıyla hazırlanan *Yaşayan Dünya Dinleri* kitabı, gerek medyada gerekse akademik çevrelerde yoğun bir ilgiyle karşılandı. İçeriği, yazım dili, üslubu ve uzman yazarlarıyla eser, hemen her okur kesiminin takdirini kazandı. Alanında uzman akademisyenlerin kolektif ürünü olan bu eserin konuya ilişkin Türkiye'nin birikimini yansıtması ve kitabın Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülen bir projenin ürünü olarak yayımlanması kuşkusuz kitaba ayrı bir değer kazandırıyor.

Burada kitabın editörü ve bölüm yazarı olarak eserle ilgili bir tanıtım ya da değerlendirme yazısı yazmak niyetinde değilim. Ancak kendisi de kitapta bir bölüm yazarı olan Sayın Harun Güngör'ün *Dinî Araştırmalar*'da (9(2007), sayı: 27, 343-344) "Bir Kitabın Düşündürdükleri" başlıklı yazısında kitap üzerine yaptığı kimi eleştiriler, bazı konuların açıklığa kavuşturulması zaruretini gündeme getirdi.

Sayın Güngör, "Okuyucunun da nasıl bir kitap okuduğunu bilmesi hakkıdır." vurgusuyla kaleme aldığı kısa yazısında kitaba yönelik eleştirilerini özellikle iki konuda yoğunlaştırıyor: Kitabın konu ve konu başlıklarının DİB tarafından kendisine daha önce iletilen konu başlıklarından farklı olması ve DİB tarafından kendisine teklif edilen "Geleneksel Türk Dini" başlığının "Eski Türk Dini" şeklinde değiştirilmiş olması... Buradan hareketle Güngör neden İslam konusunun kitaba eklendiğini sorguluyor; kitabın bir dinler tarihi kitabı olup olmadığını anlamanın zorluğundan bahsediyor ve kitapta tarihsel metoda uyulmadığını söylüyor.

Öncelikle bu eserin bir dinler tarihi kitabı değil, yaşayan dünya dinleriyle ilgili tanımlayıcı bilgi ağırlıklı bir eser olduğunu belirtmek gerekir. Kitabın ne DİB tarafından kaleme alınan "Önsöz"ünde ne de tarafımdan kaleme alınan "Giriş"inde eserin dinler tarihi kitabı olduğuna dair bir vurgu mevcut. Kaldı ki "Önsöz"de DİB, kitabın yazılış amacını ve hedef okuyucu kitlesini "Başkanlığımız, başta kendi görevlilerimiz olmak üzere gerek yurt içindeki ve gerekse yurt dışındaki vatandaşlarımıza rehberlik etmek amacıyla yaşayan dünya dinlerini, o dinlerin kendi kaynaklarından hareketle tanıtmayı hedeflemektedir." (s.15) cümlesiyle zaten açıkça beyan ediyor. Dolayısıyla kitabı eline alan ve basit bir okumayla "anlama basiretini" gösteren herkes, böylelikle kitabın temel hazırlanış amacını ve hitap ettiği okuyucu kitlesini kavrayabilir.

Sayın Güngör, söz konusu yazısında kitabın hangi din tasnifine göre hazırlandığının anlaşılamadığını vurguluyor ve tarihsel metoda uyulmadığı eleştirisini yapıyor. Bir dinler tarihi kitabı olmamakla birlikte DİB personeliyle dinleri bilip tanımaya ilgi duyan yurt içindeki ve yurt dışındaki vatandaşlarımıza hitap eden bu çalışmanın bölümleri tabi ki kendi içinde bir plan dahilinde ele alınmıştır. Kitabın içeriğinden anlaşılacağı gibi, gerek yayılış alanları gerekse dünya genelinde sahip oldukları sosyo-kültürel etkinlik alanı açısından yaygın olan dünya dinleri başa alınmış, daha sonra Doğu ve Uzakdoğu dinleri ile yeni dinsel akımlara yer verilmiştir. Ortadoğu dinsel gelenekleri ile diğer inanç sistemleri ise bunları izlemiştir.

Kitapta vurgulandığı gibi (s. 30) dinlerin tasnifi konusunda yapılan ya da yapılacak değerlendirmeler, hangi tasnif yöntemi söz konusu olursa olsun ciddi sorunlar taşımaktadır. Tarihsel tasnif yöntemi olarak bilinen ve yer yer 19. yüzyıl pozitivizminin evrimci tarih anlayışıyla paralel temalar taşıyan yöntem de kendi içinde dört dörtlük bir tasnif yöntemi değildir. Hedef okuyucu kitlesini dinlerle ilgili bilgilendirmeyi amaçlayan bu kitapta mutlaka tarihsel tasnif yöntemine uyulması gibi bir zorunluluk mu var? Sayın Güngör biraz araştırsın ve "Dünya Dinleri" ya da "Yaşayan Dünya Dinleri" başlıklarıyla yayımlanmış olan uluslararası çalışmalara bir göz atsın. Bunların her birinde kitabın okuyucu kitlesi göz önüne alınarak farklı üslupların ve din sıralamalarının yapıldığını görecektir.

Burada, eserde dinlerin gelişigüzel ele alınıp incelenmeye tabi tutulduğu eleştirisinin herhangi bir mesnetten yoksun olduğunu belirtmeme bilmem gerek var mı? Zira –sayın Güngör'ün kendisinin de belirtmek durumunda kaldığı gibi– eseri oluşturan bölümler her biri kendi alanında uzman araştırmacılarca kaleme alınan yetkin çalışmalardır.

Sayın Güngör'ün esere neden İslam'ın ilave edildiğine ve neden Müslümanlığın başa alındığına yönelik eleştirilerini ise anlamak mümkün değil. İslam'ın da yaşayan bir dünya dini olduğunu, halkının kahir çoğunluğunun Müslüman olduğu bir ülkede yaşadığımızı ve bu ülkenin DİB tarafından bu eserin yayımlandığını sayın Güngör'e hatırlatmaya gerek var mı?

Kitapta Maniheizm ve İslam öncesi Arap dinine yer verilmesinin nedeni olarak zikredilen, bu dinlerin Ortadoğu inançlarının anlaşılmasına katkıda bulunma amacını doğru kabul etmenin yanlışlığını savunuyor sayın Güngör; dahası Ortadoğu dinlerinin anlaşılmasına katkıda bulunacak temel düşünce olarak Sümer ve Mısır dinine işaret ediyor. Daha sonra da şunu vurguluyor: "Günümüzde bile Tevrat'ta geçen ve oradan Kur'an'a intikal ettiğine inanılan bir çok efsanenin kaynağının Sümer dini ve mitolojisi olduğu artık araştırmacılar tarafından kabul görmektedir" (s. 344). Kuşkusuz Eski Mısır ve Sümer de dahil Ortadoğu'da bir zamanlar var olmuş olan bütün dinler, Ortadoğu dinsel geleneklerinin anlaşılıp irdelenmesinde bir yere sahip. Ancak genelde Kremer'in çalışmalarına dayalı olarak Yahudiliğin kutsal kitabındaki birçok anlatının kaynağının Sümer mitolojisine dayandığını ileri süren ve Kur'an'la Tevrat arasındaki benzerlikten (hatta yer yer paralellikten) hareketle Kur'an'daki anlatıların kaynağının da Sümer efsaneleri olduğunu ileri süren bu bakış açısının pozitivist indirgemeci tarih anlayışını yansıttığı ve artık kendisi de bir tarih olan pozitivizmle birlikte önemli ölçüde gündemden düştüğü bilinmesine rağmen, bunun bir ilahiyat profesörü tarafından adeta yeniden keşfedilmesi(!) gerçekten düşündürücü...

Sayın Güngör'ün eleştirel yazısının ana noktasını oluşturan, kendisine DİB tarafından önerilen "Geleneksel Türk Dini" başlığının neden "Eski Türk Dini" haline dönüştürüldüğü hususuna gelince... Sayın Güngör burada meseleyi anlama yerine doğrudan itham ve suçlama yolunu tercih ediyor. Dahası, bununla, çalışmanın editörü olarak beni problemin hassasiyet ve inceliğinden haberdar olmamakla suçluyor. Oysa bilimsel hassasiyet ve inceliğin gereği olarak bu suçlamayı yapmadan önce en azından bu durumu konunun doğrudan muhatabı olan DİB'na sorup öğrenme yolunu seçebilirdi. Proje yürütücüsü olarak projeye katkıda bulunan/bulunacak araştırıcılarla iletişim kuran, onlara yazacakları bölümü/kısmı sipariş veren, eserin üslup, dil ve hedef okuyucu kitlesi hakkında gerekli bilgilendirmeleri yapan DİB'nın, bütün yayınlarında Din İşleri Yüksek Kurulu gibi birimlerinin görüşünü almak durumunda olduğu ve bu birimlerden gelen öneri ve eleştiriler bağlamında bazı sınırlı tasarruflarda bulunduğu bilinen bir gerçek. Kendisine teklif edilen başlık konusunda bu kadar hassas olan sayın Güngör'ün, yazdığı bölüm konusunda muhatabı olan DİB ile kitabın yayıma hazırlanması safhasını oluşturan üç yıllık süreçte neden irtibat kurmadığı anlaşılamıyor.

Son olarak sayın Güngör kitapla ilgili olarak bilimsel düşünce ve anlayışın popülizme feda edildiği izleniminden söz ediyor. Hangi bilimsel düşünce ve anlayış? Pozitivist tarihselci teoriye atıfta bulunan yaklaşım mı bilimselliğin ölçütü... Yoksa eserin içeriğiyle ilgili bir kelime dahi etmeden yalnızca içeriğin sıralanmasına ve kendi tercih ettiği başlığın DİB tarafından değiştirilmesine yönelik itirazdan yola çıkarak eserin bütününü yargısız infaza tabi tutmak mı?

Kişilerin kendi önyargısallıkları ne zamandan beri bilimsel düşünce ve anlayış için bir kıstas oldu? Sayın Güngör kusura bakmasın, ama Türkiye'de genelde din bilimleri özelde ise dinler tarihçiliği ulusal ve uluslararası gerçekleştirilen çalışmalarla önemli bir mesafe kat etti. Türkiye'nin dört bir tarafında yetişen genç bilim insanları umut verici yetkin çalışmalar gerçekleştiriyor ve bu, gerçekten gurur verici... Bunu dinler tarihi alanında günbegün yayımlanan çalışmalardan görmek mümkün. Yaşayan dünya dinlerini konu edinen bu çalışma da Türk akedemyasının din bilimleri ve dinler tarihi alanındaki yetkinliğinin bir örneği... Evet, vatana millete hayırlı olsun.

Huzeyfe b. el-Yemân ve Sir Katipliği

BÜNYAMİN ERUL
DOÇ. DR., ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Büyük sahabilerden biri olan Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), *sâhibu's-sırr* yani Hz. Peygamber'in sırdaşı/sır kâtibi olarak anılmış, o sıfatıyla meşhur olmuştur. Onun bu vasfı, Hz. Peygamber'in, Medine'deki münafıkların bir listesini kendisine sır olarak söylediği yolundaki haberlere dayanmaktadır.[1]

Bu makalede, Huzeyfe'nin sır kâtibi oluşuyla ilgili rivayetler incelenecek, söz konusu sırrın mahiyeti

[1] Bkz. İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî, *İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, Dâru Sâdır, Mısır 1328, I. 277; İbnu'l-Esîr, Izzeddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahabe*, Kahire 1970, I. 468-9; Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, tah. Şuayb el-Arnavût, Huseyn el-Esed, Beyrut 1990[7], II. 361-9; İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*, Dâru Sâdır, Mısır 1328, I. 317-8; a. mlf. *Tehzîbu't-tehzîb*, Dâiretu'l-Maârifi'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1325, II. 219-220; Gazâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Daru'l-Mısriyye, y.y., t.y., I. 93; Selman Başaran, "Huzeyfe b. Yemân", *DİA*., İstanbul 1998, XVIII. 434-5.

hakkında değerlendirme yapılacak, Hz. Peygamber'in münafıklarla ilişkisi ve onlar hakkında bilgisi üzerinde durulduktan sonra, Huzeyfe rivayetlerinde münafıklar ve fitneler hakkında verilen malumat tartışılacaktır. Söz konusu rivayetlerin değerlendirilmesine geçmeden önce, Hz. Huzeyfe hakkında kısaca bilgi vermemiz yerinde olacaktır.

Huzeyfe b. el-Yemân

Huzeyfe b. Hısl b. Câbir el-Yemân, el-Absî Resulullah'ın (sas.) meşhur sahabilerindendir. Babası, kavminden birini öldürdüğü için Medine'ye kaçıp yerleşmiştir. Dolayısıyla Huzeyfe, Medine doğumludur.[2] Muslim'in (ö. 261/875) naklettiği bir habere göre o, babasıyla birlikte Medine'ye giderken Kureyşliler tarafından yakalanmış,[3] onlara karşı Hz. Peygamber'le birlikte hareket etmeyeceklerine dair verdikleri söz nedeniyle –Resulullah'ın da müsadesiyle– Bedir savaşına iştirak edememişlerdi.[4] Fakat Uhud savaşına katılmışlar ancak babası bu savaşta Müslümanlar tarafından yanlışlıkla öldürülmüştür.[5] Daha sonra yapılan bütün savaşlara katılan Huzeyfe, Ahzab savaşında, Hz. Peygamber tarafından, geceleyin düşman içerisinde casusluk yapmak üzere görevlendirilmiş ve vazifesini başarılı bir şekilde yerine getirmiştir.[6] Dinever, Hemedan ve Rey şehirleri, onun komutasında fethedilmiştir. Hz. Ömer tarafından Medain'e vali olarak atanmış ve Hz. Osman dönemi de dâhil, vefatına kadar da bu görevde kalmıştır. H. 36 yılında Hz. Osman'ın vefatından kırk gün sonra Medain'de vefat etmiştir.[7]

[2] Bkz. İbn Hacer, *İsâbe*, I. 317.

[3] Huzeyfe'nin hem Medine doğumlu olmasına, hem de babasıyla birlikte Mekke'den Medine'ye hicret ettiklerine dair gelen rivayetler, çelişkili gibi gözükmekteyse de, onların hicret öncesinde bir süre Mekke'de yaşamış olmaları mümkündür. Muhtemelen Medine doğumlu olduğu hâlde, Mekke'den hicret etmiş olması sebebiyle Hz. Peygamber Huzeyfe'yi muhacir veya ensar olma konusunda muhayyer bırakmıştır. Ancak onun tercihi ihtilaflıdır. Ebû Nu'aym'ın *Hılyetu'l-evliyâ ve œabakâtu'l-asfiyâ*, Kahire 1987[5], I. 354'teki rivayetine göre o Ensarlıdan olmayı; Heysemî'nin, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1982, IX. 326'daki rivayetine göre ise muhacir olmayı tercih etmiştir. Hz. Peygamber'in onu Mekke'den hicret eden Ammâr b. Yâsir ile kardeş yapmasına bakılırsa, (Zehebî, *Nubelâ*, II. 362) Ebû Nu'aym'ın rivayetinde ifade edilen Ensardan olmayı seçmesi daha tutarlı gözükmektedir.

[4] Bkz. Muslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Cihâd" 98, tah. M. Fuad Abdulbaki, İstanbul 1981, II. 1414; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, İstanbul 1982, V. 395, 397. İsnad ve metinleri aynı olan bu hadis, hem Huzeyfe'nin çok daha erken bir dönemde Medine'ye yerleşmiş olduğu, dolayısıyla Medine'ye giderken Kureyş'in eline düşmelerinin yer ve zaman açısından söz konusu olamayacağı gerekçesiyle; hem de senedinde el-Velîd b. Cumey' olması sebebiyle İbn Hazm tarafından, oldukça sert bir şekilde eleştirilmekte ve bu hadisin sahih olamayacağı, açık bir yalan olduğu belirtilmektedir. Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tah. Ahmed M. Şâkir, Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, Beyrut 1983, V. 22-3. el-Velîd b. Cümey' hakkında bkz. Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, tah. Alî Muhammed el-Becâvî, Fethiye Alî el-Becâvî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y., t.y., VI. 11-12. Başka rivayetler için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, tah. Hamdi Abdulmecîd es-Selefî, Musul 1984[2], III. 162, 165, 3001-2, 3012.

[5] Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Menâkıbu'l-Ensâr" 22, IV. 232; "Meğâzî" 18, İstanbul 1981, V. 34.

[6] İlgili haber için bkz. Bkz. Muslim, "Cihâd" 99, II. 1414-5; Ahmed, *Musned*, V. 392-3.

[7] Zehebî, *Nubelâ*, II. 361-369; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim, *el-Ma'ârif*, tah. Servet Ukkâşe, Dâru'l-Maârif, Kahire, t.y.[4], s. 263; İbn Sa'd, Muhammed, *eœ-Œabakât (el-Kebîr)*, Beyrut 1985, VII. 317; İbn Abdilber, *İstî'âb*, I. 277-8; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe*, I. 468-9; İbn Hacer, *İsâbe*, I. 317-8.

Huzeyfe ve Hadis Rivayeti

Kaynaklarımızda Huzeyfe'nin rivayet ettiği hadisler veya ona nispet edilen rivayetler hakkında vereceğimiz bilgiler, konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Huzeyfe, tekrarlarla birlikte rivayet ettiği 225 hadisle, hadis rivayet eden sahabiler listesinde 18. sırada yer almaktadır.[8] Rivayet ettiği hadislerden Buhârî (ö. 256/870) 8, Muslim 17 ve ikisi birden 12 tanesini rivayet etmişlerdir.[9] Tekrarsız olarak sayıldığında, rivayet ettiği 100 kadar haberin neredeyse üçte birinin, fitnelerle ilgili olması, dikkat çekicidir.

Huzeyfe'nin "Herkes hayırdan sorarken ben Resulullah'a (sas.) şerden sorardım."[10] şeklindeki beyanlarından, onun gelecek hakkında, fitenle alakalı konular etrafında sorular sorduğu, merak veya endişe saikiyle bu meyandaki haberlere ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir rivayetinde o, "Vallahi, kıyamete kadar olacak her fitneyi insanlar içerisinde en iyi bilen benim."[11] diyerek bu bilgisiyle övünmektedir.

Yine Huzeyfe'nin şöyle dediği nakledilmektedir: "Vallahi eğer istesem size, bin hadis (kelime/söz) rivayet ederim ki, bu yüzden beni sever, izler ve Allah ve Resulü için tasdik edersiniz. Yine eğer istesem size, bin hadis daha rivayet ederim ki bu yüzden bana kızar, benden çekinir ve beni yalanlardınız."[12]

Başka bir rivayette ise Huzeyfe: "Şayet ben size, bütün bildiklerimi haber versem, beni öldürürdünüz veya beni tasdik etmezdiniz." dedikten sonra: "Annenizin sizinle savaşacağını söylesem, ne dersiniz, beni tasdik eder misiniz?" demiştir.[13]

Zehebî (ö. 748/1348), İbn Sa'd'dan (ö. 230/845), Ebû Âsım el-Ğatafânî'nin şöyle dediğini naklediyor:

> Huzeyfe o kadar çok hadis rivayet ediyordu ki onu dinleyenler dehşet içinde kalıyorlardı. Ona "Yakında bize, bizde de mesh (insanın hayvana dönüşümü) olacağını haber vereceksin!" denilince o, "Evet, sizde de maymun ve domuzlara dönüşüm olacak!" diye cevap vermiştir.[14]

Kaynaklarımızda, Selmân el-Fârisî'nin, Medain'de, Hz. Peygamber'in gazap hâlinde bazı topluluklara söylediği şeyleri rivayet etmeyi terk etmemesi hâlinde durumu Hz. Ömer'e bildireceği tehdidinde bulunması üzerine Huzeyfe'nin Selmân'ı terk ettiği kaydedilmektedir.[15]

[8] Ahmed, *Musned*, V. 382-408'te 224 hadis bulunmaktadır. Liste için bkz. Nevzat Asık, *Sahabe ve Hadis Rivayeti*, İzmir 1981, s. 116-7.

[9] Zehebî, *age.*, II. 361.

[10] Ma'mer, *Câmi'*, no. 20711, (Abdurrazzak b. Hemmam, es-San'ânî, *el-Musannef*î ile birlikte), tah. Habiburrahmân el-A'zamî, el-Meclisu'l-Ilmî, Beyrut, t.y., XI. 342; Ahmed, *age.*, V. 386-7, 391, 399, 400, 403-4, 404, 406.

[11] Ahmed, *Musned*, V. 388, 407; Muslim, "Fiten" 22, III. 2216.

[12] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, III. 163, no: 3005.

[13] Ma'mer, *Câmi'*, no: 19889, XI. 52-3.

[14] Zehebî, *age.*, II. 366-7.

[15] Ahmed, *Musned*, V. 437-9; Ebû Dâvûd, Suleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, "Sunne" 10, no: 4659, İstanbul 1981, V. 46.

Huzeyfe'nin naklettiğine göre (sahabeden bazıları) "Ey Allah'ın Resulü! Keşke bir halife bıraksanız?" dediler. Hz. Peygamber cevaben: "Size halife bırakır da siz ona isyan ederseniz, azaba düçar olursunuz. Fakat Huzeyfe size ne haber verirse onu tasdik edin!.." buyurdu.[16] Bu rivayette, Huzeyfe rivayetlerine yönelik Hz. Peygamber'e verdirilen bu genel icazetin, bazılarının işini kolaylaştıracağı muhakkaktır zira söz konusu garantiden sonra, Huzeyfe söylemese de artık ona birçok şey söylettirilecektir.

Huzeyfe hakkında naklettiğimiz bu kısa bilgiden sonra, konunun iyi anlaşılabilmesi için Hz. Peygamber ve sır konusuna biraz değinmemiz gerekmektedir. Acaba Hz. Peygamber'in, herhangi bir konuda, ashabından bir kimseye belli bir sır yahut gizli bir bilgi vermesi mümkün müdür? Yahut böyle bir hususa gerek var mıdır? Eğer mümkün ve gerekliyse hangi konularda ve kimlere ne gibi sırlar vermiştir?

Hz. Peygamber ve Sır

Bu hususu aydınlatabilmek ve yukarıdaki soruları cevaplayabilmek için önce Kur'an'ın, ardından da rivayetlerin verdiği bilgilere göz atmamız gerekecektir.

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda, Hz. Peygamber'in bir tek sırrından söz edildiğini görmekteyiz:

> Peygamber, eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti. Fakat eşi o sözü (başkasına) haber verip Allah da onun bu davranışını ona (Peygamberine) açıklayınca, o (Peygamber) bu söylediklerinin bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti...[17]

Tahrîm suresinin ilk ayetlerinden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber bazı hanımlarının gönlünü alabilmek için (bal şerbeti, cariye vb.) aslında helal olan bazı şeyleri kendisine yasaklamış, ayrıca onlardan bazısına bu meyanda gizli bir şeyler söylemiştir. Fakat ne ayetlerden, ne de konuyla ilgili rivayetlerden[18] söz konusu sırrın ne olduğunu öğrenemiyoruz. Şu kadarını söyleyebiliriz ki kanaatimizce bu sır, din ve ümmetle ilgili olmayıp Hz. Peygamber'in özel hayatı, eşleriyle ilgili bir aile sırrı olsa gerektir.

Hadis kaynaklarına baktığımızda ise birkaç sahabinin, Hz. Peygamber'in kendilerine bazı sırlar söylediğini bildiren rivayetlere rastlamaktayız. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

• Hz. Âişe'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, kızı Fâtıma'yı yanına oturtmuş ve ona gizli bir şey söylemiş bunun üzerine o ağlamıştı. Ardından ona başka bir şey söylemiş Fâtıma bu defa da gülmüştü. Hz. Âişe, ağlamasının ardından onun gülmesine şaşırmış, sebebini sormuş fakat Fâtıma durumu ancak babasının vefatından sonra açıklamıştı. Ağlamasına sebep olan sır,

[16] Tirmizî, *es-Sunen*, "Menâkıb" 39, no: 3812, İstanbul 1981, V. 675. Tirmizî, bunun hasen bir hadis olduğunu söylemektedir. Ahmed, *age.*, V. 385 ve 402'de "İbn Mes'ûd size ne haber verirse ona sarılın." buyurduğu rivayet edilmiştir.

[17] 66. Tahrîm, 3.

[18] Ayetin nüzul sebepleri için bkz. Buhârî, "Tefsîr" 66/1-3, VI. 68; "Talâk" 8, VI. 166-7; Nesâ'î, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sunen*, "Talâk" 17-8, İstanbul 1981, VI. 151-3; Vâhıdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nîsâbûrî, *Esbâbu'n-nuzûl*, Mektebetu'l-Mutenebbî, Kahire, t.y., s. 244-5.

Cebrail'in, Hz. Peygamber ile her yıl bir kere mukabele okurken, bu yıl iki defa okuduğu ve bunun Hz. Peygamber'in ecelinin geldiğine bir işaret olduğu; gülmesine sebep olan sır ise ev halkından kendisine ilk kavuşacak kimsenin Fâtıma olacağı hususudur.[19]

• Enes b. Mâlik de şöyle demektedir: "Hz. Peygamber bana bir sır verdi ki, bunu hiç kimseye haber vermedim. Hatta bunu (eşim) Ummu Suleym sordu da ona dahi haber vermedim." demektedir.[20]

• Abdullâh b. Ca'fer ise şöyle anlatmaktadır: "Bir gün Resulullah'ın (sas.) bineğinin arkasına bindim. Bana gizli bir şey söyledi ki onu asla kimseye haber vermem!"[21]

• Yine bazı rivayetlerden, Hz. Peygamber'in, Ebû Zerr'e de bazı sırlar verdiği anlaşılmaktadır.[22] Huzeyfe b. el-Yemân ile ilgili rivayet üzerinde ise ayrıca duracağız.

Bu rivayetlerin aksine, Resulullah'ın (sav.) kendisine hiçbir sır vermediğini söyleyen sahabiler de vardır:

• Ebu't-Tufeyl şöyle anlatmaktadır: Hz. Ali'ye: "Resulullah'ın (sas.) sana sır olarak söylediği bir şeyi bize haber ver." dedik. Bunun üzerine o kızdı ve şu cevabı verdi: "Resulullah (sas.) insanlardan gizleyip de bana bir sır vermiş değildir. Lakin ben onun şöyle buyurduğunu işittim: "Allah'tan başkası adına hayvan kesenlere Allah lanet etsin, bid'atçiyi himaye edene de Allah lanet etsin..."[23]

• Resulullah'ın ashabından bir grup, Ummu Seleme'nin yanına vararak: "Ey müminlerin annesi! Bize Resulullah'ın sırrından haber ver!" dediklerinde ondan aldıkları cevap: "Onun sırrı da aşikârı da aynı idi." olmuştur.[24]

Bu rivayetler gösteriyor ki Hz. Ali ve Ummu Seleme, Hz. Peygamber'in kendilerine herhangi bir sır vermediğini, onun gizlisi ile aşikârının aynı olduğunu söylerken, adı geçen diğer sahabiler ise kendilerine Hz. Peygamber'in bazı sırlar verdiğini iddia etmektedirler. Onlardan sadece Hz. Fâtıma kendisine verilen sırrı haber vermiştir. Diğerlerine verilen sırların ise neler olduğunu bilmiyoruz. Ancak bu sırların verildiği doğruysa Hz. Peygamber'in tebliğ misyonunu göz önünde bulundurduğumuzda, bunların din ve ümmetle ilgili olmaması gerektiğini ve bu tür sözlerin muhtemelen onların özel hayatlarıyla alakalı olduğunu söylemek durumundayız.[25] Zira Hz. Âişe, "Her kim Hz. Peygamber'in bir şeyler gizlediğini haber verirse yalan söylemiştir." dedikten sonra, "Ey elçi!

[19] Ahmed, *Musned*, VI. 282; Buhârî, "Fadâilu'l-Kur'ân" 7, VI. 101; "Menâkıb" 25, IV. 183; "Edeb" 68, VII. 92; Muslim, "Fedâilu's-Sahabe" 99, II. 1905; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sunen*, "Cenâiz" 64, no: 1621, tah. M. Fuad Abdulbâkî, İstanbul 1981, I. 518.

[20] Ahmed, *Musned*, III. 219, 280; Buhârî, "İsti'zân" 46, VII. 142.

[21] Ahmed, *Musned*, I. 204-5; Muslim, "Hayz" 79, I. 269; "Fedâilu's-Sahabe" 68, II. 1886.

[22] Ahmed, *Musned*, V. 162, 168, 197.

[23] Ahmed, *Musned*, I. 108, 119, 122; Muslim, *Edâhî* 43-5, II. 1567.

[24] Ahmed, *Musned*, VI. 309.

[25] Nitekim Hz. Ebubekir, Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer'in kızı Hafsa ile evlenme konusunda kendisine söylediği şeyleri bir sır olarak önce gizlemiş, daha sonra evlilik gerçekleşince onun bu arzusunu Hz. Ömer'e ifade etmiştir. Bkz. Ahmed, *Musned*, I. 12; Buharî, "Nikâh" 33, 46, VI. 130, 137; "Meğâzî" 12, V. 17.

Rabbinden sana indirileni duyur! Eğer bunu yapmazsan, O'nun elçiliğini yapmamış olursun."[26] ayetini okumuştur.[27] Şu hâlde Hz. Peygamber'in bazılarına özel olarak bir bilgi veya sır vermesi, bunu diğerlerinden gizlediği anlamına gelecektir ki bunu Allah Resulünün risalet ve tebliğ misyonuyla bağdaştırmamız mümkün değildir.

Huzeyfe ve Sır

Yukarıdaki rivayetlerin yanı sıra, Hz. Huzeyfe'nin sır kâtibi olduğuna dair de birtakım rivayetlere sahip bulunmaktayız.

Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) Zuhrî'den (ö. 124/741) naklettiği bir habere göre, Huzeyfe şöyle anlatmıştır: "Hz. Peygamber Tebuk'e doğru giderken, kendisine vahiy gelmesi sebebiyle bineğinden indi. Çöken deve kalktı, yularını sürükleyerek dolaşmaya başladı. Bunu gören Huzeyfe onu yakalayarak tekrar çöktürdü ve yanına oturdu. Sonra Hz. Peygamber kalktı ve bineğine yönelince oradaki şahsın kim olduğunu sordu. O, "Huzeyfe b. el-Yemân" deyince, Hz. Peygamber ona: "Ben sana bir sır vereceğim, onu asla kimseye söyleme! Münafıklardan bir grubu sayarak ben filan, filan kimselerin cenaze namazını kılmaktan nehyolundum." dedi. Resulullah vefat ettikten ve Hz. Ömer halife olduktan sonra, Hz. Peygamber'in ashabından olup da bu gruptan olabileceğini zannettiği bir kimse öldüğü zaman Hz. Ömer derhal Huzeyfe'nin elinden tutarak onun peşine düşerdi. Eğer o, cenaze namazına katılırsa, onunla beraber o da namaz kılardı. Eğer o bundan çekinirse, kendisi cenaze namazını kılmaz, kılmak isteyenlere kılmalarını emrederdi.[28]

Ancak hemen belirtelim ki, Huzeyfe'nin H. 36'da vefat etmesi, Zührî'nin ise H. 50'de doğması sebebiyle, Zührî'nin Huzeyfe'den naklettiği bu haberde inkıta' (kopukluk) vardır. Dolayısıyla, zayıf olan bu rivayetin ihtiyatla karşılanması gerekmektedir.

Ayrıca bu haberde zikredilen "sırrın kimseye söylenmemesi" şeklindeki tenbihata rağmen, –Hz. Ömer'in tavrında olduğu üzere– söz konusu sır dolaylı bir şekilde ifşa edilmiş olmaktadır. Öyle ki onun 'sır kâtibi' olduğunu bilen herkes, Hz. Ömer gibi onu izlemiş olsa, bazı cenazeler ortada kalacak, bu da muhtemelen oldukça kötü sonuçlar doğurabilecektir. Bu da söz konusu haberin sıhhati hakkındaki endişemizi güçlendirmektedir.

Câbir b. Zeyd'in Huzeyfe'den naklettiği bir habere göre o, Hz. Ömer'in yanına geldiği bir gün, bir cenazeye rastlamış, ama namazına katılmamıştı. Bu durumu gören Ömer: "Ey Huzeyfe! Resulullah'ın (sas.) ashabından bir adam ölüyor ve sen onun cenazesinde hazır bulunmuyorsun?!" deyince o şu cevabı vermiştir: "Ey Müminlerin Emîri! Sen Resulullah'ın bana bir sır verdiğini bilmiyor musun?" Bu defa Ömer: "Allah aşkına söyle! Bu, onlardan mıydı?" diye sorunca Huzeyfe "Vallahi evet." dedi. Ömer tekrar "Allah aşkına söyle! Ben onlardan mıyım?"

[26] 5. Mâ'ide, 67.

[27] Buhârî, "Tefsîr" 53/1, VI. 50; 5/7, V. 188; "Tevhîd" 46, VIII. 210; Muslim, "Îmân" 287, I. 159; Tirmizî, "Tefsîr" 7, 54, no: 3068, 3278, V. 262-3, 395; Ahmed, *Musned*, VI. 49.

[28] Ma'mer b. Râşid, *Câmi'*, XI. 238-239, no: 20424; Vâkıdî, Muhammed b. Amr b. Vâkıd, *Kitâbu'l-meğâzî*, tah. Marsden Jones, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1966, III. 1044-5.

diye sordu. Huzeyfe "Vallahi hayır, ey Müminlerin Emîri!" dedi.[29]

H. 21 yılında doğan Câbir b. Zeyd'in (ö. 93/711),[30] İbn Abbâs, İbn Ömer, İbnu'z-Zubeyr ve Mu'âviye gibi sahabilerden hadis rivayet ettiği malum ise de, Huzeyfe ile görüştüğü veya ondan hadis rivayet ettiği bilinmemektedir. Huzeyfe vefat ettiğinde on beş yaşında olsa da Câbir'in onunla karşılaştığına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bu nedenle isnadda inkıta' ihtimali bu haber için de söz konusudur.

Bazı kaynaklarda yer alan bir habere göre, Ebû'd-Derdâ, Kûfe'den Şam'a gelmiş olan Alkame ile bir gün Dımaşk Mescidi'nde karşılaşmış ve ona orada yaşamış olan İbn Mes'ûd ve Ammâr b. Yâsir'in yanı sıra "Kendisinden başka kimsenin bilmediğini bilen *sâhibu's-sırr* da sizde değil miydi?" diyerek Huzeyfe'yi sormuştur.[31] H. 32 yılında vefat eden Ebû'd-Derdâ'nın, Huzeyfe hakkında bu vasfı kullanmasına bakılırsa, söz konusu sıfatın oldukça erken yıllarda kullanıldığı sonucuna varılabilir.

Yukarıdaki rivayetlerin aksine, bizzat Huzeyfe'den, Hz. Peygamber'in kendisine sır vermediğine dair rivayetler de gelmiştir:

Nu'aym b. Hammâd'ın (ö. 229/843) naklettiği Abdullâh b. Vehb-İbn Lehîa-Ukayl-İbn Şihâb-Ebû İdrîs el-Havlânî'den gelen bir rivayete göre el-Havlânî, Huzeyfe'nin şöyle dediğini işitmiştir:

> "Kıyamete kadar olacak her fitneyi insanlar içerisinde en iyi bilen benim. Bu, Resulullah'ın (sas.) benden başka kimseye söylemeyip, sadece bana bir sır olarak haber vermesi şeklinde olmadı. (*Vemâ bî en yekûne Resulullâhi (s) eserra ileyye fî zâlike şey'en lem yuhaddîs bihî ğayrî*). Fakat Resulullah, benim de içinde bulunduğum bir mecliste bazıları küçük, bazıları da büyük fitnelerden konuşuyordu. İşte benden başka o grubun hepsi (ölüp) gitti." demiştir.[32]

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) naklettiği, Sâlih b. Keysan - İbn Şihâb – Ebû İdrîs el-Havlânî'den gelen bir rivayete göre el-Havlânî, Huzeyfe'nin şöyle dediğini işitmiştir: "Vallahi, kıyamete kadar olacak her fitneyi insanlar içerisinde en iyi bilen benim. Bu, Resulullah'ın (sas.) benden başka kimseye söylemeyip, sadece bana bir sır olarak haber vermesi şeklinde olmadı *(Vemâ zâlike en yekûne Resulullâhi (s) haddesenî min zâlike şey'en eserrahû ileyye lem yekun heddese bihî ğayrî)*. Fakat Resulullah, benim de içinde bulunduğum bir mecliste konuşuyordu ve kendisine fitneler soruldu. O da fitneleri saymaya başladı. Onlardan üç şey var ki, neredeyse geriye hiçbir şey bırakmaz. Onlardan bazısı, yaz rüzgârı gibi fitnelerdir. Bazısı küçük, diğer bazıları da büyük fitnelerdir." Sonra Huzeyfe: "İşte benden başka o grubun hepsi (ölüp) gitti." demiştir.[33]

[29] Rabî' b. Habîb, b. Ömer el-Ezdî, *el-Câmi'u's-sahîh*, no: 929, Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, Kahire 1349[2], IV. 10-11.

[30] Hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *Nubelâ*, IV. 481-3, II. 361; İsmail Lütfi Çakan, "Câbir b. Zeyd" mad., *DİA*, İstanbul 1992, VI. 537-8.

[31] Ahmed, *Musned*, VI. 449, 451; Buhârî, "Fedâilu's-Sahâbe" 20, IV. 215; "İsti'zân" 38, VII. 139; Tirmizî, "Menâkıb" 38, no: 3811, V. 674. Rivayetin şerhi için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhi sahîhi'l-Buhârî*, tah. Muhibbuddîn el-Hatib, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire 1407[3], VII. 114-5.

[32] Nu'aym b. Hammâd, *Fiten*, tah. Suheyl Zekkâr, Mekke 1991, s. 14.

[33] Ahmed, *Musned*, V. 388. O, hemen bunun altında, aynı isnadın başka bir varyantını zikrederek "*mislubû*" demiştir.

Ahmed b. Hanbel'in aynı senedle gelen ikinci rivayeti ise "...Bu hususta, Peygamber (sas.) benden başka kimseye söylemeyip, sadece bana bir sır olarak haber vermiş değildir *(Vemâ bî en yekûne'n-Nebiyyu (s) eserra ileyye fî zâlike şey'en lem yuhaddis ğayrî bihî)...*" şeklindedir.[34]

Muslim'in (ö. 261/875) naklettiği Yûnus - İbn Şihâb - Ebû İdrîs el-Havlânî'den gelen diğer bir rivayete göre ise el-Havlânî, Huzeyfe'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "Vallahi, kıyamete kadar olacak her fitneyi insanlar içerisinde en iyi bilen benim. Bende, Resulullah'ın (sas.) bu hususta bana gizlice bildirdiği, benden başka hiçbir kimseye söylemediği bir sırdan başka bir şey yoktur (*Vemâ bî illâ en yekûne Resulullâhi (s) eserra ileyye fî zâlike şey'en lem yuhaddishu ğayrî*). Fakat Resulullah, benim de içinde bulunduğum bir mecliste konuşuyordu ve kendisine fitneler soruldu. O da fitneleri saymaya başladı. Onlardan üç şey var ki, neredeyse geriye hiçbir şey bırakmaz. Onlardan bazısı, yaz rüzgârı gibi fitnelerdir. Bazısı küçük, diğer bazıları da büyük fitnelerdir." Sonra Huzeyfe "İşte benden başka o grubun hepsi (ölüp) gitti." demiştir.[35]

Görüldüğü gibi ilk üç ravisi itibarıyla aynı isnada sahip olan hadisin, Muslim'deki metninde küçük, ama önemli bir farklılık mevcuttur. Bu fark ise onun, hem Nu'aym b. Hammâd'ın, hem de Ahmed b. Hanbel'in iki rivayetine aykırı olarak Huzeyfe'nin sözünde cümlenin anlamını tam tersine çevirecek olan *illâ* istisna edatını ihtiva etmesidir. Nitekim Ahmed Davudoğlu'nun belirttiğine göre, "Ulemadan bazıları Hz. Huzeyfe'nin sözündeki *illâ*'nın hazfi lazım geldiğini söylemişlerdir. Çünkü bu kelime cümleden atılmazsa mânâsı; "Ben sır biliyorum..." demek olur. Hâlbuki Huzeyfe hazretleri Hz. Peygamber'in fitneleri bir mecliste cemaat arasında söylediğinden bahsetmektedir. Binaenaleyh hem meclis arasında konuşmuş, hem de Huzeyfe'ye sır olarak söylemiş mânâsına gelir ki bu iki söz birbirini nakz eder. Cümleden *illâ* atılırsa mânâ düzelir ve şöyle olur: "(O) bana gizli bir şey söylemedi, hepimize birden anlattı." Nitekim Hz. Huzeyfe'nin, hadisin sonunda: "Onları belleyen belledi, unutan unuttu." demesi de bu mânâyı teyit eder. Bu babdaki ilmin ona mahsus olması, arkadaşlarının dünyadan gittiği ve kendisinden başka bilen kalmadığı içindir."[36]

Devamla Ahmed Davudoğlu şu yoruma yer verir:

> Bununla beraber Resulullah (sas.) Hz. Huzeyfe'ye başka bir yerde sır söylemiş olabilir. Bu takdirde Huzeyfe (ra.), "İşittiklerimin hepsini size anlatmama bir mâni yoktur. Yalnız bana sır olarak söyledikleri müstesna" demek istemiştir.[37]

Benzer mütalaaları serdeden *el-Mufhim* adlı eserin müellifi Ebû'l-Abbâs el-Kurtubî (ö. 656/1258) ise bu rivayette *illâ*'nın sabit olduğunu ve onun metinden düşürülmesinin gerekmediğinin de söylendiğini, sabit olması hâlinde onun mânâsının şöyle olduğunu nakletmektedir: "Bu (fitnelerin) hepsini size

[34] Ahmed, *Musned*, V. 407.
[35] Muslim, "Fiten" 22, III. 2216.
[36] Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Terceme ve Şerhi*, İstanbul 1980, XI. 6964-5. Ayrıca bkz. Kurtubî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer, *el-Mufhim limâ eşkele min telhîs-i kitâbi Muslim*, Dımaşk 1996, VII. 222-3.
[37] Davudoğlu, *age.*, a.y.

bildirmemde bir engel yoktur. Ancak Hz. Peygamber'in benden başkasına değil de sadece bana verdiği sırlar başka." Bu durumda onun sözünde, Hz. Peygamber'in kendisinden söz aldığına dair bir işaret vardır. Yani o, Huzeyfe'ye fitnelerden her bildiğini rivayet etmemesi veya herhangi bir maslahat görürse yaymamasına dair sırrını vermiştir. Rivayetin sübutu açısından bu yorum daha evladır. Çünkü Hz. Peygamber'in fitnelerle ilgili bilgileri özellikle Huzeyfe'ye haber verdiği, başkalarına bildirmediği şeyleri özel olarak sadece ona bildirdiği malumdur. Ama ona sır olarak veya özel olarak bildirdiklerine gelince, işte onun rivayet ettiği bunlardır..."[38]

Öncelikle tekrar belirtelim ki, aynı ortak senedle gelen *Musned*'deki iki rivayette de *illâ*'nın bulunmaması, Muslim rivayetindeki *illâ*'nın zaid olduğunu göstermektedir. Bu noktada hem Nu'aym b. Hammâd'ın, hem de İmam Ahmed'in (ö. 241/855), İmam Muslim'den daha erken kaynaklar olduğunu hatırlamalıyız.

Aslında, Huzeyfe'nin kullandığı cümlenin akışı (siyak-sibak), yukarıda yapılan yorumun zorlama bir yorum olduğunu göstermeye yeterlidir. Hz. Huzeyfe gayet açık bir şekilde, Hz. Peygamber'in kendisine başkalarından ayrıca herhangi bir sır vermediğini, söz konusu fitnelerden, kendisinin de içinde bulunduğu bir mecliste bahsettiğini ancak orada hazır bulunanların hepsinin vefat ettiğini, dolayısıyla bu bilgileri bizzat duyan kimse olarak yalnız kendisinin kaldığını hatırlatmaktadır. İşin ilginç tarafı, bütün bu sözleri de o, bunun sadece kendisine ait bir sır olmadığını belirtmek için söylemektedir. Aksi takdirde onun böyle bir mecliste bulunduğunu ve diğerlerinin öldüğünü söylemesine gerek kalmaz, iddia edildiği üzere kendisine sır olarak bir şeyler söylenmişse, bunları da anlatmazdı. Yine Kurtubî'nin "Hz. Peygamber'in fitnelerle ilgili bilgileri özellikle Huzeyfe'ye haber vermesi, başkalarına bildirmediği şeyleri özel olarak sadece ona bildirdiği malumdur." diyerek, bunu herkesçe kabul edilmiş, müsellem bir durum olarak sunması, Davudoğlu'nun ise "Resulullah (s) Hz. Huzeyfe'ye başka bir yerde sır söylemiş olabilir." demesi, zanna dayalı bir te'vilden başka bir şey değildir.

Huzeyfe'nin 'sır kâtibi' olarak kabul edilmesinde, tahlil ettiğimiz bu rivayetteki *illâ* edatının ne kadar payı vardır bilinmez ama böyle bir vasfın verilmesinde şu rivayetin de katkısı olabileceğini düşünüyoruz:

Taberânî (ö. 360/970), Sıla b. Zufer'in şöyle dediğini rivayet etmektedir:

> Huzeyfe'ye: "Münafıkların durumunu, Resulullah (s)'ın ashabından Hz. Ebubekir veya Ömer gibi biri bilmediği hâlde sen nasıl bildin?" diye sorunca o şöyle anlattı: "Ben Resulullah (s)'ın ardından yürüyordum, o da bineğinin üzerinde uyumaktaydı. O sırada bir grup insanın "Onu bineğinden atıversek ve boynu kırılsa da ondan kurtulsak?" dediklerini işittim. Bunun üzerine Hz. Peygamber ile onlar arasında yürümeye ve yüksek sesle okuyarak onu uyarmaya çalıştım. Hz. Peygamber uyandı ve "Bu kim?" diye sordu. Ben "Huzeyfe" diye cevap verdim. Bu defa Hz. Peygamber "Onlar kim?" diye sordu. Ben de filan filan diyerek onların kimler olduklarını

saydım. O tekrar "Peki, onların ne dediğini duydun mu?" diye sorunca ben: "Evet, zaten bunun için seninle onlar arasında yürüdüm." cevabını verdim. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Onlar, filan filan kimselerdir, dedi ve o münafıkların isimlerini saydı ve sakın bunu kimseye haber verme!" dedi.[39]

Dikkat edilirse, bu haberde, o kimselerin kimler olduğunu bilen, onların Hz. Peygamber hakkındaki husumetlerini işitip, art niyetlerine vâkıf olan zaten Huzeyfe'nin kendisidir. Yani, münafıkların kimler olduğunu ve planlarıyla ilgili bilgiyi Hz. Peygamber'e ilk önce Huzeyfe aktarmış, o da tasdik etmiştir. Dolayısıyla burada, Hz. Peygamber'in, Huzeyfe'ye verdiği ayrı bir sır söz konusu değildir.

İslam'ın istikbaline dair rivayet edilen hadisleri değerlendiren Mehmed Said Hatiboğlu, "İslam'ın istikbaline dair bu haberleri ancak birkaç kişi sayesinde öğrenebilmekteyiz. Bu zatlar, bir haberin ya tek kaynaklarıdır, yahud o haber bir cemaat içinde bildirilmiştir de, geri kalan ya unutmuş yahud da ahirete göçmüştür."[40] diyerek Huzeyfe'den az önce naklettiğimiz habere atıfta bulunmakta ve zikrettiği bu gerekçelerden ötürü bu tür haberler hakkında şüphelerini ima etmektedir.

Burada meselenin iyice anlaşılması için şu soruları sormamız yerinde olacaktır:

1. Yukarıda naklettiğimiz rivayetlerde olduğu gibi niçin Enes b. Mâlik, Abdullâh b. Ca'fer gibi kendilerine de sır verildiğini iddia edenlere değil de kendisine sır verilip verilmediği tartışmalı olan Huzeyfe'ye 'sır kâtibi' denilmiştir?

2. Şayet Hz. Peygamber, ümmetinin geleceğiyle ilgili bazı endişelerini dile getirecekse, onları önceki ümmetlerin düştükleri bazı fitnelere düşmekten sakındıracak, bu hususlarda uyaracaksa –ki bu, gayet tabii ve de mümkündür– niçin bütün ashabının bulunduğu bir ortamda söylemesin de bunu gizlice bir-iki sahabiye söylesin?

3. Ümmetin geleceğiyle ilgili bir sır söylenecekse –az önceki rivayette de geçtiği gibi– Hz. Peygamber bunu niçin Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali vb. en yakın arkadaşlarından birisine değil de Hz. Huzeyfe'ye haber vermiştir?

4. Acaba Hz. Huzeyfe'yi diğer sahabilerden ayıran özellik nedir? Hangi imtiyaz sebebiyle böyle bir sıfatı haiz olmuştur?

5. Acaba, Hz. Huzeyfe 'sır kâtibi' olduğu için mi bunları söylemiştir, yoksa özellikle bu tür haberleri rivayet ettiği için mi 'sır kâtibi' olarak anılmaktadır?

6. Hz. Huzeyfe H. 36 tarihinde vefat ettiğine ve uzun seneler yaşayan başka birçok sahabi bulunduğuna göre, bu grup içerisinden herkesin vefat edip sadece Huzeyfe'nin kalması nasıl izah edilecektir? Mesela benzer fiten hutbesini nakledenlerden Amr b. Ahtâb, Hz. Peygamber'le bazı savaşlara katılmış,

[39] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 3010-3031, III. 164-5.
[40] Mehmed Said Hatiboğlu, *Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri* (basılmamış doçentlik tezi), s. 11-2.

yüz yıldan fazla ömür yaşamış,[41] Ebû Sa'îd el-Hudrî[42] H. 74'te, Muğîre b. Şu'be ise H. 50'de vefat etmiştir.[43]

Bu sorulara ve söz konusu sır kâtipliği iddiasına cevap verebilmek için Hz. Peygamber'in münafıklar hakkında bilgisi ve onlarla ilişkisi üzerinde biraz durmamız yerinde olur.

Hz. Peygamber'in Münafıklarla İlişkisi ve Onlar Hakkındaki Bilgisi

Medine döneminde ortaya çıkan münafıklar üzerinde Kur'an önemle durmaktadır. Yüce Allah onlar hakkında birçok surede, çeşitli ayetlerle malumat vermekle kalmamış, müstakil olarak onlardan söz eden ve onların ismiyle anılan 63. Münâfikûn suresini indirmiştir. Gerek bu surede, gerekse onlar hakkındaki diğer ayetlerde, onların kalplerinde hastalık olduğu, içleriyle dışlarının farklı olduğu, yalan söyledikleri, Müslümanlarla kâfirler arasında gidip geldikleri, buldukları her fırsatta Müslümanların aleyhinde oldukları, sırf Müslüman görünebilmek için nice bahaneler uydurdukları anlatılır. Fakat Kur'an, bütün bu ayetlerde, sadece münafıkların vasıflarını verir, onların kimler olduklarını isim olarak belirtmez.[44]

Yüce Allah, Medine'nin ilk yıllarında münafıklar hakkında Hz. Peygamber'e: "Onların yaptıklarına bakma, onlara öğüt ver, onlara işleyecek güzel söz söyle!" demekte ve bağışlanma dilemeleri hâlinde onları bağışlamasını öğütlemektedir.[45] Yine, önceleri müminlerin, münafıkları sırdaş edinmemelerini öğütlerken,[46] ilerleyen yıllar içerisinde, Hz. Peygamber'in münafıklara karşı güdeceği siyaseti ve tavrı değiştirmiştir.[47] Bu doğrultudaki ayetler ona, münafıkları azapla müjdelemesini, düşman olmaları hasebiyle onlardan çekinmesini emretmiş, artık onlar için bağışlanma dilese de dilemese de bir şey değişmeyeceğini bildirmiş, onların malları ve çocuklarının kendisini aldatmamasını hatırlatmıştır.[48] Nitekim bu dönemde inen ayetlerde: "Onlardan ölen birinin namazını asla kılma! Mezarı başında da durma! (Onların fesat için açtıkları) mescidde de asla bulunma!" buyrulmuştur.[49] Söz konusu tavır daha da sertleşerek, onların yaptıkları bozgunculuktan vazgeçmemeleri hâlinde, Hz. Peygamber'in kendilerine karşı kışkırtılacağı, onun civarında kalamayacakları, nerede ele geçirilirse lanetlenmiş olarak yakalanıp öldürülecekleri tehdidine dönüşmüştür.[50] Hatta sonunda "Ey Peygamber! İnkârcılar ve ikiyüzlülerle savaş, onlara karşı sert davran!" emri inmiştir.[51]

[41] Bkz. İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe*, IV. 190, VI. 128-9.
[42] Bkz. Ma'mer, *Câmi'*, no: 20720, XI. 346; Nu'aym b. Hammâd, *Fiten*, s. 13; Tirmizî, "Fiten" 26. no: 2191, IV. 483-4.
[43] İbnu'l-Esîr, *age.*, V. 248-9.
[44] Bu ayetler için bkz. 2. Bakara, 8-20, 204-206; 8. Enfâl, 49; 3. Âl-i İmrân, 118-120; 33. Ahzâb, 57-62; 4. Nisâ', 60-81, 138-146; 47. Muhammed, 16-32; 59. Haşr, 11-17; 24. Nûr, 47-54; 63. Münafikûn, 1-8; 58. Mücâdile, 8-21; 9. Tevbe, 53-127.
[45] 4. Nisâ', 63-4.
[46] 3. Âl-i İmrân, 118.
[47] Bu yönde yorumlar için bkz. Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, ter. Kurul, İnsan Yayınları, İstanbul 1991[2], II. 252-4.
[48] 4. Nisâ', 138; 9. Tevbe, 80, 55; 63. Münafikûn, 4.
[49] 9. Tevbe, 84, 108.
[50] 33. Ahzâb, 60-61.
[51] 9. Tevbe, 73.

Ancak bu açık tehdide rağmen, bu dönemde, münafıkların bazı söz ve planları kendisine ulaştığı hâlde Hz. Peygamber: "Muhammed ashabını öldürüyor!" şeklinde konuşmasınlar düşüncesiyle onları öldürme cihetine gitmemiştir.[52]

Az önce de ifade ettiğimiz gibi Kur'an, münafıkların şahıslarını belirtmeyip, onların vasıflarını anlatmakla yetinmiştir. Hz. Peygamber'in onlar hakkındaki bilgisine dair şu iki ayet inmiştir:

> Çevrenizdeki bedevi Araplardan ve Medine halkından ikiyüzlülüğe iyice alışmış insanlar vardır. Sen onları bilmezsin, onları Biz biliriz. Onlara iki kere azap edeceğiz, sonra da onlar büyük azaba itileceklerdir.[53]

Elmalılı Hamdi Yazır, bu ayeti şu şekilde izah etmektedir:

> Şahıslarını, isimlerini, neseplerini bilmez değil, münafık olduklarını bilmezsin. Yani, münafıklıkta o derece meharet kesbetmişler, sırlarını gizlemeye, takiyye yapmaya, töhmet mevkilerinden kaçınıp yağ gibi suyun yüzüne çıkmaya öyle alışmışlardır ki, hâllerini senden, senin o yüksek dirayet ve firasetinden bile gizleyebilirler de, vahiy nazil olmayınca münafıklıklarını kat'iyyen bilmezsin, onları biz biliriz.[54]

İkinci ayet ise şöyledir:

> Biz dileseydik, onları sana gösterirdik, sen onları simalarından tanırdın. Ama sen onları sözlerinin üslubundan da tanırsın...[55]

Yine Yüce Allah "Münafıklar, kalplerindekileri haber verecek bir surenin inmesinden çekiniyorlar."[56] buyurarak, münafıkların Hz. Peygamber'den ziyade, inecek vahyin haber vermesinden korktuklarını bildirirken; "(İkiyüzlüler) Allah'ın onların sırlarını ve gizli görüşmelerini bildiğini ve Allah'ın bütün gizlilikleri çok iyi bildiğini bilmiyorlar mı?"[57] diye sorarken de yine kendi ilmine işaret buyurmaktadır.

Bununla birlikte, gerek anlatılan vasıfları doğrultusunda ve gerekse münafıkların bazı davranışları üzerine inen ayetler yardımıyla Hz. Peygamber en azından münafıkların bir kısmını tanıyordu. Ancak aynı durum, diğer sahabiler için de geçerliydi.[58] Zira hangi ayetin, kimler ve hangi olaylar üzerine indiğine şahit olan sahabiler de elbette onların kimler olduğunun farkındaydılar. Mesela sahabeden birçoğu, 63. Münâfikûn suresinin kimler hakkında indiğini, keza, "Onlardan ölen birinin namazını asla kılma! Mezarı başında durma!" ayetinin

[52] Buhârî, "Menâkıb" 8, IV. 160; "Tefsîr" 63/5, 7; VI. 66-7; Muslim, "Birr" 63, III. 1998-9; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III. 355, 393.

[53] 9. Tevbe, 101. Dolayısıyla biz, Ahmed b. Hanbel'in naklettiği, Hz. Peygamber'in bir hutbesinin ardından, sahabe içerisinde münafıkların bulunduğunu söyledikten sonra, "Ey filan kalk! Ey filan kalk!" diyerek otuz altı kişiyi kaldırdığını anlatan rivayete de ihtiyatla yaklaşıyoruz. Bkz. *Musned*, V. 273.

[54] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınları, İstanbul, t.y., IV. 2611. Benzer yorumlar için bkz. Mevdûdî, *age.*, II. 266.

[55] 47. Muhammed, 30.

[56] 9. Tevbe, 64 ve 61.

[57] 9. Tevbe, 78. Ayrıca bzk: 8. Enfâl 60; 9. Tevbe 56.

[58] Mesela Ka'b b. Mâlik'in münafıklarla ilgili sözleri için bkz. Buharî, "Meğâzî" 79, V. 131.

hangi cenaze hakkında indiğini, kimin cenazesine işaret ettiğini bilmekteydiler.[59]

Sözde, zayıf insanların namaz kılmaları için Kuba Mescidi'nin yakınına bir mescid inşa eden art niyetli insanlar, Hz. Peygamber'den gelip orada namaz kıldırmasını istediklerinde, Hz. Peygamber onlara "Tebuk seferine çıkmak üzereyiz, ama döndüğümüzde inşaallah" diye cevap vermişti. Hz. Peygamber'in bu cevabından, onların kimliğine bakmaksızın ve kötü niyetlerinden habersiz bir şekilde davetlerine icabet etmeyi düşündüğü anlaşılmaktadır. Fakat Tebuk dönüşü onlar hakkında inen ayetler, daha sonra 'Dırar Mescidi' diye anılacak olan bu mescidin, Müslümanlara zarar vermek, onları bölmek, Müslümanları gözetlemek üzere inşa edildiğini haber vermiş, Hz. Peygamber de onların bu küfür dolu niyetlerine ancak söz konusu ayetlerin inmesiyle vâkıf olmuş ve neticede orada namaz kıldırmak şöyle dursun, derhal orayı yıktırmıştı.[60] Dolayısıyla münafıkların bazı tavırlarından ve haklarında inen ayetlerden hareketle onlardan bir kısmının nifakları ortaya çıkıyor; böylece onlar, hem Hz. Peygamber, hem de birçok sahabe tarafından tanınmaya başlıyordu.

Yüce Allah, Peygamberine bu münafıkları ismen veya şahsen bildirmediğine göre Hz. Peygamber'in bu kimselerin tek tek kimler olduklarını bilmesinden ve onları Hz. Huzeyfe veya bir başkasına bildirmesinden söz etmek kolay değildir. Bu konuda, Hz. Peygamber'in gerek onların ağız çalımlarından gerekse onlar hakkında inen ayetlerden, kendisine ulaşan duyumlardan hareketle bu şahısların kimler olduğunu anladığını, ancak siyaseten onları idare etme cihetine gittiğini söyleyebiliriz. Şayet Hz. Peygamber'in haklarında inen ayetlerden sonra münafık oldukları açıkça belli olan kimseleri ashabına duyurma gibi bir amacı olsaydı, bunu pekâlâ kendisi yapabilirdi. Dolayısıyla onların isimlerini, Hz. Huzeyfe'ye vermesinin hikmeti de anlaşılamamaktadır.

Huzeyfe'nin Münafıklarla İlgili Verdiği Malumat

Sır kâtibi olarak kabul edilmesi hasebiyle Huzeyfe'nin Medine'deki bütün münafıkları bildiği, hatta elinde münafıkların bir listesi bulunduğu şeklindeki yaygın kanaatin[61] doğru olup olmadığını tespitte yardımcı olacağını düşünerek, Huzeyfe'nin münafıklar hakkında ne gibi bilgiler verdiğini ortaya koymamız gerekmektedir.

Hz. Ali'nin, "İnsanlar içinde münafıkları en iyi bilen kimseydi." diye tanıttığı[62] Huzeyfe'ye, "Münafık kimdir?" diye sorulduğunda o: "Kendisini İslam ile tavsif

[59] Hz. Peygamber'in münafıkların reisi Abdullâh b. Ubeyy b. Selûl'ün cenaze namazını kılmak istemesi, Hz. Ömer'in itirazları ve zikredilen ayetin inmesi hakkında geniş bilgi ve yorum için bkz. Erul Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, DİB Yayınları, Ankara 2005[3], s. 127-130.

[60] 9. Tevbe, 107-8. Bkz. İbn Kesîr, *Muhtasarı Tefsîr-i İbn Kesîr*, iht. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut 1401[4], II. 169.

[61] İbn Abdilberr, *İstî'âb*, I. 277; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe*, I. 468-9; Zehebî, *Nubelâ*, II. 361-9; İbn Hacer, *İsâbe*, I. 317-8; *Tehîbu't-tehzîb*, II. 219-220.

[62] Hâkim, Ebû Abdullâh en-Neysâbûrî, *el-Mustedrek 'alâ's-sahîhayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y. III. 381; Zehebî, *age.*, II. 363.

eden, ama onunla amel etmeyen kimsedir." şeklinde cevap vermiştir.[63] Yine o şöyle söylerdi:

> Bugün sizler öyle şeyler konuşuyorsunuz, öyle işler yapıyorsunuz ki, Resulullah (s) döneminde biz onu münafıklık sayardık.[64]
>
> Resulullah (s) döneminde birisi bir söz söylerdi ve o söz sebebiyle münafık olurdu. Oysa bugün ben sizden birinin böyle sözleri bir mecliste on defa söylediğini duyuyorum.[65]
>
> Günümüz münafıkları, Hz. Peygamber dönemindeki münafıklardan daha kötüdür. Çünkü onlar o gün nifaklarını gizliyorlardı, bugün ise alenen münafıklık yapıyorlar.[66]
>
> Bugün nifak, hem daha çok, hem de daha kötüdür; zira o gün onların günahları bağışlanıyor, iyilikleri de kabul ediliyordu.[67]
>
> Hz. Peygamber döneminde nifak vardı, bugün ise o, ancak imandan sonra küfürdür.[68]
>
> Bugün münafıklardan sadece dört kişi kaldı. Onlardan biri, suyun soğukluğunu hissedemeyecek kadar yaşlıdır. Oradaki bir adam: "Öyleyse, evlerimize kadar girip en değerli mallarımızı çalanlara ne diyeceğiz?" diye sorunca Huzeyfe: "Yazıklar olsun sana! Onlar fasıklardır." dedi.[69]

Ammâr, Huzeyfe'den Resulullah'ın (sas.) şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Ashabım içerisinde on iki münafık vardır ki, onlardan sekizi, deve iğne deliğinden geçmedikçe cennete giremez."[70] İbn Hazm'a göre, bu haberde de Resulullah'ın (sas.), münafıkları şahsen bilmesi söz konusu değildir, onların isimlerini bildiğine dair bir açıklama da yoktur, bu haberde sadece sayıları verilmiştir.[71]

el-Velîd b. Cumey'in, Ebû't-Tufeyl'den naklettiği bir rivayete göre, Huzeyfe, Tebuk yolundaki Akabe'de Hz. Peygamber'e hainlik yapmak isteyenlerin on dört kişi olduğunu, kendisiyle tartışan birisinin de orada bulunması hâlinde onların on beş kişi olacaklarını yeminle ifade ederek onlardan on ikisinin hem dünyada, hem de şahitlerin tanıklık edecekleri ahirette Allah ve Resulüne savaş açmış kimseler olduğunu, onlardan üçünün ise Hz. Peygamber tarafından özürlerinin kabul edildiğini haber vermiştir.[72] Bu haberi el-Velîd b. Cumey'

[63] İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *el-Kitâbu'l- Musannef* (7 cilt), no: 37415, tak. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1989, VII. 484; Rabî' b. Habîb, *el-Câmi'u's-sahîh*, IV. 11, no: 931; Zehebî, *age.*, II. 363.

[64] Ahmed, *Musned*, V. 384, 391.

[65] Ahmed, *Musned*, V. 386.

[66] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, no: 37396, VII. 481-2; Buhârî, "Fiten" 21, VIII. 100.

[67] Rabî' b. Habîb, *el-Câmi'u's-sahîh*, no: 932-3, IV. 11. Rabî' bu rivayeti "Câbir b. Zeyd'den gelen maktû haberler" arasında yer almaktadır.

[68] Buhârî, "Fiten" 21, VIII. 100.

[69] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, no: 37391, VII. 481.

[70] Ahmed, *Musned*, V. 390; Muslim, "Munâfikîn" 9-11, III. 2143-4.

[71] İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (12 cilt), mesele no: 2203, tah. Abdulgaffar Suleymân el-Bendârî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, XII. 160.

[72] Muslim, "Munâfikîn" 11, III. 2144; İbn Hazm, *Muhallâ*, mesele no: 2203, XII. 156.

isnadıyla nakledenlerden İbn Hazm'a göre İbn Cumey', hâlik (mecruh) bir kimse olup, Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Talha ve Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi sahabilerin Tebuk yolundaki Akabe'de Hz. Peygamber'i öldürmek istedikleri şeklindeki uydurma haberleri dahi rivayet etmiş birisidir.[73]

Huzeyfe'nin ölen birisinin cenaze namazını kılmadığını gören Hz. Ömer "O da bu (münafık) gruptan mı?" diye sorunca Huzeyfe, "Evet." dedi. Ömer: "Allah için, ben onlardan mıyım?" diye sordu. Huzeyfe, "Hayır, senden sonra kimseye bunu haber vermeyeceğim." dedi.[74] İbn Hazm, Huzeyfe'nin münafıkları bildiğini, Hz. Ömer'in kendisine münafıklar içerisinde olup olmadığını sorduğunu, onun kılmadığı cenaze namazını Ömer'in de kılmadığını ifade eden bu tür mevkuf haberlerin, hem müsned olmamaları sebebiyle, hem de Hz. Ömer'in kendi akidesinden şüphe ettiğini, münafık olup olmadığını bilmediğini ortaya koyması sebebiyle apaçık bir yalan ve bâtıl olduğunu savunmaktadır.[75] Aynı şekilde Fesevî (ö. 277/890) de bu haberleri muhal görmekte ve yalan olması endişesini dile getirmektedir.[76] Ancak Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer (ö. 852/1448) gibi ilim adamları Fesevî'nin bu eleştirisini tasvip etmemişlerdir.[77]

Huzeyfe'nin Fitneler Hakkında Verdiği Malumat

Bu başlık altında, Huzeyfe'den nakledilen bazı fiten haberlerini çeşitli kaynaklardan karşılaştırarak tahlil etmeye çalışacağız.

a. Hz. Peygamber'in Kıyamete Kadar Olacak Her Şeyi Anlattığına Dair Rivayeti

1. Ebû Vâil, Huzeyfe'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir:

> Resulullah (s) bir gün kalkıp bize kıyamete kadar olacaklardan hiçbir şeyi bırakmaksızın her şeyi anlattı. Onları belleyen belledi, unutan unuttu. Ben de unuttuğum şeyleri –tıpkı bir kimsenin uzun zamandır görmediği bir şahsın yüzünü görünce hatırlaması gibi– gördükçe hatırlıyorum.[78]

Huzeyfe'nin diğer bir rivayetinden, söz konusu hutbenin, sabah namazından sonra başladığını, vakit namazları aralarında da devam ettiği ve akşam güneş batımına dek sürdüğünü,[79] Ebû Meryem rivayetinden ise onun kuşluk vakti gerçekleştiğini,[80] Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin rivayet ettiği benzer bir rivayetten de

[73] İbn Hazm, *Muhallâ*, mesele no: 2203, XII. 160. İbn Ma'în ve el-Iclî, İbn Cumey'i güvenilir görmüşler; Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zur'a onun rivayetlerinde bir beis görmemişler, Ebû Hâtim hadislerinin alınabileceğini söylemiş, İbn Hıbbân munferid hadislerinin çok hatalı olduğunu ve delil olamayacağını belirtmiş, Hâkim ise "Muslim *Sahîh*'inde onu zikretmeseydi daha iyi olurdu." demiştir. Bkz. Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, no: 9361, VI. 110.

[74] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII. 481, no: 37390.

[75] İbn Hazm, *Muhallâ*, mesele no: 2203, XII. 161.

[76] Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, tah. Ekrem Ziyâ el-Umerî, Bağdat 1975, II. 768-770.

[77] Bkz. Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdulhayy, *er-Raf'u ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, tah. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbû'ât el-İslamiyye, Beyrut 1987, s. 322-3.

[78] Ahmed, *Musned*, V. 385, 389; Muslim, "Fiten" 23, II. 2217; Buhârî, "Kader" 4, VII. 211-2; Ebû Dâvûd, "Fiten" 1, no: 4240, IV. 441.

[79] Muslim, "Fiten" 25, II. 2217.

[80] Nesâ'î, "Mevâkît" 55, I. 297.

ikindi namazı kılındıktan sonra başlayıp güneş batımına kadar devam ettiğini öğreniyoruz.[81]

Zehebî, mezkûr rivayeti naklettikten sonra bu genellemeleri abartılı bulmuş olacak ki "Ben derim ki" diyerek şöyle bir değerlendirme yapmaktan kendisini alamamıştır: "O (sas.) sözünü tane tane söyler ve bir de onu açıklardı. Dolayısıyla belki de o mecliste olacak şeylerin en büyüklerini zikretmiştir ve onlar da bir cüzde yazılabilir. Zira o, kâinatta olacak şeylerin çoğunu bile zikretmiş olsaydı, onları bir senede, hatta senelerce söyleyemezdi. Bunu düşün!"[82]

Yukarıdaki rivayeti naklettikten sonra Mehmed Said Hatiboğlu hocamız da benzer bir değerlendirmede bulunmakta ve şöyle demektedir: "Birkaç saatlik bir zaman içine bu denli bir malumatın nasıl sığdırılabileceği ve kıymet takdiri muhal bu bilgileri nasıl olup da unutanların da çıkabildiği hususu cây-i sualdir."[83]

2. Abdullâh b. Zeyd, Huzeyfe'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir:

> Resulullah (s) bana kıyamet kopuncaya kadar olacak her şeyi haber verdi. Ona her şeyi sordum. Ancak Ona Medinelileri Medine'den çıkaracak olan şeyi sormadım.[84]

3. Kabîsa b. Zueyb ise, Huzeyfe'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir:

> Vallahi bilmiyorum, acaba arkadaşlarım mı unuttu, yoksa unutmuş mu gözüküyorlar?! Vallahi, Resulullah (sas.) dünyanın sona ermesine kadar, beraberinde üç yüz ve daha fazla kişi bulunan hiçbir fitne lideri bırakmadı, her birinin ismini, babasının ismini ve kabilesinin ismini bize söyledi.[85]

b. Hz. Peygamber'e Gelecekteki Şerden Sorması

1. Abdurrazzak - Ma'mer – Katâde - Nasr b. Âsım el-Leysî - Hâlid b. Hâlid el-Yeşkurî isnadıyla gelen bir habere göre o, Kûfe'de bir mescidde Huzeyfe'nin halka şöyle dediğini rivayet etmektedir:

> İnsanlar Resulullah'a (sas.) gelip hayırdan sorarken, ben ona şerden soruyordum. Dedim ki; "Ey Allah'ın Resulü! Bu hayırdan sonra, daha önce olduğu gibi şer olacak mı? O "Evet" dedi. Ben: "Bundan korunmanın yolu nedir Ey Allah'ın Resulü?" diye sorunca o, "Kılıç" dedi. Ben, "Kılıçtan sonra geriye bir şey kalacak mı?"diye sorunca o, "Evet toz üzerine kurulmuş bir yönetim ve duman karşısında gevşeklik var." buyurdu. Ben "Sonra ne var?" dedim, O: "Sonra sapıklığa çağıranlar çıkacaktır. Eğer o gün yeryüzünde Allah'ın bir halifesi varsa ve o seni sırtına vurarak cezalandırsa ve malını alsa dahi ona bağlan! Şayet yoksa bir ağacın kovuğuna sığınarak (ısırarak) orada

[81] Bkz. Ma'mer, *Câmi'*, XI. 346, no: 20720; Nu'aym b. Hammâd, *Fiten*, s. 13; Tirmizî, "Fiten" 26. no: 2191, IV. 483-4.
[82] Zehebî, *Nubelâ*, II. 366.
[83] Mehmed Said Hatiboğlu, *Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, s. 11.
[84] Ahmed, *Musned*, V. 386; Muslim, "Fiten" 24, II. 2217.
[85] Ebû Dâvûd, "Fiten" 1, no: 4243, IV. 443. Karşılaştırın: Nu'aym b. Hammâd, *Fiten*, s. 15-6.

öl!" buyurdu. Ben "Daha sonra ne var?" diye sordum. O: "Bundan sonra beraberinde ateş ve nehir olan Deccal çıkacak, kim onun ateşinin içine düşerse, ecri vacip olur, günahı silinir. Kim de onun nehrinin içine düşerse, günahı vacip olur, ecri silinir." buyurdu. Ben tekrar "Sonra ne var?" dedim. O: "Artık tay doğar ve kıyamete kadar da binilmez." buyurdu.[86]

2. Ebû Usame - Suleymân b. el-Muğîre - Humeyd-Nasr b. Âsım el-Leysî'den gelen bir senedle o, Huzeyfe'nin şöyle dediğini işittim der:

> İnsanlar Resulullah'a (s) gelip hayırdan sorarken, ben ona şerden soruyordum. Kendimin hayır içerisinde olacağımı anlamıştım. Dedim ki; "Ey Allah'ın Resulü! Bu hayırdan sonra şer olacak mı? O, üç defa: "Ey Huzeyfe! Allah'ın Kitabını öğren ve ondakilerle de amel et!" buyurdu. Ben "Ey Allah'ın Resulü! Bu hayırdan sonra şer olacak mı?" diye sordum. O, yine üç defa: "Ey Huzeyfe! Allah'ın Kitabını öğren ve ondakilerle de amel et!" buyurdu. Ben "Ey Allah'ın Resulü! Bu hayırdan sonra şer olacak mı?" diye tekrar sordum. O, "Cehennem kapılarına çağıran davetçilerin bulunduğu kör ve sağır bir fitne olacak. Ey Huzeyfe! Onlardan birine uymaktansa, senin için bir ağacın kovuğuna sığınarak (ısırarak) orada ölmen daha hayırlıdır." buyurdu.[87]

3. Abdullâh - Ahmed b. Hanbel - Behz ve Ebu'n-Nadr - Süleyman b. el-Muğîre - Humeyd b. Hilal - Nasr b. Âsım el-Leysî - el-Yeşkurî'den gelen bir isnad ile o, Kûfe'de bir mescidde Huzeyfe'nin halka şöyle dediğini rivayet etmektedir:

> İnsanlar Resulullah'a (sas.) gelip hayırdan sorarken, ben ona şerden soruyordum. Kendimin hayır içerisinde olacağımı anlamıştım. Dedim ki; "Ey Allah'ın Resulü! Bu hayırdan sonra şer olacak mı? O, üç defa: "Ey Huzeyfe! Allah'ın Kitabını öğren ve ondakilerle de amel et!" buyurdu. Ben "Ey Allah'ın Resulü! Bu hayırdan sonra şer olacak mı?" diye sordum. O, "Duman karşısında gevşeklik ve toz üzerine bir cemaat var." buyurdu. Ben "Ey Allah'ın Resulü! Duman karşısında gevşeklik ne demek?" dedim, O: "Toplumun kalpleri daha önceki hâllerine dönmez." buyurdu. Ben "Ey Allah'ın Resulü! Bu hayırdan sonra şer olacak mı?" diye sordum, O, "Cehennem kapılarına çağıran davetçilerin bulunduğu kör ve sağır bir fitne olacak. Ey Huzeyfe! Onlardan birine uymaktansa, senin için bir ağacın kovuğuna sığınarak (ısırarak) orada ölmen daha hayırlıdır." buyurdu.[88]

Birinci rivayette, şerden korunmak için ilk çözüm kılıç, kılıçtan geri kalanlara karşı ise fitneye çağıranlara uymaktansa zalim de olsa mevcut halifeye bağlılık önerilmekte, şayet halife yoksa fitneye bulaşmaksızın ağaç kovuğu içinde ölümü bekleme tavsiye edilmektedir.

İkinci ve üçüncü rivayette ise, ilk çözüm olarak ısrarla ve tekrar tekrar Kur'an'ı uygulama önerilmekte, fitneye çağıranlara uymaktansa ağaç kovuğu içinde ölümü bekleme tavsiye edilmektedir.

[86] Ma'mer, *Câmi'*, no: 20711, XI. 342-3; farklı bir isnad ve benzer lafızlarla İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, no: 37113, VII. 447; Ebû Dâvûd, "Fiten" 1, no: 4244-5, IV. 445-6.

[87] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII. 447, no: 37114.

[88] Ahmed, *Musned*, V. 386-7, 406 (yine Yeşkurî'den kısa ama benzer bir rivayet); Ebû Dâvûd, "Fiten" 1, no: 4246-7, IV. 447-8.

4. Muhammed b. el-Musennâ - el-Velîd b. Muslim - İbn Câbir - Busr b. Ubeydullah el-Hadramî - Ebû İdrîs el-Havlânî'den gelen bir isnad ile o Huzeyfe b. el-Yeman'ın şöyle dediğini işitmiştir:

> İnsanlar Resulullah'a (sas.) gelip hayırdan sorarken, ben de yetişirim korkusuyla ona şerden soruyordum. Dedim ki: "Ey Allah'ın Resulü! Biz cahiliye ve şer içindeydik, sonra Allah bize bu hayrı getirdi. Bu hayırdan sonra şer var mı?" dedim, "Evet" dedi. Ben, "Bu şerden sonra hayır var mı?" deyince "Evet, ama duman da var." buyurdu. Ben "Dumanı nedir?" deyince: "O, öyle bir toplumdur ki, benim yolumdan başka yollar izlerler, gösterdiğim yolun dışında yürürler. Sen onların kimisini tanırsın, kimisini ise tanımazsın." buyurdu. Ben, "Bu hayırdan sonra şer var mı?" dedim, "Evet, cehennem kapılarına çağıran davetçiler var, kim onların davetine icabet ederse onu oraya atarlar." buyurdu. Ben "Ey Allah'ın Resulü, onları bize tarif et!" deyince: "Onlar, bizim derimizdendir ve bizim dilimizle konuşurlar." buyurdu.[89] Ben "Şayet onlara yetişirsem, bana ne yapmamı emredersiniz?" diye sordum, "Müslümanların cemaatine ve yöneticisine bağlan!" buyurdu. Ben tekrar, "Şayet onların bir cemaati ve yöneticisi yoksa?" diye sorunca, şöyle cevap verdi: "Bir ağacın kovuğuna sığınarak (ısırarak) sana ölüm gelinceye kadar orada bu hâlde kalsan da bu fırkaların hepsinden ayrıl." buyurdu.[90]

Muslim'in (ö. 261/875) rivayet ettiği ikinci rivayetin son kısmı ise, bazı farklılıklar arz etmektedir:

> ...Benden sonra öyle yöneticiler gelecek ki benim izimden yürümeyecekler, benim yolumu izlemeyecekler. Onlar içerisinde insan görünümünde, fakat kalpleri şeytanların kalpleri gibi olan bazıları söz sahibi olacaktır." Dedim ki "Ben bu duruma yetişirsem nasıl yapayım Ey Allah'ın Resulü!?" O, şöyle cevap verdi: "Dövülsen de, malın alınsa da, yöneticiyi dinleyip itaat edersin, onu dinle ve itaat et![91]

Dârekutnî (ö. 385/995), ikinci rivayetin ravisi olan Ebû Sellâm'ın, Huzeyfe'den hadis işitmediğini, dolayısıyla kendi nezdinde bu haberin mursel olduğunu söyler. Nevevî (ö. 676/1277) bunu tasdik etmekle birlikte, metnin birinci tarik cihetiyle muttasıl ve sahih olduğunu, Muslim'in onu mutabi' olarak zikrettiğini, neticede bununla ihticacın sahih olduğunu belirtir. Ona göre hadiste Ömer b. Abdulazîz (ö. 101/719) sonrası yönetimler kastedilmiştir ve burada Resulullah'ın bazı mucizeleri vardır. Nitekim onun haber verdiği bu durumların hepsi vuku bulmuştur.[92]

Ancak biz, Nevevî'nin bu değerlendirmesini pek isabetli bulmuyoruz. Çünkü her ikisi de Huzeyfe'den gelen ve iskeleti itibarıyla birbirine benzeyen bu rivayetler arasında oldukça mühim farklar mevcuttur. Mesela ilk haberde şer ile

[89] Nu'aym b. Hammad, *Fiten*, s. 17'de buraya kadar nakletmektedir. Haber aynı isnad ve metinle gelmiştir.

[90] Buhârî, "Fiten" 11, VIII. 93; "Menâkıb" 25, IV. 178; Muslim, "İmare" 51, II. 1475; İbn Mâce, "Fiten" 13, no: 3979, II. 1317'deki rivayette "Cehennem kapılarına çağıran davetçiler"den sonrası vardır.

[91] Muslim, "İmare" 52, II. 1476.

[92] Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fî şerhi sahîh-i Muslim İbni'l-Haccâc*, Dâru'r-Rayyân li't-Turas, Kahire-t.y., XII. 237-8. Buhârî'nin bu haberi verdiği babın başlığı "Âlâmâtu'n-nubuvveti fi'l-islâm"dır ki buradan onun da aynı kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır.

tavsif edilen 'toplum'dur. Daha sonra insanları cehennem kapılarına çağıran davetçiler gelecektir ve icabet edenleri cehenneme atacaklardır. Onlar Araptır ve Arapça konuşurlar. Onlara karşı çözüm olarak Hz. Peygamber, Müslüman cemaate ve onların yöneticisine bağlanmasını, şayet bir yönetici ve cemaat yoksa, bütün fırkalardan ayrılıp ölüm gelinceye kadar bir ağaç kovuğuna sığınması tavsiye etmektedir.

Mursel olduğu söylenen ikinci haberde ise şer addedilen güruh toplum değil, 'yöneticiler'dir. Onlar içerisinde insan görünümünde, fakat kalpleri şeytanların kalpleri gibi olan bazıları söz sahibi olacaktır. Hz. Peygamber'in Huzeyfe'ye buradaki tavsiyesi ise dövülse de, malı alınsa da, yöneticiyi dinleyip itaat etmesi şeklindedir. Hatta sonunda Hz. Peygamber ona tekrar "Onu dinle ve itaat et!" diye emretmektedir.

Doğrusu bu kadar olumsuz anlatılan şerir bir yöneticiye ve şirret bir topluma her ne pahasına olursa olsun mutlak bağlılığı, kesinlikle dinleyip itaat etmeyi, fırkalardan(?) ayrı kalmayı ve nihayet bir cemaat ve yönetici yoksa ölünceye kadar ağaç kovuğuna sığınmayı öngören bu haberleri ihtiyatla karşılıyoruz. Zira yönetici kim olursa olsun, ona mutlak itaat ve teslimiyeti ve kabuğuna çekilme anlayışını Kur'an ve Sünnet'le bağdaştıramadığımız gibi böyle bir anlayışı genel olarak sahabede de görebilmemiz mümkün değildir. Nitekim Kur'an-ı Kerim fitnenin öldürmekten daha büyük bir günah olduğunu belirtmekte, haddi aşanlarla, Allah'ın emrine döndürünceye ve yeryüzünde fitne kalmayıncaya kadar savaşmayı emretmektedir.[93]

Yukarıdan beri naklettiğimiz rivayetler, Hz. Huzeyfe'nin, kıyamete kadar gelecek büyük küçük bütün fitneleri bildiğini, kısaca şer diye nitelendirdiği gelecekteki fitneleri ve söz konusu fitneler karşısında ümmetin ne gibi bir tavır takınacağını sorup Hz. Peygamber'den öğrendiğini ifade etmektedirler. Ancak gerek sözü edilen hutbede, gerekse sorulu-cevaplı diyalogda onun bu iddiasını doğrulayacak malumat da görünmemektedir.

Hz. Peygamber'in mescitte, "gelecekte olacak fitne ve şerleri tek tek haber verdiği", "dünyanın önüne konduğu ve onda olacak şeylerin tümünü gördüğü" rivayetleri de, hem Kur'an ve sünnetin ifadelerine aykırı, hem de realiteye terstir. Şöyle ki bu haberler, gaybı yalnızca Allah'ın bildiğini ve Hz. Peygamber'in gelecekte olacaklardan habersiz olduğunu ifade eden ayet ve hadislerle çelişmektedir. Hz. Peygamber'in gelecekte olacak fitneleri mescitte söylediği haberi sadece Huzeyfe b. Yemân, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Ebû Meryem, Ebû Zeyd b. el-Ahtâb ve Muğîre b. Şu'be tarafından rivayet edilmiştir.[94] Bu rivayetler incelendiğinde, bir kısmında Hz. Peygamber'in haber verdiği şeylerin neler olduğunun hiç zikredilmediği, bir kısmında ise somut hadiseler yerine genel ve mücmel ifadelerin yer aldığı görülür.[95]

Daha önce zikrettiğimiz Huzeyfe'nin, fitneleri en iyi kendisinin bildiğini iddiasını taşıyan rivayette o, sadece şöyle demektedir: "Onlardan üç şey var ki, neredeyse geriye hiçbir şey bırakmaz. Onlardan bazısı, yaz rüzgârı gibi fitnelerdir. Bazısı küçük, diğer bazıları da büyük fitnelerdir."[96] Sorulu cevaplı haberin bir başka varyantında ise söz konusu şerrin ne olduğunu soran Huzeyfe'ye Hz. Peygamber'in verdiği cevap aynen şöyledir: "O, gecenin peşpeşe gelen zifiri karanlığı gibi fitnelerdir ve sığırların yüzleri gibi birbirine benzer bu fitneler size karışık gelecek ve birini diğerinden fark edemeyeceksiniz."[97]

Nitekim Hz. Peygamber'den bütün fitneleri öğrendiğini söyleyen Huzeyfe, Hz. Osman'ın öldürülmesini şöyle değerlendirmektedir: "Allahım! Eğer Osman'ın ölümü hayır ise, benim onda bir payım yoktur; eğer onun öldürülmesi şer ise ben ondan beriyim..."[98] Bu rivayetten anlaşılıyor ki Huzeyfe, bırakın dünyanın sonuna kadar olacak şeyleri bilmeyi, kendisinin de şahit olduğu ve İslam tarihinde fitnenin başlangıcı olarak addedilen Hz. Osman'ın öldürülmesinin hayır mı, şer mi olduğunu bile bilmemektedir.

Sonuç

Bütün bu rivayetlerden ve açıklamalardan sonra, bizde oluşan kanaat odur ki Hz. Huzeyfe'ye 'sır kâtipliği' sıfatının verildiğine dair sağlam bir dayanak bulunmadığı gibi böyle bir sıfatın verilmesini gerektirecek ciddi bir sebep de yoktur. Bu konuda en makul gerekçe sayılabilecek tek husus, Hz. Peygamber'in onu Ahzab savaşında istihbaratçı olarak kullanmış olmasıdır. Hz. Peygamber'in bu iş için birkaç defa gönüllü biri olup olmadığını sorduktan ve kimsenin çıkmadığını gördükten sonra "Kalk ey Huzeyfe!" buyurarak onu görevlendirmiş olması dikkat çekmektedir.[99] Hz. Peygamber'in orada pek çok sahabi arasından Huzeyfe'yi seçmiş olması, muhtemelen Huzeyfe'de gördüğü istihbaratçılık yeteneğine binaen olabilir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in, Medine'nin ilerleyen yıllarında, Hz. Huzeyfe'yi başta münafıklar olmak üzere, Yahudileri izlemek, onları dinlemek ve elde ettiği bilgileri kendisine ulaştırmakla görevlendirmiş olması da mümkündür. Zira müşriklerle Yahudilerin, Hz. Peygamber'den birtakım haberleri alması için bazı münafıklarla yardımlaştıkları, onların da çeşitli bilgileri o gruplara sızdırdıkları bilinen bir hususdur. Hz. Peygamber'in de buna karşılık olarak, ilahî ihbarlardan istifade ettiği gibi beşerî ihbarlar için de gerekli girişimlerden geri kalmadığı, ihtiyaç hissettikçe bazı sahabileri istihbarat için görevlendirdiği bilinmektedir.[100] Yine zaman zaman, bazı sahabilerin şahit oldukları çeşitli durumları gönüllü olarak gelip Hz. Peygamber'e haber verdikleri de vakidir. Mesela henüz delikanlı olan Zeyd b. Erkâm, Tebuk savaşı dönüşünde münafıklardan Hz. Peygamber aley-

[96] Ahmed, *Musned*, V. 388, 407.
[97] Ahmed, *Musned*, V. 391.
[98] İbn Sa'd, *Œabakât*, III. 83.
[99] Bkz. Muslim, "Cihâd" 99, II. 1414-5; Ahmed, *Musned*, V. 392-3.
[100] Bkz. Abdulhayy Kettânî, *et-Terâtîbu'l-idâriyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, t.y., I. 360-362.

hinde duyduğu sözleri,[101] İbn Mes'ûd ise onun ganimet taksiminde Allah'ın rızasını ve ahireti gözetmediğini söyleyen şahısları gelip ona haber vermişti.[102] Ancak bu ihtimal gerçek olsa, yani Huzeyfe istihbarat işinde istihdam edilmiş olsa bile, bu görevi dahi kendisine 'sır kâtibi' gibi bir sıfatın verilmiş olmasını gerektirmez. Dahası, böyle bir görev olsa bile, onun kıyamete kadar her şeyi bildiğini, her şeyi sorup öğrendiğini, bütün münafıkları tek tek tanıdığını iddia etmesi için yeterli değildir.

Fakat bilahare Hz. Huzeyfe'ye böyle bir sıfat verildikten sonra, kanaatimizce Hz. Peygamber'in ve de Huzeyfe'nin söylemediği, haber vermediği birçok fiten haberi önce sır kâtibi olarak görülmesi hasebiyle Huzeyfe'ye,[103] ardından da onun aracılığıyla Resulullah'a (sas.) izafe edilmiştir[104] ki biz her ikisinin de bu tür haberlerin birçoğundan beri olduğu kanaatindeyiz. O kadar ki, fiten haberleri denilince Hz. Huzeyfe; Huzeyfe denilince de fiten haberleri akla gelmektedir. Nitekim bizim tespitimize göre merfu, mevkuf ve maktu olmak üzere, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'in "Fiten" bölümünde naklettiği toplam 648 haberden 86 tanesi Huzeyfe'den gelmektedir.[105] Fiten ve gelecekte vuku bulacak şerle ilgili haberler bakımından aynı yoğunluğu Nu'aym b. Hammâd (ö. 229/843) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) eserlerinde de görebiliyoruz.[106]

Nitekim kaynaklarımızda, muhtemelen en meşhur fiten ravisi olması hasebiyle, fitenle ilgili çok zayıf veya uydurma bazı haberlerin Hz. Huzeyfe'ye izafe edildiği görülmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in Ebû Nu'aym – Sufyân - Ömer b. Muhammed - Ğufra'nın mevlası Ömer - Ensardan bir adam aracılığıyla Huzeyfe'den naklettiği bir habere göre Resulullah (sas.) şöyle buyurmuştur:

> Her ümmetin Mecusileri vardır. Bu ümmetin Mecusileri ise, "Kader yoktur." diyen kimselerdir. Onlardan hasta olanları ziyaret etmeyin, ölenlerin cenaze namazını kılmayın. Zira onlar Deccal'ın yandaşlarıdırlar ve onları Deccal'a katıp onunla haşr etmesi Allah'ın (cc.) üzerine bir haktır.[107]

Bu haberi *el-Ilelu'l-mutenâhiye* adlı eserinde zikreden İbnu'l-Cevzî (ö. 597), hadi-

[101] Bkz. Buhârî, "Tefsîr" 63. 1-3, VI. 63-4; Tirmizî, "Tefsîr" 63, no: 3312-3, V. 415-6; Ahmed, *Musned*, IV. 373; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, no: 5041, 5051, 5003, V. 177, 187, 189-190.

[102] Bkz. Ahmed, *Musned*, I. 396.

[103] Bu yönde değerlendirmeler için bkz. Hatiboğlu, *Siyasi-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, s. 26, 31 a-b.

[104] Hz. Ömer ile Huzeyfe arasındaki deniz dalgaları gibi fitnelerden bahseden rivayet hakkında Çelebi: "Huzeyfe, Hz. Peygamber'e nispet etmeden kendi kanaati olarak 'O fitneden sana bir zarar yok, çünkü seninle onun arasında kilitli bir kapı var.' demektedir. Rivayetin bu kısmı Huzeyfe'nin kendi sözleri olup, Ömer döneminde iç karışıklıkların çıkmayacağı görüşünü dile getirmektedir. Kanaatimizce bu nevi rivayetlerde, başlangıçta sahabe ve tâbiîn sözü iken, zamanla hadis olarak telakki edilmiş birçok haber bulunmaktadır." der. Çelebi, *İtikâdî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle..*, s. 49. Haber için bkz. Ma'mer, *Câmi'*, no: 20752, XI. 365.

[105] Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII. 446-531.

[106] Bkz. Ahmed, *Musned*, V. 382-408; Nu'aym b. Hammâd, *Fiten*, s. 14-41.

[107] Ahmed, *Musned*, V. 406-7; Ebu Dâvûd, "Sünne" 17, no: 4692, V. 67.

sin sahih olmadığını, çünkü İbn Hıbbân'ın söylediğine göre Ğufra'nın mevlasının haberleri değiştiren, ihticac edilmeyen biri olduğunu belirtmektedir.[108]

Bu cümleden olarak kaynaklarımızın Huzeyfe'ye isnad ettiği birkaç haber de burada zikredilebilir. Huzeyfe'den rivayet edildiğine göre Resulullah (sas.) şöyle buyurmuştur:

> Siz yöneticinizi öldürmedikçe, kılıçlarınızla ona vurmadıkça, beldelerinize sizin şerlileriniz vâris olmadıkça kıyamet kopmaz.[109]
>
> İleride yalan söyleyen ve zulmeden yöneticiler gelecek, kim onların yalanlarını tasdik eder, zulümlerine yardım ederse, o bizden değil, ben de onlardan değilim. Artık o, benim havuzuma da yaklaşamaz. Kim onların yalanlarını tasdik etmez, zulümlerine yardımcı olmazsa, işte o bendendir, ben de ondanım ve o benimle havuzumda buluşacaktır.[110]

Yine Huzeyfe'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber bir gün Deccal'dan bahsetmiş ve onlara şöyle demiştir:

> Sizden bazılarınızın fitnesi, benim nezdimde Deccal'ın fitnesinden daha korkunçtur...[111]
>
> Dünyada en mutlu insan, Luka' b. Luka' (denilen basit bir kimse) olmadıkça kıyamet kopmaz.[112]
>
> Eğer birbirinizle savaşacak olursanız, ben evime gireceğim. Şayet savaşan biri evime girecek olursa, ona "Hem benim, hem kendinin günahını yüklen!" diyeceğim.[113]
>
> Bu iş (yönetim), nübüvvet ve rahmet olarak başladı. Sonra hilafet ve rahmet olacak, sonra da ısırıcı saltanat olacaktır. Bu sultanlar, şarap içecekler, ipek giyecekler, ırzlara tecavüz edecekler ve Allah'ın emri gelinceye kadar da yardım görecekler, rızıklanacaklardır.[114]
>
> Ümmetim içinden 27 yalancı Deccal çıkacak, onlardan dördü kadın olacaktır. Oysa ben, peygamberlerin sonuncusuyum ve benden sonra hiçbir peygamber yoktur.[115]

Son elçi olarak Hz. Peygamber'in, herhangi bir sahabiye, ümmetin o günü veya geleceğiyle ilgili bir sırrı verip, onu başkalarından gizli tutması, onun risalet ve tebliğ vazifesiyle bağdaşmayacaktır. Dolayısıyla Resulullah'ın (sas.) Hz. Huzeyfe'ye münafıklarla ilgili birtakım sırlar verdiğine, onun münafıkların kimler olduğuna dair bir listeye sahip olduğunu bildiren rivayetleri ihtiyatla ele almak daha uygun olacaktır.

[108] İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mutenâhiye*, no: 238, Beyrut 1983, I. 157. Ayrıca bkz. İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-mevdû'ât*, I-III, tah. Abdurrahmân Muhammed Osmân, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire 1987[2], I. 275.
[109] Ahmed, *Musned*, V. 389; Nu'aym b. Hammâd, *Fiten*, s. 24.
[110] Ahmed, *Musned*, V. 384.
[111] Ahmed, *Musned*, V. 389.
[112] Ahmed, *Musned*, V. 389.
[113] Ahmed, *Musned*, V. 389.
[114] Nu'aym b. Hammâd, *Fiten*, s. 54.
[115] Ahmed, *Musned*, V. 396.

Şu hâlde Hz. Huzeyfe'ye verilen 'sır kâtibi' unvanı, zaman içerisinde siyasi-içtimai hadiseler muvacehesinde suiistimal edilmiştir. Ortaya çıkan fitneler ve siyasi çalkantılar hakkında tarafların kanaatleri doğrultusunda vermek istedikleri bazı mesajlar, ona izafe edilerek rivayetlere yansıtılmıştır. Öyle ki Huzeyfe'ye atfedilen 'sır kâtibi' vasfı, rivayet dönemi içerisinde, onu 'fiten ravisi' hüviyetine dönüştürmüştür ki biz Hz. Huzeyfe gibi büyük bir sahabinin, bu tür rivayetlerden berî olduğunu düşünüyoruz.

Hz. Huzeyfe'ye izafe edilen bazı fiten haberlerinde ise somut fitnelerden hiç söz edilmemiş, aksine zamanın yönetimlerine itaat ve tebaanın onlara karşı göstermeleri beklenen tavırları ya da tavırsızlıkları dile getirmiştir ki asıl verilmek istenen mesaj(lar) da zaten halkı pasifize etmek, onları başkaldırıdan uzaklaştırıp evlerine ve kendi hâllerine çekilerek münzevi bir hayata mahkûm etmektir.

Hz. Peygamber'in kendisinden sonra meydana gelecek olaylar hakkında tafsili bilgiler verdiğine dair rivayetlerin sıhhati konusunda tereddütlerimizin bulunduğunu ifade etmek istiyoruz. Kanaatimizce Hz. Peygamber tarafından bu tarz bilgiler verilmemiştir. Eğer verilmiş olsaydı, ashabın olaylar karşısında tedbir alması, Hz. Peygamber'in haksız olduklarını beyan ettiği kişilerin iddialarında ısrar etmemesi ve bu tür hadiselerin meydana geleceği, vukuundan önce ashap tarafından bilinmesi gerekirdi.[116]

Netice itibarıyla genelde fiten haberlerinin, özelde ise Hz. Huzeyfe'ye isnad edilen bu kabil rivayetlerin daha dikkatle ve ihtiyatla ele alınması, ilk asırlardaki hâdiselerle hadisler arasındaki sıkı ilişkinin daima göz önünde bulundurulması gerekmektedir.[117]

[116] Çelebi, *İtikâdî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle..*, a.y.

[117] Fiten edebiyatı hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Mehmet Paçacı, "Hadiste Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *islâmiyât* I (1998), sayı: 1, s. 35-53. Tarihte yaşanmış bir hadisenin, nasıl hadisleştiğine dair bir kritik için bkz. İsmail Hakkı Ünal, "Hz. Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih: 'Yere Batırılan Ordu' Rivayeti", *islâmiyât*, I (1998), sayı: 2, s. 39-51.