

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

2011/I

yıl: 2 cilt: II sayı: 3

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2011/1 Cilt/Volume: II Sayı/Number: 1

ISSN 2146-4901

Sahibi/Owner

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof Dr. Mustafa Altundağ

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Güneş

Editör/Editor

Yrd. Doç. Dr. Tamer Yıldırım

Editör Yard./Co-Editor

Ömer Ali Yıldırım

Yayın Kurulu/Editorial Board

Doç. Seyit AVCI

Yrd. Doç. Harun ÖĞMÜŞ

Yrd. Doç. Hamdi GÜNDOĞAR

Yrd. Doç. Mustafa ÖZKAN

Yrd. Doç. İbrahim BAZ

Yrd. Doç. İbrahim KUTLUAY

Araş. Gör. Fadıl AYGAN

Araş Gör. Kasım ERTAŞ

Araş. Gör. Mehmet Ata AZ

Araş Gör. Ömer Ali YILDIRIM

Teknik Hazırlık

Fetullah Mercan

Baskı, Cilt / Printing, Binding:

Sebat Ofset Matbaacılık

Yeni Matbaacılar Sitesi, Yayın Cad. 6. Blok No: 2 Karatay/Konya

Telefon: +90332 342 01 53 E-mail: sebat@sebat.com

Sertifika no: 16198

OCAK 2012 / JANUARY 2012

Yönetim Yeri/Administration Place

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Gündoğdu Mah. Sema Küçüksöz Cad. Gençlik ve

Spor İl Müdürlüğü Karşısı 73000-Şırnak/Merkez

Tel:+904862167005 Faks: +904862167006

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayınlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik ve sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Ali Akyüz: Marmara Ü.

Prof. Dr. Bahattin Dartma: Yüzüncü Yıl Ü.

Prof. Dr. Celal Türer: Ankara Ü.

Prof. Dr. Hidayet Aydar: İstanbul Ü.

Prof. Dr. Mehmet Bayyigit: Selçuk Ü.

Prof. Dr. Orhan Atalay: Atatürk Ü.

Doç. Dr. Abdulkadir Evgin: Sütçü İmam Ü.

Doç. Dr. Eyüp Tanrıverdi: Dicle Ü.

Doç. Dr. Gürbüz Deniz: Ankara Ü.

Doç. Dr. M. Akif Kılavuz: Uludağ Ü.

Doç. Dr. M. Ali Kirman: Sütçü İmam Ü.

Doç. Dr. Mustafa Alıcı: Erzincan Ü.

Doç. Dr. Süleyman Dönmez: Çukurova Ü.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öztürk: Şırnak Ü.

İÇİNDEKİLER

7-8 | editörden

Makaleler

- 9-28 | **Tamer YILDIRIM**
Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi
- 29-54 | **Abdulluttalip ARPA**
İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları
- 55-86 | **Süleyman KARACELİL**
İrşad Faaliyetlerinin Problemleri ve Siyasal Olayların Din Hizmetlerine Etkisi: Şırnak İli Örneği
- 87-102 | **Muhammed ERSÖZ**
Bir Tâbiûn Müfessiri İkrime Hakkındaki İthamların Değerlendirilmesi
- 103-134 | **Ömer Ali YILDIRIM**
Said Halim Paşa'ya Göre Batılılaşma Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak "Millileştirme" Projesi

Çeviriler

- 135-150 | **İbn ŞEDDÂD (Çev.: Hüseyin GÜNEŞ)**
Cizre Tarihi
- 151-173 | **Robert GLEAVE (Çev.: İbrahim KUTLUAY)**
Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şii Tartışmalar: Sadr, Humeyni ve Hût

Tanıtım ve Değerlendirmeler

- 175-179 | **Ahmet Yasin TOMAKİN**
Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi
- 180-184 | **Tamer YILDIRIM**
"Din Felsefesi ve Hermenötik" Atölye Çalışması (15 Mayıs 2010)
- 185-189 | **Tamer YILDIRIM**
Felsefenin Doğuşu
Felsefe Akımları
- 190-198 | **Tamer YILDIRIM**
Her şey Ne Anlama Geliyor? (Felsefeye Küçük Bir Giriş)
Felsefe Nedir?

CONTENTS

7-8 | editorial

Articles

- 9-28 | **Tamer YILDIRIM**
Kierkegaard's Criticism of Hegel and Church
- 29-54 | **Abdumuttalip ARPA**
The Contributions of Ibn Kutayba in the Development of Rhetoric Science
- 55-86 | **Süleyman KARACELİL**
The Problems of Religious Guidance and the Effects of Political Circumstances on Religious Service: The Example of Şırnak Province
- 87-102 | **Muhammed ERSÖZ**
Considiration of Some Imputations About Ikrima who is one of the Tabiün Exegeters
- 103-134 | **Ömer Ali YILDIRIM**
The Westernization Problem in The View of Said Halim Pasha and His Nationalization Project as an Offer of Solution

Translations

- 135-150 | **İbn ŞEDDÂD (Translator: Hüseyin GÜNEŞ)**
el-A'lâku'l-Hatıra fi Zikri Umerai'ş-Şâm ve'l-Cezîra
- 151-173 | **Robert GLEAVE (Translator: İbrahim KUTLUAY)**
Modern Shiî Discussion of Habar al-Wâhid: Sadr, Humaynî and Hüf'

Book Reviews

- 175-179 | **Ahmet Yasin TOMAKİN**
Relation of Government-Ulema in the Umayyad Period
- 180-184 | **Tamer YILDIRIM**
Workshop in Philosophy of Religion and Hermeneutics (15 May 2010)
- 185-189 | **Tamer YILDIRIM**
La Nascita Della Filosofia
Les Grandes Philosophies
- 190-198 | **Tamer YILDIRIM**
What Does It all Mean?
What is Philosophy?

Editörden

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi özellikle ilahiyat bilimleri alanında ülkemizin akademik birikimini okurlarımız ile buluşturmak için üçüncü sayısında sizinle tekrar buluşmaktan mutluluk duymaktadır.

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi bu sayısında: Yrd. Doç. Dr. Tamer Yıldırım'ın "**Sören Kierkegaard'ın W. F. Hegel'e ve Kiliseye Karşı Oluş Sebepleri**" adlı makalesinde genel olarak Kierkegaard'ın Hegel ve döneminin Kilise anlayışına karşı oluşunun nedenleri irdelenmektedir. Yrd. Doç. Dr. Abdulmuttalip Arpa'nın "**İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları -Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân Çerçevesinde-**" adlı makalesinde İbn Kuteybe'nin bu ortamda, beyan sınırları dâhilinde te'vîl sisteminin yapısını şekillendirirken bu yapılanmada belâgat enstrümanlarını ne şekilde ürettiği ve kullandığı üzerinde durularak ve ardından belâgat tarihindeki yerine *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eseri ışığında işaret edilmiştir. Yrd. Doç. Dr. Süleyman Karacelil'in "**İrşad Faaliyetlerinin Problemleri ve Siyasal Olayların Din Hizmetlerine Etkisi: Şırnak İli Örneği**" adlı makalesinde Şırnak ili özelinde irşad faaliyetlerinin sorunları ve siyasal gündemin irşad faaliyetlerine etkisi imamların gözüyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Arş. Gör. Muhammed Ersöz'ün "**Bir Tâbiûn Müfessiri İkrime Hakkındaki İthamların Değerlendirilmesi**" adlı makalesinde İbn Abbas'ın rivayetleri üzerinde tevehhüm oluşturmak için bu silsilenin ravilerinden tabiûn müfessirlerinin ileri gelenlerinden olan Ebû Abdillâh İkrime b. Abdillâh el-Berberî el-Medenî hakkında bazı ithamların doğru olup olmayacağı incelenmiştir. Arş. Gör. Ömer Ali Yıldırım'ın

“Said Halim Paşa’ya Göre Batılılaşma Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak “Millileştirme” Projesi” adlı makalesinde Said Halim Paşa’nın Osmanlı Batılılaşma hareketini değerlendirme ve buna karşı gösterdiği tepkiyi ortaya koyma ve devamında Batı ile makul bir diyalog kurma probleminin çözümüne yönelik önerisi üzerinde durulmaktadır. Çeviri kısmında Robert Gleave tarafından “**Modern Shii Discussion of Habar al-Wahid: Sadr, Humayni and Hü’i**” başlığıyla İngilizce olarak kaleme alınmış ve Roma’da düzenlenen bir konferansta sunulmuş olan ve daha sonra yayınlanmış olan makalesi Yrd. Doç Dr. İbrahim Kutluay tarafından çevrilmiştir. Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Güneş tarafından da, İzzuddin Muhammed b. Ali İbn Şeddâd’ın, *el-A’lâku’l-Hatîra fî Zikri Umerai’ş-Şâm ve’l-Cezira*, adlı eserinin “**Ceziretu İbn Ömer**” başlığı ile başlayan ve Cizre tarihini anlatan bölümünün çevirisi yapılmıştır. Dergimizde ayrıca üç kitap eleştirisi ve bir atölye çalışmasının değerlendirilmesi yer almaktadır. Dergimiz bu makale, çeviri ve değerlendirmelerle beğeninize sunulmaktadır.

Bu sayının hazırlanmasında emeği geçen herkese müteşekkirimiz. Basım aşamasında olan dördüncü sayımızda buluşmak ümidiyle okurlarımıza selam ve muhabbetlerimizi sunarız.

Editör

Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi

Tamer YILDIRIM*

Özet

Sören Kierkegaard sert bir şekilde Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in felsefesini ve Devlet Kilisesi'nin Hıristiyanlığını eleştirmiştir. O, geleneksel veya Hegelci anlamda bir filozof olmak veya Hıristiyanlığın bir vaazını yapmak istememiştir. Kierkegaard'ın hayatı pek çok yazardan daha fazla meşgul olduğu şeye uygundur. Onun Hegelcilik eleştirisi, daha çok Hegelci düşünme sisteminin teklif ettiklerinin günlük yaşantıdan soyutlanmasındandır. Kierkegaard'ın kültür ve siyasetteki temel müdahalelerinden biri Hegelcilik saldırısına devam etmektir. Hegel'in felsefesi, gayretli bir dindar olan J. L. Heiberg ile Danimarka'ya girmiş ve Kopenhaglı aydınlar tarafından Kopenhag Üniversitesi Teoloji Fakültesi'nde heyecanla savunulmuştur. Bu durum Kierkegaard'da ciddi bir şekilde Hegel'in çalışmalarını incelemesine sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, Hegel, Hegelcilik, Danimarka Kilisesi, Din.

Kierkegaard's Criticism of Hegel and Church

Abstract

Soren Kierkegaard strongly criticize the philosophy of Georg Wilhelm Friedrich Hegel, and the Christianity of the State Church. He does not want to be a philosopher in the traditional or Hegelian sense and he did not want to preach a Christianity that was Kierkegaard's life is more relevant to his work than is the case for many writers. Much of the thrust of his critique of Hegelianism is that its system of thought is abstracted from the everyday lives of its proponents. One of Kierkegaard's main interventions in cultural politics was his sustained attack on Hegelianism. Hegel's philosophy had been introduced into Denmark with religious zeal by J.L. Heiberg, and was taken up enthusiastically within the theology faculty of Copenhagen University and by Copenhagen's literati. Kierkegaard, too, was induced to make a serious study of Hegel's work.

Key Words: Kierkegaard, Hegel, Hegelianism, Denmark's Church, Religion.

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Varoluşçuluğun kurucusu olarak nitelendirilen Sören Aabye Kierkegaard (1815–1855) yaşadığı dönemde çok dikkate alınmamış fakat ölümünden yaklaşık 150 yıl sonra eserlerinin Almancaya çevrilmesi ile adeta yeniden keşfedilmiştir. Bu dönemden sonra onun, teolojiden felsefeye, psikolojiden edebiyata çok geniş bir yelpazede etkileri olmuştur. Kierkegaard, kısa ama yoğun diyebileceğimiz yazı hayatı boyunca özellikle Hegel ve onun sistemini acımasızca eleştirmiştir. Hegel'in etkisi altına girdiği için ve Hıristiyanlığın ruhunu bir takım törenlerle öldürdüğünü düşündüğü Danimarka Devlet Kilisesi ile hayatının son döneminde oldukça şiddetli bir çatışmanın içine girmiştir. Kierkegaard'ın yapı itibarıyla saldırgan bir düşünür olmasının bu duruma etkisi olduğu gibi konunun temelinde daha ciddi felsefi ve dinî kaygıların olduğu makalemizde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çocukluğunun ilk dönemlerinden itibaren yoğun şekilde eğitimini aldığı Hıristiyanlık ve katılmak zorunda kaldığı felsefi toplantılar, karşı çıktığı her iki tarafın zayıf ve güçlü yönlerini oldukça iyi bir şekilde öğrenmesini sağlamıştır. Bu noktada Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise eleştirisinde özellikle dini bilgilerini edindiği kaynaklar önemlidir ve adeta hayatının her anında varlığını hissettiği babasının etkisinin özel bir yere sahip olduğu görülmektedir. Zira Ortodoks Lutherçiliğine derinden bağlı me-

lankolik bir kişi olan baba M. Kierkegaard, günahlarının bir kefareti olarak gördüğü en küçük oğlunu Tanrı'ya adadığından yani onu bir din adamı olarak yetiştirmek istediğinden eğitimine büyük özen göstermiştir.¹ Bundan dolayı Kirkegaard'ın çocukluğunu okulda aldığı eğitimin yanında babasından aldığı katı Hıristiyanlık eğitimi belirlemiştir. Hatta çocukluk döneminde babası en iyi arkadaşı ve ikinci bir okulu gibi olduğundan hennüz çocukluğunu yaşayamadan tavrı olarak yaşlanmıştı. Çocukluğunun ilk yıllarında almış olduğu sert ve kasvetli Hıristiyanlık eğitimi ileride “acayip eğitim” diye niteleyecektir. Ona göre, bu yaşta Hıristiyanlığı tam olarak öğrenmek hiç de doğru bir şey değildir. Zira çocuk bu dönemde sadece Hıristiyanlığın tatlılığına, sevimliliğine ilgi duyar; melekler, ermiş krallar gibi kıssalarla ve bunlardaki şahsiyetlerle birlikte yaşar.² Ama Kierkegaard, çocukluk döneminde sevimli ve gülümseyen bir dini tanımamış, doğrudan doğruya kendisinin “*mevsuk Hıristiyanlık*” adını verdiği insanın günahlarına şefaet etmek için haç üzerinde can veren İsa'nın Hıristiyanlığına nüfuz etmiştir.

Kişiliğini derinden etkileyen babası 1838'de 81 yaşında öldüğünde, Kierkegaard'a büyük bir servet bırakmıştır. Böylece Kierkegaard, para sorunu olmadan zamanını yazmaya ayırabilmiştir. Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi babasından devraldığı psikolojik mirasın kişiliği üzerindeki etkileri daha önemli olmuştur. Zira Kierkegaard da babasının gençlik yıllarında Tanrı'ya küfretmesinden ve yasak ilişkisinden dolayı ailesinin lanetlenmiş olduğuna, annesinin ve beşkardeşinin ölümünün bu sebeple gerçekleştiğine ve hatta kardeşlerinin en fazla 33 yaşına kadar yaşadıklarından kendisinin de bu yaşta öleceğine inanmıştır.

1 Kierkegaard'ın babası Michael Pedersen Kierkegaard'ın işlediği iki günah özellikle onun bu tür bir düşünceye dalmasına sebep olmuştur. Bu günahlardan ilki Danimarka'nın Judland kasabasının bir köyünde oldukça zor şartlarda yaşarken bir gün içinde bulunduğu hayattan bıkarak bir tepeye çıkmış ve onu bu şekilde yardımsız bırakan Tanrı'ya küfretmişti. Bir diğer günah da hasta olan ilk eşinin hizmetçisi olarak yanında çalışan daha sonra eşi olacak olan bir kıza yaşadığı beraberliktir. Baba Kierkegaard, Kitab-ı Mukaddes'te belirtildiği gibi bu günahlardan dolayı cezalandırılmayı umuyordu. Zira Kitab-ı Mukaddes'teki kıssalarda Tanrı sevdiği ama hata yapanları nimetle değil azapla cezalandırıyordu. Ona göre bu belaları defetmenin yolu en küçük oğlunu Tanrı'nın hizmetine adamaktı.

2 Paul Foulquie, *Varoluşunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan, 2. Baskı, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1995), s. 128-129.

Diğer din eğitimini ise Luteryan bir papaz olmak için gittiği üniversitede İlahiyat Fakültesi'nde almıştır. Fakat bu eğitimin onun üzerinde ve düşüncelerinde pek etkisi olmamıştır. Zira Kierkegaard, üniversite öğrencisi iken pek çalışkan değildi ve İlahiyat derslerinden ziyade felsefe ve edebiyatla ilgileniyordu.

Babasının öldüğü ve etkisinin azaldığı 1838 yılında Kierkegaard, “büyük yer sarsıntısı” adını verdiği ve kendisini yazar olmaya iten ruhsal bir durum yaşadığını belirtir. Bu durum kendisini o kadar etkilemiştir ki, olayın saatini bile belirterek nakletmiştir. Şöyle ki;

“19 Mayıs 1838 günü şu düşünce kafamda parladı: Bir şeyler yapmalısın fakat sınırlı kapasiteni göz önüne alırsan, yapılmış olanları daha da kolaylaştırman imkânsız olacaktır, sen de diğerleri gibi insancıl bir coşkuyla her şeyi daha da zorlaştırmayı üstlenmelisin. Bu fikir beni mutlu etti. Çünkü ben de toplum tarafından sevilip sayılacaktım; çünkü herkes her şeyi kolaylaştırınca, rahatlık çok fazlaşır ve bu da insana fazla gelir. Bu kadar rahatlıktan, tek bir eksiklik kalır geriye; o da şudur ki, insanlar zorluk ister ve her şeyi kolaylaştıranlara karşı içten gelen ilgiden etkilenerek her yerde zorluklar yaratmayı kendime ödev bildim.”³

Kierkegaard'ın özellikle Hegel'i eleştiri kaynaklarından biri de Berlin'e⁴ gidişi ve Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'in (1775–1854), derslerine katılmasıdır. Karl Marx aynı dönemde Berlin'deydi ve Schelling'in derslerine katılıyordu ama kayıtlarda Kierkegaard'la karşılaştıklarına dair herhangi bir bilgi yoktur. Bu dönemden sonra kendini sürekli yazı hayatına yönelten Kierkegaard kısa sürede oldukça bol eser üretmiş ve Berlin'den döndükten sonra kitaplarını yayınlamaya başlamıştır.

Hegel ve özellikle Kilise karşıtlığının bir diğer kaynağı ise 1845 yıllarının sonlarına doğru kendisini yazı ve karikatürle alaya alan *Corsair* adlı bir hiciv dergisi ile (özellikle derginin başyazarı B. R. Müller'le) çatışmaya girmesidir. Bilindiği gibi varoluşçular genellikle, görüşlerini bir sistem

3 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson and Walter Lowrie, (Princeton: Princeton University Press), 1944, s. 164–165.

4 Kierkegaard'ın babasından sonra hayatını etkileyen ikinci kişi kısa bir nişanlılık dönemi yaşadığı Danimarka Maliye Bakanlığı memurlarından birinin kızı olan Rogine Olsen'dir. Kierkegaard, Rogine ile nişanı bozduktan sonra bu olayı untabilmek için Berlin'e gitmiştir. Berlin'de hayatının en mutsuz dönemi yaşarken daha sonra neşredeceği eserlerin bazılarını düzenlemiştir.

içinde birleşmiş bir bütün olarak ortaya koymazlar. Onlar bunun yerine dolaylı bir biçimde; roman, dram veya kişisel yaşamlarının bir yönüne ışık tutan günlüklerle düşüncelerini açıklarlar. Kierkegaard da ilk dönemlerde bu şekilde eserlerini oluşturmuştur.⁵ Fakat bu saldırı olayından sonra edebi faaliyetlerinden vazgeçmiş hatta papaz olmayı düşünmesine rağmen sonunda kendini dindar yazarlığa vakfetmiştir.⁶ Kopenhag'da Kierkegaard'ı büyük bir şöhret yapan bu olay aynı zamanda onun hayatında bir dönüm noktasına da işaret eder. Zira 1846'dan sonra Kierkegaard'ın yazıları çok açık bir şekilde Hıristiyan karakter kazanmıştır. Bu değişimin bütün izahı Papaz H. L. Martensen'in şahsında Danimarka Kilisesi'ne saldırısında açıkça ortaya çıkmıştır. Kierkegaard, Tanrı'nın kendisini Hıristiyan prensiplerine inanan fakat paganlar gibi yaşayan bir toplumun, içinde bulunduğu durumu (skandal) açıklaması için seçtiğine inanmıştır.

O, Kiliseye karşı *The Instant/Şu An* adlı dokuz sayısı hayattayken, onuncu sayısı da öldükten sonra çıkan dergisindeki makaleler dizisiyle müesseseleşmiş Danimarka Kilisesi'nin vazettiği Hıristiyanlığın gerçekte İsa'nın yaşadığı dinin karşısında olduğunu ileri sürmüştür.⁷ Onun bu keskin Kilise ve toplum eleştirisi bir halk galeyanını beraberinde getirmiştir. Eleştirilerine rağmen hayatının sonlarına doğru evlenmediğine ve Kilise'de görev almadığına pişman olur. Sebeplerini böyle özetleyebileceğimiz bu karşı oluşların nasıl gerçekleştiğine kısaca bakalım;

a. Hegel'e Karşı Oluş

Kierkegaard saldırgan bir düşünürdü ve belirttiğimiz gibi Danimarka Devlet Kilise'sinin dünyaperestliği ile Hegel metafiziğinin verimsizliği Kierkegaard'ın başlıca hücum hedefleri idi. Felsefi düşüncesini ortaya koyarken özellikle Hegel eleştirisi dinle ilgili görüşlerini ortaya koyarken de Hegel ve Kilise eleştirisi etkili oluyordu.⁸ Fakat Hegel'i eleştirse de düşüncesinde onun etkisi

5 Paul Foulquie, *Varoluşunun Varoluşu*, s. 43.

6 Olivier Cauly, *Kierkegaard*, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Kitabevi,) 2006, s. 26.

7 Mark C. Taylor, "Sören Kierkegaard", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, (New York: Macmillan Publishing Company), 1987, C. 8, s. 298.

8 Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, (Ankara: Hece Yayınları), 2004, s. 225.

kendisini gösterecek derecede mevcuttu.⁹ Hatta Mehmet Aydın'ın da belirttiği gibi bu durum bir anlamda felsefenin gelişmesinin genel bir karakteridir. Yani yeni adımlar eski adımlara birer tepki olarak doğar. Dolayısıyla Kierkegaard'ın varoluşçuluğunun gerisinde, Hegel'in toptancılığı yatar.¹⁰

Gerçekte Hegel'in felsefesinin yeniliği, derinliği ve kapsamlılığı onu döneminin en etkili akımlarından biri haline getirmiştir. Çağının cazibe merkezi olan Hegel, ölümünden sonra ise görüşlerinin farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlanmasıyla ayrı kutuplarda yer alan değerlendirmeler yapılmıştır. Onun görüşlerinden Sağ ve Sol Hegelciler neşet etmiş, bunun yanında bir de kendisine karşı olanlar ortaya çıkmıştır ki, bundan dolayı Hegel sonrası dönem 'Hegel'e karşı oluş çağı' olarak nitelendirilmiştir. Zira ölümünden bir zaman sonra Hegelciliğe karşı bir tepki dalgası oluşmuş, bu tepkiler özellikle Hegel'in yakın arkadaşı Schelling'le başlamış daha sonra farklı kişi ve akımlarca devam ettirilmiştir. Bu karşı oluşun 19. yüzyıldaki durumuna bakarsak üç yönden olduğunu görürüz: İlk olarak Feuerbach ki, Hegel'in idealizmini reddetmiş ve insan eyleminin ahlaki bir ölçütü olarak kendi duyumculuk uyarlamasını geliştirmiştir. İkinci olarak Kierkegaard, Hegel'in din çözümlemesinin Eski Ahit'te geliştirildiği haliyle imanın doğasıyla bağdaşmadığını savunmuştur. Üçüncü olarak Schopenhauer bilgi karşısında iradeye öncelik vermiştir.¹¹

Her ne kadar Walter Kaufmann, Kierkegaard'ın Hegel'i, ancak ikinci elden bilgilerle öğrendiğini ve tam olarak tanımadığını iddia etse de Kierkegaard'ın ortaya koyduğu eleştiriler ve Hegel hakkında verdiği bilgiler bunu yalanlamaktadır.¹² Kaufmann'ın eleştirisi bir anlamda Hegel'in düşüncesinin

9 Recep Alpyağlı, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, (İstanbul: Anka Yayınları), 2002, s. 70.

10 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: D.E.Ü. Yayınları), 1987, s. 106

11 Georg Stauth, Bryan S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı (Toplumsal Hayatta Hınç, Karışıklık ve Direnç)*, çev. Mehmet Küçük, 2. Baskı, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları), 2005, s. 294.

12 Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları), 1997, s. 14. Kierkegaard *Korku ve Titreme* adlı eserinde Hegel hakkında şöyle söylemektedir; "Hegel'i anlamamanın zor, İbrahim'i anlamamanın ise önemsiz olduğu sanılır; Hegel'den öteye gitmek ise en kolay şeydir. Kendi adıma Hegel felsefesini kavramak için oldukça yeterli bir zaman ayırdım ve inanıyorum ki oldukça iyi kavradım. Anlayamadığım belli başlı bölümlerin bulunmasına karşın, samimi olarak, Hegel'in kendisinin yeterince açık olmadığını düşünüyorum." Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. N. Ekrem Düzen, (İstanbul: Ara Yayınları), 1990, s. 28-29.

gelişiminden kaynaklanmaktadır. Zira Hegel'in ilk dönem yazılarıyla daha sonra yazdıkları arasında dine yaklaşım tarzında önemli diyebileceğimiz farklılıklar mevcuttur.¹³ Bu konu ayrı bir tartışma konusu olduğundan biz sadece Kierkegaard'ın eserlerindeki eleştiri noktalarına değineceğiz.

Kierkegaard düşüncesinin gelişimine baktığımızda yazmış olduğu pek çok eserde özellikle *Fear and Trembling/Korku ve Titreme*¹⁴, *Philosophical Fragments: or a Frangment of Philosophy/Felsefi Kıvrıntılar veya Felsefenin Bir Kıvrıntısı* ve *Concluding Unscientific Postscript: to the Philosophical Fragments/Felsefi Parçaları Tamamlayan İlim Dışı Eklenti*'de Hegel felsefesine karşı olan görüşlerini açıkça ifade etmiştir. Kierkegaard'ın "*Philosophical Fragments*'ı ve *Postscript*'i yazma amacı Avrupa'da dönemin egemen felsefi görüşü olan Hegelcilikle hesaplaşmaktır. Özellikle bu iki eserinde bir varoluş sisteminin kurulamayacağını çünkü varoluşun henüz tamamlanmamış, sürekli gelişme halinde bir süreç olduğunu ileri sürerek Hegel'in varoluşunun bütününe sistemleştirme girişimine karşı çıkar. Hegel'in mantığa hareketlilik getirme girişiminden kaynaklanan mantıksal hataya dikkati çekerek kategorilerin karşılaştırılmasının yol açtığı karmaşayı ortaya koy-

13 Hegel'e göre dinin sabit inançlara hasredilmemesi ve kitaplardan öğrenilmemesi gerekir, bilakis dinin halkın pratik hayatında yani adetlerinde, geleneklerinde, işlerinde ve törenlerinde parlayan canlı bir güç olması lazımdır. Hegel'in nesnel ruh ve zatından uzak ruh hakkında Tübingen'de yazdığı erken dönem yazıları (1794–96) okunduğunda şu görülür ki, Hegel'e göre din insanın kendisini kavramasının en yüksek noktasıdır. Bu nedenle Hegel insanın yabancılaşmasının etkilerinin azaltılmasını ister ve yabancılaşmayı yok etmenin ancak insanın yeniden kendi vasıflarını elde etmesi özellikle de özgürlüğü kazanarak kendini yeniden inşa etmesi suretiyle mümkün olduğunu düşünür. Ayrıca 1795 yılında İsa'nın hayatını akılcı ve bilimsel bir şekilde ve İncil'in onunla ilgili anlattığı mucizeleri gerçek dışı olarak ele alan Hegel, şu görüşe varır: "İsa'ya inananlar onun davetini akla inanmaktan İsa'ya inanmaya çevirmişlerdir ve burada talihsizlik ve garabet ortaya çıkmaktadır, yani insanlardaki yüksek sıfatların başka bir ferde yani İsa'ya aktarılması, onların İsa'yı ilahlaştırmasına, kurtuluşun şartı haline getirmelerine sebep olmuştur". Mahmud Receb, *el-İğtirab*, (Kahire: Menşee'tü'l-Maarifü'l İskenderiye), 1978, s. 125–127 (Hegel, *Werke*'den alıntıyla, Fruche Schriften. Frankfurt.).

14 *Korku ve Titreme*'de etiğin teolojik olarak askıya alınmasıyla birlikte ön plana çıkan şey, etikle dinsel olanın çatışmasıdır. Burada Kierkegaard'ın dinsel sıçrayış dediği şeyi yani nicelikten niteliğe geçişi gerçekleştirir ve böylece genel olandan yani sistemin evrensel değerlerinden sıyrılır ve dinsel inanç, ahlakın üstünde ya da ötesinde yer alır. Bundan ötürü, Hegel'in sandığı gibi Hıristiyanlık, felsefe tarafından aşılamaz. Felsefenin durduğu yerde, günah bilincinde, sıkıntı başlar. Eserdeki bu değerlendirmeler Hegel eleştirisinin bir dışı vurumu olarak görülebilir. Kierkegaard her ne kadar eleştirse de özellikle *Korku ve Titreme* ima ettiği gibi siyasal bütünü kurban etmeye dayalı kanunlarında ilahi olanınecessümünü kabul etmeyi reddeden Hegel'in *Philosophy of Right*'ı üzerine eleştirel bir yorumdur. John Millbank, "Kierkegaard'da Yüce", *Kierkegaard ve Din*, ed. ve çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: Gelenek Yayınları), 2003, s. 150.

du. Hegel, nesnel bir bilgi kuramı yarattığını düşünüyordu; Kierkegaard ise doğrunun öznel olduğunu ileri sürdü. 1844 yılından itibaren özellikle *Philosophical Fragments* ile bütüncül bir felsefe sistemi kurmuş olan Hegel'e karşı, yaşanmış olanın bir düşünce sistemine indirgenemezliğini ve özgüllüğünü savunmuştur. Kierkegaard'a göre acı, gereksinim gibi şeyler ve tüm diğer rasyonalist–sistemci filozofların sandıkları gibi ne aşılabilen ne de değiştirilebilen katı gerçeklerdir.

Kierkegaard'ın Hegelci felsefeye saldırısı daha sonra bu eserin bir tamamlayıcısı olarak sayılan *Postscript*'le devam etmiştir. *Postscript*, içerik olarak Hegelcilikle polemikinin ve kendine dair tefekkürün damgasını taşıyan dört yıllık yoğun bir çalışmanın ürünüdür. Eseri yazdığı otuz üç yaşına gelmişti ve bu yaşta öleceğine inandığından *Postscript*'i son eseri olarak tasarlamıştı. Hegel, özellikle aydınlanmanın dine karşı getirdiği eleştirileri azaltmak için felsefi sistemini bilim seviyesine çıkarmak istiyordu. Eserin başında yer alan “*ilim dışı*” ve “*parça*” ifadesi sistematik felsefe ile düşünce-sini gerçekleştirmek isteyen Hegel'e karşı oluşunun bir ifadesi gibidir. Kierkegaard'a göre hakikat de Hegel'in ortaya koyduğu sistematik düşüncenin tersine parça parça olma özeliğine sahiptir. Özellikle *Postscript*'e Hegelci felsefede varoluşun sisteminin formüle edilemeyeceğini açıkça belirtir.

Kierkegaard, Hegel'in felsefesini kolektivist olarak suçlar ve reddeder. Zira Hegel felsefesinde birey yok sayılır ve sadece düşünürün kendisi olduğu varsayılır. Oysa Kierkegaard için varolan tek tek bireylerin bizatihi kendisi olup Hegelci felsefede bireyin varoluşu yitmiştir. Çünkü Hegel'e göre gerçek olan rasyoneldir, rasyonel olan gerçektir¹⁵; Kierkegaard'ın deyişiyle “dışsal olan içseldir, içsel olan dışsaldır”¹⁶ Bununla birlikte Kierkegaard, Hegel'den farklı olarak kendi felsefi kurgusunun sınırları içerisinde varolan bireyi gerçek varoluşunu farkına vardığı en uyanık durumda tanımak ister. Yani Kierkegaard'ın felsefesi şunu duyurmayı amaçlar: “Yaşamınızı boşa harcamayın, zamanınızı öldürmeyin, vaktinizi uykuda geçirmeyin, uyanın ve insan olun.”¹⁷ Bu noktada hürriyetin anlatımını te-

15 G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınları), 1991, s. 29.

16 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson ve Walter Lowrie, s. 123.

17 Bülent Taşpınar, “Kierkegaard'da Dolaylı İletişim”, *Felsefe Tartışmaları*, 16. Kitap, (1998), s. 90–98.

mel ilişkilerde en üst düzeye yerleştiren, hürriyetin varoluşun her aşamasında önemine değinen Kierkegaard, Hegel'in sisteminde hürriyetin icra edilemez olduğunu belirtmiştir. Başta da belirttiğimiz gibi Kierkegaard, Hegel'i, kurduğu sistemin dışında kalması sebebiyle düşüncesinin yanlışlığını vurgular, çünkü filozof, hakkında konuştuğu gerçekliğin içerisinde bulunmalıdır. Filozof, zorunlu olarak tikel, sınırlı bir duruş noktasından konuşursa, filozofun hakikatleri, gayrişahsi, nesnel veya zorunlu olamaz. Çünkü filozof hem bir fail olarak hakkında konuştuğu evrenin içerisinde olup, hem de evreni bir seyirci olarak kavrayamaz.¹⁸ Bundan dolayı Hegel'i bir şarlatan olarak nitelendirir ve *Ölümcül Hastalık, Umutsuzluk* adlı eserinde Hegel'in bu durumunu şöyle betimler;

“Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm varoluşu ve dünyanın tarihini v.s. kucaklayan evrensel bir sistem kurar; ama özel yaşamına baktığımızda, bu devasa kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz. Hatta yüksek tonozlu büyük bir sarayda değil de yanındaki köpek kulübesinde oturduğunu görürüz ve bu çelişkiyi ona göstermek için bir sözcük kullanılsın, hemen kızar. Çünkü sistemini bu yanlışlık yardımıyla tamamladığına göre yanlışlığın içine yerleşmenin ona zararı dokunmaz.”¹⁹

Hegel'in sistemine karşı oluşun bir diğer sebebi, bu sistemin her şeyin açıklanabilir olduğunu ifade etmesidir. Yani gerçeğin yapısı ile aklın yapısının birbirine uygun olması sistemin ve mantıksal açıklamanın dışında kalabilecek hiçbir şeyin olmadığını gösterir. Oysa Kierkegaard, âlem ve insan ile ilgili her şeyin akılla yorumlanamayacağını, iman ve onun özüyle ilgili pek çok noktanın paradoksal olduğu, mantığın varoluşu açıklamada eksik kalacağı ve varoluşun bir sisteminin olamayacağı bunları açıklama yerine yaşanması ve bir deneyim olarak ortaya konulması düşüncesindeydi. Kierkegaard, varolmadaki kesinliğin bir düşünceden kaynaklanmadığını bunun akli tasavvur yoluyla elde edilemeyeceğini, aksine, insanın varoluştaki kesinliğini, bağımsızlığını, kararlarını seçmesini ve bunların karşısında sorumluluğunu yansıtan iradesi yoluyla elde edebileceğini söyler. Hegel ise tüm insanları ve bütün şeyleri,

18 Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayınları), 2001, s. 18.

19 Sören Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık; Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 2001, s. 53-54. Kierkegaard uğruna her şeyin yapılabileceği şeyi akıl ve nesnellik olarak değil tutku ve öznellik olarak değerlendirir.

bütün ihtilafların ortadan kalktığı ve bütün çelişkilerin içinde kaybolacağı bir fiili sistem yapmaya çalışır. Kierkegaard ise varlıkta düşünceyle uyuşmayan şeylerin görüldüğünü, yine varlıkta daima paradoksla alakalı olan durumların bulunduğu ve bunların akılla anlaşılabilir bir şey olmadığını belirtir ki, Kierkegaard'ın paradoks diye isimlendirdiği şey, onu, bütün soyut düşünce ve tasavvurlarıyla akla hücum etmeye itmiştir. Zira Kierkegaard'a göre akıl paradoksa hâkim olamaz. Çünkü iman, aklın bittiği yerde başlar. Bu yüzden Kierkegaard, dinin hakikatlerinin teorik hale getirilmesini dinin hakikatlerini tahrif edeceğini ve yanlışlayacağını düşündüğünden Hegel'in de inancı akılla kabul edilebilir bir formda sunmaya çalışmasının bir anlamda inancın zayıflatılması olarak değerlendirir. Hegel'e göre Tanrı gerçek filozofa ancak varlıksal yönden aşkındır, zihin veya bilgi bakımından değildir. Yani Tanrı'nın aşkınlığı zihin tarafından kavranılabilir, bir ölçüde zihinde içkin hale gelebilir fakat bu varlık açısından Tanrı'nın aşkınlığını inkâr etmek anlamına gelmez.²⁰

Hegel dönemin bilimsel anlayışına uyan insanlara dinin akılla çelişmeyen ve akılla kabul edilebilecek bir mahiyette olduğunu ifade etmeye çalışırken Kierkegaard, akli bir anlamda iman alanından çıkarıp onun yerine duygusal bir bağlanmayı, bir seçişi koymaktadır.²¹ Asıl eleştiri de bu noktadadır. Kierkegaard, dini inancın bir bağlanma ve hakkında kesin ispata sahip olduğumuzun ötesinde bir şeye kendimizi emanet etme konusunda haklı gibidir. Zira inanan bir kişinin inancının delili kendisi için aklen kesin olsa da herkes için bu inancın aklen ikna edici bir şekilde destekleneceğini söylemek zordur.

Hegel'in insanın Tanrı ile ilişkisini akıl yoluyla kurması ve bunu rasyonel bir şekilde güvence altına alması Kierkegaard'ın kabul edemeyeceği bir değerlendirmedir.²² İnkarnasyon²³ ve *Korku ve Titreme*'deki İbrahim ve

20 Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, (Ankara: Fecr Yayınevi), 1997, s. 73.

21 İmancılık hakkında bkz. C. Sadık Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", *O.M.Ü. İ.F. Dergisi*, (1997), s. 9, s. 231 vd.

22 Kierkegaard için iman bir bilgi meselesi değildir. Bu açıdan "iman Hz. İsa'dan öğrenilmelidir, üniversite profesörlerinden değil". Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, (New Jersey: Princeton University Press), 1992, s. 215, 220.

23 Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 102. Hatta enkarnasyonu mutlak paradoks olarak nitelendirir. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 217.

İshak kıssasında bu durumun mükemmel bir örneğini görürüz. Hegelcilik gibi sistematik felsefenin epistemolojik araçları, iman kahramanı olarak nitelendirildiği İbrahim'in sırrına nüfuz etme ödevi için yetersizdir. Hatta Hegel'in sistemi içinde kalındığında İbrahim'in eylemlerini haklı olarak görmek bir tarafa İbrahim bir katil olarak görülür. Bir baba, sevgili oğlunu emredildiği için onu hiç tereddüt etmeden ölüme sunmaya hazırdır. İşte bu durumu Hegel'in aklı açıklayamaz. Bundan dolayı Kierkegaard, Hegelci sistemi hayatı tek bir sistem altında toplamaya çalıştığı ve bunun da imkânsız olduğu için reddetmek gerektiğini düşünüyordu. Bu düşünce sistemi mümkündür ama hayatın, yaşanan sürecin sistemi olamaz. Çünkü Kierkegaard,

“Hemen hemen muhtemel yahut da son derece ve şiddetle muhtemel olan her şey, insanın hemen hemen bilebileceği veya neredeyse bilebileceği bir şeydir. Fakat buna inanılması imkânsızdır. Zira imanın konusu saçma olandır ve (saçma) inanılacak yegâne şeydir”²⁴ der.

Görüldüğü gibi bir anlamda Kierkegaard, burada “eğer imanın konusu olan şeyler akıl için saçma ise insanlar nasıl/niçin iman etsinler?” sorusunun da cevabını vermiş olur. Çünkü aklın bir sınırının olması, Hıristiyanlığın kavramlarının büyük bir kısmının da aklın sınırlarının ötesinde olmasından dolayı bu hususların ancak imanla kavranılacağına inanılır. Çünkü iman konusu olan şeyler akılla açıklanmaya çalışıldığında akıl bazı paradokslarla karşılaşır ve bunları çözemez. Bunu çözecek tek yol imandır. Yalnız bu cevabın Kierkegaard'ın kendi düşüncesi içindeki bir açıklamasıdır. Bu açıklamanın özellikle rasyonel düşünce sistemleri içinde kabul edilmesi zordur. Fakat burada bir hususun gözden kaçırılmaması gerekir, o da iman etmemiş olan veya edecek olan biri için imanın konuları veya içeriğinin saçma olabileceğidir. Yoksa inanan insanlar arasında yaşayan bir kişinin inancının saçma olacağını düşünmesi pek mümkün değildir. İnancın saçmaya indirgenmesi ayrıca Kierkegaard'ın düşüncesini rasyonalizm karşısında zayıflatmaktadır zira rasyonalizm inananlara inancın güvenilir-

24 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 189. Kierkegaard *Korku ve Titreme*'de Hz. İbrahim'in dininin evrenselci akla değil imanın saçmalığına dayandırıldığını göstermeye çalışmıştır.

liğini sağlarken epistemolojik açıdan Kierkegaard'ın düşüncesi benzer bir durumu sunmamaktadır.²⁵

Kierkegaard'ın Hegel'in felsefesine bu kadar karşı olmasının bir sebebi de dünyadaki bütün gelişmeleri zorunlu bir mantıksal sürece bağlı olarak görüp Hıristiyanlığı da kendi sistemine dâhil ettiği dini yönelimdir. Kierkegaard'ın Hegel felsefesine tenkidi, dinle ilgili bir hedefe varma gayretini taşır. Zira Hegel, varoluşla düşünceyi aynı düzleme koyarak, imana yer bırakmamıştı. Bu eleştiri aynı zamanda ulaşmak istenilen şeylerin aynı olmasının da bir sonucu gibidir. Kierkegaard da Hegel gibi Hıristiyan hakikatini doğru bir şekilde ifade etmeyi istemekteydi. Fakat bu noktada Kierkegaard'ın değerlendirmesine göre Hegel'in sistemi Hıristiyanlığı felsefi bir sisteme uyarlama isteğinden dolayı başarısız olmuştur. Yani Hegel, Hıristiyanlığı kendi sisteminin bir parçası haline getirmeye, onu nesnelleştirmeye çalışmıştır. Varoluşçu düşünceye göre Hegel'in spekülâtif düşüncesinin Hıristiyanlık içine sızması ve Hıristiyanlığın herhangi bir sistemin parçası haline getirilmesi tehlikeli bir durumdur ve Hegel felsefesi bağlamında bunun eleştirisinin yapılması gerekir ki, Kierkegaard'ın yapmaya çalıştığı şeyde budur.²⁶ Fakat bunu yaparken bu eleştirinin içerisine kendisi de düşmüştür. Çünkü Kierkegaard, düşüncelerini bir sistemden daha ziyade bir süreç içerisinde ortaya koysa da özellikle hayatın üç aşamalı gelişimi veya diyalektiği olarak nitelendirilebilecek olan yorumu bunun en bariz örneğidir.

Kierkegaard, salt teorik Hegel düşüncesinin, insanın ulaşmayı istediği "hakikat" ile desteklenmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bilindiği gibi Kierkegaard, birçok filozofta benzeri görülmeyecek derecede hayatı ve fikirleri birbirine sağlam bir şekilde bağlı olduğundan, somut şahsi hayatına veya somut şahsi varlığına işarette bulunmayan soyut düşünce ve tasavvurları ifade etmeyi reddediyordu. İşte bu noktada, Hegel'e karşı, insan varlığının aynılığı yerine soyut düşünsel özellikleri getirmesi sebebiyle şiddetli bir saldırı görmekteyiz. Çünkü Kierkegaard'ın varoluşçuluğu Hegel'deki varoluşun soyutluğuna mukabil, varlığın aynılığı ile başlar.²⁷ Bun-

25 Nebi Mehdiiev, *Tanrı İncancının Rasyonelliği*, (İstanbul: İsam Yayınları), 2008, s. 102.

26 Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, s. 258.

27 John Macquarrie, *Existentialism*, (New York: A Pelican Book), 1972, s. 42.

dan dolayı Kierkegaard, Hegel'in düşüncesini uygulamaya koyduğumuzda saçmalığa dönüşeceğini söyler.²⁸ Başka bir ifadeyle Kierkegaard, soyut Hegel düşüncesini, hem teorik hem de pratik açıdan tenkit eder. Bu soyut düşünce, somut ve bizatihi olan şeyi bilmezden gelmekte, iradeye dayalı varoluşçu gerçekliği ve eylemi dışlamakta, hem ebedi hem de zamanlı oluştundan kaynaklanan insan bireyi sorununu görmezden gelmektedir. Bu anlamda teori ve pratik olarak nitelendirilebilecek olan din ve felsefeden herhangi birinin diğerine üstün olması gibi bir durumdan bahsedilemeyeceği gibi din felsefeye de hapsedilemez.²⁹

Kierkegaard sadece Hegel'deki akılcı yönelişi reddetmez aynı şekilde felsefeyi de reddeder ve böyle olan bütün ekolleri sakıncalı bir sapma olarak değerlendirir. Bu yaklaşımının temelinde de Hıristiyanlığı açıklamaya çalışan felsefi değerlendirmelerin hepsini saçmaya indirgeme teşebbüsü vardır. *Philosophical Fragments*'ta şöyle yazar; "Eksiler çok şey vaad ediyor ama hiçbir şeyi yerine getirmiyorlar."³⁰ Bunun sonucu olarak Kierkegaard 19. yüzyılın başlarında kemale ermiş olan metafizik düşünceleri oluşturmaya çalışan bütün filozofların gayretlerini reddetmiş, felsefenin soyut olmasının gerekmediği vurgulamıştır. Yani ona göre felsefe, soyut düşünce için değil bütün şahsi hayat için merkez noktası olmalıdır.³¹ *Korku ve Titreme*'de de belirttiği gibi, "iman en yüce şeydir ve felsefenin sahtekârlığı, inanç yerine başka bir şey vermesi ve inancı hafife olmasıdır. Felsefe inanç veremez ve vermemelidir de."³² Bu noktada Kierkegaard'ın düşüncesinde önemli bir kavramlaştırma olan objektif-subjektif ayrımı dikkate değerdir. Zira bireyi, öznel hakikati yani sübjektifliği ve varoluşu bir kenara bırakıp genel doğruları, objektif hakikatleri ele aldığı için Hegel'i eleştirir. Kierkegaard objektif düşüncenin bireyin tüm içten duygulanımlarının, yani tutkular, sevme duyguları, iğrenmeler, ilgiler v.b. yok olmasına yol açacağına inanır. Sübjektif düşüncesini objektif düşüncenin karşısına çıkarır çünkü

28 D. Roberts, *Existentialism and Religious Belief*, (New York: A Galaxy Book), 1959, s. 97.

29 Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 71.

30 Sören Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans. D. Swenson, (Princeton: Princeton University Press), 1936, s. 8, 79.

31 P. Roubiczek, *Existentialism for and Against*, (Cambridge: Cambridge University Press), 1966, s. 55.

32 Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 29.

sübjektif düşünür, var olan bir birey olarak gerçek varoluşun derinliklerini tanıtarak felsefe yapar. İşte bu yüzden o, sadece Hegel'i değil zamanın Danimarka'sında baskın olan Hegelci ve Hegelcilik sonrası geleneği yadsır. Fakat Kierkegaard da sübjektif kavramı ile Tanrı inancının bir tür dayanağını oluşturmaya çalışmış gibidir.

b. Kiliseye Karşı Oluş

Kilisenin tarihi Kiliseye saldırılarının tarihi gibidir. Zaman zaman Kiliseye karşı olanların büyük bir kısmı, çoğu zaman babalarıyla sorun yaşayan insanlar olduğu ifade edilmiştir. Kierkegaard'ın da din algısının oluşmasında babasıyla olan ilişkisinin etkisi vardır. Babasının dini yorumlayış şekli onu olumsuz etkilemiş fakat bu etkileri zayıflatmak için Hıristiyanlığı reddetmek yerine onu bozulmamış, saf haline döndürmeye kendisini adanmıştır.³³ Bu, onun Hıristiyanlığı varoluşçu yaklaşımla yeni bir tarzda anlamaya çalışması demektir. Başta da belirttiğimiz gibi Kierkegaard, Kiliseyle olan mücadelesine hayatının sonlarına doğru başlamış ve Kiliseye yönelik eleştirilerini radikalleştirmiş ve çıkardığı dergiyle görüşlerini açıklamıştır.

Kierkegaard'ın Kiliseye karşı oluşunun en önemli sebebi, Danimarka'da ilahiyat öğretimine dolayısıyla da Kiliseye Hegelciliğin girmiş olması yatar. Hegel, Hıristiyanlığı bir düşünce dizgesi, kendi sisteminin bir parçası haline getirmeye çalışması nedeniyle dönemin din anlayışında egemen bir hale gelmiştir.

Fakat Kierkegaard'ın Kiliseye karşı çıkışının asıl sebebi dinin Kiliseyle beraber müessesleşmiş olmasıdır. Spinoza'nın da belirttiği gibi, müessesleşmiş ve kalıplaşmış dinler, insanları pratik ve siyasi amaçlarına hizmet etmek için icat edilmiş antropomorfik batıl inançlardan başka bir şey değildir.³⁴ Kierkegaard'a göre de, Kilise İsa'yı davranıştan kaldırmış; Hıristiyanlığı kubbelerde, gürültülü törenlerde, mumda nesneleştirmişti ama gerçekleştirmemişti. Dolayısıyla Kilise istediği için herhangi bir şeye inanmak batıl bir inançtır. Müesses Kiliseye karşı çıktığı gibi ona inanan insanlar da niha-

33 Sören Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İ. Kapaklıkaya, (İstanbul: Anka Yayınları), 2005, s. 20.

34 E. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. M. Aydın, (İzmir: D.E.Ü. Yayınları), 1986, s. 68.

yetinde Kiliseyle çatışma halinde demektir. Zira Kierkegaard biliyordu ki, insan hangi sistemde olursa olsun hiçbir sistemde tam olarak içerilemez. O, yazılarında genel olarak teessüs etmiş olan dinin sahteliğine hücum ederken bunu destekler mahiyetteki delilleri ve ifadelerindeki keskinlik okuyucuyu bu konuları ister istemez düşünmeye itmiştir.³⁵ Çünkü iman, bir risk olma özelliğini de taşır ve eğer toplumun inancı ancak kendisini dünyevi kurumlarda somutlaştırma isteği varsa kendisini dünyada devam ettirebilir ve hissettirebilir. Burada risk, imanın gayrişahsileştirilmiş, kolektif hale getirilmiş toplumsal uzlaşmaya dayandırılmış hale gelmesidir. Çünkü bu durumda o, anlamsız bir gelenek haline dönüşebilir. Kierkegaard da zaten Hıristiyanlığın kendi ülkesinin devlet dini haline gelmesini eleştirir.

Kierkegaard müşahede etmişti ki; insanlar bir iman sıçrayışı yaptıktan kaçınmaktadır fakat her şeye rağmen açıkça ortaya çıkıp Hıristiyanlığı da reddetmekten utanırlar. Böylece de toplum ve Kilise insanları korumak için yeni bir teknik icat eder. Yavaş yavaş Hıristiyanlığı İncil'in tamamen aksini ifade edecek şekilde değiştirir. Artık Hıristiyanlık, İsa'ya karşı yalnız ve cesaretli bir itaat yerine herkesin arzuladığı gibi, rahat ve basmakalıp bir hayatı temsil eder hale gelir. Dolayısıyla ibadet iki yüzlülük haline dönüşür. Kierkegaard, rahat bir vaiz, rahat bir cemaate, alçakgönüllülüğün ve fedakârlığın büyüklüğünden bahseder ve kimse gülmez diyor. Vaiz insanın ıstırabını ne kadar belagatle tasvir ederse o kadar başarılı ve rahat olur.

“Böylece Tanrı'yı aptal yerine koymak için fesatlar kurarız. Bu da en serser insanı aptal yerine koymaktan daha kolay olur. Çünkü Tanrı değişmez kudretinin içinde, insanların yaralayamayacağı kadar büyüktür ve Golgot-ha'da olduğu gibi bırakır bizi kendisini incitelim, aptal yerine koyalım diye.”

Fakat Kierkegaard; “Ben Tanrı'yı aptal yerine koymak suçunu paylaşmaktansa, kumar oynarım, çalarım, adam öldürürüm, içerim daha iyi. Sahte ibadetimiz ve kendimizi kolayca Hıristiyan farz etmemiz bizim en

35 Roger L. Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, çev. Şehnaz Tiner, (İstanbul: Amerikan Bond Neşriyatı), 1964, s. 41. Kierkegaard'ın yerleşik Kilise dogmalarıyla mücadele etmesinin temelinde Suç ile Günah kavramlarının Kaygı ile ilişkilendirilmemiş olması bu nedenle de Masumiyet ve Kefaretin de yetersiz bir şekilde açıklanması yatar. 1855'te yazdığı bir yazıda “Hıristiyanlığın temel bulanıklığı özellikle Kilise kavramında yatmaktadır” der. Olivier Cauly, *Kierkegaard*, s. 139 (dipnottan).

büyük günahımızdır”³⁶ der. Bugün de pek çok düşünüre göre Kiliseye karşı duyulan ilgi yüzeyseldir ve gerçek durumu pek çok çağdaş teolog ve Kilise liderinde yankısını bulan Kierkegaard'ın çağrısıyla tam bir biçimde ifade edilmiştir ki; “Hıristiyanlar Hıristiyan oluştadır (Christendom), gerçek Hıristiyanlıkta değil”.³⁷ Ayrıca Roger L. Shinn'in dediği gibi

“Eğer Kierkegaard haklı ise, Kiliseler pozitif düşünce ve aklın sükküne ragbeti ilerleterek inananlarına kötülük ediyorlar. Doğrulukla insanın kendisini aramak yerine kaçamak yapmaya teşvik ediyorlar. Oysa kişiyi hayallerinden ayırsalardı daha iyi olmaz mıydı?”³⁸

Bu noktada Hıristiyan oluş (Christendom) önemli bir konudur. Çünkü Kierkegaard'ın yazılarına hükmeden, tutkulu soru budur: “*Hıristiyan âleminde insan nasıl Hıristiyan olabilir?*” Kierkegaard'a göre Hıristiyan âlemi, yaptığından kendi de habersiz, Hıristiyanlığı öldürmüştür. Yani bizzat Hıristiyanlığın kendisi farkında olmadan Hıristiyan oluşu lağvetmiştir. Dolayısıyla sonuçta (eğer herhangi bir şey yapılacaksa) tekrar Hıristiyan oluşu, Hıristiyanlığa derç etmeye çalışılmalıdır.³⁹ Bu haliyle Hıristiyanlık özgünlüğünü yitirmiş gerçeğinden uzaklaşmıştır. İnsanın içine düştüğü bunalım ve çelişkilerin kaynağı da, işte dinin bu özden yoksunluğudur. Şöyle ki; “Hıristiyanlık içinde herkes bir Hıristiyan'dır, her Pazar Kiliseye gider, papazı dinler v.s.. Daha sonra ölünce ve papaza da birkaç kuruş verilince, onu (ölüyü) sonsuzluğun içine sokar. Fakat bu kişi ölümünden önce ne de ölümünden sonra hiçbir zaman bir benlik olamamıştır.”⁴⁰ Gerçek bir Hıristiyan oluş, ne Hıristiyan kurumların tarihiyle ne de Hıristiyanlığın kültürel kalıcılığı ve dünya üzerinde büyüyen nüfuzuyla karıştırılabilir. Niteliksel bir oluşum yani imanın oluşumu, ifade ettiğimiz gibi dışsal bir niceliksel ölçütü kabul edemez.⁴¹ Kierkegaard, akıl ve inanç yani Hıristiyanlık ve kültür arasındaki kalıcı yarığı fark etmesi sonucunda Hı-

36 Sören Kierkegaard, *Attack Upon Christendom*, trans. Walter Lowrie, (Princeton: Princeton University Press), 1944, s. 20.

37 J. Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual*, (New York: The Macmillan Co. 1957), s. 229, 311.

38 Roger L. Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, s. 37.

39 Sören Kierkegaard, *Attack Upon Christendom*, s. 39–41.

40 Sören Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık; Umutsuzluk*, s. 63.

41 Olivier Cauly, *Kierkegaard*, s. 139–140.

ristiyanlığın anlamını yenilemeyi hayatının gayesi haline getirmiş ve bu yarığı daha da ilerletmiştir.

Fakat Kierkegaard'ın eleştirisinin diğer dinleri de ilgilendiren en önemli yönü “kültür” eleştirisidir. Çünkü Kierkegaard, Hıristiyanlığın İsa'nın getirdiği Hıristiyanlık olmadığını, üzerine 1800 yıllık kültürün eklendiğini ve dolayısıyla özünü ve ruhunu kaybettiğini, yeniden dini yaşamak için bu kültür batağının atılıp, dinin ilk dönem inananlarının kabul ettiği haline getirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Onun inandığı Hıristiyanlık; Hz. İsa'nın insanları çağırdığı ve kabul edenlerin üzerindeki muazzam etkisiyle onları aktivist bir hale getiren bir Hıristiyanlıktı. Kendi yaşadığı dönemdeki gibi Hıristiyanlığı sadece yatmadan önce edilen bir dua veya Pazar ayininden ibaret görüp düşünceleri ve hayatları üzerinde etkisi olmayan ölü bir Hıristiyanlık olarak görmemiştir. İnananlarını sürekli canlı, sürekli tedirgin, sürekli aktif halde tutan bir dini şuur olarak görmüştür. Dolayısıyla ülkesi Danimarka'da bu düşüncelerini ortaya koyduğunda büyük bir tepki dalgasıyla karşılaşmıştır. Bu sosyolojik açıdan aslında doğal bir durumdur. Zira hiçbir şey insanı, dini düşüncenin eleştirisi ve bunu ifade edenlerin geleneğe karşı verdiği savaş kadar harekete geçiremez. Bu bağlamda Kierkegaard'ın yaşadığı dönemde ve muhtemelen günümüzdeki Kilisenin de tepkisi bu donuk geleneğin değiştirilmesine karşı olan dirençten kaynaklanıyor.⁴²

Sonuç

Augustinusçu bir düşünce sistemi olan “İnanmazsan anlamazsın” düşüncesini savunan, varoluşçu düşüncenin temelini bir anlamda kuran ve yaşadığı dönemde ve 20. yüzyıldan itibaren görüşleri farklı şekillerde değerlendiren Kierkegaard'ın saldırgan bir yapıya sahip olması onun insanların

42 Aslında benzer bir eleştiri bugün İslam dünyası için de söylenebilir; -özelde Türkiye'yi ele alacak olursak- Genel olarak insanların İslam'dan anladıkları, eğer gidiyorlarsa Cuma günleri Cuma namazına gitmek, tutuyorlarsa Ramazan ayında oruç tutmaktan ibarettir. Dolayısıyla bu din Müslümanların hayatında etken bir güç halinde değildir. Hz. Muhammed'in 1400 yıl önce insanları çağırdığı ve girenlerin nasıl bir dönüşüm ve gelişim yaşadıklarıyla mukayese edildiğinde bugün bu dine mensup olan insanların inandıkları dinin yani İslam'ın hayatın her alanında izleri görünen bir durumda olmadığı açıktır.

önem verdiği bazı kurum veya kişileri eleştirmesini beraberinde getirmiştir. Bu noktada Hegel ve Kilise eleştirisi en göze çarpan husustur. Ancak bu hususta haklı olup olmadığı tartışmalıdır. Zira Hegel'in din hakkındaki yorumların temeli aslında aydınlanmanın etkilerini azaltmaya yönelik bir çabadır. Ulaştığı sonuçlar veya ortaya koyduğu değerlendirmeler bu noktadan ele alınmalıdır. Kierkegaard'da aynı konuda ve aynı şeyi gerçekleştirmek istemiştir. Hegel, bunu kendi sisteminin bir gereği olarak rasyonel bir tarzda ortaya koyarken Kierkegaard fideist diyebileceğimiz bir tarzda ortaya koymuştur. Bu noktada “hangisi haklıdır?” şeklindeki bir değerlendirmeye verilecek cevap kendimizin bulunduğu ve kabul ettiği düşünceye göre değişiklik arz eder. Fakat her iki sistemin de haklı veya zayıf olduğu taraflar vardır.

Kierkegaard'ın Kiliseyi düzeltmek için yaptığı saldırıları kurumsal bir değişikliğe yol açmadıysa da çok sayıda din adamının tutumlarını gözden geçirmelerine ve hatta görevden ayrılmalarına neden oldu. Fakat Kierkegaard, hiçbir zaman dinin özünü değiştirecek bir düşünceye meylenmemiştir. Bu noktada Kierkegaard, Hegel'in sisteminin farklı bir şekilde sunulmasının çözüm için faydasız olduğunu zira sorunun Hegel'in bulunduğu yerden kaynaklandığını belirtmiştir. Bundan hareketle de Mutlak'ın insanın arzu ve ideallerinin bir yansıması olabileceğini ama bunun Tanrı anlamına gelmediğini belirterek “Tanrı mutlak değildir dolayısıyla sonuç da bu şekilde olamaz” demiştir.⁴³ Genel olarak bakıldığında Kierkegaard'ın Hegel ve felsefe tenkidi, Hegel'in varoluşla düşünceyi aynı düzleme koyarak, imana yer bırakmadığından dinle ilgili bir hedefe varma gayretini taşır.

Her ne kadar Kierkegaard, Hegel muhalifi olsa da eserlerinin ortaya çıkışında Hegel felsefesinin büyük etkisi olmuştur. Hegel felsefesine karşı sürdürdüğü muhalefet olmasaydı kendi felsefesinin özünü besleyen ana kaynak kesilmiş olurdu. Kierkegaard, felsefi problemlerini Hegel'den devralmıştır dolayısıyla düşüncesi Hegelci kavramlarla doludur fakat bu Hegel'i eleştirme ve kendine özgü bir felsefe oluşturmasına engel olmamıştır.

Bu noktada Kierkegaard'ın da bazı eksikleri ortaya çıkmaktadır. Öncelikle inancın saçmaya indirgenmesi Kierkegaard'ın düşüncesini rasyonalizm

43 Ninnian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, (New York: Collins), 1977, s. 662–664.

karşısında zayıflatmaktadır. Ayrıca Kierkegaard'ın eleştirdiği Hegel'i Hıristiyanlığı kendi sisteminin bir parçası haline getirmeye, onu nesnelleştirmeye çalışması konusu, kendisinin düşüncelerini bir süreç içerisinde hayatın üç aşamalı gelişimi veya diyalektiği olarak nitelendirilebilecek olan yorumu ortaya koymasıyla benzer bir duruma düşmektedir. Tanrı'nın ispatlanamayacağı vurgusuna çokça değinmesine karşın Kierkegaard, sübjektif kavramı ile Tanrı inancının bir tür dayanağını oluşturuyor gibidir.

Fakat bütün eleştirilere rağmen felsefe ve dine getirdiği eleştiriler özellikle müesses din ve felsefelerin yeniden bir canlılık ve hayatın yaşanan bir unsuru haline gelmesi noktasındaki çalışmalar için oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Alpyağlı, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, (İstanbul: Anka Yayınları), 2002.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, (İzmir: D.E.Ü. Yayınları), 1987.
- Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, (Ankara: Fecr Yayınevi), 1997.
- Cauly, Olivier, *Kierkegaard*, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Kitabevi), 2006.
- Foulquie, Paul, *Varoluşçunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan, 2. Baskı, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları), 1995.
- Gilson, E., *Tanrı ve Felsefe*, çev. M. Aydın, (İzmir: D.E.Ü. Yayınları), 1986.
- Hegel, G.W.F., *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınları), 1991.
- Kaufmann, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları), 1997.
- Kierkegaard, Sören, *Attack Upon Christendom*, çev. Walter Lowrie, (Princeton, Princeton University Press), 1944.
- *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson and Walter Lowrie, (Princeton, Princeton University Press), 1944.
- *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, (New Jersey: Princeton Uni. Press), 1992.

- *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İ. Kapaklıkaya, (İstanbul: Anka Yayınları), 2005.
- *Korku ve Titreme*, çev. N. Ekrem Düzen, (İstanbul: Ara Yayınları), 1990.
- *Ölümcül Hastalık; Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 2001.
- *Philosophical Fragments*, Trans. D. Swenson, (Princeton: Princeton Uni. Press), 1936.
- MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayınları), 2001.
- Macquarrie, John, *Existentialism*, (New York: A Pelican Book), 1972.
- Mehdiev, Nebi, *Tanrı İnanıcının Rasyonelliği*, (İstanbul: İsam Yayınları), 2008.
- Millbank, John, "Kierkegaard'da Yüce", *Kierkegaard ve Din*, ed. ve çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: Gelenek Yayınları), 2003, s. 119-157.
- Receb, Mahmud, *el-İğtirab*, (Kahire: Menşetü'l-Maarifü'l İskenderiye), 1978.
- Roberts, D., *Existentialism and Religious Belief*, (New York: A Galaxy Book), 1959.
- Roubiczek, P., *Existentialism for and Against*, (Cambridge: Cambridge University Press), 1966.
- Shinn, Roger L., *Egzistansiyalizmin Durumu*, çev. Şehnaz Tiner, (İstanbul: Amerikan Bond Neşriyatı), 1964.
- Smart, Ninnian, *The Religious Experience of Mankind*, (New York: Collins), 1977.
- Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, (Ankara: Hece Yayınları), 2004.
- Taşpınar, Bülent, "Kierkegaard'da Dolaylı İletişim", *Felsefe Tartışmaları*, 16. Kitap, (1998), s. 90-98.
- Taylor, Mark C., "Sören Kierkegaard", *The Encyclopedia of Religion*, (edt. Mircae Eliade), (New York: Macmillan Publishing Company), 1987, C. 8, s. 298.
- Yaran, C. Sadık, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmanlık", *O.M.Ü.İ.F. Dergisi*, (1997), sayı 9.
- Yinger, J. Milton, *Religion, Society and the Individual*, (New York: The Macmillan Co.), 1957.

İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları

-Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân Çerçevesinde-

Abdulmuttalip Arpa*

Özet

İlk dönem İslamî kaynaklar ve bu kaynakları vücuda getiren âlimlerin sahip olduğu değer bilinen bir gerçektir. İbn Kuteybe ilk dönem âlimlerinden olma özelliğinin yanı sıra tefsir, hadis, kelâm, dil, edebiyat ve tarih alanında kaleme aldığı eserleriyle zamanının önemli meselelerine ışık tutmuş, değişik konulardaki istifham ve ihtilafları gidermeye çalışmıştır. Bu çerçevede İbn Kuteybe, dilsel kurallardan yoksun ve dinin aslı kurallarına muhalif bir şekilde düşüncelerini Kur'ân üzerinden temellendirmeye çalışan bir takım gruplara karşı *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserini kaleme almıştır. Bu çalışmada, İbn Kuteybe'nin bu ortamda, beyan sınırları dâhilinde te'vil sisteminin yapısını şekillendirirken bu yapılanmada belâgat enstrümanlarını ne şekilde ürettiği ve kullandığı üzerinde durulacak ve ardından belâgat tarihindeki yerine işaret edilecektir.

Anahtar kelimeler; mecâz, istiâre, îcâz, maktûb, tekrâr

The Contributions of Ibn Kutayba in the Development of Rhetoric Science

Abstract

It is well-known fact that Islamic sources and Muslim scholars, who wrote these books, have a great value. As one of the first Muslim scholars İbn Kutayba analyzed and shed light important problems of his term via his books on exegesis (*tafsir*), *hadith*, the Islamic theology (*kalam*), language, literature and history and to resolve disputes on various issues. In this framework, İbn Kutayba wrote his famous book *Te'vilü Muskil al-Qur'ân* against the groups who tried to base their thoughts on the Qur'ân by violating the linguistic rules and substantive rules of the religion. This paper will particularly deals with how he produced the instruments of rhetoric and used them in the limit of statement (*beyân*) and how he formed the structure of gloss (*ta`wil*).

Key words: metaphor, istiâre, îcâz, maqlûb, reputation

* Yar. Doç. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Tarihsel ve toplumsal bir gereklilik olarak, Arap dili üzere indirilmiş ilâhî bir kelâm olan Kur'an,¹ her ne kadar edebî açıdan yüksek özellikler taşısa da dilsel ve düşünsel anlamda ilk dönemlerdeki muhatapları tarafından ciddi düzeyde anlaşılma gibi bir sorunla karşı karşıya kalmamıştır. Şüphesiz bunda Hz. Peygamberin ve ondan sonra dini en iyi anlayan sahabenin varlığının etkisini göz ardı etmek mümkün değildir.

Ancak bahsedilen bu durumun fazla sürdüğü söylenemez. Nitekim kısa süre içerisinde gerçekleşen fetihler sonucunda İslam dünyasının geniş coğrafyalara yayılmasıyla Müslümanlar, değişik ortam ve kültürlerle tanışmış ve bunun sonucunda doğal olarak o ana kadar sorgulamadan uzak, saf teslimiyetçi bir inanç ve amelî düzeyde benimsedikleri dinî telakkileri, bu fikrî izdivaçla birlikte bir takım sorgulamalara maruz kalmıştır. Coğrafyanın genişlemesiyle değişik inançlara mensup Arap olmayan unsurların İslam'a girmesiyle sadece Arap dili üzerinde tahrifât meydana gelmemiş, bunun yanında itikâdî ve amelî anlamda da bir takım problem ve sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Neticede, Müslümanlar arasında doğal olarak İslâm'ın ilk döneminden uzaklaşmakla birlikte öteden beri beliren fikrî ve siyâsî ayrılıklara (Havâric ve Şîa gibi) bu yeni problemler eklenince, Müslümanlar arasında İslâmî konulara yaklaşım ve düşünce tarzları nok-

1 Bkz.: Kur'an, İbrahim, 4: وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم "Biz, kendilerine açıklamalarda bulunması için her Peygamberi yalnız kendi toplumunun diliyle gönderdik." ; ayrıca bkz.: Kur'an, Şuarâ, 195: بلسان عربي مبين "Apaçık arap diliyle"

tasında ciddi anlamda fikri ayrılıklar meydana geldi. Bu dahili ve harici etkenlerden meydana gelen ayrılıklar neticesinde İslam toplumunda farklı düşünce ekolleri oluştu. Her ekol, düşünce sistemini sağlam temellere oturtmak için nassları kendi düşüncesi doğrultusunda yorumluyordu.² Ancak bütün bunlar gelişigüzel dilin temel kurallarından uzak bir şekilde yapılıyordu. İşte bu karmaşık ortam karşısında, dilin derlenmesi ve kurallara bağlanması faaliyetlerine öncelikle dilciler öncülük etmiş,³ daha sonraları dilcilerin bu çalışmaları kelâm, felsefe, usûl ve diğer alanlardaki âlimlere kaynaklık etmiş ve nihayetinde onların da bu faaliyetlere eşlik etmelerine yol açmıştır. Neticede, bir yandan dilin temel kurallarına dayalı olarak üretilecek her düşünce kolay savunulabilecek, diğer taraftan da gelişigüzel yapılan ve üretilen düşüncelerin de önüne geçilecekti. Oluşan bu karmaşık ortamda böylesi bir bilimsel çalışmanın yapılması bir anlamda zorunlu hale gelmişti.

Yukarıda bahsedilen bu karmaşık ortamda İslâm âlimleri arasında cereyan bu tartışmaların tabiatına bakıldığında bunların daha ziyade itikadî/kelâmî bir düzeyde gerçekleştiği görülmektedir. Bir taraftan Cemel ve Siffin (37/657) gibi siyasî hadiselerin ardından ortaya çıkan büyük günah (kebâir) meselesi, yine Kur'ân'da yer alan ve dokunulmayan cebr, kader, irâde ve sıfatlar noktasında teşbîhe ilişkin ifadelerin varlığı; diğer taraftan yabancı unsurlar ve Yunan felsefesi müktesebâtının aktarılmasıyla kültür ve düşünce alanında meydana gelen değişiklikler, doğal olarak tartışmaların seyrini ve gündemi itikadî/kelâmî alana çekiyordu. İşte böyle bir ortamda İslam itikadını sağlam temellere dayandırmak için bazı kelâmî oluşumların sahneye çıktığı müşahede edildi. Nitekim bu oluşumlar arasında bu misyonu taşımaya çalışan en etkin grubun "Mu'tezili" grup olduğu görülmektedir. Bu süreçte oluşan bu grubun önde gelen imamlarının, İslam'ın bir anlamda dışa bakan cephesi olarak sürekli fikrî mücadele içerisinde olan bir ekip görüntüsü içerisinde hareket ettikleri görülmektedir. Nitekim birçok araştırmacı, bu hareketin,

2 Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vil*, (Konya: Esra Yay. 1997), s. 13–15.

3 Geniş bilgi için bkz. Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, (İstanbul: İz Yay. 1997), s. 111–114.

birinci derecede İslam dünyasının dahili, ikinci derecede ise haricî tartışmalardan neş'et ettiğini belirtmektedir.⁴

Kelâmî çevrelerce oluşturulmaya çalışılan sağlam temellere dayalı İslam itikâdı etrafındaki tartışmaların odak noktası, daha çok Allah'ın sıfatlarının yorumlanması olmuştur. Bir tarafta, Kur'an'ın Allah'ın sıfatlarını ifade etmede, insanbiçimci dil kullanması gerçeği, diğer taraftan ise, Allah'ın hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemediği şeklinde bir tenzih akidesi (tevhid) vazetmesi, konuya yaklaşım biçimi noktasında ulema arasında değişik anlayışların ortaya çıkmasına sebebiyet veriyordu. Nitekim konuya farklı açıdan yaklaşan iki taraf sahneye çıktı. Bir taraftan te'vil silahına sarılarak Allah'ı her türlü teşbih, tecsim ve temsil gibi sıfatlardan tenzih etmeye çalışan Mu'tezile, öbür taraftan da, te'vil anlayışına karşı çıkararak Allah'ın kendisine isnâd ettiği bu sıfatları zâhiri üzerine bırakarak her türlü ta'til'in önüne geçmeye çalışan Selefiler. Aslında iki tarafın da hedefi aynı doğrultuydu; Tevhid akidesini her türlü noksanlıktan tenzih etmek. İşte bu gergin tartışma ortamında "te'vil" denilen yeni bir anlayış da doğal olarak ortaya çıkıyordu. Kelâm âlimleri bu amaçlarla te'vilin sınırlarını belirleme ile uğraşmış ve bu çerçevede söz konusu yöntemi beyân türleriyle yani Arapça'nın beyân üslûplarında lafız ve mana arasında kurulan ilişki türleri ile irtibatlandırmaya çalışmışlardır. Her ne kadar bu kelâmî gruplar (Mu'tezile-Eşari ve diğer Ehl-i Sünnet Mezhepleri) arasında te'vil ve bu yöntemde akla bağlı kalmanın sınırları konusunda fikir ayrılıkları ortaya çıkmışsa da taraflar te'vil konusunda beyân türlerinin onayladığı kriterlere bağlı kalmış ve onun sınırlarını aşmamışlardır. Bu anlayış, onların yapmış oldukları te'villerin her zaman için *beyânî* bir karaktere sahip olmasını sağlamıştır. Bu arada kelâmcıların geliştirdiği bu beyânî te'vile mukabil olarak, Arap beyânının sınırlarını aşan ve Şia, Mutasavvıflar ve İslam'daki diğer bâtunî grupların benimsedikleri irfânî te'vil anlayışı da söz konusuydu. Aslında te'vil konusundaki en ciddi çatışmalar metni esas alan iki taraf, yani ilk dönem Ehl-i Sünnet, Hanbeliler, Eş'ariler

4 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, (Beirut: ts.), I, 344-346; Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, (Ankara: Kitabiyat Yay. 2004), s. 93; Fethi Ahmet Polat, *Akılci Söyleme Yöneltilen Eleştiriler – Mu'tezili Zemaşeri'ye, Eşari İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri-*, (İstanbul: İz Yay. 2007), s. 32.

veya Seleflerden herhangi bir grup ile Mu'tezile grubu arasında meydana gelmemiştir. Çünkü bu taraflar arasındaki ihtilaflar, beyân dairesi içinde devam etmekteydi. Söz konusu çatışmalar, tamamen birbirinden farklı iki bilgi sisteminden türeyen iki farklı te'vîl tarzı, yani *beyânî te'vîl* ile *irfânî te'vîl* arasında gerçekleşmiştir.⁵ Maalesef bir makale çalışmasının imkân ve sınırları düşünülerek burada sözkonusu taraflar arasında cereyan eden tartışmaların tabiatı ve seyrine girilmeyecektir. İbn Kuteybe (276/889)'nin bu ortamda, beyan sınırları dahilinde te'vîl sisteminin yapısını şekillendirirken bu yapılanmada belâğat enstrümanlarını ne şekilde ürettiği ve kullandığı makalenin asıl konusunu teşkil edecektir.

a. İbn Kuteybe ve yaşadığı dönem

Hicri üçüncü asır 213/828'de Kûfe'de doğan⁶ ve hayatının büyük bir kısmını birçok fikir karmaşıklığının yaşandığı Bağdat'ta geçiren İbn Kuteybe, gençliğinde katıldığı Mu'tezile âlimlerinin toplantılarında tartışılan fikirlerden oldukça etkilendi. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında sürüp giden tartışmalar ortamında yetişmesi,⁷ onun erken yaşta kelâm ilmine ağırlık vermesine sebebiyet verdi. Ancak İbn Kuteybe daha sonraları Mu'tezile'den ayrılıp muhaddislerin ders halkalarına katılmayı tercih etmiştir.

Hocası Câhiz'le birlikte hicri üçüncü yüzyılda yetişen önemli şahsiyetlerden biri olan İbn Kuteybe, hadis, tefsir, fıkıh, tarih, kelâm ve dil alanlarıyla ilgilenmiştir. Kaynaklar, onun yaklaşık altmış beş eserinden bahsetmektedir.⁸ Bunlar arasında dil, lügat, edebiyat ilk sıraları oluştururken, onlardan geri olmamak üzere tefsir, hadis ve kelâm ilimleri gelmektedir. Ancak O'nun tüm eserlerine şâmil olmak üzere Arapça ve lügat ilimlerindeki vukûfiyetinin bir göstergesi olarak, kelime ve tabîr tah-

5 Muhammed Abid el-Câbiri, *Bünyetü'l-akli'l-Arabi*, (Beirut: el-Merkezü's-Sekafiyi'l-Arabi, 1991), s. 66-67.

6 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, (Beirut: ts.), s. 115; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, (Bağdat: 1979), s. 209.

7 Geniş bilgi için bkz. Muhammed Bek el-Hudârî, *Muhâdarâtü târihi'l-ümemi'l-İslâmiyye (ed-Düvelü'l-Abbâsiyye)*, (Kahire, 1980), s. 174-254.

8 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 116; Carl Brockelmann, *Supplement*, (Leiden, 1937), I, 85-87; Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *DİA*, XX, 1999, 146; Mustafa Kurt *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Y., 1996), s. 87.

lilleri önemli yer tutmaktadır. Bu metotla Kur'ân âyetlerine ve hadislere getirdiği te'vîl ve tahliller, kendisinden sonraki bazı âlimlerin tenkitlerine yol açarken, birçoklarının ise takdirlerine mazhar olmuştur.⁹ Onun eserleri arasında özellikle *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eseri, içermiş olduğu farklı konu ve kullanmış olduğu beyân türlerinden dolayı hem dönemin düşüncesini yansıtmaya hem de belâgat tarihi için çok dikkat çekmektedir. Zaten kendisi de bu eserin telif amacı olarak; Kur'ân'ı çeşitli iftiralar karşısında savunma ve onun nazım, üslûp ve beyân yönlerini ortaya çıkarma olduğunu ifade eder.¹⁰

Kendi dönemindeki dinî ve felsefî problemleri dil alanındaki becerisiyle çözmeye çalışan İbn Kuteybe, böylece Kur'ân'ı kendi düşüncelerine göre yorumlayanların görüşlerini filolojik delillerle çürütmek suretiyle bir anlamda tefsir ilmine de önemli katkılarda bulunmuştur. Zamanında Ehl-i Sünnet'in sözcüsü sayılan İbn Kuteybe'nin Mu'tezile'nin sözcüsü olan el-Câhiz'la münâsebeti, talebe-hoca ilişkisi şeklinde başlamış, bu ilişki daha sonraları fikir ayrılığı sebebiyle sert tartışmalara dönüşmüştür.¹¹ Gittikçe kelâmî tartışmaların ortasında kalan İbn Kuteybe, bir yandan tercüme kanalıyla gelen yabancı kültürlerin etkisini kırmaya çalışırken öte yandan Mu'tezile, Cehmiyye ve Müşebbihe gibi itikâdî gruplara karşı büyük bir mücadele veriyordu.¹² Ona göre insanların çoğunun yanlış yola kaymalarının temel sebebi, te'vîl faaliyeti esnasında beyânî üslupların yanlış algılanması ve kullanılmasıdır.¹³ Dolayısıyla bu durumun önüne geçilmesi ancak bu üslupların anlam ve sınırlarının sağlam temellere dayandırılma-

9 Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: 1988), I, 301.

10 İbn Kuteybe, *Te'vîlü müškili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr, (Kahire: Daru't-Turâs, 1973), s. 23.

11 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* adlı eserinde İbn Kuteybe ile Câhiz arasındaki farklılıkla ilgili şu görüşlere yer vermektedir: *Onlar arasındaki ihtilafın esas nedeni, fikrî özellikleri ve itikadi mezhep noktasındaki farklılıklardır. el-Câhiz'in hafif ruhlulu ve mizahı çok seven kişiliğine karşılık İbn Kuteybe, ciddi, vakarlı ve verdiği hükümlerde tutarlı bir kişiliğe sahiptir. el-Câhiz, mütezile itikâdî ekolüne sahip iken, İbn Kuteybe Ehl-i Sünnettendir. Bu iki ekol arasındaki mücadele çok yönlü ve uzundur. el-Câhiz gerçekten de ilmi yönden güçlüdür. Değindiği konularda çok bilgili ve düşüncesini söz ve kalemlerle çok güzel ifade yeteneğine sahiptir. İbn Kuteybe ise -bana göre- daha çok genel anlamda bir bilgiye sahip, çok eser sahibi bir kimsedir. Bu yönüyle el-Câhiz'a yakın bir ilmi yeterliliğe sahiptir. Eserlerine baktığımız zaman onun çeşitli ilmi sahalara el attığını görürüz. Dil, nahiv, edebiyat, şiir, hadis, fıkıh, tarih ve dini mezhepler alanlarında eserler vermiştir. Bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, I, 402.*

12 Bkz. Kâzım Hatî, *Ma'a İbn Kuteybe fi'l-akidetü'l-İslâmiyye*, (Beyrut: eş-Şeriketü'l-Âlemiyye li'l-Kitâb, 1990), s. 44-50.

13 İbn Kuteybe, *Te'vîlü müškili'l-Kur'ân*, s. 103.

sından geçiyordu. İşte İbn Kuteybe bu düşünceden hareketle sözkonusu eserini bu amaca yönelik olarak telif ettiğini ifade eder.

b. *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*'da Belâgat Kavramları

1. Mecâz

İbn Kuteybe, mecâzî anlatımlara geçmeden önce mukaddime niteliğinde mecâz¹⁴ hakkında bazı bilgiler vererek bir takım tespitlerde bulunmaya çalışır. Şöyle der: "Arap dilinde çeşitli "mecâz" biçimleri vardır. Mecâzî anlatım ifade biçimi ve kullanım biçimi demektir. İstiâre, temsil, kalb, takdîm, te'hîr, hazf, tekrâr ihfâ, ta'rîz, ifsâh, kinâye, îdâhmecâzî anlatım biçimine girer. Kur'an-ı Kerim'de bütün bu ifade biçimleri kullanılmıştır. Bu nedenle İncil'in Süryanice'den Habeşçe ve Yunanca'ya, Tevrât ve Zebûr'un (başka dillere) çevrildiği şekilde birinin Kur'an'ı başka herhangi bir dile çevirmesi mümkün değildir. Çünkü Arapçada mevcut mecâzî zenginlik diğer dillerde mevcut değildir."¹⁵ Şimdi mecâz için verdiği bu veciz ve özlü bilgilerden sonra birkaç örnek üzerinden mecâz anlayışını incelemeye çalışalım.

İbn Kuteybe'ye göre Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın İncillerde geçen, Rabbine yönelik olarak kullandığı "Baba/الأب" kelimesini hakikî anlam üzere telâkki ettiklerinden ulûhiyet noktasında yanlış bir inanca düştüler. Oysa onun rabbine karşı kullandığı "أذهب الي أبي", "أدعو أبي" "*Babama dua ediyorum*", "*Babama gidiyorum*" ifadelerinde mecâzî bir anlam sözkonusudur. Ancak onlar bu ifadelere "نسبة الولادة/velâdet nisbeti" vasfını yüklediler. Bunun böyle olmadığını, bu kelimenin İncillerde geçen değişik tezâhürlerinden rahatlıkla görebiliyoruz. Nitekim *إذا صليتم قولوا يا أبانا الذي في السماء* "Dua (namaz) ettiğiniz zaman; ey gökyüzündeki babamız deyiniz." ifadesi

14 Birçok açıdan tarifi yapılan mecâz kavramının genel kabul gören istilâhî tanımı şu şekildedir: "Hakikat manası ile nakledilecek mana arasında bulunması gereken bir alâka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karinenin bulunması halinde ortak bir iletişim dilinde vaz edildiği mananın dışında kullanılan lafızdır." Bkz. Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâğa*, (Muhtasar telhisu'l-miftâh), Nşr. Behic Gazâvi, (Beyrut: Daru İhyâi'l-Ulûm, 1992), s. 250; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiri'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, (İstanbul: 1984), s. 290; İsmail Durmuş, "Mecâz", *DİA*, XXVIII, 2003, 217.

15 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, s. 20-21.

ile Hz. İsa'nın su ve ekmek için kullandığı “ هذا أبي , هذا أمي ” “*Bu benim annem, bu benim babam*” ifadeleri, bu kelimenin (Eb) hakikî değil mecâzî anlamda olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.¹⁶ Kur'ân-ı Kerim'deki فأمه هادية “*Artık onun anası (sığınacağı yer) haviye (kucak)'dır*”,¹⁷ âyeti de bu anlamdadır. Nasıl ki anne, çocuğunu kucağında besleyip onu terbiye edip büyütüyorsa, ateş de aynı şekilde kafir için böyledir.¹⁸

Dikkat edilirse İbn Kuteybe, kelimelere hakikî ya da mecâzî anlam yüklerken bütüncül bir anlayışla konuya yaklaşarak, kelimenin dilde ve metinlerdeki kullanım şekillerine riâyet etme hususunu gündeme getirerek bir anlamda “tetâbuk ilkesi”nin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Daha sonra konuyu Kur'ân sahasına çekerek, وقالت اليهود يد الله مغلولة “*Yahudiler: Allah'ın eli bağlıdır (cimridir), dediler*”¹⁹ âyetindeki “yed” lafzını “nimet” şeklinde anlayan Mu'tezile ve Cehmiyye'ye şiddetle karşı çıkar. Ona göre bu lafzın Kur'ân'da ve Arap dilinde birçok anlamı vardır. Âyetin ruhuna uygun makul bir düzeyde lafza yaklaşan İbn Kuteybe, burada “yed”in nimet manasına gelmesinin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü nimete “bağlı” ya da “cimri” vasfını isnâd etmek doğru değildir. Zaten âyetin devamındaki غلت أيديهم “*Elleri bağlansın*” ifadesi de bunu doğrulamaktadır. İbn Kuteybe, “yed” lafzının Kur'ân'ın değişik yerlerinde “kuvvet” ve “nimet” anlamına geldiğine itiraz etmez, onun itirazı, bu lafzın Mu'tezile ve Cehmiyye'nin anladığı gibi hiçbir zaman hakikî anlama gelmediğine yöneliktir.²⁰ İbn Kuteybe, lafzın mecâzî anlama kaydırılmasında Arap dilindeki kullanımları esas alır. Ona göre eğer Arap dilinde böyle bir kullanım yoksa kolay kolay hakikî anlamdan vazgeçilmemelidir. Yine mecâzî anlam taşıyacak olan sözkonusu lafzın siyâk-sibâkının, cümlenin genel anlamına uygun bir şekilde kalması ve metnin içindeki tüm tezâhürlerine tetâbuk etmesi son derece önemlidir.

16 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 103-104.

17 Kur'ân, el-Kâri'a, 9.

18 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 104.

19 Kur'ân, Mâide, 64.

20 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 167; Daha geniş açıklamalar için bkz. Kazım Hatit, *Ma'a İbn Kuteybe fi'l-akideti'l-İslâmiyye*, s. 73-74.

İbn Kuteybe'nin tamamen kelâmî-sünnî- sâiklerle geliştirdiği mecâzın sınırlarını belirlemeye yönelik bu hassasiyetleri, şüphesiz daha sonraları belâgatçıların mecâz için belirlemiş oldukları “alâka/ العلاقة ve “karîne-i mânia/ القرينة المانعة şartlarına büyük ölçüde ışık tutmuştur. Mecâz için çok erken bir dönem sayılan bu sırda onun mecâz ve istiâre için bir bölüm açıp Kur’ân’daki değişik tezâhürlerini araması “mecâz”ın terimleşme sürecine büyük katkı sağlamıştır.

2. İstiâre

İbn Kuteybe “İstiâre”²¹ kavramı için şu açıklamaları yapar: Araplar bir kelimeyi istiâre yoluyla başka bir kelimenin yerinde kullanırlar. Ancak bu nakil ameliyesinde müsteâr minh (kendisinden ödünç alınan) ile müsteâr leh(kendisi için ödünç alınan) arasında mücâveret, müşâkele veya birtakım sebeplerin olması lazımdır. Mesela Araplar, nebâtata نوء “yağmur” derler. Çünkü nebâtat yağmurdan oluşur. Yine Araplar yağmur kelimesi için “سما” kelimesini kullanırlar. Şâir;

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه و ان كانوا غضابا

“Sema (gökten yağan yağmur) bir kavmin toprağına düştü mü

Onlar kızsalar da biz orada davarlarımızı otlatırız” demiştir.²²

İbn Kuteybe'nin istiâre için verdiği bilgilerden onun istiâre ile mecâz-ı mürsel arasındaki sınırları netleştiremediği görülmektedir. İstiâre için kullandığı mücâveret²³ ve isimlerini vermeyip bir takım sebepler diye

21 Sözlük anlamı bir şeyin ödünç verilmesini veya ödünç alınmış bir şeyin iadesini istemektir. Bir kavram olarak ise, bir lafzın “müşâbehet” alâkasıyla ve “asl” manasının kastedilmesine engel olan bir “karîne-i mânia” sebebiyle “hakiki” manasının dışında kullanılmasıdır. Bkz. Ahmed el-Hâşimi, *Cevâhirü'l-belâğa fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, s. 303; Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydâni, *el-Belâğatü'l-Arabiyye usûsühâ ve 'ulûmühâ ve funûnühâ*, (Dimaşk: Daru'l-Kâlem, 1996), II, 229; İsmail Durmuş, İskender Pala, “İstiâre”, *DİA.*, XXIII, 315.

22 İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, s. 135.

23 Mücâveret alâkası beyân ilminde; fiili fâile değil de onun yakınına isnât etmek anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Abdullah Mustafa el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa: el-Beyân, el-me'ânî ve'l-bedî'*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), s. 291–293; Faruk Bozgöz, *K. Kerim ve Mecâz Kavramı* (Yayınlanmamış doktora tezi, Konya, 2000), s. 88-89.

zikrettiği alâkalar²⁴ aslında mecâz-ı mürsel'e ait alâkalarlardır. Yukarıdaki beyit üzerinden verdiği misalde de mecâz-ı mürsele ait bir sebebiyet alakası sözkonusudur. İbn Kuteybe'nin Kur'ân'dan istiâre için verdiği misallerden bir kısmı istiâre kapsamına girerken bir kısmı da mecâz ve kinâye gibi sanatlara girmektedir.

يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود
“O gün baldırlar açılır ve secdeye çağrılırlar”²⁵ âyetinde İbn Kuteybe, o günde baldırların açılmasının işlerin şiddeti ve zorluğu anlamına geldiğini belirtir.²⁶ Âyette bu mana, baldırın açılması (paçaların tutuşması) ifadesinin aralarındaki benzerlikten dolayı şiddet lafzı için ödünç alınarak sağlandığını ifade eder.

أو من كان ميتاً فأحييناه و جعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها
“Ölü iken kendisini dirilttiğimiz ve insanlar içinde yürümesi için kendisine bir ışık verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklarda kalıp orada bir çıkış bulamayının durumu gibi midir?”²⁷ âyetinde aralarındaki müşâbehetten dolayı ölüm (الموت) lafzı “küfür”; hayat (الحياة) lafzı “hidâyet”; nur (النور) lafzı ise “iman” lafzı yerine kullanılarak istiâre'ye gidilmiştir.²⁸

“İndirmedik mi üzerinden ağır yükünü”²⁹ âyetine İbn Kuteybe şöyle yorum getirir: “Vîzr” lafzı, insanın sırtında taşıdığı her türlü yük anlamındadır. ولكن حملنا أوزارا من زينة القوم “Ancak o kavmin süs eşyalarından bir takım yükler yüklenmiştik”³⁰ âyetindeki “evzâr” lafzı ise “maddi yük” anlamındadır. Dolayısıyla bir önceki âyette geçen vizr (yük) lafzı hakiki anlamında kullanılmayıp, “günah” anlamında kullanılmıştır. Burada somut ve soyut iki yük arasındaki benzerlik üzerinden bir ilişki kurularak istiâreye gidilmiştir.³¹

24 Sözlükte münâsebet, sebep ve dolayı anlamına gelen alâka belâgatte, hakiki mana ile mecâzi mana arasındaki münâsebettir. Bu münâsebetle iki mana birbirine bağlanır ve zihin birincisinden ikincisine intikâl eder. Alâka kavramı sözün haricinde olup, mecâzın gerçekleşmesinde daima bulunan zihni ve psikolojik bir ameliyedir. Bkz. Bedevî Tabane, *İlmu'l-beyân; dirâsetün tarihiyyetun femiyyetün fi usûli'l-belâgati'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1962), s. 451; Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, (İzmir: Nil Yay. 1999), s. 230; Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Belâgat Terimleri*, (Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2001), s. 1.

25 Kur'ân, Kalem, 42.

26 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 137

27 Kur'ân, En'âm, 122.

28 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 140.

29 Kur'ân, İnşirâh, 2.

30 Kur'ân, Tâhâ, 87.

31 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 140

Yukarıda verilen misallerden İbn Kuteybe'nin istiare'nin ıstılâhî tanımına uygun şekilde tespitlerde bulunduğunu söylemek mümkündür. Eserinde bu örnekleri arttırmak da mümkündür. Ancak yine istiare için verdiği misallerin birçoğu da belâgat alimleri tarafından istiare kapsamında değil, başka edebi sanatlar kapsamında değerlendirilmektedir.

“Size geceyi örttü kılan O'dur”³² âyetinde İbn Kuteybe, “libâs” ve gecenin vasfı olan “karanlık” lafızları arasındaki müşâbehet ilgisinden dolayı bir istiârenin meydana geldiğini belirtir.³³ Ancak belâgat alimleri tarafından âyetteki sözkonusu sanat istiare değil, teşbîh-i belîğ kapsamında değerlendirilmiştir. Çünkü istiare'de taraflardan (müstear minh/müsteâr leh) biri zikredilirken, teşbîh-i belîğ'de tarafların ikisi de teşbih edatı kullanılmaksızın verilir. Âyette “leyl” ve “libâs” birlikte zikredilerek bir teşbîh-i belîğ'e gidilmiştir.

“Sonra gelecekler arasında bana doğru bir dil ver”³⁴ âyetinde İbn Kuteybe, sözün kendisinden sudür etmesinden dolayı “lisan” lafzının söz, konuşma anlamına geldiği, âyette de “lisan”ın (söz) da güzel anılma (كرا حسناذ) anlamında kullanıldığı ve bu şekilde bir istiare'ye gidildiğini belirtir.³⁵ İbn Kuteybe bu görüşünü desteklemek için şâir'den şöyle bir beyit aktarır.

اني أتتني لسان لا أسر بها من علو لا عجب منها ولا سخر

“(Necdin) yüksek tepelerinden bana hiç sevinemeyeceğim bir haber geldi

Bunda ne şaşılacak ne de alay edilecek bir şey vardır.”³⁶

İbn Kuteybe'nin âliyet alâkasına dayalı bu dilsel ictihâdı önemli bir çaba görülmele birlikte ne var ki lisân-söz arasındaki bu ilişki belâgat âlimleri tarafından mecâz-ı mürsel'in âliyet alâkası babı altında değerlendirilmiştir. Dolayısıyla âyette istiare değil, bir mecâz-ı mürsel sanatı sözkonusudur.

32 Kur'an, Furkân, 47.

33 İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*, s. 144.

34 Kur'an, Şuarâ, 84.

35 İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*, s. 146.

36 Bâhile kabilesine mensup câhiliye şâiri el-A'şây'a ait olan bu beyit, şâirin kendi kardeşinin ölüm haberi üzerine söylediği kasidenin matlâdır. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*, s. 146.

ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما “Onlara ‘öf’ bile deme ve onları azarlama”³⁷ âyetini ise İbn Kuteybe İstiâre kapsamında değerlendirmektedir. Oysa âyette bir kinâye sanatı sözkonusudur. Çünkü kinâyede mezkûr lafızlar vaz’ edildiği manada kullanılır ve onlarla başka manalara delâlet edilir. Bu durum, o lafızların vaz’ edildiği manaların dışına çıktıkları sonucunu doğurmaz. İstiâre’de ise lafızlar asıl anlamlarının dışında kullanılırlar. Âyette ‘öf’ lafzını hakikat anlamında anlamaya bir mânia yoktur.

ناصية كاذبة خاطئة “O yalancı, günahkar alından”³⁸ âyetinde de fiil, isnâd edilmemesi gereken öğeye isnâd edilmek suretiyle bir akli mecâz sözkonusu olmuştur. Ancak İbn Kuteybe bu misali de istiâre kapsamında zikretmekle isabetli davranmamıştır.

İbn Kuteybe’nin eserinde bu misalleri çoğaltmak mümkündür. Ancak mecâz, kinâye ve diğer edebi sanatlar gibi İstiâre kavramının da henüz ıstılâhî yapısına kavuşmadığı bu dönemde İbn Kuteybe’den daha isabetli açıklamalar beklemek haksızlık olur. Onun lafızlar arasındaki anlam ilişkileri ve geçişleri hususundaki bu çabaları ve bunları bablar altında işlemeye çalışması şüphesiz belâgat ilmi açısından önemli bir gelişme olmuştur.

3. İcâz

Arap dili, Arabistan yarımadası gibi bir sosyal çevrede, yazı ve malzemesinin yok denecek kadar az olduğu bir zaman diliminde en parlak dönemini yaşadığı ve bunun tabii bir sonucu olarak da edebi birikim sözlü olarak aktarıldığı için sözde iktisat ve tasarruf (icâz) temel kriter olmuştur. Söz sanatının önemli bir servet sayıldığı bu sosyal çevrede, icâz ilkesine riâyet edilmesi sonucunda Arap dili, vecîz ifadelerin yoğun şekilde yer aldığı hazifli ve icâzlı anlatıma çok elverişli bir dil olma özelliği kazanmış ve bu anlamda önemli bir birikime sahip olmuştur. Bundan dolayı karîne yordamıyla anlaşılabilircek lafızlara ifadede yer verilmesi, bir anlatım zaafı olarak görülmüş ve bu gibi yerlerde hazif üslûbunun ve buna bağlı olarak icâzlı anlatımın tercih

37 Kur’ân, İsrâ, 23.

38 Kur’ân, Alak, 16.

edilmesi önemli bir meziyet telakkî edilmiştir.³⁹ “Onu sana verdim” cümlesi gibi. Fiil, fâil ve iki mef’ûl olmak üzere dört kelimededen oluşan bu şekildeki bir yapıyı başka bir dilde görmek mümkün değildir.⁴⁰

Nitekim Kur’ân-ı Kerim de bu realiteyi gözeterek onu daha da geliştirmiş ve muhatabı olan dil ustalarına aynı silahla meydan okuyarak aynı üslubu îcâz ve i’câz seviyesinde çok ileri bir düzeyde kullanmış ve ibareye önemli açılımlar getirmiştir.

Hız. Peygamberin sözlerinde de îcâz sanatının pek çok güzel örnekleri vardır. Zaten kendisi de bu durumu *أعطيت جوامع الكلم “Ben sözlerin kapsamlısına sahip kıldım”*⁴¹ sözüyle ifade etmiştir. Nitekim Hız. Peygamberin *بالتيات بالأعمال* *Ameller, niyetlere göredir”*⁴² hadisi, onun bu özelliğini örneklendirir.

İbn Kuteybe, kendisinden önce kimsenin üzerinde pek durmadığı îcâz üslubunu te’vîlinde özel bir bab açarak ele alır. Ona göre îcâzlı anlatım sanatı Arapların dilinde yaygın olarak var olan bir anlatım türüdür.⁴³ İbn Kuteybe, Kur’ân’daki îcâz’a⁴⁴, hazif ve izmâr yoluyla maksada delâlet edebilecek kadar ifadeyle gidilebileceğini belirttikten sonra sadece îcâzın hazifli⁴⁵ olan türü üzerinde yoğunlaşır ve hazif için bazı çeşit ve örneklemelerde bulunur. Bunlardan bazıları şöyledir:

39 Abdulaziz Atik, *‘İlmü’l-me’âni*, (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1985), s. 173; Fadl Hasan Abbas, *el-Belâğat funûnuhâ ve efnânuhâ, ‘ilmü’l-me’âni*, (Ürdün: 1994), s. 455.

40 Abbas, *el-Belâğat*, s. 455.

41 Buhâri, *Ta’bir*, h. No: 6597, *el-‘İtisam bi’l-Kitâb ve’s-Sünne*, h. no: 6845.

42 Buhâri, *Bed’ü’l-vahyi*, h. no: 1; Müslim, *el-İmâre*, h. no: 1907.

43 İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’ân*, s. 235.

44 Arapçada kısa ve özlü olmak, bir şeyi uzatmamak, kısa tutmak manalarında kullanılan îcâz / الإيجاز kelimesi, bir belâğat terimi olarak; maksadı, alışılmış ifadeden daha azı ile karşılamak, çok az sözcükte özlü bir şekilde anlatmaktır. İcâz üslubuna, ibareyi uzatmama, dikkati asıl maksuda çekmek ve karineye dayanarak terk edilen şeyleri muhâtabın düşünce ve hayal gücüne bırakarak anlam zenginliği kazanma gibi amaçlarla başvurulur. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadır, t.s.), V, 427; Ebu’l-Hasan er-Rummâni, *en-Nüketü fi îcâzi’l-Kur’ân*, (Kahire, Dâru’l-Me’ârif, t.s.), s. 70; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fi’l-lügâti ve’l-tulûm*, II, 666; M. Yekta Saraç, “İcâz”, *D.İ.A.*, XXI, 392-393.

45 İcâz, belâğat kitaplarında genellikle ikiye ayrılarak incelenmiştir: **İcâz-ı Hazif** بالحذف: Kendileri bulunmadan da anlamın tamam olduğu kelime veya cümlelerin hafzedilmesi yoluyla sağlanan îcâzdır. Bu îcâz türüne, ibareyi uzatmama, dikkati asıl yere yönlendirme ve karineye dayanarak terk edilen şeyleri muhâtabın düşünce ve hayal gücüne bırakarak anlam zenginliğini kazanmak gibi sebeplerle başvurulur. **İcâz-ı Kasr** بالقصر: Cümleden herhangi bir eksiltmeye gitmeden kısa bir ibareye çok manalar sığdırmaktır. Cennet ehlinin yiyeceklerine dair olan *ممنوعة ولا مقطوعة ولا تükemmeyen ve yasaklanmayan yiyecekler”* (Kur’ân, Vâkıa, 33) âyeti bu tür îcâza verilen örnekler arasındadır.

a. Muzâf'ın Hazfî

İbn Kuteybe, bu hazif şeklinin ibareden muzâfın düşürülüp yerine muzâfun ileyh'in ikame edilip fiili de ona nisbet etmek suretiyle gerçekleştiğini belirtir. İbn Kuteybe'nin bu hazif için verdiği misallerden bir kaçışöyledir.

وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم “İnkârları nedeniyle buzağı kalplerine içirildi”,⁴⁶ ifadesinde حب العجل “buzağı sevgisi”;

أهل “İçinde bulunduğumuz köye sor”⁴⁷ ifadesi de أهل القرية “köy halkına sor” anlamındadır.⁴⁸

Yine şâir el-Mütanahhil el-Hüzeli'nin;

يمشى بيننا حانوت خمر من الخرس الصراصة القطاط

“Meyhaneci, aramızda dili dönmeyen, kıvrık saçlı yabancı sâkileri dolaştırır” beytinde de صاحب حانوت خمر “Meyhanenin sahibi” anlamı gözetilir.⁴⁹

b. Bir fiilin iki ayrı şey üzerinde vüku bulması

İbn Kuteybe bu hazif şeklini şöyle açıklar: Bir kelimeye ait olan bir fiilin kullanılmaması gereken başka bir kelime için de kullanılarak o kelimeye ait fiilin izmâr edilmesi suretiyle bu hazif meydana gelir.⁵⁰

فأجمعوا أمركم و شركاءكم “Artık siz de ortaklarınızla beraber toplanıp yapacağınız işi karara bağlayın”⁵¹ âyetinde وادعوا شركاءكم “Ortaklarınızı çağırın”,

46 Kur'an, Bakara, 93.

47 Kur'an, Yusuf, 82.

48 İbn Kuteybe'den sonraki dönemlerde belâgat âlimleri tarafından hafze dayalı bazı icâzlar mecâz türünden sayılmıştır. Onlara göre her hazif mecâz kapsamına girmez. Hazif sebebiyle lafız hakiki anlamı dışında başka bir anlamda kullanılıyorsa bu tür hazif mecâz kapsamına girmektedir. Abdulkâhir el-Cürçânî, hazif ameliyesi neticesinde ibarede kalan unsurun hem anlamı hem de irâb hükmü değişikliğe uğrarsa o zaman bu nevi ifadelerde hafze dayalı mecâz söz konusu olur der (bkz. Cürçânî, *Esrârü'l-belâğa*, s. 383–384). Şâfiî fakih İzzüddin b. Abdusselâm (ö.660) da, *Mecâzü'l-Kur'an* adlı eserinde hazif konusunu müstakil bir bölüm halinde incelemiş ve Kur'an'da muzâfın hazfine dayalı bütün formları sure sıralamasına göre tespit etmiştir. Bkz. İzzüddin b. Abdusselâm, *Mecâzü'l-Kur'an* (üçüncü bölüm), thk. Mustafa Hüseyin Zehebi, (London, Müessesetü'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 1999).

49 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, s. 211.

50 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, s. 212.

51 Kur'an, Yunus, 71.

anlamı sözkonusudur. Âyette أجمعوا/toplayınız fiili, أَدعوا/çağırın fiilinin hazfinden dolayı iki kelime için de kullanılmıştır. Yine Kur'an'daki,

والذين تبوأ الدار والايمان من قبلهم “Daha önce Medine’yi yurt edinmiş ve gönülleri yerleştirmiş olan kimseler”⁵² âyetinde, وآثروا الايمان “manı tercih edenler”, anlamı sözkonusudur.

c. Muhâtabın bilgisinden dolayı cevabı bilinen ifadenin ihtisâr amacıyla ibareden düşürülmesi

İbn Kuteybe'nin bu hazif türüne verdiği misallerden bir kaç şöyledir.

لا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله رؤوف رحيمولو “Üzerinizde Allah'ın lütfu ve merhameti olmasaydı, Allah çok şefkatli ve merhametlidir”⁵³ âyetinde لعذبكم “Sizi azaba çekerdı” anlamı takdir edilmiştir.

d. Cümleden bir veya iki kelimenin düşürülmesi

فيقال لهم “Yüzleri karararlara..”⁵⁴ âyetinde ما الذين اسودت وجوههم أكفرتما “Onlara denilir ki” hazfi sözkonusudur. Buna göre âyette أكفرتما “Onlara; İman ettikten sonra inkar mı ettiniz” anlamı sözkonusudur.⁵⁵

“Suçluları, Rab-lerin huzurunda başları öne eğilmiş olarak: “Ey Rabbimiz! Gördük ve duyduk, şimdi bizi (dünya’ya) geri gönder de, iyi işler yapalım, artık kesin olarak inandık” diyecekleri zamanı bir görsen!”⁵⁶ âyetinde delنا يقولون “Rabbimiz derler”, anlamı sözkonusudur.⁵⁷

e. Kasem (yemin) in cevabının hazfi

İbn Kuteybe, bu hazfin ancak siyâkın delâleti ve yönlendirmesiyle bi-linebileceğini belirterek âyetlerden örnekler verir.

52 Kur'an, Haşr, 8.

53 Kur'an, Nûr, 20.

54 Kur'an, Al-i İmrân, 106.

55 İbn Kuteybe, Te'vîlu müşkili'l-Kur'an, s. 216.

56 Kur'an, Secde, 12.

57 İbn Kuteybe, Te'vîlu müşkili'l-Kur'an, s. 216.

ق،والقران المجيد ببل عجيبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب أذامتنا وكننا ترابا
 “Kaf. Şereflî Kur’ân’a andolsun. Hayır, onlara kendilerinden bir uyarıcı gelmesi-
 ne şaşıtlar da, o kafirler: ‘Bu şaşılacak bir şey’ dediler. Biz öldüğümüz ve toprak
 olduğumuz zaman mı (yeniden hayata döneceğiz)?”⁵⁸ âyetinde “دؤندؤ-
 رؤلؤءؤءؤ”, hazfi sözkonusudur. Âyetteki bu hazfin varlığı hemen akabindeki
 بؤءؤ ذلك رءؤ بؤءؤ “Bu uzak bir dönüştür” ifadesinden kolayca anlaşölmaktadır.⁵⁹

ص والقرآن ذي ذكر “Sâd. Öğüt veren Kur’ân’a yemin ederim ki”⁶⁰ âye-
 tindeki hazfin takdiri, لنهلكن أعداءك “Düşmanlarını helâk edeceğiz”, oldu-
 ğu hemen âyetin akabindeki من قبلهم من قرن “Onlardan önce nice
 nesilleri helâk ettik”⁶¹ âyetinin ilgi ve mefhum birliğinden anlaşölmaktadır.

f. Manasını isbât için ‘ل’ edatının hazfi

بين الله لكم أن تضلوا “Şaşırma(ma)mız için Allah size açıklama yapıyor”⁶²
 âyetinde لئلا “...mamanız”, hazfi sözkonusudur. Yine
 ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا “Şüphesiz Allah, gökleri ve yeri yok olup
 git(me)sinler diye tutuyor”⁶³ âyetinde تزولا “yok olmasın”, hazfi ve anla-
 mı sözkonusudur.⁶⁴ İbn Kuteybe bu hazif türünün daha çok ‘yemin’ lafzıyla
 la beraber kullanıldığını belirtir. Şâir İmriulkays;

فقلت يمين الله أرح قاعدا ولو ضربوا رأسي لديق وأوصالي

“Ben (sevgilime) dedim ki; Allah’a yemin ederim. Başımı ve mafsallarımı
 kesseler bile senin yanında oturmaya devam edeceğim” demiştir.⁶⁵

g. Zikredilmeyen lafzın izmârıyla yapılan hazif

حتى توارت بالحجاب “Nihâyet (güneş) perde ardına çekildi”⁶⁶ âyetinde daha
 önce bahsi geçmeyen “güneş” (الشمس) lafzı izmâr edilerek bir hazif mey-
 dana gelmiştir.

58 Kur’ân, Kâf, 1-3.

59 İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, s. 223.

60 Kur’ân, Sâd, 1.

61 Kur’ân, Sâd, 3.

62 Kur’ân, Nisâ, 174.

63 Kur’ân, Fâtur, 41.

64 İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, s. 225.

65 İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, s. 225.

66 Kur’ân, Sâd, 32.

“Şüphesiz biz onu Kadir gecesinde indirdik”⁶⁷ âyetinde de daha önce zikredilmeyen ‘القران’ lafzı izmâr edilerek hazfe gidilmiştir.

Şâir Lebîd b. Rabîa'nın;

حتى اذا ألفت يدا في كافر و أجن عورات النغور ظلامها

“Güneşin batmasının hemen ardından gece, karanlığıyla korku noktalarını örttü”⁶⁸ beytinde daha önce zikredilmeyen “الشمس” lafzı izmâr edilmiştir.

h. Sıfatların hazfi

“Geriden gelecekler arasında ona (iyi bir nam) bıraktık”⁶⁹ âyetinde sıfat olan حسننا *iyi bir nam, anma* ibaresi hazfedilmiştir.

“Onlar ölçtükleri veya tarttıkları vakit eksiltirler”⁷⁰ âyetinde *Onlar için tarttıklarında* ifadenin hazfi,

“Ve Musa kavminden yetmiş adam seçti.”⁷¹ âyetinde de *Onlardan seçti*, hazfi sözkonusudur.

4. Maktûb

Bir dilin doğuşunda yeni beliren bir kavram ya da kelimenin ilk kullanılışında bir nesneye, bir eyleme, bir olay ya da duyguya karşılık dilde bir ses bileşimi vardır, bir kavrama bir sözcük düşer: Taş, ağaç, toprak, su, ölmek, uyumak gibi kelimeler ilk kullanılışlarında hep tek bir anlama işaret ederler. İşte bir kelimenin ilk ortaya çıktığı anda yansıttığı ilk ve asıl anlama *temel anlam* denir.⁷² Ancak insan hayatındaki hızlı değişim ve gelişimin doğal bir sonucu olarak dilde de sürekli bir değişim ve gelişim meydana gelmektedir. Dili oluşturan öğeler, sözcükler, deyimler, bunların telaffuzu ve anlamları hayatın akışıyla birlikte değişmektedir. Başlangıçta tek bir anlama işaret eden sözcükler kullanıldıkça, yansıttıkları kavramların başka

67 Kur'an, Kadir, 1.

68 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, s. 227.

69 Kur'an, Sâffât, 108.

70 Kur'an, Mutaffifin, 3.

71 Kur'an, A'râf, 7/155.

72 Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, (İstanbul: Enderun Kitâbevi, 1989), s. 128.

nesnelerle benzerlik, yakınlık, zıtlık ya da ilişkilerine dayanılarak aktarmalara başvurulmakta ve bu sözcükler temel anlamlarının yanında, yavaş yavaş *yan anlam*'lar da kazanmaktadır.⁷³ Bu şekilde yan anlamlar kazanan kelimeler için *çok anlamlı kelimeler* terimi kullanılır.⁷⁴

Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de çok anlamlı kelimelerin sayısı bir hayli çoktur. Bu konu İslamın ilk devirlerinden itibaren Arap dilcileri, müfessirler ve usülcüler tarafından *el-Vucûh ve'n-Nezâir, Mâ İttefekat Elfâzuhi ve'htelefet Meânihi, el-Müşterek* gibi başlıklar altında ele alınarak işlenmeye çalışılmıştır. Sîbeveyh (180/796) ve el-Müberrid (285/898) gibi önemli dil âlimlerinin anlam-lafız ilişkisi açısından kelimeleri; *lafızları farklı, anlamları farklı; lafızları farklı, anlamları aynı; lafızları aynı, anlamları farklı* şeklinde tasnife tabi tutmaları, konunun erken dönemlerden itibaren alimlerin gündeminde olduğunun önemli bir işaretidir.⁷⁵

İbn Kuteybe de lafızlar arasındaki anlam aktarmalarıyla ilgili maktûb diye bir üsluptan bahseder ve onu şöyle tarif eder: Maktûb, "*bir şeyin kendi sıfatının zıttıyla vasıflandırılmasıdır.*"⁷⁶ İbn Kuteybe, kendisinden önce hiç kimsenin bahsetmediği bu usluba belâgatte bir ifade biçimi olarak bir takım amaçlarla başvurulduğunu ifade ederek onları şöyle sıralar:

İyimsellik ve karamsarlık durumlarında; yılan tarafından ısırılmış (ديغ) birisine karamsarlığa kapılmaması ve bir an önce sağlığına kavuşması için kendisine sağlıklı, "سليم" denilmesi gibi. Yine çok susamış birisine, su içtikten sonraki hali dikkate alınarak su içen (تاهل) denilmesi bu kapsamda değerlendirilir.⁷⁷

Bir şeyin vasfını mübâlağa etme; "karga"ya çok keskin bakışlarından dolayı tek gözlü "اعور" demek. "Güneş"e şiddetli ışınlarından dolayı (جونة) demek gibi.

73 Geniş bilgi için bkz. Bedreddin Ebû Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, nşr., Abdulkâdir Abdula'nî, (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1992), II, 189–190; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, (Ankara: TDK Yay. 1995), s. 185.

74 Doğan Aksan, *a.g.e.*, s. 502.

75 Amr b. Osmân es-Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Emil Bedî' Yâkûb, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), I, 49; Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid el-Müberrid, *el-Muktadab*, thk. Muhammed Abdulhâk Uzayme, (Beyrut: Alemü'l-Kutub, ts.), I, 46.

76 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 185.

77 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 185.

İstihzâ ve tahkîr durumlarında; zenci birisine, “أبو البيضاء”, cahil birisine, “العاقل” demek gibi. Şuayb (a.s.) ‘ın kavminin kendisine “Sen doğrusu aklı başında, yumuşak huylu birisin”⁷⁸ yönelik bu ifadesi, “Tat bakalım! Sen güçlü ve onurlusun”⁷⁹ ق انك أنت العزيز الكريم، “Sen güçlü ve onurlusun”⁷⁹ âyetindeki ifadeler bu kabildedir.⁸⁰

Zıt anlamlı kelimelerin aslı aynı olan tek isimle isimlendirilmesi; gündüz ve gece kelimeleri için birbirinden kopup gelen, ayrılan ve geçen anlamındaki “(Bahçe) Kapkara kesildi”⁸¹ فأصبحت كالصريم “(Bahçe) Kapkara kesildi”⁸¹ âyetinde sarım/ صريم ifadesi gecenin karanlığı gibi kapkara anlamında kullanılmıştır. İbn Kuteybe yine bu meyanda yakîn/ يقين ve şekk/ شك kelimelerinin aynı zamanda zann/ ظن anlamında da kullanıldığını belirtir. Çünkü zann’da bir nevi/parça yakîn vardır.

الذين يظنون أنهم ملاقوا لله قالوا لله “Allah’ı huzuruna varacaklarına inananlar dediler.”⁸²

“Çünkü ben, gerçekten hesabıma kavuşacağımı sanmış (anlamış)tım.”⁸³ اني ظننت اني ملاق حسابيه

ان ظنا أن يقيما حدود الله “Allah’ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa.”⁸⁴ âyetlerindeki zann ifadeleri yakîn anlamında kullanılmıştır.

Şâir Dureyd b. es-Simma’nın:

فقلت لهم: ظنوا بألفي مدجج سراتهم في الفارسي المسرد

“Onlara; karşınızda sağlam iki bin savaşçının olduğundan emin olun

Komutanları iyi dokunmuş zırhlara bürünmüş haldeler dedim”⁸⁵ beytindeki ‘zann’ kelimesi de yakîn anlamındadır.

-Taktîm veya te’hir’in açıklamasıyla kelimenin taktîm veya te’hir edilmesi;

78 Kur’an, Hûd, 87.

79 Kur’an, Duhân, 49.

80 İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’an*, s. 185.

81 Kur’an, Kalem, 20.

82 Kur’an, Bakara, 249.

83 Kur’an, Hâkka, 69/20.

84 Kur’an, Bakara, 2/230.

85 Beyit, câhiliyye şâiri Dureyd es-Simma’nın, kardeşi ve beraberindeki kişiler için söylemiş olduğu mersiyesindedir. Bkz. Ebu Temmâm, *Kitâbu’l-Hamâse*, (Kahire, Mektebetü’l-Ezheriyye, 1927), I, 337; İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’an*, s. 188.

تدلى فتدنا *"Sonra yaklaştı, derken sarkıverdi"*⁸⁶ âyetinin aslı *ثم دنا فتدلى* / Aşağı doğru sarktı ve yaklaştı, dır. Çünkü sarmak (tedelli) eylemi, yaklaşma (dünuv) eyleminin bir öncüsü konumundadır. Yine yaklaşmak, sarmak eylemiyle mümkün olmaktadır.

فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله *"O halde, sakın Allah'ın peygamberlerine verdiği sözden cayacağına sanma!"*⁸⁷ âyetinde de bir maktûb sözkonusu olup anlam, *مخلف رسله وعده* şeklindedir.

İbn Kuteybe, maktûb sanatının gerekçelerini bu şekilde açıkladıktan sonra bazı dil âlimlerinin maktûb sanatı yoluyla dilsel temellere dayandırmadan Kur'an'daki bazı âyetleri yanlış yönde te'vil ettikleri, yine bu kesime ilaveten şâirlerin de beyitlerdeki kâfiye ve veznin istikameti için zaruretten dolayı maktûb sanatına başvurarak ifadelerinde hataya düştüklerini belirterek bu durumları bazı örneklerle açıklamaya çalışır.⁸⁸

İbn Kuteybe, bazı kesimlerin *وانه لحب الخير لشديد* (Adiyât/8) âyetini; *"o hayır kazanma arzusuna aşırı derecede düşkündür"* şeklinde yorumladığını oysa âyetteki *"الشدة"* ifadesinin *"البخل"* *"cimrilik"*, anlamında kullanıldığını belirterek buna göre anlamın *لحب المال لبخيلو* "O, mal sevgisine aşırı derecede düşkündür" şeklinde olduğunu belirtir.⁸⁹ Yine *اجعل المتقين لنا إماما في الخير واجعلنا للمتقين اماما* *"Muttakileri hayır kazanmada bizlere rehber kıl"* şeklinde yorumlandığı oysa asıl mana, *"Sabrettikleri ve âyetlerimize kesinlikle inandıkları zaman, onların içinden, buyruğumuzla doğru yola ileten rehberler tayin etmiştik"*⁹⁰ âyetinin işaretiyle *"hayır işlemede bizleri mü'minlere rehber kıl"* şeklindedir.⁹¹

Şâir Evs b. Hacer;

فهل لكم فيها إني فإني طبيب بما أعيان الناس حذيما

"Derdinizin tedavisini bana havale etmek istemez misiniz?"

86 Kur'an, Necm, 3.

87 Kur'an, İbrahim, 47.

88 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, s. 200.

89 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, s. 204.

90 Kur'an, Secde, 24.

91 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, s. 205.

Ben meşhur Doktor Hizyem'in iyileştiremediği hastalıklara çare bulurum." beytinde kastedilen Hizyem değil, ابن حذيم "Hizyem'in oğlu"dur.⁹²

5. Tekrâr

Bir şeyi birden fazla zikretmek, îade etmek ve bir sözü bir kimseye mükerreren aktarmak şeklinde tanımlanan tekrâr kavramı Zerkeşi tarafından "iki anlatım arasındaki zamanın uzamasından dolayı, birinci anlatımın unutulması korkusuyla ve anlamı daha da kökleştirmek için lafzın veya müradifinin tekrâr edilmesi" şeklinde tarif edilmiştir.⁹³

Muasır araştırmacılardan Fadl Hasan Abbâs, klasik kaynaklardaki tekrâr kavramı tanımlarına katılmadığını belirterek tekrâr kavramı için şu açıklamalarda bulunur. "Tekrâr, aynı lafzın aynı bağlamda aynı manayı ifade etmek için tekrar edilmesidir. Bu iki şart bir araya gelmezse yani tekrarlanan aynı lafız olmazsa yahut bir lafız bir defadan fazla zikredilip de her birinin kendine has konteksi ve manası olursa kesinlikle biz bunu tekrâr olarak isimlendirmiyoruz. İşte tekrârın ince tarifi bu şekildedir."⁹⁴

Söz içinde tekrâr, Arap dilinde mevcut olan bir kullanım şekli idi. Cahiliye edebiyatının şiir, hutbe ve atasözleri gibi muhtelif ürünlerinde müşâhede edilen tekrâr, Kur'ân nazmında daha farklı mana ve maksatlara geçit olmuştur. Cahiliyede genel olarak manayı kuvvetlendirici ve daha tebarüz ettirici maksatlar için kullanılmış olan tekrâr⁹⁵, Kur'ân'da bir yandan lafızların veya cümlelerin, diğer yandan da bazı manaların tekrâr edilmesi şeklinde olmak üzere, iki şekilde uygulanmıştır. Kur'ân'daki tekrârlarla ilgili bu yön dikkate alındığında da, Kur'ân için sözkonusu olanın yalın anlamda bir tekrârın değil, bir 'tekrîr' olduğudur. Zira 'tekrîr', sözü kuvvetlendirmek, ifadeyi vurgulamak için yapılan tekrardır.

Klasik tefsirlerdeki rivâyete dayalı bilgiler göz önüne alındığında, vahyin nüzûl döneminde yaşayan müşriklerin Kur'ân'da bir takım tekrârlar

92 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 201.

93 Bedreddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1958), III, 13.

94 Fadl Hasan Abbas, *el-Kasasü'l-Kur'âni*, (Amman, 1987), s. 19.

95 Ebü'l-Fütüh Muhammed Hüseyin, *Uslûbu't-tevkîd fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Lübnan, 1995), s. 21-23.

bulunduğu ve bu durumun bir ifade kusuru sayıldığı düşüncesinden hareketle Hz. Peygamber'i eleştirdiklerine işaret eden herhangi bir kayıdın mevcut olmadığı görülür. Bu tespitten hareketle, muhtelif âyet ve sûrelerdeki tekrarların eleştiriye konu olması, müteakip dönemlerde ortaya çıkmış bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu eleştirilerin İslam karşıtları tarafından gündeme getirildiği kesin olmakla birlikte, konunun ilk defa ne zaman tartışmaya açıldığını tam olarak tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir. Ancak Kur'an'daki tekrarların hicri III. asırda İslam âlimleri tarafından müstakil bir başlık altında ele alınıp incelenmesini gerektirecek kadar ciddi bir tartışma konusu haline geldiği müsellem bir haldir. Nitekim İbn Kuteybe'nin, İslam karşıtı çevrelerin Kur'an'daki tekrârlar, çelişki gözükken ifadeler ve daha başka konularla ilgili eleştiri ve itirazlarına cevap vermek amacıyla kâleme aldığı *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an* adlı eseri bunun önemli bir göstergesi sayılır. Özellikle bazı Mekki sûrelerde tekrarların anlamsız olduğu noktasında yoğunlaşan eleştiriler, daha sonraki dönemlerde de devam etmiş ve nihâyet günümüze kadar gelmiştir.

Belâgatte bir ifade biçimi olarak tekrârı Arap dilinin vazgeçilmez bir olgusu olarak gören İbn Kuteybe dildeki bu kullanımı, ibâreyi pekiştirme ve ona bir takım yeni manalar yüklemeye gibi gerekçelere dayandırarak açıklamaya çalışır.⁹⁶ İbn Kuteybe Kur'an'daki tekrarları incelerken sadece lafza dayalı tekrarlarla yetinmeyip, diğer yandan cümle ve bazı manaların tekrârları gibi konuyu genel bir şekilde ele alarak açıklığa kavuşturmaya çalışır.

İbn Kuteybe, konuyla ilgi şöyle der:

“Geçmiş toplumlarla ilgili haberlerin tekrarına gelince; Allah Teâlâ Kur'an'ı yirmi üç yılda parça parça indirdi. Dinî yükümlülükleri, kullarına kolaylık sağlamak amacıyla tek tek vazetti. Din tamamlanuncaya kadar bunları aşamalı olarak yaptı. Yine onları gaflet uykusundan uyandırmak ve kalplerini yeniden diriltmek için öğüt ve nasihatleri ayrı ayrı zikretti. Müslümanları kendi hükmüne boyun eğdirmek ve iç yetilerini sınamak için de önceden vazettiği bir hükmü daha sonra yürürlükten kaldırdı (nesh). Eğer Kur'an bir bütün olarak indirilmiş olsaydı, kuşkusuz bu toplu inzâl

96 İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, s. 232.

Allah'ın âyetleri vahyetmesine sebep olan hâdiseleri öncelemiş olacaktı. Ayrıca, toplu olarak vazedilen dinî yükümlülükler hem müslümanlara hem de İslam'ı kabul etme eğiliminde olan insanlara çok ağır gelecek; dolayısıyla ne uyarıda bulunmanın ne de herhangi bir hükmü nesh etmenin anlamı kalacaktı.”⁹⁷ Bu pasajda, özgün anlamı yakalamaya matuf Kur'ân okumalarında vahyin olgusal bağlamını oluşturan unsurları hesaba katmanın gerekliliğine dikkat çeken İbn Kuteybe, Kur'ân kıssalarındaki tekrarların temel esprisini de şöyle izah etmiştir:

“Hz. Peygamber'e, müslüman olmak için Arap heyetleri geliyordu. Sahâbiler onlara Kur'ân'dan bazı pasajlar okuyor ve bu pasajlar onlar için yeterli oluyordu. Hz. Peygamber ayrıca çeşitli kabilelere muhtelif sureleri öğretmek için öğreticiler gönderiyordu. Eğer kıssalar ve geçmiş milletlerle ilgili pasajlar tekrar edilmemiş olsaydı, Musa kıssası bir kabileye, İsa kıssası bir kabileye, Nûh kıssası bir kabileye, Lût kıssası da sadece bir kabileye ulaşacak; tabiatıyla bu kabilelerden hiçbiri tüm kıssaların bilgisine vâkıf olamayacaktı. Ancak, Allah, lütuf ve rahmetinden ötürü bu kıssaların yer yüzünün dört bir tarafına yayılmasını ve her kulağın duymasını, her zihne ulaşmasını ve hitabına doğrudan muhatap olan hedef kitlenin idrakine bir kez daha sunmayı, böylece onları uyarmayı diledi ve bu yüzden bazı kıssaları tekrar etti.”⁹⁸

İbn Kuteybe'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Kur'ân'daki bazı kıssalar, kendi içinde bütünlük arz eden yazılı bir metinde fesâhat ve belâgat güzelliği oluşturmaktan ziyâde, her dem farklı bir hâdiseye sahne olan nüzûl ortamında ilahi mesaja muhatap olan insanların değişik durum ve tutumlarına bağlı olarak tekrar edilmiş, daha doğrusu, yeniden hatırlatılmıştır.

İbn Kuteybe, Kur'ân'daki manalara dair tekrarların hikmetini bu şekilde açıkladıktan sonra Kur'ân ibarelerindeki lafza dayalı tekrarların amaçlarını da genel olarak dört madde altında verir:

Te'kid amaçlı tekrâr; İbn Kuteybe'ye göre Araplar, ifadelerinde icâz ve tahfif'i sağlamak için ihtisâra nasıl başvuruyorlarsa, te'kid ve manayı

97 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 232.

98 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 234-235.

daha anlaşılır kılmak için dillerinde tekrâr uslubuna sık sık başvururlar. Bu onların dildeki adetlerindedir.

كلا سوف تعلمون، ثم كلا سوف تعلمون (التكاثر/4.3)

فإن مع العسر يسراً، إن مع العسر يسراً (الإنشراح/6.5)

âyetlerinde lafzın tekrarı-
na sebep olan mananın te'kîdi ve ifhâmî sözkonusudur. Nitekim şâir de;
كم demiştir.⁹⁹ كم نعمت كانت لكم

Kararlılık ifadesi için tekrâr; İbn Kuteybe bu duruma en iyi misalin Kâfirûn suresindeki (قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون...) tekrârlar olduğunu belirtir. Kafirlerin Peygamberi ikna etmeye yönelik bütün emelleri bu tekrârlarla nihâyete ermektedir.¹⁰⁰

Bir sıfatın te'kîdi için tekrâr; İbn Kuteybe bu tekrar çeşidinde tekrârın, tek kelime üzerinde vaki olduğunu ancak Araplar aynı kelimeyi ikinci defa tekrar etmek istemediklerinden birinci kelimedeki ilk harfi başka bir harfle değiştirerek onu tekrar ederler. عطشان yerine نطشانعطشان . demek gibi. Yine شيطان، ليطن; حسن، بسن örnekleri de bu kabildendir.

Mükerrerin durumunu iyice kavratma için tekrâr; İbn Kuteybe bu tekrâr türüne Rahmân suresinde otuz bir defa tekrarlanan فبأي ربكما تكذبان âyetini misal verir. Allah Teâla burada maddi-manevi nimetleri arasında önem verdiklerini bu sûrede öne çıkararak onların fazilet ve öneminin beyânı için her birisinin ardından böyle bir ifadeyle onları tekrar etmiştir.¹⁰¹

فيهما فاكهة ونخل ورمان "İkisinde de her türlü meyveler, hurma ve nar vardır"¹⁰² âyetinde hurma ve nar önce meyveden sayılmış ancak fazilet ve değerlerinden dolayı ayrıca zikredilmişlerdir. Yine حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى "Namazlara ve orta namaza devam edin"¹⁰³ âyetinde tergîb ve fazileti için orta namazın ayrıca zikredilmesi bu tür bir amaçladır.¹⁰⁴

99 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 235-236.

100 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 237.

101 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 239.

102 Kur'ân, Rahmân, 68.

103 Kur'ân, Bakara, 238.

104 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 241.

Değerlendirme ve Sonuç

Var olan bir olgunun fark edilip tanımlanmaya çalışılması, zihinsel bir süreci gerektirir. Bu ise, ister kişisel olarak yaşansın, isterse ilgili insanların ortaklaşa yaşadıkları bir süreç olsun, çeşitli etkenlerin tetikleyici gücüne ihtiyaç duyar. Dilsel birer olgu olan belâgat kavramlarının keşfi ve sınırlarının belirlenmeye çalışılması da böyledir. Dolayısıyla bu etkenlerin tespiti, kavramsallaştırma süreçlerinin sağlıklı bir şekilde takip edilmesinin temel şartıdır. Ayrıca belli bir disiplin çerçevesinde oluşturulmuş bir terimin, kavramsal oluşumunu ve evrimini gündeme getiren kültürel ortamın göz önünde bulundurulması, bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. Bu, sürecin doğru bir şekilde takip edilmesini gerekli kıldığı gibi, terimleşmenin, tarihin belli noktalarındaki resmini doğru bir şekilde tespit edebilmek için de gereklidir. Sonuçta bu, yapılan çalışmanın, bizzat kendisine dair bir sağlama işlevini de yerine getirmesine imkân tanımaktadır.

Çalışmamızda değindiğimiz gibi İslam dünyasında yeni fetihlerle beraber farklı kültürlerle karşılaşmalar, İslam toplumunda başta inanç ve dil alanında olmak üzere beraberinde birçok problem meydana getirmiştir. Bu dönemde daha çok yabancı kültürlerden beslenen bir takım itikâdî gruplar ortaya çıktı. Kur'an'ın okunması ve anlaşılmasında bariz hatalar yapılıyor ve her grup Kur'an'ı kendi düşünce ve inancına göre yorumluyordu. Durum öyle bir hal almıştı ki Arapça konuşanların kolayca anlayacağı basit ifadeler için bile açıklamaya ihtiyaç hissedilmekteydi. Bu durum, Kur'an dili ve inancının yozlaşma ve bozulmaya karşı korunması noktasında dönemin müslümanları nezdinde bir istek ve sorumluluk bilincinin oluşmasına sebebiyet vermiş ve kanaatimiz odur ki bu ortam, akabinde tahmin edilemeyecek kadar önemli bir gelişmeye yol açmış ve belâgat ilminin doğuşuna katkı sağlamıştır. Çünkü söz konusu ortam, inanç konularının doğru bir şekilde anlaşılmasını da ihtiyaç haline getirmiştir. Böylece İslam kültürü, belâgat ilmini kullanarak, inanç bakımından da kozmopolit bir geçmişe sahip olan muhâtaplarına cevap vermiş oluyordu.

İbn Kuteybe de siyâsi ve itikâdî konularda fikrî ayrılıkların ve tartışmaların ortaya çıktığı böyle bir dönemde yaşamış ve çevresinde yaşanan

tüm bu gelişmelere sessiz kalmayarak, kaleme aldığı bir takım eserleriyle onlara çözümler üretmeye çalışmıştır. Bu düşünceden hareketle kaleme aldığı *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde birçok konuyu dil alanındaki becerisiyle, dilsel kural ve tahliller ışığında ele alarak bu alanda bir takım yeni açılımlara öncülük etmiştir. İbn Kuteybe'nin kelâmî kaygıları dilsel kurallar eşliğinde gidermeye yönelik bu çabalarının sonucunda kavramsal düzeyde kendisinden önce pek kimsenin bahsetmediği mecâz, istiâre, temsil, maktûb ve îcâz gibi belâgata dair bir takım kavramların ortaya çıkmasına yol açtı. Beşinci ve altıncı asırda ancak ıstılâhî yapısına kavuşan birçok belâgat kavramının bu kadar erken bir dönemde İbn Kuteybe tarafından sistemli bir şekilde ele alınması belâgat tarihi için son derece dikkat çeken bir gelişmedir. Bu yönüyle onun dil ve tefsir ile ilgili verdiği eserler çerçevesinde dil ve belâgat anlayışının belirlenmesi, bazı noktalara açıklık getirmesi açısından önemlidir. Erken sayılabilecek bir dönemde yaşamış olması yönüyle verdiği bilgilerin Arap dili tarihindeki değerinin yanında, yapmış olduğu te'vil ve tahlilleriyle belâgat alanında önemli bir bakış açısı getirerek birçoklarının takdirlerine mazhar olmuştur.

İrşad Faaliyetlerinin Problemleri ve Siyasal Olayların Din Hizmetlerine Etkisi: Şırnak İli Örneği

Yrd. Doç. Dr. Süleyman KARACELİL*

Özet

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde mevcut sosyal-siyasal sorunlar ülke gündemini işgal etmektedir. Toplumun dinî ve ahlakî anlamda yanlış yollara yönelmesinin, ayrılıkçı ve suç teşkil eden eylemler içerisine girmesinin önlenmesinde din eğitimi önemli bir unsurdur. Toplumun bütün bireylerine hitap etme açısından cami görevlisi olarak imamlar büyük önem arz etmektedir. Bu makalede Şırnak ili özelinde irşad faaliyetlerinin sorunları ve siyasal gündemin irşad faaliyetlerine etkisi imamların gözüyle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Nitel araştırma yöntemlerinden “yarı yapılandırılmış görüşme” metodunun uygulandığı bu çalışmada özellikle bölgesel anlamda yaşanan sıkıntıları çözüme ulaştırma açısından irşad hizmetlerinde karşılaşılan problemlerin tespit edilmesinin yanısıra bir takım çözüm önerileri dile getirilecektir.

Anahtar kelimeler: İmam, Cami, İrşad, Din Hizmetleri, Şırnak.

The Problems of Religious Guidance and the Effects of Political Circumstances on Religious Service: The Example of Şırnak Province

Abstract

The Problems of Religious Guidance and the Effects of Political Circumstances on Religious Service: The Example Of Şırnak Province

The social and political problems in East and South Eastern region come into question nationally. Religious education is very important and virtual element to prevent people from tendency to wrong directions, separatism and illegal activities by moral and religion. The imams who face to all citizens and talk to them the most, as responsible of mosques are also very important. In this article, I will focus on the troubles of Religious Guidance and the effects of political agenda on Religious Guidance activities in Şırnak with the experience and approaches of its own imams. This article, which is performed semi structured interview method in, one of the qualitative research methodologies will not only present the troubles in Religious Guidance activities used to solve the regional problems but also produce some of solutions for those difficulties.

Key Words: Imam, mosque, religious guidance, religious service, Şırnak

* Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, karacelil@mynet.com

Giriş

Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı din görevlileri; kamu personeli olarak devlet memuru statüsünde din hizmeti mesleğini seçmiş kişilerden oluşmaktadır. Başkanlık bünyesinde din hizmetleri görevi; müftüler, vaizler, imam-hatipler, müezzin-kayyımlar ve Kur'an kursu öğreticileri tarafından yürütülmektedir.

İslamî literatürde imam; devlet başkanı, dinî ilimlerde çığır açmış veya mezhep kurmuş şahsiyetler ile dinî ve sosyal hareketlerde önderlik yapan kişiler ve cemaatle namaz kıldırın kimseler için kullanılan bir kavramdır.¹

İslam'ın ilk yıllarında imamlık ve hatiplik hizmeti, bizzat Hz. Peygamber tarafından yürütülmüştür. Daha sonra İslam'ın yayılması, Müslümanların sayısının artması ve farklı yerlerde yeni camilerin yapılması ile bu camilerde görev yapacak kişilere ihtiyaç duyulmuştur.²

Hız. Peygamber sonrası Raşid Halifeler de Müslümanlara öğüt vermek istediklerinde minbere çıkıp hitap ediyor, imamet görevini gerçekleştiriyorlardı. Ayrıca savaş ve de benzeri durumlar söz konusu olduğunda aynı minberde tamamen siyasi meseleler dile getiriliyordu. Dolayısıyla cami; dinî, sosyal, siyasi, idarî bir mekân olarak çok boyutlu rolün icra merkezi olmuştur.³

1 Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), s. 270.

2 İslam medeniyetinde cami ve tarihçesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cahid Baltacı, *İslam Medeniyetinde Cami*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3 (1985), s. 225-241.

3 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), II, 772; Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, s. 340-345.

Daha sonra Emevilerden itibaren fetva, eğitim ve dini hizmetlerin yürütülmesi idareciye bağlı bir dinî kurum bünyesinde gerçekleştirilmesi ile İslam'ın teşkilat yapısı ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu süreçle birlikte halifeler ve valiler imamlık görevini sadece istisnai durumlarda yapmışlar, buna mukabil beytülmal veya vakıflardan maaşları ödenen görevliler tayin etmişlerdir. İmamlık ve müezzinlik dışında zamanla vaiz, kıssacı, kâri, hatip, kayyım, bev vap (kapıcı) gibi cami personeli tahsis edilmiştir.⁴

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Hz. Muhammed ve “Raşit Halifeler Dönemi”nde din hizmetleri tek bir elde toplanmıştı. Emeviler ve Abbasiler sonrasında Selçuklu ve Osmanlı döneminde imametten iftaya kadar dini hizmet faaliyetleri; idari otoriteye bağlı kamu yönetimi tarzında örgütlenme süreci yaşanmıştır.⁵

Cumhuriyet döneminde ise topluma dini anlatma, toplumu aydınlatma ve din hizmetlerini yürütme görevi 3 Mart 1924’de yürürlüğe konulan 429 sayılı kanun ile kurulmuş olan Diyanet İşleri Başkanlığına verilmiştir. Diyanet İşleri üzerinde ayrıntılı çalışma, daha sonra 1965 yılında 633 sayılı kanun ile gerçekleştirilmiştir.⁶

Anayasanın 136. maddesinde de “genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda bütün siyasi görüş ve düşüncelerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç ederek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir” denilerek Diyanet İşleri Başkanlığının çalışmasına dair özel şartlar ifade edilmiştir.

Toplumu dini yaşam açısından aydınlatma görevi kolay bir hadise olmayıp hassasiyet ve incelik isteyen bir vazifedir. Çünkü imamın hitap ettiği kitle içerisinde çocuktan yaşlıya her yaş grubundan insana, az dindar olandan muttaki olana, her seviyede dini yaşam biçimine sahip olan, okuma-yazma bilmeyenden en üst düzey kültüre sahip olan kimseye kadar

4 Nebi Bozkurt; “Cami”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), 1993, VII, 54-55.

5 Davut Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1989), s. 19.

6 Ayrıntılı bilgi için bkz. Niyazi Akyüz v.dğr., “Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet’in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler”, *Dini Araştırmalar*, cilt IX, 25 (2006), s. 31-42.

her seviyede insana hitap söz konusudur. Dolayısıyla imam, bu bireylerin hepsine hitap etme durumundadır.⁷

Ülkemizin en küçük yerleşim birimlerine kadar yayılmış olan camilerde görev yapan din görevlileri olarak imamların, toplumun büyük kesimine ulaşıyor olmaları münasebetiyle toplumun din anlayışının şekillenmesinde önemli derecede etkileri vardır. Camide verilen vaaz⁸ ve hutbele-
rin yanında yaz kursları ile çocuklara ulaşılması, bunun haricinde yapılan farklı cami etkinlikleri -oranı ve etkisi tartışmaya açık olmakla birlikte- toplumun büyük kesimine ulaşılmasına imkân sağlamaktadır. Bu haliyle irşad ve dini tebliğ vazifesini yerine getirme noktasında imamlar önemli rol üstlenen diyanet görevlileridir.⁹

Din hizmetlerinin kâmil manada yürüyebilmesi için din görevlilerinin sahip olması gereken bir takım özellikler vardır. Camilerde hizmet veren kişi (muezzin, vaiz, imam-hatip vb) dini, mesleki bilgi açısından yeterli, dini referans sistemlerimizi iyi kavramış, tarihi medeniyet tecrübelerimizi yeterince özümsemiş, girişimci, muhataplarıyla kolay iletişim kurabilecek, küresel sorunların farkında olabilecek ve bu nedenle de gerektiğinde çözüm üretebilen bir düşünsel performansla donanan kimse olmalıdır.¹⁰

Bugüne kadar yüklediği misyon itibarıyla yaptığı en küçük yanlış toplumu ve medyayı harekete geçirecek kadar hassas bir görevi icra eden din görevlilerinin kendileri son dönemde bir siyasi partinin propagandası ile hedef haline getirilmişlerdir.

7 Din hizmetleri ve irşad faaliyetlerinde imamlarla birlikte temel rolü üstlenen vaizler ve vaizlik müessesesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Faruk Bayraktar, *Türkiye’de Vaizlik: Tarihçesi ve Problemleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997).

8 Etkili vaaz ve etkin vaizin özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Selim Arık, “Cami İçi Din Hizmetleri Bağlamında Vaizlik”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), I, 171-193.

9 Cami içi din hizmetlerinin icrası ve önemine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Akın, “Cami İçi Din Hizmetleri”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), I, 245-257; Orhan Baykal, “İslâm İctimai Hayatında Mescid ve Câmî”, *İslâm Medeniyeti Dergisi*, cilt IV, 2 (1979), s. 13-53; Müshiru'l-Hak, “İslâm Toplumu ve Toplum Hayatında Câmî'nin Yeri”, çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt III, 3 (1991), s. 287-292; Ahmet Onay, “Cami Eksenli Din Hizmetleri”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), I, 258-276; Nesimi Yazıcı, “Din Hizmetleri Açısından Caminin Yeri ve Önemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLVIII, 2 (2007), s. 1-10; Mustafa Bakır, “Câmi ve Cemaatin Hayatımızdaki Yeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt XXVIII, 4 (1992), s. 75-96.

10 Ramazan Altıntaş, “Cami Odaklı Din Hizmetlerinin Niteliği Nasıl Artırılabilir?”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), I, 236.

Bu araştırmanın amacı; imamların görüşleri çerçevesinde din hizmetlerinin ve irşad faaliyetlerinin icrası esnasında karşılaşılan zorlukları tespit etmek¹¹, elde edilen sonuçlardan hareketle daha sağlıklı din hizmetlerinin yürütülmesine imkân sağlamaktır. Ancak bahsi geçen hususların her birini ayrıntılı biçimde ele alarak değerlendirmek bir makale çerçevesinde mümkün olmayacağı için daha çok karşılaşılan zorlukları ve problemleri tespiti yönelik hususlar sorgulanmıştır. Bunun yanında bu makalede siyasal söylemlerin, imamları ve muhatap konumunda olan halkı nasıl etkilediği üzerinde durulmuştur.

Çalışmamızda tespitleri ortaya koyabilmek için şahsi gözlemlerimizden değil bizatihi din hizmetleri faaliyetlerinin içerisinde bulunan imamların gözlemlerinden istifade etmeyi tercih etmiş bulunuyoruz. Dolayısıyla elde edilen veriler, incelenen alan araştırmalarının bulguları ile sınırlıdır. Burada yapılan çalışma yeni bir alan araştırması olup, imamlar ile bire bir görüşmek suretiyle bölgesel anlamda kendine has özellikleri ve şartları olan Şırnak ili çerçevesinde din hizmetleri ve irşad faaliyetlerinin problemleri tespit edilme-ye çalışılacak, bu doğrultuda bir takım öneriler dile getirilecektir. Özetle bu makalenin problemi şudur: “İmamların gözüyle Şırnak ili özelinde yürütülmekte olan din hizmetleri ve irşad faaliyetlerinin problemleri nelerdir ve siyasal propoganda ve diyanet görevlilerine itibar etmemeye yönelik söylemler din hizmetlerini ve irşad faaliyetlerini nasıl etkilemektedir?”

YÖNTEM

Bu başlık altında araştırmanın modeli, örnekleme, verilerin derlenmesi ve çözümlenmesi konuları ele alınmıştır.

Araştırmanın Modeli

Çalışmada “nitel araştırma yöntemi” esas alınmıştır. Nitel araştırma “gözlem, görüşme, doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir bi-

11 Camilerde irşad faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Akakuş, “Toplumda Aydınlatma Açısından Cami ve Mescidlerin Önemi”, *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), I, 400-402.

çimde ortaya konulmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırmadır.”¹² Çalışma için tarama türünde nitel bir araştırma deseni yapılarak görüşme yoluyla veri toplanmıştır. “Görüşme tekniği, nitel araştırmaların yanında nicel araştırmalarda da kullanılmaktadır. Ancak nitel araştırmalarda görüşme kişilerin bakış açısını ortaya çıkarmayı amaçlar. Bu nedenle görüşülen kimse-lerin anlam dünyasını, duygu ve düşüncelerini anlamak, nicel görüşmelerdeki gibi yüzeysel değil daha derin bilgi edinmek asıl amaçtır.”¹³ Bu nedenle nitel görüşmeler; eğitimciler, siyaset bilimciler ile sosyologlar ve diğer sosyal bilimciler için temel araştırma alanları olarak dikkat çekmektedir.

Nitel araştırma yöntemlerinden olan “görüşmeler” ile ilgili alanyazında farklı sınıflandırmalar bulunmaktadır. M. Smith tarafından görüşmeler “yapılandırılmış” (structured), “yarı yapılandırılmış” (semi-structured) ve “yapılandırılmamış” (unstructured) görüşmeler” olarak sınıflandırılmıştır.¹⁴

“Yarı yapılandırılmış görüşmelerde araştırmacı görüşülene yönelteceği belli başlı soruları hazırlar. Ancak görüşme esnasında soru sırasına uymak zorunda değildir. Yeni sorular sorma gereğini hissederse onları da görüşülene sorar.”¹⁵ Önceden belirlenmiş soru başlıkları altında açık uçlu soruların olması, derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilebilmesi için yanıtlayıcının soruları serbestçe yanıtladığı bir görüşme türü olması münasebetiyle “yarı yapılandırılmış görüşme” yöntemi amacı gerçekleştirme açısından daha işlevseldir. Bu doğrultuda araştırmamızda, Şırnak ili özelinde din görevlileri olarak cami imamlarının irşad faaliyetlerinin problemlerini tespate yönelik derinlemesine bilgi toplayabilmek amacıyla tarafımızca görüşme türlerinden “yarı yapılandırılmış” görüşme yöntemi tercih edilmiştir.

Katılımcılar

Araştırma, 2011 yılında Şırnak’da Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde cami hizmetlerinde görev yapan toplam 15 cami imamının katılımıyla

12 Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), s. 39.

13 Elif Kuş, *Nitel-Nicel Araştırma Teknikleri*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2003), s. 87.

14 Malcolm Smith, *Research Methods in Accounting*, (SAGE Publications, London -Thousand Oaks, New Delhi, 2003), s. 128.

15 Smith, *Research Methods in Accounting*, s. 128; Burak Mil, “Nitel Araştırma Tekniği Olarak Görüşme”, *Nitel Araştırma*, (Ankara: Detay Yayıncılık, 2007), s. 8.

gerçekleştirilmiştir. Çalışmada gönüllülük esasına dayalı olarak din görevlileriyle görüşülmüştür. Diyanet İşleri Başkanlığı istatistiklerine göre Şırnak ili düzeyinde 464 cami mevcut olup toplam 283 imam-hatip bu camilerde görev yapmaktadır.¹⁶ Şırnak merkez ve ilçelerinde görev yapan 283 imam-hatip, bu araştırmanın evrenini oluşturmaktadır. Müftülük teşkilatında murakıp ve Kur'an kursu öğreticileri ve diğer personel araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. Araştırma belirli bir evren üzerinde yapılabacağından araştırma sonuçları katılımcıların verdiği bilgiler, araştırmanın yapıldığı sosyal ortam ve zamanla sınırlıdır. Araştırmadan elde edilecek bulgular genel olarak din hizmetleri ve irşad faaliyetleri ile ilgili bazı bilgilere ulaşmamıza imkan tanıyacaksa da sözkonusu sonuçların öncelikle uygulama sahası olan Şırnak ili için geçerli olacağını belirtmeliyiz. Özellikle bu şehirde görev yapan imamların büyük kısmının Şırnak'lı olması, onların da içinde yetiştikleri toplumsal unsurlardan etkilenmeleri nedeniyle ilk bakışta olumsuz gibi görünse de bölgeyi, insanları ve kültürü bilen din görevlilerinin değerlendirmeleri bu anlamda ayrı bir önem arz etmektedir.

Çizelge 1. Katılımcıların Dağılımı

Kadro lu	Sözleşmeli	İhl Mezunu	Önlisans İlahiyat Mezunu	0-2 Yıl Hizmet	2-5 yıl Hizmet	5 yıl ve Üstü Hizmet
15	-	11	4	2	5	8

Çizelge 1'de görüldüğü gibi katılımcı 15 imamın tamamı kadrolu olarak görev yapmaktadır. Katılımcılardan 11'i İHL mezunu olup 4'ü ise Önlisans İlahiyat mezunudur. Hizmet süresi açısından ele alınınca 0-2 yıl hizmeti bulunan 2, 2-5 yıl hizmeti olan 5 ve 5 yıl üstü hizmeti bulunan 8 imamın bulunduğu tespit edilmiştir. Katılımcı imamların görüşleri akta-

16 <http://www.diyane.gov.tr/turkish/dy/Diyane-Isleri-Baskanligi-AnaMenu-istatistikler-561.aspx> 07.06.2011. Şırnak İl Müftülüğü verilerine göre ise il bünyesinde 336 İmam-Hatip görev yapmaktadır.

rılırken görüşme sırasına uygun olarak K1, K2, K3... şeklinde kodlama sistemi kullanılacaktır.

Verilerin Toplanması

Yarı yapılandırılmış olarak gerçekleştirdiğimiz görüşmeler için alan yazına bağlı olarak görüşme konularına dair temel sorular ve konuyu açıcı sorular önceden hazırlanmıştır. Görüşmelerin tamamına yakını, görevlilerin kendi camilerinde, namaz vakitleri dışında birebir gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler sırasında gerektiğinde önceden hazırlanmış sorulara ilişkin yanıtları daha da belirginleştirmek ve ayrıntılı hale getirmek amacıyla, katılımcılara açıklayıcı sorular da yöneltilmiştir. Görüşmeler ortalama 30–60 dakika arası sürmüştür ve anlatılanlar olduğu gibi yazılarak not edilmiştir. Görüşmelerde, katılımcılara temelde din hizmetlerinde irşad faaliyetlerinin problemlerini gün yüzüne çıkarmaya yönelik sorular yöneltilmiştir.

Verilerin Çözümlemesi ve Yorumlanması

Görüşmelerin sonrasında betimsel analiz aşağıdaki işlemler gerçekleştirilerek yapılmıştır.¹⁷

1. Gerçekleştirilen görüşmeler üzerinde değişiklik yapılmadan dokümleri gerçekleştirilmiştir.
2. Elde edilen veriler sistematik ve açık biçimde okunmuş ve düzenlenmiş, anlamlı biçimde bir araya getirilerek doğrudan alıntılar tercih edilmiştir.
3. Betimlenen malumat açıklanmış, yorumlanmış, neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde incelenmiştir. Ortaya çıkan temalar ilişkilendirilerek bir takım tahminlerde bulunulmuştur. Böylece bulgular tanımlanmış ve yorumlanmıştır.

BULGULAR VE YORUMLAR

Araştırma verilerinin analizleri, irşad faaliyetleri ve din hizmetleri çerçevesinde bir takım sorunların yaşandığını göstermiştir. Analizler, bu sorunlar çerçevesinde derinleştirilerek temel sorun alanları saptanmıştır.

17 Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, s. 224.

Şırnak İlinde İmamlık Görevinin Diğer Bölge ve Şehirlere Göre Zor ya da Kolay Yönleri

Yapılan görüşmelerde Şırnak ili içerisinde imam olarak görev yapmanın getirdiği sıkıntıların yanında avantajlı hususların bulunduğu da katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Katılımcı imamlar; Şırnak ili içerisinde görev yapmanın diğer illerde imamlık yapmaya kıyasla zor olmadığını, özellikle halkın dine ve din görevlilerine saygılı olmalarının büyük kolaylıklar sağladığını belirtmişlerdir. Buna mukabil katılımcılardan 9'u her şeye rağmen bu şehirde çalışmanın diğer illerden farklı bazı sorunları ve sıkıntıları da içerisinde barındırdığını dile getirmişlerdir. Bu çerçevede pahalılık, cehalet, batıl inançların çokluğu, dil sorunları, cemaatin gözünde mevcut ağırbaşlı imam portresinin söz konusu olması ve bunun dışına çıkan imamların kolayca eleştirilmesi gibi sıkıntılara imamlar tarafından dikkat çekilmiştir.

Aşağıda öncelikle cemaatin dine olan ilgisine ve geleneksel anlamda dine saygı unsuru nedeniyle, Şırnak'ta din görevlisi olarak görev yapmanın daha kolay olduğuna dair üç katılımcının görüşüne yer verilmiştir:

K4: Benim gözlemime göre burada din adamına çok değer veriliyor, farklı bir gözle bakılıyor. Bir misafirlikte doktor da vardı, onu değil bizi başköşeye oturtular. Biz imamlar, doktorlardan daha değerliyiz.

K8: Burada diğer bölge ve şehirlere kıyasla daha bir samimiyet var. Özellikle yoremizde din görevlilerine ayrı bir gözle bakılır. Dine sahiplenme burada önemlidir. Burayı ayakta tutan dindir.

K15: Her ilin hem kolaylık hem zorluğu vardır. Bu siyasi atmosfer olmasa daha rahat ve zevkli olurdu. Diğer illerde bu rahatlık söz konusu değil. Burada imam son derece değerlidir. 70 yaşındaki adam siz gidince kalkar, ceketini ilikleyip size yerini verir.

Şırnak ilinde imamlık yapmanın yukarıda belirttiğimiz hususlar açısından farklı sorunlarının mevcudiyeti 9 katılımcı tarafından dile getirilmekle birlikte imamlardan 7 tanesi özellikle halkın aşırı gelenekçi ve kılık-kıyafet açısından dahi imamları sınırlayıcı yaklaşımlarının olduğunu belirtmişlerdir. Özellikle genç imamların bu durumdan büyük rahatsızlık duydukları gözlenmiştir.

Şırnak'ta görev yapmanın zorluğuna dair 5 imamın görüşüne aşağıda yer verilmiştir:

K1: Özellikle Doğu'da din görevlisi olmak zor. Burada insanlar imamlara şu gözle bakıyorlar: İmam bir melek. Bu onların din görevlisine, âlime yükledikleri ehemmiyetten dolayıdır. İmamın sıradan bir memur gibi davranmaması gerekiyor. İmam her durumda sıfır hata ile hareket etmelidir. O psikolojiyle hareket ettiğim için ben şahsen sıkıntı çekiyorum. Burada imamlık başka yerden daha zor. Pek çok aktivite ve sosyal faaliyetlere katılamıyoruz. Biraz da toplumdaki izole edilmiş birisi olarak yaşıyoruz.

K5: Dil sorunu yaşıyorum, kültür farkı var. Kendimi kabul ettirme sorunu var. Burada olmanın kolay yönü var mı bilmiyorum? Pahallık var, kirada İstanbul'la yarışıyor. Lojman yok bu ayrı bir sıkıntı.

K8: Zor yönü şu: Şırnak'la diğer bir ili kıyaslayınca burada imamlık yapan kimse bulunduğu çevrede sürekli gözetlenir. Yani burada herkes tarafından tanınır. Cami dışında da her yerde o imamdır. Diğer şehirlerde gördüğüm kadarıyla camiden çıkan imamı apartmandaki komşusu bile tanımıyor. O konuma göre hareket etmek, görevin ağırlığını yüklenmek zorundayız.

K12: Davranışlarınızda özellikle giyim kuşama özen göstermeniz gerekir. İlk başladığımda benim sakalımdan, bıyığımdan konuşanlar oldu. Batı'da imama memur gözüyle bakılır. Burada halkın imamdan beklentileri vardır.

K14: Burada insanları sıkıyorlar. Nasıl diyeyim mesela bizim memlekette imama farklı bir yaklaşım vardır. İmamın da işi olur o da insandır. Burada ise sorgulayıcı bir yaklaşım var. Burada imam top oynayamaz, motosiklete binemez...

İmamın Bu Bölge veya Şehirli Olmasının Ya Da Olmamasının Cemaatin Tavırlarına Etkisi

Mevcut imamlardan 12'si yerli olup 3 tanesi bölge dışından olduğunu ifade etmiştir. Katılımcı imamlardan kendisini Şırnak'lı olarak tanımlayanlardan 10'u bölgesel olmanın sıkıntı doğurmadığını, 2'si ise bazı yönlerden sıkıntı doğurduğunu dile getirmiştir.

Şırnak ili ya da bölgesinden olmanın olumlu sonuç teşkil ettiğini belirten üç katılımcının görüşlerine aşağıda yer verilmiştir:

K1: Şırnaklı'yım. Buralı olmak aslında buranın sorunlarına daha aşina olmak demektir. Dolayısıyla insanların ruh hallerini daha iyi anlayabiliyoruz. Onların psikolojik durumlarına göre onlarla muhatap olup onlarla daha iyi geçiniyoruz. Batı'lı olan kişi onları tanımadığı, onların ruh halini anlayamadığı, ortamı bilmediği için uygun davranamayabilir... Halkın tavrını etkileyen buralı görevliler olarak onları bilmemizdir.

K7: Buralı olmanın, bölgeden olmanın, dili ve kültürü bilmenin avantajı var. Özellikle kritik hususlardan dolayı yerliye daha fazla güven oluyor.

K11: Biz Kürtçe konuşuyoruz. Kürtçe konuşanlara karşı olduğumuz için değil ama bize kendi çocukları gibi bakıyorlar. Bu bize karşı tavırlarını olumlu yönde etkiliyor.

Buna mukabil bu şehirli olmanın dezavantaj olduğunu ifade eden imamlar da olmuştur:

K9: Aslında buralı olmanın olumlu yönleri daha fazla olsa da olumsuzlukları da var. Mesela cemaat bizim geçmişimizi, çocukluğumuzu bilince onlara söz geçiremeyebiliyoruz.

K14: Buradaki halk Batı'dan gelene Kürt olmayana çok değer veriyor. Ben Kürdüm, bu nedenle halk bana karşı rahat davranır. Ama diğer görevlilere ise "bizi yanlış tanımasın" diye daha fazla değer veriyor halk.

Diğer yandan üç imam ilk başta yabancı olmalarından kaynaklanan bir takım önyargılarla karşılaştıklarını ama süreç içerisinde sıkıntıları aştıklarını dile getirmektedirler. Bunlardan iki katılımcı imamın görüşlerine aşağıda yer verilmiştir:

K4: Önceleri yabancı olduğumuz için bize bir önyargı vardı. Bizi tanıyınca daha çok sahip çıktıklarını gözlemledim.

K5: Ben ilk geldiğimde önyargı ile karşılaştım. Camiye adım atar atmaz cemaat tarafından uyarıldım. "Burada A- B partisi yoktur" diyerek cemaat beni uyardı. İlk iki ay boyunca genç de olmam nedeniyle sıkıntılar oldu. Şırnak halkının imam –mele'- anlayışına yaş itibarıyla uymadım. Sonradan cemaat alışınca sıkıntılar ortadan kalkmaya başladı.

İmamların Hizmet Şuuru

Katılımcı imamlara “cami içinde veya dışında sizi mutlu ya da mutsuz eden yaşadığınız bir örnek olay anlatır mısınız? Ya da neler sizi mutlu eder neler de mutsuz?” soruları soruldu. Bu sorulara istisnasız imamların tamamı, cemaatin iyi ve güzele yönelişlerinin, ibadetlere katılımın fazla olmasının, çocukların camiye gelip yaz-kış ders almalarının ve irşad faaliyetlerinin makes bulmasının onları mutlu ettiği cevabını vermişlerdir. Aynı şekilde hizmette eksiklik, camiye gelen sayısında azlık, ayrılıkçı düşüncelerle az da olsa cematten kopmalar olunca da mutsuz olduklarını dile getirmişlerdir. Bu durum Şırnak'ta görev yapan imamların hizmet aşkını ve irşad faaliyetlerindeki bilinç durumunu ortaya koyan önemli bir husus olarak dikkat çekmektedir.

Aşağıda imamları mutlu eden örneklerden bazıları verilmiştir:

K5: Akşam namazlarında bizim orda cemaat olmaz ama burada en az iki saf oluyor, bu güzel ve beni mutlu ediyor. Cemaat camiye sahiplenmiş, kabullenmiş hatta evlerinden daha ileri gördüklerini hissediyorum. Çocuklara önem veriliyor yaz-kış camiye derse geliyorlar, bu beni mutlu ediyor.

K9: Camide beni en çok mutlu eden; çocuklara Kur'an öğretmek, hizmet vermektir. Bunu yapmayınca huzursuz ve mutsuz oluyorum.

K13: Ben cemaatim ne kadar fazla olursa o kadar mutlu olurum.

K15: Öğrencilerle ders yapmak, hasbihal bir de cemaatin Cuma'dan önce gelip vaazı dinlemesi beni çok mutlu eder.

Katılımcı imamları cami içinde ya da dışında mutsuz eden olaylardan bazıları aşağıda verilmiştir:

K4: Cemaatin daha çok hurafelere inanmaları. Namaz kılarken tadili erkana uymamaları, çocuklara hoşgörünün hemen hiç olmaması... Kibleye karşı duruşlarda sıkıntılar var, saygı gösterilmiyor. İstisnaları olsa da cami temiz kullanılmıyor... Bunlar beni üzüyor.

K12: Bu milletin dünyaya aşırı derece sevgi ile bağlanma, dünyaya meyletme yönelimleri var. Beni çok üzüyor. Benim Kur'an talebelerim var. Bir öğrencim bir haftadır derse gelmiyor, babasına sordum. 4 aydır uğraşıyorum

bu çocukla ve o Kur'ana geçti. Bu velimiz öğrenciye Kur'an almamış, getirmemiş. Aynı kişi koyun-keçi olsa 100 kilometreden getirirdi. Bu gibi sıkıntılar beni üzüyor.

Mezhebi Farklılığın Etkisi

Katılımcı imamlardan 12'si amelde mezhebinin Şâfi mezhebi, 3'ü ise Hanefî mezhebi olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla katılımcıların tamamına yakını Şâfi mezhebine mensuptur. İmamların büyük kısmı kendileri ile cemaat arasında mezhep farkının olmasının sorun teşkil etmeyeceğini dile getirmişlerdir. Ancak cehaletin söz konusu olması, kültürel seviyenin yüksek olmaması, cemaatin mezhebi unsurlar hakkında tam bilgilendirilmemeleri münasebetiyle bir takım sıkıntıların yaşandığı, diğer mezhebe mensup imamın arkasında namazın olup olmayacağı gibi soruların imamlara yöneltildiği de ifade edilmiştir.

Ancak yedi imam bu konuda az da olsa sıkıntı yaşandığını dile getirmektedir. Onlarda 4'ünün görüşleri aşağıda aktarılmıştır:

K1: Şâfiyim. Cemaatımızda Hanefî olanlar da var. Hükümler açısından fazla ayırım yok. Şâfilik-Hanefilik halkın taassubu nedeniyle az da olsa etkili. Durum Batıda da öyledir. Halkın önlerinde Şâfi bir imamın namaz kıldırmasını bilmeleri onların camiye daha rahat gelmelerini sağlar.

K7: Bölge Şâfi'dir. Halk bunu bir din gibi değerlendiriyor. 'Hanefî de müslüman mı?' gibi sorularla da karşılaşılıyor. Bazı eski zihniyet ihtiyarlar Hanefî mezhebine karşı çıkabiliyor.

K10: Yaşlı kesimde mezhep taassubu var. Aslında biraz da devletle halk arasında sıkıntılar olduğu için mezhebe de o gözle bakılıyor. Bundan dolayı telaffuzu Hanefî'ye benzediği için bazı imamlara tepki gösteren cemaatle karşılaştım. Hanefîleri düşman görüyorlar. Ben anlatıyorum bunların hepsi hak mezheptir. Hacca gidiyoruz orda da böyle, şeklinde. Ama yine de kabullenemiyorlar. Siyasal olaylarla bağlantılı görüyorlar. Cahillik işte.

K11: Geçen gün bu durumla karşılaştım. Cemaatimden birisi sordu bana: Bir köye gidiyorum orada Hanefî imamın arkasında namaz kılayım mı? O bizim gibi kılmıyor, fatihayı ayrı okuyor, dedi. Yanlışlığı açıkladım.

Buna mukabil cemaatin kendileri hakkında bilgi sahibi olan kendi mezhebinden imamlarla bu anlamda daha rahat iletişim kurabileceğini ifade edenler olmuştur.

Bu konuda 1 katılımcı imamın görüşü aşağıda verilmiştir:

K2: İmamın mezhebi cemaati etkiler. Çoğunluk Şâfiî olduğu için halk Şâfiî olan imama daha rahat soru sorup, sağlıklı cevap alabilir. Benim camide benden önce iki Hanefî imam vardı. Cemaate tam cevap veremiyorlardı. Ancak cemaat cami ayırımı yapacak kadar mezhep ayırımı yapmıyor. İmam illa Şâfiî olsun demezler.

İmamlardan Hanefî olanlar mezhep farklılığı sorununu kendileri de Şâfiî gibi namaz kılmakla ya da Hanefî-Şâfiî arası bir usulle çözdüklerini ifade etmektedir:

K4: Hanefiyim. İlk zamanlar sıkıntı çekmiştim. Mesela ara tekbirler konusu... İlk ayağa kalkarken fasıllı kalkmada sorun oldu. Şu an Şâfiîye göre namaz kıldırıyorum. Ben müezzinlik yaparken de Hanefî ve Şâfiî mezhebini birbirine sentez yaptım.

K5: Hanefiyim. Ben çoğunluğa ayak uydurduğum için sorun yok. Şâfiî ilmihalini öğrendim. Şâfiî usulüne göre namaz kıldırıyorum.

K14: Hanefiyim. Namazları Şâfiîye göre kıldırıyorum.

İmamların İslam Kardeşliğini Sağlama, Öteki Algısını Giderme ve Toplumsal Barışa Katkı Sağlamaya Yönelik Tutumları

İslam, toplumsal barışı sağlamanın, öteki algısını gidermenin ve İslam kardeşliğini gerçekleştirmenin temel ölçüsüdür. Son 20 yıldır ülkemizde bazı bölgelerde yaşanan ayrılıkçı düşüncelerin ve bu düşünce sonrası ortaya çıkan bir birinden farklı elim hadiselerin son bulmasında, toplumun ırk ayırımı yapmaksızın kardeşçe yaşayabilmesinde, İslam dininin öğretileri asıl unsurdur. Bu bölgenin sorunlarının telafisinde toplumla birebir iletişimde olan din görevlileri, özellikle cami hizmetini icra eden imamlar, son derece önemli bir noktadadırlar. Bu çerçevede imamlara sorduğumuz “Halka Öteki Algısını Kaldıracak İslam Kardeşliği Mesajını Verme ve Toplumsal Barışı Sağlama İmkânı Bulabiliyor musunuz?” sorusuna veri-

len cevaplar dikkat çekicidir. İmamların geneli ayet ve hadisler ışığında İslam kardeşliğine vurgu yaptıklarını ama siyasal boyut arzedecek mahiyette konuşmalara cami içinde girmediklerini ancak bazıları özel ortamlarda karşılaştıkları bu tarz sorulara belli ölçüler içerisinde cevap verdiklerini ifade etmişlerdir.

Bu konuda 5 imamın görüşü aşağıda verilmiştir:

K1: Benim gördüğüm kadarıyla söylem fazla etkili olmuyor. İnsanlar çok acı çekmişler. O kadar farklı şeyler yaşamışlar ki... Özellikle 90'lardan sonra yaşanan Kontrgerilla ve Hizbullah tarzı olaylar insanların her şeye şüpheyile bakmasına sebep olmuş. Onları inandırmak zor. İmamın hükmü, gücü, kuvveti yok. İmama düşen sadece karşısındaki anlamak ve ona göre hareket etmektir. İfadelerinde dikkatli olmaktadır.

K3: Biz sürekli bu bilgileri vermekle uğraşıyoruz. Birlik ve beraberlik, barış ve huzur için çaba gösteriyoruz. Olayları engellemek için gayret ediyoruz. Ben kendime göre din görevlileri olarak cemaate İslam kardeşliğini verdiğimizizi düşünüyorum. Aksi takdirde buralarda daha büyük olaylar yaşanırdı.

K4: Ben her fırsatta dile getiriyorum; kardeşliği, birlik beraberliği. Cemaat bunu reddetmiyor, kabulleniyor. Buna rağmen tam olarak bu işi başardığımızı düşünmüyorum.

K8: Elimizden geleni yapmaya çalışıyoruz. Bölgesel anlamda eksiklik çok. Irkçılık millete öyle hoş geliyor ki elimizden geldiği kadar anlatsak da diğer bir söylem bu düşünceyi etkileyebiliyor.

K11: Genelde ittifaktan bahsediyoruz, kardeşlikten, birlik ve beraberlikten. Vaaz sonunda dualarımızda kardeşlik ve birlik dualarını yapınca cemaatin mutlu olduğunu, sevinçli olduğunu görüyoruz. Allah hepimize, milletimize, birlik, beraberlik, ittifak nasip eylesin, diyoruz onların yüzünde mutluluk ve gülücükler görülüyor.

K12: Evet söylüyoruz. Bu hakikatı kavrayabiliyoruz. Sohbetlerde dile getirdiğimizde "amenna" diyorlar sonrasında ama .. ile cümleyi devam ettiriyorlar. Bu "ama"lar dışarıdan etkilenme ile alakalıdır. Bu noktada fazla müdahil olamıyoruz.

İmamların Sosyal-Siyasal Konularda Fikirlerine Değer Verilmesi ve Halkın Saygı Durumu

İslam kardeşliği konularına değinilmesi suretiyle toplumsal anlamda yaşanan pek çok sıkıntıya çözüm bulunması gerektiği imamlar tarafından dile getirilmektedir. Ancak halkın imamların görüşlerine, düşüncelerine ne derece itibar ettikleri ise ayrı bir husustur. Bu noktada imamlara, cemaatin kendilerine gereken ilgiyi göstermeleri, fikirlerine değer vermeleri hakkında ne düşündükleri sorulmuştur. Verilen cevaplardan ve bugüne kadar gerçekleşen kişisel izlenimlerimizden bir bütün olarak ulaştığımız sonuç şu ki; imamlar Şırnak ili içerisinde halktan büyük değer ve saygı görmektedirler. Ancak dini konularda duyulan bu saygı ve güvene mukabil sosyal-siyasal konularda halkın temkinli bir tutum sergilediği anlaşılmaktadır. Burada halkın tamamı olmasa da bir kısmının, tam anlamıyla politize olduğu, hangi din görevlisi olursa olsun kendi doğruları haricinde bu konuda her ne söylenirse söylensin itibar, değer görmedikleri tespit edilmiştir.

Bu konuda katılımcıların bazılarının görüşleri aşağıda nakledilmiştir:

K4: İlgi, saygı gösteriyorlar. Fikir ve düşüncelerimize önem veriyorlar. Bizi onay makamı olarak görüyorlar. Türk-Kürt meseleleri konusunda da fikirlerimizi alıyorlar, ama sonra kendi bildiklerini yaptıklarını görüyorum.

K7: Türk-Kürt meselesini açıkladığımızda etkisi oluyor ama çoğunluğu etkilediğini söyleyemeyiz.

K10: Dini konuda kesinlikle itimat ediyorlar. Gelip soruyorlar, cevabıma itibar ediyorlar. Siyasal konularda kendileri imama danışmamaya özen gösteriyorlar. Soran olursa da sırf imamı sıkıştırmak için soruyor.

K11: Dini meselelerde soruyorlar, bize itibar ediyorlar. Şöyle başka tarafa çekmek istiyorlar bazen ben de latife ile "dediğiniz kitapta yazmıyor" deyip şaka yoluyla geçiştiriyorum. Siyasal anlamda yol çizme adına bize pek bir şey sormuyorlar.

Din Hizmetleri ve İrşad Faaliyetlerinin Yeterince Verimli Olmamasının Nedenleri

Din hizmetleri ve irşad faaliyetlerinin amacının gerçekleştirilmesi açısından imamlara düşünceleri sorulmuştur. Katılımcıların tamamı din hiz-

metleri ve irşad faaliyetlerinin yeterince verimli olmadığını, bir takım eksiklerin olduğunu belirtmişlerdir. 13 katılımcı din hizmetlerinin verimli olmasında özellikle dil ve iletişim konusuna işaret etmişler, irşad faaliyetlerinin daha verimli gerçekleşebilmesi için cami cemaatinin anlayacağı dilden onlara hitap edilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir. Bunun yanında merkezi vaaz ve merkezi hutbe konusu da imamlar tarafından eleştirilmiştir. Ayrıca hanımlara yönelik irşad hizmetlerinin yeterli olmadığına, il bünyesinde 1 tane vaize olmasının yetersiz olduğuna işaret edilmiştir. Maddi sıkıntı ve ihtiyaçların, fiziki yetersizliğin varlığına da dikkat çekilmiştir.

İrşad hizmetlerinin yeterli olmayışına dair katılımcıların 6 tanesinin görüşlerine aşağıda yer verilmiştir:

K1: Verimli irşad hizmetlerinin gerçekleşmemesinin nedenlerinden birisi Diyanet kaynaklıdır. Bazı yasal düzenlemeler gerekli. İmamın görev yaptığı yerde insanların çoğunluğunun anladığı dilden vaaz ve nasihat gerekliliktir. Tecrübe olarak yaşadım ve görüyorum. İmamın cemaatin üzerinde etkili olabilmesi için mutlaka bunun olması gerekiyor. Onlar Türkçe'yi anlasa da kendilerini şartlandırmışlar. Tv'yi açar anlarlar, bu doğru ama en azından camide bahanesi olmaması, bunu istismar etmemesi için bu husus dikkate alınmalıdır.

K3: Bu halka anlaşılır bir şekilde din eğitimi verilirse irşad faaliyetleri amacına ulaşır. Biraz güvensizlik var. Biz resmi imamlar olarak siyasi vaaz vermeyiz ama buna rağmen kurumlar bize güvenmiyor. Camide Türkçe okunduğu ve anlamadıkları için cemaat başka yerlerde namaz kılıyorlar. Bunu görüyoruz.

K4: En büyük sorun dil. Benim konuştuğumu muhatap anlamıyor, anlamayınca dinlemiyor. Gerçekten anlamıyorlar. Onlara Kürtçe vaaz verilmesi ve hutbe okunması gerektiğini düşünüyorum. Mesela hangi hayvanlar kurban edilir hangileri edilmez, bir vaazda anlattım. Vaazdan sonra cemaat geldi aynı konuyu bana sordu. Bu da onların dili anlamadıklarını gösteriyor. Vaazda anlattığım konular vaaz sonrasında hep tekrar soruluyor.

K7: Halkın içine girebilmek, halka inmek, inebilmek önemli. Anlatılarımızı halka indirgeyemezsek verim alınamaz. Ayrıca halkta şöyle bir algılama var: Biz hepsini biliyoruz ne anlatacak bize. İşin içine girince onlar yanıldıklarını fark ediyorlar.

K10: Ben inanıyorum ki Kürtçe vaaz yapılırsa cami yarım saat önce dolar şimdi ise ezan okununca doluyor. Dili anlasalar da bazıları sırf dayatma söz konusu olduğu için girmiyorlar camiye. "Ben anlasam da camiye vaaza gitmeyeceğim" diyorlar.

K12: Din hizmetleri ve irşad faaliyetleri tam anlamıyla yapılamıyor. Bunun nedeni, dil sorunudur. Cemaatin çoğu kırk yaş üzeri ve Türkçe'yi bilmiyor. Türkçe konuşunca anlamıyor, duvara konuşur gibi bir durum oluyor.

Bir görevli ise bütüncül anlamda sıkıntıları dile getirmekte, dilin temel sorun olmadığını iddia etmektedir:

K9: Din hizmetleri ve irşad faaliyetlerindeki eksiklikler bence cemaatten değil imamın yetersizliğinden kaynaklanıyor. Personelin kendisini eğitmesi en büyük etkidir. İkincisi cemaatte kalıplaşmış yanlışların hurafelerin olması. Ben dilin çok az sıkıntı teşkil ettiğini düşünüyorum. Ben köyde görev yapıyorum. Gençler Türkçe'yi % 100 anlar, yaşlılar % 80 anlar. Dil irşad faaliyetlerinin yetersizliğinde çok büyük sorun değildir. Bunun yanında camilerin fiziki şartları, maddi sıkıntıları büyük sorun. Devlet okullara lojman yapıyor, köylerde mutlaka her okulda bu düşünülüyor. Ama imamlara bu imkân yok. Köylünün kendine vereceği meşrutaya muhtaç... Bunlar sıkıntı. Caminin hiçbir masrafı için devlet ödenek vermiyor...

İrşad hizmetlerinin sağlıklı yürütülmesinde dil sorunu sonrasında merkezi vaaz ve hutbe sistemine de ciddi anlamda eleştiri yöneltilmekte, bu uygulamanın verimi azalttığı ısrarla vurgulanmaktadır.

Merkezi sistemle ilgili görüşlerden bazıları aşağıda verilmiştir:

K2: Merkezi sistem irşad faaliyetlerimize büyük darbe vurdu. Biz geriliyoruz, bildiklerimizi unutuyoruz.

K1: Özellikle merkezi sistemin vaaz için faydasız, zararlı bir metot olduğunu düşünüyorum. Merkezi sistem demek tek kanaldan konuşmaktır. Ama cemaatin sorunları başkadır. Ona merkezi sistem hitap edemez o anki yarısına merhem olamaz. Merkezi sistem öncesinde ben selâ okuyunca cami tıklık tıklım olurdu. Şimdi aynı saat diliminde gelen yabancı birisi "burada Cuma kılınmıyor mu?" sorusunu soruyor. Kimse merkezi sistem vaazı dinlemek için gelmiyor.

Bu sorunun akabinde kendilerine “Halka yönelik irşad faaliyetlerinin sağlam temeller üzerinde sağlıklı yürümesi için nelerin yapılması gerektiğini düşünüyorsunuz?” sorusuna imamlar yine temel olarak dil sorunun çözülmesi, maddi desteklenme, merkezi vaaz ve hutbe uygulamasının kaldırılması gibi çözüm önerilerini dile getirmişlerdir. Yukarıda belirtilen hususlardan farklı beklentileri dile getirenler de olmuştur. Mesela bir imama göre (K4) din görevlilerinin sosyal faaliyette bulunması için diyanet ya da müftülük bütçe ayrımalı, cemaatle piknik ve benzeri faaliyetlere destek vermelidir.

Diyamet Görevlilerine İtibar Edilmemesi ve Cami Dışında Namaz Kılma Telkinlerinin İrşad Hizmetlerine Etkisi

Son zamanlarda gündemi fazlasıyla meşgul eden, bir siyasi parti tarafından diyanet personeline itibar edilmemesi, diyanet görevlilerinin arkasında namaz kılınmamasına dair söylemler ile Cuma namazlarının cami harici bir meydana kılınması hadisesi herkesçe bilinmektedir. İşte bu uygulamaların en etkili biçimde görüldüğü Şırnak ili bünyesinde bu telkin ve teşviklerin imamlar tarafından nasıl görüldüğü, algılandığı, bu telkinlerin halkın üzerinde nasıl etki bıraktığı konusu Şırnak ili bazında din hizmetleri ve irşad faaliyetlerinin seyrini tespit açısından önem arz etmektedir.

Din görevlilerine itibar edilmemesi ve cami dışında namaz kılmaya dair telkinlere yönelik imamlardan dokuz tanesinin görüşleri aşağıda verilmiştir:

K1: Diyanet mensubu olarak sıkıntı çekiyoruz. Biz burada minbere çıkıyoruz eğer cemaat azalır o sıkıntıyı biz hissediyoruz. Çünkü toplum kamplaşmaya gidiyor, ikiye bölünüyor. Nahoş bir durum ortaya çıkıyor.

K2: Bizi bu durum rahatsız ediyor. Camiler Allah'ın evleridir. Toplanma yeridir. Herkesin eşit olduğu, herkese değer verilen yerdir. Bize değer verilmemesi, dışlanmamız bizi rahatsız ediyor.

K3: Kritik bir soru. Cemaatten de sorular geldi. Belirtilen cami dışındaki yerlerde namaz kılınır mı kılınmaz mı? diye. Ben âlimlere bakarım. Namazın olup olmayacağını onlar bilir. Ben fikir belirtmem. Cemaate “siz bilirsiniz” diyoruz. Vahim bir durum. Biz duyarlı olur hakkıyla işe girersek sorun daha güzel çözülür.

K4: Sergilenen bu davranış yanlış bir tavır. Cemaat arasında tartışmaya yol açtı. Orada namaz kılalım, kılmayalım, kılınır mı kılınmaz mı tartışması yaşandı, bize de soruldu. Eğer ayrımcılığa yol açacaksa kılmamalarını söyledim.

K5: Üzülüyoruz bu duruma. Her hareket, her toplum kendi cemaatini oluşturunca ayrımcılık, oluyor camilerin önemini azaltıyor.

K7: Sabah namazında bir ara birkaç kişi sordu. Orada kılınan Cuma namazının geçerli olup olmayacağını. Ben de İslam tarihinden örneklerle Mescidi Dırar'dan bahsettim. Onun amacını, gayesini anlattım. Fitne amaçlı olduğunu, Hz. Peygamberin etrafında olanların bertarafı için olduğunu... Bizim camilerimizin dışına çıkma -Allah korusun- nifaktır. Biz de cemaattan hemen hemen ayrılan olmadı. Toplamda 3-4 kişidir. Bunun yanında dışarıda Cuma kılan 2 kişi döndü "niye gittik, keşke gitmeseydik" dediler, pişman oldular.

K9: Diyanet görevlilerini dışlama hareketi beni çok rahatsız etti. Benim şahsıma tepki olmadı ama sağdan soldan duyduklarımız bizi çok rahatsız etti. Keşke samimi bir niyetle yapılıyorsa bu yapılanlar. Olayın bütünüyle siyasi provakatif olaylar olması rahatsız edici. Bu görüşü ortaya atanlar dini kurul değil, siyasi liderlerdir. Bu nedenle dini anlamda dayanağı yok. Bunu söyleyenler, bunu dile getirenler âlim değil ki değer ifade etsin.

K11: Beni mutsuz ediyor. Bu söylemler ve telkinler devam ederse bana göre birkaç sene içinde sıkıntılar büyür. Birebir bize baskı yok ama bu durum devam ederse başka kuruma geçmeyi düşünüyorum. Hatta ben şöyle birşey duydum kendisi Hacı olan birisinden. Diyor ki "bu çadırlarda kılınan namazlar camilerde kılmandan daha makbuldür. Güneş altında sıcakta namaz kılmakla gölgede namaz kılmak bir olmaz." Karşı çıksam anti taraftar olduğum anlamına geleceği için birşey diyemedim.

K15: Beni hiç etkilemez. Şahıs olarak söylenseydi, şahsa yönelik bir faaliyet olsaydı ters teperdi ama bu söylemler genel olarak söylendiği için halk üzerinde etkisi oluyor.

İmam Yakınlarının Bu Telkinlere Gösterdikleri Tavır

Diyanet görevlilerine itibar edilmemesine dair telkinlerin etki düzeyi yukarıda bulgular kısmında dile getirildi. Ancak şu husus unutmamak

gerekir ki imam, tek yaşayan birey değildir. Büyük kısmı bizzat Şırnak'lı olan imamların bütününe karşı yapılan olumsuz telkin ve teşviklerin karşı cephesi sadece imam olarak kalmayacak; onların yakınları, akrabaları da bu tartışmalara taraf olacaktır. Nitekim katılımcı imamlara bu tür telkinlere karşı ailelerinin, yakın akrabalarının nasıl tepki verdiğini sorduk. Katılımcıların 13 tanesi bu konuda aile ve akrabalarının kendi yanlarında olduğunu ifade etti. Ancak 2 tanesi yalnız kaldıklarını belirtmişlerdir.

K1: Akrabalar da rahatsız olurlar. Elbette bizim tarafımızda olurlar. Biz beraber yaşamışız, dünyaya beraber bakıyoruz. Bizim eleştirdiğimiz hususta onlar bizi dinler bize değer verir, doğru söylediğimizi düşünürler.

K3: Hadislerde olduğu gibi biz imam olurken önce ailemize, çocuklarımıza hitaben göreve başlıyoruz. Onların fikri de bizim gibi güzel ve net. Onlar bize önem verirler.

K7: Yakınlarımız, ailemiz hamdolsun müsbettir. Okumuş ailenin çocuğu olarak ne söylesek inanırlar. Sağlam bir temeliniz varsa bu önemli. Akrabalarımız olumsuz etkilenmedi, onlar bize inanırlar.

Bu tür telkinlerin hedefine ulaşmadığı, amacın gerçekleşmediği, dışarıda kılınan namaza katılımın genel anlamda Cuma namazı kılınan Şırnak ilinin bütününe kıyaslanınca çok düşük bir oran olduğu anlaşılacaktır. Ancak köylerde alternatif namaz kılma söz konusu olmadığı için bu maddede sıkıntının yaşanmadığı tespit edilmiş, şehir merkezinde ise bir camide ciddi anlamda kaybın olduğu, diğer birkaç camide 2-4 arası cemaatin uzaklaştığı, bir kısmında ise kaybın olmadığı katılımcılar tarafından dile getirilmiştir.

Hizmet İçi Eğitim Meselesi

Görüşme yaptığımız imamların büyük kısmı hizmetiçi eğitim almakla birlikte hizmetiçi eğitimin mahiyetinin genel itibarıyla Kur'an kıraati ve tilaveti üzerine yoğunlaştığını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla din hizmetleri ve irşad faaliyetlerine yönelik ciddi eğitimin söz konusu olmayışı bir takım sıkıntıları doğurmaktadır. Bu nedenle kendilerine "Daha iyi din hizmeti verebilmek, irşad faaliyetlerini gerçekleştirebilmek için hangi konularda

hizmet içi eğitim almak istersiniz?” sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya verilen cevaplardan bazıları şunlardır:

K1: *Vaaz ve nasihat teknikleri yöntemleri ile ilgili olabilir. Var olan imkânlardan nasıl faydalanacağımıza, bilgisayar, internet vasıtasıyla öğrendiklerimizi cemaate nasıl aktaracağımıza dair usul ve esaslar üzerine hizmetiçi eğitim gereklidir.*

K4: *İşin uzmanı tarafından imamlara yılda en az bir defa bir ay kadar kurs verilmesi iyi olur. Özellikle din eğitimi ve halkla ilişkiler konularında.*

K5: *Her bölgenin kültür ve örfü farklı. Bu nedenle imamların buna uygun eğitilmesi bölge değerlerine dikkat açısından aydınlatılmasına yönelik hizmetiçi eğitim daha etkili irşad faaliyeti sağlar.*

K6: *Çocuklara din eğitimini en güzel şekilde vermeye yönelik hizmetiçi eğitim iyi olurdu.*

K7: *Bizim bölgede hocalarımızın sosyal ilişkilerini kuvvetlendirme açısından hitabet ve konuşma üslubu ile insanlarla iletişim üzerine hizmetiçi eğitim gerekir.*

K12: *Hitabet konusunda eğitim almak isterim.*

TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Cami hizmetleri Hz. Peygamber’den bu yana îfâ edilmekle birlikte her dönemde kendine has birbirinden farklı irşad problemleri söz konusu olmaktadır. Şırnak ili içerisinde görev yapan, kendileriyle görüştüğümüz imamların verdikleri cevaplardan din hizmetleri ve irşad faaliyetleri çerçevesinde bir takım sorunlar yaşadıkları anlaşılmıştır. Bu sorunların ortaya çıkmasında özellikle Şırnak ilinin kendine has sosyo-kültürel ve politik durumunun yanında imamların eğitim seviyeleri, irşad faaliyetlerindeki bilgi ve tecrübelerinin eksikliği,¹⁸ siyasal bir takım propogandalarla imamların halkın gözünde değerinin düşürülmek istenmesi gibi hususların etkili olduğu kanaatindeyiz. Araştırma bulgularında da gö-

18 Din görevlisi olarak imamların kendilerinden kaynaklanan sorunlara dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Akpınar, “Cami Merkezli Din Hizmeti Verenlerde Görülen Bazı Eksiklikler ve Bunların Giderilmesine Yönelik Teklifler”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), II, 17-25.

rüldüğü gibi, katılımcı imamların büyük bir kısmı irşad faaliyetlerinde öncelikli sorunu, iletişim ve bunun temel unsuru olan dil konusunda görmektedirler.

İrşad faaliyetleri sürecinde amaca ulaşmada iletişim asıldır. İletişimin gerçekleşmesinde öncelikli unsurun dil olduğunda şüphe yoktur.¹⁹ Ancak Şırnak ilinde Türkçe hutbe ve vaaz uygulamasının bu iletişimin tam ve kâmil manada gerçekleşmesine engel teşkil ettiği iddia edilmektedir. Cemaatin Türkçe'yi tam bilmemesi ya da dilin inceliklerine vâkif olmayışının yanında cami imamlarının birçoğunun Türkçe açısından çok zayıf olduklarını hatta ellerine verilen Türkçe hutbeyi okurken dahi büyük sıkıntı çektiklerini pek çok camide bizatihi gözlemlemiş durumdayız. Burada sosyal-siyasal bir meseleye gündem teşkil etmesi, bu tür din hizmetlerine yönelik anadilde ibadet çalışmalarının dillendirilmesi daha çok samimi duygulardan uzak, bazı siyasal grupların farklı niyetlerinin tezahürü olsa da vakıa olarak halkın genelinin bu konuda bir rahatsızlık içinde olduğuna, “kendi ana dilimizde vaaz dinlemek istiyoruz” taleplerine şahit olmuştuk. Yaptığımız araştırma bağlamında imamlara; cemaatin Türkçe vaazları anlama oranlarını sordüğümüzda; gençlerin rahatça anladıklarını ama yaşlıların bir kısmının hiç anlamadıklarını ya da çok az anladıklarını, anlayanların da sadece genel temaları anlayıp ince manaları anlamaktan uzak olduklarını ifade etmeleri, üzerinde durulmaya değer bir bulgudur. Ayrıca cemaatin “bizim anadilimizde değil” diyerek camilerde gerçekleştirilen irşad faaliyetlerine kendilerini kapamaları, iletişime set çekmeleri gibi bir durum söz konusu olmakta bu da olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Nitekim kendilerine alternatif Cuma namazı kılma teklifi sunulması münasebetiyle cemaatten pek çok kimse “en azından kendi dilimizde hutbe ve vaaz dinliyoruz” sevinciyle –cumayı ideolojik amaçla oluşturanlardan tamamen farklı bir niyetle- namaza iştirak etmektedirler. Biz din hizmetlerini ve irşad faaliyetlerini hak ve hakikattan uzak; siyasal, ırkçı düşüncelerin etkisinde olan ayrılıkçı ya-

19 Cami görevlisi ve cemaatle iletişim hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hayati Tetik, “Yaygın Din Eğitiminde Cami Görevlileri-Cemaat İletişiminin Önemi”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt XXXIV, 2 (1998), s. 99-108.

şam biçimini öngören, “adı din adamı olan” illegal kimselerin eline bırakmak yerine din hizmetlerinde imamların cemaata hutbe olmasa da vaaz veya namaz öncesi ya da sonrası yaptığı irşad faaliyetlerini cemaatin kendi diliyle yapma imkânının sunulmasının, halkın bilinçlenmesi açısından üzerinde durulmaya değer bir husus olduğu kanatındeyiz. Bu uygulamayla halka gerçek İslam inancı verilmek suretiyle onların yanlış inanç ve yollara sürüklenmesinin de önüne geçileceği, ayrılıkçı telkin ve teşviklerin ekisinin daha da azalacağı kanaatındeyiz. Bu noktada meselenin sadece irşad faaliyeti olmaması, derinlemesine siyasal pek çok boyutu havi olması nedeniyle bu hususun hükümet ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ayrıntılı olarak gözden geçirilmesinin gerekliliği açıktır.

Bu durumu ifade ettikten hemen sonra bulgular kısmında ayrıntılı olarak ele aldığımız üzere cami imamlarının hemen tamamı halk ve cemaat tarafından ciddi anlamda sevildiklerini “Seyda”, “Mele” ve benzeri adlandırmalarla büyük saygı gördüklerini, kendilerinin görüş ve düşüncelerine cemaat tarafından büyük ölçüde itibar edildiğini, batı vilayetlerindeki imamlardan daha etkin olduklarını dile getirmişlerdir. Bu noktada imamların, İslam kardeşliği, toplumsal barış ve huzur konularını sürekli cemaate anlattıkları, bu barış ve kardeşlik çağrısının da cemaat tarafından son derece olumlu karşılanıp makes bulduğunu ifade ettikleri göz önüne alındığı takdirde Diyanetin atadığı, görevlendirdiği din görevlilerine itimat etmesi gerekir. Zaten cami girişinde günlük konuşmasını Kürtçe yapan imamlara Kürtçe vaaz hakkının verilmesi suretiyle cemaat üzerindeki etkilerinin artacağı, buna bağlı olarak da İslam kardeşliği ve bazı dini değerlerin İslam’ın ruhuna uygun biçimde cemaate aktarılacağı şeklindeki imamlarının tamamına yakınının görüşlerinin değerlendirmeye alınması gerekmektedir. Nitekim bu durumun gerekliliği sadece Kürt kökenli din görevlileri değil, Türk kökenli imamlar tarafından da açık ve net olarak ifade edilmiş, bunun bir ihtiyaç olduğu dile getirilmiştir.²⁰ İmamlar kendile-

20 Her ne kadar vakiada tespit edilen hususlar bu şekilde olsa da toplumsal anlamda tartışma konusu olan, siyasal çok farklı boyutu havi böyle bir uygulamanın getireceği bir takım problemlerin muhtemel olmasının yanında kontrol mekanizmasının sağlıklı biçimde gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği de ayrı bir tartışma konusudur.

rine güven duyulmasını talep etmekte ve ittifakla şunu söylemektedirler: “Güven istiyoruz. Kurumlar bize güvensin. İrşad faaliyetlerimiz ve verdiğimiz malumatlar hakkında bizi teftiş etsinler. Ne olduğu belli olmayan kimselere yol ve imkân vermesinler.”

Öteden beri İslam’a ait olmayan, İslam’ın ruhuna ve özüne ters bazı fikir ve düşünceler, hurafe ve batıl inançlar İslam toplumlarında farklı düzeylerde de olsa görülmektedir. Şırnak ili bünyesinde de hurafe ve batıl inançların batı illerinden daha ileri düzeyde halkta hâkim olduğu imamlar tarafından ifade edilmiştir. Bu noktada hurafe ve batıl inançların tespit edilip bunlara yönelik halkı aydınlatıcı çalışmaların yapılması, irşad ve din hizmetlerinde bunlara öncelik verilmesi, üzerinde durulması gereken bir diğer husus olarak dikkati çekmektedir. Bu sorunun ortadan kaldırılmasında din görevlisinin nitelikli olması zaruridir. Sevindirici bir durumdur ki bölgede kendisiyle görüştüğümüz imamların birçoğu klasik temel eserlere vâkıf, ilme ve okumaya yatkın ya da medrese eğitimi almış kimselerdir.²¹ Belli bir eğitimden geçmiş, hizmet arzusuna sahip bu görevlilerin hizmetiçi eğitim yoluyla günümüzün şartları ve ihtiyaçlarına cevap verecek bilgi ve donanımı kazanmalarını sağlamak suretiyle bölgesel sorunların çözümünde önemli adımlar atılmış olacaktır.

Türkiye’de din hizmeti sunan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın toplumun din konusundaki ihtiyaçlarına sağlıklı ve etkin biçimde cevap verebilmesi, nitelikli, iyi eğitim görmüş din görevlileriyle gerçekleştirilebilecektir. Din hizmetleri alanında bilinçli ya da bilinçsiz bırakılan boşluklar -Şırnak ili özelinde konuşacak olursak- siyasal-ırkçı yaklaşıma sahip kesimler tarafından kullanılmakta, resmi imamlar eleştirilerek onların arkasında namaz kılınmaması gerektiği ifade edilmektedir. Bütün bu sorunlara mahal vermemek üzere din görevlilerinin eğitiminin, gelişiminin ve ilmi yeterliliğinin artırılmasına yönelik çalışmaların yapılması bir zorunluluktur. Ancak görevlilerin bir kısmı Şırnak’ta İlahiyat Fakültesi bulunduğunu, kendileri-

21 Hâlbuki bazı araştırmalarda günümüz din görevlilerinin büyük kısmının bilgi ve birikim yetersizliği en büyük sorun olarak gösterilmektedir. Bkz. Akpınar, “Cami Merkezli Din Hizmeti Verenlerde Görülen Bazı Eksiklikler ve Bunların Giderilmesine Yönelik Teklifler”, s. 17-18.

nin orada eğitim alma imkânının, söz konusu olduğunu bilmemektedirler. İl müftülüğü bazında bu konuda bilgilendirmenin yapılmasının yanında lisans ve lisansüstü eğitime teşvik çalışmalarının organizeli biçimde devam ettirilmesi faydalı olacaktır.²²

İslam dünyasında genelde eğitim, özelde ise kadının eğitimi ciddi bir problem olarak görünmektedir. Yaptığımız görüşmelerde bazı imamların özellikle işaret ettiği bir husus olan kadınların dini eğitiminin yetersizliği ya da cami hizmetlerinden yararlanma imkânının olmamasıdır. Ayrıca Türkçe bilme oranının kadınlarda özellikle kırsal kesimlerde çok düşük olması, hatta genç kadınların bile pek çoğunun dil bilmediği gerçeği göz önüne alındığı takdirde gelecek nesilleri yetiştirecek annelerin eğitimine Şırnak ili özelinde daha ayrı bir önem verilmesi, hem mekan hem eğitim yönüyle kadına yönelik irşad ve eğitim faaliyetlerinin yoğunlaştırılması gerekmektedir. Bölgesel olarak kadınların eğitimden yoksun bırakılmasının yanlış olduğu hakikati göz önüne alınmalı, Hz. Peygamber döneminde kadınların camiye devam ettikleri, mescitte onların eğitimi için özel bir gün tahsis edildiği gerçeğinin bilinci ile hareket edilmelidir. Kadınlara mutlaka kadın vaizelerin hitap etmesinin gereği öteden beri dile getirilen bir gerçek olsa da Şırnak ilinin burada kendine has bir durumunun olduğunu önemle ifade etmek istiyoruz. İmamlarla yaptığımız görüşmelerde ve yaşanan tecrübelerden elde ettiğimiz sonuç bu bölgeye gönderilen vaizeler, kadınlara yönelik konuşmalarında dil sorunu yaşamaktadır. Daha da önemlisi diyanet kanalıyla gelen vaizelerin bu faaliyetleri, içeriğinde siyasal konular olmasa bile halk tarafından “Türkleştirme”, “devletleştirme” faaliyeti olarak algılanmakta bu faaliyete destek veren, vaizeleri misafir eden din görevlileri bile zaman zaman dışlanmaktadır. Bu noktada bizim önerimiz bu hizmetlerin bu bölgeden olan vaizeler eliyle ya da o köy veya beldenin imamlarının hanımlara mahsus yapacağı özel çalışmalarla yürütülmesidir.

22 Kendileriyle görüşüğümüz eğitim sürecine devam eden görevlilerin özellikle il müftüsünün bu konudaki ilgi, alaka ve yardımlarının son derece üst düzeyde olduğunu belirtmeleri sevindirici bir durumdur.

Burada dikkatimizi çeken, bizi ziyadesiyle mutlu eden husus İslam kardeşliğini anlatma, bu ideale sahip olma noktasında görüştüğümüz hiçbir imamda bir zafiyet ya da eksikliğin söz konusu olmamasıdır. Şırnak'lı imamlar bu hususları elden geldiğince dile getirmekte İslam kardeşliğini vurgulamaktadırlar. Bu noktaya kadar adalet, kardeşlik, barış gibi temalar bütün imamların yanısıra cemaatin de desteklediği konulardır. Ancak bu ifadelerin sonrasında cemaatin bir kısmında “ama...” diye başlayan cümlelerinde ayrılıkçı söylemler söz konusu olmaktadır. Yerli imamlar bu konularda “Siz devletin adamısınız, devletin diliyle konuşuyorsunuz” şeklinde eleştirilirken, halkın bazıları bu noktada fahri imamları ya da emekli olan veya medresede eğitim almış kişileri esas almakta, Diyanet görevlisi imamları tenkide tabi tutmaktadırlar. Şırnak'ta görev yapan, diğer şehirlerden gelen imamlar bölge doğumlu imamların telkinlerinin daha etkili olacağını düşünseler de bölgenin yerli imamları da bir takım ithamlarla yaftalanmaktan, cemaat tarafından dışlanmaktan çekinmektedirler.

Şırnak ili bünyesinde görebildiğimiz kadarıyla görüşme yaptığımız imamları da değerlendirdince din görevlilerinin büyük kısmı bu bölgeyi, Şırnak'lıdır. Diyanet görevlisi imamlara itibar edilmemesi, onlara Mevlüd okutulmaması, ölü yıkatılmaması gerektiği yönündeki kasıtlı söylemler, aslında bu bölgede yaşayan, bu bögenin sıkıntılarını bilen, makul ölçülerde halkın duygularını anlayan, bölge insanı olan imamları hedef alma anlamı taşımaktadır. Kanaatimizce cami ve diyanet hizmetlerinin bir rol ve mana ifade etmesi nedeniyle olsa gerek siyasi yaklaşıma sahip kişiler tarafından cami ve diyanet görevlileri hedef alınmıştır. Ancak asıl husus şu ki eleştirilen, dışlanan, tenkit edilen, farklı ithamlara maruz bırakılan imamlar toplumunda yalnız bireyler değil, aileleri, yakınları olan, yıllardır hizmet ettikleri camilerde halk tarafından genellikle sevilen ve değer verilen kimselerdir. Bundan dolayı bu eleştiri ve dışlama rüzgârı amacına yeterince ulaşmadığı gibi bu söylemleri dile getiren siyasi parti ya da taraftarlarına karşı bir kamplaşma ya da en azından huzursuzluk ve kırılma duyguları ortaya çıkmaktadır. Bulgular kısmında dile getirdiğimiz gibi imamların tamamına yakınının ailesi tarafından sevildiğini,

dışlanmak bir tarafa etraflarında kenetlenme olduğunu, destek gördüklerini ifade etmeleri siyasal merkezli çalışmaların büyük etki doğurmadığı sonucuna bizi götürmüştür. Söylemlerin etki ettiği kesim ise aktif siyasette bulunan, ilgili parti mensupları olduğu da din görevlileri tarafından ifade edilmiştir.

Diğer yandan, katılımcıların büyük bir kısmı hizmetiçi eğitim almış olmakla birlikte, din hizmetleri ve irşad faaliyetlerinde kalitenin artırılmasına yönelik bilgilendirmenin yetersiz olduğunu da belirtmişlerdir. Bulgulara göre mevcut imamların bir kısmı hizmetiçi eğitim almış olsalar da bu eğitimin merkezinde Kur'an kıraatinin olması münasebetiyle irşad faaliyetlerini direkt olarak etkilememektedir. Din hizmetlerinin etkin olabilmesi, amaç ve gayelerinin gerçekleştirilebilmesi için sistem içerisindeki tüm din görevlilerinin nitelikli biçimde bilgilendirilmelerinin gerekliliği göz önüne alındığında din hizmetlerinde imamlara yönelik kapsamlı ve etkili eğitimlerin gerçekleştirilmesi büyük önem arz etmektedir. Bu doğrultuda Şırnak ili bazında irşad faaliyetlerine yönelik hizmet içi eğitimlerin gerçekleştirilmesi, bu faaliyetlerin nitelik ve nicelik anlamında artırılması sağlanmalıdır. Unutmamak gerekir ki din hizmetlerinde verimli sonuçların elde edilmesi, irşad ve tebliğ faaliyetlerinin hedef kitlenin yaş, cinsiyet, zekâ ve öğrenim düzeyi gibi değişkenlerin yanında, inanç ve bağlanma düzeyinin, ihtiyaç ve sorunların göz önüne alınarak planlanmasına bağlıdır. Bu ise hizmetiçi eğitimle din görevlilerinin bilgilendirilmesi ve geliştirilmesine bağlıdır.

Şırnak ili bünyesinde amelî mezheplerden Şâfîlik'in bölge halkının mezhebi olduğu herkesçe bilinmektedir.²³ Ancak ülkemizin diğer bölgelerinde yaşayan halk genellikle Hanefî mezhebine mensuptur. Özellikle namaz, abdest ve benzeri amelî konularda iki mezheb arasında bazı farklılıklar vardır. Kendisi Hanefî mezhebine tabi olan imamlara İmam-Hatip Liselerinde ve İlahiyat Fakültelerinde genellikle Hanefî mezhebi merkezli eğitim verilmektedir. Bu çerçevede özel bir ilgi ve alakası

23 Durum sadece Şırnak ili değil Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin neredeyse tamamı için geçerlidir. Bkz. Talip Atalay, "Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Geleneksel Cami Eğitimi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt VIII, 2 (2006), s. 121.

yoksa göreve başlayan imam yalnızca Hanefî mezhebini bildiği için namaz kıldırırken, müezzinlik yaparken bu bilgiler doğrultusunda görev yapmaktadır. Hâlbuki bulgular kısmında dikkatimizi çeken halktan bazı kimselerde “Şâfiîlik, Hanefîlik ayrı din gibidir veya Hanefî imamın arkasında namaz olur mu” gibi bir algılama biçimi söz konusu iken Cuma’da hutbeye çıkan imamın selam vermemesi sonucu namazlarının olmadığı şeklinde kanaate kapılan, bilgi düzeyi düşük cemaat de çok sayıdadır. Bu nedenle bu bölgede göreve başlamadan önce her imam mutlak surette Şâfiî ilmiyal bilgilerine dair bir hizmet içi eğitim almalı, gerektiğinde cemaate Şâfiî mezhebini anlatabilmelidir. Nitekim Hanefî imamlar bölgede Şâfiî geleneğine uygun şekilde ritüelleri yerine getirmek suretiyle ortama ayak uydurmaktadırlar.²⁴

Din hizmetlerinin ve irşad faaliyetlerin amaçlarına ulaşmasında sorun teşkil eden bir diğer unsur da Şırnak iline yeni yapılan atamalarda imamların bir kısmının doğal olarak meslekî tecrübeye sahip olmaması durumudur. Şırnak ili kendine has sosyo-politik unsurları muhtevisi bir şehir olması münasebetiyle bölge dışından gelen imamların bu bölgenin kültürü, bireylerin ince çizgileri ve değerleri hakkında malumat sahibi olmamaları nedeniyle bir takım sıkıntılar yaşadıklarını tespit etmiş bulunmaktayız. Bu nedenle Şırnak iline ataması yapılan bütün imamların göreve başlamadan önce bölge kültürü ve değerlerinin yanında nelere dikkat edilmesi gerektiği, ne gibi sıkıntılarla karşılaşacakları, bu sıkıntılar karşısında nasıl tavır almaları gerektiği gibi hususlarda mutlaka din hizmetlerinde tecrübeli uzman görevlilerin eliyle eğitimden geçirilmeleri gerekir. Aksi takdirde ülkesine bağlı, vatanını seven bir din görevlisi kendisine sosyal-siyasal içerikli bir söz söylendiğinde ya da soru sorulduğunda samimi olma adına verdiği cevapla hem cemaati kendinden soğutmakta cemaat kendisinden uzaklaşmaktadır. Bu aşamada şu hususu önemle belirtmeliyiz ki görev yapan imamlarımızın tamamı idealist, manevî değerleri cemaate aktarmakla mutluluk duyan bireylerdir. Nitekim

24 Nitekim bazı araştırmalarda din görevlilerinin hizmet ettikleri bölgenin mezhep ve diğer özel durumlarına uygun hizmetiçi eğitimden geçirilmelerinin gereğine işaret edilmektedir. Bkz. Atalay, “Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da Geleneksel Cami Eğitimi”, s. 134; Akpınar, “Cami Merkezli Din Hizmeti Verenlerde Görülen Bazı Eksiklikler ve Bunların Giderilmesine Yönelik Teklifler”, s. 25.

kendilerini mutlu ve mutsuz eden olay nakletmesini istediğimiz imamların hemen tamamı cami cemaatine, çocuklara manevî değerleri öğrettikçe mutlu olduklarını, cami cemaatinin fazla olmasının kendilerini en çok sevindiren hadise olduğunu söylediklerini görüyoruz. Ayrıca camiye vakit namazına gelen olmadığı durumlarda ya da cemaate hakikati anlatamadıkları durumlarda üzüldüklerini, mutsuz olduklarını belirtmektedirler. Dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kadrosunda mevcut bu idealist din görevlisi imamlarla planlı çalışmak suretiyle olumlu neticelere ulaşılabileceği, bölgenin kanayan yarası olan, İslam’la, insanlıkla bağdaşmayan ayrılıkçı eylemlerin; taş, molotof atmaktan, bina kundaklamaya, adam öldürmeye kadar giden yanlış davranışların önüne geçilebileceği kanaatindeyiz. Bu noktada özellikle İlahiyat Fakültelerinde görevli öğretim üyelerinden alınacak “irşad ve hizmet faaliyetlerinde iletişim” ve benzeri hususlardaki özel eğitimlerin de bu çalışmalara katkı sağlayacağı gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça

- Akakuş, Recep, Toplum Din Konusunda Aydınlatma Açısından Cami ve Mescidlerin Önemi”, *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995).
- Akın, Ahmet, “Cami İçi Din Hizmetleri”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008).
- Akpınar, Ali, “Cami Merkezli Din Hizmeti Verenlerde Görülen Bazı Eksiklikler ve Bunların Giderilmesine Yönelik Teklifler”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008).
- Akyüz, Niyazi v.dğr., “Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet’in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler”, *Dinî Araştırmalar*, cilt IX, 25 (2006).
- Altıntaş, Ramazan, “Cami Odaklı Din Hizmetlerinin Niteliği Nasıl Artırılabilir?”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008).

- Arık, M. Selim, "Cami İçi Din Hizmetleri Bağlamında Vaizlik", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008).
- Atalay, Talip, "Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Geleneksel Cami Eğitimi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt VIII, 2 (2006).
- Baktır, Mustafa, "Câmi ve Cemaatin Hayatımızdaki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt XXVIII, 4 (1992).
- Baltacı, Cahid, *İslâm Medeniyetinde Câmi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3 (1985).
- Baykal, Orhan, "İslâm İctimai Hayatında Mescid ve Câmi", *İslâm Medeniyeti Dergisi*, cilt IV, 2 (1979).
- Bayraktar, M. Faruk, *Türkiye'de Vaizlik: Tarihçesi ve Problemleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997).
- Bozkurt, Nebi, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1993.
- Cebeci, Suat, *Türkiye'de Ortaöğretimde Mesleki Din Eğitimi*, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt XXVI, 3 (1990).
- Dursun, Davut, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1989).
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993).
- Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003).
- Kuş, Elif, *Nitel-Nicel Araştırma Teknikleri*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2003).
- Mil, Burak, "Nitel Araştırma Tekniği Olarak Görüşme", *Nitel Araştırma*, (Ankara: Detay Yayıncılık, 2007).
- Müşiru'l-Hak, "İslâm Toplumu ve Toplum Hayatında Câmi'nin Yeri", çev. Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt III, 3 (1991).
- Onay, Ahmet, "Cami Eksenli Din Hizmetleri", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008).
- Smith, Malcolm, *Research Methods in Accounting*, (SAGE Publications, London -Thousand Oaks, New Delhi, 2003).
- Tetik, Hayati, "Yaygın Din Eğitiminde Cami Görevlileri-Cemaat İletişiminin Önemi", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt XXXIV, 2 (1998).

Yazıcı, Nesimi, “Din Hizmetleri Açısından Caminin Yeri ve Önemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLVIII, 2 (2007).

Yıldırım, Ali, Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008).

Bir Tâbiûn Mufessiri İkrime Hakkındaki İthamların Değerlendirilmesi

Muhammed ERSÖZ*

Özet

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra Tefsir ilmi ya bizzat Hiz. Peygamber'in ya da onun ilim hususunda kendilerinden övgüyle söz ettiği kişilerin sözlerinin doğru olarak naklinin ön planda tutulması şeklinde icra edilmekte idi. Sonra bu silsile genişledi ve Kur'an yorumları farklı tariklerle sonraki nesillere aktarılmaya başlandı. Bu silsilelerden en önemlisi de "Tercümânü'l-Kur'an" övgüsüne mazhar olan Abdullah b. Abbas (v. 68/700)'ün başında olduğu silsiledir. Fakat İbn Abbas'ın rivayetleri üzerinde tevehhüm oluşturmak için bu silsilenin ravilerine yönelik bazı iddialar öne sürülmüştür. Bu ravilerden biri Tabiûn mufessirlerinin ileri gelenlerinden olan Ebû Abdillâh İkrime b. Abdillâh el-Berberî el-Medenî'dir. Tarih kaynaklarımızda İkrime hakkında bazı ithamlar mevcuttur. Makalemizde bu ithamları zikrederek bazı değerlendirmelerde bulunacağız.

Anahtar kelimeler: İkrime, Tâbiûn, Hâricî , Kezzâb

Considiration of Some Imputations About Ikrime who is one of the Tabiûn Exegeters

Abstract

After the death of the Prophet, the knowledge of Tefsir was practiced either by relating the words of the Prophet or the words of whom the Prophet had praised. Then this chain has expanded and the commentary of Qur'an was transmitted to the next generations in different chains of transmission. The most important of those chains is the chain from Ibn Abbas who was praised by the Prophet as "Tarjuman al-Quran" (the interpreter of the Quran). But to cause doubt on the narrations from Ibn Abbas, some claims have been suggested about its following narrators. One of the narrators is Abu Abdullah Iqrima b. Abdullah al-Barbarî al-Madani, a notable Quran exegete of his period. There are some accusations against Iqrima in history resources. In this article we will mention the accusations and evaluate them.

Keywords: Iqrima, The Second Generation, Kharici, Liar.

* Araş. Gör. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İkrime'ye Yapılan İthamlar

İkrime el-Berberî h. 21 (642) yılında doğmuştur. Mekke ekolünün en önemli temsilcilerindendir. Aslen Mağribli bir berberidir.¹ Künyesi Ebû Abdillâh'tir. El-Medenî ve el-Haşimi nisbeleriyle anılır. Abdullah b. Abbas'ın mevlâsıdır.² İkrime el-Berberî, Basra'da Hasin el-Anbüri'nin kölesi iken Abdullah b. Abbas Basra'ya vali olarak atanınca Hasin el-Anbüri, İkrime'yi Abdullah b. Abbas'a hediye etmiştir.³ Bu sayede İbn Abbas'tan ilim almış ve Tâbiûn müfessirlerinden Mekke ekolünün önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Vefat tarihi hicri 104, 106 ve 107 olarak da zikredilmiştir.⁴

Kaynaklar incelendiğinde İkrime hakkındaki başlıca menfî rivayetlerin onun daha çok İbn Abbas'ın ismini kullanarak bazı mevzû rivayetlerde bulunduğu ve hâricî görüşler benimseyip birtakım Hâricî fırkalara mensup olduğu noktasında yoğunlaştığını söylemek mümkündür.

A. İkrime'nin Yalancılık ile İtham Edilmesi

Bazı tabakat ve tarih kitaplarında İkrime'nin yalancı ve güvenilmez olduğuna dair rivayetler geçmektedir. Abdullah İbn Abbas'ın talebesi ve

1 İbn Hallikân Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ahabâri'z-zemân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1900), III, 265.

2 İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sadr, ts), V, 291.

3 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 265; ez-Zehebî Şemsüddin Muhammed, *Tezkiretü'l-huffâz* (Haydarâbad: 1955), I, 96.

4 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 289; el-Fesevî Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyan b. Cüvvân, *el-Ma'rife ve't-târih* (Medine: 1990), II, 6; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib* (Haydarâbad: 1960), VII, 270-271.

önemli ravilerinde biri olan İkrime'nin bu şekilde yalancılıkla itham edilmesi rivayetlerinin değeri açısından önemli bir sorun oluşturmaktadır. Çünkü tefsir ilminde kendisinden önemli ölçüde istifade edilen İbn Abbas'ın rivayetlerinin büyük bir kısmını nakleden bir kişinin kizb ile itham edilmesi haliyle İbn Abbas'ın rivayetlerini de zan altında bırakmaktadır.

Şimdi İkrime hakkında ileri sürülen bu gibi rivayetleri kısaca ele almaya çalışalım. Zehebî (v. 748/1374), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* isimli eserinde konuyla ilgili olarak şu şekildeki bazı rivayetlere yer vermektedir:

Salt b. Dînâr, İbn Sîrîn (v. 110/730)'e İkrime'nin nasıl biri olduğunu sordum. O da: "İkrime'nin cennet ehlinde olması beni üzmez, fakat o yalancıdır." diye cevap verdi. Aynı kişiler arasında şu konuşmalar da geçmiştir: "İkrime bize eziyet ediyor ve kendisinin inkar ettiği şeyleri bize anlatıyor. Allah'tan isteyelim de onun canını alsın ve bizi ondan kurtarsın. Çünkü o yalancıdır."⁵

Müslim ez-Zencî'nin naklettiğine göre Abdullah b. Osman b. Huseyn şunları ifade etmiştir: Saîd b. Cübeyr (v. 95/715)'in içinde bulunduğu bir insan topluluğuna İkrime uğradı. Saîd b. Cübeyr de dedi ki: "Ey insanlar! Kalkın ve İkrime'ye sorun dedi. İnsanlar da bazı konularda soru sordular ve İkrime de cevapladı. İnsanlar Saîd b. Cübeyr'e cevaplarını bildirince: "İkrime yalan söylüyor" dedi.⁶

İkrime'nin yalancı olduğunu iddia edenlerin ortaya koydukları bir rivayet de şöyledir: Abdullah b. Haris, Ali b. Abdullah b. Abbas (v. 118/736)'ın yanına gittiğinde İkrime'yi bir kapıya bağlı halde görmüş ve: "Siz kölelerinize böyle mi muamele edersiniz?" diye sormuş, Ali de babası hakkında yalan söylediği için böyle cezalandırıldığını ifade etmiştir.⁷ Başka bir rivayette Saîd b. el-Müseyyeb de Bürd adındaki kölesine nasihat ederken. "İkrime'nin İbn Abbas'a yalan isnadda bulunduğu gibi sen de benim hakkımda yalan isnadda bulunma" diye uyarıda bulunmuştur. Aynı tür bir diyalog da Abdullah b. Ömer (v. 73/694) ile kölesi arasında yaşanmıştır.⁸

5 Zehebî Şemseddin Muhammed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: 1984), V, 25.

6 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 24.

7 İbn Kuteybe Abdullah b. Müslim, *Kitâbü'l-maârif* (Beyrut: 1972), s. 456; Mizzi Cemâleddin Ebi'l-Haccâc Yusuf, *Tehzibu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl* (Beyrut: 1980), XX, 280.

8 Mizzi, *Tehzibu'l-kemâl*, XX, 280.

Bir başka rivayette Tâvûs b. Keysân (v. 106/726): “Abdullah b. Abbas’ın mevlâsı Allah’tan korksaydı ve hadis rivayetinde temkinli olsaydı insanlar ondan hadis almak için sık sık onu ziyaret ederlerdi.” demiştir.⁹

Kendisine hiç kimsenin itibar etmediğini iddia edenlerin de şu rivayete dayandığını görmekteyiz. Rivayete göre Ali b. Medîni (v. 234/848), kendilerine ulaşan bilgiye göre hiç kimsenin İkrime’nin cenazesini taşımak istemediğini, ücretle tutulan dört kişiye bu görevin yaptırıldığını zikretmiştir.¹⁰ Mizzî (v. 742/1341) de halkın İkrime’yi terkedip o gün ölen şair Küseyyir’in cenazesinin ardından gittiğini belirten bir rivayete yer vermiştir.¹¹

Hişâm b. Saîd’in rivayet ettiğine göre Atâ el-Horasanî, Saîd b. el-Müseyyeb (v. 85/710)’e “İkrime, Peygamberin Meymûne validemizle ihramlı iken evlendiğini iddia ediyor.” deyince o da cevaben “Yalan söylüyor pis herif! Git ona söv. İşin aslını ben sana söyleyeyim: “Peygamberimiz, Meymûne ile ihramdan çıkınca evlenmiştir.” diyerek onun yalan söylediğini ifade etmektedir.¹²

Yine ilmî bir tartışmanın yapıldığını gösteren bir rivayette İkrime’ye “والنخل باسقات”¹³ ayetindeki “bâsigâtin” kelimesinin manası sorulduğunda o kelime için “kadınların doğumdan sonra ortaya çıkan kordondur” şeklindeki yorumunu Abdullah b. Saîd duyunca “İkrime yalan söylemiş o kelime “uzunluk” demektir diyerek İkrime’yi yalan söylemekle itham etmiştir.¹⁴

Bir başka rivayete göre de İkrime’ye toprak kiralama işleminin hükmü sorulunca o, arazi kiralamayı kerih gördüğünü ifade etmiştir. Bu cevabı duyan Saîd b. Cübeyr “İkrime yalan söylemiş. İbn Abbas’ın “yapacağınız en iyi iş seneden seneye toprak kiralamaktır” sözünü hatırlatarak İkrime’nin yalan söylediğini ifade etmiştir.¹⁵

9 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 30; İbn Sa’id, *Tabakât*, II, 385.

10 Fesevi Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Süfyân b. Cüvvân, *el-Ma’rife ve’t-târîh* (Medine: 1990), II, 6; İbn Hacer, *Tehzibü’l-Tehzib*, VII, 270–271.

11 Mizzî, *Tehzibü’l-kemâl*, XX, 290.

12 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 23.

13 Kurân, Kâf/10.

14 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 24.

15 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 24.

Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* isimli eserinde İkrime'nin tutarsız bir ravi olduğunu imâ eden bir rivayette "İkrime yalancıdır sabah dediğine akşam muhalefet eder" denmektedir.¹⁶

Kaynaklarımızda İkrime hakkında sika olmadığına dair rivayetlere de rastlamaktayız. Burada, özellikle İmam Malik (v. 179/795)'in İkrime'den rivayette bulunmaması dikkat çekmektedir. Nitekim Yahya b. Maîn, İmam Malik'in Muvatta'na niçin İkrime'den hadis almadığı sorulduğunda, İkrime'nin Sufriyye'nin görüşlerini intihal ettiği gerekçesini ileri sürdüğünü belirtmiştir.¹⁷ Öte yandan İmam Malik'in İkrime'yi sika görmediği hatta ondan hadis rivayet edilmesini yasakladığı söylenmiştir. Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)'in de "İkrime b. Hâlid, Abdullah b. Abbas'ın mevlâsı İkrime'den daha güvenilirirdir"¹⁸ şeklindeki cümlesinden bahsedilmektedir.

Tâbiûn alimlerinden Katâde b. Diâme (v. 118/735) de İkrime hakkında "Ben İkrime'den bir beyit şiiirden başka bir şey ezberlemedim." demiştir.¹⁹ Böylece İkrime'nin birtakım ilmi açıklamalarına değer vermediğini ima ettiği anlaşılmaktadır.

B. İkrime'nin "Kizb" İthamına Karşı Kendisini Savunması

İkrime yukarıda zikrettiğimiz kizb ithamlarına daha sağlığında maruz kalmıştır. Öncelikle kendisiyle alakalı neden bu kadar rivayette bulunuyor yoksa bunları kendisi mi uyduruyor? şeklindeki ithamlara şöyle bir cevap verilebilir: Aynı tür ithamlar Ebû Hureyre'ye de yapılmıştır. Kendisine bu ithamlar aktarıldığında kendisinden emin bir şekilde "Ben karın tokluğuna Peygamberin yanında bulunup ona hizmet ederken siz çarşılarda dolaşıyordunuz"²⁰ demiştir. Buradan da anlıyoruz ki bir ravinin birçok rivayette bulunması normal bir şeydir ve onun adaletine zarar vermez.

16 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 28.

17 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 21.

18 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 25.

19 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 26.

20 Müslim, *Fadâilü's-Sahâbe*, 1, 191.

İkrime'nin kendisini bu şekilde itham edenlere: "Bunlar arkamdan konuşup beni yalanlamaya kalkarlar, yüzüme karşı yalanlasalar ya!" dediği belirtilmektedir.²¹ Ayrıca İkrime'nin güçlü ilmi kişiliğinin akranı arasında hissi şekilde değerlendirildiğini, fakat yüz yüze geldiklerinde onun karşısında susmayı tercih ettiklerini gösteren örnekler de mevcuttur. Nitekim İbn Sa'd'ın Saïd b. Cübeyr ve İkrime'den naklettiği rivayete bakıldığında, Saïd b. Cübeyr çevresindekileri İkrime'den aldıkları bazı hadisler sebebiyle eleştirmiş, kendisinin yanında bunları rivayet edemeyeceğini söylemiş, o sırada aynı meclise gelen İkrime'nin söz konusu hadisleri orada da rivayet ettiğinde ise Saïd b. Cübeyr dahil hiç kimse ona itiraz etme cesaretini gösterememiştir.²² Ayrıca Eyyüb es-Sahtiyânî (v. 131/749)'ye İkrime'nin yalancılıkla müttehem olup olmadığı sorulduğunda susmuş ve kendisinin itham etmediğini söylemiştir.²³

C. Kız ile İlgili İthamların Değerlendirilmesi

Yukarıda zikrettiğimiz ithamların doğru olmadığı düşüncesindeyiz. Çünkü İkrime hakkında büyük tefsir ve hadis alimlerinin müsbet yönde birçok rivayetleri mevcuttur, İkrime'nin rivayetleri birçok âlim tarafından referans gösterilmiştir. Aynı zamanda İbn Abbas, talebesi İkrime'yi ortaya çıkan dedikodulardan bertaraf edecek biçimde bazı kesin sözler söylemiştir. Meselâ Osman b. Hâkim'den aktarılan bir rivayet şöyledir: "Bir gün Ebû Umâme ile oturuyorduk. Birden İkrime çıkageldi ve dedi ki: "Ey Ebâ Umâme! Allah aşkına İbn Abbas'ın "İkrime benim adıma ne söylerse onu doğrulayın, o benim adıma yalan söylemez" dediğini duydun mu? dedi. Ebû Umame de "evet" cevabını verdi.²⁴ Bu rivayet İkrime'nin vefatından önce de bu tür ithamlara maruz kaldığını ve özellikle de hocasının ifadelelerini referans göstererek kendisini savunduğunu ortaya koymaktadır.

Abdullah b. Abbas'ın oğlu Ali'nin İkrime'yi ayağından tuvaletin kapısına bağladığı, sebebini soranlara da babasının adına yalan söylediği için

21 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 288.

22 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 288.

23 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 289; İbn Hacer Şihâbüddin Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali El-Askalânî, *Lisânu'l-mizân* (Beyrut: 1986), III, 93.

24 Mizzi, *Tehzibü'l-kemâl*, XX, 271.

böyle yaptığını ifade ettiği rivayet birçok kitapta geçmektedir. Ancak Tehzibü'l-Kemâl'de geçen "İbn Abbas'ın ölümünden sonra oğlu Ali, İkrime'yi Halici b. Yezid b. Muâviye'ye 4000 dinar bedelle sattı, ancak İkrime'nin ona babasının ilmini sattığını söyleyerek sitem etmesi üzerine Ali bu alışverişi feshederek İkrime'yi azat etti" şeklindeki rivayet²⁵ bu rivayeti yalanlamaktadır. Zira normalde babası hakkında yalan söyleyen bir köleyi azat etmesi ve başıboş bırakması düşünülemez.

İbn Ömer'in kölesine "İkrime'nin İbn Abbas hakkında yalan konuştuğu gibi sen de benim hakkımda yalan uydurma"²⁶ şeklinde nakledilen rivayet incelendiğinde ise ravisinin Yahya el-Bikâî olduğu görülür. Yahya el-Bikâî de metrûkü'l hadistir.²⁷ Mecerûhun cerhi de hadis alimlerinden muhal görülmektedir. Yani cerhedilmiş olan Yahya el-Bikâî, İkrime'yi cerhetmiştir. Bu yüzden bu rivayet itibara alınmamalıdır.

Şimdi de Golziher'in İkrime'nin sika olmadığına işaret ettiği rivayeti ele alalım. Bu rivayette İkrime, Abdullah b. Abbas'ın kendisini derslerine vermesi için zaman zaman onu ayağından bağladığını söylemektedir. Golziher de bu rivayete dayanarak İkrime'nin kendisi hakkında yalan uydurduğunun farkına vardığını bunun için de böyle bir muamelede bulunduğunu söyler.²⁸ Fakat burada şu husus gözden kaçmaktadır. Kaynaklara göre İkrime, İbn Abbas'a köle olarak satıldığında 8-9 yaşlarında bir çocuktur. Dolayısıyla ilim hayatının başlarında hocasından böyle bir muamele görmesi normaldir ve bu rivayet onun sikalığın bir halel getirmeyeceği kanaatindeyiz.

İkrime daha hayatta iken yalancılıkla suçlandığına hemen ardından da durumun düzeltildiğine dair şu muteber rivayet burada zikredilebilir. Bir gün İkrime hakkında hafızasının zayıf olduğu, bir rivayeti iki kişiden duyup bir yerde başkasından başka bir ortamda da diğerinden rivayet ettiği bunun üzerine İsmail b. Ubeyd'e şikayet edildiği, İsmail b. Ubeyd'in de "o

25 Mizzi, *Tehzibü'l-kemâl*, XX, 271.

26 Mizzi, *Tehzibü'l-kemâl*, XX, 279; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VII, 237.

27 İbn Hacer, *Hedyü's-sârî mukaddimetü fethi'l-bârî* (Beyrut: 1960), I, 426.

28 Goldziher İgnaz, *Mezâhibu't-tefsiri'l-İslâmi*, Arapçaya Ter: Abdulhalim en-Neccar (Mısır: 1955), s. 95.

fazilet ve takva sahibidir” dedikten sonra İkrime’yi dinlediği ve onun haklı olduğunu söylediği rivayet de mevcuttur.²⁹

Yukarıda zikrettiğimiz bazı ilmî tartışmalarda da İkrime hakkında “yalan söylemiştir” şeklinde ibarelerden söz etmiştik. Fakat İbn Hibban (v. 354/945)’ın “*Sikâtü İbn Hibban*” isimli eserinde “كذب” teriminin “اخطأ” manasında kullanıldığı rivayeti mevcuttur.³⁰ Bu da İkrime’nin yalan söylediğini değil hata ettiğini gösterir ki bu durum onun zayıf olmadığına işarettir.³¹

Abdullah b. Haris, Ali b. Abdullah b. Abbas’ın yanına gittiğinde İkrime’yi bir kapıya bağlı halde görmüş ve: “Siz kölelerinize böyle mi muamele edersiniz?” diye sormuş, Ali de babasına yalan isnad ettiği için böyle cezalandırdığını ifade etmiştir³² şeklindeki rivayette Yezid İbn Ebi Ziyad ravi olarak gözükmektedir. Fakat bu ravi zayıf bir ravidir ve nakliyle istidlâl edilmez.³³

Peygamberin Meymûne validemizle ihramlı iken evlendiği şeklindeki İkrime rivayetinin de doğru olduğu, bu konuda İkrime’nin fazla üstüne gidilip ona haksızlık yapıldığı da Zehebî’nin değerlendirmeleri içindedir.³⁴

İkrime’nin, Kâf suresindeki “bâsigâtin” kelimesinin manası sorulduğunda o kelime için “kadınların doğum yapmasından sonra ortaya çıkan kordondur.” şeklindeki yorumunu yaptığı rivayette İkrime’nin haklı olduğu ünlü müfessir Kurtubî tarafından da teyid edilmiştir.³⁵

Kanaatimizce İkrime’nin arazi kiralamayı kerih gördüğü rivayette de bir yanlış anlama olmuştur. Çünkü İbn Abbas orada kiralanacak arazinin ağaçsız olmasını şart koşmuştur. Aksi halde İkrime’nin dediği gibi kiralama kerih görülür.³⁶

29 Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, VII, 20.

30 İbn Hibbân Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebi Hâtim el-Bustî, *Kitâbü’s-sikât* (Beyrut: 1973), VI, 114.

31 Nitekim diğer bir tâbiî, Ka’bu’l-Ahbar’da Buhari’de geçen bir rivayette, kizb ithamına maruz kalmıştır. Burada da onun yalancılığı değil, rivayetlerinde hatalı olduğu söylenmek istenmiştir. Dolayısıyla, ravi rivayetinde hata eder, fakat bu onun yalancı olduğu anlamına gelmez. (Buhari, “*İtisam*”, 25)

32 İbn Kuteybe, *Kitâbü’l-maârif*, s. 456; Mizzi, *Tehzibü’l-kemâl*, XX, 280.

33 Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 33.

34 Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 23.

35 Kurtubî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Cami’ li ahkâmi’l-Kuran* (Kahire:1953), VII, 17.

36 Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 25.

İkrime'nin vefatının meşhur şair Küseyyir Azze'nin vefatı ile aynı güne rastladığı ve hiç kimsenin İkrime'nin cenazesini taşımak istemediği, ücretle tutulan dört kişiye bu görevin yaptırıldığı³⁷ rivayetini ele aldığımızda da şunları söylemememiz mümkündür. Bu rivayet her ne kadar birçok kaynaktan yer almış olsa da bu durum ona itibar edileceği anlamına gelmez. Meselâ İbn Hacer (v. 852/1449) *Tehzibü't-Tehzib*'de bu rivayetin ravisinin isminin verilmemesini kaydeder.³⁸ Bu rivayet doğru bile olsa bu, İkrime'nin güvenilirliğine bir halel getirmez. İkrime'nin devlet tarafından aranma ihtimali dolayısıyla da devlet yetkililerinin gözünden uzak olmak istediği için gizlenme ihtimali olabilir. Devlet tarafından arandığı için de halkın İkrime'nin değil de şairin cenazesine iştirak etmiş olmaları mümkündür.³⁹ “Bugün en büyük fakih ile en büyük şair öldü”⁴⁰ şeklindeki rivayet İkrime'nin, sağlığında ilmî olgunluğunun halk tarafından kabul edildiğini göstermektedir.

İkrime'nin güvenilirliğine dair bize ulaşan rivayetler incelendiğinde görülmektedir ki ya bu rivayetlerin senesinde bir sıkıntı olduğu ya da bu rivayetlerin ilmî bir kaygıdan dolayı değil de hissi bir değerlendirmeden ibarettir.

İkrime'nin sika olmadığı dolayısıyla da İbn Abbas'tan aktarmış olduğu rivayetlere mesafeli yaklaşılması gerektiği yönünde bir tevehhüm oluşturan yukarıdaki rivayetlere yer verdikten sonra şimdi de münekkid hadis âlimlerinin İkrime hakkındaki görüşlerini zikrederek ve söz konusu rivayetlerdeki bazı özel durumları izah ederek bu başlığı sonlandıracağız.

İkrime'nin sika olup olmadığı meselesi hadis alimleri arasında tartışılmış, bu konuda bazı görüşler dile getirilmiş ve İkrime hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır. Örneğin İbn Mende “İkrime'den rivayet edilen hadislerin sıhhati” adında bir cüz meydana getirmiştir.⁴¹ Ya'kub b. Şeybe de “İbn Abbas'ın Mevlaları içinde en çok rivayet eden İkrime'dir” demektedir.⁴² Ahmed el-İclî de İkrime'yi hakkında ortaya atılan iddialardan berî tutarak onun Mekki, tâbiî, sika ve kendisine yöneltilen Harûrî olduğuna dair itham-

37 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, II, 6; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VII, 270-271.

38 İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VII, 241.

39 Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 34.

40 Fesevî, *El-Ma'rife ve't-târîh*, II, 6; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VII, 270-271.

41 Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 31.

42 Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 31.

lardan uzak olduğunu ifade etmiştir.⁴³ Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahya b. Maîn, Ebü'l-Hasen el-İclî, Ebû Hatim er-Râzî ve Nesâî gibi hadis otoriteleri onun sika olduğunu söylerken Ahmed b. Hanbel hadislerinin delil olarak kullanılabileceğini belirtmiş, Buhârî de çevresinde ve arkadaşları arasında hadislerine herkesin güvendiğini söylemiştir.⁴⁴ İbn Ebi Hâtim (v. 327/938) babasına İkrime hakkında sormuş ve babası şu cevabı vermiştir: “İkrime sikadır ve rivayetleri de delil kabul edilir. Ona güvenmeyenler Yahya b. Said’dir ve İmam Malik’tir. Buna sebep de onun bazı görüşleridir.”⁴⁵ İmam Malik de İkrime’den sadece bir tane rivayette bulunmuştur.⁴⁶

Bu rivayet de gösteriyor ki İkrime sadece kendisine gelen iftiralardan etkisinde kalan kişiler tarafından sika kabul edilmemektedir. Bu da İkrime’nin sikalına bir hâlel getirmez diyebiliriz.

D. İkrime’nin Hâricî Olduğuna Yönelik İthamlar

İkrime’nin kizb ile itham edilmesinin yanı sıra Hâricilikle de itham edildiği görülmektedir. Bu konuda kaynaklarımızda da hayli rivayet mevcuttur. Ali b. Medinî İkrime’nin Haruriyye⁴⁷ mezhebinin görüşlerini benimsediğini söyler.⁴⁸ Yahya b. Maîn’e İmam Malik’in *Muvatta’* isimli eserine İkrime’yi ne için almadığı sorusuna İkrime’nin Sufriyye⁴⁹ koluna mensub olduğu için rivayetlerine yer vermediğini söylemiştir.⁵⁰ Ebû Meryem’den gelen rivayette de İkrime’nin Beyhesiyye⁵¹ koluna mensubiyetinden bahsedilir.⁵² Başka bir rivayette de Ahmed b. Hanbel’e “İkrime

43 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 31.

44 Mizzi, *Tehzibü’l-kemâl*, XX, 282.

45 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 32.

46 Mizzi, *Tehzibü’l-kemâl*, VIII, 382.

47 Muhakkime-i Ülä diye de bilinen bu mezhep Hâricilik mezhebinin alt kollarındandır. Siffin savaşında ilk defa “lä hükme illâ lillâh” demelerinden dolayı bu isimle anılırlar. (Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepler Tarihi*, s. 95)

48 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 21.

49 Ziyâd b. el-Asfar’a uyanların oluşturdıkları bu mezhep Hâricilik mezhebinin bir alt koludur. Bunlara Ziya’diyye de denir. (Eş’arî, Ebu’l-Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri* çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), s. 113)

50 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 21.

51 Hâricilerden Ebû Beyhes Heysam b. Câbir ve taraftarlarının oluşturduğu Hâricî bir gruptur. (Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepler Tarihi*, s. 99.)

52 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 21.

İbadiyye⁵³ koluna mı mensuptu?” şeklindeki soruya Ahmed b. Hanbel “onun Sufriyye’ye mensub olduğu söylenir” diye cevap verdiği geçmektedir.⁵⁴ Mus’ab b. Abdillâh da onun Hâricî bir fikir yapısına sahip olduğunu ve Ali b. Abdillâh b. Abbas’ın da onun Hâricî olduğunu iddia ettiğini söylemektedir.⁵⁵

Ebu’l-Esved demiştir ki: “İkrime’nin Mağrib’e gitmesine sebep olan benim. Çünkü ben Mısır’dan Medine’ye gelirken İkrime ile karşılaştım. O da bana Mağrib ehlinin durumunu sordu. Ona onların gafletlerini söyleyince hemen Mağrib yönüne yola çıktı. Onlar içinde Sufriyye fikrini ortaya atan İkrime’dir demektedir.”⁵⁶

Yahya b. Bükeyr de “O, Mısır’a geldi sonra da Mağrib’e gitti, orada hâricîlerle ilişkileri oldu hâricîler de ondan ilim aldılar.” diyerek onunla Hâricîler arasında bir ilişki olduğunu iddia etmiştir.⁵⁷ Mus’ab b. Abdillâh, onun Hâricî görüşler benimsediği gerekçesiyle Medine valisi tarafından istendiğini, bundan sonraki hayatını gözden kaybolarak Dâvûd b. Husayn’ın evinde geçirdiğini kaydetmektedir.⁵⁸

E. Hâricilikle İlgili İthamların Değerlendirilmesi

Yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerde İkrime’nin değişik itikadi/siyasi fırkalara mensubiyeti üzerinde durulmuş ve bu özelliği hoş karşılanmamıştır. Goldziher (ö. 1921) yukarıdaki rivayetleri İkrime’nin aleyhine kullanıp onun sika olmadığı tevehhümünü uyandırarak, dolayısıyla da Abdillâh b. Abbas’ın rivayetlerine olan teveccühü zayıflatma niyetindedir.

Yukarıda zikredilen rivayetler incelendiğinde hem metin hem de sened olarak bazı hususlar ön plana çıkmaktadır. Rivayetlerde İkrime’nin,

53 Abdillâh b. İbâz’ın kurucusu olduğu Hâricî fırka. Hâricî gruplardan günümüze ulaşan tek grup olarak kabul edilir. Kendi içinde Basra, Hicaz, Kuzey Afrika, Doğu Afrika ve Sudan ibaziliği gibi gruplara ayrılır. (Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepler Tarihi*, s. 100-104)

54 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 21.

55 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 22.

56 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 20.

57 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 21.

58 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 33.

herhangi bir dayanağı olmaksızın Hâricî olduğu söylenmiştir. Onun Hâricî olarak tesmiye edilmesine bir sebep zikredilmemiştir. Bu ithamları destekleyen bir tek delil de sunulmamıştır. İkrime'nin hayatı ve ilmi kişiliği incelendiğinde onun Hâricî düşünceler taşıdığına dair bir emare de tesbit edemedik. Zaten onun hayatından da anlayacağımız gibi onun hayat tarzı Hâricilikle pek de bağdaşmamaktadır. Yine rivayetlerden anlaşılacağı gibi İkrime sadece Hâricilikle değil de hemen hemen bütün hâricî gruplara nisbet edilmiştir.

Rivayetlerin senetlerinde bizi bu düşünceye iten bazı ayrıntılar da vardır. Mus'ab b. Abdillâh'tan gelen rivayet bize senedsiz olarak gelmiştir.⁵⁹ Ahmed İclî de İkrime'yi, hakkında ortaya atılan iddialardan berî tutarak onun Mekki, tâbiî, ve sika olduğunu kendisine yöneltilen harûrî olduğuna dair ithamlardan uzak olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰

Bu rivayetleri İkrime'nin aleyhine kullanarak onun sika olmadığı tevehhümünü uyandıran ve İkrime'nin Hâricî olduğunu söyleyen Goldziher onun Hâricî olduğunu cenazesini kimsenin taşımak istememesine dayandırmaktadır.⁶¹ Bu da kanaatimizce doğru olmayan bir değerlendirmedir. Çünkü söz konusu rivayette onun Hâriciliği ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Bizi bu sonuca götüren herhangi bir argüman da yoktur. Ayrıca bu rivayetin de sened bakımından sorunlu bir rivayet olduğunu bir önceki başlık altında ele almıştık. Çünkü bu rivayeti nakleden kişinin senede ismi zikredilmemiştir. Ayrıca yönetim tarafından istendiği bu sebeple de ortalıkta pek görülmediği için insanların ondan haberinin olmaması ve Emevî yönetiminden halkın korkması İkrime'nin cenazesine iştiraklarına mani olmuş olabilir.⁶²

Yine başka bir rivayette “İkrime İbadiyye koluna mı mensuptu? şeklindeki soruya Ahmed b. Hanbel “onun Sufriyye’ye mensub olduğu söylenir” diye cevap verdiği⁶³ nakledilmektedir. Bu rivayetten anlaşıldığına göre Ahmed b. Hanbel’e İkrime hakkında bir soru sorulduğu onun verdiği cevabın ise kendi kanaati olmadığı anlaşılıyor. Zira o Sufriyye koluna mensubdur

59 Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 22.

60 Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 31.

61 Goldziher, *Mezâhibu't-tefsiri'l-İslâmî*, s. 95.

62 İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VII, 241.

63 Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 21.

demek yerine “onun Sufriyye’ye mensub olduğu söylenir” şeklinde bir ifade kullanarak kulağına gelen bir duyumu naklettiği anlaşılmaktadır.

İkrime hakkında Hâricî olduğuna dair dedikoduların çıkma sebepleri kanaatimize göre şöyledir: İkrime her şeyi açıkça söyleyen ve akîdevî konularda da çok hassas bir alimdir. “فلا تجعلوا لله اندادا” “Allah’a eşler koşmayın”⁶⁴ ayetini tefsir ederken: “Eğer köpeğimiz olmasaydı evimize hırsız girerdi” gibi ifadelerinin dahi şirk kavramına girer⁶⁵ şeklindeki yorumu da bunu gösterir. İkrime’nin, kendisini ilmî konularda eleştirenlere ve sika olmadığına dolayısıyla da nakillerine güvenilmeyeceğini iddia edenlere “Bunlar arkamdan konuşup beni yalanlamaya kalkarlar, yüzüme karşı yalanlasalar ya!”⁶⁶ şeklindeki çıkışı da düşüncelerini cesaretli bir biçimde ortaya koyup haksız eleştirilere biraz sert üslupla cevap verdiğini göstermektedir.

İbn Ebi Hâtim’in *Kitabu'l-Cerh* adlı eserinde geçen “Amr’ın babası Abdullah’ı sık sık ziyarette bulunurdu. Amr da İkrime’nin kitaplarından istinsahta bulunurdu. Amr’ın babası da bu kitaplardan İkrime’ye sual sorunca o da bunların kendi kitabından alındığını anlar ve “Görüyorum ki senin daha bunlardan haberin yok diyerek tarizde bulunurdu.”⁶⁷ şeklindeki rivayette de İkrime’nin ilmî konularda hakkını vermeyenlere belki de kişiliğinin bir gereği olarak birden bire reaksiyon gösterdiği sonucuna varmak mümkündür.

Kanaatimizce İkrime’nin Hâricilikle itham edilmesinin altında yatan başlıca sebep onun gerçekten Hâriciliğin propagandasını yaptığı değil, zikrettiğimiz rivayetlerdeki üslubudur. Böyle bir düşünceye sahip olduğunu gösteren kuvvetli bir delil de elimizde mevcut değildir. Kaynaklarda geçen onun Hâricî olduğuna dair rivayetler de ithamdan öteye geçmemektedir. Bu ithamların bir sebebi de ulema arasında İkrime’nin sanki inatçı ve düşüncelerine körü körüne bağlı bir kimse gibi algılanmış olmasıdır. Fakat bize göre durum hiç de öyle değildir. Çünkü kendisine Duhan sûresi 16.

64 Kur’an, Bakara/19.

65 Taberî Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan an te’vili âyi'l-Kur’an* (Beirut: 1985), I, 360.

66 İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 288.

67 Râzî Abdurrahman b. Ebi Hâtim Muhammed, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta’dil* (Beirut: 1952), VI, 244.

ayette geçen “البطشة الكبرى”nın ne olduğu sorulunca “ahiret günü” diye cevap vermiştir. Kendisine Abdullah b. Abbâs “o gün Bedir günüdür” dediği aktarılınca “Tamam Bedir günüdür” demiştir.⁶⁸ Yani kendisinden önde bir alimin düşüncesini duyunca hemen kendi düşüncesinden vazgeçip diğer görüşü kabul etmiştir. Belki de İkrime’nin ilimde kendisini geçenlere hakkını nasıl verdiğine, inatçı ve zorba biri olmadığına ve işinde ciddi ve otorite olduğuna en iyi işaret bu rivayettir denilebilir.

Öte yandan İkrime’nin çeşitli Hâricî kollara mensup olduğu şeklindeki ithamlara maruz kalması, bir de onun bu kollara mensup olanlarla yakın ilişkide olmasından kaynaklanmaktadır. Yahya b. Bükeyr’in “O, Mısır’a geldi sonra da Mağrib’e gitti, orada Hâricîlerle ilişkileri oldu Hâricîler de ondan ilim aldılar”⁶⁹ şeklindeki riveyet de bunu göstermektedir. İkrime Hâricîlerden bile olsa hiçbir toplumu istisna etmeksizin ilmini paylaşmıştır. Ama o, bu şekildeki faaliyetlerine devam ederken Hâricîlikle suçlanmaktan kurtulamamıştır. Bütün bunlara rağmen İkrime güvenilir, ilmî edebe riayet eden ve Ahmed el-İclî’nin dediği gibi “Tâbiî, sika ve kendisine yöneltilen Harûrî olduğuna dair ithamlardan uzak”⁷⁰ bir müfessirdir.

Sonuç

İkrime’nin yalancı ve Hâricî olduğuna dair rivayetler hiç de azımsanmayacak miktardadır. Çünkü kaynaklarda İkrime’nin iyi bir tefsirci olduğuna karşın kezzâb ve Hâricî olduğunu ifade eden rivayetlere de rastlanmaktadır. Nasıl olmuş da Abdullah b. Abbas’ın çok güvendiğini defalarca ifade ettiği bir kişi hakkında bu kadar menfi rivayetler ortaya çıkmıştır, esas düşündürücü olan ve üzerinde durulması gereken husus budur.

İkrime’nin yalancı olarak nitelendirilmesi kanaatimizce onun yanlış anlaşılmasındandır. Çünkü nakledilen rivayetler incelendiğinde onun yalancılıkla ithamının hep ilmî meclislerde vermiş olduğu bazı cevaplardan

68 İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, VII, 238; İbn Asâkir Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Târîhu Dmeşk* (Mısır: t.y.), IV, 106.

69 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 21.

70 Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 31.

kaynaklanmakta olduğu görülür. Genel kanaate aykırı olarak vermiş olduğu bazı cevaplar onun Abdullah b. Abbas hakkında yalan uydurmakla suçlanmasına yol açmıştır. Yine bu rivayetleri de incelediğimizde onun hakkında “yalan söyledi” şeklindeki ifadelerin “hata etti” şeklinde bir manaya geldiği görülmüştür. Öte yandan bu rivayetler hem hadis hem de tefsir âlimlerimizin ciddi tenkitlerine maruz kalmıştır.

İkrime'nin Hâricilikle ithamı da kanaatimizce onun akidevi konular da tutucu olması ve bazı Hâricî fırkaların kendisinden ilim almak maksadıyla onunla sıkça görüşmelerindedir. Bir de yönetimle arasının soğuk olması ve bu sebeple hayatının sonuna doğru toplumdaki kopuk yaşaması ve ölmesi bu ithamı körüklemiştir. Yoksa İkrime'nin Hâricî veya başka bir fırka mensubu olduğunu söylemek zordur.

İkrime, hayatını Kur'ân-ı Kerim'e adanmış bir âlimdir. Aldığı ilmi öncelikle hayatına tatbik etmiş ve sahip olduğu ilmi gücü yettiğince Mekke ve Medine dışında Horasan, Semerkant, Nişabur, İsfahan, Basra, Kûfe ve Mısır gibi çeşitli şehirlerde ilim meclisleri kurarak yaymaya çalışmıştır. Sonuç itibarıyla hakkında yalancılık ve Hâricilik ithamları çıkan İkrime'nin bu tür ithamlardan uzak olduğunu ve rahatlıkla rivayetlerinin alınıp delil olarak kullanılabileceğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Buhari Muhammed b. İsmail: *el-Camiu's-sahih*, (Beyrut: 1988)
- Eş'arî: Ebu'l Hasan Ali b. İsmail: *Mezhepler Arasındaki Farklar* Ter: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005)
- Fesevî: Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân: *el-Ma'rife ve't-târih*, (Medine: 1990)
- Godziher Ignaz: *Mezâhibu't-tefsiri'l-İslâmî*, Arapçaya Ter: Abdulhalim en-Neccar (Mısır: 1955)
- İbn Asâkir Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh: *Târîhu Dimeşk*, (Mısır: t.y.)
- İbn Hacer Şihâbüddin Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali El-Askalâni: *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî*, (Beyrut: 1960)
- : *Lisânü'l-mizân*, (Beyrut: 1986)

- : *Tehzibü't-Tehzib*, (Haydarâbad: 1908)
- İbn Hanbel: Ebu Abdillâh Ahmed: *Müsned*, (Mısır: t.y.)
- İbn Hallikân Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ahbâri'z-zemân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1900)
- İbn Hibbân Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim el-Bustî: *Kitâbü's-sikât*, (Beyrut: 1973)
- İbn Kuteybe Abdullâh b. Müslim: *Kitâbü'l-maârif*, (Beyrut: 1972)
- İbn Sa'd, Muhammed: *et-Tabakâtu'l-kübra*, (Beyrut: Dâru Sadr, t.y.)
- İbnü'n-Nedîm Ebü'l-Ferac Muhammed b. Ya'kûb: *el-Fihrist*, (Beyrut: 1988)
- Kurtubî Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed: *el-Camiu' li ahkâmî'l-Kur'ân*, (Kahire: 1953)
- Mizzî Cemâleddin Ebî'l-Haccâc Yusuf: *Tehzibu'l-kemal fi esmâi'r-ricâl*, (Beyrut: 1980)
- Muslim Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccac: *el-Câmiu's-sahih*, (Beyrut: t.y.)
- Öz, Mustafa: *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepler Tarihi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011)
- Râzî Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed: *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: 1952)
- Taberî Muhammed b. Cerir: *Camiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kuran*, (Beyrut: 1985)
- Zehebî Şemseddin Muhammed: *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, (Beyrut: 1984).

Said Halim Paşa'ya Göre Batılılaşma Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak "Millîleştirme" Projesi

Ömer Ali YILDIRIM*

Özet

Osmanlı Devleti'nin Batılı devletler karşısında askeri yönden yaşadığı yenilgileri Batılı toplumlar karşısında geri kaldıkları tezi takip etmiş ve durumdan çıkış yolu olarak çeşitli arayış ve islahatlara girişilmiştir. Bilhassa on dokuzuncu yüzyılın tamamı ve yirminci yüzyılın ilk dönemleri Osmanlı'da yenilik hareketlerinin yoğunlaştığı bir zaman dilimine tekabül eder. Dönemin Osmanlı aydınlarının dikkate değer bir kısmı ülkenin kurtuluşunu Batılılaşmada görüyordu. Osmanlı'nın bu hengâmeli döneminde yaşayan Said Halim Paşa hem entelektüel kimliği hem de ittihatçı bir devlet adamı olması özellikleri ile dikkat çeken bir şahsiyettir. Onun bu birinci sıfatı genellikle ikincinin gölgesinde kalmıştır.

Bu çalışma, Said Halim Paşa'nın entelektüel kimliğini ön plana alan bir çalışma olup Paşa'nın Osmanlı Batılılaşma hareketini değerlendirme ve buna karşı gösterdiği tepkiyi ortaya koyduktan sonra Batı ile makul bir diyalog kurma probleminin çözümüne yönelik önerisi üzerine odaklanmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Batılılaşma, aydınlar, geri kalma, yenilik, millîleştirme,

The Westernization Problem in The View of Said Halim Pasha and His Nationalization Project as an Offer of Solution

Abstract

Ottoman defeats faced in the military aspects were followed by an assertion claiming that they were fallen behind the Western societies. Hence different kinds of solutions and reforms were embarked. Whole of the nineteenth and the initial periods of the twentieth century's are especially the periods, which correspond to the intensity of the Ottoman innovation movements. A considerable part of the Ottoman intellectuals saw the solution of the state in westernization. Halim Pasha, living in the disordered period of the Ottoman state, is a striking figure both in the qualities of being an Unionist statesmen and having an intellectual identity. His latter is generally shadowed by the initial feature.

This work takes Pasha's intellectual identity to the fore and it aims to focus on his offer of solving the problem of setting a reasonable dialogue with western countries, after displaying Pasha's evaluation on Ottoman westernization movement and his reaction.

Key Words: westernization, intellectualists, fall behind, innovation, nationalization

* Araş. Gör. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

I. Said Halim Paşa'ya Göre Batılılaşma Sorunu

A- Müslümanların Geri Kalması Meselesi

Yenileşme hareketlerinin dinamiğini oluşturan "geri kalmışlık" durumu tespiti Osmanlı'nın son dönemlerinde aydınlar arasındaki temel kabullerden birisi olmuştur. Aslında aydın ve yöneticilerin fikir ürettikleri alan tam da bu geri kalmışlık durumu tespitinin oluşturduğu çatlaktır. Bu kabul, onlara hem toplumları hakkında söz söyleme hakkını hem de toplumun kaderini tayin etme yetkisini vermektedir. Nihayetinde Osmanlı toplumunun Batılı ülkelere nispeten geri kaldığı tespiti beraberinde, öncülüğünü yöneticilerin ve aydınların yaptığı bir yenileşme hareketini getirmiştir. Gerek entelektüel sahayı gerekse de siyaset sahasını bu tür tartışmaların doldurduğu bir dönemde yaşayan ve aynı zamanda üst düzey bir yönetici ve önde gelen bir aydın olan Said Halim Paşa da bu tartışmalara uzak kalmamış, bir taraftan Müslüman dünyayı diğer taraftan da Batıyı bir tahlile tabi tutarak Osmanlı toplumu özelinde bütün Müslüman dünyayı içinde bulunduğu durumdan kurtarmak için çare arayışına girmiştir. Said Halim Paşa'yı dönemindeki diğer aydınlardan farklı kılan ve söylediklerinin önemini daha da artıran şey; onun aydın kimliği ile Batı medeniyetinden aldığı şeyleri kendi ülkesine taşımaya çalışan edilgen bir düşünür olmaması bilakis Batı'da ortaya çıkan yenilikler konusunda seçici davranarak alınması gerektiğini düşündüğü şeyler konusunda da kendine özel

bir yöntem önermesi, diğer taraftan da bürokrasinin en tepesinde yer alan ittihatçı bir devlet adamı olarak doğrudan icraatın içinde yer almasıdır.

Said Halim Paşa hilafetin merkezi olması hasebi ile bütün Müslümanlara hitap eden ve küresel ölçekte bir güç olan devlette yöneticilik yapmanın getirdiği perspektifle olayları değerlendirir. O, bir taraftan Batı medeniyetini ele alıp tahlil ederken diğer taraftan Osmanlı özelinde kendisine muhatap olarak aldığı coğrafya İslâm dünyasıdır. Temel meselesi de Ercüment Kuran'ın da ifade ettiği gibi Osmanlı Devleti'nin siyasi ve sosyal durumudur¹.

Said Halim Paşa bir bütün olarak İslâm milletinin hâli hazırdaki durumu ile Avrupalı ülkeleri mukayese ettiğinde Müslümanların medeniyetin maddi unsurları bakımından geri kaldığına hükmeder. Ancak dikkatimizi çekeceği gibi bu geri kalma durumundan kasıt, medeniyetin her alanını kapsayan, topyekun bir geri kalmışlık hâli değil, iktisat ve teknoloji gibi maddi alanlar itibari ile geri kalmadır². Said Halim Paşa son yazdığı eser olan *İslâm'da Teşkilat-ı Siyasiye*'de bu konuya bir kez daha döner ve soruyu *Hangi bakımdan ve neden geri kalmıştır?* şeklinde sorar³.

Said Halim Paşa özel biçimlerini tartışmadan önce salt olarak "geri kalma" durumunun çözümlemesini yapar. Ona göre bir medeniyetin gerileme ve çökmesinin temel saiki örf ve adetlerinin değişmesi yani toplumun düzenli işleyişini sağlayan kuralların bozulmasıdır⁴. İlerleme için her halükârda gerekli olan şey değişimdir. Ancak burada da görüldüğü üzere toplumdaki her değişim iyiye gidiş anlamına gelmemektedir. Değişimin ilerleme getirmesi ancak belli bir sistem çerçevesinde ve fikri bir sürecin sonunda ulaşıl-

1 Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, 3. bs. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2007), s. 185.

2 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. Ertuğrul Düzdağ, 5. bs. (İstanbul: İz Yay, 2006), s. 103, 234, 250. (Bundan sonra bu esere *Buhranlarımız* şeklinde dipnot düşülecektir.)

3 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 232.

4 Bu noktadan hareketle Paşa'ya göre medeniyetlerin oldukları hal üzerinde kalmaları ile geri duruma düşmeyecekleri gibi bir sonuç çıkarmak pek mümkün görünmemektedir. Nitekim ilerleyen satırlarda değişimden ve sağlıklı olarak uygulanmasından bahsettiği ve yine çalışmamızda da yer verdiğimiz gibi Paşa, medeniyetlerin başarısını, ortaya çıkan yeni durumlara kendilerinden bir cevap üretebilme kapasitelerinde görmektedir. Aksi bir durum onlarda geri kalmaya sebep olacaktır. Yukarıdaki satırlarından anlaşılın, zarar verici değişim örf ve adetler gibi toplumsal hayatın doğrudan esasları yani milletin kimliğini oluşturan alanlar ile alakalıdır, yoksa medeniyetin maddi unsurları diye ifade edilen alanlarda hayatın ortaya çıkardığı ihtiyaçların karşılanmasının gerektirdiği değişim değildir (bkz. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 104 vd.).

miş netice olmasına bağlıdır. Bu noktada şu tespiti yapabiliriz: "Paşaya göre toplumların taşıyıcı unsuru ve değişimin motoru toplumdaki fikri hayattır." Değişimin önce kendini fikri seviyede göstermesi gerekir. Toplumdaki yerleşik davranış kalıplarının değişmesi ise bir süreç içerisinde, bu fikri değişimden sonra, onun doğrultusunda ve bir plan dâhilinde işlemelidir. Toplumları sağlıklı bir şekilde ilerletecek olan model budur, yoksa bazı kalıpların ve sonuçların transferi toplumsal hayat için sağlıklı bir değişim olmayacak bilakis toplumsal hayatta gerilemeye sebep olacaktır⁵.

Gerilemenin somut bir biçimi olarak Müslüman toplumların medeniyetin maddi unsurları bakımından geri kalmalarının sebepleri üzerinde durduğumuzda karşımıza farklı nedenler çıkmaktadır. Bunlardan bazıları medeniyetlerdeki değişim unsuru ile ilgili iken, bazıları İslâm âlemi ile Hıristiyan dünya arasındaki husumetle ilgilidir⁶. Yine bu sebepler arasında ekonomik kökenli olanlar da vardır.

Müslüman toplumlar öncelikle değişmekte olan zamanın ihtiyacını dikkate almamışlar ve ortaya çıkan yeni gelişme ve ihtiyaçları da kapsayacak şekilde bir İslâm yorumuna gidememişler, bu durum da Müslümanları medeniyet bakımından ilerleyen Batılı ülkeler karşısında geri bir konumda bırakmıştır. Bu, gerilemenin dini fikriyattaki duraklama ile ilgili olan yönüdür.

Müslümanların geri kalmalarındaki bir diğer etken de İslâm ve Hıristiyan âlemi arasındaki husumettir. Bir dönem Müslümanların Batı medeniyetine ve orada ortaya çıkan yeni gelişmelere karşı ilgisiz kalmalarının gerisinde de bu husumet bulunmaktadır. İki unsur arasındaki husumet, tarafların birbirleriyle kurabilecekleri iletişim kanallarını tıkamış ve nihayetinde bunları karşılıklı düşmanlara dönüştürmüştür. Öncelikle Hıristiyanlar arasında başlayan İslâm'a karşı düşmanlık daha sonra Müslümanlar arasında da karşı reaksiyona yol açmış ve bunun neticesinde de Müslümanlar içe kapanarak Batı dünyasına ve oradaki yeniliklere kayıtsız kalmışlardır.

Said Halim Paşa'nın İslâm dünyasının geri kalması konusundaki dikkat çekici tahlillerinden biri de ekonomik alanla ilgili olandır. Onun bu

5 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 87.

6 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 63 – 64.

meseledeki tahlilleri ekonominin toplumların siyasi, sosyal ve kültürel yapısına etkisine dikkat çekmesi bakımından ayrıca önemlidir. Bu noktada o, siyasi bağımsızlığı öncelikle ekonomik alanla ilişkilendirmektedir. Ekonomik alandaki durumları ülkelerin siyasi kaderleri üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Müslüman ülkelerdeki bozulma öncelikle ekonomik alanda ortaya çıkmıştır. İktisadi alandaki bu bozulmanın neticesidir ki Müslümanlar kendilerini Batılı devletlerin hücumlarına karşı koruyamaz bir hale gelmişlerdir. İslâm âleminin böylesi maddi imkânsızlar içerisinde olduğu bir dönemde ise Batılı ülkeler iktisadi olarak gayet müreffeh bir seviyede bulunuyorlardı. Unsurlar arasındaki bu büyük fark Müslümanları bağımsızlıklarını dahi koruyamaz bir duruma getirmiştir⁷.

Said Halim Paşa, Müslümanların geri kalmasını değerlendirirken konuyu sadece gelişmekte olan Batı medeniyetine karşı ilgisiz kalmaları çerçevesinde işlemez. O, Müslümanların İslâmiyet'ten uzaklaşmalarından da söz eder. Hatta onların Batı'ya karşı ilgisiz kalmalarının gerisinde bu durumun yatmakta olduğuna dikkat çeker. Buradan hareketle bir tespitle ulaşır Paşa'ya göre Müslümanların geri kalmışlığının ilk önce İslâm'dan uzaklaşmaları ile başladığı ve yukarıda saydığımız unsurların da bunun tezahürleri olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Said Halim Paşa'da daha özel bir geri kalmışlık biçimi olarak Türklerin İslâm'dan uzaklaşmalarını incelerken karşımıza ilki, Türklerin İslâmiyet'ten sonraki tarihlerinin kısmen daha erken bir döneminde ortaya çıkan, diğeri de Batı ile etkileşim sonrasında belirginleşen ve kendisinin de şahitlik ettiği dönemi kapsayan iki farklı İslâm'dan uzaklaşma dönemi çıkar. Ona göre tanıklık edilen uzaklaşma Türklerin Müslümanlık sonrası tarihlerindeki ikinci kez İslâm'dan uzaklaşmalarıdır. Her iki uzaklaşma hareketi de sadece İslâm'dan uzaklaşma olarak kalmamış, yukarıda yapılan tespitin de işaret ettiği gibi, aynı zamanda farklı medeniyetler karşısında bir geri kalış durumunu da beraberinde getirmiştir. Bu noktada bir adım daha atarak Said Halim Paşa'nın dönemindeki Batılılaşma taraftarlarının "ilerlemek için İslâm'dan uzaklaşmak gerektiği" şeklindeki kabullerinin

7 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 231.

zıddına Müslümanların İslâm'dan uzaklaşmakla geriledikleri kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz.

Paşa'nın Türklerin İslâm'dan ilk uzaklaşmaları noktasındaki düşüncelerini tahlil ettiğimizde dönemin İslâmcılarının "köklere dönüş"⁸ ya da "gerçek İslâma dönüş" gibi söylemlerinin etkisini görürüz. Bu uzaklaşma Türklerin, Arap ve İran medeniyetinin tesirinde kalmaları ile ortaya çıkmıştır. Kendileri İslâm'dan evvel büyük bir medeniyete sahip olmayan Türkler, İslâmiyet'i kabul ettikten sonra, önceki hayatlarında büyük bir medeniyet birikimine sahip olan unsurlardan daha başarılı bir şekilde yeni dinlerinin esaslarını kolayca özümseyip tatbik edebildiler⁹. Bunun neticesinde de büyük devletler kurarak İslâm'a önemli hizmetlerde bulundular. Ancak hâkimiyetlerini tevarüs ettikleri büyük medeniyetlerin birikimleri üzerine kurduklarından ve hüküm sürdükleri yerlerde nüfus bakımından da azınlıkta kaldıklarından İran ve Arap unsurları gibi diğer milletlerin kültürlerinin tesirinde kalmışlar ve farkına varmadan İslâm'dan uzaklaşmışlardır. Bu uzaklaşma ile birlikte etkisinde kaldıkları diğer Müslüman unsurlar gibi onlar da gerilemeye başlamışlardır. Ancak Türkler, diğer Müslüman unsurlar bağımsızlıklarını yitirirken onlardan farklı olarak egemenliklerini sürdürmeyi başarmışlardır.

Said Halim Paşa'da Türklerin İslâm'dan ilk uzaklaşmaları sürecinde benimsediklerine işaret ettiği telakkileri ele aldığımızda ruhbani İslâm anlayışını görürüz. İsmail Kara'nın da belirttiği gibi tasavvufi İslâm anlayışına, insan iradesini ortadan kaldırarak onu dünyadan el etek çekmeye götürdüğü, gerilemenin sebepleri arasında yer aldığı ve tarikatların miskinler barınağı haline geldiği gibi nedenlerden dolayı karşı çıkmak dönemin İslâmcı düşünürleri arasında sık rastlanan bir tavidir.¹⁰ Said Halim Paşa'nın ifade ettiği şekliyle bu ruhbani İslâm anlayışının yaygınlaşması sonucunda Müslümanlar, Peygamberlerinin işaret ettiği "ilim ve irfan arama" emrini sadece Şer'î ilimlerle sınırlandırmışlar, Paşa'nın "hayata hiçbir faydası olmayan" diye nitelediği bazı ilimlere odaklanarak tabiat

8 İslâmcıların köklere dönüş projeleri hakkında bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi; Metinler ve Kişiler (I)*, 3. bs. (İstanbul: Kitapevi Yay. 1997), s. 16, 57 – 59.

9 Bu tespit aynı zamanda Fârisiler'e yönelik üstü kapalı bir eleştiri de olmaktadır.

10 İsmail Kara, *a.g.e.*, s. 58 – 59, 65.

ilimlerine önem vermemişlerdir. Bu anlayışın yaygınlaşması ile de tabiat ve fizik ilimlerini tamamen terk etmişler ve maddi varlıklarını tehlikeye atmışlardır¹¹. Müslümanların bu noktadaki gerilikleri temelde ilmi alandaki bir gerilik olup, Müslümanların İslâm'ın üzerinde önemle durduğu ilim konusunu yanlış bir şekilde yorumlamalarından kaynaklanmıştır. Öyle ise burada karşılaştığımız da temelde İslâm'dan uzaklaşmaktan kaynaklan bir gerilik durumudur.

İslâm'dan bu birinci uzaklaşmanın etkileri zaman içerisinde sinsî bir biçimde devam etmiştir. İslâm'dan uzaklaşma ile başlayan geriliğin farkına varılması ise Türklerin Avrupa ile temasa geçmelerinden sonra olmuştur. Ancak, bu noktada ortaya çözüm diye sunulan "Batıyı taklit" anlayışı ise soruna çare olmak bir yana ikinci bir İslâm'dan uzaklaşma hareketini doğurmuştur.¹²

Yukarıda Müslümanların geri kaldıklarının farkına Batı ile temastan sonra vardıkları tespitine değinildi. Said Halim Paşa'ya göre bu tespit Müslümanlardan önce Batılılar tarafından yapılmıştır. İslâm'dan uzaklaşan Müslümanlar kendi hâkimiyetlerini kaybederek Batı'nın egemenliğine girmeye başlamışlar, Batılı aydınlar Müslüman toplumlar hakkında Müslüman düşünürlerden daha önce çalışmaya başlamışlar ve onların geri kaldıklarına hükmetmişlerdir. Yine bu nokta olayın bir din meselesi haline getirilmesi ve Müslümanların geriliğine sebep olarak İslâmiyet'in gösterilmesi de Batılı aydınlar eliyle yapılmıştır¹³.

Said Halim Paşa, sosyal olaylar üzerinde dinlerin etkisini kabul etmekle birlikte bu olayların sadece din meselesi haline getirilip bu merkezli izah edilmesine karşıdır. Ona göre bu tür olayların sebepleri; milletlerin tarihleri, zihniyetleri, karakterleri ve hatta yaşadıkları coğrafya bile olabi-

11 Bkz.Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 234 – 235.

12 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 199 – 200.

13 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 156 – 158. Said Halim Paşa'nın yukarıdaki görüşleri ile aynı zeminden hareket eden ve Müslümanların geri kalmışlığının ve bunun dini bir mesele haline getirilmesinin oryantalistlerce geliştirilmiş bir tez olduğu ve oryantalistlerin bunu İslâm ilim ve kültür hafızasını dönüştürmek için bir savaş aracı olarak kullandıklarına dair bir iddia için bkz. İsmail Kara, "Türkiye'de Din ve Modernleşme (Modernleşme Teşebbüslerinin Dinleşmesi) –Metodolojik Temel Problemler–", *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye, Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı*, (17 – 19 Kasım 2000), İstanbul içerisinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), s. 183 – 205.

lir¹⁴. Bu türden karmaşık sosyal olayları tek bir sebebe indirgeyip izaha kalkışmak başka bir yanı sıra düşmeye sebep olacaktır.

Batıyı taklit anlayışı, önce idareci kesim ve aydınlar yani elitler arasında ortaya çıkmıştır. Bunlar devleti ilerletmek ve Batılı devletlerin Müslüman toplumlara karşı sergiledikleri düşmanca tavrı yumuşatmak için bilinçli bir İslâm'dan uzaklaşma ve Batıyı taklit yoluna gitmişlerdir. Bu tavır toplumda bir ayrışmaya neden olmuş ve halkla yenilikçiler arasında gittikçe keskinleşen bir bölünme meydana gelmiş nihayetinde de İslâm toplumu zamanın ihtiyaçlarını dahi karşılayamayacak bir noktaya gelmiştir¹⁵. Paşa "Osmanlı Rönesansı" veya "Osmanlı Uyanışı" diye de ifade edilen bu hareketleri Türklerin İslâm'dan ikinci uzaklaşmaları kapsamında değerlendirmektedir¹⁶.

Bu iki tür İslâm'dan uzaklaşma hareketi değerlendirildiğinde görülecektir ki; bunlardan ilkinde Doğulu toplumların etkisinde kalınırken ikincisinde Batılı toplumların etkisi altında kalınmıştır. Yine her ikisi de savaş veya istila gibi¹⁷ fiziki bir durumun neticesinde değil öncelikle İslâm'dan uzaklaşma; sonra da toplumsal yapılarında meydana gelen değişmeler neticesinde kendi şahsiyetlerine yabancılaşma şeklinde tezahür etmektedir. Said Halim Paşa bu uzaklaşmalardan ikincisinin Müslümanlara daha fazla zarar vereceği kanaatinde. Nitekim birinci tür uzaklaşma, Doğulu toplumların bazı adet ve uygulamalarını taklit ve tabiat ilimlerine ilgisiz kalma şeklinde idi. Nihayetinde bu ahlâki ve toplumsal bir sorun olmadığı gibi Müslümanların varlıklarına yönelik bir tehdit de oluşturmamaktadır. İkinci uzaklaşma ise Batılı ülkelerin toplumsal hayatlarının gelişimine bağlı olarak ortaya çıkmış ve İslâm'ın hakikatine tamamen zıt bazı teorile-

14 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 160.

15 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 111.

16 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 201.

17 Said Halim Paşa Müslümanların İslâm'dan uzaklaşmaları ve İslâm dünyasının geri kalmışlığı konusunda zaman zaman bazı araştırmacılar tarafından atıf yapılan Moğol istilasının herhangi bir etkisinden bahsetmez. Son bölümde de değindiğimiz gibi ona göre başka devletlerin hükümlarlığına giren milletlerin bağımsızlıklarını yitirmelerinin sebebi topraklarını kaybetmeleri değil, kendi kanun ve ananelerini yani sosyal düzenlerini kaybetmeleridir. Bu noktada Said Halim Paşa'ya göre Moğol istilasının Müslümanların sadece toprakları üzerinde etkili olabilen bir güç olduğunu, kendileri güçlü bir medeniyetten mahrum olan Moğolların Müslümanların medeniyete dair unsurları üzerinde etkili olmadığını ve bundan dolayı da Müslümanların medeniyetleri üzerinde bir gerilemeye sebep olarak gösterilemediğini söyleyebiliriz.

rin benimsenmesi şeklinde olmuştur¹⁸. Bunun neticeleri de ahlâki ve toplumsal bir tahribat yani doğrudan Müslüman toplumun varlığına yönelik bir tehdide dönüşmektedir. Bu ikinci uzaklaşmanın daha zararlı olmasının bir diğer nedeni de; ilkinde daha fazla İslâmlaşmak isterken farkına varılmadan İslâm'dan uzaklaşılmasına rağmen, ikincisinde bilinçli bir tercih olarak İslâm'dan uzaklaşmaktadır¹⁹.

B- Osmanlı Aydını ve Geri Kalmışlık Durumuna Karşı Sunduğu Çözüm Önerisi Üzerine Değerlendirmeler

Said Halim Paşa, aydınlara toplum içerisinde önemli bir yer verir. Ona göre aydın sınıfı milletlerin ilerlemelerinde fikir adamları ve bilginlerle birlikte önemli bir yere sahiptir. Onun gözündeki Müslüman aydın tipi; İslâm'ın inanç, ahlâk ve toplumla ilgili kurallarını delilleri ile birlikte açık bir şekilde ortaya koymaya ve bunların toplumda yerleşmesine çalışan kişidir²⁰. Yani aydın, toplumsal hayatın şekillendiricisi ve aynı zamanda onun bir denetleyicisidir. O, bu vazifesini yaparken üzerinde yürüyeceği zemin toplumsal kimliğin şekillenmesinde baş aktör olan dinin ilkeleri olacaktır. Said Halim Paşa'nın burada çizdiği ideal bir aydın tipi değil, aydın kelimesinin manasının içerdiği tiptir. Aydının görevi ait olduğu toplumun inanç ve adetlerinin uygulanmasına yardımcı olmak ve bunların topluma yerleşmesine katkıda bulunmaktır. Burada ona yüklenen ilave bir vazife yoktur, bilakis bu aydının aslı görevidir.

Müslümanlar Batı ile irtibata geçtikten sonra geri kaldıklarının farkına varmışlar ve bu da tabii olarak bir çözüm arayışını getirmiştir. İslâm toplumunda gerek bu tespitin kabullenilmesi noktasında gerekse de çarelere başvurma noktasında yöneticilerin ve aydın kesimin her zaman öncü bir rolü olmuştur. Said Halim Paşa, zaman zaman "inkılâpçılarımız" da dediği bu kesimin bariz karakteri olarak Batı medeniyeti karşısında kendi kimliklerini kaybetmiş ve toplumlarına yabancılaşmış olmalarını zikreder²¹.

18 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 210.

19 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 203.

20 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 209.

21 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 93.

Bu insanlar Batı medeniyetini gerektiği gibi tahlil edememiş, orada gördükleri sonuçları sebeplerle karıştırmış²² kişilerdir. Bunların sosyal ve siyasal olaylar karşısındaki tavırları iki türlü özellik gösterir. Öncelikle bunlar hangi konuda olursa olsun meselenin kendi öz kimlikleri ile ilgili tarafına yabancı kalırlar, ikinci olarak da toplumları ile ilgili alanın dışın- da kalan konular hakkında da pek çok malumata sahiptirler²³. Osmanlı ülkesindeki Batıcı aydınlar kendi toplumlarının manevi ve ahlâki hayatına karşı yabancılaşmışlar ve milletlerinin fikri ve ahlâki varlıklarını oluşturan ilkelere karşı ilgisiz kalmanın da ötesinde onları küçümser bir tavır içerisine girmişlerdir. Ruhları vatan değiştirmiş ve fikren bu medeniyetten göç etmiş aydın tipi yukarıda işaret edilen aydın tipinin zıddına olarak toplumuna yabancı ve tahripkâr bir insan tipidir²⁴. Bu aydınların ne hareket ettikleri fikri zemin kendi toplumlarıdır ne de önerdikleri çözüm yolları toplumun milli varlığına uygundur. Nihayetinde aydınların ve yöneticilerin Osmanlı toplumunu ilerletmek için önerdikleri çözüm, toplumlarına ilerlemeyi getirmedeği gibi aydınları kendi toplumlarına karşı yabancılaştırmıştır²⁵.

Ekonomik, askeri, siyasal ve kültürel alanda varlığını güçlü bir şekilde hissettirdiği ortamda Batının ulaştığı ileri seviyeyi yakalayabilmek için Batı medeniyetinden istifade etme ihtiyacı kendisini güçlü bir şekilde hissettirmiştir. Ancak bu istifade etme ihtiyacı, Batının ulaştığı gelişmişlik seviyesi karşısında eziklik psikolojisi ile hareket eden aydınları, *Kurtulabilmek için mutlak surette Batılılaşmalıyız.* gibi yanlış bir inanca götürmüştür. Sorgulayıcı bir bakışın beslediği fikri muhakeme sonucu ulaşılan bir veri olmaktan ziyade ön kabul olarak benimsenmiş bir durumun yüzeysel mukayese sonucu dayatması şeklinde gözükürken bu anlayış, Batı'dan sade-

22 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 110.

23 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 97.

24 Said Halim Paşa *Buhranlarımız* adlı eserinde Osmanlı aydınından zaman zaman bir asalak olarak söz eder. *Aydınlarımız Batı medeniyetine yabancı ve onu gerçek manası ile kavramaktan uzak oldukları için bunların zihniyeti Batı zihniyeti karşısında bir asalaktan başka bir şey değildir. Bu aydınlar aynı zamanda kendi cemiyetlerine karşı ilgisiz kalmalarına rağmen varlıklarını da ancak onun sayesinde sürdürmektedirler. Öyle ise bunlar kendi cemiyetlerinin sırtındaki bir asalaklardır.* Bkz.Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 100.

25 Ferhat Ağırman, "Yaşadığı Dönemdeki Fikirler Işığında Said Halim Paşa ve Düşünceleri", (basılmamış doktora tezi), İzmir, 2007, s. 42.

ce bazı müesseseler ve kanunların alınması ile²⁶ sınırlı kalmamış, sosyal hayatta da aynı yolda gidilmiş ve nihayetinde Batı medeniyeti her yönden taklit edilmeye başlanmıştır. Said Halim Paşa böylesi teslimiyetçi bir psikolojinin ve toptan kabulcü bir taklit anlayışının şiddetle karşısındadır. Ona göre bu tavır Müslüman toplumun dünya üzerindeki varlığına kastedebilecek bir yanıhtır. Medeniyet ve milleti eş anlamlı gören Paşa için medeniyeti doğuran millet, milleti şekillendiren ise medeniyettir. Medeniyet ve millet arasındaki bu korelasyondan dolayıdır ki Batı medeniyetini benimsemek sadece onun bazı uygulama ve müesseselerini almakla sınırlı kalamayacak, sosyal hayatta da Batılı ülkelere benzeme bunu takip edecek ve nihayetinde de kendi milliyetinden vazgeçmeye sebep olacaktır²⁷.

Medeniyetlerin birbirinden etkilenmesini Said Halim Paşa tabii bir davranış olarak görür, hatta Müslümanların ilerlemek için Batı medeniyetinden istifade etme isteklerini yerinde bir davranış olarak değerlendirir.²⁸ Ancak bu etkileşim taraflardan birinin diğerini aynı ile taklidi şeklinde olmamalıdır. Yanlış, aydınların Batıyı ve orada ortaya çıkan yeni gelişmeleri, o toplumun tarihi ve karakteri ile bunlar arasındaki ilişki üzerine bir değerlendirme yapmadan, kendi ülkesine ne derece uygun olduğunu da denetlemeksizin, olduğu gibi kendi vatanlarına taşıma yoluna gitmelerindedir. Paşa'ya göre bu, toplumsal hayatta ilerleme değil gerilemeye sebep olacaktır.

Said Halim Paşa'nın değerlendirmeleri arasında yer verdiği Osmanlı aydınının yanıltığı bir diğer nokta da önerdiği çözümle paralel olarak mil-

26 Osmanlı'da özellikle on dokuzuncu yüzyılda Batılı ülkelerden -bilhassa Fransa'dan- yoğun bir kanun ithali yaşanmıştır. Bu noktada 1840'tan İkinci Meşrutiyet'e kadar Batı'dan iktibas edilen kanunların Cumhuriyet döneminde iktibas edilenlerden daha fazla ve kapsamlı olduğu da ifade edilmiştir. Bkz. Ömer Çaha, "Türkiye'nin Siyasi Modernleşmesi", *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye, Milletler Arası Tartışmalı İlimi Toplantı, (17 - 19 Kasım 2000, İstanbul)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), s. 264 - 294.

27 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 103. Said Halim Paşa'nın *Fikir Buhranlarımız* adlı eserinde medeniyetlerden geri olanın ilerde olandan etkilenmesinin gelişip ilerleme için tek geçerli yol olduğu şu sözlerle karşımıza çıkar: "Kendi medeniyetimizi geliştirmek için, kendisinden istifade etme imkânına sahip bulunduğumuz daha üstün bir medeniyetten faydalanmayı istemek aslında çok yerindedir. Bu istek hem müşahede ve mukayese zihniyetimizi, hem öğrenmeye olan şevk ve gayretimizi, hem de zekâ ve düşünme gibi kabiliyetlerimizin gelişmesini temin ederek manevi varlığımızın kuvvetlenmesine yol açar. Milletleri selamete götüren meşru ve yegâne yol da budur". (Bkz. Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 104).

28 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 104.

letin mutluluğunu Batı'ya olan benzerliğinin derecesine göre ölçmesidir. "Ülke olarak Batı'ya ne kadar çok benzeyebilirsek millet olarak da o kadar çok mutlu olunabilecektir." Bu anlayış, Paşa'ya göre, Müslüman milletlerin kendi kimliklerinden çıkmaları yani kendi dinî/millî varlıklarını kaybetmeleri demektir.

Said Halim Paşa Osmanlı aydınlarını kronolojik bir değerlendirmeye tâbi tutar ve onları Batı karşısında aldıkları tavra göre ikiye ayırır. Bu sınıflandırmadaki eski aydınların Batı medeniyetini hiç tanımayıp hatta ona düşmanca bir tavırla yaklaşırken yenilerin ise eskilerin tam zıddı bir konumda durduklarını söyler. İkinci gruptaki aydınlar Batıyı yakından tanıırken kendi medeniyetlerine karşı yabancılaşmaktadırlar. Paşa'ya göre bu iki sınıftan ikincisi toplum için daha zararlıdır²⁹.

Osmanlı aydınının çıkmazlarından birisi de değerlerini ve inançlarını küçümsemediği toplumda yenilik yapmaya çalışmasıdır. Kendi toplumlarına yabancılaşmış olmakla birlikte o toplumda yenilikler yapmaya uğraşan bu aydınları Said Halim Paşa, tedavi etmeye çalıştığı hastalığın ne olduğunu öğrenmeye çalışmayan buna rağmen başarılı olacağını zanneden doktora benzettir³⁰. Böylesi bir aydın tipinin topluma fayda yerine zarar vereceği açıktır.

C- İslahatların Başarısız Olmasının Nedenleri

Osmanlı'da yenileşme/Batılılaşma çerçevesinde ülkeyi içinde bulunduğu durumdan kurtarıp ileri Batı ülkeleri seviyesine çıkarmak amacı ile birçok değişiklikler yapılmıştır. Ancak yapılan bu yeniliklere rağmen öngörülen hedeflere ulaşamamıştır. Bu yenileşme faaliyetlerinin başarısız olmasının sebepleri o dönemde üzerinde tartışılan diğer bir meseledir. Kendisi de aynı zamanda bir devlet adamı olan Said Halim Paşa yapılan ıslahatların başarısız olmasının sebeplerini incelerken bunu ıslahatları uygulayan devlet adamlarının yetersizliğine bağlayanları eleştirir. O, Osmanlı'da ıslahat hareketlerinin başlamasından beri kat edilen zaman dilimi içe-

29 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 100.

30 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 157.

risinde hâlâ bunları uygulayabilecek devlet adamlarının yetişmemiş olduğu iddiasını mantıklı bir gerekçe olarak kabul etmez. Ona göre asıl sorun bunları uygulayacak ehliyetle yöneticilerin bulunmaması değil uygulanmak istenen yeniliklerdedir. Hatta o, en iyi devlet adamlarımızı "ahmakça" olarak nitelendirdiği yenilikleri uygulamaya mecbur etmekle heba ettiğimiz kanaatinde³¹. Paşa'ya göre, yukarıdaki suçlamayı yapanlar temelde insanların kanunlar için değil kanunların insanlar için olduğunu anlamamışlardır. Devlet adamının görevi, başka milletlerin kanunlarını taklit ederek bunların uygulanmasına çalışmak değil kendi milletinin yaşayışına uygun olan kanunlar yapmaktır. Nihayetinde kanunlar insanlar için yapıldığından her milletin şahsi karakterine göre değişiklik gösterecektir. Osmanlı ülkesinde uygulanmak istenen ve devlet adamlarının uygulamakla mecbur tutuldukları yenilikler ise toplumsal hayat için zararlı olan ya da uygulanmasına imkân bulunmayan niteliktedirler. Öyle ise buradaki sorun yapılmak istenilen değişikliğin toplumsal bünyeye uygun olmaması olup, toplum kendisine yabancı olan bu değişime reaksiyon göstermekte yani direnmektedir. Pür bir taklit anlayışı, yabancı kanun ve müesseseler kabul edildiği takdirde toplumun ilerleyeceğine yönelik bir inanç doğurmuştur. Milletlerin ilerleme kanunlarını tetkik etmeyen Osmanlı aydını, yabancı anayasa ve kanunları almakla toplumlarının ilerleyeceği inancına kapılmıştır³².

Bu noktada, ıslahatların başarısız olmasının nedeni olarak devlet adamlarının yetersiz olduğu iddiasını kabul etmeyen Paşa'ya göre bu başarısızlığın sebebinin ne olduğunu sorgulamamız gerekmektedir.

Said Halim Paşa Osmanlı ülkesine Batı'dan getirilmek istenen yenilikler konusunda öncelikle Batı ve Osmanlı toplumları arasında bir tahlil yapar. Bu tahlile göre Batı toplumu ile Osmanlı toplumu birbirinden farklı karakterlere sahiptirler. Batılı ülkeler kendi içlerinde toplumların kaderleri üzerinde etkili olan sınıflara ayrılmış bir toplumsal yapı sunarken Osmanlı'da daha homojen bir toplumsal yapı söz konusudur. Batıda burjuva sınıfı müteşebbis, hür irade sahibi, sorumluluğu seven, fedakârlık hisleri

31 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 58.

32 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 60.

taşıyan ve bu özellikleri ile toplumsal hayat üzerinde etkili bir konuma sahip bir toplumsal sınıfı karşılarken Osmanlı'da önemsiz bir toplumsal unsura tekabül etmektedir. Osmanlı toplumunda, Batıdaki burjuva sınıfının karşısına çıkarılabilecek memurlar sınıfı ise Said Halim Paşa'nın tahlili ile kayıtsız, mesuliyetten kaçınan, fedakârlık ve şahsi teşebbüs hislerinden yoksun ve memleketin zararına yaşayan bir insan güruhuna tekabül eder. Dolayısıyla birbirinden farklı yapı ve karaktere sahip bu toplumlarda ortaya çıkan siyasi bir müessesenin diğerinde aynen uygulanmasının fayda vermeyeceği aşikârdır³³. Öyleyse başarısızlığın bir sebebi budur.

Osmanlı Devlet'indeki yenilik taraftarlarının düştükleri bir diğer hata, dolayısı ile ıslahatların başarısız olmasının bir diğer nedeni, Batılılaşma taraftarlarının ülkedeki siyasi durumu değiştirmekle sosyal durumu da onun doğrultusunda değiştirebileceklerine inanmalarıdır. Said Halim Paşa bunu saf dilce bir kabul olarak niteler. Ona göre bütün bir toplumun hükümetin heves ve arzusuna tabi olduğuna inanmak ve bazı kanun ve nizamları değiştirerek sosyal yapının da değişmesini beklemek hatadır³⁴.

Paşaya göre bir fenalığı ortadan kaldırmak için öncelikle onun mahiyetini ve onu doğuran sebepleri bilmek gerekir. Daha sonra da ondan kaynaklanan zararları yok etmek için en tesirli çareler hangileri ise onlar uygulanırlar. Osmanlı'nın içine düştüğü durumun bunca çabaya ve geçen zamana rağmen hala düzeltilememiş olması başvuru çarelerin isabetsizliğini göstermektedir. Bu da karşılaşılan sorunun tahlilinde başarısız olduğunu göstermektedir³⁵. Sorunun tahlilinde yanlışlık yapılması, içinde bulunulan durumun eksik ya da yanlış anlaşılmasını getirmekte ve bu doğrultuda çözüm yolu olarak yanlış çareler uygulanmaya çalışılmakta neticede de mevcut durum daha da ağırlaşmaktadır³⁶.

Osmanlı toplumunda yapılan yenilik faaliyetleri neleri kapsamaktadır? Konunun belirginleşmesi ve Osmanlı Batılılaşma/tır/ma projesinin kavranması için şimdi bunlara yakından bakmaya ihtiyacımız var.

33 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 62 – 63.

34 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 63 – 64.

35 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 64.

36 Bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 14. bs. (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2009), s. 416.

D- Bir Batılılaş/tır/ma Projesi Olarak "Meşrutiyet"

Osmanlı toplumundaki Batılılaş/tır/ma hareketlerinin siyasi alandaki zirvesini meşrutiyetin ilanı oluşturur. Kendisi bir ittihatçı olarak Said Halim Paşa, Osman Nuri Lermioğlu'nun "halkın istemediği inkılâp³⁷" diye nitelendirdiği meşrutiyeti bu konuda müstakil olarak kaleme aldığı bir eserde değerlendirir. O, eserinde ağırlıklı olarak II. Meşrutiyet üzerinde durur ve burada tarih önünde bir nevi İttihat ve Terakki'nin savunmasını da yapar.

Said Halim Paşa, II. Meşrutiyetle ilgili kaleme aldığı eserinde temelde bu inkılâbın tahlili üzerinde durur. Bu inkılâbın temel dayanakları nelerdir, ona giden süreç nasıl gelişmiştir ve özellikle de Osmanlı'ya siyasal ve toplumsal hayat açısından yansımaları nasıl olmuştur? İttihat ve Terakki'nin II. Meşrutiyetle ve bunun başarısız olması ile ilgisi nedir? gibi sorunları ele alır.

Paşa II. Meşrutiyetten bahsederken onu öncelikle 1876'da ilan edilen Kanun-i Esâsi ile temellendirir. O, böyle yapmakla bir taraftan 1908'de ilan edilen metnin temellerini ortaya çıkarmakla birlikte aynı zamanda II. Meşrutiyete ve onun üzerinden İttihat ve Terakki yöneticilerine karşı yöneltilen eleştirileri de ilk metne ve onun hazırlayanlarına yöneltmiş olmaktadır. II. Abdülhamit'in istibdat rejimi içerisinde saltanatının ilk yıllarında ilan edilip sonra da kaldırılan meşrutiyet (I. Meşrutiyet), zaman içerisinde Osmanlı aydını için bir kurtuluş reçetesi haline dönüşmüş, aydınlar arasında onun yeniden yürürlüğe girmesi ile Osmanlı Devleti'nin salaha ereceğine yönelik bir inanç gelişmiştir. Onlar, padişahın haklarını sınırlayan bir anayasa yürürlüğe girdiğinde ve halkın temsilcilerinden oluşan bir meclis çalışmalarına başladığında ülkede gözlemlenen sorunların son bulacağını ve gayrimüslim sınıfın da devlete karşı sadakatlerinin sağlanacağına inanıyorlardı³⁸. Bu alanda verilen mücadeleler neticesidir ki; Kanun-i Esâsi 1908 yılında büyük ümitlerle "yeniden" ilan edildi (II. Meşrutiyet). Yani 1908 tarihinde ilan edilen yeni bir nizamname değil 1876 Kanun-i Esâsi metni idi.

Paşa, meşrutiyeti değerlendirmeye bu noktadan başlar. 1876 Anayasası mutlâkiyet idaresi memurlarınca hazırlanmış olup temelde halk ira-

37 Osman Nuri Lermioğlu, *Halkın İstemediği İnkılâp: Meşrutiyet*, (İstanbul: Sabah Gazetesi Kültür Yay., 1976), s. 28.

38 Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, s. 36.

desinin tesisi için çıkarılmış değildir. Görünüşte Osmanlı halkına yönetime katılma ve birtakım başka haklar veriyor olsa da Paşa nihayetinde inkılâpçıların ülkenin durumunu bildiklerini ve halkın kendilerine verilecek bu vazifeyi yerine getiremeyeceğinin farkında olduklarını söyler. Buna rağmen bu anayasa üzerinde ısrarcı olmalarının nedeni ise millet adına istenen hak ve hürriyetlerden öncelikle kendileri istifade edecekler ve milletin yerine getirmekten aciz kaldığı vazifeleri millet adına kendileri üstleneceklerdi. Yani Padişaha karşı halk onlar için bir nevi kalkan olacak, bunun yanı sıra onlar devletin temsilcisi olma sıfatlarının yanında *hukukun ve milletin koruyucusu* sıfatına da sahip olacaklardı³⁹.

Böylesi bir bilinçaltına sahip metnin içeriğini tahlil ettiğimizde ise karşımıza Osmanlı ülkesinin siyasi ve sosyal durumuna ters düşen, onun inanç ve gelenekleri ile uyuşmayan, hatta Osmanlı'nın varlığı için ciddi bir tehlike oluşturan bir metin çıkacaktır. Çünkü bu anayasa Batılı anayasaların bir taklidi olup Osmanlı toplumunun mevcut durumuyla bağdaşmayan, hatta onun çok kültürlü ve hassas yapısını zedeleyici bir mahiyettedir⁴⁰.

1908 Temmuz'unda ilan edilen Meşrutiyet, ifade edildiği gibi yukarıdaki nitelikleri taşıyan Kanun-i Esâsi'den başka bir şey değildir. Bu durum meşrutiyetin ilanı değil *ihyası* olarak da değerlendirilmiştir⁴¹. Bu anayasanın taşıdığı mahzurlardan habersiz olan Osmanlı aydını onu büyük bir sevinçle karşılamış ve uzun yıllar süren istibdat rejimini sonlandırıp vatana hürriyet ve saadet getireceğini zannetmiştir⁴².

39 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 52.

40 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 60 – 61. İlber Ortaylı 19 Mart 1877'de toplanan ilk Osmanlı meclisinden bahsederken bu parlamentonun etnik ve dini yönden o çağın kozmopolit Avrupa ülkelerinin parlamentolarında bile görülmeyen bir renklilikte olduğuna dikkat çeker. Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul, Hil Yay., 1983), s. 192.

41 Ebuzziya Tevfik, bu durumu şöyle açıklar: ... Daha doğrusu meşrutiyetin ilanı diye bir şey yoktu. Abdülhamit 11 ay kadar çalışmış olan I. Meclis-i Mebusan'ı tatile girmesine bir ay kala dağıtmış ama Kanun-i Esasi'yi lağvetmemişti ... Devlet meşruti devlet olarak gösteriliyordu. Hatta ayan ağaları (senatörler) resmen sıfatlarını korudukları gibi 33 yıl zarfında maaşlarını da aldılar. Sadece Meclis-i Mebusan feshedilmiş yeni seçimler yapılmamıştı. Sultan Abdülhamit seçimlerin yapılması için irade çıkardı ve rafa kaldırılmış olan Meşrutiyet yerine indirildiği için buna "Meşrutiyetin İlanı" denildi. Aslında olan, meşrutiyetin ilanı değil *ihyası* idi. Bkz. Ebuzziya Mehmet Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, sadeleştiren; Ziyad Ebuzziya, (İstanbul: Kervan Yay., 1974), c. 3, s. 342.

42 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 56.

Böylesi ümitlerle ilan edilen anayasanın Osmanlı ülkesine getirisi siyasal alanda "Sultanın yerini alan bir Meclis-i Mebusan" şeklinde olurken, toplumsal hayatta karşılığı ise isyanlar, maddi ve manevi kargaşa, milliyet ve ırk mücadeleleri olmuştur. Bu inkılâbın sosyal yapıdaki yansıması ise usûl, âdet ve sosyal statülerin ortadan kalkması ve tam bir kargaşa durumunun ortaya çıkmasıdır⁴³.

Said Halim Paşa, Osmanlı siyasi yapısına ters düşen, yabancı bir meşruteli idareyi esas alıp uygulamaya karşıdır. O, Kanun-i Esâsi'yi büyük bir hata kabul ettiği gibi Batılı siyaset müesseselerinin taklidine de karşı çıkmaktadır. Ona göre bir anayasanın yerine getirmesi gereken ilk görev ülke içerisindeki siyasi birliği kuvvetlendirmek olmalıdır⁴⁴. Meşrutiyetin getirisi ise yukarıda da ifade edildiği üzere bunun tersi olmuştur.

Paşa, ülkenin sosyal durumu ile uygulanmaya çalışılan bu siyasi ilkeler arasında büyük bir boşluk olduğu tespitini yapar. Çünkü o, uygulanmaya çalışılan Kanun-i Esâsi'nin hazırlanmasında toplumsal yapı ve sosyal ihtiyaçların dikkate alınmadığı kanaatinde dir.

Paşanın, toplumsal yapıya ters düşüğünü söylediği, Batılı siyaset anlayışları doğrultusunda hazırlanmış Kanun-i Esâsi'den neşet eden kaygılarından birisinin de bu tür bir siyaset anlayışının laik bir siyasi düzene götüreceği endişesi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Paşa, Osmanlı toplumunun gerek sosyal yapısının gerekse de siyaset anlayışının dinden kaynaklandığını ifade eder⁴⁵. Onun Kanun-i Esâsi'ye yönelttiği eleştiriler temelde bu metnin ülkenin sosyal yapısına ters düşmesi noktasındadır. Sosyal yapı dini esaslar doğrultusunda şekillenmişken uygulanmaya çalışılan yeni siyaset anlayışı, meşrûyetini dinden almamakta hatta bir yerde onunla çelişmektedir.

Kanun-i Esâsi'ye ve kurulan meşruteli sisteme karşı ileri sürdüğü eleştirilerden, Said Halim Paşa'nın meşruteli bir yönetim anlayışına karşı olduğu çıkarılmamalıdır. Salt bir yönetim biçimi olarak meşruteli sisteme karşı değildir. Onun itirazı, meşruteli sistemin Osmanlı'da uygulanmaya çalışılan mode-

43 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 55, 56, 57.

44 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 68.

45 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 185 – 186, 193.

linedir. O, toplumsal yapıya uyumu sağlandığı takdirde meşruti sistemin devamından yanadır. Meşrutiyetle ilgili kaleme aldığı mezkûr eserinde konu hakkındaki görüşlerini kesin bir dille şu şekilde ifade eder: "... ne denirse densin, bundan sonra meşruti idareden başka bir idare bizim işimize gelmez"⁴⁶. İslâm toplumunun yapısına uygun meşruti bir yönetim modelini de en son kaleme aldığı eseri olan *İslâm'da teşkilât-ı siyâsiyye*'de ortaya koyar.

E- Batılı Bir Yönetim Biçimi Olarak Demokrasi

Osmanlı'da yenilik taraftarlarının bir diğer gayesi de ülkede demokratik bir yönetim biçimi kurmaktı. Said Halim Paşa, yenilik taraftarlarının bu gayretlerinin onların anlamadan Batı'yı taklit etme zihniyetlerinin diğer bir sonucu olduğu kanaatindedir. Osmanlı'daki fikir adamları ülkenin saadetini ve kurtuluşunu Batı ülkelerine benzemekte görmekte ve toplumsal yapının onlara benzediği oranda milletin huzur katsayısının yükseleceğine inanmaktadırlar. Said Halim Paşa'nın eselerindeki temel mücadele ise Batıyı anlamadan taklit etmeye çalışan zihniyetlerdir. O, böylesi bir taklit anlayışının Osmanlı toplumunu şahsiyetsizleştirip onu kendi tarihinden, adet ve inançlarından koparacağı kanaatindedir.

Said Halim Paşa demokrasi konusunu ele alırken doğrudan demokrasi kavramını merkeze alarak ona eleştiriler getirmez. Öncelikle demokrasinin hangi şartlarda doğduğunu, ortaya çıktığı toplumsal yapı ile olan bağlantısını sonra da onun Osmanlı toplumsal yapısına uygunluğunu sorgular. Onun demokrasi hakkında söyledikleri doğrudan bir demokrasi eleştirisi değildir. Yani o, salt demokrasiyi bir yönetim biçimi olarak ele alıp eleştirmez. Onun eleştirisi temel yönteminin bir uzantısı olarak bu tarz bir yönetim biçiminin Osmanlı toplumuna olan uygunluğu noktasındadır.

Demokrasi, kendi oluşum şartları içerisinde ele alındığında aristokrasi ve derebeylikle idare olunan Batı toplum yapısı içerisinde halkın yönetime ortak olma mücadelesi sonucu ortaya çıkmış bir yönetim modelidir. Bu nedenle de bünyesinde aristokratik bir sınıf barındırmayan Osmanlı toplum yapısına uygun değildir. Bu noktada Said Halim Paşa ısrarcıdır, o

46 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 68.

aristokrasi usulünden habersiz bir topluma demokratik bir yönetim şeklini uygulamaya çalışmayı hatalı bir davranış olarak görür⁴⁷. Yukarıda meşrutiyet hakkındaki değerlendirmelerinde de gördüğümüz gibi Osmanlı toplumu farklı etnik kimliklerden oluşan kendine has bir toplumsal yapıya sahiptir ve bu yapı içerisinde oluşan yönetim anlayışı da diğer toplumlardakinden farklıdır. Paşa, Müslüman toplumların her zaman İslâm'ın adalet ilkesine verdiği önemin sonucu olarak eşitlikçi bir yönetim anlayışı içerisinde yaşadıklarını, Batılı toplumların uzun ve kanlı mücadeleler sonucu ulaşabildikleri haklar ve imtiyazlara her zaman sahip olduklarını söyler. Müslüman toplumlarda zaman zaman ortaya çıkan -kendisinin de sert biçimde eleştirdiği- istibdat idarelerini ise arızı bir durum olarak değerlendirir ve bunun İslâmî bir yönetim anlayışı çerçevesinde meşru bir yönetim tarzı olmadığını Batı'da ise istibdat yönetimlerinin kanunlar önünde meşrutiyet kazanan bir yönetim biçimi olduğunu ifade eder⁴⁸.

Osmanlı ülkesi toplumsal karakterinde ve siyaset anlayışında Batı'dan çok farklı bir yapıya sahiptir⁴⁹. Bu ülkede uygulanmaya çalışılan yenilikler de ister eğitim, ister hukuk isterse de siyaset sahasında olsun ülkenin kendi kültürel yapısına uygun olmalıdır. Osmanlı ülkesinin toplumsal bünyesi ile uyuşmayan yenilikler bu yapıya zarar verecektir. Hatta Paşa bu konuda yapılan yeniliklerin ülkenin millî esaslarına uygun olmadığı durumlarda toplumsal yapının yıkılacağı uyarısında bulunur⁵⁰.

F- Eğitim Alanında Yapılan Yenilikler

Modernleşme hareketlerinde eğitim her zaman önemli bir başlık olmuştur. Zira yenileştirme hareketi -ister tarımsal, ister askerî, ister hukukî,

47 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 66.

48 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 64 – 66.

49 Said Halim Paşa'nın Osmanlı ve Batı ülkeleri arasında yaptığı ayrım şu satırlarda da vurgulanmaktadır: *Osmanlı kendi içerisinde pek çok farklı etnik unsuru barındıran ve onların haklarını güvence altına alan bir siyasal sisteme sahiptir. Aydınların taklit etmeye çalıştıkları Batılı ülkeler ise o dönemde temelde ulusal bir karakterde teşekkül etmiş yönetim biçimleridir. Bu gerçek dikkate alınmadan Batı'dan özellikle siyasal alanda yapılacak alıntılar Osmanlı toplumundaki birlikteliğe zarar verme tehlikesini barındırmaktadır.* Bkz. Ferhat Ağırman, "Yaşadığı Dönemdeki Fikirler Işığında Said Halim Paşa ve Düşünceleri", s., 127.

50 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 66.

iktisadî vs. alanlarda olsun- başarı sağlamak için her zaman yetişmiş, öncü bir kuşağa ihtiyaç duyduğu gibi aynı zamanda yapılan yeniliklerin devamı da bu doğrultuda yetiştirilmiş kadrolara bağlıdır.

Osmanlı yenileşme hareketinin kapsamında da eğitim alanındaki çalışmalar önemli bir yer tutar. Bu alanda yapılan yenileşme çalışmalarının temelini de Batıdan alınan eğitim kurumları oluşturur. Tanzimat döneminden önce başlayan Batı tarzında okulların açılması⁵¹ Tanzimat'tan sonra artarak devam etmiş ve II. Abdülhamit döneminde yeni tip okullaşma ve eğitim faaliyetleri ülke içinde gittikçe yaygınlaşmıştır. Eğitim alanında kız çocukları için "inas rüştiyeleri"nin açılması da yine Tanzimat döneminin bu alandaki dikkate değer yeniliklerindedir⁵². Bu dönemde ilginç bir şekilde Batıdan yeni tip eğitim kurumları Osmanlı ülkesine taşınırken ülkede asırlardır bu alanda faaliyet gösteren kurumlar tamamen kaldırılmamış Paşa'nın ifadesi ile "acınacak bir halde terk edilmişlerdir". Bu durum Bedri Gencer'in ifadesi ile Tanzimat ricalinin az ya da çok taşıdıkları meşruiyet kaygısının sonucudur. Bu kaygı nedeniyledir ki bu dönemde tamamen seküler bir eğitim sistemi ve müfredatına geçilememiştir⁵³. Eğitim alanında izlenen yanlış politikaların sonuçları diğer alanlardakilerden daha ağır olmaktadır. Nitekim eğitim nesillerin yetiştirilmesi ile ilgili olduğu için zararlı neticelerinin etkisi daha uzun sürmekte, hataların telafisi zorlaşmaktadır.

Said Halim Paşa Osmanlı toplumunun ilerleyip gelişmesinin önündeki engellerden birisini hatta en önde gelenini⁵⁴ eğitim alanındaki gerilikte görür. Eğitim alanındaki gerilikten bahsederken bunun bir eski; bir de yeni olmak üzere iki farklı şekilden bahseder. Eski şekli Batıda ortaya çıkan düşünce ve tecrübe sahalarına önemli katkılar sağlayan yeniliklerden habersiz olmak iken yeni şekli ise eskiden tamamen yabancı olunan yeni düşünce sistemi ve bilimleri yüzeysel bir şekilde tanımaktır⁵⁵. Osmanlı aydını Batı

51 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Devleti'ne 19. yy. da Bilimin Girişi ve Bilim – Din İlişkisi Hakkına Bir Değerlendirme Denemesi", *Toplum ve Bilim*, 29 – 30 (1985), s. 79 – 102.

52 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 182.

53 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839 – 1939)*, (İstanbul: Lotus Yay., 2008), s.76.

54 M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa", *DİA*, XXXV (2008), s. 557 – 560.

55 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 100 – 101.

düşüncesini derinlemesine kavrayamamış, onun sadece kabuk mesabesindeki sonuçlarını dikkate almış ve gerçek ilimin de bu olduğunu sanmıştır.

Paşa, eğitim alanında Batı'dan menkul kurumların oluşturulmasının yerine Osmanlının tarihin önde gelen medeniyetlerinden birini kurmasında önemli katkıları olan, bu toplumun kendi bünyesinden neşet etmiş kurumların ıslahına gidilmesi gerektiği kanaatindedir. Bu müesseseler toplumun içerisinde çıktığı için toplumsal hayat içerisinde önemli bir tesis ve işlevleri olmuştur. Bunun neticesindedir ki; Batı dünyasından alınan yeni eğitim kurumlarının faaliyete başlamasından sonra bile halk, eski kurumlara olan bağlılığını devam ettirmiştir. Halkın bu kurumlara olan teveccühlerinin bir sonucudur ki yenilikçiler asla bu kurumları tamamen ortadan kaldırmaya cesaret edememişlerdir. Ancak bu kurumların yanına Batılı tarzda mahkeme ve okullar açarak toplumsal hayattaki işlevlerini sınırlandırma yoluna gitmişlerdir⁵⁶.

Müslüman toplumlarda siyasi yapıyı sosyal yapıya, sosyal yapıyı da İslâmiyet'e bağlayan Paşa gerek sosyal gerekse de siyasi alanlarda Batı'dan almaya ihtiyaç duyulan bir şey olmadığı kanaatindedir. Batılı toplumların "içtimai metodu" *sosyal bilim*lerdir. Müslümanların içtimai metodu ise *fıkıhtır*. Paşa, İslâmi ilimler arasında fıkha özel bir önem verir. Doğrudan şeriâtın ilkelerinden kaynaklandığını söylediği bu ilmi sosyal ve ahlaki ilimler sahasında insan düşüncesinin ortaya koyabileceği en mühim ve en güzel müessese olarak öne çıkarır⁵⁷. Paşanın fıkıh ilmi hakkındaki değerlendirmelerinden hareketle onun toplumsal hayatın ilkeleri doğrultusunda şekillenen fıkıh ilmini Müslüman toplumun mantığının şekillendiricisi yani toplumsal hayatın zihni kodlarının belirleyicisi ve devamının da garantörü olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Paşanın önemle üzerinde durduğu konulardan birisi olan eğitimde temel ve öncelikli amaç; iyi insan yetiştirmek olmalıdır. Eğitim sisteminin esası *millî* olmak zorundadır. Yani eğitim sistemi esaslarını, doğrudan kendi toplumunun din ve değerlerinden almalıdır. Paşa ısrarla bir milletin

56 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 200 – 201.

57 Bkz. Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 238. Ayrıca bkz. Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s.153 – 155.

eğitim metodunun diğer bir millete uygun gelmesinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır⁵⁸.

Osmanlı'da uygulanacak eğitim sistemi de esaslarını doğrudan İslâm'dan almalı, hedefi toplumun ahlâkını yükseltmek olmalıdır. İslâmî bir eğitimin amacı; esaslarını doğrudan İslâm'dan alarak yüksek ahlâklı ve millî ruhla donanmış, her bakımdan olgunlaşmış, yüksek bir anlayışa ve irfana ermiş, kendi saadetini başkalarının felaketinde veya kendi yükselişini başkalarının alçalmasında aramayan, iyi bir Türk, iyi bir Arap, iyi bir İranlı ve iyi bir Hint yetiştirmek olmalıdır⁵⁹.

Yukarıda Said Halim Paşa'nın, Osmanlı toplumunun medeniyetin maddi unsurları bakımından Batı medeniyetinden geri olduğu tespitine değinildi. Paşa'nın medeniyetlerin bir diğerinden etkilenmesini tabii bir hadise olarak değerlendirdiğine de dikkat çekildi. Paşa'nın zihniyet transferi ya da taklidine karşı olduğu da şimdiye kadar ortaya konulanlardan anlaşıldığına göre onun bu konuda takip edilmesini önerdiği yöntem nasıldır? Son cümleyi bir başka biçimde düzenlersek, Paşa'ya göre medeniyetler arasındaki makul bir etkileşim nasıl olmalıdır? Makalenin bundan sonraki kısmında bu konu ele alınacaktır.

II. Batı ile Sağlıklı Bir İlişki ve "Millîleştirme" Projesi

Osmanlı yöneticileri ve aydınları Batılı ülkelere göre geri kaldığı tespitini yaptıktan sonra, aradaki mesafeyi kapatmak için çareler aramaya başlamışlardır. Yenilik hareketleri öncelikle askeri amaçlı olarak bu alanda başlamış, ilerleyen zamanda hukuktan eğitime kadar geniş bir sahaya yayılmıştı. Bu çerçevede Batılı müesseseler ve yenilikler gerek teknik ve hukuk alanlarında gerekse de siyaset alanında Osmanlı yurduna taşınmaya başlanmıştır. Bedri Gencer'in de ifade ettiği gibi Said Halim Paşa'nın yaşadığı dönem Batılılaşmanın etkisinin her alanda hissedildiği bir dönem olup artık sadece askeri odaklı bir yenileşmenin de fazla bir anlam ifade etmeyeceğinin de anlaşıldığı bir dönemdir⁶⁰.

58 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 211.

59 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 211 – 212.

60 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839 – 1939)*, s. 57.

Said Halim Paşa Osmanlı'daki Batılılaşma hareketinin mevcut tarzına çok ciddi eleştiriler getirmekteydi. Yine Paşa'nın eserlerini incelediğimizde onun medeniyetlerin birbirlerini etkilemelerini, Müslümanların Batı medeniyetinden istifade etme ihtiyacını hissetmelerini de normal hatta gerekli bir yol olarak kabul ettiği de görülecektir⁶¹. Bu noktada yukarıdaki sorumuzu tekrar kurguladığımızda, Said Halim Paşa'nın Osmanlı Batılılaşma hareketlerinde neye itiraz ettiği önem kazanmaktadır. O, Müslümanların Batıya sırtlarını dönmelerine karşıdır. Diğer taraftan Batılı müesseselerin ülkeye ithaline de, Batılı kanunların tercüme yoluyla kanun metinlerine montajına da karşıdır. Öyle ise Müslümanların Batı ile kuracakları makul bir etkileşim nasıl olmalıdır?

O, öncelikle Batı ile Doğu toplumlarının gerek düşünce yapısı itibarıyla gerekse de toplumsal yapıları itibarıyla birbirinden farklı olduklarını ısrarla vurgular⁶². İki farklı toplumsal bünyeye sahip medeniyetlerdeki fikir ve müesseseleri birinden alarak diğesinde uygulamaya kalkmak çok tehlikeli sonuçlar doğuracaktır. Bu noktada Paşa'ya göre Batı'dan alınan şeylerde yapılması gereken, ister fikir bazında olsun isterse de hukuki alanda olsun, *millileştirme*dir. "Millileştirme" kavramı Said Halim Paşa'da Batı ile kurulacak sağlıklı bir ilişki modeli belirlemede karşımıza bir çözüm önerisi olarak çıkar. Onun millileştirme kavramından kastettiği, getirilmek istenen yeniliklerin toplumsal yapı ile uyumunun sağlanmasıdır. Bu proje iki yönlü bir incelemeyi zorunlu kılar. Hem Osmanlı toplumunun hem de Batı toplumunun iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Batı toplumunda ortaya çıkan yenilikler, boşlukta oluşan nevezuhur bir şey olmayıp o toplumun dinamikleri ile yakın bir ilişki içindedir. Yani oradaki gelişmeler toplumun kendi dinamiklerinin ürettiği sonuçlar olup bunlar toplumun manevi unsurları ile çelişmez, yukarıdaki kavramı kullanırsak bunlar Batılı ülkeler için *millî*dirler. Kendi sosyal iklimlerinin ürünleri oldukları için oraya yabancı değillerdir. Bundan dolayıdır ki toplumun yeni olana tepkisi bir reaksiyon ya da direnç olmayacaktır. Nitekim Paşa'nın da dikkat çektiği üzere Batılı ülkeler mutluluklarını millî esaslarına olan bağlılıkları ile

61 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 104.

62 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 77 vd.

ilişkilendirmektedirler⁶³. Bu durumda mutlu bir toplum tablosu, varlığını kendi dinamikleri üzerinde sürdüren bir toplumda ortaya çıkacaktır. Bu konu ile ilişkili olan bir diğer şey de Paşa'nın eğitim konusunu işlerken Batılı ülkelerin her birinde uygulanan eğitim sisteminin kendi toplumsal yapılarının gereklerine göre düzenlendiğine yani millî olduklarına dair yaptığı vurgudur. Bu da işaret edilen tablonun devamına yönelik bir irade beyanı olmaktadır.

Bir düşünür olarak Said Halim Paşa'nın önerdiği bu millîleştirme projesi ile dışarıdan alınan yeniliklerin halkın değer yarguları ile çatışmasının önü alınmış olacak ve bu konuda ortaya çıkabilecek meşruiyet krizinin önüne geçilecektir. Bu tarz bir yenileşme yöneticiler ile halk arasında bir uçurumun oluşmasını da engelleyecektir. Nitekim yenilenmenin bir mühendislik projesi olarak dayatılmadığı böylesi bir süreç içerisinde aydının halka yabancılaşması söz konusu olmayacaktır.

Osmanlı toplumu, İslâm dininin esasları doğrultusunda oluşmuş, kendine has inançları, adet ve uygulamaları olan muhafazakâr bir toplumdur. Kendi dinamikleri ile işleyen bu toplumsal yapıya dışarıdan yeni bir şey monte edilmek istenildiğinde bunun mevcut toplumsal yapıyla uygunluğu kesinlikle büyük bir önem taşımaktadır. Nitekim muhafazakârlık üzerinde yükseldiği değerlerin varlığı söz konusu olduğunda dinamik bir karaktere bürünebilmektedir. Bu fiziksel bir karşı hamle olabileceği gibi içe kapanma şeklinde de tezahür edebilir. Paşa'nın Batıdan alınan yeniliklerin millîleştirilmesinden kastı bunların toplumda yerleşik inanç, adet ve uygulamalarla ahenklerinin sağlanmasıdır. Toplumsal yapıya yeni bir unsur eklenmek istenildiğinde bu var olanın rağmına ya da yıkılarak onun yerine ikame şeklinde olmamalı öncelikle var olanın ıslahına gidilmeli ve yapılan değişiklikler de toplumsal yapıya uyarlanmalıdır.

Said Halim Paşa'nın Batı medeniyeti hakkında yazdıklarını tahlil ettiğimizde, doğrudan bir Batı medeniyeti eleştirisi yapmadığını görürüz. O, Batı'da ortaya çıkan fikirleri ve anlayışları ele alıp kavramsal bir değerlendirmeye de gitmez. Bu noktada toplum bilimci bir düşünür ile karşı

63 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 166.

karşıyayız. Onun temel meselesi Batı'da ortaya çıkan yeni fikir ve müesseselerin Osmanlı toplumuna olan uyumu konusudur. Modern zamanlarda Batıda gerek toplumsal hayatta gerekse hukuk, siyaset, teknoloji ve eğitim gibi alanlarda ortaya çıkan yenilikler o ülkeler için faydalıdır. Bu yenilikler nihayetinde oradaki toplumsal yapının ürettiği sonuçlardır ve ortaya çıktığı toplumun temel dinamikleri ile uyumlu oldukları için onlar için faydalı ve saadet kaynağıdır. Ancak Paşa'nın itirazı başka bir toplumsal yapı içerisinde üretilen bu yeniliklerin Osmanlı cemiyetine transferi noktasındadır. Bu yeniliklerin olduğu gibi Osmanlı'ya ithali mevcut toplumsal düzenin yıkılmasına sebep olacaktır. "Millileştirme" kavramı işte bu noktada çözüm önerisi olarak karşımıza çıkar. Yine bu bağlamda Paşa'nın dikkat çektiği bir diğer hususda, "muhitimize ısıtma" tabiridir. Bu da yeniliklerin sosyal yapı ve çevre ile uyumunun sağlanmasının kastedildiği ve millileştirme kavramının açıklayıcısı olarak kullanılan bir tabirdir.

Osmanlı yenileşmesinde yapılan yanlış, bu millilik esasına dikkat edilmeden, toplumsal ruha aykırı olan birtakım fikir ve yeniliklerin Batı'dan nakledilmesi, ayrıca bazı kanun ve yasaların tercüme yoluyla alınarak bunlardan fayda beklenmesidir⁶⁴. Paşa bir toplum bilimci olarak olayların en önemli sebebinin ortaya çıktıkları çevre olduğunu, oysaki Osmanlı'da yenilik taraftarlarının toplumsal çevreyi dikkate almadıkları bundan dolayı da çıkardıkları kanun ve yasaların toplumsal yapı için yıkıcı ve zararlı olduklarını vurgular⁶⁵.

Her milletin hayatı, mevcut bulunduğu zamanda ve mekânda kaçınılmaz birtakım yeni ihtiyaçların ortaya çıktığı, bazı unsurların da işlevini tamamlayarak ortadan kalktığı bir süreçte cereyan eder. Milletlerin hayatlarının her döneminde bazı yeni ihtiyaçlar ortaya çıkar. Bu ihtiyaçların karşılanmaması toplumsal yapıda birtakım aksaklıklara neden olur⁶⁶. Paşa'ya göre ilerleme, toplumsal yapının ihtiyaçlarının zamanın gerektirdiği

64 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 57, 79, 201, vd.

65 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 98. Osmanlı toplumunda uygulanmak istenen yeniliklerin zararları konusunda Paşa şöyle der: "... tecceddüt adı verilen bu yenilikler, asırlardan beri kurulup yerleşmiş olan inançları, fikirleri, telakkileri, ananeleri, hisleri ve ahlâkı tahrip etmekten başka bir iş görmediler. Kısacası memleketimizi, her gün çeşit çeşit meşum neticelerini gördüğümüz, tam bir manevi anarşiye sürüklemekten başka bir işe yaramadılar." (Bkz. Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 201).

66 Bkz. Aynı yer.

tarzda anlaşılıp karşılanması için yapılan bir çalışma ve zekâ ürünüdür⁶⁷. Yapılan yeniliklerin gelişme olabilmesi onların fikri ve toplumsal gelişmenin bir neticesi olmasına ve belli bir plan dâhilinde uygulanmasına bağlıdır⁶⁸. Yani bunların millî olması ya da millileştirilmesine bağlıdır. Burada Paşa'nın yenilik anlayışı son derece işlevselci ve maslahatçıdır. Toplumsal yapı ihtiyaç duyduğu şeyi tabii bir refleks olarak talep etmektedir. Bu, oradaki yerleşik düzenin kendi devamlılığına yönelik doğal refleksidir. Bunun anlaşılıp karşılanması zorunludur. Bu ihtiyaç, topluma doğru algıları açık entelektüellerce idrak edilmeli ve toplumsal düzeni bozmayacak bir şekilde yeni unsurlar alınmalıdır.

Said Halim Paşa'da inançları, gelenekleri, âdetleri, ahlâki esasları ile toplumsal yapının önemini anlamamıza yardımcı olacak noktalardan birisi de "manevi vatan" kavramıdır. O, bir milletin üzerinde yaşadığı toprak parçası şeklindeki coğrafi bağlamda tanımlanan "vatan"dan başka bundan daha fazla önemsendiği "manevi vatan" kavramına dikkat çeker. Her milletin millî kanun ve ananeleri bu manevi vatani meydana getirmektedir. Milletin üzerinde yaşadığı toprak parçası onun maddi vatani ise milleti millet yapan inançlar, âdetler, unsurlar da onun manevi vatani'dir. O, insan topluluklarını asıl millet haline getirenin de bunlar olduğunu vurgular. Başka bir kavmin tahakkümü altına düşen millet, arazisini değil, kanun ve ananelerini kaybettiği için istiklâlden mahrum kalmıştır⁶⁹. Yani insan yığınlarını bir millet haline getiren, bu milletlere de istikbâllerini veren onların manevi vatanlarıdır. Yine milletlerin esarete düşmeleri ve yok olmaları da üzerinde yaşadıkları toprakları kaybetmelerinin değil manevi vatanlarını kaybetmelerinin sonucudur⁷⁰.

67 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 67.

68 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 87.

69 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 105.

70 İbn Haldun *Mukaddime*'de "Bir Milletin Mağlup Olup Başkalarının Hâkimiyetleri Altına Girdiğinde Kısa Sürede Yok Olacağı Hakkında" başlıklı bölümde bunun sebebini şu ifadelerle anlatır: "Bunun sebebi başkalarının hâkimiyeti altına girildiğinde insan nefsinin tembelleşmesi, giderek köleşip başkalarının âleti haline gelmesi ve geçimini onlardan beklemesi, geleceğe yönelik beklentilerinin zayıflaması ve nesillerin azalmasıdır". Burada İbn Haldun milletlerin köleşip yok olmalarını, topraklarını kaybetmelerine değil kendilerinde var olan temel özelliklerini yitirmelerine bağlamaktadır. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Ahmet Zabi, (Lübnan, Şirketü'l-Erkam b. Ebi Erkam, 2001), s. 177.

Said Halim Paşa'nın millileştirme projesini daha iyi anlamak için bunun İslâmlaşma projesi içerisinde değerlendirilmesinin isabetli olacağı kanaatindeyim. O, İslâmlaşmaktan bahsederken, *İslâmlaşmak, İslâmiyet'in inanç, ahlâk, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi demektir. Bu uygulama o esasların her vakitte, zaman ve muhitin şartlarına en uygun bir şekilde tefsir edilmesinden sonra yapılacaktır.* der.⁷¹ Bu noktada başka medeniyetlerden alınan yeniliklerin millileştirilmesi İslâmlaşma projesinin bir adımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nihayetinde başka toplumlardan almak ihtiyacını hissettiğimiz şeylerin millileştirilmesi esasında onun İslâmlaştırılması veya "İslâmileştirilmesi" demektir.

Said Halim Paşa'nın yenileşme projesindeki dikkat çekici bir diğer husus onun bir taraftan Batı medeniyetinden istifade etmemiz gerektiğini söylerken diğer taraftan da Batılılaşmayı Müslümanların başına gelebilecek en büyük felaket⁷² olarak değerlendirmesidir. Batı'dan istifade ederken Batılılaşmaktan nasıl kaçınılabilecektir? Bu noktanın Said Halim Paşa'da yenileşme/modernleşme ve Batılılaşma ayrışması yapılarak aşılacağı kanaatindeyiz. Bunu Paşa'nın kendi ifadelerinden hareketle temellendirebiliriz⁷³. Ona göre yenileşme toplumsal hayatın ihtiyaçlarının karşılanması noktasında kaçınılmaz bir gereksinimdir. Müslümanların, ihtiyaç duydukları alanlarda Batı medeniyetinden istifade etmeleri de gerekmektedir. Batı medeniyetinden bu is-

71 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 186. (Said Halim Paşa'nın yukarıdaki sözlerinden, İslâmlaşmayı köklere dönüş projesi olarak algıladığını söyleyebiliriz. Köklere dönüş ya da İslâm'ın asr-ı saadette bizzat Hz. Peygamber döneminde yaşandığı haline dönüş diye de ifade edebileceğimiz bu inanç o dönemdeki İslâmcıların genel karakteristiğidir. Said Halim Paşa da doğrudan İslâm'ın inanç, ahlak ve siyasetinden söz etmektedir. Yine İslâm'a giren kavimlerin kendilerinin İslâm'dan önceki ait oldukları medeniyete dair yaşantılarından tam anlamı ile çıkmadıklarından İslâm'ın esaslarını bunlarla karıştırdıklarından hatta Türklerin de İslâm'dan ilk uzaklaşmalarının Arap ve Firisler gibi İslâm'ın esaslarını saf olarak yaşayamayan kavimlerin etkisinde kalmalarına bağladığına yukarıda değindik. Bunlardan da hareketle Paşa'nın da İslâmlaşmayı aynı zamanda bir köklere dönüş gibi algıladığını söyleyebiliriz. Ayrıca bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi; Metinler, Kişiler (I)*, s. 16, 57 – 59, Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 2. bs. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. 2007), s. 2.

72 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 250.

73 Bu noktada Said Halim Paşa'nın şu ifadelerine dikkat çekmek istiyoruz. *Millîçe yükselmek için Batı medeniyetinden istifade etmek lüzumunu duyduk. Bu düşünce nasıl olduysa bunun için mutlaka Batılılaşmamız gereklidir gibi yanlış bir kanaat doğurdu.* (Bkz. Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 104.) Burada açıkça gördüğümüz gibi Paşa Batı'dan istifade ile – biz bunu "yenileşme" veya "modernleşme" kavramı ile ifade ettik – Batılılaşma arasında bir ayrım yapmaktadır.

tifade, o dönemde Osmanlı'da uygulandığı şekilde yani Batılı müesseselerin ve kanunların bazı küçük düzeltmelerle taklidi şeklinde olabilir ki bu Said Halim Paşa'nın ciddi bir şekilde eleştirdiği ve karşı çıktığı bir noktadır. Bir de Batı'dan alınması gereken şeylerin *millileştirilmesi* şeklinde olabilir. Bu ikinci şekildeki istifade bir Batılılaşma değil bir yenileşme olacaktır. Bu da nihayetinde toplumsal yapı ile uyum içerisinde olacaktır. Öyle ise bu doğrultuda hareket edildiğinde şu sonuca varılabilecektir; her yenileşme –Batı medeniyetinden alınsa dahi- bir Batılılaşma anlamına gelmeyecektir.

Millileştirme kavramı bağlamında değerlendirebileceğimiz bu ayrım bize Batı dünyası ile sağlıklı bir ilişki kurma yöntemini de verecektir. Bu çerçevede Batı'dan topyekûn bir alıntılama değil ihtiyaç duyulan noktalarda ve ihtiyaç nispetinde, bunlar da kendi toplumsal yapımıza uydurularak yani millileştirilerek alınacaktır. Bu sayede toplumsal ihtiyaç zamanın gerektirdiği tarzda karşılanarak İslâmlaşma da sağlanmış olacaktır.

Batı'dan sadece ihtiyaç duyulacak alanlarda istifadeye gidilecektir, çünkü Müslümanların her alanda Batı'dan geri kaldığını sanmak Paşa'ya göre yanlıştır⁷⁴. Müslümanların geriliği temelde maddi/iktisadi bakımdan geri kalmalarından kaynaklanmıştır⁷⁵. Ekonomik olarak gelişmişlik seviyesini yakalamak da tabiattaki nimetlerden faydalanmakla olabilecektir. Bu nimetlerden istifade edebilmek için tabiatla ilgili ilimlere sahip olunması gerekmektedir⁷⁶. Burada Said Halim Paşa, sermaye, medeni gelişmişlik ve ilimler arasında İbn Haldun'dan farklı bir ilişki kurar. Bir sosyal bilimci olarak Said Halim Paşa ileri bir medeniyet seviyesine ulaşmak için tabii/fizikî ilimlere sahip olmayı öncelemektedir. Bu ilimlerle ulaşılacak ileri seviye iktisadi kalkınmayı, iktisadi kalkınma da ileri bir medeniyet seviyesini getirecektir. İbn Haldun ise *Mukaddime*'de aklı ilimlerin –ki fiziki ilimler bunlar arasındadır- medeniyetler için kemâli/lüks mahiyette olduklarını, bu ilimlerin bir toplumda tahsiline başlanması ve gelişebilmesinin şartı olarak orada yüksek bir medeniyet seviye-

74 Said Halim Paşa, a.g.e., s. 239.

75 Said Halim Paşa, a.g.e., s. 233, 250.

76 Said Halim Paşa, a.g.e., s. 234.

sinin olmasını şart koşar. Güçlü bir asabiye duygusu ile bir araya gelmiş olan bir toplumun ilk dönemleri hayatlarının idamesi için gereken zaruri ihtiyaçları karşılama mücadelesi olduğundan orada akli ilimlere rastlanmaz. Zamanla sınırlarını genişleten ve gelir kaynaklarını artıran bu toplum medeniyet olarak ilerleme kaydeder ve ortaya çıkan artı değer ilk dönemlerde toplum için lüks olarak kalan akli ilimler ve sanatların öğrenilmesine ayrılmaya başlanır⁷⁷.

Said Halim Paşa ile İbn Haldun'un görüşleri arasında dikkat çeken bu ayrışmanın aşılabilceği kanaatindeyiz. Şöyle ki; Said Halim Paşa'nın fiziki ilimleri almasını tavsiye ettiği topluluk onun ifadesi ile medeniyetin her aşaması bakımından geri kalmış bir topluluk değildir. Bu, sosyal ve ahlâki bakımdan ileri seviyede ve kendine özgü siyasi bir organizasyona sahip bir medeniyettir. Bu medeniyetin fiziki ilimleri alması kendinde eksik bulunan yönlerin tamamlanması demek olacaktır. İbn Haldun'un sermaye, medeniyet ve ilimler arasında kurduğu ilişki ise toplumun bedevilikten hadariliğe/medeniyete geçiş sürecinde geçerlidir. Bedevi bir toplumun doğrudan akli ilimlere yönelmesi beklenecek bir durum değildir.

Sosyal ve siyasal alanda Osmanlı toplumunun Batıdan alabileceği bir şey yoktur⁷⁸. Batıdan alınacak şeyler medeniyetin maddi alanları ile ilgili önemli sonuçlar verecek olan "ilim zihniyeti" ile "tecrübe usûlü"dür⁷⁹. Bu noktada karşımıza çıkabilecek, "Batıdan alınan tecrübe usulü ve ilim zihniyeti, beraberinde Batılı bir yaşam biçimini de getirmeyecek midir?" sorusuna Said Halim Paşa adına cevap verdiğimizde cevabımız; Hayır! Olacaktır. Çünkü o, Batının siyasi düzenini kabul eden ve müesseselerini taklit edenlerin, onun sosyal prensiplerini de benimsemeye mecbur kalacakları kanaatinde⁸⁰. Toplumsal hayatın gerektirdiği ve millileştirilerek alınan şeyler konusunda ise böyle bir uyarısı ile karşılaşmayız. Zaten millileştirme projesinin işlevi de bu noktada devreye girecektir.

77 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 465 – 466.

78 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 219.

79 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 105, 233. Başka bir yer de Said Halim Paşa, Müslümanların Batı'dan alması gereken şeyleri, "ilimler ve fenler" olarak ifade eder. Bkz. Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 238 – 239. Krş., İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Metinler ve Kişiler (I)*, s. 22 – 24.

80 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 261.

Sonuç

Toplumlar arası etkileşimi tabii bir unsur olarak kabul ettiğimizde Osmanlı toplumundaki yenilik arayışlarını meşru bir zeminde anlayabiliriz. Bunu Said Halim Paşa'nın dilinden ifade edersek, *Milli terakki-mizi temin için Batı medeniyetinden faydalanmak durumundayız*. Farklı dinamiklerden beslenen ve kendine has işleyiş tarzı ve biçimi olan bir toplumda ortaya çıkan unsurların başka bir topluma transferi elbette ki yerleşik yapı tarafından reaksiyonla karşılanacaktır. Osmanlı'daki yenilik hareketlerinden edinilen tecrübe de göstermiştir ki Batı medeniyetinden istifade etmek transfer ya da taklitçi bir anlayışla hareket ederek yeni unsurların tatbiki ile mümkün değildir. Eğer toplumsal kimlikten vaz geçilmemişse, gerek alınacak unsurların belirlenmesinde gerekse de bunların alınma ve uygulanma biçiminde makul bir yol izlemek zorunludur. Bu noktada Paşa'nın önerdiği yol; Avrupa medeniyetinden zamanın ihtiyaçları olması bakımından almak zorunluluğu hissedilen şeylerin İslâmlaşma projesinin de çerçevesi içerisinde millileştirerek alınması, başka bir ifade ile toplumsal yapımızla uyumlarının sağlanmasıdır. Millileştirme yöntemi sayesinde alınan şeyler konusunda toplumda doğabilecek meşruiyet krizi aşılabacağı gibi toplumsal yapının ana bünyesi zarar görmeden devamlılığı da sağlanacaktır. Paşa, toplumun kendi içerisine kapanmasını da doğru bulmaz. O da Osmanlı aydını gibi Batı medeniyetinden istifade etmek gerektiği kanısındadır. Ancak bu istifa-de etme medeniyetin her alanında geri kalındığı sanılarak topyekûn bir yenilenmeye gidilmesini önerenlerin ortaya koyduğu Batılılaşma şeklinde değil de yenilenme şeklinde olmalıdır. Bu yenilenme ise İslâmlaşma projesine ters düşmeden alınan şeylerin toplumsal yapıyla uyumunun sağlanmasıdır. Milletlerin hayatın her alanında kendi karakterleri ile var olabilmeleri için yeni gelişmelerin takip edilmesi gereklidir.

Kaynakça

- Kuran, Ercüment, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, 3. bs. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2007).
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. Ertuğrul Düzdağ, 5. bs. (İstanbul: İz Yay., 2006).
- Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi; Metinler ve Kişiler (I)*, 3. bs. (İstanbul: Kitapevi Yay. 1997).
- Kara, İsmail, "Türkiye'de Din ve Modernleşme (Modernleşme Teşebbüslerinin Dinileşmesi) –Metodolojik Temel Problemler–" *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye, Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, (17 – 19 Kasım 2000), İstanbul* içerisinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), s. 183 – 205.
- Ağırman, Ferhat, "Yaşadığı Dönemdeki Fikirler Işığında Said Halim Paşa ve Düşünceleri", (basılmamış doktora tezi), İzmir, 2007.
- Çaha, Ömer, "Türkiye'nin Siyasi Modernleşmesi", yayınlanmış sempozyum bildirimleri, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye, Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, (17 – 19 Kasım 2000, İstanbul)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), s. 264 – 294.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 14. bs. (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2009).
- Lermioğlu, Osman Nuri, *Halkın İstemediği İnkılâp: Meşrutiyet*, (İstanbul: Sabah Gazetesi Kültür Yay., 1976).
- Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul, Hil Yay., 1983).
- Ebuzziya, Mehmet Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, sadeleştiren; Ziyad Ebuzziya, (İstanbul: Kervan Yay., 1974).
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Osmanlı Devleti'ne 19. yy. da Bilimin Girişi ve Bilim – Din İlişkisi Hakkına Bir Değerlendirme Denemesi", *Toplum ve Bilim*, 29 – 30 (1985), s. 79 – 102.
- Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme (1839 – 1939)*, (İstanbul: Lotus Yay., 2008).
- Bostan, M. Hanefi, "Said Halim Paşa", *DİA*, XXXV (2008), s. 557 – 560.
- Şentürk, Recep, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).

İbn Haldun, *Mukaddime*, haz.: Ahmet Zabi, (Lübnan, Şirketü'l-Erkam b. Ebî Erkam, 2001).

Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Akımı*, 2. bs. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. 2007).

Ceziretu İbn Ömer¹

Cizre, etrafı surlarla çevrili bir şehirdir. Dicle nehri, hilal misali onun etrafını kuşatır. Burası İslamî dönemde ortaya çıkmış bir şehirdir. H. 200'lerden (m. 815'ler) sonra Me'mûn zamanında Hasan b. Ömer b. el-Hattâb et-Tağlibî planını çizmiş ve onu inşa etmiştir. Bu nedenle şehir, onun adıyla anıla gelmiştir.²

İbn Vâdih, Diyar-ı Rabia şehirleri (kuver) arasında Ceziretu'l-Ekrâd'ı saymıştır.³ Sanırım söz konusu yer, bu Cezire'dir ve burası, kendisine nispet edilen İbn Ömer tarafından imar edilmeden önce bu adla biliniyordu.

* İbn Şeddâd, İzzuddin Muhammed b. Ali (١١٨٥/١١٨٤), *el-A'lâku'l-Hatıra fi Zikri Umerai's-Şâm ve'l-Cezira*, thk Yahya Abbâre, Dımaşk 1978, III/I, 288-320. Tercüme, eserin "Ceziretu İbn Ömer" başlığı ile başlayan ve Cizre tarihini anlatan bölümden ibarettir. Yazar günümüz Cizre karşılığı olarak "Ceziretu İbn Ömer" adını kullanmıştır. Bununla birlikte müellifimiz, bazen aynı yer anlamında "el-Cezire" adını kullanmaktadır. Tercümede birinci adlandırmayı aslına sadık kalarak muhafaza ederken; ikincisini, buranın Güneydoğu Anadolu'nun tamamını içine alan bölgeyi ifade eden "el-Cezire" ile karıştırılmaması için şehrin günümüzdeki karşılığı olan "Cizre" adını kullanmayı uygun gördük. Metindeki dipnotlar ise eserin muhakkikine ait olup mümkün merete müdahale edilmemiştir. Bununla birlikte, tahkik tekniğiyle ilgili dipnotlar ve tercümede gerek görülmeden tekrarlar çevrilmemiştir. Ayrıca dipnot yerlerinde, konunun akışı çerçevesinde bazen kaydırmalar yapılmıştır. Kısmen de olsa ilavelerde bulunulmuştur. (Mütercim)

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 İbn Hallikân'ın anlattığına göre; Şehrin nispet edildiği İbn Ömer'in, Irak emiri Yusuf b. Ömer es-Sakaft olduğu söylenmekle birlikte; işin doğrusu adı geçen kişi, Musul'a bağlı şehirlerden Barkaid halkından Abdülaziz b. Ömer'dir. Bu kişi şehri inşa ettiği için onun adıyla anıla gelmiştir. Bazı kaynaklarda şehir, Evs ve Kâmil adındaki iki oğluna nispetle "Ceziretu İbney Ömer" veya "Ceziretu Evs ve Kâmil İbney Ömer b. Evs et-Tağlibî" şeklinde geçer. Bk. İbn Hallikân, Şemsuddin b. Ahmed (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân*, I-VIII, thk. İhsân Abbâs, Dârü Sâdır, Beyrut 1973, III, 349-350. (Mütercim) Yine *Vefeyâtu'l-A'yân*'da geçtiğine göre Ceziretu İbney Ömer, Musul'un yukarısında Dicle nehri kenarındadır. Burası, nehirle çevrili olduğu için Cezire adını almıştır. Vakidî'nin dediğine göre, Barkaid halkından Abdülaziz b. Ömer şehri kurmuştur. Bk. İbn Hallikân, IV, 143.

2 Ömer b. el-Hattab el-Adevî'nin evi Tağlib kabilesinin İslamî dönemde kurduğu üç meskenin biridir. el-Hasan b. Ömer b. el-Hattâb el-Adevî, Musul'u Muhammed el-Emin'den istedi ve orası 197/812 yılında ona bağlandı. Bk. el-Ezdi, Yezid b. Muhammed (334/945), *Tarihü'l-Mevsil*, thk. Ali Habibe, Kahire 1967, s. 326, dipnot: 2.

3 Müellif, bu alıntıyı İbn Vâdih (Ya'kubi) 'ın "el-Mesâlik ve'l-Memâlik" adlı eserinden yapmış olmalıdır. Çünkü İbn Vâdih'in "el-Buldân" adlı eserinde böyle bir kayıt geçmemektedir.

Enlemi (arz) 37 derece, yükseleni (tâli') başak burcu, konumunu belirleyen yıldız (sahibü's-sâa) Merkür (Utarit).

Surlarının üç tane kapısı var:

1. Dağ kapı (Bâbü'l-Cebel).
2. Yeni kapı (el-Bâbü'l-Cedîd).
3. Su kapısı (Bâbü'l-Mâ').

Şehirde, içinde Cuma namazı kılınan iki cami vardır. Biri eskidir. Diğeri ise Musul'un hükümdarı Melik Rahim Bedreddin Lü'lü'ün mevlalarından Şiblü'd-Devle tarafından inşa edilen camilerdendir.

Orada, İmam Şafî (r.a.)'nin mezhebinin esaslarına göre ders verilen dört medrese vardır:

1. İbnü'l-Bezrî adıyla bilinen medrese.
2. Zahîrüddin Kaymaz el-Atabekî adıyla bilinen medrese.
3. Er-Radaviyye adıyla bilinen medrese.
4. Kadı Cemaletdin Abdurrahim adıyla bilinen medrese.

Şehrin varoşlarında da Şemseddin Sırtekin adıyla bilinen bir medrese daha vardır.

Şehrin içinde iki tane kervansaray vardır. Bunlardan biri, Salaheddin el-Arac adıyla bilinir. Diğeri de ez-Zahîriyye adıyla bilinir. Şehrin dışında da iki tane kervansaray vardır. Bunlardan birisi, el-Bâtînâ kervansarayı adıyla bilinir.⁴

Şehirde seksen adet mescit olduğu söyleniyor. Ayrıca orada bir adet hastane ve on dört tane hamam vardır.

Şehrin içinde, surların altında yaklaşık otuz kadar bostan vardır. Ayrıca Cizre'nin şu kaleleri mevcuttur:

1. el-Cerahiye.
2. Ferah kalesi
3. Berhu (Burce)
4. Fenek

4 Müellif, ikinci kervansarayın ismini vermemiştir.

5. el-Cüdeyde
6. el-Kasr
7. Eruh
8. Kinkever

Cizre’de Yöneticilik Yapanlar

Daha önce de ifade edildiği gibi Ceziretu İbn Ömer’i el-Hasan b. Ömer b. el-Hattab et-Tağlibî inşa etmiştir.⁵ Bu zat, Harun er-Reşid’in oğulları Emin ve Me’mûn dönemlerine muasır idi. Dolayısıyla buranın inşası söz konusu iki hükümdardan birinin döneminde olmalıdır. Adı geçen Hasan vefat edince, ondan sonra kardeşi Ahmed b. Ömer b. el-Hattâb buranın yönetimine geçti. Me’mûn zamanında ölünceye kadar da bu görevi sürdürdü.

Ceziretu İbn Ömer, bazen Diyar-ı Rabia yöneticileri bazen de Musul yöneticileri tarafından yönetildi. Bu durum, Diyar-ı Bekir idaresine Muhammed b. Râik geçinceye kadar devam etti. Burası, Ebû Musa İsa b. eş-Şeyh b. es-Selîl Diyar-ı Bekir’i ele geçirinceye kadar da onun elinde kaldı. Bu dönemde Cizre, Musul hükümdarlarına bağlandı.

Daha sonra Benî Hamdân, Mardin ve Diyar-ı Bekir ele geçirdiler. Ardından da Musul’a hakim oldular. Adududdevle tarafından, Nâsiruddevle’nin iktidarına 369 (979) yılında son verilinceye kadar Cizre onların elinde kaldı.⁶ Burası, 372 (983) senesi Şevvâl ayında vefat edinceye kadar Adududdevle b. Büveyh’in elinde kalmaya devam etti.

Ondan sonra “Bâz” adıyla bilinen Abdullah Hüseyin b. Düstek el-Kürdî Diyar-ı Bekir ve Musul’u ele geçirdi. Böylece Cizre ona bağlanmış oldu. Bâz el-Kürdî 380 (990)’da öldürülünceye kadar da onun elinde kaldı. Sonra kız kardeşinin oğlu Nasruddevle Ebû Nasr İbn Mervân burayı ele

5 Adı geçen kişinin nisbesi, yazmada bazen “es-Sa’lebi” lafzıyla geçiyor. Ancak Tarihu’l-Mevsil’(s.326) de şöyle deniliyor: “Hasan b. Ömer et-Tağlibî, Muhammed adına Musul’un yönetimini eline aldı.”

6 Nâsiruddevle Ebu Muhammed el-Hasan b. Ebi’l-Hicâ’ Abdullah b. Hamdân 2 Rabiussani 358 yılında vefat etmiştir. işin doğrusu Adududdevle Ebu Tağlib Fadlallah el-Gazanfer b. Nâsiruddevle’nin 369 yılında öldürüldüğü ve iktidarının sona erdiği. Bk. Ebü’l-Fidâ, el-Muhtasar fi Ahbârî’l-Beşer, I-IV, el-Matbaatül-Huseyniye el-Mısriyye, baskı. 1, Kahire 1907, II, 119-120.

geçirdi ve 453 (1061) yılında ölünceye kadar burası onun elinde kaldı. Bu zat, ülkeyi çocukları arasında paylaşmıştı. Bu paylaşımında Meyâfarikin ve Ceziretu İbn Ömer Nizameddin Ebü'l-Kasım'ın payına düşmüştü. Nizameddin'in vefatından sonra mülkü Nâsiruddevle'ye intikal etti. Ceziretu İbn Ömer, Vezir Fahruddevle Muhammed b. Muhammed b. Cehîr, Sultan Melikşah tarafından üzerine gönderilinceye kadar onun elinde kalmaya devam etti. Sonuçta bu zat, 478 (1085) yılında Diyar-ı Bekir ile birlikte Cizre'ye de sahip oldu. Ceziretu İbn Ömer, 479 (1086) yılına kadar İbn Cehîr'in naipleri eliyle yönetilmeye devam etti.

Sultan Melikşah, el-Amîd Ebü'l-Feth Ali el-Belhî'yi Diyar-ı Bekir'e atayınca, bu zat diğer yerlerle birlikte Ceziretu İbn Ömer'i de yönetimi altına aldı. Sultan Melikşah 485 (1092) senesinde ölünceye kadar da bu görevi sürdürdü.

O sırada Nâsiruddevle Mansûr b. Nizameddin b. Nasruddevle b. Mervan, Bağdat'ta idi. Hemen Bağdat'tan ayrılıp Ceziretu İbn Ömer'e yürüdü ve burayı ele geçirdi. Burası 487 (1094) senesine kadar onun elinde kaldı. Bu tarihte Cegermiş, onun üzerine yürüdü ve şehri ele geçirdi. Emir Şemsuddevle (Cegermiş), 500 (1107) yılında ölünceye kadar, buranın yönetimini elinde bulundurdu.

Kılıç Arslan⁷ öldürüldükten sonra ise Cavlî, Musul'a hakim oldu. Ceziretu İbn Ömer'e Habeşî b. Cegermiş'i babasının kölelerinden Ğazâğlı adlı bir emirle birlikte atadı. 501 (1107) yılına girildiğinde Mevdûd, Musul'u ele geçirdi.⁸ O da Cizre'yi Habeşî'ye teslim etti. Daha sonra Mevdûd öldürüldü.⁹ Ardından Musul'a Aksungur el-Bursukî sahip oldu ve Cizre'yi 515 (1121) yılında teslim aldı. Batıniler onu camide öldürünce-

7 Kılıçarslan b. Süleyman, Konya, Aksaray ve diğer memleketlerin hükümdarı, yenileceğini hissedince kendisini Habur nehrine attı. Atıyla birlikte derin sulara batınca boğuldu. Günler sonra su yüzüne çıktı ve Habur köylerinden Şemsaniye'de defnedildi (500/1106). Bk. İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed (630/1232), el-Kâmil fi't-Tarih, I-XIII, Dâru Sâdır, Beyrut 1965, VIII, 240, 241.

8 İbnü'l-Esir, Mevdûd'un Musul istilasını, 502 yılı (1108) hadiseleri arasında sayar. Bk. el-Kâmil, VIII, 252.

9 21 Rabiulevvel 507 (1113) yılında Musul'un hükümdarı Emir Mevdûd b. Altuntekin ve Sultan Muhammed'in emirlerinden biri ile birlikte Dimaşk'ta Emevi Camii avlusunda Cuma namazını müteakip suikasta uğradı. O sırada Şam hükümdarı Tuğtekin ile el ele idiler. Şam'daki Batınilerin tuzak kurup onu öldürdüğü söyleniyor. Başka bir söylentiye göre Tuğtekin, ona tuzak kurmuş ve onu öldüren şahsı onun yanına salmıştır. Bk. el-Kâmil, VIII, 266.

ye kadar buradaki idaresi devam etti. Ondan sonra oğlu İzzeddin Mesud, 520 (1126) senesinde buraya yönetici oldu. Aksungur öldürüldüğü sırada oğlu İzzeddin Mesud, onun naibi olarak Halep'te bulunuyordu. Onun ölümü üzerine İzzeddin Mesud, Halep'ten çıkıp Sultan Mahmud'un hizmetine girdi. O da ona, ikram ve ihsanlarda bulundu.¹⁰

İzzeddin Mesud, 521 (1127) senesinde öldü.¹¹ Ardından İmaduddin Zengî görevi üstlendi. Sultan da bunu onayladı. Bunun üzerine İmaduddin Zengî, onun adına Ceziretu İbn Ömer'e yürüdü.¹²

İmaduddin Zengî'nin Cizre Hükümdarlığı

İmaduddin Zengî Ceziretu İbn Ömer'e gittiğinde, el-Bursuki'nin orada bulunan köleleri, onun şehre girmesine engel oldular. O da şehri kuşattı. Anlaşmak için onlarla mektuplaştı. Teslim oldukları taktirde onlara çok mal dağıtacağı vaadinde bulundu. Fakat onun bu çağrısına cevap vermediler. Sonuçta onlarla savaşmaya karar verdi. Fakat aralarında Dicle nehri vardı. Bu nedenle, nehri geçip şehre ulaşmaları için insanlara suya atlamalarını emretti. Onlar da bu emri yerine getirdiler. Bazısı yüzerek, bazısı gemilerle, bazısı da kayıklarla karşıya geçtiler ve şehir halkına karşı çoğunluğu sağladılar. Şehir halkı, Dicle'yi geçmek isteyenlere engel olmak için Cizre'nin dışına, şehir ile Dicle nehri arasında bulunan "ez-Zellake" adıyla bilinen yere çıkmışlardı. Nehri geçen askerlerle savaşarak onlara engel oluyorlardı. Ancak İmaduddin Zengî'nin askerleri, onlara karşı giderek çoğunluğu sağladılar. Neticede şehir halkı ez-Zellake'de hezimete uğradı. Şehirde bulununlar da bunu görünce zaafa düşüp gevşediler ve artık şehrin ya barışla ya da savaşla ele geçirileceğine kanaat getirdiler. Onun için

10 İbnü'l-Esir'in anlattığına göre; Aksungur öldürüldüğü zaman oğlu İzzeddin Mesud, Haleb'i Frenklere karşı savunuyordu. Babasının adamları ona haberi ulaştırdıklarında hemen Musul'a doğru yola çıktı ve Zilhicce'nin başında Musul'a girdi. Babasının oradaki adamlarına ihsanlarda bulundu. Sultan Mahmud'un hizmetine girdi. Onunla karşılıklı ihsanlarda bulundular. Bk. el-Kâmil, VIII, 320.

11 İzzeddin Mesud b. Aksungur el-Bersuki 521 (1127) senesinde, Rahbe şehri kendisine teslim edildiği gün öldü. Şehri kuşatırken hastalanmıştı. Bk. Tarihu Ebi'l-Fidâ, II, 238.

12 Ebü'l-Fida'in anlattığına göre; Mesud'dan sonra el-Bursuki'nin kölelerinden Cavli adlı biri, işi üstlendi ve Mesud'un küçük kardeşlerinden birini başa geçirdi. Sultan Mahmud'da da kendisinin görevlendirilmesi konusunda mektup yazdı. Ancak onun bu talebine cevap vermedi. Musul'a İmaduddin Zengî b. Aksungur'u görevlendirdi. Bk. Tarihu Ebi'l-Fidâ, II, 238-239.

emân talebinde bulunmak üzere İmaduddin Zengî'ye mektup gönderdiler. O da bu talebe olumlu cevap verdi. O sırada askerleriyle birlikte ez-Zellake'deydi. Ona şehri teslim ettiler. O da askerleriyle birlikte şehre girdi. O gece Dicle suyu aşırı derecede yükseldi. Öyle ki sular, şehir surlarına kadar ulaştı. İmaduddin'in bulunduğu ez-Zellâke sular altında kalmıştı. Eğer ikinci güne kadar orda kalmış olsaydı askerleriyle birlikte helak olacaktı, onlardan kimse kurtulamayacaktı. Bu (mucizevî) olayı gören şehir halkı ve diğerleri onun yüce bir şahsiyet olduğuna kanaat getirdiler. Bu şekilde başlayan işin, büyük bir iş olduğuna inandılar.

541 yılı Rebiulaher ayı sonunda (1146 yılı Ekim ayı başları), Ca'ber kalesinde öldürülünceye kadar Cizre, onun elinde kaldı.¹³ Ardından oğlu Seyfeddin Ğazî, Musul ve Cezire'ye sahip oldu. Ceziretü İbn Ömer'i de Ebû Bekir ed-Dübeysi'ye ikta etti. Cizre, Musul hükümdarı Seyfeddin Ğazî 544 (1149) yılında vefat edinceye kadar, Ebû Bekir ed-Dübeysi'nin elinde kaldı.

Daha sonra Musul'a Kutbeddin Mevdûd hakim oldu. Ancak o, Ceziretü İbn Ömer'i Ebû Bekir ed-Dübeysi'den alamadı. Onun için Ebû Bekir ed-Dübeysi, 552 (1157) yılında ölünceye kadar, burayı elinde bulundurmaya devam etti. Ondandı sonra "Ağlebek" adlı bir kölesi, şehre hakim olma girişiminde bulundu. Askerler de ona boyun eğdi. Bu gelişme üzerine Musul hükümdarı Kutbeddin Mevdûd şehrin üzerine yürüdü ve orayı üç ay boyunca kuşattı. Ardından, 553 (1158) senesinde Şehri Ağlebek'ten teslim aldı ve bunun karşılığında ona başka yerler ikta etti. Kutbeddin, ölüp ardından oğlu Seyfeddin Ğazî başa geçinceye kadar, Ceziretü İbn Ömer'e hakim olmayı sürdürdü.

Hükümdarların İbret Alması Gereken Bir Hikaye

İbnü'l-Esir, tarihinde babasının şöyle dediğini anlatır: "Bildiğiniz gibi ben, Kutbeddin adına Ceziretü İbn Ömer'i yönetiyordum. Onun ölümünden kısa bir süre önce Musul'daki divandan bize bir mektup geldi. Bu mektupta el-Akîme'deki bütün bostan ve bahçelerin ölçülüp vergilendirilmesi emrediliyordu. Burası Cizre hizasında bulunan bir köy idi. Aralarında Dicle geçiyordu. Çok sayıda bahçesi vardı. Bir kısmı, ölçülüyor ve her

13 Bk. el-Kâmil, IX, 13.

cerib* başına belli bir miktar vergi alınmıyordu. Bir kısmı, haraca tabi idi. Bir kısmı da belirsiz olup ondan her hangi bir şey alınmıyordu. Orada benim de çok sayıda mülküm vardı. Ben derdim ki, işin doğrusu insanların aleyhine olacak bir değişiklikte bulunmamaktır. Ben bunu orada arazilerim olduğu için söylemiyordum. Sadece, devlet için insanlardan gelecek duanın devam etmesini istiyordum. Ancak naibin yazısı bana geldi. Ölçümün mutlaka yapılması gerektiği emrediliyordu. Ben de bu emri ilan ettim. Orada sâlih insanlar bulunuyordu. Onlarla dostluğum vardı. Aramızda bir sevgi muhabbet vardı. Bu mesele nedeniyle o insanların tamamı bana geldiler. Onlarla birlikte bu emrin geri çekilmesi için ricada bulunmamı isteyenler vardı. Ben de onlara bu konuda defalarca müracaata bulunduğumu, fakat netice alamadığımı söyledim. Bunun üzerine onlardan iki kişi özel olarak yanıma çıktılar. Onların iyi niyetli sâlih kişiler olduğunu biliyordum. Benden bir defa daha ricada bulunmamı istediler. Ben de onların bu talebini yerine getirdim. Fakat ölçüm konusunda ısrar ediliyordu. Ben de o iki şahsa durumu anlattım. Birkaç gün geçmeden ikisi yine yanıma geldiler. Onları görünce tekrar müracaatta bulunmam için geldiklerini zannettim, şaşırdım. Onlara durumu izah etmeye çalıştım. Onlar ise bana *“Biz, sana bunun için gelmedik. Biz sadece sana işimizin görüldüğünü bildirmek için geldik.”* dediler. Kendileri için aracılık yapan birilerini Musul’a gönderdiklerini zannettim ve *“Musul’da bu konuda sizin için konuşan kimdir?”* dedim. *“Bizim ve bütün Akîm halkının ihtiyacı gökten karşılandı.”* dediler. Ben bunu içlerinden geçirdikleri bir temenni olarak söylediklerini sandım. Sonra kalkıp çıktılar. Aradan on gün geçmemiştiki Musul’dan bir mektup bana ulaştı. Tutuklu ve mahkûmların serbest bırakılması, ölçüm ve vergi toplama işinin bırakılması emrediliyordu. Sultan Kutbeddin’in çok hasta olduğu söyleniyor ve sadaka verilmesi isteniyordu. İki veya üç gün sonra ise onun vefat ettiğini bildiren yazı bize geldi. Ben o iki kişinin söylediklerine şaşım kaldım. Onların keramet sahibi olduklarını kanaat getirdim.” Babam bu hadiseden sonra onları sık sık ziyaret eder, onlara hürmet ve ikram da bulunur oldu.¹⁴

* Yaklaşık 1366 m2. Bk. Diyanet İslam Ansiklopedisi, VII, 402.(Mütercim)

14 Bk. *el-Kâmil*, IX, 107.

Muizzuddin Sencerşâh'ın Cizre Hâkimiyeti

Cezire, 576 (1180) yılında ölünceye kadar Musul hükümdarı Seyfeddin Gazi'nin elinde kaldı. Ölmeden önce oğlu Muizzuddin Sencerşâh'ı veliaht tayin etmişti. O zamanlar yaşı daha 12 idi.

O sıralarda Sultan Melik Nâsır Salaheddin Yusuf b. Eyyüb'un durumu güçlenmiş, işi büyümüş ve istikrar kazanmıştı. Onun için ondan korkuyorlardı. Seyfeddin Gazi'nin kardeşi İzzeddin Mesud b. Mevdûd da onun hükümdarlığını kabullenmekten ve böyle bir şeyi onaylamaktan kaçınıyordu.

Bunun üzerine; emirler, ileri gelen şahsiyetler ve Mücahiduddin Kaymaz, Seyfeddin Gazi'ye, hem yaşının büyüklüğü, hem de ondaki yiğitlik, akıl ve özgüvenden dolayı kardeşi İzzeddin Mesud'a hükümdarlığın verilmesini; iki çocuğuna da ülkenin bir kısmının verilmesi, asıl yetkilinin ise amcaları İzzeddin olması ve ona bağlı olmaları; işlerini de Mucahiduddin Kaymaz'ın üstlenmesini önerdiler.

Seyfeddin Gazi, bu kararı yürürlüğe koyup, kardeşine Musul hükümdarlığını verdi. Muizzuddin Sencerşâh'a Ceziretu İbn Ömeri, küçük kardeşi Kesk'e de Akru'l-Hamidiye kalesi'ni verdi.

İzzeddin Mesud, hükümdarlıktaki istiklalini sağladı. İşleri yoluna girdi. Ona muhalefet edecek biri çıkmadı.¹⁵

Cizre yönetimi, 605 (1208) yılına girilinceye kadar Sencerşâh'ın elinde kalmaya devam etti.

Sencerşâh'ın Öldürülmesi ve Oğlu Muhmud'un İktidarı

Bu sene (605/1208) içerisinde, Ceziretu İbn Ömer'in hükümdarı Sencerşâh b. Gazi b. Mevdûd b. Zengî b. Aksungur öldürüldü. O, Musul hükümdarı Nureddin'in amcaoğlu idi. Oğlu Gazi, onu öldürmüştü; bu konuda da hile ve dehaya dayalı ilginç bir yöntem takip etmişti.

Onu öldürmesinin sebebi ise Sencerşâh'ın, hem bütün tebaa ve askerlere karşı, hem de aile ve çocuklarına karşı kötü muamelede bulunmasıydı. Çocuklarına karşı kötü muamelesi, iki oğlu Mahmud ve Mevdûd'u ez-Ze-

15 Bk. *el-Kâmil*, IX, 150.

vezân bölgesindeki Ferah kalesine sürmesi derecesine varmıştı. Bu oğlunu da şehirdeki bir konağa çıkartıp oturtmuş; onun dışarı çıkmasını ve hareket etmesini engellemek için de başına görevliler dikmişti. Bu konak, tebaadan birinin bahçesine bitişikti. Buradan eve yılanlar, akrepler ve benzeri zararlı hayvanlar giriyordu.

Hatta günlerin birinde Ğazi, bir yılan yakalamış ve ona karşı yumuşak ümidiyle onu bir mendilin içinde babasına göndermişti. Ancak ona yine şefkat göstermemişti. Bunun üzerine Gazî, içinde bulunduğu evden kurtulmak için bir plan yaptı. Gizlendi ve kendisine hizmet eden adamlardan birini yerine koydu. Adam ona çok benziyordu. Ona Cizre'den çıkıp Musul'a gitmesini ve orada kendisini Ğazi b. Sencerşâh olarak tanıtmasını emretti. Adam da gitti ve kendisinin Ğazi b. Sencerşâh olduğunu duyurdu. Nureddin, onun Musul'a yaklaştığını duyunca ona elbise, harçlık ve bir at gönderip; *"Baban işlemediğimiz günahları boynumuza atıyor. Bizi kötülükle anıyor. Şayet bize gelersen, bu işi daha da ileri götürüp şenaat ve rezalet derecesine vardırarak; neticede onunla sonu gelmez bir kavgaya düşeceğiz!"* dedi ve ona babasına geri dönmesini emretti. Bunun üzerine adam, Şam'a doğru yürüdü. Vardığı her yerde kendisinin Cizre hükümdarının oğlu Ğazi olduğunu açıklıyordu.

Ğazi'nin kendisi ise bir süre gizlendi. Daha sonra, bir yolunu bulup babasının konağına girmeyi başardı. Orada bir sırdaşlarının yanında saklandı. Aslında konaktakilerin çoğu bunu biliyordu. Fakat babasından onu gizliyorlardı. Çünkü babasının onlara karşı göstermiş olduğu şiddetten dolayı onlar da ondan kurtulmak istiyorlardı. Bu hal üzere kalmayı sürdürdü. Babası ise onun Şam'da olduğuna kanaat getirerek artık peşini bıraktı.

Babası bir gün şehir dışında nedimleriyle birlikte içmeye çıkmıştı. O gün, gündüz boyunca şarkıcılara ayrılık ve benzeri konular üzerine şarkılar söyletip ağlıyordu. Ecelin yaklaştığı, ölümün yakın olduğu, içinde bulunduğu imkanların yok olacağı yönünde sözler sarf ediyordu. Günün sonuna kadar bu şekilde devam etti ve konağına geri döndü. Cariyelerinden birinin yanına girdi. Ancak oğlu (Ğazi) de o cariyenin yanında idi.

Gece olunca babası, helâya gitti. O da arkasından içeri girdi ve ona 14 bıçak darbesi vurdu. Sonra boğazını kesip onu orada bıraktı. Ardından

hamama gitti ve cariyelerle oyuna oturdu. Şayet konağın kapısını açıp askerleri çağırıyorsa ve onlardan biat alsaydı şehrin hakimi olacaktı. Fakat o bu konuda emindi, iktidar konusunda şüphesi yoktu.

Ne var ki küçük hademelerden biri konağın kapısına çıktı ve Sencerşâh'ın konak sorumlusuna durumu haber verdi. O da devletin ileri gelenlerini toplayıp konuyu onlara açtı. Kapıları Ğazi'nin üstüne kapattırdı. Mahmud b. Sencerşâh için insanlardan biat aldı. Ardından adam gönderip onu kardeşi Mevdûd ile birlikte buldukları Ferah kalesinden getirtti. İnsanlar ona biat edip ortalık durulunca, Ğazi'nin üstüne kapatılmış olan konağın kapısına açtılar ve onu almak için yanına girdiler. Fakat o kendisini savunarak onlara engel olmaya çalıştı. Onlar da onu öldürüp konağın kapısı önüne attılar. Cesedinin bir kısmını köpekler yedi, geri kalanı ise gömdüler.

Şehre gelip yönetimi devralan Mahmud, babasının lakabı olan “Muizzuddin” unvanını aldı. Asayiş sağlayıp yerine oturduktan sonra, babasına ait cariyelerin çoğunu Dicle'de boğdurdu. İbnü'l-Esir, tarihinde şöyle diyor: “Arkadaşlarımızdan biri bana, Dicle'de yarım ok atımı uzakta boğulmuş yedi cariye gördüğünü anlatmıştı: Onlardan üçünün yüzleri ateşte yakılmıştı. Musul'da Mahmud'un cariyelerinden birini satın alana kadar bu yakmanın sebebini bilmiyordum. Bana onun, cariyeleri alıp yüzlerini ateşe tuttuğunu, yaktıktan sonra da onları Dicle'ye attığını anlattı. Onlardan boğmadıklarını da satmıştı. O konağın halkı ise bir daha bir araya gelmemek üzere dağıldılar.”¹⁶

Melik Muazzam Muizzuddin'in konağında cereyan eden sözünü ettiğimiz yakmalar, boğmalar ve uzaklaştırmaların hepsi yaşandı. Fakat o,

16 Bk. *el-Kâmil*, IX, 299-300. İbnü'l-Esir meseleyi şu şekilde izah ediyor: “Sencerşâh, kötü huylu, zalim ve despot biriydi. Her türlü dümeni çeviren ikiyezlü bir şahsiyetti. İşlerin ince ayarlı ve debdebeli olmasına dikkat ederdi. Maiyeti ve başka kişilerle birlikte yapmadığı çirkinlik kalmamıştı. Mal ve mülk gaspından, hakaret ve adam öldürmeye kadar her şey. Dil, burun ve kulak kesmek gibi vahşi bir yol edinmişti onlarla birlikte. Sakal ise, onun kestirdiği sakal adedi sayılamayacak derecede idi. İşlediği zulümlerden zihni iyice yozlaşmıştı. Zulmünün şiddeti o dereceye varmıştı ki iyilik yapmak için bir insanı çağırduğunda bile o kişi daha yanına varmadan korkusundan can verirdi. Onun zamanında sefihler yükseldi; halkı soyanların ve kötülerin tezgahları iş yaptı. Şehir ise harap oldu, halkı dağıldı. Neticede Allah, kendisine en yakın olan insanlardan birini ona musallat etti ve onu öldürdü. Sonra oğlu Ğazi öldürüldü. Çok geçmeden de oğlu Mahmud, kardeşi Mevdûd'u öldürdü.” Bk. *el-Kâmil*, IX, 300.

Cizre hükümdarı olarak görevini devam ettirdi. 648 (1250) yılında ölünceye kadar Melik Eşref, Melik Adil ve Benî Eyyüb'ün hizmetine her vakit koşturdu; amcağilleri ve Musul hükümdarı Bedreddin Lü'lü'e karşı ise düşmanlık besledi.

Muizzuddin Mahmud'un Ölümü ve Oğlu Melik Mesud Şâhânşâh'ı Ataması

Cizre hükümdarı Melik Muazzam Muizzuddin Mahmud b. Muizzuddin Sencerşâh b. Seyfeddin Ğazî b. Kutbeddin Mevdûd b. İmaduddin Zengî b. Aksungur, 648 (1250) yılının sonlarında vefat etti. Ölümünün sebebi ise onun çok yiyen biri olması idi. Bir gün aşırı bir şekilde yemek yedi. Bu yemekten dolayı hazımsızlık sorunu yaşadı. Birkaç gün bu durumda kaldı. Ardından Allah'ın rahmetine kavuştu.

O daha görevde iken, kendisinden sonra başa geçmek üzere oğlu Melik Mesud Şâhânşâh'ı Ceziretu İbn Ömer hükümdarı olarak atadı.

649 (1251) Yılına Girerken

Şam hükümdarı Melik Nâsır Salâheddin Yusuf b. Melik Aziz,¹⁷ Suva üzerine Mısırlılarla yaptığı savaştan geri dönüyordu.¹⁸ Dımaşk'a girerken Musul hükümdarı Bedreddin Lü'lü'ün oğlu Melik Muzaffer Alaeddin Ali ve Musul ordu komutanı Mucahiduddin Kaymaz ona eşlik ediyordu. Bunlar ona, Mısır'ın üzerine giderken el-Ariş'te katılmışlardı. Dımaşk'a varmasından yirmi gün sonra Musul hükümdarı Bedreddin Lü'lü'ün elçileri onun yanına vardı. Yanlarında at, kumaş ve değeri yirmi bin dinarı bulan malzemelerden oluşan kıymetli hediyeler vardı. Selametle dönmüş olmasından dolayı onu kutlamak için gelmişlerdi. Bir de yanlarında Bedreddin

17 Bu kişi, Kudüs fatihi Salâheddin-i Eyyübî'nin torunlarından Melik Nâsır Salâheddin Yusuf b. Melik Aziz Muhammed b. Melik Zahir Ğıyaseddin Ğazî b. Melik Nâsır Salâheddin Yusuf b. Eyyüb'tür. Bk. İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer (١٢٧١/٧٧٤), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XXI, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, İmbâbe 1997, XVII, 308. (Mütercim)

18 Melik Nâsır, savaşın başlarında Mısırlılara karşı üstünlük sağladığı halde daha sonra yenilgiye uğramış ve yanında bulunan birçok gözde şahsiyet esir düşmüştür. Bk. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVII, 309. (Mütercim)

Lü'lü'nün adı geçen oğlu Melik Muzaffer Alaeddin Ali'ye yazdığı bir mektup vardı. Mektupta oğluna, Mevla Melik Nâsır'ın hizmetinde kalmaya devam etmesini, denize dalsa bile onunla birlikte dalmasını, ateşe girse onunla birlikte atlamasını emrediyordu.

Birkaç gün sonra (Moğol ordu komutanı) Baycû Noyan'ın elçileri geldiler. Yanlarında bir takım tüccarlar vardı. Ellerinde çevredeki hükümdarlara yüklenen vergi senetlerini ihtiva eden tomarlar vardı:

- Sultan Melik Nâsır'a iki yüz bin dinar.
- Rum (Selçuklu) hükümdarı İzzeddin (Keykâvus)'a iki yüz bin dinar.
- Musul hükümdarı Bedreddin Lü'lü'e yüz bin dinar.
- Mardin hükümdarı Melik Said'e yüz bin dinar.
- Meyâfarikin hükümdarı Melik Kâmil'e yüz bin dinar.
- Cizre hükümdarına yüz bin dinar.
- Hısnı Keyfa hükümdarına elli bin dinar haraç kesmişlerdi.

Elçilerle tüccarlar, bütün bu melikleri gezdiler ve fermanlarda istenen meblağı onlardan talep ettiler. Sonuçta onların borçlarını da bize yüklediler. Gerekçe olarak Sultan Melik Nâsır'ın büyüğümüz olması ve onunla bizim muhatap olmamızı gösterdiler. Oysa o bir şey vermeden bizim bir şey tartıp onlara vermemiz mümkün değildi. Onun için, ifade ettiğimiz gibi, Melik Nâsır'a geldiler ve onunla pazarlığa oturdular. Zeyn Süleyman el-Hafızı ve bir grup, ona elçilerle anlaşma yoluna gitmesini tavsiye ettiler.

Bu satırların yazarı olarak ben de: *"Onlarla nasıl anlaşacaksınız? Elimizde dayanağımız var; Tâcül-Mülûk, 643 (1245) yılında Kuveyk Han'a gittiğinde ona, haraç vermeyi kabul etmeyeceğimiz ve hiçbir askeri yardımda bulunmayacağımız yönünde belge yazdılar."* dedim.

Melik Nâsır, bu sözlerimi duyduğunda Halep'e adam gönderip söz konusu belgeyi getirtti. Getirilince de içeriğinin dediğim gibi olduğunu gördü. Bunun üzerine bana elçilerle birlikte adı geçen hükümdarlara gidip, elçilerle tüccarlar karşısında, onları savunmamı istedi ve bana yola çıkmamı emretti.

O sırada Cizre hükümdarı Melik Mesud'un elçileri de geldiler.¹⁹ O, babası Melik Muazzam'ın vefatından sonra Bedreddin Lü'lü'ün ona uyguladığı baskılardan müşteki idi. Ayrıca Cizre'yi ona teslim edip onun yerine kendisine yeni yerler verilmesini istiyordu. Fakat Melik Nasır Mısırlılarla meşgul olduğundan Cizre'yi teslim almak ve bunun karşılığında başka yerler vermek için vakti yoktu. Onun için beni görevlendirerek kendisi adına Musul'un hükümdarı Bedreddin'in yanına gitmemi, onun nezdinde Melik Mesud için aracı olmamı ve aralarını bulmamı istedi. Adet oluğu üzere benimle at, hilat ve sancak gönderdi. Ben de yola koyuldum. Önümden de elçiler Musul'a gittiler.

"İbnü'l-Adim" adıyla bilinen Sahib Kemaleddin Ömer'in oğlu Mecduddin Abdurrahman, oğlunun vefatından dolayı Bedreddin Lü'lü'e taziyede bulunmak için Musul'a doğru yola çıkmış ve benden önce oraya varmıştı. Musul'a ulaştığımda Musul hükümdarı Bedreddin Lü'lü ile bir araya geldik. Ona benimle gönderilen mektubu takdim ettim. Onunla Melik Mesud konusunu konuştum ve onun için Sultan Melik Nâsır adına aracı oldum. O da Melik Mesud'un onun hakkında ileri sürdüğü, babasının vefatından sonra ona yaptığı baskılar meselesinden başladı. Ardından kızı hakkında duyduğu Melik Mesud'un sarf ettiği çirkin sözlerden ve uygun olmayan davranışlarından bahsetti. Sonra bana, kızını dinlememi emretti. Ben de bu teklifini geri çevirip: "*Sultan'ın sözü karşısında delile ihtiyaç yoktur. Onun sözü yeterlidir.*" dedim.

Bana dedi ki: "*Ülke yönetimi, Müslümanlara hizmet eden ve onlar adına iş yapan kişiye yaraşır. Oysa bu şahıs, zevkusefaya dalmış, yemek ve içmekle meşgul biridir. Müslümanlara bir lütufta bulunsa bile bunu onların menfaati için yapmaz. Ben Sultan Melik Nâsır'a Cizre'yi bize teslim etmesi için aynı olarak elli bin dinar götüreceğim. Siz de gidip meseleyi onunla istişare edinceye kadar yanınızda olun.*" Ben de ona kibarca: "*Melik Nâsır'ın hilat ve sancağını geri çevirmen hoş olmaz!..*" dedim.

Yapmak istedikleri konusundan benden destek görmeyince, benimle konuşmaktan vazgeçip Mecduddin İbnü'l-Adim ile meseleyi konuştu. O

19 Burada kastedilenler, Cizre hükümdarı Melik Mesud Şâhânşâh b. Muizzuddin Mahmud b. Muizzuddin Sencerşâh b. Gâzî'nin elçileridir.

da babası Kemaleddin ve Sultan Melik'e bir mektup yazdı. Şöyle diyordu: *"Falan kişi, Bedreddin'in Cizre hükümdarı yüzünden elinizin altından çıkmasını istemiştir."*

Sultan Melik Rahim Bedreddin Lü'lü, benden gizli olarak elçiler gönderip Melik Nâsır'a yakınlığından dolayı Sahib Kemaleddin'i içerden ayartmaya çalışıyordu. Benimle de Cizre hükümdarına bir elçi gönderdi. Ben de onun yanından ayrılıp Cizre'ye yöneldim.

Bedreddin'in gizli olarak Sultan Melik Nâsır'a gönderdiği elçisi, yerine ulaşınca Sahib Kemaleddin ve divan elçisi Şeyh Necmeddin el-Bâzerâi ile bir araya geldi. Her ikisi, Melik Muzaffer Alaeddin Ali b. Bedreddin Lü'lü ile ittifak ettiler. Çok geçmeden de Sultan Melik Nâsır'ın mendilini almayı başardılar. Melik Nâsır, sadece Mısırlılarla olan meselesini halledip konuya eğilme fırsatını bulunca onun Cizre'yi alabileceği yönünde izin vermişti.

Ben de Cizre'ye vardığımda, Melik Mesud, hemen bana yapıştı ve *"Ben sana Cizre'yi teslim edeyim. Melik Nâsır'ın yanına gideyim. Sen de burada kalırsın."* dedi. Fakat ben, bu teklifi reddettim. Ardından da Cizre'den ayrılıp Mardin'e doğru yola çıktım.

Musul Hükümdarı Bedreddin ile Haraç Talebiyle Gelen Moğol Elçileri Arasında Geçenler

Daha önce sözü edilen elçiler, Bedreddin'e ulaştıklarında beni onlarla birlikte huzuruna aldı. Elçiler, ondan yüz bin dinar istediler. Onun cevabı ise şöyle idi: *"Ben Sultan Melik Nâsır'ın kuluyum ve onun ülkedeki naibiyim. Dolayısıyla ben ona karşı sorumluyum. Ülke de onundur. Onun için eğer bu meblağın verilmesi konusunda sizinle anlaşırса ben de veririm."*

Ben de cevap olarak: *"Bizi bu konuda muaf kılan fermanlar var elimizde. Bunlara göre biz ne haraç vermeyi kabul ederiz, ne de askeri yardımda bulunuruz."* dedim. Bunun üzerine elçiler, Bedreddin'i sıkıştırdılar ve ona uygun-suz bir şekilde hitap ettiler. Bedreddin ise bana *"Beni tuzağa düşürmeleri için bunları sen bana getirdin."* dedi. Ben de ona *"Bunların sana ve bize karşı cesaret bulmalarına sen sebep oldun!"* dedim. Bu söz, onun elçilere sert muamele edip onları meclisinden kötü bir şekilde kovmasına sebep oldu.

Sonra Moğolların Musul'daki "Noyan" adlı vekilleri geldi. Ve o elçilerin yaptıklarından dolayı Bedreddin'e üzüntülerini bildirdi. Onları huzura çağırıp azarladı. Ardından onları bana getirdi. Ben Musul'daki Darü's-Sibâ'daydım. Elçilere cevabım şu idi: *"Bizler, size hiçbir şey tartıp vermeyiz. Elimizdeki belgelerin gereği olarak hiçbir vergiyi kabul etmeyiz. Bütün bu hükümdarların hepsi, bize bağlıdırlar ve size hiçbir şey vermeyeceklerdir."*

Elçiler, benden ve Bedreddin'den rahatsız bir şekilde Musul'dan çıktılar. Ardından Musul'a bağlı bölgeleri terk edip Erbil topraklarına girdiler. Bedreddin ise üzerlerine gizlice bir birlik gönderdi. Bunlar, elçi ve tüccarların yolunu kesip hepsini öldürdüler. Yanlarındaki kumaş ve malzemeleri aldılar. Noyan, bu olaydan haberdar olunca Bedreddin'in yanına gidip onu bu olanlardan sorumlu tuttu. Bedreddin ise *"Benim topraklarımda öldürülmедiler. Ancak ben, araştırıp bu işi yapanları bulacağım!.."* dedi. Ardından çevredeki kalelerden ölüm cezasına çarptırılmış olan mahkumları getirmeleri için gizlice adam saldı. Bunlar bir süre ortalıktan kaybolup yanlarında elleri bağlanmış bir grupla çıka geldiler. Bedreddin, bunların hepsinin darağacına asılmasını emretti. Beraberlerindeki kumaşları da Noyan'a takdim ederek *"Elçilere karşı haddi aşanlar işte bunlardır. Bu da onlardan almış oldukları kumaştır."* dedi. Bu hareket, Noyan'ın hoşuna gitti ve ondan memnun kaldı. Sonra Bedreddin gizlice bana *"Bu iş nasıl oldu gördün mü?! Efendimiz Sultan Melik Nâsır, böyle bir işi daha güzel çözer miydi acaba?"* dedi.

Bedreddin Lü'lü'ün Cizre Hâkimiyeti

Sultan Melik Nâsır'ın, Şeyh el-Bâzeraî ve Musul hükümdarı Bedreddin'in oğlu Melik Muzaffer Alaeddin Ali'ye mendilini verdiğinden daha önce söz edilmişti. O, Bedreddin'e ancak Mısır meselesi hallolunduktan sonra Cizre'yi alabileceği yönünde izin vermişti. Ancak mendil ona ulaştığında, söz konusu şartın gerçekleşmesini beklemedi. Hemen Cizre üzerine yürüdü ve 649 yılı Recep (1251 yılı Eylül) ayında şehre hâkim oluncaya kadar mücadele etti ve orayı muhasara altında tuttu. Melik Mesud'u yakaladı ve onu bir kayığa bindirip Musul'a doğru sürdü. Mesud Cizre'deki son veliyaht idi. Ayrıca o, Atabey ailesinin hayatta kalan son varisi idi.

Onların saltanatları, İmaduddin Zengî'nin babası Aksungur'un hâkimiyetinden itibaren bu Melik Mesud'un batışına kadar, 157 sene sürdü. Sadece kendi mülkü devam eden Allah ne yücedir!..

Bedreddin Cizre'ye hakim olunca, onu oğlu Melik Mücahid Seyfeddin İshak'a ihsan etti. 657 (1259) yılında babası Bedreddin ölünceye kadar ona vekâleten, burası onun elinde kaldı. Ardından oğul Melik Mücahid, buraya asaleten hâkim oldu.

Moğollar Şam'ı istila edinceye kadar Cizre onun elinde kalmaya devam etti. O sırada kardeşi Melik Salih'i Musul'dan çıkararak düşmanın korkusundan şehri terk edip Mısır topraklarına iltica edince burası kardeşinin elinde kaldı. Melik Salih, babasından sonra Musul'a hakim olmuştu. Ancak o da Melik Mücahid'den sonra Cizre'de kalma imkânı bulamadı. Sonunda o da şehri terk etti ve Mısır topraklarına kaçıp kardeşine katıldı. O, bu kitabı yazdığımız 679 (1280) yılında, hala orada Mısır meliklerinin hizmetinde duruyor.

Böylece Cizre, Moğol meliklerinin eline geçti. Onların vekilleri, bu kitabı yazdığımız 679 (1280) senesinde hala burayı yönetmektedirler.

Cezire Bölgesinden Melik Nâsır'ın Elinde Olan Yerler

Cezire bölgesinden onun²⁰ elinde olan yerler: Harran, Ruha, Suruç, Rakka, Ca'ber kalesi, Bire, Cumulîn ve Muvezzer. Diyar-ı Rabia'dan Sincar, Beled ve Ceziretu İbn Ömer dışında Nusaybin, Ra'suan, Dara, Habur'un tamamı ve Karkisya.

20 Ondan maksat, Melik Nâsır Salaheddin Yusuf b. Muhammed'dir.

Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şii Tartışmalar:

Sadr, Humeynî ve Hûf*

Robert Gleave

(Çev. İbrahim Kutluay)**

Giriş

Modern [dönemde] Ehl-i sünnet'in hadisle ilgili yaptığı tartışmalar, genellikle onun tarihî doğruluğu meselesi üzerinedir. *İsnad tahkik sistemi*, hakikate dair modern anlayışlar ışığında ilmi olarak savunulabilir bir sistem midir?¹ Çağdaş Şii tartışmaları etkileyen, daha da önemlisi, Şii seminerlerde ve fıkıhın devam eden hegemonyasında ele alınan tarihî doğruluk konuları, hadis malzemesinin hukukî delillendirmede kullanımı ile bağlantılıdır. Burada tartışma, esas olarak, bir haberin tarihî olarak doğruluğu ile ilgili değil, meşru olarak haberin şeriatte delil olarak kullanılıp kullanılamayacağı ile ilgilidir. Keza bu konu doğrudan tarihî doğruluk meselesi değil, bir haberin hücciyeti (delil oluşu),² yani şer'î bir hükmün konmasında bir haberin gücü meselesidir. Elbette tarihî bir şekilde yanlışlığı ispat edilen bir haber, derhal delilliğini kaybeder ve o artık hukukî bir delil olarak kullanılamaz. Bununla birlikte hadis ilimleri, esas olarak tarihî doğrulukla alâkalı olarak ortaya çıkmaz. Meselâ Şii fakihlerin asırlardan beri bir imamın fiillerini ve sözlerini tarihî olarak doğru bir haber diye tanımalarının herhangi bir hücciyeti olmayabilir. Bir mesele burada

* Bu makale, Robert Gleave (University of Bristol) tarafından "Modern Shii Discussion of Habar al-Wâhid: Sadr, Humayni and Hüf" başlığıyla İngilizce olarak kaleme alınmış ve Roma'da düzenlenen bir konferansta sunulmuştur. Bu konferansın akabinde (Oriente Moderno, *Hadith in Modern Islam*, Istituto Per l'Oriente, Eylül, 2002, s.179-194 adıyla) "Hadis Özel Sayısı"nda yayımlanmıştır. Metin içindeki köşeli parantezler, ihtiyaca binaen tarafımızdan konulmuş, makalenin sonuna bir kaynakça eklenmiştir. (Çev. notu)

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, i_kutluay@yahoo.com

1 Bu konuda bkz. G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of Tradition Literature in Modern Egypt*, (Leiden, 1969) ve D.W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic*, (Cambridge, 1996).

2 Burada "hücciyeye" kelimesini "probative force" diye çevirdim. Elinizdeki makalenin yazarı, R. Gleave, *Inevitable Doubt: Two Shi'i Theories of Jurisprudence*, (Leiden: 2000), s. 31/9. Hallak bunu "aauthoritativeness" şeklinde çevirmiştir. Bkz. W. Hallak, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, XVIII (1986), p. 427.

taqiyye altında sunulmuş olabilir.³ Bu durumda o, tarihi olarak doğru olsa da hukukî olarak geçersizdir. Bu sebeple asıl nokta, hukukî bir delil olarak bir haberin niteliği ne kadar teknik bir meseleyse, böyle olduğunda onun, hukukî gerekçe (*illet*) teşkil etmede o kadar tesirli olacağı meselesidir. Bu anlamda hadis etrafındaki Şii tartışmalar, modern öncesi gelenekle birlikte –ki bu delillendirilebilir- modern Sünnî yazarların tartışmalarından daha çok devamlılık arz eder.

Hususi bir tahlil için, çağdaş (XX. yüzyılın sonu) Şii tartışmalardan sadece bir hususu seçtim. Bu makale, yalnızca bu münakaşalara merkez teşkil eden hücciyet konusunu değil, aynı zamanda bu münakaşalarda takip edilen klasik usûlü ortaya koymaktadır. Aslında bu makalede, Şii gelişmeler bakımından modern dönem öncesindeki farklı kanaatlerin faydalarını sorguluyorum. Diğerleri, Sünnî dünyadaki tartışmaların analizinde bu bölünmeyi bir vasıta olarak kullanmışlardır ve söz konusu bölünme kesin bir şekilde bu birimin meydana geliş sebebinin ortaya koyar. Bununla beraber geçmişteki farklı kanaatler, çağdaş *On İki İmam Şiası*'nın entelektüel gelişmeleriyle karşılaştırıldığında, açıktır ki daha az faydalı olacaktır.

Bu makalede tartışılan konu, usûl-i fıkıh eserlerinde *haber-i vâhid* olarak bilinen bir haber kategorisi ile ilgilidir. Münakaşaya katılanlar, XX. yüzyılın sonlarında muhtemelen en çok okunan Şii akademisyenlerden olan Muhammed Bâkır es-Sadr (ö.1980), Rûhullah el-Humeyni (ö.1989) ve Ebu'l-Kâsım el-Hûlî'dir (ö. 1992). Aslında haber-i vâhide dair tartışmalar yoğun, muğlak ve sıkıcıdır. İkna edici olması için tartışmaların türüne bir örnek olarak usûl-i fıkıh eserlerinde yaygın olan (hepsi olmasa da) ve çoğu Şii yazarın haber-i vâhidin delil oluşunu göstermede kullandıkları tek bir Kur'an âyetinin (el-Hucurât 49/6) tefsiri ile incelememi sınırlandırdım.

Hem yazarlar hem de konu hakkında bazı tanıtıcı önbilgiler vermek yararlı olacaktır. Çokları tarafından Âyetullah es-Sadr diye tanınan Muhammed Bâkır es-Sadr 60'lı yılların başından 1980'de hapiste ölümüne kadar Necef'de fıkıh okuttu. O, bilhassa İslâm ekonomisi (*iktisâdunâ*) üzerine

3 Bkz. E. Kohlberg, "Some Imâmi Views on *Taqiyya*", *Journal of the American Oriental Society*, XC (1975), s. 395-402. Gleave, *Inevitable Doubt*, (Lieden: 2000), s. 32-47.

yaptığı çalışmalarıyla meşhurdur.⁴ Fakat onun en hacimli eseri, İslâm hukununun hadisle ilgili kısmı üzerinedir. Basılmış olan eseri de dâhil *Dürûs fi ilm-i usûl*,⁵ başlığında da anlaşılacağı üzere, Ncef'de verdiği seminerlerde öğretim faaliyetlerinde de kullandığı metinlerden meydana gelmiştir. Bu eserin amacı, usûl eserlerinde teknik dile âşına olmayan öğrencilerin seminer programı vasıtasıyla öğrenme süreçlerini kolaylaştırmaktır.⁶

Genellikle İmam Humeyni diye bilinen Rûhullah Humeyni'yi tanıtmaya fazla ihtiyaç yoktur. Siyasi faaliyetlerinden ayrı olarak Humeyni, genellikle fıkıh konusunda yazdı.⁷ Onun asıl eseri olan *Tehzûbu'l-usûl*,⁸ esasen, verdiği seminerlerin talebesi Ca'fer es-Sübhanî tarafından redakte edilmesiyle meydana gelmiştir.

Ebü'l- Kâsım el-Hü'i hemen hemen tartışmasız bir şekilde son çeyrek asrın en büyük Şii akademisyenidir. Irak'ta kendisini Şii tedarikatın yapısını devam ettirmeye adanmış meşhurdur. Onun Şii öğretiminin geleneksel ilimlere olan katkısı, 1992 yılında vefatına kadar kendilerini onun mukallitleri olarak düşünen pek çok Şii tarafından geniş bir şekilde takdir edilmiştir.⁹ Usûl-i fıkıh üzerine olan eserleri ve konferans notları Muhammed el-Hüseynî tarafından toplanıp *Misbâhu'l-usûl*¹⁰ adıyla yayımlanmıştır. Aşağıdaki tartışmaların temelini oluşturan bu üç çalışma, konferans notlarının çözülmesiyle oluşmuştur; ancak yazarın son metni kontrol edip etmediği belli değildir. Bununla birlikte *takrirât* terimiyle ifade edilen bu tür eserler, modern dönemde Şia'nın meşru teorisinin yazılmasında en popüler biçimlerden birini oluşturur. Genelde çalışmaların içsel organizasyonu, XIX. yüzyılın sonlarında popüler olan bir usûl-i fıkıh eserinin

4 Muhammed Bakır es-Sadr, *İktisâdunâ*, (Beirut: 1398/1977).

5 es-Sadr, *Dürûs fi ilm-i usûl*, (Qum: 1418), II.

6 Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law, Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, (Cambridge: 1993), s. 10 (Sadr'ın çalışmalarının iyi bir biyo-bibliyografik araştırması için bkz. bu kitab s. 7-19).

7 Humeyni'nin fıkıha dair eserlerinin tafsilatlı bir tahlili, bir Batı dilinde daha yeni gerçekleştiriliyor. İlginç bir başlangıç için bkz. N. Calder, "Accommodation and Revolution in Imam Shi'i Jurisprudence: Khomeini and Classical Tradition", *Middle East Studies*, XVIII (1982).

8 Ruhullah el-Humeyni, *Tehzûbu'l-usûl*, (Qum: 1405) II.

9 Hü'i'ye dair güzel, ancak özet bir biyografi Seyyid Ebulkâsım el-Mûsâvi el-Hü'i'nin *The Prolegomena to the Quran* adlı eserinde bulunabilir. Bu eser bir girişle birlikte A. Abdulaziz tarafından tercüme edilmiştir (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 1-22.

10 Ebulkâsım el-Hü'i, (ed. Muhammed Surur el-Hüseynî), *Misbâhu'l-usûl*, (Qum: 1417), II.

standart yapısını takip etmek için değiştirilmiştir. Esasen bütün hukuk teorisi üç epistemolojik kategoriye ayrılır: Kat'î, zan[nî] ve şüphe[li].¹¹ *Haber-i vâhîde* dair tartışmalar, *hücciyet-i zan* ifade eden delille ilgili kısımda meydana gelir.

Haber-i vâhid terimi “tek bir râvinin haberi” diye tercüme edilebilir. Ancak bu, onun hukukî ve teknik kullanımına bakıldığında biraz yanıltıcıdır. Usûl-i fıkıh eserlerinde haber-i vâhid terimi, yalnızca tek bir râvi tarafından aktarılan haberlere işaret etmekle kalmayıp, daha geniş anlamda *mütevâtir* olarak değerlendirilmeyen herhangi bir haberi de ifade eder. Hukukçular mütevâtir haberle “bir haberin metninin yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan yeterli sayıda farklı râvi tarafından nakledilmesi”ni kastederler.¹² Burada “yeterli sayıda ifadesi”nin tam olarak ne olduğu, bazı tartışmaların konusu olmuştur. Bir mütevâtir haberin, yani *tevâtür* testinden geçmiş olan bir haberin “kesin bilgi ifade ettiği” söylenir.¹³ Haber-i vâhid ise bu testte başarısız olmuştur. Bu sebeple o fıkıhta *zan* ifade eder. Bu epistemolojik ayırım, ilim ifade etmeyen bir haber olarak haber-i vâhidin genel tanımından kaynaklanmaktadır. Haber-i vâhid bilgi ifade etmiyorsa bu takdirde onun hücciyetinden söz edilemez. Bu tahlilden ortaya çıkıyor ki, âhad haberler (*ahbâru'l-âhad*) bir kanunu açıklamak için kullanılmaz. Gerçekte bu, erken dönem Şii hukukçuların benimsediği bir görüştü. Bu epistemolojik katılığın *furûu'l-fıkıhta* veya fetvalarda bazı problemlere yol açtığı hukukçulara açtı.

İmamlardan nakledilen ve “kanonik dört Şii hadis kitabı”nda (*Kütüb-i Erbaa*) bulunan haberlerin ekseriyeti kaçınılmaz bir şekilde haber-i vâhîde dayanıyordu. Hukukun potansiyel kaynakları olarak bunların kaybedilmesi, hukukun meşruiyetini azaltacaktı. Bundan dolayı Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'in (a.s.) ve [mâsum] imamların “hukukî delillendirme”de haber-i vâhidin kullanımını tasvip ettiklerini göstermek için daha fazla

11 Belki bu formattaki en etkili çalışma, Murtezâ el-Ensârî'nin *Ferâiz-i usûl*, (Qum: 1416), c. II, adlı eseridir.

12 Genel olarak tevâtür ve haber-i vâhid üzerine bkz. B. Weis, “Knowledge of the Past: the Theory of tawatur According to Ghazali”, *Studia Islamica*, LXI (1985), s. 81-105.

13 Bkz. B. Weiss, *The Search for God's Law*, Utah, 1992, s. 259-328 ve W. Hallaq, *The History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni usûlu'l-fiqh*, (Cambridge: 1997), s. 27 vd.

yorumsal çaba sarf edildi. Genel anlamda bu, hukukta *zannî kaynakların* kullanımına izin vermeyi hedefleyen yorumsal bir projeydi. Haber-i vâhid buna bir örnektir. Daha özel anlamda ise o, malzemenin temel gövdesinin yeniden birleştirilmesi; çünkü bu malzemelerle (haberlerle) konulan hükümler geçersiz olmakla karşı karşıyaydı. Delillerden birinin [aşağıda inceleyeceğimiz] yorumu, faydalı bir örnek olarak iş görür.¹⁴

Hucûrât sûresinin 6. âyetinde şöyle buyrulur: “*Bilmemeniz sebebiyle başkalarına zarar vermemeniz ve yaptıklarınıza pişman olmamanız için size bir fâsik haber getirdiğinde onu iyice araştırın.*” Haber-i vâhidin hukukî bir tümevarım kaynağı olarak kullanılma müsaadesini bu âyetin verdiği ni ispat etmek için Şii fakihlerin kullandıkları birçok yorumsal malzeme mevcuttur. Başlangıçta bazı semantik eşdeğerlikler farz edilmiştir. Özelde “*nebe’e*” terimi, teknik bir terim olarak “haber kelimesi ile eş anlamlı” sayılmıştır. Terminolojideki bu kayma, bu âyetin fıkıh metodolojisine uygunluğu üzerine yapılan tartışmalarda yardımcı olmuştur.¹⁵

Bütün yazarlar tartışmalarını iki bölüme ayırdılar: Birincisi *mefhûmü'l-şart* [bir şarta bağlanan hükmü, o şartın bulunmaması hâlinde nefyetmek], diğeri *mefhûmü'l-vasf*'tır (vasfa bağlanan hüküm).¹⁶ Onlar, bu ayırımı yaparak Klasik Geleneğe sadakatlerini gösterirler. Burada, söz konusu âyetle ilgili tartışma, normalde iki başlık altında sunulur. Bu makale öncekine (*mefhûmü'l-şarta*) odaklanacaktır; zira araştırmanın bu sınırlı alanında bile delil oldukça karışıktır. Dikkat çekmeye değer ki, başlangıçta üç yazarımız arasında olan bu tartışma, haber-i vâhidin hukukî bir delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı üzerine değildir. (Çünkü üçü de bunun olabileceğini kabul ederler.) Tartışma, bu hususi âyetin hücciyet koyup koymadığı etrafında dönüp dolaşır. Bundan dolayı bu son meseyle bağlantılı olarak üç yazar arasında ilginç farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

14 Bkz. N. Calder, “Doubt and Prerogative: The Emergence of an İmâmî-Şi'î ‘Theory of İjtihâd’”, *Studia Islamica*, LXX (1989), s. 57-78 ve Gleave, *Inevitable Doubt*, s. 28-46, s. 68-79.

15 Diğer konular, haber-i vâhid konusundaki söz konusu âyetle bağlantı kurmayı kolaylaştırır. Bu âyetler, fısın anlamını da ihtiva eder. Hü'î, *Misbâh*'ta bunları ele alır. Bkz. Hü'î, *Misbâh*, II, s. 155-156. Bu eser, terimin ilk kullanımı ile açık bir şekilde ilişkilendirilen *tebeyyün* kelimesi ile ne kastedildiğini (Gleave'nin de ana hatlarıyla belirttiği terimler gibi) de anlamaya yardımcı olur.

16 Bu terimler ve onların Ehl-i sünnet fıkıhındaki önemi hakkında bkz. Weiss, *God's Law*, s. 490-501. Şi'a'nın fıkıh teorisi hakkında bkz. Gleave, *Inevitable Doubt*, s. 179.

1. Şartlı Çıkarım

Sadr, şartlı önermeden delil çıkarmayı şöyle özetler:

“Bu âyetin (el-Hucûrât, 49/9) şartlı ve zımnî ifadesinden anlaşıldığına göre, beyan etme emri ile fâsığın getirdiği haberi iyice tahkik etme emri birbiriyle bağlantılıdır. Bundan dolayı haberi getiren fâsık değilse araştırma şart değildir. Bu demektir ki, bu âyete göre haberi, âdil bir kimse getirirse onu inceleme emredilmemektir.”¹⁷

Burada delil, biraz sonra açıklanacağı gibi, Hucurât sûresinin 6. âyetinin zımnî ifadesine dayanır. Yani size bir fâsık bir haber getirirse onu iyice araştırın. Sadr, sadece bir fâsık tarafından getirilen haberlerin araştırılmasına ihtiyaç olduğunu söylemektedir. *Mefhûmü-l şart* öyle bir tarzda işler ki, *şart cümlesi* olumsuz olursa *cevab cümlesinin* de olumsuz olacağını ifade eder. [Buna göre haberi getiren fâsık araştırılır, değilse araştırılmaz]. O hâlde âdil olan bir râvinin haberinin araştırılması gerekmez. Sadr, bir kimsenin herhangi bir haberi niçin tahkik ettiğini açıklamayı sürdürür. Tahkikın sebebi, onun, geçerli bir temele dayanıp dayanmadığını belirlemektir. Bu sebeple tahkik gerekmeyen bir haber (âdil râvinin haberi gibi) bizatihi amel için geçerli bir temeldir. Amel için geçerli bir temel olmanın anlamı, Sadr'ın iddiasına göre, hücciyete sahip olmaktır. Bundan dolayı bir şart biçiminde ifade edilen bu âyet, âdil bir râvinin haberinin -ister haber-i vahid isterse haber-i mütevâtir olsun- (her ne kadar ikisinin de eşit bir şekilde delil olduğunu ima etmese de) delil olduğu imasını içerir.

Bu değerlendirme, bize haber-i vâhidin delil oluşu hakkındaki tartışma ile ilgili daha fazla bilgi verir. Sadr, bütün *haber-i ahâdın* hukukî bir delil olarak kullanılabileceğini ispat etmeye kalkışmaz. O, daha ziyade *sika* râviler (dürüst, güvenilir, sağlam râvi) tarafından nakledilen haber-i vâhidin hukukî bir hücciyeti haiz olduğunu savunur. Bu yüzden o (haber-i vâhid), geleneksel hadis bilimlerinde [meselâ bunlardan olan] (*ilm-i ricâl*) önemli bir rolü hak eder. Potansiyel olarak hücciyeti olan yegâne rivâyet, *sika* râviler tarafından nakledilendir. Bir fakihin yapması gereken ilk iş ve karşılaştığı ilk görev, haberi bir fâsığın mı yoksa âdil bir kimsenin mi

17 Sadr, *Dürûs*, II,153.

rivâyet ettiğini belirlemektir. Eğer o, fâsık biri tarafından rivayet edilmişse, bu âyetten açıkça anlaşıldığı gibi, böyle bir haberin muhtevasını harici kaynaklarla (âdil râvilerin diğer rivâyetlerine bakarak) doğrulamaktır. Bu durumda o, fâsığın haberini değil harici kaynakları takip etmiş olur. Âdil râvinin haberi ise muhtevasını tahkik etmeye gerek kalmaksızın, hukukî işlem için bir temel olabilir. Çünkü âdil bir kimsenin naklettiği haber, *haber-i âdil*, *haber-i vâhid* veya *haber-i mutevâtir* olabilir. Söz konusu âyet, *âhâd* haberlerin sika kimselerin nakletmesi şartıyla, hukukî olarak kullanılmasının meşru bir temeli olduğunu gösterir.¹⁸

Sadr'ın yapılan yorumlara itirazları, okuyucuyu, mefhumun şartlı bir cümleden çıkarılamayacağı ile ilgili karmaşık kurallar içine çeker. Humeynî, bu kuralları kullanarak şartlı çıkarımın geçersiz olduğunu ve Hucurât sûresinin 6. âyetinin haber-i vâhidin delil oluşunu desteklemeyeceğini savunur.

Humeynî ilkin reddetmek istediği durumu özetler. (Yalın bir şekilde çağdaş âlimlerden biri diyerek) muârizının ismini vermese de, Humeynî'nin bahsini ettiği görüşler, Sadr'ın görüşleriyle örtüşmektedir. Muhtemeldir ki Humeynî burada Sadr'ı kastetmektedir. Humeynî durumu şöyle hulasa eder:

Çağdaş âlimlerden biri, “Bu âyetteki şartın, haberin fâsık biri tarafından getirilmesine bağlı olduğu açıktır. Şart konusu bizatihi haberdir” demektedir.¹⁹

Delil olarak kullanılan ifadeyi anlamak için söz konusu âyete tekrar bakmamız gerekir.

1- [A: *protasis*/şart cümlesi]“Size bir fâsık haber getirirse, [B: *apodasis*/cevap cümlesi] onu iyice tahkik edin.”

Sadr'a göre *protasis*, konu cümlesinden ve bir şarttan meydana gelir. *Apodasis* de verilen emirden önce şart gerçekleşmiş olmalıdır ki bu emir geçerli olabilsin. Mevzu olur da şart gerçekleşmezse emir etkisiz olur. Söz konusu âyette konu *haberdir*. Ona bağlı olan şart, haberin fâsık tarafından

18 Bkz. Gleave, *Inevitable Doubt*, s. 44-55 ve s. 65-75.

19 Humeynî, *Tehzib*, II, 109.

getirilmesidir. Bir haber olur ve fâsık biri tarafından getirilmezse onun doğruluğunu tahkik etmeyi emretmenin gereği yoktur.

Humeynî bu akıl yürütmeye itiraz eder. Humeynî önce, Sadr'ın muhakemesinin (*protatis*/şart cümlesinin) yani [A]'nın gerçekleşmemiş olduğu, şartlardan sadece birinin var olduğu faraziyesine dayandığını savunur. Haber bir fâsık tarafından getirilmişse, [A yani şart cümlesi] gerçekleşmiş olur veya o başka biri tarafından getirilmişse bu durumda [A şart cümlesi] gerçekleşmemiş demektir. Gerçekte Humeynî mantıklı bir şekilde konuşarak şunu savunur: (*Protatis*/Şart cümlesi) A'nın tamamlanmadığı bir durum vardır. Bir haberi fâsık getirmiş olabilir veya olamaz. Bundan dolayı Sadr'ın kavline göre şöyle zımnî bir akıl yürütme gerçekleşir:

2- [A]“Size bir fâsık haber getirirse, [B] onu iyice tahkik edin.”

Fâsık olmayan biri bir haber getirirse, onu araştırmayın.

Ancak Humeynî'ye göre Allah Teâlâ eşit bir şekilde şunları ima etmektedir.

3- Size bir fâsık haber getirirse, onu iyice tahkik edin.

Fâsık bir kimse bir haber getirmezse, araştırarak bir şey olmadığından, onu araştırmaya da gerek yoktur. Mantıklı bir şekilde, Humeynî bir akıl yürütmeyi diğerine tercih etmenin bir sebebinin olmadığını iddia eder. Bundan dolayı kişi, Allah Teâlâ'nın bu âyetteki maksadını belirlemek için diğer kaynaklara bakmak zorundadır.²⁰ Humeynî, genel *linguistik*/dilsel uygulamanın (örf) gereği olarak, akıl yürütmenin ikinci cümlesinin çok makul olması gerektiğini savunur. Allah'ın bu âyette araştırılmasını mecburi tuttuğu haber, fâsık tarafından getirilen haberdir. Bu âyet, sadece bir fâsık tarafından nakledildiği durumlarda haberin doğruluğunu tahkik etmeyi mecbur kılar. Yine bu âyet, tahkikin mecburi olduğu diğer durumları araştırmaya engel değildir. Netice olarak söz konusu âyet, haber-i vâhidin araştırmadan muaf olduğunu ortaya koymaz.

“Fâsık size bir haber getirdiğinde” kısmının zıddı, “fâsık size bir haber getirmediğinde” dir. Fâsık yerine bir haberin âdil şahıs tarafından getirilme-

20 *Intentionalism* (metnin anlamının yazarın niyetiyle belirlenebileceğini ileri süren teori) hakkında bkz. B. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, (Athens: University of Georgia Press, 1998), s. 38-65.

si hâlinde, bu âyette kişinin böyle bir durumda [o haber hakkında] yargının ne olduğunu bilebileceğine işaret edilmez.²¹

Humeynî teknik dilde, *müşterek dilsel anlayışa* itimat etmeyi savunur. Öyle ki bahse konu olan âyetin konusu, genelde bir haber değil, aksine özeldir bir fâsıkın haberi ve kendisine müracaat edilmek üzere bu konuda getirilen şarttır. Çünkü bir haber getirilmemişse onu tetkike imkân yoktur. (Cevap cümlesi/*Apodasis*) [B] deki “araştırın” şeklindeki emir, fâsık bir haber getirirse [A] şartı gerçekleşmemişse kaçınılmaz bir şekilde düşer. Humeynî bu tür şartlı cümleyi ([A] şartı gerçekleştiğinde [B]’nin de işlevsel olmasının zorunluluğunu) *eş-şartü'l-muhakkik li'l-mevzu'* (bir konuyu doğrulamaya yarayan şart) tabirini kullanarak ifade eder. Böyle cümleler çıkarıma (istinbât) izin vermez. Çünkü [B] (*apodasis/cevap cümlesi*) şartındaki emir, [A]’nın (*protatis/şart cümlesi*) gerçekleşmesine bağlıdır. Şayet şart cümlesi [A] mevcut değilse, mantıken cevap cümlesi [B] inkâr edilemez. Şu halde Humeynî aşağıda yer alan tablo 1’de gösterildiği gibi iki çeşit şart cümlesi olduğunu savunur:

Tablo 1:

Tür	Teknik adı	Örnek	Çıkarıma izin verip vermediği
1	<i>eş-Şartü gayr-i muhakkik li'l-mevzu'</i> ²²	Boşadığınız eşiniz hamile ise onun nafakasını sağlarız.	Evet izin verir, yani bu durumda boşadığınız eşiniz hamile değilse onun nafakasını yüklenmenize gerek yoktur.
2	<i>eş-Şartü muhakkik li'l-mevzu'</i> ²³	Bir oğul lütfedilirse onu sünnet ettireceğim.	Hayır, izin vermez.

21 Humeynî, *Tehzib*, II,109.

22 Verilen örnekten hareketle bu ifade şu şekilde açıklanabilir: Konuyu bizâti etkilemeyen ve bir kural gibi işleyen şart.

23 Konuyu bizâtihi etkileyen şart, yani konunun gerçekleşmesi, şartın oluşmasına bağlı olan şart türü, bir bakıma şartlı nezir.

Şartın birinci ve ikinci türünde ortaya çıkan problem, *Size bir fâsık haber getirirse onu iyice tahkik edin.* [emrine] aittir. Humeyni sağduyuya dayalı dilsel kullanımdan (örf) ve âyetin açık anlamından delil getirerek bu âyetin şartın ikinci tipi olduğunu savunur. Tıpkı oğlu olmayan kimsenin mevcut olmayan çocuğunu sünnet ettiremeyeceği gibi, bir kimse de gelmemiş bir haberi tahkik edemez. Bundan dolayı söz konusu âyet çıkarıma müsaade etmez. Belki bu nokta, Sadr'ın da delilini âyetin zahiri manâsına dayandırdığını anlamaya yardımcı olur.²⁴

Humeyni daha da ileri giderek şöyle der: “Bir kimse bu âyetin kesinlikle şartın ikinci tipi olduğunu kabul etmese bile o, söz konusu âyetin ikinci tip şart olma ihtimalini kabul etmelidir.” İkinci tip şart mümkünse, o zaman birinci tip şart cümlesi gerçekleşmeyebilir. Bundan dolayı kişi, haber-i vâhidin hücciyeti kadar önemli olan -sadece bu âyete dayanarak hukuku çığnemedi kabul edilemez bir risk almaktadır.”²⁵

Humeyni'nin tahlili Sadr'ın yaptığı analizden daha karmaşık ise de Hü'î'nin tartışması daha da karmaşıktır. Hü'î önce yapılan itirazı ele alır. Ona göre de cevap cümlesindeki emrin makul ve mantıklı olması için, şart cümlesindeki şartın gerçekleşmesi lazımdır. Hü'î bunu *eş-şart-müsevvik li'l-mevzu'* veya *eş-şart müsevvik li'l-beyân* diye nitelendirmektedir. (Konuya sevk eden şart, Humeyni'nin konuyu gerçekleştiren şart tabiriyle aynıdır.) Hü'î'nin bu itiraza karşı ileri sürdüğü delil, şartlı önerme ve onların şartlı çıkarımlarla alâkasının fonksiyonel ve daha ayrıntılı analizini içerir.

Hü'î, akıl ve mantığın tek başına şartlı önermeyi anlamamızı sağlayamayacağını iddia eder. Bu yüzden herhangi bir çıkarımın meşruiyeti akıl veya mantıktan elde edilir. Herhangi bir tahlilde sözün bağlamının da rolü vardır. Şu örneği düşünelim:

(4) Zeyd gelirse ona misafirperverlik göster.

Böyle şartlı bir önermenin mantıki analizi, Zeyd'in gelişinin kendisine misafirperverlik gösterme emrine sebep olduğunu gösterir. Tabii ki Zeyd

24 Birinin, muarızını (muhalifini) aşırı yorum (te'vil) ile suçlaması, bu tür münazaralarda yaygın bir durumdur. O, Calder'in Kur'an metninin yardımcı yapıları (meselâ kelimeleri doğru kullanma/ orthology, kelime haznesi/lexis, nahiv/syntax, söz ve belâğat sanatı/rhetoric, sembol ve kinaye/allegory gibi) karşı bir ölçüsünü tasnif ettiğini temsil eder. Ayrıca bkz. N. Calder, “Tafsir from Taberî to Ibn Kathîr: Problems in the Description of Genre, Illustrated with reference to the story of Abraham”, *Approaches to the Qur'an*, G. Hawting ve A. A. Sharif (eds.) (London: 1993), s. 101-140.

25 İlet burada ihtiyat mantığına göre işlemektedir. Bu konuda bkz. Gleave, *Inevitable Doubt*, s. 105-112.

gelmezse, o mevcut olmadığı için, ona saygı ve misafirperverlik göstermek imkânsızdır. Hû'î, okuyucularından (daha doğrusu [o anda hitap ettiği] dinleyicilerinden) bu şartlı önermenin, efendi tarafından hizmetçisine söylendiğini düşünmelerini ister. Bir kimse bunun gibi bağlamsal parça bilgiyle mantiki tahlilinin kâfi olmadığı sonucuna varabilir. Efendi, kölesinden Zeyd'e misafirperverlik göstermesi gerektiğinin yegâne sebebi olarak misafirin gelmesi olduğunu söylemiyor; daha ziyade o, hizmetçisine, genel olarak Zeyd'in gelmesine neden olmayı emrediyor. Daha ziyade efendi, hizmetçisinden Zeyd'e genelde misafirperverlik göstermesini emrediyor. Zeyd'in gelmesi, hizmetçiye emri yerine getirme fırsatı verecektir. Kısaca efendi -ister gelsin ister gelmesin- Zeyd'in misafirperverliğe değer olduğunu söylemektedir.

Bir kimse Zeyd'in emrin verildiği günde gelmediğini düşünse, hizmetçi istihfaf ve iğrenme ile mesaja karşılık vermekte haklı olamazdı. Hizmetçi efendisinin kendisine, ancak Zeyd geldiğinde misafirperverlik göstermeyi emrettiğini savunamaz. Çünkü o gelmedi, ama bir mesaj gönderdi. Bu durumda emrin zıddına başvurulur. (Yani Zeyd'e misafirperverlik göstermek). Efendinin hizmetçisine söylediği sözün bağlamı, hizmetçinin misafirperverliğinin Zeyd'in gelmesine bağlı olduğuna çıkarımda bulunmamıza imkân sağlamaz. O hâlde burada bağlam, bizim çıkarımda bulunmamıza ve tümevarıma gitmemizde bir rol oynamaktadır. Görünüşe göre bu örnek ve bağlamla alâkalı araştırma, Humeynî gibi, "Hucurât sûresinin 6. âyetinin, haber-i vâhidin hücciyetini ortaya koymadığını" savunanları destekler.

Tablo 2:

Örnek	Hucurât, 49/6
Zeyd gelirse ona misafirperverlik göster.	"Fâsığın biri size bir haber getirirse onu araştırın!"
Zeyde misafirperverlik göstermek sadece onun gelmesine bağlı olmayıp Zeyd'in sahip olduğu bazı niteliklerle de irtibatlıdır.	Bununla beraber bir haberi tahkik etmek sadece onun bir fâsık tarafından getirilmiş olmasına bağlı olmayıp, haberdeki bazı unsurlara da bağlıdır (yani haber-i vâhidin konumu).
Bu sebeple Zeyd'in gelme olayı gerçekleşmezse kişi yine de böyle bir davranışla emredilmiştir; öyle ki Zeyd gelecek olursa ona misafirperverlik gösterilmelidir.	Eğer bir haberi fâsık bir kimse değil de başka biri getirirse bu durumda da kişi onu araştırmakla emredilmiştir.

Burada amaç, söz konusu âyetin haber-i vâhidi tahkik etmeyi desteklediğini ispat etmek olmayıp âyetin muhtemel bir yorumunu göstermektir. Hü'î bunun farkındadır; ancak bundan rahatsız değildir. O, sadece bizim çıkarımı anlamamızda bağlamın bir rolü olduğunu kabul ettirmekle ilgilidir. Gerçekte o, âyetteki şartlı önermenin, Zeyd ile ilgili örnekten ve kölenin misafirperverliğinden biraz daha karmaşık bir önerme türü olduğunu savunmayı sürdürür. Onun vermiş olduğu aşağıdaki örneği düşünelim.

5) Eğer Allah sana bir çocuk lütfederse ve çocuk erkek olursa onu sünnet ettir.

Bu örnekte şart cümlesi iki unsurdan müteşekkildir:

- a) Allah sana çocuk verirse,
- b) Çocuk erkek olursa.

Cevap cümlesindeki emri gerçekleştirebilmek için şartın her iki unsurunun da gerçekleşmiş olması lazımdır. Yani, bu kişinin bir çocuğu olmalı ve o erkek olmalıdır. Böyle bir durumda şartın iki unsurdan oluştuğu ve cevabın (cevap cümlesi/apodasis) yerine gelmesi için her iki şartın da gerçekleşmesinin gerektiği gibi bir anlam ortaya çıkabilirse de buradan hiçbir çıkarım elde edilmez. Bu tür şartlı önermeler eş-şartu'l-müsevvik li'l-beyân diye ifade edilir. Hü'î'nin aşağıda verdiği müteakip örnekte ise bu durum farklıdır.

6) Zeyd gelirse ve o sarık takmışsa ona misafirperverlik göster.

Bu durumda benzer şekilde şart cümlesi iki unsurdan oluşur:

- a) Zeyd'in gelmesi,
- b) Onun sarık takmış olması.

Emrin yerine getirilmesi ve cevap cümlesindeki emrin anlamlı olabilmesi için ilk unsurun (yani şartın) gerçekleşmesi lazımdır. (Kişi, Zeyd gelmediği takdirde, ona misafirperverlik gösteremez.) Bu anlamda, önermenin ilk kısmı müsevvik li'l-beyân'dır ve çıkarıma izin vermez. Bununla beraber ikinci kısım bu yapıda değildir. Eğer Zeyd gelir ve başı açık olursa o zaman ona misafirperverlik gösterilmemesi gerektiği sonucu (istinbat) çıkarılabilir. Şart cümlesinin ikinci kısmı müsevvik li'l-beyân değildir. Hü'î'ye göre bu durum, iki farklı mantıki ilişkinin, cevap cümlesiyle şart cümlesinin iki kısmı

arasında var olduğunu gösterir. İkinci kısım imaya izin verir (eğer Zeyd gelirse ve o sarık takmamışsa o takdirde kişinin ona saygı göstermesi gerekmez).

Bununla beraber şartlı önermenin mantıklı muhtemel yorumu, onu çok inandırıcı yapmaz. Bu yüzden kişi bağlama bakma ihtiyacı duyar. Eğer kişi, bu ifadeyi efendinin hizmetçisine sarf ettiğini düşünürse derhal sonuç çıkarır. Hü'i burada, çıkarımın geçerli olduğunu savunur. Efendi cümleye anlamsız bir şart ilave etseydi, "Zeyd gelirse ve sarık takmış olursa" gibi bir şey demiş olurdu. Bu problemsiz olarak kabul edilir. Hakikaten o, şartlı önermenin en makul yorumudur. Efendi hizmetçisine, Zeyd'e karşı misafirperverlik göstermesinin Zeyd'in sarık takmış olması şartına bağlı olduğunu söylemektedir. Hü'i, Humeyni'den daha karmaşık bir şartlı önerme tipolojisi çizmiştir (ki bu tipolojiler iki kategoriye ayrılır).

Tablo 3:

Tür 1	Teknik adı	Örnek	Çıkarıma izin verip vermediği
Şart cümlesinin tek bir unsurdan oluştuğu önerme	<i>Müsevvik li'l-beyân</i> [tablo 1'deki tip 1]	Eğer bir oğlum olursa onu sünnet ettireceğim.	Hayır, vermez.
	<i>Gayr-i müsevvik li'l-beyân</i> [tablo 1'deki tip 2]	Zeyd gelirse fakire bir dirhem vereceğim.	Evet, verir.

Tablo 4:

Tip 2	Teknik adı	Örnek	Çıkarıma izin verip vermediği
Şart cümlesinin iki unsurdan oluştuğu önerme	Her iki unsur da <i>Müsevvik li'l-beyân</i> dır.	Eğer Allah size bir çocuk lütfederse ve çocuk erkek olursa o zaman onu sünnet ettirin!	Hayır
	Unsurlardan biri <i>müsevvik li'l-beyân</i> olup diğeri değildir.	Zeyd gelir ve başına sarık sarmış olursa ona misafirperverlik göster!	Evet, fakat sadece <i>müsevvik li'l-beyân</i> olmayan unsura izin verir: Saygı.

Hû'î bu tipolojiye -bizi burada ilgilendirmeyen- başka unsurlar da ekler. Onu meşgul eden mesele, Hucurât sûresinin 6. âyetinin nasıl sınıflandırılacağıdır.

“Fâsık, bir haber getirse onu tahkik edin.”

O, tahlil edebilmek için bu âyetin şöyle formüle edilebileceğini savunur:

7) Eğer (a) Birisi size bir haber getirse ve o kişi de fâsık ise; (b) O zaman haberi tahkik edin.

A maddesine göre şart cümlesi *müsevvik li'l-beyândır* ve hiçbir çıkarım mantiken mümkün değildir.

B maddesine gelince, çıkarım mantiken mümkündür. Çıkarım burada şöyle oluşur:

8) Eğer: (a) Biri size bir haber getirirse ve (b) o şahıs fâsık değilse bu haberi tahkik etmenize lüzüm yoktur.

Bu durumda böyle bir çıkarım -mümkün olmakla birlikte- acaba makul müdür? Hû'î bu noktada bağlamın bir karara varmayı mümkün kılacağını savunur. Söz konusu âyet, Allah Teâlâ'dan bütün insanlığa bir emirdir (Bu emir, efendisinin köleye emrinden farklı değildir). Eğer Allah, fâsık bir kimse tarafından getirilen haberi, özel bir şekilde, iyice tahkik etme mecburiyetini ifade etmek istemeseydi, bu takdirde O, bu unsura âyette yer vermesinin sebebi anlaşılmazdı, değil mi? Allah niçin “Size fâsık biri, bir haber getirdiğinde onu iyice araştırın” dememiştir? Bu soruya ikna edici bir cevap bulunamadığı için söz konusu çıkarım, Allah'ın kullarına verdiği bir emri ihtiva eden âyetin bağlamına dayanarak yapılan en makul yorum olur.

Gerekçesi daha kompleks ve karmaşık olsa da özü itibarıyla Hû'î Sadr'la aynı şeyi savunmaktadır. Hû'î'ye göre (Sadr'da olduğu gibi) sadedinde olduğumuz âyet, haber-i vâhidin hücciyetini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu âyet, hukukî bir şekilde meşru bir eyleme temel olarak alma hususunda, haber-i vâhidi kullanmaya yürürlükte olan bir izni içermektedir.

Emrin Münasebeti

Humeynî, mantikî gerekçelerle *mefhum-u şarta* dayalı yoruma itiraz etmiştir. O ayrıca mefhum-u şarta dayalı yorumun, âyetin devamında Allah Teâlâ tarafından verilen bilgiyi dikkate almadığını ileri sürmüştür.

“Fâsık size bir haber getirirse bilgisizlik sebebiyle başkalarına zarar vermemek için onu iyice tahkik edin.”

Fâsık bir kimsenin getirdiği bir haberi iyice tahkik etmenin gerekçesi (*illet*), bahsi geçen âyete göre bu haber sebebiyle başkalarına zarar verme ihtimalidir. Bu zarar bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. (Kişi meselenin iç yüzünü bilmemektedir ve fâsığın haberini güvenilir diye almaktadır). Teknik açıdan fâsığın haberi ilim ifade etmez. İlmin olmaması iyice araştırma emrinin altında yatan sebeptir.²⁶

Genel olarak kabul edildiği üzere, haber-i vâhid ne dinleyene ne de okuyucuya bu yolla gelen haberin muhtevasının doğru olduğuna ilişkin bir ilim verir. O daha ziyade, gerçek bir haber olduğuna dair sadece bir zan veya şüphe doğurur. Humeynî'ye göre, bahse konu olan âyet, fâsığın haberinin araştırılma sebebinin âyetin devamında ifade edilen bilgisizlik sebebiyle başkalarına zarar verme ihtimali olduğunu vurguluyorsa, bu takdirde bahse konu olan âyet, haber-i vâhidin âdil bir râvi tarafından nakledilmiş olması durumunu da kapsar. (Çünkü âdil kişinin naklettiği haber-i vâhid de haberi işitenin zihninde bir bilgi meydana getirmez).

Kıyas yoluyla, muhtevası itibariyle bilgi ihtiva etmediği için fâsık birinin haberinin tahkik edilmesi gerekiyorsa, bu durumda âdil birinin haberi de tahkik edilmek zorundadır. Oysa Humeynî bu kıyasın “kesin bir şekilde” muteber olduğunu ileri sürmez; bu kıyas kesin olarak değil muhtemelen geçerlidir. Bu sebeple bu kıyas, Sadr'ın, Hû'î'nin ve diğerlerinin mefhûm-i şartla ilgili çıkarımlarında haklı olma ihtimalini azaltır. Humeynî'nin söylediği gibi:

İstidlâl (haber-i âdil'in delile dayalı bir âmil olmadığı hâlde tahkik edilmesine gerek olmadığı), âyetin son kısmında zikredilen “gerekçe-

26 İlet, *ta'il* gibi kıyasla ilgili terimleri kullanmak dikkate değerdir. Çünkü Şii alimler ısrarla kıyası reddederler. Öyle görünüyor ki kıyasla ilgili terimler Şii hukuk teorisinde kaçınılmaz bir unsurdur.

nin (illet) genel oluşu”na zıttır. Cehalet, “gerçeğin bilgisinden mahrum oluş” diye tanımlanır. Bu hususiyet, hem fasığın haberinde hem de âdil râvinin haberinde müşterektir. Bu sebeple bu âyeti muhakeme ve onun açık ve karmaşık olmayan anlamı, her iki sınıf haberin de tahkik edilmesini gerektirir.²⁷

Sunumu kendisine ait olsa da Humeynî'nin tartışma yöntemi orjinal değildi. Bu ispat yöntemi, önceki yazarlar tarafından kendi usûl-i fıkıh eserlerinde ileri sürülmüş (ve genel olarak reddedilmiş)tü. Sadr, özetle Humeynî tarafından belirtilen akıl yürütmeye dair, üç şekildeki aksini ispat ve çürütmeyi ele alıp müzakere eder.²⁸ İlki, bu görüş bizatihi bir çıkartıma dayanır. Fâsıkın haberinin yol açtığı bilgisizlik sebebiyle ortaya çıkan sonuç, onu tahkik etmek suretiyle düzeltilmelidir. Yani cehaletin iki nevine söz konusu iki haber türünün (fâsıkın haberi, âdilin haberi) yol açtığına dair bir faraziye vardır. Bu iki tür bilgisizlik (cehalet) de aynı şekilde tahkik edilerek ortadan kaldırılabılır. Bu ispatlanmamıştır.²⁹

İkinci görüşe göre, haber-i vâhid kesin bir şekilde bilgisizlik getirmez. Kuşkusuz o, haberin içerdiği gerçeğin bilgisini de hâsıl etmez. Bununla beraber haber-i vâhidin meşru bir eylem için temel oluşturabileceği ispat edilebilirse, o takdirde kişinin “gerçeği konuştuğu” fiiliyatta doğrulanır olmalıdır. Eğer durum böyle ise onun haklı olduğu ve doğrulandığı bilinmelidir. Nâi'nî'ye atfedilen bu delil, şu şekilde de ifade edilebilir: Kişi, haber-i vâhidin muhtevasının doğru olduğundan emin olmamasına rağmen, haber-i vâhid konusunda doğru bir usul takip ettiğinden emin olabilir. Sözü edilen haber-i vâhid bu yüzden usul bakımından bir kesinlik ortaya koyar. Sadr, Na'inî'den şöyle bir alıntı yapar:

Âyetin vurgusu, haber-i vâhidin delile dayanan bir kuvvet tesis etmesidir. Haber-i vâhidin delile dayanan bir kuvvetinin anlamı şudur: (Bazı durumlarda) haber-i vâhidi bir gerçek olarak değerlendirmenin meşru yolları bulunmaktadır.³⁰

27 Humeynî, *Tehzib*, II, 112.

28 Sadr, *Dürûs*, II, 154-145.

29 Humeynî bu aksini ispata, cehaletin tiplere bölünemez genel bir terim olduğunu iddia ederek karşı çıkar.

30 Muhammad Hüseyin el-Nâini, *Fevâidü'l-usûl*, (Tahran: 1953), III,172; Sadr, *Dürûs*, II, 155.

Haber-i vâhid, eyleme meşru bir temel ise o zaman kişiye haber-i vâhidin -sanki o gerçekmiş gibi- verdiği mesaja göre hareket etmesine müsaade edilmelidir. Bu onun kesin ve verdiği haberin içeriğinin doğru olduğu anlamına gelmez; aksine, kişinin sanki bu haber doğruymuş gibi hareket etmesinde haklı olabileceğini ifade eder. Bu sebeple bu uygulamanın meşruiyeti ilmîdir ve dolayısıyla o, haber-i vâhidin tahkik edilmesi için gerekçeyle hamledilen (hariç anlamındaki) *illâ* edatından etkilenmez.³¹

Üçüncüsü *cehalet* kelimesi, bilgisizliğe, münhasıran bir referansı gerektirmez. Âyetin bağlamından (ve Sadr bu noktada destek almak amacıyla Horâsânî'den alıntıda bulunur)³² öyle görünüyor ki bunun anlamı, idraksizliktir (*sefâhe*). Bundan dolayı âyetin asıl anlamı, “Bir fâsık size haber getirirse, onu, başka kimselere idraksizliğiniz yüzünden zarar vermemek için iyice araştırın” demektir. Bir fâsığın sözünü doğruluk bakımından araştırmadan kabul edip onun peşinden gitmekten daha aptalca ne olabilir?

Gerçekte Humeynî, *umum-u ta'lile*/akıl yürütmeye yönelik bu itirazların herbirini ele alır. O, bu araştırma yöntemlerinin, öğrenme hakkında tanınmış bir geleneğinin parçaları olduğunu gösterir. Tebliğimi Humeynî'nin Sadr'ın kendisine yönelik itirazlarına karşı çıkışlarıyla doldurmak istemiyorum. Humeynî, Hucurât sûresinin 6. âyetinin şartlı-zımnî okunmasına itiraz etmektedir.³³ Durumun karmaşıklığı zihni safsatayı yeterince ispat etmektedir.

Hü'î'nin *umûm-u ta'lil* itirazını sunumu, benzer şekilde karışıktır. Ancak *mefhûm-u şartta* olduğu gibi, onun yaklaşımı çağdaşlarının yaklaşımlarından daha karmaşık ve ince ayrıntılıdır.³³

1- Hü'î, burada Horasânî'nin vurgusunun *cehaletin* bilgisizlik anlamına gelmediği üzerine olduğunu düşünür. Oysa açıktır ki muhtevasını araştırmadan fâsıkın haberi ile amel etmek aptallık olarak adalandırılabilir; ancak

31 Humeynî, kişinin bir haber üzerine hareket edebileceğini bilmesiyle, haber doğruymuş gibi davranması arasında bir hayli fark olduğunu savunur. Bu ikisi arasında ayırmak mukallidler için pek az bir fark anlamına gelirken, fakihler için “bilme ile haber doğruymuş gibi davranma”, kullanma noktasında son derece önemli bir kabiliyettir. Bkz. Humeynî, *Tehzib*, II, 116.

32 Mahmut Kâzım el-Horasânî, *Kifâyetü'l-usûl*, (Kum: 1415), s. 340-341; Sadr, *Dürûs*, II, 156.

33 Humeynî sözlüklerde herhangi bir kaydın olmadığını ileri sürer veya cehâletle (aptallık anlamına gelir) ilgili diğer çalışmalar. Cehâlet terimi daima “bilgi yokluğu” anlamına gelir.

34 Bkz. 27-29 ve 31 vd. dipnotlar.

âdil kimsenin haberi üzerine amel etmenin aynı şekilde tanımlanabileceği açık değildir. Gerçekte o, âdil kimselerin haberlerine günlük hayatta, şeriatin (dini hukuk) kapsamı dışında kalan alanlarda uyulduğunu savunur. Âdil kimsenin haberine uymak aşikârdır ki aptalca bir hareket değildir. Hâlbuki fâsığın haberine uymak böyledir. Bu [delil] Humeyni'nin itirazının gücünü azaltır. Cehaleti sanki bilgisizlikten herhangi bir şeymiş gibi değerlendirerek, söz konusu âyetin akl-ı selime uygun olan yorumuna zıttır.³⁵

2- Hü'î, doğrudan umûm-u ta'lil itirazıyla ilgilenir. Kişi âyetin bağlamından hareketle cehaletin bilgiden mahrumiyet olduğunu ve dahası o, bilgiden mahrum oluşun, tahkiki gerçekleştirmek için bir sebep (*illet*) olduğunu kabul etse de, bu âyetin haber-i vâhidin delil olduğu [görüşünü] desteklediğini müdafaa etmek hâla mümkündür. Şu örneği düşün:

9) Bu bir narsa, onu yeme! Çünkü o ekşidir.

Bu cümleden çıkarılan genel illet, kişinin ekşi şeyleri yememesidir. Sadedinde olduğumuz âyetin çıkarımı, (hem şart cümlesinin hem de cevap cümlesinin olumsuz oluşu) şöyledir:

10) Bu nar değilse onu ye!

Bu şartlarda böyle bir çıkarım, illete zıt olduğu için açık bir şekilde geçersizdir. İlet, kastedilen anlam (mefhûm) üzerinde etkilidir. [Buna göre] nardan başka yiyecekler de ekşi olabilir ve onlar da yenmemelidir. Humeyni ve onun gibi düşünenler, Hucurât sûresinin 6. âyetinin 10. maddede verdiğimiz kıyasa benzediğini iddia etmeye teşebbüs ediyorlar. Fâsık bir kimseden gelen haberin delil olarak alınmaya uygun olabilmesi için evvela tahkiki gerekir. Bu emrin muhakamesi, onun ilim hâsıl etmeyeceği

35 Pek çok âlim klasik İslâm irfanında (bilhassa fıkıhla ilgili sahada) orjinal olmayan tanımlamayı eleştirmeye son zamanlarda teşebbüs etmişlerdir. Bkz. W. Hallak, "Usûlü'l-fikh: Beyond Tradation", *Journal of Islamic Studies*, (1992), XXXII, 172-202. Orjinal olmama suçlamasıyla ilgili farklı bir eleştiri için bkz. N. Calder, "The Ukûd rasm al-mufti of Ibn 'Abidin", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, (2000), LXIII, 215-228. Klasik hukûkî metinlerde orjinalliğin olmadığı şeklindeki yanlış algı, *taklid* terimi ile özetlenmiştir. Bu konuda Calder şöyle der: "Batının anlamakta güçlük çektiği husus da budur: *Taklid*. Taklid terimi Batı ilmindeki körü körüne teslimiyetten farklı olarak bir otorite hakkında daha fazla doğru bilgi sahibi olmak anlamındadır". (Calder, *Uqûd*, s. 217). Genel tabirlerle ifade edersek Calder'in farkına vardığı orjinallik, geleneksel kanunla ilgili söylemin yeniden formüle edilmesinden gelebilir. Hallak, klasik eserlerde orjinalliği bir hediye olarak görmeyi tercih eder; ancak bu, sayısız bir şekilde Batılı âlimlerce ihmal edilmiştir.

sonucunu verir. İlim hâsil etmeyen diğer haberler de bu sebeple tahkik edilmek zorundadır.

Bununla beraber Hü'î, sözkonusu âyetin kendi bütünlüğü içinde anlaşılması gerektiğini savunur.

Eğer bir fâsık size haber getirirse bilgisizlik sebebiyle başkalarına zarar vermemek için onu araştırın ve yaptığınızdan kesinlikle tevbe edin!

Bu âyette ifade edilen bilgisizliğe dayalı eylem türü, o hâlde tövbeyi gerektiren türdür. Hü'î'ye kalan soru, kendisiyle amel edilirse, haber-i vâhidin sebep olduğu bilgisizlik türünün tövbe etmeyi gerektirip gerektirmeyeceğidir. Hü'î bunun tövbe gerektirmeyeceğini düşünür.

Bu durumu ispat etmek için Hü'î daha fazla örnek vermeye yönelir.

11) Bir adam bir yemin eder ve sonra anlar ki bunu yerine getirmek kendisini *şeriatı* ihlal etmeye sevk edecek. Bu sebeple yeminini yerine getirmez.

12) Bir adam bir yemin eder, ancak bunu yerine getirmek *şeriatı* muhalif değildir. Bununla birlikte ihmali ve inatçılığı sebebiyle o yeminini yerine getirmekte başarısız olur.

Hü'î her iki durumda da tövbenin gerekip gerekmeyeceğini sorar. Başka bir yerde açıklanan hukukî anlayışa dayanan cevabı, her ikisine de bir tür kefaret gerektiğidir. Bununla birlikte yemini *şeriatı* uygun olduğu hâlde onu yerine getirmeyenin (11. maddede anlatılan kimsenin) ödeyeceği kefaret, ikincisinden (12. maddede anlatılandan) daha az olacaktır. Çünkü ilk kişi yeminini yerine getirmeyerek *şeriatın* emrini ihlal etmiştir. Ancak o suçlanılmaz, çünkü o bunu *şeriatın* bu konudaki emrini bilmeden ihlalde bulunmuştur. Bununla beraber ikinci kişi suçlanabilir; zira onun günahı bir müslüman olarak vazifelerini bilmeyerek ihmal etmesidir.

Hü'î, yoğun ve zor bir nesir [üslûbu] kullanarak devam eder ve şöyle bir iddiada bulunur: Söz konusu âyette yer alan (yaptıklarınızdan dolayı tövbe ediniz şeklindeki) son unsur, açıkça ikinci kişinin isyanından kaynaklanan ciddi bir tövbe çeşidine işaret etmektedir. (Yani o, Şâri'ye karşı vazifelerini iradî olarak ihmal etmiştir). Haber-i vâhidin delil oluşu (bütün âlimlerin kabul ettiği gibi) geçerli bir prensip ise ve bazı aksiliklerle

birlikte, haber-i vahide tâbi olmak bir tür zarara yol açabilir. Bu takdirde (kasdi olmayan ihmal) suçlu sebebiyle 11. maddede anlatılan kişi de kıyasen aynı hükme tâbidir, ancak 12. maddede anlatılan kişi böyle değildir. Bununla beraber, haber-i vâhid fâsık bir râvi tarafından nakledilirse amele bir temel olarak kullanılır. Bu takdirde zararlar neticelenmesi sebebiyle herhangi bir suçlama kıyasîdir; (iradi/kasdi ihmal yüzünden) 12. maddede söz konusu edilen kişi gibi bu da benzer bir hatadan dolayı sorumlu tutulur.

Neticede Hû'î'nin âyetin anlamı hakkındaki yorumu, şu şekilde özetlenebilir: Âdil bir râvi tarafından nakledilen haber-i vâhide uyulduğu için bir zarar doğabilirse de, bu tövbeyi gerektiren bir ihlal değildir. Âyet, net bir şekilde, sadece kişi fâsığın haberine uyduğunda (o tek kişinin rivâyeti veya kitlesel rivâyet/mütevâtir olabilir) bu tür bir tövbenin gerektiğini ifade etmektedir. Âdil olsa da tek râvinin rivâyetinden elde edilen bilgi, rivâyetin muhtevası itibarıyla gerçeğin bilgisi değildir (zannî olarak kalır). Daha ziyade bu, delile dayalı hukukî kurallardan bir çıkarımla alâkalı olarak şeriatın hükümlerine riayet eden kişinin bir bilgisidir. (Bunun için Hû'î *ilmen bi't-ta'âbüd* veya *ilmen ta'abbüdiyyen* terimlerini kullanır.

Sonuç

Bu makalede açıklanan “haber-i vâhidle amel etme meselesi”yle ilgili tartışmalar, modern Şîî hadis münâzaralarının, kesin bir orjinalitesinin olmadığına delil olarak görülebilir. Araştırmanın tesbit edilen yöntemi ve soru kaynakları, klasik Şîî bilim ve irfanın sınırları içinde tasarlanmıştır. Bununla beraber her âlimin sunumu ferdîdir ve zaman içinde herbiri, varolan, hem yeni hem de ilmî fikirler için gerekçeler kullanıyor olarak görülebilir. Âlimler kendi orjinalliklerini, bazı araştırma yöntemlerini inceleyerek ve önceden düşünülen, geçersiz ve reddedilen görüşleri ortaya çıkararak tanıtırlar. Modern döneme -az bir değişiklikle veya hiç değiştirmeden- taşınmış olan klasik hukuk

tartışmalarının karakteristiğinin bu olduğu savunulabilir. Kur'an metinlerinde bulunan özel kelimelerin hukukî ilişkisine dolaylı bir dikkat ve şeriat çalışmaları için onların mümkün çıkarımları hakkındaki hipotezlere ilgi, araştırmacıyı hadis [ilmiyle] ilgili Şii söylemin modern dönem öncesi ve modern dönem şeklindeki bölünmeyi tanımaya teşvik etmez. Bu tür tartışmalar, modern İslamî söylemin, çoğunlukla, klasik öğrenme usullerinin sürdürülmesini temsil ettiğini gösterir. Genel olarak ifade etmek gerekirse, belli başlı Şii entellüktüeller tefsir, fıkıh, usul ve ricâl ilmi gibi geleneksel ve kapsamlı türlere uygun çalışmalar vücuda getirmeyle ilgilenirler.

Bu, daha önce görülmemiş fikirlerin ortaya çıkmadığı anlamına gelmez. Meselâ Humeyni'nin *velayet-i fakih doktrinini* temsil etmesi, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Ömer b. Hanzala tarafından nakdedilen vekalet verme ile ilgili meşhur raporunun anlamının yeniden okunup değerlendirilmesi temeline dayanır. Bununla birlikte bu yeniden okuma, fıkıh çalışmasının sınırları içinde, rahatlıkla uygun olan yeni bir çalışmada bulunabilir (*büyu'* / alış-veriş kitabı gibi).³⁶ Yani dinî telif türünün, modern Şii dinî yazılarının herhangi bir değerlendirmesinden mahrum olduğunu iddia etmiyorum. [Meselâ] Dr. Ali Şeriati'nin seçmeci ve nasihatlar ihtiva eden telifâtı, "modern" veya ilham kaynağı bakımından "Batılı" terimleriyle ifade edilebilecek (gazete makaleleri vasıtasıyla tanıtılan dinî sahadan) farklı ve genel özellikler gösterir.³⁷ Humeyni'nin kendisi *Velâyet-i fakih: Hükümet-i İslâmî*³⁸ adlı eserinde siyasî fıkıh türünü canlandırmıştır.

Bununla birlikte burada tahlil edilen fikrî mücadeleler, en ince ayrıntılarıyla, modern Şii dinî irfanının tipik örnekleridir. Mesele, hukukî faydalarla ilgili olup -kesin bir şekilde konuşmak gerekirse- onun güvenirliliği sorunu değildir. Arzulanan şey, Kur'an'ın delil olan metnini

36 Bkz. Humeyni, *Kitâbü'l-Bey'*, (Necf: 1391), c. V; O, Calder'in kitabı "*Accommodation and Revolution*" da yaptığı analizler için temel oluşturur.

37 Şeriati'nin Batılı söylem biçimlerinden etkilenmesi hakkında bkz. B. Hanson, "The 'Wesoxification' of Iran, Depiction and Realities of Behrangi, Ali Ahmad and Shari'ati", *International Journal of Middle East Studies*, (1983), XV s. 1-23.

38 Humeyni, *Velayat-ı fakih: Hükümet-i İslâmî*, (Tahran: 1978).

yorumlayarak kullanımı haklı çıkarmaktır. Bu, hadislerin ilahî hukukun ilmî sunumu için zorunlu olduğu inancından kaynaklanmaktadır. İsnadı sahih olsa bile *haber-i vâhidin* tarihî doğruluk bakımından kesinlik ifade etmeyeceğini dile getiren eserlere karşı bir kabul vardır. Mamafih âhad haberler, kati olarak doğru olmasalar da, hukukla ilgili bilgi ihtiva ederler. Tarihî otantiklikle ve bazı artçı eylemlerle alâkalı olarak hem oryantalistler³⁹ hem de Sünnî modernistler, bilimsel terimlerle isnad müessesesini savunmada, modern Şii entellektüellerin tartışmalarından tamamen mahrumdur. Sadr, Humeyni ve Hü'î gibi Şii yazarlar, nisbeten modernizm saldırısına maruz kalmamış, tarihî pozitivizm tarafından rahatsız edilmemişlerdir. Bu olgu hakkındaki tartışmalar, daha az titiz veya daha sıkı değildir. Mesele şudur: Söz konusu fikir mücadelelerinin parametreleri, herhangi bir modern entellektüel incelemeden daha fazla klasik geleneğe bağlıdır.

Kaynakça

Brown, D.W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Calder, N. "Accommodation and Revolution in Imam Shi'î Jurisprudence: Khumayni and Classical Tradition", *Middle East Studies*, (1982), XVIII.

-----, "Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imâmî- Shi'î Theory of İjtihad", *Studia Islamica*, (1989), LXX, s. 57-78.

Calder, N. "Tafsir from Taberî to Ibn Kathir: Problems in the Description of Genre, illustrated with reference to the story of Abraham", *Approaches to the Qur'an*, edit: G. Hawting ve A. A. Sharif (London: 1993), s. 101-140.

Calder, N. "The Uqûd rasm al-muftî of Ibn Abidin", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, (2000), LXIII, s. 215-228.

39 Oryantalist fikirlerin bir özeti ve eleştirisi için bkz. W. Hallaq, "The Authenticity of Probhetic Hadith: a Pseudo-Problem", *Studia Islamica*, (1999), LXXXIX, s. 75-90. bk 1. dipnot, yukarıda geçen müslüman toplum içinde otantiklik üzerine tartışmalarla ilgili referanslar.

- Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law, Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shii 'International*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), s. 10
- Ensâri, Murtezâ, *Ferâiz-i usûl*, (Qum, 1416), V.
- Gleave, R. *Inevitable Doubt: Two Shii Theories of Jurisprudence*, (Leiden, 2000), s. 28-47, 28-48, 65-79, 105-112.
- Hallaq, W., "On the Authoritativeness of Sunnî Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, (1986), XVIII, s. 427.
- , "Usûlu'l-fiqh: Beyond Tradatation", *Journal of Islamic Studies*, (1992), XXXII, s. 172-202.
- , "The Autheneticity of Probhetic Hadith: a Pseudo-Problem", *Studia Islamica*, (1999), LXXXIX, s. 75-90.
- Horasânî, Mahmut Kâzım, *Kifâyetü'l-usûl*, (Kum: 1415), s. 340-341.
- Hanson, B. "The 'Wesoxification' of Iran, Depiction and Realities of Behrangî, Ali Ahmad and Şeriâtî", *International Journal of Middle East Studies*, (1983), XV, s. 1-23.
- Hü'i, Seyyid Ebü'l-Kâsım al-Mûsavî, *The Prolegomena to the Qur'an (İngilizceye çev. A. Abdulaziz* (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 1-22.
- , *Misbâhu'l- usûl*, edit. Muhammed Surur el-Hüseynî, (Qum: 1417), II.
- Humeynî, Rûhullah, *Tehzibu'l- usûl*, (Qum: 1405), II, 109, 112, 116.
- , *Kitâbü'l-bey'*, (Necef: 1391). V.
- , *Velayat-ı fakîh: Hükümet-i Islâmî*, (Tahran: 1978).
- Juynboll, G.H.A. *The Authenticty of Tradition Literature in Modern Egypt*, (Leiden: E. J. Brill, 1969).
- Kohlberg, E, "Some Imâmî Views on Taqiyya", *Journal of the American Oriental Society*, (1975), XC s. 395-402.
- Nâinî, Muhammad Hüseyin, *Fevâidü'l-usûl*, (Tahran: 1953), III, 172.
- Sadr, Muhammed Bakır, *İktisâdunâ*, (Beyrut: 1398/1977).
- , *Dürûs fi ilm-i usûl*, (Qum: Merkezü'l-ebhâs ve'd-dirâsâti't-tahassusiyye li'ş-şehidi's-Sadr, 1418), II, 145-154.
- Weis, B. "Knowledge of the Past: the Theory of tawâtür According to Ghazalî", *Studia Islamica*, (1985), LXI, s. 81-105.

- , *The Search for God's Law*, (Utah: 1992), s. 259-328; 490-501 ve W. Hallaq, *The History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunnī usūlu'l-fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 27 vd.
- , *The Spirit of Islamic Law*, (Athens: University of Georgia Press, 1998), s. 38-65.

Kitap Tanıtımı ve Değerlendirmeler

Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi

Tanıtan: Ahmet Yasin TOMAKİN*

Ankara 2008, Ankara Okulu Yayınları, 286 sayfa

Eser giriş bölümü ve ardından; Emevî iktidarı ve dönemin ulemâsının, iktidarın din anlayışı ve icraatları karşısında ulemânın tavrının, iktidar yanlısı ve karşıtı olarak tanınan ulemânın ve bazı kelâmî doktrin, mezhep ve mezhep mensubu âlimlere karşı iktidarın takındığı tavrın incelendiği dört ana bölümden oluşmaktadır.

Eser, yazarın doktora tezinin yayınlanmış halidir. Yazar, Emevîler'in kültür hayatının ve bunun sonraki dönemlere etkisinin yeterince araştırılmadığı kanaatinden yola çıkarak bu konuyu araştırmaya karar verdiği ifade eder. Yazara göre İslam kültür ve medeniyetinin oluşmasında Emevî iktidarının büyük bir rolü vardır ve bu rolün önemi henüz tam anlamıyla idrak edilip araştırılmamıştır. Zira bu dönem sahabe ve tâbiîn neslinden birçok âlimin yaşamış olduğu, dini ilimlerin temellerinin atıldığı ve hatta bugün de varlığını sürdüren ana kelâmî ekollerin, mezheplerin ve doktrinlerin ilk tohumlarının atıldığı bir dönemdir. Bu bakımdan Emevîler döneminde yaşamış olan ulemanın tanınması ve bu kişilerin iktidar ile münasebetlerinin yakından incelenmesi ayrı bir öneme sahiptir (s.7).

Zikredilen konudaki eksikliği gidermek isteyen yazar, çok geniş bir kaynak yelpazesinden istifade ederek dönemin ulemâsının durumunu belli örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Yazar, giriş bölümünde istifade ettiği kaynakları tasnif edip dipnotta künyelerini verdikten sonra, Emevî iktidarından önceki idarecilerin durumunu özetlemiş,

* Araş. Gör. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ardından Emevî yönetimin teşekkülünü ve dayandığı sosyal yapıyı açıklamaya çalışmıştır. Genel anlamda önceki dört halife farklı şekillerde de olsa halkın kabulüyle idareye gelmişlerdir. Bu halifeler icraatlarını dinin emri gibi gösterme yoluna gitmedikleri gibi doğru yoldan çıktıklarında kendilerine itaatin de gerekmediğini çok açık şekillerde ifade etmişlerdir. Buna karşılık Emevî iktidarı bir kan davası üzerine kurulmuş, siyasî bir isyan ve mücadelenin neticesidir. Bundan dolayı Emevî yöneticilerinin önündeki en büyük problem, meşrûiyet sorunu olmuştur. Bu sorunu aşmak için çeşitli yollar denenmiştir. Mevzu hadislerle Şam'a kutsiyet atfedilmesi, Muaviye'nin daha önce İslâm'a yapmış olduğu hizmetler, ezvâc-ı tâhîrâtın Ümmü Habîbe'nin kardeşi olması ve en önemlisi cebri kader anlayışının yaygınlaştırılmaya çalışılması hep bu amaca matuf hadiselerdir. Bu anlayışla Emevîler daha önceki halifelerin aksine icraatlarının eleştirilmesine şiddetle karşı çıkmışlar ve halkın hoşlanmadığı durumları 'ezeli plân teorisi' (kader) ile açıklamaya çalışmışlardır.

Emevî iktidarının üzerine kurulduğu sosyal yapı ise birbirinden farklı çok sayıdaki siyasî-sosyal gruplardan oluşmaktadır. Bir tarafta iktidarın Emevî soyuna ait olduğunu savunan Şamlılardan oluşan grup, diğer tarafta Ehl-i Beyt'i destekleyen ve büyük ölçüde Hicazlı ve Iraklılardan oluşan grup, öte yanda da çıkış yolunu herkesi tekfir etmekte bulan ve asılları bedevîliğe dayanan Haricîler. Bunlardan başka toplum içindeki ulemâ sınıfı da sosyal yapı içerisinde ayrı bir grubu oluşturmuştur. Bunlardan İbn Abbas, Hucr b. Adiy, Kadı Şureyh gibi bazı âlimler iktidar mücadelesinde rol alırken; İbn Ömer ve Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi bazıları ise bu mücadeleleri tasvip etmedikleri için tarafsız kalmayı tercih etmişlerdir. Yazar son olarak iktidar ve ulemâ kavramları üzerinde de durarak giriş bölümünü bitirmiştir.

Emevî İktidarı ve Dönemin Ulemâsı başlıklı birinci bölümde yazar, öncelikle Emevî iktidarının özelliklerini incelemiştir. Söz konusu iktidarın en belirgin özelliği seçim sonucu değil de güç kullanarak başa gelmiş olmasıdır. Yönetim anlayışında da dinden daha çok siyaset ve örf önceliklidir. Yönetim, muhalifleri bazen parayla, bazen ödeneklerini keserek bazen de şiddet yoluyla sindirmeye çalışmıştır. İktidar; toplumu bölmeyi, muhalifleri desteklemeyi, halkı idareye karşı örgütlemeyi, biat etmemeyi

ya da biatı bozmayı, isyanı itaate tercih etmeyi, kişinin kendisini hilafete layık görmesini ve Hz. Ali'yi sahiplenip hakkında iyi kanaat beslemeyi, iktidarın onun soyundan gelenlerin hakkı olduğunu iddia etmeyi açık bir şekilde suç olarak görmüştür. Bu bağlamda yönetim; “İktidar hakkında kötü düşünmek serbest, ancak düşünüleni telaffuz etmek ve fiile dökmek yasaktır.” ilkesini esas almıştır (s.46).

Yazar bu bölümün ikinci başlığı altında da dönemin ilim merkezlerini ve buralarda yetişen âlimleri saymıştır. Bu ilim merkezlerinin başında; Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam gelmektedir. Buralardaki ilmi hareket ve şahsiyetlerden özet bir şekilde bahsedilmiştir. Dönemin ulemâsı, Ömer b. Abdülaziz ve Hişam b. Abdülmelik istisna edilecek olursa yönetimden herhangi bir teşvik görmemiştir. Ulemâ, genellikle yönetime mesafeli durmuş ve dinî ilimlerle meşgul olmuştur. Yönetimin ise muhalif bir âlimin ilmüne pek itibar ettiği söylenemez. Buna karşılık halkın nazarında âlimlerin konumu oldukça yüksektir. Halk dinî bilgilerini onlardan öğrenmiş, çocuklarının eğitimini onlara emanet etmiştir. Yazar bu dönemde âlimlerin geçim kaynağı hakkında da bilgi verir. Bunlardan kimi idareye bağımlı hâle gelmemek için ticaretle meşgul olmuş, kimi ise imkânsızlık sebebiyle iktidarın desteğine muhtaç kalmıştır. İktidarın, muhalefetleri sebebiyle bazı âlimlerin maaşını kestirdiği de olmuştur. Yazar bu konuda verdiği örneklerle konuyu somutlaştırmıştır. Bu bölümün sonunda yazar, dönemin ulemâsının ilmî ve siyasi bakış açılarını değerlendirmiş, Hicaz ve Irak ekollerinin teşekküllerine değinip bunların meselelere bakış açıları üzerinde durmuş, zaman içerisinde ilmî camiada mevâlî ulemânın sayısının artmasına ve bunların iktidara muhalif duruşlarına dikkat çekmiştir.

Yazar, İktidarın Din Anlayışı ve İcraatları Karşısında Ulemâ başlıklı ikinci bölümde Emevî iktidarının dine karşı olumlu tutum beslediğini ifade etmekle beraber iktidar ile ulemâ arasındaki çatışmanın dinin farklı algılanış biçimlerinden kaynaklandığına işaret eder. İktidar, bazı icraatlarını meşrulaştırmak için dinin otoritesine başvurmuş, ulemâ ise buna şiddetle karşı çıkmıştır (s.74). Yazar Emevî iktidarının teokratik veya laik bir devlet olmaktan ziyade, devletin dini kontrol altına alması anlamına gelen Bizantinizm anlayışını benimsediğini vurgular (s.75). Kaderci anlayış da iktidarın

din politikasının önemli bir parçasıdır. Bu şekilde yöneticiler insanların hoşlanmadığı olayların faturasını Allah'a kesmiş, Kerbelâ gibi facialardan Allah'ı sorumlu gösterip bu şekilde kendilerini suçsuz çıkarmaya çalışmışlardır. İktidarın din anlayışı bağlamında, Emevîler'de iktidarla ilişkilendirilen hilafet ve biat kavramları üzerinde de durup Emevîlerin bu kavramlara farklı anlamlar yüklemek istediklerini tespit etmiştir. Daha sonra da yazar ilgili başlıklar çerçevesinde kadılık konusunu işlemiş, Emevî iktidarında vazife alan kadıların durumu, göreve sıcak bakmayanlar, istifa edenler ve kadıların yargılama konusundaki özgürlük alanları üzerinde durmuştur.

Bölümün ikinci ana başlığında yazar iktidarın gerçekleştirmiş olduğu bazı icraatlar karşısında ulemânın tepkisini incelemiştir. Bu bağlamda; Hucr b. Adiy'ın öldürülmesi, hilafetin saltanata çevrilmesi, Kerbela hadisesi, Abdurrahman b. el-Eş'âs isyanı ve Ehl-i Beyt'e karşı gelişen hadiseler karşısında ulemânın takındığı tavırlar irdelenmiştir. Bölümün sonunda, sayılanlar dışında iktidarın gerçekleştirdiği bir takım icraatların ulemâ tarafından din dışı görüldüğü ifade edilmiş ve bu icraatların bir kısmı aktarılmıştır.

İktidar Yanlısı veya Karşısı Olarak Tanınan Âlimler başlıklı üçüncü bölümde yazar iktidar karşısında ulemânın verdiği tepkileri sınıflandırma yoluna gitmiştir. Bütün ulemânın tavrını net bir şekilde sınıflandırabilmenin mümkün olmadığını ifade eden yazar (s.131), genel olarak dört tip tepki tespit etmiştir. Bunlardan birincisini oluşturan grup içerisinde Saïd b. Cübeyr, İmam Mücahid ve eş-Şa'bî yer almaktadır. Bu âlimlerin özelliği iktidara karşı gerçekleştirilen isyan hareketlerini fiilî olarak desteklemeleridir. İkinci grupta Hz. Âişe, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Saïd b. el-Müseyyeb, Hasan el-Basrî ve Ebû Hanîfe'nin isimleri zikredilmiştir. Bu âlimler iktidara muhalif olmakla beraber muhalefetlerini sadece sözle dile getirip fiilî hareketlere karışmamışlardır. Bunlar dışında İbn Ömer gibi bazı kimseler olaylar karşısında tarafsız durmayı tercih ederken İbn Şihâb ez-Zühri gibi bazı âlimler de iktidara yakın olarak tanınmışlardır. Söz konusu dönemde yaşayan âlimler kitapta incelenen bu kimselerden ibaret olmakla beraber yazar, haklarında daha geniş malumat edinilebildiği için bir örnekleme olarak bu isimleri incelemekle iktifa ettiğini ifade etmiştir.

Son bölüm olan dördüncü bölüm İktidarın Bazı Kelâmî Doktrin, Mezhep ve Mezhep Mensubu Âlimlere Karşı Tavrı başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, iktidar ile ulemâ arasında tartışma konusu olan 'kader problemi' ve 'halku'l-Kur'ân' konusu üzerinde durmuştur. Bu konunun önemi ise, doğrudan iktidarın meşruiyeti ile ilgili olmasından kaynaklanmaktadır. İktidar dile getirdiği iddialar ile kendi meşrûiyetine yol bulmak isterken aynı zamanda dine müdahale etmekte ve siyasetten kaynaklanan bir dinî yorumu dikte etmeye çalışmaktadır. Ulemânın bu duruma sessiz kalmaması ve dinî yargıyı ortaya koyması ise iki taraf arasındaki çatışmayı zorunlu kılmıştır. Bununla beraber ortada sadece iktidar ve belli görüşe sahip bir ulemâ sınıfı da yoktur. Havâric, Şiâ, Mürcie, Cebriye, Kaderiye, Mu'tezile gibi farklı farklı akımlar, ortaya çıkan problemler üzerinde hep farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Yazar öncelikle bu akımların meseleler karşısındaki yaklaşımlarını ortaya koymuş, bölümün sonunda da iktidarın cebrî doktrin, mürciî anlayış ve mu'tezilî anlayış karşısında takındığı tavrı, bu tarafların iktidar ile münasebetleri üzerinde durarak çalışmasını sonlandırmıştır.

İncelemiş olduğumuz kitap ilk dönem İslam tarihi araştırmacılarının, özellikle dönemin ulemâsını daha yakından tanımak isteyenlerin, okuması gereken bir kitaptır. Konu dönemin genel tarihini değil de belirlenmiş bir tarafını ihtiva ettiği için okurun önceden dönem hakkında genel bir malumatının olması gerekmektedir. Kitap anlaşılır ve açık bir üslupla yazılmıştır. İçindekiler kısmı ayrıntılı olduğu gibi yirmi bir sayfadan oluşan oldukça geniş bir bibliyografyaya da sahiptir. Yazar dipnot konusunda da oldukça hassas davranmış ve belli konuda yaptığı bir alıntının hemen hemen bütün kaynaklardaki yerini tespit ederek okuyucuya sunmuştur.

“Din Felsefesi ve Hermenötik” Atölye Çalışması (15 Mayıs 2010)

Tanıtan: Tamer YILDIRIM*

Din Felsefesi Derneği ve **İSAM** işbirliği ile düzenlenen “Din Felsefesi ve Hermenötik” adlı atölye çalışması 15 Mayıs 2010 tarihinde İSAM seminer salonunda gerçekleştirildi. Konu ile ilgili çalışmalar yapan akademisyenlerin katıldığı atölye bir gün sürdü.

Atölye çalışmasını düzenleyen Din Felsefesi Derneği, din felsefesi ile ilgili araştırmaların nitelik olarak gelişmesi, sadece ilahiyat fakülteleri bünyesinde değil tüm akademik entelektüel camiada daha saygın ve etkili bir yere erişmesi ve daha popüler tartışmalara ışık tutarak toplumsal düzeyde de etkin hale gelmesi için, sivil bir girişim olarak Mayıs 2007’de İstanbul’da kuruldu. Din Felsefesi Derneği, hem din felsefesindeki inceleme alanları ile doğrudan ilgilenenlerin, hem de diğer felsefe disiplinleri ve din incelemeleri başlığı altında toplanabilecek olan, dinler tarihi, din psikolojisi, din sosyolojisi vb. disiplinlerle alakadar olanların ilgi alanına girecek etkinlikler yapmayı planlamakta ve bu konuda bugüne kadar düzenlediği ve yurt içi ve yurtdışı konuklarla gerçekleştirdiği 15 konferans ve genelde ilahiyat fakültelerindeki öğretim üyelerinin katılımlarıyla gerçekleştirdiği 2 atölye çalışması vardır. Resmi bir kurum mensubu olsun ya da olmasın, din felsefesinin ele aldığı problemlerle ilgilenen ve saha ile ilgili çalışmalar yapan herkesin katılıp katkıda bulunabileceği bir diyalog zemini meydana getirmeye çalışan din felsefesi derneğinin “Din Felsefesi ve Hermenötik” adlı atölye çalışmasında iki sunum gerçekleştirilmiştir. İlk konuşma Prof. Dr. Burhanettin Tatar tarafından “Hermenötik Nedir?” başlığıyla yapıldı ve daha sonra Yrd. Doç. Dr. Zeynep Gemuhluoğlu tarafından da “Din Felsefesi ve Hermenötik”, adlı ikinci sunum gerçekleştirildi. Atölye çalışmasına katılan çeşitli üniversitelerden öğretim üyeleri konunun daha etraflıca ortaya konulmasında yaptıkları konuşmalarla katkıda bulundular.

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Oturum: “Din Felsefesi ve Hermenötik”: Sunumu gerçekleştiren Prof. Dr. Burhanettin Tatar tarafından öncelikle Hermenötikle ilgili temel kavramalara değinildi. Buna göre;

Ontik: Dış dünyada bize kendisini sunan şeydir/bilimdir. Tabii (doğal) bilimler buna aittir ve deskriptif olarak bunları anlarız.

Ontolojik: Kendini gizleme eğiliminde olup yorumlama çabasıyla kendisini anlayacağımız şeydir. Heidegger için ontolojik, Hermenötik demektir.

Hermenötikte önemli olan ‘ilişki’(relationship)dir. Bu zamansal ve tarihseldir. Bu, ‘zaman’ (time) ile değil ‘süreç’ (temporal) kavramıyla ele alınır. Çünkü zaman olarak hesaplanması mümkün değildir. Hakikat: kendimizi içinde bulduğumuz şeydir. Yani ilişkinin kendisidir. Epistemolojik hakikat ötekileştirilir.

Kairos: Şans, imkân vs. demektir. İmkânı değerlendir, tarih değişebilir. Kairos’a doğru yöneldiğinizde zaman, siz, gelecek vs. değişir. Hz. İsa’nın veya Hz. Muhammed’in doğuşu gibi.

Bilgi (Knowledge): Hermenötikte sadece kavramsal bir şeydir. Yani bilgiyi kanıtlamayız, yorumlarız. Bilgi derken kavramlar ifade edilir. Yani Platon’un ideaları gibi. Varlık kendisini kairos olarak sunduğundan insan da ancak buna bağlı olarak bilgiyi varsayım olarak alır.

Prof. Dr. Tatar, temel kavramlara değindikten sonra şöyle devam etti; Metin ontolojik olarak ele alınır. Varlığı/konuyu anlamamla metin anlaşılır. Çünkü metinde bu ifadeler vardır. Bu anlama, tarihi de beraberinde getirir. Yorum metne yüklenmez. Bilakis yorum yapılan bir şey değil olduğumuz şeydir ve bu da zamansaldır. Yorum varlığın bize kendisini açmadığında ortaya çıkan bir şeydir. Bu anlamda Tanrı filozofun zihninin çabasıdır. Tanrı kanıtlanırsa bu zihnin bir objesi olur ve böyle bir Tanrıya ibadet, dua edilmez. Tanrı kendisini bize kavramsal bir şekilde sunmaz. Tanrıyı ontik olarak bulmaya çalışmak doğru değildir. Tanrı, hermenötikçilere göre bilimsel olarak da kanıtlanamaz, kanıtlanan Tanrı bir modern sübjektivizmdir. Heidegger’e göre Tanrı varolma biçimidir. Dolayısıyla böyle kanıtlanan bir Tanrıyı bir tehdit olarak görür. Fakat Hermenötiğe göre de Tanrıya inanma bir varolma biçimidir. Tanrı bilgi konusu değildir. Hermenötik ise kendimizi içinde

bulup başka bir şeyi bulduğumuz bir şeydir. Yani ötede değil bizdedir. Gadamer'in bu konuda değindiği gibi; önyargı kendisinden hareketle başka bir şeye yönelmemi mümkün kılan, yöneldiğim bir şeydir.

Hermenötik kendisini daima aktivite içinde görür. Bir hortumu düşünün hermenötiğe göre insan sürekli bir hareket halindedir. Biz varlığı nasıl etkilemekteyiz ve ondan nasıl etkilenmekteyiz. Hermenötik bunu anlamaya çalışır. Yani temel sorusu olan şey nedir? Hermenötik dinamik bir düşünme tarzı içerisinde tutar.

Tanrı ötelede değil bizi kuşatan bir şeydir. Bu yüzden ispatlanamaz. Episteme: Eflatun'un bir örneği vardır. Dışarıda siteye gelen ziyaretçiler ayın varsa ayine alınmazlar ama onun dışında da değildirlir. Stadyum gibi dışarıdasın ama aslında içindesin. Avrupa gibi ya da ilahiyatçılara felsefecilerin bakışı gibi. Camideki insanın Allah'la olan ilişkisi gibi.

Prof. Dr. Zeki Özcan: Her birimiz determine edilirdir. Hermenötiği ele alırken ortaya çıktığı zamana göre şekil alır. Hermes bir kılavuzdu. İlkçağ hermenötikte kırılma noktası stoacılarıdır. Bunlar varlığın iki yorumunu kabul ederler yani çift anlamlılığı. Roma'da bundan dolayı anlam çiftti. Yani iç anlam ve dış anlam. Hıristiyanlar ise hermenötiği teolojik bir kalıba döktüler ve Hıristiyanlar Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'in arasındaki ilişkileri ortaya koymak içindi.

Prof. Dr. Tatar şöyle devam etti; Tanrı hem en yakın hem de zihnin/ imanın objesi olamayacak derecede ötede/uzakta olandır. Hakikat kavramsal olmaktan ziyade dil açısından bizi etkileyen şeydir. Yorum ve anlamada Tanrı karşımızda farklı şekillerde değil. İnanma konusu değil anlamamı mümkün kılandır.

Metin insanı yoruma zorlar. Hermenötikçi dinin nasıl yorumlanacağıyla ilgilenir. İnanma veya inanmamayla ilgilenmez. Yorum kendisine dikkat çekmez. Trafik levhası gibidir. Trafik levhasına değil onun işaret ettiği şeye bakarız, trafik levhası yol değildir. Yani metni anlamadan yorumların doğruluğunu tartışmam. Marx, Nietzsche, Freud insanları puttan kurtarır. Yani yorumlar putlaşabilir işte bu düşünürler insanları böyle bir durumdan kurtarır. Dilthey'e göre de zaten hayatın bütünü anlam-

landırmak mümkün değildir. Çünkü biz hayatımızın bütününe ötesine gidemeyiz. Bir anlamda hayat bize bir bütün olarak verilmemiştir.

Değişmezlik zihnin bir kategorisidir. Hangi düzeyde bu kavramı aldığımız önemlidir. Örneğin Kur'an değişmezdir. Fakat dünyayla ilgili bilgilerimiz böyle değildir. Poincare'ın ifade ettiği gibi "Kendimi anlamak için önce başkalarını anlamam lazım" bu fenomenoloji demektir. Yani beni bana benim dışındakiler gösterir. Kur'anı anlamak konuyu anlamaktır. İslam geleneğini anlamak için başka gelenekleri anlamak zorundayım. Bunları anlayamazsam İslam geleneğini anlayamam. Ama İslam geleneği içerisinde doğdum ve büyüdüm. Fakat diğerlerini bilerek bu İslam geleneğini daha iyi anlarım. Her şey bir başkasını bilmekle mümkünse bu anlamda hermenötik bir sınırı yoktur. Bugün tıp hermenötikliği, bilgisayar hermenötikliği, spor hermenötikliği vs. yani anlaşılacak her ne varsa orada hermenötik vardır. Yorumlayanla, yorumlanan arasındaki ilişki hermenötiktir.

2. Oturum: "Din Felsefesi ve Hermenötik", Sunum Yrd. Doç. Dr. Zeynep Gemuhluoğlu tarafından gerçekleştirildi.

Yrd. Doç. Dr. Gemuhluoğlu'na göre; Hermenötik din felsefesi açısından iki konuya değinir. a. Kutsal metinleri yorumlama. b. Heidegger sonrasındaki felsefe tanımıdır. Bu anlamda Schleiermacher'e göre hermenötik metodoloji belirleyen felsefedir. Hermenötik felsefesi bir mahiyete bürünmüştür. Dilthey'de hermenötik geniş bir çerçeveye yayılır. Filmler, sanat eserleri yani "metin" kavramı genişler. Heidegger'de ortaya insanın kendini anlaması ve gerçekleştirilmesi anlamında hermenötik bir ontoloji halini alır. Gadamer de ontoloji yaptığını belirtir. Dolayısıyla bu şekilde bireysel varoluşu ortaya çıkaran ve revize eden bir din felsefesi ortaya çıktı. Gadamer, anlaşılabilir olan varlığın dil olduğunu belirtir. Kutsal Kitab'ın yorumu kişinin kendisinden ayrılmaz. Gadamer, ayrıca Augustinus'u ilk hermenötikçi olarak isimlendirir.

Prof. Dr. Zeki Özcan, konuya ilişkin olarak şunları belirtti; Hıristiyanlar, Yahudilikle ilgili olumlu-olumsuz söz söyleyemediler. Kabul de sorun, red de sorun. Dış anlam iç anlamı hazırlar. İç anlam dış anlamı hazırlar. Hz. İsa, Hz. Musa'nın iç anlamıdır. İnsan metinle sürekli ilişki içinde olduğu için

hermenötikte süreklidir. Yorumun sonu olmaz. Yorumu ortaya çıkaran metin, metini ortaya çıkaran insanın sorunlarıdır. Vahiy, din aynı mıdır? Tillich “vahi-yin Tanrı'nın ürünü, din insanın ürünü” olduğunu belirtir. Vahiy hayata geçince, kültüre dönüşünce vahiy nesnelleşiyor ve burada birçok öğeyle kaynaşiyor. Din kültüre dönüşmüş vahiydir. Bu şu şekilde formüle edilebilir: Din= vahiy + insani çabalar. Metin tarihsel şartlar içinde verilen bir metindir. İlahi Kelam'ın bizim kavrayışımızdan farklı ilahi bir anlamı vardır. Din denen şey bizim bundan aldığımız payı içerir: Kur'an'ın her yeri bizim için aynı öneme sahip değildir. Yorumlamanın çoğu metine anakronik yaklaşımdan kaynaklanır. Kuran yazı, metin değil, sözdür bu yüzden etkilidir. Örneğin etkili bir vaaz yazılı hale gelince etkisini kaybeder. Dolayısıyla Kur'an yazı değil sözdür.

Konuya ilişkin Prof. Dr. Tatar, şunları belirtti: Yorum insanın varolma şeklidir. Metin inşa etmek demek değildir. Kur'an Hz. Muhammed'in veya sahabilerin anlayışına indirgemek hatalıdır. Bu düşünce evrensel olan Kur'an'la çelişir. Bu paradoksal bir durumdur.

Prof. Dr. Adnan Arslan, Kur'an'ın metin değil, Ahd-i Kadim olduğunu belirtti.

Prof. Dr. Tatar, buna ilaveten şu açıklamaları yaptı: Hermenötik açısından “Tanrı var mıdır?” sorusundan ziyade “Tanrı var mıdır? sorusunun anlamı” önemlidir. Hermenötik sirküler bir yapıya sahiptir. Din felsefesi ise linear bir yapıya sahiptir. Heidegger için özellikle *Varlık ve Zaman* adlı eserinde hermenötikte geçmişten ziyade gelecek için önemlidir. Şiire getirdiği yorum da bu minvaldedir. Yani şiiir şairin ne demek istediğini anlamak anlamında geriye bir gidiş değildir. Daha ziyade geleceğe yönelik okunmalıdır. Hatta Heidegger'e göre Din felsefesinin geleceğe dair görüşü olmadığı için çok da anlamlı değildir. Hz. Muhammed de gelecekte (yani ahiretten) bahsetmesi veya Mekkelilere hitabı: Şu dağın ardında bir ordu var dersem bana inanır mısınız? gibi.

Atölye çalışması, Prof. Dr. Burhanettin Tatar, Prof. Dr. Zeki Özcan, Prof. Dr. Adnan Arslan, Doç Dr. Ferit Uslu, Doç Dr. Rahim Acar, Yrd. Doç. Dr. Zeynep Gemuhluoğlu, Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt Kaya, Yrd. Doç. Dr. Tamer Yıldırım ve farklı üniversite ve fakültelerden katılan bilim insanlarının fikirsel katkılarıyla son buldu.

Giorgio Colli, *Felsefenin Doğuşu* / Çev. Fisun Demir
Dost Yayınları, Ankara, 2007, s. 94.

Dominique Folscheid, *Felsefe Akımları* / Çev. Muna Cedden
Dost Yayınları, Ankara, 2005, s. 160.
Tanıtın: Tamer YILDIRIM*

Dost Yayınevi Kültür Kitaplığı adı altında Batı düşüce tarihindeki önemli kişi ve akımları kısa ve bütünlüklü bir şekilde yazılan eserleri Türkçeye kazandırmakta. Eserlere bakıldığında birbirlerinin devamı gibi gözükmektedir. Bundan dolayı bu sıraya göre okunmasının okuyucu için daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Burada birbirinin devamı olarak gördüğümüz “*Felsefenin Doğuşu*” ve “*Felsefi Akımlar*” adlı eserlerin kısa değerlendirmeleri yapılacaktır.

Yazar Giorgio Colli, *Felsefenin Doğuşu* adlı eserinde Nietzscheci bir bakış açısıyla olaya yaklaşmakta ve felsefenin doğuşunu özellikle Apolloncu ve Dionysos’çu ekseninde ele almaktadır. Yazar, Yunan felsefesinin köklerinin ve dolayısıyla Batı düşüncesinin tamamının gizemli olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı da Antik Yunan felsefesinin Doğu kültürüyle bağlantılarının araştırılması ve bundan kesin sonuçların çıkarılamaması nedeniyle batı felsefesinin tanımını itibariyle çok daha geç bir dönem olan Platon’da gerçek ifadesini bulduğunu belirtir (s. 9), devamında yazar özellikle Nietzsche’den yola çıkarak aynı zamanda Nietzsche’nin yanlış olan değerlendirmelerini de belirterek felsefenin Apolloncu ve Dionysos’çu temellerine değinir. Yazara göre Yunan bilgeliği, Apollon’un düşmanca eyleminin bir yorumudur. Yunan söyleminin temelindeki metafizik kırılma bilginlerce yorumlandığından Yunan dünyası, gizli bir dünyanın Tanrıların yaşadıkları dünyanın gölgesi gibidir ve özellikle bu dönemde anlatılan yay ve ok imgesi söz ve düşünce örüntüsü aracılığıyla insani dünyaya döner. Bu aynı zamanda tanrısal bilgelik ve onun özel anlatımı arasındaki ayrışıklığı ortaya koyan metafizik kırılmanın bir imasıdır (s. 34). Bilginin elde edilmesine de önce Tanrı’nın peygamberlere bazı esinler gönderdi-

* Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ğini basit yorumcular olan bu peygamberlerden sonra artık bilgin ya da bilgin olmak için mücadele eden, çarpışan insanların ortaya çıkarttığını ifade eder (s. 47). Muamma konusunu felsefenin ortaya çıkışında temel bir konu olarak ele alan yazar, Herakleitos'u örnek olarak vererek onun bilgeliğinin akıl almaz Tanrısal doğayı andıran bir muammalar örgüsü olduğu varsayımına ulaşılabileceğini belirtir. Burada karşıtların birliği söz konusudur ve bu birlik Tanrı'nın, gizlinin ve bilgeliğin, dünyanın temel aktarımlarıdır. Böyle bir temel aşkındır. Bunlar Tanrı'nın, gizli olanın anlatımıdır (s. 56-57). Yazar, burada bir sorunu ortaya koymaktadır; "Eğer Yunan bilgeliğinin kökeni Mani'de Pythiaci kendinden geçişte, gizemli ve gizemci deneyimde bulunuyorsa, o halde, bu dinsel arka plandan soyut, akılcı bir düşünceye geçiş nasıl açıklanabilir?" Ayrıca bu bilginler çağının gelişmiş aşamasında, düzenlenmiş, söze dökülmüş bir akıl, basit olmayan bir mantık, önemli düzeyde bir kuramsal gelişme de buluruz. Yazarın değerlendirmesine göre bütün bunları olanaklı kılan diyalektik olmuştur. Buradaki diyalektik modern anlamında değil, iki ya da daha çok canlı insan arasında geçen gerçek bir tartışma ve tartışma sanatı anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda diyalektik Yunan kültürünün en dikkate değer en özgün görüngülerinden biridir (s. 61). Yazara göre Yunan tartışmasının kurtuluşunda yıkıcı bir amaç ve böyle bir amacın diyalektik tarafından gerçekleştirilmesi vardır. Yani ileri sürülen bir sav her iki yönde de ispatlanabilir. Bu işleyişin sonuçlarının da yıkıcı olduğu da açıktır (s. 72). Yazar bu durumun özellikle Parmenides ve öğrencisi Zenon'da bulunduğunu ileri sürerek onların kısa bir değerlendirmesini yapar. Yazar, Zenon'un savlarının hala çürütülmeyi beklediğini bunun da Zenoncu logos'un aklın kuramının bir zirvesini belki de Yunan akılcılığının aşırı bir noktasını temsil ettiğini belirtir (s. 81). Yazar ayrıca, Parmenides ve Zenon'dan sonra bilginler çağının gerilemeye başladığını ve bu noktada diyalektiğin hem zirvesi hem de onun gerilemesinin tohumlarını atan Gorgias'ın önemli olduğunu ifade eder. Çünkü Gorgias'da çarpıcı olan her türlü dinsel arka planın yokluğudur. Bu anlamda hiçbir şeyi korumaya çalışmaması, Tanrısal doğayı sorgulaması hatta onu insani çevreden koparması nedeniyle bir anlamda tanrıları, insanları konuşurmuş olan bilginler çağının sonunu

ilan eden bir bilgidir. Bu dönemde ayrıca ilkel diyalektik dilin halkın anlayacağı biçime sokulmasıyla da retorik'in doğduğu ve Retorik'in kurucusunun da yine Gorgias olduğunu belirtir (s. 82–84). Yazar, bu tür kültürel dönüşümlerin yani retorik çevrenin diyalektik çevreyle iç içe geçmesi ve yazının edebiyat olarak ortaya çıkması, aklın logos'un yapısını yavaş yavaş dönüştürdüğünü, bunun da diyalektikte ruhsal olaylara gönderme yapılırken yazıda içsellikğin yitirilmesini beraberinde getirdiğini belirtir (s. 89). Yazar, son olarak Platon ve Sokrates arasında bir mukayese yapar ve Platon'un daha üstün olduğunu belirtir. Çünkü Platon'un diyalektik akımın yaratılarak, Yunan kültürünün en özgün yanlarından biri olan kuramsal eğilimi kendine mal etmesinden kaynaklandığı belirtmiş ve böylece yeni bir yüksek yaşam olanağını barındıran çok karmaşık ve dolaylı bir canlı felsefe doğduğunu ifade etmiştir (s. 94).

Dominique Folscheid tarafından yazılan “*Felsefi Akımlar*” adlı eser sekiz bölüm halinde felsefe tarihinin konuları incelenmiştir. Birinci bölüm olan “Kendini Arayan Felsefe” başlığını taşımakta olup yazar, Parmenides'ten önceki düşünürlerin filozof olarak nitelendirilemeyeceğini belirtir. Parmenides'in diğerlerinden farklı olarak bir varlığın olduğunu ve bu varlığın kendini düşüncede ifade ettiğini söylemesiyle her şeyin değiştiğini belirtir (s. 12). Bu anlamda eser aslında Platon'la başlar ve diğer kitabın (Giorgio Colli, *Felsefenin Doğuşu*) sözü bıraktığı yerden devam eder. İlerleyen sayfalarda Aristoteles, Plotinos, Epikürosçülük ve Stoacılıktan bahsedilerek bölüm bitirilir.

İkinci bölüm “Felsefe ve Hıristiyanlık” adını taşır ve bu bölümde yazar Hıristiyanlıkla ilkçağ dünya görüşünün altüst olduğunu Hıristiyanlığın bir felsefe olmamasına rağmen felsefenin verilerini, temalarını ve işlevlerini derinlemesine değiştirdiğini belirtmiştir. (s. 36). Aziz Augustinus, Aziz Anselmus ve Aquinolu Thomas'ın felsefi düşüncelerine kısaca değinen yazar, Aquinolu Thomas'ı ilk modern filozof olarak değerlendirir (s. 43).

Üçüncü bölüm “Aklın Zaferi” adını taşır yazar burada Descartes ve bir anlamda Dekartçılığın karşıtı olarak değerlendirdiği ve akılcılığa karşı

çıkan Pascal, Leibniz ve Spinoza'yı ele alır. Spinoza'nın düşüncesini panteizm olarak değil, Hegel'in belirttiği "Tanrı her şey olan tözse eğer, o halde, var olmayan dünyadır ve bu durumda Spinozacı düşünce bir tür evrensizcilik (acosmisme) olur" (s. 68) der.

Dördüncü Bölüm olan "Aklın Eleştirel Çağı" adlı bölümde yazar Aydınlanma çağı ruhunu "aklın metafizik işlevinin alanı ya terk edilir ya da reddedilir" şeklinde belirtirken "dönemin ortak hedefi doğal bir felsefe, doğal bir din ve doğal bir ahlak oluşturmaktır" (s. 74-75) der. Yazar bu dönemde karşımıza bir aydınlanmışlar topluluğunun olduğunu belirtir ve bunları şöyle tanımlar: "Her aydın kendini filozof sanır ve her filozof kendini bir din adamı gibi görür, kendilerini diğer insanların düşüncelerine, beğenilerine ve eylemlerine rehberlik etmeye adanmışlardır". Bu tekdüzelikten kurtulan birkaç adam olduğunu ifade eder ve bu düzlemde Hume, Kant ve Rousseau ele alarak değerlendirir.

"Mutlak Sistem" adlı beşinci bölümde yazar "İlkçağ Yunan uygarlığıyla, her şeyin birliğiyle, dinle, her biçimde mutlağın aranmasıyla büyülenmiş yeni bir yazarlar, şairler, düşünürler topluluğu" (s. 95) olarak nitelendiği Alman idealizmini ve bu bağlamda Hegel'i ve en sonunda Hegel'in karşısında yer alan Kierkegaard'ı ele alır. Yalnız Kierkegaard bölümünde yazar Kierkegaard'ın annesinin ölümünün, onun yaşamla spekülasyon düşünce arasındaki mesafeyi ölçmeye yönelmesine katkıda bulunduğunu (s. 104) belirtir. Fakat Kierkegaard'ın hayatında annesini önemli bir rolü yoktur. Onu etkileyen iki kişi vardır: Babası ve eski nişanlısı.

Altıncı bölüm "Kendi Dışına Çıkan Felsefe" adını taşır ve bu bölümde Hegel'in felsefenin hem en üst noktası hem de engeli olduğundan onu aşmak için felsefeyi alt üst etmek gerektiğini belirtir (s.109) ve bu bağlamda Hegel'i ayakları üzerine oturtan Feuerbach, Marx ve son olarak Nietzsche'yi ele alır.

Yedinci bölüm "Bilgilerin Bunalımı ve Yaşam" adlı kısımda yazara göre yirminci yüzyıla Marksist maceralar ve gerçek totalitarizmin büyük örnekleri hâkimdir ve pek çok entelektüel için felsefe kaçınılmaz biçimde teorik ve pratik olması gereken tarih bilimiyle çelmelenen ideolojik bir

üründen başka bir şey değildir. Yani hakikatin tarihe indirgenmesi bu durumda hakikatin doğaya indirgenmesiyle çelmelenmektedir. Sonuçta felsefe içten ve dıştan etkilerle bir bunalım içerisinde (s. 130–131). Bu bölümde de özellikle Henri Bergson, Maurice Blodel, Ludwig Wittgenstein'a değinmektedir.

Sekizinci ve son bölüm “Varlık ve Görüngü” adını taşımakta olup ağırlıklı olarak Husserl, Heidegger, Satre ve Claude Bruaire incelenmektedir.

Kitap genelde sanki aforizmalar şeklinde yazılmış yani filozofun düşünceleri ana hatlarıyla anlatılırken konuyla ilgili filozofun değerlendirmeleri kısa ve özlü ve çoğu zaman filozofun ifadeleriyle sunulmuştur.

Fakat seri içinde yer alan kitapların çevirilerinde ortak bir dil kullanılmamıştır. Bu durum da bazı kavram karmaşasına ve zorluklara sebep olmaktadır. Ayrıca temel kitaplar serisinde yer alan bir eserin kapsayıcı olması ve genel bir bakış açısına sahip olması gerekir. Fakat *Felsefenin Doğuşu* adlı eser Nietzscheci bir bakış açısıyla ilkçağ felsefesini değerlendirmektedir. Oysa bir anlamda yeni başlayanlar için böyle bir ayrımla ilkçağ felsefesini okumak hem bazı zorlukları hem de muhtemel yanlış değerlendirmeleri beraberinde getirecektir.

Değnilmesi gereken bir diğer husus ise, seride yer alan eserlere baktığımızda doğu ve özellikle İslam filozoflarına ve düşünce akımlarına yer verilmemesidir. Yaşadığımız coğrafya ve kültürel bağlarımız dikkate alındığında bunun bir eksiklik olduğu açıktır. Bu noktada seride yayınlanan kitaplardan hareketle şu soru sorulabilir: İbn Sina'nın Lacan kadar değeri, Farabi'nin Barthes kadar önemi yok mudur? Yayınevinin bu eksikliği göreceğini ve bu tür eserleri de seriye dâhil edip felsefe alanında daha kapsayıcı bir okuma seçkisini gerçekleştireceğine inanıyoruz.

Her şey Ne Anlama Geliyor? (Felsefeye Küçük Bir Giriş)

Thomas Nagel / Çev. Hakan Gündoğdu
Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, II+71 Sayfa.

Felsefe Nedir? / Lydia Korshunova / Çev. Vasif Erenus
(2. Baskı) İstanbul Morpa Kültür Yayınları, 2004, 175 Sayfa
Tanıtın: Tamer YILDIRIM*

Her şey Ne Anlama Geliyor? (Felsefeye Küçük Bir Giriş), adlı kitabın yazarı, 1937 Yugoslavya, Belgrat doğumlu Amerikalı felsefeci Thomas Nagel, New York Üniversitesi'nde felsefe ve hukuk profesörüdür. Siyaset, ahlak, hukuk ve zihin felsefesiyle ilgilenen ve liberal düşünceye mensup Nagel, felsefeye doğrudan felsefi kavramlar üzerinde düşünmekle başlamanın en iyi yol olduğunu savunur. Nagel'in 1974 yılında yayınladığı "What is it like to be a bat?" (Yarasa olmak nasıl bir şeydir?) başlıklı makalesi zihin felsefesi açısından son yüzyılın en önemli yazılarından biri olarak değerlendirilir. Nagel'in 1974'te *Philosophical Review*'da yayınladığı bu makalesi, zihin felsefesi'nin önemli sorunlarından biri olan "diğer zihinler" konusuyla ilgilidir. Bu soruyu sormakla hedeflediği şey, öznel, birinci-tekil-şahıs deneyimin indirgenemezliğini açık bir şekilde ifade edebilmektir. Bir yarasayı gözlemlersiniz, onun hakkında bilimsel, anatomik ve tarihsel birçok bilgiye sahip de olabilirsiniz. Ama asla bir yarasa olmak nasıl bir şeydir bunu bilemezsiniz. Burada bizim tanıtacağımız kitap ise yazarın felsefeye giriş olarak yazdığı *Her şey Ne Anlama Geliyor?* adını taşımaktadır. Kitap; çevirenin önsözü, giriş ve dokuz bölümden oluşmaktadır. "Çevirenin önsözü"nde çevirmen kitabın yazarı Thomas Nagel ve eser hakkında kısaca bilgi vermektedir.

Birinci bölüm olan Girişte (s. 1-4) yazar kitabın niçin yazıldığını belirterek "felsefenin özünün düşünen insan zihninin doğal olarak bir bilmece gibi karmaşık bulduğu belli kaçınılmaz sorularda yattığını, felsefeyi öğrenmenin en iyi yolunun ise doğrudan bu sorular üzerinde düşünmek olduğunu belirtir" (s. 1). Felsefenin ilgisinin hepimizin her gün üzerin-

* Yard. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

de fazlaca düşünmeden kullandığımız alışlageldik fikirlerimizi anlamak ve sorgulamak olduğunu belirten yazar, örneğin bir tarihçinin geçmişte belirli bir zaman diliminde ne olup bittiğini sorarken filozofun soracağı şeyin “zaman nedir?” olacağını ve bunun diğer bilim dallarına da uygulanabileceğini belirtir.

İkinci bölüm “Herhangi Bir Şeyi Nasıl Biliyoruz?” (s. 5–12) adını taşımaktadır. Yazar: eğer bu soru üzerinde düşünürsek, zihnimizin içinde olanların kendilerinden emin olabileceğimiz yegâne şey olduğunu göreceğimizi ifade eder (s. 5). Zihnimizin dışında bir gerçekliğin olup olmadığını tartışan yazar, sonun da etrafımızdaki dünyada bulunan her şeyin gerçekte var olmadığı düşüncesinin ciddi olarak pratikte imkânsız olduğunu belirtir ve bu konuda üç soru sorarak, konu hakkında herhangi bir sonuca varmadan bölümü bitirir.

“Diğer Zihinler” (s. 13–18) adlı üçüncü bölümde ise yazar, kişinin sadece zihninde olanı bilebileceğini bir diğer insanın zihninden neler geçtiğini bilemeyeceğini, aynı yemekler de yense, aynı renge de bakılsa, tadılanın ve görülenin iki kişi açısından aynı olmadığını ifade eder ve bölümün sonunda şu soruyu sorarak bitirir: “Bilinçli bir zihninizin varolması olgusu dışında bu dünyadaki bilinçli yaşam hakkında neler biliyorsunuz?”

Dördüncü bölüm “Zihin-Beden Problemi” (s. 19–25) adını taşımaktadır ve yazar, herkesin bilinçte olup bitenlerin bedende olup bitenlere bağlı olduğunu, bildiğini belirtir. Örnek olarak da ayağımızı taşa vurduğumuzda acı çekmemizi verir. Fakat insanın zihniyle beden denilenin farklı şeyleri içerdiğini çikolata örneğiyle şöyle açıklar: “Mesela kişi çikolata yediğinde bunun tadını alır zihninde de bazı uyarıcılarla çikolatanın tadı iletilir. Fakat çikolata yerken bile beynimize baktığımızda bunu göremez ve aynı tadı alamazsınız”. Yazar devamında kısaca ruh ve beden ayrımını kabul eden ve yazarın ikicilik (dualizm) diye adlandırdığı görüşü ele alır. Bölümün sonunda fizikalizmden bahsederek şunları söyler: “Fizikalistler, bilim tarafından incelenebilen fiziksel dünyadan başka hiçbir şeyin varolmadığına inanırlar. Fakat bu durumda, onların böyle bir dünyada hislere, arzulara, düşüncelere ve tecrübelere bir şekilde yer bulmaları gerekir” der (s. 24). Yazar ise “ağrı veya diğer bilinçli tecrübelerin ne kadar karmaşık

olursa olsun, fiziksel uyarım ve davranışla ilgili herhangi bir nedensel ilişkiler sistemi açısından yeterince analiz edilemeyeceğine inanıyorum” der (s. 24). Dolayısıyla birbirinden tamamen farklı iki gerçeklik vardır; biri insana dışardan bakarak gözlemleyebileceğimiz fiziksel gerçekliğe ait şeyler ve kendi durumumuzda her birimizin içerden tecrübe ettiği zihinsel gerçekliğe ait olan şeyler. Yazar bu konunun tam olarak açıklanabilmesi için daha uzun zamana ihtiyaç olduğunu belirtir.

“Kelimelerin Anlamı” (s. 27–32) adını taşıyan beşinci bölümde kelimelerin ifade ettiği anlamların varlıkla ilişkisine değinilir. Yazar “dilin dünyayla olan ilişkisi problemi ister bir tek cümle hakkında, isterse milyonlarca cümle hakkında konuşalım farklı değildir” diyerek, bir kelimenin anlamını mevcut ve tüm olası kullanımlarını içerdiğini belirtir. Yazar son olarak anlamın kâğıt üzerindeki işaretlerin veya seslerin yardımıyla varlığı, idrak etmemizi önceden varolmayan ve belki de asla varolmayacak olan şeyleri icat etmemizi sağladığını belirtip şu soruyla bölümü bitirir: “Söylediğimiz ya da yazdığımız bir şey, herhangi bir şeye nasıl anlam veriyor? (s. 32).

Altıncı bölüm “Hür İrade”de (s. 33–40) yazar determinizmi özgürlüğü kısıtlayacağı ya da diğer ifadesiyle fiillerimizi belirleyeceğinden dolayı kabul etmez. Bunun yanında insanın içinde bulunduğu durumunu onun seçimlerini belirlediğini de kabul etmez. Dolayısıyla yazarın diğer bölümlerde ve konularda olduğu gibi bu konuda da ne düşündüğü açık değildir.

Yedinci bölüm “Doğru ve Yanlış” (s. 41–52) başlığını taşır. Ahlakın temeli neye veya nelere dayanır sorusunun açıklanmaya çalışıldığı bu bölümde yazar ahlakın temeli olarak ileri sürülen görüşlerin bir değerlendirmesini yapar. Doğru ve yanlışın herkes için aynı olamayacağını; dün ahlaki olarak doğru görülen bazı şeylerin bugün yanlış olarak görüldüğünü bugün doğru olarak görülenlerin gelecekte yanlış olarak görülebileceğinden tek bir hakikat bulunduğuna inanmaktan ziyade doğru ve yanlışın zaman ve sosyal tecrübeye bağlı olduğuna inanmanın daha makul olduğunu belirtir (s. 49). Yazar bölümün sonunda şunları ifade eder: “Ahlak argümanı hepimizde olduğu varsayılan tarafsız, çıkar gözetmeyen bir motivasyon potansiyelini harekete geçirmeyi dener. Fakat bu her zaman gerçekleşmeyebilir. Ayrıca ahlaki temellendirmenin güçlüğü de insan davranışının

sadece bir tane değil, ama birçok motivasyonu olmasından gelir” (s. 52).

“Adalet” (s. 53–59) adlı sekizinci bölümde yazar: “Bazı insanların zengin bazılarının ise fakir doğması adil midir? Eğer adil değilse bununla ilgili bir şeyler yapılmalı mıdır?” şeklindeki iki soruyla başlar ve bölüm boyunca aynı konuyu yani ekonomik yönden adaleti inceler. Son derce önemli olan ırk ve cinsiyet ayrımına da bir iki cümleyle değinir. Konuyu bu kadar kısıtlı ve dar bir içerikle ele alan yazara şu soruyu sormak gerekir: Adalet sadece ekonomik yönden mi gerçekleşir? Ya da sadece ekonomik sebepleri mi içine alır?

Dokuzuncu bölüm “Ölüm” (s. 61–66) konusunu incelemektedir. Ölümden sonra hayat var mı, yok mu tartışmasında yazar diğer bölümlerde yapmadığı bir işi yaparak konu hakkında kendi düşüncesini belirterek sıradan gözlemlerden hareketle ölümden sonra hayata inanmadığını açıkça ifade eder (s. 63). Yazar kişinin eğer ölümden sonra hayat olmadığına inanıyorsa korkacak bir şeyin olmadığını fakat eğer böyle bir hayat olduğuna inanıyorsa o zaman korkması gerektiği belirtir. Böyle düşünmesine rağmen şöyle diyerek bölümü bitirir: “Fakat ölümden sonra hayat olmadığı düşüncesi, çoğu insanın yok olmanın başlarına gelebilecek en kötü şeylerden biri olduğunu düşünmesini engellemiyor.”

Onuncu ve son bölüm “Hayatın Anlamı” (s. 67–71) adını taşır. Bu bölümde insanın yaşamının bir anlamının olup olmadığı tartışılmaktadır. Kişi bir anlamı olduğunu kabul etse de etmese de yaşamını sürdürebilir. Ayrıca yazar kabul etmese de şu görüşü de belirtir: “Belki Tanrıya inanç, bize göre öyle olmasa da, evrenin anlaşılabilir olduğuna inançtır” (s. 70). Fakat bölüm sonunda yazar şüpheli bir mantıkla “Yaşam sadece anlamsız değil, ama saçmada olabilir” (s. 71) diyerek bitirmektedir.

Eserin genel bir değerlendirmesini yapacak olursak: Eserin çevirmeni her ne kadar yazarın konuların yanıtlarını açıkça ifade etmiş olduğunu söylese de bölümlerde bunu görebilmek mümkün değildir. Eser doyurucu bilgi vermediği gibi –iddia edilenin aksine- çarpıcı soru veya sorunlarla okuyucunun ilgisini ve dikkatini çekmekten de uzaktır. Zaten bir felsefeye giriş kitabından böyle bir vazife yerine getirmesini beklemek de pek doğru

değildir. Eserde felsefe tarihinde yer alan önemli düşünürlerden herhangi bir alıntı yapılmamıştır. Bu yönüyle diğer felsefeye giriş kitaplarından ayrılır. Bunun yanında görüşlerin yorumunun çok sığ olması, mevzunun çoğu kere aynı sözlerle uzatılması gibi hususlar, kitabın kısa olmasına rağmen sıkıcı bir hal almasına neden olmuştur. Fakat her şeye rağmen yalın bir anlatımla Türk okuyucusuna yeni bir felsefeye giriş kitabı kazandırdıklarından dolayı çevirmeni ve yayınevini kutlamak gerekir.

İkinci eser olan *Felsefe Nedir?* adlı kitap ise beş bölüm ve sonuna eklenen sözlük kısmından oluşan bir felsefeye giriş kitabıdır.

Birinci bölüm “Felsefi Düşüncenin Kaynakları” (s. 7–32) adını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, felsefe nerede, ne zaman ortaya çıktı? Felsefi düşünce neden bazı toplumlarda daha hızlı bazılarında ise daha yavaş gelişti? Tüm insanlar felsefenin mantığını kavrama yetisine sahip midir? sorularını tartışmaktadır. “Felsefe nedir?” Alt başlıklı bölümde felsefe kelimesinin klasik tanımına yer verilerek felsefenin akıl sevgisi şeklinde tanımı yapılmıştır. Fakat kanaatimizce felsefe kelimesini akıl sevgisi diye tanımlamak pek de doğru değildir. Zira *Philosophia* bileşik kelimesindeki *sophia* akıl değil bilgelik ya da eski kullanımıyla hikmet demektir. Bundan dolayı da felsefenin tanımının bilgelik sevgisi ya da hikmet sevgisi şeklinde verilmesi daha doğrudur.

Yazar, kitapta genel olarak ele aldığı görüşleri Marksist ve materyalist bir bakış açısıyla değerlendirir ve açıklamaya çalışır. Bunun için ilk dönemdeki ilkel düşünce şeklini doğuran şeyin insanın doğa güçleri karşısındaki çaresizliği, bilgi, beceri ve deneyden yoksunluğu olduğunu belirterek insanlığın süreç içerisinde geliştiğini ifade eder. “Yunan Mucizesi ve Sokrates Neden Öldürüldü?” alt başlıklarında felsefenin doğuşunun toplumların ekonomik ve politik sistem ve yaşamlarından kaynaklandığını ve bunun da özellikle sınıf savaşımlarıyla yakından bağlantılı olduğunu belirtir (s. 21). Yazara göre felsefe yaşanan çağı özetler, bundan dolayı çağının bilincidir, gelişiminin belirli bir evresinde insanoğlunun yarattığı her şeyin özüdür (s. 27). Devamında felsefenin bir dünya görüşü olduğunu, dünya-

ya, doğaya ve topluma, onun içinde insanın yerine bir bakış ve onu anlama ve dönüştürme olanaklarının bir çözümlemesi olduğunu, dolayısıyla da felsefenin alanının sınırlarını belirleyen şeyin de insanla doğa arasındaki karşılıklı etkileşimin olduğunu belirtir. Yani felsefe; evreni, insanı ve bir bütün olarak insanlığı yöneten en genel yasaları ve insanın toplumla, insanın doğayla olan birliğin temellerini inceler. Yazara göre felsefe gündelik sorunlarla ilgilenmez, o, insanın varoluşunun genel sorunlarıyla ilgilenir.

Kitabın ikinci bölümü “Felsefenin Temel Sorunu” başlığını taşır. Yazara göre felsefenin temel sorunu akılla doğa, bilim ve varlık arasındaki karşılıklı ilişkidir. Bunun çözümüne bağlı olarak da düşünürler iki gruba ayrılmışlardır. Demokritos’un çizgisini devam ettiren materyalistler, Platonun çizgisini devam ettiren idealistler. Yani yazara göre tüm düşünürler ya materyalisttir ya da idealisttir (s. 40). Düalizmi mekanik bir materyalizmin ürünü olarak değerlendiren yazar, mekanik materyalizmin diğer adının da deizm olduğunu belirtir (s. 46–47). Düalizmin karşıtı olarak gördüğü monizmin ise idealist de materyalist de olabileceğini ileri sürer (s. 48). İdealist felsefenin başka bir dünyanın varlığına inanmasını sahte, hayalci bir iyimserlik olarak niteleyen yazar, buna karşın materyalizmi gerçek bir iyimserlik olarak tanımlar. “Çünkü”, der, “materyalizmin iyimser yaklaşımı Tanrı vb. bir güce değil, insanın doğayla ve öteki insanlarla arasındaki derin organik ilişkiye dayanır” (s. 55). Yazara göre materyalist felsefe her zaman öncü toplumsal güçlerin çıkarlarını dile getirmiş, idealist felsefe ise toplumun ayrıcalıklı kesimlerinin, onların haklarının, yaşam biçimlerinin ve özgürlüklerinin yeminli savunucusu olmuştur (s. 69). Yazar, idealizmin kendisini materyalizm kılığında gizlediğini ve materyalizmin üstünde olduğunu iddia ettiğini belirtir. Fakat bu tür olumsuz değerlendirmeye rağmen yine de idealizmin varlığının son bulmayacağını belirtir (s. 67). Burada şöyle bir soru sorabiliriz; Kendisini materyalizm şekline sokan bir idealizm ne kadar idealizm olabilir? Ya da diğer ifadeyle böyle bir şeyin imkânı ve örneği var mıdır?

Üçüncü bölüm “Dünyanın Evrimine İlişkin İki Görüş” (s. 73–111) başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, dünyada sürekli bir değişim ve gelişim olduğunu ve bunu açıklayan iki yöntemin diyalektik ve metafizik olduğunu belirtir. Önce diyalektik kelimesinin tarihte ve filozoflar tarafından hangi an-

lamlarda kullanıldığını, devamında metafizik kelimesinin kelime olarak kaynağının nereye dayandığını açıklar. Bilimdeki gelişmelerin metafizik dünya anlayışının iflasını getirdiğini belirten yazar, bunlardan özellikle Laplace'ın güneş sisteminin kökenine dair görüşlerinin ve Darwin'in evrim kuramının etkili olduğunu belirtir. Devamında eklektisizme değinir ve eklektisizmi 'birbiriyle bağdaşmayan düşünce ve kavramların keyfi bir biçimde bir araya getirilmesi olarak' tanımlar ve modern burjuva ideologlarını diyalektiğin yerine eklektisizmi getirmeye çalıştıkları için eleştirir. Kapitalizmin ömrünün kısa olacağını belirten yazar şöyle demektedir; "Yaşadığımız çağ, sömürge sisteminin ortadan kaldırıldığı ve yeni yeni hakların sosyalizm yolunu seçtiği, sosyalist ve ulusal kurtuluş devrimler çağıdır" (s. 102). Yazar burada yöntembilim konusuna da değinir ve şu soruyu sorar: Felsefi yöntemleri özgül bilimsel yöntemlerden ayıran nedir? ve bilgi üretmede nasıl bir yol oynar? Cevap olarak da: "Felsefi yöntemler evrenseldir yani tüm bilgi alanlarına uygulanabilirler. Bilginin her alanında da gerçeğe ulaşması için insana yol gösterirler" der. Yazar bu noktada materyalizmin tutarlı bir bilimsel yöntem olarak işlevini ancak diyalektik temele dayanırsa yerine getirebileceğini belirtip bölümün sonunda Marksist felsefenin diğerlerinden farkını açıklayarak Marks'tan yaptığı şu alıntıyla bitirir: Marks derki "Felsefe nasıl maddi silahını proletaryada bulmuşsa proletarya da manevi silahını felsefede bulmuştur" (s. 110).

Dördüncü bölümün başlığı "İnsan Dünyayı Nasıl Tanıdı?"dır (s. 113–157). Yazar bu bölüme başlarken "İnsan dünyaya ilişkin bir şeyler öğrenme sınırlarını çözme peşindedir" der ve bununla gnosioloji ya da epistemolojinin uğraştığını belirtir. Eskiden septikler günümüzde ise irrasyonalistler ve agnostiklerin bilim, felsefe ve toplumsal ilerlemeyi yadsıdıklarını ifade eder. Fakat yazar materyalistlerin farklı bir tutumla dünyanın gerçekten var olduğunu kabul ettiklerini ve doğru olan görüşünde bu olduğunu belirtir. Devamında agnostisizmi çürütmeye çalışarak şunları ileri sürer: "Agnostisizmi yenilgiye uğratmak için bilginin nesnel gerçeklikle bulunduğu temeli keşfetmek gerek. Agnostisizmi ve bir bütün olarak idealizmi en kesin bir biçimde çürüten, günlük yaşamdır. Gerçektende insanlar çevrelerindeki nesnelere ve fenomenleri anlayamazlardı onları kullanamaz, değişime uğratabamaz ve yeniden üretemezlerdi. Bütün görünüş biçimleriyle agnostisizmin geçersizliği aynı zaman-

da materyalist bilgi kuramıyla da kanıtlanmıştır” (s. 120). Yazar Marksizm’in ortaya çıkışını, bilimin nasıl insanlık tarihinin gereklerine uygun düştüğünün çok güzel bir örneği olduğunu belirtir. Ayrıca bilgi elde etmenin metotlarına değinerek bunun iki yolu olduğunu ifade eder: Rasyonalizm ve Ampirizm. Devamında insanın duyumsal imgelerinin bilginin kaynağı olduğunu ve kavram ya da fikrin düşüncenin en temel ve en basit biçimlerini oluşturduğunu açıklar. Yazar burada çıkarsamaların ve yeni bilgilerin nasıl oluştuğuna değinerek, düşüncenin en önemli özelliğinin bilinmeyenden bilinene geçme yani bilinmeyi bilme yeteneğinde yattığını belirtir. Buluş yapmada bir etken olan sezgi hakkında da şöyle der: “Düşünce ve sezgi insan aklının birbirini dışlamayan tersine her zaman diyalektik bir biçimde birbirini tamamlayan iki özelliğidir” (s. 145). Yazar doğruluk hakkında dinle bilim arasında bir karşılaştırma yaparak yanlı bir şekilde “Doğruluk sorunu bir bilim adamının genel felsefi tavrı ve felsefenin temel sorununa nasıl yanıt verdiğiyle yakından ilintilidir. Doğruluk sorununda bilimin ve dinin birbirine karşıt nitelikleri kendini çok açık bir biçimde ortaya koyar. Bilim için doğruluk en önemli amaçlardan biridir, oysa din inancı amaçlar ve kimi zaman oldukça açık bir biçimde onu doğrunun karşısına koyar” der (s. 151). Devamında bilim tarihinde hakikate ulaşmak için hayatlarını tehlikeye atan ve bu uğurda ölen insanlardan bahsettikten sonra bölümü Dante Alighieri’nin *İlahi Komedya*’sından alıntılıdığı şu mısra ile bitirir: “Burada tüm inançsızlıklar geride bırakılmalı/Tüm korkaklıklar burada ölmeli.” Bu dizeler doğruyu arayan ve onu aktif olarak savunmayı amaçlayan herkese esin kaynağı olmalı” (s. 156). Bu bölümde yer alan yanlış bir yazımdan bahsetmemiz lazım s. 124’de İbni Beccar adında bir Arap düşünürden bahsediliyor. Sanıyorum bu İbn Bacce olacak çünkü bildiğimiz kadarıyla İbni Beccar adında bir Arap düşünürü yoktur.

Kitabın beşinci ve son bölümü “Felsefe ve Toplumsal Yaşam” (s. 159–169) adını taşır. Yazar felsefenin birçok bağla topluma bağlı bulunduğunu ve felsefe üzerinde toplumun etkisinin olduğu gibi felsefenin de politika, bilim, din, sanat vs. üzerinde etkili olduğunu belirterek bölüme giriş yapar ve Marksizm’i felsefeyle toplumsal yaşam arasındaki yakın bağın bir örneği olarak nitelendirir. Bunun böyle olmasında Karl Marks ve Frederich Engels’in kişisel özelliklerinin büyük önem taşıdığını belirtir. Yazara göre “materyalist

veya idealist tüm Marksizm öncesi düşünürlerin ortak bir yanı vardı. Toplumsal fenomenlere idealist açıdan yaklaşıyorlar, tarihi insanın düşünceleri istekleri ve iradesinin süreç içinde cisimlenmesi olarak görüyorlardı. İlk kez Marks ve Engels toplumsal fenomenleri açıklamada materyalizmi uyguladılar” diye belirtir ve Lenin’den alıntılarla, özellikle tarihsel Materyalizmin bilimsel düşünce için büyük bir kazanım olduğunu belirtir. Marks’ın ve Engels’in görüşlerine değindikten sonra kitabı şu cümleyle bitirir: “Artık yeni bir dönem açılıyordu. Bilimin her geçen gün daha fazla insanlığın hizmetine açıldığı ve insanlığın da her geçen gün biraz daha iyiye ulaştığı...” (s. 168).

Genel olarak kitaba bakıldığında, yazarın konuları Marksist ve materyalist bir bakış açısıyla ele aldığı görülür. Bu nedenle kitap bu tür düşünceye sahip olanlar için iyi bir felsefeye giriş kitabı olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında böyle bir düşünceye sahip olmayanlar için de farklı yaklaşımla yazılmış bir felsefeye giriş kitabı olarak okunabilir. Kitapta yazar konu ile ilgili tarihten örnekler veya görüşler alıntılacağı zaman batı veya doğu kaynakları arasında bir ayırım yapmadan her iki bölgenin şair, düşünür veya din adamlarından alıntılar yapar.

Bizim burada tanıttığımız baskı, kitabın ikinci baskısıdır. Kitabın birinci baskısı, (*Felsefe Nedir?* Galina Kirilenko, Lydia Korshunova, çev. Gül Aysu, Bilim ve Sanat Yayınları, 1987-İstanbul) olarak yayınlandı. Kitabın birinci ve ikinci baskıları arasında bazı farklılıklar vardır. Bunlara kısaca değinecek olursak: birinci baskıda kitabın yabancı dilde hangi kitaptan çevrildiği belirtilirken ikinci baskıda belirtilmemiştir. Bir diğer farklılık ise ilk baskıda kitabı yazan her iki yazarın adı verilirken ikincisinde sadece bir tanesinin adı verilmiştir ki bu verilen isim diğer baskıda ikinci sırada yer almaktadır. Fakat en önemli farklılık ise şu; her iki baskıdaki çeviride herhangi bir değişiklik yapılmamasına hatta yukarıda belirttiğimiz gibi hataları bile aynıyken çevirmenlerin isimlerinin farklı olmasıdır. Birinci baskıda çevirmen: “Gül Aysu” iken ikinci baskıda çevirmen: “Vasif Erenus”tur. Bu noktada çevirmene bu noktada şunu sormak gerekir: emeğe saygı nerede kaldı? Basın-yayın alanında bu olay bu türden gördüğümüz ilk olay değil, maalesef böyle örnekler vermek mümkün. Fakat yayın dünyasında bu tür olayları görmek üzüntü vericidir.

Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın
Esasları

1. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı olarak yayımlanır.
2. Dergide telif ve çeviri makale, metin neşri ve tercümesi, kitap ve tez tanıtımı gibi ilmî çalışmalar; sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır.
3. Metin neşri ve tercüme, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçemez.
4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
5. Bir yazarın aynı sayıda telif-tercüme türünden en fazla iki çalışmasına yer verilebilir.
6. Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 30 dergi sayfasını (10.000 kelime) aşmamalıdır. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (50–100 kelime) ile anahtar kelimeler (5–10 kelime) bulunmalıdır.
7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'na yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre üç hake-me gönderilir. Yazıların yayımla-

Publication Guidelines for the Journal of the Divinity School, Şırnak University

1. Journal of the Divinity School, Şırnak University, is a peer-reviewed journal published twice a year.
2. It is devoted to the publication of articles, translations, editions of manuscripts and their translations, book and dissertation reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries.
3. The number of pages devoted to classic manuscripts and their translation should not be more than one-third of the total page numbers of an issue.
4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher.
5. One author may have at most two pieces of any work published in the same issue of the journal.
6. Articles may not exceed 30 pages (10,000 words), including appended material such as pictures, charts and maps etc. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (50-100 words) along with key words (5-10 words).
7. Although the journal is published in Turkish, articles in foreign languages are also welcome.
8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They

nabilmesi için hakem raporlarının en az ikisinin olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli görmesi halinde icap eden düzeltmeler müellifince yapıldıktan sonra yayımlanır. Değerlendirme sonuçları yazarlara en geç üç ay içerisinde bildirilir.

9. Dergiye gönderilen yazılar yayımlanmasa da iade edilmez. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Dergide *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* imlâ esasları uygulanır.
11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
12. Çalışmalar Times New Roman fontuyla 12 punto olarak yazılmalı ve CD'siyle birlikte bir nüsha olarak Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na teslim edilmeli veya
sirnakilahiyatdergisi@hotmail.com adresine gönderilmelidir. Tercümelelerin orijinal metinleri de eklenmelidir.

may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to three referees. In order for any material to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within three months about the decision regarding the publication of their material.

9. Material submitted to the journal is not returned, even if it is not accepted for publication. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects.
10. The style used by the *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi (TDV Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal.
11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference.
12. The material to be considered for publication should be submitted to the Sirnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dekanlığı on a CD along with a hard copy or
sirnakilahiyatdergisi@hotmail.com. Translated material should be submitted together with the original article.