



Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Dergisi

Hakemli Dergi

15/2001

Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Kampüs
Tel: 0442 218 71 73
Faks: 0442 233 11 35
e-Mail: erilfak@atauni.edu.tr

Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
15/2001

YAYIN KURULU

Prof.Dr. Bahattin KÖK

(Başkan)

Prof.Dr. Süleyman TULUCU

Doç.Dr. Niyazi USTA

Doç.Dr. A.Rafet ÖZKAN

Yrd.Doç.Dr. M.Hanefi PALABIYIK

Kapak, iç Tasarım ve Baskı

İlahiyat Fakültesi Bilgi İşlem Bürosu

ve

Yayın Servisi

Baskı Tarihi:

Temmuz 2001

İÇİNDEKİLER

Teolojik Geri Kalmışlık Üzerine

Prof.Dr. Beyza BİLGİN

9-30

Konferans Metni

Prof.Dr. Necati ÖNER

31-34

Din Sosyolojisi

Agnès Rochefort-Turquin / Çev: Prof.Dr. Yünni SEZEN

35-60

Osmanlı'da Siyaset Sosyolojisi Tarihçesine Kısa Bir Bakış

Doç.Dr. Niyazi USTA

61-74

Türk Atasözlerinde İnsan

Yrd.Doç.Dr. H.Ömer ÖZDEN

75-105

Ebû Bekir Râzi'de Beş Ezeli İlke

Yrd.Doç.Dr. İbrahim Hakkı AYDIN

107-144

Heteredoks İnanç ve Davranışlar Ölçeği Üzerine Bir Deneme

Yrd.Doç.Dr. Faruk KARACA

145-168

İnsan Allah'ın Halifesi midir?

Yrd.Doç.Dr. Veysel GÜLLÜCE

169-214

İhtilafın Menşei, Konusu ve Çeşitleri

Yrd.Doç.Dr. Zeki YILDIRIM

215-248

Arap Şiiri ve Hikâyecilik Antere Örneği

Yrd.Doç.Dr. İbrahim YILMAZ

249-266

Mukayeseli Hukukta Evlat Edinme Problemi

Yrd.Doç.Dr. Murtaza KÖSE

267-306

Müslüman Bir Aydın Olarak Fazlur Rahman

Frederich Mathewson Denny Çev: Yrd.Doç.Dr. Ruhattin YAZOĞLU

307-323

Hadislerde "Üslûb-İ Hakîm" ve Önemi

Yrd.Doç.Dr. Adem DÖLEK

325-341

İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar

Arş.Gör. Seyfullah KARL

343-382

İhtilafın Menşei, Konusu ve Çeşitleri

Yrd.Doç.Dr. Feri Karaca

145-168

Müslüman Bir Aydın Olarak Fazlur Rahman

Frederich Mathewson Denny Çev: Yrd.Doç.Dr. Ruhattin YAZOĞLU

307-323

BİLİM KURULU

Prof.Dr.A. Saim KILAVUZ
Prof.Dr.Abdulkuddüs BİNGÖL
Prof.Dr.Abdullah AYDINLI
Prof.Dr.Abdurrahman ÇETİN
Prof.Dr.Abdurrahman KÜÇÜK
Prof.Dr.Abdusselam ULUÇAM
Prof.Dr.Bahattin KÖK
Prof.Dr.Bayraktar BAYRAKLI
Prof.Dr.Bekir TOPALOĞLU
Prof.Dr.Davut YAYLALI
Prof.Dr.Ekrem SARIKÇIOĞLU
Prof.Dr.Fahrettin ATAR
Prof.Dr.H. Yunus APAYDIN
Prof.Dr.Hakkı ÖNKAL
Prof.Dr.Hamza AKTAN
Prof.Dr.Hamza GÜNDOĞDU
Prof.Dr.Hasan Kamil YILMAZ
Prof.Dr.Hasan ONAT
Prof.Dr.Hasan ŞAHİN
Prof.Dr.Hayati HÖKELEKLİ
Prof.Dr.Hayrani ALTINTAŞ
Prof.Dr.Hüsnü SUBAŞI
Prof.Dr.İbrahim ÇALIŞKAN
Prof.Dr.İbrahim CANAN
Prof.Dr.Kerim YAVUZ
Prof.Dr.M. Kemal ATİK
Prof.Dr.M. Nur DOĞAN
Prof.Dr.Mahmut KAYA
Prof.Dr.Mehmet AYDIN
Prof.Dr.Mehmet BAYRAKTAR
Prof.Dr.Mehmet DEMİRCİ
Prof.Dr.Mehmet ERKAL
Prof.Dr.Mehmet Faruk BAYRAKTAR
Prof.Dr.Mehmet S. AYDIN
Prof.Dr.Metin YURDAGÜR
Prof.Dr.Mustafa UZUN
Prof.Dr.Nasuhi Ünal KARAASLAN
Prof.Dr.Nesimi YAZICI
Prof.Dr.S. Kemal SANDIKÇI
Prof.Dr.S. Hayri BOLAY
Prof.Dr.Sabri HİZMETLİ
Prof.Dr.Sadık KILIÇ
Prof.Dr.Şerafettin GÖLCÜK
Prof.Dr.Ünver GÜNAY
Prof.Dr.Yusuf Şevki YAVUZ
Doç.Dr. Halis AYHAN
Doç.Dr. İbrahim EMİROĞLU
Doç.Dr. M.Tahir YAREN
Doç.Dr. Mehmet ÖZDEMİR
Doç.Dr. Nasrallah HACİMÜFTÜOĞLU
Doç.Dr. Niyazi USTA
Doç.Dr. Recep YAPAREL

Prof.Dr.Ali AKTAN
Prof.Dr.Ali BARDAKOĞLU
Prof.Dr.Ali Osman KOÇKUZU
Prof.Dr.Ali TOKSARI
Prof.Dr.Ali YILMAZ
Prof.Dr.Asri ÇUBUKCU
Prof.Dr.Beşir GÖZÜBENLİ
Prof.Dr.Beyza BİLGİN
Prof.Dr.Celal KIRCA
Prof.Dr.E. Ruhi FIGLALI
Prof.Dr.Erdoğan FIRAT
Prof.Dr.Fahrettin OLGUNER
Prof.Dr.Hayri KIRBAŞOĞLU
Prof.Dr.Hulusi KILIÇ
Prof.Dr.Hüsamettin ERDEM
Prof.Dr.Hüseyin ALGÜL
Prof.Dr.Hüseyin AYDIN
Prof.Dr.Hüseyin ELMALI
Prof.Dr.Hüseyin PEKER
Prof.Dr.Hüseyin TURAL
Prof.Dr.Hüsnü Ezber BODUR
Prof.Dr.İbrahim BAYRAKTAR
Prof.Dr.İbrahim Kafi DÖNMEZ
Prof.Dr.İzzet ER
Prof.Dr.Lütfullah CEBECİ
Prof.Dr.Mevlüt GÜNGÖR
Prof.Dr.Mevlüt ÖZLER
Prof.Dr.Muharrem ÇELEBİ
Prof.Dr.Muhittin SERİN
Prof.Dr.Münir KOŞTAŞ
Prof.Dr.Murtaza KORLAELÇİ
Prof.Dr.Mustafa BAKTIR
Prof.Dr.Mustafa FAYDA
Prof.Dr.Mustafa KARA
Prof.Dr.Mustafa TAHRALI
Prof.Dr.Naci OKCU
Prof.Dr.Nusret ÇAM
Prof.Dr.Osman TÜRER
Prof.Dr.Saim YEPREM
Prof.Dr.Salih AKDEMİR
Prof.Dr.Selahattin PARLADIR
Prof.Dr.Süleyman TÖLÜCÜ
Prof.Dr.Şükrü ARSLAN
Prof.Dr.Yümni SEZEN
Doç.Dr. Ali EROĞLU
Doç.Dr. Hasan AKSOY
Doç.Dr. İrfan AYCAN
Doç.Dr. Mehmet ÖZKARCI
Doç.Dr. Mualla SELÇUK
Doç.Dr. Nuri ÖZCAN
Doç.Dr. Recep KILIÇ
Doç.Dr. Vahdettin BAŞCI

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisiyle ilgili bazı ilkeler

1. Bu dergi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayınıdır.
2. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001 yılından itibaren Hakemli dergi olarak yayınlanmaktadır.
3. Dergide yer alan yazılar, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra üç bilim kurulu üyesine gönderilerek incelettirilir. Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda, Yayın Kurulu, yazının düzeltilip basılmasına veya basılmamasına karar verir. Yayınlanmayan yazılar yazarlara iade edilmez.
4. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup, yazıların tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
5. Yazıların dil, üslub ve içerik yönünden, ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın kurulunu, herhangi bir şekilde bağlamaz.
6. Dergide, Fakültemiz Öğretim elemanlarının yanı sıra, başka araştırmacıların ilmi yazılarına da yer verilebilir.

SUNUŞ

Sosyal Bilimler, en yüksek oranda, zamanın akışına ve çağların aşındırmasına karşı koyan, dayanan ve direnç gösteren bilimlerdir. Bu bakımdan söz konusu bilimlerin, değişik alanlarında ortaya konulan eserler, büyük çoğunlukla eskidikçe değerleri artabilir ve kaynak oluşturacak bir duruma bile gelebilirler. Din, dil, edebiyat, tarih ve felsefe gibi tüm sosyal bilimler, insanların, güzelliklerini, çirkinliklerini, acılarını, tatlılarını, inişlerini, çıkışlarını, doğrularını ve yanlışlarını yansıtırlar; bunun bir sonucu olarak kişiye yön verir ve yol gösterirler. Geçmişle gelecek arasında bir bağ oluşturur ve bir köprü görevi üstlenirler. Bu ilimler, insanların ruhlarındaki kıpırdanışları, kımıldanışları, kaynaşmaları, dalgalanmaları, fırtınaları ve sessizlikleri dışa yansıtırlar; bundan dolayı da, inançları, düşünceleri, görüşleri, anlayışları, kavrayışları ve meslekleri ne olursa olsun tüm insanlarla içiçe yaşar ve onların birer parçaları gibi kopmadan varlıklarını sürdürürler. Belirtilen nedenlerle sosyal bilimler, yüz çevirilmesi ve gözardı edilmesi hiç bir biçimde uygun olmayan bilimler olarak düşünülmelidirler. Din, dil ve tarih gibi sosyal bilimler, bir ulusu dimdik ayakta tutan ve o milletin öteki milletler arasında eriyip yok olmasına imkan vermeyen bilimlerdir. Kısaca belirtmek gerekirse, söz konusu bu bilimlerin bütünleşmiş biçimi olan kültür, bir milletin kendisine özgü ortak varlığıdır. Kendisine özgü bu farklı kültür varlığı bir millet için hava, su ve gıda ölçüsünde değerlidir.

İlahiyat fakülteleri, sözü edilen üç temel bilim alanlarından biri olan din konusunu, akademik anlamda ve en büyük oranda ele alma, inceleme ve araştırma gibi onurlu, ülkemiz ve milletimiz için yararlı ve o ölçüde kutlu bir görev üstlenmişlerdir. Genel anlamda belirtmek gerekirse, İlahiyat fakülteleri, din, dil, tarih ve felsefe gibi dört temel alanda eğitim ve öğretim yapan kurumlardır. Öteki alanlarla birlikte, özellikle İslam Dini'ni bütün yönleriyle işleyen ve ona yeni yorumlar getiren bu kurumlar, bu nitelikleriyle millî ve manevi değerlerimize en güzel ve olgun anlamda güç kazandırmaktadırlar. Bu kurumlar, ülke bütünlüğümüzü korumada, milli benliğimizi ve kimliğimizi sağlamlaştırmada, insanlarımızı birbirleriyle kaynaştırmada ve dolayısıyla köklü bir kardeşlik duygusu aşılama büyük görev ve sorumluluklar yüklenmiş bulunmaktadırlar.

Fakülteler, en yüksek bilim kurumları olarak değerlendirilmekte ve benimsenmektedirler. Bu nedenle, söz konusu bilim kurumlarında bilim adamı olacakların çok iyi seçilmeleri ve çok iyi yetiştirilmeleri ertelenemez bir kural olarak gözönünde tutulmalıdır. Bilim alt yapılarını oluşturan, belirtilen nitelikteki fakültelerin çıkaracakları dergiler de, bilim çevrelerince her yerde aranan yayın organı olarak kendilerini kanıtlayacaklardır. Üniversitemizin, yükseltilme ve atamalarda benimsedikleri ölçüler çerçevesinde yayımlanan dergiler, gittikçe tutulan ve saygınlığa bir duruma gelecek ve ulusal bir nitelik kazanacaklardır. Bu kural, belirtildiği tarzda işletildiğinde, aynı adı taşıyan fakültelerin çıkardıkları dergilerden en azından birkaçı, bir süre sonra kendilerini kanıtlayarak uluslararası bir üne ve niteliğe kavuşacaklardır. Bu durum, ülkemizi, dünya bilim çevrelerinde hak ettiği yere getirecektir.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ülkemizin saygın bilim kurumlarından biri olarak, bir yandan öğretim elemanlarının ilmi düzeylerinin yükseltilmesine çaba harcarken bir yandan da her alandaki yayın çalışmalarını milletimizin ve tüm bilim çevrelerinin hizmetine sunmak için elden gelen her fırsatı değerlendirmekte ve kullanmaktadır. Öte yandan, öğrencilerimizin eğitim düzeylerinin yükseltilmesine yönelik hizmetler sunulmasına da özel bir değer vermekte ve büyük çaba göstermektedir.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, elinizdeki onbeşinci sayısından başlamak üzere "hakemli dergi" durumuna getirilmiştir. Bu nedenle, bilim adamlarımızın bilim süzgecinden geçerek yayımlanan makalelerimizin, dergimizin kalitesini daha da yükselteceğine ve çok daha geniş bir akademik ve okuyucu çevresine hitab edeceğine inanıyoruz.

Bu vesile ile, yeni bir anlayışla çıkardığımız bu derginin iyi sonuçlar vermesini dilerken, akademik bir emek ürünü olan yazılarıyla dergimize hayat veren tüm öğretim elemanlarımıza, çabalarını esirgemeyen Yayın Kurulumuza, büyük bir özveriyle eserlerimizi bilim süzgeçlerinden geçirip değerli katkılarda bulunan Hakem Heyetimize ve yayım sırasında emeği geçen herkese çok teşekkür ediyor, saygı ve sevgilerimi sunuyorum.

Prof.Dr. Bahattin KÖK
Dekan

TEOLOJİK GERİ KALMIŞLIK ÜZERİNE

Prof. Dr. Beyza Bilgin

İnsan kendisini bir varlık olarak fark ettiğinde, çoktan şekillendirilmiş olduğunu da fark eder. O bir dili konuşmaktadır, bir millete aittir, bir hayat görüşünü ve bir dini kabul etmiştir ve onu savunmaktadır. Peki bütün bunların anlamı nedir, kendisi bunları niçin böyle yapmaktadır acaba? Yeryüzündeki varlığının sebebi nedir? Nereden gelmiştir, nereye gitmektedir? Kendinden öncekilerin ve kendi zamanındakilerin sürekli çabalamalarının sonunda nereye varılacaktır? Bütün bu soruların cevabı sadece bir imandır.

Din hem insan olmaktan kaynaklanan bilinç altı kişisel bir olgu, hem toplumsal hayatın bir gerçeği, bir davranış alanıdır. Bütün diğer kabiliyetlerde olduğu gibi, dini var eden özler de insanların içinde, açılmaya müsait şekilde mevcuttur. Çocuk yetiştirme ile ilgilenmiş herkes çocukların çok küçük yaşlardan itibaren din alanını ilgilendiren sorular sormaya başladıklarını bilirler. İlkokul beşinci sınıf din bilgisi ders kitabını yazmakta olduğum sırada, öğrencilerin dini açıdan seviyelerini tespit etmek için, din dersi ile ilk defa karşılaşan ilkokul dördüncü sınıf öğrencilerine -bilindiği gibi Türkiye’de ilkokullarda din dersleri dördüncü sınıfta başlamaktadır- bazı sorular yöneltmiştim. Mesela: Hiç düşündünüz mü çocuklar, acaba bizler nasıl var olduk, nereden geldik? Siz küçükken bu soruları sorduğunuzda belki büyükleriniz, seni dereden tuttuk, seni leylek getirdi, diye cevaplar vermişlerdir. Acaba sizler şimdi bu konuda neler

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

düşünüyorsunuz? Öğrencilerden aldığım cevaplardan bazılarını ders kitabıma giriş olarak kullanmışımdır. Derslerden biri şöyle gelişmişti:

Bir erkek öğrenci : Ben biliyorum öğretmenim, Türkler Orta Asya'dan gelmişlerdir. Orada kuraklık olunca göçler başladı, bir kısmımız Hazar denizinin güneyinden geçerek Anadolu'ya geldik, orada yerleştik, devlet kurduk.

Sınıfta bir gülüşme, arkadan bir sessizlik oldu. Ben sordum: Bu cevap size yetti mi, peki bizim Orta Asya'ya nereden geldiğimizi sormayacak mısınız?

Bir kız öğrenci: Soracağız tabii öğretmenim, Orta Asya'ya nereden geldiğimizi de söyleyin.

İlk konuşan öğrenci: Onu bilmiyorum. Ben ekledim: Onu bilseydi ve söyleseydi, bu defa da oraya nereden geldiğimizi soracaktınız değil mi?

Öğrenciler : Evet öğretmenim.

Ben: Sorma işi nereye kadar devam edecekti?

Öğrenciler: En başa, yani ilk insana kadar, acaba ilk insan nereden gelmişti?

Ben: Demek ki bizim bazı zor sorularımız var, bu soruları çocuklar da soruyor, büyükler de.

Bir başka öğrenci: Evet öğretmenim, bazen kafamızda zor sorular oluyor. Benim bir dişi kedim vardı. Karnı büyüdü, şişti sonra birkaç tane yavrusu oldu. O zaman kedilerin nasıl olduğunu öğrendim, fakat ilk kedinin nasıl olduğunu bilmiyorum.

Bir başka öğrenci: Ben en çok yıldızların, ayın ve güneşin nasıl olduğunu merak ediyorum. Fen bilgisi kitabımızda, hiçbir şey yokken bir toz bulutunun dönmeğe olduğu, bu toz bulutunun soğuması ve sıkışıp parçalanmasından

gezegenlerin meydana geldiği yazılmış. Fakat ben asıl bu toz bulutunun nereden geldiğini merak ediyorum. Ansiklopedilerimizde de böyle önemli şeyler yazılmıyor.

Bir başka öğrenci: Evet öğretmenim, bazı zor sorularımız var. Geçen yıl büyük babam ölmüştü, hepimiz çok ağladık. Benden üç yaş büyük olan ağabeyim babama sordu, mademki öleceğiz, niçin yaşıyoruz, diye. Babam, bu zor bir soru, sana sonra anlatırım, dedi. Küçük kardeşim de hep dedemin nereye gittiğini merak ediyordu. Elbiselerini ve ayakkabılarını da almadığı için, onun orada üşüyeceğini, yapayalnız kalacağını söylüyordu. Annem bana, kardeşine bunları anlatmak ne kadar zor, demişti.

Eğitim ve öğretim, genelde yetişkinlerin yetişmekte olanları etkilemesi faaliyeti olarak tarif edilir. Faaliyetin aracı belli bir toplumun belli bir insanını yetiştirmek, böylece sosyal varlığı her fertte gerçekleştirmektir. Kabiliyetler insanda doğuştan mevcut bulunduğuna göre, eğitim ve öğretimin görevi onları geliştirip çalışır hale getirmektedir.

Kabiliyetler, yaratılıştan bir türü değil her türlü yönlendirilmeye açık oldukları için, onlara gelişip faaliyete geçmeyi bekleyen evrensel kuvvetler olarak bakabiliriz. Yaratılış olarak evrensel olan bu kuvvetler, bireyin doğmuş olduğu çevrenin içinde, o çevrenin özellikleri, amaçları, imkanları ve şartları doğrultusunda özelleşmektedir. Özelleşme ilk aşamada bireyin kendi iradesi işe karışmaksızın gerçekleşir. Özelleşmiş olan birey daha sonra kendisi, yakın çevresi, uzak çevresi, insanlık ve bütün var olanlar üzerinde düşünmeye başlar hale gelince, kabiliyetleri bir defa daha açılıma uğrar. Bu duruma, toplumsallaşarak özelleşen bireyin yeniden evrenselleşmesi diyoruz.

İnsan dinini elbise seçer gibi seçerek almaz. Müslüman bir ailede ve çevrede doğan kişi, kulağına ezan okunarak isminin verilmesinden itibaren maşallahlar ve inşallahlar ile bir Müslüman olarak yetişir. Bu, din eğitim ve

öğretiminin toplumsal ve duygusal yönüdür. Bunları almak veya almamak kişinin elinde değildir.

Din eğitim ve öğretiminin amacı, bireyin dinini kendi içinde hissetmesi, yaşaması, duyması, düşünmesi ve bütün bunları davranışlarına yansıtması için yardım etmektir. Davranışlara yansıtılmaktan sadece ibadetleri yapar, mesela beş vakit namazı kılar, orucu tutar hale gelmek anlaşılmalıdır. Çünkü namaz ve oruç gibi bütün ibadetler de eğitim ve öğretim sürecine dahildir. Yani onlar eğitim ve öğretimin sonucu veya ürünü değil, bilakis bireyin dinini kendi içinde hissetmesi, yaşaması, duyması, düşünmesi ve davranış geliştirmesi için araçlar ve yardımcılarıdır. (Namaz maddi ve manevi bütün çirkin işlerden korur 29/45, Yazıklar olsun şu namaz kılp duranlara, onlar ki kalpleri namazlarına yabancıdır. Onlar ki niyetleri yalnızca görülüp takdir edilmektir. Ve üstelik onlar en ufak bir yardımı bile reddederler.

Dini bu şekilde derin ve ince boyutu ile öğretmekte, öğretim metotlarının seçimi olduğu kadar din bilimlerinin yani ilahiyatın işlerliği önemlidir. Dini öğretme metodu genel olarak dünyanın her yerinde ifade edilen ve önemli ölçüde ilahiyata bağlanan bir sorundur. Ben bu konuda Amerika'dan, Gabriel Moran'ın tespitlerinden bir örnek vermek istiyorum. Gabriel Moran diyor ki: (Ein Ansatz zu einer theologischen Grundlegung des Religionsunterrichts, Was ist Religionspädagogik içinde, 303-327 Gunter Stachel und Klemens Tillmann, Benziger Verlag 1971) Amerika'da din eğitim ve öğretiminin sorunlarından söz açılınca bu konuda hayret edilecek derecede fikir ayrılıkları olduğu görülür. Mesela bir gurup öğretmen, gerçekte hiçbir şeyin değişmemiş olduğunu, eski geleneksel metotların bugün için de geçerli ve yeterli olabileceğini savunurlar. Onlar derler ki, eski metot çok basitti, doğrudan İncil'i öğretmeye dayanıyordu, vakit kaybına sebep olmadan öğrenme gerçekleşiyordu. Bugün ise bundan tamamen farklı, sebebini anlayamadığımız programlarla dolu yeni metotlar

öğrencileri İncil'den uzaklaştırmaktadır. Yeni metotlar çok çalışmayı, çok okumayı, materyal toplamayı gerektiriyor. Konuları direkt öğrenmek varken, önemli olmayan pek çok şey arasında kayıplar veriliyor. Yararına inanmadığımız bu metodu öğrenmek için niye sıkıntıya girelim? Bu ifadeler göstermektedir ki, bu öğretmenler usul değişikliğinin arkasında yatan sebebi anlamamışlardır. Çünkü onların savundukları metot da artık işe yaramamaktadır.

Gabriel Moran'a göre ikinci bir grup öğretmen de vardır ki, bunlar sayıca birinciler kadar çok ve iddialıdır, onlar usul değişikliğinin arkasında yatan sebebi ve yeni görevleri kavramışlardır, onların tek sorunu eski öğretmenlerin bu yeni ideali kabule nasıl ikna edileceğidir. Üçüncü bir grup öğretmen de vardır ki, bunlar henüz sayıca azdırlar, fakat çoğalmaktadırlar. Bunlar yeniye uyumu başarmış olmakla birlikte ondan şüpheye de düşmüşlerdir. Onlar başlangıçta heyecanla ve beceri ile işe sarılmışlar, öğrencileri de yeni metodu istekle bekler bulmuşlardır. Bir süre bu yolda yürümüşlerdir. Fakat öğretmenler bu yeni metodun da öğrencilerin yaşadığı gerçek hayatla herhangi bir ilgisi olduğundan şüphe etmeye başlamışlardır. Derslerde öğrencilerin can sıkıntılı yüz ifadeleri dikkatleri çekmektedir, fakat yeni durumu takviye için onun yanına neyi koyacaklarını bilememektedirler. Bu öğretmenlerden biri şöyle söylemiştir: Derste öğrencilere neyi öğrenmek istediklerini soruyorum, onların sorunlarını tartışıyoruz. Televizyon, sinema ve gazete haberleri üzerinde konuşuyoruz. Bizim için önemli olan ne ise onu yapıyoruz.

Dördüncü bir grup öğretmen de vardır ki, bunlar sayıca daha da azdırlar, fakat bunlar dinle ilgili çalışmalarda dikkati çekmektedirler. Bunlar din öğretimi ile ilgili problemleri anlamada ve onlar üzerinde görüşmelerde bulunmada önderdiler. Bu öğretmenler yeni yöntemlere uyumun ilk heyecanını yaşamışlar ve bazı hayal kırıklığına uğramışlardır. Onlar şimdi din öğretiminde derinleşmenin ve incelenin gereğini kesinlikle kabul etmektedirler.

Bu makaleyi yüksek lisans ve doktora öğrencileri ile derste okuduğumuz zaman öğrenciler hayretlerini gizleyememişlerdi, sorunlar bizim ülkemizdekilere ne kadar da çok benziyordu. Aslında her dört tutum da anlaşılabilir, bunlardan her biri bugünkü din öğretiminde ve bugünün ihtiyaçlarındaki gerçekleri bir açıdan yakalamış bulunmaktadırlar. Bu dört gelişme basamağı ile ilgili olarak yapmamız gereken şey beklemek midir acaba, ta ki ilk üç gruptakilerden her biri dördüncü basamağa gelsinler ve din öğretimindeki en yeni hedefi bulsunlar. Böyle yapılabilir, fakat bu moral bozucu da olabilir. Çünkü teolojik anlayışta derinliğine bir yenilenme olmaksızın din öğretiminde hiçbir esaslı ve kalıcı adım atılamaz. Açıkça görülmektedir ki, din öğretiminde olduğu gibi, hatta ondan daha da yoğun olarak, bütün teoloji bir yenilenme süreci içinde olmak durumundadır. Din öğretimini başarılı kılan da boşa çıkaran da teolojinin kendisidir.

Gabriel Mora'nın derinleşme ve inceleme dediği metot, kutsal kitapların meydana getirilmesinden önceki metottur. Yani vahiy gelmeden önceki durumu göz önüne alıp, vahyin yapmak istediğini keşfetmek ve onu yapmaya çalışmaktır. Şüphesiz bu, yüzyılların dini kültür birikiminin sağladığı büyük kazanımlar görmezlikten gelinsin demek değildir, fakat bu kazanımlar yeniden vahyin süzgecinden geçirilsin ve teoloji ile birleştirilsin demektir. Din görevlileri bu görevi yeni başlatacak değildirler; bu başlangıçta zaten yapılmıştır ve tecrübeli ilahiyatçılar tarafından sürdürülmektedir. Bugün yapılacak olan, başlangıçtaki çalışma biçimi örnek alınarak hala birçok kitaplarda ve din derslerinde de rastlanmakta olan antiteolojik peşin hükümlerin artık bırakılmasıdır.

Günümüzde din öğretiminin asıl krizinin ölmekte olan eski öğretim metotları ve geleneksel el kitapları değil, fakat bundan daha önemlisi, yeni yöntemlerde başarılı olma ümidi olduğuna dikkatleri çekmek istiyorum. Bir yüksek lisans öğrencimin ki o müftülükten geliyordu şu sorusunu çok önemli buluyorum. Öğrenci demişti ki: Hocam insanlar Kuran'ı anlamı ile okuyunca hayal kırıklığına

uğradıklarını söylüyorlar, biz Kuran'ın içinde çok yüksek şeyler yazılı olduğunu sanıyorduk, halbuki görüyoruz ki, Kuran'ın büyük bölümünde tarihteki günlük hayatın sorunları anlatılmış, diyorlar. Acaba bizler Kuran'ın anlaşılabilir olarak okunmasını savunmakla yanlış mı hareket ediyoruz? Bu soru üzerinde pek çok düşünmüş olduğumu söylemişim. Fakat şunu hatırlamışım ki; Kuran kendisi insanların anlamaları için indirilmiş olduğunu ve anlamayı kolaylaştırmak için Hz. Peygamberin ve kavminin dili olan Arapça'nın kullanıldığını bildirmektedir. Kuran'a ilk inanan ve İslam'ı bir dünya dini olarak geliştiren insanlar da bu işleri onu anlayarak yapmışlardır, anlamayı hayal ederek değil. Kuran'ı anlamadan okuyarak, sadece hayal etmekle inancı sürdürmek günümüzde kesinlikle yeterli değildir. Zaten raflar dolusu Kuran çevirilerini okumaktan insanları nasıl alıkoymabilirsiniz ki!

Bir keresinde kederli bir hanım beni görmeye gelmişti. Kocasını kaybetmiş ve çok uzun zamandır kendinde giyinip insan içine çıkacak gücü bulamamış. Bugün de bana bir sorununu açmak için gelmiş. Kocasını öldürmeden önce birlikte Türkçe meal okuyama başlamışlar, o öldükten sonra kendisi bunu devam ettirmiş. Özellikle de kocasının ruhu için Yasin suresini okuyormuş. Fakat Yasin suresinde ölümlerin ruhlarına gönderilecek bir şey bulamıyormuş. İşte, demişim hanıma, sizin bunu fark etmenizdir amaç. İnsanlar kutsal kitaplarını anlamadıkları dilde okurken, onun ölümlerle ve başka bir takım sırlarla dolu, ancak uzmanların anlayabileceği bilgilerle dolu olduğunu hayal etmişlerdir. Oysa onu anadillerinde okudukları zaman Tanrı'nın kendilerine ne söylemekte olduğunu düşünmeleri gerektiğini fark etmektedirler. Kuran'ın ölümler için okunması, onun sadece ölümler için değil, her vesileyle okunmasını sağlamak içindir. Kriz, sabırlı araştırma, derin anlayış ve özellikle de doğru bilgi ile aşılanacaktır. İslam din öğretimi eğer insanların dikkatlerini olayların gerçek dünyasına çevirmelerine ve hakikati dünyanın içinde keşfetmek için akıllarını çalıştırmalarına izin vermezse, görevini hakkıyla yapmamakta devam edecektir. Ne yazık ki din öğreticilerinin ve

ilahiyatçıların bir çoğunda hüküm süren vahiy anlayışı, onun anlam olarak herkese açılmasını engellemektedir. Çünkü onlar her şeyin eskisi gibi kalmasını, hiçbir şeyin değişmemesini istemektedirler. Öğrenciler öğretmenlerden bazılarının tutumunu şöyle ifade etmektedirler: Din dersinde soru sorulmasına ve açık tartışmaya izin verilmiş olduğu zamanlarda bile, cevaplar daima bellidir. Dersin sonunda her şey tekrar yerli yerine oturacaktır.

Güntümüz din derslerinde öğrenciler açısından ortaya çıkan başlıca sorun, her şeyin kendilerinin dışında cereyan etmiş ve bitmiş görünmesidir. Oysa özgürlük düşüncesi ve katkıda bulunma arzusu çocuklarda ve gençlerde son derecede kuvvetlidir. İnsanın içinden, kendiliğinden bir gelişme olan özgür düşünme öyle bir kuvvettir ki, bu kuvvet bütün yaş gruplarına, bütün insanlara ve bütün dünyaya açılır. Ne yazık ki, din öğretimi ve yayınlarından çoğu bu kuvvete karşıdır. Özgür düşünmenin, aklın ve iradenin faaliyetinin engellenmesi veya küçümsenmesi, öğrencinin kişilik gelişimini engellemekte, böylece öğreticileri, okulda yapabilecekleri çok önemli bir yardımı ihmal etmeye götürmektedir. Oysa kendi özgürlüğünü kullanmayı öğrenmemiş bir insan başkasının özgürlüğüne saygıyı nasıl öğrenebilir.

Kutsal kitaplarda Tanrı insanlara sırlar vermemiştir, aksine onlara kendisini onların anlayacağı şekilde anlatmıştır. Ve Tanrı kendisini sadece geçmişteki bir zaman diliminin insanlarına değil, zaman içinde sürüp gelen insan tecrübesine, yani bütün zamanların insanlarına vahiyetmiş olduğuna göre, bugünün insanı da Tanrı'nın vahyinin muhatabıdır, onun da vahiyle doğrudan yüzleşmesi gerektir. Tanrı vahyeder, insan inanır, vahiy ancak yaşayan insanın şahsiyeti ile Tanrı arasındaki karşılıklı ilişki içinde etkili olabilir. Geçmişteki insanların Tanrı'nın vahyini anlayış ve uygulayış biçimleri bugünün anlaşılmasında şüphesiz vazgeçilmez bir rol oynamaya devam edecektir, fakat her insan Tanrı'nın yeni bir

varlığıdır ve orijinaldir, her insan kendi orijinalliği içinde Tanrı'yı bulmak durumundadır, eğer bulmak istiyorsa tabii.

İbni Haldun, Mukaddime isimli kitabının bir çok bölümünde, çeşitli vesilelerle eğitim ve öğretim konularına değinmiştir. Onun bu kitabı özellikle İslam dininin eğitim ve öğretimi açısından hem tarihi hem de teorik değere sahiptir. Birinci cildinde o (S.319), herkesin kendi kendini terbiye eder hale gelmesinde dinin duygu boyutunun öneminden söz etmiştir. Ona göre, dinin yönetim boyutuna ağırlık verilmesi, hükümdar, vali ve memurların halkı şiddetli hüküm, ceza ve kaidelerle idare etmeye başlamalarından sonra, din, öğretim usulü ile değil de suni bir şekilde öğretilmeye başlanmış, insanların nefis ve kalpleri zayıflamış, şevketleri kırılmıştır. Verdiği bir örnek çocuk terbiyesi ile ilgilidir ki, ona göre mesela hiç kimse edep vermek maksadı ile de olsa çocuklara üç kereden fazla vurmamalıdır.

İbni Haldun inanan insanın mükemmellik derecesine erişmesinin yolu üzerinde uzun uzun durmuştur. Ona göre, imanın mükemmellik derecesi, nefiste melekedden ibaret olan bir halin husule gelmesidir. Hal ile bilgi arasındaki fark, bir işi bilfiil işlemekle o işi söz ile söylemek arasındaki fark gibidir. Mesela bir çok kimseler yetim ve yoksulları esirgemenin Yüce Tanrıya yakınlık vesilesi ve şeriatça övülmüş bir iş olduğunu bilirler ve bunu ağızları ile de söylerler, bu hayırlı işin şeriatdaki mevkiini anlatırlar. Fakat yoksul ve zayıf düşmüş kişilerin evladından bir yoksul ve yetimi gördüklerinde onun yanından kaçarlar, onu esirgemek şöyle dursun, onunla temasa gelmekten dahi sakınırlar. Böyle kimselerde yoksul ve yetimleri esirgemenin sevap ve ecirli bir iş olduğu hakkında bilgi hasıl olmuş ise de hal ve bilfiil esirgeme melekesi hasıl olmamıştır. Kendilerinde bilgi ile birlikte hal ve meleke teşekkül etmiş olanlar ise bir yetimi gördüklerinde hemen yanına gelir, elinden geldiği kadar yardım eder, sadaka

verirler. İşte ancak bu gibi kimselerde hem hal hem bilgi, yani ağız ile söylediğini bilfiil işlemek bir arada toplanmıştır.

İbni Haldun, iman cümlesini kalp ile tasdik ve dil ile söylemenin imanın en alt derecesi olduğunu söylemiştir. Kalple inandıktan sonra bunu takip eden amel ve ibadetlerin bir sonucu olarak bütün azalar kalbin tesiri altında kalır ve insanın bütün iş, amel ve tasarrufları kalpte olan bu imana tabi olur, onun tesirinden çıkmaz. İşte bu hal imanın en yüksek derecesi olup günahlardan ve çirkin işlerden korunmayı garanti eder. Çünkü Tanrı elçileri günahlardan ve her çeşit çirkin işlerden yaratılışları ile korunurlar, peygamberlerin yaratılışları ile masum olmaları şarttır; müminler ise iman ve amelleri ile bu dereceye yükselirler. Dini literatürde Tanrı'nın vahyinin Hz. Peygamberin şahsında tecessüm ettiği ve mükemmelliğe ulaştığı sıklıkla tekrar edilen söylemdir (O yaşayan Kuran idi). Acaba bu söylem yeterince anlaşılmakta mıdır? Vahiy bu söylemde çok genel bir anlam içinde ve mecaz olarak kaldığı gibi, eski kavramlar ve yorumlardan pek çoğu da ilaveler ve çıkarmalarla böyle anlaşılması zor hale gelmiştir.

İslam dininin eğitim ve öğretimini alan birisinin, her şeyi yoktan var eden bir Yaraticıya, Kuran'ın en büyük ve en yeni kutsal kitap olduğuna, Hz. Muhammed'in özü sözü doğru, en büyük insan ve son peygamber olduğuna inanması beklenir. Bu kişi, inanç esaslarının yanı sıra orucu, namazı, hac ve zekatı da tanıyıp bilmelidir, bunları bizzat yapmasa da bunların Müslümanlığın gereklerinden olduğunu kabul etmek durumundadır. Bir Müslüman bu inanç ve ibadetlerin kazandırması gereken davranışları kazanmış olmaktan da sorumludur. Onları kazanmamış ise, o insan samimi Müslüman olmamış, inancını ve ibadetini içselleştirememiş demektir.

İbni Haldun ilk Müslümanların Kuran'ı anlamak için, melekedan başkasına ihtiyaçları olmadığını hatırlamıştır (C.II,s.464) Kuran Arap dili ile ve Arap dilinin belagati ile inmiştir. O çağda Arapların her biri Kuran'ı ve onun bütün

kelime ve terkiplerini anlıyordu. Kuran Tanrının birliğini, dini vazifeleri hadislere uygun olarak anlatarak cümle cümle ve ayet ayet iniyordu. Tanrı Elçisi özet olarak inen ayetleri müminlere açıklıyordu. Sahabeden her biri dini meselelerde eşit yetkiye sahip değildi. Ancak Kuran'ı okuyan ve ezberleyen, nasih ve mensuhları, muhkem ve müteşabihleri Peygamberden öğrenmiş olan, yüksek tabakadan sahabeye veya bu gibi konuları onlardan işiterek öğrenmiş ve dinde yüksek derece sahibi olmuşlara başvurulur ve dini meseleler ancak bunlardan sorulurdu. Sahabe ve sahabeden öğrenenler bunları rivayete devam ettiler. Müslümanlar bunları kurra adı ile anarlardı ki, kurra okuyanlar demektir. Araplar okuma ve yazma bilmeyen kavim oldukları için kurra ismi okuma yazma bilenlere tahsis edilmiştir. İlimleri tedvin edenler bunları yazıya geçirinceye kadar bu hal devam etmiştir. İslam alemi genişleyip de okuma yazma bilenler çoğalınca, kurra ulema ve fukaha deyimleri ile değiştirildi. Arap dili öğretim yolu ile öğrenilen bir dil oldu.

Ibni Haldun, İslam öğretimi başlangıçta okuduğunu anlamaya yönelmiş iken, İslam'ın yayılması ile farklılıkların ortaya çıkmış olduğunu da hatırlatmıştır. (Mukaddime, C.III,S.154) Müslümanlar çocuklarına küçük yaşta Kuran ve Hadisten bazı metinleri öğretmeyi bir ödev kabul etmişlerdir. Böyle yapmalarının sebebi, imanın kalplerinde yerleşip kalmasını sağlamaktır. Kuran ve hadisten bazı metinlerin ezberlenmesi, bundan sonra öğrenilecek bilgilerde meleke edinmenin bir temeli olmuştur. Her yapı temeline uygun ve yapının sağlamlığı da temeline göre olduğundan, sonradan verilen bilgiler de önceden çocukların kalplerinde yerleşen bilgiye dayanır ve ona göre sağlam olur. Müslümanların bu öğretimden doğan hal hakkındaki telakkileri başka başka olduğundan, Kuran öğrenmek hususundaki metotlarının da ayrı olduğunu anlatır. Batı Afrika Müslümanları çocuklara ilk önce yalnız Kuran okuturlar ve okuturken yazılış şeklini, hafızların ve kıraat bilginlerinin bu husustaki anlaşmazlıklarını da anlatırlar. Öğrenci bu hususta yeterli bilgi edininceye veya ders kürsüsünden ayrıluncaya kadar , bu

şekilde devam ederler. Öğrencinin okuldan ayrılışı çoğunlukla bilgi edinmekten büsbütün vazgeçmekten ibaret olur.

Endülüs ahalisine gelince, onlar Kuran'ı ve diğer kitapları ancak öğretmek maksadı ile okuturlar. Eğitimlerinin temeli din olduğu için, Kuran'ı öğretimlerinin esası kabul etmişlerdir. Bununla beraber öğretim esnasında Kuran ile beraber çoğunlukla çocuklara yazı öğretirler, şiirler ezberletirler. Arap dili bilgilerini verirler, yazı yazmaya alıştırlar. Çocuk olgunluk çağını geçerek yetişkin bir yiğit oluncaya kadar onu bu şekilde terbiye ederler. Bu eğitim sisteminin bir sonucu olarak genç, Arapça'dan ve şiirden bir şeyler öğrenmiş, yazı ve kompozisyon işlerinde ilerlemiş, bilginin dallarına yapışmış olur. Kendi yurdunda çeşitli bilgiler üstatlar tarafından öğretildiği takdirde bu bilgileri anlayacak bir hale gelmiş olduğu halde okuldan ayrılır. Fakat o yurtlarda çeşitli bilgilerin öğretimini arkası kesilmiş olduğundan başka bilgiler öğrenmek imkanından mahrumdurlar. Bundan dolayı onlar ne öğrenmişlerse onunla yetinmek zorundadırlar.

Kuzey Afrika ahalisine gelince, onların eğitim sistemi Endülüs sistemine yakındır. Çünkü Endülüs'ün doğu bölgelerini Hıristiyanlar zorla ele geçirdikleri vakit Endülüslü şeyh ve üstatlar Kuzey Afrika tarafına geçerek Tunus'ta yerleşmişler, Kuzey Afrikalılar da bu eğitim tarzını bu üstatlardan almışlardı. Sonradan çocukları da bu usulü ata ve babalarından öğrenmişlerdir.

Doğu ahalisine gelince, onlar da Kuran ile beraber başka kitapları, kural ve kanunları öğretmeye daha çok önem verip yazı öğretmezlermiş. Çünkü bunların yazı öğretmek için ayrı kanun ve kaideleri ve bu kanunlara uygun olarak yazı öğreten öğretmenleri vardır, bu öğretmenler hüner ve sanatların öğretildiği gibi yazıyı da bir sanat gibi öğretiyorlar. Çocuklara sadece Kuran öğretmeleri, dil alanında melekelerinin eksik kalmasına sebep olmuştur. Çünkü kişiler Kuran'ın benzerini getirmekten aciz oldukları için, onun üslubuna göre cümleler kurmak ve Kuran'ı kendilerine örnek edinmek kudretinde değildirlar. Bunlar örnek

edinecekleri diğer metinlerden mahrum oldukları için Arap dilinde meleke edinmemişlerdir. Bundan dolayı bunlarını ibare ve cümle tertip ve terkipleri eksiktir.

İbni Haldun, Kadı Abu Bekir bin Arabi'nin Rihla (Seyahat) adlı kitabında öğretime dair geniş bir metot ileri sürdüğünü, kendisinin bu metodu onayladığını belirtmiştir. Abu Bekir bin Arabi bu eserinde Endülüs metodunda olduğu gibi Arapça'ya fazlaca önem vermeye çalışarak diyor ki, çünkü şiir Arapların dergisidir, dili bozulmaktan korumak için Arap dilini ve şiirlerini diğer ilimlerden önce öğretmek gerekir. Arapça'yı öğrendikten sonra hesap öğretilmelidir. Hesabın kaide ve kanunlarını öğrenerek hesapta meleke kazandıktan sonra Kuran'a geçilir. Bu başlangıç bilgilerini öğrendikten sonra Kuran'ı öğrenmek kolaylaşır. Şu bizim yurdun ahalisinin gaffetine bak ki, onlar çocuklara ilk önce Kuran öğreterek anlamadıkları şeyleri belletiyorlar. Önemli şeyler öğrenilecek vakitlerini başka nesnelere harcıyorlar bu metodun güzel bir metot olduğunu teyit ederim. Fakat adet ve alışkanlıklar buna uygun değildir ve adeller duruma hakimdir. İbni Haldun ilave ediyor ki, milletlerin Kuran okutmakla çocukları derse başlatmalarının sebebi, Kuran ile kutlanmak, sevap ve ecir ummak, bir takım hal ve afetlerin çocuğun öğrenmesine engel olmasından sakınmaktır. Çünkü çocuk anne babasının ve başkalarının terbiye ve hükmü altında bulunduğu bir çağda buyruğa ve hükme boyun eğer. Olgunluk çağını geçerek hüküm altından kurtulduktan sonra gençliğin heves ve arzuları onu uygun olmayan yola sevk edebilir. Bundan dolayı terbiyeciler çocuğun emir altında bulunmasını fırsat bilerek bilgiden mahrum kalmasını diye ona Kuran öğretirler. Çocuğun öğrenimini arkası kesilmeden devam ettireceği ve öğretimi kabul edeceği hakkında inanç ve kanaat hasıl olduğu takdirde, Kadı Abu Bekir'in ileri sürdüğü bu metot Batı ve Doğu ahalisinin takip etmekte olduğu metottan daha iyi ve güzeldir.

Arapça konuşmayan milletler Müslüman olunca, çoğunluk ümmet terbiyesi sloganında özetlenebilecek bir temel eğitimi benimsedi. Bu eğitim, Kuranı yüzünden ve kurallarına uygun olarak okumayı, ibadetlere yetecek kadar sure ve dua ezberlemeyi ve günlük ibadetler için gerekli bilgileri öğreten İlmihalden ibaret oldu. İbni Haldun bu konuda neler söylerdi acaba, bunları bilmiyoruz.

İbni Haldun İslam ilahiyatına İslam dışı unsurların ilave edilmesinin önemine değinmiştir. (C.II,s.467) Araplar semavi kitapları olmayan bir kavimdi. Onlar, varlıkların sebepleri, yaratılışın başlangıcı ve vücudun sırları gibi herkesin bilmek istediği şeyleri öğrenmek istedikleri zaman, kutsal kitapları olan Yahudilere ve Hıristiyanlara başvuruyorlardı. Yahudi dinine inanmış olanların pek çoğu Himyer Araplarından idiler. Bunlar Müslüman olduktan sonra, İslam hükümleri ile hiç de ilgisi olmamasına rağmen, yaratılışa, olağanüstü hal ve hadiselere dair eski bildiklerini tefsir kitaplarına doldurup yazdılar. Bu haberleri nakledenler aslen göçebelere olup inceleme ve araştırma ile uğraşmayan kimseler oldukları için, naklettiklerinin doğru olup olmadığını bilmeyen adamlardı. Fakat dini bakımdan Müslümanlar arasında büyük derece ve mevki sahibi olmakla şan ve şöhret kazandıkları için, bunlar tarafından nakledilen haber ve rivayetler olduğu gibi kabul edildi. Bu bilgiler doğrudan şer'î hükümlerden sayılmadığı için incelemeye tabi tutulmadı ve daha sonra tefsir yazarlar bu haberlerin kimlerden nakledilmiş olduğuna dikkat etmeden onları kitaplarına aldılar.

Peygamberlik çağından ve selefler zamanından uzaklaşıp da bütün ilimler kesb ve tahsil ile öğrenilen ilim ve sanayi kabilinden olduktan sonra inceleme ve tenkit devresi geldi, şer'î delillerden hüküm çıkarabilmek için, kaide ve kanunlara ihtiyaç doğdu. Kaideler ve kanunlar çıkarıldı ve bunlar Usul-ü Fıkıh adı ile ayrı bir ilim şeklini aldı, fakihlik bir meslek oldu, büyük hukuk kurucuları ve imamlar yetişti. Fakat zaman içinde ilimler gelişerek öğrenilmesi gerekenler çoğalınca, müctehitlik derecesine yükselmek adeta imkansız bir hale geldi. İctihadın

ehliyetsiz, din ve diyanetlerine güvenilmeyecek kimselerin eline düşmesinden korkularak din işlerinde ihtilaf kapısı ve ihtilafa götüren yolların kapatılması gerekti. Bilginler dahi müçtehid derecesine yükselmekten aciz olduklarını açıkça söyleyerek ahaliyi amelde mevcut dört büyük imamın mezhebinden birini örnek edinmeye çağurdular. Çağımızda içtihat dava edenin iddiası reddedilir ve ona kimse tabiiyet etmez. Bundan sonra yeni hadiselerle karşılaştığında her mezhep ehli kendi imamlarının mezheplerince kararlaştırılmış olan usullere dayanarak, çözülmesi gereken meseleleri önceden çözülmüş olan benzerleri ile karşılaştırmak suretiyle çözmeye mecbur oldular. Hadiselerin doğurduğu yeni meseleleri benzerleri ile karşılaştırabilmeleri için, bilginlerin bu hususta meleke sahibi olmaları gerekir. Çağımızda fıkıh ilmi işle bu melekeden ibarettir. Günümüzde de ne yazık ki farklı olduğunu söyleyecek durumda değiliz. Ankara Üniversitesi'nin İlahiyat fakültesi olarak bizler öğrencilerimizi İbni Haldun'un özlediği şekilde yeni fikirler üretebilir bir dinamizme kavuşturmak için çabalıyoruz. Fakat kolay olmuyor, İslam'ın dinamizm veren uygulamaları çok geride kalmış, bize yakın gelen ise bizi ondan uzaklaştıran, fakat yeterince bilincinde olmadığımız taklit dönemidir. İlahiyatta gerileme çok erken zamanlarda başlamış bulunuyor.

Birkaç yıl önce yüksek din öğrenimini yurt dışında yapmış, denklik sağlamak üzere bazı dersleri fakültemizde almakta olan gençlere, aldıkları eğitimin Türkiye'de verilenle kıyaslamasını yaptırıyordum. Öğrenciler yurt dışında aldıkları eğitimin kitap okumaya, özellikle de fıkıh kitaplarından bazılarının okunup bitirilmesine ağırlık verdiğini, Türkiye'de ise öğrencilerin henüz bir fıkıh kitabını bile bütünü ile okuyup bitirmeden tartışmalara başlatıldığını gördüklerini söylüyorlardı. Oysa o kitaplara bakılsa onların içinde kafalarındaki her sorunun ve karşılaştıkları her sorunun bir cevabı ve bir çözümü bulunduğunu göreceklardı.

Derslerimden birinde İslam terbiyesinde kadın ile erkek arasında farklı ölçülerin ve yaptırımların olmadığından söz ediyordum. Mesela zinanın kadın için

de erkek içinde aynı derecede suç olduğunu, bekaretin sadece kızlar için değil erkekler için de söz konusu olduğunu, oysa toplumun sadece kadını denetlediğini, zina durumunda sadece kadını, bunu kendisine yapan kendisi imiş gibi, ayıplayıp cezalandırdığını anlatıyordum. Sözü geçen öğrencilerden biri bunun niçin böyle olduğunu bana açıklamak istedi ve dedi ki: Böyle bir durumda kadında bir iz kalıyor, halbuki erkekte hiçbir iz kalmıyor. Sakın bunu bir daha söyleyeyim deme, dedim, çünkü çok ayıp. Demek ki sana göre yapılan hareketin sorumluluğu önemli değil de ondan bir iz kalıp kalmaması önemli. Kadında bir iz kaldığı için kadın bu hareketin tek sorumlusu oluyor, erkek ise sorumluluktan kurtuluyor. Fakat Allah gizli açık bütün yapılanları bilmiyor mu, yoksa erkeğin böyle imana bağlı bir davranışı geliştirmesi gerekmiyor mu?

Konferanslarımdan birinde kadınların evde oturtulması, ancak zaruret halinde dışarı çıkmalarına izin verilmesi, o zaman da sıkı bir şekilde örtünmeleri ile ilgili fıkah hükümlerinin, ayet ve hadislerden çok zamanın toplumsal şartlarına dayandığını anlatıyordum. Bu defa açıklama bir kız öğrenciden gelmişti. Kız öğrenci iddia ediyordu ki, erkekler kadınlara karşı doğuştan zayıftırlar, onlar tek kadınla yapamazlar, bu dünyanın her yerinde böyledir, kadınların hem kendilerini hem erkekleri korumak için onların dikkatlerini çekmemeleri, mesela sıkı bir şekilde örtünmeleri, hatta tamamen ayrı mekanlarda yaşamaları gerekir. Bu iddiayı başka vesilelerle de işitmişimdir. Kadınlarla erkeklerin ayrı mekanlarda yaşamalarının hiç bir dini dayanağı olmadığı gibi, erkeklerin dünyanın her yerinde yaratılış olarak poligam olduğunun da dini bir temeli yoktur. Onların tek kadınla yetinmedikleri, çok kadınla evlenmelerine izin verilmeyen ülkelerde metres tuttıkları vs. toplumun erkeğe ve kadına farklı ahlak değerleri tanmasından ötürüdür. Eğer erkekler yaratılıştan poligam olsalardı, ilk erkek Adem'e Allah tek bir kadın yerine birkaç tane vermeli değil miydi? Eğer verseydi, belki o zaman bütün çocukları Havva'nın doğurması gerekmezdi de diğer kadınların da doğurması ile insanlar daha hızlı çoğalır ve dünyayı daha çabuk doldururlardı.

Hayır böyle değildir, sadece toplumların zihniyetleri alışkanlıkları, alışkanlıklar da kabulleri oluşturmuştur ve dinin farklı açıklamalarına rağmen bu kabuller ikinci bir yaratılış gibi insanları hükmü altına almıştır.

İbni Haldun, ilim ve fende ilerlemenin ve gerilemenin ülkelerin bayındırlığı, ekonomik durumu, yerleşik ve sosyal hayatın derecesi ile de mütenasip olduğunu fleri sürmüştü ve bunu örneklendirmiştir: (C.II, S.452) Cemiyet fertlerinin emek ve çalışmaları, geçinmeleri için gereken miktardan fazla kazanç temin ederse, o cemiyetin üyeleri artan vakit ve emeklerini insana mahsus olan ilim ve sanatı öğrenmeye sarf ederler. İslamiyet'in ilk çağında nüfus çoğaldığında ve medeni seviye yükseldiğinde büyük şehirlerde ilim ve fenler son derecede gelişmişti. Öğretim usul ve terimleri vaz edilmiş, her çeşit ilim ve fen ilerlemişti. Müslümanlar derin ve halli güç meseleler üzerinde çalışmışlar, her türlü ilim ve fenni incelemişler bu alanlarda ilk çağlarda yetişmiş olan bilginleri geçmişler ve sonradan yetişenlere üstün gelmişlerdi. Fakat bayındırlıkları azalarak ekonomik durumları altüst olduktan sonra nüfuzları azaldı, gelişmiş olan medeniyet de ortadan kayboldu. Bu şehirlerde ilim ve öğretim sona erdi, bilginler ve uzmanlar oralardan çekilip gittiler. Çağımızda ilim ve öğretim merkezi olarak yalnız Kahire şehrinin kalmış olduğunu görüyoruz. Kahire'nin ilim merkezi olması Mısır'ın binlerce yıldan beri medeniyetlerin merkezi olmasından ve Selahaddin Eyyubi zamanından beri orada Türk devleti kurulmuş olmasındandır. Türkler hayır ve hasenatı seven insanlardır, Mısır'da vakıflar çoğalmıştır. Bu vakıfların gelirleri çoktur, aylık ve tahsisatları çok olduğu için öğrenciler ve öğretmenler de çoktur.

İbni Haldun Endülüs'te de eğitimi ve öğretimin büsbütün durmuş olmasını, Müslümanların yaşadıkları yerlerde yüzlerce yıldan beri bayındırlığın azalmaya başlamasına ve ekonomik durumun altüst olmasına bağlamıştır. Endülüs Müslümanlarının artık ilim namına sadece Arap dili ve edebiyatı öğrenmekte olduklarını, akli ilimlerin iz ve belgelerinin bile kalmamış olduğunu, onların, şimdi

her şeyden önce geçimlerini temin etmekle uğraşmakta olduklarını yazar. Doğunun o sıralarda bayındır oluşunu, bunun için Doğu ahalisinin genel olarak ilimde ve öğretimde ileri olduğunu belirten İbni Haldun, ilim tahsili için oralara giden Batılıların Doğuluların yaratılış ve tabiatları ile diğerlerine nispetle daha yüksek zeka ve istidat sahibi oldukları hayaline bile kapıldıklarını yazar. Halbuki ona göre Batılıların bu fikirleri tamamen yanlıştır. Batılıların bu vehme kapılmaları Doğuluların ilim ve sanayideki maharet ve uzmanlıklarını görmelerinden ileri gelmektedir. Doğu ahalisi ile Batılılar arasında zeka, ilim ve sanat kavrayışı bakımından olan fark, medeniyet ve kültürün Doğuluların akıllarını aydınlatması ve geliştirmesinden ileri gelmiştir. Her ilim ve sanat insan zihninde iz bırakır, bu izler yeni düşünceleri yaratır ve zekayı kuvvetlendirir, bunlar da yeni hüner ve sanatların öğrenilmesini kolaylaştırır.

Yeni gelişmeler yapamayan, bilimde, teknikte, sanatta geri kalan toplumlar, kendileri hakkında başka toplumlarca verilen kararları uygulamaktan başka bir şey yapamazlar. Zaman içinde Batılılar ilerleyip de Müslümanlar gerileme dönemine geçince İslam'ın re-form olma özelliği, dinamizmi unutuldu, onlara dünya bize ahiret nimeti verilmiştir, sloganı ile oyalanır olundu. Atatürk'ün söylemiş olduğu gibi, Eğitim bir milleti ya hür, bağımsız, şanlı ve yüce bir toplum halinde yaşatır, ya da onu köleliğe ve yoksulluğa sürükler.

Türklerin geleneksel ilköğretimin kurumları olan Sübyan mektepleri ümmet terbiyesi veren okullardı. Bu okullarda ne Arapça ne de Türkçe okuma yazma ve anlama becerisi söz konusu idi. İslam terbiyesini esas alan toplumlar gibi Türkler de toplumun yarısı olan kadımları toplum hayatına katmadılar. Onlara ne tahsil etme, ne meslek edinme izni verdiler. Okuma yazma onlara yasaktı. Zaten erkekler de dahil olmak üzere toplumun büyük çoğunluğu okuma yazma bilmiyordu. Okumayı öğrenebilmiş olanların yardımı ile okunan, halk içinde yazılmış dini genel kültür kitapları belki mevcut durumu korumaya bir katkıda bulunuyordu ama

bir dinamizm veremiyordu. Ümmet terbiyesi Türk-İslam toplumunu yine de çok uzun süre idare etmiştir. Fakat sonunda ne oldu? Toplum geri kalmışlık özelliklerini göstermeye başladı. Sürekli yenilgiler ve toprak kayıpları halkı fakir düşürdü, halk çocuklarını sübyan mektebine dahi gönderemez oldu. Yapabildikleri tek şey, çocukları usta yanına vererek bir an evvel elleri ekmek tutar hale getirmektir. Bu durumu önlemek için çıkarılan padişah fermanları bir işe yaramadı.

Osmanlı devleti 1839 da Tanzimat İnkılabı'nı yaparak Ümmetçilik yerine Osmanlılık ülküsünü denedi. Artık ehli zimmet ve reaya dönemi sona eriyordu, Osmanlı ülkesinde yaşayan herkes eşit haklara sahip Osmanlı vatandaşı sayılacak, yönetime katılabilecekti. Değişen yönetim biçimine uyacak yeni insanları yetiştirmek için, bütün Osmanlı vatandaşlarının çocuklarının birlikte gidecekleri Rüştiye, İdadîye ve Sultaniye gibi yeni mektepler açıldı. 1869'da çıkarılan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'ne göre, sadece ilk mekteplerde herkesin kendi ruhanileri marifeti ile ve kendi dilinde din öğretimi verilecek, diğer derslerin hepsi müşterek okutulacaktı. Maarifi Umumiye Nizamnamesi savaş şartlarında uygulanamamış ve bir teşebbüsten ibaret kalmıştır.

Osmanlılık başarılı olamayınca İslamcılık ülküsü denendi. Her derecedeki okullara din ile ilgili dersler konuldu, yönetimlerine dini formasyonu olan kişiler getirildi. Aşiret okulları açıldı, aşiretlerin çocukları İslamcılık ülküsü ile yetişsinler ve Müslümanlar arası birliği savunsunlar ve gerçekleştirsinler diye. (Geniş bilgi için bak. Osman Nuri Ergin, T.C. Maarif Tarihi) İslamcılık da beklenen gelişmeyi sağlamadı, çünkü artık Müslüman ülkeler de bağımsızlık mücadelesine girişmişlerdi. Yeni ülkü Türkçülük oldu. Türk toplumunu kalkındırmak lazımdı. Halkın top yekun eğitimi sağlanmalı, Türk dili geliştirilmeliydi.

İsmail Hakkı Baltacıoğlu halk eğitimini savunmuş bir eğitimcimizdir. O, Terbiye-i Avam isimli kitabında savaşların niçin hep mağlubiyetle sonuçlanmakta

olduğunun sebeplerine işaret etmiştir. Ona göre dört önemli sebep vardır. Birincisi halkın milliyet duygusunun zayıflamış olmasıdır. Öyle ki halk bayrağını bile tanımaz olmuştur. Kendisi bunu bir görselime dayanarak anlatmıştır. Zamanın Maarif Nezareti, halkta bayrak sevgisini oluşturmak için köy okullarına bayrak çekilmesi prensibini getirmiştir. Bir köy okuluna bayrak çekilince köy halkı buna karşı çıkmıştır, biz okulumuza hürriyet bayrağı istemeyiz, demişlerdir. Genel eğitime önem verilmesi gereklidir.

İkinci sebep kadın eğitiminin ihmal edilmesidir. Kendisi Maarif Nezaretine ait bir mektebi teftiş ederken bazı kadınlar görmüştür. Kadınlar, mektebin tarlası için oluşturulmuş havuzun başında, havuzun etrafındaki pisliğe aldırmandan eğlenmektedirler. İsmail Hakkı kadın eğitiminin önemli bir halk eğitimi problemi olduğunu tespit etmiştir. Genel sağlık bilgisine bile sahip olmayan kadınlar toplum için faydalı nesiller yetiştirebilir mi? Kadın bir çocuk eğitimcisidir, bir eştir, aynı zamanda bir bireydir, kadın mutlaka kamusal alan içinde düşünülmelidir.

Baltacıoğlu'nun üçüncü tespiti vatan duygusunun zayıflamış olmasıdır. Ona göre, Rumeli ve Balkanlardaki hezimet, benim vatanım Rumeli değil ki, diyen pek çok insanın olmasına bağlıdır. Bunun sebebi, vatanını tanımamak, bilmemek ve sevmemektir, vatanın bütünlüğü fikrinin yokluğudur.

Dördüncü tespit de teknolojik geri kalmışlıktır. Türk askerlerinin Rumeli'de düşman uçaklarından korkarak kaçıştıkları, semavi bir belaya uğramakta olduklarını sandıkları tespit edilmiştir. Teknolojik geri kalmışlık, halkın cehaletine, askerinin modern silahlar karşısında çarpışacak cesaretinin olmamasına sebep olmuştur. Halka teknoloji eğitimi verilmesi ve çağın yakalanmaya çalışılması gereklidir. (Ayrıntılı bilgi için bak. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Terbiye-i Avam; Nebahat Göçeri, İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Halk Eğitimi Anlayışı)

Baltacıoğlu'nun tespit ettiği geri kalmışlık alanlarına ben bir beşincisini ekliyorum ve buna teolojik geri kalmışlık diyorum. Teolojiiyi ilahiyatın bütünü

anlamında kullanıyorum, yani onunla bütün din bilimlerini kastediyorum. İbni Haldun'un tespitlerine katılıyorum. Çocuklara anlamadıkları dilde eğitim ve öğretim vermek, örnek alabilecekleri yazılı metinler göstermeyerek onların yeni şeyler üretme becerilerini geliştirmemek, hem genel hem din eğitiminde geri kalmamıza sebep olmuştur. Ayrıca dini imanı içselleştirmeyi ihmal ederek dışa önem vermemiz, insanımızın da kendi kendini içten denetleyebileceği bir beceri kazanmayı ihmal etmesiyle sonuçlanmıştır.

Din eğitim ve öğretiminde inceleme ve derinleşme için, ilahiyat öğretiminin bütününde inceleme ve derinleşmeye ihtiyaç vardır. Prensip olarak dinde zorlama yoktur, niçin? Çünkü dinde zorlama taassubu artırır. Hür dini yaşantı ise dinin değerlerini ve felsefesini toplumun ve ferdin diline, sanatına, ahlak anlayışına yerleştirir, böylece dini bir kişilik oluşur ve din toplumların kültürel varlığında yapıcı ve yaratıcı bir unsur olur. Böyle olmazsa, yani din doğru verilmezse, din kişiliği oluşmazsa terbiye bozulur, rahatı ve huzuru korumakta din dışı unsurlara, baskıya ve şiddete yol açılır.

İlahiyatın yeni bir görevi de çok kültürlü yaşama biçimine katkı getirmesidir. Çağımızda tek kültürlü ülke kalmamış gibidir. Dilleri, dinleri, renkleri ve ibadet evleri ile insanlar mekan yakınlığı içinde yaşamak durumundadırlar. Onların çocukları evlerine en yakın okulda aynı sınıflarda okumaktadırlar. Öğrenciler diğer dersleri olduğu gibi, din dersini de aynı sınıfta yapabilirler mi veya yapmalılar mı? Şimdi bir çok ülkede bu sorunun cevabı aranmaktadır, bunun için çok kültürlü okul denemeleri yapılmaktadır. Sorunun cevabı, bu okulların değerlendirilmesinden sonra verilecektir. İslam ilahiyatının da bu yeni yaşayış biçimine katkıda bulunmak üzere harekete geçmesi gereklidir. Çünkü çok kültürlü okul denemeleri Hıristiyanları olduğu kadar Müslümanları da ilgilendirmektedir. Gündelik hayatın her alanında birbirleri ile karşılaşmakta olan insanların birbirlerini dışlamadan yaşayabilmeleri, onlara bir barış ve hoşgörü terbiyesinin

verilmesi ile mümkün olabilir. Böyle bir barış ve hoşgörü terbiyesinin verilmesinde eğitim ve öğretim yolu ile İslam prensiplerinin nasıl katkıda bulunabileceği üzerinde kafa yorulmalıdır. İslam, özellikle de Türk İslam'ı bu konuda tecrübelerle sahiptir.

Dinlerin hepsi insanlığı bir büyük cemaat, insanların hepsini de Yaraticıyı seven, Yaraticının sevgisinde birbirini ve bütün diğer yaratılmışları sevip koruması gereken bireyler haline getirmeyi hedef alır. Dindarların ve mükemmelleşmiş bütün bireylerin, bu amacın gerçekleşmesine katkıda bulunmak görevleri vardır. Aileler, okullar ve ibadet evleri böyle bir dini kişiliğin gelişmesine yardım etmek durumundadırlar. Fakat hepsinden önemlisi din eğitim ve öğretiminde incelmeyi ve derinleşmeyi sağlaması gereken İlahiyat araştırmalarının ürünlerine ulaşılmasıdır. Teolojik geri kalmışlığımızı aşmalıyız.

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ*

*Prof.Dr. Necati ÖNER***

Sayın Rektör, Sayın Konuklar, Değerli Meslektaşlarım ve Sevgili Öğrenciler.

Ülkemizin her tarafında Atatürk adı caddelere, stadyumlara kültür merkezlerine ve okullara verilmektedir. Bu adlandırma, Türk milletinin, Milli Mücadelemizin Komutanı ve Cumhuriyetimizin Kurucusuna olan saygı ve minnet duygusunun bir ifadesidir.

Atatürk ve Atatürk hareketine ideolojik bir açıdan değil, tarihsel bir olgu olarak, felsefi tutumun gerektirdiği bütüncül bir açıdan bakınca, Atatürk adının verilecek en uygun yerin bir üniversite olacağı kolayca anlaşılır.

Bir zaman dünyanın en güçlü devleti olan Osmanlı İmparatorluğu 18. asırdan itibaren gerilemeğe başlayıp 20. asrın başında yenik düşerek parçalanmıştır.

İmparatorluğun sahibi olan Türk Milleti, silkinip kendine gelme, kendisini esaretten vatanını istiladan kurtarma çabasına girip Mustafa Kemal Paşa'nın komutanlığında Milli Mücadelesini başarı ile sonuçlandırarak, aynı liderin öncülüğünde Türkiye Cumhuriyetini kurmuştur. Bunlar herkesce bilinen tarihsel gerçeklerdir. Bu sürecin bir adı da Atatürk Hareketidir. Hareketin amacı Türk

* Üniversite'nin 40. kuruluş yıldönümü münasebetiyle düzenlenen törende yapılan konuşma (1997).

** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

Milletini düştüğü olumsuz durumdan kurtararak lâyük olduğu üstün bir düzeye çıkarmaktır.

Hareketin amacını Atatürk 30 Ağustos 1924 de Dumlupınar'da, 1933 Cumhuriyet Bayramında yaptığı konuşmalarda şöyle tarif ediyor:

Birincisinde “Efendiler Milletimizin hedefi, Milletimizin Mefkûresi bütün cihanda tam manası ile medenî bir heyeti içtimaiye olmaktadır.

İkincisinde: “Millî kültürümüzü muasır medeniyetin üstüne çıkaracağız”

Yapılan bütün inkılâplar bu amaçların gerçekleşmesi için kullanılan vasıtalaradır. Araçların amaç gibi görülmesi, asıl amacın gerçekleşmesine engel teşkil eder. Bu hususa çok dikkat etmeliyiz.

Demek ki, Atatürk Hareketinin amacı şu: Kültürümüzü muasır medeniyetin üzerine çıkarmak ve toplumumuzu medenî bir toplum haline getirmek.

Böylece bir amacı gerçekleştirmek için takip edilecek yolu belirlemede, Osmanlı İmparatorluğunun gerileme sebeplerini bilmede büyük yarar vardır. Bu çöküşün en önemli âmili Rönesans'tan sonra Avrupa'da oluşan yeni bilim ve felsefe anlayışına kulak kapanması, bu alandaki gelişmelerin ilgi alanına sokulmamasıdır.

Atatürk bu gerçeği görmüş ve toplumun gelişmesinde bilimin baş rolü oynadığı gerçeği üzerinde ısrarla durmuştur. İşte bu konudaki düşüncelerinden örnekler:

1) 1922'de Bursa'da yaptığı bir konuşmada şunları söylüyor:

a) “Memleketi ve Milleti kurtarmak isteyenler için Hakimiyet, hüsn-ü fedakârlık elzem olan vasıflardır. Fakat bir heyet-i içtimaiyedeki marazı görmek, onu tedavi etmek, heyet-i içtimaiyeyi asrın icaplarına göre teraki ettirebilmek için bu vasıflar yetmez. Bu evsafın yanında ilim ve fen lâzımdır.”

b) "Milletimizin siyasi ve içtimai hayatında, Milletimizin fikri terbiyesinde rehberimiz ilim ve fen olacaktır."

c) "Bundan sonra Milletimizi kat'i halasa isal için pek kuvvetli ve esaslı tedbirler ittihaz etmek icap eder. Bu tedbirlerin en mühimi ve en birincisi ilim ve irfandır."

2)1924'de Samsun'da yaptığı konuşmada diyor ki:

"Dünyada herşey için medeniyet için, maneviyat için en hakiki mürşit ilimdir."

3)1933 Cumhuriyet Bayramında ise:

"Türk Milletinin yürümekte olduğu terakki ve medeniyet yolunda elinde ve kafasında tuttuğu meşale müsbet ilimdir." diyor.

Görülüyor ki, Atatürk, gösterdiği amaca erişmede baş vurulacak yolun bilim yolu olduğuna işaret ediyor ve ısrarla ilim, fen ve irfan kavramlarına dikkati çekiyor.

Tanınmış bilim tarihçimiz Aydın Sayılı Atatürk'ün "FEN" kelimesinden teknolojiyi değil, temel bilimler denen matematik, fizik, kimya gibi bilimleri kastedtiğini söylüyor.

Medeniyetin bir maddi bir de manevi unsuru vardır. Maddî unsurunu oluşturan teknoloji Atatürk'ün fen dediği temel bilimlerin mahsulüdür. Muasır medeniyetin üstüne çıkmak, yalnız çağın teknolojisini kullanmakla olmaz. Teknolojinin temelini oluşturan temel bilimlere sahip olmak, onlara katkıda bulunmak, onların gelişmelerindeki faaliyetlere ortak olmak lâzımdır.

Medeniyetin manevi unsurunu ise değerler dünyasını oluşturur. Bu değerler, insanlar arasındaki ilişkileri insanın hayrına koyan kuralları içerir. Bahis konusu kuralların gereği gibi kabullenilmesi ve uygulanabilmesi için insanın tanınması

icap eder. Bu konu da beşeri bilimler, felsefe ve dinin alanı içerisine girer. Kanaatimce, Atatürk ilim ve irfan terimleri ile bu tür faaliyetleri kastedmiştir. Bilim ve teknolojinin dünya seviyesindeki durumuna sahip olmak, bunlara yeni bilgiler, yeni kullanım şekilleri eklemek, muasır medeniyetin üzerine çıkmak için yeterli değildir.

Atatürk başka bir niteliği de ilave ediyor: “Toplumunu medeni bir toplum haline getirmek.” Bilim ve teknolojinin bütün imkânları bir insanı veya bir toplumu medenî kılmaz. Medenî olmak insanî değerlere sahip olup davranışlarını onlara göre ayarlamaktır. Atatürk’ün kullandığı terimle, irfan sahibi olmaktır.

İşte ilim, fen ve irfana bu kadar çok önem veren, başlattığı millî hareketin temeline bunları koyan bir insanın adının verileceği en uygun yer, elbette bir üniversite olur. Çünkü ilim, irfan ve fennin kazanılıp geliştirileceği yerler üniversitelerdir.

Atatürk adının Erzurum’da kurulan üniversiteye verilmesinde de büyük isabet vardır. Çünkü Erzurum’un taşıdığı şu iki özellikle Atatürk hareketi arasında sıkı bir ilişki vardır: Birincisi Millî Mücadelenin sistematik olarak Erzurum’da başlamış olması, ikincisi, bugünkü sınırlarımız içinde bulunan, en eski bilim merkezi oluşudur.

Atatürk hareketine bu açıdan bakınca, Atatürk adı bu üniversiteye bir vecibe yükler. O da kültürümüzü muasır medeniyetin üstüne çıkaracak olan bilimsel faaliyetlerde, Atatürk Üniversitesinin, Türk üniversitelerinin en önünde bulunması mecburiyetidir. Bu durum millî tarih bilincinin bir gereğidir. Bu üniversite mensuplarının böyle bir sorumluluk taşıdıkları kanaatindeyim.

Saygılar sunarım.

DİN SOSYOLOJİSİ*

Agnés ROCHEFORT-TURQUIN**

Tercüme Eden: Yümni SEZEN***

Din sosyolojisinin varlığına yön veren tartışma ve müzakereler; sosyolojininkiyle, hatta beşerî bilimlerin hepsininkiyle aynıdır. Toplumu, teşkilat ve gayesini açıklamayı, bütünleştirici ve hakimiyet kurucu bir sistem olarak ortaya çıkan her şeyi himayesine alan din karşısında, bu bilimler, bilimsel düşüncenin hürleşme süreci içinde yer almışlardır. Sosyolojinin habercileri ve kurucuları, esasa ait olmasa da çalışmalarının önemli bir kısmını, dine ayırdılar. Onlar aynı zamanda, modernliğin çıkışı, bilimsel düşüncenin inkişâfı, siyasî hayatın demokratikleştirilmesi ve devletleştirilmesi, iktisadî faaliyetin aklılaştırılması, toplumun bürokrasileştirilmesi ve nihayet dünyanın büyümesini bozma demek olan zihniyetler tarihi içinde, tekâmülün kayda değer ve saygın gözlemcileri ve aktörleri oldular. Bu, Saint. Simon, Comte, Marx, Durkheim gibilerinin teşebbüslerini tekrar yakalamak bağlamındadır. Bu teşebbüsler, insanlığın gidişinde en son tartışılmakta olan, organizatör bir ilke ve manâ veren, dinî yahut siyasî, kapsayıcı yeni düşünce

* *Sociologie Contemporaine* (Çağdaş Sosyoloji), (Ed.J.P.Durand,R. Weil) Paris,Vigot,1990'dan s.457-471

** Dinler Sosyolojisi Grubundan ortak araştırmacı (CNRS,Paris),Sosyal Etütler Enstitüsü ve Edebiyat Fakültesinde Öğretim Üyesi (ICP)

*** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Öğretim Üyesi,Prof.Dr.

sistemlerini hazırlamak için teşebbüslerdir: İnsanlığın gidişi, kesin bir sosyal bağlantıyı güven altına almış olan katolik dininin sanki vekil olarak bir çeşit uygulanış süreci gibidir.

Din Sosyolojisi, ikinci dünya savaşından sonra bir hukukçunun, Fransa'da katolikliğin uygulanması üzerinde geniş araştırmaları harekete geçiren Gabriel Le Bras'ın yönlendirmeleri altında kurumlaşır*. O başlıca iki açı içinde gelişir: Dinin Sosyal nüfuzunun kaybını tahlil etmek ve modernliği merkeze alıyormuş gibi görünen bu sürecin teorisini yapmak. Bu açı dinin mukavemet ettiği ve ısrarla varlığını devam ettirdiği ve müesseselerin modern toplum hayatına ayak uydurup şekil değiştirdiği 1965-70 yıllarında, bir miktar değişmiştir; din sosyolojisi alanı, analogi yoluyla kendini yeniliyor, genişliyor, bizzat dinin dışında bazı olaylarla, meselâ siyasetle, toplumun tartışmalı, itirazlı, anlaşmazlık halindeki meseleleriyle, belli sınırlar içinde ilgileniyor. İlk, son zamanların Amerikan sosyolojisinin imtiyazlı bir alanını inşa edeceği yer olan A.B.D.'nde , sonra Avrupa'da, yeni dinî hareketlerin birden bire ortaya çıkışını, yine din sosyolojisi görüp tartışıyor. Zirvede görülen odur ki din ortadan kaybolmamıştır, ama yeni konu ve gayeleri kuşatıyor, modernliğin kalbinde yeniden düzenleniyor olmuştur. Bu olayları nasıl tahlil etmeli? Bunalım durdurulur durdurulmaz kaybolmaya yüz tutacak olan modernliğin bir kriz döneminden faydalanan dinin bir sıçrayışı (dirilişi) mı söz konusudur? Yahut da bu dinî olay, bizzat modernliğin bir üretimi midir? Kaçınılamaz biçimde dini dışarıda bırakmayacak olan, fakat onu önemli değişim maceralarına maruz bırakan (aynı şekilde aile, iş, vb. gibi diğer sosyal kurumlar da buraya girecektir) ve onu yeni fonksiyonlarla ve yeni görevlerle kuşatan modernliğin bir üretimi...

* Yazarm hem sosyal hayatın ve insanlığın gidişini katolik dünya örneğine tahsis etmesi, hem sosyal bilimlerin, özellikle din sosyolojisinin yine bu dünya örneğine göre kurumsallaştığını iddia etmesi dikkat çekicidir. Mütercim.

1.DİN VE TOPLUM:

GİRİŞ NİTELİĞİNDE TARTIŞMALAR

“Religion” kelimesinin etimolojisi ilgi çekicidir.Bu kelime *lier*, *relier* (bağlamak, birbirine bağlamak, yeniden bağlamak, bir araya toplamak) demek istenen, latince *ligare*, *religare* fiillerinden gelmektedir. O halde “la religion=din”, insanları birbirine, göğe, bir tanrıya bağlayan demek olacaktır. Fakat “religion” latince “legere”, yani *cueillir* (toplamak, karşılamak, koparmak) manâsına gelen ve *recueillir* (toplamak, bir araya getirmek, korumak), *recolleter* (toplamak) manâlarını işaret eden *relegere* fiillerinden de gelmiş olabilecektir.Emile Bonvéniste’e göre (Hint-Avrupa dilleri üzerinde önemli çalışmaları ile anılan dilci, yazar, 1902-1976) “religio”, yapıldığı şey üzerine tekrar dönmek, onu yeniden ele almak, düşünce ve teemmül tarafından tekrar kavramak, dikkat ve özeni arttırmak demek olabilir. Demek ki “religion”, merak ve endişe eden tutku ve iç tedirginliği ile yakın anlamlı olacaktır. Kelime, kutsalın tecrübesi ve kullanışı içinde gerekli tutumu ve sonra bu tutuma bağlanmış inançların ve gösterilerin tamamını belirtmek için manâ kaymasına uğramıştır.

Kelimenin kök manâsına yönelmiş bu dikkat, bizzat kelimenin bazı inanç ve ayinleri belirtmek için önem taşıdığı, bir kutsallığı bir sosyallikten ayıran ve bu taktirde buna profan (dini olmayan, dünyevî) denen ve bu ayırdediciliği tanımayan toplumlar arasında, ayırdedicilikte bulunmak zorunluluğundan bizi haberdar eder.

Tarihî olarak, la religion, diğer kültürlerde eş anlamı bulunmayan Batılı bir kavramdır (Şüphesiz Batıdan ithal hariç). Bu kavram, Roma imparatorluğu döneminde, Hristiyanlık devlet dini olduğunda başladı. Böylece, Devlet kavramından farklı ve karşıt olan bir alanı ayırdetme zorunluluğu hasıl oldu.

Hristiyanlığın şüphesiz Roma devletini kaplayamadığını, fakat Roma devletinin de din olarak Hristiyanlığa zorla son veremediğini çok iyi tespit etmek söz konusudur.

Kavram, dinleri yahut daha doğrusu yapmacık dinleri (dini yanlış yorumlamaları) nitelendirmeye dönüşen diğer gerçeklere, örnekseme yoluyla yayılmış oldu, çünkü çok uzun süre kavram, Hristiyanlık ve diğer dinler arasındaki karşılaştırmalar çemberinin içersinde yer almış oldu.

Böylece daha sonraki yüzyıllarda, Hristiyanlık ve Batı kültürü bağlamında, kutsal bilimler, sonra dinî bilimler, ahlâk bilimleri ve nihayet içine din sosyolojisini alan beşerî ve sosyal bilimler, gelişmiş ve ilerlemiş oldu.

Bu kısa hatırlatma ve tekrar, bir düşüncenin ve bir bilimin gelişmesini – ki burada Hristiyanlık, din dönemi ve bilim dönemi arasında bir ara geçit konumunda görünüyor- daha iyi yerine yerleştirmeye imkân veriyor.

1.2 “BİLİM VE DİN” TARTIŞMASI,

SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN İLK ETABI

19. yy.ın ilk yarısı esnasında, bir sosyal bilimin oluşum meselesi, aralıksız dinî meselelere bağlanmıştı. 18. ve 19.yy arasındaki geçişte yer alan Saint Simon ve Auguste Comte, birbiri gibi fakat farklı biçimde, yeni bir dinin tesisinde nazarî düşüncelerini özdeşleştirdiler; ilk Hristiyanlığın değerlerini yeniden yakalamak iradesi ve bilim için, aynı zamanda bir çeşit amentüsünü ifade ettiği *Le Nouveau Christianisme* (1825) (Yeni Hristiyanlık) ile Saint Simon, *Traité de Sociologie* *Instituant la Religion de l’humanité* (1852-1854) (İnsanlık dinini kuran sosyoloji kitabı) ile Auguste Comte, özdeşleştirdiler. Fakat, bir din sosyolojisinin ilk adımlarını attılarsa da , henüz din sosyolojisi teşekkül etmedi. Henri Desroche’un yazdığı

gibi, “toplumda yaygınlaşmış bir din içinde, din sosyolojisinin uygulamasında, henüz zorunlu bir din-bilim ayırımı yoktur” (H.Desroche, 1968) ve aynı şekilde tersine bir anlayışla Arbousse Bastide, Comte’un sosyolojisi hakkında, “düşüncesinin yapısı içinde din sosyolojisine bir alan ayırmış olabilmesi bakımından, onun doğrudan dinî olduğunu söyleyecektir... O bir din sosyolojisinin özümlenir hale gelmesine imkân vermeye yetecek bir genişlik ve maziye sahip değildir.”*

1.3. DİN VE TOPLUM:

DİN SOSYOLOJİSİNE DOĞRU

19.yy’ın ikinci yarısına, K.Marx ve F.Engels’in tahlilleri damgasını vurdu. Onlara göre “her din, insanların hayatlarına hakim olan dış etkilerin, onların zihinlerinde hayali yansımadan başka bir şey değildir ki orada dünyevi etkiler, uhrevî şeklini alırlar.” (K.Marx, F.Engels,1968) Dinin varlığını, toplumda hakim sosyal ilişkilerin varlığına bağlayarak, her dinî inanç, şekil ve muhteva ve onları taşıyan toplumların yapıları arasında mevcut olan bağlar üzerine dikkati çektiler. Böylece din üzerinde sosyolojik bir düşünce imkânını açtılar. Mamafih, onların din tanımını, açık, âdil ve eşitlikçi bir toplumun gelişindeki kaçınılmaz bir “dinin çöküşü” tezine dayanır. Sosyalizm ve Din Sosyolojisi’nde (1965) H.Desroche, Hıristiyanlığa has mesihçilik unsurlarının, 19.yy ’ın ikinci yarısının devrimci nazariye ve hareketlerine yatırım yaptığını gözlemler. Dinin bitişi, komünizmin gerçekleşmesine bağlanmış, yeni bir dünyanın “bir çeşit ahirete” ait beklentisi içinde bunun habercisi olarak kendini bulmuştur.

* P.Arbousse-Bastide, “Auguste Comte et la sociologie religieuse” (Auguste Comte ve din sosyolojisi), Archives de Sciences Religieuses, 22/1966 ss.3-58

Fransa’da sosyolojiyi kuran E.Durkheim, bir taraftan iki önemli eseri olan *Le suicide* (İntihar), 1897 ve *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) (Dini Hayatın İptidai Şekilleri) ile, yine 1896’da kurduğu *L’année sociologique* (Sosyoloji Yıllığı)’de dinî meseleye ayırdığı bir alan ile din sosyolojisine kesin bir hız verdi. Mauss, Halbwachs, Lévy-Bruhl vs. gibi bazı çalışma arkadaşları, bazı antropolog, etnolog ve sosyologlar, dinî olaylarla da ilgilenmişlerdir.

E.Durkheim, ilkel adı verilen toplumlardaki dinî inançların analizinden başlayarak dinî tanımlamaya çalışacaktır.O, kutsal denilen bir alan ile dünyevî denilen alan arasına yerleştirdiği bu anlama kategorisinin yapısal ayırılması içinde dinin özünü belirleyebilmeyi düşünür.Dinin şekil ve fonksiyonunun kökü, fertler üzerinde müşterek ahlâkî otoritenin beşiği olan olgudur. Dinin , toplumun sembol ve görünüm değiştirmesi olduğunu açıkça belirterek, Marksist düşüncelere katılır, fakat dinde toplumun iyi iş görmesi için zarûrî ve orijinal bir gerçekliğin söz konusu olduğunu doğrulayarak onlarla bozuşur. A.Comte’un, “toplumlar ancak ortaklaşa inançları yoluyla toplumsal bağlılıklarını devam ettirebilirler” düşüncesini yeniden canlandırır. Diğer pek çok kimse gibi o da bilimsel düşüncenin gelişmesiyle tabiatüstü güçleri olan dinî inançların sarsıldığını gözlemlemişti. Buradan hareketle, mutlak değerler etrafında yeni bir sosyal uzlaşma sağlayacak ve ferdin toplumla ve toplumun toplumla ilişkilerini düzenleyecek, bilimsel düşünceden ilham alan bir ahlak oluşturmanın lazım olduğu sonucuna ulaşır.

Max Weber ile birlikte, toplumla dinin ilişkileri meselesi, tamamen başka bir perspektif kazanacaktır. Alman sosyolog için, toplumsal şartları inceleme vasıtalarını ve bu dünyada, bu dünyanın bazı etkilerine sahip olan, cemaat halinde davranma şeklinden ayrı, özel türden etkileri birbirine bağlamak söz konusudur. Onun bakış noktası, dinî sistemlerin kendine has mantığını, ve toplumun iktisadî ve

sosyal yapıları karşısında, gizli anlaşmalarını ve bunların sonuçlarını ortaya koymaktır. M.Weber'e borçlu olduğumuz şey, ilk defa, dinî olanı, kendine özgü bir sosyolojik alan olarak teorileştirmiş olmasıdır. Bu teorileştirme, din ile toplum arasında karmaşık etkileşimlere açık diyalektik bir ilişkinin olduğu hipotezine ve dini ve sembolik üretim yapılarının içindeki güç ve sosyal kazançların varlığına dayanmaktadır. Nazariyesi yapılan bu alanın içinde, iktisadî ve siyasî, kurumsal (geleneksel) ve itirazcı, kolektif ve fevâdî olan sosyal stratejilere uygun ve bir toplumda eylem ifadesinin ve anlamının yapısına uygun tartışma yapılmıştır. Dinî konuların üstünlüğü, dinî işleyişin sosyal işbölümü içinde kendini gösteren güçlerin kazanımını ihtiva eder. M.Weber, sonunda pek mantıkî olarak, dinî alanın çeşitli yetkilerinin bir modelleştirilmesini teklif noktasına geldi: Büyüctü, papaz, peygamber, bazı güç kullanım tarzları (geleneksel, bürokratik ve karizmatik), bazı dinî sosyalleştirme şekilleri (kilise, mezhep ve mistik teşkilatlar) gibi. (M.Weber*,1971)

2. DİNİ PRATİĞİN SOSYOLOJİSİ VE SOSYAGRAFI

2.1. GABRIEL LE BRAS'IN BÜYÜK ARAŞTIRMALARI

Din sosyolojisi Fransa'da, hukukçu ve kilise hukuku uzman tarihçisi Gabriel Le Bras'ın şahsiyeti etrafında doğar. Tarihçilerin bakışını, Fransa'da en yaygın din olan katolikliğe yöneltme şerefi ona aittir. "Dinî tarihimizin bütün büyük olayları üzerine titiz bilimsel etütler boldur, fakat 40.000 kilise çevresinin dinî hayatı gibi herkesin dikkatini çeken çok önemli bir olay asla tarihçilerin değildir." (G.Le Bras,1955 ve 1956). Alışlagelmiş ve diğer dinlerden daha yakınında bulunan yalnızca katoliklik üzerine değil, aynı zamanda kurumsal dinler üzerine, ama bu kurumlaşmış dinlerin doktrinlerinden veya büyük adamlarından

*M.Weber'in yöntemi. E.Troeltsch, Hıristiyanlığa uygulanan bu modelleştirmelerin bazılarını geliştirecektir. Bu konuda bk.J.Seguy (1980)

ziyade, çok sayıda davranışlar üzerine dikkati çekti. “Dikkatimiz ancak kalabalıklara, kalabalıkların uygulamasına gidecek” (G.Le Bras 1955, s.220) Dikkatin dinî uygulama üzerine kaydırılması, ilahî ve kutsayıcı dinî saygıda imtiyazlı bir alana uyan katolik geleneğin hakim olduğu ve bu saygının, laiklik meselesinde ikiye bölünmüş sivil bir toplumda özel bir mukavele karakterine büründüğü Fransız konumuna uygun düşer.

G.Le Bras 1931’de katolik uygulayıcıların sayımını yapmaya bir çağrı yaparak, Fransa’da ve diğer ülkelerde, din sosyolojisine, kesin sonuca götürecektir bir ivme kazandırdı. Bu ivme, sayının ve istatistik biliminin gelişmesiyle mümkün oldu. Piskoposluk kurulu üyesi Boulard sayesinde bu çalışma, kiliseye mensup cemaatin dinî uygulamalarını aşk ve şevkle kayda geçiren Fransız ruhban sınıfının hatırı sayılır bir kısmını seferber etti. Sonuçlar, bir *Etude de sociologie religieuse (Din Sosyolojisi Etüdü)* adıyla abidevi iki cilt halinde yayınlandı. (G.Le Bras, 1955 ve 1956)

Sayımlar sonradan değişikliklere maruz kalan bir sınıflandırma temeli üzerinde kıvamını buldu, ama tecrübî dört tip etrafında dizelenmiş olmakta karar kıldı:

-İster kopuk olsun, ister asla kaynaşamamış ve bütünleşememiş olsun, kilise hayatına yabancı olanlar.

-Kiliseye ancak vaftiz, evlenme, cenaze gibi üç kutsama işlemi için giren mevsimlik uydumcular.

-Kutsal ayinde hazır bulunan, günah çıkarıcı ve paskalya ayinine iştirak eden düzenli dindarlar.

-Nihayet kaba sofular veya tutkur. hristiyanlar ki bugün bunlara, zorunlu ibadetleri aşan bir dinî faaliyete sahip militanlar denilebilecektir.

Dinî uygulamalar üzerine olan arketin amacı, zaman içindeki evrimleri ölçmek de oluyordu. Bunun için Fransa'da dinî uygulamanın bu sosyografisi, daima tarihî bir boyutu ve önemi ihtiva etti: "Gerçekten iki yüzyılda bütün eğilimler yönlerini değiştirmişlerdir. Halk, Reformun büyük sarsıntısından sonra, genel olarak kiliseye derinden bağlı kalmış olduğu halde, 18.yüzyıl, asiller ve burjuvalar döneminde din uygulamasının gitgide düşüşünü görür. Devrimden sonra, asiller sınıfı içinde şüphecilik serpilip gelişir. Fakat 19.yy.'da üst sınıfların eski uygulamalara hızlanmış bir dönüşü gerçekleşirken, işçi kitleleri kiliseleri terkederler. Kır kesimi (köyler), 20.yy.'da onları takibeder". (D.Hervieun-Léger, 1986, 34)

Bir bölgenin, hatta birinden diğerine cemaatlerin mevzii veya bütüne ait coğrafi etütlerin aykırılıklarını izah etmek için, rakam verilerinin eksiklerini giderip tamamlarlar. En büyük tutarsızlık, şehir hayatının, hristiyanlıktan çıkarıcı karakterinden bahsedilebilecek derecede, şehir ve köyler arasında ortaya çıkmıştır.* Toplanan büyük malzemenin tamamı, F.A.Isambert ve J.P.Terrenoire tarafından yönetilen Atlas de la pratique religieuse des Catholiques en France (Fransa'da Katoliklerin dini pratiklerinin Atlası) adlı abidevi bir eserde, türdeşleştirilmiş ve birleştirilmiş oldu.

2.2. KATKILAR VE DİNİ SOSYOGRAFİNİN SINIRLARI

G.Le Bras, kendi tercihi olan şu alan üzerinde uzun izahlarda bulundu: Ölçmenin objektif vasıtası olarak dinî uygulama. "Araştırmanın bütün objelerine

* F.Boulard, J.Remy, *Pratiques religieuses et régions culturels* (Dini pratikler ve kültürel bölgeler) Paris, Ed.Ouvrières, 1968

dair olmak üzere, uygulama, en fazla açık olandır, çünkü o, en çok yüze vuran, açığa çıkandır.” Kurum hariç, kimsenin elinde bulundurmadığı dinî mensubiyetin bir tanımının ön kabullerinden kaçmak istiyordu. Fakat kurumsal kriteri yeni baştan ortaya koyarak G.Le Bras, araştırmasının metotlarını, protestanlık dahil diğer mezheplere aktarılmasını mecburen engelliyordu.

Şurası bir gerçektir ki G.Le Bras tarafından devreye sokulmuş dinî sosyografi, din sosyolojisinin vazgeçilemez araçlarından biri olarak kalmayı sürdürmektedir. Fransa’da yahudi topluluğu üzerinde D.Bensimon ve S.Della Pergola’nın son eseri (1986), bu memlekette yahudiliğin bir sosyolojisinin gelişimi için vazgeçilmez bir temel oluşturur.

Fransa, araştırma kurumlarının arasında, Fransızların dinî mensubiyetlerini araştırma adetini muhafaza etmişti. (Bk.J.Sutter’in analizi,1984). Sosyolojinin analiz konusunda, bundan böyle, siyasî bilimler yönünden, üstat Le Bras’ın değerli mirasçılarını araştırmak gerekir. A Latreille ve A.Siegfried’in *Les forces religieuses et la vie politique* (Dini güçler ve siyasi hayat), *Le catholicisme et le protestanisme* (Katoliklik ve protestanlık) (Paris, A.Colin 1951) çalışmasından beri seçim sosyolojisi, araştırmaları siyasi görüşler ve dinî kanaatler arasındaki karşılıklı ilişkilerin analizine yönlendirdi*.

Bu sırada, 80’li yılların araştırmaları, kendini katolik olarak bildiren Fransızların %80 civarını ve âyinlere muntazaman giden aşağı yukarı %11 gibi bir oranını verirken, açıkça ortaya çıkıyordu ki, din sosyolojisi, modern toplumlarda, dinî mensubiyet ve dinî kimliğe yeni bir kılıf geçirdikleri şeyi yakalamak için diğer kavramsal vasıtaları kurmak zorundadır.

* J.M.Donegani, A.Rousseau ve G.Michelat ve M.Simon gibi yazarlara ve onlardaki bibliyografyaya da bak.

2.3.KURALLAR VE KURUMLAR:

DİNİ SOSYOGRAFİDE SORULAR

Katoliklik sosyolojisi kendi kendine şu soruyu sormaktan geri kalmadı: Vaftizleri, âyinleri, komünyon ayinlerini* vs.yi hesaba geçirdiği zaman, birer birer bunların sayımını dökümünü yapmış mıydı? Dinî yoğunluk seviyelerinin şüphesiz mevcut olduğu farzediliyordu, fakat onlar kurumun kontrolü altında tutulmuş uygulamaların dereceleri arasında, tamamiyle ölçülebilir olarak tasarlanıyordu. Dinî otoritelerin kontrolünden tamamen veya kısmen kaçıp kurtulan inanç ve uygulamalar, katolik dininin kendi sinesinde yaşıyordu.Bir sosyoloji, dinî genişlik ve sınırları göstermeye nasıl dikkat ediyorsa, halk dininin bir sosyolojisi işte budur.**

Max Weber düşüncesini devam ettiren F.A Isambert, dini ayinlerin işaretleri üzerinde de kendi kendine sorular sorarak, ayin usulü, sembol ve kutsalın karmaşık bir tür pazarlık ve yatırım konusu olduğunu göstererek, müzakereyi teorik seviyeye götürdü. (F.A.Isambert, 1979 ve 1982)

3.BATI TOPLUMLARININ SEKÜLERLEŞMESİ

3.1. SEKÜLERLEŞME: BİR SÜRECİN TASVİRİ

Din sosyolojisi modern toplumlarda dinin daralmasının tespiti üzerine gelişmiştir: Dinî uygulamanın azalması, ideolojilerin ve dinî kurumların nüfuzunun kaybolması gibi. Bilimlerin ve bütün sahalarda teknolojik uygulamaların gelişmesi, kaderine kendisinin hakim olmasında insanın kapasitesi konusunda bir iyimserliği

* Ekmek ve şarapla ve diğer bazı eksersizlerle kutsalı artırma,kudas ayini. Y.S.

** Bk.*Eglises et groupes religieux dan la société française, Integration ou marginalisation (Fransız toplumunda kiliseler ve dini gruplar, bütünleşme ve marjinalleşme)* Protestanlık sosyoloji Merkezinin 5. oturumu, Strasbourg, CERDİC, yayın 1977

besliyordu. Aynı zamanda tabiatın kaynakları sınırsız gibi görünüyordu ve modern insanın arzu ve hırslarına sınır koymak gerekmiyordu.

Toplum üzerinde dinin nüfuzunun kaybı, genellikle ve küresel olarak sekülerleşme kavramıyla karşılanmış oldu. Latin kökenli saeculum üzerine kurulmuş bu kelime zaman içinde “seculier (dın dışı, kutsal dışı) profane (dinden olmayan, dünyevî) manâsını çoktan kazanmıştı. Sekülerleşme o halde, ilkin dinî olandan dünyevî olana bir kaymayı, hemencecik işaret ediyor.

Fakat sosyolojide bu kelimenin manâları, toplumda dinin statüsünü derinden değiştiren ve şu dört prensip anlatımıyla özetlenebilen bir sürecin tamamını kapsamak için tedricen genişlemiştir:

1) Din, artık toplumun düzenleyici bir faktörü değildir. Hristiyanlıktan modernliğe tedricî kayma içinde, beşerî faaliyetin değişmez yüzleri, dinî vesayetten kurtulmuştur. Aydınlanma felsefesi dönemi içinde köklerini bulan bu sekülerleşme hareketi, bizzat hür dönemin, bütün dinî manâ ve dinî tebliğden azat olduğu 1930’lu yıllardan itibaren, şiddetli bir hızlanma kazandı. Y. Lambert (1985) geçenlerde, yüzyılın başlangıcından 1980’e kadar bir Brötanya köyündeki günlük hayatı, titiz bir monografi içinde yeniden dile getirerek, meselenin anlaşılmasına çok yararlı bir katkıda bulundu. Sosyal düzenleme, kilise hayatıyla tamamen birlikte bulunduğu için böylece “kilise medeniyeti” diye adlandırılan medeniyetin bazı izleri, elli yıla kadar canlı kalmışlardı. Sosyal düzenlemelerin yapıları, bilgileri, ilişkileri, görev değiştirmeleri, maddilik ve geçicilikleri, dinî inanç ve uygulamaların etrafında kuruluyorlardı. Oysa bugün çan kulesi, artık “sosyal zamanı belirlemiyor.” Dinî takvimin büyük bayramları, Noel, paskalya, yortu, ayın için ve kültürel biraraya gelmelerden daha çok, onları şişeye kapatmış gibi olmanın ve sıvışmanın eşanlamlısı olmuşlardır. Bu, hür dönemin gerçeğidir, siyasetin, ahlâkın, düşüncenin, sanatın vb.nin de gerçeğidir. Din sosyolojisi, bu evrimin

temposunu ölçmeye çalıştı ve böylece Batı toplumlarının modernleşme sürecinin, dikkatli bir gözleme laboratuvarını kurdu.

2) Medenî durum ve zaman zaman olan büyük törenlerin yönetimi (doğum, evlilik, ölüm) veya pek çok dayanışma ve ağırlama kuruluşları (düşkünler yurdu, sosyal yardımlar), sağlık ve eğitim kuruluşları (hastahaneler, okullar) söz konusu olduğunda, devlet tarafından sorumluluk yüklenilmiş olan bu kurumların bazılarını, din kaybetmiştir. Elinden alınma sadece kurumsal fonksiyonlara dokunmamış, sembolik fonksiyonlara da dokunmuştur. Mesela tıp, şifanın uygulayıcısı ve doğum ve ölüm esnasında görevli olarak, kendini, sembolik bir gücün tabii uygulayıcısı halinde buldu (P.Bourdieu ve alii 1985).

3) “İnançların çoğullaşması ve özelleşmesi.” Avrupa’nın modernleşmesi Hıristiyanlığın katolik ve protestan ülkeler arasında bölünmesiyle gerçekleşmiştir. Modern devletler tedricen laikleşmiş, ibadetlere serbestlik tanınmış ve din, ferdi bir şuur işi, özel bir iş durumuna gelmiştir.

4) Ferdî tutum ve yönelişin muhtarlaşması ve değerinin artması. Sekülerleşme, kurumlaşmış ve miras kalmış bir dinden, istekle oluşmuş bir cemaat dinine doğru kaymayı tahrik ediyor. Fert, şahsi gidişin sonunda bu cemaate katılmış ve enerjisinin çoğunu bu serbest katılıma ve kimlik fonksiyonunu devam ettirmeye vakfetmiştir.

Batılı toplumların sekülerleşmesine düğümlenmiş bu dört özellik, birbirlerine sıkıca bağlanmıştır ve kısmen biri diğerlerine göre izah edilir. Böyle olmakla birlikte, onları ayırdetmek, öte yandan, karmaşık bir olayın işaret noktalarını tespit etmeye imkân verir.

3.2 BATI TOPLUMLARININ SEKÜLERLEŞMESİ KARŞISINDA KATOLİKLİK VE PROTESTANLIK

Fransa'da küçük bir azınlık olan protestanlar, milli bütünleşmesinin ardından laikliğin ilerlemesine aktif olarak katıldığı halde, iyi bilinmektedir ki, katolik kilisesi ile devlet arasında kalınan, devlet ve kiliseleri ayırma kanununca ve aynı zamanda kitabi laiklik tarafından yönlendirilmiş ve odaklaştırılmış bir sekülerleşme görünümü söz konusudur. Üzerinde tarihçilerin ve sosyologların ortak çalıştığı çok sayıda dosyanın bulunduğu, dinî ve siyasî ilişkilerin bir müşahade alanı, bütünüyle oradadır. Kurumların bünyesinde olduğu kadar toplumun sembolik yapıları seviyesinde de gerçekleşmiş olan yeniden oluşumların tamamına dikkat edilirse ve tarihi bir sosyoloji bunları hesaba katmaya önem verirse, sürecin genişliği, devlet ile kiliseler ilişkilerinin tarihi dosyasını aşar. Siyasi merci kendisini değeri artmış bulduğundan itibaren, inanç çevrelerinin sosyal ve siyasi tavır takınmaları, sekülerleşmeye tepki teşebbüsleri diye göz önünde bulundurulabilir. Bu, din sosyolojisine açılan engin bir araştırma alanıdır: Yeniden yatırım yapmış olduğu dinî mesihçilik unsurlarının içinde bulunduğu ütöpic ve siyasi tavırlarınki gibi.*

E. Poulat'nın derin çalışmaları, Roma katolikliğinin kurumsal devamlılığı, coğrafi çeşitliliği, tarihî zamanlılığı içinde, bu evrimi kaydetmek imkânı verdi.

*Çağdaş katoliklik için işaret edelim: E. Poulat, *Naissance des prêtres-ouvriers* (papaz-işçilerin doğuşu), Paris, castorman, 1965. Protestanlık için: *Le pouvoir de contester. Contestation politico-religieuses autour de Mai 68 et le document "Eglise et pouvoir"* (İtirazın iktidarı. 68 Mayısının çevresinde siyasi-dinî itiraz ve senet, "kilise ve iktidar"), Genève, Labor et Fides, 1983 ve *Un christianisme Profane? Royaume de Dieu, socialisme et modernité culturelle dans le périodique chrétienne-social « L'Avant-Garde »* (Bir dünya: hristiyanlık mı? Tanrının krallığı, sosyal-hristiyan periodiği içinde sosyalizm ve kültürel modernlik « Öncü », 1899-1911, Paris, PUF, 1978. Yahudilik için: Le récent ouvrage de M. Lowy, *Rédemption et Utopie. Le Juadaisme libertaire en Europe centrale* (M. Lowy'nin son günlerde çıkan eseri: İnsanlığın kurtuluşu ve ütopya. Orta Avrupa'da salt iktidar yanlısı Yahudilik), PUF, 1988. İnançlar arası siyasî-dinî ilk gruplardan biri üzerine: A. Rochefort-Turquin, *Front Populaire « socialistes parce que chrétiens »* (Halk cephesi, « sosyalistler, çünkü hristiyanlar ») Paris, Cerf, 1986.

Liberalizm ve sosyalizm gibi modernliğin iki yüzü ile katolik kilisesinin birlikte olduğu bu dünyanın itişlerinin karmaşıklığını ayrıntılı şekilde dikkatlice açıklayarak E. Poulat, modernlikle yüzleştirilmiş katolikliğin birkaç önemli özelliğini çıkardı: Bir taraftan çoğunluğa dayalı olarak kurumun kontrolünü üzerine alan ve özel sahası içinde dinin gerilemesini kabul etmeyen, uzlaşmaz bir katoliklik, diğer taraftan güç bölgeleri elinden alınmış ve 19. ve 20. yy.'ın dönüm noktasında burjuvalı (kentsoylu) bir dinin niteliklerine malik olan liberal bir katoliklik. (E. Poulat, 1977 b) Modernliğin içinde yer alması kabul edileceğine ve onunla savaşıcağına göre, uzlaşmaz katolikliğin damarı iki kol verecek: J. Maritain'in eserinde yetkin ifadesini bulan katolik bütüncülük (integralisme catholique) ve bizzat Mgr Lefèbre'de tasvir edilmiş bütüncü ve bütün evrimi reddedici (integrisme catholique), (E. Poulat, 1977 a).

M.Weber'in "protestan ahlâkı ve kapitalizmin rûhu" adlı eserinden beri, Batılı modernliğin ve protestanlığın seçinle beliren bir kaynaşma fikri, işini yoluna koydu. Protestanlık sosyolojisi, çağdaş toplumlarda protestanların kiliseye kaydolmasına yön veren sosyal mantığın karmaşıklığını derleyip toparlayıp gün ışığına çıkarmaya daha da özen göstermiştir. Modernlik karşısında protestanların ve katoliklerin mukayeseli gerçek bir sosyolojisi bugün mümkündür ve herkesin beklediği bir şeydir. Şüphesiz bu sosyoloji, laikliğin ve gelişmek imkânı bulacak olan kiliseleri birleştirme akımının dosyaları üzerinde çalışacaktır.

3.3. KİLİSELERİ BİRLEŞTİRME AKIMININ VE LAİKLIĞIN BİR SOSYOLOJİSİNE DOĞRU

Kiliselere birleştirme akımı (œcuménisme) 20.yy'ın dini buluşu olacak mı? Her ne olursa olsun, bu bir yandan ütöpik (cf. J. Seguy, 1973) ve diğer yandan kurumsal, çeşitli şekiller altında, dinî olayların, kaçamak yolu bulunamaz önemli boyutlarından biridir. P. Berger, kiliseler birleştiriciliğini, dinî çoğulculuğun

gelişmesine kurumların cevabı olarak tanımlı eder. (P. Berger, 1971). J.Bauberot (1986, 301-302), laikleştirmenin iki adımını etrafında kiliseler birleştiriciliğinin teşebbüslerini modelleştirdi. Laikleştirmenin birinci adımında, dinî hürriyet, inanç çoğulculuğuna izin verir: Artık her şeyi kendinde toplayıcı olmayan fakat sosyal fonksiyonu hala tartışmasız bulunan kiliseler, dinî kaynaklardan hala etkilenmekte olan bir toplumda, rekabete giriyor. İkinci adım, dinî müesseselerin sosyal rolünün silikleşmesiyle ve dinî duyarsızlığın ve inançların parçalanmasının artışıyla belirginleşmiştir. Dinî ilgisizliğin artışına karşı koymak için kurumlaşmış dinler, ortaklaşa savunmalarını düzenliyorlar. Tepkisel davranışlarını, dinler arası diyalog yararına, inanca ait farklılıklarını yumuşatarak gösteriyorlar ve modern toplumlarda, dinin savunmasının ortak stratejisini, az çok açıklıkla benimsiyorlar. Laiklik ve kiliseleri birleştiricilik, dinler arası rekabeti ortadan kaldırmıyor, fakat yeni düzenlemeleri telkin ediyorlar.*

Laiklik ve kiliseleri birleştiricilik dosyası, Avrupa ülkelerinde İslamcı cemaatlerin artışından, milletlerarası sahada bütünleştirici hareketler ile 20. yy.'ın son on yılındaki problemlerin yenilenerek sürüp gittiğinden, haberdirdir.

4. DİNİ MODERNLİĞİ ANLAMAK VE TANIMAK

4.1. YENİ DİNİ HAREKETLER

Modern toplumda din ne duruma gelmektedir? Bu soru, “yeni dinî hareketler” diye adlandırılan şeyi tahlil etmek için yapılan teşebbüslerden itibaren ele alınıp incelemeye başlanmış olabilir. Bu hareketler 70’li yıllarda, her yerden önce Birleşik Devletlerde ortaya çıkmıştır ki orada karşıt-kültürün “yeni bir şuur” olarak adlandırılabilcek bir oluşumunu aramada, dinî yararların yeniden

* Kapitalizmin ruhuna uygun olarak birbirinden mümin çalmayı da amaçlıyor. Bunun için de bir miktar kendinin, bir miktar karşısındakinin esaslarını bozması/değiştirmesi gerekiyor. Diyalogun ve birleştirmek isteyen altında yatan bu saklı tavırları da bilimsel olarak incelenmesi gerekir. Mütercim.

doğmasına yol açtığı gözlenir. Bu arada bu yeni dinî hareketler, dört genel yönü işaretlenebilecek bir çeşitlilik gösterirler:

-Mezheplerin ve evangelist (incilci) ve pentekotist (yortucu) protestan kiliselerinin hızla yayılması;

-Yeniden Amerikan kültürü içine alınmış Doğulu dinlere karşı bir sevgi duyma;

-İnsani potansiyelin değerini koynaya bakan hareketlerin gelişmesi; ki o hareketler, başkaları ile gereği gibi yaşama kapasitesini ferde geri vermek ve yasaklıklarından onu kurtarmak gayesi içine psikolojinin getirilerini ve bazı dini teknolojileri (meditasyon, çile v.s.) sokarlar.

-Karizmatik bir önderin şahsiyeti üzerinde merkezileşmiş otoriter din ve mezheplerin ortaya çıkması.

Sekülerleşme teorisinin bakış açısı içinde, bu yeni dinî hareketlerin, modernlik krizinin meyvesi olup olmadığını, yahut modernliğin de içerisinde yeni bir dinî şuur ifadesi olup olmadığını bilmek meselesi ortaya konuyor. Modern karşıtı itirazlar, şüphe götürmez bir öneni ve boyutu ihtiva etseler bile, bu yeni dinî hareketlerin, geçmişin nostaljik ifadesi durumuna düşemeyecekleri ölçüsünde, mesele kesinlikle ortaya konuyor. Otoriter mezhepler hariç, modernliğin temelinde ve özünde mevcut bazı değerleri bütünleştiriyorlar: Ferdietçilik, hoşgörü, dinî kurumlarca düzenlenmiş inanç sistemlerine nazaran büyük bir gevşeme içinde en değişik düşünce sistemlerine açılışlar, söz konusudur.

Yeni dini hareketlere iç itirazlardan başlayarak, D. Hervieu-Léger'nin, modernlikte dinî oluşumu tekrar yakalamaya çalıştığı şey de budur. "Yeni dinî

hareketler (...), anti-modern, itirazcı bir boyut ve niteliği ihtiva ediyorlar. Bunlar, gerçek konumları ile kanun arasında en sivri itirazları yaşayan sosyal tabakalarca en fazla tepkili biçimde ifade edilmişlerdir. Aile geleneklerinde oluşturulmuş eğitim ortamı tarafından aynı anda taşınmış ve ilerlemiş ideallerdirler. Hayati gerginliği dile getirmek ve aklılaştirmek için kültürel vasıtaları düzenleyenler bu sosyal tabakalar olduğu gibi, dünyanın aşılamazlıklarının kaynağında olan yarıda bırakılmış özelemleri, mistik din arasında, tekrar sembolleştirmek için, en geniş imkânları düzenleyenler de bu sosyal tabakalardır. Fakat bu yeni dinî hareketler, ancak habire yeni arzuları ve böylece yeni boşluk ve eksiklikleri ve yeni beklentileri uyandırıp duran modernliğin çelişkilerinden beslenirler, çünkü gelişmenin kendisi çelişmelidir ve çünkü bu gelişme, bitmemiş yahut özel bir rastlaşmanın bütün problemlerini çözmeye, zamansal olarak yeteneksizdir. Yeni dinî hareketler gösteriyorlar ki, sekülerleşme, aklılaşma ile karşı karşıya getirilmiş dinin yok olması demek değil; falan filan gibi yaşamak ve değeri olmak için ona lazım olan, onu uyandıran beklentileri bütünüyle karşılamakta yapısal olarak yetersiz bir toplumda, dinin işleyişinin sürekli yeniden teşkilatlanma sürecidir” (Hervieu-Léger, 1986, s.226-227)

4.2. DİNİ KURUMLAR: SÜREKLİLİK VE YENİDEN DÜZENLENME

Yeni dinî hareketler ve dinî kurumların kenarlarında buluşmuş kaynaşma, geçenlerin geçici moda olduğuna bir an inandırtabildiler. Oysa hiç de öyle değil. Papa 2. Jean-Paul’un medyatik başarıları, Vatikan sisteminin cevabını ve duruma uyarlanma kapasitesinin simgesel görünümünü veriyor.* Bu açıdan tüm alanlarda, ilahiyat sosyolojisi ve zihni üretimlerinde, kurum dışı ve içi yeni sosyallik

* Bu konuda bk. P. Ladière ve R.Luneau (Yönetenler), *Le retour des certitudes* (inancın dönüşü), Paris, cerf, 1988, ve J. Séguy, D.Hervieu-Léger, F.Champion, *Jean-Paul II. En France* (2. Jean-paul Fransa’da) Paris, cerf, yayınlanmak üzere.

şekillerinde, yenilik hareketleri arasında yahudilik, katoliklik, protestanlıktan islamdakilere kadar özellikle bunlarda gözlenebilenlerde*, dini görevlilerinkilerde, yatırım yapılmakta, bu alanlar kuşatılmaktadır (J.P. Willaime, 1986).

4.3. ÇAĞDAŞ MODERNLİKTE DİNİN YENİDEN SOSYOLOJİK TANIMLANMASINA DOĞRU

Demek ki bundan böyle din sosyolojisi, din alanında ve oradaki yeni oluşumları tekrar tespit etmekte modernliğin etkisini tahlil gayesi içinde kendini görüyor ve yine kendini sekülerleşme meselesini yeniden yakalamak görevinde addediyor. Bu teşebbüs, sosyolojinin birlikte yaşama konusuna ait düşüncesini, kendini düşünmeye verdiği Batılı toplumları etkileyen değişimleri ve bu değişimlerin vasıtalarını, bilmezlikten gelemez.

J.P. Willaime (1977), din sosyolojisi için, sanayi ötesi bir toplumun, küresel bir toplum teorisinin içerisine dinî alanı yerleştirme zarûretinin altını çizdi, ki o toplumda, manâ, tamamen itaatkar sosyal yapıdan, kullanım değerine bakarak değişim değerine öncelik ve ayrıcalık tanıyan bir “pazar mantığına” atılmıştır. Kapitalizm tarafından meydana getirilmiş bu kültürsüzleştirme (manâ yitimi), kapitalizmin kültüre sahip olmadığını, yahut sırf biçimsel bir kültüre sahip olduğunu gösterir: “Kültürel sistemler, yani çeşitli manâ biçimleri, tam anlamıyla bütün referans bağlarından kurtulup bağımsızlaşan ve artık biçimsel bir şifrenin iç mantığına ancak itaat eden- ve gerçekten artık hemen hemen yapısal eğilimleri tasvir etmeye çalışıyoruz- sosyal yapılanış ile zorunlu bir ilişkiye sahip değiller.” (J.P. Willaime, 1977,328)

* Mesela bk. M.Cohen tarafından(makale), “Renouveaux religieux au sein du judaisme et du catholicisme en France: premières observations et reflexion” (Fransa’da katolikliğin ve yahudiliğin sinesinde dini yenilikler :İlk gözlemler ve düşünceler), *Pardes*, 3/1986,s.132-148, ve “Vers de nouveaux rapports avec l’institution ecclesiastique.L’experience du nouveaux charismatique” (Kiliseye ait kurumlara yeni ilişkilere doğru. Karizmatik yenilenişin tecrübesi), *Archives en Sciences Sociales des Religions*,62-3/1986,s.61-80.

Sosyal yapılanışın anlamının bu dışarı atılışı, organik bir sosyalleşmeden mekanik ve sıralanmış bir sosyalleşmeye geçtiğimizi ifade ediyor. Bu mekanik sosyalleşme, sosyal oluşumun, değişim değerinin (değiş-tokuş değerinin) üzerinde yeşerdiği ve yetiştigi bir sosyalleşmedir. Her sınıf içinde biri diğerine eşit olduğu halde (dinleyici, televizyon seyircisi, ebeveyn, üretici, tüketici vs.) fert, bir sınıfa, bir takıma kapılmıştır. Sosyal farklılıklar boşturlar, onlar artık muhtevalara başvurmuyorlar. Bütün kültürel alanlar gibi dinî alan, kapitalizm tarafından oluşturulmuş kültürsüzleştirilenin, kültürel olanın da folklorlaştırılmasının sonuçlarına katlanıyor.

Böylece bir dinî çoğulculuğun doğuşu anlaşılabilir oluyor: “Dinî fikirler ne zaman ki sosyal fonksiyonlarını kaybettiler, onlar o zaman ancak izafi ve ikincil olarak göründüler. İzafi ve ikincil olunca, çoğulculuk böylece başlamış oldu.” (İdem,332). Bu çoğulculuk durumu, diğer alanlarda olduğu gibi, bir manâ enflasyonuna yol açmaktadır: “Diğer her ürün gibi kültürel ürünlerin de sürekli değeri azalmıştır, çünkü sosyal farklılıkların yolu, sağlam ve kalıcı muhtevalardan geçmez, ama nicel bir aşikârlık üzerine oturmuş bir sosyal yapısalılığı üretmek ve durmaksızın yeniden üretmek için, bütün muhtevalar varmış gibi gösterilir.” (İbidem,333).

Bu bağlamda, dinî bir geleneğin intikali zor ortaya çıkar ve bizzat dinî mensubiyet derin bir değişime maruz kalır: İnanç, artık muhtevalarca değil, mensubiyet ağı tarafından intikal eder.* İmtiyazlı bir alanı, dini hakikatin teminatı olarak tecrübeye katmıştır. Bir ortaklaşmanın sinesinde gerçekleşen ve gelişen bu tecrübenin başlıca faaliyeti, varlığını kendi kendine kanıtlayan akıl gibi, grupta mevcut olanı yansıtmak, bu tecrübeyi su yüzüne çıkartmaktır.

* Bu, M. de Certeau'nun geliştirdiği bir fikirdir. *L'écriture de l'histoire* (Tarihin üslubu), Paris 1975 ss.133-134) J.P. Willaime tarafından zikredilmiştir (1977,332).

Görülüyor ki din sosyolojisi, imanın ürünlerinin ve çağdaş Batılı toplumlarda ifade yapılarının yeniden oluşum şartlarıyla meşgul oluyor. F.Champion*, “nebuluse mystique-ésoterique” (1986, 93-94) (belirsiz mistik-ezoterik) tanım yazıları adı altında derlediklerini, araştırmalarının objesi gibi alarak, düşünceye katkıda bulunuyor. Böylece bu alanda, özellikle dini olanı, artık veya henüz öyle olmayandan çıkarıp tanımak meselesi ortaya çıkıyor. (D. Hervieu-Léger, 1987)

Oysa din sosyolojisi, dinin, genel çizgileriyle biri genişletici, diğeri sınırlayıcı iki tanımı arasında kalmış, bir o yana bir bu yana çekilmiştir. Her eğilim, bir anglo-sakson sosyologu tarafından somutlaştırılmış olabilmektedir. Bir yandan Th. Luckmann (1967), geleneksel dinlerin ve modernliğin diğer eklentilerinin, herbirinde ihtiyaçlarına göre olabilecek şekilde, miraslarını içine alan bir modern-kutsal dünyada, ferdî ve görünmez, kısa devre yapan, arada parıldayan, kurumsal iletişimleri referans alarak, modern toplumda dinin yeniden oluşumunu tasvir ediyor. Diğer taraftan, B. Wilson (1976, din sosyolojisi için inceleme konularının sınırsızca çoğalmasını kolaylaştıran genişletici bir din tanımına karşı isyan ediyor ve ütopyik sosyal etkililiği ve tabiat üstüne çağrışı başlıca özellikler olarak sahiplenilen dinin ideal bir tipini inşa ediyor.

5. DİN SOSYOLOJİSİNİN GELECEKTEKİ GÖREVLERİ

Görevini yerine getirmek durumunda olan bir bilimin hayatiyeti gözönüne alınırsa, din sosyolojisinin bir geleceğe sahip olduğu açıktır. Din sosyolojisi, konusunu sadece seküler toplumun içinde değil, Batı dünyasındaki sekülerleşmenin limitlerinde de aramalıdır. Sekülerleşmemiş toplumlardaki dini

* Champion, “Du mal nommé “retour du religieux:” (‘Dinin dönüşü’ diye adlandırılmış köşüğe dair), projet, 1986,s.93-94 ve “Les sociologues de la post-modernité et la nebuluse “mystique-ésoterique” (Modernlik-ötesinin sosyologları ve belirsizlik/ fülüğlaştırıcı bulut “mistik-derunilik”) *Archives en Sciences Sociales des Religions*, yayınlanmak üzere

hareketlere ulaşmalı; daha da önemlisi akılcılığa yeni bir bakışla, Batı toplumlarındaki yeni akılcılıkların durumunu incelemeli; ve bunu, tarihleri ve kültürleri farklı olan sistemlerin akılcılıkları ile karşılaştırmalıdır. Din sosyologları, araştırılması biraz daha güç olan günümüz inançlarının sosyolojisine yönelmelidirler.

Bibliyografya:

Kurucular:

Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, 7. Édition PUF, 1985, s.647.

Durkheim Emile, *Le Suicide*, Paris, Alcan, 1897, 9. Édition PUF, 1985.

Marx Karl, Engel Friedrich, *Sur la religion*, Paris, Ed. Sociales, 1968.

Weber Max, *Économie et société*, t.1, Paris, Plon, 1971, s.650, chap. 5, "Sociologie de la religion".

Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1970, s.340.

Weber Max, *Le judaïsme antique*, Paris, Plon, 1970.

Çağdaş Din Sosyolojisi:

Auteur Collectif, *Religions. Le grand atlas des religions*, Paris, encyclopaedia Universalis, 1988, s.436.

Baubeot Jean, Le pouvoir de contester. Contestations politico-religieuses autour de Mai 68 et le document "Eglise et pouvoirs", Genève, Labor et Fides, 1983.

Bauberot Jean, Un Christianisme profane? Royaume de Dieu socialisme et modernité culturelle dans le périodique chrétien-social "L'Avant-Garde", 1899-1911, Paris, PUF, 1978.

Bauberot Jean, Le retour des huguenos, Vitalité protestante, XIX-XX. S., Paris, cerf, 1985.

Bauberot Jean et alii, Cent ans de sciences religieuses en France. Socio-démographie et identité, Paris et Jerusalem, CNRS et The Hebrew University of Jerusalem, 1986, s.440.

Berger Peter, La religion dans la conscience moderne, Paris, Centurion, 1971.

Berger Peter, La rumeur de Dieu, Signes actuels du surnaturel, Paris, Centurion, 1972.

Berger Peter, Affrontés à la modernité. La société, la politique, la religion, paris, Centurion, 1980.

Bourdieu Pierre, "Genèse et structure du champ religieux", Revue française de sociologie, 3/1971, ss.295-334.

Bourdieu Pierre et alii, Les nouveau clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé, VII. Colloque du centre de sociologie du protestantisme, Strasbourg 1982, Genève, Labor et Fides, 1985, "la dissolution du

religieux” başlığı altında tekrar yayınlanmıştır bkz. Choses Dites, Ed. de Minuit, 1987, ss.117-123.

Desroche Henry, Socialismes et sociologie religieuse, Paris, Cujas, 1965.

Desroche Henry, Sociologies religieuses, Paris, PUF, 1968.

Donegani Jean-Marie, Lescanne Georges, Catholicismes français, Paris, Centurion, Bayard-Presses, 1985.

Hervieu-Leger Danièle, Champion Françoise (katkısıyla), Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Paris, Cerf, 1986, s.395.

Hervieu-Leger Danièle : “Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d’une sociologie de la modernité religieuse”. Archives en Sciences Sociales des Religions, 63-1/1987, s.11-30.

Isambert François-André, Le sens du sacré. Fêtes et religion populaire, Paris, Minuit, 1982.

Isambert François-André, Rite et efficacité symbolique, Paris, cerf, 1979.

Isambert François-André et Terrenoire Jean-Pierre (çalışmayı yürüten), Atlas de la pratique religieuse, Paris, Presses de la FNSP-CNRS, 1980.

Lambert Yves, Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours, Paris, Cerf, 1985, s.451.

Latreille André et Siegfried André, Les forces religieuses et la vie politique. Le catholicisme et le protestantisme, Paris, A. Colin, 1951.

Le Bras Gabriel, *Études de sociologie religieuse. I: Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises. II: De la morphologie à la typologie*, Paris, PUF, 1955 ve 1956.

Lowy Michael, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, PUF, 1988.

Luckman Thomas, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Mac Milan, 1967.

Mehl Roger, *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1965.

Michelat Georges, Simon Michel, *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Presses de la FNSP-Édit. Sociales, 1977.

Poulat Émile, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Paris, Casterman, 1965.

Poulat Émile, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris, Casterman, 1969.

Poulat Émile, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Paris, Casterman, 1977 a.

Poulat Émile, *Église contre bourgeoisie*, Paris, Casterman, 1977 b.

Poulat Émile, *Une Église ébranlée*, Paris, Casterman, 1980.

Poulat Émile, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité*, Paris, Cerf-Cujas, 1988, s.440.

Prades José A., *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, PUF, 1987, s.336.

Rocheftort-Turquin, *Front-Populaire: "Socialiste parce que chrétiens"*, Paris, Cerf, 1986.

Seguy Jean, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsh*, Paris, Cerf, 1980, s.334.

Seguy Jean, *Les conflits du dialogue*, Paris, Cerf, 1973.

Sutter Jacques, *La vie religieuse des français à travers les sondages d'option, 1944-1976*, 2 cilt, CNRS, 1984, 1350 s.

Willaime Jean-Paul, "La relégation superstructurelle des références culturelles. Essai sur le champ religieux dans les sociétés capitalistes post-industrielles", *Social Compass*, 4/1977, s.323-338.

Willaime Jean-Paul, *Profession: pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XX. Siècle*, Genève, Labor et Fides, 1986.

Wilson Brian, *The Contemporary Transformations of Religion*, London, Oxford University, 1976.

OSMANLIDA SİYASET SOSYOLOJİSİ TARİHÇESİNE

KISA BİR BAKIŞ

*Doç. Dr. Niyazi Usta**

İnsan Bilimleri ile az da olsa ilgili olanlar bilirler ki bu bilimlerin araştırma sahalarını çizgilerle birbirlerinden ayırmak pek mümkün değildir. Özellikle de müstakil bir bilim dalı olmanın ilk devrelerinde bu birbirine yakın bilimlerin araştırma sahalarının içiçe girmesi, yöntemlerinin ve çalışma tekniklerinin birbirine benzerlikler göstermesi tabii bir hal arz etmektedir. Her bilim dalının hususileşmesi, kendine özgü perspektif geliştirmesi oldukça uzun bir zamanı gerekli kılmıştır. İnsan ve onun ürünlerini, davranışlarını konu edinen bilimler işte bu yüzden birbirlerinin araştırma konularını ve verilerini ortaklaşa kullanma durumunda olmuşlardır. Hatta günümüzde disiplin sınırlarını bilinçli olarak göz ardı etmenin bir gereklilik olduğu ifade edilmektedir¹. Mamafih bu disiplinlerden bazıları diğer bazılarına göre birbirlerine daha yakın olurlar. Sosyolojinin en yakın olduğu bilim dallarından birisi de tarih ilmidir. Çünkü her ikisi de insan birlikteliklerinin bir toplumsal organizasyon içerisindeki ürünlerini konu edinirler.

İslam dünyasında tarihçiliğin metodolojik bakımdan dönüm noktası hiç şüphesiz İbni Haldun ile gerçekleşmiştir. İlk dönem İslam ilimleri ile meşgul

* Atatürk Ün. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Gulbenkian Komisyonu Raporu; *Sosyal Bilimleri Açın*; "Şimdi Nasıl Bir Sosyal Bilim Kurmalıyız" Metis Yay, İstanbul 1996, s.69.

olanların topluma ilgili açıklamalarındaki sebep-sonuç ilişkisinde nesnel unsurlar yerine ekseriya ahlaki metafizik unsurlar hakündür. Felsefeyle meşgul olanların dışında nesnel izahları ortaya koymanın İbni Haldun'la başladığını gözlemliyoruz². İbni Haldun kendinden önceki tarihçileri pek çok noktada eleştirdikten sonra tarih yazanların hata yapma noktalarını zikreder. Buna göre; araştırmacının bizzat kendisinin de araştırma yaptığı topluluğun bir üyesi olmasından doğan öznelliği, gözleme dayanmayışı, her fikrin her olayın kendi çevre şartlarında ortaya çıkmış olacağını unutmama, tarafgirlik, nakil yapılan kaynaklara körü körüne itimat, ümranın-medeniyetin-karakterini bilmemek, sosyal değişmeyi hesaba katmamak³ gibi hataların tarih ilmini hurafeleştireceğini söyler.

Böylece sosyolojinin konusu ve yöntemiyle çalıştığı halde, kendilerini tarihçi veya başka sahalarda gösteren veyahut öyle görünen bilim adamlarını niçin siyaset sosyolojisinin temellerine oturttuğumuzun gerekçesi anlaşılmış olacaktır.

Osmanlı ulemasında sosyoloji (içtimaiyat); din-devlet, din-siyaset ve din-toplum ekseninde yer alan risaleler ve tarih yazımı suretiyle müşahade edilmektedir. Hatta mübalağa etmiş olmaz isek, Osmanlı ulemasında biricik konu kuruluşundan çöküşüne kadar “devletin nasıl olması gerektiğidir” diyebiliriz. Şeyh Edebalî'nin Osman Gâzi'ye devlet idaresi ile ilgili o çok bilinen nasihatları buna bir örnektir. Başlangıçta güçlü bir devlet olmanın gerekleri, bilahare gerçekten güçlü olarak ortaya çıkmış bu devletin nasıl ebed-müddet yaşatılacağı konusu en çok kafa yorulan mesele olmuştur. Bu itibarla, Osmanlıda ilk ortaya çıkan sosyoloji geleneği siyaset sosyolojisidir diyebiliriz. Mamafih siyaset sosyolojisi, alanı ve kapsamı itibariyle sosyal bilimlerin en eskilerindedir. Ancak uzmanlaşmış bir disiplin olarak 20. yüzyılın ürünü sayılmaktadır⁴.

² İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihine Giriş*, Turhan Kitabevi, Ankara 2000, 2. baskı s.84.

³ İbni Haldun: *Mukaddime* (çev. Z. K. Ugan) M.E.C.S.B. yay. 1988 İst. s.5-9

⁴ Ali Yaşar Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji*, Der Yay., İstanbul 1994, s.17.

Batıda 19. yüzyılda müstakil bir bilim dalı olarak ortaya çıkan sosyoloji konusu itibariyle Doğuda ve Batıda diğer disiplinler içerisinde öteden beri var olmuştur. Geleneksel toplumsal yapı içinde yer alan problemlere ilaveten 18. yüzyılda batıda kendini gösteren sanayileşme, mevcut meselelere **toplumsal dönüşümden** doğan problemleri ilave etmiştir. Kendi içerisindeki problemleri tahlil etmede yeni modeller kurmaya başlanması⁵ yanında batı, diğer toplumlarla olan ilişkilerini en kârlı ve rasyonel bir seviyede geliştirme isteğiyle o toplumların yapısını da aynı şekilde irdelemeye ve insanlık tarihini sosyolojik anlamda genellemeye çalışmıştır. Bu suretle sorunlara çok yönlü ve pratize edilebilen çözümler aranması, sosyolojinin diğer disiplinlerden ayrılıp kendine özgü bir bilim haline gelmesini temin etmiştir. A. Comte, H. Spencer, E. Tylor, M. Müller, J. Frazer gibi araştırmacı bilim adamlarının dinin menşei ve tekamülünden hareketle sosyolojik denemelere girişmeleri de bir bakıma bu genelleme hedefine matuftur.

İslam dünyasında da İbni Sina, Farabi, İbni Miskeveyh ,Gazzali, Ebu Hayyan, Şehristani gibi pek çok İslâm aliminin çalışmalarında siyaset ve din sosyolojisiyle ilgili önemli görüşler bulmak mümkündür.

Osmanlıda Siyaset Sosyolojisi

19. yüzyıl itibariyle Sosyoloji, Osmanlı medreselerinde sistematik bir bilim dalı olarak revaç bulmamıştır. Tarihi süreç göz önüne alındığında bunun sebebi behemehal ortaya çıkmaktadır. Zira Osmanlı medreselerinin aktif ve ciddi kurumlar olduğu dönemlerde diğer adı içtimaiyat olan sosyoloji diye müstakil bir bilim zaten mevcut değildi. İçtimaiyata dair düşünceler, veriler İslami ilimler ve

⁵ Korkut Tuna: "Türk Sosyolojisinin Batı Sosyolojisi İle İlişkisi ve Sonuçları", 75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji, Yay. Haz. İsmail Coşkun, Bağlam Yay , İstanbul 1991, s.29

tarih içerisinde yer almaktaydı. Sosyolojinin ortaya çıktığı 19. Yüzyılda Osmanlı medreselerinde tefsir hadis gibi ilimler bile neredeyse okutulmayıp Arapça grameri okutulan yegane ders olarak kalmıştır⁶.

Problem üreten ve çözen bir varlık olan insan, iradi olarak ürettiği problemleri ekseriye entelektüalizmle çözer. Kendisinin değil de başkalarının ya da yaşanan zamanın ürettiği problemleri teknik kabiliyet ve bilim kullanarak çözemediği vakit hurafeye ve irrasyonalizme kayması müşahede alanımız içerisinde dir. Dinî hurafelerin var olduğu dönemlerde toplumun diğer sosyal kurumlarında da, bünyelerine has hurafeler üretmeleri söz konusudur. Din sadece bir kısım insanı ilgilendirmeyip inanan-inanmayan , okumuş-cahil tüm toplumun anlaşılmasında etkili olan bir müessese ve bir iman işi olduğu için, tabiatı icabı diğer sosyal kurumlara nazaran daha fazla hurafe ve batıl itikat barındırmaya müsaittir.

İdarecilerin, aydınların hurafeciliğinin sebebini ise biz, problemi bilimsel veriler ışığında ve sair imkanlara sahip olmayışla birlikte teorik ve pratikle hiç bağdaşmayan ve hatta meselelerin daha karmaşık bir hale dönüşmesine yol açan çözümler-tenkitler ileri sürüşlerindeki ısrarları ve sosyal realiteyi inkarları olarak belirleyebiliriz.

Osmanlının son dönemlerinde gazete ve mecmualarda dönemin siyasi ve ekonomik problemleri hakkında pek çok aydının yazılar yazdıklarını biliyoruz. Ahmet Rıza (1858-1930), Ahmet Şuayb (1876-1910), Bedii Nuri (1875-1913), M. Sati Bey (1884-1970), Prens Sebahattin (1878-1948), Celal Nuri (1870-1939), Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi(1865-1914), Mehmet Akif(1873-1936), Ziya Gökalp (1876-1924), Abdullah Cevdet (1869-1932) gibi aydınlarımızın bir

⁶ Mübahat S. Kütükoğlu; 1869'da Faal Osmanlı Medreseleri, İst. Ün., Ed. Fak. Tarih Enstitüsü Dergisi, 1977, c.7-8, s. 279.

kısımında da yukarıda zikrettiğimiz türden aydın hurafelerine rastlamak mümkündür.

Osmanlıyı müstakil olarak ele aldığımızda eskiye oranla daha derli toplu, yöntemli (bu yöntemin belkemiğini gözlem ve nesnellik oluşturur) sosyolojinin ve siyaset sosyolojisinin İbni Haldun'un tesiriyle⁷ 15. yüzyılın sonu 16. yüzyılın başlangıcından itibaren başladığını görüyoruz. Ne var ki daha önce de ifade ettiğimiz üzere bilimsel bir yöneme dayalı olarak çalışan İbni Haldun ve görüşleri, kendisinden sonra gelen düşünürlerce yeterince ilgilenilmediğinden, hakkı olan bilimsel şöhrete ve ilgiye kavuşmamıştır. "Şeyh uçmaz mürit uçurur" sözünü, kastettiğimiz ilgi bakımından değerlendirecek olursak İbni Haldun bahtsızlığa uğramıştır diyebiliriz. Aşağıda görüşlerine kısaca değineceğimiz alimlerin değerleri onların siyaset hakkında söylediklerinin aliyyulâla oluşlarından çok bilim tarihimiz içerisinde öncüler olabilecek evsafa oluşları ve bizim arka planımıza ışık tutmaları itibarıyledir.

Öteden beri gelen bir gelenekle Osmanlıda Siyaset bilimi; Siyasetname, Nasihatü-l Mülük vb. usuller içerisinde yer almıştır. Bu nasihat ya da siyaset teorilerinde ileri sürülen görüşler hem teolojik gereklilik hem de pratik gerekliliklerle delillendirilmiştir. Ayet ve hadisler teolojik gereklilikte, geçmiş toplum ve hükümdarların örneklendirilmesi de pratik gereklilikte kullanılmıştır. Bu minval üzere Osmanlıda; padişah, vezir-i azam, asker, hazine, halk ve mevcut problemlere kadar hemen her türlü toplumsal meseleye⁸ dair görüşler ileri süren pek çok isim mevcuttur. Bizim buradaki maksadımız Osmanlıdaki siyaset sosyolojisi ya da siyaset bilimi alanında değerlendirilecek isimlerin tümünü belirleyip, onların görüşlerini veya kimin kimden ne ölçüde etkilendiğini tek tek

⁷ İbni Haldun'un Siyaset Teorisi için bkz. Ümit Hasan; *İbni Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Siyasal Bilgiler Fak. Yay. Sevinç Matbaası, Ankara 1977.

⁸ Ahmet Uğur; *Osmanlı Siyaset-Nameleri*, Erciyes Üniv. Yay. Kayseri 1992. s.130.

incelemek değil, birkaç örnekle Osmanlı ulemasının ekserisinin siyaset sosyolojisi yaptığının görülmesine katkı sağlamaktır.

Katip Çelebi (1609-1657)

İlk dönemlerde irili ufaklı pek çok isim mevcut olmakla⁹ birlikte biz Katip Çelebi'nin iyi bir örnek teşkil ettiğini görerek onun görüşlerine kısaca değineceğiz. Osmanlı Türkiye'sinde Katip Çelebi, Batı ilmiyle sıkı temasa girmeye başlayan ve Batı ilmi ile Doğu ilmi (yöntemi) arasındaki seddi yıkmaya çalışan zat olarak bilinir¹⁰ Katip Çelebi'nin tarih, coğrafya ve denizcilikle ilgili yirmi¹¹ kadar eseri vardır. Konumuz açısından en önemlisi "Dustûru'l Amel li-İslahi'l-Halel (Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar) " adlı 1652 yılında telif ettiği eseridir. Eserin adından da anlaşılacağı üzere Katip Çelebi, Osmanlı'nın çöküşünü gözlemleyerek hal çareleri aramaya koyulmuştur. O, çok yerinde olarak insanların toplumsal durumunun bireysel durumlarıyla eşdeğer olduğunu söylemek suretiyle sosyolojik anlamda tespitlere girişmiştir.

Mesela O, toplumu oluşturan fertlerin niteliklerinin toplamının, toplumun genel durumuna denk oluşunu aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'den ayetlere dayandırmaktadır¹². Sosyal bütüyenin gücüne ve yapısına göre toplumun mukavemetinin değişkenlik göstereceği kanaatinde¹³.

⁹ Örneğin Koçibey'in Dördüncü Sultan Murat'a sunduğu Risale için bkz, **Koçibey Risalesi**, Sadeleştirilen Zuhuri Danışman M.E.B. Yay., İstanbul 1993, Keza Yaşar Yücel'in hazırladığı "Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar" (Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara 1988) adlı çalışma içerisindeki müellifinin ismini bilmediğimiz **Kitab-ı Mûstetab**, "**Kitabu Mesalih'i Müslimin ve Menaf'il-Mü'minin**", "**Hırcu'l Mülük**" gibi risaleler.

¹⁰ Adnan Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, Remzi Kitabevi, İstanbul 4. baskı. 1982. s.151

¹¹ Katip Çelebi, **Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Dusturu'l -Amel li-İslahi'l-Halel)**. Haz. Ali Can. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara 1982, s.10.

¹² Katip Çelebi; a.g.e., s.20.

¹³ Katip Çelebi; a.g.e., s.21.

Katip Çelebi'ye göre "insansız mülk olmaz, ordusuz halk olmaz, parasız ordu olmaz halk olmadan para toplanmaz, adalet olmazsa halk olmaz."¹⁴ Ona göre alemin ve insanın yaratılışındaki anasır-ı erbaa (hava, su, ateş, toprak) toplumlar için de geçerlidir. Ulema, asker, tüccar, reaya¹⁵ toplumu oluşturan dört unsurdur. Toplum bir vücut gibi kabul edildiğinde ulema, vücudu besleyen kalp mesabesindedir. Bu unsurlardan her hangi birinin fonksiyonlarını yitirmesi veya aşırılaştırması, toplumun bozulmasına sebebiyet verir. Katip Çelebi halkı sevda derecesinde önemli görür. Vergi ve baskının toplumu bunalıma ittiğinde ısrarlıdır. Halkın yerinde mutlu kılınması zaruretine değinerek aksi halde göç hadisesinin meydana geleceğini bunun da pek çok sosyal problemi doğuracağını ileri sürmektedir¹⁶. Katip Çelebinin bu unsurlardan fonksiyonunu yitirmesi ya da artırması bakımından önem verdiği ikinci unsur askerdir. Askerin hem sayı hem de fonksiyon taşkınlığını vücudun yaşlanması, çözülmesi ve behemehal el atılması lazım gelen hal olarak görür¹⁷. O bu görüşlerine Osmanlı'nın tarihinden örnekler verir.

Katip Çelebi, toplumsal problemlerin kaynaklarından biri olarak da ekonomideki gelir-gider dengesinin bozukluğunu kabul eder. Gelir-gider arasındaki gelir aleyhine bozulan dengesizlik ile toplumsal problemlerin artışında paralellik kurar. 1564 yılından bu yana meydana gelen gelir-gider dengesizliği hakkında rakamlar verir¹⁸. O, İbni Haldun tesirinde görüşler ileri sürmekle birlikte hiçbir problemin çözümsüz olmayacağı kanaatini izhar ederek makro seviyede çözümler ileri sürer¹⁹.

¹⁴ Katip Çelebi; a.g.e., s.22.

¹⁵ Katip Çelebi; a.g.e., s.22 vd.

¹⁶ Katip Çelebi; a.g.e., s.24-25.

¹⁷ Katip Çelebi; a.g.e., s.26.

¹⁸ Katip Çelebi; a.g.e., s.30.

¹⁹ Katip Çelebi; a.g.e., s.33-34.

Mustafa Naima (1655-1716)

Düşünceleri üzerinde pek çok şey söylenebilecek olan Naima'nın görüşlerinde de İbni Haldun tesiri güçlüdür. Osmanlıdaki selefi ise pek tabii ki Katip Çelebi'dir. Naima'nın siyaset sosyolojisi ile ilgili görüşlerine bakıldığında, bir toplum hayatı yaşayabilmenin temel gereği devlettir. Selefi Katip Çelebi gibi O da devletlerin yok olmaktan kurtarılabilceği görüşündedir. Ona göre İslamiyet idari bakımdan devletin muayyen bir şeklini tespit etmemiştir²⁰. Naima'ya göre her devletin yaşama şartı siyasettir. Siyaset şer'i ve akli kısımlardan oluşur. Devletin yıkılması bu siyasetin akli kısımlarının dejenere olmasıdır ki ona göre "dünya küfür ile yıkılmaz, zulüm ile yıkılır"²¹.

Naima akli siyasetin terk edilmesinin, zulüm ve dayatmanın çözücü etkisine vurgu yaparak "Malum ola ki insanlar başkalarının tahakkümü altında ezilmeye ve itaat etmeye mecbur olsa şevk ve hevesi kaçır hatta yiyip içmekten bile geri kalır."²² der.

Keza Ona göre "mülük ve hükkam ara bulmaya çalışmayıp küçük kusurlara göz yummaz ve ufak tefek cürümleri büyük bir şiddetle cezalandırırsa halk korkuya kapılıp zehil olur ve bu halde de yalana ve hileye kaçır, harplerde isteksiz olur. Memleket müdafaasına ehemmiyet vermez."²³ Bu görüşüyle Naima güncel ifadeyle siyasetteki takiiyenin kaynağını devlet idarecilerinin tutumunda görür.

Naima, devletin halka ait işlerde müsamaha ve mudara (hoşgörü) yı terk ederek halkı mebhut (şaşkın) ve mecalsiz bırakmasını,²⁴ toplumsal motivasyonu

²⁰ Zeki Aslantürk; Naima'ya Göre Osmanlı Devletinin Çöküş Sebepleri, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1989. s.52 (Tarih-i Naima. C.I. s.27)

²¹ Aslantürk; a.g.e., s.53 (Tarih-i Naima. C.I. s.33)

²² Aslantürk; a.g.e., s.74 (Tarih-i Naima C.I. s.46)

²³ Aslantürk ; a.g.e., s.75 (Tarih-i Naima, C.I s.47-48)

²⁴ Aslantürk; a.g.e., s.76 (Tarih-i Naima . C. I. s.49)

kırıcı en büyük sakınca olarak ileri sürer. Aydın sınıfın egosentrizmine dikkat çeker ve "Hiç ayıbı, noksanı olmayan adam dünyada bulunmaz. Ancak iyilikleri kabahatlarından çok olan devlet adamları, büyükler zümresinden sayıla gelmiştir"²⁵. der.

Naima dini neredeyse "din eşittir adalet" diyecek kadar bir hak hukuk meselesi ve siyasette akıl olarak görür. Buna göre toplumda herkesin uyması gereken önemli kavramlardan birinin "hukuk" kavramı olduğu anlaşılmaktadır.

Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895)

Ahmet Cevdet Paşa, hakkında pek çok yazı yazılmış önemli bir simadır. Paşanın sosyolog yönü üzerine ilk müstakil çalışma Ümit Meriç'in "Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü"²⁶ adlı doktora tezidir. Keza Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Cevdet Paşa²⁷ maddesinde, Yusuf Hallaçoğlu ile M. Akif Aydın tarafından önemli bilgiler verilmektedir. Nihayet 1995 yılında yapılan Ahmet Cevdet Paşa sempozyumundaki²⁸ tebliğlerde ise Paşa'nın sosyolojik görüşlerine oldukça yer verilmiştir. Bununla birlikte, üzerinde daha çok durulması gereken ve eserlerinin karşılaştırılması yoluyla, Cevdet Paşa'nın kendinden öncekilerden naklettiği sosyolojik görüşlerin ayırt edilip, ona ait görüşlerin değerlendirilmesiyle ortaya konacak çalışmalara muhtacız. Zira, onun tarih yazmadaki ilke ve titizliği, iyi bir hukukçu oluşu, insan gerçeğinden hareket edişi, metodolojik hususiyetleri, siyaset sosyolojisine dair görüşlerinin ehemmiyetine delildir. O, her şeyden önce **devleti, halkına karşı görevleri olan bir müessese olarak görür**²⁹. Ancak zikredilen ve diğer eserlerin içinde yer alan malumatı tekrar

²⁵ Aslantürk; a.g.e., s.77 (Tarih-i Naima . C. VI. s.300).

²⁶ Ümit Meriç; **Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü**, Ötügen Yay. İstanbul 1975.

²⁷ Yusuf Hallaçoğlu-M. Akif Aydın ; Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi "Cevdet Paşa" mad. C XII s. 443.

²⁸ Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu, Vefatının Yüzüncü Yılına Armağan, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1997.

²⁹ Ebu'l-Ula Mardin, **Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa** . İst. Üniv. Yay. 1946. s.342.

etmeden ilavede bulunmak, ve onun siyaset sosyolojisine dair görüşlerini titizlikle ortaya koymak ayrı bir çalışma konusudur.

Said Halim Paşa (1863-1921)

Said Halim Paşa'nın siyaset sosyolojisine dair görüşleri, M.Ertuğrul Düzdağ'ın yayına hazırladığı “Meşrutiyet”, “Mukallitliklerimiz”, “Buhran-ı Fikrimiz”, “Buhran-ı İctimaimiz”, “Taassub”, “İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîye”, “İslamlaşmak” adlı kitapçıklarının bir araya getirilerek oluşturulan “Buhranlarımız” adlı eseri baz alınarak ortaya konulmuştur.

S. Halim Paşa toplumu, yapısal bir bütün olarak görür. Devlet adamlığı yönüyle de toplumsal problemleri pratik zaviyeden görme imkanına sahip olmuştur. Yüzeysel sebep-sonuçlar yerine, dahili dinamikleri müşahade etme becerisine sahiptir. Belki isabetli olmadığı veya pratikten gelen biri olması ve devrinin fikir kargaşası nedeniyle, subjektiflik arz eden görüşleri söz konusu olabilir.

Siyaset sosyolojisine dair görüşlerine müracaat ettiğimizde, üzerinde durduğu en ehemmiyetli konunun **istibdat** ve bir toplumun sosyal belleğini hiçe sayan **taklitçilik** olduğunu görürüz. Ona göre **bir millet bir müstebiti zorla tahtından indirmekle hürriyetine kavuşmuş olmaz. Asıl lüzumlu olan şey istibdadın geri gelmemesini temin etmektir. Zülüm ve yolsuzluk tohumları yaşar ve istibdadın baskısı bir milleti karşı koymaya sevk edecek yerde korkutur, millet cesaretsizlik ve itaat gösterirse zülüm ve yolsuzluk yeniden baş gösterir**³⁰.

Pratikten gelen biri olarak, teorik yapımızdaki illetli durumu eleştirir ve taklitçiliğin marazi bir teori oluşturduğuna dikkat çeker. Paşa **bizim**

³⁰ Said Halim Paşa ; Buhranlarımız. Baskıya Haz. M. Ertuğrul Düzdağ . Tercüman Gazetesi 1001 Temel Eser . Tarihsiz s.75 Mukallitliklerimiz)

dimamızın henüz eşyadan fikirlere intikal edemediğini fikirlerden eşyaya geçmeyi tercih ettiğini, çünkü bu sayede düşüncelerimiz, sonsuz hayaller içerisinde her şeyi kendi emellerine göre tertip edebileceği muhayyel bir muhit bulabildiğini ve her milletin kendine has fikirleri ve ihtiyaçları olduğu için, siyasi ve içtimai meselelerde başka bir milletin tecrübelerinden istifade etmek kadar güç bir iş olmadığını³¹ ifadede ısrarlıdır.

Said Halim Paşa modernleşmede ve yenilikçilikte, sosyal belleği ve kolektif şuuru temel referans noktası olarak görür. “Bir milletin örf, adet ve geleneklerini bir günde değiştirmeye kalkışmak, bu örf ve adetlerin gelişmesine ve geleneklerin teşekkül edip yerleşmesine hükmeden içtimai temel kanunları bilmemeye bir delildir”³² der.

Ona göre, ihtiyaçtan doğan yenileşme; bir şeyi kökten devirip yeniden yerine koymaktansa, eskinin tarihi tecrübesinden ve toplumsal yapısında neşet etmiş olan şeyin rasyonel anlamda ıslahı ile sağlıklı olur³³ ve değişme tabii bir hal olarak addeder³⁴.

Aydın sınıfın, halkından kopuk kendi aleminde olmasını büyük bir illet olarak kabul eder. S. Halim Paşa, aydın-halk zıtlaşmasının temelinde, aydının toplumuna yabancılaşmasını görmektedir. Aydının; dini, ananeyi ve adetleri memleketin çöküşüne sebep olan, yeniliklere mani olmaya devam eden zararlı bir köhnelik gözyle görmesi ve Latin esasına dayanan tarzı benimsemesi ile, toplum nezdinde güvenilirliğini kaybetmesine yol açtığını defaatle vurgular³⁵. Bu aynı zamanda yukarıda zikrettiğimiz anlamda aydın hurafesidir de.

³¹ Buhranlarımız . s.76 (Mukallitliklerimiz)

³² Buhranlarımız . s.89 (Mukallitliklerimiz)

³³ Buhranlarımız . s.99 (İslamlaşmak)

³⁴ Buhranlarımız . s.112 (İçtimai Buhranımız)

³⁵ Buhranlarımız, s.117 (İçtimai Buhranımız)

Said Halim Paşayı, Osmanlı Cemiyeti'nin çöküşünü irdelerken, onu yapısalcı ya da fonksiyonalist sosyoloji anlayışlarından birine sokmak mümkünse de, bunun sağlıklı bir iş olacağı kanaatinde değiliz. Ona göre toplumsal yapının bir parçası olarak teşkilat (düzen)ın yapısıyla, sosyal yapının temeline ait unsurların ıslahında hata etmek, Osmanlı Cemiyeti'nin çöküşünde iki önemli sebeptir³⁶. Osmanlı toplumunun siyasette eşitlik, içtimai hayatta eşitsizlik istediğini aksine bir durumla; siyasette eşitsizliğin, içtimai yapıda eşitliğin bir buhran kaynağı olacağı ve tabii haliyle, toplumun yüksek tabakalarındaki fertlerin demokrasiye, alt tabakalardaki fertlerin aristokrasiye meyilli olduğu³⁷ görüşünü ifade ederek yapısal temelleri irdedeğini gözlemliyoruz. O, yapıya ait tahlillerine devam ederek **her şey zihni ve ahlaki hasletlerimize bağlı olduğuna göre mantıki olarak idari ve siyasi faaliyetlerimizin kıymeti de cemiyetin genel durumundan üstün olmayacaktır.** Bu mantıki neticenin gerçekte de mevcut olduğunu anlamak için, tabiatın bahşettiği her çeşit refah ve saadet getirici kaynaklara sahip olmasına rağmen, memleketimizin düştüğü esef verici hali görmek kafidir³⁸ demektedir.

Öte yandan Said Halim Paşa, kadın hürriyeti konusunu da ele almak suretiyle aile sosyolojisi yapmaktadır. Ona göre “...alınmasına ihtiyaç duyulan hürriyet, ait olduğu iş ile onun yerine getirilmesi imkanı arasındaki dengeyi kurmak için, daima kendi kendine meydana gelir.”³⁹ İçtimai vazife, içtimai hürriyetleri doğurur⁴⁰. Bir cemiyet, istihkak edilmiş olan haklardan gayrısını asla kabul etmez ve vermez⁴¹. O, aile hayatını buna bağlı olarak da toplumsal hayatı ifsad edici en önemli etkinin özenti, taklit ve manevi değerleri ihmal eden pozitivist eğitim olduğu kanaatindedir. Keza O, kuşaklar arası çatışmaya da

³⁶ Buhranlarımız, s.120 (İçtimai Buhranımız)

³⁷ Buhranlarımız, s.210. (İslamlaşmak)

³⁸ Buhranlarımız, s.132 (İçtimai Buhranımız)

³⁹ Buhranlarımız, s.137 (İçtimai Buhranımız)

⁴⁰ Buhranlarımız, s.139 (İçtimai Buhranımız)

⁴¹ Buhranlarımız, s.145 (İçtimai Buhranımız)

değinererek “evladın pek noksan olan bilgisi ile babanın cehalet derecesine inmiş köhne malumatı karşı karşıya gelince, evladın saygısı ve babanın haysiyeti ortadan kalktı”⁴² demektedir.

Said Halim Paşa, sebep-sonuç ilişkilerinin tespitinin toplumsal kaliteye göre cereyan edeceğinin farkında olarak; “bir dinin alacağı karakter, bulunduğu muhite bağlıdır. Dinin bir muhitteki tesirinin onu izah ve tatbik edecek olan fertlerin karakterine bağlı olması mecburidir”⁴³ demek suretiyle de din sosyolojisinde dinin sübjektifleşmesi ve objektifleşmesi ya da resmi dinin halk dini kimliğine dönüşmesi sürecine özlü biçimde işaret etmiştir.

Said Halim Paşa içtimai, siyasi ve ekonomik hadiseleri tek bir sebebe dayandırmaktan kaçınarak “islam dini, müntesiplerini neden ilerletmemiş?” sorusu yerine, “müslüman milletler dinlerinden niçin layıkıyla istifade edememişlerdir?” sorusunu sormakta ve bu soruya cevap verirken de geri kalmışlığımızın sebeplerine değinmektedir. Ona göre;

1) Değişmeye paralel olarak, dini daha yüksek ve daha verimli bir tarzda tefsir etme ile, geçmişten miras alınan noksan ve hatalı anlayışlar arasındaki **dengenin**, dinin verimli kılınması lehine bozulamayışı.

2) Batı ile sonu gelmez savaflara girişerek, hem kuvvetten düşmek hem de batıda gelişen medeniyeti tanıma fırsatı ve mesaisini bulamamak.

3) Bitmez tükenmez felsefi münazaralar ile vakit geçirip, metafizik vadisinde sonsuz, boş ve kısır çekişmelerle kuvvetten düşerek batının tecrübi metodlara dayanan gelişmesini görmezlikten gelmek.

4) İnsanımıza, toplumun en iyisi olma, vatanperver olma istekliliğini kazandıramayıp.

⁴² Buhranlarımız, s.119 (İçtimai Buhranımız)

⁴³ Buhranlarımız, s.175 (İnhita-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye)

TÜRK ATASÖZLERİNDE İNSAN

Yrd. Doç. Dr. H. Ömer ÖZDEN¹

Giriş

İnsanlığın başlangıcından bugüne kadar, çeşitli kültür ve bilim alanları oluşmuş ve bu sahalarda değişik eserler verilmiştir. Bu eserler, kendi branşlarıyla ilgili bireysel eser hüviyeti taşımaktadır ve çok önemli kıymeti haizdir. Ancak her birey, meydana getirdiği eserini, içinde barındığı, büyüdüğü, etkilendiği toplumundan da bir şeyler alarak vücuda getirmiştir. Öyleyse bireylere kimlik kazandıran unsurlardan bir kısmı da, o topluluğu bir arada tutan ortak değerlerdir. O halde bireysel eserler içinde dahi, ortak kültürel değerlerin izlerini aramak gereklidir.

Kitleleri ortak değerler etrafında birleştirerek millet yapan unsurlar arasında, dil, tarih, din, ülke, bağımsızlık... gibi değerler bulunmaktadır. Milletleri de birbirinden ayırarak kendine has kılan, dil, din, tarih, sanat, bilim, edebiyat, felsefe, ekonomik faaliyetler, devletin oluşturduğu kurumlar, halkın yıllar içinde vücuda getirdiği folklorik değerler vs. gibi kurumlardan oluşan birer kültürleri vardır.

¹ Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

İnsanlar, yazılı ve sözlü eserlerini ortaya koyarlarken, göze ve kulağa hitap eden sanat faaliyetlerini icra ederlerken, hatta dinî ritüellerini yerine getirirken bile, ister bilerek, ister farkında olmayarak, mensubu oldukları milletin zevk, duygu, düşünce ve anlayışıyla hareket ederler. Zira her milletin kendine has bir dünya görüşü, o milleti diğerlerinden ayıran bir edebiyatı, felsefesi...(mesela İngiliz Edebiyatı, Alman Felsefesi vb.) bulunmaktadır. Bu sebeptendir ki her milletin kendi bünyesinden çıkardığı sanatkârları, mütefekkirleri, bilim adamları, filozofları...vardır ve bunlarla iftihar etmeleri de tabii haklarıdır. Meselâ Fârâbî ve İbn-i Sînâ, birer İslâm filozofu olmakla beraber, onların eserlerinde, içinde yetiştikleri Türk kültürünün izlerini görmek mümkündür. Bu filozoflar, mensubu oldukları Türk milletin kültürel değerlerinin bir kısmını eserlerine yansıtırsalar da ve bu eserler, kısmen Türk kültürünün izlerini taşırsa da bunlar, bu kültürün tamamını temsil etmemektedir; hatta Türk milletini tam anlamıyla tanımaya ve onun kültürel yapısını aktarmaya yetmemektedir. Çünkü şahıslara ait olan eserlerin yazılış gayesi, ilgili olduğu alanın teferruatını, o sahanın metodu ile değerlendirmektir. Bu eserler, belli bir sistem dahilinde, o filozofun ait olduğu kültürün izlerini de taşıyarak, felsefi görüşlerini, fikirlerini temsil etmektedir. Buna göre filozofların kişisel yargılarının, bir milletin veya kültür bütünlüğünün tamamını temsil edemeyeceği aşikardır. Bu tür ferdi aktivitelerin, o milletin kültürünü zenginleştiren unsurlar olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Öyleyse milletlerin kültürel yapılarını yakından tanımak mümkün müdür?

Böyle bir toptan tanımın imkanını, milletlerin değerler manzumeleri, el ve gönül birliği ile oluşturdukları anonim kültür eserleri arasında aramak gerekmektedir. Bunlar arasında halka mal olmuş edebî ürünler, folklorik unsurlar... vb. bulunmaktadır. Bu ürünler, halk tarafından üretildikleri için aralarında yörelere göre çeşitli farklılıklar bulunması da kaçınılmazdır. Bu farklılıkları, kültürü zenginleştiren estetik öğeler olarak kabul etmekle beraber, bir milletin dünya

görüşünü, hayat felsefesini en iyi aktaran ve ağızlara göre ufak tefek kelime farkları bulunmasına rağmen, aralarında ifade ve anlam benzerliği bulunan atasözlerinin, kültür birliğinin en güzel örneklerinden olduğunu kabul etmekteyiz.

Atasözleri, doğrudan doğruya halkın ortak duygu, düşünce, inanç ve ahlâkî davranış tarzlarını, sosyal ve insanî münasebetlerini, hayata bakışlarını yansıtan, kısa ve özlü, fakat aynı zamanda anlamlı sözlerdir. Şinâsî (1824-1871), atasözlerini, onların düşünce boyutuna dikkat çektiği şu cümlesiyle tanımlamaktadır: “Durûb-ı emsâl -ki hikmetü’l-avâmdır- , lisanından sadır olduğu milletin mâhiyet-i efkârına delâlet eder.”² Bu tanımlamadan da anlaşılacağı üzere atasözleri, bir milletin yetiştirmiş olduğu ender şahsiyetler, bilim adamları, filozof gibi aydınlar tarafından değil, bizzat halk tarafından söylenen, hangi millete aitse, o milletin hayata, olaylara, bir bütün olarak evrene bakış perspektifini yansıtan, büyük oranda doğru olan anlamlı olan ve halkın hayat felsefesini yansıtan sözlerdir. Uzun bir tarihî süreçte çeşitli tecrübelerin süzölmüş usareleri olan atasözleri, ifade tarzı olarak gerçekçi bir yapıya sahiptirler. Bu itibarla atasözleri, geçmişte olduğu gibi günümüzde de bazı problemlerin çözümüne yardımcı olmak görevini devam ettirmektedirler. Çünkü, “atasözleri, çoğu zaman sembol niteliğinde ifadelerden kurulduğu için her devirde ayrı mânâda yorumlanmaya müsaittirler. Bu hususiyetleri ile her devirde geçerli olan hayat anlayışına hitap etme kabiliyetine sahiptirler.”³

Her milletin, kendi hayat görüşünü aktaran atasözleri vardır. Hatta farklı milletlerde anlam olarak birbirine benzeyen atasözleri de bulunmaktadır. Söz gelimi Türk atasözü olan “*İşleyen demir pas tutmaz*” ile İngiliz atasözü

² Şinâsî, Durûb-ı Emsâl-i Osmâniye, İstanbul, 1302, 3. Baskı, s. 4.

³ Bolay, S. Hayri, “Felsefe Meseleleri Açısından Bazı Türk Atasözleri Üzerine Bir Yorum Denemesi”, Türk Kültürü Araştırmaları, Yıl. XXII / 1-2, s.67-68.

“Yuvarlanan taş yosun tutmaz”, anlam bakımından birbirlerini çağrıştırmaktadır. Bununla beraber değişik milletlerin olaylara bakışları, zevkleri, alışkanlıkları, inançları, kültürleri ayrı olduğu için, temas edilen konular aynı olsa da söyleniş biçimleri ve anlatım farklılıkları, atasözlerine bir millîlik özelliği kazandırmaktadır. “Dolayısıyla atasözleri millî varlığın, millî hayatın, millî kültürün, milletçe inanış ve düşünüşün, kısacası millî değerlerin bir ma’kesidir.”⁴ (yansımasıdır).

Eğitici, öğretici, kişileri hedef almaksızın genel söylemlerle eleştirici, etkileyici ve hepsinden önemlisi tarihin derinliklerinden getirdiği tecrübelerin özlü anlamları üzerindeki düşündürücü özellikleri dikkate alındığında, Şinâsî’nin tanımlaması da göz önünde bulundurularak, atasözlerinin adeta bir millî tefekkür biçimi olarak görülmesi yanlış olmasa gerektir. Türk atasözlerini de bu çerçeve içinde değerlendirmek gerekir.

Türk atasözlerinde sevgi, hoşgörü, eğitim, yardımlaşma ve dayanışma, dostluk, Türk toplumunun genel karakteristiği, inancı, ahlâkı, estetiği, düşünce dünyası saklıdır. Hiç şüphe yok ki diğer milletlere ait olanlar gibi, Türk atasözleri de söyleyenleri belli olmadığından dolayı Türk halkının ortak düşünceleri konumunda olup, Türk toplumunun hayata bakışını, olaylara yaklaşım metodunu, ahlâkî değerlerini, estetik tavrını, kısacası hayat anlayışını yansıtan bir “halk felsefesi” olarak görülmelidir. Bu itibarla, kısa ve kesin hükümlerden oluşmalarına, ifade ediliş tarzı veya biçim özellikleri bakımından felsefeye uygun olmamalarına rağmen, anlatım tarzı ve içerdikleri anlamları, onları felsefî kategoride de değerlendirme gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü, esasen atasözleri bir anda söylenmiş süslü sözler değil, aynı türden olaylar hakkında edinilen tecrübeler ve derin düşünceler sonucunda ulaşılmış özlü ve kısa ürünlerdir. Hatta Veled İzbudak,

⁴ Bolay, a.g.m., s. 67.

Türk atasözlerinin sadece olaylara ve tecrübelerle değil, aynı zamanda oldukça önemli dayanaklara bağlı olan hikmetler olduğunu iddia etmektedir. Buna göre geçmişte pek çok söz söylenmiş olmasına rağmen bunların büyük bir kısmı çoğunluk tarafından kabul görmezken, bunlar arasından bir bölümü süzülerek gelmiş ve genel kabul görmüştür. İzbudak'a göre, bunun sebebi de atasözlerindeki kutsallıktır. O, bu kutsiyetin, Türk diyarlarına zaman zaman gelmiş olması muhtemel peygamberlere ait mukaddes kitapların ve hakimlerin sözlerinin anlamaları olmasına dayanabileceği gibi, atasözlerinin, belki de bu kitaplardan alıntılar olabileceği kanaatini taşımaktadır. Ona göre, *Oğuz Tôresi*⁵ veya *Türk Tôresi*'nin ilkeleri de atasözlerinin içindedir. Bu itibarla o, "*Atalar Sözü*" kitabının her evde bulunması ve her Türk'ün okuması gereken kutsal bir eser olduğu görüşündedir.⁶

Bu ilginç değerlendirmenin mümkün olabileceği ihtimalini, her topluma bir peygamber gönderildiğine dair bilgiden dolayı kabul etmekle beraber, millete mal olmuş bu sözlerin, folklorik değerinin daha ağır bastığını ve asırlar boyu edinilen tecrübelerin söze yansımış ifadeleri olarak kabul edilmesi gerektiğini, hatta bir milleti anlamak için, atasözleri, örf ve adetler, şiirler, destanlar, halk hikâyeleri gibi folklorik değeri de olan unsurlara müracaat etmenin, sadece olayların aktarıldığı anlamda olmamak kaydıyla, gerçek anlamda tarihe başvurmak anlamını taşıdığını düşünüyoruz. Bir kültür ve medeniyet varlığı olan insanı tanımının ve ürettiklerine anlam yüklemenin yegane yolu, onun tarih içinde

⁵ Veled İzbudak tarafından burada telaffuz edilen "Töre" kavramı. Eski Türk Dini'ni ifade etmek için kullanılmış olsa gerek.

⁶ İzbudak, Veled, *Atalar Sözü*, Devlet Basınevi, İstanbul, 1936, s. 4-5. Veled İzbudak, Fatih Kütüphanesi'nde 1934 yılında, Mevlânâ Şemseddin adındaki bir tıp bilgine ait olan "*Atalar Sözü*" kitabını bulmuş, sadeleştirerek ve eklemelerde bulunarak 1936 yılında neşretmiştir. İzbudak, bu kitabın bizde yazılmış en eski atasözleri kitabı olduğunu belirtmektedir. Bkz. İzbudak, a.g.e., s. 3, 6.

ürettiği dil, sanat, ahlâk, inanç, estetik gibi duyguya, düşünceye, zevke ait kültüre dönmek ve onu incelemek olsa gerektir

Atasözlerini sadece birer folklör kültürü olarak da değerlendirmemek gerekir. Bu kadar engin tecrübelerin ürünü olan atasözlerimiz incelendiğinde çok ince bir mantığın ürünü oldukları ve hayatın her alanı ile alâkalı oldukları görülmektedir. Dolayısıyla atasözlerimizin sosyal bilimler ve düşünce bilimleri açısından yorumlarının yapılması gerekmektedir.

Yukarıda Şinâsî'nin tarifinden söz ederken, atasözlerinin halka ait hikmetli sözler olduğuna işaret etmiştik. Esasen bizim yapmak istediğimiz de budur; yani atasözlerine felsefi açıdan bakıp, bakamayacağımızdır. Gerçekten de atasözlerinin bir çoğunda derin anlamlar bulunmaktadır. Ancak, burada öncelikle ele alınması gereken husus, kalıplaşmış ifadelerden ibaret olan atasözlerine, felsefi bakışla yaklaşmanın nasıl mümkün olacağıdır. Eğer bu yapılabilirse, halkın hayata bakışı ve hayat felsefesi de tesbit edilebilir; böylece bireysel eserlerdeki millet etkisi de ortaya çıkarılabilir.

Bu durum, atasözlerinin yapısı gereği bir hayli güç olmakla beraber, atasözlerinin doğrudan veya dolaylı olarak -hiç değilse konu itibarıyla- felsefeyi ilgilendirebilecek olanlarını seçip yorumlamakla aşılabılır. Bu bakımdan, böyle bir çalışmada dikkat edeceğimiz ilk ve önemli husus, konu bakımından atasözlerinin seçimi olacaktır. Atasözleri, her alanda değerlendirilip yorumlanabilir. Ama, yukarıda belirtmeye çalıştığımız sebepten ötürü, felsefi değerlendirmeye tabi tutulmaları, en müşkül olanı olsa gerektir. Zira atasözleri, anlamlı olmakla birlikte, her düşünce ve her bilgi felsefe sayılamayacağı gibi, her atasözünün felsefenin konuları arasında yer alması ve dolayısıyla felsefe sahasında değerlendirilmesi de söz konusu değildir. Ama bu, onların başka alanlarda ele alınamayacağı anlamına

da gelmemelidir. Söz gelimi, “Denize köprü atılmaz” veya “Delik kapta su durmaz” atasözleri oldukça anlamlıdır. Bunlar felsefi düşünceye konu edilemeseler de başka alanlarda örneğin psikolojik bağlamda incelenebilirler.

O halde, bu tür bir çalışmada, felsefi açıdan düşündürücü özellikleri olan, olaylara ve insanla ilgili ahlâkî, psikolojik, sosyolojik konulara eleştirel tarzda bakan, onun bilgisine değinen ve insanın hayata bakışı açısından değerlendirilebilecek olan atasözlerini ele alıp incelemek zorunluluğu bulunmaktadır.

Diğer taraftan, felsefedeki, problemleri analiz etme ve çözüm arama yöntemi veya tekniğinin atasözlerine uygulanamaması da atasözlerinin felsefi bakışla irdelenmesini güçleştirebilir. Zira, atasözlerinden her biri kısa ve kesin hükümlerden oluşan çözümler veya sonuçlardır. Bu, bir güçlük olarak görünüyorsa da atasözleri, onların söylenmesini gerektiren problemlere cevap olarak söylendiği ve bizim de bu problem ya da sorunun ne olduğunu merak etmemize yol açacak mahiyette olması bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca, felsefede soruların önemi kadar, bu sorulara mantıklı ve doğru cevaplar aramak, buradan hareketle problemlere çözüm önerileri sunmak da aynı değerde önemli olsa gerektir. Bir taraftan sorgularken, bir yandan da cevaplar vermek zorunluluğu görülmektedir. Atasözlerine bu açıdan bakıldığı zaman, atasözlerinde ortaya konulmuş hükmün veya cevabın hangi problem etrafında şekillenmiş olabileceği düşünülecek, bunun ne olduğu araştırılmaya çalışılacak ve böylece, bu kısa hükümlerin arka planlarının neler olabileceği tesbit edilmiş olacaktır. Unutmamak gerekir ki her atasözü, yaşanmış tecrübelerin özlü ifadeleri olup, onların geniş arka planları bulunmaktadır.

Biz bu çalışmamızda, bir yandan çeşitli yönleriyle insanı ele alan, insan gerçeğini ortaya koyan atasözlerimizi felsefi bakışla ele almaya çalışarak, atasözlerimizin insana nasıl yaklaştığını ve insanı insan yapan özelliklerin neler olduğunu ortaya koymaya çalışırken, bir taraftan da atasözlerimiz vasıtasıyla Türk kültürünün felsefi bir boyutunun bulunup bulunmadığını tesbit etmeye gayret edeceğiz.

1. Türk Atasözlerinde İnsan:

İnsan ve insanla ilgili sorular, onun var olduğu andan itibaren merak edilen ve cevap aranan problemlerdir. Bunlar, ilk bakışta kolay gibi görünen, ancak cevabı pek de kolay olmayan sorulardır. Cevabın kolay olmayışı, soruları soranla, bunlara muhatap olanın aynı olmasından dolayıdır. Bu, bir bakıma “ben”in, yine “ben”i sorgulaması, ne olduğunu araştırması anlamına gelmektedir. İnsan, baştan beri merak ettiği kendisi ve çevresiyle ilgili problemlere çözümler aramış, araştırma ve incelemeler yapmış, çoğu zaman cevapları bulduğuna inanmıştır. Bununla birlikte insan ve problemleri var olmaya devam ettiği sürece, cevapların aranması da bitmemiştir ve bitmeyecektir.

İnsanlık tarihi içerisinde sözünü ettiğimiz, insanın kendisi ve onun çerçevesindeki konular, din, felsefe ve bilimin araştırma alanlarında yer almıştır. Her biri kendi metodolojisi ve terminolojisi çerçevesinde problemlere yaklaşmıştır. Hiç şüphe yok ki, bu üç farklı alanda, zaman zaman benzer, zaman zaman da değişik sonuçlara ulaşılmıştır.

Tanımlanmaları güç olan alanlardan biri olarak din, “ferdî ve içtimâî yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı

merak edileni aramak, bulmak ve açıklamak çabasında olmasıdır. Farklı tarafları ise; dinde, merak edilenlerin en azından bir kısmının insanüstü kaynaktan hazır olarak bildirilmesi söz konusudur ve dinde asıl olan, inanmadır. Bilim, inanmaya değil, isbata dayalıdır. Felsefe ise, diğerlerinin sonuçları da dahil olmak üzere, varolan her şey hakkında felsefi bakışla, sistemli ve kuşatıcı değerlendirmeler yapmayı amaçlamaktadır.

Aralarında farklı yaklaşımlar olsa da hakikatin üç yönünü gösteren bu alanları, birbirlerinden çok kesin çizgilerle ayırmak mümkün görülmemektedir. Tarihin her devrinde bu üç alan, birbirlerine destek olmuşlar, bilgi alış-verişinde bulunmuşlardır. Özellikle felsefe ile din arasında çok yakın bir ilgi bulunmaktadır. Feylesofu'l-Arab ünvanıyla tanınan el-Kindî, felsefe ile dinin yakınlığından bahsederek, dinde felsefeye geniş yer bulunduğuna işaret etmektedir.¹¹ Felsefe, din ve bilim birbirlerinden müstakil hale getirilmeye çalışıldığında veya felsefenin dinle bir ilgisinin bulunmadığı iddia edilerek dinden soyutlanmaya çalışıldığında insanlık, ciddi problemler yaşamıştır. Bunun en belirgin örneği, Orta Çağ Avrupası'dır. Bu uzun zaman diliminde 'Patristik Dönem' adı verilen felsefe hareketleri istisna tutulursa, kilise dışında oluşan her türlü felsefe ve bilim hareketi, yine kilise tarafından Hıristiyanlık adına engellenmiş, olabilecek her türlü gelişme girişimi engellenmiştir. Kilise baskısı, Rönesans hareketine rağmen devam etmiştir; Bruno'nun yakılarak öldürülmesi, Galilei'nin aynı akıbete uğramaktan, bilimsel düşüncesinden vazgeçtiğini açıklamasıyla kurtulması, bu tutumun örnekleri olarak gösterilebilir.¹² Oysa bu üç alanın birbirinden destek aldığı devirler, aydınlanma devirleri olarak görülmüştür. Orta Çağ İslâm medeniyeti de

¹⁰ Bilimin değişik tanımları ve dinle olan ilgisi hakkında geniş bilgi için bkz. The Encyclopedia of Religion, Volume: 13, s. 122 vd.

¹¹ el-Kindî, Felsefi Risaleler, Terc. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 5-6.

¹² Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, 4. Baskı, s. 181 vd; s. 229 vd.

sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur.”⁷ Din, insanların inanç dünyasında merak ettikleri konulara cevap vermektedir; bu konular arasında Allah, melekler, ahiret hayatı...gibi inanç alanını ilgilendiren bahislerin yanında, kâinat, varlık, dünya hayatına dair merak ve hayret uyandırıcı bahisler de bulunmaktadır.

Tam bir tanımının yapılması zor olan alanlardan biri de, felsefedir. Bu zorluğuna rağmen yapılan tanımlar dikkate alındığında felsefe, insanın bilgi temeline dayalı olarak varlıklar, kendisi ve başkalarıyla ilgili çeşitli problemleri, sistemli, tutarlı bir şekilde ve mümkün olduğu ölçüde ihatalı, şümulü, genel bir tarzda ve bütünlüğü içerisinde ele alıp çözümleme gayretini ifade etmektedir.⁸ Burada asıl olan, felsefi yaklaşımdır. Felsefi yaklaşım, herhangi bir problemi “dile getirme, açıklığa kavuşturma, kaynaştırma, bütünlleştirme ve değerlendirmeden ibarettir.”⁹

Bilim ise, yine var olanlar hakkında tecrübe ve deneyi kullanarak kesin, değişmez, herkes için geçerli olan gerçekleri açığa çıkarmaktan ibarettir.¹⁰ Bilimin de kendine özgü metodları, kanunları bulunmaktadır. Bilim de insanın tabiatla ilgisinden doğan problemleri çözme, insana daha rahat bir yaşam sunmanın arayışı içindedir.

Bu alanlardan üçünün de ortak tarafı, her birinin kendine ait yöntemlerinin bulunmasına rağmen, her üçünün de benzer ve hatta aynı konuları, bilinmeyi,

⁷ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1990, s. 5; Din hakkındaki değişik tanımlar için bkz. *The Encyclopedia of Religion*. Ed: Mircea Eliade, Macmillian Publishing Company, New York, 1987, Volume: 12, s. 283-286.

⁸ Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 2-3; Erdem, Hüsneddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1997, s. 20-21.

⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 4.

bunun bariz örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaklaşık olarak altı asırdan fazla bir dönem bilim ve felsefenin öncülüğünü yapmış olan İslâm medeniyeti, Osmanlı medreselerinden felsefi bilimlerin çıkarılması ile yalnızca naklî bilimlere yönelmiş ve skolastik bir dönem yaşanmaya başlanmıştır.¹³ “Osmanlı Medreselerinde ilmin sönmesi, felsefenin tedrisattan kaldırılmasıyla vukubulmuştur.”¹⁴ M. Korlaelçi'nin de belirttiği gibi, gerçek felsefenin, bugünkü kültürümüz için de aynı önemi taşıdığı, felsefe ile desteklenmedikçe bilgilerin nakilden öteye geçmeyeceği, reddedilmemesi gereken bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵

İster olumlu, ister olumsuz anlamda olsun, tüm bu çabalar, insan tarafından, insan için gerçekleştirilmektedir. Öyleyse, konuya insanın nasıl bir varlık olduğu sorusuyla başlamak gerekir. Bilindiği gibi Aristoteles'e göre insan, diğer varlıklardan aklıyla, düşünmesiyle ayrılan bir varlıktır. Buna göre, insanı insan yapan şey, aklıdır. İnsandan başka hiç bir varlıkta akıl yürütme bulunmamaktadır.¹⁶ Bu durum Türk atasözlerinde de aynıdır: “Akıl, kişiye sermayedir”¹⁷, “Akıl olmayınca başta, kuru kafa neyler?”, “Akıl olmayınca ne yapsın kuru sakal?” gibi atasözlerimiz, insanda en önemli gücün, akıl olduğunu vurgulamaktadır.

¹³ Bu dönem hakkında geniş bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hak fi İhtiyârî'l-Ebak, Terc. Orhan Şaik Gökyay, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, s. 9 vd.

¹⁴ Korlaelçi, Murtaza, “Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi'ye Göre Türk Kültüründe Felsefenin Yeri”, Felsefe Dünyası, Türk Felsefe Derneği Yayını, Ankara, 1993, Sayı: 7, s. 33.

¹⁵ Bkz. Korlaelçi, a.g.m., aynı yer.

¹⁶ Aristoteles, Ruh Üzerine, Terc. Zeki Özcan, Alfa Yayınevi, İstanbul, 1999, K. III, Bl. 10, 433a 10, s. 197.

¹⁷ Buradan itibaren çok sık atıflarda bulunacağımızdan dolayı, kullandığımız atasözlerinde tek tek kaynak göstermek yerine, onları tesbit etmek için müracaat ettiğimiz kaynak eserlerin bir listesini sunmayı tercih ettik. Aksoy, Ömer Asım, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, Atasözleri Sözlüğü 1, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1971; Gözler, H. Fethi/ Gözler, M. Ziya. Açıklamalı Türk Atasözleri Sözlüğü, İnkılâp ve Aka Yayınevi, İstanbul, 1982; İzbudak, Veled, Atalar Sözü, Devlet Basımevi, İstanbul, 1936; Şinâsi, Durûb-ı Emsâl-i Osmâniye, İstanbul, 1302, 3. Baskı; Türk Atasözleri ve Deyimleri, Milli Kütüphane Başkanlığı, MEB. Yayınları, c. 1, İstanbul, 1992; c. 2, 1993; Yurtbaşı, Metin, Sınıflandırılmış Türk Atasözleri, Özdemir Yayıncılık, Ankara, tarihsiz.

Akıl sahibi olmak, insanların ortak özelliğidir; atasözlerimize göre de “Akıl, Allah vergisidir” ve hatta “Akıl için yol birdir.” Buna göre akıl, tıpkı rasyonalistlerin dediği gibi, doğustandır; yani atasözlerindeki ifadeyle Allah vergisidir. Bu akıl, var olmak bakımından herkeste bulunmasına rağmen, Farabi'nin ifadesiyle “müstefad”¹⁸ olan akıl (yani kazanılmış olan akıl) ve bu çerçevede mantık kurallarına göre veya edinilen tecrübelerle göre aklın işleyiş tarzı, insandan insana farklılık arz eder. “Akıl, akıldan üstündür”, “Akıl ile herkes fetva veremez”, “Her akıl bir olsa, deveyi yeden, koyunu güden bulurtmaz” atasözleri, hem insanların farklı yetenekler kazandıklarına işaret ederken, hem de toplum hayatındaki değişik türden iş bölümlerinin kazanılan bu farklı yeteneklere göre taksim edileceğini vurgulamaktadır.

Atasözlerimize göre, “Akıl yaşta değil, baştadır.” İnsanın akıllı olması, yaşıyla orantılı olmadığı gibi, bir cevher olmak itibarıyla sonradan kazanılabilir bir güç de değildir. Akıl sahibi olarak doğmayan bir insan, sonradan akıl kazanamaz; ancak doğuştan akli yetenekleri olan bir insan, ilerleyen zaman içinde bu yeteneğini daha iyi bir duruma getirerek geliştirebilir. Dolayısıyla bu atasözümüz, doğuştan akıl ile, kazanılmış akıl, yani akli kapasitedeki artış arasında kurulabilecek bir öncelik ve sonralık ilişkisine cevap teşkil edebilir. “Akıl pazarda satılmaz” atasözü de bunu doğrular niteliktedir. İnsanların yaşlandıkça daha çok olgunlaşması ve aklını daha iyi kullanması gerçeği ise, aklın sonradan kazanıldığını değil, var olan aklın tecrübelerle ve onu kullanmakla daha iyi işler hale getirilmesinden başka bir şey değildir. Nitekim, büyük Türk filozof ve hekimi İbn-i Sîna da, kırk yaşından itibaren insanın ruhî ve akli melekelerinin olgunlaşp

¹⁸ Fârâbî'ye göre kazanılmış akıl, insan aklının en üst seviyesi olup, aktedilebilirleri (ma'kulât) kavramaya müsait olan akıldır. Bkz. Farabi, Ebû Nasr, Ârâu Ehli'l-Medîneti'l- Fâdila, Nşr: Albert Nasrî Nâder, Beyrut 1991, 124-125; Müstefad akıl ve diğer akıllar hakkında geniş bilgi için bkz. Aydın, İbrahim Hakkı, Farabi'de Metafizik Düşünce, İstanbul, 2000, s. 215 vd.

kuvvetlenmesini, aklın düşünmesine, düşündükçe üretmesine, zor problemlerle uğraşıp çözüm aramasına bağlamaktadır.¹⁹ İbn-i Sînâ'nın bu tesbitinin atasözlerimizde de geçerli olduğunu görüyoruz. Bir atasözümüzdeki “*Akıllı, tecrübe ile kemal bulur*” ifadesi, bunun en güzel örneğidir.

Öyleyse akıllı, kendini düşünce ve bu düşüncelerin aksettiği fiil ve davranışlarda gösterir. “*Dünya bir gemi, akıl yelkeni, fikir dümeni, kullan kendini, göreyim seni*” atasözü de buna işaret etmektedir. Akıllı insan her olayı değerlendirmesini ve dersler çıkarmasını bilendir. “*Akıllı, edebi, edepsizden öğrenir*” atasözü, aklın tam bir değerlendirme ve karar verme mekanizması olduğunu, olumsuzluklardan bile olumlu bir sonuç çıkarılabileceğini gösteriyor.

Aklın aktif görevlerinden biri, düşünmedir. Bilindiği üzere Descartes, varlığı düşünmeye bağlayarak insanın gerçek değerinin, düşünme ile bağlantısına da işaret etmektedir.²⁰ Türk atasözlerinde akla verilen önem de bizi, insanın varlığı ile düşünmesinin adeta eşdeğer tutulduğu sonucuna götürüyor.

Diğer taraftan, düşünme, aynı zamanda insanın kararlı olmasında, seçme ve yapma hürriyetini kullanmasında da etkilidir. “*Düşüne düşünme görmeli işi, sonra pişman olmamalı kişi*” ve “*Düşünmeden söyleme*” atasözleri, çok düşünüp sağlam karar vermenin önemine işaret etmektedir. Ancak, çok düşünmeden maksat, uzun zamanlı düşünme anlamında olmasa gerektir. Burada gaye sağlıklı düşünmenin önemini vurgulamaktır. Süre bakımından uzun olan düşünceler, sonuç itibariyle insanı kararsızlığa götürebilir. Bu durum, “*Atı alan(ın) Üsküdar'ı geçmesi*”ne sebep olabileceği gibi, aynı zamanda insanın karar verme hürriyetinin de elinden

¹⁹ İbn-i Sînâ, en-Necât, Mısır, 1938, s.180.

²⁰ Bkz. Özden, H. Ömer, İbn-i Sînâ-Descartes- Metafizik Bir Karşılaştırma, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, s. 151-156.

gitmesine yol açabilir. Gerçi seçenek fazla, fakat tercih sebebi yoksa, seçme işini yapmama da bir seçenek olarak görülebilir. Zira seçme seçeneğinin karşısında, seçmeme seçeneği bulunmuyorsa, burada bir seçmeden söz edilemez. Hürriyet, bir taraftan seçme, diğer taraftan da seçmeme gücüne sahip olmak ve bu iki seçenekten birini seçebilmeyi ifade eder. Bununla birlikte, “Akıllı düşününceye kadar, deli oğlunu everir” atasözü ve bu anlamdaki bir çok atasözümüz, bir çok seçenek karşısında kalındığında, hiç bir tercih sebebi de yoksa, asla kararsız kalınmamasına, yani bir kayıtsızlık hürriyeti sergilenmemesine dikkatleri çekmektedir. Aksi takdirde “Buridan’ın eşeği” misalindeki durumu yaşamamak elde değildir.²¹ O halde akıllı insan, kararlı ve kişilikli olmalıdır.

Türk atasözlerinde pek çok özelliklerine temas edilen insan, hiç bir şekilde olduğundan fazla gösterilmemiş, insanüstü ifadelerle değerlendirilmemiş, gerçekçi bir yaklaşımla tanıtılmıştır. “İnsan beşer, kuldur şaşar”, “İnsan hatasız olmaz” atasözleri, insanın her zaman hataya düşebileceğini, hatta yanlış yapmanın insanın en önemli özelliklerinden biri olduğunu ifade etmektedir. Kimi zaman insanlar, noksanlıklarını ve bundan dolayı ortaya çıkabilecek hatalarını görmezden gelerek kendini beğenebilir veya kibirli bir edaya bürünebilir. Oysa bu, insanı, insanî olandan uzaklaştırabilir. Bunun aksi olan temen iş insanı, kışpatuluz, yavutlu. “Allah mütevazi olanı yüceltir, kibirli olanı alçaltır”, “Alçak uçan yüce konar; yüce uçan alçak konar” atasözleri insanın sergilemesi gereken tavrı ifade etmektedir.

²¹ İnsanın seçme hürriyeti hakkında geniş bilgi ve kayıtsızlık hürriyeti ile ilgili bu örnek için bkz. Öner, Necati, İnsan Hürriyeti, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1982, s. 9-19.

2. İnsanı Tanımının Yolu:

İnsan, bilen bir varlıktır. Ancak onun bilmedikleri, bildiklerinden daha fazladır. Bilmediği şeylerin başında . belki de en fazla bildiğini sandığı kendi "ben"i gelmektedir. İnsanın kendisini tanıması ve bilmesi problemi. İlk Çağ'ın ünlü simalarından Sokrates tarafından dile getirilmiştir. O, insanın kendisini bilme çabası içinde olması gerektiğini, bunu yapabilmek için de ruhun mümkün olduğunca kendi içine kapanmaya, kendine dönmeye, bütün bilincini kendi içine çevirmesine ve sadece kendisine güvenmesine bağlı²² olduğunu ifade ederek bu durumda olan insanın, kendisiyle uyum içinde olacağını,²³ bunun da insanı mutluluğa götüreceğini belirtmektedir. Sokrates'in, her şeye rağmen bu kendisiyle uyumlu olma idealini gerçekleştirdiğini ve bu uğurda canını bile feda ettiğini görüyoruz. Ancak bunun, bir ideal olmaktan çıkarılıp fiiliyata aktarılması o kadar da kolay görünmemektedir. Bu zorluğa bir atasözümüzde, "*insanın kendi mahiyetini bilmesi ne güçtür*" diye işaret edilmiştir. Burada ortaya çıkan esas güçlük, hem bilen(süje), hem de bilinen(obje) konumunda bulunan bir insanın, kendi iç dünyasını objektif olarak değerlendiremeyeceğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü, insanın bazen kendisinden bile gizlemek istediği daha doğrusu kendisine bile itiraf etmek istemediği durumlar olabilir. Ancak, nihayetinde bu, her insanın kendi iç dünyası ile ilgili olduğu var sayılarak herkesin kendi mutluluğunu yine kendisinin tesis edeceği anlayışına terk edilebilir.

İnsanın kendisini tanıması ne derece güçse, başkasını tanıyıp bilmesi daha da zordur. Çünkü, "*İnsanın alacası içinde, hayvanın alacası dışındadır.*" İnsan, kendisini gizlemesini bilir; bu bakımdan duygu ve düşüncelerini anlamak kolay

²² Bkz. Eflatun, Phaidon, Terc: Suut Kemal Yetkin- Hamdi Rağıp Atademir, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997. 67 c, s. 21, 83 a. s.58-59.

²³ Eflatun, a.g.e., 115 b.c. s. 126.

değildir. Atalarımız bunu, “İnsanı görürsün, yüreğindeki ne bilirsin” demekle ortaya koyuyorlar. Bununla birlikte bu atasözünden anlaşılan bir başka husus, asıl olanın içsel olana yönelmek olduğudur. Felsefe, tasavvuf ve psikolojide asıl olan da insanın iç dünyasını anlamaktır. Bununla birlikte, unutmamak gerekir ki, insan ruhunda meydana gelenler, tamamen subjektiftir. Bu yüzden, insanın iç dünyasında cereyan eden olayları anlamak zordur. İnsan ruhunda cereyan edenlerin tahlil edilebilmesi ve onun anlaşılabilmesi, insanın kendisini anlatması ile, bu da duygu ve düşünceler yoluyla gerçekleşebilir; duygu ve düşünceler ise, eyleme aktarılmadığı veya söz ve mimikle ifade edilmediği sürece anlaşılabilirler. Fakat, her duygu ve düşünce, insan doğasının gereği olarak bir şekilde dışa yansımaktadır. Bu konuda mitolojideki “Midas’ın kulakları” örneği oldukça ilgi çekicidir. İnsanı anlamak tam anlamıyla mümkün olmasa da insanı konu alan yukarıda sözünü ettiğimiz bilimler, insanı bütünlüğü içerisinde ele alıp tanımaya çalışmaktadırlar.

Türk atasözlerine göre de, fikirler ve duygular, sadece eyleme aksedince anlaşılabilir. “Bir insanı tanımak için ya alış veriş etmeli veya yola gitmeli”dir. Menfaatler, insanın gerçek yüzünü ortaya çıkaran en kısa yoldur. Zira bu tür ilişkiler, saklamaya çalışsalar da insanların gerçek niyetlerinin ne olduğunu açığa çıkarır. Nitekim, Ziya Paşa da bu mahiyette,

“Âyinesi iştir kişinin lâfa bakılmaz;
Şahsın görünür rütbe-i aklı eserinde”²⁴

beytini söylemiştir.

²⁴ Akyüz, Kenan, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi, Ziya Paşa, Terkiib-i Bend, Ankara, 1970, 3.baskı, s.46.

3. Türk Atasözlerinde İnsanın Fizyolojik Ve Psikolojik Yapısı:

Türk atasözlerine bakıldığında, insanın bir ruh, bir de bedenden oluştuğunun vurgulandığı anlaşılmaktadır. İslâm ve Batı felsefelerinde de insanın, ruh ve bedenden ibaret olduğuna işaret edilmektedir. Ancak, iki kültür arasında, ruh ve beden münasebetine dair bazı algı ve izah farklılıkları da bulunmaktadır.²⁵

²⁵ Biz burada iki farklı kültürden birer temsilcinin ruhla ilgili görüşlerine kısaca yer vererek aradaki farkı belirtmeye çalışacağız. Ruh-beden birlikteliğini kabul eden İslâm filozofu İbn-i Sînâ'ya göre ruh, kendisi cisim olmadığı halde cismi harekete geçiren, akli ve manevî bir cevherdir. (Bkz: İbn-i Sînâ, "Risâle fi'l-Hudûd", Tis'a Resâil, İstanbul, 1298(H.), s. 288; İbn-i Sînâ, "Mebhasu an el-Kuvâ en-Nefsîyye", Ahvâlü'n-Nefs, tahkik ve neşr eden: Ahmed Fuad el- Ehwânî, Mısır, 1951, s. 174.) İbn-i Sînâ, ruhla beden arasındaki münasebeti, Güneş'le onun ısı ve ışığı arasındaki ilgiye benzetmektedir; ışığın ve Güneş'in birbirini tamamlaması gibi birbirlerini tamamlamaktadırlar. (Bkz: İbn-i Sînâ, en- Necât, s. 192.) Beden, maddî niteliklidir, ruh ise sürettir. Verildiği bedene hem hareket, hem de kişilik ve ferd olma özelliği kazandırır. (Bkz: İbn-i Sînâ, en-Necât, s. 192; Ahvâlü'n-Nefs, tük. ve neşr: A. Fuad el- Ehwânî, Mısır, 1952, s. 96, 98.) Dolayısıyla da bedenc canlılığını kazandıran ilke, ruhtur. İster bedenini organları tarafından yapılan füllerde olsun, isterse birtakım idrak ve hezeyanlarda olsun, ister düşüncede olsun hepsinde ruhun tasarrufu ve etkinliği söz konusudur. (Bkz: Ahvâlü'n-Nefs, s. 95.) İbn-i Sînâ'ya göre ruh, bedenle birlikte meydana gelmesine rağmen (Bkz: en-Necât, s. 192.) ruhun varlığının devamı, bedene bağlı değildir. Ruh, bedenim ölümlü ile ölmez, hayatiyetini devam ettirir. (Bkz: İbn-i Sînâ, "Risâle fi Marifeti'n-Nefsi'n-Nâtika", Ahvâlü'n-Nefs, Mısır, 1952, s. 186.) Batı felsefesinin önemli filozoflarından Descartes'a göre de insan, biri yer kaplayan cevher olan beden, diğeri de düşünen cevher olan ruh'tan meydana gelmiş bir varlıktır. (Bkz: Descartes, Rene, Felsefenin İlkeleri, Terc: Mehmet Karasan, MEB. Yayınları, İstanbul, 1988, s. 60,61.) Ona göre insan, bütün özü, düşünme olan ve var olmak için hiçbir mekâna ve maddî hiçbir şeye ihtiyacı olmayan varlıktır, dolayısıyla da insanda asıl olan ruhtur, çünkü insanı hayvandan ayıran yegane ayırmacı nokta, insanda ruh bulunmasıdır. Ruh, bedenden tamamen farklıdır ve beden olmadan da varlığını devam ettirebilir. (Descartes, Metod Üzerine Konuşma, Terc: Mehmet Karasan, MEB. Yayınları, İstanbul, 1986, s. 35-36.) Descartes, insanda canlılığın kaynağı olarak ruhu değil, tıpkı hayvanlarda olduğu gibi damarlarda dolaşan kan'ı kabul etmektedir, ruh ise düşünmenin kaynağıdır. Bundan dolayı o, insanın bedeninin fonksiyonları ile, ruhunun fonksiyonlarını birbirinden tanımlıyı ayırmaktadır. Yürüyen, beslenen, nefes alan, bedendir; bedene sıcaklığı veren, kandır ve bedeni harekete geçiren ise kanın beyinle irtibat kurup kas ve sinirler üzerine etki etmesidir. Düşünen, duygulanan, duyuları alan ise, ruhtur. (Descartes, Ruhun İhtirasları, Terc: Mehmet Karasan, Ankara, 1991, s. 7 vd.) Bir çalışma birliği içinde bir arada bulunan ruh ve bedenim, her bakımdan ayrı oldukları görülmektedir. Ruh, yalnızca acıları, sevinçleri algılayabilmek için bedende bulunur ve bedenle olan irtibatını da beyin vasıtasıyla kurar. (Descartes, Ruhun İhtirasları, s. 28-30; İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler, Terc: Mehmet Karasan, MEB. Yayınları, İstanbul, 1967, s. 211.) Bundan başka bedenle ruh arasında bir ilgi bulunmamaktadır. Bedenin terkibi bozulup da artık kalp, bedene kan pompalayamaz hale gelince, beden çalışamaz hal alınca, kıscacası bedenim fonksiyonları durunca, ruh da bedeni terk eder. (Descartes, Ruhun İhtirasları, s. 8-9, 28.) Ancak ruh, mahiyet itibarıyla bölünmez olduğu için beden olmadan da yaşamaya devam eder. Ruhun özü ile Tanrı'nın özü arasında benzerlikler bulunmaktadır; ruh, Tanrı'nın aklının bir parçasıdır; onun

Türk atasözlerinde, insanın ruhuyla bedeni arasındaki irtibata temas edilmesine rağmen, insanın ruhî tarafı daha vurgulu olarak dile getirilmiştir. Bu da insanın duygusallığıyla örtüştürülerek, atasözlerinde daha ziyade “gönül” tema’sı çerçevesinde işlenmiş veya ifade edilmeye çalışılmıştır.

İnsanın fiziksel ve ruhsal yapısına dikkat çeken bir çok atasözünden birinde her iki yöne birden işaret edilerek “*İnsan demirden sert, taştan berk, gülden naziktir*” denilmiştir. Bazen en sıkıntılı ve kötü olaylara bile katlanabilen, ızdırap ve acılara göğüs gerebilen insan, bazen de en ufak bir sözden incinmekte, gönlü kırılmaktadır. İnsanın bu hassasiyetine dikkat çeken bir başka atasözümüze göre “*bıçak yarası geçer(onulur), dil yarası geçmez(onulmaz).*” Gönül kırmak kolay, fakat tamir etmek zordur. “*İnsanın eti yenmez, derisi giyilmez, tatlı dilinden başka nesi var*”, “*tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır*” gibi atasözlerimiz, insanın bu en hassas tarafına dikkati çekmektedir. Gönül şâiri ve ozanı Yunus Emre de bu konuda:

“Bir kez gönül yıktın ise, bu kıldığın namaz değil.

Yetmişiki millet dahi, elin yüzün yumaz değil.”²⁶

dörtlüğü ile insan gönlünün kırılmasına ne Allah’ın ne de insanların razı olacağını, dolayısıyla da bu konuda hassasiyet gösterilmesi gerektiğini işaret etmektedir.

ölümsüz olmanın asıl sebebi budur. (Descartes, Ahlak Üzerine Mektuplar, Terc: Mehmet Karasan, MEB: Yayınları, İstanbul, 1989, s. 101.)

Bu konuda İbn- Sînâ ile Descartes arasındaki farka gelince: Descartes, ruhla bedenin fonksiyonlarını çok kesin çizgilerle birbirinden ayırarak tam bir dualizm sergilerken İbn-i Sînâ, bedenin fonksiyonlarının, ruha bağlı olduğunu ve ruh olmadan bedenin hiç bir canlılığı olamayacağını belirtmektedir. Descartes’a göre bedene canlılığını kan verirken, İbn-i Sînâ’ya göre ruh vermektedir. Dolayısıyla İbn-i Sînâ’da ruh-beden dualizminden söz etmek pek mümkün görünmemektedir.

²⁶ Yunus Emre Divanı, Hazırlayan: Faruk K. Timurtaş, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986, s. 91, 131/1.

İnsan diğer varlıklara göre daha kompleks bir yapıya sahiptir. O, ne sadece hiç bir arzu ve isteği olmayan bir ruh, ne de sadece yiyen, içen, dolaşan, çoğalan bir bedendir. O, duyuları yanında duyguları da olan bir varlıktır. Yerine göre çok acımasız ve yıkıcı olabilen insan, yerine göre de bir karıncayı bile incitemez. Bazen en büyük zorlukları bile aşmada çok yetenekli iken bazen de olaylar karşısında çaresiz kalabilmektedir. *“İnsan kâh olur dağı kaldırır, kâh olur darıyı kaldıramaz”* atasözü insanın bu çift kutuplu yönüne dikkati çekmektedir.

İnsanlar, fiziksel yapı itibariyle Aristoteles’den nakledildiği gibi elleri olması ve bu ellerini çeşitli işler için kullanabilmesi, vücudunun dik olması ve başını vücudunun en üstünde taşıması itibariyle birbirlerine benzemelerine rağmen,²⁷ psikolojik bakımdan birbirlerinden tamamen farklıdırlar. Zira her insanın, bulunduğu ortama ve aldığı eğitime bağlı olarak sonradan kazandığı huy ve karakterinin birbirinden farklı olması gayet tabiidir. Dolayısıyla da her insanın değişik bir karakter yapısı ve kişilik özellikleri vardır. *“İnsan çeşit çeşit yer damar damar”* ve *“O, soyu bir, huyu bin olan”* varlıktır. Huy ve karakter bakımından aynı olan hiç bir insan gösterilemez. Bundan dolayı, insanların olaylara bakış açıları da farklı olacaktır. *“Her yiğidin bir yoğurt yiyişi vardır”* atasözü insanların, yaptıkları işlerde, farklı karakter yapılarına bağlı olarak ortaya çıkabilecek olan metodik farklılıklara dikkat çekmektedir.

Yaşanan hayatın zorluklarına, acılarına, kederlerine, ızdıraplarına rağmen yine de insanlarda hayata bir bağlılık ve yaşama isteği vardır. Öyleyse, hayatın anlamı nedir? Daha doğrusu, yaşadığımız dünyada karşılaştığımız sıkıntılar veya zevkler karşısındaki tutumumuz ne olmalıdır?

²⁷ Birand, Kâmuran, İlkçağ Felsefesi Tarihi, AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964. s. 79.

Felsefe Tarihi'ne baktığımız zaman bu soruya değişik cevaplar verildiğini görüyoruz: Epikürizmin hayata bakışı olabildiğince kederden uzak yaşayıp hayattan doyasıya zevk almaktır. Hazzı, bütün eylemlerimizin gayesi olarak gören Epikürçüler, acı karşısında kayıtsız kalmak yerine bu acıyı yenmenin yollarını bulmayı da ihmal etmemişler ve tam bir hedonizm ortaya koymuşlardır²⁸. Bundan önce Kyreneliler de, sonunda acıya dönüşebilecek zevklerden uzaklaşıp daha akılcı bir zevkçilik anlayışı sergilemişlerdir. Onlara göre mutlu bir hayat, zevki mümkün olduğunca çok, acı ve kaygusu ise mümkün olduğu kadar az olan hayattır. Bu itibarla acılardan veya kedere götürebilecek hazlardan uzak durmak gerekir²⁹. Epikürçüler ve Kyreneliler birbirine yakın görüşler ileri sürerken Kynikler, hazza ve acıya eşit mesafeli bir tutum belirlemişlerdir. İnsanın gerçek mutluluğunu, onun iç huzuru ve bağımsızlığında arayan Kynikler, bunun yolunun da insanın istek ve içgüdülerine hakim olmaktan geçtiğini, gerek zevk ve gerekse acıya karşı tam bir ilgisizlik duymakla bunun başarılabileceğini ifade etmişlerdir³⁰. Bu hususta Stoalıların görüşleri de Kyniklerle benzerlik arz etmektedir³¹.

Buna göre, insanlar, ya hazlarının peşinde koşarak mutlu olabilirler ya da hazlara ve acılara bigâne kalarak hayatın, zevkleri de dahil olmak üzere her şeyinden el etek çekerek mutlu olabilirler. Bu iki aşırı tutumdan her ikisi de gerçek anlamda insanı mutlu etmeye yetmeyebilir. Birinci durumda insan, aşırı haz ve zevklerle doyuma ulaştıktan sonra doyumsuzluk noktasma varır ve bu da insanı huzursuzluğa götürür. Sonunda acıya dönüşebilecek hazları terk etmek de probleme çözüm getirmeyebilir; zira insan, merak eden varlık olarak, yapmamaya karar verdiği şeyler hususunda, tekrar aynı istek ve arzulara veya bunların sonucu

²⁸ Akarsu, Bedia, Ahlak Öğretileri, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982, s. 80-81

²⁹ Birand, a.g.e., s.41; Cevizci, Ahmet, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Bursa, Asa Kitabevi, 1998, s.76-77; Erdem, Hüsameddin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Konya, Hü-Er Yayınları, 2000, s. 200-201.

³⁰ Birand, a.g.e., s. 40; Cevizci, a.g.e., s. 79; Erdem, a.g.e., s. 197-198.

olan eyleme dönebilir. İkinci tutum ise insanın hayata küsmesine sebep olabilir. Çünkü hayat, acıların ardından zevklerin gelmesiyle anlamlı hale gelir ve hayatı çekilir hale getirir.

Şüphesiz, her insanın hayattan bir takım beklentileri yahut endişeleri vardır. Aşırı haz da, aşırı keder de insanı mutsuzluğa götürdüğüne göre mutluluğu yakalamanın yolu nedir? Bu hususta Aristoteles'in görüşü bir çözüm önerisi gibidir. Aristoteles, her türlü istek ve yapıp etmelerimizde aşırılıklardan -hem pozitif, hem de negatif anlamda- uzaklaşmayı ve ılımlı tutum takınmayı, doğru olan orta noktayı bularak ona göre isteme veya eylemde bulunmayı kabul etmektedir.

Bu konuda Türk atasözlerinin konuya bakışına gelince: İnsan hayatında sevinçlerle kederlerin, zevk ve lezzetlerle acıların bir arada bulunduğu bir gerçektir. İnsanı mutsuzluğa götüren, iki farklı olgudan birinin fazlalaşması veya azalmasıdır; dengenin bozulmasıdır. Konu ile ilgili atasözlerine bakıldığında hem aşırı zevk ve isteklerden, hem de aşırı kederlerden uzaklaşmanın tavsiye edildiği görülmektedir. Normali aşan istek ve arzuların, sonunda hüznün ve kedere dönüşeceği, fazla hüznün ve kederde ısrar etmenin ise nihayetinde insan hayatını sona erdireceği vurgulanmaktadır.

Birinci tutuma, yani aşırı istek ve arzuların insanı mutsuzluğa götüreceği durumuna uyan atasözlerine örnek olarak şunları sıralayabiliriz: “*Sevincin azı karar, çoğu zarar*”, “*Çok isteyen belasını ister*”, “*Taşkınlığın sonu şaşkınlıktır*”, “*Çok azan kendi başını yer*”, “*İnsan azmayınca belasını bulmaz*”, “*Deli deli akını, bura bura tıklarlar*”.

³¹ Bkz. Birand, a.g.e., s.97-98; Erdem, s. 298-299.

İkinci tutum olan aşırı kederin neticesini bildiren atasözlerine örnek olarak da “*Gam ile kasavet ömür törpüsüdür*”, “*Duvarı nem, insanı gam yıkar*”, “*Acılı başta akıl olmaz*”, “*Ağacı kurt, insanı dert yer*”, “*Dert gider, amma yeri boş kalmaz*”. Aşırı kederli ve üzüntülü olmanın sonucunun hiç de iyi olmadığını belirten bu atasözlerini bugünün tıp ve psikolojisi de doğrulamaktadır. Günümüzde pek çok onulmaz hastalığın arka planında sıkıntı, üzüntü ve kederlerin kısaca stresin bulunduğu bilinmektedir.

Ancak yine bilinen bir gerçek de hayat devam ettiği sürece insan, sevindirici durumlardan haz alacak, üzüntülerden de acı ve keder duyacaktır. Zira atasözümüze göre “*Dağ başı dumandan, insan başı yamandan kurtulmaz*”. Ama acı ve ızdırapların derece ve ölçüleri eşit olmayabilir; “*Beterin beteri var*”, “*Dağdan üstün dağ varmış, dertten üstün dert varmış*” atasözlerinde bildirildiği gibi.

Keder ve sevinç gibi birbirine zıt olan şeyler bir arada bulunamazlar; ancak birbiri ardından gelemeyecekleri de söylenemez. Zıtlar, birbirlerini tanımlayamasalar da anlaşılmaclarını sağlayabilirler; biri olmadan diğercinin ne olduğu anlaşılamayabilir. Tıpkı çirkinlik olmadan güzelliğın, kötülük olmadan iyiliğın anlaşılmması gibi, haz olmadan acı, acı olmadan da haz tanınmaz. “*Zahmet olmazsa, lezzet bulunmaz*”, “*Bela çekmeyince, bal yenmez*”, “*Cefayı çekmeyen, sefanın kadrini bilmez*” gibi atasözlerimiz, bunun en güzel ifadeleridir.

Sıraladığımız ve buraya almadığımız daha bir çok atasözlerimiz, adeta keder, acı ve hüznünlü zamanlarda bile mutluluğa yol arar niteliktedirler. “*Bütün acılar ilaçtır*” atasözü de bunu gösteriyor. Bir takım sıkıntılar, insanı mutsuz edip, kendini bırakmasına ve hayattan zevk almamaya götürebilir. Bunu önlemek için de atasözlerimizbazı formüller önermiştir. Her sıkıntının sonunun mutlaka iyi

neticeleneceğini ve sabırlı davranılmasını belirten bu türden atasözlerimiz, sanki bir Polyanna mekanizması³² ortaya koyar gibidir. “*Derdi veren, dermanını da verir*”, “*Her kışın sonu yazdır*”, “*Kara günün ömrü az olur*”, “*Allah, kulunu darda bırakmaz*”, “*Allah, gümüş kapıyı kaparsa, altın kapıyı açar*”. Bunlar ve bunun gibi atasözlerimiz, insanın yaşama sevincini destekleyip, her hal ve şart karşısında ümitli olunması gereğini vurgulamaktadırlar. İnsanı hayata bağlayan, yaşatan, hayatı sevdiren; ümitleridir. Ümitleri ve beklentileri olmayan insanın yaşama şevki kırılmış, hayata bakışı olumsuzlaşmıştır. “*İnsanı ümit, deveyi hamut yaşatır*” atasözü bunu göstermektedir. Ümitleri olan insan, iyimserdir, mutludur; ümitlerini kaybetmiş insan kederli ve mutsuzdur. Ümit, hayatı çekilir hale getirmekte, günlük sıkıntı ve kaygıların bütün hayatı etkilemeyecek şekilde ortadan kaldırılması sonucunu doğurmaktadır. Çünkü hayat akıp giden bir süreçtir ve her an değişiklikler yaşanmakta, en kötü haller bile bir anda iyi durumlara dönüşebilmektedir. “*Gün doğmadan neler doğar*”, “*Çıkmadık canda ümit vardır*”, “*Allah’tan ümit kesilmez*”, “*İnsan bir ümitle doğar, bir ümitle ölür*” gibi atasözlerimiz, insanın hayata bakış tarzının optimist (kötümser) olması ve hatta ölürlen bile ümitsiz olunmaması gerektiğini en güzel şekilde anlatan ifadelerdir.

Görülüyor ki atasözlerimizde, İlk Çağ ahlâk felsefesinin ele aldığı tutumlara benzer ifade tarzları bulunmaktadır. Bu durum, Türk insanının millî yapısının ve millî kültürünün, milletçe inanış ve düşünüşün, başka bir ifadeyle millî değerlerin bir yansımaları olarak gördüğümüz atasözlerinde, aynı zamanda ahlâk felsefesinin evrensel niteliklerin de bulunduğunu, bu bakımdan millî değerlerin evresel boyutlardan soyutlanamayacağını da göstermektedir. Atasözleri, yaşanmış tecrübelerle dayandığı için, aynı zamanda pratiğe de yöneliktir; sadece

³² Polyanna mechanism (Polyanna mekanizması), kişinin, aksine kanıtlara rağmen, herşeyin güzel, insanların iyilik dolu olduğuna inandığı, bir savunma mekanizmasıdır. Bkz. Burak, Selçuk, Psikoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 610. Mutluluk oyunu olarak da bilinmektedir.

olaylarda kalınmayarak, problemlerin nasıl çözüleceği önerilerine de yer verilmektedir.

4. İnsanın Değeri:

Felsefede, insanın diğer varlıklardan farklı konumlarda olduğuna işaret eden bazı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları ontolojik, bir kısmı da etik bakımdan yapılan değerlendirmelerdir. Türk atasözlerinin insanın değerine ilişkin tutumu, daha ziyade ahlâkî bakımdandır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli tarafının akıl olduğu hususunda neredeyse herkes görüş birliği içindedir. Akıl, insanın ahlâkî bakımdan ulaşmak istediği ve fakat elde edilmesi oldukça zor görünen bir merhale olan ‘insanlık’ değerine ulaşmada, önemli bir konumdur. “*Adam, adam demekle adam olmaz*” atasözünde sözü edilen adamlık, yani insanlık, insanî değerlere sahip olmak, şüphesiz ontolojik bakımdan ele alınmamakta, aksine ahlâkî bir bakış ortaya konularak, adam olma sürecinde, sözden ziyade tavır ve davranışların önemine işaret edilmektedir. Öyleyse atasözlerimize göre adam olmanın, başka bir ifadeyle insan olmanın şartlarından biri de ahlâk kurallarına uymaktır. Bu ise, dinin ve toplumun koyduğu ahlâkî kurallara uymanın yanında, aklın gerektirdiği ahlâk kaidelerine uymayı da gerektirir. Söz gelimi aşırılıklardan kaçarak itidalli davranışlar geliştirmede olduğu gibi. Burada akıl, insana, akla uygun görünen ahlâk kurallarına uymasını istemektedir.

İnsanın değerini yücelten hususlardan biri, verilen sözün yerine getirilmesidir. Bir atasözümüzde “*İnsan sözünden, öküz boynuzundan tutulur*” denilmekle insanı insan yapan unsurlardan birinin de söze duyulan güven ve verilen sözün yerine getirilmesi olduğu vurgulanmaktadır. “*Adam, sözünden*

bellidir, “*Adam odur ki sözünden dönmeye*” gibi atasözleri de bunu tekid etmektedir.

İnsanın ahlâkî bakımdan değerini yükselten hususlar arasında, yerine göre söz söylemek, davranışlarını kontrol altında bulundurmamak, doğru söylemek, dürüst olmak gibi hususlar vardır. “*Az söyle öz söyle*”, “*Az söyleyen anılır, çok söyleyen yanılır*”, “*Az söyleyen çok rahat eder*”, “*Sofrada elini, mecliste dilini kısa tut!*”, “*Bir söyle iki dinle*” gibi atasözleri konuşmamayı değil, yerine göre konuşmayı ve konuştuğunu dinletmeyi tavsiye eder mahiyettedir. İnsanı erdemli ve saygın yapan, her söze karışması ve çok bilmişlik tavrı sergilemesi değil, az fakat öz sözle çok şey anlatmasıdır. “*Çok bilen çok yanılır*” atasözü bunu anlatmak içindir. “*Sözümü bil, pişir; ağzını der, devşir*”, “*Söz gümüşse, sükut altındır*” atasözleri, sözün dikkatlice seçilip kullanılması gereğini gösteriyor. Çünkü “*Söz, yaş deriye benzer, nereye çekersen oraya gider*”. İnsanın başına her iş sözlerinden dolayı gelir. Bu bakımdan Hacı Bektaş-ı Velî’ye ait olduğu bilinen “*Ele, bele, dile sahip ol*” unmasına³³ dair mesajı dikkat çekicidir.

“*İnsanın izzeti de elindedir, zilleti de*” atasözü, insanın kendi değerini yine kendisinin tesis edeceğini gösteriyor. Davranışlarını kontrol altında tutabilen insan, sosyal konumunu kendisi belirler. “*Ağır ol batman gelesin*”, “*Ağır taş yerinden oynamaz*”, “*Hafif çalıyı yel alır, ağır çalı yerinde kalır*”, “*Ağır ol molla desinler*” gibi atasözlerimiz, insanın önce kendisine saygı duyması gerektiğini, bunun sonucu olarak başkalarının da saygısını kazanacağını gösteriyor. Bu, aynı zamanda insanın kendisiyle uyumunu da ortaya çıkarıyor.

³³ *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi, Alevilik Maddesi*, (Ethem Ruhi Fiğlalı), Tercüman Yayınları, İstanbul, 1987, s.22; Erdoğan, Kutluay, *Alevi-Bektaşî Gerçeği*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, 3.baskı, s.214.

Atasözlerimizde insan, değer verilmesi gereken bir varlık olarak nitelenirken, insanın ve insanlığın kıymetinin ancak, insanlık normlarına uygun olanlar tarafından anlaşılabilceğı ifade edilmektedir. “*İnsanın kıymetini insan bilir*”; “*İnsan olmayan, insan kadrini bilmez*” gibi.

İnsanlık, mutlak anlamda kullanıldığında yüce bir değer olarak ifade edilmesine rağmen, birey olarak insanların iyi olanı da kötü olanı da vardır. Türk atasözlerine bakıldığında da asıl olan insanı iyi olarak görmektir. Fakat âlemde iyinin yanında kötünün de bulunduğu gibi, insanın da iyisinin yanında kötüsü de bulunmaktadır. İnsanı kötüye ve kötülüğe sevkeden sebepler arasında maddî imkanların yetersizliği gelmektedir. Bir atasözümüzde, “*İnsanın kötüsü olmaz, meğer ki züğürd ola*” denilerek bu hususa dikkat çekilmiştir. İnsanlar arasındaki münasebetler, özellikle menfaate dayalı ilişkilerde her zaman iyi yönde gelişmez. “*Mal canın yongası*”dır; bu yüzden insanlar, maddî hususlarda hassas davranarak olumsuz tutumlara girebilmektedirler. Ancak mal, bir başka atasözüne göre aynı zamanda “*İnsanın düşmanıdır*”; çünkü “*Mal anayı kızdan ayırır*”. Ana ile kız arasına bile giren maddiyat, başkası söz konusu olduğunda daha sert tutumlara yol açmaktadır. Bundan dolayı, “*İnsanoğluna güvenilmez*”. Bu anlamda atasözlerimiz, insanların birbirleriyle pragmatik ilişkiler kurmalarının yanlışlığına işaret etmektedir. İnsanların birbirine güvenmesi, sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde devam ettirilmesi açısından önemlidir. Ancak belirtmeye çalıştığımız faydacı tutumlar, insanların birbirlerine olan güvenini sarsmaktadır. Buna dikkat çeken bir atasözümüzde, “*güvenme dostuna, saman doldurur postuna*” denilmiştir; çünkü “*insanoğlu çiğ süt emmiştir*”.

Çoğu zaman kendisiyle bile barışık olmayan insan, iç kaygılarını bazan dışa yansıtmakta ve çatışmalar yaşanmaktadır. Thomas Hobbes, insanın içinde bulunduğu doğal ortamda, birbirlerine karşı savaş halinde bulduklarını ifade

etmek için “*insan, insanın kurdudur(düşmanıdır)*”³⁴ diyerek bu gerçeği dile getirirken, yalnızca insandaki düşmanca duyguları öne çıkarmaktadır. Oysa insanın iyi bir yönü de vardır; bir atasözümüz bunu, “*insan insanın rahmanı, insan insanın şeytanı*” diye formülleştirerek insanların birbirlerine hem iyilik, hem de kötülük yapma temayülü içinde bulduklarına dikkat çekmektedir. Esas olan iyilik, dürüstlük, hak ve adalet olmasına rağmen “*insanoğlundan her şey umulur.*” Bu yüzden, insanların çeşitli hak ve özgürlüklerinin yine insanlar tarafından ihlâl edilebileceği endişesinden yola çıkılarak ahlâk, hukuk, devlet vb. kurumlar, meydana getirilmiştir.

İnsanlar, toplumsal varlık olmaları bakımından birlikte yaşamak, yardımlaşmak ve birbirlerine güvenmek zorundadırlar. İnsan, yaratılış itibarıyla diğer varlıklardan üstün olmasına rağmen, bütün mümkünler gibi, sonlu bir varlıktır. İnsanın hem sonlu oluşu, hem de yukarıda izah etmeye çalıştığımız çıkar kavgaları dikkate alınarak “*insana dayanma ölü, duvara dayanma yıkılır*” atasözü söylenmiştir. Bununla birlikte her türlü olumsuzluğa rağmen yine de insanlar bir arada yaşamak ve birbirlerine katlanmak zorundadırlar. Platon, Fârâbî ve İbn-i Haldûn’un da belirttiği gibi toplum bir organizma gibidir.³⁵ Dolayısıyla hayatın her aşamasında “*insan insana lâzım olur*”. Bu yüzden insanların birbirlerine yardımcı olmaları, dayanışma içinde bulunmaları gerekir. Kendisiyle başkaları arasında kopukluk değil, devamlı bir irtibat bulunur. Bu bağlılık çerçevesinde yapılan iyilik ve yardımların da karşılık gözetilmeden yapılması gerekir. “*İyilik yap denize at, balık bilmezse Hâlık bilir*” atasözümüz, bu hususa dikkat çekerken, “*İyilik eden*

³⁴ T. Hobbes’un bu ifadesi Latince’ye “*homo homini lupus*” şeklinde tercüme edilmiş olup, Hobbes tarafından “*insan insanın düşmanıdır*” şeklinde kullanılmıştır. Bkz. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, <http://www.constitution.org/th/Leviatha.txt...>, Chapter XIII.

³⁵ Eflatun, Devlet, Terc: Eyüboğlu, Sebahattin/Cimcoz, M. Ali, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1999, 441c, 435e, 462c-d; Farâbî, Ârâu Ehli’l-Medineti’l- Fâdila, s. 120-122; İbn-i Haldun,

unutmalı, iyilik gören yadetmelidir" atasözümüz ise iyilik gören kimsenin de nankörlük etmemesini öğütlemektedir. Atasözlerimize göre iyilik, genellikle iyilikle karşılık bulur. "*İyilik eden iyilik bulur*", "*İyilik eden kemlik bulmaz*" gibi atasözlerimiz bunu özlü olarak belirtiyor. Asıl olan da budur. Ancak faydacı tutumlar, burada da ortaya çıkar; zira "*İnsan nisyandan hâli olmaz*", yapılan iyilikleri unutabilir. Bu bakımdan "*İyiliğe kemlik âlemde olagelmiş, olagider*" atasözü söylenmiştir. İşte bu unutmaya durumundan dolayı, "*İnsana çok iyilik yaramaz*". Eğer "*İnsanoğluna iyilik yarasa, sarı öküze bıçak olmazdı*". Buna rağmen yine de iyilikten uzaklaşılması gerektiği, "*İyilik gibi âlemde sermaye olmaz*" atasözüyle tavsiye edilmekte, hatta karşılığında kötülük görülsün bile iyilikte devam edilmesi ölçüsü konulmaktadır. "*İyiliğe kötülük şer kişinin kârı, iyiliğe iyilik her kişinin kârı, kötülüğe iyilik er kişinin kârı*" atasözü, yukarıda saydıklarımıza ilâve olarak insanlığın ölçülerinden biridir.

Buna göre, atasözlerimizde asıl tavsiye edilen, iyiliktir; iyi ve topluma yararlı insan olmaktır; yapılan iyilikle övünmemek, yapılan iyiliğe ve hatta kötülüğe bile yer gelene kadar iyilikle karşılık vermektir. İyi insanlardan oluşan, kimsenin birbirlerine zarar vermediği bir toplum modeli oluşturmak isteyen Türk milleti, bu âzâleminin ütopyalarda aramak yerine, sözlerle ifade ederek hayata aktarmış ve iyiliğin hakim olduğu bir toplum oluşturmayı hedeflemiş, hatta uygulayıp yaşadıklarını da ata sözleri olarak ifade etmiştir. Zira ata sözleri hem olanı ortaya koymak, hem de bu olanların gelecekte devamını sağlamak gibi bir amaca yönelik olarak söylenmiştir. Yapılan iyiliği bilmeyenin tanımı da atasözlerimizde yerini almıştır: "*İyilik bilmeyen, adam sayılmaz*".

Bu atasözlerimize göre insan yaşarken, birey olarak kendisiyle uyumlu olduğu gibi, toplumla da bir entegrasyon içinde bulunmaya gayret etmelidir. Bu tutum insana, dünyadaki mutluluğun kazanılmasında fayda sağlayabileceği gibi, ölüm sonrası hayat olarak nitelediğimiz ve inandığımız ahiret hayatındaki mutluluğun elde edilmesinde de katkı sağlayacaktır. İnsan, karşılaşacağı en son ve değişmez gerçeğin ölüm olduğunu ve ölümün, yaşamak kadar gerçeklik ifade ettiğini bilerek hayatını tanzim ederse, yaşadığı hayatı ve yaşarken elinde bulunan değerlerin anlamını daha iyi değerlendirebilir. Atasözlerimizde de belirtildiği gibi “*Ölüm bir devedir ki herkesin kapısına çöker*”, ölümle karşılaşmayan hiç bir insan gösterilemez.

Bununla birlikte insan, elinde bulunan birçok nimetin farkına varamaz; o şeyden uzaklaşınca değerinin farkına varabilir. Bunun gibi yaşarken değerini bilemediğimiz insanların, hele de büyüklerin kıymetini, sonradan anlarız. “*İnsan ölünce kıymeti bilinir*”, “*Gözü yumulunca kadri bilinir*” gibi atasözlerimiz, her işin vaktinde iyi olacağını göstermek açısından önemlidir. “*İki kere ölünmez*”, “*Öbür dünyaya gidip de gelen yok ki*” atasözlerimizde de belirtildiği gibi ölen, bir daha geri gelemeyeceğine göre insanlara saygı, yaşarken gösterilmelidir.

Ölümle yalnızca insanın bedeni ortadan kalkar. İnsanın ölümünden sonra yaşamasını sağlayan, hayatta iken yaptıklarıdır. “*Er ölür meydan kalır, yiğit ölür, şan kalır*”.

“*Ölümün ilacı yoktur*”, “*Ölümün elinden kimse kurtulamaz*” atasözlerimiz ölüme çare bulunmadığını ve vakti gelen herkesin, bunu tadacağını gösteriyor. Mademki herkesin sonu ölümdür, öyleyse “*Ölenle ölünmez*”. Zira hayat devam etmektedir. Ölenin ardından hayata küsmek, hayattan uzaklaşmak anlamına gelir. Bu ise istenmeyen bir durumdur. Ölüme rağmen insanlar, eserleriyle yaşadıkları

gibi, ölümler aynı zamanda bir kısım ayıpların, yanlışlıkların unutulmasını da sağlar; “İnsanın ayıbını bir avuç toprak örter” atasözünde olduğu gibi.

O halde insan, yerine göre çok rahat anlaşılabilen, fakat bazen asla anlaşılabilen, duyguları, sınırsız arzu ve istekleri olan bir varlıktır. Bu doyumsuz istekler, atasözümüzde de belirtildiği gibi son bulur: “İnsanın gözünü bir avuç toprak doyurur.”

S o n u ç:

Her milletin kendine has bir düşünce yapısı, bir folklorü, edebiyatı, sanatı, hatta bazı toplumların kendine has felsefesi vardır. Tarihin derinliklerine kadar giden uzun geçmişle Türk milletinin de kendisine has, eskilerin deyimiyle nev’-i şahsına münhasır diyebileceğimiz geniş bir kültürü vardır. Buengin kültür içinde daha ziyade edebî tavır, hatta sözlü edebiyat döneminde destanlar öne çıkmıştır. Bununla birlikte Türk insanı, kendine has bir düşünce ve duygu dünyası oluşturmayı bilmiştir; bunun sebebi, insanımızın olaylara, hayata, dünyaya, evrene, maddî-manevî bütün varlıklara bakışı ve takındığı tavrın, ince düşünülmüş bir mantık silsilesine ve duygulara göre şekillenmiş bir halk felsefesi oluşturmuş olmasındandır. Bu tablo, daha ziyade Türk edebiyatı ve folklorü içerisinde değerlendirilmeye alışılmış olan Türk atasözlerinin, felsefeye göre de değerlendirilmesi gerektiğini açığa çıkardığı için böyle bir çalışma denemesinde bulduk. Bir Türk felsefesinin oluşması ve gelişmesi bakımından edebiyatımızda klasikleşmiş eserlere, destanlara, anonim türden her türlü esere, sözlü ürünlere ve nihayet atasözlerine bakmak ve onlardan evrensel mahiyette fikirler üretmek gayretinde olmamız gerektiği kanaatinden yola çıkarak bu çalışmayı ortaya koymaya çalıştık. Nitekim, Batılı filozofların bu yoldan bir takım felsefeler

ürettikleri bilinmektedir. Bizim edebiyatımız ve folklorümüz bu açıdan oldukça zengindir.

Atasözlerinin yaşanmış tecrübelerin birer ürünü oldukları gerçeğinden hareketle Türk insanının dünyaya ve hayata bakışının deneme yanılma yöntemli olduğu söylenebilir. Nitekim burada sözünü etmediğimiz bir kısım atasözlerinin tam aksi istikamette söylenmiş olanlarının da bulunması, tecrübe noksanlığına ve yeterince denenmeden söylenmelerine bağlanabileceği gibi, birbirine zıt nitelikli atasözlerinin bulunması, onları oluşturan kaynak ve şartların doğasından da gelebilir; hatta farklı zamanlarda farklı tecrübelerin birer yansıması olarak söylenmiş olmaları da muhtemeldir. Zira atasözleri, halkın hayat tecrübelerinden geriye kalan izlerdir. Tecrübelerin öznesi, nesnesi, şartları, zamanı ve amacı aynı olmadığından dolayı, sonuçlarının da aynı olması beklenemez.

Diğer taraftan atasözlerimizde görülmektedir ki tecrübeler aklileştirilerek ve genelleştirilerek söylenmiştir. Buraya aldığımız ve çoğunlukla bu nitelikte olduğuna inandığımız atasözlerinde de görülüyor ki atasözleri, insana, onun duygu, düşünce ve fiillerine gerçekçi bir tarzda bakmaktadır. Türk milletinin, insana nasıl baktığını anlamanın yolunun, anonim eserlerden geçtiğini daha önce belirtmiştik. Buna göre milletimizin hayata ve olaylara bakışının, bir taraftan tecrübeler ve hayatın gerçeklerine, diğer taraftan da akılcı bir yaklaşıma bağlı olduğu, uçarı ve gelip geçici istek ve heveslerin fazla iltifat görmediği, dolayısıyla da empirist-rasyonalist bir çizgi dahilinde bulunduğu söylenmesi mümkündür.

Bütün bunlardan sonra, son söz olarak, atasözlerinin folklorik açıdan edebiyatın alanı ve konusu içine girmeleri söz konusu olmakla birlikte, onların anlamlandırılması ve yorumlanmasının, felsefenin alanına girmesi ve bu değerlendirmeye ihtiyaç duyulduğunun söylenmesi de yanlış olmasa gerekir.

EBÛ BEKİR RÂZÎ'DE BEŞ EZELİ İLKE

*Y.Doç.Dr. İbrahim Hakkı AYDIN**

SUMMARY

Râzî, believes in reason alone, is a pure rationalist. al-Râzî's philosophy is chiefly characterized by doctrine of the Five Eternals. Those are God, the universal soul, first matter, absolute space and absolute time. God and Soul are living and acting. First Matter is passive and not living. Absolute space and absolute time are neither living and acting nor passive. According to al-Râzî, God's wisdom is perfect. No inadvertence can be attributed to him. God creates everything. He is incapable of nothing and nothing can be contrary to his will. According to al-Râzî, creation ex nihilo is the impossibility: all things in this world are produced by composition. Therefore, he admitted, Eternal Existences. Owing to its ignorance, the soul was found of matter and formed figures from it in order to get material pleasures. But matter was rebellious to forms, so God intervened in order to aid the soul. This aid was that the made this world aid created in it strong forms where in the soul could find cororeal pleasures. First matter has been there from eternity, because it is impossible to admit that a thing comes from nothing. Eternal matter should accupy space, so there is eternal space, for him, space is the place where matter is. Time, according to al-Râzî, is eternal and distinguishes between two kinds of time, absolute time and limited time.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi ve Ahlâk Öğretim Üyesi

İslam Felsefesi Tarihinde "Evren ve evrendeki varlıklar nasıl meydana geldi?" sorusu çeşitli tartışmaları da beraberinde getirmiş ve bazı görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Örneğin kelâm bilginleri, genelde evrenin ve evrendeki varlıkların hiçbir kaynak olmadan Allah'ın var ettiği fikrini benimsemişler.¹ İslam meşşâi filozoflarından Fârâbî (ö. 950), İbn Sinâ (ö. 1037) ve benzerleri filozoflar ise varlıkların oluşumunu "sudûr"² nazariyesi ile açıklama yoluna gitmişler. Rey şehrinde doğup, 865-925 yılları arasında yaşamış olan Muhammed İbn Zekeriyya Râzî ise, yoktan yaratmanın mümkün olmadığını, âlemin yaratılışını beş ezeli ilkeye dayanarak açıklamaya çalışmıştır. Hemen şunu da belirtelim ki, evrenin var oluşunu birtakım ezeli ilkelere dayandırarak açıklamaya çalışan ilk filozof, Zekeriyya Râzî olmayıp, ona gelinceye kadar olan düşünce tarihinde, varoluşu izah etme noktasında, birden fazla ezeli varlık kabul etme eğilimi, aşağıda yer vereceğiz üzere, bazı filozoflarca benimsenmiştir.

İslâm düşünce tarihinde "tabiatçı ekol"ün kurucusu olarak kabul edilen Muhammed İbni Zekeriyya Râzî, hakikatin anlaşılıp bilinmesinde akli yeterli kabul etmesinden dolayı da, tabiatçı anlayışa ters düşse de, önemli bir rasyonalist kabul edilir.³ O, İslâm düşünce tarihinde özellikle beş ezeli ilke, ahlâk, nübüvvet anlayışlarıyla, dinlere ve ilâhî vahye getirmiş olduğu eleştirileriyle temayüz etmiş bir filozof olduğu kadar, meşhur bir hekim olarak da ünlenmiştir. Yapılan tespitlerden hareketle, Zekeriyya Râzî'nin var oluş anlayışının temelini ve çalışmamızın konusunu oluşturan ezeli varlıklar sırasıyla: *yaratıcı, külli nefis, ilk*

¹ Bkz. Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, Tebsratu'l- Edille fi Usûli'd-din, Tahkik ve Talik, Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 62-82.

² İslâm düşüncesinde, evrenin Tanrı'dan, hiyerarşik bir düzen içerisinde feyz etmek, taşmak suretiyle var oluşuna verilen ad. Geniş bilgi için Bkz. Plotinus, *The Enneads*, translated by Stephan Mac Kenna, Faber and Faber Ltd, III. ed., London, 1966; This abridged edition published in penguin books, England, USA 1991, V. 2. 1-2. V. 8. 5; Fârâbî, U'yûnu'l-Mesâil, el-Samarat el- Marziyya fi Ba'z er-Ris'lat el- Fârâbî (içinde), uşr. Dietrich, Leiden 1890, s. 58; İbrahim Hakkı Aydın, Fârâbî'de Metafizik Düşünce, İstanbul 2000, s. 161-170.

³ Bkz. Abdurrahman Badavi, Muhammad İbn Zekeriyya al-Râzî, History of Muslim Philosophy, ed. M.M. Sharif, (içinde) I. 439; Lenn E. Goodman, Muhammed İbn Zakariyyâ al-Râzî, History of Philosophy ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, (içinde), I/I. 202-203.

heyûla, mutlak zaman ve mutlak mekân'dır. Bunları bu çalışmamızda incelemeye çalışacağız.

Râzî'nin beş ezeli ilke anlayışını ve diğer görüşlerini ayrıntılarıyla ortaya koymanın bazı problemleri vardır. Yapığımız incelemeler sonucunda "K. *Tıbbu'r-Ruhani*"; "K. *Siyretu'l-Felsefiyye*"; "Makale fi mâ b'ade't-tabia" gibi eserler kesin olarak onun olduğunu gördük. Ancak "Kitabu'l-Ilmi'l-İlâhi"; "el-Kavl fi'l-Kudamai'l-Hamse"; "el-Kavl fi'l-Heyûla"; "el-Kavl fi'l-Mekân ve'z-Zaman" ve "el-Münazarat beyne Ebi Hâtim Râzî ve Ebi Bekr Râzî"⁴ gibi eserlerin müellif nüshaları günümüze eksiksiz ulaşmamıştır. Bunun için bazı eserleri ikinci şahısların Râzî'den naklettikleri nakiller, toplanarak oluşturulmuştur. Bunun içinde, Râzî'den yapacağımız nakillerin bazıları, Birünî (ö.1051) gibi müelliflere ait olduğunu, dipnotlarda yanlış anlaşılmalara yol açmamak için hatırlatmak gerekir. Bütün bunlara rağmen bu eserlerden daha güvenilir başka eserleri olmamasından dolayı, günümüzde konu ile ilgili yapılacak çalışmalarda bu eserleri esas alınması bir nakıma zorunludur. Biz de değerlendirmelerimizi, onun olduğu kesin ya da kuvvetle muhtemel olan eserlerini esas alarak yapmaya çalıştık. Filozofun bu eserleri, müellif nüshalarından ve muhtelif kaynaklardan derlenerek Paul Kraus tarafından "Resâilu Felsefiyye" adıyla neşredilmiştir. Günümüzde henüz, neşredilen bu eserden daha güvenilir bir başka kaynak bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu çalışmamızda, Paul Kraus'un neşrini esas aldık. Ancak zaman zaman Paul Kraus'un bu risaleleri oluştururken alıntılar yaptığı eserlere, ulaşabildiğimiz oranda, ulaşıp o kaynakları kullanmayı tercih ettik.

Konumuz çerçevesinde filozofun kullandığı kavramların analitik değerlendirilmesine kısaca ışık tutmak maksadıyla bu ezeli ilkelerle neyi kastettiğini vermek yararlı olacaktır. Evrenin varolması için Muhammed İbni

Zekerriyya Râzî, ilkçağ Yunan filozoflarından istifade ederek, beş şeyin kadim olduğunu anlatmış... Ve bu mevcut varoluşta (varlıkta) bu beş kadim şeyin zorunlu olduğunu belirtmiştir. Bu mevcut varoluşta (varlıkta) duyulur olan şey, bileşerek biçim almış olan maddedir (*heyûladır*). Yani varlığın varoluşunda duyulur olarak tasarlanan şey, ilk madde olan heyûladır Madde ise, yer kaplayan (mütemekkin) bir şeydir, yerleşik bir şey olduğu kabul edildiğinden dolayı ona bir yer (mekan) gerekir. Ezeli olan heyûla, yer kapladığı için, onun kapladığı mekân da ezeli olmak zorundadır. Bu mekân da, mutlak mekândır. Zamanın gereklerine göre, bu mevcut varlığın başından geçen durumların farklılığı, örneğin kimin önce kimin sonra olması, öncelik, sonralık, daha öncelik, daha sonralık ve birlikte olma halleri, bir durumdan diğer bir duruma geçmek, değişikliklerin olması, ancak zaman aracılığıyla bilinebilir, bundan dolayı da zaman gereklidir. Ancak bu zaman, günlük hayatımızda, yaratılmış âlemde idrak ettiğimiz zamandan farklı olan ezeli bir zamandır. Bu mevcut varlık için diriler vardır, o nedenle nefis (can) gerekir. Diriler için akıllılar, çok usta yapımcılar var, o yüzden, bilen, bilge, işini çok sağlam ve çok iyi yapan, kurtarmak amacıyla akıl gücüne devamlı akan (yayılan-faiz) bir yaratıcı gerekir.⁵ Genel olarak Razi bu anlamda, beş varlığın ezeli olmasının gerekliliğini kabul etmiştir. Bu kısa açıklamadan sonra bir makalenin tanıdığı genişlik ölçüsünde filozofun konu hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

⁴ Zekerriyya Râzî'nin bu eserleri Paul Kraus tarafından, *Resailü Felsefiyye (Opera Philosophica Fragmentaque Quae Supersunt)*, adı ile birkaç kez yayınlanmıştır. Biz bu çalışmamızda Daru'l-Afâki'l-Cedide Neşri, Beyrut 1982, V. baskısını esas aldık.

⁵ Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâ'l-Hamse*, Resailü Felsefiyye (Opera Philosophica Fragmentaque Quae Supersunt), nşr. Daru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1982, V. Baskı, (içinde) s. 195; Abdülemir el-A'sam, "Ebû Bekr Râzî", *Mevsuatu'l-Hadara el-İslamiyye*, Amman 1993, s. 307-308; M. Saeed, *Sheikh, Islamic Philosophy and Theology*, London 1982, s. 52.

Beş Ezeli İlkenin Kaynağı

Tanrı-varlık ilişkisini beş ezeli ilke ile açıklayan Râzî'nin bu doktrininin kaynağı nedir? Filozof bu görüşü kendinden öncekilerden mi almıştır? Yoksa bunu ilk defa kendisi mi ortaya koymuştur? Eğer kendinden önceki filozoflardan ve ekollerden aldıysa kimden almıştır? Ebû Bekr Râzî'nin beş ezeli öğretisi ile ilgili olan bu sorulara halen kaynaklarda bu konuda birbiriyle çelişen bilgiler bulunduğundan dolayı kesin bir cevap verilememiştir.

Yapılan araştırmalar sonucunda Râzî'nin, Antikçağ tabiat düşünürlerinden özellikle Thales'ten (m.ö. 624-548) Pythagoras'a (m.ö. 570-496) kadar olan düşünürlerden büyük ölçüde etkilenmiş olduğunu eslerini incelediğimizde görmemiz mümkündür. Râzî'nin bu filozoflardan, Anaxagoras (m.ö. 500-428) ile Empedokles'in (m.ö. 492-432) fikirlerine ayrı bir önem verdiği bilinmektedir. Bundan dolayı da filozof, felsefesini büyük oranda tabiata yönelik düşüncelere dayandırmıştır. Ancak bu fikri kaynaklarının yanında, Hint ve İran düşüncesinin tesirini de göz ardı etmemek gerekir. Nitekim İbn Sâid b. Ahmed b. Sâid el-Endülüsî (ö. 1070) ve S. S. Cürçânî'ni (ö. 1413) filozoftan naklettiğine göre, Râzî'nin benimsediği beş ezeli ilkeden ikisi etkin ve diridir, bunlar da yaratıcı ve nefistir. İlk heyûla (ilk madde) ise, cansız ve pasiftir. Mutlak mekân (halâ) ve mutlak zaman ise, ne canlı, ne aktif ne de pasiftir.⁶ Beş ezeli ilkenin benimsendiği kabul edilen Harrânîler ya da Harrânîlerde de Tanrı ve nefis canlı ve aktif, heyûla şekil alır ve şeklin mahalli olur, yani pasiftir. Dehr ve halâ ise ne canlı, ne aktif, ne de pasiftir.⁷ Harrânîyye⁸ nin bu görüşü ile Râzî'nin görüşü paralellik arz etmektedir.

⁶ Râzî, *Kitabu'l-İlmü'l-İlâhî*, Resailü Felsefiyye (Opera Philosophica Fragmentaque Quae Supersunt), nşr. Darü'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1982, V. Baskı. (içinde) s.189; Râzî, *el-Kavlü li'l-Kudamâi'l-Hamse*, s. 197.

⁷ Bkz. Fahrüddin Râzî, *K. Muhasalâ Efkarî l-Mutekaddimin ve l-Muteahirin*, Mısır 1323, s. 56.

Ebü Bekr Râzî'nin düşünceleri ve eserleri hakkında önemli incelemelerde bulunan ve Râzî'nin eserleriyle ilgili kapsamlı bir de risale yazmış⁹ olan büyük Türk bilgini Birünî (ö. m.1051) den bu konuda şöyle nakledilmektedir: “*Muhammed İbn Zekerîyya Râzî İlkçağ Yunan filozoflarından, beş şeyin kadim olduğunu rivâyet etmiştir. Bunlar, Yaratıcı, külli nefis, ilk hevyûla, mutlak zaman ve mutlak mekândır. Râzî, varlığın bu var oluşunda bu beş şeyin zorunlu olduğunu belirtmiştir.*”¹⁰ Buradan da anlaşılacağı gibi, Birünî, Râzî'nin beş ezeli doktrinini oluştururken İlkçağ Yunan filozoflarından esinlenmiş olduğu görüşündedir. Bu konuda Birünî'ye ilaveten S. Ş. Cürcânî de onun bu öğretiyi, yukarıda da değindiğimiz üzere, kadim Yunanlılardan özellikle de Pisagor, Demokrit vb. den aldığını ileri sürmüştür.¹¹ Bu görüş, Said el-Endelusi'nin *Tabakatü'l-ümemî*'nde ifade ettiği¹² üzere, Râzî'nin *Kitabu'l-İlmu'l-İlâhî* isimli eserinde, Aristo'yu hocası Eflatun ve kendinden önceki diğer filozoflardan ayrıldığı için eleştirdiği, Aristo ile arasında büyük ayrılıkların olduğunu belirtmesi Pisagor'un görüşlerini takip ettiği şeklindeki düşünceyle uyusmaktadır. Bu görüşü destekler mahiyette İbn Teymiye (ö.1328) de, beş ezeli ilke anlayışını, ilk defa Demokritos'un ortaya attığını ve Râzî'nin de ondan alınış olduğunu belirtmiştir.¹³ Bu konuda diğer bir görüş de

⁸ “Harrânî” ya da “Harrânîyye” diye iki şekilde de zikredilen bu terim, İslam'dan hemen önceki dönemde ve İslam'dan sonraki ilk dört asırda bir ilim merkezi olan Sâbiilerin ünlü şehrî Harran'dan gelmektedir. Massignon Harrânîyye'nin uydurma kimseler olduğunu ve kaynaklarda onlarla ilgili sadece “edebi efsaneler” bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Abdurrahman Bedevi, “*Muhammed İbn Zekerîyya el-Râzî*”, çev. Osman Bilen, İslam Düşünce Tarihi (içinde), Editör: M.M. Şerif, İstanbul 1990, II, 57.

⁹ Birünî, *Risale fi Fihrist Kutub Muhammed İbn Zekerîyya al-Râzî* (Epître de Beruni...), ed. Paul Kraus, Islamic Medicine, vol.25, 1996, pp. 226-320.

¹⁰ Bu nakil için bkz. Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 195.

¹¹ Bkz. S. Ş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, Daru'l-Tab'ati'l-Amire*, Tarihsiz, I. 329.

¹² Said el-Endelusi, *Tabakatü'l-Ümem*, Nşr. P. Louis Cheikho S. J., Beyrut 1912, Imprimerie Catholique, s. 33.

¹³ İbn Teymiye, Ebi'l-Abbas Takıyyidîn Ahmed b. Abdilhalim, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, tahkik: Muhammed Reşad Salim, Hukuku't-Tab'i Mahfuzatun li'l-Camia, 1986, I. Baskı, I, 209, 353.

Nâsır-ı Hüsrev¹⁴ (ö. 481/1088), Fahrettin Râzî¹⁵(ö. 1209), Şehristânî¹⁶ (ö.548/1153), ve S. Pines¹⁷ gibi müelliflere göre Râzî bu düşüncesini Harranlı Sâbiilerden almıştır.

İbn Hazm (ö. 1064) ise, İranlı Mecusilerin de *Hürmüz, Ehrimen, Madde, Zaman ve Mekân* diye beş ilke kabul ettiklerini zikrederek Râzî'nin beş ezeli ilke anlayışını Mecusilerin bu görüşlerinden esinlenerek oluşturduğunu ileri sürmüştür.¹⁸ Nakledilene göre, İbn Kayyim el-Cevziye (ö.1350) de düalistlerin yaratıcı, zaman, boşluk, madde ve şeytan diye beş ezeli ilke kabul ettiklerini ve Râzî'nin şeytan'ın yerine külli nefsi koyarak bu görüşü aldığını belirtmiştir.¹⁹ Macit Fahri ise Ebû Bekr Râzî'nin metafizik düşüncesinin, özellikle beş ezeli ilke anlayışının, Harrânî yahut Sâbii kaynaklardan alınmış olduğu fikrinden ziyade, Platoncu düşünceden ve manişeiist kaynaklardan yararlandığını, Platoncu öğelerle Harran ve Manişeiizm kaynaklı öğeleri kendi potasında özümleyerek almış olduğu fikrini benimsemiştir.²⁰

¹⁴ Sarah Stroumsa, *Free Thinkers of Medieval Islam*. Brill Academic Publishers, June 1999. s. 164, Ayrıca Nasır-ı Hüsrev Râzî'nin beş ezeli ilke anlayışının İranşehri'nin doktrininin bozulmuş şekli olduğunu da ifade etmektedir. Bkz. Mohaghegh, *Râzî's Kitab al-İlm al-İlâhî and the Five Eternals*, Ahr-Nahrain, c. XIII, yıl: 1972-1973, Leiden, s. 18-19.

¹⁵ P. Kraus, "el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse'ye ya-dığı Giriş", s. 193.

¹⁶ Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1990, Yay. Daru'l-Kitabu'l-İlmiyye, II, 345.

¹⁷ Sholomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*. Translated from German by M. Schwarz, Jerusalem, 1997. s. 47.

¹⁸ İbn Hazm'ın görüşü için Bkz. (İbn Hazm'ın *Kitabu'l-fasl*'ından naklen). Râzî, *Kitabu'l-İlmi'l-İlâhî*, s. 183-184; Ayrıca Bkz. Mehmet Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", A.Ü.İ.F. İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, II Ankara, (1975), s.86

¹⁹ Mohaghegh, "Râzî's-Kitab al-İlm al-İlâhî and the Five Eternals", s. 20; Fritz Meier, "Der "Urkall" Eine Idee des Abu Bakr ar-Râzî", Oriens, 33 (1992), s. 5.

²⁰ Bkz. Majid Fakhrî, *A History of Islamic Philosophy*. Columbia University Press, New York 1983. s. 99, 102; *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. K. Turhan, İstanbul 1992. II. Baskı. s. 91; Majid Fakhrî, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, England 1997. s.31; Mehmet Bayraktar, Macit Fahri'nin Râzî'nin bu düşüncesini Hindliler'in Nyaya-Vaishika mezhebinden almış olabileceğini ima ettiğini belirtmektedir. Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, A.Ü.İ.F.yayımları, Ankara 1988, s.95.

Râzî ile ilgili çeşitli araştırmalarda bulunan ve felsefi eserlerinin önemli bir bölümünü “*Resailu Felsefiyye*” ismi altında neşreden Paul Kraus, beş ezeli ilke anlayışının Harranlı Sâbiilerden alınmış olduğu yönündeki iddiaları doğru olarak kabul etmemektedir. Ona göre bizzat Râzî'nin kendisi hem döneminin bir adeti olarak hem de bu fikirlerin kendi ismiyle yayılmasının kendini tehlikeye atacağından korktuğu için gerçeği saklayıp, beş ezeli ilke öğretisinin temsilcilerinin Harranlılar olduğunu belirtmiştir. Zira hicri üçüncü ve dördüncü asırdaki düşünürlerin bazıları, bu tür fikirlerinden dolayı alacakları tepkiden kaçmak için bu yola başvurdukları bir gerçektir. Bu doğrultuda İbn Râvendî'nin de aynı şekilde dinlere yönelttiği ölçüsüz eleştirilerini, Hintli Brahmanlara isnat ettiği belirtilir.²¹ P. Kraus bu sonuca ulaşmasında ki sebepleri şöyle sıralamıştır:

1-Râzî'den önce beş ezeli prensip Harrânîlere ait olarak bilinmiyordu. Zira onun dönemine kadar bu görüşler onlara atfedilmemişti. Râzî'nin dışında bu öğretiyi Harrânîlere yalnızca onun eserlerini çok iyi bilen sonraki yazarlar isnat etmişlerdir.

2-Ebû Bekr Râzî, *İlmü'l-İlâhi* isimli eserinde beş ezeli ilke ile ilgili olarak kendi görüşlerini ortaya koyduğu gibi, Harranlı Sâbiiler'in konu hakkında ki düşüncelerini de yer vermiştir.²²

3-Zakeriyya Râzî beş ezeli ilke ile ilgili düşüncelerini açıklarken bunun Aristo'dan önceki Yunan filozoflarının görüşleri olduğunu da belirtmiştir.²³ Bizce de P. Kraus'un değerlendirmeleri daha doğru olsa gerek.

Görülüyor ki, araştırmacılar, Ebû Bekr Râzî'nin beş ezeli prensip anlayışına sahip olduğu noktasında görüş birliği içinde olmalarına rağmen, bu

²¹ Bkz. Max Meyerhof, “*The Philosophy of the Physician, ar-Râzî*”, *Islamic Medicine*, vol 26. 1996. pp. 64.

²² Bkz. Kraus, “*Kitabu'l-İlmü'l-İlâhi'ye Yazdığı Giriş*”, *Resailu Felsefiyye* (içinde) s. 166, 187.

öğretinin kaynağı konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Birûnî, Cürcânî ve Said el-Endelusi, kadim Yunan filozoflarından yani Aristo'dan öncekilerden: İbn Teymiyye Demokritos'dan, Fahrettin Râzî, Şehristânî, Tusi ve S. Pines Harranlı Sâbiilerden, İbn Hazm İranlı Mecusilerden, İbn Kayyim el-Cevziyye düalistlerden aldığı söylerken, Macit Fahri ise bir uzlaştırma yaparçasına Râzî'nin bu görüşünde Eflatuncu öğelerle, Harran ve Maniheizm kaynaklı öğeleri telif ettiğini ifade etmiştir.

Râzî'nin beş ezeli ilke öğretisinin kaynağı ile ilgili olarak, burada ifade ettiğimiz görüşlerden, Yunan filozoflarına isnat ettiğini ileri süren anlayış, filozofun eski tabiat filozoflarını takip etmesine; Harranlılara isnat ettiğini ileri süren anlayış, eski Grek felsefi doktrininin Atina'dan İskenderiye'ye, oradan da Antakya ve Harran'a geçtiği ve Müslüman filozoflar tarafından geliştirildiği, gerçeğine dayandırılmış olabilir. İbn Teymiyye'nin görüşü de, yine Râzî'nin eski tabiat filozoflarını takip etmesine dayanmaktadır. Nitekim Demokritos (m.ö. 460-371) bu konuda eski tabiat filozofları arasında en meşhuru olarak kabul edilir. İbn Kayyim'in bu konuyu düalistlere isnat etmesi ise, bunlarla uzlaştırılmaz²⁴ olduğu söylenebilir.

Bütün bu tespitleri Zekeriyya Râzî'nin eserlerini göz önüne alarak değerlendirdiğimizde, Râzî'nin metafizik düşüncesinin temelini oluşturan beş ezeli ilke anlayışını, Harranlılardan almış olduğu yönündeki tespit isabetli olduğu sonucuna varıyoruz.. Çünkü P. Kraus'un ifade ettiği ve yukarda belirttiğimiz gibi, Zekeriyya Râzî ile Ebû Hâtim Râzî (ö. 933) arasında geçtiği söylenen ve Ebû Hâtim tarafından A'lâmu'n-Nübüvve'de zikredilen, bir tartışmada söylediklerinden hareketle, pek isabetli sonuca ulaştığı söylenemez. Zira söz konusu tartışmada Ebû Hâtim'in, Zekeriyya Râzî'ye beş ezeli ilke anlayışının, ilkçağ filozoflarının

²³ Bkz. P. Kraus, "el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse'ye Yazdığı Giriş", s. 193.

²⁴ Mohaghegh, "Râzî's-Kitab al-İlm al-İlâhî and the Five Eternals", s. 20-21.

görüşleriyle aynı olup olmadığını sorması üzerine. Zekeriye Râzî İlkçağ filozoflarının, bu konuda farklı görüşlere sahip olduklarını, onların görüşleri üzerinde düşündüğünü ve neticede şaşmaz gerçek olarak nitelendirdiği kendi görüşünü, ortaya koyduğunu söylemiştir.²⁵ Ayrıca Râzî, *Kitabu'l-İlmi'l-İlâhî*'de bu görüşü Demokritos'a veya Harranlılar'a isnat etmiyor. Aksine aynen Ebû Hâtim'le olan tartışmasında Eflatun'un görüşlerini delil getirerek kendi düşüncelerini açıkladığı gibi,²⁶ burada da Demokritos'un görüşünü delil getirerek, yine kendi fikirlerini açıklamıştır.²⁷ Bütün bunlardan sonra, onun eski Yunan filozoflarının ve Harranlıların görüşlerini bilmesine rağmen, onlardan herhangi birini tamamen kabul etmediğini, aksine beş ezeli ilke anlayışının, P. Kraus'un da ifade ettiği gibi,²⁸ bu kaynaklardan istifade etmekle beraber konuyu kendi düşünce dünyasında yeniden oluşturup ortaya koyduğu orijinal bir düşünce olduğunu söyleyebiliriz.

Bu mevcut âlemi açıklamak için Allah'tan başka dört ezeli ilke. Muhammed Ebû Bekr Zekeriyya Râzî'nin felsefi sisteminde önemli bir yer işgal eder. O, bütün metafizik sistemini bu öğretiy üzerine kurmuştur. Ancak onun bu görüşü, evrenin var oluşunda Allah'tan başka ezeli ilkeler ortaya koyduğu için İslâm inancına aykırı bulunarak, eleştirilmiş ve İslâm dünyasında dışlanmasında büyük rol oynamıştır. Şimdi bu ezeli varlıklar hakkındaki düşüncelerini, ayrıntılı olarak vermeye çalışacağız.

1- Yaratıcı

Ebû Bekr Râzî'nin metafizik düşüncesinin dayandığı ezeli varlıklardan ilki "yaratıcı"dır. Râzî yaratıcı anlamında, eserlerinde çoğunlukla, "*el-Bâri*"

²⁵ Ebû Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nubuvve*, thk. Salah es-Savi ve Gulam Rıza A'vani, Şevval, h. 1397, s. 10.

²⁶ Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nubuvve*, s. 3-27.

²⁷ P. Kraus, "*el-Kavl fi'l-Kudemâ'l-Hanse*"ye Yazdığı Giriş", s. 193-194.

kelimesini kullanmış olmakla birlikte "Allah" ve "el-Mâlik"²⁹ kelimelerini de kullanmıştır. O'nu tam anlamıyla kutsayarak bütün yüceliklere sahip olduğunu ve eksikliklerden de uzak olduğunu belirtmiştir. İslam kültürü geleneğinde olduğu gibi, herkesin bütün işlerine, Allah'ın ismi (Besmele) ile başlanmasını önermiş ve bu önerisine kendisinin de zaman zaman uyduğunu, bazı eserlerine baktığımızda görmekteyiz.³⁰ Her ne kadar bazı eserlerinin başındaki besmele, oraya kim tarafından yazıldığı konusunda bazı şüpheler olsa da, bizce filozof tarafından yazılmıştır. Çünkü risalelerinin neşredildiği bir kitabın içinde bulunan risalelerin bazısının başında besmele varken, bazısının başında yoktur. Biz, eserleri neşreden, böyle bir ilave yapacak olsa her risalenin başına bu ilaveyi yapmış olacağını düşünüyoruz. Râzî Allah'a doğrudan doğruya sıfatlar isnat etmemekle birlikte, Allah hakkındaki inanış ve kanaatlere dayanarak insanla ilgili belirlemeler, nitelermeler yapmıştır. Nitekim o şöyle diyor: "Aziz ve Celil olan Yaratıcı, haksızlık etmeyen adaletli bir yaratıcıdır. Bilgi, adalet ve rahmet geneldir. O, bizim yaratamız ve sahibimi, bizde O'nun sahipli kölesiyiz. Sahiplerinin gözünde en çok sevilen köle, onların yaşayış biçimine en fazla uyan ve onların geleneğini en fazla uygulayan köledir. Bu sebepten ötürü, Allah'ın kulları arasında Allah'a en yakın olan, onların en bilgelisi, en ölçülüsü(adaletlisi), en şefkatlisi ve en esirgeyicisidir. Bu sözlerin özü, bütün filozoflar tarafından söylenen şu sözdür: 'Felsefe, gücünün yettiği oranda insanın Allah'a benzemesidir'"³¹ Filozofun bu ifadeleri, Allah'ı vasıflandırması hakkında, bize ışık tutmaktadır. Nitekim onun eserleri incelenince genellikle Tanrı'nın ilim, adalet ve merhamet sahibi olarak bu üç temel vasfı üzerinde durmakta olduğu görülecektir. O'nun bilgisi tam ve mutlak olduğu için, varlığın hiçbir boyutu Tanrı'nın bilgisinin dışında değildir. Hikmeti mükemmel

²⁸ Bkz. P. Kraus, "el-Kavl fi'l-Kudemâ'l-Hamse'ye Yazdığı Giriş", s. 191-194; Beş ezeli ilke anlayışının kaynağı hakkında daha geniş bilgi için Bkz. Stroumsa, *Free Thinkers of Medieval Islam*, s. 162-167; Meyerhof, "The Philosophy of the Physician, ar-Râzî", s. 63-64.

²⁹ Bkz. Râzî, *Sıretü'l-Felsefiyye* (Resailü Felsefiyye içinde), s. 101, 102, 107, 108

³⁰ Bkz. Râzî, *Resailü Felsefiyye*, s. 15, 99, 116, 136; ayrıca bkz. Abdullatif Muhammed el-Abd, *Usulu'l-Fikri'l-Felsefi inde Ebi Bekr Râzî*, Mektebetü'l-Ancolo el-Mısıriyye, Mısır 1977, s. 73.

olduğu için yaptığı her şeyi bir hikmete binaen yapar. Nitekim İ. H. İzmirli'nin de tesbit ettiği gibi, Razi'ye göre, hâkim olan Allah hikmeti uygun bir tarzda âlemi yaratmıştır.³² Yine Razi'ye göre, unutmak, gaflette olmak, ve benzeri acizlik ifade eden durumlar, O'nun için söz konusu değildir, kudreti tam olandır. Güneşten ışığın çıkması gibi, hayat O'ndan taşar. O, her yönüyle saf akıldır.³³

Râzî, yaratılmış olanları gördüğümüze ve yaratıcının yaratılmışlardan önce olduğunu da bildiğimize göre, yaratıcının kadim olduğunu ispatlamaya gerek olmadığı görüşündedir.³⁴ Râzî'ye göre, yaratıcı ezeldir, cisim değildir ve değişime uğramaz; çünkü O, oluş ve bozuluştan uzaktır. Her şeyin düzenleyicisi olup kendi kendine kaimdir.³⁵ Zaten ona göre Allah ile diğer varlıklar arasındaki en açık farklardan birisi Allah'ın varlığı kendinden, zatının muktezası iken, diğer ezeli varlıklar ise ezeli olmakla birlikte varlıkların kendi varlıklarının bir gereği olmayıp, devamı ve mükemmel olmaları için Allah'a muhtaçtırlar. Böylece de ona göre Allah'ın ezeli varlıklar arasında çok ayrıcalıklı bir yeri olduğu vurgulanmıştır. Filozofun bu görüşleri bizi, Ebû Bekr Râzî'nin, evren ve insanlarla aktif olarak ilgilenen ve varlığı kendi zatından olan, (yoktan yaratma anlamında olmasa da) her türlü değişimden uzak bir yaratıcı Allah, tasavvur ettiği sonucuna götürür. Ayrıca onun varlıkla ilgili olarak yaptığı bu ayırım, yani Allah ve O'nun var ettiği evren, İslam Düşünce Tarihinde bazı mütefekkirler tarafından, varlık hakkında yapılmış olan "Vacip li zâtihi" ile "Vacip li gayrihi" ayırımını hatırlatmaktadır.

Râzî'nin yaratıcı ile ilgili görüşleri, tartışılan problemlerden biridir. Yukarıda da özetlemeye çalıştığımız gibi, Râzî bu konuyu çeşitli eserlerinde ele alıp incelemiştir. Ancak Râzî, Allah'ın varlığını, ezeli ilkelerden âlemi yaratan

³¹ Râzî, *Siretü'l-Felsefiyye*, s. 108.

³² İsmail Hakkı İzmirli, *Şeyhu'l-Eitbba Ebû Bekr Muhammed İbn Zekeriyva er-Razi, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1341, s. 25.*

³³ Râzî, *el-Kavî fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 197.

³⁴ Râzî, *el-Kavî fi'l-Heyûla*, (Resailu Felsefiyye içinde), s. 22.

³⁵ Râzî, *Makale fi mâ b'ade'l-Tabia* (Resailu Felsefiyye içinde), s. 120.

olduğunu ve her şeyin düzenleyicisi hâkim, âlim olduğunu kabul etmiştir.³⁶ Ebû Bekr Râzî akli övmek ve ona vurgu yapmakla birlikte onun, insanın Allah'ı bilmesini sağladığını ifade etmektedir. Böylece insan, akılı vasıtasıyla idrak ettiklerinin en büyüğü Allah'ın varlığının bilgisi olmaktadır. Dolayısıyla da Allah'ın bilinebilecek bir varlık olduğunu ve aklın da en büyük faziletinin O'nu bilmek olduğunu kabul etmiştir. Nitekim o "...Allah'ın bilgisine akıla ulaştık. Allah, eriştiğimiz şeylerin en büyüğü ve en faydalısıdır." ifadesiyle bunu belirtmiştir.³⁷ Bu gibi görüşlerinden de anlaşılacağı üzere akli, Allah'ı anlamak, bilmek, hayatı en iyi bir şekilde idame ettirmek için, Allah tarafından bağışlanan bir meleke olarak kabul etmiştir. Diğer taraftan, tabiatçı anlayışa genelde ters düşse de, Râzî, akla mutlak güvenerek, doğru kullanılan akıl ile, insanları mutluluğa götürebilecek olan gerçek doğrular arasında bir çelişki görmemiştir. Nitekim ona göre akli metot ile, evrenin anlaşılmasında, düşünce temelinde açıklamaya çalışan fikri bir yönelim olduğu sürece, her doğruya ulaşılabilir.

Burada şunu ifade etmeliyiz ki, bu konuyla ilgili olarak filozofun hakkında bazı spekülasyonlar da yapılmıştır. Zekerîyya Râzî Allah ve O'nun bilinmesi hakkındaki görüşlerini oluştururken, Pythagoras, Eflatun, Aristo, Berâhime ve Debriyye'nin görüşlerinden önemli ölçüde istifade etmiştir.³⁸ Nitekim bunların eserleri incelendiğinde, onların akla verdikleri önem ve değer bağlamında pek çok paralellikler görülecektir. Ancak Râzî'nin ulûhiyeti inkar noktasına geldiği fikrini benimseyenler bizzat onun kendi eserlerinden ziyade hakkındaki spekülasyonlara ve muhaliflerinin eserlerinde onunla ilgili olan yazılara, atıfta bulunmaktadır. Halbuki bu konuda doğru bir hükme varmak için yapılması gereken şey, filozofun kendi eserlerinden hareketle görüşlerini ortaya koymaktır. Biz bu çalışmamızda

³⁶ İsmail Hakkı İzmirli, Şeyhu'l-İtîbba Ebû Bekr Muhammed İbn Zekerîyya er-Razî, s. 25.

³⁷ Râzî, *Tıbbu'l-Ruhânî* (Resatlu Felsefiyye içinde), s. 18.

³⁸ Abdullatif M. Abd. Usûlu'l-Fikri'l-Felsefi inde Ebi Bekr Razî, s. 72.

mümkün mertebe filozofun kendi eserlerini esas almaya çalıştık. Yapılan bu eleştirilerin de temelsiz olduğu kanaati bizde hasıl oldu.

Filozofa bu konuda yöneltilen eleştirilerden biri de Allah'a "acizlik" isnat ettiği konusudur. Ancak, Râzî Allah'a acizlik isnat edilemeyeceğini, O'nun tam bir kudret sahibi olduğunu vurgulamaktadır. Ebû Hâtim Râzî, Zekerîyya Râzî ile arasında geçen bir tartışmada. Ebû Hâtim, Zekerîyya Râzî'ye "Allah, Külli nefsin ilk ezeli olan madde ile ilişki kurmasına engel olmadığını" söylemek ile O'na acizlik isnat ettiğini ileri sürmesine karşın, Zekerîyya Râzî, Allah'a acizlik isnat etmediğini ve "olmadı" ifadesiyle Allah'ın aciz olduğunu kast etmediğini, sadece Allah külli nefsin bu âlemi onurlandırmasını engellemek istemediği için engellemediğini belirtmiş.³⁹ Buradan da anlıyoruz ki, Allah'ın tam bir kudret sahibi olduğunu vurgulayan Ebû Bekr Râzî Allah'ı noksanlıklardan tenzih ederek mükemmelliklerle vasıflandırmıştır.

Râzî eserlerinde, Allah'ın varlığını, üstünlüğünü ve insanlara yardım ettiği fikrinde olduğunu gösteren birçok açık ifade zikretmiştir. Bunlardan bazılarını aktarmak bu konudaki görüşlerinin açıkça anlaşılması bakımından yararlı olacaktır. Filozof bir öğrencisine yazdığı mektupta şöyle söylemiştir: "Allah, ömrünü uzun, nimetini daim kulsun... Allah seni başarılı kulsun. O her şeyi duyan ve kullarına yakın olandır."⁴⁰ Buna ilaveten eserlerini yazarken bizzat Allah'tan yardım istemiş olduğuna, eserlerine başlarken şu ifadesi örnek teşkil eder: "Ben bunu Allah'ın yardımıyla yapıyorum. Söz ve fiillerimin isabetli, doğru olması için sadece O'ndan yardım istiyorum..."⁴¹ Başka bir eserinin mukaddimesinde ise, "doğruya ulaştırın Allah'tır, dönüş O'nadır"⁴² sözü de bu konudaki düşünceleri hakkında, bize ışık

³⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, A'lâmu'n-Nübüvve., s. 22-23.

⁴⁰ Râzî, *Ahloku'l-Tabîb*. Sittu Resa'î'l-min Turâsî'l-Arabîyye, Mektebetü'n-Nahzatü'l-Misriyye, Kahire 1981, s.127.

⁴¹ Râzî, *Menâfî'u'l-A'zîyye ve Def'u Mudarîho*, Daru'l-hyâ'i'l-ulum, Beyrut 1993, s. 2.

⁴² Râzî, *Buru's-Saa*, Islamic Medicine, vol.25, 1996, s. 9.

tutmaktadır. Ayrıca Râzî eserlerini bitirirken de Rabbini yüceltmeyi ve kendisini başarılı kıldığı için O'na şükretmeyi unutmamıştır: *"İstediğimize ulaştık. Allah'tan başkasında güç ve kudret yoktur. Allah bize yeter, O ne güzel yardımcıdır."*⁴³ *"Sözümüzü Rabbimize şükrederek bitiriyoruz. Her nimeti veren, her sıkıntı ve darlığı gideren, Allah'a layık olduğu şekilde sonsuz hamd olsun."*⁴⁴ Râzî'nin çeşitli vesilelerle kullanmış olduğu bu ifadeler yakından incelenince, onun Allah hakkındaki düşünceleri daha net bir şekilde anlaşılacaktır. Nitekim filozof, Allah'ı insana, ihlanda bulunan ve O'nun yardımı olmadan insanın başarılı olamayacağını, açıkça belirtmiştir. Filozofun bu ifadeleri bize Allah hakkındaki görüşlerini yansıtmaya yanında, dini metinlerin de etkisinde kaldığının bir işareti olabilir. Nitekim *"Doğruya ulaşturan Allah'tır."* ve *"Dönüş O'na dır."*⁴⁵ Ayrıca adeta *"Allah, kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmez..."*⁴⁶ mealindeki ayetin kelimeleriyle benzerlik taşıyan *"Allah insanları güçlerinin yetmediği şeylerden sorumlu tutmaz."*⁴⁷ ifadeleri K. Kerimde aynen geçmekte olması, bunun bir delili olabilir. Diğer taraftan, İslâm kültür ve medeniyetinin hakim olduğu coğrafyada yetişmiş olmasından dolayı, felsefesinde İslâm kültür ve medeniyetinin izlerini bulmak ve onun felsefesinin İslâm felsefesi olduğunu söylemek bu kanaatleri desteklemektedir.

İnsanın sorumluluğunu belirleme konusunda, yukarıda da zikrettiğimiz *"Allah insanları güçlerinin yetmediği şeylerden sorumlu tutmaz."* ifadesinden hareketle, idrak edilemeyen ve insanın gücünün üstünde olan kötülüklerden dolayı insanın sorumlu tutulamayacağı görüşünü benimsediği sonucunu çıkarabiliriz.

⁴³ Râzî, *Buru's-Saa*, İslamic Medicine, vol 25, 1996, s. 14

⁴⁴ Râzî, *Tıbbu'r-Ruhâni*, s. 96.

⁴⁵ K.K. 2 Bakara/156: 39 Zümer/36: 42 Şûra/13.

⁴⁶ K.K. 2 Bakara / 286.

⁴⁷ Râzî, *Tıbbu'r-Ruhâni*, s. 80

Kulun. idrak edilemeyen kötülüklerden dolayı temizlenmesi gerekmeyeceği⁴⁸ görüşüyle de, insanın sorumluluk sınırını da belirlemiştir.

Filozof yine Allah'ı bize anlatabilmek için şöyle demiştir: “Sevabını umup azabından çekindiğimiz Malikimiz-Rabbimiz, bizleri gözetip esirger, bize acı çektirmek istemez, bize haksızlık ve cahilliği reva görmez, bizim bilgili ve ölçülü-adil olmamızdan hoşlanır. Bizden azap edeni ve azap edilmevi hak edeni hak ettiği oranda, bu sahip-malik cezalandırır.”⁴⁹ Bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, ona göre yaratıcı, geniş bir rahmet sahibi olup, insanlara yaptıkları iyiliğin de kötülüğün de karşılığını verecektir. Ayrıca Râzî, Tanrının evrenin her tarafına yayılmış, bir ruh gibi nüfuz etmiş ve her türlü eylemi yapan, tabiatın özünde olan, bir kuvvet ve kudretin olduğu görüşündeki bazı tabiatçı filozofları bu konuda eleştirmiş ve şöyle demiştir: “Aristo ve onun ‘Simâü’l-Tabîi’ sinin ikinci makalesindeki yazısını yorumlayanlar, tabiat hakkında şu kanaati taşıyorlardı: Açıkta olduğu, insanlar onu bildiği ve varlığını kabul ettiği için, tabiatın varlığı delile muhtaç değildir. Çağdaşımız olan filozoflar ise, tabiat hakkında şöyle düşünüyorlardı: Tabiatın varlığının delili, onun fiilleri ve bu fiilleri gerektiren âleme yayılmış güçleridir... Bunların iddia ettiği tabiat güçlerine gelince, onlara şöyle denir: Diğer fiilleri gerektiren güçleri ve eşyanın güçlerini yüce Allah'ın kendisinin gerektirici olmasını inkar etmediniz. Öyleyse, tabiata nispet ettiğiniz güçler, tabiatın değil, Allah'ın güçleri olur.”⁵⁰ “Sizin pek çoğunuz, Allah diri ve kâdir olduğu halde, insanı Allah'ın oluşturduğunu yüzümüze karşı inkar etti. Çünkü sizin bu kesiminiz, bir diriye bir canlının (hayvanın) oluşturduğunu görmemiş ve düşünmemiştir. Siz ise, insanı güçsüz ölülerin oluşturduğu düşüncesindediniz.”⁵¹ Râzî bu ifadeleriyle, bu görüşlerin insanı yaratıcının inkarına götürdüğünü düşünerek bu görüş taraftarlarını eleştirmiştir. Ayrıca bu

⁴⁸ Râzî, *Tıbbu'r-Ruhâni*, s. 80.

⁴⁹ Râzî, *Siretü'l-Feîsefiyye*, s. 101-102.

⁵⁰ Râzî, *Makale fi mâ b'ade'l-Tabîa*, s. 116-117

görüşlerinden hareketle de, onun Allah'ın adil ve her şeyin yaratıcısı olduğunu kabul ettiği, hesap gününü de benimsediği sonucu çıkarılabilir.

Bütün bunlardan sonra, her ne kadar Râzî'nin ulûhiyeti inkar ettiği yönünde bazı iddialar varsa da burada filozofun kendi eserlerinden yaptığımız alıntılar, bu iddiaların yanlışlığını ortaya koymaktadır. Nitekim bize göre Râzî'nin bu ifadeleri ulûhiyeti tam olarak kabul etmiş olduğunu göstermektedir. Böyle olmasına rağmen bazı düşünürler Ebû Bekr Râzî'nin ilâhî inayeti inkar ettiğini iddia etmişlerdir.⁵² Her şeyden önce onun hikmet sahibi bir yaratıcı anlayışına sahip olduğu tartışma gerektirmeyecek derecede açıktır.⁵³ Hatta bu konuda "*İnsanın hakim bir yaratıcısı olduğu hakkında bir kitap*"⁵⁴ adlı bir de eser yazmıştır. Bunun yanında Râzî'nin bazı eserlerini yazmaya başlarken, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Allah'tan yardım istemiş olması⁵⁵ ve eserlerindeki "*Allah'ın izniyle*"; "*Allah'tan kendisinin hoşnut olacağı ve bizi kendisine yakın kulacak yola iletmesini niyaz ederiz.*"; "*..Allah'a hamd olsun O'nun lütuf ve irşadı ile biz bu gibi kusurlardan uzağız.*"⁵⁶; "*Allah'tan hidayet isterim.*"⁵⁷ şeklindeki sözleri onun ilâhî inayeti reddetmeyip kabul ettiğini göstermektedir. Sonuç olarak bütün olumsuz eleştirilere rağmen, Râzî Allah'ı hâkim, müdebbir, eksikliklerden uzak, her şeye kadir, bizlere kötülük gelmesini istemeyen hayat sahibi faal bir yaratıcı olarak tasavvur ettiğini söyleyebiliriz.

⁵¹ Râzî, *Makale fi mâ b'ade'l-Tabâ*, s. 119.

⁵² Abdurrahman Bedevi, *Min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Mektebeti'l-Nahzati'l-Mısriyye, Kahire 1945, s. 225.

⁵³ Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 197.

⁵⁴ Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, Daru'l-Mearife, Beyrut 1994, s. 361; Biruni, *Risale fi fihrist kutub Muhammed İbn Zekeriyâ al-Râzî*, no: 137

⁵⁵ Bkz. Râzî, *Menafiu'l-A'ziyye*, s. 2.

2- Külli Nefs

Râzî'nin ezeli olduğunu kabul ettiği ikinci varlık, "Külli Nefs"tir. Nitekim, Râzî *Kitabu'l-İlmi'l-İlâhî; Kitabu'n-Nefsi'l-Kebir; Kitabu'n-Nefsi's-Sağir* gibi eserlerinde külli nefsin kadim olduğu ve heyûla ile bileşmek istemesi konusuna da önemli ölçüde yer vermiştir.

Yaratıcı, mutlak ve aşkın varlık olduğu için, bu âlemi hiçbir zorunluluk sözü konusu olmaksızın var etmiştir. Ancak yukarıda da değindiğimiz üzere, yaratıcı ilk önce yaratmayı irade etmemiştir, daha sonra âlemi yaratmayı irade etmiştir. Yaratıcıya âlemi yaratması yönünde karar vermesinin nedeni ezeli bir varlık olan *Külli Nefstir*. Bu noktada "Allah'ı yaratmayı irade ettiren nedir?" sorusu sorulabilir. Râzî'de bunu şöyle dile getirmiştir: "Eğer âlem yapımcıdan (sani'den) iradeyle meydana gelirse; ezelde bu yapımcının yanında, ezelde taşıdığı bu iradeden (âlemi yaratmama iradesinden) âlemi yaratma iradesine onu sevk eden başka bir şey yok idiyse, öyleyse henüz yaratılmamışken bu âlemi niçin yarattı?"⁵⁸ Nasır Hüsrev yine bu konuda Râzî'ye atfen şöyle nakletmiştir: "Allah'ın âlemi yaratmama iradesinden, âlemi yaratma iradesine intikal ettiğini kabul ettiği zaman, Allah ile birlikte başka bir kadimin olması ve bu diğer kadimin Allah'ı bir fiile (âlemi yaratmaya) sevk edenin tam kendisi olması gerekir."⁵⁹ Burada Allah'ın âlemi yaratmama iradesinden, âlemi yaratma iradesine getiren yine Allah'ın kendisi ve ilmidir. Çünkü Külli Nefs'in Allah'a âlemi yaratması için karar vermesine neden olması, filozofa göre, bu Allah'ın iradesine bir sakınca vermeyecek şekilde cereyan eder. Nitekim ona göre Allah ezeli ilmi ile evreni yaratılmasıyla olumsuzlukların olacağını bilmektedir. Oysa, olumsuzlukların hiçbir türü bulunmayan, en yüce mutluluklar ve güzellikler bulunan bir durumdan,

⁵⁶ Bkz. Râzî, *Sıratü'l-Felsefiyye*, s. 99, 108, 109.

⁵⁷ Bkz. Râzî, *Kitabu'ş-Şükuk*, İran-Tahran 1993, s.16.

⁵⁸ Râzî, *el-Kavl fi'n-Nefs ve'l-Âlem*, s. 283-284.

⁵⁹ Râzî, *el-Kavl fi'n-Nefs ve'l-Âlem*, s. 284.

olumsuzlukların olacağı bir âlemin oluşmasını Allah gerekli görmemiştir. Buradaki “karar verdirme” ifadesi “zorlana” anlamına değil, belki Allah kendi dışındaki varlıklara verdiği bir seçme hakkının icrası anlamına alınabilir.

Diğer taraftan, Allah isteseydi Küllî Nefs’in talebini yerine getirmesini, engelleyebilirdi. Fakat engellemedi. Adeta bu dünyadaki insanların Allalî’nin rızasına muhalif eylemlerde bulunmasını engellemediği gibi. Bu bağlamda Küllî Nefs, yeterince ilim sahibi olmayıp sınırlı olan bir bilgiye sahiptir. Küllî Nefs bilgi eksikliğinden kaynaklanan cehaletinden dolayı, kendisi gibi ezeli olan heyûlaya yani suret almamış ilk maddeye meylecti. Zira Küllî Nefs maddeye bağlanıp maddi hazlar almak istediğinden, ilk maddeye suret vermeye çalıştı.⁶⁰ Yaratıcı ise nefsin maddeye yöneleceğini ve maddi hazlara istek duyacağını ezeli ilmiyle biliyordu. Ayrıca kurulmak istenen bu ilişkinin sonucunda, nefsin karşılaşacağı olumsuzlukları da biliyordu. Ancak nefis bu konuda yeterli bilgi ve beceriden yoksundu. Nefis potansiyel durumda bulunan ilk maddeye suret vererek bu isteğini gerçekleştirmeye çalışması durumunda, doğacak olan olumsuzluklar ve kainatta oluşacak bir düzensizlik, kaos ortaya çıkma ihtimalini doğurdu. Bunun üzerine yaratıcı, ruhun acizliğine merhamet ederek ve çıkacak olan kaos ve düzensizlikleri engellemek için, Küllî nefse yardım etti. O’nun bu noktadaki yardımı, bu âlemi meydana getirmesi ve onu içinde ruhun cismani zevkler bulabileceği sağlam suretler halinde yaratmasıydı.⁶¹ Bu süreç içinde Tanrı, hikmeti sayesinde ruhun maddeyle birleşmesini en mükemmel şekilde olmasını sağlamış. Bunu sağlamakla da evrende olması muhtemel olan düzensizlikleri engellemiş oldu.

Râzî’ye göre Tanrı Küllî Nefs ile ilk maddenin birleşip, ilk maddenin şekillenmesini sağlayacak şekilde âlemi yarattıktan sonra, nefsin maddeye (ruhun bedene) ilişmesinin nedenini (Nasır Hüsrev ‘in Razi’den şu nakili yaparak.)

⁶⁰ Râzî, *el-Kavl fi’n-Nefs ve’l-Âlem*, s. 284.

açıklamıştır: “Bu diğer kadim, diri ve cahil olan nefistir. Madde (heyula) dahi ezeldir... Bu nedenle Allah insanı oluşturduğu ve kendi Tanrılığının cevherinden olan akli bu âlemdaki insana elçi yaptı. (ve gönderdi). Aklın görevi, nefsi insan bedenindeki uykusundan uyandırmak (yaratıcının emriyle) bu âlemin nefsin yeri olmadığını ve bu âlemin nefsin bir hatası olarak meydana geldiğini nefse göstermektedir. Akıl insana der ki, nefis maddeye ilişmiş olduğu için bu âlem yaratılmıştır. Nefis maddeden ayrılınca, bu âlemin hiçbir şeyi geri katmaz; hatta insan nefsi belirttiğimiz bu durumu öğrenince, ulvi âlemi tanır, huzur ve bolluk yeri olan kendi âlemine dönünceye kadar bu âleme uzak durmak ister.⁶² Ebû Bekr Râzî’ye göre (Yine Nasır Hüsrev’in naklettiğine göre) İnsan, o âleme (ulvi âleme) yalnız felsefeyle ulaşılır. Felsefeyi öğrenen, kendi âlemini tanıyan, az ıstıraplı olan, bilgi ve görgü kazanan herkes, nefsin maddeye ilişmesinden doğan bu bela ve sıkıntıdan (bu âlemden) kurtulur. Öteki nefislere gelince onlar, insanların bedenlerindeki tüm nefisler felsefeyi öğrenerek bu sırra erip, kendi âlemlerine yönelip, tümüyle oraya dönünceye kadar, bu dünyada kalırlar. Öyleyse bu dünya kalkacak, madde (heyula) ise kendi bağından sıyrılacak ve ezelde nasılsa öyle olacaktır.⁶³ Bu dönemdeki hayatı Râzî uykuya benzeterek basileştirmekte ve bu âlemin gerçek olmadığını, her şeyin bir rüya gibi aldatıcı olduğunu vurgulamıştır.

Burada da görüldüğü üzere, ruhu maddenin bayağılıklarından kurtarma ve ulvî âleme yüceltme görevini, Râzî felsefeye ve filozoflara vermiştir. Çünkü ruh, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ancak akıl vasıtasıyla kendine özgü olan evreni tanıyabilir ve gerçek mutluluğa ulaşabilir. Nefis ve onun semavi kaderiyle ilgili olan bu anlayışta, felsefenin çok büyük rolü olduğu belirtilerek âlemin Allah tarafından zaman içinde yaratıldığının bir izahı verilmiş ve felsefenin gerçek mutluluğu kazandırıcı, mistik bir yönü ortaya konmuştur.

⁶¹ Kırş. Ebû Hâtım er-Râzî, A’lamu’n-Nübüvve, s. 21. M. Fakhrî, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, s. 31.

⁶² Râzî, *el-Kavlî fi’n-Nefs ve l-Âlem*, s. 284-285

Nefs-Beden İlişkisi

Ebû Bekr Râzî nefis-beden ilişkisini belirtirken nefsi esas almıştır. Çünkü ona göre nefis ile beden arasındaki münasebeti nefis tayin eder. Zira nefis bedenden önce gelmekte olup beden değişmektedir. Bedenin mızacı, nefsin ahlakına bağlıdır. Buradan hareketle nefsin halleri ve elemelerinin, fizyonominin tetkikiyle anlaşılabilceğini dolayısıyla da bedeni tedavi eden doktorun aynı zamanda ruhu tedavi eden hekim, yani ruh doktoru olması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁴ Bunu bizzat kendi hayatında uygulayarak göstermiş. Çünkü o hem tıbbın beden sağlığı ile ilgilenen bölümüyle, (*tıbbu'l-cesadani*) hem de ruhani sağlığı ve ahlak ile ilgilenen bölümüyle, (*tıbbu'r-ruhani*) ilgilenmiş ve her iki sahada da eserler vermiştir. Mesela, *Kitabu'l-Hâvi*, *Kitabu'l-Mansurî* ve benzerleri fiziki tıp sahasındaki eserlerini oluştururken *Tıbbu'r-Ruhani* de ruhani tıp sahasındaki eserleri arasında yer almaktadır.

Râzî Platon'unda aynı görüşte olduğunu belirterek, bedendeki nefsi şöyle sınıflandırmıştır: “*Natık nefis (Tanrısal nefis), hayvani-nefis (öfkeci nefis), bitkisel nefis (büyüten ve üreten nefis)*”⁶⁵ diye üç kuvve şeklinde ayırmıştır. Bitkisel ve hayvani nefis, natık nefis için yaratılmıştır. Nebati nefsin görevi, nefsi natıkanın aleti konumunda olan bedeni beslemektir. “*Natık nefis, bitkisel nefse hakim olmak ve bitkisel nefsin isteklerinin çokluğuyla natık nefsin nutkundan ayrılmasına mani olmak için hayvani nefsi kullanır. Çünkü natık nefis, birlikte olduğu bedenden ancak nutkunu tam olarak kullandığı zaman kurtulur*”.⁶⁶ Buradan anlaşılacağı gibi;

⁶³ Râzî, *el-Kavî fi'n-Nefs ve'l-Âlem*, s. 285-286. Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, s. 11.

⁶⁴ Krş. De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, s. 56; Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 36.

⁶⁵ Râzî, *Tıbbu'r-Ruhâni*, s.27; Eflatun'un nefsin-ruhun kısımları hakkında bkz. *Devlet*, çev. S. Eyuboğlu - M. A. Cimcoz, İstanbul 1999. 439e-441c (s. 117-119); Ayrıca Galen'de aynı görüştedir. nefsin kısımları hakkındaki görüşleri için bkz. Galen, *Kitabu'l-ahlak lı Calinus*, nşr. Paul Kraus, Külliyyetü'l-Adabî'l-Camiati'l-Misriyye, c. 5, sy. 1, Kahire 1937, s. 25-28

⁶⁶ Râzî, *Tıbbu'r-Ruhâni*, s. 28.

hayvani nefis, şehevi istekleri kontrol altına alınması ve sınırlandırılması noktasında natuk nefse yardımcı olur.

Nefsin temel hedefi, bu dünyadan ve tüm fiziki bağlantılarından, dolayısıyla da bedenden, kurtularak rahat ve gerçek nimetin olduğu kendi gerçek yerine yani ilk maddeyle ilişki kurmadan önceki durumuna dönmektir. Aksi halde, devamlı olarak acı içinde kalacaktır.⁶⁷ Bu da gösteriyor ki, ona göre, insani beden, nefis için uzaklaşılması gereken bir yerdir. Küllî Nefis için, gerçek mutluluğun ve saadetin ezeli olan ilk madde ile bileşmeden önceki durumunda olduğu seviyede, olabileceğini benimsemiştir.

Nefs konusunu bu şekilde ele alan Muhammed İbn Zekeriyâ Râzî, “*bir ruhun bir bedenden diğerine yahut çeşitli bedenlere geçmesi*” olarak tanımlanan tenasühü kabul ettiği söylenebilir. Nitekim, İbn Hazm’ın Râzî’den naklettiğine göre: ruhun bedenden ayrıldıktan sonra herhangi bir bedene geçebileceğini filozof kabul etmiştir. Ona göre ruhun geçecek olduğu beden ayrıldığı beden ile aynı türden olmasına gerek yoktur.⁶⁸ Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra başka bedenlere geçebileceği anlayışında olan Râzî, bu görüşünü özellikle *Kitabu'l-İlmi'l-İlâhî* ve *Siretü'l-Felsefiyye* isimli eserlerinde ifade etmiştir. Burada konuyu hayvanların kesilmesi ile ilgili olarak ele almış ve konuyu şöyle anlatmıştır: “*Hayvanların yok edilmesi şu iki nedenle hoş görülebilir: 1- Öldürülmezlerse bir çok hayvani telef ederler. Bu gerçek, yalnız et yiyerek yaşayan yırtıcı hayvanlar içindir. 2- Hayvan bedenlerinden nefislerin kurtuluşu yoktur, nefislerin sadece insan bedeninden kurtuluşu vardır. Bunun için öyle nefislerin bedenlerinden kurtarmak, kurtuluşa yol açmaya ve kurtuluşu kolaylaştırmaya benzer. Bu gerekçelerin her ikisi birden, yalnız etle beslenen yırtıcı hayvanlarda toplandığı vakit, onları elde n geldiği kadar yok etmek gerekir. Zira bunda, hayvanın acısını azaltmak ve nefislerin*

⁶⁷ Râzî, *el-Kavl fi'n-Nefs ve'l-Âlem*, s. 285-286; Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, s. 11.

⁶⁸ Râzî, *Kitabu'l-İlmi'l-İlâhî*, s. 174-175

(canlıların) daha iyi bedenlere girmesini ummak vardır.”⁶⁹ Râzî, burada insan ruhunun bedenden bedene geçişinden söz etmemektedir. Bu bağlamda insan seviyesinde, İbn Hazm’ın belirttiği gibi, tenasühü kabul ettiğini söylemek hayli zor olduğu kanaatindeyiz.

Hayvanlar seviyesinde tenasühü benimsediği söylenebilir. Bu hayvanları öldürmek, bir bakıma onların nefislerinin bedenlerinden kurtulmasına ve dolayısıyla da daha uygun bedenlere geçmesine, yardımcı olmak⁷⁰ anlamına gelse de Râzî herhangi bir şekilde kendisinden istifade edilen hayvanların öldürülmesini de hoş görmemiştir. O burada belirttiğimiz nedenden dolayı insanlara ve faydalı hayvanlara zarar vermemeyi, ancak ıslahı mümkün olmayan ve kendilerinden istifade edilemeyen hayvanların öldürülmelerini de normal kabul etmiştir. Görülüyor ki, Râzî, hayvanların öldürülmesinin en önemli gerekçesi, onun ifadesiyle: “Hayvanın acı çekmesini azaltmak ve hayvanın nefsinin daha elverişli bedenlere geçmesini sağlamaktır.”⁷¹ O bu tenasüh anlayışıyla Pythagoras ve Hint felsefesinin tenasüh anlayışına yakın bir anlayış ortaya koymuştur.⁷²

3- Madde-Heyûla

Düşünce tarihine baktığımızda, pek çok filozofun bütün cisimlerin kaynağı olan bir ilk maddenin gerekliliğini, benimsediklerini görürüz. Buna bağlı olarak, gözlemlediğimiz bu âlemin, görünüşlerinin farklı olmasına rağmen, ezeli kabul edilen ilk maddeden meydana geldiği görüşü, yaygındır. İslam Felsefe Tarihi’nde yer alan filozoflar metafizik sistemleri içerisinde bu konuyu tartışmışlar, Ebû Bekr Râzî de beş ezeli ilkedен biri olarak kabul ettiği heyûla konusunu, çeşitli

⁶⁹ Râzî, *Sıretü'l-Felsefiyye*, s. 104-105.

⁷⁰ Râzî, *Sıretü'l-Felsefiyye*, s. 105; Râzî, *Kitabu'l-İlmü'l-İlâhî*, s.174.

⁷¹ Râzî, *Sıretü'l-Felsefiyye*, s. 105.

⁷² Geniş bilgi için bkz. Michael E. Marmura, “Râzî”, *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1989, 10, 268; M. Fakhrî, *History of Islamic Philosophy*, s. 101; Muhsin Mahdi, “Remarks on al-Râzî’s Principles”, *Bulletin, Damas* 1996, s. 150-151; Anne Therese Druart, “Al-Râzî’s Conception of the Soul”, *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 5, number 2, September 1996, s. 255.

eserlerinde ele alınış ve konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Biyografi yazarları ona heyûla konusunda birçok kitap isnat etmektedirler.⁷³ Ancak isnat edilen bu eserlerin çoğu, ya zamanınıza tam olarak ulaşmamış, ya da henüz tespit edilememiştir. Filozofun bu konudaki görüşlerini, günümüze ulaşan eserleri çerçevesinde belirlemeye çalışacağız.

Ebü Bekir Râzî'ye göre beş ezeli varlıktan biri olan heyûla, yani suret almamış mutlak / ilk madde, bölünemeyen ilk atom anlamındadır. Âlem, maddenin en küçük parçası olan atomlardan oluştuğu fikri bilindiği üzere, Sokrat öncesi Doğa felsefesinin son temsilcilerinden olan Leukippos (mö. 490- ?) ve Demokritos'a (mö. 460-371) kadar geri gider. Hatta onlar bu anlayışın kurucuları olarak kabul edilirler.⁷⁴ Burada şunu da hatırlatmak gerekir ki, bugün bilindiği gibi, Demokritos'dan sonra gelen (Nazzâm (ö. 835 veya 845) ve Kindi (ö. 870) gibi filozoflar atomların bölünemeyen cüzler oldukları görüşünü reddetmişler, reddettikleri gibi, modern atom bilimi de, bunun yanlışlığını ortaya koymuştur.

Râzî'nin ifadesiyle “cüz'ün la yetecezza”, maddenin en küçük, bölünemeyen en son parçacık olduğu fikrini benimsemiştir. Ona göre, atomlar bölünemedikleri için de basittirler, mürekkep değildirler. Cisimler, bölünemeyen bu parçacıklardan oluştuğunu, evrenin durumunun sonunda, evrenin cisimlerinin, ömürlerinin son bulmasıyla cisimler dağılır ve onların oluştuğu ana kaynak, heyûla yalın halde, baki kalacaktır. Dünya da yok olduğunda, atomlar halinde dağılacaktır.⁷⁵ Bu da gösteriyor ki, Râzî'ye göre var olan bir şeyin tamamen yok

⁷³ *Kitabu'l-Heyûla el-Kebir*, (İbn Nedim. *Fihrist*, s. 362; Birüni, *Risale fi Fihrist Kutup Muhammedîbn Zekerıyya al-Razı (Epikre de Berunı...)*, no: 60); *Kitabu'n-Kebiru'n fi'l-Heyûla*, (İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-emba fi Tabakatu'l-Enbba*, Daru'l-Mektebetu'l-Hayat, Beyrut, s. 423; *Kitabu'l-Heyûla es-Sagır*, (Birüni, *Risale fi Fihrist Kutup Muhammedîbn Zekerıyya al-Razı (Epikre de Berunı...)*, no:59); *Kitabu'l-Heyûla el-Mutlak ve'l-Cüzıyye*, İbn Nedim. *Fihrist*, s. 326).

⁷⁴ Kırş. W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*. Cambridge (1964-84. 6 cilt) 1980, II. 388; Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford, 1995, s. 185.

⁷⁵ Râzî, *el-Kavl fi'l-Heyûla*, s. 220, 221, 225, 226.

olması diye bir şey söz konusu değildir. Sadece onun terkihi bozulur ve mutlak madde halinde baki kalır.

Râzî'ye göre, ay-altı âleminde bulunan anasır-ı erbaayı (toprak, su, hava, ateş) Yaratıcı, heyûla dan meydana getirmiştir. Bu dört unsurun farklı oranlardaki terkihiyle de meydana gelmiş olan cisimler, âlemin sonunda heyûlanın cüzleri olarak tekrar asıllarına geri dönmesiyle son bulacaklardır. Heyûlanın en yoğun olanından toprağın cevheri, daha az yoğun olanından suyun cevheri, suyun cevherinden daha az yoğun olanından havanın cevheri ve havanın cevherinden daha az yoğun olanından ise ateşin cevheri meydana gelmiştir. Dolayısıyla toprağın yapısındaki heyûla, suyun yapısındakinden, suyun yapısındaki heyûla havanın yapısındakinden ve havanın yapısındaki heyûla da ateşin yapısındakinden daha fazladır. Buna göre anasır-ı erbaanın yoğunluklarına göre yukardan aşağıya doğru toprak, su, hava, ateş şeklinde sıralanmıştı.

Râzî cisimlerin ağırlık, hafiflik, karanlık ve aydınlık gibi niteliklerini heyûla ile birleşen halânın çokluğu ve azlığıyla açıklamıştır. Bu nitelikler cevhere yani heyûlaya yüklenmiş birer arazdırlar. Terkip de halânın oranının çok olduğu cisim, parlak ve hafifken; halânın az olduğu cisim, karanlık ve ağırdır. Dolayısıyla bu cisimlerin en yoğun olanı aynı zamanda en karanlık, en az yoğun olanı da en parlak olanı olmaktadır, görüşüyle cisimlerin özelliklerini anlatmaya çalışmıştır. Diğer taraftan felek (semavi unsur) de heyûlanın cüzlerinden meydana gelmiş olmakla birlikte, onun yapısı diğer cisimlerin yapısından daha farklıdır. Feleğin cevheri toprağın cevheri gibi çok yoğun olmadığı gibi, ateş ile havanın cevheri gibi de son derece latif değildir. İşte bundan dolayı da feleğin hareketi, ne toprak ve suyun hareketi gibi âlemin merkezine doğrudur, ne de hava ve ateş gibi âlemin merkezinden dışı doğrudur. Harekette terkibine bağlı olan feleğin hareketi, düzgün doğrusal bir hareket olmayıp, dairesel harekettir. Zira filozofa göre, heyûlanın bulunduğu mekândan daha uygun bir mekân yoktur. Çünkü "Sıkı gövde

*için dar mekan, seyrek (dağınık) gövde için geniş mekan uygun olduğu gibi, orada bir mekan harekete ötekinden daha elverişli olmadığı için, feleğin daire şeklindeki bu hareketi onun terkibine bağlı oluyor.”*⁷⁶ Ancak ona göre, maddenin hareketi mekanik değil dinamiktir. Yani her türlü dinamizmi kendi içinde taşır. Dolayısıyla cisimlerin kendi tabiatlarıyla hareket ederler.⁷⁷ Muhammed b. Zekeriyya Râzî, bu şekilde anlatmaya çalıştığı heyûlanın kademine ve bir şeyin, başka bir şey olmadan meydana gelemeceğine delil getirmiştir. Filozofun bu konudaki delilleri, açıklamayı gerektirmeyecek derecede anlaşılır olduğundan ve okuyucuya da yorum hakkı vermek amacıyla onun şu ifadelerini aynen veriyoruz.

“İbda, (yani bir şeyi, bir şey olmadan meydana getirmek...) şeyin sanîine (yaratıcısına) göre, erişebilirlik yönünden bileştirmekten daha yakın bir hedeftir; yani, Allah insanları bir anda tam olarak var etseydi, amacını gerçekleştirmeye, onları kırk yıl zarfında birleştirip oluşturmaktan daha yakın olurdu.” Bu birinci öncüdür. *“Hakim sanî (bilge yapımıcı), ancak kolay ve yakın olanı yapamaz olduğu vakit, amacından uzak olanı yapmayı, amacına yakın olanı yapmaya tercih eder.”* Bu da ikinci öncüdür.

Bu iki öncüle göre; *“bütün şeyler terkip yoluyla değil, âlemin yaratıcısı tarafından ibda yoluyla meydana getirilmiş olması gerekir. Fakat dış görünüş (durum), bunun tam tersi olduğuna ve şeyler, ibda ile değil, terkipte meydana geldiğine göre, O'nun (âlemin yapımıcısının), ibdaya gücü yetmiyor demektir. Çünkü evrendeki her şey, asılları heyula olan temel öğelerden yalnız terkipte meydana gelmektedir. Yani bu dünyadaki her şey terkip yoluyla meydana gelmiştir. Evrendeki her şey ancak başka bir şeyden meydana geldiğine göre, tabiatların da kendilerinden başka bir şeyden oluşması ve bu şeyin kadim olması gerekir. İşte bu*

⁷⁶ Râzî, *el-Kavl fi'l-Heyûla*, s. 223. Ayrıca bkz. s. 224, 227-228.

⁷⁷ Kırş. Ahmet Abdulbaki, *“Râzî. Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyya”*, Min A'lami'l-Ulemai'l-Arab fi'l-Karni's-Salisi'l-Hicri, Beyrut 1990, s. 251.

şey, heyûladır. Öyleyse heyûla kadimdir, asla bileşik olmamış, hep yalın, ayrı olmuş bir kadimdir.

Eser ortada olduğuna ve onu yapanın ondan önce olduğunu bildiğimize göre, kadim bir yapıcının var olduğunu kabul etmek gerekir. Eser, biçimlendirilmiş heyûla'dan başkası olmadığına göre, eserin delaletiyle yapıcının eserden önce olduğu sonucuna varılamaz. Heyûla'dan olan eserin delaletiyle de, heyûlanın eserden önce olduğu tespit edilemez. Cisim bir kahirin kahrıyla bir şeyden yapılmış olduğu doğru olunca, bu kahir kahrından önce var ve kadim olduğu gibi, üzerinde bu kahir gerçekleşmiş şeyin de kahrolmadan önce var ve kadim olması gerekir. İşte bu şey, heyûladır.”⁷⁸ Râzî bu açıklamalarıyla iki yolla ilk şekilsiz maddenin yani heyûlanın ezeli olduğunu ispata çalışmıştır.

4- Mutlak Mekân-Halâ

Genel anlamda mekân, algıya konu olan bütün varlıkları içine alan, kapsayan boşluk, uzay, olarak tanımlanır.⁷⁹ Mutlak mekân ise, Zekerîyya Râzî'nin ezeli kabul ettiği ilk şekilsiz madde olan heyûla'nın işgal ettiği alan, ya da heyûlayı kuşatan, kapsamına alan mekândır. Mutlak mekâna bağlı olarak, “halâ (boşluk)”⁸⁰ konusu, hem İslam Felsefesinde hem de batı felsefesinde bir problem olma özelliğini bugün bile korumaktadır. Râzî de bu konuyu, bir kısmı bize kadar ulaşmamış olan çeşitli eserlerinde işlemiştir.⁸¹

⁷⁸ Krş. Râzî, *el-Kavl fi'l-Heyûla*, s. 224-226. Ayrıca Madde anlayışı hakkında geniş bilgi için Bkz. Pines, *Studies in Islamic Atomism*, s. 48-54.

⁷⁹ S.Ş. Cürçânî, K. Tarîfât, s. 227.

⁸⁰ Boşluk-halâ kavramı hakkında geniş bilgi için Bkz. *Ebû Nasr il-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi. Arapça Metni ve Tercümelere Hazırlayanlar: Necati Lugal ve Aydın Sayılı*, Ankara 1985, II. Baskı; İlhan Kutluer, *Akil ve İnkat*, İz Yayıncılık İstanbul 1996, s. 181-184.

⁸¹ Râzî'nin zaman ve mekân konusunu ele aldığı kitaplardan en önemlisi *Kitabu'l-İlmi'l-İlâhî* (Resailü Felsefiyye, s.165-191) ile *Kitabu'z-Zaman ve'l-Mekân* (Birüni. a.g.e., no.61)'dir. Aynı kitabı Râzî'nin kendisi *es-Siretü'l-Felsefiyye'de fi'z-Zaman ve'l-Mekân ve'l-Müddet ve'd-Dehr ve'l-Halâ* (Râzî, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, s.109) olarak İbn Ebi Useybia ise, *Kitab fi'l-Müddet ve hiye'z-Zaman ve fi'l-Halâ ve'l-Mela'u ve huma'l-Mekân* olarak isimlendirmiştir. Bkz. İbn Ebi Useybia, *Üyumu'l-enba fi Tabakati'l-Enba*, s. 423.

İslam Felsefe Tarihine baktığımızda bazı filozofların boşluğun varlığını kabul ettiklerini bazılarının ise kabul etmediklerini görüyoruz. Meşşâî filozofları bu anlamda gerek mekân gerekse de hareket tanımından ötürü âlemin içinde ve dışında boşluğu imkansız görmektedirler. Yani mutlak mekânın varlığını kabul etmemişlerdir.⁸² Genelde, kuşatan cismin (iç) yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyine mekân denmiştir.⁸³ Buna karşılık, Ebû Bekir Râzî ile Ebû'l-Berekat el-Bağdadi boşluğun mevcudiyetini kabul eden iki büyük filozof olarak İslâm düşüncesi tarihinde yerlerini almışlardır.⁸⁴ Râzî mutlak mekânı, Aristoteles'in mekân anlayışının⁸⁵ aksine, cisimden ayrılabilen mücerret bir kavram olarak benimsemiş ve Platonculuğun metafizik kozmolojisindeki mekânı (boşluk-halâ) felsefesinin temeli olan beş ezeli ilkedен biri olarak kabul etmiştir.

Zekerriyya Râzî, mutlak mekânın ebedi ve ezeli oluşunu şu şekilde delillendirmeye çalışmıştır. Mekânlı nesnelere olmaksızın, mekân var olabilirken mekân olmaksızın mekân tutan cisimler var olamazlar. Yani bir uzamlı, mekânlı nesnenin, var olması için mekân zorunlu iken, mekânın var olması için bir nesnenin mevcudiyeti zorunlu değildir. Bu konuda Nasır Hüsrev'in Râzî'den şu ifadeleri nakletmiştir: *"Bu iki âlemi dışarıdan kuşatan şey, ya cisim olur veya cisim olmayan bir şey; eğer o bir cisimse, o cisim mekândadır; O cismi dışarıdan kuşatan şey, ya bir mekândır veya mekân olmayan bir şey; Eğer mekân olmayan bir şeyse bu takdirde o bir cisimdir ve sonludur; Eğer cisim olmayan bir şeyse, bu*

⁸² Bir örnek olarak Farabi'nin bu konudaki görüşü için Bkz.: Farabi, *Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, s.3-35.

⁸³ Fârâbî, Fârâbî, Uyunu'l-Mesail, al-Samarat al-Marziya fi Ba'z ar-Risalat al-Fârâbî'ya (içinde) nrş. Dietrich, Liden 1890, s. 61.

⁸⁴ Geniş bilgi için Bkz. Kraus ve Pines, "Râzî" md. *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B. IX, 643; Pines, *Studies in Islamic Atomism*, s. 94; İ. Kutluer, *Akl ve İhtikar*, s. 183,202-205.

⁸⁵ Aristoteles, her cismin bir mekân işgal etmesine dayanarak her mekânda bir cisim olacağını düşünür. Dolayısıyla o, cisim olmayınca mekândan söz edilemeyeceğini, yani mekânın varlığını cismin varlığına bağlamıştır. Buna bağlı olarak da boşluk (halâ) diye bir şey kabul etmez. Ona göre mekân, bir şeyi ihtiva eden hareketsiz cismin iç sınırır; mekân, kuşatanın sınırır. Krş. Aristoteles, *Physics*, 209 a 25; 212 a28-29; 215 a 1. Ayrıca Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1986. III. baskı, s. 76-79.

durumda o, bir mekandır; Öyleyse, mekanın sonsuz olduğunu söylemeleri doğrudur.”⁸⁶ Râzî bu ifadesiyle, mekânın nesne olmadan da var olabileceğini ve bu mekânın da kadim olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Filozofa göre, bu mutlak mekânın bir sonu olduğunu iddia eden, bu mutlak mekânın sonunun, nihai sınırının bir cisim olduğunu iddia etmiş olur. Bu durumda da her cisim sonlu olması ve her cismin sonunun mekânda bulunması nedeniyle mekân her bakımdan sonsuz olmuş olur. Sonsuz olan her şey kadim olduğundan dolayı, mekân da kadimdir, denebileceği fikrim ileri sürmüştür. Ayrıca Nâsır Hüsrev’in “Zadü'l-Müsâfirin” adlı eserinden nakledildiğine göre, Râzî kast edilerek mekân konusunda, konuyla ilgili şu açıklama yapılmıştır: “Bir gurup filozof mekanın sonsuz olduğunu ve bunun Tanrının kudretine delil olduğunu söyleyerek mekanın kadim olduğunu ileri sürdüler. Allah'ın her şeye gücü yettiğine göre, kudretin kadim olması gerekir. Bu filozoflar, mekanın sonsuz olduğunu şu gerekçelerle ortaya koymaya çalıştılar: Mekanlı (uzamlı) şey, mekan olmadan var olmaz; Buna karşılık, mekanlı şey var olmadan mekan var olabilir. Mekan, mekanlıyı kabul edenden başka bir şey değildir. Her mekanlı şey, özü gereği sonludur ve bir mekanda bulunur. Buna göre, mekanın sonsuz olması gerekir.”⁸⁷ Buradan hareketle her cisim sonlu olduğuna veya her cismin sonu mekân olduğu sonucu çıkarılarak ve her cismin bir mekânda bulunduğu dayanarak, Râzî, mekânın tüm yönleriyle sonsuz olduğu sonucuna varmıştır.

Diğer taraftan Râzî halânın hem akılda doğuştan, a priori olarak bulunduğu anlayışına, hem de boşluğun mekân ile aynı kabul edilmesine, karşı çıkmıştır. Nâsır Hüsrev'in zikrettiği ifadelerden hareketle, Râzî'ye göre halâ. “Boşluk, kendisinden cismin uzak olduğu ve içinde cismin var olabileceği boyuttur. Mekân ise, kuşatan ile kuşatılan arasındaki ortak yüzeydir.”⁸⁸ Böylelikle de mekânı

⁸⁶ Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve 'z-Zaman*, s. 253.

⁸⁷ Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve 'z-Zaman*, s. 252-253.

⁸⁸ Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 198.

mutlak, gayri mutlak olarak ikiye ayırmıştır. Râzî'nin yapmış olduğu bu mekân ayırımını maddeler halinde hatırlatırsak konu daha iyi anlaşılacaktır:

a) Mutlak veya Kâlli Mekân

Mutlak mekân yani halâ sonsuz ve yaratılmamış olup âleme ve içinde yer alan mekâna bağlı şeylere tabi değildir. Ayrıca mutlak mekân içinde cisim olmasa da var olan mekândır. Çünkü mekân edinen, mutlak mekânın faili değil, sadece onu mekân tutandır. Halâ, cisimle birlikte var olan ve cisim tarafından meydana getirilen bir şey olmadığı için, araz değil cevherdir. Eğer halâ cisimle birlikte var olsaydı dörtgenin yok olmasıyla birlikte, dörtgenin yok olduğu gibi, cismin yok olmasıyla birlikte o da yok olurdu.⁸⁹ Halâyı içine birtakım cisimlerin konulduğu kap gibi tasavvur etmiş ve şöyle bir örnekleme yapmıştır: Bir an için bu cisimlerin kaptan boşaltıldıklarını farz edelim, yine de zihnimizde bir kap imajı kalacaktır. Aynı şekilde şarap küpünü boşaltınca zihnimizden şarap imajı silinir, ama küp imajı silinmez.⁹⁰ Râzî bu örnekle mutlak mekânla cisimler arasındaki ilişkiyi anlatmaya çalışmıştır.

b) İzafi veya Cüz'î Mekân

Daha önce ifade ettiğimiz üzere görelî mekân, kaplayan ile kaplanan arasında ortak olan bir yüzeydir. Mekânlı nesnenin varlığıyla var olduğu için, izafi mekân vardır. Mekânlı nesne olmayınca o mekândan söz edilemez, yani kendi kendine bir varlığa sahip olmadığı için, mekân tutan olmayınca mekân da olmaz.⁹¹ Zekerîyya Râzî'nin cüz-i mekân yaratılmış olup, sonlu olduğunu şöyle anlatmaya çalıştığı nakledilir. Mesela bir cismin sahip olduğu arazları düşünelim; arazlar olmayınca cisim de olmayacaktır. İşte cüz'î mekânın durumu da aynen bunun

⁸⁹ Krş. Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 198; Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve'z-Zaman*, s. 245-246.

⁹⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-Nübuvve*, s. 16, 18.

⁹¹ Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 198, 200.

gibidir. Nitekim zihnimizden çizgi imajı silinirse. bununla bağlantılı olarak yüzey imajı da silinir.⁹² Ayrıca Râzî, izafî veya cüz-î mekânı, “*Maḥdūt mekân, bize göre, her yönden veya bazı yönlerden mütemekkinini (mekân tutanını) kuşatan mekândır ve o iki kısma ayrılır. Biri, kap içinde toprak ve su gibi, şekliyle mütemekkinini şekillendiren mekândır. Diğeri ise, mütemekkininin (mekân tutanını) şekliyle şekillenen mekândır.*”⁹³ Ayrıca yön-mekân ilişkisine de değinen filozof, yönün mekânı kuşattığını ancak ikisinin birbirinden çok farklı olmadığını “*yön mekândır, mekân da yöndür; ikisi arasında öyle çok fark yoktur*”⁹⁴ diyerek bu konudaki fikrini belirtmiştir.

Mekânın maddi bir yapıya sahip olmadığı için. işaretle gösterilemeyeceğini ancak vehimle bilinebileceğini bildiren filozofun kendisinin mekân konusundaki görüşlerinin Eflatun’un fikirleriyle aynı olduğunu, Ebû Hâtîm Râzî belirtmiştir.⁹⁵ Buna rağmen Nâsır-ı Hüsrev. Râzî’nin mekân anlayışının esas kaynağının hocası İrânşehrî olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶ Diğer taraftan Râzî. herhangi bir cisim içermeyen mekânın var olduğunu kabul etmesiyle de. cisim olmadan mekânın olamayacağını, herhangi bir şey içermeyen yüzeyin. mekân olarak isimlendirilemeyeceğini benimseyen. yani mutlak mekânı kabul etmeyen Meşşâilerden de ayrılmıştır. Bundan dolayı, Ebû Hâtîm er-Râzî⁹⁷. Meşşâi filozofları ve İbn Hazm onun mutlak mekân anlayışını,⁹⁸ Nâsır-ı Hüsrev ise, külli mekân-cüz’î mekân ayırımını,⁹⁹ eleştirmiştir. Ancak buna karşılık, Râzî’nin bu

⁹² Krş. Ebû Hâtîm er-Râzî, *A’lamu’n-Nübuvve*, s. 16, 18.

⁹³ Râzî, *el-Kavl fi’l-Mekân ve’z-Zaman*, s. 243.

⁹⁴ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A’lamu’n-Nübuvve*, s. 17.

⁹⁵ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A’lamu’n-Nübuvve*, s. 17, 19. ayrıca Bkz. Meyerhof, “*The Philosophy of the Physician. ar-Râzî*”, s. 64.

⁹⁶ Râzî’nin mekân anlayışı ile İrânşehrî’nin mekân anlayışı arasındaki ilişki için Bkz. S. Pines, *Studies in Islamic Atomism*, s. 54-57.

⁹⁷ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A’lamu’n-Nübuvve*, s. 16-19

⁹⁸ Krş. İ. Kutluer, *Akıl ve İtikat*, s. 202-205.

⁹⁹ Abdullatif M. Abd. *Usulu’l-Fikri’l-Felsefi İnde Ebi Bekr Razi*, s. 114-115

mekân anlayışı Ebû'l-Bereket el-Bağdadi, Nasıruddin et-Tusi ve Sadruddin eş-Şirâzî üzerinde olumlu anlamda etkili olduğu kabul edilir.¹⁰⁰

5- Zaman

Zaman konusu, mekân konusu ile bağlantılı olarak, İslâm mütefekkirlerinin önemli ölçüde ilgisini çekmiş, bu konuda ve özellikle zamanın ezeli olup olmadığı konusunda, farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Zamanın varlığını kabul edenler olduğu gibi, reddedenler de olmuştur.¹⁰¹ Zamanın ezeliğini kabul edenler, onu varlığın, zorunlu kadim bir cevher olarak kabul etmişler. Zamanın hâdis olduğunu kabul edenler de kendi aralarında ikiye ayrılırlar: a) Zamanın sonradan var olduğu açıkça belli olup bu konuda delile ihtiyaç olmadığını benimseyenler. b) Zamanın hâdis konusunda bir delile ihtiyaç olduğunu kabul edenler. Râzî de zamanın varlığını kabul etmiş ve zamanın varlığı konusunda delil getirmekten insanın aciz kaldığını benimsemiştir. Filozof zamanın, bu şekilde algılanmasının, kadim filozoflara dayandığını belirtmiştir. Râzî'den önce zamanın kadim ve cevher olduğunu benimseyenlerden birinin de hocası, İranşehrî olması, bu konuda Râzî'nin hocasından etkilenmiş olmasını kuvvetlendiriyor. Râzî de beş ezeli ilkedden biri olarak kabul ettiği zaman konusunu ihmal etmeyerek, onu çeşitli kitaplarında ele almıştır. Bunların en önemlisi, "*el-Kavl fi'l-Mekân ve 'z-Zaman*" dır. Ayrıca "*fi ma Cerâ Beynehû ve Beyne Ebi'l-Kasım el'Ka'bi fi 'z-Zamân*" isimli makalesi, "*fi'l-Fark Beyne İbtidai'l-Müddeti ve İbtidai el-Hareketi*" isimli makalelerinde ve Ebû Hâtimle olan tartışmasında zaman konusundaki görüşlerini ortaya koymuştur.¹⁰²

¹⁰⁰ Bkz. S. Pines, *Studies in Islamic Atomism*, s. 96-97.

¹⁰¹ İslam filozoflarının zaman anlayışları hakkında bilgi için ve bu konudaki tartışmalar için Bkz. Mehmet Dağ, "*Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler*" AÜF İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, II, 1975. s. 80-89; Mehmet Dağ, "*İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*", AÜF Dergisi, XIX, s. 97-103.

¹⁰² Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve 'z-Zaman*. Resailü Felsefiye (içinde), s. 241- 279; Ebû Hâtim er-Râzi. *A'lamu'n-Nübüvve*, s. 14-16; Birûnî, a.g.e., no. 62, 63.

Râzî'ye atfedilen görüşlere göre, zaman mevcuttur; var olduğunu ispat etmek için herhangi bir delile ihtiyaç yoktur. Bizim zaman hakkındaki bilgimiz açık ve seçiktir, bunu anlamak için hiçbir delile ihtiyacı yoktur. Hem halk tabakası, hem de bilginler zamanı her şeyden önce bilirler. Zamanın var olduğu konusunda ancak mütekellimlerin görüşlerini kabul etmeyen avam tabakası delil arar. Bu konuyla ilgili olarak şöyle söylemiştir: "Bu tür insanlara sordum. Bana akıllarının bu âlemin dışında ve âlemi kuşatan bir uzam-ımtidâdın var olduğuna işaret ettiğini söylediler. Yine biz felek ve hareketin ortadan kalktığı anda zamanın hala var olduğunu, devam ettiğini düşünürüz dediler."¹⁰³ Râzî sorduğu sorulara verilen cevaplardan hareketle, akıl sahibi insanlar tarafından zamanın varlığının delilsiz bir şekilde bilinebileceği, sonucuna varmıştır. Ebû Bekir Zekeriyya Râzî zamanı, mekâna kıyasla mutlak ve sınırlı zaman şeklinde iki kısma ayırmıştır. Daha sonraki dönemde yaşamış olan İbn Sînâ (ö.1037) da zamanın dehr ve sermed şeklinde ayırımını yapmıştır.¹⁰⁴

a) Mutlak Zaman

Ezeli ve yaratılmamış olan mutlak zamanı Râzî, ölçülsün ya da ölçülmesin, öncesi, başlangıcı ve sonu olmayan müddet ve akıp giden müstakil bir cevher olarak tanımlamıştır. Bu şekilde tanımladığı mutlak zamana müddet ve dehr ismini vermiştir. Mutlak zaman hareket olmadığında da varlığını devam ettirir. Zira hareket mutlak zamanın faili olmayıp, fakat onun ölçüsüdür. O şu anda bizim algılayıp sınırlandırdığımız zamandan farklıdır.¹⁰⁵ Böylece Râzî, dehr ile mutlak zamanı aynı kabul etmek suretiyle, onları birbirinden ayıran Platoncu anlayıştan farklı bir görüş ortaya koymuş oldu.¹⁰⁶ Dehr dünyanın yaratılmasından önce

¹⁰³ Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve 'z-Zaman*, s. 264, 272

¹⁰⁴ Bkz. Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, Resâil-i İbn Sînâ (içinde), nşr. H. Ziya Ülken, İstanbul 1953, I, 24; M. Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", s. 88.

¹⁰⁵ Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s.198-199.

¹⁰⁶ Bkz. P. Kraus ve S. Pines, *İslâm Ansiklopedisi* "Râzî" md., IX, 643

mevcut olduğu gibi, yok olmasından sonra da var olmaya devam edecektir. Râzi'ye göre, yaratılmış olan âlem ve onun hareketinden tamamen bağımsız olan mutlak zamanı anlayabilmemiz için, göklerin hareketini, güneş ve gezegenlerin doğuş ve batışlarını tamamen unutarak mutlak zamanla aynı manada olan "ezeliliğin hareketi" düşünülürse konunun daha iyi anlaşılacaktır.

b) İzafi veya Sınırlı Zaman

Gök kürelerinin hareketi sonucunda oluşan zamandır. Bu tür zamanı, başlangıcı ve sonu olan müddet olarak tanımlanmaktadır. Feleklerin hareketi anlaşıldığında izafi zaman da anlaşılır. Hareketle ölçülen, izafi zaman hareket edenin ortadan kalkmasıyla, ortadan kalkar ve hareket edenin var olmasıyla da var olur. Çünkü o hareketin ortaya çıkardığı bir şeydir. Bu anlamda şöyle dediği nakledilic: "Zaman, ölçülmeyen süre anlamındaki zamandan hareketin ölçtüğü şeydir"¹⁰⁷ Râzi burada ifade ettiğimiz şekilde sınırlı zamanın feleğin hareketi ile meydana geldiğini söyleyerek Eflatun'la aynı görüşü paylaşmıştır.

Buraya kadar ifade ettiğimiz zaman anlayışını değerlendirdiğimizde, onun daha çok Eflatuncu zaman anlayışını takip etmiş olduğunu görürüz. Hatta Râzi'nin mutlak zaman ile sınırlı zaman arasında gözettiği ayırım, Yeni Eflatuncu Proclus'un ayrılmış ve ayrılmamış zaman ayırımına denk düşmektedir.¹⁰⁸ Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz gibi, o zaman konusunda hocası İrânşehrî ile de aynı fikirleri paylaşmıştır.

Ebü Bekr Râzi'nin zaman anlayışı daha sonraki dönem filozofları üzerinde bazı etkiler yapmıştır. Bu anlamda Ebü'l-Bereket el-Bağdadi, onun zaman anlayışından etkilenmiştir. Ayrıca onun mekân ve zamanı mutlak ve sınırlı diye ikiye ayırması ile Newton'un mekân ve zamanı mutlak ve izafi diye ikiye ayırması

¹⁰⁷ Râzi, *el-Kavf fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 195, 198.

arasında dikkati çeken bir benzerlik olduğunu düşünenler de vardır.¹⁰⁹ Nitekim, yaptıkları bu zaman ayırımı ve bu iki kavrama yükledikleri anlamlar, birbirleriyle yakın benzerlik göstermektedir. Hareketin dinamik ve mekânîk diye ikiye ayrılmasına ilave olarak Râzî hareketi, bir de anî ayırımı ekleyerek üç kısma ayırmıştır. Anî hareketi insanın istemeyerek yaptığı hareketler, yani meydana gelmesine engel olamadığı hareketler, olarak ifade eder. Ancak Ebû Hâtîm bu konudaki izahlarını yeterli görmeyerek onu eleştirmiştir.¹¹⁰

Bu şekilde ifade ettiği hareket ve sükunu zamanla ilişkilendirir. Ayrıca Kindî'nin hareket anlayışını ele alıp eleştirmiştir. Râzînin naklettiğine göre; Kindî feleğin hareketi ile zamanın, tek ve devam etmekte olduğunu benimsemiştir. Yarın, yarın vardır ve bugün yoktur. Bugün ise, bugün vardır, yarın olmayacaktır. Ancak bugün ve yarın, dışarıda (varlıkta) ve zihinde birbirlerinden ayrılmış değildir.¹¹¹ Hemen burada bir düzeltme yapmak gerekir; Kindî, Râzî'nin ifade ettiği gibi zamanı devam eden bir süreç olarak kabul etmez. Onun zaman hakkında şu ifadesi yorumsuz anlaşılacak kadar açıktır. *"Zaman başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir. Bi'l-fil sonsuz zaman mümkün değildir. Demek ki zaman, başlangıcı olan sonlu bir şeydir."*¹¹² Râzî'nin anlayışında bu görüş şöyle eleştirilir: Zamanın tek olduğu görüşüne göre, biz, biz olarak Batlamyus zamanında da vardık, şu anda da varız ve gelecek zamanda da var olacağız. Bu ise gerçeği bilmezlikten gelmektir ve anlamsızdır. Ayrıca Râzî, biz nasıl gelecek zamana giriyoruz, veya o bize nasıl geliyor? diye de sormaktadır. Buna göre bugünün hareketinin aynı zamanda yarının hareketi olması gerekir. Bunların hepsi muhal durumlardır. Ona göre bunlar

¹⁰⁸ Krş. S. Pines, *Studies in Islamic Atomism*, s. 57-65; Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 138.

¹⁰⁹ Bkz. Sholomo Pines, "Philosophy", *The Cambridge History of Islam*, P. M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis (ed.), Cambridge 1970, s. 802.

¹¹⁰ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lamu'n-Nübuve*, s. 24-26.

¹¹¹ Râzî, *Makale fi mâ b'ade't-Tabîa*, s. 131.

¹¹² Kindî, *K. fi'l-Felsefeni'l-Ülâ*, Resâitü'l-Kindî el-Felsefiyye. I. (İçinde), Tahkik Neşir: Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1978. II. Baskı. s. 49-50; Ayrıca Bkz. Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 15.

sadece dehr için geçerli durumlarıdır.¹¹³ Bu açıklamalarıyla Râzî sınırlı zamanın devamlı yenilendiği, daim olanın ezeli olan mutlak zaman olduğu görüşünü ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu açıklamalara bağlı kalarak, Zekerîyya Râzî'nin, mutlak zamanı harekete bağlayan felsefi anlayışların, zaman gerçeğini genel olarak harekete, özel olarak ise göklerin hareketine bağlamalarını eleştirdiği ve hareketin zamanı doğurmadığını, onu yalnızca gösterdiğini benimsediği sonucuna varılabilir.¹¹⁴ Ona göre, "Maddenin ve mekânın kadim olduğunu söyleyen kimi filozoflar, zamanın bir cevher olduğunu ifade edip, hatta zamanın uzamlı ve kadim bir cevher olduğunu söylemişlerdir. Bunlar, 'zaman, cismin hareketlerinin sayısıdır.' Diyen filozofların görüşünü ret ederek şöyle dediler: Eğer zaman, cismin hareketinin sayısı olsaydı, aynı zamanda hareket eden iki şeyin farklı sayıda hareket etmesi doğru olmazdı."¹¹⁵ Çünkü zaman, hareketin sayısı olsaydı, hareket halindeki iki şeyin aynı zamanda farklı iki sayı ile hareketi imkansız olurdu. Oysa realite böyle değildir. Diğer taraftan Nâsır Hüsrev'in belirttiğine göre Râzî, zamanın akan bir cevher olduğunu belirtmiştir.¹¹⁶ Dolayısıyla da cisme hareket başka bir şey tarafından verilmiş değildir. Buradan hareketle de ezeli olan bir mutlak zamanın olduğunu, Külli Ruh ile heyûlanın bu zamanda birleştiğini, açıklamaya çalışmıştır.

Sonuç

1- Bütün bu bilgilerin ışığı altında "Râzî'nin bu beş ilkeyi ezeli kabul etmesinin esprisi nedir?" sorusunu sonuç olarak cevaplamamız gerekir, belki de işin en önemli noktası budur. Nitekim Râzî, âlemin yaratılması konusunu,

¹¹³ Râzî, *Makale fi mâ b'ade't-Tabia*, s. 131-132.

¹¹⁴ Bkz. Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 198.

¹¹⁵ Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve'z-Zaman*, s. 266.

¹¹⁶ Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve'z-Zaman*, s. 267.

mümkün varlıkların var oluşlarına akli bir izah getirmek için ezeli ilkeler anlayışını geliştirdiği söylenebilir.

2- Evrenin kadim olmayıp ezeli ilkelerden yaratılmış olduğunu kabul eden filozof bu konuda iki noktayı irdelemiştir. Birincisi, âlemin bir zaman diliminde yaratılıp yaratılmadığı, ikincisi ise, âlemin Neoplatonik sudur nazariyesini benimseyenlerin ileri sürdükleri gibi "*tabii zorunluluğun bir sonucu*" olup olmadığıdır. Eğer âlemin bir zorunluluk eseri olarak yaratıldığı kabul edilirse, o zaman yaratıcının dünyayı yaratmaya zorlandığının da kabul edilmesi gerekir. Yok eğer bir zaman diliminde yaratıldı ise, o zaman yaratıcı yaratma faaliyeti gibi zamana bağlı olmalıdır, yani zamanda olmalıdır. Bütün bu ihtimallerin aksine, âlemin özgür bir irade tarafından, özgürce **zamansız** yaratıldığı fikri benimsenince de, "Niçin yaratıcı dünyayı yarattığı andan daha önce veya daha sonra yaratmadı?" makul bir izahı olamayacak olan bu soruya cevap vermek zorunda kalınacağını düşünerek böyle bir açıklama yaptığı anlaşılmaktadır.

3- Râzî'ye göre, âlem kadim değil hâdistir. Bu konuda Timaios'un Plutarch ve Galen gibi yorumcularını takip ederek âlemin bir zamanda yaratıldığını benimseyerek, Aristo ve Aristoculardan ayrılmıştır. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi, âlem kadim değil hadistir, görtüü ile de o İslâmî anlayışa yaklaşmıştır.

4- Ona göre eğer âlem yaratıcısından zorunlu (tabii) olarak meydana gelirse o zaman Allah irade sahibi olmaz. Bu durumda zorunluluk fiilin dışında olmadığı için yaratıcının da yaratılmış olması gerekir. Diğer taraftan yaratılanın yaratandan meydana gelmesi için, yaratanla yaratılan arasında sonlu bir zamanın olması gerekir. Bu da âlemin yaratıcının varlığından bir müddet yani belli bir zaman sonra meydana gelmesini gerektirir. Yaratılmış olan bir şeyden belli bir zaman dilimi önce olan da aynı şekilde yaratılmış olur. İşte bundan dolayı âlemin kendisinden zorunlu olarak meydana geldiği yaratıcının da yaratılmış olması

gerekir. Râzî bu iki ihtimalin de âlemin yaratılışında Allah'ın iradesini saf dışı edeceği gerekçesiyle kabul etmemiştir. Yani o âlemin yaratılmasında, anlaşılmasında bazı zorluklar olsa da, Allah'ın irade sahibi olduğunu benimsediği sonucuna varılabilir.

5- Râzî'ye göre doğru olan, âlem yaratıcıdan irade ile meydana gelmişse ve yaratıcı ile birlikte ezelde âlemin yaratılmaması noktasındaki iradeyi âlemin yaratılması noktasında yönlendiren başka bir şey de yoksa, o zaman "Neden Allah âlemi yarattığı anda yarattı da, ondan daha önce veya daha sonra yaratmadı?" sorusunu, 'Allah'ın âlemi beş ezeli ilkedен yaratmama noktasındaki iradesini yaratma şeklinde işlemesi için Allah'la beraber O'nu bu eyleme yönlendiren, evren için sebep olabilen başka bir kadîmin bulunması gerekir. İşte bu ezeli varlıkta, yukarıda açıklandığı üzere, canlı ve cahil olan külli nefistir. Âlemin meydana gelmesi, Allah'ın iradesiyle olduğunu kabul eden filozof, âlemin neden, yaratıldığı vakitten daha önce veya daha sonra yaratılmadığı problemini; "*Küllî Nefs heyûla ile bu zamanda ilişki kurduğu için evren de bu zamanda meydana geldi. Daha önce veya daha sonra meydana gelmedi.*"¹¹⁷ görüşüyle çözmeye ve Külli Nefs'in ezeli bir varlık olduğunu delillendirmeye çalışmıştır.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı gibi, yoktan yaratmayı kabul etmeyen Râzî, âlemin Allah'ın iradesiyle meydana geldiğini ve bizim anladığımız anlamın dışında ve hareketin birimi olmayan bir zaman diliminde, yukarıda açıklandığı üzere, mutlak zamanda, mutlak mekânda bulunan ezeli maddeden (heyûladan) yaratıldığını benimsemiştir. Âlemin yaratılışını bir bakıma mitolojik bir tarzda açıklamaya çalışan Ebû Bekr er-Râzî'nin, bu görüşleriyle kendisinin beş ezeli ilkesini kendi içinde tutarlı bir metafizik sistem haline getirmeye çalışmıştır.

¹¹⁷ Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 208.

HETEREDOKS İNANÇ VE DAVRANIŞLAR ÖLÇEĞİ ÜZERİNE BİR DENEME

Yrd. Doç. Dr. Faruk Karaca*

Giriş

İnsanoğlu, her devirde gizemli şeyleri araştırmış, birtakım tabiiatüstü varlıkların mevcudiyetine ve bu varlıkların kendisi üzerinde etkileri olduğuna inanmıştır. Dini inancın oluşması ve gelişmesi konusunda önemli bir motivasyon kaynağı oluşturan bu ilgi¹, gözlemlenen olaylar arasında bir tür ilişki kurma ve tesadüfen tecrübe edilen vakıalardan belirli sonuçlar çıkarma çabasını da beraberinde getirerek, dinlerin ortaya koyduğu inanç prensipleri yanında, dini dogmalara tezat teşkil eden ve akılla izah edilemeyen birçok inancın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır². Daha çok gelecek kaygısı ve çeşitli konulardaki çaresizliklerin destekledikleri bu tür inançların, geleceği bir şekilde yönlendirme ve

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Hutchison, John A. ve Martin, James A., *Ways of Faith (An Introduction to Religion)*, The Ronald Press Company, New York, 1953, s. 4-8; Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s. 80-92; Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, 2. Baskı, Samsun, 2000, s. 68-73.

² Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*, Trans: Rose, H.J., Methuen & Co. Ltd., London, Second Edition, London, 1935, s. 31-118.

kendi lehine çevirme temel amacına matuf oldukları söylenebilir³. İşte bu tür inançları ifade etmek amacıyla kullanılan “batıl inanç” ve “hurafe” kavramları, boş, asılsız, sapkın veya yanlış inanç anlamına gelmekte⁴ ve bu kavrama, genel olarak bir dindeki dini inanıştan doğan sapkın inançları da ifade edebilecek bir genişlik kazandırılmaktadır. Zira günümüzde, herhangi bir dinde hiçbir organik yeri bulunmayan inanç elementlerinin bir karışımını veya onlardan türetilmiş inançları ifade eden⁵ ve batı dillerinde hurafe karşılığında kullanılan kavramın (superstition) aslı olan “superstitio” kelimesi, eski halk inançlarının yeni hakim dini anlayışın içinde varlıklarını sürdürmesi şeklinde tanımlanmaktadır⁶. Bununla birlikte, çağrıştırdıkları olumsuz anlamdan dolayı, zaman zaman hurafe veya batıl inanç yerine bu tür inançları ifade etmek üzere “halk inancı” kavramı daha çok tercih edilmektedir⁷.

Normatif bir bilim olmayan Psikolojinin, bu tür inançları hiçbir değer yargısı belirtmeden “halk inancı” şeklinde ele almasının daha doğru olacağı söylenebilir. Ancak, bu tür inançların herhangi bir dini gelenek içine sızıp orijinal dini prensiplerden biriymiş gibi gözükmesi, dinî hayatın hem inanç hem de davranış boyutunda yozlaşma ve yabancılaşma meydana getirmektedir. Bu yüzden, psikolojik perspektiften de olsa, konuyu ele alan çalışmaların, belli bir dini baz alarak, hangi inançların orijinal, hangilerinin ise hurafe veya batıl olduğunu tespit

³ *Lexikon der Religionen Phaenomene –Geschichte– Ideen*, Herausgegeben von Hans Waldenfels, Herder Freiburg, 2. Auflage, 1987, s. 1; Hutchison ve Martin, *Ways of Faith*, s. 18-28; Radin, Paul, *Primitive Religion, (Its Nature and Origin)*, Dover Publications, Inc., New York, 1957, s. 3-5;

⁴ Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Konya 1998, s. 60, 175; Demir, Ö. ve Acar, M., *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 166; Develioğlu, Ferit, *Türkçe-Osmanlıca Ansiklopedik Sözlük*, Doğu Yayınları, Ankara, 1970, s. 383; *Meydan Larousse Sözlük ve Ansiklopedi*, Meydan Yayınevi, İstanbul, 1987, “Batıl inanç maddesi”, c. II, s. 205; “Hurafe maddesi”, c. VI, s. 58.

⁵ Krş. Lexikon, s. 1.

⁶ Yeni Ahid’de hurafeler için “putperestlerin dini” anlamında, “deisidaimonia” kavramı kullanılsa da, Hıristiyan literatüründe bu anlamda yaygınca kullanılan kelime, “superstition” kavramıdır. Bk. Yel, Ali Murat, *TDV İslam Ansiklopedisi*, “Hurafe” maddesi, s. c. XVIII, 381-382.

⁷ Weber, Hartwig, *Lexikon der Grundbegriffe in Christentum und Anderen Religionen*, Reinbek bei Hamburg, 1992, s. 17.

etmesi gerekmektedir⁸. Meseleye bu açıdan bakıldığında, bu tür özellik gösteren bütün inanç ve davranışları “heteredoks” olarak nitelenebilir. Çünkü çeşitli faktörlerin etkisiyle oluşan ve yaygınlaşan bu inançlar, hemen hemen dünyanın her tarafında yaşayan birçok dinî inanç (Yahudi, Hıristiyan, İslam) elementleriyle karışarak, ortodoks dini inanç ve davranışlardan sapmaları da beraberinde getirmekte ve gerçek dini inancın kaybolduğu yerde, batıl inançlar onların yerine geçme temayülü göstermektedir⁹. Bu tür inançlardan hareketle bir ölçek geliştirme girişimi amacıyla taşıyan bu çalışmada ise, konuya İslam dini açısından yaklaşmış ve ele alınan hurafe veya batıl inançlar, temel dini referanslar çerçevesinde değerlendirmeye çalışılmıştır.

Psikolojik düşünce, batıl inançların sadece bilinmeyen korkusundan doğmadığını, bilakis onların, bütüne (hayata) hakim olma ve olaylar arasındaki ilişkileri anlamlandırma düşüncesinden doğduğunu kabul etmektedir. Ancak bu inançların gelişimi ve yaygınlaşmasında korku ve tehlikenin çok önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır¹⁰. Nitekim genellikle büyüyle karıştırılarak günümüze kadar gelen halk inançlarına, insanların daha çok bunalım anlarında itibar ettikleri bilinmektedir. Örneğin belli düzeylerde risk taşıyan deniz yolculuğu, otomobil seyahati, spor müsabakaları (kazanma-kaybetme) veya ölüm fenomeniyle ilgili olarak yapılan değerlendirmelerde ve kullanılan maskotlarda bu tür inançların etkisini görmek mümkündür¹¹.

Nevrotik boyutunun da olduğu kabul edilen¹² batıl inançlar, ortaya çıkmasına büyük katkıda buldukları parapsikoloji vasıtasıyla bilimsel arenaya

⁸ Waldenfels, *Lexikon*, s. 1.

⁹ İnan, Abdülkadir, *Eski Türk Dini Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976, s. 174.

¹⁰ Waldenfels, *Lexikon*, 1.

¹¹ Weber, *Lexikon*, s. 17; Waldenfels, *Lexikon*, s. 1.

¹² Waldenfels, *Lexikon*, 1.

taşınarak, çalışma konularından birini oluşturmuştur¹³. Zira parapsikolojinin, anlamsız gibi görünen kabul ve görüntülerin denenmesi ve keşfedilmeye çalışılmasından doğduğu söylenebilir¹⁴. Bununla birlikte halk inançlarının çoğu zaman bir tür bilinmezlik üzerine bina edildiklerini söylemek mümkündür. Yani bilinmeyen bir zaman içinde, keyfiyeti kesin olarak bilinmeyen bir hadisenin ortaya çıkmasından sonra doğan bir inanç ögesi, belli bir zaman geçtikten sonra başlangıç anlamı unutulsa da, toplum tarafından genel bir kabul görerek ortak bir inanç şekline dönüşebilmektedir. Şöyleki kognitif organizasyon ve reorganizasyonlar gibi temel süreçler, inançların doğuşu ve gelişmesini kaçınılmaz bir hale getirmektedir. Böylece inançlar, daha ziyade insanın fenomenal alanının gerektirdiği organizasyon ve reorganizasyon durumlarındaki otomatik faktörlerin etkisiyle gelişmekte ve değişmektedir. Zira ferdin mevcut inançları onun yeni yaşantılarını izah edemediği veya idrakleri “düzenli, mânalı ve kullanışlı” kategorilere uymadığı zaman, yeni inançlar bir ihtiyaç olarak belirmektedir. Ancak geliştirilen yeni inançlar ile objektif vakıalar arasında tam manasıyla bir korelasyon bulunma zorunluluğu bulunmamakta ve inançların kuvveti, mutlaka objektif vakılara uygunluk derecelerine bağlı kalmamaktadır. Böylece psikolojik sahanın derin ve ayrılmaz parçaları olan inançlar, ferdin dünyasını inşa eden birer blok gibi fonksiyonel hale gelmektedirler¹⁵.

Din dışı alanları da kapsamakla birlikte, dini konularda daha yaygın olan hurafeler, hemen hemen bütün dinlerde mevcuttur. Bu bağlamda genellikle otantik dini metinlerin zamanla yok olması ve geçmiş kavimlere ait batıl inançların yeni dine taşınmasının, hurafelerin yaygınlaşmasında oldukça etkili olduğu kabul edilmektedir. Nitekim genellikle geleneksel olarak hakim dinler tarafından

¹³ Geniş bilgi ve örnek olaylar için bk. Langelaan, Georgi, *Parapsikoloji*, Çev. Osman Nebioğlu, Sümer Kitabevi Yayınları, (tarihsiz).

¹⁴ Weber, Lexikon, s. 18; Waldenfels, Lexikon, 1.

¹⁵ Krech, D. ve Crutchfield, R.S., *Sosyal Psikoloji*, Çev. Erol Güngör, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1965, s. 164-168, 182-189.

kendilerinden önceki daha az karmaşık ve genel kabul görmemiş inanç ve davranışlar için kullanılan hurafe kavramının, değer koyan bir ifade olarak ancak medeniyetin ilerleyişi sonucunda inanç biçimlerinin farklılaşması ile birlikte ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Bazı inançların hurafe sayılarak olumsuz anlamda ayrı bir kategoride gösterilmesi ise, özellikle monoteist dinlerin hakimiyet kazanması sonucu ortaya çıkmıştır¹⁶.

Bazı kültürel farklılıklara rağmen insan topluluklarının tarihin her döneminde ve her yerde, insan olma niteliklerinin aynı olması, din, dil, mezhep, kültür farkı gözetilmeksizin bazı hurefe ve asılsız inançların bütün toplumlarda gözlemlenmesini açıklar niteliktedir. Bununla birlikte kültürler arası (cross-cultural) ilişkiler vasıtasıyla birçok halk inancının bir kültürden diğerine geçtiği kabul edilmektedir¹⁷. Bu bağlamda halk inançlarının büyük çoğunluğunun kaynağının, eski Mısır, Hind, Fenike, Acem, Babil ve Helen gibi ilk çağ toplumları olduğu kabul edilmektedir. Buna göre bu topraklarda ortaya çıkan hurafelerin bir kısmı Yahudi ve Hıristiyanlık dinlerine geçtiği gibi müslüman toplumlar arasında da yaygınlaşmaya başlamış, bununla birlikte Hıristiyan ve Yahudi dinlerinde ortaya çıkan bazı inanç, anlayış ve uygulamalar, müslüman halka sunulan inanç öğretileri arasında kendilerine yer bulabilmiştir¹⁸.

Yahudilik'te çoğu sihirle ilgili olmak üzere, hurafe olarak nitelendirilebilecek uygulamalar hayli erken dönemlere kadar uzanmaktadır. Nazarın en eski halk inançlarından biri olduğu Yahudilik dininde, el fah baktırarak gelecek hakkında bazı önsezilerde bulunmak (chiromancy) da oldukça yaygındır. Bununla birlikte Hıristiyanlık dininin hakim olduğu bölgelerde de bol miktarda halk inancına rastlanmaktadır¹⁹.

¹⁶ Yel, Hurafe, c.XVIII, s. 381.

¹⁷ Erdil, Kemalettin, *Yaşayan Hurafeler*, Ankara, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s. 10.

¹⁸ Krş. Günaltay, M. Şemseddin, *Hurâfattan Hakikate Hurafeler ve İslam Gerçeği*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1997, s. 293-296.

¹⁹ Yel, Hurafe, c.XVIII, s. 381-382.

Hurafe kavramı, Kur'an'da yer almamakla birlikte, bu kavramın ihtiva ettiği manaya yakın manalar ifade eden kavramlar bulunmaktadır. Bunlardan, "üstüre"nin çoğulu olan "esâtîr" uydurulmuş söz anlamına gelmekte ve Kur'an'da dokuz ayette geçmektedir²⁰. Kur'an'da geçen "ihtilak²¹" (yalan uydurmak), "tekavvül²²" (uydurulmuş söz) kavramları ve "hulku'l-evvelîn" (önceki milletlerin geleneği) terkibi de bu manaya yakın manalar ifade etmektedir. Ancak bu kavramların, daha çok Kur'an-ı Kerim'e Hz. Muhammed'in uydurduğu bir kitap nazarıyla bakan müşrikler tarafından ileri sürüldüğünü, Kur'an'ın ise bu iddiaları reddettiğini belirtmek gerekir²³.

İslam kültürüne özgü olmakla birlikte hurafe ve batıl inançlarla yakın ilişkili olan diğer bir kavram da "bid'at" kavramıdır. İslam'ın ilk devrinde ya da Kur'an'da ve Sünnette olmayan, sonradan ortaya çıkan/çıkarılan ve dinin özüne ters olan şeyleri ifade etmek için kullanılan bid'at kavramı, din ile ilgili bir artırma veya eksiltme özelliği taşıyan hususları olduğu gibi, sonradan ortaya çıkan gelenek ve göreneklere de ifade etmektedir²⁴.

Benzeri daha önce mevcut olmayan bir inanç ve hareket tarzını ifade eden bid'at kavramı, Peygamberin sünnetine tam olarak uymak telakkisine karşı isyanı çağrıştırdığından kelam biliminde özellikle üzerinde durulan bir kavram olmuştur. Bundan dolayıdır ki, bu kavram, tabii olarak meydana gelen yenilikler, ortodoks inanç esaslarına aykırı itikat yenilikleri ve Peygamberin sünnetine uymayan gidiş yüzünden meydana gelen her türlü huzursuzluğa isim olarak verilmiştir²⁵. Bu

²⁰ Bk. Abdülbaki, Muhammed Fuat, *Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'an-i Kerim*, Dar el-Marefah, Beyrut, 1991, s. 445.

²¹ *Sad*, 38/7.

²² *Tür*, 52/33; el-Hakka, 69/44

²³ Krş. Yavuz, Yusuf Şevki, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "hurafe maddesi", c. XVIII, s. 382.

²⁴ Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, s. 67; Yaran, Rahmi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "bid'at maddesi", c.VI., s. 129; Uysal, Mustafa, *İslam'a Sokulan Bid'at ve Hurafeler*, Uysal Yayınları, İstanbul, 1979, c.I, s. 15, c.II, s. 72.

²⁵ *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, "bid'at maddesi", c.II, s. 599-600.

yönüyle bid'atın sadece inanç boyutundan ziyade, ortodoks inanç esaslarına aykırı olan veya olmayan inançlar doğrultusunda birtakım uygulamaları da ifade ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim dar kapsamlı olarak, Hz. Muhammed'den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilave veya eksiltme özelliği taşıyan her şeyi ifade eden bid'at kavramının geniş bir pespektiften ele alınınca, Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan her şey manasında kullanılması mümkündür. Buna göre dini mahiyette görülen davranışlardan başka günlük hayatla ilgili olarak sonradan ortaya çıkan yeni fikir, uygulama ve adetler de bid'at olarak kabul edilebilir²⁶.

Zamanla birlikte değişen hayat şartlarının inanan insanın hayatına birçok yenilik getirdiği herkes tarafından bilinmektedir. İşte bu vakıya binaen, daha sonradan icat edilse de, dinin ruhuna aykırı düşmeyen yeni durumlar, bazı din bilginlerince bid'at olarak kabul edilmemiş, bazılarınca da bid'at olarak isimlendirilmekle birlikte "bid'at-ı hasene" (iyi) nitelemesiyle mubah kabul edilmiştir. Bu anlayışa göre dini bir dayanağı bulunmadığı halde dinin ruhuna ters düşen inanç, ibadet, fikir ve davranışlar "bid'at-ı seyyie" (kötü) olarak kabul edilmektedir²⁷. Bu yönüyle bu kategorideki inanç, anlayış ve uygulamaların "heteredoks" olarak nitelendirilmesi mümkündür. Yani bu açıdan "batıl inanç" veya "hurafe" olarak kabul edilen inanç ve davranışlar ile "bid'at-ı seyyie" olarak nitelendirilen inanç ve davranışlar arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır.

1) Heteredoks İnançların Benimsenmesinde Etkili Olan Faktörler

Hurafe ve batıl inançların yaygınlaşmasında temel etkenlerin birisi, hiç şüphesiz bilgisizliktir. İslam dinin kısa bir zaman içinde farklı sosyal ve kültürel yapılara sahip milletler arasında yayılması ise, bid'at ve hurafelerin müslüman topluluklar arasında yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır. Ayrıca İslam dininin bazı prensip ve hükümlerinin eski kültür mirasının da etkisiyle yeni muhtedilerce

²⁶ Yaran, Bid'at, c. VI, s. 129.

²⁷ Yaran, Bid'at, c. VI, s. 129-130.

yanlış anlaşılması da bu duruma zemin hazırladığı söylenebilir²⁸. Aynı şekilde, İslam'ı kabul eden diğer din mensuplarının, eski dinlerine ait bazı anlayış ve uygulamaları korumaya devam ettikleri gibi, bunları diğer müslümanlara aktarmaları, dinin özünde bulunmayan birçok inancın müslüman topluluklarda yaygınlaşmasıyla sonuçlanmıştır²⁹. Mesela, uğur ve uğursuzluk, cinler ve göz değmesi ile karga vb kuşlarla ilgili bazı hurafe ve batıl inanış biçimlerinin Cahiliye devri Arapları tarafından İslam dinine sokulduğu kabul edilmektedir. Yine eski İran ve Hint dinlerine mensup bazı topluluklarla Türklerin İslam'ı kabul etmesinden sonra da bazı hurafelerin oluşmaya başladığı yönünde bazı tespitler bulunmaktadır. Şöyleki önceden Şamanizm, Budizm ve Zerdüşlük vb gibi dinlere bağlı olan din adamları, Cahiliye devri Arap kültürüne ait hurafelerin cahil halk tabakası arasında yaygın olmasından da faydalanarak, daha çok eski şaman afsunlarına ayetler, Kabe, Levh-i mahfuz, arş, kürsi gibi İslami motifleri katıştırmak suretiyle mesleklerini yeni dinlerinde de sürdürmüşlerdir. Örneğin Yahudilikten “tılsımların”, Hıristiyanlıktan ise “türbelerin kutsallaştırılmasının” bu yolla müslüman topluluklara geçtiği kabul edilmektedir³⁰.

İslam dininin “teşri” fonksiyonunda “örfün” bulunmasının, insanların yaşadığı çevreden bağımsız kalamayacağını göstermesi açısından önemli bir faktör olduğu söylenebilir. Ancak bu konuda nasıl hareket edilmesi gerektiği açık bir şekilde ortaya konmuş olsa da, bu durumun birçok halk inancının müslüman toplumlar arasında yaygınlaşmasına zemin hazırladığı söylenebilir.

Kıssacıların kendilerini halka büyük göstermek için uydurmuş oldukları birçok söz ve hadis, muhataplar tarafından dinin asli unsurlarından biriymiş gibi sanılması da hurafe ve batıl inançların yaygınlaşmasına ivme kazandırmıştır³¹.

²⁸ İnan, *Eski Türk Dini*, s. 178; Uysal, *Bid'at ve Hurafeler*, c.I, s. 212; Yaran, “Bid'at”, c. VI, s. 130.

²⁹ Said Halim Paşa, *Buğrañlarımız ve Son Eserleri*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 198.

³⁰ Yavuz, *Hurafe*, c. XVIII, s. 382-383.

³¹ Uysal, *Bid'at ve Hurafeler*, c.I, s. 212.

Bunun gibi halkın gözünde büyük bir prestiji bulunan bazı kahin ve din adamlarının, batıl inanç ve hurafeler vasıtasıyla halkın dini duygularını istismar etmeyi alışkanlık haline getirmeleri, bu tür inanç ve uygulamaların gelenekleşmesine de katkıda bulunan önemli faktörlerden birini oluşturmaktadır³². Ayrıca bazı mezhep ve din bilginlerinin (Hanbeliler, İbn Teymiyye, Vehhabiler) bid'at ve hurafelerle mücadele konusunda aşırı davranmalarının, inananları ortodoks dini inanç ve davranışlar etrafında birleştirmek yerine, bu tür inanç ve davranışlara itibar eden dindarların kendi mezheplerine olan taassuplarını körüklediği söylenebilir³³.

Hurafe ve batıl inançların hemen hemen her devirde olduğu gibi, modern toplumlarda da görülmesi, bu tür inançlar ile hayat standartları arasında ters bir korelasyonun bulunduğu ve sosyo-ekonomik iyileştirmeler ile bu tür inançların asgari düzeye indirilebileceği görüşlerini zayıflatmaktadır. Bu durum, hurafe ve batıl inançların ekonomik olmaktan çok, kültürel bir problem olduğunu düşündürmektedir³⁴.

Yukarıda hurafe ve batıl inançlarla ilgili olarak söylenenler, bütün toplumlarda olduğu gibi, toplumumuz için de geçerlidir. Ancak toplumumuza özgü bazı faktörlerin heteredoks inanç ve davranış biçimleriyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda yaygınlaşmaları toplumların bilgi ve kültür düzeyiyle yakından ilişkili olan hurafe ve batıl inançlar açısından toplumumuza bakacak olursak, dini konulara yeterince ilgi göstermeyen aydın (okumuş) kesim ile dini bilgileri ve kültür seviyeleri oldukça düşük olan halk tabakasının soyut özellikler taşıyan dini fenomenleri doğru algılayıp kavramasının kolay bir şey olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar³⁵. Ayrıca bu konuda insanları aydınlatma pozisyonunda

³² Krş. İnan, Eski Türk Dini, s. 177; Günaltay, Hurafattan Hakikate, s. 294.

³³ Krş. Yaran, Bid'at, c. VI, s. 131.

³⁴ Krş. Çakan, İ. Lütfi, *Hurafeler ve Batıl İnanışlar*, TDV Yayınları, Ankara, 1995, s. 15.

³⁵ Yavuz, Hurafe, c. XVIII, s. 383.

olan birçok din görevlisinin bizzat kendilerini bu tip inançlardan tam olarak arındıramamaları ve dolayısıyla bu konuda etkili bir mücadele vermemeleri, bu tür inanışların onlara zaten meyilli olan halk arasında yaygınlaşmasına ivme kazandırdığı söylenebilir.

Yaklaşık iki asırdan beri toplumumuzda devam eden batılılaşma sürecinde, bir kısım aşırı batılılaşma taraftarlarının, doğrudan dine cephe almak yerine halkın arasında yaşayan bu tür inanç ve değerlere yönelmiş oldukları aşırı eleştirilerin, bu tür inançların kuvvetlenip daha da yaygınlaşmasına zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Çünkü heteredoks inanç ve davranışlara yapılan eleştirilerin, batı hayranları tarafından yapılması, dindarları eleştirilen şeylerden yana muhafazakar bir tavır almaya yönelmektedir. Bunun sonucunda ise dindarlar, istemedikleri halde (veya farkında olmadan), heteredoks inanç ve anlayışların savunucusu konumuna düşmekte ve bu tutum, aynı doğrultuda birçok davranışı da beraberinde getirmektedir. Nitekim bu bağlamda, özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında zorunlu ve yoğun kültür değişmesi³⁶ karşısında dindarların din adına yaptıkları en önemli şey, din adı altında toplanabilecek ne varsa onu korumak, bozulmanın önüne geçmek, bu değişimin hızını kesmek amacıyla muhafazakar ve gelenekçi bir tutum sergilemek olmuştur. Hatta onların, bazı değerleri elde tutabilmek için birçoklarını elden çıkarmaya, yani bozulmanın bir sınırına kadar tahammül etmeye razı oldukları bile söylenebilir³⁷.

Yukarıda bahsedilen tutumun, birçok halk inancının dini inançlarla karışması ve onların dinmiş gibi algılanmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Nitekim ittihatçılarla başlayıp Cumhuriyetle devam eden dinde reform hareketleri, sünni İslam'ın ortodoks şekline yeni ve "medeni" bir şekil vermek üzerinde

³⁶ Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul, 1987, s. 85; Güvenç, Bozurt, *Türk Kimliği, Türk Tarihinin Kaynakları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1994, s. 250.

yapraklarını taktırması, haricilerin “inil hukmu illa lilallah⁴²” ayetine atıf yaparak Hz. Ali’ye başkaldırmaları⁴³, şianın siyasi düşüncesinin ehli beytin siyasi istismarı üzerine kurulmuş olması⁴⁴, Peygamber soyundan olduğunu iddia ederek birçok kimsenin birtakım bireysel menfaatler elde etmek üzere Şeyyid ve Şerif adıyla ortaya çıkması, Emeviler döneminde Beni Üneyye ile Beni Haşim arasında yaşanan mücadeleler⁴⁵, İslam tarihinde meydana gelen din istismarların ilk ve en çarpıcı örneklerinden sadece bazılarıdır⁴⁶.

Şerif Mardin’e göre Türkiye’de “dine dönüş”ün (ihtida, conversion) iki şekli bulunmaktadır. Bunlardan birinci şekil, ortodoks, yani sünni İslam’a dönme isteği olarak belirirken, ikincisi halk tabakalarının “hurafelere”, “volk İslam’a” döndüğü istemesi biçiminde ortaya çıkmıştır. Çünkü ona göre ümmet yapısından yeni çıkmış olan bir toplumda, halk dini bir dünya görüşü ve kişisel denge yöntemi sağlamaktadır. Zaman zaman hayret edilen halk inançlarının (hurafelerin) güçlü, buradan gelmektedir. Nitekim ona göre, halk tabakasındaki kişi, yöntem yolu olarak halk kültürünün ve dininin verdiği imkanları kullanıyorsa, bunun pratik bir sebebi vardır. Halk kültürü, bütün “hurafeleri” bir yana, menfaatlerine daha kısa yoldan cevap vermektedir. Bu durumda doktorun halka yaklaşmadığı hastanenin etrafında üflürükçüler zengin olacaktır⁴⁷.

2) Toplumumuzda Yaygın Olan Bazı Heteredoks İnanç ve Davranışlar

Yukarıda kısaca temas edildiği gibi değişik faktörlerin bir araya gelmesi sonucunda birçok heteredoks inanç toplumumuza girmiştir. Bu konuda en

⁴² Yusuf, 12/40, 67

⁴³ Güler, İlhami, Reel Politikada Dini Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar, *İslamiyat Dergisi*, c. III, sayı:3, s. 61, 66.

⁴⁴ Kullu, Sönmez, ‘Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi, *İslamiyat Dergisi*, c.III, sayı:3, s. 117.

⁴⁵ Sarıçam, İbrahim, Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı, *İslamiyat Dergisi*, c.III, sayı: 3, s. 141.

⁴⁶ İslam tarihinde din istismarı hakkında geniş bilgi için bk. Sarıçam, İbrahim, Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı, *İslamiyat Dergisi*, c.III, sayı: 3, s. 139-146.

⁴⁷ Mardin, Din ve İdeoloji, s. 151, 168.

durmuştur. Bu bağlamda dini ciddiye alan veya almayan kimselerin, halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğunu kabul ettiklerini söylemek zordur. Bunun için yalnız “hurefe”den bahseden reformcuların çabaları, bu hurafeleri sökmek olmuştur. Nitekim reformcular, halk dinini kuraldışı saymakla, Şeyhülislâmların pek de beğenmiş olacakları bir tutum sergilemişlerdir. Ancak bu tutumlar, uzun vadede bir halk dini olduğunu bilen ve onu ciddiye alan Şihlara, hocalara ve batıl itikat ticareti yapanlara yaramıştır³⁸.

Esasen din, istismara en açık alanlardan birini oluşturmaktadır. Örneğin teknolojiyi mümkün kılan, insanın özne olarak tasarlanması ve diğer her şeyin, elde mevcut, emre amade, kullanıma hazır bir stok olarak görülmesi olmuştur. Dinin de içerdiği düşünülen bütün kavramsal hazne ve sembolik sermayeyle birlikte, kendisiyle bütünleşilmeden (dış güdümlü dini yönelim³⁹) kullanıma hazır, elde mevcut bir teknik malzeme olarak ele alınması (istismar) söz konusu teknolojik tezahürün değişik bir yansıması olarak değerlendirilebilir⁴⁰.

Din istismarının dünya ve İslam dini açısından tarihi, oldukça eskilere gitmektedir. Kilisenin tarih boyunca elde ettiği politik ve ekonomik güç, Hz. İsa'nın İncil'de sert bir dille eleştirdiği Yahudi din adamlarının mabetleri ticarethaneye çevirmeleri⁴¹ batı dünyasıyla ilgili en çarpıcı misalleri oluştururken, Muaviye'nin ordusunun yenilme zaafı gösterdiği bir anda “Aramızda Kur'an hakem olsun” anlamına gelecek şekilde, askerlerinin kılıçlarına Kur'an

³⁷ Özel, İsmet, *Üç Mesele (Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma)*, Çıdam Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1988, s. 23.

³⁸ Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1992, s. 148.

³⁹ Gorsuch, R. L., Toward Motivational Theories of Intrinsic Religious Commitment. in *The Psychology of Religion*, Ed: Bernard Spilka and Daniel N. McIntosh, Westview Press, Colorado, 1997, s. 11-24; Hood, R.W., Spilka, B., Hunsberger, B. ve Gorsuch, R., *The Psychology of Religion*, The Guilford Press, Second Edition, New York and London, 1996, s. 25; H0kelekli, Din Psikolojisi, s. 76-77; Paloutzian, R.F., *Invitation to the Psychology of Religion*, Allyn and Bacon, Second Edition, London, 1996, s. 202; Wulf, D. M. *Psychology of Religion (Classic and Contemporary)*, John Wiley and Sons, New York, 1997, s. 232.

⁴⁰ Krş. Aktay, Yasin, Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı, *İslamiyat Dergisi*, c. III, sayı: 3, s. 41.

⁴¹ Matta, 21. bab.

karakteristik olanlardan birisi, bazı tasavvuf mensuplarının, veli nazarıyla baktıkları şeyhlerine bazı Tanrısal özellikler (dilediklerini öldürme veya diriltme gücü gibi) atfetmeleri ve kainatın yönetiminde söz sahibi olabileceklerini iddia etmeleridir. Uluhiyetle ilgili olan bu inanışın, açık bir sapma olduğu söylenebilir.

Yine Kur'an'da açık bir şekilde gaybın Allah'tan başka hiçkimse tarafından bilinmeyeceği, peygamberlerin bile ancak Allah'ın bildirmesiyle gayb konusunda bilgi sahibi olabilecekleri⁴⁸, ifade edilmesine rağmen, özellikle seçkin tasavvuf ehlinin keramet yoluyla gayba vakıf olduklarına inanmaları veya cinlerle irtibat kuran bazı kişilerin (cinci, hoca, medyum) gelecek konusunda vermiş oldukları haberler, din adına dinde olmayan bu inanç ve anlayışlara çarpıcı örnekler oluşturmaktadır. Yine yıldızların hareketlerinden gelecekle ilgili bazı çıkarımlara ulaşma, kahve, ok, bakla, iskambil kağıdı, suya bakma ve kitap açma (Kuran veya başka kitaplar) gibi yöntemlerle yapılan falcılık, İslam öncesi döneme ait halk inançları olmasına rağmen, bazı müslüman topluluklarca da benimsenmiştir⁴⁹. Halbuki İslam dininde falcılık, arrafılık ve kahinlik yasaklanmış⁵⁰, gaybı Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği açık bir şekilde ifade edilerek⁵¹, gelecekte olacaklarla ilgili çeşitli yollardan haber almaya çalışmak şirk ve inkar kabul edilmiştir⁵². Ayrıca büyü yapmak, büyüden ve hastalıktan korunmak için muska taşımanın tevhid inancını zedeleyebileceğine işaret edilmiş⁵³, uğur ve uğursuzluğa inanmanın şirke götürebileceği uyarısında bulunularak, ilginç görülen bazı nesne ve olayların hayra yorumlanması tavsiye edilmiştir⁵⁴. Nitekim İslam

⁴⁸ Ali İmran, 179, Cin, 72/26-27

⁴⁹ Yavuz, Hurafe, c. XVIII, s. 383.

⁵⁰ Maide, 5/90.

⁵¹ Neml, 27/65.

⁵² Müslim, İbn Haccac en-Nisaburi, *es-Sahih*, Tah. Muhammed Fuad Abdulkaki, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul (tarihsiz), Selam, 122, 125.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Daru Sadir, Beyrut (tarihsiz), c.I, s. 476-477, No:31614; Ebu Davut, Süleyman b. el-Eşas, *es-Sünen*, Neş: Muhammed Ali es-Seyyit, Humus, 1971, Tıb, 17.

⁵⁴ Buhari, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul (tarihsiz), Tıb, 19; Müslim, Sahih, Selam, 102-109.

dininde meşru arzulara ulaşmak için muska veya tılsım takmayı değil, çalışmanın esas olduğu vurgulanmış⁵⁵, Hz. Muhammed de hastalıklardan korunmak ve bir rahatsızlığı tedavi etmek için tıbbi çarelere başvurmayı tavsiye etmiştir⁵⁶.

İnsanların belli konularda Tanrı'dan dileme yerine, ihtiyaçlarının giderilmesi konusunda bazen günlük hayatta da alışlagelen silsilei meratip şekliyle, veli, yatır vb'den talepte bulunması veya dileklerinin yerine getirilmesi için Tanrı adına araya itibarlı olduğuna inandığı kimseleri aracı olarak ortaya koyması, merkezden sapma temayülü gösteren inanç psikolojisini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Allah'a yöneleceği yerde, çeşitli türbelere giden ve zaman zaman oralara bez bağlayan insanların ruhlarının Tanrıyla temasa geçme konusunda zorlanacağı, bu teması sağlaması çok daha zor olan bir bez parçasına yönelmelerinin ise durumu daha da zorlaştıracağı açıktır⁵⁷. Diğer taraftan İslam inancına göre insana şah damarından daha yakın olan Tanrı⁵⁸, samimiyetle kendisine yönelen kulunun duasını kabul edeceğini bildirmektedir⁵⁹.

Bütün hurafé çeşitlerinde bazı varlıkların, nesnelere veya olguların olağan üstü güç ve etkilere sahip oldukları inancı bulunmaktadır. Tanrının benzersiz, tek ve ortaksız olduğu inancı üzerine temellendirilen İslam dinine göre bu durum, evvela Tanrı-insan ilişkisiyle ilgili bir yabancılaşmayı ortaya koymaktadır. Zira Tanrıyla kurulan ruhsal ve manevi ilişki (=din)⁶⁰, yukarıda bahsedilen Tanrısal özelliklerin kabulüyle mümkün olmaktadır. Bu açıdan insan üstü özelliklere sahip varlıklar kabul etmek, bir nevi inanılan tek Tanrıya ortak koşmak şekline

⁵⁵ Necm, 53/39.

⁵⁶ Hz. Peygamberin bu tavsiyeleri, hadis kitaplarında 'kitabu't-tıb' başlığı altında toplanmıştır. (Örnek olarak bk. Buhari, 76 (kitabu't-tıb, c.VII, s. 11 vd.); Ebu Davud, 27 (kitabu't-tıb, c.IV, s. 192 vd).

⁵⁷ Tanyu, Hikmet, *Ankara ve Çevresinde Adak Yerleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967, s. 332.

⁵⁸ Bk. Kâf, 50/16.

⁵⁹ Bk. Bakara, 2/286.

⁶⁰ Bk. Thouless, R. H. *An Introduction to the Psychology of Religion*. Cambridge University Press, (Third Edition) London, 1974, s. 11-13; Yavuz, Kerim, *Din Psikolojisinin Araştırma Alanları*, *Ata Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, 5, 87.

bürünebileceğinden, din açısından oldukça tehlikeli bir durum oluşturmaktadır. Nitekim bu durum Tanrının bizzat kehdisinin Tanrısal özelliklere uygun düşmeyen şekillerde algılanmasıyla da yakından ilişkili olduğundan, dini inanç alanında meydana gelen yozlaşma ve yabancılaşmanın başka bir boyutu olarak değerlendirilebilir. Zira Tanrının inananlar tarafından bir insan gibi düşütülmesi neredeyse alışkanlık haline gelmiştir⁶¹. Bu bağlamda Tanrının herhangi bir maddi varlık şekline bürünmesi, yaratıklarının birinin bedenine girdiğinin kabul edilmesi, (hulul, tecesüd), uluhiyetle ilgili heteredoks inançların değişik versiyonları olarak algılanabilir. Mesela Hıristiyan ve Yahudilerin, Allah'ın imamlara hulul ettiğini kabul eden aşırı Şii gruplarla bazı müfrit mutasavvıfların bu konudaki inançları, uluhiyetle ilgili bu anlayışlara çarpıcı örnekler teşkil etmektedir⁶².

Netice olarak genellikle inanç boşluğundan kaynaklanan ve insanları Tanrıdan başka varlıkları kutsallaştırmaya götüren bu tür inançların, dini anlamda bir yabancılaşmayı da beraberinde getirdikleri söylenebilir. İşte bu araştırmanın amacı da, heteredoks inanç ve davranışların dini hayat üzerindeki etkisini belirlemek amacıyla yapılacak çalışmalarda kullanılmak üzere, geniş halk kitlelerinde yaygınlık kazanan bu tür inançlarla ilgili bir ölçek geliştirmektir. Sadece bir deneme niteliği taşıyan bu girişimin, zamanla bu alanda yapılacak çalışmalar sayesinde daha güvenilir, geçerli ve kullanışlı ölçeklerin geliştirilmesine katkıda bulunacağı inancındayız.

3) Heteredoks İnanç ve Davranışlar Ölçeği (HİDÖ):

a) Yöntem

Ölçeğin geliştirilmesi aşamasında, tespitlerimize göre İslam dininin ana kaynaklarında ve sünni yorumcuların kaydettikleri itikat esasları arasında

⁶¹ Tunç, M. Şekip, *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1959, s. 36.

⁶² Yavuz, Hurafe, c.XVIII, s. 382-383. Bid'at ve hurafeler hakkında geniş bilgi için bk. Çelik, Ali, *İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995; Günaltay, Hurâfattan Hakikate; Erdil, Yaşayan Hurafeler, Çakan, Hurafeler ve Batıl İnanışlar; Uysal, Bid'at ve Hurafeler.

bulunmayan bazı inanç, anlayış ve pratikleri ifade eden toplam 25 madde hazırlanmıştır. Maddelerin hazırlanmasında, konuyla ilgili teorik literatür ve halk arasında gözlemlenen bazı halk inançlarından istifade edilmiştir. Hazırlanan ölçek maddeleri bir formda toplanarak 30 kişilik bir örneklem grubuyla bir ön çalışma gerçekleştirilmiş, bu çalışma sonucunda ölçek maddelerinde gerekli ifade düzeltmeleri yapılmıştır.

1) Denekler

Araştırmanın örneklem grubunu, Atatürk Üniversitesine bağlı İlahiyat (n=192) ve Fen-Edebiyat Fakültelerinde (n=114) öğrenim gören öğrenciler ve bu üniversitenin değişik birimlerinde çalışan memurlardan (n=54) seçkisiz yöntemle seçilen toplam 358 (244 erkek, 114 bayan) kişi oluşturmaktadır. Örneklemin yaş ortalaması 22.55 (ss.6.38), yaş aralığı ise 17-52'dir.

2) Uygulama

Demografik değişkenlerle ilgili sorunların da eklenmesiyle son şeklini alan anket formuyla, uygulamaya geçilmiştir. Öğrencilerle yapılan uygulama, tek oturumda gruplar halinde uygulanmış ve yaklaşık 10-15 dakika sürmüştür. Elde edilen veriler, SPSS for WINDOWS 9.01 istatistik paket programının ilgili modülleri kullanılarak analiz edilmiş, verilere uygulanan faktör analizi sonucunda, toplam 10 maddedin heteredoks inanç ve davranışları ölçen en karakteristik maddeler olduğu görülmüştür. Ölçek maddelerinin 8'i olumlu, (örneğin, "Türbe ziyareti, çeşitli dileklerin kabul edilmesine vesile olur (5)", "Tarikat şeyhleri masum (günahsız) ve yanılmazdır (7)", "Allah zaman zaman bazı insanların bedenine girer (hulul eder) (9)", 2'si ise olumsuz cümle yapısında ("Cinlerin gaybı (gelecekte olacakları) bilebileceklerine inanmıyorum (6)", "Keramet Sahiplerinin (evliyaların) gaybı (gelecekte olacakları) bilebileceğine inanmıyorum (10)") ifade edilmiştir. 5 dereceli Likert formatının kullanıldığı puanlamada, bu iki maddenin puanları ters çevrilmiştir. Ölçekte, 0'dan 4'e kadar zayıftan kuvvetliye doğru

(tamamen katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum, hiç katılmıyorum) puanlama yapılmış ve böylece HİDÖ'nün puan ranjı 0 (en düşük) ile 40 (en yüksek) arasında değişecek şekilde oluşturulmuştur. Ölçekle ilgili olarak yaptığımız psikometrik çalışmaların sonuçları, aşağıda verilmiştir.

b. Bulgular

Araştırmaya katılan deneklerin ölçekten almış oldukları ortalama puan $X=11.02$ ($sd.=5.72$) olarak hesaplanmıştır. Demografik değişkenler ile ölçek arasındaki korelasyonlara bakılmış ve deneklerin öğrenim gördükleri alan ($r=.312$, $p<.01$) ve sosyo-ekonomik ($r=-.123$, $p<.05$) düzeylerine göre, heteredoks inanç ve davranış düzeyleri açısından anlamlı farklılıklar gösterdikleri görülmüştür. Buna göre, İlahiyat fakültesi öğrencileri ölçekten en düşük skorları gösterirken, lise mezunu memurlar en yüksek düzeyde heteredoks inanç ve davranış düzeyi göstermiştir. Fen-Edebiyat fakültesi öğrencilerinin göstermiş oldukları ortalama skorlar, diğer iki grup arasındadır⁶³. (Bk. Tablo 1). Bu durum, heteredoks inanç ve davranışlar ile dini bilgi düzeyi arasında ters yönlü kuvvetli bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer taraftan, sosyo ekonomik düzey açısından alt düzeyde bulunan denekler, yüksek düzeyde sosyo-ekonomik imkanlara sahip olanlara oranla daha yüksek düzeyde heteredoks inanç ve davranış düzeyi göstermiştir⁶⁴. Bu durum, ilgili grubun eğitim düzeyiyle (% 50.0: lise mezunu) açıklanabileceği gibi, maddi ihtiyaç içinde bulunan insanların bu tür inanç ve davranışlara daha fazla rağbet ettiğini ima etmektedir. Yaş ($r=.088$, $p>.05$), cinsiyet ($r=.010$, $p>.05$) ve sürekli ikamet edilen bölge ($r=.065$, $p<.05$) değişkenleriyle deneklerin heteredoks inanç ve davranış düzeyleri arasında anlamlı bir korelasyonun olmadığı görülmüştür.

⁶³ $F=19.10$, $p<.001$.

⁶⁴ $F=2.24$, $p0.8$.

Tablo 1: Heteredoks inanç ve davranışlarla Anlamlı Korelasyon Gösteren Demografik Değişkenler

DEMOGRAFİK DEĞİŞKENLER	N	\bar{X}	SD	F değerleri	
ÖĞRENİM GÖRÜLEN ALAN	İlahiyat	192	9.4792	5.1287	F=19.10***
	Fen-Edebiyat	114	12.3684	5.7856	
	Lise	52	14.0385	5.8577	
SOSYO-EKONOMİK DÜZEY	Alt	20	13.4000	4.9247	F=2.24*
	Ortanın altı	52	11.3462	5.3866	
	Orta	254	11.0431	5.8943	
	Ortanın üstü	32	9.2258	4.8629	
	Üst	-	-	-	

* p=.08

**p<.001.

a) Güvenirlilik Çalışması:

HİDÖ'nün güvenirlilik testi, test-tekrar test, homojenlik endeksi ve yarıya bölme teknikleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Üç hafta arayla 40 kişilik bir öğrenci grubuna uygulanan ölçeğin, iki farklı uygulaması arasında elde edilen test-tekrar test güvenirlilik katsayısı .71 olarak bulunmuştur. HİDÖ'yü oluşturan maddeler yarıya bölme tekniği (Split-half) ile analiz edildiğinde, iki yarım ölçek arasındaki korelasyon katsayısı .64 olarak bulunmuş, içsel tutarlılık ölçütü olan Cronbach's alpha katsayısı ise α =.63 olarak hesaplanmıştır.

b) Geçerlilik Çalışması

Faktör Analizi

HİDÖ'nün geçerliliğini saptamak amacıyla, Varimax rotasyonu kullanılarak faktör analizi testi uygulanmıştır. Sonuçta ölçekte özdeğerleri 1'den

büyük olan 2 temel faktör bulunmuştur. Faktör yükleri, Tablo 2’de özetlenmiştir. Varyansın %24.72’ini açıklayan birinci faktöre “heteredoks davranışlar” ismi verilmiştir. Bu faktörde en yüksek değerlere sahip olan maddeler, Tablo1’de de görüldüğü gibi 1, 2 ve 3. maddelerdir. Varyansın %13.2’sini açıklayan ikinci faktör ise, “heteredoks inançlar” olarak isimlendirilmiştir. Bu faktörde en yüksek değerlere sahip olan maddeler, 6. ve 7. maddelerdir. Ayrıca ölçeği oluşturan faktörler arasındaki korelasyona bakılmış, iki faktörü oluşturan toplam madde puanları arasındaki korelasyon katsayısının ($r=.33$) $p<.001$ düzeyinde anlamlı olduğu görülmüştür.

İçtutarlılık Analizi

Toplam test puanları ile Test maddeleri arasındaki anlamlı korelasyon katsayıları, bilindiği gibi içtutarlılık göstergelerinden biri olarak kabul edilmektedir⁶⁵. HİDÖ için bu korelasyon katsayıları hesaplanmış, tüm maddelerin pozitif yönde ayrıştıkları görülmüştür. (Madde-toplam puan korelasyon katsayıları sırasıyla şöyledir: .49, .42, .52, .46, .47, .44, .46, .51, .46, .52. Bütün katsayıların, $p<.001$ düzeyinde anlamlı olduğu saptanmıştır). Ayrıca ölçek toplam puanlarıyla demografik değişkenlerden öğrenim görülen alan ($r=.312$, $p<.01$) ve sosyo-ekonomik düzey ($r=-.123$, $p<.05$) hesaplanan korelasyon katsayılarının anlamlı olması da, ölçeğin geçerliliğinin bir başka göstergesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim hipotez sınaması, yapı geçerliğinde kullanılan tekniklerden birisidir⁶⁶. Bu bağlamda, araştırmada elde edilen bulgular, heteredoks inanç ve davranışlar ile (dini) bilgi düzeyi arasında ters bir ilişkinin olduğuna dair gözlem ve tahminleri destekler mahiyettedir.

⁶⁵ Öner, Necla, Türkiye’de Kullanılan Psikolojik Testler, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1997, s. 19.

⁶⁶ Öner, Psikolojik Testler, s. 19.

Tablo 2: Heteredoks İnanç ve Davranışlar Ölçeği Faktör Yükleri

Faktör Yükleri	Faktör 1	Faktör 2
1. Önemli kimseler (Devlet büyükleri vb) adına kurban kesilebilir	.647	-
2. Özellikle yeni ölenler için (ölümünün 40, 52 vb. günü) mevlit okutmak gerekir	.645	-
3. Nazardan korunmak için nazar boncuğu takarım*	.641	.112
4. Karı-koca arasında meydana gelen anlaşmazlıkları gidermek için muska yaptırmak gerekir	.477	.225
5. Türbe ziyareti, çeşitli dileklerin kabul edilmesine vesile olur	.468	.191
6. Cinlerin gaybı (gelecekte olacakları) bilebileceğine inanmıyorum	-	.693
7. Tarikat şeyhleri, masum (günahsız) ve yanılmazdır	-	.657
8. Ehil hocalara "kitap açtırarak" kişisel gelecek veya aile bireylerinin gelecekleriyle ilgili bilgilere ulaşılabilir	.220	.640
9. Allah zaman zaman bazı insanların bedenine girer (hulul eder)	.170	.536
10. Keramet sahiplerinin (evliyaların) gaybı (gelecekte olacakları) bilebileceğine inanmıyorum	.383	.399

* Nazar inancı her ne kadar İslam inançlarına uygun olsa da (bk.Kalem, 68/51; Buhari, Tıb, 36), nazardan korunmak için alınan tedbirler, İslam dinin temel inanç prensipleriyle uyumsuz bir çok unsuru beraberinde getirmektedir. Örneğin İslam öncesi Arapların cinlerin şerrinden korunmak ve göz değmesini önlemek amacıyla bazı şeylere, bilhassa çocuklarına taktıkları "mavi boncuk", aynı şekilde günümüzde de sıklıkla bu amaçla kullanılmaktadır. "Eğer Allah sana bir şer dokunduracaksa, hiç kimse onu gideremez ve eğer sana bir hayır ihsan ederse, zaten o her şeye kadirdir" (Enam, 6/17) ayeti nazari dikkate alındığında, bu tür uygulamaların ortodoks dini inançlarla açık bir şekilde zıtlık gösterdiği ortaya çıkar.

Tartışma ve Sonuç

Yukarıda özetlenen bulgular, tarafımızdan geliştirilen “Heteredoks İnanç ve Davranışlar Ölçeği”nin benzer populasyonlar üzerinde yürütülecek araştırmalarda geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olarak kullanılabilceğini ortaya koymaktadır. Nitekim bu çalışmada, değişik tekniklere göre hesaplanan güvenilirlik katsayılarının, (test-terkrar test=.71; Split-half=.64, Cronbach's alpha α =.63) ölçeğin güvenilirliğinin yeterli düzeyde olduğunu ortaya koyduğu söylenebilir.

Çalışmamızın diğer bir bölümünde yapılan geçerlik çalışmalarında elde edilen sonuçlar da, ölçeğin geçerli bir ölçüm aracı olduğunu göstermektedir. Nitekim yapılan faktör analizi sonucunda elde edilen bulgular, ölçeğin iki temel faktörden oluştuğunu ve bu faktörlerin faktör yüklerinin yüksek sayılabilecek bir düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca araştırma bulgularına uygulanan istatistiksel analizlere göre, heteredoks inanç ve davranışlar ile öğrenim görülen alan ve sosyo-ekonomik düzey arasındaki anlamlı korelasyonlar, ölçeğin ayırdeciciliğini göstermektedir. Bu durum ölçeğin geçerliliğinin farklı bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bunun gibi, ölçek maddelerinin tamamının pozitif yönde ayrışım göstermesi ve ölçeği oluşturan iki temel faktör arasındaki korelasyon katsayısının anlamlı olması da, heteredoks inanç ve davranışlar ölçeğinin geçerliliğini teyit eden diğer faktörler olarak yorumlanabilir. Bütün bunlarla birlikte elde edilen bulgular ışığında, HİDÖ'nün güvenilirlik ve geçerliğinin yeterli düzeyde olduğu ve amaca hizmet edebileceği söylenebilir. Ancak bu girişimin bir deneme çalışması niteliği taşıması ve sınırlı sayıda bir örneklem grubu üzerinde yürütüldüğü düşünülürse, yaş ranjının daha yüksek, belki farklı maddelerin de ilavesiyle daha büyük populasyonlar üzerinde yürütülecek çalışmalarla, ölçeğin güvenilirlik ve geçerliğinin daha da pekiştirilebileceği ve ona daha kullanışlı bir ölçüm aracı niteliği kazandırılabilceği söylenebilir.

KAYNAKLAR

- Abdülbaki, Muhammed Fuat, *Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'an-i Kerim*, Dar el-Marefah, Beyrut, 1991
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (c.I-VIII), Daru Sadir, Beyrut (tarihsiz)
- Aktay, Yasin, "Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı", *İslamiyat Dergisi*, c. III, sayı: 3, s. 37-49.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, (c. I-VIII), el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul (tarihsiz).
- Çakan, İ. Lütfi, *Hurafeler ve Batıl İnanışlar*, TDV Yayınları, Ankara, 1995.
- Çelik, Ali, *İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Demir, Ö. ve Acar, M., *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- Develioğlu, Ferit, *Türkçe-Osmanlıca Ansiklopedik Sözlük*, Doğuş Yayınları, Ankara, 1970.
- Ebu Davut, Süleyman b. el-Eşas, *es-Sünen*, (c.I-V), Neş: Muhammed Ali es-Seyyit, Humus, 1971.
- Erdil, Kemalettin, *Yaşayan Hurafeler*, TDV Yayınları, Ankara, 1991.
- Gorsuch, R. L., Toward Motivational Theories of Intrinsic Religious Commitment. in *The Psychology of Religion*, Ed: Bernard Spilka and Daniel N. McIntosh, Westview Press, Colorado, 1997,
- Güler, İlhami, Reel Politikada Dini Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar, *İslamiyat Dergisi*, c. III, sayı:3, s. 51-67.
- Günaltay, M. Şemseddin, *Hurâfattan Hakikate (Hurafeler ve İslam Gerçeği)*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1997.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Konya 1998.
- Güvenç, Bozrurt, *Türk Kimliği (Türk Tarihinin Kaynakları)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1994.

Hood, R.W., Spilka, B., Hunsberger, B. ve Gorsuch, R., *The Psychology of Religion*, The Guilford Press, Second Edition, New York and London, 1996.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1993.

Hutchison, John A. ve Martin, James A., *Ways of Faith (An Introduction to Religion)*, The Ronald Pess Company, New York, 1953.

İnan, Abdülkadir, *Eski Türk Dini Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976.

İslam Ansikpedisi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, "bid'at maddesi", c.II.

Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, (Tevrat ve İncil) Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1972.

Krech, D. Ve Crutchfield, R.S., *Sosyal Psikoloji*, Çev. Erol Güngör, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1965.

Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslamiyat Dergisi*, c.III, sayı:3, s. 99-120.

Langelaan, Georgi, *Parapsikoloji*, Çev. Osman Nebioğlu, Sümer Kitabevi Yayınları, (tarihsiz).

Lexikon der Religionen Phaenomene –Geschichte – Ideen, Herausgegeben von Hans Waldenfels, Herder Freiburg, 2. Auflage, 1987.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, 5. Baskı,, İstanbul, 1992.

Meydan Larousse Sözlük ve Ansiklopedi, Meydan Yayınları, İstanbul, 1995, "batıl inanç ve hurafe maddeleri", c. II, VI.

Müslim, İbn Haccac en-Nisaburi. *es-Sahih*, (c.Tah. Muhammed Fuad Abdalbaki, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul (tarihsiz).

Öner, Necla, *Türkiye'de Kullanılan Psikolojik Testler*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1997, s. 15.

Özel, İsmet, *Üç Mesele (Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma)*, Çıdam Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1988

Paloutzian, R.F., *Invitation to the Psychology of Religion*, Allyn and Bacon, Second Edition, London, 1996.

Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, 2.Baskı, Samsun, 2000.

Radin, Paul, *Primitive Religion, (Its Nature and Origin)*, Dover Publications, Inc., New York, 1957.

Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991

Sarıçam, İbrahim, "Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı", *İslamiyat Dergisi*, c.III, sayı: 3, s. 139-146.

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*, Trans: Rose, H.J., Methuen & Co. Ltd., London, Second Edition, London, 1935.

Tanyu, Hikmet, *Ankara ve Çevresinde Adak Yerleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967.

Thouless, R. H. *An Introduction to the Psychology of Religion*. Cambridge University Press, (Third Edition) London, 1974.

Tunç, M. Şekip, *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1959.

Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul, 1987.

Uysal, Mustafa, *Bid'at ve Hurafeler*, Uysal Yayınları, 5. Baskı, c.I-II, Konya, 1969.

Weber, Hartwig, *Lexikon der Grundbegriffe in Chiristentum und Anderen Religionen*, Reinbek bei Hamburg, 1992, s. 17.

Wulf, D. M. *Psychology of Religion (Classic and Contemporary)*, John Wiley and Sons, New York, 1997.

Yaran, Rahmi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Bidat maddesi", c. VI.

Yavuz, Kerim, *Din Psikolojisinin Araştırma Alanları*, *Ata. Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, 5, 87-108.

Yavuz, Yusuf Şevki, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Hurafe maddesi", c. XVIII.

Yel, Ali Murat, *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Hurafe maddesi", c. XVIII.

İNSAN ALLAH'IN HALİFESİ MİDİR?

Yrd. Doç. Dr. Veysel GÜLLÜCE*

GİRİŞ

Konuya başlarken, halife kelimesinin lügat anlamı, Kur'an'daki kullanım alanı, aynı kökten türemiş diğer kelimeler ve anlamları üzerinde durmak faydalı olacaktır:

Halife kelimesi lügâtte, ön'ün zıddı olan arka manasındaki "half" kökünden gelmektedir. "halefe" bir kimsenin yokluğunda, onun ehlini ve malını görüp gözetti manasına gelip, bir kimsenin, sultanın veya kavminin diğer bir kimse, sultan veya kavmin ardından gelmesi hakkında kullanılır. Halife kelimesi hem ism-i fâil, hem de ism-i mef'ûl olarak kullanılır (inaktûl manasında katil denmesi gibi). İsm-i fâil olarak kullanıldığında, "başkasının yerine geçen", ism-i mef'ûl olarak kullanıldığında ise, "yerine geçilen" manasına gelir. Bu makalede etraflıca üzerinde duracağımız el-Bakara, 2/ 30. âyetteki, "**ben yeryüzünde bir halife kılacağım**" ifadesi bu iki manaya göre değerlendirilirse, birinci durumda Hz. Adem fail olup, başkalarının yerine geçen kimsedir. İkinci durumda ise mef'ûl olup, başkalarının yani, zürriyyetinden olan kimseler tarafından yerine geçilen kimsedir. Halife'nin sonundaki "te" hal ve vasıfların büyüklüğüne ve bu hususta en üst derecede olmayı ifade etmek üzere inubalağa içindir. Halife'nin çoğulu *hulefâ* ve *halâif* tir. "Halef", başkasının yerine geçen, işgâl ettiği makamı onun ardından işgâl eden anlamına gelmektedir. Halef, sıdk ve sũ` (doğru/iyi ve kötü) kelimelerine izafe edilerek iyi ve kötü halef (halef-i sıdk, hâlef-i sũ`) manası kazanır. Bu kelimelere ve benzerlerine izafe edilmeyip mutlak bırakıldığında ise, genelde "halef" hayırda

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

kullanılır. Kötü halef yerine ise, aynı kökten gelen "half" kullanılır. "Half" in bu manaya geldiğine, "Nibayet onlardan sonra öyle bir nesil (half) geldi ki, bunlar namazı bıraktılar, nefislerinin arzularına uydular..." (Meryem, 19/ 59) âyeti delil gösterilmektedir. Kezâ, hâlifde bu manada, yani hayırsız halef manasına gelmektedir. "İstiblâf" ise, bir kimseyi halife yapmak manasındadır. Kur'ân-ı Kerîm'de halifelikle ilgili olarak kullanılan bu kelimelerin yanında aynı kökten gelip, değişik manalara gelen başka kelimeler de vardır. Bunlardan, hâlifin çoğulu olarak geçen hâlifîn ve havâliften birincisi, kadın ve çocuklar veya hasta, yaşlı ve özürli kimseler; ikincisi ise, yine kadınlar için veya münafık ve düşük seviyeli, bayağı insanlar manasında kullanılır. Her iki kelime de Kur'ân-ı Kerîm'de cihada katılmayan veya katılmayan bu yüzden geride kalan kimseler hakkında kullanılmıştır. Muhallef ise, cihada gitmeyerek geride kalanlar hakkında kullanılmıştır. Hilâf, geride, arkada kalmak, muhalefet ve çapraz; tehallefe, techhür etmek, geride kalmak; hâlefe, muhalefet etmek, aykırı davranmak; ahlefe, va'di bozmak, va'dinde durmamak, giden bir şeyin yerine başkasını getirip koymak; ihtelefe, ihtilaf etmek, birbirinin görüşüne katılmamak, farklı kanaatte olmak, ard arda gelmek, farklılık arzetmek; hilfe, ihtilafın mastarı olup, ard arda gelmek, yerini almak manalarında kullanılmaktadır.¹

Halife, kelimesi Kur'ân'da kullanılan manalarının yanında, sonraki dönemlerde siyasî ve tasavvufî başka manalar da kazanmıştır. Şiiliğe göre, gerçek halife masum imamdır.²

Yukarda zikrettiğimiz kelimelerin Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanılış şekillerine gelince: half, zarf olarak kullanıldığında, Kur'an-ı Kerim'de devamlı olarak bir

¹ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdi, *en-Nüketu ve'l-Uyûn*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, II, 390-391; Ahmed Muhammed b. Ali el-Feyyûmi, *el-Misbâhu'l-Munir*, s. 68; Cernaluddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sâdir, Beyrut, 1968, IX, 89; Firuzabadî, *el-Kâmusu'l-Muhî*, Müessesetu'r-Risâle, 1993, 1042-1044; Ebusseâdât İbnü'l-Esir el-Cezerî, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis*, thk., Tahir Ahmed, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut, tsz., II, 69; Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî, *el-İnsân Vücûduku ve Hilâfetuhu fi'l-Arz*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1990, s. 328; Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sâfi*, s. 412.

² Bkz. Süleyman Ufudâğ, "Halife", DİA, XV, 299 vd.

zamire izafe edilerek ard, arka, sonra manalarında kullanılmıştır. İki ayette ise (el-A'raf, 7/169; Meryem, 19/ 59), isim olarak, izafetsiz, **fe halefe min ba'dihim** **halfun** terkihi içinde, sonradan gelen hayırsız nesiller manasında kullanılmıştır. **Halfeke** (Yunus, 10/ 10), **halfekum** (Ya-sin, 36/ 45), **halfenâ** (Meryem, 19/ 64), **halfehâ** (el-Bakara, 2/ 66) ifadeleri birer ayette; **halfihi ve halfihim** ifâdeleri ise, genelde *min beyni yedeyhi ve min halfihi, min beyni eydihim ve min halfihim ve mâ beyne eydihim ve mâ halfehum* terkipleri halinde olmak üzere pek çok ayette geçmektedir (Örneğin, er-Ra'd, 13/ 11; Fussilet, 41/14, 42; el-Bakara, 2/ 255). **Halefe** fiili, mazi, müzarî ve emir kipleri halinde kullanılmıştır. el-A'raf, 7/169 ve Meryem, 19/ 59 ayetlerinde **halfe**; ez-Zuhruf, 43/43 ayetinde **yahlufûn** şeklinde; el-A'raf, 7/142 ve 150 ayetinde ise, **uhlufnî** ve **haleftumûnî** terkipleri içinde kullanılmıştır. **Halife**, el-Bakara, 2/30 ve Sâd, 38/26 ayetlerinde geçmektedir. Biri Hz. Adem, diğeri Hz. Davud hakkındadır. Çoğulu olan, **Halâif** ve **hulefâ** ise, birbirlerinin yerinde kullanılmışlardır. Meselâ, el-En'âm, 6/ 165 ayetinde insanların **halâifu'l-arz** kılındığı belirtilirken, el-A'râf, 7/74. âyette **hulefâu'l-arz** kılındıkları ifade edilmektedir. **İstahlefe** fiili, en-Nur, 24/ 55; el-En'am, 6/133; Hûd, 11/ 57; el-A'raf, 7/ 129 ayetlerinde geçmektedir. Faili devamlı olarak Allah olmak üzere, daha çok, helak edilen bir kavmin yerine başka bir kavmin getirilip, yeryüzüne iskan olunmaları manasında kullanılmıştır. **Müstablef** ise, sadece el-Hadid, 57/7 ayetinde geçmektedir. **el-Hâlifin**, et-Tevbe, 9/ 83'te bir kere; **el-havâlif** ise, et-Tevbe, 9/ 87 ve 93 ayetlerinde geçmektedir. **Hullife**, çoğul olarak **ellezîne hullifû "geri kalanlar"** (et-Tevbe, 118) şeklinde kullanılmış olup, savaşa gitmeyip sonra pişman olan üç sahabî kastedilmiştir. **Muhallef** ifadesi de muhallefûn (et-Tevbe, 9/81; el-Feth, 48/ 11, 15, 16) şeklinde çoğul olarak varid olmuş ve savaştan geri duran münafıklar hakkında kullanılmıştır. **Hilâf** kelimesi ise, sadece **Ferihâ'l-muhallefûne hilâfe rasûlillah...** âyetinde isme izafe edilerek ardında, arkasında manasında kullanılmış; diğere ayetlerde (el-Mâide, 33; el-A'râf, 7/124; Tâ-hâ,20/ 71; eş-Şuarâ, 26/ 49) ise, ellerin ve ayakların çapraz olarak kesilmesi hakkında **min hilâf** şeklinde kullanılmıştır ki, el-Mâide suresindeki âyet hariç, diğere

Firavun'un Hz. Musâ'ya iman eden sihirbazlara yaptığı şu tehdidi ifade etmektedirler: **Sizin ellerinizi ve ayaklarınızı çapraz olarak keseceğim ve sizi topluca asacağım!!! Tehalluf**, Sadece et-Tevbe, 9/ 120. ayetinde **mâ kâne li-ehli'l-Medîneti ve men havlehum mine'l-A'râbi en yetahallefû an rasulillah...** ibaresinde geçmiştir. Tefa'ul babında gelen bu fiil tekellûf ifade etmekte ve değil savaştan geri kalmak, böyle bir çaba ve niyet içinde olmanın dahi müslümanlara yakışmayacağını işâret etmektedir. **Hâlefe**, Hûd, 11/ 88 ayetinde *ilâ* harf-i ceriyle, söylediğinin yasakladığının aksini yapmak, en-Nûr, 24/ 63 ayetinde ise, *an* harf-i ceriyle birlikte, Allah'ın emirlerine muhalefet etmek manasında kullanılmıştır. **Ahlefe** ise, Sebe', 34/ 39 ayeti hariç, bütün ayetlerde değişik kiplerde, devamlı olarak va'd, mev'id, mîâd, ahd kelimeleriyle beraber kullanılmıştır . Örneğin, İbrahim, 14/ 22; Ta-ha, 20/ 86, 87; et-Tevbe, 9/77... **Ve-mâ enfaktum min şey'in fehuvu yuhlifuh...** (Sebe, 34/ 39) âyetinde ise, devamını getirir, benzerini verir manasındadır.Kur'an-ı Kerim'de çokça kullanılan **ihtelefe** lise, iki yerde (el-Enfâl, 8/42 ve eş-Şûrâ, 42/10) **ihteleftum** şeklinde, 11 ayette ise **ihtelefû** şeklinde kullanılmış, bunların dışında 16 ayette geçen **tahtalifûne** ve **yahtelifûne** şekilleri ise, bir kaç istisna hariç, kıyamet gününde insanların ihtilaf ettikleri konuların aydınlığa kavuşturularak aralarında hüküm verilmesiyle alakalı olarak benzer terkipler içinde kullanılmışlardır. Mastar şekli olan **ihtilâf** ise, bir ayet hariç, her zaman *lejl* ve *nehâra* (gece ve gündüze) izafe edilerek **vahtilâfu'l-lejli ve'n-nehâr** şeklinde gelmiş ve gece ile gündüzün peş peşe gelerek, birbirlerini takip etmeleri manalarında veya farklı oluşları manasında kullanılmıştır. er-Rûm, 30/22 ayetinde ise, **vahtilafu elsinetikum ve elvânikum** ibaresiyle *elsine* ve *elvân* (lisanlar ve renkler)'a izafe edilerek insanların dillerinin, seslerinin ve renklerinin farklılığı ifade edilmiştir. **Muhtelif** kelimesi ise, **muhtelifun** ve **muhtelifen** şeklinde ez-Zariyat, 51/8 âyeti hariç, devamlı olarak tabiattaki varlıkların renklerinin ve tatlarının farklılığını ifade etmek için kullanılmıştır. ez-Zariyât, 51/8 âyetinde ise, **innukum le-fi kavlin muhtelif** ibaresiyle insanların farklı görüşlerde olduklarını ifade etmek için kullanılmıştır. en-Nebe, 78/3 ve Hûd, 11/ 18 ayetlerindeki

muhtelifûn ve **muhtelifîn** de bu manadadır. **Hilfe** ise, sadece el-Furkan, 25/62 ayetinde geçmektedir: **Ve huve'l-lezi ceale'l-leyle ve'n-nehâre hilfeten....**

Halife kelimesi ve aynı kökten gelen diğer kelimelerin Kur'an'daki kullanım alanları ve anlamları üzerinde durduktan sonra, şimdi asıl konumuza geçebiliriz...

İNSAN KİMİN HALİFESİDİR?

İnsan, Allah'ın değerli kılıp, mahlukatın pek çoğuna üstün yaptığı (el-İsrâ, 17/70), göklerde ve yerde olan varlıkları hizmetine sunduğu (el-Câsiye, 45/13), rûhundan nefhettiği (el-Hicr, 15/29; Sâd, 38/72), en güzel şekilde yarattığı (et-Tîn, 95/4), maddî ve manevî organ ve cihazlarını düzgün ve dengeli bir şekilde düzenlediği (el-İnfitâr, 82/7), ihtiyaç duyduğu her şeyi kendisine bahsettiği (İbrâhîm, 14/34) çok değerli bir varlıktır.

Ancak, acaba insana Allah tarafından lutfedilen bu vasıfların yanında bir de *Allah'ın halifesi* olma ünvanını vermek, insanı *halifetullah* olarak vasıflandırmak doğru mudur? Böyle bir vasıflandırma Kur'an'ın ve İslam'ın ruhuna uygun mudur?

İnsanın Allah'ın halifesi olduğu hususunda ilk planda şu ayet zikredilmekte ve bu âyette geçen "halife" kelimesinin insanın Allah'ın halifesi olduğunu açıkça ortaya koyduğu ifade edilmektedir:

"Hani, Rabbin meleklere ben yeryüzünde bir halife yaratacağım demişti. Onlar da, biz seni hamd ile noksan sıfatlardan tenzih ve takdis ederken, yeryüzünde fesat çıkaracak ve orada kan dökecek bir kimseyi mi yaratıyorsun?! dediler. Allah da onlara: Ben sizin bilmediklerinizi biliyorum buyurdu" (el-Bakara, 2/30).

Ancak, bu görüşe mukabil, insanın Allah'ın halifesi olmadığı, bu kelimeyle başka manaların kastedildiğini söyleyenler de vardır.

Böylece, yukarıdaki âyet-i kerîme ve bu âyet-i kerîmedeki "halife" kelimesi, insanın yeryüzündeki konumu ve vazifesi açısından büyük önem arz etmektedir. "Halife" kelimesinin taşıdığı manaya göre, insanın yeryüzündeki konumu da belirginleşecektir.

Bu ayette geçen "halife" den muradın ne olduğuna dair eski tefsirlerde şu yorumlar sıralanmaktadır:

1. İbn Abbas'dan nakledilen bir görüşe göre, Hz. Adem'den önce yeryüzünde yaşamış, fesat çıkarması ve kan dökmesi neticesinde helâk edilmiş olan cinlerin yerine geçen Hz. Adem ve onun zürriyyetidir.³

2. Daha önceleri yeryüzünde bulunan meleklerin Allah tarafından semâya çıkarılmalarıyla, onların yerini alan Hz. Adem ve zürriyyetidir.⁴

3. Hasan-ı Basrî'den nakledilen bir görüşe göre ise, hakk'ın gerçekleştirilmesi ve yeryüzünün imarı hususunda babaları Adem'e ve ardından birbirlerinin yerine geçmek suretiyle halifelik eden insanogludur.⁵

4. Halife kelimesi, hâkimiyet, hükümlanlık ifâde etmektedir. Dolayısıyla insan yeryüzünün hâkimi ve yöneticisidir anlamındadır.⁶

5. Zeyd b. Ali, cumhurun hilâfına, âyetteki "halife"yi, "halîka" olarak okumuştur. Buna göre âyette, halîka yani, yeni bir mahlûktan bahsedilmektedir.⁷

6. Yine İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Mücâhid ve Süddî'ye isnad edilen bir görüşe göre ise, âyetteki halifeden murad, insanlar arasında hüküm vermede ve ahkâmını ikâme etmede Allah'a halifelik yapacak olan Hz. Adem ve evladından onun yerine geçecek olanlardır.⁸

³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut, 1992, I, 236 vd; Mâverdî, *en-Nüketu ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, I, 95; Ebu'l-Fetec Cemâluddin İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr*, thk.. Mubammed b. Abdurrahman Abdullah, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1987, I, 47; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâihu'l-Gayb)*, Dâru'l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut, 1990, II, 152; Ebû Abdîllah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut, 1988, I, 263; el-Kâdî Nâsruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer Beydavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl (Mecmuatun mine't-Tefsîr içinde)*, I, 98; Alaüddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl fi Meânî't-Tenzîl*, Daru lhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz. (Mecmuatun mine't-Tefsîr içinde), I, 97; İsmâil Hakkı Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, Dâru lhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1985, I, 93. Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1991, I, 127-vd.

⁴ Kurtubî, I, 263; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl (Mecmuatun mine't-Tefsîr içinde)*, I, 97; Hazin, I, 97

⁵ Taberî, a.g.e., I, 237; Mâverdî, a.g.e., I, 95; Razî, a.g.e., II, 152; Beydavî, a.g.e., I, 98; Hâzin, a.g.e., I, 97; Zuhaylî, a.g.e., I, 127. Razî bu görüşü naklettikten sonra, "*O Allah'tır ki, sizi yeryüzünde halîfeler kıldı*" (el-En'âm, 6/165) âyetinin bu görüşü te'kid ettiğini ifâde etmiştir.

⁶ Bu manaya tefsîrlerde fazla rastlanmasa da lugât kitaplarında zikredilmektedir (örnek için bkz. Feyyûmî, s. 68; Fituzabâdî, a.g.e., s. 1044). Ayrıca Kur'ânî naslarda da halifenin bu manaya delâlet ettiğine dair âyetler çoktur (bkz. Habenneka el-Meydanî, *Besâir li'l-Müsümî'l-Muâsar*, Dimeşk, 1988, s. 161 vd.)

⁷ Bkz. Kurtubî, a.g.e., I, 263; İsa Abdûh, İsmâil Yahyâ, *Hakikatü'l-İslâm*, Kâhire, tsz., I, 76.

⁸ Bkz. Taberî, a.g.e., I, 237; Mâverdî, a.g.e., I, 95; İbnu'l-Cevzî, a.g.e., I, 47; Razî, a.g.e., II, 152; Beydavî, a.g.e., I, 98; Nesefî, a.g.e., I, 97; Hâzin, a.g.e., I, 98; Bursevî, a.g.e., I, 93. Razî bu görüşü zikrettikten sonra, "*Ey Dâvûd seni yeryüzünde halîfe yaptık, böyleyse insanlar arasında adaletle hükmet*" (Sâd, 38/26) âyetinin bu görüşü te'kid ettiğini ifâde etmektedir. Bu son maddedeki görüşün İbn Abbas, İbn Mes'ûd gibi bazı sahabelere isnadının doğru olmadığına dair Meydanî'nin değerlendirmesi ilerde gelecektir.

Bütün bu görüşlerde görüldüğü gibi, müfessirler genelde halife'den maksadın sadece Hz. Adem değil, onunla beraber diğer peygamberler veya onun soyundan gelenler olduğunu söylemişlerdir. Bir grup müfessir, halife'den maksadın sadece Hz. Adem olduğunu söylemişse⁹ de, bu görüş pek isabetli görülmemektedir. Çünkü İbn Kesir'in de dediği gibi, eğer böyle olsaydı, yani halifeden maksat sadece Hz. Adem olsaydı, o zaman meleklerin "**orada fesat çıkaracak ve kan dökcek birini mi yaratacaksın...**" sözleri uygun düşmezdi. Çünkü onlar bu sözleriyle bu cins varlık içinde böyle şeyleri yapacakların olacağını kastetmişlerdir¹⁰. Ayrıca bu âyete çok benzeyen başka bir âyette halife yerine çoğul olarak halifeler ifadesinin kullanılmasından da ("**O sizi yeryüzünde halifeler yaptı**") (Fâtır, 35/39)) anlaşılıyor ki, önceki âyetteki halifeden maksat sadece Hz. Adem değildir. Çünkü fesat ve kan dökme pek çok insanın bulunması durumunda olur. İsimlerin ta'liminden maksat da, bu ilmin, eserleri tedrici ve devamlı bir sûrette zâhir olacak bir şekilde, insana vedfa bırakılmasıdır¹¹.

Son görüşte, Hz. Adem ve evladı içinde onun yerine geçenlerden maksadın peygamberler olduğu anlaşılmaktadır. Bu manada bir halifelige itirazda bulunan azdır¹², Ancak daha sonraları, bilhassa asrımızda, bütün insanların Allah'ın halifesi olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır. Bu görüşü savunanlar bir takım deliller sıralamaktadır.

Şimdi öncelikle bu görüşü benimseyenlerin iddialarını desteklemek için ileri sürdükleri delillerini zikredip, ardından bu görüşe itiraz edenlerin bu delillere yönelttikleri tenkitlerini ve kendi delillerini görelim¹³:

⁹. Bkz. Zuhaylî, a.g.e., I, 128.

¹⁰. Bkz. İsmail b. Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Beyrut, 1992, I, 74; keza bkz. Zuhaylî, I, 128; Hüseyin Certel, *Kur'an'da İnsan*, Tuğra Matbaası, İsparta, 2000, s. 4.

¹¹. Bkz. Seyyid Ali Ekber Kuraşî, *Kâmûs-ı Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahran, 1367, II, 287.

¹². Bazı âlimler, hakkında nas bulunduğu için, izafetle, sadece Hz. Adem ve Hz. Dâvûd'a *halifetullah* denilebileceğini söylemişlerdir. Buna karşılık diğer bir grup ise, diğer insanlar için de, *sultanullah*, *cumûdullah*, *haylullah* (Allah'ın atı) denildiği gibi izafet yoluyla halifetullah da denilebileceğini söylemişlerdir (Feyyûmî, a.g.e., s. 68). Bu durumda *halifetullah*'ın manasının, mef'ûlun *biline izâfesi* kabilinden "*Allah'ın halife kıldığı kimse*" manasında olduğu anlaşılmaktadır.

¹³. Bu görüşleri aktarıırken zaman zaman kendi kanaatimizi de belirttik.

İnsan'ın Allah'ın Halifesi Olduğu Görüşünü Benimseyenlerin İddialarını Destekleme Sadedinde İleri Sürdükleri Deliller

1. Halife kelimesinin lugavî manası böyle bir anlayışa mani değildir. Çünkü, halife, kendisine halife olunan kimsenin kaybolması veya ölümlü, işlerini yalnız başına yürütmekten âciz kalması, orada hazır bulunmaması sebepleriyle söz konusu olsa da, değer vermek (teşrif) için de halife tayin edilebilir. İnsanların yeryüzünde Allah'ın halifeleri olmaları bu manadadır¹⁴.

Matrudî'ye göre ise, İnsanın Allah'ın halifesi sayılması durumunda, halife ile nâib veya mufavvad (işlerin kendisine bırakıldığı kimse) manası kastedilir. Allah'ın hükümlerini icra etme ve arzın imarı hususundaki iradesinin tenfizi hakkında O'nun yerine geçen kimse olur. Bu durumda kendisine halife tayin eden zâtın, halifesi üzerinde bir otoritesi vardır. Bu hilafette insan için bir teşrif vardır. Böylece yeryüzünün imarı hususunda Allah'ın iradesiyle insanın iradesi birleşecektir¹⁵.

2. Meleklerin yeryüzündeki halifelğe talib olmaları, yeryüzü halifeliğinin Allah'ın halifeliği anlamı taşımasından dolayıdır. Onlar bu nedenle bu göreve talip olmuşlardır¹⁶.

3. Allah'ın Adem'e isimleri öğretmesi ve ona bilgi edinme yeteneğini vermesi, Allah'ın halifesi olduğunu gösterir. Bu durum diğer insanlar için de geçerlidir¹⁷.

4. Varlıklar arasında Allah'ın sıfatlarını kendisinde taşıyan tek varlık insandır¹⁸. Halifesinin yapacağı işleri kendi istediği gibi yapabilmesi için Allah ona kendi sıfatlarından vermiştir¹⁹.

¹⁴. Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk., Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., s. 156.

¹⁵. Bkz. a.g.e., s. 341.

¹⁶. Bkz. Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, 3. bsk., Matbuâtü İsmailiyyân, 1973, I, 115.

¹⁷. Tabatabâî, a.g.e., I, 116 vd.

¹⁸. İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetâvâ*, cem ve tertib, Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetü'l-Meârif, Rabât, tsz., XXXV, 44 (bu görüşte olanlardan naklen); Şimşek, a.g.m., s. 112 (bu görüşte olanlardan naklen); kezâ bkz. Niyazi Usta, "İnsan ve İslâm Toplumu", Türk Yurdu, Kasım, 1991, Ankara, xı, 43.

¹⁹. Hüseyin Atay, "Allah'ın Halifesi İnsan", Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi. 1970, sayı: 18, s. 74.

İnsanın yaratılışında en önemli unsur ve taşıdığı hususiyetlerin başında rûh gelir. Bu sayede insan ilim, irade, adalet, rahmet gibi Cenab-ı Hak'a ait sıfatlara cüz'î bir şekilde sahip olmuştur. Bu rûh sayesinde insan maddî şeylerden, mücerred manalara yükselir, batınî manaları idrak eder. Yüce Allah bu yüzden meleklerin Adem (a.s.)'a hürmet ve ta'zim etmelerini ancak rûhun nefhedilmesinden sonra istemiş, bu durumu ruhun nefhedilmesine bağlamıştır²⁰: "**Onu tesviye edip ve ona rûhumdan nefhettikten sonra ona secde ediniz...**" (Sâd, 38/71-72)

Yeryüzünde ve göklerde olan her şeyin insanın hizmetine sunulması ve onun için yaratılmış olması, insanın pek çok varlığa hükmetmesi, icâd ve keşif kabiliyetinin olması, böyle bir konumda olan insanın, nâib manasında, Allah'ın halifesi olmasına uygun düşmektedir²¹.

Menâr'da (özetle) şöyle denir: İnsan zayıf yaratılmıştır. Fakat his ve şuur sahibidir. Ve bu ikisiyle kâinatta tasarruf etmekte ve ondaki varlıkları kendi sultanı altına almaktadır. Bu yüzden bütün bu garip icâdları gerçekleştirmiştir. Gelecekte tahmin edemeyeceğimiz yüksek bir makama ulaşacaktır. İnsan bu kuvve ve mevhibelerle, istidât, arzu, ilim ve amel cihetlerinden gayr-ı mahdûttur. Cenab-ı Hak bu kabiliyetleri ona vermiştir ki, onlar sâyesinde hilkâtin sırlarını ortaya çıkarsın. Allah, bu sayede onu yeryüzünde halife ve kendi yerine geçen bir varlık yapmıştır. Ve o, Allah'ın san'at hârikalarını, hikmetinin güzelliğini ortaya çıkaracaktır²².

Kuraşî, özetle naklettiği yukardaki ifâdelerin ardından şu izâhta bulunur: "Cenab-ı Hak, esma-i hüsnâ ve sıfât-ı ulyâ sâhibidir. Beşer, onların tamamında, yeryüzünde Allah'ın halifesi ve O'nun yerine geçendir (cânişin-i Hudâ). Beşerin bütün işleri Allah'ın yaptıklarını andırmakta, O'nun isim ve sıfatlarına mazhar olmaktadır. Ancak, bu isim ve sıfatların kemâl ve tamamı Allah'tadır. İnsana onlardan cüz'î bir miktar verilmiştir. Bu hilâfet, bütün insanlara şâmilidir. İyi ve kötü, mü'min ve kâfir, fâsık ve sâlih'i içine alır.

²⁰. Ebû Hamîd Gazâlî, *İhyâü Ulumi'd-Dîn*. thk. A. el-Hâlîdî, Daru'l-Erkam, 1998, IV, 393; Matrudî, a.g.e., s. 343.

²¹. Matrudî, a.g.e., s. 343.

²². Kuraşî, a.g.e., II, 287-288 (*Menâr*, I, 260'dan özetle).

Meselâ, Hâlık, Razık, Alîm, Kâdir, Semî', Basîr, Rahîm, Hakîm, Ğafûr... Allah'ın isimlerindedir. Beşer bu isimlerin ve sıfatların tamamında Allah'ın halîfesidir. Allah her şeyi yaratmıştır. İnsan da, binalar, iş yerleri vs. yapmaktadır. Allah'ın verdiği kudretle onları vücuda getirmekte, kendi çocuklarını dünyaya getirmektedir. İlim ve kudret sâhibidir. İştir, görür, şefkâtlidir, işini muhkem yapar, müdebbirdir. Bütün bunlar Cenab-ı Hakk'a halîfelik demektir.²³

Kuraşî, insanın bu durumundan hareketle, şia tarafından, imâmlara (oniki imâm), bilhassa Hz. Ali (r.a)'a "*Cenab-ı Hakk'ın sıfatlarına mazhar idiler*" dendiğini, yani onların, Cenab-ı Hakk'ın sıfatlarını göstermede, başkalarından daha üstün olduğunu söylemektedir...²⁴

O'na göre, iyi kimseler, Allah'ın iyi halifeleri, kötüler ise, kötü halifeleridir. Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok âyette çoğul olarak geçen "hulefâ" ve "halâîf" kelimelerinin tamamını da "Allah'ın halifeleri" manasındadır.²⁵

5. Hadis-i şerifte "Allah Adem'i kendi sûreti üzere yaratmıştır"²⁶ denilmektedir. Böylece bu hadis insanın Allah'ın halifesi olduğunu göstermektedir.

²³ a.g.e.,II, 288.

²⁴ a.g.e., II, 288.

²⁵ Bkz. a.g.e.,II, 289-290.

²⁶ Muhammed b. İsmail Buhârî, *es-Sahih*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, tsz., *İsti'zân*, I; Ebu'l-Hüseyn el-Kuraşî, Müslim, *es-Sahih*, Daru İhya'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz., *Birr*, 115; İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetavâ*, XXXV, 44. Bu ifaden hakkındaki değerlendirmeler ilerde gelecektir. İbnu'l-Arabî'nin, "insan-ı kâmil onun suretinde yaratılmıştır" ifadesinden de bu hadisi yukardaki manada değerlendiğini anlıyoruz. (Bkz. Nihat Keklik, *Futuhât -Esas Motifler-*, s. 438, 439). Başka bir yerde de şöyle diyor: İnsan gerçek olarak halîfedir. O gerçek olarak ilâhî isimlerin mazharıdır. O bütün âlemin hakikatlerini camidir (Futuhât, I, 125). İbnu'l-Arabî şu sözleriyle ise, ifrata varmış ve İbn Teymiyye gibi zatların haklı olarak tenkidinine maruz kalmıştır: İnsan cisim yönünden nasıl küçük bir âlem ise, aynı şekilde hudus yönünden de küçük bir ilahtır. Onun uluhiyyeti doğrudur. Çünkü insan âlemde Allah'ın halîfesidir. Vc âlem ona musahhar kılınmış, âleme ilah olmuştur. Tıpkı Yüce Allah'ın insana ilah olması gibi. Keklik, a.y., s. 437

Şeyh Bedrettin'in Varîdat adlı eserini şerh edenlerden M. Nur da, "Biz emâneti göklere, yere ve dağlara arzettik de onlar bu emâneti yüklenmekten kaçtılar, taşıyamamaktan korktular. fakat insan onu yükledi. Çünkü o çok zalim ve çok cahildir" (el-Ahzab, 33/72) âyetinde geçen emâneti insana verilen hilâfet olarak değerlendirmiş ve bu hilâfetin manasının da bütün ilâhî isimlerin manasının insanın görümleri olduğunu söylemiştir. Bir başka yerde ise, bu emânetin Hak sûretinden ibaret olmasının muhtemel olduğunu söyleyerek, insanın Hak sûreti üzere yaratıldığını belirtip böylece mezkûr hadisi nasıl anladığını ortaya koymuştur. (Bkz. M. Nur, *Varîdat Şerhi*, s. 42-43)

6. Meleklerin Hz. Adem'e secde etmeleri, Hz. Adem'in Allah'ın hükmünü yeryüzünde uygulamak için ilk peygamber olarak görevlendirilmesi²⁷ onun Allah'ın halifesi olduğunu göstermektedir.

7. Yüce Allah, halife henüz yaratılmadan onun hilafetini halifelige verdiği değer sebebiyle, mele-i a'lâ'da ilan etmiştir. *Halife* kelimesinin sonundaki *te* harfi de halifenin büyük bir durumu olduğuna delâlet etmektedir. Daha önce yaratılan melek, cin vs. için yapılmayan bu tekrim ve değer vermenin hikmeti ancak, insanın Allah'ın halifesi olmasıyla izah edilebilir.²⁸

8. Cin, melek ve diğer varlıklar da insan gibi ibadet ediyorlar. Fakat insanın emaneti yüklenme gibi hususiyetleri vardır. Dolayısıyla insan Allah'ın halifesi olmaya layıktır.²⁹

9. Bu görüş bazı sahabe ve tabiinden rivayet edilmiştir. Elmalılı, Ashab-ı kiram ve tabiin tefsirlerinin özü olarak bu konuda şunları kaydeder: "Allah ben mutlaka yeryüzünde bir halife yaratacağım, bir halife tayin edeceğim demişti ki, bunun meâli: Kendi irademden, kudret ve sıfatımdan ona bazı salahiyetler vereceğim. O, bana izâfeten, bana niyabeten mahlukatım üzerinde bir takım tasarrufâta sahip olacak. Benim namıma ahkâmımı icrâ ve tenfiz eyleyecek, o bu hususta asîl olmayacak, kendi zâtı ve şahsı namına bilasâle icrâ-yı ahkâm edecek değil, ancak benim bir nâibim, bir kalfam olacak, irâdesiyle benim iradelerimi, benim emirlerimi, benim kanunlarımı tatbik memûr bulunacak. Sonra onun arkasından gelenler ve ona halef olarak aynı vazifeyi icrâ edecek olanlar bulunacak **"O Allah'tır ki, sizi yeryüzünde halifeler kıldı"** (el-En'âm, 6/165) âyetinin sırrı

İnsanın Allah'ın halifesi olduğu görüşünü benimseyen ve bu tabiri İslâmî bir deyim olarak takdim eden Seyyid Hüseyin Nasr, (bkz. "*Sufizm Işığında Ekoloji Problemi*", çev. Sadık Kılıç, EKEV, II, sayı:1, Kasım, 1999, s.10) insan için, "bu dünyada yaşayan fakat sonsuzluk için yaratılmış olan tanrı süretinde bir varlık" ifadesiyle bu hadisin manasını yukarıdakiler gibi anladığını ve benimsediğini ortaya koymaktadır. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, İz Yayınları, İstanbul, 1999, s. 172.

²⁷ Bkz. Mustafa Erdem, *Hz. Adem (İlk İnsan)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1993, s. 129. Bu ve devamındaki maddeler, karşı grup tarafından ele alınmadığından cevap verilmemiştir. Bu yüzden, bu maddelerde belirtilen görüşler, delil olmadaki kuvvetleri açısından taraftandan değerlendirilmiştir.

²⁸ Matrudi, a.g.e., s. 341 (Behiyü Hülî, *Adem Aleyhisselam*, s. 127'den naklen).

²⁹ Matrudi, a.g.e., s. 344.

zâhir olacak. Bu mana ashâb-ı kirâmdan ve tabîinden uzun uzadıya nakl edilegeleceği tefsîrlerin hülâsası ve hâsılıdır.³⁰

10. Ayette kimin yerine halife olduğu zikredilmediğine göre, okuyucunun ilk aklına gelen bu manadır. Çünkü bir kimse, "ben evde bir halife kılacağım" dese, mana açıktır. Kendisine halife olunan ev sahibidir. Arz da, Allah'ın mülküdür. İnsanın malikiyeti mecazîdir. Ayet ve hadislerde de bu manaya aykırı bir şey yoktur.³¹

11. İnsanın Allah'ın halifesi olduğuna dair nakli deliller vardır. Bazı hadis-i şeriflerde halifetullah tabirinin kullanılması ayetteki halifeden maksadın halifetullah olduğuna delâlet etmektedir.³² Bu rivayetler şunlardır:

a. Mehdi hakkındaki bir hadis-i şerifte ahir zamanda meydana gelecek fitne ve karışıklıklar zikredildikten sonra şöyle buyrulur: "*Onu (Mehdi'yi) gördüğümüzde kar üzerinde sürünerek de olsa, derhal biat ediniz. Çünkü o halifetullah Mehdi'dir*"³³

b. Sevban (r.a)'dan rivâyete göre, Resulullah (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "*Kim ma'rûfu emreder münkerden nehyederse o yeryüzünde Allah'ın halifesi, Kitab'ının halifesi ve resûlunun halifesidir*".³⁴

c. Huzeyfe (r.a) Resulullah (s.a.s)'den şöyle rivayette bulunmuştur: "*Yeryüzünde Allah'ın bir halifesi bulunup da sırtına vurup, malını alırsa da ona itaat et...*"³⁵

İnsan'ın Allah'ın halifesi olduğu görüşünü kabul etmeyenlerin bu maddelere karşı cevaplarına geçmeden, burada şunu da belirtelim ki, insanın

³⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., I, 299, 300.

³¹ Matrudi, a.g.e., s. 340.

³² Matrudi, a.g.e., s. 344.

³³ Ebû Abdillah Muhammed b. Mâce el-Kazvini, *es-Sünen*, thk., Muhammed Fuâd Abdülbakî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., *Fiten*, (Hurucu'l-Mehdi babı), II, 1367 (Bu rivâyeti Hâkim ve İbn Kesir sahîh saymışlardır).

³⁴ Alaüddin el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ahvâl*, thk., Bekri Hayani, Safvet Saka, Müessesetu'l-Risâle, Beyrût, 1989, III, 75 (5565. hadis).

³⁵ İbn Hanbel, a.g.e., V, 403.

Allah'ın halifesi olduğunu söyleyenler bu ifadeyle birbirinden çok farklı manalar kast edebilmektedirler. Meselâ, insanın Allah'ın halifesi ve naibi olduğunu İslâmî bir görüş olarak takdim eden Mevdudî'nin Allah'ın halifesiyle kastettiği mana, daha çok kulluk, memuriyet, ahde vefa, emanete riayet manalarını çağrıştırmakta; bazılarının yaptığı gibi, insanı büyültüp ilahlaştırma yerine, onun omuzlarına büyük bir mesuliyet yüklemektedir. Mevdudî, insanın Allah'a halife olmakla yüklendiği mesuliyeti şu misalle izah eder: Bir kimse, bir başkasını mülküne naib ve vekil tayin etse, şu dört durum söz konusudur: 1. O mülkün asıl sahip ve maliki mal sahibidir, uhdesine tevdi edilen kimsenin değildir, 2. Vekil kılınan kimse, mal sahibinin emrettiği ve tarif ettiği şekilde o mülkte tasarruf edebilir, 3. Vekil'in bağıllık sözünü bozup, hareket alanı için çizilmiş olan sınırları aşması doğru değildir, 4. O vekile lazımdır ki, o mülkteki işleri kendi arzusuna göre değil de mal sahibinin istediği gibi yapsın, yerine getirsin. Mevdudî'ye göre bu dört şartın tamamı niyabet kelimesine dahildir. Bu şartlardan biri dahi yerine getirilmese niyabet (vekillik) yapılmamış olur. Bu dört şey hilafet kelimesinin tasavvurunda da mündemiçtir. Dolayısıyla insanın Allah'ın halifesi olması bu manadadır. Yani, bu şartları yerine getirmekle görevli olması demektir.

Mevdudî, insanın Allah'ın halifesi olmasına yüklediği bu müsbet manadan hareketle, İslâm'ın böyle bir halifeliği belirli kimse ve gruplara has kılmadığını, aksine imanî olan ve hilafet kelimesinin taşıdığı bu manaları yerine getirmeye istidadı olan herkese şümulü kıldığını belirtir. Böylece, hilafet-i insaniyet dışında, rabbanî ve ilahî saltanat namı altında başka bir sistemin İslâm'da olmayacağını söyler³⁶. Görüldüğü gibi, halifetullah kavramının bu şekilde değerlendirilmesinin yalnız bir tarafı yoktur ve ifrata kaçan kimselerin değerlendirmelerinden tamamen farklıdır. Bazılarının insanın Allah'a halife olmasını, onu bir nevî küçük ilah olarak görmelerinin aksine, o, insanı mesuliyet yüklenmiş olan bir varlık olarak görmekte; kezâ, bu kavramdan hareketle kıralları Allah'ın vekili ve kendilerinden hesap sorulmayan kimseler olarak görenlerin aksine, o, bütün inananlara bu özelliği vererek İslâm'da böyle bir anlayışın olmadığını belirtmiş ve teokrasi yolunu kapamıştır.

³⁶ . Bkz. Ebu'l-A1â el-Mevdudî, *Rivâ-i Zindegi der İslâm*, el-İttihâdu'l-İslamiyyu'l-AJî, s. 30 vd.

İnsanın halifeliği konusunda bazı aşırı görüşleri olan İbnu'l-Arabî'nin dahi eserlerinin çeşitli yerlerinde konuya farklı açılardan yaklaştığını görmekteyiz. Mesela, "**Rabbim bana hüküm verdi ve beni mürsellerden kıldı**" (eş-Şuara, 26/21) âyetindeki *hüküm*'ü hilafet, *mürselin*'i de risâlet (peygamberlik) olarak yorumlamış, devamla, her resûl'un halîfe olmadığını söylemiştir. Ona göre, halife; kılıç, azl ve velayet sahibi kimsedir. Resûl ise böyle değildir. O ancak emredildiği şeyi tebliğ etmekle görevlidir. Eğer bu uğurda savaşır ve davasını kılıçla da savunursa o zaman halifelik vasfını da alır (el-halifetu'r-Resûl). Böylece, her nebî resûl olmadığı gibi, her resûl de halife değildir³⁷. İbnu'l-Arabî'nin bu izahı, Hz. Davud'a halife denmesine uygun düşmektedir. Çünkü, Hz. Davud hem resûl hem de hükümlanlık sahibi idi. Ancak, İbnu'l-Arabî, başka bir yerde, resullerin Allah'ın halifeleri olduğunu söylemiş, başka bir yerde de İnsanın Allah'a halife oluşunun altı şekli olduğunu söyleyerek bunların, velâyet, nübüvvet, risalet, imamet, emr ve mülk olduğunu belirtmiş, insanın kemâlinin bu mertebeleri tamamlamakla olacağını ve bu mertebelerin Hz. Ademden başlayarak son doğacak kimseye kadar her insanda bi'l-kuvve var olduğunu söylemiştir. Başka bir yerde de gerçek halifenin veraset-nübüvvet sahibi kutup olduğunu söylemiştir³⁸. Yine *Futuhât*'ta, hilâfeti küçük ve büyük olmak üzere ayırarak şu izahta bulunuyor: Halifeliğin en büyüğü, bu âlemin büyük imamlığıdır. En küçüğü ise, insanın kendi kendisine halifelik yapmasıdır. Bu ikisi arasındaki halifelikler ise, kendinden üsttekine nispetle küçük, alttakine nispetle de büyük olarak isimlendirilir. Hz. Adem'in kendinden önceki bir selefin değil de Allah'ın halîfesi olduğunu söyleyen İbnu'l-Arabî, bu halifeliğin kâmil insanlara intikal ederek en sonunda kemalâtın zirvesine ulaşmış olan en büyük halife ve en büyük imam Muhammed (s.a.s) 'e vardığını belirtmektedir. Ona göre, sûret-i ilahiyeye mazhar olan insan-ı kâmile bu özellik ancak Hakk'a bedel olması, O'nun halîfesi olması için verilmiştir. Onun benzeri olan diğer kâmil zatlar ise ancak ilk halifenin halifeleridirler... İbnu'l-Arabî, ileride gelecek olan "ev halkım hakkında halife sensin..." gibi hadîslere dayanarak Allah'ın insana halifeliğine de değinmiştir³⁹.

³⁷ . Suad el-Hakîm, a.g.e., s. 417, *Fusûs*, I, 207'den

³⁸ . Bkz. a.g.e., s. 415, 417, *Kitabu'l-Terâcim*, s. 19; *Bulğatu'l-Gavvas*, s. 54, 60'den naklen.

³⁹ . İbnu'l-Arabî, el-Futuhât, 280. 400, 408

İnsan'ın Allah'ın Halifesi Olduğu Görüşünü Kabul Etmeyenlerin Bu Görüş Sahiplerinin Delillerine Yöneltilen Tenkitler

Birinci delilin tenkidi: Değer verilmesi (teşrif) anlamında, insanın Allah'ın halifesi kılındığı iddiâsının "halife" sözcüğünün lugât anlamıyla bir ilgisi yoktur. Bir kelimenin sözlük anlamından başka bir anlamda kullanıldığını söyleyebilmek için ciddi bir karineye ihtiyaç vardır. Ayette böyle bir karine mevcûd değildir. Eğer söz konusu olan insana değer verildiği ise, bunu ifade eden başka kelimeler vardır. Nitekim, insanın değerli kılındığı başka bir âyette ifade edilmektedir ve burada halife değil, **kerremnâ** (değerli kıldık) (el-İsrâ, 17/70) sözcüğü kullanılmaktadır⁴⁰.

İkinci delilin tenkidi: Meleklerin yeryüzündeki halifelîğe talip olmalarının bu halifelîğin Allah'a halife olmak manasını taşımasından dolayı olduğu görüşü sadece bir iddiadan ibarettir. Eğer melekler "halife"den maksadın "Allah'ın halifesi" olduğunu anlasalardı, o zaman "**sen yeryüzünde kan dökecek, orada fesat çıkaracak birini mi yaratacaksın?!**" şeklinde mukabelede bulunmazlardı. Allah'ın "*ben, yeryüzünde, kendime bir halife yaratacağım*" demesine karşılık meleklerin böyle karşılık vermeleri çok garip bir durum olur.⁴¹

Üçüncü ve dördüncü delillerin tenkidi: İnsana isimlerin öğretilmesi, bilgi edinme kabiliyetinin verilmesi, insanoğlunun mükerrem kılınması, göklerde ve yerde olanların onun hizmetine sunulması, pek çok şeyleri yapmaya ve icâd etmeye muktedir kılınması, onu pek çok varlıktan üstün duruma yükseltse de, Allah'ın halifesi olmasını, işlerin kendisine bırakıldığı bir varlık konumuna yükseltilmesini gerekli kılmaz. Eğer böyle bir şey olsaydı, insandan şu veya bu sebeplerle bazı üstünlükleri olan varlıklarda da bir nevi halifelîğin olması lazım gelirdi. Hem Allah'ın ilim, kudret gibi sıfatlarının yanında insanın bu özellikleri bir hiç mesâbesindedir...⁴²

⁴⁰. Sait Şimşek, "*İnsan'ın Halifeliği*", Bilgi ve Hikmet, Güz-1995, sayı, 12, s. 112

⁴¹. Meydanî, s. 161; Şimşek, a.g.m., s. 113.

⁴². Meydanî, s. 143; Şimşek, a.g.m., s. 114.

Selef-i sâlihîn'in akîdesi böyledir. Hz. Ali, kulların amellerinin cebr ve ihtiyar arasında oluşu hakkında şöyle diyor: Yüce Allah hayrı ihtiyarî olarak emretmiş, şerden de sakındırmak suretiyle nehyetmiştir... Kimseye işleri kendisine havale etmek (tefvîz) hakkını vermemiştir. Durum bu ikisi arasındadır. Ne cebr ne de tefvîz vardır. Hz Ali böylece cebr ve tefvîz olmadığını beyan ediyor. O halde insan nereden Allah'ın halifesi oluyor?! Çünkü halîfe hangi manada olursa olsun bir tefvîzi gerektirmektedir.⁴³

Varlıkların insanların hizmetine sunulması (teshîr); ne tefvîz, ne tevkîl (vekil tayin etme), ne de Allah yerine halifeliktir. Göklerde ve yerdeki şeylerin insana musahhar kılınması, rabbanî izne bağlı olarak bir imkân tanımıdır. İmtihan dairesi içinde olan bir hâdisedir. Bu imtihanın maddesi emir ve nehiylerle teklîf, sahası, hür iradeye müsahhar kılınan alan, engelleri ise, nefislerin hevâ, şehvet, arzu ve istekleridir. Böyle bir teshirle birlikte, kâinatta müsbet veya menfî hiç bir şey Allah'ın takdir ve kazasının dışında gerçekleşmez. Resûl ancak Allah'ın izniyle bir âyet getirir (er-Ra'd, 13/38). Cibrîl de ancak Allah'ın izniyle Resûlullah'ın kalbine Kur'an'ı indirir (eş-Şûrâ, 42/51). Sihar, Allah'ın izni olmadan kimseye zarar vermez (el-Bakara, 2/102). Bir grubun bir gruba galip gelmesi ancak Allah'ın izniyle olur (el-Bakara, 2/249, 251). Münbit beldenin nebâtı da ancak Allah'ın izniyle çıkar (el-A'râf, 7/58)... O halde, sâbit kanunlar, dâimî kanunlara boyun eğen sebepler, tabîî amellerini ancak Allah'ın izniyle gerçekleştirir. Esbâb (sebepler) ve müsebbebât (sebepler neticesinde meydana gelen şeyler) dâirelerinde meydana gelen her hâdise, ancak Allah'ın izniyle meydana gelmektedir. Dolayısıyla tevkîl, tefvîz, ve Allah'a halifelik yoktur⁴⁴. Naslar bu duruma şehâdet etmektedir⁴⁵.

İnsanın günümüzde gösterdiği maddî terakkî, pek çok icâd ve keşiflerde bulunması ve Allah'ın pek çok isim ve sıfatlarının insanda tecelli etmesi de insanın Allah'ın halifesi olmasını gerektirmez. Çünkü benzer sıfatlar diğer varlıklarda da görülmektedir⁴⁶. Bu isimlerin insanda daha çok tecellî etmesi,

⁴³ Meydanî, a.g.e., s. 143-145.

⁴⁴ Meydanî, a.g.e., s. 151-152.

⁴⁵ Örnek için bkz. el-Bakara, 2/97, 102, 249-251; el-A'râf, 7/58; İbrâhîm, 14/11, 25; er-Ra'd, 11/38; Al-i İmrân, 3/145...

⁴⁶ Şimşek, a.g.m., s. 114.

insanın Allah'ı tanımakla mükellef bir varlık olmasından dolayıdır. İnsan kendinde bulunan bu cüz'î sıfatlarla Allah'ın küllî ve sınırsız sıfatlarını anlayıp, O'nun büyüklüğünü daha iyi idrâk edecektir. Kur'ân-ı Kerîm'de, insan tabiatının çok mücadeleci (el-Kehf, 18/54), husumet sahibi (Yâ-sîn, 36/77), zâlim ve câhil (el-Ahzâb, 33/72), hırslı ve sabırsız (el-Meâric, 70/19), aceleci (el-Enbiyâ, 21/37; el-İsrâ, 17/11), nankör (Abese, 80/17) olduğu bildirilmiştir. Böyle bir varlığı Allah'a benzetmek, Kur'ân'a aykırı olacaktır⁴⁷.

Beşinci delilin tenkidii: "İnsanın Allah'ın sûreti üzere yaratıldığı iddiâsına gelince, tamamen sapık bir iddiâdır. Ne zâtı, ne sıfatları, ne de isimleri itibarıyla Allah'ın bir benzeri yoktur. Genellikle tasavvuf ehli arasında yaygın olan bu anlayış, Buhârî'de geçen bir hadisin, Tevrat'ta geçen bir âyetle izah edilmesinden kaynaklanmaktadır. Tevrat'ta şöyle denilmektedir: "Ve Allah dedi: Sûretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına göre ve göklerin kuşlarına ve sığırlara ve bütün yeryüzüne ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun. Ve Allah insanı kendi sûretinde yarattı, onu Allah'ın sûretinde yarattı." (Tekvîn, 1, 26, 27). Nakledilen hadisin, Tevrat'ta anlatılanla bir ilgisi yoktur. Çünkü hadisin vürûd sebebi kaynaklarda belirtildiğine göre şöyledir: Resûlullah (s.a.s) birisinin kendi kölesini dövdüğünü görür. Resûlullah o kişiyi kölesini dövmekten sakındırarak, "Allah Adem'i onun sûreti üzere yaratmıştır" buyurmuştur⁴⁸. Yani yüce Allah bu köleyi ve dolayısıyla bütün köleleri, efendileri gibi, Hz. Adem sûretinde yaratmıştır. Böylece o kişiye: *Bu köle de seninle aynı soydan, Hz. Adem'den gelmektedir; onu dövdüğün zaman kendi atanı dövmüş gibi oluyorsun*, demek istemiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir hadîs de bunu desteklemektedir: "Sizden biriniz kavga ettiğinde yüze vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah Adem'i o sûret üzere yaratmıştır."⁴⁹

Bu izaha göre, '*Halakallahu Ademe alâ suretihi*' hadîsinin sonundaki zamir (o) Allah'a değil de, hadisin sebep-i vürûdunda geçen köleye raci'dir. Yani

⁴⁷. Bkz., J.M.S. Baljon, *Kur'ân Yorumlarında Çağdaş Yönelimler*, çev., Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara, 1994, s. 78.

⁴⁸. Şimşek, a.g.m., s. 114 (İbn Hamza el-Huseynî, *el-Beyân ve't-Ta'rif fi Esbâbi vürûdi'l-Hadîs*, Beyrût, 1981, I, 36'dan naklen).

⁴⁹. Bkz. *el-Müsned*, II, 251, 254.

mana Allah Adem'i kendi sûretinde yaratmıştır değil de, o kölenin suretinde yaratmıştır oluyor. Bu değerlendirme, hadisteki, **sûretihî** kelimesindeki zamirin, kimin yerini tuttuğuna dair, hadisçiler arasındaki çeşitli yorumlardan biridir. İbn Fûrek, zamirin Hz. Adem veya Allah'a raci kılınması durumunda muhtemel olan çeşitli vecihleri uzunca zikrettikten sonra, Hz. Adem'e ve hadisin vurûd sebebi olan, döğülen köleye raci olmasını daha uygun, Allah'a raci olmasını ise uzak görmüştür⁵⁰. Zamir'in Hz. Adem'e raci kılınmasıyla ilgili olarak zikrettiği vecihlerden bir kaç şunlardır: 1. "*Allah Hz. Adem'i yaşayıp vefat ettiği sûret üzere yaratmıştır*" Yani, Hz. Adem, zürriyeti gibi tedricî olarak büyümemiştir. Onu diğer insanlar gibi bebeklik, çocukluk, gençlik... merhalelerinden geçirmeden, tedricî bir büyümeye tabi tutmadan, nasılsa öyle yaratmıştır. 2. "*Allah Adem (a.s)'ı bir örneği olmaksızın yaratmıştır*" Bu durumda bu hadisle, bazılarınca ileri sürülen ve makalemizin sonlarında ele alacağımız, "Adem'den önce Ademler" görüşü reddedilmektedir. 3. "*Allah Adem'i ona gece, gündüz ve maddî unsurların tesiri olmaksızın yaratmıştır*" Böylece Hz. Adem'de bazı şeylerin kendi tabiatı icâbı meydana geldiği görüşü reddedilmiştir....

Bu görüşü savunanlar *Buhari* ve *Müslim*'de geçen, Hz. Adem'in yaratıldığı sıradaki boyunun uzunluğunu vs. örnek göstermektedirler. Meselâ Hattabî, Allah'ın başka varlıklara benzemesinin muhal olduğunu belirterek, hadisteki zamirin kesinlikle Adem'e raci olduğunu söylemekte, bu hususta sebab-i vurud olarak naklettığımız olayı da delil olarak sunmaktadır.

Zamirin Allah lafzına raci olması durumunda, "sûret"ten kastedilenin, "sıfat" olabileceği, yani, Allah'ta bulunan diğer varlıklara üstün olma sıfatının insanda da bulunması düşünülebilir. Ya da, Allah Taala Adem'i teşrif için kendine nisbet etmiştir.

Yukardaki hadisteki zamirin Allah'a raci' olduğunu söyleyenler, destekleyici olarak, "Allah Ademi Rahman sûretinde yarattı" haberini de ileri sürmüşlerse de, bu hadisin Arapça gramer kaidelerine uymadığı, böyle bir ifâdenin

⁵⁰. Bkz. Ebü Bekr b. Fûrek, *Müşkilu'l-Hadîs ve Beyânuk*, 2. bsk., thk ve tlk., Mûsâ Muhammed Ali, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, 1985, s. 62

Arapça'da kullanılmayacağı belirtilerek, Arapça açısından uygun olmayan bir şeyin nakil açısından da doğru olmayacağı söylenmişse de, buna mukabil, bu tarz bir yöntemle bu hadisin reddedilemeyeceğini, ayrıca bu hadisteki gramer örneğinin, benzerleri olduğu söylenmiştir⁵¹. Hattabî, bu ifâdenin, Peygamber (a.s.)'in sözü değil, ancak bazı ravîlerin yanlış anlamalarından kaynaklanan bir tahrif olduğunu ifade eder. Hattabî'nin izahını nakleden Kevserî de onun ifadelerine katıldığı izlenimini vermektedir.⁵²

Kanaatimizce, bu hadiste şu manaya da işaret edilmiş olabilir: Yani Allah, diğer varlıklardan ayırd edici vasıf olarak insana farklı bir simâ vermiş ve insanlığını o simâ üzerinde tezahür ettirmiş, o yüzü pek çok isminin tecellisi için bir ayna haline getirmiştir. Dolayısıyla Kur'an âyetlerinin yazılı olduğu bir levhaya vurmak veya onu karalamak doğru olmadığı gibi, böyle bir yüze vurmaktan da kaçınmak gereklidir. Ayrıca, bu izaha paralel olarak, "*Allah insanı kendi sûretinde yarattı*" hadisinin bir manasının da şu olduğunu söyleyebiliriz: Yani Allah insanı, kendinde bulunan sıfatlarının birer küçük örneğini onda yaratmak sûretiyle kendini tanıtacak bir vaziyette yaratmıştır. Yoksa, Allah'ın hiç bir varlığa benzemediği âşikârdır. "**O'nun benzeri olan hiç bir şey yoktur. O İştien ve Görendir**" (eş-Şûrâ, 42/11). Ayetlerde olduğu gibi, hadis-i şeriflerde de bir takım mecazî ifadelerin, hatta müteşâbih hadislerin bulunduğunu unutmamak gerektir. Ayrıca, Tevrat'ta geçen bütün ifâdelerin yanlış olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim, Tevrat ve İncildeki bazı ifâdelerin Kur'an ve hadis naslarıyla büyük bir benzerlik arzettiği bilinen bir gerçektir. Gazalî de, bu hâdisin manasının ancak rûhun sırrını keşfetmek suretiyle tam olarak anlaşılabilceğini söyleyerek, bu hadisin insanın maddi suretiyle değil de, manevi yönüyle, rûh dünyasıyla alakalı olduğunu belirtmiş, maddî manada değerlendirmede bulunanların büyük bir yanılgıya düştüklerine dikkat çekmiştir⁵³.

⁵¹. Tafsilat için bkz. İbn Fûrek, a.g.e., s. 60 vd.

⁵². Bkz. M. Zahid Kevserî'nin Devvânî'nin *Hakikatü'l-İnsan ve'r-Rûhi'l-Cevvâl f'l-Alem*, (Erzurum, 1979) adlı eserine yaptığı talik, s. 7.

⁵³. Bkz. Gazalî *İhya*, IV, 34, 394; *Kımya-i Saadet*, çev. Ali Arslan, Arslan yay. İstanbul, 1976, s. 50.

Altı, Yedi ve Sekizinci delillerin tenkidi: Bu üç madde ifâde edilenler de, Hz. Adem ve insanoğlunun diğer varlıklara üstün kılınmasıyla alakalıdır. İnsanın Allah katında değerli bir varlık olması onun halife olmasını gerektirmez.

Dokuzuncu delilin tenkidi: Ayetteki halifeden maksadın Allah'ın hâlifesi olduğu tarzındaki bir görüşün İbn Abbas, İbn Mes'ûd gibi sahabilere isnadı doğru değildir. Bu durum, onlardan gelen bir rivâyeti Taberî'nin yanlış olarak bu manada değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Daha sonraki müfessirler de Taberî'den ictibasla bu yanlış değerlendirmeyi İbn Abbas ve İbn Mes'ûd gibi sahabilerin görüşü olarak nakletmişlerdir. Meselenin özeti şöyledir:

Taberî'nin İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve ashâbdan daha başka kimselerden naklettiğine göre, Yüce Allah melekler **"Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım"** deyince melekler *"rabbimiz bu halife ne olacaktır?"* derler. O da, *"onun yeryüzünde fesat çıkaran birbirine hased eden, birbirini öldüren zürriyeti olacaktır"* buyurur.

İşte bu görüş âyette zikredilmemiş olan diyalogu ortaya koyuyor. Yani, **"ben yeryüzünde bir halife yaratacağım"** ve **"Dediler ki, sen orada fesat çıkaracak, kan dökecek birini mi yaratacaksın?"** ifâdeleri arasındaki boşluğu dolduruyor.

Fakat Taberî'nin kendisi bu me'sûr ifâdeye ta'likte bulunarak şöyle demiştir: *"Böylece İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'dan naklettiğimiz rivâyete göre, âyetin tevili şöyle olur: Ben, yeryüzünde mahlukatım arasında hüküm vermede bana halîfelik yapacak, kendi yerime bir halife yaratacağım (halîfeten minnî). Bu halife ise, Allah'a itaatte ve mahlukatı arasında adaletle hüküm vermede O'nun yerine geçen kimsedir"*⁵⁴.

⁵⁴. Bkz Taberî, a.g.e., I, 237. Taberî, bu tevilden hareketle şöyle bir görüş belirtmiştir: Adem (a.s) ve onun gibi olan peygamberler, aralarında fesat ve kan dökmenin vuku bulacağı oğulları arasında, Allah'ın hükmüyle hükmetme hususunda, Allah'ın halifesidirler.

Allah, Adem'i (a.s), tevbe etmesinden sonra nübüvvetle seçmiştir. Masûm nebi ise, Allah'ın dilemesiyle Allah'ın hükmüyle hükmetme hususunda halîfelik yapmaya ehildir Ancak ne var ki, daha sonraları bu dâire genişletilerek peygamberler dışındaki insanlara da halîfe ünvanı verilmiştir

Açıktır ki, bu ifâdeler, Taberî'nin bu rivâyetten anladığı bir şeydir. Sonra bazı müfessirler Taberî'den bu anlayışı alarak, İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'un bu anlayış tarzında bir rivâyette bulduklarını zikretmişlerdir. Halbuki Taberî bu görüşü bir istinbat ve kendi anlayışı olarak zikretmiştir. Aslında rivâyette bu manaya delâlet eden hiç bir şey yoktur. Ancak Taberî öyle anlamıştır. Halbuki biz, bu rivâyetten Taberî'nin anladığı mananın dışında başka bir mana anlayabiliriz. Bu rivâyet sadece bir kapalılığı halletmektedir. O da, Allah'ın yaratacağı bu varlığın yeryüzünde fesat çıkaracağı ve kan döküleceğinin melekler tarafından nasıl bilindiğinin aydınlatılmasıdır⁵⁵.

Taberî'nin rivâyetten anladığı bu mana ona göre üçüncü bir ihtimaldir. Sonraları Reşid Rıza gelerek, *Menâr Tefsirinde* bu dâireyi genişletmiş, tevîli çok umumileştirerek, Taberî sadece peygamberler için *halifetullah* derken, bütün insanların yeryüzünde Allah'ın halifesi olduklarını söylemiştir. Daha sonraları pek çok kimse bu fikri tekrar ederek neticede bu fikir yayılıp genişlemiş ve artık tartışmasız kabul edilen bir İslâmî kavram olup çıkmıştır. Şüphesiz insanoğlu Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmayı ister. Nefsinin gururu, büyülenme ve yücelme arzuları böyle bir şeyi ona kabullendirir. Fakat insanın her sevdiği, arzu ettiği şey doğru ve gerçek değildir. Nefislere hoş gelen bir hataya sarılmanın da hakikatla bir alakası yoktur⁵⁶.

Dolayısıyla, Elmahlı'nın bu görüş hakkında, sahabe ve tabiinden nakledilenlerin hülasasıdır şeklindeki görüşü doğru değildir. Bilakis, -ilerde geleceği üzere- Hz. Ebûbekr gibi sahabelerden bunun aksi varid olmuştur.

On ve onbirinci delillerin tenkidi: Bu iddia ve nakli delillerle alakalı olarak, insanın Allah'ın halifesi olduğu görüşünü kabul etmeyenlerin eserlerinde her hangi bir açıklama ve cevaba rastlayamadık. Ancak, bu iki maddede ileri sürülenlere şu şekilde cevap verilebileceği kanaatindeyiz:

⁵⁵. Meydanî, a.g.e., s. 158.

Bu rivâyetten haberdar olmayan pek çok müfessir, meleklerin bu durumu nasıl bildiklerine dair pek çok yorumlar yapmışlardır. Halbuki bu rivâyet bu sorunu kökünden halletmekte, onların bu bilgisinin, sordukları soru karşısında Allah tarafından bilgilendirilmeleriyle olduğunu ortaya koymaktadır.

⁵⁶. Meydanî, a.g.e., s. 159 vd.

Evde kendi yerine halife bırakan kimse, evden ayrılıp gitmektedir. Dolayısıyla, "*ben evde bir halife kılacağım*" ifâdesinden böyle bir mana anlaşılabilir. Ancak, Allah için durum böyle değildir. İnsanı yeryüzünde bırakıp, ayrılmıyor. Ayrıca, halifenin sultan, hükümdar manasına da geldiği düşünülürse böyle bir sonuca varmanın doğru olmayacağı ortadadır. Kezâ, Allah böyle bir hitabı meleklerle yönelttiğine göre, "*sizin yerinize yeryüzünde bir halife yaratacağım*" manası da anlaşılabilir. Nitekim bazı müfessirler hitabın meleklerle yapılmasından dolayı, bu âyetin ardından *bedelen minkum, halifeten minkum* (sîze bedel olarak, sizin yerinize geçmek üzere)⁵⁷ ifâdelerini zikr ederek, halifenin, meleklerle halife olduğuna yani ondan sonra gelip, yeryüzünde, onların yerini tutan bir varlık olduğuna işâret etmişlerdir.

Nakli delillere gelince... Bu hadîs-i şerîflerde halife olarak vasıflandırılan kimselerin "mehdî ve ma'rûfu emredip nehyiden sakındıran sâlih kimseler olduğu açıktır. Yani bütün insanların Allah'ın halîfesi olduğu şeklinde bir ifâde yoktur. Aksine, bilhassa ikinci hadîs-i şerif mefhum-u muhâlifîyle, bunun aksini ortaya koymakta, herkesin halifetullah olamayacağını ifâde etmektedir.

Ayrıca bu hadislerde geçen "halifetullah" ifâdelerini, "*Allah'ın halife kıldığı kimse*" manasında değerlendirmek de mümkündür. Yani bu ifâdelerde mefûl failine izâfe olunmuştur diyebiliriz. "çünkü bazı şeyler Allah'a, onun fiili olması açısından izâfe edilirler. Halkullah, arzullah, semâullah... gibi."⁵⁸ Böylece bu hadislerdeki "halifetullah" sultanullah (Allah'ın sultan kıldığı kimse) ifâdesi gibidir. Beytullah'ı da bu misâllere ilâve edebiliriz.

İnsan'ın Allah'ın Halîfesi Olduğu Görüşünü Kabul Etmeyenlerin Delilleri

el-Bakara, 2/ 30. ayetten hareketle insanın Allah'ın halîfesi olduğu görüşü geçmiş asırlarda ve günümüzde tartışma konusu olmuştur. İnsanın Allah'ın halîfesi olduğu görüşünü kabul etmeyenler, bu âyette böyle bir manaya delâlet eden herhangi bir şeyin bulunmadığını söylemişlerdir. İbn Haldun bu ihtilafa dikkat

⁵⁷. Bkz. Nesefî, a.g.e.,I. 97; Hâzin, I. 97.

⁵⁸. İbn Fûrek, a.g.e.s. 58.

çektikten sonra, çoğu alimlerin (cümhûr) insanın Allah'ın halifesi olduğu görüşünü kabul etmediğini söylemektedir⁵⁹. İbn Teymiyye, insanın Allah'ın halifesi olduğu görüşünü şiddetle tenkid ederek, böyle bir iddianın bir cahillik ve dalâlet olduğunu söylemiştir. Geçmişte bu görüşün (insanın Allah'ın halifesi olduğu görüşü) taraftarı az olsa da, asrımızda adeta tartışmasız bir şekilde İslam'ın ve Kur'an'ın temel esaslarından biriymiş gibi takdim edilmiştir⁶⁰. Buna karşılık muasır bazı âlimler bu ifadenin yanlış olduğunun, yaygın bir görüş olsa da, üzerinde dikkatle düşünüldüğü takdirde İslam düşüncesi açısından pek çok sakıncasının bulunduğu, aklî ve naklî dayanakları açısından yetersiz olduğunun açıkça görüleceğini ifade etmişlerdir. Bu görüşün bazı alimler tarafından genişçe kullanılmasına rağmen, köklerine ve kaynağına; aklî ve naklî dayanaklarına inilerek araştırılmadığını söylemişlerdir.

İnsanın *halifetullah* olduğu görüşüne karşı çıkanlar görüşlerini desteklemek üzere şu delilleri ortaya koyarlar:

1. Halife ancak kendisine halife olunan kimsenin kaybolması veya ölmesi durumunda olur. Peygamber (s.a.s) Medîne'de iken orada bir halifenin bulunması söz konusu değildi. Yerine halife bıraktığı kimselerin halifelîği de, kendisinin geri dönmesiyle son buldu. Diğer vâliler de kendilerinin bulunmadıkları zamanlarda yerlerine bir kimseyi halife tayin ettiklerinde, geri dönmeleriyle onların halifelîği son buluyordu. Bu yüzden Allah kendi yerine başkasını halife kılar denmez. Çünkü O, Hayy, Kayyûm ve Müdebbir'dir. Ölüm, uyku ve benzeri şeylerden münezzehtir. Bundandır ki, Hz. Ebû Bekr'e *Yâ halifetallah!* dediklerinde, *ben halifetullah değilim, Resûlullah'ın halifesiyim, bu da bana yeter demmiştir*⁶¹. Hatta değil

⁵⁹ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 4. bsk, Daru İhyâit-Turâsîl-Arabî, Beyrut, tsz., s. 191. Hüseyin Atay ise, insanın Allah'ın halifesi olduğu görüşü hakkında, "*bu herkesin savunduğu bir görüştür*" (Atay, a.g.m., s. 74) ifadesini kullanmaktadır. Kanaatimizce bu söz, bazı istisnalarıyla beraber, ancak asrımız için geçerlidir.

⁶⁰ Bkz. Meydanî, a.g.e., s. 142; Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, tsz., s. 133.

⁶¹ Bkz. İbn Hanbel, a.g.e., I, 10, 11; İbn Teymiyye, *Mecmû'at-Fetâvâ*, XXXV, 45; Celâluddin es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, Eser Neşriyat, İstanbul, s. 78. *Mu'cemu'l-Müfrehre*'te, Ebû Davûd'dan "*Bana izin verir misin ey Allah'ın halifesi...*" şeklinde bir hadîsin bir tarafı verilmişse de, doğrusu halifetullah değil "halifetu resûlillah" (Allah'ın resûlünün halifesi'dir (bkz. Ebû Davûd, Süleyman b. Esas es-Sicistanî, *es-Sünen*, Mütessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut, 1988, *Hudûd*, 2).

halifetullah olmak, kendisine resûlullah'ın, halifesi denmesini dahi -tevazuundan dolayı- fazla görmüş, O'na layık olmadığını ifâde etmiştir. İbn Abbas'tan rivâyet edilen bir hadîse göre, bir defasında bir bedevî Hz. Ebu Bekr (r.a)'a "sen Resûlullah'ın (s.a.s) halifesi misin?" diye sorunca, cevaben "hayır" der. Bunun üzerine bedevî, "o halde sen nesen?" deyince, şöyle buyurur: "Ben ondan sonra gelen *hâlife*'yim"⁶². Daha sonra gelen Hz. Ömer'e de başlangıçta "halifetu Ebî Bekr" veya "halifetu halifeti Rasûlillah" diye hitab edilirken, bu ifâdenin uzunluğundan dolayı "emîru'l-mü'minîn" ünvanı tercih edilmiştir⁶³.

Şu hadîsde ifâde edildiği gibi, aslında Allah, insana halîfelik yapmakla vasfolunur: "*Allah'ım yolculuk esnasında sahibim sensin ve geride bıraktığım âile efraduma halîfelik yapan sensin*"⁶⁴. Bir hadîsde de şöyle buyrulur: "*Allah her müslüman üzerine benim halîfemdir*"⁶⁵ Yine, bir kimse öldüğünde ona, *Allah senin halîfen olsun, görüp gözetenin olsun* denilir⁶⁶.

⁶² İbn Manzûr, a.g.e., IX, 89; İbnü'l-Esîr, a.g.e., II, 69. İbnü'l-Esîr bu rivâyeti naklettikten sonra izâh şâbedinde şunları söylüyor: "*Halife*, gidenin makamına kâim olup, onun yerini tutan kimsedir... *Hâlife* ise, kendisinde bir zenginlik ve hayrın bulunmadığı kimsedir. Hâlif de böyledir. Hz. Ebûbekr bu sözlü tevazuundan ve nefisini kırmak için söylemiştir" (İbnü'l-Esîr, II, 69).

⁶³ Suyûtî, a.g.e., s. 138. Şu iki hadîsde hâlifeyle melik arasındaki farkı ortaya koyduğu gibi, Hz. Ömer'in, kendi konumunu belirlemede, kendisine nasıl hitap edilmesi için ne derece hassas davrandığını da göstermektedir. Hz. Ömer, Hz. Selmân'a şöyle bir soru yönelir: "*Ben melik miyim yoksa halife mi?*" Selmân da şöyle cevap verir: "*Eğer müslümanların arazisinden bir dirhem veya daha az ya da daha çok topladın da, sonra onu uygun olmayan yere sarfettysen o zaman sen halife değilsin, meliksin.*" Bunun üzerine Hz. Ömer ağladı, "Bir başka rivayete göre ise, Hz. Ömer şöyle der: "*Bilmiyorum, acaba ben halife miyim yoksa melik mi? Eğer melik isem bu büyük bir durumdur.*" Bunun üzerine oradakilerden biri şöyle der: "Ey Emire'l-mü'minîn bu ikisi arasında fark vardır." Hz. Ömer. "Nedir?" diye sorunca şöyle devam eder: "*Halife ancak hak olanı alır ve onu hak olan yere verir. Sen de, bihamdillah, böylesin. Melik ise, insanlara zulmeder, kaba davranır. Şundan alır buna verir.*" Bunun üzerine Hz. Ömer susar (Suyûtî, a.g.e., s. 140).

Bu tür rivayetlerde her ne kadar siyasi manada bir halîfelik, yani devlet başkanlığı söz konusu ise de, onlar hakkında da olsa, burada, bu tabirin, yani *halifetullah* ifâdesinin kullanılmasının doğru olup olmadığı tartışılmaktadır.

⁶⁴ Müslim, *Hacc*, 425; Ebû Davûd, *Cihâd*, 72; Tirmizî, *Daavât*, 41, 46; Nesâî, *İstiâze*, 43; Dârimî, *İsti'zân*, 42; *Muvatta'*, *İsti'zân*, 34; İbn Hanbel, I, 256, 300; II, 144, 150, 401, 433; V, 83.

⁶⁵ Müslim, *Fiten*, 110; Deylemî, *Melâhim*, 14; Tirmizî, *Fiten*, 59; İbn Mâce, *Fiten*, 33; İbn Hanbel, IV, 181; VI, 404, 456.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, a.g.e., II, 66. Bu hadîslerde, Allah'ın insanlara halîfelik etmesinden maksat, onların olmadığı yerlerde ve görüp gözetemedikleri durumlarda, onların geride bıraktıklarını görüp gözetmesidir.

2. Kur'ân'da hilâfet hiç-bir yerde Allah'a nisbet edilmemiştir⁶⁷. Allah'ın halifelikle vasfettiği herkes kendinden öncekilerin halîfesidir. Meselâ şu âyetler gibi: **"Sonra sizi, onlardan sonra yer yüzünde halîfeler yaptık"** (Yûnus, 10/14), **"Sizi Nûh kavminden sonra halîfeler yapmıştı"** (el-A'râf, 7/69), **"Allah sizden imân edip sâlih ameller işleyenlere, daha öncekileri halife kıldığı gibi yeryüzünde halife kılacağını va'detti..."** (en-Nûr, 24/55)... Dolayısıyla, **"Ben yeryüzünde bir halife kılacağım"** âyetinden maksat da, **"daha önce yaşamış olanların yerine geçecek birini yaratacağım"** manasındadır⁶⁸.

3. Bir kimseyi kendine halife yapan kimsenin, işlerini halifesine bırakması (tefviz etmesi) gerekir. Bu ise, ya *yaratmada*, ya *emir ve nehiyde* ya da *amel ve tasarruflarda* olur.

Meydanî, bu üç tefviz (işleri başkasına havele etme) durumunun da Allah hakkında caiz olmadığını şöyle izah eder:

a. Yaratmanın sadece Allah'a has olduğu açık ve kesin bir şeydir. Allah hiç bir kuluna yaratma işini tefviz ve havale etmemiştir. Dolayısıyla Allah'ın yaratma işinde bir halifesi olamaz. Hz. İsa'nın mucizeleri ise, böyle bir tefviz olmayıp, Allah'ın onun eliyle icra ettiği harikulade şeylerdir⁶⁹.

b. Allah'ın hükümlerindeki (emir ve nehiyelerindeki) tefvize (bu işi insanlara havele edip emir ve nehiy salâhiyetini onlara bırakması) gelince, bu meselenin aklî ve naklî bir takım kayıtları vardır. Peygamber, Allah'ın dinini kullarına tebliğ edicidir. Allah, her ne kadar peygamberine Allah'ın hükümlerini istinbat etmek için içtihad etme hususunda bir tefviz vermişse de, peygamberini gözetmekte ve hata ettiği durumda hatasını düzeltmektedir. Çünkü insanlar,

⁶⁷. Bkz. Muhammed Şihâbüddin en-Nedvî, *Beyne İlmî Adem ve'l-İlmî'l-Hadîs*, Mektebetu's-Sekâfe, Mekke, 1986, s. 25.

⁶⁸. İbn Teymiyye, *Menâhîcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk., M. Reşâd Sâlim, 2. bsk., Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire, 1989, IV, 94-95.

⁶⁹. Hz. İsa'nın bu mucizeleriyle ilgili âyetlerde (Al-i İmran, 3/49), her mucizenin ardından **"bi-iznillah"** (Allah'ın izniyle) kaydı konularak, Hz. İsa'nın sadece bir vasıta olduğuna dikkat çekilmiş ve insanların bu konuda yanlış bir anlamaya düşmelerine meydan verilmemiştir. İncillerde ise, bu kayıt konulmadığı için, yanlış anlamalara kapı açılmış, Hz. İsa'nın da Allah gibi öldürüp diriltilebileceğine inanılmıştır (örnek için bkz. Yuhanna, 5/21,26).

peygamber tarafından hakkında hüküm verilen bir şeyin, Allah'ın hükmü olduğuna inanırlar. Peygamber hayatta olduğu müddetçe vahiy de devam ettiği için Allah'ın gözetimi devam etmektedir. Dolayısıyla hükümlerde tefviz ancak peygamber için olabilir. İnsanlar ise umumî olarak böyle bir tefvize elverişli değildir.

Nitekim Yüce Allah bize, insanları Allah'ın hükmüne değil de, kendi hükmümüze indirmeyi bildirmiştir. Çünkü bizler insanlar hakkında hüküm verirken Allah'ın hükmüne isabet edip-etmediğimizi bilemeyiz. Resulullah (s.a.s) bir seriyeye emir tayin ettiğinde ona ve beraberindekilere başta Allah'tan korkma hususunda olmak üzere çeşitli tavsiyelerde bulunurdu. Bu tavsiyelerinin birinde şöyle diyor: "*Bir kale ahalisini muhasara edip de, onlar senden kendilerini Allah'ın hükmüne indirmeni istediklerinde, onları Allah'ın hükmüne değil de kendi hükmüne indir. Çünkü onlar hakkında Allah'ın hükmüne isabet edip etmediğini bilemezsin.*"⁷⁰

Dolayısıyla masum olmayan, vahiyle kontrol edilmeyen bir kimseye hüküm verme işinin tefvizi şer'an makbul değildir. Nitekim Resulullah (s.a.v.) Adıyy b. Hatim'in et-Tevbe 9. âyetle⁷¹ ilgili olarak "*onlar ahbar ve ruhbanlara ibadet etmiyorlar ki?*" sorusuna cevaben şöyle buyurmuştur: "*Evet! Onlar (ahbar*

⁷⁰ Müslim, *Cihâd*, 3. Bu hadiste, Allah'ın indirdiğiyle hükmedilmesi istenmekte, fakat, Allah'ın indirdiğine dayanarak hüküm verirken "*Allah'ın sizin hakkınızdaki hükmü şudur*" değil de, "*Allah'ın indirdiği âyetlere göre benim size vereceğim hüküm şudur*" denmesi istenmektedir. Çünkü Allah'ın emrini uygularken yanlış, yanlış anlama ve yanlış değerlendirme ihtimali vardır. Yoksa, bu hadisin, Allah'ın emirleri ortadayken, onu değil de kendine göre bir hüküm verme manasında olmadığı aşikârdır. Hadisin son kısmı da bu gerçeği göstermekte, uygulanan şeyin Allah'ın bildirdiği emirler olduğunu belirtmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de Allah'ın indirdiğiyle hükmetmenin zaruriliği dile getirilmiştir (örnek için bkz. Mâide, 44-47). Allah'ın indirdiğiyle hükmetmek ayrı şey, icthâdî bir mevzuda verilen hükme bu Allah'ın hükmüdür demek ayrı şeydir.

İnsan bir şeyde Allah'ın hükmünü uygulayayım derken dahi hata yapabilir. Çünkü Şa'ranî'nin dediği gibi, sarîh meseleler dışında, istinbât edilen şeylerin tanıması Allah'a âit mäsûm kanunlar değildir. İnsanların teşri' ettiği şeylerdir. Bu yüzden ki, bu hususlarda ihtilaf olmaktadır. Halbuki Allah'ın bildirdiklerinde ihtilaf yoktur. "Eğer Kur'an Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda pek çok ihtilâf bulurlardı" (en-Nisâ, 4/82) (bkz., Abdülvehhâb eş-Şa'ranî, *ed-Dürru'l-Mensûre fi Beyanı Zâbedu'l-Ulumi'l-Meşhûre*, thk., Abdulhamîd Sâlih Hamdân, Dâru Ibn Zeydün, Beyrut, tsz., s. 36.)

⁷¹ Bu âyet şöyledir: "*Onlar ahbar ve ruhbanlarını Allah'dan başka rabler edindiler. Halbuki Allah'dan başkasına ibadet etmemekle emrolunmuşlardı...*"

ve ruhban) onlara (yahudilere) helali haram, haramı helal kıldılar, onlar da bunlara tabi oldular. İşte onların bunlara ibadeti budur."

Ahkâmdaki tefvizin durumu budur. Olacaksa ancak peygamber için olur.

c. Amel ve tasarruflardaki tefvize gelince, böyle bir tefviz insandan sâdır olan her tasarruf ve amelin mubah olmasını gerektirir. Bu ise hakikate aykırıdır. Çünkü insan mükellef ve yaptıklarından sorumlu bir varlıktır. Mükellef ise memûrdur. İtaat etmesi gerekir. İşlerin kendisine havale edildiği (mufavvaz) bir konumda değildir. Dolayısıyla insan Allah'ın halifesi değildir. Allah böyle bir şeyden münezzehtir⁷².

4. Halife kavramının nebî ve resûl kavramlarından daha üstün olduğunu görüyoruz. Çünkü nebî, vahiy yoluyla kendisine rabbanî ilimler bildirilen kimse, resûl de, tebliğle mükellef kılınan kimsedir. Aklî ve naklî deliller resûlün masiyet ve emirlere aykırı hareketlerden masûm olmasının gerekliliğini gösteriyor. Tâ ki, tebliğ ettiği şeylerde Allah hakkında yalan söylemesin ve amellerinde insanlara güzel bir örnek olsun.

Yüce Allah, resûlume gözetleyici melekler kılmıştır ki, onu gözetleyip, Allah'ın risâletini tebliğ ettiğini belirlesinler. Bu hususta Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulur: "**O, gaybı bilendir. Gaybına kimseyi muttali kılmaz. Ancak razi olduğu peygamber müstesnâ. Çünkü Allah onun önünden ve ardından gözetleyiciler gönderir. Tâ ki, böylece, rablerinin gönderdiği şeyleri hakkıyla tebliğ ettiklerini bilsin. Allah onların nezdinde olanları ihâta etmiş ve her şeyi bir bir sayıp kaydetmiştir**" (el-Cin, 72/26-28).

Resûl böyle olursa, acaba diğer insanların durumu nasıldır! Artık bundan sonra insan umumî olarak, Allah'ın yeryüzündeki halîfesidir denilir mi?!.. *Allah'ın dinini ikâme etmek ve Allah'ın gösterdiği tarzda yeryüzünü imâr etmek için ilâvesiyle bu müşkil durum ortadan kaldırılabilir mi?!*

Cenab- Hak, peygamberine "**Sen ne kadar ısrarlı olsan da insanların çoğu imân edecek değillerdir**" (Yûsuf, 12/103) buyururken insanlar böyle bir

⁷². Meydanî, a.g.e., s. 143-145

hilâfete nasıl layık olabilir?! Azîz ve Hakîm olan Allah onları kendi yerine nasıl halef yapar?!.. Çünkü insanlar içinde itaatkâr olanların yanında isyankârlar, hatta inkârcılar da vardır⁷³.

5. Allah'a halîfelik yapmada *tevkil* ve *inâbe* (vekil ve nâib kılma) manası vardır. Halbuki, Kur'ânî naslar bize, Allah'ın her şeye vekil olduğunu gösteriyor. Allah, resûlune O'nun, insanlar üzerine bir vekil olmadığını, sadece bir tebliğci olduğunu bildirmiştir. Peygamberimiz insanların en hayırlısı olduğu halde, Allah yerine insanlar üzerine bir vekil olamıyorsa, ondan sonra gelen bir kimse de Allah yerine vekil olmaya liyakatli olamaz. Bu hususta bazı âyetlerde şöyle buyruluyor: **"Belki de sen, ona gökten bir hazine indirilseydi veya onunla beraber bir melek gelseydi ya! demelerinden dolayı sana vahyolunanların bir kısmını terkedeceksin ve bu yüzden göğsün daralacak. Sen ancak bir uyarıcısın. Allah her şeye vekildir"** (Hûd, 11/12). Yani sen ancak bir uyarıcısın. Tebliğde bulunan bir peygambersin. Onlar üzerinde vekil değilsin. Vekil ancak Yüce Allah'tır. Mahlukâtı yaratan, terbiye eden, onların maliki ve mutasarrıfı olan Allah vekildir. O her şeyi gözetleyen hükümrânlık sahibidir⁷⁴. **"Hak olduğu halde kavmin onu yalanladı. De ki, ben sizin üzerinize bir vekil değilim"** (el-En'âm, 6/66), **"Seni onlar üzerine bir koruyucu olarak göndermedik, onlar üzerine bir vekil de değilsin"** (En'âm, 6/107)...⁷⁵

6. İnsanın umumî olarak, yeryüzünde Allah'ın halîfeşi olduğu fikri tehlikeli bir fikirdir. Zira bu fikir, yeryüzüne maddî bakımdan medenî bir ma'muriyet kazandıranları *"Allah'ın yeryüzündeki halifeleri"* olmaya ehil kılar. İsterse bu kimseler Allah'ın varlığını inkâr eden kâfirler olsunlar. Bu fikir, insanı, teknoloji ve maddî ilimler sahasında ilerlemiş sömürgeci medenî devletlere itaat etmenin gerekliliği ve onlara karşı gelmeme fikrine götürür. Çünkü onlar yeryüzünü maddî ve medenî açıdan mamûr kılmaya ehil kimselerdir. Dolayısıyla onlar kendilerine itaatın gerekli olduğu Allah'ın yeryüzündeki halîfeleridir (!).. Bu tehlikeli ve

⁷³. Meydanî, a.g.e., s. 146-147.

⁷⁴. Meydanî, a.g.e., s. 151; Ahmet Akbulut, a.g.m., s. 151, 153; Mehmed Nûrî Güler, *"Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Halîfe Kavramı"*, Harran Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi. 1. 185.

⁷⁵. Keza bkz. el-En'âm, 6/102; Yûnus, 107/108; Hûd, 11/12; ez-Zümer, 39/41, 62; eş-Şûrâ, 42/ 6...

kaygan noktadan hareketle İngilizlerin Hindistandaki taraftarı Mirza Ğulam Ahmed el-Kadiyânî kalkıp, Allah yolunda cihadı kaldırmış ve İngilizlerin Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olduğunu iddiâ etmiştir. Ona göre, bu sebeple onlarla savaşmak, onları oradan çıkarmak için mukavemet göstermek câiz değildir. Bilakis onlara itaat etmek hüküm ve saltanatlarına boyun eğmek gerekir⁷⁶.

Hemen belirtelim ki, Meydani'nin burada şiddetle karşı çıktığı insanın Allah'a halife olma anlayışı, hilafet kelimesinde meydana getirilen anlam kaymaları ve yanlış değerlendirmelere yöneliktir. Bu konuda birbirinden çok farklı anlayışlar olduğuna daha önce işaret etmiştik.

İnsanın Allah'ın halifesi olduğu görüşüne katılmayanlara göre, insanın Allah'ın halifesi olduğu şeklindeki kanaatin yaygınlaşması bazı sultanların işine gelmiş, otoritelerinin halk nezdinde daha da güçlenmesi için, "*sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir*"⁷⁷ hadisi uydurulmuştur. Yine bu nedenle bazı idâreciler kendilerini "*zillullahi fi'l-Arz*" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) şeklinde nitelemişlerdir. Böylece kendilerini âdeta Allah'ın irâdesi olarak takdim etmişlerdir. Çünkü bu yaklaşım yöneticileri sorumluluktan kurtarmaktadır. Bu yüzden müslüman toplumlar yöneticilerini hesaba çekememişlerdir. Egemenlik halkın olmayınca, halka hesap vermek ve halk tarafından değiştirilmek de söz konusu olmayacaktır...⁷⁸

⁷⁶ Meydani, a.g.e., s. 152.

⁷⁷ Bu hadisi bu lafızla İbn Neccâr Ebü Hureyre'den, Beyhâkî ve Hâkim İbn Ömer'den rivâyet etmişlerdir. Bu hadisin başka bir lafızla, "*Adil, mütevazî sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve mızrağıdır...*" şeklinde de rivâyet edilmiştir (bkz. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzânu'l-İhbâs*, Dârü't-Turâs, Kahire, tsz., s. 551 vd.). Bu lafızla yapılan rivâyetin manasında bir yanlışlık olmadığı düşünülürse, önceki rivâyeti de bu manada değerlendirmede bir beis yoktur. Nitekim insanın Allah'ın halifesi olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkan İbn Teymiyye de, bu hadisin manasının doğru olduğunu söyleyerek, sultanın sâlih olmasıyla, insanların işlerinin de sâlih olacağını, aksi halde yani bozuk olunca da, insanların işlerinin de o nisbette bozulacağını söylemektedir... (bkz., İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetâvâ*, XXXV: 45-46).

⁷⁸ Şimşek, a.g.m., s. 112, Akbulut, a.g.m., s. 152; Etem Rûhî Fiğlalı, "*Egemenlik Kimindir?*", Türkiye Günüğü, sayı, 45 (Mart-Nisan, 1997). Hükümdarlar Uzak-Doğu geleneğinde de "Tanrı'nın vekili" olarak görülmüş, böylece Kutsal-İmparator anlayışına gidilmiştir (Renc Guenon, *Maddî İktidar Ruhani Otorite*, çev. Bürsel Uzma, Ağaç yay. İstanbul, 1992, s. 32, 67).

Kanaatimizce, bu fikir sadece bazı sultânlar tarafından kullanılmamış, aynı zamanda bu kanaatte olanlar, sultanları yanlışya düşürmüşlerdir. Şu hadise bu duruma güzel bir örnektir: Bir defasında meşhûr muhaddis Zührî, halife Velîd b. Abdülmelik'in huzuruna girdiğinde, Velîd ona, "ehl-i Şâm'ın bana anlattığı hadîs nedir?" diye bir soru yöneltmiş, Zührî de, "o hadîs nedir ey mü'minlerin emîri?" diye meselenin izâhını isteyince, Velîd şöyle devam etmiş: "Bana naklettiklerine göre, Allah bir kulunu raiyyetine yönetici yaptığında onun iyiliklerini yazar, kötülüklerini yazmazmış." Bunun üzerine Zührî, "batıldır ey mü'minlerin emîri" diye cevap vererek, meselenin izahı için şöyle bir soru yöneltir: "Peygamber olan bir halife mi Allah'a daha değerlidir, yoksa peygamber olmayan bir halife mi?" Velîd, "Bilâkis peygamber olan halife daha değerlidir" cevabını verince, Zührî şöyle devam eder: "Allah peygamberi Dâvûd (a.s) hakkında şöyle buyuruyor: "Ey Dâvûd seni yeryüzünde halife yaptık, o halde insanlar arasında adaletle hükmet. Hevâ ve hevese uyma, sonra bu seni Allah'ın yolundan saptırır. Doğrusu Allah'ın yolundan sapanlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin bir azap vardır" (Sâd, 38/26). İşte ey mü'minlerin emîri! Allah'ın peygamber olan bir halifesine va'di böyle iken, artık peygamber olmayan bir halife hakkında ne dersin?!" Bunun üzerine Velîd şöyle der: "İnsanlar bizi dinimizden uzaklaştırıyorlar."⁷⁹

"İslâm'ı teokrasiden ayıran nokta burasıdır. Eğer insanlar, Allah adına hükmediyorlarsa, böyle bir yönetim teokrasiden başka bir şey değildir. Bunun adresi ise, İslâm değil Hıristiyanlıktır. Allah adına hükmetme olsa olsa vahiy alan ve hataları vahiy tarafından düzeltilen için söz konusudur. Bu durumda olanlar ise, sadece peygamberlerdir..."⁸⁰

İslâm Tarihinde Haricilerle başlayan hâkimiyet (egemenlik) tartışmasında, Kur'ân'ın Allah'a âid olduğunu bildirdiği kozmik ve ontik hakimiyet ile siyasi hâkimiyet karıştırılmış, siyasi egemenlik ontik egemenlik olarak değerlendirilmiştir. Böylece, egemenliği kullanan siyasi iktidarın kaynağı olarak Allah (c.c) görülmüş, devleti yöneten kişi de, Allah'ın vekili olarak değerlendirilmiştir. Halbuki hakimiyetin Allah'a aid olduğunu ifade eden âyetler toplumun yönetimiyle, yani siyasetle ilgili değildir. Mutlak güç sahibinin Allah olduğunu ifade etmektedirler. Kur'ân'a baktığımızda siyasi egemenliğin insana ait olduğunu görmekteyiz. İnsanın yeryüzünde "halife" olacağı bildirilmekle, hür

⁷⁹. İbn Asım el-Ğırnâfî, *Hadâiku'l-Ezhâr*, thk., Ebû Hemmâm, A. Abdulhalîm, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût. 1996, s. 94.

⁸⁰. Şimşek, a.g.m., s. 112; Akbulut, a.g.m., s. 151.

iradeli, kendi adına iş yapacak, eylemlerinden sorumlu olan bir varlık olacağı açıkça bildirilmiştir. Allah için iş yapmak başka şey, Allah'ın yerine iş yapmak başka şeydir. Hiç bir insanın Allah'ın yerine iş yapmaya hakkı ve yetkisi yoktur. Yüce Allah'ın Dâvûd (a.s)'dan, peygamberimizden ve diğer insanlardan adaletle hükmetmelerini istemesi⁸¹, insanda hükmetme gücünün bir delilidir. İnsan, hâkimiyeti Allah'a bırakalım derken, kendini O'nun yerine koymakta, O'nun vekili saymakta, böylece tehlikeli bir yola girmektedir⁸².

Ammara da, bu anlayışı İslâm kültür birikimine sokanların şii düşünce sahipleri olduğunu belirtmekte ve şunları söylemektedir: Onlar İslâm'ın siyasal görüşünün demokrasiden özde ayrıldığı kanaatini belirtirler. Çünkü demokrasi milletin ve ümmetin idaresidir. Otorite halka aittir. Buna karşılık İslâm'da otorite - onlara göre- yalnızca Allah'a aittir. Zira tek hâkim O'dur ve hâkimiyet Allah'a aittir... Onlar bu görüşleriyle İslâmî sistemdeki siyasi otorite sahibini -hakim kişiyi- Allah'ın vekili kılıyorlar... Bu otoriteyi üstlenen kişi "ilâhî hak"la yöneten, Allah'ın vekili, halifesi, gölgesi olan biri durumuna dönüşüyor!..⁸³

İnsan âmir değil me'mûrdur⁸⁴. Kendi dilediğini yerine getirme hakkına sahip değildir. Kendisini yetkili kılan otoritenin isteğini yerine getirmelidir. Böylece o mesuliyeti kendisine âit olarak serbest bırakılmış bir varlıktır⁸⁵.

⁸¹. "Ey Dâvûd seni yeryüzünde halife yaptık, böylece insanlar arasında adaletle hükmet" âyetindeki **adaletle hükmet** ifâdesi, insanın Allah'ın vekili olmadığını, sadece Allah'ın belirlediği esaslar doğrultusunda hüküm vermesi gereken bir kul olduğunu göstermektedir. Çünkü vekil olsaydı böyle bir ifâdeye ihtiyaç ve gerek olmazdı.

⁸². Akbulut, a.g.m., s. 151-152; Fıçlalı, a.g.m., s. 24.

⁸³. Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti* (ed-Devletü'l-İslâmiyyetu beyne'l-Almaniyeti ve Sultatî'd-Diniyye). çev. A. Karababa-S. Barlak, Endülüs yay., İstanbul, 1991, s. 47 vd.)

⁸⁴. Necmeddin Dâye bu mevzuda şöyle diyor: İnsan Rabb'in kulu kâinatın halifesidir. Görevi de Allah'a karşı kulluk kâinata karşı halifeliktir. Dâye insanın kulluğunu ve halifeliğini şöyle izah ediyor: O küllî irade karşısında kul, iradesiz varlıklar karşısında halifedir. Kulluk ise, cüzî iradenin küllî iradeye râm olmasıdır. Halifelik ise, cüzî iradenin, iradesiz varlıkları irade etmesi, tanıması ve küllî iradenin arzusuna uygun şekilde onları yönetmesidir. Böylece Dâye, insanın halifelikten kaynaklanan sorumluluğunu şu iki madde ile açıklamış oluyor: a. Üzerinde yaşadığı yeryüzü başta olmak üzere, varlık alemini tanıma, keşfetme ve üretimde bulunma, b. Kendisini ve varlık alemini yönetme. Celal Kurca, *Necmeddin Dâye'ye Göre Kur'an'da İnsan ve İnsanın Halifeliği*, (Kur'an ve Bilim içinde), Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, s. 220-221.

⁸⁵. Lutfullah Cebeci, *"Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme"*, İslâmî Araştırmalar, Sayı, 3 (Ocak, 1987), s. 13, Cebeci'ye göre, insanın Allah'ın halifesi olması, Rağıb el-İsfehani'nin de dediği gibi, teşrif için olup, mahdût bir salâhiyettir (bkz. s. 13).

Diğer insanlar Allah'ın birer kulu, me'mûru oldukları gibi, sultanlar, devlet başkanları da öyledir. Herkes bulunduğu şartlar içinde Allah'ın emirlerini yerine getirmekle görevlidir. Zengin bir kimsenin fakire göre mükellef olduğu ilave emirler olduğu gibi, bir vâlinin, devlet başkanının da tebeasına göre, ilave olarak başka yükümlülükleri vardır. Bu durum onu me'mûriyetten çıkarmaz, bilakis Allah'a karşı sorumluluğunu artırır. Allah herkesi bulunduğu şartlara, ortama göre hesaba çekecektir.

İbn Teymiyye, bu ifâdenin başka bir mahzûruna dikkat çekerek, bazı vahdet-i vücûduların, manaca akla yakın bir ifâde olan, "*insan küçük âlemdir*" cümlesine, "*Allah da, büyük âlemdir*" ifâdesini ekleyerek, Allah'ın mahlukâtın vücûdunun aynı olduğunu, insanın da varlıklar içinde Allah'ın isim ve sıfatlarını kendinde toplayan bir *halife* olduğunu söylediklerini, böylece kendilerini Fir'avnuğa ve bâtınîliğe götüren rab ve ilâhlık davasında bulduklarını nakleder⁸⁶.

7. İnsanın Allah'ın halîfesi olduğu fikri sonradan ortaya çıkmış bid'at bir görüştür. Bu görüşü seleften hiç kimse söylememiştir. Şer'î bir dayanağı yoktur. Bu hususta itimad edilen şey yanlış bir te'vîldir⁸⁷. Sonra bu te'vîl yayılmış ve pek çok İslâm davetçisinin hoşuna gitmiştir. Onlar bu mef'hûmla insanların vicdanını Allah yoluna bağlamakta, Allah'ın hüküm ve dinine davette daha teşvikkâr ve harekete geçirici görmüşlerdir⁸⁸.

8. Meleklerin, "**Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım**" âyetinden, bu yaratılanın Allah'ın halîfesi olacağını anlamalarına imkân yoktur. Çünkü onlar biliyorlardı ki, Allah Alîm ve Hakîm'dir, kendi yerine ancak ehil olan bir kimseyi halîfe seçer. Eğer melekler böyle bir şey anlasalardı, "**orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın**" şeklinde bir soruyla karşılıklıta bulunmazlardı. Çünkü Allah'ın onlara "*ben yerime bir halife yaratacağım*" demesine mukabil meleklerin, "**orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın**" demeleri gerçekten çok garip, yadırganacak bir durum olur. Böyle bir bağ, açıkça reddedilecek bir şey değil midir?! Kendisine halîfe olunanın (Allah)

⁸⁶. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetâvâ*, XXXV, 44.

⁸⁷. Daha önce zikrettiğimiz Taberî'nin te'vîli kastediliyor.

⁸⁸. Meydanî, a.g.e., s. 152-153.

şifatları içinde böyle bir şey (fesat çıkarma ve kan dökücülük) var mı ki melekler öyle sorsunlar?! Fakat, Taberî'nin anladığı gibi, halifenin adaletle hükmedeceğini anlarsak, o zaman, meleklerin böyle bir soru sormaları mümkün olur. Yani bu müfsid, kan dökücü kimseler, aralarında adaletle hüküm verip, haklarında Allah'ın hükümlerini tatbik edecek birine muhtaç olurlar⁸⁹.

İnsanın Allah'ın Halifesi Olmadığını Söyleyenerin Ayetteki Halife Kelimesinden Anladıkları

İnsanın halifetullah olduğu fikrine şiddetle karşı çıkan İbn Teymiyye'nin, "Ben yer yüzünde bir halife yaratacağım" âyetindeki *halife* kelimesini "yer yüzünde daha önce yaşamış olanların yerine geçecek bir varlık"⁹⁰ olarak değerlendirdiği yukarda geçmişti. Muâsır âlimlerden bazıları da, âyetteki *halifeye*, benzer manalar vermişlerdir. Meydanî, Taberî'nin halife hakkında zikrettiği iki görüşün de muhtemel olduğunu belirttikten sonra, iyice düşünmenin sonucunda ikinci manayı, yani halifenin, *tenasül yoluyla birbirine halife olan insanoğlu olduğu* görüşünü tercih ettiğini belirtmiştir⁹¹.

İnsanın Allah'ın halifesi olduğu görüşüne karşı çıkan Nedvî'ye göre ise, âyetteki halifelikle *ta'limu'l-esmâ* (Hz. Adem'e isimlerin öğretilmesi) arasında çok sıkı bir irtibat vardır. İnsan ancak bu isimleri öğrenmekle halife olmuş arza ve arz üzerindeki diğer varlıklara üstünlük sağlamış ve onlara hâkim duruma gelmiştir⁹².

Nedvî'ye göre, bu isimler varlıkların ünvanları, tarifleri, husisîyetleri fayda ve zararlarıdır. Kısaca, asrımızda "science" olarak isimlendirilen ilimdir. Çünkü modern ilimler (fizik, kimya, biyoloji, jeoloji, astronomi vb.) bu varlıkları, özelliklerini, dış görünüşlerini, faaliyetlerini inceliyor. Kur'ân bunların hepsine icazlı bir lafızla *el-esmâ* demiştir. Bu ilme Kur'ân istilâhınca *ilmu'l-esmâ* diyebiliriz. Dolayısıyla, bu ilimleri tanımadan el-esmâ'yı anlamak mümkün değildir. İnsana verilen ilk ilim şer'î ilimler değil, bu ilimdir⁹³. Arzın halifesi

⁸⁹. Meydanî, a.g.e., s. 160-161.

⁹⁰. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'at-Fetâvâ*, XXXV, 44; *Minhâcu's-Sünne*, V, 525.

⁹¹. Bkz. Meydanî, a.g.e., s. 159. Taberînin naklettiği birinci görüş ise, halifeden maksadın, yeryüzünün önceki sahibi olan cinlerin yerine geçen insan olduğudur.

⁹². Bkz. Nedvî, a.g.e., s. 9.

⁹³. a.g.e., s. 9, 14.

olmak, ancak bu kevnî ilimlerde ve içtimaî ve medenî sanatlarda maharet kesbetmekle elde edilir. İnsan, varlıkların terkiblerini, mahiyet ve vazifelerini bilmezse onlardan tam olarak istifâde edemez. Onlara tevdi edilmiş kabiliyetleri kullanamaz. Böyleleri için yer yüzünde halîfe olmanın bir manası kalmaz. Bu alanlarda geri kalmak, asrımızda olduğu gibi, siyasî ve içtimaî açıdan sıkıntı ve bedbahtlıklara sebep olur. Çünkü bu kuvvete sahip ilerlemiş ülkeler, geri kalmış ülkeleri hâkimiyetleri altına almakta ve zaman zaman tehdit etmektedirler. Müslümanların arzın halîfeleri olmaları, yükselmeleri için, bu ilimlere sınıksız sarılmaları gerekir. Çünkü bu isimler sâyesinde batılılar onlara galebe ettiler. Böylece bu âyet müslümanları derin uykularından uyandırıyor, onları şiddetle sarsıyor, çalışmaya yönlendiriyor. Ancak bu sâyede halife-i arz olabileceklerini haber veriyor⁹⁴.

Bu ilim sâyesinde insan meleklerle üstün kılınmıştır. Çünkü, varlık mertebelerini bilmeyen kimse, yeryüzünde halîfe olmayı hak edemez. Yeryüzündeki halîfelik için oradaki mahlukâtı, özellik ve eserlerini bilmek gerekir. Meleklerin tabiatında ise bu kabiliyet yoktur. Hz. Adem'e bu ilim Allah tarafından verilmiştir. Ademoğulları ise, cehd ve gayretleri neticesinde bu ilmi elde edebilir. Cenab-ı Hak, insanlara, bu ilmi elde etme istidâdını fitratlarına yerleştirmiştir ki, varlıkları kendilerine musahhar kılsınlar ve halife-i arz olma mes'uliyetlerini edâ etsinler. Dolayısıyla bu ilimler faydasız ve gayr-ı İslâmî değildir. Bilakis, rabbanî ta'lîmle öğretilmiş ve halife-i arz olmada ilk hedef olan ilimlerdir⁹⁵.

⁹⁴ a.g.e., s. 14, 15, 94.

⁹⁵ a.g.e., s. 14, 15 (Muhammed Şefî, *Tefsîru Maarifi'l-Kur'an*, I, 178 'den naklen).

Bu ilimler zarurî olmasaydı Cenab-ı Hak onları öğretmezdi. Öyleyse, bu ilimleri bilmemek ve gereklerini yapmamak dünya ve âhiret hasaretine sebep olur. Allah'ın öğrettiği bir ilim, değersiz ve bayağı olamaz. Hz. Adem'in *ilmu'l-esmâ* ile şereflendirilmesi gösteriyor ki, ilk insan yeryüzüne rabbanî ilim ve irfanla gelmiştir. Bir eline *ilmu'l-esmâ* meşâlesini, diğer eline de varlıkları teshîr dizginini alarak gelmiştir. Böylece halîfelik sahasını hızlı bir şekilde kat'edecektir.

Dolayısıyla bazı Batılı filozofların, insanın başlangıçta etrafındaki varlıklardan korkarak onlara boyun eğdiği, şerlerinden emin olmak için onlara ibadet ettiği iddiasının gerçekte hiç bir alakası yoktur. O varlıklar insanın ilâhî değil, bilâkis hizmetçileridirler. İnsan bütün o varlıklardan daha üstün mertebededir. Mertebece kendinden aşağı olanlara ibadeti doğru değildir. "Andolsun, insanı mülkerrrem kıldık ve onu kara ve denizde taşıdık..." (el-İsrâ, 17/70) âyeti de bu gerçeğe işâret etmektedir. *İlmü'l-esmâ* öğrenmek ve araştırmanın en önemli maksadı, marifetullah'a ulaşmaktır. Halîfe, bu esmânın manalarına ve rububiyetin nizamına dalarak Allah'ın varlığına dâir deliller çıkaracaktır. İlâhî hikmet, ta'lîm-i esmâ ile, bu ilmin Hz. Adem'in evlâdı içinde yayılarak ilmi mahfil ve meclislerde delillerle desteklenerek kuvvetli bir hüccet ve bürhan çarşısı olmayı murâd etmiştir (Nedvî, a.g.e., s. 18-36)

Seyyid Kutub da, bu ifâdeden hareketle, Yüce Allah'ın bu yeni varlığa yeryüzünün dizginlerini vermediği, orada olanları keşfedip, kullanmasını murad ettiğini ifade etmektedir⁹⁶.

Muhammed Gazalî de, bu doğrultuda beyânda bulunarak şöyle demektedir: Bu âyet, Hz. Adem'in bu ilimler sâyesinde meleklerden üstün duruma yükseldiğini ve halifelîğe hak kazandığını ifade etmektedir. Adem (a.s.)'a has kıltan bu ilimler açıktır ki, arz ve arz üzerinde yaşamayla, arzın imârî, kuvvelerinin keşfi vb. ile alakalı ilimlerdir. Adem (a.s.) arzla alakalı bu ilimlerin (fizik, kimya, biyoloji gibi) alfabelerini öğrenmişti...⁹⁷

Nedvî'ye göre, bu âyetler evrim teorisini de açık bir şekilde reddetmektedir. Çünkü, bu teoriye göre insan, bir türden diğer bir türe intikal etmek sûretiyle binlerce yıl sonra insan haline gelmiş, çok sonraları konuşmayı ve okuma yazmayı öğrenmiştir. Halbuki bu âyetler ilk insan Hz. Adem'in konuşma kabiliyetiyle ve bütün isimlerin kendisine öğretildiği bir vâziette yaratıldığını haber veriyor. "İnsanı yarattı, ona beyan etmeyi öğretti" (er-Rahman, 55/3, 4) âyeti de, arada atıf harfinin zikredilmemesiyle, insanın yaratılır yaratılmaz kendisine konuşma kabiliyetinin verildiğini gösteriyor. Yani insan bu kabiliyetle beraber yaratılmıştır. Ayrıca bu durum, konuşma ve beyânın ilahî bir ihsan olduğunu, çalışma ve çabalamayla olmayacağını gösteriyor. Nitekim, goril ve şempanzelere bu hususta bir şeyler öğretme çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır⁹⁸.

Bu âyet aynı zamanda, Cenab-ı Hakk'ın Hz. Adem'e bir lisan öğrettiğine delâlet ediyor. Çünkü lisan olmadan esmânın öğrenilmesi olamaz. Dolayısıyla lugâtın vazıı Yüce Allah'tır. Bu iş insanın vüs'atinde olan bir şey değildir⁹⁹.

Nedvî, ta'lim-i esmâ ile, yeryüzünün halifesi olan insanoğlunun, aynı zamanda birbirine de halifelik ettiğini, halifelîğin bu manada kullanılışının Kur'ân'da ve hadis-i şeriflerde yaygın olduğunu örneklerle anlatmaktadır¹⁰⁰.

⁹⁶ Bkz. Seyyid Kutub, *FT Zilâli'l-Kur'ân*, 9. bsk., Daru's-Şuruk, Beyrut, 1980, 1, 56.

⁹⁷ "İslâmîyyetü'l-Ma'rife", Seyyidetü, 1991, sayı: 548, s. 51.

⁹⁸ Nedvî, a.g.e., s. 20-21.

⁹⁹ a.g.e., s. 29.

¹⁰⁰ Bkz. a.g.e., s. 24-25.

Nedvî'ye göre, halifenin ıstılahî manası ise, insanın dinin gereklerini yapmakla sorumlu ve yükümlü olarak yaratılmasıdır. "**Sonra sizi, onların ardından yeryüzünde halifeler yaptık ki, nasıl amel işleyeceğinize bakalım**" (Yûnûs, 10/14) âyeti bu durumu açıkça ifâde etmektedir.

Nedvî'nin ifâde ettiği gibi¹⁰¹, insanın halife kılınması bir gerçeği daha ifâde etmektedir. O da, insanın bu dünyadaki canlı türlerinin en sonuncusu olmasıdır. Ondan sonra başka bir tür yaratılmamıştır. "**Adem'e bütün isimleri öğretti**" ilâhî mesajı da bu gerçeğe işâret etmektedir. İnsanoğlu yaratılmadan önce, bütün diğer türler ve varlıklar yaratılarak, küre-i arz, her türlü ayıp ve kusurdan hâli bir vaziyette teşrif edecek olan insan misafirine hazırlanıp, süslenip, bezetilmiş, onun her türlü ihtiyacına cevap verecek bir hale getirilmiştir. Bir halife için saray inşâ edilip, tam teçhizatlı olarak döşendiği gibi, insan denen mahlûkatın halifesi için de, yeryüzü öylesine döşenmiş, insanın yaşama ve hükümranlığına hazır duruma getirildikten sonra insan yaratılmıştır. "**Size istediğiniz (ihtiyacınız olan) her şeyi verdi**" (İbrahim, 14/34) âyeti de bu gerçeği dile getirmektedir.

İnsan bu açıdan bu âlemin efendisi ve bütün dünyevî varlıkların hâkimidir. Dolayısıyla ona düşen her mahlûka şefkât ve merhametle güzel bir şekilde muâmele etmektir. Çünkü o, Rahman ve Rahîm olan Allah tarafından gönderilmiş bir mümessildir. Bu yüzden Yüce Allah ona bütün isimleri ve husûsiyetlerini öğretmiştir ki, bu varlıklar hakkında bilgi sahibi olsun. O halde halifelîğin büyük bir önemi ve ağır bir mesûliyeti vardır. Şu âyette de bu durum açıktır: "**Ey Dâvûd biz seni yeryüzünde halife yaptık, artık insanlar arasında adaletle hükmet.**"

Hülâsa, insan özel bir emirle ve maksatla yaratılmıştır. Tesadüfî bir varlık değildir. Fiillerinde mutlak olarak serbest, dilediğini yapan bir varlık değildir. "**Ben yeryüzünde bir balife yaratacağım**" âyeti de gösteriyor ki, insanın yaratılışında ilâhî bir gâye, rabbanî bir takdîr vardır¹⁰².

el-Bakara, 2/30. âyetteki "halife"nin manası hakkında çokça tenkid edilen diğer bir görüş ise, bu âyetteki halifeden maksat, Hz. Adem'in kendinden önce

¹⁰¹. Bkz. a.g.e., s. 25.

¹⁰². Nedvî, a.g.e., s. 27.

yaşayan, başka insanların halîfesi olduğudur¹⁰³. Bu görüşü savunanlar, "halîfe" kelimesinin yanında, meleklerin "sen yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökcek bir kimseyi mi yaratacaksın" sözlerini delil olarak ileri sürmektedirler¹⁰⁴.

Hz. Adem'den önce de, yeryüzünde başka insanların yaşadığı görüşünün, Cafer-i Sâdık'ın Hz. Adem'den önce yeryüzünde yüzbin Adem olduğu şeklindeki Resûlullah (s.a.s)'den yaptığı rivâyete dayandığı söylenmektedir. Cafer-i Sadık'a nisbet edilmesi tartışmalı olan ve muteber hadîs kitaplarında yer almayan bu rivayet, bazı şiiler tarafından kabul görmüştür¹⁰⁵. Bu nevi görüşlerin şiilerde kabul görmesinde eski İran folklorunun rolü olduğu düşünülebilir. Çünkü, İslâmî bir temeli olmayan bazı İsrailiyâta ve İran ve Yunan folklorüne ait hikâyelere göre, Hz. Adem'den önce yeryüzünde Hin, Bin veya Tim, Rim diye adlandırılan varlıklar vardı. Bu varlıklar cinlerden önce vardı. Yeryüzünde fesat çıkarıp, kan dökünce Allah onları helâk etti¹⁰⁶.

Ca'fer-i Sâdık'a isnâd edilen rivâyetin bir benzerini İbn Arabî de zikretmiştir¹⁰⁷. Ancak, kitaplarında Hz. Adem'in ilk insan olduğuna dair görüşler de vardır¹⁰⁸. Böyle bir görüşün İslâm'ı tahrif etmek amacıyla ortaya atıldığı da iddiâ edilmiştir¹⁰⁹.

¹⁰³ Bu görüşte olanlara örnek olarak bkz. Afif Abdulfettah Tabbara, *Ruhu'd-Dini'l-İslâmî*, Daru'l-İlm il-Melâyim, Beyrût, tsz., s. 46; Hasan Hâmid Atiyye, *Halku'l-İnsân Beyne'l-İlm ve'l-Kur'ân*, Mûessesâtu Abdulkarim b. Abdillâh, Tunus, 1987, s. 111.

Matrûdî'nin ifâdesine göre bu görüşün temeli bir Hind efsanesine dayanmaktadır. Bu efsaneye göre Adem (a.s) birinin kölesi iken, Hindistanın batısına kaçmıştır (bkz. a.g.e., s. 339).

¹⁰⁴ Bkz. Tabbara, a.g.e., s. 46; Atiyye, a.g.e., s. 112; Süleyman Hayri Bolay, "Adem", D.İ.A., I, 359.

¹⁰⁵ Atiyye, a.g.e., s. 114-115; Erdem, a.g.e., s. 130 (Ferid Vecdi, *Dâiretu'l-Maarif*, I, 26; A. Hamdi Akseki, "Adem", İTA, I, 78'den naklen). İmâmîyye'den nakledilen benzer rivâyetler için bkz. Atiyye, a.g.e., s. 114-115.

¹⁰⁶ Bolay, a.g.m., s. 359; Matrûdî, a.g.e., s. 340.

¹⁰⁷ Atiyye, a.g.e., s. 115; Erdem, a.g.e., s. 132.

¹⁰⁸ a.g.e., s. 131-132 (Muhyiddin İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, İstanbul, 1293, III, 718'den naklen).

¹⁰⁹ Bkz. a.g.e., s. 130, 131.

Ebu'l-Alâ el-Maarrî bu hususta şöyle demiştir: "Bu Adem'den önce ard arda Ademlerin olması câizdir", "Akla göre, Adem bir değildir. Bilakis, kıyasa göre Ademlerdir"¹¹⁰.

Nitikim, Beyhakî'nin sahîh bir senedle rivâyet ettiği bir hadîs-i şerîfe göre, "Arzlar yedi tanedir. Her bir arzda sizin peygamberiniz gibi bir peygamber vardır" buyrulmuştur. İbn Abbas'dan da bu hususta şu rivâyet nakledilmiştir: "Yedi arz vardır. Her arzda sizin peygamberiniz gibi bir peygamber, Adem'iniz gibi bir Adem, Nuh gibi bir Nuh, İbrahim gibi bir İbrahim, İsa gibi bir İsa vardır." Ancak bu rivâyetlerin senedi sahîh olsa da, bu durumun metinlerinde bir illet ve şâzlığa engel olamayacağı, isrâiliyyattan olabileceği söylenmiştir¹¹¹.

Yedi arzda başka insanların ve peygamberlerin bulunması mümkün görülürse, yer yüzünde de bu durumun bir benzerinin yaşanması aklen mümkün görünebilir. Ancak elde sağlam deliller olmadan iddâlı konuşmamak ve ihtiyatlı davranmak en doğru yaklaşım olsa gerektir.

Bu görüş, asrımızda evrim teorisinin revaç bulmasıyla, bazı muasır İslâm alimleri tarafından da desteklenmiştir. Bu teoriyi kesin bir ilmî gerçek olarak zanneden Tabbara, Kur'ân'ın hiç bir zaman ilme ters düşmediğini söyleyerek, el-Bakara, 2/30. âyetindeki "halîfe" ifâdesinin, bu görüşü desteklediğini ifâde etmektedir¹¹².

Tabbara, Bazı müfessirlerin de bu görüşte olduğunu belirtmekte ve "yeryüzünde insan nev'inden olan bir veya daha çok sınıf vardı..." ifâdelerini onlara nisbet etmiş fakat bu hususta bir kaynak zikretmemiştir. Tabatabâî de, bazı müfessirlerin böyle bir görüşü muhtemel gördüklerini belirtmekte, ancak kaynak zikretmemektedir¹¹³. Meşhûr tefsirlerde rastlamadığımız bu görüşün kaynağını tesbit edemedik. Hz. Adem'in ilk insan olduğu hususunda hemen hemen bütün İslâm alimlerinin ittifak halinde olduğu¹¹⁴ düşünülürse, böyle bir görüşte olan

¹¹⁰. Bkz. Matrûdî, a.g.e., s. 339.

¹¹¹. Bilgi için bkz. Aclûnî, a.g.e., I, 123.

¹¹². Bkz. Tabbara, a.g.e., s. 45-46.

¹¹³. Bkz. Tabatabâî, a.g.e., I, 116.

¹¹⁴. Erdem, a.g.e., 133.

müfessirler varsa da, bunların bir kaç geçmeyeceği açıktır. Sâbûnî, bu tür fikirleri şiddetle tenkid ederek, bu teorinin yanlışlıklarını zikretmiş ve Hz. Adem'in beşerin atası (ebu'l-beşer) olduğuna dair pek çok ayet sıralamıştır¹¹⁵. Atiyye ise, Hz. Adem'in *ebu'l-beşer* olabileceğini fakat *ebu'l-insan* olamayacağını iddia etmektedir. Ona göre Kur'an-ı Kerim'de geçen beşer, insan, insî, nâs, ünâs, enâsî kelimeleri lugât açısından insana delâlet etse de, aralarında fark vardır. Kur'an'da Hz. Adem'in beşerin atası olduğu ifade edilmektedir. Beşer, insandan bir gruptur. Ona göre, nas'ın bir kısmı insan değildir. İnsan nâsdan bir kısım, nâş da enâsinin bir kısmıdır...¹¹⁶ Adem'den önce Ademler fikri, günümüzde ruhçuluk taraftarlarının da savundukları bir fikirdir. Çünkü onlara göre, ruhsal tebliğler dünyamıza pek çok Ademlerin ve pek çok Havva'ların gelip geçtiğini söylemektedir¹¹⁷.

Ancak şunu hemen belirtelim ki, geçmişte Adem'den önce Ademler olduğunu söyleyenlerle günümüzde bu fikri (evrim teorisini) savunanlar arasında çok önemli bir fark vardır. Çünkü öncekiler böyle bir fikri ortaya atarken evrim teorisine değinmemişler, insanın başka varlıklardan, zamanla tekâmül ederek bugünkü hale geldiğini söylememişlerdir. Onlar sadece, Hz. Adem'den önce de insan nev'inden başka varlıkların yaşadığını ve onların yeryüzünde soylarının tükenmesinden sonra, Hz. Adem'in yaratıldığını söylemişlerdir. Dolayısıyla bu fikrin günümüzdeki evrim nazariyesiyle hiç bir ortak yönü ve bağlantısı yoktur.

Günümüzde bu fikri savunanlar ise, tamamen evrim teorisinden hareket etmekte, insanın evrimcilerin iddiâ ettiği gibi, tekâmül ederek bu hale geldiğini söylemektedirler. Bu hususta haklarında pek çok tartışma bulunan yarı insan görünümündeki fosilleri delil olarak kullanmaktadırlar. Hatta Atiyye, bu hususta daha da ileri giderek, Kur'an'daki *enâsî*, *nâs*, *insan* kelimelerinin *hominoids*, *hominidis* ve *homo* olarak nitelendirilen farklı fosil türlerine delâlet ettiğini ifade etmiştir¹¹⁸.

¹¹⁵. Bkz. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *en-Nübüvvet ve'l-Enbiyâ*, 3 bsk., Dimeşk, 1985, s. 120 vd.

¹¹⁶. Bkz. Atiyye, a.g.e., s. 89-107.

¹¹⁷. Bkz. Sadi Çaycı, *Ruhçuluğa göre Kur'an Öğretisi*. Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1995, s. 79.

¹¹⁸. Bkz. Atiyye, a.g.e., s. 91.

Sonuç

el-Bakara, 2/30. âyette geçen "halife" kelimesinin ifade ettiği mana hakkında buraya kadar anlattıklarımızdan şu sonuçları çıkarabiliriz:

1. "Halife" kelimesi şu manalara muhtemeldir:

a. Daha önce yeryüzünde bulunan melek veya cinlerin yerine, yeryüzünde yaşamak üzere yaratılan insan.

b. Birbirini takip eden, bir neslin ardından diğerinin geldiği yeryüzünde kısa bir müddet hüküm süren ölümlü insanlar.

c. Yeryüzündeki bütün varlıklara hükmeden, istediğinde onları emri altında kullanan, yeryüzü sarayının sultanı, halife-i arz¹¹⁹.

d. Artık kendisinden sonra başka bir canlı türünün yaratılmayacağı son tür.

2. İnsanın Allah'ın halifesi olduğu iddiasına gelince, bu görüş, "halife" kavramı hakkında söylenen görüşlerden sadece birisidir. Bazı müfessirler ancak Hz. Adem, Hz. Dâvûd gibi peygamberler için bu ifadenin kullanılacağını söylemişlerdir. Bazı rivâyetlerde geçen "halifetullah" ifadesi ise mehdî ve diğer bazı sâlih zatlar için kullanılmıştır. Ayrıca, bu ifadenin mefûlun failine izâfesi kâbilinden, *Allah'ın halife kıldığı kimse* manasında kullanıldığı da muhtemeldir. Bu manalarda kullanılan "halifetullah" ifadesine itiraz eden yoktur. Ancak, bütün insanların Allah'ın halifesi olduğu fikrini, Kur'an'da tartışmasızca kabul edilen bir fikir olarak takdim etmek, bu fikrin İslâm'ın öz malı olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım olmasa gerekir. Üstelik bu ifadeyi bütün insanlar için kullanmanın doğuracağı sakıncalar ortadadır.

Bir fikrin Kur'an'da ve İslâm'daki yerinin ne olduğunun iyi belirlenmesi gerekir. Ümmetin tamamının değil de, sadece bir kısmı tarafından savunulan bir fikri İslâm'ın tartışmasız kabul edilen bir fikri olarak takdim etmek doğru değildir.

¹¹⁹. İnsan namazda *ıyyâke na'budu* (yalnız sana ibadet ediyoruz) diyerek Allah'a yöneldiğinde, bir nevi yeryüzündeki bütün varlıkların ibadet ve tahiyelerini onlar namına Allah'a arz etmekte, *sana ibadet ediyorum* yerine, *sana ibadet ediyoruz* diyerek onların halifesi ve temsilcisi olduğunu göstermektedir.

Çünkü bu fikrin kesin olarak İslâm'ın malı olduğuna dair bir delil yoktur. Doğru olan, bazı alimlerce böyle bir fikrin savunulduğunu söylemektir. Böyle bir yaklaşım sadece bu mesele için değil, bütün dinî meseleler için geçerlidir. Müslüman'a düşen dinde tartışmalı olan, hakkında farklı ve değişik fikirlerin bulunduğu konuları İslâm'ın veya Kur'ân'ın öz malı imiş gibi takdim etmemektir. Bu fikirlerden bahsederken tartışmalı olduğunu özenle belirtmek gerekir. Ancak üzerinde ittifak edilen, itiraz edilmemiş meseleleri Kur'ân'ın kesin ifâdeleleri olarak takdim edebiliriz.

Burada şunu da belirtelim ki, insanın Allah'ın halîfesi olduğunu söyleyenlerin de bu ifâdeyle farklı şeyleri kastettikleri, niyetlerinin başka başka olduğu açıktır. Başlangıçta, daha çok peygamberlerin, Allah'ın hükümlerini tatbik ve insanlar arasında hüküm vermede Allah'ın halîfesi oldukları, insanın teşrîf için Allah'ın halîfesi kılındığı görüşü ağırlıkta iken, sonraları bu kavram daha da genişletilerek, bütün insanların Allah'ın halîfesi olduğu görüşüne yönelme olmuştur. Halifelîğin hangi manada olduğu hakkında da farklı izahlar vardır. Bu gruplar içinde en ileri gidenler ise, Maddeten terakkî etmiş gayr-ı müslim fırkaları Allah'ın halifeleri görenlerle, vahdet-i vücûdçuların savunduğu halifeliktir. İbn Teymiyye'nin, "*Allah'a halîfe kılan kimse müşriktir*"¹²⁰ sözüyle kastettiği kimseler de halifelîği bu manada, yani insanı bütün yönleriyle Allah'ı temsil eden, âdeta küçük bir ilâh gibi gören kimseler olsa gerektir.

3. Adem'den önce başka Adem'lerin varlığı ise, her ne kadar Allah'ın hikmeti ve kudretine aykırı olmasa da, elde kat'i bir delil olmadan, savunulması, hele Kur'ân'a isnadı doğru olmayan bir görüştür.

Şunu da belirtelim ki, bu sonuçlar ulaşabildiğimiz kaynakların sunduğu bilgi ve kendi değerlendirmemizin bir ürünüdür. Bu konuda nihai söz söyleme veya ayetin manasını sınırlandırma gibi bir niyetimiz yoktur.

¹²⁰. İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetâvâ*, XXXV, 45.

KAYNAKLAR

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, Dâru't-Turâs, Kahire, tsz.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Daru'l-Fikr, Beyrut, tsz.

Ammara, Muhammed, *Laiklik ve Dinî Fanatizm Arasında İslam Devleti* (ed-Devletu'l-İslâmiyyetu beyne'l-Almaniyyeti ve Sultati'd-Diniyye), çev. Ahmet Karababa-Salih Barlak, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.

Atay, Hüseyin, "*Allah'ın Halîfesi İnsan*", Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Der., 1970, sayı: 18.

Atiyye, Hasan Hâmid, *Halku'l-İnsân Beyne'l-İlm ve'l-Kur'ân*, Müessesâtu Abdülkerim, Tunus, 1987.

Baljon, J.M.S., *Kur'ân Yorumlarında Çağdaş Yönelimler*, çev., Ş. Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara, 1994.

Beydavî, el-Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl (Mecmuatun mine't Tefâsîr içinde)*.

Buharî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, tsz.

Bursevî, İsmail Hakkı , *Rûhu'l-Beyân*, Dâru İhyâit'-Turâsî'l-Assrabî, Beyrût, 1985.

Cebeci, Lütfullah, "*Kur'ân Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme*", İslamî Araştırmalar, sayı:3, Ocak, 1987.

Certel, Hüseyin, *Kur'an'da İnsan*, Tuğra Matbaası, İsparta, 2000.

Çaycı, Sadi, *Ruhçuluğa göre Kur'an Öğretisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1995.

Devvânî, *Hakikatu'l-İnsan ve'r-Rûhi'l-Cevvâl fî'l-Alem*, Erzurum, 1979.

Ebû Davûd, Süleyman b. Esas es-Sicistanî, *es-Sünen*, Beyrut, 1988.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz.

Erdem, Mustafa, *Hz. Adem (İlk İnsan)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1993.

Feyyûmî Ahmed Muhammed b. Alî, *el-Misbâhu'l-Munîr*, Beyrut.

Fıglalı, Etem Rûhî, "*Egemenlik Kimindir?*", Türkiye Günlüğü, sayı, 45 (Mart-Nisan, 1997).

Firuzabâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 3. bsk., Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, tsz.

Gazâlî, Hüccetu'l-İslam, Ebû Hamid, *İhyâu Ulumi'd-Dîn*, thk. Abdullah el-Hâlidî, Daru'l-Erkam, 1998,

_____ *Kimya-i Saadet*, çev. Ali Arslan, Arslan yay. İstanbul, 1976.

Gazâlî, Muhammed, "*İslâmiyyetu'l-Ma'rife*", Seyyidetî, 1991, sayı: 548.

Guenon, Rene, *Maddî İktidar Ruhani Otorite*, çev. Birsal Uzma, Ağaç yay. İstanbul, 1992.

Güler, Mehmed Nûri, "*Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Halîfe Kavramı*", Harran Üniv. İlahiyat Fak. Der., sayı:1.

Ğırnatî, İbn Asım, *Hadâiku'l-Ezhâr*, thk., Ebû Hemmâm, A. Abdulhalîm, Beyrût, 1996.

Hâzin, Alauddin Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, (*Mecmuatun mine't-Tefâsir* içinde).

Hindî, Alauddin el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ahvâl*, thk., Bekrî Hayanî, Safvet Saka, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1989.

İbn Arabî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Futuhatu'l-Mekkiyye*, Daru Sâdir, Beyrut, tsz.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddin, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi'l-Tefsîr*, thk., Muhammed b. Abdurrahman Abdullah, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1987.

İbnu'l-Esîr, el-Cezerî, *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs*, thk., Tahir Ahmed, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut, tsz.

İbn Fûrek, Ebû Bekr, *Müşkilu'l-Hadîs ve Beyânüh*, 2. bsk., thk. ve tlk., Mûsâ Muhammed Ali, Alemu'l-Küttüb, Beyrut, 1985.

- İbn Haldun, *Mukaddime*, 4. bsk., Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvinî, *es-Sünen*, thk., Muhammed Fuâd Abdulbakî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sâdır, Beyrut, 1968.
- İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetâvâ*, cem ve tertib, A. b. Muhammed, Mektebetu'l-Meârif, Rabât, tsz.
- _____ *Menâhîcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk., M. R. Sâlim, 2. bsk., Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire, 1989.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, tsz.
- İsâ Abduh, Ahmed İsmâîl Yahyâ, *Hakîkatu'l-İslâm*, Dâru'l-Maârif, Kâhire, tsz.
- Keklik, Nihat, *el-futuhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1990.
- _____ *el-Futuhât el-Mekkiyye -Esas Motifler-*, Edebiyat Fak. Yay. İstanbul, 1990.
- Kırca, Celal, "*Necmeddin Dâye'ye Göre Kur'ân'da İnsan ve İnsanın Halifeliği*" *Kur'an ve Bilim*) içinde, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.
- Kuraşi, Seyyid Ali Ekber, *Kâmûs-i Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran, 1367.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 9. bsk., Daru'ş-Şuruk, Beyrut, 1980.
- Matrûdî, Abdurrahman b. İbrahim, el-İnsân *Vücûduhu ve Hilâfetuhu fi'l-arz*, Kahire, 1990.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüketu ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, *Riviş-i Zindegî der İslâm*, el-İttihâdu'l-İslamî, (baskı yeri ve tarihi belirsiz).

Meydanî, Abdurrahman Habenneka, *Besâir li'l-Müslimi'l-Muâsir*, 2. bsk., Dimeşk, 1988.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuraşî, *es-Sahîh*, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, İz Yayınları, İstanbul, 1999.

_____ "*Sufizm Işığında Ekoloji Problemi*", çev. Sadık Kılıç, EKEV, II, II. sayı.

Nedvî, Muhammed Şihâbuddin, *Beyne İlmi Adem ve'l-İlmi'l-Hadîs*, Mekke, 1986.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl (Mecmuatun mine't-Tefsîr* içinde).

Nur, Muhammed. *Varidat Şerhi*, Esmâ Yayınları, İstanbul, 1994.

Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, thk., Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.

Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *en-Nübüvvet ve'l-Enbiyâ*, 3. bsk., Mektebetu'l-Ğazâlî, Dimeşk, 1985.

Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Süfyyu*, Nedre, Beyrut, 1981.

Suyûtî, Celâluddin, *Târihu'l-Hulefâ*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz.

Şa'ranî, Abdulvehhâb, *ed-Düreru'l-Mensûre fî Beyani Zübedu'l-Ulumi'l-Meşhûre*, thk., Abdulhamîd Sâlih Hamdân, Dâru İbn Zeydün, Beyrut, tsz.

Şimşek, Sait "*İnsan'ın Halîfelîgî*", Bilgi ve Hikmet, Güz-1995, sayı, 12.

Tabatabaî, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 3. bsk., Müessesetu Matbuâtü İsmailiyyân, 1973.

Tabbara, Afif Abdulfettah, *Ruhu'd-Dîni'l-İslâmî*, Daru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrût, tsz.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

Uludağ, Süleyman *"Halîfe"*, DİA, XV.

Usta, Niyazi, *"İnsan ve İslâm Toplumu"*, Türk Yurdu, Kasım, 1991, Ankara, c., 11.

Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1991.

İHTİLAFIN MENŞEI, KONUSU VE ÇEŞİTLERİ

Yrd.Doç.Dr. Zeki YILDIRIM

Bu yazımızda ihtilafın ne olduğunu, sebeplerini, hikmet ve çeşitlerini tarihi seyri içinde ele alıp, günümüze kadar akseden tesir ve sonuçlarını göstermeye çalışacağız. Acaba insanoğlu ihtilaf için mi yaratılmıştır, mutlaka ihtilafa düşmek mecburiyetinde midir? Tam bir ittifak mümkün müdür? İnsanlar ne zaman tek bir ümmet idiler? İlk defa hangi konuda ve neden ihtilaf edilmiştir? Ya da birlik ve beraberliğimizi hangi alanda ve nasıl sağlayabiliriz? İşte biz bu yazımızda bu gibi sorulara cevap arayacağız. Ancak konumuza geçmeden önce şunu belirtmeliyiz ki burada söz konusu edilen insanların düçar oldukları ihtilafıdır. Yoksa Kur'ân'ın ilahi bir kaynaktan gelmiş olması ve insanları ulaştırmak istediği hedef konusunda kesinlikle bir ihtilaf ve tenakuz söz konusu değildir. Çünkü Kur'ân ilahi bir kelimadır¹. Buna mukabil insanların ahvali, yaratılışı, hedefleri, arzuları değişik ve farklı olduğu için onların görüş ve sözlerinde zorunlu olarak ihtilaf vardır².

İhtilaf, ittifak üzere bulunmamak, uyuşmamak demektir. İhtilaf, genelde bir delile dayandırılmış söz hakkında kullanılır. Hilaf ise, hakkında delil bulunmayan konulardaki uyuşmazlık demektir. Hilaftan maksat, muhaliflerin bir

⁴ Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Uyesi.

¹ Bkz, Nisa, 82.

² El-Akk, Halid Abdurrahman, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâidühü*, Dârtü'n-Nefâis, 2. bsk, Beyrut, 1986, s. 196.

araya gelmemeleridir. İhtilaf ise, birbirlerinin çağdaşları olan muhaliflerin bir konuda çekişmeleri ve değişik görüşler ortaya koymalarıdır³.

İsfehaniye göre, ihtilaf ile muhalefet, bir kimsenin sözde, fiilde, diğerlerinden farklı bir yol tutması anlamındadır. Buna rağmen hilaf sözcüğü, daha ziyade zıtlık anlamına gelmektedir. Dolayısıyla görüş ayrılığı derin ve fazla olursa ihtilaf yerine “hılaf” lafzı kullanılır. Sözde ihtilafın vaki olması insanları çekişmeye, mücadele ve münakaşaya sürükler, ihtilaf birçok ayette bu manada zikredilmiştir⁴. Allah’ın inzal ettiğinin hilafına bir şey getirmek veya söylemek te ihtilafın kapsamına girer⁵. Lügat yönünden ihtilaf sözcüğüne, böylece kısaca değindikten sonra ihtilafın maddî ve manevî sebeplerine geçebiliriz.

İHTİLAFIN SEBEPLERİ

Her şeyin bir sebebi olduğu gibi, insanların ihtilafa düşmelerinin yani çeşitli alanlarda farklı düşünüp uyuşamamaları, meselelere değişik açılardan bakmak suretiyle kendilerine göre değerlendirmeler yapıp çelişkili yargı ve sonuçlara ulaşmalarının da tabiatıyla çeşitli sebepleri vardır. Hangi konuda ki ihtilafın zararlı olduğu ve bu nedenle yasaklandığı, hangisinin “rahmet” olarak algılanması gerektiğinin tespiti için farklılaşmanın psikolojik ve sosyolojik nedenlerinin irdelenmesi gerekir. Çünkü bir şeyin illet ve sebebini araştırmak, bir bakıma o şeyin hakikatini ortaya koymak anlamına gelir. Ayrıca çeşitli ihtilafların perde arkasını görüp tespit etmek, neden kaynaklandığını iyice araştırmak, ihtilafların azaltılmasına yardımcı olacağı gibi aynı zamanda toplumsal sorunların çözümüne de katkıda bulunabilir. Ayrıca ihtilaflara karşı tavrımızı belirlemek ve

³ Tehânevi, Muhammed Sabir el-Fârûki es-Sinnî, *Keşşâfû İstılâhâi'l-Funûn*, 1/483-484.

⁴ Bkz. Bakara 176,213,253; Âl-İ İmran, 19,55,105; Mâide, 48, En'am, 164; Enfâl, 42; Yûnus, 19,93, Hûd, 110,118; Nahl, 13,39,64,92; Meryem,37; Haoc, 69; Neml, 76; Rûm,32; Seode, 25; Zümer, 3,46; Fussilet, 45; Şûrâ, 10; Zuhruf, 63,65; Zâriyât, 8; Nebe, 1.3.

⁵ El-İsfehâni, Râgıb, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986, s.223-224, İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Neşri Edebi'l-Hevze, Kum, 1405/1984, IX/90 vd.

yanlış bir değerlendirme yapmamak için, önce ihtilafın sebep ve hikmetlerini ele almalıyız.

A- FITRÎ SEBEPLER:

Bedenî ve ruhî yapılar, kişiden kişiye değişen farklı özellikler gösterir. İnsanlar aynı tek kaynaktan (Adem ile Havva'dan) türemiş olmakla birlikte, her birinin taşıdığı bedenî ve ruhî vasıflar, bir diğerinden farklı karakter taşır.

İnsanlar arasında dış görünüşleri, fizyolojik yapıları, zekâları, tavırları mizaçları, duyguları, istidatları, değer sistemleri ve diğer kişilik özellikleri bakımından sayısız ayrılıklar vardır. İnsan bazı vasıfları bakımından hiç kimseye benzemez. Öyle ki, tek yumurta (özsü) ikizlerinin bile bedenî güç ve enerji benzerliği ancak bir noktaya kadardır⁶. İşte bunlara ferdî farklılıklar diyoruz.

Ferdî farklılıkları doğuran ilk sebep, yaratılıştaki ferdî farklılıklardır ve bunlar geniş ölçüde soya çekime bağlı ayrılıklardır. Ayrıca insanlar, yetişme tarzları ve geçmiş yaşantıları, görgüleri, tecrübeleri, bilgileri, hayatını büyük ölçüde yönlendiren alışkanlıkları, yakın çevrelerinden kazandıkları değer yargıları cihetinden de birbirlerinden farklıdırlar⁷.

Yine, doğuma bağlı dil, din, renk, ırk ve soy farklılıkları yanında genellikle sonradan çalışına ve gayretler neticesinde ortaya çıkan servet, makam ve mevki, sağlık ve sıhhat gibi çeşitli farklılıklar da ayrıca söz konusudur. Görüldüğü üzere ferdî farklılıkların birinci ve asıl kaynağı insan yaratılışında ve tabiatında mevcuttur. İşte bu ferdî farklılıklar, düşünce ve davranışlarda çeşitli ayrılıklar çıkaracak nitelikte olmakla birlikte, bunların pek çoğu, ortak faaliyet alanı içinde geçici olaylar olarak cereyan ederler. Çünkü, toplum hayatı, kültür muhtevası ve

⁶ Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, 4. bsk. 1st-978, s.229-230.

⁷ Hökelekli, Hayati, *İnanç ve Mezhep Farklılıklarının Psikolojik ve Kültürel Temelleri*, s.25.

gruplaşmaların yardımıyla fertlerin birbirlerinden fazla ayrı yolları takip etmeleri önlenmektedir. Fakat yine de ferdi farklar tamamen ortadan kalkmamaktadır⁸.

İşte bundan dolayı insanların birbirlerine karşı muhalefet yapmaları ve farklı gruplar meydana getirmeleri, cibilliyetlerinin bir gereğidir. Fıtrat ve mizaçlarındaki farklılık, sonuçta onları ahlak, kemalât, iş yapma ve zihni kapasite bakımından da farklı kılmıştır. Hz. Peygamber bu hususta şöyle buyurmaktadır: “İnsanlar, altın ve gümüş madenleri gibi (farklı yaratılmışlar) dır”⁹. Yani onlar yaratılıştaki farklı oldukları gibi, Allah’ın feyzini kabul etmede ve birtakım şeyleri idrak etmede de müsavi değildirlir¹⁰. Konu ile ilgili başka bir hadis te şöyledir: “Dağın yerinden oynadığını işittiğiniz zaman tasdik ediniz; bir insanın ahlakını – temelden- değiştirdiğini duyarsanız, onu tasdik etmeyiniz, inanmayınız; çünkü o yine tabiatında olan şeye döner”¹¹. Her insan birtakım hasletler ve melekeler ile yaratılır ki, onların değişmesi ve izalesi mümkün değildir. İnsan, insan olarak kaldıkça, mutlaka o melekeler de devam eder¹². Bu cümleden olarak ayette şöyle buyurulmaktadır: “De ki; her biri aslı tabiatına göre hareket eder” (İsrâ, 84). Bu ayete göre, insanların ruhları (nefisleri), mahiyetleri itibariyle farklıdır. Fiillerinin ve durumlarının değişik olması da, cevherlerinin ve mahiyetlerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bir önceki ayette de (İsra, 82) Kur’ân’ın, bazı insanlara nispetle şifa ve rahmet; diğer bazı kimselere nispetle de hüsrânı, horluğu ve hakirliği ifade ettiği bildirilmiştir¹³. İnsan tabiatında ilahi marifeti almaya müheyya melekî kuvvetler mevcut olduğu gibi; menhiyyata

⁸ Nirun, Nihat, *Sosyal Dinamik Bânye Analizi*, Ankara- 1959, s.53.

⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, tsz, II/539; İbnü'd-Deybe, Abdurrahman, *Kitabü'l-Temyîzî'l-Tayyib mine'l-Habîs*, Dârü'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrut, tsz, s.182.

¹⁰ Dehlevi, Velîyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, Dârü İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1990, I/86 vd.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/443. Bu hadisle “Ahlakınızı güzelleştiriniz” veya “Ahlakı ilâhiyye ile ahlaklanınız” gibi emirler arasında bir tearuz yoktur. Bu konu için ayrıca bkz, Akseki, Ahmed Hamdi, *İslam Ahlakı*, sad: Ali Arslan Aydın, Nur Yayınları, 3.bsk, Ankara, tsz, s.32-33.

¹² Akseki, a.y., s.32.

¹³ Râzi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsîrû'l-Kebîr (Mefûhû'l-Gayb)*, Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Misriyye, Kahire, tsz, XXI/36

yönelik behimi kuvvetler ve istidatlar da mevcuttur¹⁴. Bütün bunlara ilaveten beşeriyet dil, renk, çevre, inanç cihetlerinden de birbirilerinden farklıdır¹⁵. İnsanların yetenek ve kabiliyetleri, diğer varlıklar gibi mahdut değildir. Onlar, içinde yaşadıkları şartlar çerçevesinde belirli kültürler meydana getirirler. Yeryüzünde halife olmaları sebebiyle, Allah adına hüküm vermek, eşyaya nüfuz etmek ve yaptıklarının hesabını vermekle sorumludurlar. Tabii ki herkes, maddi ve manevi gücü nispetinde yükümlüdür¹⁶. Söz konusu farklılıkların doğal sonucu olarak muhtelif topluluklar, milletler oluşmuştur. Bu hususu Kur'ân şöyle haber vermektedir: *“Ey insanlar! Hakikat biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi (sırf) birbirinizle tanışmanız için büyük büyük cemiyetlere, küçük küçük kabilelere ayırdık. Şüphesiz ki sizin Allah nezdinde en şerefliiniz takvaca en ileride olanınızdır. Hakikaten Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır”* (Hucurât,13). Oysa *“Eğer Allah dileseydi bütün insanları tek bir ümmet yapardı”* (Hûd,118).

İnsanların din, renk, inanç, yaratılış gibi farklı mizaçlarının yanında; zeka, servet, rızık, mevki ve sağlık gibi başlıca mülmeyyiz vasıfları da vardır¹⁷. İşte insanların birbirlerinden böyle farklı yanlarının bulunması, onların terakki etmeleri, ve hayırda birbirleriyle yarışmaları içindir¹⁸. İnsanoğlu bu nimet-külfet dengesi içinde sorumluluğunu müdrük olarak Allah'a kulluk edecek ve bunun tabii bir uzantısı olarak ta imtihanını kazanıp böylece Allah rızasına mazhar olacaktır. Çünkü insanların ve cinlerin yaratılmasındaki hikmet, Allah'a kulluktur¹⁹. Bu da netice de bir imtihanı gerektirir. Kur'ân bunu şu şekilde açıklar: *“(Ey Musa'nın, İsa'nın Muhammed'in ümmetleri!) sizden her biriniz için bir şeriat, bir yol tayin*

¹⁴ Dehlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1/87 vd.

¹⁵ Bkz, Rum, 22.

¹⁶ Bkz, Bakara, 30,285; En'am, 165; A'raf, 69,74; Yunus, 14,73.

¹⁷ Bkz, En'am, 165; İsrâ, 21; Zuhuruf, 32.

¹⁸ Bkz, Bakara, 148; Mâide, 48.

¹⁹ Bkz, Zâriyât, 16.

ettik. Eğer Allah dileseydi (topumuzu aynı dine, kurala tabi) bir tek ümmet yapardı. Fakat O, size verdiği (muhtelif dinler dairesi)nde sizi imtihan etmek için (ayırdı)” (Mâide,48). Hz. Peygamberden de, bu ayeti teyit eden şöyle bir hadis rivayet edilmektedir: “Elest bezminde vaki olan mîsâk sırasında Hz. Adem insanların bir kısmını fakir, bir kısmını zengin, bazısını çirkin, bazısını güzel görünce, “Ey Rabbim! Ne olurdu kullarını eşit yaratsaydın” der. Cenab-ı Hak şu cevabı verir: “Ben, bana şükredilmesini istedim”²⁰.

Şu halde Allah tarafından fitratımıza yerleştirilen, mayamıza katılan ihtilafa düşme veya farklılaşma temayülünü, ancak fitratımızı değiştirerek ortadan kaldıracabiliriz²¹.

B- DİNİ SEBEPLER:

Dini nasların yapısında mevcut olan bazı hususlar ihtilafa yol açmaktadır. Allah'ın hikmetinin bir gereği olarak, Kur'an ve sünnet metinleri birden fazla manaya gelmektedir. Zaten Arap dilinde birtakım lafızların birçok manaya muhtemel olması, bilinen ve kabul edilen bir gerçektir. Âyet ve hadislerde bunun çok örnekleri vardır²². Muhakkik alimlerden Zerkeşi bu hikmete işaret ederek şöyle demektedir: “Bil ki Allah Teâlâ, şer-i hükümlerin delillerinin kat'i olmasını tensip buyurmamıştır. Bilakis mükelleflere kolaylık olsun diye çoğunu zanni kılmayı murat etmiştir. Mükelleflerin bir tek mezhebe bağlı kalmamaları için her meselede kat'i deliller ikame etmemiştir”²³.

Diğer yönden bazı hadislerin senet ve ravi yönünden sabit olup olmaması durumu da, ihtilafın nedenlerindedir. Çünkü bir müçtehidin delil olarak aldığı bir

²⁰ Ahmed b. Hanbel, a.e., V/135; Ayrıca bkz, Canan, İbrahim, *Sulh Çizgisi*, İzmir, 1991, s. 41 vd.

²¹ Batalyevsi, Ebu Muhammed İbnü's-Seyyid, *el-İnsâf bi Zikri Esbâbi'l-Hilâf*, Tah: Muhammed Rıdvan Dâye, Dâru'l-Fıkr, 3. bsk, Dımeşk, 1987, s.25-27.

²² Beyânüni, Ebu'l-Feth, *İhtilaftan Rahmete*, çev: Ebubekir Sifil. Risale Yayınları, İstanbul, 1989, s. 23-24.

²³ Beyânüni, a.e., s.26-27.

hadis, başka birine ulaşmamış olabilir. Yine mürsel hadislerin delil olup olmayacağı, vahit haberler ile amel edilip edilemeyeceği gibi²⁴, birtakım değerlendirmeler derin ihtilafların doğmasına vesile olmaktadır. Tearuz halindeymiş gibi görünen nassların arasını cem' etme veya birinin diğerine tercih edilme meselesi de, bu konuda birçok tartışmaya kaynaklık etmiştir²⁵. Keza bütün İslam alimleri Hz. Peygambere dinî konularda tabî olmanın gereği hususunda ittifak etmelerine rağmen, bazı hadislerin zayıf sayılması yahut bu hadislerin manalarının iyice anlaşılmasını veya birisinin delil olarak kabul ettiği hadisin başka birisi tarafından te'vil edilmesi gereğine inanılması gibi sebepler de ihtilafın artmasına vesile olmuşlardır²⁶. Ayrıca her mezhebin kendine göre tesbit ettiği usûl kaidelerini de burada zikretmek gerekir. Mesela İmam Malik'in "*Medine ehlinin görüşünü hüccet sayması*"²⁷ veya Ebu Hanife'nin "*meşhûmu Muhalifile*" amel etmemesi veya mutlak lafzın mukayyede hamledilmesine karşı çıkması gibi²⁸ farklı değerlendirmeler ihtilafa vesile olmuştur. Keza Kur'ân ve hadiste nasih mensuh var mıdır, yok mudur?²⁹ gibi tartışmalar da değişik görüşlere kaynaklık etmiştir. Bu meyanda farklı kıraatların da, itikadi ve hukuki sahada değişik içtihat

²⁴ Aydınî, Abdullah, *Hadis İstihlâkı Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987, s. 97-112. Geniş bilgi için ayrıca bkz, Koçkuzu Ali Osman, *Rivayet Ümlerinde Haber-ı Vahîlerin İtikat ve Teşri Yönünden Değeri*, D.İ.B.Y., Ankara, 1988, s. 58 vd.

²⁵ Dehlevî, *el-İnsâf fi Beyânî Esbâbi'l-İhtilâf*, Tah: Abdulfettâh Ebu Guddê, Dârü'n-Nefâis, 3. bks, Beyrut, 1986, s. 30 vd.

²⁶ Bkz. İbn Teymiyye, *Ref'ü'l-Melâm ani'l-Eimmetü'l-A'lâm*, el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. bsk, Beyrut 1390, s. 10. Alimlerin Hz. Peygamberin söz ve uygulamalarını farklı değerlendirmelerinden dolayı ortaya çıkan ihtilaflar hakkında ayrıca geniş bilgi için bkz, İsa Abdulcelil, *Mâ lâ Yecâzu Fihü'l-Hilâfû Beyne'l-Müslümine*, Dârü'l-Beyân, Kuveyt, 1969, s. 62 vd.

²⁷ Kadî Adudiddin, Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhü Muhtasari'l-Müntehâ li İbni'l-Hâcib*, Tas: Ahmed Râmiz, Matbaatü'l-Alem, İstanbul, 1307/1889, 1/131-132; Tilmisânî, Muhammed b. Ahmed, *Miftâhü'l-Vusul fi İlmî'l-Usûl*, el-Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Nijerya, tsz, s. 200; Hamidullah, Muhammed, *İslam Hukuku Etüdleri*, çev. Fuat Sezgin, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 89.

²⁸ Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, Tah: Ebu'l-Yefa el-Efgâni, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1973, 1/268; Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Kesfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musannaft Ale'l-Menâr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, 1986, 1/425.

²⁹ Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 197; Zerkânî, *Menâhül'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 3. bsk, Mısır, 1943, 11/71 vd; Yıldırım, Zeki, *Râzinin et-Tefsîrü'l-Kebirinde Fıkah Usûlü Uygulaması*, Erzurum, 1997, s. 270-286 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

ve yorumlara yol açtığını biliyoruz³⁰. Ayrıca burada, insanların algılama kapasitelerinin ve zihni seviyelerinin farklı olmasının da dinî nasrların yorumunda değişik sonuçlar doğuracağını belirtmemiz gerekir.

C- TOPLUMSAL SEBEPLER:

Fertler, şahsi yetenekleri yanında, sosyal çevre ve sahip oldukları imkanlar sayesinde ancak belirli bir başarı gösterebilirler. Zaman ve mekanın şartları da bu konuda belirleyici bir rol oynar. Her dönemin ve her ortamın kendine özgü birtakım özellikleri vardır. Ortamda mevcut olan bu hususiyetler, kişilere psikolojik ve sosyolojik açıdan tesir ederler. Onun için “kişi şahsiyetiyle cemiyeti temsil eder” diyoruz. Çünkü fert, içinde bulunduğu kültürel çevrenin, görenek, gelenek ve değerler sisteminin, kendisine uygulanan eğitim metotlarının etkisi altında, kendine özgü bir şahsiyet geliştirir.

Toplum, çeşitli gruplardan oluşur. Belirli sosyal gruplar içerisinde ise belirli davranış örnekleri görülmektedir. Bu olaya “grup davranışı” adı verilir. Dolayısıyla grup davranışı, bir grubun çehresidir. Farklı gruplarda, çok farklı, değişik şekil ve niteliklerde davranışlar bulunmaktadır. Bunlar da grubun içinde bulunduğu bütünün kültür muhtevalarına göre tayin edilmektedir. Adetler örfler, ananeler, kaideler, görenekler ve kıymet hükümleri kültür kalıpları olarak bir yönden ferdin kendi tutumlarını, diğer yönden de grup davranışlarını meydana getirirler. Bu açıdan bakıldığında her grubun, kendisine ait davranış örneklerinin toplamına sahip olduğu görülür³¹.

Bir milletin geçinişi ve yaşadığı önemli toplumsal olaylar da ister istemez ferdi etki altına alır. İlim ve düşünce hayatında kalıcı izler bırakır. Tabii afetler, harpler ve anarşi gibi toplumu derinden sarsan olaylar, değişik fikir ve

³⁰ Geniş bilgi için bkz, Yıldırım, Zeki, *Kıraat Farklılıklarının Hukuki Âyetlerin Tefsirindeki Rolü*, Erzurum, 1990, s. 47 vd. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

³¹ Nirun Nihat, *Sosyal Dinamik Bünye Analizi*, s. 53.

düşüncelerin ortaya atılmasına ortam hazırlayarak çeşitli beynelmilel ihtilafların çıkmasına vesile olurlar. Yine her ferdin vatanını ve milli menfaatini sevmesi de, ihtilafların belirli nedenlerindedir.

Tarihi perspektiften baktığımızda, başa geçme ve devleti idare etme arzusunun günümüze kadar akseden derin yaralar açtığına ve ihtilaflara çanak tuttuğuna da şahit oluruz. Siyaset etme dediğimiz bu istek, günümüzde de toplumları etkilemekte maddi ve manevi boyutlarıyla tefrika ve cadı kazanı görünümünü vermektedir. Dolayısıyla bazı ihtilafların menşei de siyasettir diyebiliriz.

Yukarıda söz konusu edilen dinî ihtilaf sebeplerinin ardından konunun daha iyi anlaşılabilmesi için birkaç örnek vermek gerekir. Mesela bazı âyetlerin manaları gayet açık iken, bazıları, lafızlarının birçok manaya ihtimalli olması nedeniyle manaları kapalıdır. Mesela “Boşanmış kadınlar üç “kur” bekleyip kendilerini gözetirler” (Bakara,228) âyetindeki “kur” kelimesinin hem “Temizlik” hem de “hayz” manasına geldiği malumdur. Buna mukabil “Kadınlara yaklaşmamaya yemin edenler için ancak dört ay bekleme (hakkı) vardır” (Bakara,226) âyetindeki “dört ay” lafzı sarahaten bir mana taşıdığından³² burada ihtilafa mahal yoktur. Çünkü ihtimalli olmayan bu gibi hass³³ lafızlar selef tarafından te’vil edilmemiştir. Ancak lafzın birden fazla manaya ihtimalli olması içtihadın yapılmasını gerektirir³⁴. Durum böyle olunca ilk âyetteki “kur” lafzının

³² Tahâvi, Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasarü İhtilafl’i-Ülemâ*, Tah: Abdullah Nezir Ahmed, Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1996, II/385-386, (İhtisar eden: Ebubekir el Cessâs); Serâhsî, *Usûl*, I/128; Neseî, *Kesfü'l-Esrâr*, I/32-33.

³³ Usûl alimleri Kur'an'daki lafızları birçok yönden değerlendirmeye tabi tutup, onları “hass. âmî, müsterek, hakikat, mecaz” gibi kısımlara ayırmışlardır. Hass. “Tek manaya delalet etmesi için vaz'edilen lafızdır” Buna göre, açıkça sadece bir manaya gelen kelimeler bass'tır. Özel isimler, cins isimler, sayı isimleri, emir ve nehiy kipleri gibi.. Bkz. Râzî, *el-Kâşif an Usûl'd-Deilâl ve Fusûl'l-İte*, tah. A.Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-Cil, I. bsk. Beyrut, 1992, s.37. Diğer tarifler için bkz. Serâhsî, *a.e.*, I, 24-25; Neseî, *a.e.*, I, 26; Mola Husrev, *Mir'atu'l-Usûl fi Şerhi Mirkat'l-Yusûl*, Matbaay-ı Osmaniyeye, İst, 1317, s.39-40.

³⁴ Cessâs, Ebubekir er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Tah: M. es-Sadık Kemhâvi, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabîyye, Beyrut, 1985, II/55-56; Zeydan, Abdülkerim, *Fıkıh Usûl*, çev: Ruhi Özcan, İstanbul, 1993, s.261 vd.

yorumunda tabii ki görüşler çoğalacaktır. Çünkü iki zıt manadan birini tercih etmek ve sebeplerini açıklamak durumundasınız. İşte bazı ayetlerin bu şekilde birçok manaya ihtimalli olması, Cenab-ı Hakkın bir hikmetinin gereğidir. Yüce Allah bununla bir yandan insanlara bir genişlik murad ederken, diğer taraftan ayet ve hadislerden istinbat etme ve sonuçlarıyla amel etmede, insan aklının önüne çeşitli alanları açmıştır³⁵. Bu yüzden dinî hükümlerin delillerinin bir çoğunun “zanni” olması, biz mükelleflere bir kolaylıktır.

Çeşitli vesilelerle Asr-ı Saadette sahabi arasında da kendi şahsi ahvalleri ve farklı değerlendirme yapmalarının sonucu birtakım ihtilaflar zuhur etmiştir. Mesela, iki sahabi sefere çıkmıştı, namaz vakti girdi, ancak yanlarında su yoktu. Temiz bir toprakla teyemmüm edip namaz kıldılar. Ancak vakit henüz geçmemişti ki su buldular. Biri abdest alıp namazı iade etti. Diğerini namazı iade etmedi. Daha sonra durumu Hz. Peygambere anlattılar. Hz. Peygamber de namazı tekrar iade etmeyene hitaben, “Sünnete uygun hareket ettin, namazın ecrini alacaksın” derken, abdest alıp namazını yeniden kılanı da: “Sana da iki ecir vardır” buyurdu³⁶.

Ashabtan ikinci misalimiz ise şöyle: Hz. Peygamber (s.a.v) Ahzab gününde arkadaşlarına şöyle buyurdu: “Sizden biriniz Beni Kureyzaya varmadan ikinci namazını kılmasın” Oraya henüz varmadan ikinci namazının vakti geldi. Orada bulunan ashab ihtilaf ederek ikiye ayrıldı. Bir kısmı “oraya varmadıkça ikinci namazını kılmayalım” derken, diğerleri “bilakis namazı kılalım. Hz. Peygamberin maksadı bu değildi. Beni Kureyzaya çabuk varmamızı kastederek böyle buyurdu.”

³⁵ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Tah: Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, 1979, s.562.

³⁶ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkilîn an Rabbi'l-Alemîne*, Tah: Taha Abdurrauf Sa'd, Dârü'l-Ceyl, Beyrut, 1973, 1/204; Beyânüni, *İhtilafların Rahmete*, s.28; Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1989, s.77.

diyerek onlara muhalefet ettiler. Sonra durum Hz. Peygambere arz edildi. O da, her iki tarafı tasdik etti³⁷.

Bu olaydan anlaşılan şudur: Hz. Peygamber kendisinden varit olan bu sözün anlaşılması hususundaki ihtilafa muvafakat vermiştir. Onlardan bir kısmı O'nun sözünü, te'vile sapmadan ve iştirildiğinde hemen anlaşılan zahiri yönüyle hareket ederek ikinci namazını geri bıraktılar. Diğerleri ise, sözün hemen anlaşılan yönüyle amel etmeyip, Hz. Peygamber'in bu sözden maksadının ne olduğunu anlamaya yönelik bir değerlendirme yaparak ikinci namazını vaktinde kılmışlardır. Sahabi bazı Kur'an lafızlarının yorumunda da ihtilaf etmişlerdir. Mesela Nisa 12. Ayette geçen "Kelâle" lafzının anlamı konusunda Hz. Ebubekir şöyle demiştir: "Kelâle, ölenin ebeveyni ile çocukları dışındaki akrabalarıdır"³⁸. Hz. Ebubekir genel kabul gören bu değerlendirmesinden sonra şöyle demiştir: "Ben bu sözü kendi reyimle söyledim, doğru ise Allah'tan, yanlış ise benden ve şeytandandır"³⁹. Eğer sahabi, bu tür hükmü açık olmayan meseleler üzerinde kafa yormamış olsalar, şöyle ya da böyle hükümler hakkında söz etmeselerdi, daha doğrusu ihtilaf etmeselerdi, kendilerinden sonra gelecek nesiller için içtihat kapısı açılmış olmayacaktı. Çünkü ihtilafı yeren deliller vardır⁴⁰. İşte diğer konularda olduğu gibi içtihat meselesinde de, sahabi Hz. Peygamberi örnek alarak içtihat yapmış, bu da, fer'i meselelerde ihtilaf etmelerine zemin hazırlamıştır.

³⁷ Buhâri, Megâzi, 33; Müslim, Cihad, 69; Ayrıca bkz, Askalâni, İbn Hacer, *Fethü'l-Bâri bi Şerhi'l-Buhâri*, Mustafa el-Bâbi el-Halebi, Kahire, VIII/412.

³⁸ Râzi, *Mefûâh*, IX/221-222; Kurtubi, Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir, *el-Câmiü li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, V/51-52; İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkûn*, I/204; Nadiye Şerif, el-Ümri, *İçtihadü'r-Resûl*, Müessesetü'r-Risâle, 4. bsk, Beyrut, 1987, s. 224-225.

³⁹ Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki'r-Tenzül ve Uyûni'l-Ekâvül fi Vucûhi'l-Te'vül*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, tsz, I/510; Râzi, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, Tah: Taha Câbir Feyyaz el-Alevâni, Müessesetü'r-Risâle, 2. bsk, Beyrut, 1992, VI/50-51; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, Dârü lhyâi'l-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, 1969, I/470.

⁴⁰ Şâtibi, Ebu İshak İbrahim, b. Musa, *el-Muvâfakât*, Çev: Mehmet Erdoğan, İz Yayınları, İstanbul, 1990, I/470.

Netice itibariyle sahabî arasındaki benzer ihtilaflar, ülemaya da yansımıştır. Müçtehitler çoğu zaman sahabî arasında vücut bulan farklı görüşlerden birini tercih etmek durumundadırlar. Çünkü sahabî, hem Kur'ân⁴¹ ve hem de Hz. Peygamber tarafından övülmüştür⁴².

Söz konusu edilen bu tip ihtilaflar, "Fırka fırka olup dinlerini parçalayanlarla senin hiçbir ilişiğin olamaz" (En'am,159) ayetiyle ifade edilen nehyedilmiş ihtilaf cinsinden değildir. Çünkü dinde ayrılığa düşenler, heva ve heveslerine tabi oldukları için firkalara ayrıldılar; Her grup, kendilerine göre farklı fikirler üretip, dini konularda ki ihtilafı derinleştirdiler. Bunun sonucunda da İslam Tarihi'nde derin yaralar açan ayrılığa düştüler. Halbuki sahabînin dini hükümler konusundaki ihtilafı ayrılığa neden olmamıştır. Çünkü onlar dinden ayrılmamış ve firkalara bölünmemişlerdir. Aralarındaki görüş ayrılıklarına rağmen birbirlerine karşı sevgi ve saygı besler, hayırhahlık göstererek aralarındaki islam kardeşliğini ayakta tutmuşlardır. Dolayısıyla İslam'da ortaya çıkan ve alimlerin hakkında ihtilafa düştükleri herhangi bir mesele, eğer ümmet arasında kin, buğz, haset, düşmanlık ve ayrılığa sebep olmamışsa onun islami meselelerden olduğunu anlarız⁴³. Fıkhi ihtilaflar ilmi ve ameli hayatın bir gerçeği olarak Hz. Peygamberin içtihadından sonra da devam etmiştir. Çünkü hayatın akışı içinde ihtilafın olmaması düşünülemez. Herkes kendi gücüne göre ihtimallerden birini tercih ederek Kur'ân ve sünnetten hüküm istinbat eder. Hüküm çıkarma, ehliyetli müçtehidlerin görevidir ve çok şerefli bir iştir. Onun için şartlarına riayet edilerek yapılan bir içtihad, sonucu ne olursa olsun ibadet hükmündedir. Bu yüzden de isabet edemeyen müçtehide bir sevap verilmektedir. İçtihadı ehil olmayan birinin

⁴¹ Bkz, Tevbe, 100,117; Nahl,110; Haşr, 8,9.

⁴² Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Amma İştihere Mine'l-Ehâdisi ala Eİsnetü'n-Nâs*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 3 bsk, Beyrut, 1351/1932, I/132.

⁴³ Şâtibi, *el-Muvâfakât*, IV/184-185.

bu işi yapmaya kalkışması ise yasaktır⁴⁴. Müçtehitler de ehliyet ve ilmi kudret bakımından birbirlerinden farklıdır, onlar da kendi aralarında birtakım derecelendirmeye tabi tutulmuşlardır⁴⁵.

Meşhur alim Batalyevsi, ihtilafların genelde sekiz sebepten dolayı meydana geldiğini şöyle açıklar:

1. Lafız ve manaların müsterekliği,
2. Kelimenin hakiki ve mecazî anlamda kullanılması,
3. İfrad ve terkiib: bir konu ile ilgili ayetlerin bir kısmının ele alınıp diğerlerinin göz ardı edilmesi,
4. Husus-umum: hükümün umum veya husus ifade emesi,
5. Rivayet ve nakil meselesi: zayıf hadislerin hüccet olup olamayacağı hususu yahut vahit haberle amel edilip edilemeyeceği gibi problemler,
6. Nass olmayan bir konuda içtihat yapılması,
7. Nasih-Mensuh problemi,
8. İbadet ve genişlik⁴⁶.

HZ. PEYGAMBER (SAV) DEN SONRA VAKİ OLAN İLK İHTİLAFLAR

İlk ihtilafı ortaya koyan İblistir. Hz. Adem (as) e secde etmesi emredildi. Meleklerin hepsi secde ettiği halde, İblis dayattı, kendisinin ateşten yaratıldığı için Ademden üstün olduğunu ileri sürdü⁴⁷. Böylece başlayan ihtilaflar, peygamberler tarafından yasaklanmasına rağmen Hz. Peygamber zamanına kadar şu veya bu ölçüde değişik sahalarda devam etti. Nihayet Hz. Peygamberin saadet asrı geldi. O dünyayı şereflendirdi. Getirdiği ilahi mesaj vasıtasıyla ihtilafları, zulmü, cehalet ve

⁴⁴ Askalâni, *Fethü'l-Bâri*, XVII/83.

⁴⁵ Karaman, Hayrettin, *Fıkah Usûl*, İrfan Yayınevi, 2. bsk, İstanbul, 1967, s. 36 vd.

⁴⁶ Batalyevsi, *el-İnsâf*, s. 33.

⁴⁷ Bkz. A'raf, 12; Geniş bilgi için bkz. Nasirüddin İbn Hanbeli, *İstihrâcü'l-Cidâli, Mine'l-Kur'âni'l-Kerim*, Ngr: M.Emin Deme, Dâru'l-hyâi't-Türâsi'l-Arabi. Beyrut, 1970, II/43 (Mecmuatü'r-Resâli'l-Müniriyyenin üçüncü risalesi).

adaveti ortadan kaldırdı. İnsanları bir nur mihveri etrafında birleştirdi, kardeşliği tesis etti. Kendine muhtaç insanlığı huzur ve saadetin doruğuna ulaştırdı. Öyle ki, içinde nifak besleyenler hariç bütün Müslümanlar dini esaslarda aynı minval ve aynı düşüncede müttefik oldular. Hz. Peygamberin irtihalinden sonra zuhur eden ilk ihtilaf ise, onun ölüp ölmediği konusundadır. Bir kısım Müslümanlar Hz. Peygamberin ölmediğini, Hz. İsa gibi "göğe çekildiğini" zannettiler. Bu ihtilaf, Hz. Ebubekir'in "*Muhakkak sende öleceksin habibim*" (Zümer,30) ayetini okumasıyla son buldu. Bundan sonra Hz. Peygamberin nereye defnedileceği ihtilafı çıktı. Bu sorun da, Hz. Ebubekir'in "*Nebiler ruhlarını teslim ettikleri yerde defnedilirler*" rivayetiyle çözüldü. Böylece Hz. Peygamber Medine'ye defnedildi⁴⁸. Sonraları hilafet sorununu, zekat vermeyenlere karşı yapılması gereken muamele, Hz. Osman dönemindeki birtakım problemler, keza Hz. Ali dönemindeki "*cemel vakası*", "*sıff'ın savaşı*" gibi izleri bugüne kadar silinemeyen ihtilaflar ortaya çıkmıştı⁴⁹. Ayrıca Asr-ı saadetten uzaklaştıkça ihtilaflar çoğaldı. Çünkü İslam coğrafyası çok genişlemiş ve bunun tabii bir sonucu olarak da ziraat, ticaret, zanaat ve kültür hayatında büyük fark ve inkişaf meydana gelmişti. Ayrıca hukuki olayların çoğalması ihtilaf ve anlaşmazlıkların artmasına yol açmış, yavaş yavaş örf ve adetler de değişime uğramıştır. Bu nedenlerle alimler her gün yeni problemlerle karşılaştıkları için yeni içtihatlarında bulundular. Bu da, ihtilafların çoğalmasına neden olmuştu⁵⁰.

İHTİLAFIN ÇEŞİTLERİ

A-DİNİ VE İTİKADİ İHTİLAFLAR:

Dinin esasları ve itikadi prensipleri kesin delillere dayandığı için bu konudaki ihtilaflar her bakımdan tehlikeli ve yasaktır. Hattabi, ihtilafı üçe ayırır:

⁴⁸ Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1987, XVI

⁴⁹ El-Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkabir b. Tabir, *el-Farku Bey*

Abdulhamid, Dâru'l Ma'rife, Beyrut, tsz. s.14-17; Ayrıca bkz.

Abdulkerim, *el-Müel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Ma'rife, 2. bsk, Beyrut, 197

⁵⁰ Emin Ahmed, *Fecrü'l-İslam*, Çev: Ahmet Serdaroğlu, Gaye Matba

1. Allah'ın varlığı ve birliği hususundaki ihtilaf, bu her yönüyle küfürdür.

2. Allah'ın sıfatları ve meşietinin yorumunda görülen ihtilafır ki bunların inkârı bid'attır.

3. Birtakım manalara muhtemel fur'u ahkâmında haklı sebeplerden kaynaklanan ihtilafır ki, Allah bunu ümmete rahmet ve lütuf kılmış, Hz. Peygamber de bunu te'yid etmiştir⁵¹.

Bütün peygamberlerin ittifak ettikleri dinin aslı birdir. Hz. Ademden beri dinin itikadi esaslarında bir değişiklik yoktur. Hepsı Allah'ın vahdaniyeti, noksan sıfatlardan beri, kemal sıfatlarıyla muttasıf, ibadete layık olduğunda ittifak etmişlerdir. Keza temizlik, namaz, zekat, oruç ve hacc gibi ibadetlerin esasında aynı şeyleri tebliğ etmişlerdir. Dinler arasındaki ihtilaflar ise sadece teferruat ve bu işin şekillerindedir⁵². Birtakım hikmet ve maslahatlar sebebiyle peygamberlerin şariatları farklı farklı olmuştur. Onun için dinin aslını, ihtilafın sebeplerini bilen kimse, dinlerin temel esaslarında bir değişiklik bulamaz⁵³.

Birliğe, dayanışmaya zıt olan ihtilaf ve tefrika, fertleri birbirine düşürüp, düşman ettiği, vuruşmaya, kıtale, muhacerete sebep olduğu için şiddetle yasaklanmıştır. Buna mukabil Müslümanları, ittifak ve birleşmeye yönelik her türlü söz ve fiil de teşvik edilmiştir. İhtilaf ve tefrikanın en büyük nedeni olan kin, buğz, haset, menfaat, nefret gibi kötü hasletlere de dikkat çekilmiş, hararetle birlik çağrısı yapılmıştır⁵⁴. Hz. Peygamber de, "*Cemaat olunuz; çünkü Allah'ın yardım ve musreti cemaatle beraberdir*"⁵⁵ buyurmuştur. Diğer bir hadis ise şöyledir:

⁵¹ Aclûni, *Kesfû'l-Hafû*, 1/65.

⁵² Dehlevî, *Hüccetü'l-Lâhî'l-Bâlüğa*, 1/255.

⁵³ Dehevi, *a.e.*, 1/261.

⁵⁴ Bkz, Âl-i İmran, 19,105; Nisa, 114; Enfal, 1,46; Câsiye, 17; Hucurat, 10; Beyyine, 4,5.

⁵⁵ Tirmizi, Fiten, 7.

“Cemaat, rahmet, ayrılık ise azaptır”⁵⁶. Birlik beraberlik bu derecede önemsenirken onun zıddı olan bölünme ve tefrika da çok zemmedilmiştir. Öyle ki, Hz. Peygamber, kim olursa olsun cemaati bölmek isteyen kişinin boynunun vurulmasını istemiştir⁵⁷. Dolayısıyla tarihte Müslümanların maruz kaldığı en büyük bela ve musibet, dini konulardaki ihtilaf ve onun sebep olduğu tefrikadır. Çünkü eğer, alimler, idareciler, emirler ve meşayih arasına tefrika girerse, o cemiyet kolay kolay iflah olmaz. Onun için uhuvvet ve tesanüde önem verme, Ehl-i Sünnetin en büyük prensiplerinden biridir, belki de en önemli prensibidir. Bu cümleden olarak icma, kitap ve sünnetten sonra üçüncü hüccet olarak kabul edilmiştir⁵⁸. Çünkü bu ümmetin dalalette bir araya gelmeyeceği malumdur⁵⁹. İslam ümmeti, işte bu vasfı ve vahdet şuuruyla Hz. Peygamberden sonra itikadi konularda vuku bulan birtakım ihtilafıya ve bunların tabii bir uzantısı olan fitnelere, fesatlara, sünnete sarılarak karşı koyabilmiş ve böylece geleceğini kurtarmıştır. Resul-i Ekrem efendimiz tefrikanın vahameti hususunda ilginç haberler vermiştir: “Yahudiler yetmiş bir, Hristiyanlar yetmiş iki, ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır”⁶⁰. Diğer bir rivayette ise, “Benim ve ashabımın yolunu birlikte izleyenler hariç, onların –yetmiş üç fırkanın- hepsi ateştedir”⁶¹ buyurmuştur. Kalam alimi İsfarayinî, bu hadisi zikrettikten sonra yetmiş üç fırkayı teker teker sayarak bu konudaki görüşlerini serdetmiştir⁶².

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/278.

⁵⁷ Nesai, Tahrim, Beyrut, 1930, VII/92-93. (Suyuti ve Sindi şerhiyle beraber); Davutoğlu, Ahmed, *Sahih Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1978, IX/23-24.

⁵⁸ Râzi, *el-Mahsûl*, IV/205 vd.

⁵⁹ İbn Teymiyye, Takiyuddin, *Hüfü't-Ümme fî'l-İbâdât*, II/116-117 (Mecmuatü'r-Resâli'l-Müniriyye'nin altıncı risalesi)

⁶⁰ Suyûtî, Celaleddin, *el-Cümü's-Sağır fî Ehâdisi'l-Beyri'n-Nezir*, Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 4. bsk, Mısır, 1954, I/48; Aclûni, *Keşfü'l-Hafâ*, I/49.

⁶¹ Aclûni, *a.e.*, I/150-151; Ayrıca bkz. Suyûtî, *a.e.*, I/151; Bazıları bu hadisin senesinde zayftlık olduğunu ileri sürerek sahih olmadığını dolayısıyla da hüccet olarak kabul edilemeyeceğini belirtirler. Diğer bir kısım ülema ise, bu hadisin müteaddit yollardan varit olmasına ilaveten ayrıca birçok sahâbi tarafından rivayet edilerek kuvvet kazandığını, bu sebeple de kendisiyle amel edileceğini ileri sürerler. (bkz. Aclûni, *a.e.*, I/149-151)

⁶² el-Bağdadi, *el-Fark*, s.11-27.

Yukarda sözü edilen ve yetmiş üç fırkayla neticelenecek olan, dinin özündeki ihtilafıdır. Bunların dışındaki ihtilaflar doğal sayılmalıdır. Çünkü ihtilaf, Allah'ın bir toplum yasasıdır. Bunun pek çok yararı vardır. Toplumun ilerlemesinin kamçısı, ihtilaf ve münafesedir yani rekabettir. Fakat ihtilaf dünya işlerinde olmalıdır. Dinde ihtilafın olmaması lazımdır. Allah, dini, insanları bölünmeden korumak, dost ve kardeş yapmak için göndermiştir⁶³. Dindeki ihtilaf bölünmelere, savaflara yol açar. Dinde meydana gelen ihtilaflar ise, insanların dini istedikleri gibi yorumlamalarından doğmuştur. Dinin özünde birleşenler ihtilaftan tefrikadan korunurlar. İşte bu kimseler, Allah'ın rahmet ettiği, acıyıp koruduğu, dinin ruhuna bağlı temiz insanlardır. Dinin özünden ayrılıp ihtilafa düşenler dini bozdukları için ceहनemi hak ederler⁶⁴. Çünkü Allah Tealânın "*Hepiniz toptan sımsıkı Allah'ın ipine sarılınız ve parçalanmayınız*" (Al-i İmran,103) buyruğu, din hususunda ihtilaf etmekten nehyetmiştir. Çünkü hak ancak tektir, onun dışındakiler ise, cehalet ve sapıklıktır. Durum böyle olunca, buradaki yasak edilenin din konusundaki ihtilaf olması gerekir. Nitekim Allah (cc) "*Artık haktan sonra sapıklıktan başka ne kalır?*" sözüyle de buna işaret etmiştir. Bu nehiy aynı zamanda Müslümanlar arasında muhabbeti yok edip ayrılığa sebebiyet veren ve onları birbirine düşman eden her şeyi içine alır⁶⁵.

B-FIKHİ İHTİLAFLAR

Hakkında nass veya icma bulunmayan fer'i ahkam ile ilgili ihtilaflardır⁶⁶. Bu tip ihtilaflar genellikle hakkında kesin nass bulunmayan dinî meselelerde

⁶³ "Din, akıl sahiplerini, kendi istek ve arzularıyla hayra götüren ilahi bir kanundur.Bkz, Beyâzi, *İşâratü'l-Merâm*, İstanbul, 1928, s.28.

⁶⁴ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1985, IV/360.

⁶⁵ Râzi, *Mefâtih*, VIII/173-174.

⁶⁶ Allah'ın kitabında veya Peygamberin lisanında açık bir hüküm bulunan konularda ihtilaf etmek helal değildir. (bkz, Şâfiî, *er-Risâle*, s.560).

yapılmasına cevaz verilen ihtilaflardan oluşur⁶⁷. Şu halde hakkında kesin bir delil bulunan dinî hükümlerde içtihat yapılamaz ve bunlarda ihtilaf da edilemez. İhtilafın cari ve muteber olduğu konularda müçtehit hata ederse, ele aldığı konunun delilinin kesin olmaması hasebiyle mazur ve içtihadında ecir ve sevap alır⁶⁸. Ayrıca nassların bulunduğu yerlerde ise onları, anlamak, sözlerin maksat ve medlullerini tayin etmek, usul ve yolları ile de içtihat yapılır. Mesela lafızların delaletleri, ammin tahsis edilmiş olup olmadığı, müsterekten muradın ne olduğu, delalet bakımından gizli kalan mücmel, müşkil lafızların manalarının araştırılması ve tearuz halinde tercihte bulunmak vb. gibi konular, içtihadın kapsamına⁶⁹ girdiğinden, ihtilafın da yoğunlaştığı konulardır. Kısaca dinî mahiyette olup, delili zanni bulunan her meselede içtihat yapılabilir⁷⁰ ki bunlar aynı zamanda kaçınılmaz olarak ihtilafların yoğunlaştığı alanlardır. İşte alimler yoruma açık olan bu konularda bütün cehd ve gayretlerini sarf ederek araştırır, konuyu inceler, neticede bir karara varırlar. Görüşlerini savunur, delillerini ortaya koyarlar ama hiçbir zaman kendi görüşlerinde ısrar ve iddiada bulunmazlar⁷¹.

Müteahhirin ülema ise, bu ihtilafları bir araya toplayarak değerlendirmiş, mukayeseler yapmışlardır. Bu ihtilafların kaynaklarına inildiğinde, hayatın idamesi için gerekli ve kaçınılmaz oldukları görülmüştür. Üstelik bu gibi ihtilaflarda ümmet mozayigini zedeleyici bir durum da söz konusu değildir. Aksine bu ihtilaflar, asırlarca ilmi ortama bir canlılık kazandırmıştır. Dolayısıyla içtihat konusu olan bir meselede ihtilafa düşmek yasaklanmamış ve faydalı olan ihtilaf nevindedir. Kıyas yapanlardan her biri o meselenin muhtemel olduğu bir manayı alır ve buna dair

⁶⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, Dâru'ş-Şa'b, Mısır, 1968, IV/203; Râzi, *el-Mahsûl*, VI/27; Urmevî, Siracüddin Mahmud b. Ebibekr, *et-Tahsîl Mine'l-Mahsûl*, Tah: Abdulhamit Ebu Zeyd, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1988, II/288; el-Hudari, *Usûlü'l-Fıkh*, el-Mektebetü'l-Ticariyyetü'l-Kübra, Mısır, 1969, s. 369.

⁶⁸ Râzi, *el-Mahsûl*, a.y; Urmevî, *a.e.*, II/291.

⁶⁹ Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, D.İ.B.Y, Ankara, 1975, s.22.

⁷⁰ Şevkâni, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakki min İlimi'l-Usûl*, Mustafa el-Bâbi el-Halebi, Mısır, 1973, s.250.

⁷¹ el-Bağdadi, *el-Fark*, s.9-10.

delil de bulursa bu tarzda elde edilen hükümler zararlı ve mahzurlu sayılmaz. Çünkü bu takdirde Kitabın nassına, sabit sünnete ve icmaya muhalefet edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir⁷².

Fıkhi ve ilmi ihtilaflar hakkında Ömer b. Abdülaziz şöyle demiştir: “Hz. Peygamberin ashabi ihtilaf etmeselerdi üzülürdüm. Çünkü bir kişinin sözü insanlara zorluk ve darlık getirir. Ashab kendilerine uyulan imamlardır. Onlardan herhangi birinin görüşünü almak ta insanoğlu için genişlik vardır”⁷³. İşin bu noktasında “Kitaplarını bütün İslam alemine gönderip bu ümmetin onlara göre amel etmesini isteyeceğim” diyen Harun Reşid’e karşı, İmam Malik’in meşhur cevabını zikretmeden geçemeyeceğim: “Ey müminlerin emiri! Ülemanın ihtilaf etmesi, Allah’tan bu ümmete bir rahmettir. Herkes neyi doğru biliyorsa ona uysun, herkes doğru yoldadır ve Allah’ın rızasını ummaktadır”⁷⁴.

İlmi ve fıkhi ihtilaflar, sanıldığı gibi İslam hukukunu statik değil, tam aksine dinamik bir yapıya kavuşturmuştur. Zira İslam hukukunda değişmez bir nass ile sabit olan ve üzerinde icma bulunan hükümler pek nadirdir, azdır. Öyle ki, iki elin parmaklarıyla sayılabilecek kadar mahduttur. Çünkü Kur’ân’da ve hadislerde bazı temel prensipler köşe taşları olarak tespit edilmiştir. Mesela şura, cihat, adalet, öğretim gibi tabiatı gereği ihtilaf edilmesi beklenen konularda tek bir şekil ve tarz dayatılmamıştır. Bütün bu konular, Kur’ân’da değer ve prensip olarak zikredilmiş olup uygulama şekli ve yöntemi içtihadı bırakılmıştır. Örneğin devlet başkanı seçimi konusunda belirli bir nass olmadığından Hz. Peygamber hiç kimseyi halife tayin etmemiştir⁷⁵. Bu yüzdendir ki İslam hukuk literatürü tetkik edildiğinde görülecektir ki, üzerinde ihtilaf vaki olmamış konu neredeyse yok

⁷² Ebu Zehra, *İmam Şafii*, Çev: Osman Keskioglu, D.I.B.Y, Ankara, 1987, s. 271.

⁷³ Hatip el-Bağdadi, *el-Fakih, ve'l-Mütefakkih*, Tah: İsmail el-Ensari, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. bsk, Beyrut, 1980, II/59; Beyânüni, *İhtilaftan Rahmete*, s.15-16.

⁷⁴ Aclûni, *a.e.*, I/66; İsa Abdülcelil, *Mâ Lâ Yecuz*, s.143.

⁷⁵ Gazali, Muhammed, *Kur’ânı Anlamada Yöntem*, Çev: Emrullah İşler, Sor Yayıncılık, Ankara, 1993, s. 180.

gibidir⁷⁶. Bu noktadan hareketle ki alimler, ilmi, ihtilaf bilgisinden ibaret saymışlardır. Bu cümleden olarak Katade şöyle demiştir: “Kim ihtilaf edilen komuları bilmiyorsa, onun burnu fıkıh kokusunu bile almamıştır” Yahya b. Sellam da “Ülema arasındaki ihtilafı bilmeyen bir kimsenin fetva vermesi uygun değildir” demiştir⁷⁷. Hemen hemen her konuda ihtilaf olduğuna göre, bir konu ile ilgili ilmi ihtilafları bilmeyen birisinin o konu hakkında sağlam tespitler yapması mümkün değildir. Çünkü dini, fitri, coğrafi, içtimai birtakım sebeplerden doğan ihtilaf, aslında kaçınılmaz bir şeydir. Dolayısıyla bu tip ihtilafı reddetmek, insanların farklı fitratını kabul etmemek ve düşüncüyü donuklaştırmak demektir. İslam kültürünün zenginlik ve canlılık kazanmasında, ilmi ihtilafların büyük rolü olmuştur. Şu halde dünya işlerinde, ilimde, sanatta ve fer’i hükümlerdeki ihtilaflar, zamanın şart ve icaplarından doğan tabii şeylerdir. Onun için Hz. Peygamber “Ümmetimin ihtilafı rahmettir” buyurmuştur⁷⁸.

Diğer taraftan “İhtilaf rahmet olduğuna göre, ittifakın azap olması lazım gelir”, tezine, Nevevi şu cevabı verir: “Bir şeyin rahmet olması, zıddının azap olmasını gerektirmez. Bu sözü ancak cahil biri söyleyebilir. Allah Teâlâ, *İstirahat ettiğiniz geceyi yaratması onun rahmetindedir*” (Kasas,73) ayetinde geceyi rahmet olarak isimlendirdi. Bu, gündüzün azap olmasını gerektirir mi?⁷⁹

Bu ilmi görüş ayrılıkları bazıları tarafından Allah’ın dinine sokulan şahsi ve indi görüşler olarak algılanıyor ve ihtilafların da bundan dolayı çoğaldığı öne sürülüyor. Bazı çevreler daha da ileri giderek Kitap ve Sünnete mukabil yeni bir din ortaya çıkarıldığını; Müslümanların da bundan uzak durup, Kitap ve Sünnete sarılmaları gerektiğini söylerler. Halbuki fikhî ihtilaflar incelendiğinde görülecektir

⁷⁶ Aktan, Hamza, *İslam Hukukunun Dinimizde*, Din Öğretimi Dergisi, Sayı 35, s. 19.

⁷⁷ Şâtibi, *el-Muvâfâkât*, IV/161.

⁷⁸ Suyûti, *Câmiü’s-Sağîr*, I/13; Aclûni, *a.e.*, I/64-66; Bu hadisin aslı yoktur, diyenler olduğu gibi halkın dilinde meşhur olmuş bir hadistir, diyenler de vardır. Suyuti ve İbn Hacer ise, bu hadisin bir çokları tarafından tahrir edildiğini belirtirler. (bkz, Aclûni, *a.e.*, I/64-66).

⁷⁹ Aclûni, *a.e.*, I/65.

ki, aynı meselede birkaç görüş ileri sürülebilmektedir. Dinî ölçülerde bakıldığında bu görüşlerden hiç biri kesinlikle reddedilememektedir. Beşeri imkanlarla bunlardan hangisinin daha doğru olduğunu bilemiyoruz ve ispat edemiyoruz. Öyle ise şahsi reyimizle bunlardan birini doğrularak tercih edeceğiz. Ancak tercih ettiğimiz en doğru görüş olduğunu savunarak, diğer görüşlerin batıl olduğunu iddia edemeyiz. Çünkü içtihatla elde edilen bir hükmün değeri hata ihtimali olmakla birlikte galip bir zannandan ibarettir. Dolayısıyla hiç kimse içtihadında doğruyu bulduğunu kesinlikle iddia edemez. Ancak hakka isabet ettiğine galip bir zann ile kanaat getirir. Kesin dinî hükümler ve itikadi konularda içtihat cereyan etmediğinden bu konularda hata yapma ihtimali yoktur. Nassın varit olduğu konularda içtihadı cevaz verilmediğinden⁸⁰ hata yapma da söz konusu değildir. Bu sebeple müçtehit bazen doğru olana isabet eder, bazen de yanılabilir. Doğrusu her müçtehit hakka isabet etmekle mükellef değildir⁸¹. İchtihat, zanna götüren bir metot olduğu için içtihadında doğru olanı tespit eden müçtehide iki ecir vardır, içtihadında yanılan ise bir sevap kazanır⁸². Bu hüküm de gösteriyor ki her içtihadın sonucu doğru değildir. Çünkü farklı içtihadı hükümlerden sadece biri doğru olabilir⁸³. Bunun misali Ehl-i Sünnet mezheplerinin durumudur. Alimlerimiz halen mevcut olan dört mezhebin dördünün de doğru olduğunu kabul etmektedirler. Çünkü beşeri imkanlar en doğru olan görüşü bulmaktan acizdir. Şimdi de mezhep mensuplarından biri çıkararak “Hak birdir, dört olamaz, o da benimkidir, geri

⁸⁰ Baktır, Mustafa, *İslam Hukukunda Kâli Kaldeler*, Erzurum, 1993, s. 136 (Yayınlanmamış kitap)

⁸¹ Şakirü'l-Hanbeli, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslami*, Matbaatü'l-Cemaati's-Suriye, s. 389.

⁸² Buharî, *İ'ûsam*, 21; Müslim, *Akdiye*, 15.

⁸³ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 494; Hatib el-Bağdadi, *el-Fakih*, I/58-59; Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, *Kitâbü'l-İctihad min Kitâbi'r-Telhis il İmamî'l-Harameyn*, Tah: Abdülhamid Ebu Zenid, Dârü'l-Kalem, Dimeşk, 1987, s. 26; Şirâzi, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Lüme' fi Usûli'l-Fikh*, Tah: Yusuf Abdurrahman el-Mera'si, Âlamü'l-Kütüb, 2. bsk, Beyrut, 1986, s. 359; el-Bâci, Süleyman b. Halef, *Ahkâmü'l-Fusûl fi Ahkâmü'l-Usûl*, Tah: A.Muhammed el-Cebbûri, Müssetü'r-Risâle, Beyrut, 1989, II/622-623; Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa min İlmü'l-Usûl*, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat, 1322/1904, II/363; Râzi, *el-Mahsûl*, VI/35; Âmidî, Seyfuddin Ali b. Ebi Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Tah: Seyyidü'l-Cümeyle, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1984, IV/190; İbn Teymiyye, Takiyyüddin, *Mücmüü Fetâvâ*, Tertip Eden: Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mektebetü'l-Meârif, Magrib, tsz, XXIX/205-206.

kalanlar batıldır” diyecek olsa hiçbir şer’i delile dayanmaksızın din adına ölçüsüz bir iddiada bulunmuş olur. Şu halde hakkında nass bulunmayan içtihadî meselelerde en doğrunun peşinde koşmak gerekir. Aksi bir davranış, ihtilafı daha da artırır⁸⁴.

İşte bir yandan sadece kendi görüşünü kabul edip ona bağlanan ve diğerlerini reddeden müteassıpların tutumları; diğer yandan da hükümlerle beraber onların delillerini zikretmeyen müteahhirin ülemanın kitapları, bu yanlış düşüncenin doğmasına vesile olmuştur⁸⁵. Müteahhirin ülema pratik ve kolay kullanma olsun diye ahkâmın delillerini zikretmemişlerdir. Deliller ve bakış açıları ifade edilseydi, belki de hiçbir yanlış anlamaya mahal kalmayacaktı. Çünkü bir müctehidin ileri sürdüğü görüşlerin delillerini bilmek, onu daha insafli ve gerçekçi bir şekilde değerlendirmeyi sağlar..

Diğer yönden müslümanlar arasındaki fikhî ihtilafları, ehl-i kitabın ihtilaflarıyla karıştırmamak gerekir. Onlar dinlerinde, papaz ve hahamlarının kendi arzuları doğrultusunda söyledikleri sözlere tabi olmuşlar, neticede dalaletle düşmüşlerdir. Kur’ân bu hususu şöyle açıklar: “*Onlar papazlarını ve ruhbanlarını, Allah’ın dışında rabler olarak ittihaz ettiler*”⁸⁶. Yani onların haramları helal, helalleri haram saymalarını olduğu gibi kabul ettiler.⁸⁷ Yaptıkları her tahribat ve tahrifatı benimsediler.

Peki, “*İhtilaf rahmettir*” diye isteyen herkes ihtilaf yapabilir mi? Örnek insanlar olarak kabul ettiğimiz sahabiye bir göz attığımızda, onların ilmi bakımdan bir olmadıklarını, kendi aralarında seviye farkı bulunduğunu görürüz. Sahabi’nin içinde fetva ehli olanlar pek azdır. Çoğunluk, içtihat yapan sahabînin fetvasına baş

⁸⁴ Canan, İbrahim, *Sulh Çizgisi*, s.126.

⁸⁵ Beyânüni, *İhtilaftan Rahmete*, s. 13.

⁸⁶ Bkz. *Tevbe*, 31.

⁸⁷ İbn Kesir, *Tefsir*, II/348-349.

vararak, hükmü, delili ile beraber öğrenmiş ve öylece amel etmiştir⁸⁸. Sahabî böyle olduğuna göre, avamdan birisine düşen görev, müçtehitlerden birini taklit etmektir⁸⁹. Bunun gerekliliği ve delilleri izah edilmiştir⁹⁰. Çünkü içtihat şartlarını taşımayan birinin içtihat yapmaya kalkışması doğru bir şey değildir.

Şunu da hemen belirtelim ki, "İhtilaf rahmettir" hadisi bazılarının dediği gibi islam birliğini bozmamıştır. Hadis, mesleki farklılığı ve teferruatla ilgili düşünce ayrılığını muhtevindir. Müslümanları bir araya getirmenin yolu bu hadisi ortadan kaldırmak veya onun uydurma olduğunu ileri sürmek değildir⁹¹. Tefrikanın sebeplerini, bahusus cehaleti ortadan kaldırmak lazım gelir.

İNSANLAR NE ZAMAN TEK BİR ÜMMET İDİLER?

Allah Teâlâ bu konuda şöyle buyurmaktadır: "İnsanlar tek bir ümmet idi; derken Allah müjdecî ve uyarıcılar olmak üzere peygamberler gönderdi ve onlarla birlikte ihtilafa düştükleri hususlarda, insanlar arasında hükümsinler diye kitabı indirdi" (Bakara,213) Bu pasajlar fitri ihtilafa işaret ederken ayetin mütebaki ifadeleri de dini ihtilafa işaret etmektedir⁹².

Başka bir ayette de; "İnsanlar ancak tek bir ümmet idi, derken ihtilafa düştüler" (Yunus, 19) şeklinde bir ifade vardır. Bu ifadeden, insanların bidayette tek bir ümmet olduğunu yani onların hepsi de hak din olan "İslam" üzere olduğunu anlıyoruz⁹³. Zamanla hayatın daha karmaşık bir hale gelmesi, ihtiyaçların çoğalması, problemlerin artması, beşeri ilişkilerdeki ilerleme, başlangıçtaki o fitri durgunluk halini bozmuş, çeşitli fikri dalgalanmalar meydana getirmiş, bu da müslümanların sayısının artmasına paralel olarak farklı düşüncelerin de

⁸⁸ Dehlevî, *el-İnsâf*, s.101.

⁸⁹ Gazzalî, *el-Mustasfâ*, II/385; Şâtibî, *a.e.*, IV/296; Âmidî, *el-İhkâm*, IV/235.

⁹⁰ el-Bûti, Muhammed Said Ramazan, *el-Lâ Mezhebiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1987, s. 70-71.

⁹¹ Yavuz, Yunus Vehbî, *Siyasal ve Sosyal Boyutlarıyla İslam*, İstanbul, 1992, s. 419-420.

⁹² Kılıç, Sadık, *Mitolojî Kitab-ı Mukaddes ve Kar'ânı Kerîm*, Nil Yayınları, İzmir, 1993, s. 211.

⁹³ Râzî, *Mefûh*, XVII/61-62.

çoğalmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla fitri ihtilaf herhangi bir tehdit ve cezayı gerektirmez. Ancak dini ihtilaf cezayı gerektirir. Çünkü Cenabı Hak insanların cüz'i irade ve isteklerine göre onlara muamele eder, yoksa mutlak kudret ve irade sahibi olan Allah her istediğini yapma gücüne sahiptir⁹⁴. Nitekim O şöyle buyurur “Eğer Allah dileseydi, insanları tek bir ümmet yapardı. Ama o dilediğini rahmete kavuşturur” (Şûra 8).

İnsanların tek ümmet olmaları yani bir din üzerinde ittifak etmeleri Hz. Adem zamanında vaki olmuştur. Allah Hz. Adem'i kendi zürriyetine peygamber gönderdi. Hz. Adem ve çocukları aynı dinde ittifak halindeydiler. Kabil kardeşi Habil'i hased⁹⁵ neticesi öldürünceye kadar bu ittifak devam etti. Sonraları ihtilaflar başladı ki bu durum kıyamete kadar devam edecektir. İhtilafların çoğalması, tabiatıyla peygamberlere olan ihtiyacı şiddetlendirdi. Neticede Allah Teala ihtilafları halletmek için peygamberler gönderdi⁹⁶.

Başka bir rivayete göre de, Hz. Nuh'un gemiden indiği zaman insanlar tek bir ümmet idiler. Hz. Nuh'a tabi olduklarından aralarında ihtilaf yoktu. Sonraları insanlar çoğaldıkça haset, kin, buğz ve adavet arttı. Bu hal ittifak ve ittihatı bozdu. Neticede tefrika zuhur etti⁹⁷. Diğer taraftan insanlar “*elest bezm*”inde bir ümmet idiler. Çünkü onlar Allah'ın “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” sualine cevap olarak evet dediler, şeklinde bir rivayetle karşılaşırız⁹⁸. Ayetle ilgili İbn Mesud'un “*Kânennâsü ümmeten vahideten fehtalefü*”, “İnsanlar tek bir ümmet

⁹⁴ Kılıç, Sadık, *a.e.*, s.212.

⁹⁵ Hasedin sebepleri konusunda daha geniş bilgi için bkz, Râzi, *Meftâh*, III/239-240.

⁹⁶ Nahl, 39,64,92,93; Şûrâ, 10; Zümer. 3.

⁹⁷ İbn Kesir, *Tefsir*, I/250.

⁹⁸ Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1988, II/335; Suyûti, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi'l-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1983, I/582.

idiler, ihtilafa düştüler de Allah peygamberler gönderdi” şeklindeki kıraatı da konunun daha iyi anlaşılmasına yardım eder⁹⁹.

İnsanların bilhassa ehl-i kitabın sayılamayacak kadar fazla ihtilafa düştüklerini görüyoruz. Kur’ân bu ihtilafın nedenlerini ve kaynağını zikretmekle beraber; ibret almamız açısından feci sonuçlarını da bizlere veciz bir şekilde izah etmektedir¹⁰⁰.

Denî ihtilafa işaret eden ayetin (Bakara,213) ikinci bölümünde ise: “...Ondan ancak onlara apaçık deliller geldikten sonra aralarındaki hasetten dolayı kendilerine kitap verilmiş olanlar ihtilafa düştüler” deniliyor. Eğer bu ihtilaf, hakkında nass bulunmayan bir konuda olsa idi bu meşru bir ihtilaf olabilirdi. Ancak bunlar böyle yapmadılar, kendilerine apaçık deliller geldikten sonra hakkında nass bulunan konularda ihtilaf ettiler, halbuki bu gibi hususlarda ihtilaf meşru ve caiz değildir¹⁰¹. Açıkça görüldüğü ki kendilerine ilim verilenler kitap hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. İlim ehlinde gözlenen bu ihtilaf ve münazaranın sebebi olarak ta, karşımıza onların aralarındaki “kıskançlık ve haset faktörü” çıkmaktadır¹⁰². İşte bu faktör, onları bu tehlikeli yola sevk ederek sonuçta birbirine düşman etmiş, sonunda maddi ve manevi zarar görmelerine sebep olmuştur. Birleştirici olmaları gereken ilim sahipleri bu şekilde tefrikaya sebep olmuşlardır.

İNSANLAR, İHTİLAF İÇİN Mİ YARATILMIŞLARDIR?

Acaba insanoğlu her konuda ihtilaf etmek mecburiyetinde midir? Bu hususta Cenabı Hak şöyle buyurur: “Eğer rabbın dileseydi bütün insanları muhakkak tek bir ümmet yapardı. Onlar ihtilafedici bir halde (işte böylece) devam

⁹⁹ Neseff, Ebu’l-Berekât, *Medârikü’l-Tenzil ve Hakaikü’l-Te’vîl*, Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, Mısır, 1344/1925, I/83; Ayrıca bkz, Zemahşeri, *et-Keşşâf*, I/355.

¹⁰⁰ Âl-İ İmran, 19,55; Mâide, 48; Yunus, 93; Nahl, 64,92; Zümer, 3,46; Zuhruf, 63; Nebe, 1-3.

¹⁰¹ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, His Matbaacılık, İstanbul, 1970, II/742.

¹⁰² Kılıç, Sadık, *a.e.*, s. 215 vd.

edip gideceklerdir” (Hud, 118). Kavminin iman etmesi için çırpınan, davete icabet etmemelerinden aşırı üzülen ey resul! Allah isteseydi, ihtiyarlarına bırakmadan onları bir dine mecbur ederdi. Bu sebeple de onlar, sosyal hayatlarında karınca ve arı gibi ahenkli; ruhi hayatlarında ise melekler gibi itaatkar olup yasaklanmış şeylere hiç meyiletmezlerdi¹⁰³. Dolayısıyla da daha önce olduğu¹⁰⁴ ve de ahir zamanda Hz. İsa'nın zamanında olacağı gibi hiçbir ihtilaf vuku bulmazdı. İnsanların tek bir ümmet olmayacaklarını bildiği için Allah, bunu murat etmemiştir. Eğer Allah onları tek bir ümmet yapsaydı, bu cebir ve zorlama olurdu¹⁰⁵. Bu ayet, emrin başka, iradenin de başka olduğunu gösteriyor. Emir, iradenin gayrı olup ve onun olmasını zorla gerektiren bir şey değildir. Çünkü Allah, insanların tümüne iman etmelerini ve tek bir ümmet olmalarını emretti. Ancak cümlesinin mümin ve bir ümmet olmalarını murat etmedi. Şu halde her emir bulunan yerde irade bulunmaz. Çünkü ihtiyari fiillerde Allah'ın iradesi, kulun iradesine ve kisbine tabi olduğundan Allah bir kafire iman etmeyi emreder, fakat kafir iradesini imana sarfetmediğinden Allah Teala dahi irade buyurmaz. Dolayısıyla bu durumu ifade etmek için “emir var irade yoktur” denilir¹⁰⁶. Bunun delili, Allah'ın meydana gelmesini istemediği halde Hz. İbrahim'e oğlunu boğazlamayı emretmiş olmasıdır¹⁰⁷.

Âyette geçen odak ifade “ümmet” sözcüğüdür¹⁰⁸. Katade'ye göre bundan maksat “Allah dileseydi onları bir cemaat halinde aynı dine”¹⁰⁹ Said b. Cübeyre

¹⁰³ Mustafa Meraği, *Tefsir*, XII/98-99.

¹⁰⁴ Bkz, Bakara, 213.

¹⁰⁵ Bursevi, İsmail Hakkı, *Tefsirü Rûhi'l-Beyân*, Dersaadet, 1330/1911, IV/201-202.

¹⁰⁶ Kadı Beydâvi, Nasirüddin, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, Müessesetü Şa'ban Beyrut, tsz, III/125; Ayrıca bkz, el-Basri, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali, *Kitâbü'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, Tah: Muhammed Hamidullah, Dimeşk, 1964, I/50; Gazzali, *el-Mustasfa*, I/416.

¹⁰⁷ Râzi, *Mefâüh*, XVI/155-156.

¹⁰⁸ “Ümmet”, cemaat, zaman, imam, ölemadan bir grup, aynı dine mensup insanlar gibi bir takım manalara gelir. Bkz, İbn Käteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, Tah: Seyyid Ahmed Şakir, Dâri't-Türa, 2. bsk. Kahire, 1973, s. 445.

¹⁰⁹ Taberi, *Câmü'l-Beyân*, XII/141.

göre de “*Sadece islam dinine*” tabi kılardı¹¹⁰. Ama Allah insanları iman ve itaat hususunda müttelik bir ümmet yapmamış ve bunu dilememiştir¹¹¹. Çünkü bu, teklife münafi, imtihan sırrına aykırıdır. Ancak insanlara ihtiyar ve irade vermiştir ki teklifin esası da budur. Bu sebeple bazıları hakkı, bazıları batılı tercih ederek mükafat ve mücazattı hakk ederler¹¹². Denildi ki bu ayetin manası, “Rabbin dileyseydi onları cennette derece bakımından bir ümmet yapardı” demektir¹¹³.

Âyetin devamında “Rabbinin rahmetine mazhar ettiği kimseler müstesna, onlar ihtilaf edici bir halde devam edip gideceklerdir” deniliyor. Öyleyse insanlar hangi konuda ihtilaf edip duracaklar? Ne kadar ilginçtir ki, bu hususta da ihtilaf edilmiştir. Mücahid ve Katadeye göre insanlar, muhtelif dinlerde ihtilaf edeceklerdir¹¹⁴. Ata’dan rivayet edildiğine göre, ihtilaf edenler, Yahudi Hıristiyan ve Mecusilerdir. Allah’ın rahmet ettiklerine gelince, onlar da haniflerdir. Hasan Basriye atfedilen bir görüşe göre de, muhtelif dinlerde ihtilaf edenler rahmetten uzak olanlardır ki, Allah onları cehennem için yaratmıştır. Buna mukabil Allah’ın rahmet ettiği kimseler ise, dinde ihtilaf etmezler. Allah bu insanları da cennet için yaratmıştır¹¹⁵. Başka bir yoruma göre ise, “insanlar fitri istidatları sebebiyle dini ve dünyevi işlerinde ihtilaf edeceklerdir” veya “onlar rızıklarını geniş ve dar olması hasebiyle ihtilaf ederler”¹¹⁶. İbn Abbas’a göre de “Allah’ın merhamet ettiği taat ehli kimseler hariç, diğerleri hak ve batıl hususunda ihtilaf ederler”¹¹⁷. Raziye göre, bu ayetten maksat, insanların dinde, ahlakta, fiiliyatta ki ihtilaf ve ittifaklarıdır.

¹¹⁰ Kurtubi, *el-Câmi*, IX/76.

¹¹¹ Neseî, *Medârik*, II/160.

¹¹² Zemahşeri, *Keşâf*, II/298-299.

¹¹³ Taberî, Ebu Ali el-Fadl b. Hasan, *Mecmeü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1986, V/311.

¹¹⁴ Kurtubi, *el-Câmi*, IX/76.

¹¹⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, XII/141.

¹¹⁶ Musafa Meraği, *a.e.*, XII/98-99.

¹¹⁷ Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüketü ve'l-Uyûn Tefsirü'l-Mâverdi*, Tah: Seyyid b. Abdülmaksut b. Abdurrahim, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, II/511.

Ona göre insanlar iki firkadır: Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar gibi din ve şeriat erbabı olanlar ile felsefe erbabı olanlar¹¹⁸.

Değişik bir perspektiften bakan Bursevi, bu ayetle ilgili şu açıklamayı yapar: “İnsanların bir kısmı dünya ve metanı arzularken, bir kısmı da cenneti ister. Allah’ın, cismani ve ruhani tabiatlarının zulmetinden rahmetiyle kendi nuruna kavuşturduğu kimseler ise, sadece onun cemal ve celalini isterler¹¹⁹. Taberi de ayetle ilgili rivayetleri sıraladıktan sonra şu değerlendirmeyi yapar: “Bu hususta en uygun söz, ihtilafın dinlerde cereyan ettiğini belirten sözdür. Çünkü ayetin hemen peşine “Bununla beraber rabbın şu sözü de tastamam yerine gelmiştir. Andolsun ki ben cehennemî bütün insan ve cinden (müstahak olanlar ile) dolduracağım” bu ilahi tehdit ihtilafın dinlerde olduğunu gösteriyor¹²⁰.

Buradaki ihtilafı, insanların renkleri, dilleri, geçimleri ve işleri bakımından olan farklılıklar manasına hamledemez miyiz? sualine, Razi şu cevabı verir: “âyette bahsedilen ihtilaf, insanları tek bir ümmet olmaktan alıkoyan ihtilafdır. Dolayısıyla bu ayeti bu hususa hamletmek gerekir. Yine Allah’ın bu cümleden sonraki “*Rabbinin rahmetine mazhar ettiği kimseler müstesna*” sözü de bunun delilidir”¹²¹. Âyetin devamında Cenabı Hak “*Onları bunun için yarattı*” buyurmuştur. Buna göre ayetteki “*zalıke*” lafzı neye işaret ediyor. Bu konuda üç görüş vardır:

1. Allah insanları bunun için yani rahmet için yaratmıştır. Bu görüş İbn Abbas, Mücahid, Katade ve Dehhak’tan rivayet edilmiştir. Tabersî de bu görüşü tercih eder¹²². Mütezilenin çoğunluğu da bu manayı benimsemiştir. Nitekim Kadı Abdülcebbar şöyle der: “Allah merhamet etmek için onları yarattı. Delil ile de sabit

¹¹⁸ Râzi, *Mefûâtih*, XVIII/76-77.

¹¹⁹ Bursevi, *Râhu'l-Beyân*, IV/203.

¹²⁰ Taberi, *a.e.*, XII/141-142.

¹²¹ Râzi, *Mefûâtih*, XVIII/77.

¹²² Tabersî, *Mecmeû'l-Beyân*, V/311.

olmuştur ki, Allah Teâlâ, batıl ihtilafı murad etmez. Aksine onu en çirkin şey saymış ve şiddetle yasaklamıştır¹²³. Bu sebeple “zâlike” zamiri kendisine en yakın olan rahmete racidir. Daha uzakta olan ihtilafa değil. Ayrıca “Allah insanları hem ihtilaf için yaratsın, hem de bu sebeple onlara azap etsin, bu caiz değildir. Üstelik bu, “Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet için yarattım” (Zariyat, 56) ayetine de uygundur. Eğer, Niçin Allah müennes zamiri ile “vetilke halekahüm” şeklinde ifade etmedi, denilirse, cevabımız şudur: rahmet kelimesi hakiki müennes değildir. Binaenaleyh müzekker “zâlike” zamiri, Allah’ın fazlına ve keremine hamledilmiştir. Bu tıpkı “Hâzâ rahmetün min rabbi, / bu rabbimden gelen rahmettir” (Kehf, 98) ve “inne rahmetallahi karib, / şüphesiz ki Allah’ın rahmeti müminlere yakındır” (A’raf, 56) ayetlerinde olduğu gibidir¹²⁴.

2. Diğer bir görüşe göre de, Allah onları ihtilaf için yaratmıştır. Çünkü buradaki “lam” akibet manasınadır. O zaman mana şöyle olur: “Allah onları yarattı ve bildi ki insanlar kendi iradeleriyle neticede ihtilafa dönecekler. Bu görüş “Andolsun ki biz ins ve cinden bir çoğunu cehennem için yaratmışızdır” (A’raf, 179) ayetine de muvafık bir mana taşır. Dolayısıyla burada ki “lam” garaz manasına değildir. Çünkü ihtilaf maksadı ile yaratılan insanlardan iman ve amel istemek caiz olmaz¹²⁵.

3. Tercih edilen ve yukarıda zikredilen her iki görüşü de ihtiva eden bu görüşe göre, “Allah insanları iki fırka olarak yarattı. Birincisi merhamet ettiği fırka ki ihtilaf etmez, acımadığı ikinci fırka ise ihtilaf eder¹²⁶. Allah, rahmet ehli olan insanları da rahmet için; ihtilafa ehil olan insanları da ihtilaf için yaratmıştır. Allah cenneti yaratıp oraya uygun insanlar yarattığı gibi; cehennemi yaratmış ve oraya da

¹²³ Kadı Abdulcebbar Ahmed b. el-Halil el-Hemedâni, *Tenzihü'l-Kur'an üni'l-Metâin*, Dârü'n-Nehdeti'l-Hadise, Beyrut, tsz, s.185.

¹²⁴ Râzi, *Mefâih*, XVIII/79; Suyuti, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV/492.

¹²⁵ Tabersi, *Mecmeü'l-Beyân*, V/312.

¹²⁶ Bkz, Hüd, 105; Şûrâ, 7; Ayrıca bkz, İbn Kesir, *Tefsir*, III/465.

uygun kimseler yaratmıştır. Bu görüşü benimseyen Razi daha sonra ayetle ilgili şu görüşlere yer verir:

a- İlim ve cehalet insanlarda ancak Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir.

b- Allah insanların bir kısmının ihtilaf edeceklerini, diğerlerinin de rahmet ehli olacaklarını bilince, bunun aksinin olması imkansızdır. Çünkü Allah'ın ilmi cehalete dönüşmez.

c- Allah bu ifadenin peşinden "*Bununla beraber rabbinin şu sözü de tastamam yerine gelmiştir*", "*Celalim hakkı için cehennemi bütün insan ve cinlerden dolduracağım*" buyurmuştur ki bu, Allah'ın bazı insanları hidayet ve cennet için, bazı kimseleri de delalet ve cehennem için yarattığını açıkça gösterir. Bu da üçüncü görüşü kuvvetlendirir¹²⁷.

Denildi ki ayetteki "*zâlike*" lafzı ile hem ihtilafa hem de rahmete işaret edilmiştir. Çünkü Kur'ân'da bazı yerlerde "*zâlike*" zamiri ile birbirine zıt iki şeye işaret edilmiştir. Mesela "*O ne yaşlı ne de körpe, ikisi arası bir inek*" (Bakara,68) ayetinde Allah Teala "*Beyne zeynike*" veya "*Beyne teynike*" demedi. Keza başka bir ayette de aynı durum söz konusudur. "*Ve onlar ki harcadıklarında ne israf ne cimrilik ederler, ikisi arasında orta bir yol tutarlar*"¹²⁸(Furkan,67).

Görüşlerin en doğrusu budur. Çünkü bütün tarafları içine alarak umumi bir neticeye varıyor. Aynı zamanda hükünün dışında kimse de kalmıyor. Ülemanın çoğunluğu bu görüştedir.

Müfessirimiz merhum Hamdi Yazır da, bu görüşleri farklı bir yorumla birleştirerek şöyle özetler: "Demek ki hepsinin bir ümmet olmasını dilememiş, tüm insanlara tevhid ve istikameti emretmekle beraber ihtilafa imkan bırakmış ta

¹²⁷ Râzi, *Mefûh*, XVIII/79.

¹²⁸ Diğer örnekler için bkz, Yunus, 58; İsrâ, 110. Bu konuda ayrıca bkz, Şevkâni, *Fethü'l-Kadir Beyne Fenneyl'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmî't-Tefsir*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz, II/534-535.

muhtelif zevkler ve iradelerle Hakka muhalefet edip dururlar. Ancak rabblerinin rahmetine mazhar olanlar ihtilaf etmez, Hakka muhalefet eylemez, istikametten ayrılmaz bir ümmet olurlar ki, Allah onları bunun için yarattı ve yahut müstesnalardan gayrısını ihtilaf için yarattı. Ya da tüm insanları imtihan için yarattı¹²⁹.

Böylece birtakım sebepler yüzünden ihtilaf eden insanların neden ihtilaf ettiklerini bilmeleri, onlara, farklı dini görüşler karşısında müsamahakar bir tavır kazandırabilir. Çağdaş yazarlardan Abdulfettah Tabbare bu hususta şöyle bir değerlendirme yapar: İnsanların itikat ve düşüncelerinde ihtilaf etmeleri, Allah'ın onları yaratma kanunlarındanır. Nitekim Allah, Resulüne hitaben şöyle buyurur: *"Ya Muhammed sen ne kadar hırs göstersen de yine insanların çoğu iman ediciler değildirler"* (Yusuf, 103). Bu ifadeden Müslümanlar dinde kendilerine muhalif olan kimselere zulüm ve işkence etmemeleri gerektiğini anladılar. Çünkü insanları bu ihtilafa göre yaratan Allah'ın iradesi, bu şekilde tecelli etmiştir¹³⁰.

DEĞERLENDİRME

İnsanların fizyolojik yapıları, zekâları, tavırları, mizaçları, duyguları, istidatları, değer yargıları ve diğer kişilik vasıfları yönünden birbirlerinden farklı olmalarına "ferdî farklılıklar" denilir. Bunları doğuran sebeplerin başında ise, soyaçekim, insanların yetişme tarzları, geçmiş yaşantıları, görgü ve tecrübeleri, bilgileri, hayatını büyük ölçüde yönlendiren alışkanlıkları, yakın çevrelerinden kazandıkları değer yargıları gelmektedir.

Bazı ayet ve hadislerde ifadesini bulan insanların muhtelif yönlerden farklı yaratılmaları, Allah'ın feyzini kabul etmede ve birtakım şeyleri idrak etmede de musavi olmadıklarının açık bir delilidir.

¹²⁹ Yazır, Elmalılı Hamdi, a.e., IV/2837.

¹³⁰ Tabbare, Afif Abdulfettah, *Râhu'd-Dîn'l-İslâmi*, Dârü'l-İlm, 9. bsk, Beyrut, 1972, s. 272.

Her insan birtakım hasletler ve melekeler ile yaratılır ki onların değişmesi veya tamamen izale edilmesi mümkün değildir. İnsan yaşantısına o melekelerle devam eder. Nitekim bir ayette, “*De ki, her biri aslı tabiatına göre hareket eder*” (İsrâ, 84) buyurularak, insanların fiillerinin, değer yargıları ve düşüncelerinin farklılık göstermesinin asıl nedeninin, cevherlerinin ve mahiyetlerinin değişik yaratılmasından kaynaklandığı ifade edilmektedir.

Başka bir ayette de (İsrâ,82), Kur'an'ın bazı insanlara nisbetle şifa ve rahmet; diğer bazı kimselere nisbetle de hüsrânı, horluğu ve hakirliği ifade etmesi, insanın tabiatındaki ilahi marifeti almaya müsait ruhanî istidatlar ile onu yasaklanmış şeylere meylettiren nefsanî istidatlara bir işaret olsa gerek.

İnsanların, dil, renk, inanç, yaratılış, ırk, soy gibi farklı mizaçlarının yanında; zekâ, rızık, servet, mevki ve sıhhat gibi başlıca mümeyyiz vasıflarının bulunması, onların dünya hayatında terakki etmeleri ve hayır işlerinde birbirleriyle yarışmaları amacına matuftur. Dünya hayatının verimli bir şekilde sürdürülebilmesi, kültür zenginliklerinin ve medeniyetlerin oluşabilmesi, ilerleme ve gelişmenin sağlanabilmesi için söz konusu ettiğimiz maddî ve manevî bu farklılıklar lüzumlu ve zaruridir. Ferdî farklılıkların asıl ve birinci kaynağı ise, insanın yaratılış ve fitratında mevcuttur. Fitratla ilgili bu vasıfların tamamen ortadan kaldırılması, yaratılışın dışına çıkmak anlamına geleceği için asla mümkün olmayacaktır, Nitekim, “*Eğer Rabbin dileseydi bütün insanları muhakkak tek bir ümmet yapardı. Onlar ihtilaf edici bir halde (işte böylece) devam edip gideceklerdir*” (Hûd,118) ayeti de bu durumun habercisidir. Buna göre, Allah, tüm insanların bir ümmet olmasını dilememiş, tüm insanlara tevhid ve istikameti emretmekle beraber, ihtilafa imkan bırakmış ta muhtelif zevkler ve irâdelerle hakka muhalefet edip dururlar. Burada söz konusu edilen, cehalet, haset, kin, buğz ve dünya metama aşırı düşkünlük gibi kötü duygulardan kaynaklanan, dostluğu ve kardeşliği kaldırarak düşmanlığa, tefrikaya sebep olan dinî ihtilaflar değildir.

Diğer taraftan, Allah Teâla'nın mükelleflere kolaylık olsun diye, dinî hükümlerin delillerinin çoğunu zannî kılmayı murat etmesi, her konuda kesin deliller ikame etmemesi de, ilmî ve fikhî sahada muhtelif görüş ve düşüncelere ortam hazırlamıştır. Bu hikmete mebnî olarak Kur'ân ve hadis metinlerinin birçoğunun birden fazla manaya gelmesi, bazı hadislerin sabit olup olmaması, ayrıca lafızların hakiki ve mecazi anlamda kullanılması, nass olmayan yerde içtihad yapılmasının emredilmesi gibi birtakım sebepler de ilmî ve fikhî ihtilafların doğmasına vesile olmuştur. Mesela, şura, cihat, adalet, yönetim ve öğretim gibi tabiatı gereği ihtilaf edilmesi kaçınılmaz olan konularda tek bir şekil ve tarz dayatılmamıştır. Bu gibi konular Kur'ân da değer ve prensip olarak zikredilmiş olup uygulama şekli ve yöntemi içtihadı bırakılmıştır. Daha önceden de belirttiğimiz gibi dinî, fitrî, coğrafi ve içtimaî birtakım nedenlerden doğan ihtilaf kaçınılmaz bir şeydir. Dolayısıyla bu tür ihtilafı reddetmek bir bakıma insanların fitratını kabul etmemek ve aynı zamanda düşünceyi donuklaştırmak demektir. İslam kültürünün zenginlik ve canlılık kazanmasında ilmî ve fikhî ihtilafların büyük rolü olmuştur. Şu halde dünya işlerinde, ilimde, sanat ve fer'î hükümlerdeki ihtilaflar, haklı sebepleriyle beraber zamanın şart ve icaplarından da kaynaklanan tabii şeylerdir. Onun için Hz. Peygamber, "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" buyurmuştur.

Tarihin başlangıcından bu yana psikolojik, toplumsal, tarihî, ideolojik, iktisadî, siyasî, dinî ve hizipçilik gibi nedenlerle, düşünce ve inanç, yaşayış ve davranış farklılıkları hep olagelmıştır. Aynı dine ya da felsefeye bağlanan insanlar arasında bile anlayış ve yorumlama farkları hiç eksik olmamıştır. Şekildeki veya görünürdeki birlik ve benzerlikler bile, muhtevadaki bazı farklılıkları önleyememiştir. Bu durum, insanın varlık yapısının Allah'ın insanlar için belirlediği ve evrensel bir özellik arzeden fitrat kanununun tabii bir sonucudur. Şimdiye kadar tüm insanların, üzerinde ittifak edip anlaştıkları ne bir inanç sistemi,

ne bir mezhep, ne bir felsefe doktrini ve ne de bir ilmî anlayış vardır. Dinî mezhepler, felsefî ekoller, doktrinler, ilim ve sanat alanındaki farklı görüş, uslub ve muhtelif yorumlamalar, insan tabiatının bir diğerinden farklı eğilimlerinin birer ifadesidirler. Değişik kültür ortamında yetişen insanların farklı din ve dünya görüşüne sahip olmaları da aynı gerçeğin bir gereğidir. Öyleyse, herkesin tuttuğu yolda, mensup olduğu grup ya da cemaat içerisinde en güzel, en doğru ve en iyi işleri, hizmetleri yapması, kendi toplumuna ve bütün insanlığa hayırlı neticeler getirebilecek faaliyetlere katılması, Allah'ın iradesine uygun olan tek hayat tarzıdır. Toplumdaki gruplaşmaları, farklı grup davranışlarını, bu davranışlara temel teşkil eden değişik inanç, anlayış ve tutumları, tamamen ortadan kaldırmak imkan dahilinde olmadığına göre, şu ilahi buyruğa kesin olarak bağlanmak, her mü'minin görevi ve hatta gayesi olmalıdır: *"Herkesin yöneldiği bir yönü vardır. O halde hayır işlerinde yarışın; nerede olsanız Allah sizi biraraya getirir"* (Bakara,148)

Kezâ, herkesin aynı düşünce ve inanç sisteminde, ya da aynı sisteme bağlanmakla birlikte aynı usûl, yol ve yöntem, anlayış ve uygulama hususunda birleşmesi mümkün olamayacağına göre, üzerinde ittifak edebileceğimiz en önemli şey, birbirimizin görüş ve düşüncelerine karşı hoşgörü anlayışı içerisinde saygı göstermek olmalıdır.

ARAP ŞİİRİ ve HİKÂYECİLİK

-Antere Örneği

Yrd.Doç.Dr. İbrahim YILMAZ*

1. Hikâyelerin Kaynağı

Sözlükte "anlatmak, nakletmek, aktarmak, tekrar etmek, benzetmek, taklit etmek" anlamlarında masdar olan hikâye kelimesi, isim olarak da kullanılır¹. Bir olayın çerçevesinde kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerini anlatma esasına dayanan bir tarz olmasından ötürü hikâye, en eski edebî türler arasında yer almıştır².

Bizde daha ziyade hikâyeler, ya bir cengâveri ebedileştirir, ya "hisse alınacak bir kıssa" dır. Hemen hemen bütün edebî eserlerimizde, hikâye türüne rastlamak mümkündür. Hatta semâvî bir kitap olan *Kur'an* hakkında İbnu'l-Esîr: "Kur'an kelimesinde, 'toplama' manası vardır. Binâenaleyh hikâye, atasözü v.b. pek çok edebî türü barındırdığından dolayı 'bütün edebî türleri (söz şekillerini) içeren anlamında ona 'Kur'an' denilmiştir" demektedir³.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Öğretim Üyesi.

¹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, tsz. XIV, 190.

² Yazıcı, Hüseyin. "Hikâye". *DİA*. İstanbul 1998. XVII, 479-480; I. Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er. Ankara 1993, s.101.

³ *Lisânu'l-Arab*, I, 129.

Diğer yandan hikâye türünün Doğu ve Batı milletlerinde benzer bir gelişme süreci gösterdiğini iddia edenler vardır; Başlangıçta Yunan destanlarının, daha sonra *Tevrat* ve *İncil*'deki kıssaların Batı hikâyeciliğine kaynaklık etmesi gibi, Hint ve Câhiliye devri Arap hikâyeleri, *Kur'an-ı Kerim*'deki kıssalar Doğu hikâye geleneğinin oluşmasında ve gelişmesinde büyük rol oynamışlardır⁴.

Hikâye, tabii toplumların edebî mahsulüdür⁵. İnsanla çağdaş olmasına rağmen en çok boy atıp kök saldığı topraklar Doğu'dur. Peygamberler yurdu olan Asya'dan yükselen hayal ve hakikat ağacının çiçekleri olmuşlardır. Hikâye ders kokusu veren bir güldür. Batıda hikâyenin kendisi önem arz ederken; Doğu'da çıkarılan ders önemlidir. Bir saâdetin, bir toplumsal uyuşmanın reelde ideal arasındaki eşsiz nisbetin çocuğudur. Tanrı'nın ve aşkın ölmediği, cinsiyetin tek değer hâline gelmediği, hayatın ve tabiatın anlamsızlaştırılmadığı toplumların ve medeniyetlerin tarih boyunca ilham ve eğlence kaynağını teşkil etmiştir. Eski çağlardan beri onu okumak, ya da dinlemek, bir aşkı uyandırmış, ilgiyi üzerine çekmiş, hatta reel olarak tabiat değil, hikâyelerdeki rüyalar esas alınmıştır⁶.

Hikâyelerin kaynağı ve yayılışı hakkında yapılan ilk değerli mitolojik ve meteorolojik (tabiat olaylarına dayalı) izaha göre, ilk diller baştan başa mecazı ihtiva etmektedir. Bu yüzden tabiatta bulunan bütün varlıklar canlandırılmış, eşya âdeta insanlaştırılmıştır. Meselâ şafak, güneşin kızı kabul edilmekte, her sabah bulutları

⁴ Yazıcı, Hüseyin, "Hikâye", *DİA*, XVII, 480.

⁵ Hikâye gibi, edebî bir tür olan roman hakkında aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Roman türünün ortaya çıkış sebepleri incelendiğinde, medeniyetlerin can çektiği, kainatın anlamsızlaştığı, hayatın abesle işgal hâline geldiği, kalpsiz ve ruhsuz bir dünyada doğduğu; çarpık insiyakları, hayvansal istahaları, çılgın arzuları ve arzusuzlukları ile insanı ortaya çıkarma iddiasını taşıdığı görülür.

⁶ Bk. Meriç, Cemil, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İstanbul 1979, s.106; a.mlf. *Bu Ülke*, 1989, s. 119-120.

otlağa götürmektedir. Bulutlar göğün inekleri, yağmur ise bu ineklerin sütüdür. Böylece mitler kendiliğinden doğmuş ve zamanla hikâye hâline gelmişlerdir.

Bu hikâyeler gittikçe değişmiş, hatta bir zaman gelmiş, mecaz oldukları unutulmuşlardır. Onlardaki mit unsurları, kırılıp çimenlerin arasına serpilen çömlük parçacıklarına benzetilmektedir. Mecazların sakladığı bu gibi mitolojik ve meteorolojik tabiat olaylarını keşfetmek, bilginlere düşmektedir⁷.

Belki de, *Kur'an* 'da yıldız-ay-güneş unsurları gibi yalın bir olay çerçevesinde İbrahim (a.s.)'ın kavmiyle ilişkilerini anlatma tarzında geçen hikâye, bu nevidendir. Hikâyelerdeki mecaz yüklü ifadeleri hakikatmiş gibi kabul eden bir toplum karşısında İbrahim (a.s.), önce babasına: "Putları tanrı mı zannediyorsun?..." demiş, kendisine bütün kainatın idare edilen büyük bir köy görüntümünde olduğu gösterildikten sonra, halkının diliyle mecazdan hakikata giden bir diyalektikle ışığa (mutlak hakikata) doğru hareket etmiştir: "Gece olunca, gökte bir yıldız gördü, 'Bu, Rabbim' dedi; Yıldız kaybolunca, 'Ben kaybolanları sevmem' dedi; Ayı gördüğünde, 'Bu, Rabbim' dedi; Kaybolunca, 'Ey Rabbim! Bana hidayet vermiş olmasaydın, ben de (mecazı hakikat kabul ederek) yanlış düşünen ve yanlış inananlardan olurum' dedi; Sabahleyin güneşi doğarken görünce, 'Bu daha büyük, Bu, Rabbim' dedi; Akşam olunca, "Ey Milletim! Benim, sizin yanlış inancınıza katılmam mümkün değil, Ben yüzümü, gökleri ve yeri yaratan Tanrı'ya çevirdim...." dedi"⁸.

Diğer taraftan İbrahim (a.s.)'in kavminde olduğu gibi, bu manzaralar, bütün ilkel kavimlerde aynı intibaları uyandırmış olmalıdır. Acıkan, seven, korkan insanlar,

⁷ *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s.106.

⁸ *Kur'an-ı Kerim*, Enam süresi, âyet, 74-79. Ayrıca geniş bilgi için bk. Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, III, 1963-1968.

başlarını kaldırıncaya aynı gök kubbeyi görmüşlerdir. Bu yüzden hepsi de tabiat ve kaderi izah için aynı küçük dramaları hayallemişlerdir. Kabileler birbirinden ayrılmış, beyaz sahillere göçenler, kuzeyin sislerine gömülenler, bozkırlarda çadır kuranlar, başlarının üstünde elmas gibi bir gök görerek taşlaşmış karlara uzananlar, hep aynı kaderi paylaşan insanlardır.

Ama büyük anne, torunlarına, her yerde hep kahramanları ve maceraları aynı olan mecazlı hikâyeler söylemiştir. Toprağın renginden, göğün pırıltısından başka değişen bir şey yoktur. Büyük anneler ölmüş, ama hikâyeler kelebekler gibi ülkeden ülkeye dolaşmışlardır⁹.

Câhiliye devri Arap hikâyelerinin büyük bölümü, yukarıda bahsedilen aynı köke bağlı, komşu milletlerin mitolojilerinden ve tabiat olaylarından kaynaklanan yıldız hikâyeleri, cin ve dev masallarından oluşur. Nitekim Bedüzzamân el-Hemedânî, ta kendi döneminde, Arapların Hz.Süleyman ve Belkîs hikâyesini¹⁰, cin masallarını, Hint, Roma ve Yunan hikâyelerini bildiklerini ortaya koymuştur¹¹.

2. Hikâye Sanatı ve Şiir

Şairlerin coşkunluğu hikâyelere de geçmiştir. Başka bir tabirle, hikâyelerin coşkunluğu, şâirlere ilham kaynağı olmuştur. Meselâ *Mu'allakât-ı Seb'a*'da bulunan aşk ve kahramanlık konuları, hayvan masalları hikâye niteliğindedir. Şair, hikâyedeki coşkunluğunu, şiirine de yansıtmıştır.

⁹ *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s.108

¹⁰ Hz.Süleyman ve Belkîs hikâyesi için bk. Aydemir, Abdullah, "Hz Süleyman (a.s.)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, İzmir 1983, s.173-226.

¹¹ Yazıcı, Hüseyin, "Hikâye", *DİA*, XVII, 480

Şiir, hikâye v.b. her edebî eser kendi içinde organik bir bütünlük arz eder. Eseri oluşturan unsurlar arasında ne kadar ahenk varsa, o derece mükemmel ve güzel olur. Her edebî eser, onu vücuda getiren yazarın hayatı, tarihi ve sosyal çevresiyle yakından ilgilidir.

Şair, bize bir şey anlatmak, bir şey göstermek için şiirini nazmeder, inşâ eder. Bir gaye gütmese bile, eserinin yekûnu bize onun dünyasını verir. Her şairin, kendi istesin istemesin, içinde çabaladığı bir dünya vardır. Muayyen bir muhitin adamı olmasından dolayı birtakım yetiştirme şartlarına tâbidir ve zarurî tesirlerin altındadır. Diğer yandan şairin verdiği örnekleri, hayranlıkları, kıymet verdiği sanat dünyasından başkası değildir¹².

Hikâye sanatı, şiirden farklıdır. Şairler genelde kendi şahsi duygularını ifade ederlerken vezin, kâfiye, dil musikisi gibi 'teknik' denilebilecek vasıtalara başvururlar. Teşbih, istiare, mecaz gibi 'edebî sanatlar' şiirde önemli yer tutar. Hikâyelerde de şiirde kullanılan vasıtalarından faydalanılır, fakat hikâyenin yapısı ve retoriki büyük oranda şiirden farklıdır¹³.

Şiirinde kendi hayat hikâyesini, aşkını, çektiklerini v.b. anlatan şair vezin, kâfiye ve musiki gibi 'dar bir hacme' bir dünyayı sıkıştırmaya çalışır, hikâyesini nazımlaştırır, kelime ve sembollerin telkin gücünü artırır. Yaşadığı zamani, mekânı, sosyal çevreyi, duygu ve düşüncelerini nazma döker. Bir bakıma o, insan hayatına karışan, ona şekil veren veya onu bozan, mesut ve bedbaht eden unsurları, bir kelime

¹² Kısakürek, Necip Fazıl, *Edebiyat Mahkemeleri*, İstanbul 1997, s.25.

¹³ Kaplan, Mehmet, *Hikâye Tahlilleri*, İstanbul 1997, s 9

ile gerçek insanı ortaya çıkarır. Mükemmel bir edebî eser, insanı bütünüyle yansıtan eserdir. Gücüne göre hayatı ve insanı o kadar derinden kavrar¹⁴.

3. Câhiliye Araplarında Hikâye Sanatı ve Şiir

Arapların İslâmiyet'ten önceki hayatlarından kalan en büyük sanat eserleri şiirleridir. Bu dönemlerdeki onlara ait bütün bilgiler, şiirleri kanalıyla bize kadar gelebilmiştir. Kendilerini anlatacak başka edebî bir ölçüye sahip olmadıkları için, duygularını, düşüncelerini, hayat hikâyelerini, yaşayışlarını... şiire dökmüşler, ondan her alanda faydalanmağa gayret göstermişlerdir¹⁵. Edipleri, şiiri Arapların bütün bilgilerini içine alan, bunların muhafazasını temin eden, daima baş vurdukları, istifade ettikleri eserleri, 'İlimlerinin divanı' veya 'Arapların divanı' olduğunu sık sık tekrarlamışlardır¹⁶.

Bu bağlamda İbn Kuteybe, ahbâra (tarihi-menkabevî rivâyetler) ensâba, atlara, yıldızlara, rüzgârlara, bulutlara v.s. dair bilgiler, aslında şiirlerle ve onlara bağlı rivâyetlerle intikal etmiş bilgilerdir, demektedir¹⁷. İbn Reşîk de, şiirin Arapların ilimlerinin en büyüğü olduğunu söyler; eski Arapların şan ve şereflerini koruyan, mazide başardıkları büyük işleri unutulmaktan kurtaran, hatıralarını yayan şairlerdir. Zira Arapların eski tarihleri, bilgileri, âdet ve ananeleri şiirle muhafaza edilebilmiştir¹⁸.

¹³ Kaplan, Mehmet, *Hikâye Tahlilleri*, İstanbul 1997, s.9.

¹⁴ *Hikâye Tahlilleri*, s.9-10.

¹⁵ Nihad M. Çetin, *Eski Arap şiiri*, İstanbul 1973, s. 1.

¹⁶ el-Cumahî, *Tabakâtu's-şu'arâ'*, nşr. J. Hell, Beyrut 1982, s.22; İbn Reşîk, *el-Umde*, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Mısır 1963, I, 11; İbn 'Abd Rabbih, *el-'İkdu'l-ferîd*, nşr. Ahmed Emin ve diğerleri, Kahire, 1948-67, V, 269; İbn Haldûn, *Mukaddime-i İbn Haldûn*, trc. Ahmet Cevdet, İstanbul 1277, III, 266; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, nşr. M. Ebu'l-fadl İbrahim ve diğerleri, Mısır, tsz., II, 235.

¹⁷ İbn Kuteybe, *es-şî'r ve's-şu'arâ'*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Mısır 1966-67, I, 63-64.

¹⁸ *el-Umde*, I, 3.

Cähiliye devri şiirleri hayata, topluluğun müşterek duygularına sıkı sıkıya bağlıdır. Sosyal hayatta şiirin büyük ve hayati bir tesiri vardı. Mâserî hayatın en aslı teşahürlerden birisidir. Şairin eserinin kaynağı, çoğu zaman kendi hissiyatı ile çevresinin hissiyatının birleştiği noktalardadır¹⁹.

Mu'allakalar'da yer alan en içten, samimi ve duygu yüklü aşk hikâyelerinden biri şair 'Antere'ye ait olanıdır.

4. Şiir Hikâyeciliğinde 'Antere Örneği

Tam adı, 'Antere b. Şeddâd b. 'Amr b. Mu'âviye el-'Absî'dir²⁰. M.VI. asırda yaşamış 6. tabaka şairlerinin²¹ en büyüklerindedir. Arap menkıbelerinde bir sima olarak, Mu'allaka'sındaki her iki meşhur yönü ile 'Antere, Ahd-i Atîk'deki Samson'a ve Herkül'e benzetilir²². Babası, Necid'de oturan 'Abs kabilesi ileri gelenlerinden Şeddâd (veya 'Amr), annesi ise, Zebîbe adlı Habeşli bir câriyedir²³. Bundan dolayı , Ağribetu'l-'Arab (Arap kargaları) arasında adı geçer²⁴. Bazı eski kaynaklarda alt dudağı yarık olduğundan " 'Anteretü'l-felhâ "²⁵ diye de anıldığı söylenmektedir²⁶.

¹⁹ *Eski Arap şiiri*, s. 7.

²⁰ *eş-fi'r-ve's-şu'arâ'*, I, 250; el-Ya'kûbî, *Târih*, Beyrut 1960, I, 233-264; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *K. el-Ağânî*, Beyrut 1957, VIII, 235.

²¹ el-Cumâhî, s.64.

²² Edward SelimAtiyah, "Antarah", *EB*, I, 1032.

²³ *eş-fi'r-ve's-şu'arâ'*, I, 250.

²⁴ es-Selâebî, *Simharu'l-kulûb*, Kahire 1329/1911, s.2; eş-fınkîfî, *fierhu'l-Mu'allakâtü'l-aşr ve ahbâru şu'arâ'ihâ*. Beyrut, tsz., s.44

²⁵ Bk. Muhammed b. Habîb, *Elkâbu's-şu'arâ'*, *Nevâdiru'l-mahtûlât*, VII, nrş 'A Hârûn, Kahire 1954, s. 310: *el-Ağânî*, VIII, 235; *Lisânu'l-'Arab*, IV, 610.

²⁶ Ancak bazı ilim adamlarına göre, bu lakabı taşımış olduğu pek muhtemel değildir. Zira böyle olsaydı, Mu'allaka'sında (41 beyit) böyle bir kusur ile malûl bir adamı tasvir etmezdi (bk. Tülücü, Süleyman. Mu'allaka şairlerinden 'Antere, *EKEV Akademi Dergisi*, c 1, (sayı: 4) Mayıs 1999, s.16.

'Antere, Benî 'Abs'ın kahramanları ve binicilerindendi²⁷. Arapların tanınmış binicileri arasında onun da adı geçer. Bu itibarla ona " 'Anteretu'l-Fevâris" adı da verilmiştir²⁸. Eski kaynaklarda, onun, el-Ebcer²⁹ ve el-Edhem isimli atlarının olduğu³⁰ Annesi câriye olduğu için, zamanının anlayışına göre köle sayılmakta, bu sebeple de küçük yaştan beri sevdiği amcasının kızı 'Able ile evlenmesi uygun görülmemektedir. Şair 'Antere, kölelikten kurtulup sevgilisine kavuşmak için şiirde ve savaşlarda bazı başarılar göstermek zorunda kalmıştır. 'Antere'nin şiirlerinden birinde geçtiği üzere, kabilesine hücum edildiği şiddetli bir muharebe anında, babası Şeddâd ona: "Hücum et!" der. Fakat 'Antere: Bir köle nasıl savaşılacağını bilmez; onun işi develerden süt sağlamak ve onların memelerini bağlamaktır"³¹ diyerek, harbe girmeyi kabul etmez. Bunun üzerine babası: "Hücum et, hürsün!" der³². Sonuç olarak 'Antere savayşa girer, büyük kahramanlıklar gösterir, kabilesinin ve babasının aleyhinde giden savaşları lehlerine çevirmeyi başarır, hürriyetine kavuşur. Hürriyetini elde etmiş olmasına rağmen, amcası 'Able'yi vermemekte ısrar eder³³.

Bazı Arap kabilelerinin, 'Abs kabilesine hücum edip, yağmalamaları, sevgilisi 'Able'yi kaçırmaları, onda derin bir tesir uyandırmış, o kabilelerle kahramanca mücadele ederek, sevgilisi dahil, gidenleri hep geri almıştır. Gösterdiği yiğitlikten

²⁷ el-Esmâ'î, *Fühûletu's-şu'arâ'*, nşr. C. Torrey, Beyrut 1389/1971, s.14, 18.

²⁸ Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, *fi'u'arâ'u'l-'Arab el-fursân fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s.51-76; İbn 'Abd Rabbih, *el-'Ikdu'l-ferîd*, I, 117.

²⁹ ez-Zâvî, *Terîbu'l-Kâmûsi'l-muhîl*, Kahire 1390/1970, I, 216.

³⁰ İbnü'l-'Arâbî, *K. Esmâ'i'l-hayli'l-'Arab ve fursânihd*, nşr. G. Levi Della Vida, Leyde 1928, s.69-70.

³¹ R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s.115; I. Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, trans. Joseph Desomogyi, Hildesheim 1966, s.15; çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er, Ankara 1993, s.23-24.; Huart, Clement, *Arap ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara 1971, s.22-23.

³² *Kiûbu Divânı 'Antere*, Mısır 1911, s.3; *el-Ağâni*, VIII, 237-238; es-Suyûtî, *Şerh şevâhidil-Muğni*, nşr. Ahmed Zâfir Kücân, Dimaşk 1966, I, 481-82; Mehmed Fehmî, *Târih-i edebiyât-ı 'Arabîyye*, İstanbul 1917, s.796; Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, *fi'u'arâ'u'l-'Arab el-fursân*, s.52-53.

³³ *Şu'arâ'u'l-'Arab el-fursân*, s.53.

dolayı kabilesi onu hürriyetine kavuşturmuştur. Ancak 'Able'nin babası Mâlik, kızının 'Antere ile evlenmesini istemiyordu. Bu yüzden uzun mücadeleler sonucu 'Antere. 'Able ile evlenebilmiştir³⁴.

'Antere, Benî 'Abs ile Benî Zubyân arasında cereyan eden Dâhis ve Gabrâ' savaşında³⁵ büyük kahramanlıklar göstermiş³⁶, Mu'allaka'sını da bu savaştan sonra söylemiştir. Ancak, bazı şâirlerde olduğu gibi, onun da Mu'allaka'sında yer alan şiirini zamanla ikmâl ettiği düşünülebilir³⁷. İhtiyarlığında Tayyi' kabilesine karşı yapılan bir savaşta ölmüştür³⁸. Rivayete göre, 90 sene yaşamış ve takriben hicretten 22 yıl önce³⁹ (M. 600), Benî Nebhân'dan el-Esedu'r-Raîs 'İbn Selmâ) namı verilen Vizr b. Câbir tarafından vurularak öldürülmüştür⁴⁰.

Gazel ve hamâsî beyitlerden müteşekkil olan muallakası⁴¹, 86 beyit kadardır ve kâmil bahrindedir. Güzelliği sebebiyle "el-Muzehhebe" diye de şöhet kazanmıştır. Bu şiir, sevgilisi 'Able'ye olan aşkı, bu uğurda gösterdiği kahramanlıklar ve

³⁴ *Kitâbu Divânı 'Antere*, s.4; Muhtar, Cernat, "Antere". *DİA*, İstanbul 1991, III, 237.

³⁵ Bk. Ebû 'Ubeyde, *K. Eyyâmî'l-'Arab kabîl-'İslâm*, nşr. 'Â. C. el-Beyâtî, Beyrut 1407/1987, II, 177; *el-'İkdu'l-fertâ*, V, 150.

³⁶ Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-'edeb*, Bulak 1299, I, 62; Nicholson, Reynold A., *A Literary History of The Arabs*, Cambridge 1969, 114-116.

³⁷ Câhiliyye devrinde irticâlen şiir söyleyen şâirlerin yanında, eserin doğmasına âmil olan ilk ilham, içinde yeniden ve tekrar tekrar yaşatarak, bu şiiri uzun zamanda tamamlayan şâirler de vardı. Bu tarzdaki şiirlere havliyyât "yıllık, üzerinde bir yıl çalışılmış şiirler" denirdi (bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ'*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1364/1369, s.23, 93; Eski Arap fiiri, s.56).

³⁸ Nicholson, s.115; C. Brockelmann, "Antere", *IA*, I, 463.

³⁹ ez-Ziriklî, *el-A'kâm*, nşr. Zuheyr Fethullâh, Beyrut 1989, V, 91

⁴⁰ el-Âmidî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, nşr. F. Krenkow, Kahire 1354, s.99

⁴¹ Mu'allaka'sının diğer Mu'allakalar'la birlikte çeşitli zamanlarda şerhli ve şerhsiz neşirleri ve Türkçeye çevirileri hakkında geniş bilgi için bk. Tülüçü, Süleyman, Mu'allaka şâirlerinden 'Antere, *EKEV Akademi Dergisi*, c.1, (sayı: 4) Mayıs 1999, s.18-19.

mücadeleler ile ilgilidir. İlk yarısında aşk ve sevdâ hatıralarını, ikinci yarısında ise cesaretini, kahramanlığını, cömertliğini ve iffetini dile getirmiştir⁴².

'Antere, aşk hikâyesine, daha geniş anlamda hayatının bir kısım hikâyesine, söylenmedik bir söz arama ve bunu şiirinde dile getirme düşüncesiyle başlar. Eski ve yeni şairlerin sözlerini düşünür. Bir yolcudur, gider ve durur, sevgilisin yıkık evinin ve izlerinin önünde. Eski günlerini yâd etmeye başlar; onların konuşmaz haline üzülür.

Devesini durdurur, bekler uzun zaman; yerle bir olmuş olan isli ocak taşlarına sevdasına dair sitemlerde bulunur. Mahcup bakışlı, gülümser çehreli, güzel huylu tatlı bir kızın diyarıdır orası. 'Able'nin Civâ'da bulunan eski ve kalıntı hâline gelmiş evidir.

Yıkılmış, yerle bir olmuş olan o eski ev, 'Antere'nin gözünde bir köşkü andırmaktadır. Orada bekleyişi bir aşk duraksayışıdır. Ona şöyle seslenir: "Ey ıssız kalan diyar, Ey 'Able'den sonra garip kalan yurt! Binlerce selâm sana. Biz iki sevgili artık ayrıtız birbirimizden".

Sevgili kaçırılmış, düşmanların yurduna götürülmüştür. O güzeller güzeli 'Able'nin yani Mahrem'in kızının sesini duymak hemen hemen imkânsızdır şimdi. Aşkın bir bakışla nasıl başladığını, yüreğinin ne kadar özlemle dolduğunu, hasret ateşiyle yandığını dile getirir: Ama kabileleri birbirine düşmandır, kavuşmaları hemen hemen imkânsızdır. Burada ona şöyle seslenir: "Gönül yuvama bir kuş gibi yerleştin. Orası senindir artık, senin yurdun".

⁴² Muhtar, Cernal, "Antere", *DA*, İstanbul 1991, III, 237.

Sonra sevgilisini yâd etmeye başlar: "Göze alabildiysen benden ayrılmayı, bilmelisindir ki, senin devene, karanlık bir gecede yular takılmıştır. Ayrılmamız imkânsız hâle gelmiştir". Yük develerin kuş ekmeği tohumu yiyor. Bahar geçip gitmiş, yiyecek bir kıvrıntı kalmamış, göç erişmiştir. Sevgilinin yük develeri siyah ve sağlamdır. Göç etmesiyle kalbe hüznün veriyor sevgili. Acı veriyor ayrılışıyla. Çünkü güzel dudakları ve karbeyazı dişleriyle aklını başından almıştı 'Antere'nin. Güzel kokular, dişlerine sinmişti sevgilinin.

Nefesi, onun için feyz kaynağı idi. Sanki tertemiz bir bahçeydi o, yağmur suları ile yıkanmış; rahmet yüklü bulutlar, tanelerini indirmişti yıllarca; toprağı yağmuru emmiştir sindire sindire, su birikintileri gümüş sikkeler gibi, parıldamaktadır şimdi. Sonsuz, sessiz yağmurlar, yağmıştır o bahçeye. Coşkulu ve özgür bir arı, bir başına, bu bahçede neşeli şarkılar söyleyerek konar çiçeklere. Devesi de bu bahçede ayaklarını sürtmektedir birbirine.

Sevgilisi kuştüyü bir yatakta, uykuların en mutlusu ve rahatıyla geceyi geçirmekte iken; Antere gemlenmiş, yağız atın kuru sırtında sabahlamaktadır; yatağı bir atın eğerinden başka birşey değildir.

Yola devam eder, amacı sevgilisinin diyarına gitmektir. Devesine seslenir ve: "Ey deve ulaştırır mısın beni sevgilimin diyarına?" der. Devesinin onu sevgilisine ulaştırma hususundaki gayretini över. Yol uzar, yolculuk sürer, geceler ve gündüzler boyu, devesi durmaz gider. Çevrelerine toplanır devekuşları ve izler onu; devesinin başı, yüksek bir düzlükte çadır dikilmiş kadın mahfesi gibidir. O, boynu ince ve uzun kuş, tüylü kürkünü tersinden giyinmiş kulağı kesik siyah bir köle gibi gider. Duhrud ve Vesi'nin billur pınarlarından içmiştir. Deylem'deki düşman havuzlarından nefret

eder. Bu ylızden uzak durur, o sulardan. Akşamüstü sağ böğrünü çekerek çakırkeyf bir edayla yan yan yürür.

Bir de kocabaşı bir kedisi vardır. Devesinin sağ yenindedir. Ne zaman öfkeyle dönüp telef etmek istese, çıkarır tırnaklarını, ısırarak için hazırlanır. Rida çayının kıyısına çöktüğünde, altındaki kurumuş çamur, kuru kamışlara ihmış da, çatırdıyormuş gibi ses verir.

Yorucu, uzun yolculuklar, devesini tuğladan bir yapıya dönüştürür, bacakları çadırın sakfının oturduğu direklere benzer. Siyah terler boynundan süzülür. Teri, süratli ve öfkeli adımlarıyla öteki develerle kavga eden, onları ısırarak, yaralayan erkek devenin kulağının ardından çıkar.

Sonra sevgilisine seslenir: "Ey güzeller güzeli! Yüzündeki örtüyü kaldır, Şunu iyi bil ki ben, zırhlı savaşıların zırhını çıkarmada çok ustayım. Benim hakkımda bildiklerini doğruca naklet dostu düşmana. Zulme uğramadıkça kimse zarar görmez kılıcımdan. Bir ziyan uğramışsa eğer bendime, bir zulüm kırbaçı şaklamışsa alınımda, o zaman öclüm acı olur, acı; Ebu Cehil karpuzunun acılığı gibi. Açlıktan kurusa da midem, kemiklerime yapışsa da derim, minnetsiz bir yiyecek buluncaya değin aç susuz yaşartım, giderim".

Güneşin dik olduğu bir zamanda, gölgelerin duraksadığı, ne büyüyip ne de küçüldüğu vakitlerde, üstü yazılı paralarla şarap içer. Sâkı'nın yanındaki beyaz parlak gülmüş ıbrağı çizgili, sarı kadehiyle içer. İçer zamanını yitirir sadece. Namusunu yaralamaz, ona bir halel getirmes. Aylınca, iyilik ve cömertlikten geri durmaz. Fakat sevgilisinin onun huyundan ve güzelliklerinden tam haberi olmaz.

Nice güzellerin sahiplerini yere sermiştir. Boyun damarlarında nice ölümcül yaralar açmıştır. Kargı yarısından nice kanlar fişkırtmıştır. Üst dudağı yarılmış birinin avurdundan çıkardığına benzer bir sesle, nice kanlar akıtmıştır. Henüz davranamadan düşmanın göğsüne sapladığı mızrak arkasından çıkmış; nicesinin kardeş kanı renginde kanlarını akıtmıştır.

Yine sevgilisine söyler: "Ey Melik'in kızı! Ey güzeller güzeli! Bilmediklerini süvarilere sor. Suyun akışına benzer bir ritimle koşan savaşçılarca yaralanan atın üzerindeki koyun postekisinden ayrılmıyorum. Kimi zaman düşmanı mızraklamak için tek başına yürürüm; kimi zaman da ok atışı sağlam olanlara katılırım. Çarpışmalara tanık olanlar anlatırlar sana. Savaşın en kızgın anında ben atılırım ölümün ortasına ve ilerlerim kendimden emin, korkusuz; lâkin sıra ganimetin paylaşılmasına gelince geri durur, hırslanmam. En yiğit savaşçılar türker, kaçarlar. Geri kalır, en gözül kara silahtarlar. Böylesi anlarda çıkarım meydana, silahlı, gözü dönmüş savaşçılara; sert boğumlu, düzgün ve keskin mızrağı sokmakta süratli davranırım".

Bir kova ağzının genişliğince açtığı yaradan fişkuran kanın sesi, yaralı ve açlıktan kıvranan kurtların iştihasını çeker. Kargısı, düşmanın zırhını deler, kemiğine dayanır düşmanın; yiğit olması kargıdan kurtarmaz her zaman insanı. İnsana nasıl yemek oluyorsa bir koyun, yırtıcı hayvanlara yem olur düşmanları; mızrağı sayesinde güzel bileklerini, parmaklarını ön dişleriyle parçalar, yerler düşmanları. Savaştaki yiğitliğini başındaki nişaneye açığa vuran, kabilesinin şerefçe en yükseği olan anlı şanlı kahramanların üzerindeki zırhı kılıcıyla parçalar.

Kış aylarında kumar düşkünü eli çabuk, tez canlı ve şarapçıların ürünlerinin tümünü ele alarak, bayraklarını aşağı çeken, el açıklığında aşırı giden, bu yüzden ayıplanan kimselerin düşmanıydı, 'Antere. Bunlardan biri, 'Antere'nin başını uçurmak için attan indiğini görünce yan dişleri görünürcesine sırtıtmıştı, acıyla buruşturmuştu yüzünü. Kargılamıştı onu, yere düşürmüştü; külçe gibi yığılıp kalmıştı elinde, saf ve keskin Hint kılıcını boğazına dayamıştı. Başında ve ellerinde kurumuş olan kırmızı sıvı çivit otu boyası gibi duruyordu. Selvi gibi uzun boylu bir kahramandı o. Giysisi, yüksek bir ağaca giydirilmiş gibiydi. Ayakkabısı sand ağacı palamuduyla boyanmış meşedendi.

Tekrar içini dökmekte olduğu acısına döner, 'Antere. Gönlünü yakan, kasıp kavuran acılı bir av olan şu güzelin, şu sevgilinin güzelliğine hayran olmayan insan olur mu? Heyhat! Düşman oymaktadır, o haramdır, 'Antere'ye. Keşke haram olmasaydı...

Câriyesini, oymağa gönderir; gidip ondan esenlik, sağlık haberleri getirmesini ve gidip-gelirken kimseciklere görünmemesini ister. Câriyesi onu uyarır: 'Düşman çukudadır. Elde etmek istiyorsan onu, tam sırasıdır şimdi'.

Sevgilisinin kendisini ne hale getirdiğinden bahseder: Üst dudağında beyazlık bulunan bir ceylana benzeyen boynunu çevirdi sevgili, başını iki yana döndürdü. Sütbeyaz dişleri görüldü, inci gibi".

Amcasının kuşluk vaktinde verdiği öğüt geldi, hatırına. Savaşın en kızgın anında yiğitler kendilerinden geçmiş, çarpışmanın heyecanıyla sarhoş, öldürmenin coşkusuyla mest oldukları bir zamanda vermişti, bu nasihatı ona. Amcası ona bu öğüdü veriyorken, arkadaşları düşman kargılarına karşı onu kalkan yapmışlardı.

Korkmuyordu o, kargılardan. Daha çok yaklaşmadığına hayıflanıyor, üzülüyordu. düşman saflarına.

Rebî'a'nın iki oğlu simsiyah, koyu bir toz dumana düştüler. Mürre'nin çığılığı düştü, onlar düşünce. Muhallim, aile sancağının altındaydı. Ölüm ise, bir gölge gibi dolaşıyordu ortalıkta. İşte o an kesin olarak bildi ki, sert çarpışmalar olacak, çok kan dökülecek, çok kelleler uçacak!..

Düşman gözü dönmüş kara bir kütle halinde gelmekteydi, üzerlerine. Birbirlerini kışkırtarak saldırmaktaydı. 'Antere ise, bütün gücüyle, onlara daha şiddetli bir hücumla karşılık veriyordu. Dibi balçıklı, çürümüş, ufunetli kuyunun içine sallanmış kovanın iplerine benzeyen düşman mızrakları göğsüne saplanmışken yağız atının; arkadaşları: "Aman!... 'Antere aman!" diye yardım istiyorlardı, ondan.

Atının çelik göğsünün çukuruyla ve göğsüyle düşmanlarına çarptı, darbe üzerine darbe indirdi. Kan revan içinde kalmıştı, 'Antere. Kızıl bir gömlek giymişti sanki. Göğsüne kargılar yiyen atı, inledi boğuk boğuk. Döndü, nemli gözleriyle sitemde bulundu, 'Antere'ye. Konuşabilseydi eğer, kimbilir ne şikayetlerde bulunur, nice kahırlı sözler söylerdi, 'Antere'ye. Kadana gibi iri atlar, çarpışmanın şiddetinde, toz toprak arasında bir hercü mercde çürümüş toprağa düşerek gömülüyorlardı.

Muharebe meydanında, sendeliyor ve tökezliyorlardı. Süvariler bu halde iken, arkadaşlarının: " 'Antere tek umudumuz sensin, kurtar bizi! " diye yardım dilemeleri, 'Antere'nin içini ferahlatmıştı, kıvanç duymuştu bundan, hüznü dağılmıştı.

Devesini dilediği yere sürmekte mahirdi. İşlerini yoluna koymakta akıllı, çok kuvvetliydi, ona çok güvenirdi. Hiç yanıltmamıştı, aklı onu. Aklının ışığıyla hareket ederdi ve isabet ederdi.

Kimsenin hakkında kötü bir beyanı olmadığı halde, onuruna dil uzatan; arkasından, karşılaştıklarında gözlerini kırpmadan canına kıyacaklarını her fırsatta tekrarlayan, Damdam aşiretinden Herim ve Huseyin'le ve benzerleriyle er meydanında karşılaşmadan ölürse eğer, gözlerinin açık gideceğinden korkuyor ve bunu dillendiriyordu.

Korkmuyordu ölümden. Bu yorgun, korkusuz beden doğranacaksa eğer, düşmanlarının kılıcıyla doğranmalıydı. Zira atalarını vahşi hayvanlara, yırtıcı kuşlara 'Antere lokma yapmıştı onların.

Son olarak yine sevgilisine seslenir: Ey sevgili! Ey güzeller güzeli! Şana gelemiyorsam gönülümce, sana seslenemiyorsam özgürce; bil ki, bilmediğin nedenleri var bunun. Bagîz aşiretinin kargıları girdi, aramıza. Savaş selleri, günahkârlarla birlikte günahsız da sürükledi, kattı bir köşeye⁴³.

4. Şiir Hikâyeciliğinde 'Antere Örneği'nin Etkileri

'Antere'nin Mu'allaka'sında yer alan efsanevî kahramanlıkları, genel olarak 'Anter Hikâyesi' (Siret-i Anter) adı ile anılan bir destanın meydana gelmesine neden olmuştur⁴⁴. Arap yiğitlik hikayesinin örneği sayılmaktadır. Bir câriyeden doğan 'Antere'nin en büyük felaket anında canı pahasına özgürlüğe kavuşmasını, kabilesine

⁴³ *Muallakât-ı Seb'a -Yedi Askı-*, yayına hazırlayan. Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul 1998, s 68-96.

⁴⁴ Heller, Bernhard, "Siret-i Anter", *LA*, X, 703, Muhtar, Cemal, "Antere Kısası", *DLA*, III, 237.

kabul edilmesini, dile getirir. Ebu'l-Ferec el-İsfehânî 'Antere hakkında bir hikayesini dile getirir: 'Abs kabilesi savaşçılarından olan Şeddâd, bir baskın esnasında Sudan hükümdarının kaçırılmış bir kızı olan Zebîbe'yi ele geçirir. 'Antere, bu câriye Zebîbe'den dünyaya gelir. 'Antere, daha beşikte iken, kundak bezlerini yırtar, 2 yaşında çadırları devirir, 4 yaşında koca köpeği, 10 yaşında bir kurdu, çoban olunca da bir arslanı öldürür. Erkenden kabilesini tehlikeden kurtarır; buna mükafat olarak, babası nesebini tanır ve onu kabilesine kabul eder. Amcasının kızı 'Able ile evlenmek ister, amcası tehlike anında buna razı olur. Başından bir sürü macera geçer ve sonunda 'Able ile evlenir. Mu'allaka şairleri ile şiir üzerinde müsabakalar yapar, onları yener. Düşmanlarını tek tek alt eder. Sonunda Mu'allaka'sını Mekke'nin haremine asar ve hikâye devam eder...⁴⁵.

Sîretu 'Anter'de esas konu yukarıda gibi, açık bir şekilde görülmektedir. Şârin hayatına dair başlıca noktalar, yukarıda söylendiği üzere, *el-Eğânî*'de mevcuttur⁴⁶. Gittikçe zenginleşen bu hikâyenin, Hicaz, Bâbil ve Suriye metinleri vardır. Beyrut baskısında (1869/1871) hikayenin müellifi olmak üzere Yûsuf b. İsmâ'il el-Mısri namında biri gösterilmiştir⁴⁷. İbn Ebî Usaybi'a ise, 'Antere hakkındaki hikayelerin Ebû Mu'eyyed Muhammed b. el-Mucellî b. es-Sâ'îğ el-'Anterî (ö. 570/1175) tarafından toplanmış olduğunu söylemektedir⁴⁸.

'Anter hikâyesi'nin Kahire (1286, 1306-1311), 32 cüz; Beyrut (1869-1871), 154 cüz (10 cilt), 1883-1885), 6. cilt gibi baskıları vardır⁴⁹.

⁴⁵ *el-Ağânî*, VIII, 235 vd.; Heller, Bernard, "Sîret-i Anter", *JA*, X, 703

⁴⁶ Bk. *el-Ağânî*, VIII, 235 vd.

⁴⁷ Serkis, Yûsuf Elyân, *Mu'cemu'l-matbû'ât'l-'Arabiyye ve'l-mu'arreb*, Kahire 1928, II, 1388.

⁴⁸ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakât'l-Etubbâ'*, Beyrut 1401/1981, II, 314.

⁴⁹ H. Hartmann, "Anter", *JA*, I, 463, Cemâl Muhtar, "Antere Kıssası", *DJA*, III, 238

Bu eser, Avrupa'da da büyük ilgi görmüş ve bir kısmı Batı dillerine çevrilmiştir. Hikâyenin takriben üçte biri Terrick Hamilton tarafından, '*Antar, a Bedueen Romance* (London 1819-1920, 4 cilt) adı altında, İngilizce ve L.M. Devis tarafından, '*Les Aventures d'Antar, Fils de Cheddar, Roman Arabe des Temps Ante Islamiques* (Paris 1864, 2. baskı: Paris 1878) ismi ile Fransızcaya tercüme edilmiştir⁵⁰.

Bu hikayenin, el yazması halinde bulunan ve Kıssa-yi 'Anter, 'Anternâme veya 'Anter Hikâyesi adlarıyla tanınan fakat mütercimi bilinmeyen bir Türkçe tercümesi vardır. 1477'de Fatih Sultan Mehmed'in emriyle yapılan bu tercümenin tamamına yakın bir kısmı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır⁵¹.

⁵⁰ M. Hartmann, "Anter" *IA*, I, 463.

⁵¹ Cemâl Muhtar, "Antere Kıssası", *DİA*, III, 238.

Mukayeseli Hukukta Evlat Edinme Problemi

*Yrd. Doç. Dr. Murtaza KÖSE**

Giriş

Bilindiği üzere dünya ülkelerinin tamamında farklılık arzetmesine rağmen evlatlık müessesesi varlığını devam ettirmektedir. Teknolojik devrim, hızlı sanayileşme, iletişimin artması, toplumsal gelişmelerin ve buna bağlı olarak değişimlerin hızlanması toplumları derinden etkilemekte ve bir çok problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Aile içi ilişkilerin zayıflaması, mevcut hayat şartlarının ağırlaşması, çalışan kadının toplum hayatına girmesi ve buna bağlı olarak aile huzursuzlukları ortaya çıkarak artması neticesinde boşanmalarda artış, öte yandan içki, uyuşturucu, fuhuş, kumar gibi kötü alışkanlıklardaki büyük artışlar hatta bunların kurumsal nitelik arzetme temayülü, diğer yandan her türlü kazalardaki ve ani ölümlerdeki artış gibi çeşitli faktörlerle himayeye muhtaç çocuklar problemi gündeme gelmiş bulunmaktadır.

Bu çocukların bakım, beslenme, eğitim, yetiştirilmesi ve toplumda üretken hale getirilmesi, bununla da kalmayıp toplumda sağlıklı bir fert olarak görevini ifa eder bir kişi olarak topluma kazandırılmaları gerekmektedir.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Çok eski devirlerden beri sosyal bir ihtiyaca cevap veren evlat edinme kurumu önceleri soyun devam ettirilmesine ya da mirasçı sahibi olmaya hizmet ediyordu. 19. Yüzyılda kurum yeniden düzenlenmiş ve çocukları olmayan kimselere, çocuk sevgisini tattırma, anne-baba olma sevincinin yaşatılması amacıyla yöneltilmiştir. Son zamanlarda ise çocuğa destek olma ön plana çıkmıştır. Artık amaç kişilere çocuk sevgisini tattırmaktan çok terk edilmiş ya da evlilik dışında doğmuş olan çocuklara bir aile temin etmek ve özellikle de evlilik dışında doğmuş çocuğa sahih nesep statüsü kazandırmaktır¹. Evlat edinme müessesesi çocukları olmayan eşlerle evli olmayan kişilerin, aile kurmak ve çocuk sahibi olmak istek ve özlemlerini gerçekleştirmelerine hizmet eden ayrıca aile yuvasından yoksun olan çocukların korunmasını amaçlayan bir kurumdur².

Evlat edinmeye benzer bazı uygulamalar çok eski dönemlerden beri her toplum tarafından kabul edilmiş ve pratik hayatta yerini almıştır. Bunlar beslemelik, ahiret kardeşliği, manevi evlatlık gibi isimlerle ifade edilmektedir. Ülkemizde uzun bir süre oldukça yaygın uygulaması bulunan beslemeliğin esası, bir ailenin fakir yada öksüz olan bir çocuğu yanlarına alıp ona bakmaları ve karşılığında da ondan ev hizmetlerinde yararlanmaya dayanmaktadır.

Evlat edinme müessesesi esas itibariyle tabii nesep rabitasının bir taklidi olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır. Kanun koyucular evlat edinmenin şartlarını ve hükümlerini tayin ederlerken daima tabii nesebi taklit etmek istemişlerdir. Evlat edinme bir ihtiyacın karşılanmasına cevap vermek için kurulmuş bir müessesedir. Bu müessese ile, dini, hissi, siyasi, sosyal, iktisadi vb. gayelerin gerçekleşmesi ve tatmin edilmesi hedeflenmiştir.

Cahiliye toplumunda mevcut olan evlatlık, varlığını İslamiyetin ilk yıllarında da bir müddet devam ettirmiş ve daha sonra bu uygulamanın Kur'an ve

¹ Oğuzman Kemal, Dural Mustafa, Aile Hukuku, İstanbul, 1994, s. 244.

² Köprülü Bülent, Kaneti Selim, Aile Hukuku, İstanbul, 1985, s. 229.

sünnet tarafından doğru olmadığı ortaya konulmuştur³. Kur'an da Allah insanların sadece kendilerinin ağızlarıyla söyledikleri ve tanıdıkları bu olayın gerçekte böyle olmadığını ve bir söylemden öteye geçemediğini ifade etmiştir. Çünkü Kur'an'ı Kerim, başkalarına ait, yani anne ve babası belli olan çocukların, onlarla en ufak neseb münasebeti bulunmayan kimselerin çocuğu gibi telakki edilmesinin caiz ve mantikî olmadığını beyan etmektedir⁴. Ayrıca Kur'an evlatlık müessesesinin kabul edilmesindeki asıl maksadı da göz ardı etmeden kimsesiz, yetim kalan çocukların bakımı ve gözetimi, bunların topluma kazandırılması ve faydalı birer kişi haline getirilmesi konusunun üzerinde de ısrarla durmaktadır⁵.

1. Evlat Edinmenin Tarihçesi

Başlangıcından bugüne kadar bazen canlı, bazen de sönük bir şekilde devam etmiş olan bu müessese hukuk tarihi bakımından incelenmesi önemli olan müesseselerden biridir. Zira bunun tarihi gelişimini incelerken dini, içtimai ve siyasi anlayışların oluşunu bunların hukuk üzerindeki tesirlerini görmek mümkündür. Evlat edinme müessesesi dini, içtimai, siyasi ve hatta iktisadi anlayışın tesiri altında kalan, bunları aksettiren tipik hukuki müesseselerden biridir.

Bu müessese çok eski zamanlardan beri muhtelif hukuk sistemlerince kabul edilmiş, tedvin hareketlerinde kanun koyucuların özel ilgisine mazhar olmuştur. Eski Çin, Hint, Babil, Asur, Sümer, Mısır, İran, Yunan ve Roma hukukları bu müesseseyi kabul etmişlerdir⁶. Tarihi bilgiler İslamiyetten önce Türk kavimlerinin, Cermenlerin evlat edinmeyi tanıdıklarını göstermektedir⁷. Hammurabi Mecellesinde⁸, Gortin ve Salik Kanunlarında, Justiniaus müdevvenatında da evlat edinmeye yer verilmiştir.

³ Bkz., Dipnot, 68, 75, 76

⁴ Berki Şakir, Alman, İsviçre ve Türk Medeni Kanunlarında Evlat Edinme, Ankara, 1962, s. 3.

⁵ Bkz. s., 18, 19

⁶ Arsal Sadri Maksudi, Umumi Hukuk Tarihi, İstanbul, 1948, s. 134.

⁷ Atay, M. Aytakin, Medeni Hukukta Evlat Edinme, İstanbul, 1957, 1.

⁸ Galanti Avram, Hammurabi Kanunu, İstanbul, 1925, s. 50, 51, md. 185, 186, 191

Mukayeseli tarih araştırmaları evlat edinme müessesesinin kaynağının tamamen dini olduğunu göstermektedir. Özellikle Kur'an kıssalarında geçmiş bazı Peygamberlere ait bilgiler bunu ortaya koymaktadır⁹.

Orta çağın başlangıcında kısmen unutulmaya başlamış bulunan evlat edinme müessesesi modern manada kanunlaştırma hareketleri başlayana kadar, hayatına oldukça sönük bir şekilde devam etmiş ve hatta bazı hukuklardan tamamen silinmişti. Evlat edinme müessesesinin modern mevzuata girmesi konusunda Prusya Devletleri Umumi Kanunu ilk adımı atmış ve bunu diğer kanunlar takip etmişlerdir.

XX. asrın başından bugüne kadar evlat edinme müessesesi çok açık bir gelişim geçirerek tam bir hayatiyet kazanmaya muvaffak olmuş ve farklı devletlerin mevzuatında yer almıştır¹⁰. Fransa'da evlatlık müessesesi I. Dünya savaşı sonrasında öksüz çocukların korunması ve gözetim altına alınması gayesine matuf olarak çıkmıştır ve "Fransa harp yetimlerini alır" denildi¹¹. İsviçre Kanunu gibi Fransız ve Alman medeni kanunları da sözleşme ile evlat edinmeye müsaade etmişlerdir¹².

İslam'dan önce de Araplar arasında evlat edinme anlayışı vardı. Bizzat Hz. Peygamber Zeyd'i evlat edinmişti. Daha sonra evlat edinmenin Alları tarafından doğru bulunmadığına dair ayetler gelince, evlatlık hükmü kaldırıldı. Bu dönemde evlatlık nesep, evlenme, boşanma, miras, sıhri hısımlık gibi konularda öz çocuk gibi hükümler doğurmaktaydı. Evlatlığın dul kalan eşi ile de evlenilmezdi. Çünkü o, evlat edinen erkeğin gelini sayılırdı¹³.

⁹ Kur'an'da Hz. Musa'nın Firavun ailesi tarafından evlat edinildiği ifade edilmektedir. Kasas, (7-9), Yine Kur'an'da belirtildiğine göre, kardeşleri tarafından kuyuya atılan, sonra oradan geçen bir kafile tarafından çıkarılıp Mısır'da satılan Hz. Yusuf'u oradaki üst düzey yöneticilerden biri satın almış ve karısına "ona iyi bakmasını, belki onu evlat edinebileceklerini" söylemişti. Yusuf, (15-21).

¹⁰ Ataay, a.g.e., s. 18.

¹¹ Arsebük, a.g.e., s. 499.

¹² Belgesay, a.g.e., s. 225.

¹³ Döndüren Hamdi, Delilleriyle Aile İlmihali, İst., 1995, s. 298; Aktan Hamza, (Evlat Edinme maddesi), İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, (1-IV), İstanbul, 1997, I, 509.

2. Terim Olarak Evlat Edinme

Hukuki işleme dayanan ve sahih nesebin taklidi olan nesep rabitasını ifade için medeni kanunda “evlat edinme” terimi kullanılmıştır. Bazı müellifler bu nesep bağıını ifade etmek için “ca’li nesep”¹⁴, “(sun’i)yapay nesep”¹⁵, “farazi nesep” veya “akdî nesep”¹⁶ tabirlerini kullanmaktadırlar¹⁷. Türk Medeni Kanunu evlat edinmenin tarifini yapmamıştır. Bir tarif yapmak gerekirse şu şekilde verilebilir: “Evlat edinme, akdî temele dayanan, tedrici olarak tamamlanan ve esas itibariyle sahih nesep hükümlerini doğuran bir hukuki muameledir”¹⁸.

Bu müesseseye ile birbirine tamamen yabancı olan ve aralarında (anne, baba, çocuk) ilişkisi şöyle dursun, hiçbir hısımlık bağı dahi bulunması gerekmeyen kimseler arasında yapma bir sahih nesep ilişkisi meydana gelir. Evlat edinen sanki gerçek anne veya baba, evlatlık da gerçek çocukları imiş gibi işlem görür. Bu nedenlerle bu bağdan doğan ilişkiye nesebi sahih gibi nesep adı dahi verilmektedir. Bir kısım hukukçular ise bu yapma nesep bağının nihayet bir akitten meydana geldiğini ileri sürerek “akdî nesep” ten de söz ederler¹⁹. Hangi adla anılırsa anılsın, ortada gerçek nesep ilişkisinin bulunmadığı sadece hukukun eseri olan yapma bir nesep bağının bulunduğu şüphe götürmez²⁰.

¹⁴ Ebu'l-Ula Mardini Zâde, Hukuku Medeniyeye Dersleri, İstanbul, 1930, s. 6; Arsebük Esat, Medeni Hukuk, Ankara, 1940, s. 502; Öztan Bilge, Şahsın Hukuku- Hakiki Şahıslar, Ankara, 1994, s. 186.

¹⁵ Feyzioğlu Feyzi Necmeddin, Aile Hukuku, İstanbul, 1986, s. 463; Saymen Ferit, Elbir Halid, Türk Medeni Hukuku, Aile Hukuku, İstanbul, 1957, s. 338; Hatemi Hüseyin, Serozon Rona, Aile Hukuku, İstanbul, 1993, s. 318.

¹⁶ Velidedeoğlu Hıfzı Veldet, Türk Medeni Hukuku, İstanbul, 1963, s. 378. Akdî Nesep (Evlat edinmeden doğan nesep): Bu, tabii nesebin tamamen tersidir. Burada nesep bağı bir doğumdan değil, bir sözleşmeden meydana gelir. Bu sözleşme, evlatlık mukavelesidir. Evlatlık ile evlat edinen arasında bu mukavele neticesi meydana gelen nesep bağı tabii olmadığından buna akdî nesep denilmektedir. (Velidedeoğlu, a.g.e., s. 378)

¹⁷ Ataay a.g.e., s. 9.

¹⁸ Ataay, a.g.e., s. 13.

¹⁹ Feyzioğlu, a.g.e., s. 463.

²⁰ Feyzioğlu, a.g.e., s. 463.

3. Evlat Edinmenin Hukuki Mahiyeti

Doktrinde evlat edinmenin hukuki mahiyeti genellikle bir akit olarak tespit edilmektedir. Fakat evlat edinme sonucunda tarafların herkes için aynı olan ve esas itibariyle karşılıklı irade beyanıyla değiştirilmesi mümkün bulunmayan bir hukuki rejimin altına girdiklerini veya bu muamelenin meydana gelmesinde amme otoritesinin oynadığı önemli rolü nazara almak suretiyle evlat edinmenin bir akit olarak telakki edilmemesi icap ettiğini ileri sürenler de vardır. Bunlar evlat edinmeyi ya bir şart-tasarruf veya bir müessese olarak izaha çalışırlar.

Bazı yazarlar ise, telifci bir yol tutarak evlat edinmeyi akdi temele dayanan bir müessese olarak tanımlarlar. Bütün bu görüşlerden başka evlat edinmenin tek taraflı bir hukuki muamele olduğu fikri de savunulmuştur. Bu fikir kabul edildiği takdirde, evlat edinmenin esasını karşılıklı irade beyanlarının teşkil etmediğini, evlatlığın veya kanuni mümessilinin rızasının taraf iradesi olarak aranmadığını; bunun evlat edinen tarafın açıklanan ve muamelenin meydana gelmesine esas teşkil eden rızanın muteberiyetinin bir şartı olduğunu kabul etmek gerekir²¹.

Netice olarak Türk hukukunda evlat edinme, muayyen şekiller dahilinde karşılıklı olarak ortaya konan iradeler ve yetkili makamın bu konuyla ilgili olarak verdiği karar üzerine meydana gelir. Bu itibarla da evlat edinmenin, akdi temele dayanan ve tamamlanması amme otoritesinin müdahalesine bağlı bulunan bir hukukî muamele olarak tanımlanması yerinde olur.

4. Evlat Edinmenin Karakteri

Evlat edinme müessesesi esas itibariyle tabii nesep rabitasının bir taklidi olarak ortaya çıkmıştır. Kanun koyucular evlat edinmenin şartlarını ve hükümlerini belirlerken daima tabii nesebi taklit etmek istemişlerdir.

²¹ Ataay, a.g.e., s. 12.

Modern mevzuat da evlat edinenle evlatlık arasında bir yaş farkı bulunmasını şart koşmak ve evlatlığa esas itibariyle evlilik içinde doğan çocukların haklarını tanımak suretiyle evlat edinme müessesinin taklitçi karakterini teyit etmektedir. Evlat edinmenin taklitçi karakteri ne kadar kuvvetli olursa olsun, bu muamele neticesinde taraflar arasında meydana gelen münasebet tabii nesep rabıtası* değildir. Zaten evlat edinme müessesesine tanınan taklitçi karakterle sahih nesep müessesesinin tam ve eksiksiz olarak taklidi iddiası güdülmemektedir²².

Evlat edinmenin sosyal yani himayeci bir karakteri de vardır. Bu karakter müessesenin, evlat edinen veya evlatlığın menfaatine olarak endekslenmiş olmasından doğar. Eski hukuklarda evlat edinme, evlat edinenin faydasına işleyen bir müessese vasfını taşımakta idi. Asrımızın başında ortaya çıkan fikir akımlarının evlat edindirmeye kazandırdıkları sosyal amaçlar bu müesseseyi evlatlığın menfaatine işler bir hale getirmiştir ve evlat edinmenin himayeci karakterine sosyal bir anlam vermişlerdir²³.

Hiç şüphesiz evlat edinmeden istifade imkanının, alelade hukuki muamelelerde olduğu gibi umumi ehliyet şartları çerçevesi içinde herkese açık bırakılması faydadan ziyade zarar doğurabilmektedir. Bu müessesenin istismar edilmesini önlemek için bundan istifade konusunun sıkı şartlara bağlanması onun tahditçi karakterini gösterir.

Evlat edinmenin şekilci karakterine gelince; gerek eski hukuklarda gerekse modern hukuklarda evlat edinmenin yapılması bazı şekil şartlarına bağlanmıştır. Hatta bazı eski hukuklarda törenler bile düzenlenmekteydi.

Evlat edinmenin akdî karakteri; bu karakter müessesenin mahiyetinden doğmakta ve taraflara yaptıkları evlat edinme muamelesinin hükümlerini serbestçe

* Yani evlat edinmeden doğan nesep rabıtası gerek sahih nesepten, gerek evlilik dışı nesepten ayrılır.

²² Ataay, a.g.e., s. 34.

²³ Ataay, a.g.e., s. 34.

tayin edebilme yetkisi verildiği nispete bariz bir şekil almaktadır. Evlat edinmenin hükümlerini değiştirebilme konusunda taraflara hiçbir yetki tanınmamış olsa bile müessesenin bu karakteri evlat edinme muamelesinin meydana gelmesinde kendini gösterir. Çünkü evlat edinme muamelesinin temelini evlat edinenle evlatlığın karşılıklı şekilde ortaya koydukları iradeler teşkil eder. Şurası önemli bir konudur ki o da, “evlat edinme akdi karakteri haizdir”denilirken kastedilen anlam, borç akitlerine ait karakter olmayıp aile hukuku akitlerinin karakteridir²⁴.

Evlat edinme, evlatlıkla evlat edinen arasında o zamana kadar varolmayan bir nesep bağının doğumuna yol açtığından kurucu (inşai) bir mahiyeti haizdir.

5. Evlat Edinmenin Gayeleri

Çocuk edinmenin amacı eskiden olduğu gibi yalnız çocuksuz aileleri sevindirmek, onlara anne ve baba olma zevkini tattırmak değildir. Birinci amaç, kimsesiz çocuğa sevgi ve güven içinde büyüyeceği bir ev, bir yuva bulmaktır. Kimi eşler evliliklerini kurtarmak amacıyla bir çocuk edinmeyi düşünürler, eve giren bir çocuk evlilik bağlarını güçlendirebilir ama bozuk bir evliliği kurtarmaya da yetmeyebilir. Bu durumda çocuğun örselenmesi kaçınılmaz olur²⁵. Batı ülkelerinde evlatlık olarak alınan çocuğa belli bir yaşa gelince kendisinin öz olmadığını söylemek oldukça yaygındır. Bu yaş ise 6-8 yaşlarıdır. Bu durum çocuğun hem hakkıdır, hem de gerçeği bilip ona uyum sağlaması için gereklidir²⁶.

Evlat edinme müessesesi aynı zamanda bir ihtiyacın karşılığıdır. Yargıtay Hukuk Genel Kurulunun bir kararındaki “evlat edinme bir evlat sahibi olamayışının üzüntülerinin giderilmesi, evlat sevgisinin tatmini gibi ihtiyaç ve arzuların doğurduğu, karşılıklı saygı ve sevgi hislerine dayanan ve yine karşılıklı hak ve yükümleri olan bir müessesedir”şeklindedir²⁷.

²⁴ Atalay, a.g.e., s. 35.

²⁵ Yörtükoğlu Atalay, Değişen Toplumda Aile ve Çocuk, İstanbul, 1992, s. 209.

²⁶ Yörtükoğlu, a.g.e., s. 210.

²⁷ Feyzioğlu, a.g.e., s. 463; Köprülü, Kancti, a.g.e., s. 230.

Tarihi mukayeseli incelemeler evlat edinme müessesesiyle muhtelif gayeler hedeflendiğini göstermektedir. Bu müessese ile hedeflenen amaçlardan bazıların modern hukuklardan silinmiş bulunmalarına rağmen diğer bir kısmı az veya çok değişikliklerle son asırlardan doğan bir takım yeni gayelerin yanında hayatlarına devam etmektedirler. Evlat edinmenin eski ve yeni hukuklarda haiz olduğu başlıca gayeleri şu başlıklarda toplamak mümkündür.

a. Dini Gayeler: Eski hukuklarda evlat edinme müessesesiyle atalara ibadetin devamını sağlama ve aile dininin devamını temin etmek gibi gayeler güdüldüğü, fakat insanları bir takım batıl inançlardan kurtuldukları andan itibaren bunların yerlerini başka gayelere terk ettikleri tarihi bir hakikattir. Eski hukuk sistemlerinde evlat edinme ile ulaşılmak istenilen dini gayelerin, bu müessesenin şartları ve hükümleri üzerinde derin tesirleri olmuştur. Mesela bazı hukuk sistemlerinde evlat edinmenin erkek çocuğunun bulunmamasının şart olması²⁸ veya evlat edinme muamelesi sonucunda evlatlığın asıl ailesiyle olan bağlarının kesilmesi konusu²⁹ evlat edinme ile ulaşılmak istenilen dini gayelerdendir.

b. Siyasi gayeler: Eski devirlerde evlat edinme müessesesiyle bir takım siyasi gayelerin de güdüldüğünü görmekteyiz. Eski Atina hukukunda evlat edinme sadece dini gayelerin gerçekleşmesine değil, fakat ailenin devamını sağlaması yönüyle sitenin siyasi teşkilatının muhafazasına da yaramaktaydı. Roma'da ise, evlat edinme ile icabında siyasi bazı gayelerin gerçekleşmesine çalışılmaktaydı. Nitekim evlat edinme sayesinde latinlere vatandaşlık hakkının verilebilmesi veya bir plebin patrici ve yahut da bir patricinin plep durumunda kalabilmesi mümkün oluyordu. Hatta imparatorluk devrinin başlangıcında siyasi iktidarın devri bu yolla yapılmıyordu³⁰. Bugün artık ne siyasi teşkilatın muhafazası bahis mevzuu olan bir

²⁸ Arsal, 134. (Eski Yunanda evlat edinme için gerekli şartlardan birisi de evlat edinecek ailenin çocuğunun bulunmaması.)

²⁹ Umur Ziya, Roma Hukuku Derstleri, İstanbul, 1990, s. 171.

³⁰ Atay, a.g.e., s. 29.

site ne de medeni haklardan istifade ehliyeti bakımından farklı insan gurupları veya siyasi haklardan istifadeleri daraltılmış vatandaş sınıfları mevcut değildir. Bu itibarla da evlat edinme müessesesi siyasi gayelerini artık kaybetmiş bulunmaktadır.

c. Hissi gayeler: Evlat edinme müessesesiyle çok eski devirlerden beri hissi bazı gayeler güdülmektedir. Dini gayelerin terkedilmesinden sonra hissi gayeler evlat edinmenin en başta gelen gayeleri oluşturmaktadır. Modern kanunlaştırma hareketlerinde bu gayelerin, müessesenin kanuna sokulması konusunda önemli bir rol oynadıkları gerçektir. Evlat edinme ile amaçlanan gayeleri, evlat edinen bakımından ve evlatlık bakımından olmak üzere iki kısımda toplamak mümkündür. Evlat edinmenin, evlat edinen bakımından taşıdığı hissi gaye, çocuk sevgisinin ve iştiyakının tatmini gayesidir. Çocuk sevgisi en iptidai kavimlerde, hatta çocukların topluma mal edildikleri insan topluluklarına mensup olan fertlerde bile vardır. İlerlemiş insan topluluklarına mensup bulunan kimseler bu sevgiyi, aile esasına dayanan toplumun empoze ettiği gerekler dolayısıyla, kendilerine ait bulunan, hiç olmazsa kendi adlarını taşıyan çocuklarla tatmin etmek isterler. Bu toplumlarda çocuk sevgisi ve iştiyakı şiddetle hissedilen ve fertlerin saadeti bakımından tatmini elzem bulunan bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. İşte evlat edinme bu ihtiyaçlarını tabii yollardan tatmin edebilmek imkanından mahrum bulunan kimseler için bir ümit kaynağı teşkil etmektedir. Daha önceki asırlarda müessesenin başlıca gayesi, çocuk sevgisinin ve iştiyakının tatmini olarak nazara alınıyor ve kanun koyucular bu esastan mülhem olarak kaideler vaz ediyorlardı. Anne-baba şefkatinden mahrum bulunan çocukların evlat edinme sayesinde bunu temin edebilmeleri, evlat edinmenin evlatlık bakımından hissi gayesini teşkil eder.

d. Sosyal gayeler: Modern hukuklarda evlat edinme bilhassa sosyal gayelerin gerçekleşmesine yarayan bir müessese olarak nazara alınmaktadır. Evlat

edinme müessesesinin bu gayelerini üç grupta toplayabiliriz. Kimsesiz çocukların himayesi, nesep durumları elverişli olmayanların durumlarının düzeltilmesi, insanların arasındaki dayanışma ve yardımlaşmanın kolaylaştırılması gayesi.

1- Kimsesiz çocukların himayesi: Normal şartlar içinde yaşayan devletlerin bile kolaylıkla korunmasını başaramadıkları sahipsiz çocuklar, savaş geçirmiş olan devletlerde kanun koyucuların başlıca meşgalelerinden birini teşkil etmektedir. Sırf devlet eliyle halledilmesi hemen hemen imkansız bulunan bir davada bünyesi itibariyle bunun halledilmesine sebep olabilecek bir müesseseden istifade edilmesi insanlığın saadeti bakımından seçilecek en hayırlı bir yoldur.

2-Nesep durumları elverişli olmayanların nesep durumlarının düzeltilmesi gayesi: Çeşitli sebepler dolayısıyla terkedilmiş bulunan evlilik dışı çocukların içinde buldukları hukuki durumun düzeltilebilmesi ve bunların ahlaki bakımdan olduğu kadar maddi bakımdan da elverişli şartlar altında yetişebilmelerinin sağlanması konusunda evlat edinme müessesesine sosyal bir gaye daha düşmektedir. Bu gaye itibariyle evlat edinme, içinde buldukları kötü durumun meydana gelmesinde hiçbir kusurları bulunmayan sadece anne ve babalarının günahı için mahkum edilen evlilik dışı çocukların ümit kaynağını teşkil eder. Böyle çocukların ise başlıca ümit kaynağı da evlat edinmedir. Bu gayesi itibariyle evlat edinme Türk hukuku bakımından hususi bir ehemmiyet taşımaktadır. Zira evlat edinme sayesinde evlilik dışı çocukların nesep durumlarının normal bir hale sokulması mümkündür.

3- İnsanların arasındaki dayanışma ve yardımlaşmanın kolaylaştırılması gayesi:

Evlat edinme daha geniş manada bir sosyal gayeyi de haizdir. Bu gayesi dolayısıyla evlat edinme yalnız anne ve babası bulunmayan veya nesep durumları elverişli olmayan çocukların imdadına yetişen bir müessese olmakla kalmayıp, yardıma ihtiyacı bulunan daha bir çok kimselerin baş vurabilecekleri bir çare

olarak ortaya çıkmaktadır. Zira evlat edinme ihtiyarlığında kendine destek olabilecek bir çocuktan mahrum bulunan bir kimsenin veya çocuklarına bakamayacak derecede fakir olan anne-babaların bel bağlayabilecekleri müesseselerden birisi ve hiç şüphesiz en emindir.

e. İktisadi Gayeler: Evlat edinmenin iktisadi bazı gayeleri vardır. İktisadi bir mahiyet arzeden bu gayelere daha çok eski devirlerde rastlanmaktaydı. Bunlar bazen sadık ve ucuz işçiler temini, bazen da bir şahsın mirasçı kılınması şekillerinde ortaya çıkmaktaydı. Bugünkü hukuklarda evlat edinmeyle işçi temini gayesi gütmek esas itibariyle imkansızlaşmış bulunmaktadır. Kanunlarda yer almış bulunan menfaat şartı ile evlat edinmenin haklı sebeplere dayanması şartı artık bu müessesesinin evlat edinen lehine olarak bu çeşit iktisadi gayenin tahakkukuna yaramadığını göstermektedir.

Ne yazık ki evlat edinmeyle izlenen olumlu amaçların arkasında çoğu kez birtakım art niyetlerde vardır. Çocuğun öz anne babasından adeta satın alınıp değişik amaçlarla sömürülmesi veya yasal mirasçılardan devre dışı bırakılması, bu gizli emellerin başında gelir.

6. Evlat Edinmenin Faydaları

Çok eski devirlerden beri evlat edinme bir takım gayelerin gerçekleşmesine yarayan, bu itibarla da faydalı ve hatta zaruri bulunan bir müessese olarak göz önüne alınmaktadır. Bu kurum eski toplumlarda dini ve siyasi gayeleri sayesinde sağladığı fayda dolayısıyla kazandığı konumunu bugünkü toplumlarda da temin ettiği başka faydalar sayesinde korumuş, hatta eskisine nazaran daha da önemli bir yer tutmayı başarmıştır. Özellikle zamanımızda evlat edinme kurumunun sağladığı faydalar şöyle sıralanabilir.

1- Evlat edinme müessesesi, çocuğu olmayanlara açılmış bir teselli kapısıdır³¹.

2- Modern toplumlarda evlat edinme her şeyden önce kimsesiz çocukların himaye edilmesine yarar.

3- Anne-babalarının mali durumları çok bozuk olan ve bu sebepten dolayı da bedeni ve ruhi gelişmeleri tehlikede bulunan çocukların himayesinin evlat edinme sayesinde sağlanabilmesi mümkündür.

4- Yine evlat edinme sayesinde evlilik dışı çocuklar gerek başkaları ve gerekse anne-babaları tarafından evlat edinilmek suretiyle içinde buldukları kötü durumlardan kurtarılabilirler.

5- Bundan başka evlat edinme bir evlada veya bir anne-babaya sahip bulunmayan ve bu sebepten dolayı da kendisini bahtsız sayan kimsenin muhtaç bulunduğu bu saadetin kendisine bahşedilebilmesine sebep olabilir.

Evlat edinmeyi haklı, meşru ve lüzumlu gösteren en önemli düşünce, bakımsız kalan, kimsesiz veya terkedilmiş çocukların korunmasını sağlamaktan ibarettir. Evlat edinme, bu sosyal amacı gerçekleştiren uygun bir yol olabilir. Tecrübeler gösteriyor ki bir çocuk için en elverişli yetişme ortamı, bir aile çerçevesi içinde bulunmaktadır³². İşte evlat edinme sayesinde, kimsesiz çocuklar kendilerine ilgi, bakım ve sevgi gösteren aile çevrelerine kavuşabilirler; bu da onların topluma yararlı olarak yetişmelerinde çok faydalı bir faktör teşkil eder.

Evlat edinme müessesesinin diğer bir sosyal faydası da yaşlı ve düşkün kimselerin bu sayede korunabilmesinde görülür. Az çok malı mülkü olan ihtiyar ve yalnız yaşayan bir kimse, akrabalarından birini veya kendisine bakacak herhangi bir tanıdığını evlat edinerek aradığı ilgiyi, yakınlığı ve bakımını sağlayabilir. Evlenemeyen veya çocukları olmayan kimselerin küçük bir çocuğu evlat

³¹ Feyzioğlu, a.g.e., s. 464.

edinmekle çocuk sevgisini tatmin edebilmeleri de bu müessesenin gerçekleştirebileceği çok önemli imkanlardan biridir. Diğer taraftan bir kimse sahih nesepli olmayan çocuğunu evlat edinirse, ona sahih nesepli bir çocuğun hukuki statüsüne yakın bir durum kazandırmış olur³³.

7. Evlat Edinmenin Sakıncaları

Evlat edinmenin faydalarının yanında bir çok sakıncaları da vardır. Fakat öncelikle şunu ilave etmekte fayda vardır. Aslında evlat edinme müessesesi gayeleri, hudutları dahilinde kalınmak şartıyla toplum ve birey bakımından zararlı bir netice doğurabileceği iddia olunamaz; bu kurumun doğurabileceği kötü neticeler, ancak gayesinden saptırılarak suistimalci karaktere sahip gayeler uğrunda kullanılması halinde mevzubahis olabilir. Bu müessesenin gayesinin dışına çıkarılması neticesinde şu sakıncalar ortaya çıkmaktadır.

1. Evlat edinme sayesinde genç bir çocuktan gayri meşru menfaatler sağlanması (onun bedeninin ve emeğinin istismar olunması) ihtimal dahilindedir³⁴.

2. Bundan başka evlat edinme ile evlat edinen, kanuni mirasçılarından bazılarının miras hakkını ortadan kaldırmak veya bazı mahfuz hisseli mirasçılarının terekesi üzerinden elde edecekleri hisseyi azaltmak gayesi güdebilir³⁵.

3. Evlatlık, bazen intisap ettiği ailenin şeref ve emellerine uygun davranışlarda bulunmayıp; "hayrulhalef" olma umudunu boşa çıkartabilir³⁶.

Öncelikle evlat edinenler bazen maddi hesaplar ve menfaatlerle hareket edebilirler. Evlatlığın, hayali bir takım vaatlerle, bir hasta bakıcı veya hizmetçi gibi kullanıldığı sık görülür. Hatta evlat edinmenin, meşru olmayan münasebetleri kolaylaştıran bir vasıta olarak kullanılması da mümkündür. Bundan başka

³² Tekinay Selahattin Sulhi, Türk Aile Hukuku, İstanbul, 1990, s. 445.

³³ Tekinay, a.g.e., s. 446.

³⁴ Arsebük, a.g.e., s. 502.

³⁵ Ataay, a.g.e., s. 14.

evlatlığın, gerçek anne ve babası hayatta oldukları takdirde, onlardan ayrılması bir takım uyumsuzlukların kaynağı olabilmektedir. Bunun gibi evlat edinme müessesesine, bazı kanuni mirasçıların mahfuz hisselerini ortadan kaldırmak için bir kanun hilesi olarak başvurulduğu da sık görülür. Diğer taraftan hilekar ve kurnaz bazı kimselerin, kendilerini evlatlığa kabul ettirmek suretiyle, servet sahibi, fakat aciz ve kimsesiz yaşlıları sömürmeye kalkışmaları da her zaman ihtimal dahilindedir.

Evlat edinme müessesesi, hakiki anne ve babanın tabii hukukunu rencide etme bakımından da sakıncalı gözükmemektedir. Zira çocuğun anne ve babası ile olan bağı nesep bağıdır. Dolayısıyla bir fitrilik söz konusudur. Bu bağdan dolayı anne ve baba çocuğun velisi durumundadır. Zira velayet hakkı tabii hukuktur* bu hakkı evlat edinme mukavelesi ile devretmek hakkın mahiyeti icabı olarak da mümkün değildir. Çünkü velayet anne-babanın çocuğa karşı vazifesi olduğundan bu vazife ise bir mukavele ile devredilemez. Halbuki modern kanunların tanıdığı şekilde evlat edinme bu devire cevaz vermektedir ki bizce yanlıştır³⁷.

Böyle olmakla beraber bütün bu sakıncalar evlat edinme müessesesinin tamamen reddedilmesini, kabul edilmemesini değil; olsa olsa kontrol altına

³⁶ Feyzioğlu, a.g.e., s. 464.

* İnsanın ve eşyanın tabiatından doğan ve insanların hayatında kendisini kabul ettiren kuralların bütünü tabii hukuktur. Mesela, insanın şahsiyetine ve hürriyetine saygı göstermek, verilen sözü tutmak, yapılan sözleşmeye uygun davranmak böyledir. Tabii hukuk fikri, 18 ve 19'uncu yüzyıllar hukukunda, Roma hukukunun yanında, büyük etki yapmıştır. Hugo Grotius'un tabii hukuku, insanların iradelerinin üstünde, hatta en kudretli hükümdara bile hükmedebilen yüksek prensiplerdir. Tabii hukuk insan iradesinin üstünde hiç değişmeyen evrensel prensiplerdir. Gerçekten eşyanın tabiatından gelen üstün ve değişmez bir nizam vardır; bunlar tabii hukukun doğurduğu bağlar ve kurallardır. Bu nitelikleri sebebiyledir ki, tabii hukuka "ideal hukuk" da denmektedir. (İmre Zahit, Medeni Hukuka Giriş, İstanbul, 1971, s. 29), Tabii hukuk taraftarlarına göre, bütün mevzu hukuk sistemleri bu nazari hukukun yüksek esaslarından muhtelif derecede ilham alınmak suretiyle vaz edilmiş hukuk sistemleridir. (Arsal, a.g.e., s. 7)

Pozitif bir hukuk kuralı, ideal hukuka yaklaştığı orandadır ki, adalet duygumuzu tatmin eder ve hukukun, hedef amaçlarına ulaşmasında yardımcı olur (Özsunay Ergün, Medeni Hukuka Giriş, İst. 1981, s. 13), İdeal hukuk aynı zamanda olması gereken hukuk olarak da ifade edilir ki, bunun ilahi hukuk olabileceği de savunulmuştur. (Göger Erdoğan, Hukuk Başlangıcı Dersleri, Ankara, 1979, s. 127)

³⁷ Berki, a.g.e., s. 4.

alınmasını gerektirir. Evlat edinmenin modern kanunlarda oldukça etraflı bir şekilde düzenlenmesi bu yüzdendir³⁸.

Medeni Kanunun Aile hukukunda düzenlenen nesep geniş değil çok daha dar ve sınırlı mana taşır. Bu bakımdan tarif edilecek olursa, denebilir ki, nesep, bir kimsenin sadece babasına ve annesine nisbeti, yani anne baba ile çocuk arasındaki hısımlık münasebetidir³⁹.

8. Evlat Edinmenin Şartları

Evlat edinmenin şartları (Esas) a ve (Şekle) ait olmak üzere MK. Md. 253-256 da düzenlenmiştir. Geçerli bir evlatlık ilişkisinin doğmuş sayılması, şu şartların gerçekleşmesine bağlıdır.

1.Esas'a ait şartlar: Bu şartların bir kısmı “evlat edinen için” dir (MK. Md. 253) bir kısmı “evlatlık için” dir (MK.md. 254); bir kısmı da evlat edinen ve edinilenin “ eşleri” ile ilgilidir.

1a. Evlat edinen (en az 35 yaşında)* olmalıdır. Bu taban yaş sınıridir ve 35 yaşında olmak tarzında ifade edilmiştir; ayrıca bir tavan yaş haddi konulmamıştır.

³⁸ Tekinay, a.g.e., s. 446.

³⁹ Velidedeoğlu, a.g.e., s. 378.

* Evvelce (40)olan evlat edinme yaşının Medeni Kanununun 253. m.si 16.6.1983 t. li ve 2846 sayılı Kanunla (35)'e indirilmesi, çocuğu olmayan özel bir kişinin hatırına oldu bittiye getirilen özel bir yasa değişikliğiyle gerçekleştirilmiştir. Şu da var ki 35 yaş İsviçre'de de genel geçer evlat edinme yaşı olarak benimsenmiştir. Evlat edinmede sahib nesepli çocukların veya torunların varlığı engeli, yeni yasalarda artık aşılakta, hele ceninin evlat edinmeye hiç mi hiç engel olamayacağı kabul edilmektedir. “Sahih nesepli fîru” kavramına evvelce evlat edinilmişlik sokulmaz. Hele sahih olmayan nesepli evlilik dışı çocuk hiç mi hiç sokulmaz. Evlilik dışı çocuk, evlat edinilecek çocukların en başında yer alan ve akla ilk gelen çocuktur. İlginçtir, 1993 Mart ayında Devlet Bakanlığınca kamuya duyurulan MK değişikliği tasarısında evlat edinme yaşı 35'ten 30'a indirilmekte ve sahih nesepli fîru (altsoyu) onlara da evlat edinme imkanı sağlamaktadır. Evlat edinmeye kolaylaştırıcı ve yaygınlaştırıcı bu değişikliklerin yanı sıra, evlat edinenle evlatlık arasındaki en az 18 yaşlık farka ayrıca bir de en fazla 50 yaşlık farkın eklenmesi dikkat çekicidir. Bu yeni ek koşulla, açıkça evlat edinmenin temel işlevlerine yabancılaştırılması önlenmek istenmekte, evlat edinmekle kurulan yapay nesep ilişkisinin elden geldiğince biyolojik nesep ilişkisine benzetilmesine, “evlat edinme doğayı izlemelidir” (adoptio imitatur naturam) ilkesine uymaya çalışılmaktadır. Ama bu gibi kaygılarla tutulacak yol, bir takım yasaklar koymak değildir; İsviçre'de yapıldığı gibi, sınırlayıcı bir genel hüküm getirmektir ve evlat edinmeye izin verecek olan yargıcın denetimine güvenmektir. Aynı düşünceler, evlat edinme yolunun bekar erkeklere kapatılması için de geçerlidir. Cinsel istismar ve taciz kaygılarına karşı bu gibi kesin yasaklara yer yoktur; yargıç denetimi yeterlidir. Kaldı ki bekar erkekler için geçerli kaygılar, bekar kadınlar için de geçerli

Temyiz kudretine sahip olduktan ve diğer şartları bulunduktan sonra erkek ve kadın ne kadar yaşlı olursa olsun evlat edinebilirler⁴⁰. Bir kimsenin evlat edinebilmesi için mutlaka evli, fakat çocuksuz olması şart değildir. Hiç evlenmemiş bir kişi de evlat edinebilir; yeter ki 35 yaşını doldurmuş olsun. Bu bekar kişinin evlat edindikten sonra evlenmesi ve o evliliğinden sahipsiz nesepli çocukları olması da mümkündür; fakat bu hal dahi evlatlığın durumunu değiştirmez⁴¹. Fransız medeni kanununa göre evli olan karı kocadan başka hiç kimse evlatlık alamaz⁴².

1b. Evlat edinecek ile evlatlık arasında en az 18 yaş fark bulunmalıdır. Evlat edinme müessesesinin meydana getirdiği sun'i nesep bağının, imkan ölçüsünde tabii ve gerçek nesep bağına benzetilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç, bir evlilikte ana-baba ile çocuk arasında bulunması normal olan yaş farkının evlat edinmede de aranmasını zorunlu kılmıştır. 18 yaş olması şartının diğer bir sebebi de ahlaki düşüncelerdir. Böylece evlat edinenle evlatlık arasında bir takım hissi ilişkilerin kolaylıkla doğmasına fırsat ve zemin bırakılmamak istenmiştir. Türk

sayılmalıdır. O zaman evlat edinmeyi onlar için de yasaklamak gerekirdi. (Hatemi, Serozan, a.g.e., s. 319)

Fransız hukukunda da evlat edinme yaşı 50 olarak şart kılınmıştır. (Arsebük Esat, Medeni Hukuk, Ankara, 1940, s. 499). Alman hukukunda ise, yaşa ilişkin değişiklik daha da çarpıcıdır. Şöyle ki, daha önce evlat edinenin 50 yaşında olması şarttı. 1977 yılında yapılan değişiklikle tek başına evlat edinmede yaş 25'e indirilmiştir. Evlat edinen kendisinin evlilik dışı çocuğunu ya da eşinin çocuğunu evlat edinecekse 21 yaşını doldurmuş olması yeterlidir. Eşlerin birlikte evlat edinmelerinde ise birinin 25, diğerinin 21 yaşını doldurmuş olması yeterli görülmüştür. (Oğuzman, Dural, 246; Özsunay Ergün, 1961 Tarihli "Aile Hukukuna İlişkin Hükümlerin Değiştirilmesi Hakkında Kanun" la (FamRaendG) Alman Evlat Edinme Hukukuna Getirilen Yenilikler" adlı makale, İstanbul Hukuk Fakültesi Dergisi, Sayı, I, Cilt, XXXII, 1966, s. 195).

Aile ilişkilerinde kadın ve erkek ilkesini benimseyen Yugoslavya hukukuna göre, evlat edinen şahsın erkek ya da kadın olması önemli değildir. Cinsiyeti ne olursa olsun, 18 yaşında bulunan her şahıs bir küçüğü evlat edinebilir. Evlatlık bakımından bu yaş, 10 yaşından büyük olan "küçük"lerin evlat edinilmesinde ana-baba ya da vasilerinin rızasından başka çocuğun da rızası aranır. Buna karşın 10 yaşını doldurmamış bulunan "küçük"lerin evlat edinilmesinde ise, yetkili vesayat makarını önünde sadece ana-babalarının ya da vasilerinin inad beyanında bulunmaları yeterlidir (Özsunay Ergün, "Yugoslav Evlat Edinme Hukukunun Kaynakları", Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 1969, Sayı, 5, s. 118)

⁴⁰ Oğuzman, Dural, a.g.e., s. 246.

⁴¹ Feyzioğlu, a.g.e., s. 473.

⁴² Arsebük, a.g.e., s. 499.

MK. md. 253 deki 18 yaş fark hala yürürlüğünü devam ettirmesine karşılık, İsviçre’de evlat edinecek ile evlatlık arasındaki yaş farkı 16 yaşa indirilmiştir⁴³.

1c. Evlat edinenin sahîh nesepli fûruu bulunmaması⁴⁴. Evlat edinme müessesesi bir yokluğa cevaptır. Çocuğu olmayan anne veya babaya bir çocuk sahibi olmanın maddî ve manevî zevkini ve huzurunu veren bir yoldur.

Bu ifadeyle sahîh nesepli fûruu olanların evlat edinemeyecekleri belirtilmiştir. Buna gerekçe olarak yukarıda da ifade edildiği gibi, evlat edinmenin çocuk sahibi olmayanların bu özlemini gidermeyi amaçladığı için sahîh nesepli fûruu bulunan kimseye yine de evlat edinme hakkını vermenin anlamsız olacağı; ayrıca evlat edinenin fûruunun miras payının yersiz olarak azalacağı gösterilmektedir⁴⁵. Evlat edinmeye engel olan sahîh nesepli fûruun kapsamına baştan sahîh nesepli olanlar gibi, nesebi düzeltilmiş olan çocuklar da girer. Kanun fûruudan söz ettiği için, sadece bu anlamda sahîh nesepli çocuğu olan kimse değil, sahîh nesepli torunu, torun çocuğu vs, yani sahîh nesepli alt soyu olan kişiler de evlat edinemezler. Evlat edinenin sahîh nesepli fûruunun bulunmaması şartı için evlat edinme zamanı dikkate alınır. Bu bakımdan, daha önce ölmüş ya da gaipliğine karar verilmiş sahîh nesepli fûru evlat edinmeye engel olmadığı gibi, evlat edinenin sözleşmenin tamamlanmasından sonra, bir sahîh nesepli çocuğunun doğması da evlat edinilmeyi geçersiz kılmaz⁴⁶.

Burada üzerinde durulması gereken bir konu da, evlat edinme sözleşmesinin yapıldığı sırada bir ceninin varlığının evlat edinilmeye engel olup olmadığıdır. Bu ise tartışmalıdır. Yargıtay ceninin sahîh nesepli fûru sayılmayacağı gerekçesiyle, varlığının evlat edinilmeye engel olmayacağı görüşündedir.

⁴³ Saymen, Elbir, a.g.e., s. 342; Feyzioğlu, a.g.e., s. 468; Arsebük, a.g.e., s. 507; Belgesay, a.g.e., s. 226.

⁴⁴ Tekinay, a.g.e., s. 449.

⁴⁵ Oğuzman, Dural, a.g.e., s. 246.

⁴⁶ Oğuzman, Dural, a.g.e., s. 247.

01.01.1977 tarihinden itibaren Almanya'da, evlat edinebilmek için çocuksuz olmak şartı kaldırılmıştır. Fransa'da 1966 reformuyla evlilik içi çocuğu olanlara da Cumhurbaşkanından özel izin almak şartıyla bu yol istisnaen de olsa açılmıştır. Türk Medeni Kanununun kaynağını teşkil eden İsviçre kanununa gelince, 1972 değişikliği ile İsviçre'de de "çocuksuzluk şartı"ndan vazgeçilmiştir⁴⁷.

1d. Karşılıklı rıza şartı: Evlat edinme akdi temele dayanan bir hukukî muamele olduğundan meydana gelmesi tarafların –bazı hallerde bunların kanunî mümessillerinin– karşılıklı olarak rızalarını beyan etmelerine ve bazı muayyen vaziyetlerde da ayrıca salahiyetli bir makamın veya diğer bir şahsın muvafakatının alınmasına bağlıdır.

Evlat edinenin rızası; evlat edinen tam ehliyetli ise, evlat edinebilmesi onun açısından bir sorun meydana getirmez⁴⁸. Evlat edinen kendisine müşavir atanmış sınırlı ehliyetli ise sadece kendi rızası yeterlidir. Zira evlat edinme, MK. m.379'da belirtilmiş işlemlerden olmadığı için kanuni müşavirin rızasına gerek yoktur⁴⁹.

Sınırlı ehliyetsizlere gelince; mümeyyiz küçükler, zaten kanunun aradığı yaş şartı gerçekleşmediği için evlat edinemezler. Tam ehliyetsiz olan irade beyanında bulunamayacağından evlatlığa girebilmesi, kanunî mümessilin (yani anne-babasının, vasisinin veya kayının) ve bazı hallerde buna ilave olarak vesayat dairelerinin muvafakatları ile mümkündür⁵⁰.

Evlat edinilecek olanın rızası; evlatlık tam ehliyetli bulunduğu takdirde, evlat edinmeyi, kimsenin rıza ve muvafakatına ihtiyaç görmeden kendi rızasıyla meydana getirebilir. Evlatlığın ehliyetsizliği takdirinde MK.m. 254 hususi bir hüküm sevk etmek ihtiyacını duymuştur. Bu hükümden hareket edilerek denilebilir

⁴⁷ Feyzioğlu, a.g.e., s. 469.

⁴⁸ Ataay, a.g.e., s. 49.

⁴⁹ Ataay, a.g.e., s. 49; Oğuzman, Dural, a.g.e., s. 248.

⁵⁰ Ataay, a.g.e., s. 49; Oğuzman, Dural, a.g.e., s. 248; Feyzioğlu, a.g.e., s. 474.

ki: Evlatlık, tam ehliyetsiz ise, yani temyiz kudretinden mahrum bulunuyorsa veya temyiz kudretini haiz olmakla beraber küçük veya mahcur ise , yani mahdut ehliyetsiz durumunda ise, kanuni mümessilin (ana, baba, vasi, kayyum) ve bazı hallerde buna ilave olarak vesayat dairelerinin muvafakatları ile mümkün olmaktadır⁵¹. Evlatlığa alınacak kimsenin ana ve babasının sırf ana ve baba olmaları nedeniyle rızalarının alınması gerekip gerekmediği tartışmalıdır. *Eşlerin rızası*; MK. m. 255, evlat edinmenin ya da evlatlığın evli olması halinde evlat edinilme için eşin de rızasının bulunmasını şart olarak aramıştır. Bunun sebebi evlat edinmenin her iki tarafın eşini de, hisleri, çıkarları ve hukuki durumları yönünden yakından ilgilendirmesidir.

2.Şekle ait şartlar: Evlat edinme işleminin şekil şartları (hakimin izni), (Resmi senedin yapılması) ve (Nüfus kütüğüne tescil) den ibarettir.

Hakimin izni; bu şart evlat edinmenin sıhhat şartlarındandır. İzni vermeye yetkili hakim, evlat edinen kimsenin ikametgahı asliye hukuk hakimidir. Hakim istenilen izni verebilmek için tarafların evlat edinmenin esasına ilişkin şartları haiz olup olmadıklarını tespit etmekle kalmaz, aynı zamanda talepte bir haklılık bulunup bulunmadığına bakar ve her halde çocuğun menfaatine aykırı görmediği takdirde izin verir⁵². Yargıtayın görüşünce evlat edinmeye izin verilmesine ilişkin karar bir ilam niteliğini haiz değildir; izin kararı idari niteliktedir.

Resmi senet; MK.m.256/f.1, evlat edinme sözleşmesinin resmi senetle yapılacağını öngörmüştür. Resmi senet, ancak hakimden alına izin üzerine düzenlenir. Senedi düzenleyecek makam da noterdir. Noter evlat edinme sözleşmesini NK. M. 72 vd. da ki re'sen düzenlenen senetlere ilişkin şartlara uyararak yapar. Çünkü medeni kanunda evlat edinme sözleşmesinin şekline ilişkin özel hükümler yoktur⁵³.

⁵¹ Saymen, Elbir, a.g.e., s. 343; Ataay, a.g.e., s. 49.

⁵² Feyzioğlu, a.g.e., s. 482; Saymen, Elbir, a.g.e., s. 346.

⁵³ Oğuzman, Dural, a.g.e., s. 253; Tekinay, a.g.e., s. 460.

Nüfus kütüğüne kayıt; MK. m. 256 ya göre evlat edinmenin doğum kütüğüne kaydedilmesi gerekmektedir. Bu kaydın evlat edinenin ve evlatlığın doğum kütüklerine yapılabilmesi için evlat edinme işleminin tamamlanmış olması şarttır⁵⁴. Medeni kanunun ilgili bu maddesi uyarınca da evlatlık, evlat edinenin soyadını taşır, bu evlatlık için hem bir hak hem de vazifedir.

Evlat edinme muamelesi bu konuya ait olarak yapılan resmi senet ve hakimden alınan izin ile tamamlanır; bu iki unsur gerçekleştiği andan itibaren de hükmünlü icraya başlar. Evlat edinmenin kurucu unsurlarını teşkil eden bu safhaların henüz aşılmamış olmalarına rağmen yapılan tescilin bu safhalar tamamlanmadıkça hiçbir hükmü mevcut değildir.

9. Evlat Edinmenin Sonuçları

Evlat edinme, anne-baba ile çocuk arasındaki sahih ve gerçek rabitasını taklit karakteri vardır. Sahih nesep, evlat edinmenin adeta, modeli olmakla beraber, her taklitle aslı arasında olduğu gibi, bu iki müessese arasında da bazı farkların mevcut olması doğaldır. Evlat edinmeyle beraber, evlatlık ile evlat edinen arasında, onun evlilik içi çocuğu imiş gibi, sahih nesebe dayalı bir hısımlık ilişkisi doğar. Ancak bu hısımlık ilişkisi sözleşmeye dayandığı için, kan bağına dayalı hısımlık ilişkisine göre, niteliği gereği, bazı farklılıklar gösterir. Evlatlığın kendi anne-babasına karşı hak ve vazifeleri düşmez.

Evlat edinme, evlat edinen ile evlatlık arasında hısımlık ilişkisi kurarsa da, ne evlat edinenin hısımları ile evlatlık, ne de evlatlığın fîruu dışındaki hısımları ile evlat edinen arasında hısımlık tesis etmez⁵⁵. Evlat edinen ile evlatlığın fîruu arasında hısımlık bağı bulunup bulunmadığı tartışmalıdır⁵⁶.

⁵⁴ Ataay, a.g.e., s. 95.

⁵⁵ Arsebük, a.g.e., s. 513; Özsunay, a.g.e., s. 202.

⁵⁶ Oğuzman, Dural, a.g.e., s. 256.

Evlenme yasağı; MK. m. 92/b.3'e göre evlatlık ile evlat edinen ve bunlardan biri ile diğzerinin karı ve kocası arasında evlenme yasaktır. Ancak sahih nesepl ilişkisinden farklı olarak MK. m. 121'e göre evlatlık ve evlat edinen ya da bunlardan biri ile diğzerinin eşinin evlenmesi halinde, bu evlilik geçerlidir; buna mukabil evlatlık ilişkisi sona erer. Evlenmeyle, evlat edinme münasebetinin kalkması halinde, varılan sonuçlar bakımından İsviçre/Türk hukuklarıyla Alman çözümleri arasında büyük farklar mevcut değildir⁵⁷.

Evlatlık, evlat edinenin ana veya babası veya diğzer usulü ile evlenebilir. Evlatlıkla evlat edinenin diğzer evlatlıkları arasında izafı de olsa kardeşlik bulunmadığından bunlar arasında evlenme yasağından bahsedilemez. Evlatlıkla evlat edinenin hakiki meşru veya gayri sahih nesepli fūruları arasında evlenme hakkında da hüküm, aynı sebepten dolayı aynıdır. Evlat edinme evlatlık ile evlat edineni alakadar ettiğinden, evlatlık, evlat edinenin, evlat edinen de evlatlığın kan, civar ve sıhri hısımlarıyla evlenebilir. Evlatlık evlat edinenin ve evlat edinen de evlatlığın vaktiyle karı veya kocası olmuş bulunan kimselerle evlenebilir⁵⁸. Mirasçılık; evlatlık ve fūruu, evlat edinene sahih nesepli fūru gibi mirasçı olurlar (MK.m.447/£1). Evlatlık veya fūruu, kendi kan hısımlarına mirasçı olabilmek hakkını tabiatıyla muhafaza ederler (MK. m. 257/3).

Soyad; evlatlık bu mukaveleden sonra artık kendi soyadını taşıyamaz. MK. m. 257/1'e göre "evlatlık, kendisini evlatlığa alanın aile ismini taşır" ve MK. m. 257/2'ye göre, "karı koca tarafından birlikte evlat edinilen ve mümeyyiz olmayan küçüklerin nüfus kaydında anne-baba adı olarak, evlat edinen karı kocanın adları yazılır". Fakat evlatlığın, reşit olduktan sonra asıl anne-babasının ismini kullanma hakkı da saklıdır⁵⁹.

⁵⁷ Özsunay, a.g.e., s. 213. (1961 Tarihli "Aile Hukukuna İlişkin Hükümlerin Değıştırilmesi Hakkında Kanun" la (FamRaendG) Alman Evlat Edinme Hukukuna Getirilen Yenilikler", İstanbul Hukuk Fakültesi Dergisi, Sayı, I, Cilt, XXXII,1966)

⁵⁸ Berki, a.g.e., s. 112.

⁵⁹ Feyzioğlu, a.g.e., s. 494.

10. Evlat Edinmenin Benzer Müesseselerden Farkı

Evlat edinme bir nesepl bağı meydana getirmesiyle tabii nesebe, yani sahih neseple evlilik dışı nesepl müesseselerine; bir şahsın geniş manada bir aileye girmesi itibariyle de beslemelik ve evladı manevilik müesseselerine benzerlik arz etmektedir. Fakat bunlarla evlat edinme arasında önemli farklar mevcuttur.

a. Kan ve Sihri hısımlık (sahih nesepl)

Evlat edinme müessesesi sahih nesepten bir çok bakımdan ayrılmaktadır. Sahih nesepl; bir nesebin sıhhati evlenmeye dayanır. Çocuk dünyaya gelmediği ya da anne rahmine düştüğü zaman anne ve babası birbiriyle evli ise o çocuğun nesebi sahihtir. Demek ki nesebin sıhhatinde esas karine evliliktir⁶⁰. Evlat edinme ile sahih nesepl arasındaki farkları şöyle sıralamak mümkündür.

-Evlat edinen, evlatlığın mirasçısı olamaz⁶¹. Anne-baba ise çocuğun mirasçısı olabilir.

-Evlatlık, evlat edinenin mirasçısı olursa da, evlat edinenin daha evvel ölmesi halinde onun yerine geçerek, evlat edinene ilerde düşecek olan miras haklarına halef olamaz. Oysa sahih nesepli çocuk böyle bir durumda, mesela daha önce ölen babasının yerine geçer ve büyük babasından miras alabilir. Bu fark, evlatlıkla evlat edinenin hısımları arasında bir hısımlık bağı doğmuş olmamasından ileri gelmektedir.

-Sahih nesepten doğan velayet hakkı akitle sınırlandırılmayacağı halde, evlat edinmenin evlatlığın malları üzerindeki hakları akitle sınırlandırılabilir.

-Evlatlık bağı evlenmeye engel teşkil etmekle beraber, taraflar her nasılsa evlenmiş olurlarsa, bu evlilik artık iptal edilemez⁶². Oysa bir kimsenin sahih nesepli fıruu ile evlenmesi mutlak surette batıldır.

⁶⁰ Feyzioğlu, a.g.e., s. 419.

⁶¹ Öztan, a.g.c., s. 186.

⁶² Öztan, a.g.e., s. 187.

-Evlad edinmek isteyen kimsenin sahih nesepli fûruu varsa bu durum evlat edinmeye engel olur. Oysa bir kimseyi evlat edinen, bir başkasını veya başkalarını da evlat edinebilir.

-Evlatlık evlat edinenin vatandaşlığını ancak istisnai hallerde alır. Sahih nesepte ise Türk babadan dünyaya gelen çocuklar mutlak olarak Türk vatandaşı olurlar.

-Evlad edinme münasebeti çeşitli yollarla sona erebilir, zira bir mukaveleden ibarettir ikinci bir mukavele ile hükmü bozulabilir. Oysa sahih nesepliliğine son vermek mümkün değildir. Yani bir kişi neseben kendisine ait olan bir evladını mukaveleyle bile olsa çocuğu olduğunu reddetmesi hiçbir mana ifade etmez.

b. Evlat Edinmenin Beslemelikten Farkı

Beslemelik hukuk tarafından düzenlenmemiş ve toplumumuzda fiili olarak yaşayan bir müessesedir. Beslemelik, ülkemizin orta halli ve zengin aileleri arasında mevcut olan örfi bir hukuk ilişkisine dayanmaktadır. Bunun taraflarını aile reisi veya hanım ve besleme teşkil ederler.

Bu şahıs evlat edinme müessesesi çerçevesi içinde evlatlığa tanınan haklardan hiç birini haiz değildir. Beslemelik müessesesi evlat edinme gibi daima çocuk lehine işleyebilecek şekilde ayarlanmış sosyal karakterli bir müessese olmaktan uzaktır. Meydana gelmesi ve sona ermesi hiçbir şekle ve kayda tâbi değildir. Beslemelik insanların bir mal gibi alıp sattıkları, karın tokluğuna çalıştırıldıkları devirlerin hatırasını taşıyan ve çocuk aleyhine kolaylıkla istismara müsait bulunan bir müessesedir⁶³.

Beslemeliğin miras hukuku alanında da bir tesiri yoktur. Toplumun sanayileşmesiyle ve ailenin küçülmesi sürecinde beslemeliğe de daha az rastlanmaktadır. Beslemelik ile evlat edinilme arasında hiçbir benzerlik yoktur.

⁶³ Ataay, a.g.e., s. 42.

Beslemeliğin kurulması hiçbir şekilde tâbi değildir ve kurulan ilişki, beslemeye, evlat edinilmenin temin ettiği haklardan hiç birini vermez. Besleme ile onu evine alan kimse arasında bir hısımlık ilişkisi kurulamaz.

Genel olarak ilişki, bir ahlaki borç olarak kabul edilen bakım borcuna karşılık beslemeye de hizmet etme borcu yükleyen bir fiili borç ilişkisi olarak nitelendirilmektedir⁶⁴.

c. Manevi Evlatlıktan Farkı

Manevi evlatlık eski alışkanlıkların tesiri altında yaşamaya devam eden, hukuk nizamınca tanınmayan, taraflar arasında sadece, hukukî müeyyideden hariç borçlar meydana getiren bir ilişkidir. Bir takım manevi borçlar doğurur. Bunun meydana gelmesi veya sona ermesi kanuni bir şarta veya şekle tâbi değildir.

d. Süt Evlatlıktan Farkı

Bir kadının kendi çocuğu olmayan bir çocuğa süt emzirmesinden doğan bir ilişkidir. İslam Hukukuna göre süt kardeşlikten meydana gelen bir bağ aynı anneden süt emen çocuklar arasında evlenme engeli meydana getirmektedir. Bu konuda müçtehidler arasında ne kadar süt emmekle bu kardeşliğin gerçekleşeceği konusunda içtihad farklılıkları vardır.

Süt evlatlık da tamamen fiili bir durum meydana getirdiği için, evlat edinme ile kıyaslanamaz⁶⁵.

11. Kur'an ve Sünnetin Evlatlık Müessesesine Bakışı

Araştırmalara göre evlatlık müessesesinin tarihe mal olmuş hukuk sistemlerinin çoğunda kabul edilmesi, günümüze kadar gelmiş ve bir çok toplum tarafından kabul görerek uygulana gelmiş olması bunun bir toplumsal ihtiyaç ve fenomen olduğunu göstermektedir. Amaç bakımından dini, hissi, sosyal ve iktisadi karakterler arzedeabilen evlatlık, erkek çocuğu olmayan ailelerin evlat sevgisinin bir

⁶⁴ Oğuzman, Dural, a.g.e., s. 245.

⁶⁵ Saymen, Elbir, a.g.e., s. 340.

nebze olsun tatmini, zor günlerinde onlara yardımcı olma ve bir takım maddi manevi ihtiyaçlarını yerine getirme arzusuna yönelik bir olgudur. Kasas ve Yusuf surelerinin ilgili ayetlerindeki manalarda erkek çocuklarının evlat edinilmesinden bahsedilerek, onlardan istifade etme düşüncesi⁶⁶ bu gayeyi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Tarihi süreç içerisinde bu kuruma daha çok erkek çocuklar konu olmuştur. Günümüz hukuklarına baktığımız da bu müesseseye evlatlık olarak erkek çocukların yanında kız çocuklarının da konu olduğu görmekteyiz.

İslami kaynaklarda evlatlığa “eddei” kelimesinin çoğulu olan “edriyâ” sözcüğü kullanılmakta olup aynı zamanda babasından başkasının adına nisbet edilerek çağırılan kişiye de deiyye denmekte ayrıca evlatlık tebenni kelimesiyle de ifade edilmektedir⁶⁷. Cahiliyye ve İslamın ilk yıllarında bu uygulama mevcuttu, buna büyüme de denilmekteydi,⁶⁸ Bundan da anlaşılmaktadır ki, ilk dönem itibariyle evlat edinme toplum tarafından benimsenmiş bir geleneğin olduğunu ortaya koymaktadır. Cahiliye ve İslam’ın ilk yıllarında uygulanan evlatlığın gerçekte insanların bir söyleminden ibaret olmasıyla ilgili olarak Kur’an’da “Allah evlatlarınızı oğullarınız kılmamıştır, o sizin ağızınızdaki lafızdır, halbuki Allah hakkı söyler ve doğru yolu gösterir.” “Onları babalarına nisbet ederek çağırın, bu Allah yanında daha adaletlidir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar din kardeşiniz ve dostlarınızdır. Yanılarak yaptığınızda size bir günah yok, fakat kalplerinizin bile bile yaptığında (günah vardır). Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir,” buyurmaktadır⁶⁹. İslam’ın ilk yıllarında İbn Ömer’in ifadesine göre “Biz Zeyd İbn

⁶⁶ Yusuf, 20, 21 “Nihayet (Mısır’a varınca) onu düşük bir pabaya, birkaç paraya sattılar. Onlar, ona (Yusuf’a) karşı isteksiz idiler. Mısır’da onu satın alan (Aziz, hazine bakanı), karısına: Ona iyi bak belki bize yarar dokunur, ya da onu evlat ediniriz dedi...”, Kasas, 9” Firavın’ın karısı (çocuğu sandıktan çıkarınca): “ Bana da sana da göz bebeği (olacak, çok sevimli bir çocuk). Onu öldürmeyin, belki bize faydası dokunur, ya da onu evlat ediniriz.” dedi. (onu almakla hata ettiklerini anlamıyorlardı)

⁶⁷ Firuzabadi, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, el-Kamusu’l-Muhit, (I-IV), Beyrut, ts, IV,329; Kurtubi Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Câmiu LiAhkam’l-Kur’ân, (I-XXII), Beyrut, tsz., XIV, 121, Yazır Hamdi Elmalılı, Hak Dini Kur’ân Dili, (I-X), VI, 294.

⁶⁸ Ateş, VII, 132; Ferruh Ömer, İslam Aile Hukuku, (trc: Y.Ziya Kavakçı), İstanbul, 1978.

⁶⁹ Ahzab, 4-5

Harise'yi, Zeyd İbn Muhammed olarak çağırıyorduk, demektedir⁷⁰. Bu ayetin nazil olmasından sonra bu uygulama neshedildi⁷¹.

İlahi irade, İslam'da evlatlık ilişkisinin gerçek bir yakınlık bağı olmadığını ve hukuki bir değere sahip olmadığını açıkça belirtmek üzere, Hz Peygamberin daha önce evlatlığı olan kişinin boşadığı kadın ile evlenmesini takdir etmiştir ve bu konuda " Zeyd o kadından ilişğini kesince biz onu sana nikahladık ki, (bundan böyle) evlatlıkları, kadınlarıyla ilişkilerini kestikleri zaman o kadınlarla evlenmek hususunda müminlere bir güçlük olmasın. Allah'ın buyruğu yerine getirilmiştir"⁷² ayeti nazil olmuştur.

Daha sonra münafık ve müşriklerin, Hz. Peygamber için "oğlunun karısı ile evlendi" şeklinde sözler söyleyip kendilerince olayı kınamaya kalkışmaları üzerine de şu mealdeki ayet nazil olmuştur: "Muhammed sizin erkeklerinizden hiç birinin babası değildir. Fakat o Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir."⁷³

Cahiliye toplumunda bir kimse yabancı bir çocuğu evlatlık almak isteyince, halkın önünde o çocuğu evlat edindiğini söyler, artık o çocuk onun öz oğlu sayılırdı. Onun adıyla çağırılır, baba ile oğul arasındaki hukuki işlemler onlar arasında da geçerli olurdu. Birbirlerine varis olurlar, baba ile oğul arasındaki nikah yasakları, bunlar arasında da kurulurdu. Evlatlık, evlat edenin kızını, kız kardeşini, halasını, teyzesini alamaz; evlat edinen de evlatlığın dul veya boşanmış eşiyle evlenemezdi⁷⁴. Evlatlığın hukuki geleneği kaldırılınca bundan doğan hukuki sonuçlar da kalkmıştır. Artık evlatlığın karısıyla veya onun, kendisini evlat edenin kızlarıyla, teyze ve halalarıyla evlenme yasağı da kalkmıştır. Ancak kaldırılan şey,

⁷⁰ Kurtubi, XIV, 121.

⁷¹ Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, (ö.483/1090), Kitabu'l-Mebcut, (I-XXX), Beyrut, 1986, XXX, 292; Kurtubi, XIV, 119; Abdülaziz Amir, el-Ahvalü's-Şahsiyye fi'ş-Şeriatü'l-İslamiyye, Beyrut, tsz, s.112.

⁷² Ahzab, 37.

⁷³ Ahzab, 40.

⁷⁴ Ateş, VII, 132; Şelebi Muhammed Mustafa, Ahkamu'l-Üsrati fi'l-İslam, Beyrut, 1977, s. 703.

bu miras ve evlenme hükümleridir. Evlatlığın gerçek evlat hükümlerine tâbi olmayacağı bildirilmiştir. Ama bir kişinin bir çocuğu sevip ona evladı gibi muamele etmesi yasaklanmamıştır. Fakat bu sevgisi, onunla kendisi arasında mirasçı olmak, evlenme yasağı gibi şeyler doğmasına neden olmamaktadır⁷⁵.

Yukarıda zikredilen ayetle Allah, evlat edinilen kimsenin gerçek manada evlat edinilenin neseben çocuğu olamayacağını ifade etmekle birlikte böyle bir söylemin insanların kendi ifadelerinden öteye geçemeyeceği ortaya koymaktadır. Aynı zamanda böyle bir ifadenin hak olmayıp gerçeği yansıtmayacağı vurgulanmaktadır⁷⁶. Gerçek olanın bilindiği takdirde evlatlık olan kimselerin gerçek babalarının adıyla çağırılması Allah tarafından istenilmekte ve adil olanın böyle bir uygulama olduğu hakikatiyle bunun aksi bir uygulama ve söylemin adalete uymayacağı bizzat Allah tarafından ifade edilmektedir. Gerçeği gizleme ve adil olmayı yapmak ise Allah tarafından aynı zamanda günah olarak ta zikredilmesi dikkate değer bir husustur. Kanaatimizce ayette de ifade edildiği gibi nesebi gerçekten bilinmeyen birisinin belli bir kişiye sehven nisbet edilip çağırılması günahattan uzaktır. Genel manada ayetin üzerinde durduğu asıl fikir kişinin aidiyyetinin gerçeğe uygun olması üzerindedir. Bu gerçeğe uygunluk da, Allah'ın hak ve adalet anlayışıdır.

Evlat edinme konusuna Kur'an'ın yanısıra hadislerde de özel olarak değinilmiş ve bir kimsenin babasından başka birine nisbet edilmesi şiddetle kınanmıştır.

Hz. Peygamber bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: “Her kim babasından başkasına kendi nesebini intisap eder veya (köle olan bir kimse) efendilerinden başkasına mensup olduğunu iddia ederse Allah'ın kıyamete kadar peşini takip eden laneti ona olsun.”⁷⁷

⁷⁵ Ateş, VII, 133.

⁷⁶ Kurtubi, XIV, 120

⁷⁷ Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, el-Camiu's-Sahih, (I-V), Beyrut, 1987, IV, Vasaya, 5, (Ebu İsa, bu hadisin hasen sahih olduğunu belirtmektedir)

Başka bir hadiste “Bile bile başkasının oğlu olduğunu iddia eden hiçbir adam yoktur ki, küfretmiş olmasın”⁷⁸ Hadiste “hiçbir adam” dan maksat; kadın olsun erkek olsun her insandır. Babadan başkasına intisap, ancak bilerek yapılırsa günah olur; bilmeyerek yapılırsa günahı yoktur. Onun için hadiste “bile bile” kaydı vardır.

Hadiste geçen “küfretmiş olması” cümlesi iki anlamda tevیل edilmiştir:

1. Hadis bilerek başkasının çocuğu olduğunu iddia etmeyi helal sayan hakkındadır. Böyle meşru bir şeyin zıddını helal itikat ettiği için kişi Allah’a küfretmiş olur.

2. Başkasına intisabı helal itikat etmeyen hakkında bu söz küfran-ı nimet manasıdır, ve söyleyen hakkında ağır şekilde men’ ve zecir teşkil eder. Yani bilerek babasından başkasını babamdır diye iddia eden kimse Allah’a ve babasına küfran-ı nimet etmiş olur⁷⁹.

İslam bilginleri, ayet ve hadislerden anlaşılan yasağın, aralarında nesep bağı olmadığını bildiği halde, nesep iddiasında bulunma ve yapay bir soy ilişkisi tesis etmeye yönelik olduğunu; kişinin, kendi soyundan olduğu kanaatine dayalı olarak belirli şartlarla- bir kimsenin kendisine nisbet edilmesinin (istihlak) bu yasağın dışında olduğunu belirtmişlerdir⁸⁰.

Binaenaleyh çocuğun babasına nisbet edilmesi, adaletin ve hakkaniyetin kendisidir. Bu çocuğun kendisinden canlı bir parça olarak dünyaya gelmesine sebep olan baba için de bir adalettir. Babasının ismini taşıyan, ona mirasçı olan ve miras bırakılan, her türlü yardım ve alakaya mazhar ve gizli irsiyet yoluyla gerek babasını ve gerekse ecdadının özelliklerini devam ettiren bizatihi Cenabı Hak için de bir adalettir. O her alakayı aslı yaratılışı üzere bina eder, çocuğun da babanın da

⁷⁸ Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, Sahihu Müslim, (I-V), Beyrut, 1955, Kitabü'l-İman, 27

⁷⁹ Davudoğlu Ahmed, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, (I-XI), İstanbul, 1977, I, 322

⁸⁰ Aktan, a.g.e aynı madde, I, 511; Ayrıca bkz. Sabuni, Muhammed Aji, Ravaiu'l-Betan Tefsiri Ayatü'l-Ahkami mine'l-Kur'an, (I-II), II, Beyrut, ts., s. 265-266

meziyetlerini zayi etmez. Buna bağı, evlatlık özelliklerini, meziyetlerini hakiki babadan başkasına da yüklemeyebilir ve vermez. Gerçek çocuktan başkasına da evlatlık vasıflarını ve özelliklerini bırakmaz.

Çocuğı olmayan kimselerin, gerekli tedavi yollarına hatta dinen mahzurlu görülmeyen sun'î metodlara başvurarak anne-baba olmaya çalışmaları tabii olmakla birlikte, özellikle sosyal baskılar yüzünden kendilerini ya evlat edinme ya da yaşama sevincini yitirme gibi bir seçimin önünde görmeleri dinin ilkeleri ve hayat gerçekleri ile bağdaşmaz. Gerçekte olmayan bir soy bağına var gibi farzedip bunun üzerine, çocuk ile anne-baba arasında söz konusun olan bütün sonuçları bina etmenin bir çok sakıncaları beraberinde getirdiğı bu konudaki tecrübelerin de açıkça ortaya koyduğu dikkate alınarak, İslam'daki evlat edinme yasağı çocuk sahibi olmanın da ilahi iradeden bağımsız olmadığını bildiren ayet-i kerime*, ile birlikte değerlendirilmeli ve bu konuda gerçekçi bir yol izlenmelidir. Buna göre, çocuk sahibi olamayan kimselerin başkalarının özellikle bakıma muhtaç çocuklarını himayelerine almaları gerçeğı gizlememek ve dini kuralları kendi varsayımlarına dayanarak ihlal etmemek şartı ile böyle bir yardımlaşma ortamı içinde bir ölçüde evlat sevgisini tatmaya çalışmaları en uygun yol olarak görülmektedir⁸¹.

Kur'an ve Sünnette evlat edinmenin Allah tarafından gerçek bir nesep olarak kabul edilmediğı konusuyla ilgili olarak zikredilen nasslar bakıma, korumaya ve topluma kazandırılmaya muhtaç kimselerin bir kenara itilmesi manasında anlaşılmalıdır. Çünkü yetimlerin korunup gözetilmesi, onların mallarına sahip olunarak zayi olunmaması, onlara ikramda bulunulması, hor ve hakir görülmemesi, ve hadisin ifadesiyle yetimi evde bulundurmanın Hz.

* "Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. (O) dilediğini yaratır. Dilediğine dişiler bahşeder, dilediğine de erkekler bahşeder. Yahut onları çift yapar, hem dişî hem erkek (verir). Dilediğini de o kısır yapar. O, (her şeyi) bilendir, (her şeye) güçlü yetendir" Şura: 49-50.

⁸¹ Aktan, adı geçen eser ve madde I, 511

Peygamber'le cennette beraber bulunulması ifadeleri⁸² bu konunun ehemmiyeti açısından oldukça manidardır. Zira kanaatimizce Kur'an ve sünnetteki evlat edinilmesi yasağının esas noktası şudur; her bir kimse neseben kime ait ise bu kimsenin nesebinin başkasına nisbet edilemeyeceğidir. Bu hakikati değiştirmenin imkanı da yoktur, zira yaratan bunu böyle bildirmektedir. Bu hakikatle beraber ayet, bir kimsenin başka birisinin çocuğuna bakmasına onu koruyup gözetmesine ve ona maddi ve manevi yardımda bulunması mani de değildir. Buna ilave olarak aileler tarafından kimsesiz ve bakıma muhtaç çocukların bu ailelerin yanlarına alınıp bakılıp büyütülmesi ve bulûğ çağından itibaren İslam'ın koymuş olduğu mahremiyet sınırlarına riayet edilmesi şartıyla bu ilgi ve alakanın devam etmesi İslam'ın insanlara verdiği önem, fertleri yetiştirme ve topluma kazandırma hedefiyle de örtüşmektedir. Evlat edinme ile ilgili olarak Kur'an ve Sünnetin getirdiği prensipler zaman içerisinde toplumun gayet derin, fitri yaratılışa uygun ve hakikatin ta kendisi olan sağlam, hakiki temeller üzere yükselmesini sağlamaktadır.

Ayrıca İslam hukuk literatüründe yetimlerle ilgili hukuki statü* ve sokağa terk edilmiş (lakit)* çocuklarla ilgili hükümler evlat edinme gayesi çerçevesinde

⁸² Buhari Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Mugireti b. Perdizbe, el-Câmiu's-Sahih, (I-IV), İstanbul, tsz. Talak, 25; Müslim, Zühd, 42)

* Yetimlerle İlgili Hukuki Statü:

Yetim; anne babasını kaybeden veya sadece annesini veyahut da sadece babasını kaybeden küçük çocuğa denir. Cessas, yetim kelimesi mutlak kullanıldığı takdirde bununla her hâldükarda babasını kaybeden çocuğun anlaşıldığını, Kur'an-ı Kerim'de geçen yetim kelimeleriyle her seferinde babasını kaybeden bulûğa ermemiş kız veya erkek kastedildiğini tasrih eder. (Cessas, Ebibekr Ahmed er-Râzi, Ahkâmu'l-Kur'an, (I-III), Beyrut, 1993, I, 451)

Bütün çocuklar hayata hazırlanma safhalarında hususi bir alaka ve himayeye muhtaçtır. Anne ve babalarında fitraten mevcut olan şefkat onlara gerekli himayeyi sağlamaktadır. Babasını ve annesini kaybetmiş durumda olan bir çocuğun yani yetimin birmayesinin sağlanması, diğer emsalleri gibi büyük ölçüde normale yakın şartlar altında hayata hazırlanması için özel bir ilgiye muhtaçtır.

İslam Hukukuna göre hiçbir çocuk hamisiz değildir. Değil nesebi belli, uzak yakın herhangi bir akrabası bulunan bir yetim, cami avlusunda veya yol kenarında bulunmuş nesebi bilinmeyen bir çocuk dahi hamisiz değildir. Nitekim her hangi bir çocuğu bulunan bir kimsenin, eğer çocuk, başkasının görme ihtimali olmadığı için helak olacak ise onu olması farz-ı ayındır, almadığı takdirde günahkar olur. Bulan bakmak istemediği takdirde, bu çocuğa bakacak birisini bulmak Sultana yani o bölgenin mülki âmirine terettüp eder. Yani devlet buna bakmakla mükelleftir. (İbn Abidin

Muhammed Emin İbn Ömer, Reddül-Muhtar ala Dürri'l-Muhtar Haşiyeti İbn Abidin, (I-VI), Beyrut, 1987, III. 314 -315)

Devletin hakını her hangi bir şahsı nafaka ödemeye mahkum ettiği gibi, devlet hazinesini de acizin nafakasını ödemeye mahkum edebilir.

Yetimlerle ilgili olarak onlara karşı yerine getirilmesi gereken önemli vazifeler vardır.

- a. Yetime iyi muamele ve maddi yardım
- b. İstikbalinin düşünülmesi
- c. Yetimin ıslahı
- d. Malının korunması
- e. Evlendirilmesi

Yetimlerle ilgili ayetler

Rabbın, bir yetim olduğunu bilip de seni barındırmadı mı?...O halde yetime gelince, ona sakın kahretme.

(Ey Muhammed), Dini yalan sayanı gördün mü? Yetimi itip kakan, yoksulu doyurmaya yanaşmayan kimse iştî odur.

Bu ayetler Mekki ayetler olmakla beraber, ifade edilen manalar yetime karşı iyi davranmaya teşvik, kötü muameleden de nehyedici tarzdadır. Medine de yetimlerin korunması konusunda daha kesin emirler ve onların maddi imkansızlıklarının giderilmesi için alternatiflerin hazırlanması söz konusu olmaktadır. Yetimlerle ilgili olarak yardım fonlarının hazırlanması, onlara devlet hazinesinden payların ayrılması gibi maddi imkanlar onların maddeten mağdur olmaları önleyici tedbirler olarak zikredilebilir.

Mesela Enfâl suresinde ayet 41'de ganimetlerin dağıtılmasında yetimlere de pay verilmesi zikredilmektedir. Yine Haşr suresinde ayet 7'de fethedilen topraklardan elde edilen getirilerden yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara da pay ayrılması dikkat çekici bir konudur. Miras taksimlerinde yetimlere de payların verilmesi onlar için arkası kesilmeyen bir başka fon olması bakımından önemlidir. (Nisa, ayet, 8)

Hız Peygambere sahabiden bazıları hangi şeyi nafaka olarak verelim diye sorduklarında, bu soru üzerine nazil olan ayette nafaka olarak verilecek şeyin ne olduğu olmayıp, kimlere nafaka verileceği ifade edilmektedir. Yine bu ayette (Bakara suresinde de ana, baba akrabaların yanında yetim ve yoksullara, yolda kalmışlara verileceği zikredilmektedir. Çok manidar olan ayetlerden birisi de şudur: İsrail oğullarından "Allah'tan başkasına kulluk etmeyin, anne-babaya, yakınlara, yetimlere, düşkünlere iyilik edin, insanlarla güzel güzel konuşun, namazı kılın, zekatı verin" diye söz almıştık". (Bakara, 83)

Hız Peygamber'den de yetimlerle ilgili pek çok hadis rivayet edilmiştir.

Yetimi koruyup gözetmekle ilgili olarak Allah Rasulü şöyle buyurmuştur: " Ben ve yetimi himayesine alıp koruyan kimse, cennette şöyle beraber olacağız (Allah rasulü şöyle derken şahadet parmağıyla orta parmağını gösteriyordu). (Buhari Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Mugireti b. Perdizbe, el-Câmiu's-Sahih, (I-IV), İstanbul, tsz. Talak, 25; Müslim, Zühd, 42)

Müslümanlar arasında en hayırlı ev, içerisinde yetim olan ve yetime de iyi muamele yapılan evdir. En kötü ev de içinde yetim bulunup da ona kötü muamele yapılan evdir. (İbn Mâce Ebu Abdullah Muhammed b. Yevid el-Kazvini, Sünen-ü İbn Mâce, (I-II), Beyrut, 1975, Edep, 6)

Yetimlerin buluş çağına kadar koruyup gözetilmeleri ve onların istikbale hazır hale getirilmeleri ile ilgili olarak Kur'an Nisa suresi ayet, 6'da şöyle buyurmaktadır. Yetimlere evlenme çağı gelene kadar deneyin, onlarda rüşd (maddi ve manevi olgunluk) görürseniz, mallarını kendilerine verin. Diğer alimlerin açıklamalarından anlaşılacağı üzere, ayette zikredilen "deneme"den maksat, çocuğun ticaret işlerini yürütüp yürütemeyeceğini kontrolden ibaret değildir. Onun hayata hazırlanması, kendi kendini idare edecek hale gelmesini sağlamaktır. Bu sebeple dini, dünyevi her çeşit talim ve terbiye denemeye dahildir. Ticaret, her hangi bir başka meslek, ilim vs. öğretimi, ahlak ve edebinin verilmesi bunlara dahildir. Yetimin ıslahı, hem yetim hem de İslam toplumu için daha hayırlıdır. Aksi halde, geliş güzel yetişerek toplumun başına bela olur ve toplumsal hayatta onulmaz yaralar açılmış olur.

Buluntu Çocuk (Lakit, Lukata)

Bir fıkıh terimi olarak lakit, ailesi tarafından yoksulluk korkusu ve zina töhmeti gibi bir nedenle sokağa atılmış yahut kaybolmuş çocuğu ifade eder. Buna göre lakit, doğumun peşinden sokağa atılmış çocuk veya henüz temiz gücüne ulaşmamış küçük çocuktur.

Hanefi mezhebinin önde gelen hukukçularından Serahsi, "lakit'i, "zina ithamından kaçınmak için veya fakirlik korkusuyla ailesinin bıraktığı canlı bebek" şeklinde tanımlamaktadırlar. Serahsi bu tanımında, küçük çocukların anneleri veya aileleri tarafından sokağa terk edilip izlerini kaybettirmek istemelerinde etken olan iki yaygın sebebi esas almış olmakla beraber, esasen başka sebeplerle terkedilen veya ailesinin yitirdiği küçükler de "lakit" kavramının içindedir. Şafililer lakit'i, "korunma ve gözetime muhtaç çocuk" olarak, Malikiler de, "aç ve kimsesiz çocuk" olarak tanımlamışlardır. Bu tanımlardan anlaşıldığına göre lakit, ailesi tarafından belli sebeplerden sokağa terkedilmiş veya yitirilmiş olup, ailesi bulunamayan ve bilinmeyen kimsesiz küçük çocuk demektir. İslam rahmet ve şefkat dini olduğundan, bütün sosyal problemlerle ilgilenmiş, sosyal adaleti ve dengeyi sağlayıcı önlemler almış fuşu ve zinayı yasaklayarak aileyi korumayı hedeflemiş, bu arada toplumdaki kimsesiz çocuklara, terkedilen çocuklara sahip çıkarak onların da temel insani haklarının güvence altına alınmasını istemiştir. (Bardakoğlu Ali, Lakit Maddesi İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul, 1997, III, 118)

Bunun için İslam hukukçuları bulunmuş kimsesiz çocukların korunup gözetilmesi, büyütlüp eğitilmesiyle ilgili olarak bir çok doktrinler geliştirmişler, ilgililerin hak ve borçlarıyla alakalı ayrıntılı hükümler getirmişler, böylece olayı kendi seyrine bırakmayarak sosyal ve hukuki bir çözüme ve düzene kavuşturmışlardır. (Bardakoğlu, a.g.m., III, 118)

Hukukun bulunan bir çocuk hakkında nesep iddiası mülkündür ve ispat edildiğinde çocuk ailesine verilir. Öte yandan bu konuda katı bir ispat yükümlülüğü öngörülmemekle daha esnek davranılmış, muhtemelen böylece çocuğun sıcak bir aile yuvasına kavuşması hedeflenmiştir.

Hanefilere göre lakitin yani terkedilmiş olarak bulunan çocuğun alınması menduptur. Alınmadığı takdirde helak olmasından korkulan çocuğun alınması farz-ı kifaye, çocuğun yerini bulandan başkası bilmiyorsa, alınması farz-ı ayın olur. Çoğunluğa göre, bulunmuş çocuğu almak farz-ı kifaye, helakinden korkulan çocuğu almak ise farz-ı ayındır. Bırakılmış bir çocuğu bulup alan kimsenin akıllı, ergin, çocuğu korumaya muktedir ve iyi ahlaklı olması gerekir. Aksi durumda hakim çocuğu ondan alıp, güvenilir başka birisine verebilir.

Şafilere göre lakiti alanın akıllı, ergin, hür, reşit ve müslüman olması, adaletli ve fasıklıktan uzak bulunması gerekir. Bu yüzden sefiş, fasık ve gayri müslimlerin alacağı buluntu çocuklar onların ellerinden alınır. Buluntu çocuğun şahsı ve malı üzerindeki velayet yetkisi hakime aittir. Yani onu korumak, eğitimini gerçekleştirmek, evlendirmek ve malından tasarruf etmek gibi konularda hakim yetkilidir. Bu konuda Hz. Peygamber, devlet yöneticisi velisi olmayan velisidir, buyurmuştur. Lakitin evlendirilmesi konusunda yapılacak masraflar eğer kendi malı yoksa beytülmalden karşılanır. Aynı şekilde lakitin ihtiyaç duyacağı masraflar, giyim, ilaç ve tedavi gibi giderleri de yine beytülmalden karşılanır.

Kimsesiz bir çocuğun herhangi bir vesileyle korunup gözetilmesi ve belki de ölmek üzere olan bir küçük çocuk açısından meseleye bakılacak olursa bu olay Kur'an'ın şu ifadesinde eksiksiz yerini bulmaktadır kanaatindeyim: "...Kim bir canı, bir can mukabilinde veya yeryüzünde fesat çıkarmaktan dolayı olmayarak, öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de onu kurtarırsa bütün insanları diriltmiş olur ..(Maide , 32)

Hanefilere göre lakitin yani terkedilmiş olarak bulunan çocuğun alınması menduptur. (el-Kāsânî, Alaauddin Ebibekr b. Mesud, Kitabu Bedâiu's-Sana'i fi Tertibi's- Şerai, (I-VII), Beyrut, tsz, VI, 198)

Kimsesiz bir çocuğun herhangi bir vesileyle korunup gözetilmesi ve belki de ölmek üzere olan bir küçük çocuk açısından meseleye bakılacak olursa bu olay Kur'an'ın şu ifadesinde eksiksiz yerini bulmaktadır kanaatindeyim: "...Kim bir canı, bir can mukabilinde veya yeryüzünde fesat

zamanın şartları ve toplum yapısı paralelinde yetkili kurumlarca ele alınıp bunlarla ilgili kanuni düzenlemeler de ihmal edilmemiştir. Klasik fıkıh kitaplarında ilgili bahislerdeki bilgiler böyle bir problemin çaresinin bulunması ve belli bir yapı kazandırılıp çözüm önerileri teklif etmesi açısından oldukça önemlidir. Zira bu sorunun çözümü neticesinde beklenen amaç hukuki statünün kazandırılmasıyla birlikte ahlaki ve hayri gayelerin de temin edilmesi olmuştur.

12. Osmanlı Hukuku Uygulamasında Evlat Edinme

Medeni Kanundan evvelki hukukumuzda, evlat edinme olgusu olmakla beraber medeni kanunundaki şekliyle mevcut değildi. Çünkü Kur'an'ı Kerim, başkalarına ait yani anne babası belli olan çocukların, onlarla en ufak nesep münasebeti bulunmayan kimselerin kendi öz çocukları gibi telakki edilmesinin caiz ve mantıklı olmadığını beyan etmektedir. Bunun içindir ki çoğunlukla tebenni müessesesi ile anne-babası belli olmayan çocuklar evlat edinilirdi. Çocuğun hakiki nesebi tahakkuk ederse, tebenni sakıt olur, yani çocuk hakiki anne - babasına nispet edilerek ona teslim olunması gerekirdi⁸³.

İslam hukukunda evlatlık müessesesine hiçbir hukuki netice bağlanmadığı için Osmanlı Devleti hukukunda da hukuki neticelerinden mahrum fiili bir evlatlık müessesesi mevcuttu. Şeriyeye sicillerinde önemli sayıda evlat edinme (tebenni) kayıtları vardır. Özellikle Osmanlı Devleti'nde bazı vakıfların kuruluş gayeleri arasında öksüz, yetim ve kimsesizlerin korunup yetiştirme ve terbiyesi amaçlanmıştır. Tanzimat'tan sonra Mithat Paşa'nın çocuk ıslahaneleri açtığı 1873 yılında öksüz ve yetim çocukların okutulması amacıyla Darüşşafaka, yine sahipsiz ve sokağa bırakılmış çocukların bakılması amacıyla Darülaceze'nin kurulduğu bilinmektedir. Balkan savaşlarında şehit çocukların korunması amacıyla

çıkarmaktan dolayı olmayarak, öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de onu kurtarırsa bütün insanları diriltmiş olur... (Maide, 32)

⁸³ Berkî, a.g.e., s. 3.

Darüleytam'lar açılmış hatta bu kuruluşların ihtiyaçlarını temin zımında "Evlat-ı Şüheda" adıyla vergi konulmuştur⁸⁴.

Bu kayıtlardan anlaşıldığına göre çoğu kere kimsesiz ve bakıma muhtaç çocuklar evlatlık olarak alınmaktadır. Yalnız evlatlık olarak alınma ile evlat edinenle evlatlık arasında nesep alakası kurulmadığı gibi, bundan bir evlilik manii de doğmamaktadır. Evlat verenler diledikleri zaman çocuklarını geri alma hakkına da sahiptirler. Şu kadar var ki, evlatlık edinenler tebenni ile birlikte hakime çocuk için günlük nafaka takdir ettikleri ve gerekli harcamayı yapmak üzere izin aldıkları için evlatlarını diledikleri zaman geri isteyenler bu birikmiş nafaka borçlarını da ödemek zorundadırlar. Muhtemelen bu usule, evlatlığı anne babasının veya diğer akrabalarının diledikleri zaman geri almalarına mani olmak ve böylece emeklerinin boşa gitmesini önlemek için başvurulmuştur. Zira bu usule başvurmadan yapılan harcamalar hukuken hibe kabul edileceğinden kimseden talep edilemez.

Evlatlıkla evlat edinen arasında mirasçılık cereyan etmemekle birlikte bu şekilde evlat edinenlerin evlatlıklarına vasiyet yoluyla mirastan pay ayırdıkları veya daha hayatta iken hibe yoluyla bağışta bulunmaları mümkündür⁸⁵.

Bu noktada İslam'da evlatlığın gerçek evlat gibi kabul edilmediği tesbitine göre Osmanlı toplumunda nasıl uygulama alanı bulabildiği sorusu akla gelmektedir. Acaba bazı kayıtlarda geçen "ahiret oğlu" edinmek tabiri, İslam'daki tebenni yasağını yumuşatmak amacıyla mı kullanılmıştır? İslam'da ailenin öz çocuğu gibi telakki edilen evlatlık sistemi yasaklandığı halde, Osmanlı mahkemeleri bu konuyu nasıl İslamileştirmiştir? Yoksa evlatlık sistemi, sosyal gelişmeler sonucu ortaya çıkan toplumsal bir sorunu çözmek için Şer'i hukuka aykırı olmayacak tarzda geliştirilmiş bir müessesedir?

⁸⁴ Ahmet Tabanoğlu, Evlat Edinme ve Koruyucu Aile Müesseselerindeki Gelişmeler, adlı tebliğ, I. Aile Şura Bildirileri, 17-20 Aralık 1990. s. 118.

⁸⁵ Aydın M. Akif, İslam- Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul, 1985, s. 101.

Müslüman toplumlarda uygulanan evlatlık konusu ile Müslüman olmayan toplumlarda uygulanan evlatlık sistemleri arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Her şeyden önce İslamiyetin dışındaki hukuk sistemlerinde evlatlık öz oğul gibi telakki edildiğinden oğul edinen ile evlatlık arasında nesep alakası kurulduğu gibi bundan bir evlilik engeli de doğmaktadır. İşte İslam hukuku, bu anlamdaki evlatlık sistemini yasakladığı için Osmanlılarda ebeveyn-çocuk ilişkisi doğuracak tarzda hukuki neticelerinden mahrum fiili bir evlatlık müessesesinin bulunduğu söylenebilir. Bu şekildeki evlatlık, ne mahremiyet oluşturarak evlenme yasağı doğurmuş, ne de miras intikaline sebep olmuştur⁸⁶. Evlatlıklar hiçbir şekilde öz babalarının isimlerini terketmemiş ve yeni aile reislerine nispet edilerek çağrılmamışlardır. Bunların dışında bakıma muhtaç çocukların ihtiyaçlarını rüşt çağına kadar bir aile yuvası sıcaklığı içinde gidermek İslam'da büyük bir fazilet telakki edilmektedir. Sözü edilen anlamdaki evlatlığın miras intikali hukuken mümkün olmamakla birlikte, mal vasiyetinde bulunmak gayet tabiidir.

Osmanlı uygulamasında kimsesiz çocukların evlatlık adı altında ve hiçbir hukuki sonuç doğurmaksızın hayır sever kimseler tarafından bakılıp büyütülmesinin örneklerine fazlaca rastlanmaktadır. Şeriiye sicil defterlerinde oldukça çok sayıda bu tür evlatlık (tebenni) kaydı vardır. Bunların Şeriiye sicillerine geçmiş olması mahkemece nafaka takdiri sebebiyledir. Mahkeme tarafından takdir edilmeyen nafakalar, harcayan kimse bakımından bağış sayılıp geri istenemeyeceğinden böyle kimsesiz birisini evlat edinenler gerektiğinde çocuğu geri isteyecek olanlara karşı ileri sürmek üzere mahkemeye nafaka takdir ettirmeyi müstekar bir uygulama haline getirmişlerdir⁸⁷.

Osmanlı sisteminde ileride meydana gelebilecek üzücü olayların önlenmesi maksadıyla İslam'a aykırı düşmeyecek tarzda evlatlık sistemine sınır getirilmiştir. Bu konuyla ilgili belgelerde bu sınırın çocuğun rüşt çağına ulaştığı devre

⁸⁶ Aydın, a.g.e., s. 101

anlaşılmaktadır. Nitekim bazı tebenni kayıtlarının sonlarında ifade edilen ve çocuğun kendi ihtiyaçlarını bir kimseye bağımlı olmaksızın görebileceği bülüğ çağına ulaşmayı ifade eden “inde’z-zafer” deyimini bunu desteklemektedir. Bir belgede ise evlat edinen şahsın, evlatlığın nafaka ve giyimine “iânenen müstağni oluncaya” kadar devam edeceği ifadesi geçmektedir. Çocuğun başkasının bakımdan kurtulduğu dönem de kendi kendine yeterli olabileceği bülüğ çağıdır. Zira bülüğe eren evlatlıkların haremde çıkarılarak aynı konakta bile olsa, ayrı odalara nakledildiği ve daha önce serbestçe görüştüğü ailenin kızlarıyla ilişkilerinin sınırlandırıldığı romanlara bile yansıtılmıştır⁸⁸.

Bilindiği gibi, çocuğun sosyo-psikolojik ve biyolojik gelişimine en uygun çevre aile çevresi olduğu için herhangi bir sebeple kendi ailesinden ayrılan çocuğa yeni bir aile çevresi hazırlamak hakimın temel görevlerinden biriydi. Hakim bu görevini, bülüğ çağına kadar çocuğun evlat edinilmesini sağlamakla veya icar yoluyla onu bir koruyucu aile yanına yerleştirmekle yerine getiriyordu. Gerçekte çocukların “evlat edinilmeleri”, “terbiye için ailelere gönderilmeleri” gibi konularda hakimın izin ve kararı şarttı. Mahkemenin haberi olmadan bir şahsın herhangi birini evine alması genellikle mümkün değildi. Evlatlık olarak alınan bu kimsenin maddi yükümlülüğünü de evlat edinen tarafından ya teberruan veya daha sonra velisinden tahsil edilmek üzere karşılanmaktaydı. Ayrıca vakıf ve mal sandıklarının koruyucu aileye sağladığı mali finansmanlarda mevcuttu. Çünkü vakıfların, kimsesiz çocuklara yönelik sosyal güvenlik faaliyetlerine ilaveten koruyucu aileyi destekleme hizmetleri de vardı⁸⁹.

⁸⁷ Aydın Akif, İmihal İslam ve Toplum, İstanbul, 1999, II, 243.

⁸⁸ Kurt Abdurrahman, Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi, Bursa, 1998, s. 72,73.

* İcar-ı Sagır: Varlıklı ailelerin daha çok fakir ailelerin velilerinden belirli bir ücret karşılığı anlaşarak kendilerine hizmet üzere çocukları kiralamaya denir. Bir nevi iş akdi de denilebilir. Bu çocuklar bu şekilde aileye alınarak hakime tescil ettirilirdi. (Kurt, a.g.e., s. 80)

⁸⁹ Kurt, a.g.e., s. 74.

Sonuç

Nesep ailenin üzerinde yükseldiği en güçlü esaslardan birisidir. Bu bağla aile fertleri kan birliği ve birbirinden olma temeli üzerinde yükselen daimi bir akrabalık bağıyla birbirine bağlanır. Çocuk, baba ve annesinin bir parçasıdır. Nesep bağı asla kopmayan aile dokusudur. Yaratıcının insana bağışladığı büyük bir nimettir.

Evlat edinme toplumda bir çok ihtiyacı karşılamaya yönelik olarak ortaya çıkmış bir olgudur. Bunun dini, hissi, iktisadi ve siyasi bir çok gayeleri vardır. Önceleri çocukları olmayan ailelerin evlatlık hissini tatmin edilmesi gayesine matuf olarak ortaya çıkmış olan bu kurum daha sonraları toplumda kimsesiz çocukların korunması ve yetiştirilmesi maksadına yönelik zaruri bir uygulama ve müessese haline getirilmiştir. Evlat edinme şekil itibariyle hakiki nesep bağına takliden ortaya çıkmış ve ona benzetilmeye çalışılmıştır. Buna bağlı olarak da hukuki bir yapı kazandırılmıştır. Halbuki nesebi belli çocukların gerçek anne ve babasının dışında kişilere sun'i de olsa sahih nesep bağı atfetmenin hiçbir anlamı olmasa gerek. Bundan dolayı günümüz pozitif hukuku doktrini bu ilişkiye calı nesep, sun'i nesep, akdî nesep gibi isimler vererek bunun gerçek nesep olmadığını ifade etmişlerdir.

Kimsesiz ve özellikle terkedilmiş çocukları bakıp büyütme dinen makbul ve bazı durumlarda dini bir vazife teşkil ettiği halde, gerek nesebi belli olan gerekse olmayan çocukların, bugünkü pozitif hukuk alanında olduğu şekliyle evlat edinilmesi İslam hukuku açısından mümkün değildir.

Evlat edinmeyi haklı, meşru ve lüzumlu gösteren en önemli düşünce, bakımsız kalan, kimsesiz veya terkedilmiş çocukların korunmasını sağlamaktan ibaret olduğuna göre bu düşüncenin gerçekleştirilmesi için bir takım kuruluş ve müesseselerle işbirliği yapılarak bu gaye gerçekleştirilebilir. Günümüz hukukunun evlatlık olgusunu tanıması hakiki nesep bağı olan aile ve çocuk arasındaki ilişkinin,

yapay bir bağ ile ilişkili olan aile arasındaki irtibatın aynı olamayacağı gerçeğini değiştirmeyeceğine göre evlatlık kurumunun resmen tanınması kanaatimce evlatlık olarak alınan çocuğun alınan aile tarafından mal mülk edindirilmesi ve onu topluma kazandırarak bir taraftan da çocuk sevgisinden mahrum kişilere bu duyguyu tattırma fırsatı tanımaktan ibarettir.

Yine İslam hukuku açısından evlat edinenle evlatlık arasında sun'î bu ilişki sebebiyle bir mahremiyet doğmaz. Aynı şekilde evlat edilenin aslî nesebinin zayıf edilmesi ve evlat edinenlerin nesebine kaydedilmesi ve buna bağlı olarak evlat edinenle evlatlık arasında tek veya çift taraflı mirasçılık ilişkisi de yoktur.

Kur'anî ifadeyle evlat edinme kavramı insanların bir söylemi, pozitif hukukçuların tabiriyle ca'li, sun'î, veya yapay bir kabullenmeden ibaret bir olgudur.

Hangi adla anılırsa anılsın, ortada yaratıcının hiçbir katkısı bulunmayan, sadece hukukun eseri olan yapma bir nesep bağının bulunduğu şüphe götürmez, zira evlat edinme bir mukaveleden doğar, ikinci bir mukavele ile hükmü bozulur. Bu müessesenin mahiyetinde ortaya çıkan sun'îlik, müessesenin tek zayıf noktası da budur.

Osmanlı hukuku uygulamalarında, da bugünkü pozitif hukukta olduğu gibi uygulanan bir evlat edinme müessesesi yoktu. Buna mukabil olarak tebenni adı verilen ve tamamen örfî bir uygulama fiilen mevcut idi. Bu uygulama evlat edinilen çocuğu gerçek anne ve babasından neseben ayırma olmamakla birlikte, evlat edinilen ailenin yanında bakım, koruma yetiştirme ve meslek sahibi etme gibi bir takım hayrî özellikleri taşımaktaydı. Kanaatimizce Osmanlı hukukundaki bu uygulama Kur'an ve sünnetin anne babası olmayan çocuklarla ilgili konudaki teşvik edici nasslarının bir uygulama alanı bulma gerekliliğinin göstergesidir.

Öteden beri muhafazakar aileler, çocuğun büyümesiyle ortaya çıkacağı düşüncülen mahremiyet sebebiyle bu uygulamaya pek sıcak bakmamaktadırlar. Bununla birlikte toplumda kimsesiz çocukların büyütülüp iyi bir ortamda yetiştirilmesinin de çocuğu olmayan ailelerin evlatlık edinmesinin de yararları açıktır. Belki de bugünkü toplumda böyle bir müessesenin bulunması zaruri gözükmektedir. Binaenaleyh Kur'an'ın ve sünnetin genel maksadına uygun olarak koruyucu aile kurumu adı altında alternatif müessese ve kurumların ortaya konulması bir zaruret halini almıştır kanaatindeyiz. Böyle olunca, iki yaştan küçük olanların-neseplerinin korunması, anne ve babalarıyla irtibatlarının sağlanması kaydıyla-emzirilerek ve böylece süt mahremiyeti konumuna çıkarılması, bu mümkün olmadığında bile mahremiyetle ilgili dini kayıt ve şartlara uyularak bu yolun işletilmesiyle evlatlık edinmeden de beklenen maksadın gerçekleşebilmesi kısmen sağlanmış olabilir.

MÜSLÜMAN BİR AYDIN OLARAK FAZLUR RAHMAN*

*Tercüme Eden: Yrd.Doç.Dr. Ruhattin YAZOĞLU***

Rasyonel düşünce ve tetkikin, Kur'an'da bulunduğu şekliyle veya Peygamberin hadisleri ile ilâhî olarak vahyedilmiş hakikatten bağımsız bir şekilde, nereye kadar gidebileceği konusunda, Müslümanlar arasında geniş görüş ayrılıkları mevcuttur. Muhtemelen pek çok fikir adamı H.A.R. Gibb'in, şu düşüncesine katılacaktır.

"İnsan akli mükemmel olmadığından ve aklın, kendi yetileriyle İyî'nin gerçek tabiatını veya gerçekte herhangi bir hakikati idrak edememesinden dolayı kutsal kitabın otoritesine nihai teslimiyet, a priori kabul edilmelidir. Bu yüzden mutlak iyi ve kötüyü insanlar, ancak Peygamberler aracılığı ile sunulan ilâhî bir vahiy sayesinde bilebilirler"¹.

Ancak Gibb'in bu önemli hatırlatması, ister vahiy hakkında, isterse akıllarını kaçınılmaz olarak pratik konularla meşgul etmiş olan ilk düşünürlerin yöntem ve işlemleri ile ilgili olsun, ilk dönem İslâm düşüncesinde görülebilen fikirlerden daha ziyade, gelişmiş bir Müslüman bakış açısını yansıtır.

* Bu yazı, *The Muslim World*, vol. LXXIX, No:2, (April, 1989), 91-101 sayfaları arasında yer alan Frederick Mathewson Denny'in "*Fazlur Rahman: Muslim Intellectual*" adlı makalesinin tercümesidir.

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ H.A.R. Gibb, *Mohammedanism* (New York: Oxford University Press, Galaxy pb. 1962), s. 91.

Muhtemelen Fazlur Rahman, Gibb'in gerçek İslâm düşüncesinin karakterizasyonu şeklindeki ifadesiyle mutabık kalacaktır; ancak hiç şüphesiz Gibb, onu, gerçek İslâmî entellektüel aktivitesine zıt olarak geniş bir ideal bakış açısı içerisine yerleştirmiştir. Uzun ve seçkin kariyeri süresince Fazlur Rahman, dinç ve bazen de müthiş entellektüel aktivitesiyle İslâmî araştırmaya ve yaşamaya devam etti. Şayet Allah korkusunun, yer yüzünde Müslümanın cesurluğuna yol açtığı kabul edilebilirse, eleştirel aklın, devamlı tatbiki olmaksızın dinî tecrübenin bir türü olarak sırf Allah korkusunun, “iyiyi emretmek, kötüyü yasaklamak” şeklindeki Kur'anî emrin yerine getirilmesiyle ilgili olduğu sürece, gerçekten değersiz olduğu tartışılabilir. Sevgi gibi korku da, İslâmî değerleri şekillendiren ve onları ifade eden durumlarda uygulanmak şartıyla akli bir aksiyona ihtiyaç duyar. (Rahman'ın çokça temas ettiği “saygıdan ileri gelen korku” yani takva, dinî tecrübenin şuur eksikliğinde (threshold) oluşan tabiatüstü ile ilgili temel korkudan çok daha fazla olan kendi başına bilgi türüdür).

Augustine ve Anselm gibi Fazlur Rahman da, inancın anlaşılabilirliğini sorgulamaya başladı. Augustine'nin “iman anlamayı hedefler” prensibini açıkladığı ve Anselm'in de bu formüle “anlamak için inanyorum”² kuralını ilave ettiği gibi, aynı şekilde Fazlur Rahman'ın eserinde köklerini imanda bulan ilk prensipler hakkındaki ilk inanca dayanan düşünceye bir yaklaşım fark edilebilir. Onun teslimiyeti, inanılan şeye alışlagelmiş anlamda iman etmekten daha çok, bir irade ve ahlâkî vizyon meselesiydi.

İslâm hukukunun farz (obligatory)'dan başlayıp, haram (forbidden)'da sona eren beş kategoriye ayrıldığını biliyoruz. Farz, örneğin-genel bir fiil olan namaz gibi-bütün Müslümanlara emredilmiş olan bir aksiyona işaret ettiği gibi, aynı şekilde – cenaze namazına iştirak gibi-sadece Müslümanları temsilen onlardan

² Etienne Gilson'un *Reason and Revelation in the Middle Ages*, (New York: Scribners, 1938), s. 16-26, önemli bir tartışmadır.

bazılarının memur olduğu bir aksiyona da işaret edebilir. Bunlardan birincisine farz-ı ayn, ikincisine de farz-ı kifâye denilmektedir. Fazlur Rahman, dinî amaçlara hizmet ederken, İslâmî yöntemler çerçevesinde felsefi ve teolojik aktiviteden bahsettiği bu alanların, insan aklının hür bir şekilde kullanılmasının, bir *farz-ı kifâye*, yani “yeterli görev” olarak algılanabileceğini teklif etmiş gibidir. Gerçekçi olmaması ile birlikte, İslâmî inançtaki orijinal rasyonel düşünceye engaje olmaları bütün Müslümanlara zorunlu görülmemesine rağmen, o bir esastır, bu yüzden de bazıları onu yapmalıdır.

Bir düşünür olarak Fazlur Rahman’ın hayatındaki faaliyetini gösteren bütün yönlerini (strand) tespit etmek, bir biyografi yazarını gerekli kılacaktır. Pek çok eserleri içerisinde onun şahsî dinî hayatı hakkında spesifik ip uçları bulmak kolay değildir. Güzel İslâmî bir yapı içerisinde o, (geçmiş yanlışlarını) itiraftan sakınmıştır. Ancak onun şahsî üstünlüğünü ifade eden bazı pasajlar vardır. Böyle bir örnek, İslâmî Araştırmalar Enstitüsünün müdürü iken Karaçi’de onun ilk yıllarında yazılmış olan İslâm’daki felsefi harekete³ dair bir tartışma içerisinde görülür. Bu makalede, Fazlur Rahman, İslâm’da felsefenin insanlığın düşünce tarihinde büyük bir yer işgal ettiğini açıklamıştır. Menfi etkileri olsa da Mu’tezile, her şeyden önce, bu hareketin itici gücü olmuştur ve bu harekete kendi damgasını vurmuştur: -İlâhî adalet problemi içerisinde temellendirilen ciddî ahlâkî bir esas – Mu’tezile, tabiatıyla akademik –felsefi bir hareket değil, felsefi ve teolojik bir hareket idi. Bu, akli ve vahyi harmonik bir sentez içerisinde birleştirme teşebbüsüydü. Fazlur Rahman’a göre bu teşebbüs, başarısızlıkla sonuçlandı ve onun yerine “birbirine paralel” gelenek olan iki yol ortaya çıktı, ki onda Sünnî teoloji ve bağımsız düşünce zaman zaman birbirleriyle çatıştılar veya ortak

³ “The Post-Formative Developments in Islam-II”, *Islamic Studies*, II (1963), 297-316.

çıkarlardan hoşlandılar. Fakat teoloji ile felsefe arasındaki bu çatışma; her ikisi için bir trajedydi.⁴

Hür rasyonel düşünce ile dogmatik teoloji arasındaki parçalanmanın sorumluluğu, sadece bir tarafa yüklenmemelidir. Fazlur Rahman, yeterince esnek olmayışları yüzünden filozofları kusurlu bulmaktadır. Şayet böyle olmasaydı, onların dinî inanç konusundaki yetersizlikleri takip edilebilirdi. Yeniden dirilme hakkında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncelerinin kısa bir tenkidini yaparak, o şu görüşü ileri sürer:

Şayet filozoflar, biraz daha esnek ve İslâm düşüncesine sahip olsalardı, bir anlamda beden in haşrı ve beden olmaksızın ruhun hiçbir şey ifade etmeyeceğini felsefi olarak ele almak tamamen imkânsız olmayabilirdi.⁵

Bu pasajdaki anahtar ifade, "İslâm düşüncesidir", ve o Fazlur Rahman'ın entellektüalizminde tanzim edici bir ilke olarak yer alır. O ne demektir? Biz, onun statik rasyonel bir kılavuz olmadığını kesin bir şekilde söyleyebiliriz, nitekim o makalenin ileriki sayfalarında yazar, filozofların "daha yüksek dinî-ahlâkî kognitif ve entellektüel kognitifin diğer formları" arasındaki farklı algılamada başarısız kaldıklarını yazmaktadır. Sözgeşi, filozoflarımız, bir ahlâk ilkesi ile bir matematik önermesi arasında, -en azından kognitif açıdan-fark yoktur, diyorlar. Halbuki onlar bu sözleriyle dinî-ahlâkî tecrübenin elbette kognitif bir yönünün olduğunu; fakat yine de onun öteki tecrübelerden köklü bir farklılık arzettiğini anlayamamışlardı. Sıradan bilgi faaliyetimizde sadece bazı bilgiler elde ederiz; oysa dinî-ahlâkî tecrübeye otorite, anlam ve zorunluk vardır.⁶

Fazlur Rahman, "çifte-gerçeklik" pozisyonunu tamamiyle kabul eden filozofları suçladı. "Çifte-gerçeklik"te Peygamberler filozoflarla, peygamberî

⁴ "The Post-Formative Developments in Islam-II", 298.

⁵ "The Post-Formative Developments in Islam-I", 300.

tecrübeler de entellektüel kognitif vb. ile paralel gösterilmiştir. O, gerek İslâm'da gerek "Latin Averroism"de olsun "çifte-gerçeklik" doktrinin daima ileriye götürüldüğü fiilini kabul etmedi.⁷ Ancak onun, insanın hayata ideal olarak entegre edilmesi gerekli olan idrak edilebilir gerçeğin daha yüksek ve daha düşük modlarını kabul ettiği gözükmektedir. Ona göre önemli olan konu, kognitif ile ahlâkî duyarlılık arasındaki farkı kavramaktır. "Dinî-ahlâkî tecrübe", insana gelen bilginin dışında bir şeydir; meydana gelmesi amacıyla düşünce eyleminde bulunan bir ifade değildir.

Fazlur Rahman, bu tecrübenin insanlara nasıl geldiğinden bahsetmez. (Ne de ona ihtiyaç duyar; dinî tecrübe literatürü, İslâm'da belirli ve doğru nitelik olan ilâhî tecrübe hakkındaki kanıtlarla doludur). William James'ten aldığı şekliyle bu konuda önemli olan şey, böyle bir dinî-ahlâkî tecrübenin "kökleri" değil onun "meyveleri"dir.⁸ Böyle bir tecrübe, Fazlur Rahman'ın görüşünün odak noktasıdır.

Dinî tecrübeye gerçekten sahip olan bir insan, otomatik olarak o tecrübeye transform halindedir.⁹

Filozoflar dinî kognitifin bu niteliğini kavramada başarısız oldular ve böylece teoloji ile felsefe arasında paralellikle ilgili, onların tüm yaklaşımları sonuçsuz kaldı. İslâm filozofları, Fazlur Rahman'ın, "tamamiyle Hellenize edilmiş bir Allah fikrini dünyayı idare eden bir Yaratıcıdan ziyade onu izah eden bir prensip; yani ahlâkî ve dinamik bir emir olmaktan öte entellektüel bir formül olarak karakterize ettiği şeye bağlandılar."¹⁰

⁶ "The Post-Formative Developments in Islam-II", 301.

⁷ "The Post-Formative Developments in Islam-II",299-300. Fazlur Rahman'a göre İbn Sînâ, şu görüşü benimsemiştir: "Dinî ve felsefî hakikat, aynı şeylerdir; ancak din, birkaç şeyle sınırlandırılmadığından ve her şeye şamil olduğundan dolayı, zorunlu olarak küllî akılla uyur; bu yüzden, genel olarak felsefenin bir türüdür; salt hakikatı ancak alegorik bir tarzda ifade etmek ister".

⁸ *The Varieties of Religious Experience* (New York: New American Library-Mentor Books, 1958), "Lecture I: Religion and Neurology", s. 34.

⁹ *Isl. St.*, II (1963), 301.

¹⁰ *Isl. St.*, II, 301.

Fazlur Rahman'ın inanç bağlamında hür rasyonel aktiviteyi ihtiva edebilmesi ve etmesi gereken bir din olan İslâm hakkındaki engin bakış açısı, geçerlilikle ehliyet arasındaki ilişkinin modern tartışması içerisinde bir paralellığe sahiptir. Zira onu tamamlaması gereken bir felsefe, insan ehliyeti için ihtiyacı yerine getirirken formel geçerliliğin ihtiyaçlarını da tatmin etmelidir. Allah'ın varlığına dair Aquinas'un "beş delili"nin sınırlı formel bir geçerliliğe sahip olmasına rağmen, onların tanımladıkları bu Tanrı, tamamen zihni karışık bir eylemdir. Hiç şüphesiz Aquinas, şunu çok iyi bilmektedir: Onun objesi, insan aklının vahiy yoluyla desteklenmeden ilâhî realitelere ulaşabilmesinin çok uzak bir ihtimal olduğunu ispat etmektedir. Ancak İbrahim, İshâk, Yakup, Musa, Eyüp, Hoşea, İşaya, İsa, Paul, Muhammed, Saadia Gaon, İbn Teymiyye ve Joseph Smith'in Tanrısı, zorunlu ahlâkî hükümlerin yapıldığı, vaatlerin gerçekleştirildiği hayatın ortasında duyurulan bir Tanrıdır. Yeterliliğin boyutu, kapalı bir şey değildir; fakat fert ve toplum düzeyinden gelen şahsın dünyasına açıktır. Tanrı, kıyas yoluyla değil de ancak derinlikleri içerisinde hayatın tesadüfi noktalarında keşfedilir.¹¹

Bir anlamda, bir şeyin doğru ve gerçek veya iyi olduğunu bilmekle ilgili tam bir şey yapmaya dair Fazlur Rahman'ın vurgusu, Sünnî inanç standartlarına benzer gibi gözükmektedir. Ancak taklit formunda alınan otoriteye teslimiyetle, yaratan ve yeryüzünde "halifeler"ine buyruklarını yaptırarak idare eden bir Allah'a dayalı maksatlı ahlâkî etkinlikler arasında temelde bir farklılık vardır. Fazlur Rahman, zihni ve ilmî bir eksiklikten-onlar bunlara çokça sahip idiler-dolayı değil de fakat azizlik lehinde ve günah anlamında eski Hellenistik dünyanın vatandaşlık

¹¹ Felsefe ile teoloji arasındaki ilişkinin en açık ve en inandırıcı tartışmalarından birisi, son İsveç-Amerikan felsefi teologu olan Nels Ferre'nin ilk kitabı *Faith and Reason* (New York: Harper, 1946), bölüm: 3 ve diğer yerleridir. "Teoloji, inanç ve bilginin sentezi iken; felsefe, rasyonel bilginin tamamı ve cevheridir. Felsefe, mevcut delilin gidebildiği oranda geçerliliğin ve yeterliliğin sentezidir. Teoloji, geçerlilik ve yeterliliğin tam bir sentezidir, ki onunla bizim yöntemimizde veyahut yöntem (yöntemin bizzat kendisi değil) ile ilgili bizim devrin nihai gelişmesinin ışığında mevcut durum sonundan başına kadar görülebilir" (s. 122).

faziletini reddetmesiyle ilgili Gilbert Murray'ın pişmanlık karakterizasyonunu ödünç almak ve ona adapte olmak için daha derin ve daha karanlık "cesaret eksikliğinden" dolayı, teologlardan ziyade filozofları ayıpladığı gözükmektedir.

Filozoflar, Murray'ın "pişman kalp (contrite heart) ve günah inancı (conviction of sin)" diye isimlendirdiği şeyi almakla hataya düşmediler. Bunlar, ilk asır Kudüs'ünde ve Akdeniz dünyasında müşterek devrin ilk nesillerindekinden daha az idrak edilebilen hislerdir. Buna şu şekilde işaret edilmişti:

Asketizm(çilecilik)in, mistisizmin, bir anlamda pesimizmin ortaya çıkışı; kendine güvenin, bu hayattaki ümidin, normal insan gayretinde mevcut bulunan inancın kaybedilmesi; azimli sorgu ile ilgili ümitsizlik, şaşmaz vahiy için göz yaş dökmek; yurttaşların bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlayan devletin mutluluğu ile ruhun Allah'a dönmesi arasında herhangi bir farkın olmayışı.¹²

Müslüman filozof-teologların azimlerinin başarısızlığı, hem entellektüel hem de ahlâkî idi. Felsefî aktivitede yanlış olan şeyler, İslâmî amaçlara yöneltildi. Fazlur Rahman, aşağıdaki ifadelerinde bunu söylemiş gibi gözükmektedir.

Felsefe, bastırılmaya ihtiyaç duymadığı gibi, gerçekte... Sünniliğin bizzat kendisi entellektüel olarak iyi bir şekilde formüle edecek olan muayyen faraziyeler üzerine bina edildi.¹³

Filozoflar, uygun olmayan epistemoloji ve metafiziği İslâmî amaçlara uygulamada kendilerinden kaynaklanan hatayı göremediler. Zira onlar, başlangıçtan itibaren dinî konu ve duyguların özel karakteristiklerini, özellikle de onların merkezî etik karakterini gözden uzak tutmuşlardı.

¹² Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, III. baskı (Garden City, NY: Anchor Books, 1955), s. 119.

¹³ *Isl. St.*, II (1963), 302.

İslâm filozoflarının eserleri gözden geçirildiği zaman, onların ahlâkla ne kadar az ilgilendikleri hemen görülür... Batılı bazı yazarlara göre, bunun sebebi, filozofların ahlâkî buyruk ve yasakları dine bırakmalarıydı. Bu görüşte doğruluk payı olmakla beraber, problem o kadar basit değildir. Filozoflar ulaştıkları metafizik zirveye öyle bir aşkla bağlanmışlardı ki, aşağıya inip ahlâk konularıyla meşgul olmaya zaman bulamamışlardı. Oysa onlar, bizzat dinin öndayanaklarını dikkate alan ciddi ve objektif bir çalışma ve düşünceye koyulabilselerdi, hem daha farklı bir felsefe ortaya koyar, hem de Sünnîliğin zenginlik kazanmasını sağlarlardı. Böyle bir durum olmadığı için Sünnîlik tek yanlı olarak felsefeye hücum etti ve sonunda bizzat kendi kendini fikrî kısırlığa ve manevî yoksulluğa mahkûm etti.¹⁴

Fazlur Rahman, İslâm teolojisi ve hukukunun kabul edilebilir bir şartı olarak hürriyet düşüncesinin izalesini çevreleyen bu konuların güçlüğünü takdir etmiştir. O, felsefi olarak, kendi ölümünden haberdar olan Gazâlî'ye bir avantaj sağlayabilir gibi gözükebilir. Kelâm, Sünnîler arasında ancak kabul edilebilir dinî-entellektüel teşebbüs oldu, fakat Fazlur Rahman onun şöyle olması gerektiğini düşünür:

O, ancak felsefi düşünce olan gerçek bir entellektüellik için sahte bir davet oluşturabilirdi. Felsefe, fiilen İslâm dünyasından... ve İslâm dünyasında uzun bir zamandır onların sistematik temelinden yoksun olan medreselerden yasaklandı, bu gibi davranışlar saf düşüncenin açıklığını ortadan kaldırdı.¹⁵

Yasaklanan saf veya hür düşünce, otantik insan ilişkileri için ihtiyaçlara olan müşterek değer ve hissizliğe bağlılık eksikliğinden dolayı kendini yok edecek tohumları içerisinde taşıyarak sevgi gibi büyük oranda gelişti. Fazlur Rahman'a

¹⁴ *Isl. St.*, II (1963), 302.

¹⁵ *Isl. St.*, II (1963), 303. (Orijinal metinde bulunan bazı karışıklığı gidermeye gayret ettim. Metnin ikinci satırında bulunan ifadeyi şu şekilde okudum: "Felsefeyi yaratan felsefi düşünce etkiliydi".)

göre saf düşünce, sınırların yokluğu içerisinde gelişmedi. Bütün insan aktiviteleri, somut bağlamlar ve fundamental faraziyeler içerisinde temellendi. Büyük insan hareketleri, kendi temel inançlarını, canlı değer ve yönelişlerini korumak amacıyla sadece tolera etmemeli, aynı zamanda çeşitlilik içerisinde beslenmelidir. Fazlur Rahman'ın hakiki İslâmî alandaki serbest felsefi düşüncenin son bulmasını çokça kritik etmesi, uzun geçmişin muteber analizlerinin yanısıra İslâm tarihinin bir kritiği olarak görülebilir olmasına rağmen, onun işareti aynı zamanda mantikî bir duyarlılık yapar.

Entellektüel liberalizm, büyük ve ilerlemekte olan bir kültürün temelidir. Ancak insan zihninin herşeyi kuşattığına inandığı ve mutlak iyilik, doğruluk, şaşmazlık hususunda temel olarak ona güvendiği için modern kültür, sadece liberal görüntülerinde değil, fakat aynı zamanda muhafazakarlık tarafıyla kendi kendini tahrip etmek zorunda kalmıştır. Liberalizmin olması şartıyla anlamını ve aydınlığını koruyabilen muhafazakarlık; şayet aydınlığını koruyamazsa (yani baskı oluşturması gereken nokta ve sahalar üzerinde niçin muhafazakarlık yapılması gerektiği anlaşılamazsa) o zaman içsel kültür yok edilmek durumunda kalır. Şayet bir Fârâbî veya bir İbn Sînâ, belirli noktalarda, dogmatik teolojyi bozsalar ve Kur'an'ı yorumlamada aşırı gitselerdi; Gazâlî diğerlerinde olduğu gibi gelenek, bütün felsefeyi ve onun zorunlu aleti olan insan aklını kötöleyerek, varlığı içerisinde insana zulmederdi.¹⁶

Bu düşünceler, sadece kabul edilen otoriteye kayıtsızlık anlamında değil, fakat aynı zamanda "köklü" meselelere duyarlılığı olan Fazlur Rahman'daki radikal bir boyutu gösterir. Bu, onun düşüncesinde "Protestan prensibi"nin bir çeşidi idi, bu kavramın formülasyonu Paul Tillich'de şöyledir:

¹⁶ *Isl. St.*, II (1963), 302.

O, rölâtif bir hakikat için yapılan herhangi bir mutlak iddiaya karşı ilâhî ve insanî itirazı ihtiva eder. İsterse bu iddia, bir Protestan kilisesi [ülemâ veya Sünnî ortodoksun yerine] tarafından yapılmış olsun. Protestan prensibi, kendi kendini “Protestan” diye isimlendiren bir dinî kültürü ihtiva eden her dinî ve kültürel realite için geçerlidir.¹⁷

İslâmî bağlamda Protestan prensibinin ihlali, *şirk* faaliyetiyle aynı seviyededir; ister o, mutlaklaştıran rölâtiflik ya da rölâtifleşiren mutlaklığı gerektirsin, her halükârda dinî ve ahlâkî açıdan büyük oranda aynı anlama gelir.

Ötantik İslâmî inanç, düşünce ve aksiyonunun patenti, Kur’an’dır ve Fazlur Rahman ısrarlı bir şekilde eserlerini Kur’an’ın gizemliliğine, ilâhî güce, sık sık da olağanüstü mesaja bağlı olarak temellendirmiştir. Kur’anî mesajın merkezi boyutu, etikdir ve bundan dolayı o, canlı tutulması için hem dinî hisler-“Allah’ın varlığının hissedilmesi”¹⁸-hem de ruhî hisler olmaksızın samimi bir şekilde bağlanmış değerler bakımından şahıslara ihtiyaç duyar, bununla birlikte teselli etme ve yüceltme esasında Søren Kierkegaard’ın düşüncesinde sadece “estetik” olabilir.¹⁹ Fazlur Rahman, hissi ifadeleri vurguladığından ve ilmin (dışrak bilginin) ötesinde *ma’rifet*, gnosis’i öngördüğünden dolayı Sufizm’le ilgili pek çok şeyi tenkit etmiştir. Ma’rifet, herhangi bir insan varlığı tarafından kendiliğinden elde edilebilir, fakat ilim sadece vahiy ve peygamberlerin, özellikle de Muhammed ve onun sünnetinin yöntemleriyle oluşur.²⁰ Fazlur Rahman’ın, Sufi’yi, “algılayan”

¹⁷ Paul Tillich, *The Protestant Era*, trans. James Luther Adams (Chicago: University of Chicago Press, 1948), chapter XI, “The Protestant Principle and the Protetarian Situation”, s. 163.

¹⁸ Bu ifadenin kime ait olduğu belli değildir. William James ve Evelyn Underhill, onu kullanmışlar ve John Baillie, onu Gifford konferanslarının başında, *The Sense of the Presence of God* (London: Oxford University Press, 1962) ismiyle kullanmıştır.

¹⁹ Bkz. Hayatın estetik ve etik boyutu için *Ether / Or* (1843); üçüncü kavram olan “dinî” seviyenin anlaşılması için *Fear and Trembling* (1843). Bazen etik ve dinî seviyeler, aynı gibi gözükmektedir, ben Kierkegaard’ın kategorizasyonları uygulanırken onları böyle kabul ettim. Her iki çalışma da İngilizce’de mevcuttur. *Ether / Or*, 2 vols. (Garden City, NY: Anchor Books, 1959) ve *Fear and Trembling* (Garden City, NY: Anchor Books, 1954).

²⁰ “The Post-Formative Developments in Islam: I”, *Islamic Studies*, 1, 4 (1962). “Algılayan” (perceptive) ve “ifade eden” (formulative) aklın tartışması için bkz., a.g.e., 20-21.

akıl yürütme süreci şeklinde karakterize etmeyi tercih ettiği gibi, *ma'rifet* veya *keşf* “unveiling” (ortaya çıkma), “ifade eden” akıldan tamamen ayrıldı; İslâm düşüncesinin hem mistik ve hem de dogmatik formları, netice itibariyle bundan menfi planda etkilendi. O zamana kadar felsefe de, İbn Rüşd’ün zamanından sonra tedrici bir şekilde “teosofik sezgicilik” le karışarak kaybolup gitmeye başladı.

Keşfle ilgili teosofik vurgu, onun monistik panteizmle birleştirilmesiyle İslâma çok fazla zarar verecek bir tarzda işlendi. Onların etkileşimlerini inceleyen Fazlur Rahman, şunları kaleme aldı:

Şimdi, algılayan akıl ile ifade eden akıl arasındaki her türlü organik bağ, böylece bir toplum içerisinde kesilince, yüksek bir kapasitenin herhangi entellektüel geleneğin canlılığını muhafaza etmesi asla beklenemez. Panteizm doktrininde, ego’nun ahlâkî gerilimi üzerindeki nihilist etkileri hakkında hiç şüphe yoktur. Panteizm, sadece entellektüel ilişki olarak kaldığı müddetçe, o çok dinî olmazsa; ve entellektüel seviyede ona, diğer teoriler tarafından karşı konulabilir. Fakat o, bir toplumun ahlâkî karakterini elinde tuttuğu anda-onun genellikle daha sonra İslâm Orta Çağında, onlar içerisinde, halk içerisinde, Sufizme etki ettiği gibi- o onu imha etmeyi başaramaz. ‘Iraki ile ilgili şu şarkımın söylendiği gibi;

“O, sırrını kendine söylediği zaman

Niçin o, fakir ‘Iraki’yi ayıpladı?”

veya şu darbimeseli formüle eden hakkında söylendiği gibi: “O, kendi kendinin hapishanesidir, onun bizzat kendisi hapishaneyi yapandır ve yine onun bizzat kendisi hapishaneyi meydana getiren hamurdur”, ...O, ahlâkî mücadele fikrini terketti ve yapmadı, fakat ciddi bir şekilde bütün bunların nihayetini ifşa etti, “Her şey, O’dur (hamah ust).”²¹

²¹ “The Post-Formative Developments in Islam: I”, 21.

Ancak Allah, kalplerimizin yanısıra, idraklerimizle de konuşur; idrâkimizle konuşması, müşterek yaratıcı olmamıza imkân veren şeydir - veya, bu ne kadar güçlü olursa, o takdirde dünyadaki hülefâ “halifeler” –emânetin yükümlülüğünü (idaresini) yerine getirir. Onu Allah, göklere, yere ve dağlara teklif etmişti ve onlar onu kabul etmemişlerdi.²² Bir anlamda teosofik sezgicilik, emaneti kabul etmeye karşı bir reddiye ve onun yerine “akıntıya uyum sağlamaktır”. Ancak Kur’an, anlaşılır bir kitap olmasaydı, hiçbir anlam ifade etmeyecekti, zira onun içsel gizemliliği, haberdarlığın algılama ve ifadeyle ilgili modların mükemmel bir insicamıdır. Bu, performatif görünümünün –ezberlenme ve zikredilme-ve informatif boyutunun –tedebbür ve tefsir - otantik Kur’anî dindarlık içerisinde birbirinden ayrılmaz olmasından dolayıdır. Zira her ikisi de, Fazlur Rahman’ın sık sık eserlerinde değindiği, temel olarak “ahlâkî çabanın” temelinde yatan içtihadın maksatlarına hizmet eder.

Fazlur Rahman’dan daha iyi bir şekilde hiç kimse, Kur’an’ın çok derin ve i’caz yüklü görüntüsüne ve Muhammed’in peygamberlik statüsüne sahip olmamıştır. Onun etkili eserlerinden biri olan *Major Themes of the Qur’an*²³, asrımızda ihtiyaç duyulan Kur’an yorumunun örneklerini güzel bir şekilde hazırladığını iddia ettiği pek çok orijinal konuları ve yorumları ihtiva etmektedir. Fakat *Major Themes*’deki konular, son zamanlarda geliştirilmedi ya da kitapta daha sonra ortaya çıkan problemler yeniden ele alınmadı. Onun daha gelişmiş diğer bir eseri olan *İslam*’da Fazlur Rahman, ilk Kur’anî vahyi şu şekilde karakterize etmiştir:

²² Ahzâb: 33:72. “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. “Bu âyet şu ifadelerle son bulur: “Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.”

²³ *Major Themes of the Qur’an* (Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980); [bu eser, dilimize Alparslan Açıkgeçen tarafından, “Ana Konularıyla Kur’an”, (Fecr Yayınları, 1987) adıyla çevrilmiştir (Çev.)]

Bir ses, hayatın ta derinliklerinden haykırır ve şuur seviyesinde açık ifadesini bulmak için Hz. Peygamberin zihni üzerinde güçlü bir etki yapar.²⁴

Fazlur Rahman'ın Kur'an'a bakışı, sadece basit bir şekilde mesajı canlandırmak değil, fakat aynı zamanda dünyadaki tarihî varlığı bir maksat etrafında biçimlendirmektir. Medine devrinden bahsederken o, şu düşüncüyü ileri sürmüştür:

Kur'an tamamıyla ahlâkî ve dinî uyarının güçlü ifadesini terkederek, gerçek sosyal düzeni kurmaya yönelmiştir.²⁵

Şimdiye kadar Kur'an hakkında Fazlur Rahman'ın karakterizasyonu ile ilgili alışılmamış bir bakış açısı olmadığını anlarız. Ancak o, mesajı alma ve tebliğdeki Peygamberin rolüyle ilgili yazdığı eserlerde, doğum yeri olan Pakistan ve diğer ülkelerde güçlü duyguları uyandırmıştır. O, Muhammed'in, mesajın mekanik bir şekilde insanlığa iletişimini sağlayan Allah'ın tayin ettiği basit bir araç olduğuna dair her türlü iddiayı reddetmiştir. Ne de o, Hicâz'daki insanlığın şartları üzerindeki kendi düşüncesinin dışında Kur'an'ı kompoze etti; biz onun, Allah'ın elçisi olarak çağrılmadan önce de (insanlık adına) gözyaşı döktüğünü biliyoruz.²⁶ Fazlur Rahman'a göre Muhammed, Mekke ve Medine'de dinî-ahlâkî bir düzeni sağlamayı başarmak için kendi gayretiyle mesajı anlamaya başladı.

O, aşağıdaki yazısını kaleme aldığı zaman Ehl-i Sünnet taraftarlarının tepkisini üzerine çekti:

Bununla birlikte, İslâmın ikinci ve üçüncü yüzyılları arasında Vahy'in mahiyeti hakkında Hıristiyan akideden etkilenen ciddi fikir ayrılıkları ve tartışmalar Müslümanlar arasında ortaya çıkınca, o sırada kesin muhtevasını

²⁴ *Islam*, 2. baskı (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 30.

²⁵ *Islam*, s. 30.

²⁶ Ruhunu Hira dağına taşınması, bir kanıt olarak, Muhammed'in tefekkürü meylinin delilidir. Peygamberliğinden önceki karakteri hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur.

oluşturmak gibi nazik bir merhalede bulunan doğuş halindeki Sünnî İslâm, vahyin ‘başkalığını’, objektifliğini ve sözlü niteliğini korumak için, onun dış hakikati üzerine ağırlık vermiştir.²⁷

O, Kur’anî vahyin ‘dış görünümünün’ ya Kur’an’î mesajın bizzat kendisi ya da vahiy sürecinin kabul edilebilir aklî bir açıklamayla bağdaşmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Vahyin, Muhammed’in kalbine ilka edildiğini bildiren Kur’an ayetlerini (Şuarâ: 26/194; Bakara: 2/97) aktararak Fazlur Rahman şunları yazar:

Fakat Sünnilik (hatta bütün Ortaçağ İslâm düşüncesi), akideyi oluştururken, bir yandan vahyin başkalığı ve sözlü niteliğini, öte yandan vahyin Hz. Peygamberin yaptıkları ve dinî kişiliğiyle yakın ilişkisini birleştirecek gerekli fikrî araçlardan yoksundu. Başka bir deyişle Sünnilik, “Kur’an hem tamamıyla Allah Kelamı’dır, hem de olağan anlamda tamamıyla Hz. Muhammed’in kelimadır” diyecek fikri yeterlikte değildi.²⁸

Fazlur Rahman, “Sünnî İslâm” olan “dış hakikat” yorumunun genelde Hadis’e bağlı daha sonraki yorumun bir mahsulü olduğunu ispat eder.

O, kendi fundamental (köklü) düşünce sistemi içerisinde vahiy konusunun yani Kur’an’ın, temel hareket noktasında Allah’ın emri olan ahlâkî bir mesaj olduğunu kabul etti. Allah’ın yaratıklarından isteklerini bilmek için insan aklına baş vurulmak zorunludur. Ancak, ahlâkî ve dinî kavrayış da tamamıyla aklî kavrayıştan büyük ölçüde ayrılır; çünkü birinci tür kavrayışın kendi öz niteliği, “kavrayışla birlikte olağanüstü bir ağırbaşlılık duygusu getirmesi ve konuyu önemli ölçüde şekil değiştirmiş olarak bırakması”dır.²⁹

Mesaj, ahlâkî-dinî tecrübenin kavrayış derecesinde anlaşılır; ancak mesajın özü, deruni (iç) psikolojik bir sürecin sonucudur. Fazlur Rahman’a göre bir peygamber, “başlangıçta insanları ve onların ideallerinden çoğunu tahammülle

²⁷ *İslam*, s. 31.

²⁸ *İslam*, s. 31.

karşılamayan bir kişidir; o tarihi yeniden yaratmak ister.”²⁹ Böylece İslâm Sünniliği, mantiken doğru olan şu sonucu çıkarmıştır: Peygamberlerin günahlardan arınmış olarak kabul edilmeleri gerekir (ismet öğretisi). Fazlur Rahman, Peygamber Muhammed’in... (bazı) zamanları bulunduğunu açıklamaya devam eder:

Fakat, bütün bunlarla birlikte, onun, bildiği gibi, kendi kendini aştığı, ahlâk anlayışının aştığı, ahlâk anlayışının son derece keskin ve canlı olduğu; ve böylece bilincinin (şuurunun) ahlâk kanunuyla aynıleştiği anlar bulunmaktaydı. “İşte sana da emrimizden bir ruhla vahyettik: Sen kitap nedir, önceleri bilmezdin. Fakat biz onu bir nur (aydınlık) kıldık”. (Şûrâ: 42/52). Ancak, ahlâk kanunu ve dinî değerler Allah’ın emridir: Onlar Allah’la tamamen aynı olmasalar da, O’ndan bir parçadır. Dolayısıyla Kur’an tamamıyla ilâhîdir. Ayrıca, olağan bilinç sözkonusu olduğu zaman bile, fikir ve duyguların onda rastgele dolaşması ve mekânî bir şekilde kelimelere bürünebileceği hususu hatalı bir düşüncedir. Aslında duygular, fikirler ve kelimeler arasında organik bir ilişki mevcuttur. Vahiye, hatta şairin ilhâmında, bu ilişki o derece tamdır ki, duygu-fikir-kelime kendine özgü bir canlılığı olan karmaşık bir bütündür. Hz. Muhammed’in ahlâkî sezgiye dayalı kavrayışı en yüksek noktasına ulaşmış, bizzat ahlâk kanunu ile aynılaşınca, (gerçekten de bu gibi anlamda onun zaman zaman takındığı tavır, bir önceki bölümün ikinci kısmında ve Kur’an âyetlerinde de açıkça görüldüğü üzere, Kur’an’ın eleştirisine uğramıştır) Kelâm bizzat vahiyle birlikte verilmiştir. O halde Kur’an salt ilâhî Kelâm’dır, fakat aynı ölçüde Hz. Muhammed’in iç kişiliği ile de yakından ilgilidir. Ancak Hz. Muhammed’in Kur’an’la olan ilişkisi, bir kayıttta olduğu gibi mekanik bir şekilde kavranamaz. İlâhî Kelâm Hz. Peygamberin kalbinden süzülerek dışarı akmıştır.³¹

²⁹ *İslam*, s. 32.

³⁰ *İslam*, s. 32.

³¹ *İslam*, s. 32.

Peygamber örneği, büyük oranda, paradigma olduğundan, Fazlur Rahman'ın tartışmasında, Müslümanların, ortaya çıktıkları tarza bağlı olarak bazı ölçülerde Kur'an'a uymaları gerektiği ima edilir. Bu durum, açıkça imkânsızdır. Fakat,-yukarıda aktarılan pasajda ifade edildiği gibi-emirlerine uyulan ve bu süreçte onun ışığından istifade edilmek maksadıyla sunulan Kur'an'a bakılırsa, o zaman inanç ve aktüalite vasıtasıyla ortaya çıkan konu (Fazlur Rahman'a ait dinî-ahlâkî idrâkin “algılayan” ve “ifade eden” modları) Allah'la bağımlı bir hayatta tutulacak, aynı zamanda tecrübenin estetik subjektivizminden ve daha önce işaret edilmiş olan “Allah'ın varlığının hissi”nden mahrum edilmiş ahlâk ve legal şekllenden korunmuş olduğu görülebilir.

Sünnete uyma, onun tam olarak bunu ihtiva etmesine rağmen, harfi tutum içerisinde Muhammed'in nümunesindeki model insan hayatı ve alışkanlıklarında Muhammed'i taklitle sınırlandırılmamıştır. Muhammed'in, “Peygamberlerin Mührü” olmasının anlamı, az önceki pasajda Fazlur Rahman'ın idrak ettiği anlayışa yakın olmalıdır. “Mühür” idesi, hiçbir yeniliğin tecrübe edilmemesi için bir geleceğe açılmak ve geçmişten kurtulmaktır. Allah'ın Peygamberi olan Muhammed'in kahramanca mücadelesi, Allah'ın kalbine ve zihnine yüklemiş olduğu ilâhî mesaja karşı yoğun ve endişesiz bir şekilde konsantrasyonunu gerekli kıldı. Mesajın kelimelerinde değişme veyahut da ilavenin düşünülemez olmasına rağmen, bunu hatırlatmak gerçekte çok lüzumludur. Kur'anî Allah kelimesi, daima bakî ve canlı olarak kahr; ve onu ne ihtiva eden ne de destekleyen faraziye ve fikirler tarafından hapsedilmemesi için hürmetkâr Müslümanların yanısıra düşünölmeye ve düşünceli insanlar tarafından uygulanmaya muhtaçtır. Onu anlayan bir yazar olarak Fazlur Rahman'ın pozisyonu, Kur'an'ın, hukukun ve hoşgörünün dikkatli bir şekilde düşünöldüğü meselelerde dinî etkileri nakleden büyük ahlâkî mücadelenin varlığını teyit etmesinin yanısıra otantik İslâm inanç, düşünce ve aksiyonu için gerçekte bir patent olmasıdır.

İbadet ve içtihat bakımından, Müslüman entellektüel çalışması, hem algılayan hem de ifade eden akıla eşit ve ondan ayrılmaz bir şekilde kompozite edilmiştir. Onun en büyük çabası, Tanrı'nın emrinin her bir nesilde dünya ile yeniden ilgili olmasıdır. Bu hermeneutik gayret, yapısal spekülasyona, Yahudi ve Hıristiyanların düşüncesine paraleldir. İbrahim'in bütün çocukları için Tanrı'nın emri; ister Tevrat, İncil veya Kur'an'da olsun, hem bir "vazife hem de bir ihsan"dır.³²

Bu makalenin amacı, sadece Fazlur Rahman'ın zengin ve engin düşüncesini incelemektir. Burada, yeterince ümitli bir şekilde, onun geniş alan ve tam tutarlılıkla ilgili düşüncesi verilmiş veya en azından ileri sürülmüştür. Bir Müslüman entellektüel olarak Fazlur Rahman, asla çalışmayı bırakmamıştır. Onun düşüncesi değişmiş ve gelişmiştir, ancak onun merkezî koordinasyonu her zaman Kur'an olmuştur. Bu yolu gösteren düşünürün etkisi, dünyada seyahat ettiğim her yerde-ister bu yer, Kuzey Amerika veya Mısır, Ürdün, Batı Kıyısı, Yarımada, Bangladeş, Pakistan, Malezya, Endonezya veyahut da isterse Avrupa olsun-görülmektedir. Ve buralarda; Fazlur Rahman'ın adını duymayan veya onun, İslâm kültürüne katkıları olduğu konusunda tarafsız olan hiçbir Müslüman âlim veya İslâm konusunda diğer uzmanlarla karşılaşmadım. İslâmın ilk doktrinel ifadesindeki ilk teşebbüslerin birinde şöyle bir ifade vardır: "Toplumdaki farklı düşünceler, ilâhî inâyetin gereğidir."³³ Fazlur Rahman, eski anlayışın, Allah'ın bir lütfu olduğunu kabul ederek, hâlâ sonuç vermeye devam ettiğini bize göstermektedir.

³² Bu ifadeyi Emil Brunner'in *Das theologischen Ethik*, (bu eser, 1932'de yayımlanmış ve Olive Nyon tarafından *The Divine Imperative* (1936) olarak tercüme edilmiştir) den aldım. Bu eserde o, "task and a gift" ifadesini "demand and gift" olarak tercüme etmiştir. Bkz. Bölüm XI.

³² A.J. Wensinck'in *The Muslim Creed* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932; Londra'da tekrar basılmıştır *Gebot und die Ordnungen: Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, (bu eser, 1932'de yayımlanmış ve Olive Nyon tarafından *The Divine Imperative* (1936) olarak tercüme edilmiştir) den aldım. Bu eserde o, "task and a gift" ifadesini "demand and gift" olarak tercüme etmiştir. Bkz. Bölüm XI.

³³ A.J. Wensinck'in *The Muslim Creed* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932; Londra'da tekrar basılmıştır: Frank Cass; 1965), s. 104'de tercüme edildiği şekliyle "*Fıkıh-ı Ekber I*" den alınmıştır.

EDEBÎ AÇIDAN
HADİSLERDE “ÜSLÛB-İ HAKÎM” ve ÖNEMİ

*Yrd. Doç. Dr. Adem DÖLEK**

Meâni tabirlerinden olan Üslûb-i Hakîm iki kelimedenden oluşmaktadır: Üslûb ve Hakîm. Üslûb, kelime olarak tarz, biçim demektir. Edebî bir terim olarak ise; kişinin düşüncesini, duygusunu ve tefekkürünü anlattığı bir ifade tarzıdır¹. Tâhîru'l-Mevlevî üslûbu anlatırken şöyle der: “Her şahsın zamanı, mevkii, idraki, malumatı kısaca hüviyet ve meziyet itibariyle düşünüşü ve düşüncesini anlatması kendine mahsustur. Yani hiç bir kimsenin ifadesi diğerinin beyanına benzemez. Büfo'nun dediği gibi: ‘Üslûb-i beyân aynıyla insandır’. İnsanların yüzleri gibi sözleri de başka başkadır. Buna binaen dünyada ne kadar insan var ise o kadar da üslûb-i beyân vardır...”².

İkinci kelime olan Hakîm ise, hikmetle muttasıf olan, iş ve emirleri hikmetli ve yanlışsız olan demektir.

Edebî açıdan üslûb-i hakîm tabiri terkip olarak; hikmetli beyan ve hikmetli söz söyleme tarzı demektir. Belâğâtçıların Arapça ifadesiyle, “Huve telakkî'l-muhatabi bi gayri mâ yeterakkabuhû (Muhatabın, beklemediği bir

* Atatürk Üniversitesi, Erzincan İlahiyat Meslek Yüksekokulu Öğretim Üyesi

¹ Tâhîru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, İst, 1973, s.177.

² Tâhîru'l-Mevlevî, a.g.e., 177-178.

cevapla karşılaşmasıdır”³. El-Cürcânî (v.816/1413) de “Uslûb-i hakîm: Daha önemli olanı terk edip ta’rızan (dokunaklı söz söyleyerek veya taş atarak) daha önemli olanı zikretmektir.”⁴ şeklinde tarif eder ve buna şu misali verir: “Musa (as) Hz. Hızır’a selam verdiği vakit, Hz. Hızır onun selam vermesini yadırgayarak, “Senin ülkende selam vermek de nereden?” der. Bunun üzerine Musa (as) ona cevap olarak şöyle der: “Ben İsrailoğullarına peygamber olarak gönderilen Musa’yım. Sana öğretilenden, doğruya ileten bir bilgi olarak bana da öğretmen için sana geldim.”⁵

Burada Musa (as) sanki şöyle demek istemiştir: Ben sana uygun olan cevabı verdim. O da ülkemde selamımı değil, beni sormandı.”. Hz. Musa (as)’nın böyle demesi ülkesinde selamın bilinen bir şey olmaması sebebiyledir⁶.

Başka bir ifadeyle, uslûb-i hakîm; konuşanın ya da kendisine her hangi bir konuda soru sorulan kişinin, muhataba ya da soru soran kişiye beklemediği, fakat dinleyen için öncelikle lazım olan, bir meseleyi söylemesidir. Bu da iki tarzda olabilir: Ya soru soranın sorusuna cevabı terk ederek sormadığı bir soruya cevap vermekle olur, ya da konuşanın kelimini, kastettiği ve murad ettiği şeyin dışında, muhatabın esas olarak sorması ve bilmesi gerekli olan şeye işaret ederek kelamı o tarafa çevirmek veya bu manayı kastetmek şeklinde olur.⁷ Böylece uslûb-i hakîm; kişinin, muhatabının sorusuna ziyadesiyle ya da maksadına daha uygun olanı ve öncelikle bilmesi gerekeni -önemine binaen sorulmadan- söylemesidir.

Üslûb-i hakîmin yukarıda zikredilen her iki kısmına da Kur’ân-ı Kerim’de örnekler bulmak mümkündür.

³ el-Hâşimî, Ahmed, *Cevahiru'l-Belağa*, Beyrut, ts, 388. el-Cârim, Ali -Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, İst. ts, s. 296.

⁴ el-Cürcânî, Ali b. Mumammed, *et-Ta'rifât*, Beyrut, 1996, s. 39.

⁵ Bkz., el-Hatîb, Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdadî, *er-Rihle fi Talebi'l-Hadis*, Beyrut, 1975, s. 99.

⁶ el-Cürcânî, a.g.e., 39.

⁷ el-Hâşimî, 388, el-Cârim, 296.

a- Sorulan sorunun cevabını terk ederek, sorulmayana cevap vermeye, **“Sana Hilal halindeki Ay’ın durumlarından soruyorlar. Sen de de ki: ‘Onlar insanlar için vakitleri ve hacc zamanını bildiren durumlardır.’”**⁸ âyetini misâl gösterebiliriz. Bu âyette sahabilerden bazıları, Ay’ın hilâl şeklinde kalınlaşarak dolunay haline gelmesinin, dolunay halinden incelerek tekrar hilâl şekline dönmesinin mahiyetini sorarlar. Bu sorunun cevabını anlamak için astronomi bilgisi gerekir. Çünkü dünyamız etrafında dönen Ay, Güneşten gelen ışınların bir kısmını dünyamız üzerine yansıtarak geceleyin dünyamızı aydınlatmaktadır. Ayın geceleyin dünyamız üzerine gönderdiği yansıyan güneş ışınları farklı açılarda gelmekte ve Ay, farklı şekillerde ilkdördün, yarım, dolunay, ikinci yarım, sondördün ve hilal şeklinde görülerek bir aylık zaman zarfında dünyamızın etrafında dönmektedir.⁹ Halbuki o zamanda astronomi ilmi fazla gelişmemişti. Bu bakımdan astronomik bilginin anlaşılması için ilmî bir alt yapının olması gerekir. Aksi takdirde verilecek astronomik cevap çok zor anlaşılır veya hiç anlaşılmaz. Ay’ın bu astronomik değişikliği, soranlar açısından bir önem arzederse de, içinde buldukları zaman açısından ve ilmî seviyeleri bakımından Ay’ın hikmetlerini bilmeleri daha fazla önem taşımaktadır. Bu bakımdan kendilerine Allah tarafından verilen cevapta, sorunun cevabı olan Ay’ın astronomik durumunun bildirilmesi terk edilerek, hikmet cihetine dikkat çekilmiştir. Burada âdetâ şöyle demek istenmektedir: “Size öncelikle lazım olan, hilalin bu şekilde yaratılışının hikmetini sormanızdır, çünkü ilk başlangıçta hilâl şeklinde olan Ay’ın büyüyerek dolunay şekline, sonra da dolunay halinden incelerek hilâl şekline gelmesinin sebebini sormak ilmî bir seviye ister. Bu zamanda Ay ile ilgili astronomik bilgiden ziyade, size asıl lazım olan onun hikmetini bilmenizdir. O da işlerinizi

⁸ Bakara, 2/189.

⁹ Geniş bilgi için bkz., Atalay, İbrahim, *Genel Fiziki Coğrafya*, Ankara, 1990, s. 30-32.

tanzim etmede zamanınızı ayarlamak için takvimcilik yapmasıdır”. Bu şekildeki bir cevaba belâğat âlimleri üslûb-i hakîm derler¹⁰.

b- Konuşanın kelâmını, kastettiği ve murad ettiği şeyin dışında, cevapla birlikte muhatabın esas olarak sorması ve bilmesi gerekli olan şeye işaret ederek kelamı o tarafa çevirmeye veya bu manayı kastetmeye de; **“Sana, ne infak edeceklerini soruyorlar. De ki, sarfedeceğiniz her bayır, ana baba, yakınlar, düşkünler ve yolcular içindir...”**¹¹ âyetini örnek verebiliriz. Bu âyette de Hz. Peygamber’e, infak edilecek malın hakikatından ve keyfiyetinden sorulmaktadır. Gelen cevaba, sorunun cevabı ile birlikte, maksadın kendisi ile tamamlanacağı bir ilave yapılmıştır. Çünkü “Sarfedeceğiniz her hayır/mal” ifadesi, sorunun cevabıdır. Sonra bu infak, ancak müstahak olan yerlere harcandığı zaman mükemmel olur. İşte bu sebeple Allah Teâlâ o soruya cevap verince, peşisıra izahı tamamlamak için bunun nerelere ve kimlere verileceği hususunu da eklemiştir.¹² Böylece sorulan soruya, kendisi ile maksadın tamamlandığı bir beyanda bulunarak, üslûb-i hakîmle cevap verilmiştir.

Hadîslerde Üslûb-i Hakîm

Hz. Peygamber (s.a.v)’in hadîsleri incelendiğinde bazı hadîslerin üslûb-i hakîm özelliği taşıdığı görülmektedir. Buna birkaç örnek vermeye çalışalım:

1. Hadîs:

Hz. Peygamber (s.a.v)’e bir adamın: “Biz denizde yolculuk ediyoruz, yanımızda da az su taşıyoruz, bu su ile abdest alırsak susuz kalırız. Bu durumda deniz suyu ile abdest alabilir miyiz?” diye sorması üzerine Hz. Peygamber (s.a.v):

¹⁰ Bkz., es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetu’t-Tefâsir*, Dersâdet Yay., ts, c.,I, s. 127.

¹¹ Bakara, 2/215.

¹² Bkz. er-Râzî, Fahrüddin, *Tefsir-i Kebîr* (Terc. Suad Yıldırım “Heyet”), Ankara, 1989, c.V, s. 78.

- "Onun (deniz) suyu temiz, ölüsü de helaldir." buyurur.¹³

Hadise dikkat edilecek olursa, Hz. Peygamber (s.a.v) soruya kısa cevap olan "Evet" yerine deniz suyunun temiz olduğunu, illeti ile birlikte hükmünü de söyleyerek, uzunca bir cevap vermiştir. Bu cevabın hemen peşinden; denizdeki ölü hayvanın etinin de helal olduğunu sorulmadan ifade etmiştir.

Bu hadisten anlaşılan odur ki, ilk olarak, Hz. Peygamber (s.a.v)'e soru soran kişinin deniz suyunun temiz olduğunu bildiği, ancak suyun tuzlu oluşundan ve kokusundan dolayı temizleyici olup olmadığı konusunda tereddüdü bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan deniz suyu ile abdest alınıp alınamayacağını sorma ihtiyacını duymuş olabilir. Hz. Peygamber (s.a.v), "*Denizin suyu tahûrdur*" buyurarak onun tereddüdünü gidermiştir. Çünkü "*tahûr*" kelimesi, hem temiz hem de temizleyici¹⁴ demektir.

İkinci olarak Hz. Peygamber (s.a.v), deniz suyunun temizleyiciliği hakkında şüphesi olan bu kişinin, denizdeki ölü hayvanın eti hakkında da şüphesinin olabileceğini bilerek, ya da düşünerek: "*Denizdeki ölü hayvanın eti de helaldir*" buyurmuştur. Deniz yolculuğunda su lazım olduğu kadar, deniz ürünlerinin yenmesine de ihtiyaç duyulabileceğini gözönünde bulundurarak da böyle faydalı bir beyanda bulunmuştur. Zira, Kur'ân-ı Kerim'de ölü hayvanların eti (lâşe) haram kılındığından¹⁵ adamın bu konuda da tereddüde düşmesi mümkündür. Hz. Peygamber (s.a.v) de, sorunun cevabına ilaveten -sorulmadan-

¹³ Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'âs, *Sünen*, İst., 1992, Taharet, 41. Et-Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, İst., 1992, Taharet, 52. en-Nesâî, Ebû Abdîrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, İst, 1992, Taharet, 46; Mi'yâh, 4; Sayd, 35. İbnu Mâce, *Sünen*, İst., 1992, Tahâret, 38. ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdîrahman, *Sünen*, İst, 1992, Vudû', 53-54, Sayd, 6. Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, İst, 1992, Taharet, 12, Sayd, 12. Ahmed İbnu. Hanbel, *Müsned*, İst., 1992, c.,II, 361. c.,III, 272.

¹⁴ İbnu Manzûr, Cernaluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, ts., IV, s. 550. İbnu'l-Esir, *en-Nihaye fi Garîbî'l-Hadîs ve'l-Eser*, Beyrut, ts., III, s. 147.

¹⁵ Mâide, 5/3.

deniz hayvanlarının ölüsünün hükmünü gayet veciz ve üslûb-i hakîm ile beyan etmiştir.¹⁶

Burada şunu hemen ifade edelim ki, hadîsin zahirinden denizde ölen bütün hayvanların ölüsünün helal olduğu anlaşılırsa da, burada kastedilen denizde doğup büyüyen ve denizde ölen hayvanlardır. Mutlak surette denizde ölenler değildir. Bunların da istisnaları olmakla birlikte bu konuda âlimlerin bir çok ihtilafları bulunmaktadır. Biz konumuz açısından bu ihtilaflara girmeden kaynak göstermekle iktifa ediyoruz¹⁷.

2. Hadîs:

Enes b. Malik (ra) anlatıyor: “Bir adam Hz. Peygamber (sav.)’e ‘Kıyâmetin kopması ne zaman?’ diye sordu.

Hz. Peygamber (sav) de:

- “Kıyâmet için ne hazırladın?” buyurdu.

Adam:

- “Hiç bir şey hazırlamadım. Ancak Allah’ı ve Rasûlünü seviyorum” dedi.

Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav.):

- “*Sen sevdiğinle beraberisin.*” buyurdu. Bunu dinleyen Enes b. Malik de “Hz. Peygamber’in “Sen, sevdiğinle beraberisin.” sözü ile sevindiğimiz kadar hiç bir şeye sevinmedik. Ben de Hz. Peygamber’i (sav.), Ebu Bekir’i (ra.) ve Ömer’i (ra.) seviyorum. Onların amelleri kadar amel yapamasam da” der.¹⁸

Hz. Peygamber (sav) kıyâmetin ne zaman kopacağını sorana, kıyâmet için ne hazırladığını sorarak, onun dikkatini kıyâmetin kopmasından önce, kendisine

¹⁶ Bkz, el-Hattâbî, Hamd b. Muhammed, *Meâlimu's-Sünen*, Beyrut, 1991, c.,I, s. 37-38. el- Mubarekfürî, Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahfezi bi Şerhi Camii't-Tirmizî*, Beyrut, 1990, c.,I, s. 188-192. es-Sehârenfûrî, Halil Ahmed, *Bezlu'l-Meehûd fi Halli Ebî Davud*, Beyrut, ts. c.,I, s. 14-16. ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdulbaki, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta'-ı İmam Malik*, Beyrut, 1990, c.,I, s. 80. Davudoğlu, Ahmed, *Selâmet Yolları*, İst, 1967, c.,I, s. 10.

¹⁷ Bkz., İbnu Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, Beyrut, ts., c.,VIII, s. 606-617. Ayrıca bkz., adı geçen *Hadîs Şerhleri*.

¹⁸ el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, İst., 1992, Fezâilü Ashabi'n-Nebiyi, 6.

daha çok gerekli olan ibadet etme fiiline çevirmiştir. Zira dünyanın sonu büyük kıyamet, kişinin hayatının sonu da küçük kıyamettir. Dolayısıyla kişinin kıyameti, büyük kıyametten çok daha öncedir. Gerek küçük kıyamet olan insanın ölümlünden, gerekse büyük kıyamet olan dünyanın ölümlünden sonra kişinin kendisine sorulacak sorulara karşı hazırlıklı olması önemlidir. Bunlar da ibadetler ve verilen nimetlere şükür gibi görevlerdir. Bu bakımdan Hz. Peygamber (sav.) üslûb-i hakîmle, o kişinin sorusunun cevabını terk ederek, onun dikkatini esas merak etmesi gerekene ve kendisi için önemli olana yöneltmiştir.

3. Hadîs:

Rifâa' b. Râfi' (ra.) anlatıyor: “Bir gün Hz. Peygamber (sav.) mescidde otururken -biz de yanında idik- bedevi gibi bir adam geldi ve hızlıca namaz kıldı. Namazdan sonra Hz. Peygamber’e selâm verdi, Hz. Peygamber (sav.) selamı aldı ve ona:

- “*Dön, namazı (tekrar) kıl, çünkü sen namaz kılmadın.*” dedi.

Adam döndü, namazı tekrar kıldı, geldi.

Hz. Peygamber (sav.) adama:

- “*Dön, namazı (tekrar) kıl, çünkü sen namaz kılmadın*” dedi. Bu durum iki veya üç kere tekerrür etti. Her seferinde aynı şekilde yaptıktan sonra Hz. Peygamber’e selam verdi. Hz. Peygamber de selamı aldı ve “*Dön sen namazı (tekrar) kıl, çünkü sen namaz kılmadın*” dedi. Namazını hızlıca kılan kişinin namaz kılmamış gibi olması, oradaki insanları meraklandırdı ve bu hüküm onlara ağır geldi. Adam sonunda şöyle dedi:

- “*Bana göster ve öğret. Ben bir beşerim, doğru da yapabilirim, yanlış da*”.

Bunun üzerine Peygamberimiz (sav.) şöyle buyurdu.

- “*Evet, namaza kalktığın zaman, (önce) Allah'ın sana emrettiği tarzda abdest al. Sonra şehadet getir, ikamet et. Ezberinde Kur'an varsa oku. Yoksa*

Allah'a hamdet. Tekbir ve tehlil getir. Sonra rukû'a var ve rukûunu tam yap. Sonra doğrul ve ayakta dümdüz dur. Sonra secdeye var ve secdeni tam yap. Sonra otur ve oturmanı tam (mutedil) yap. Sonra kıyama kalk. Bunu yaparsan namazın tamam olur. Eğer bunlardan bir şey eksiltirsen namazın da eksik olur." Rafi' der ki, "Bu durum oradaki sahabilere evvelkinden daha kolay geldi. Çünkü bunlardan bir şey eksilten namazından eksiltmiş olacak ve namazı büsbütün boşa gitmeyecektir".¹⁹

Hadîste görüldüğü üzere, Hz. Peygamber (sav.) namaz kılan kişinin namazının olmadığını ifade ederek ona iki ya da üç kere tekrar ettirmiş ve sonunda adamın "Ben bu kadar yapabiliyorum, doğru da yapabilirim, yanlış da." demesi üzerine de nasıl namaz kılınması gerektiğini anlatmıştır.

Konumuz açısından hadîse baktığımızda Hz. Peygamber (sav.) adama namazın sahih olması için Allah'ın emrettiği şekilde önce abdestin tam alınması gerektiğini bildirmiştir. Zira farzları tam olarak yerine getirilmeyen bir abdest, makbul olmaz. Abdest olmayınca da, namaz sahih olmaz. Bu bakımdan namazın nasıl kılınması gerektiğini, kendisine öğretmesini isteyen adama, Hz. Peygamber (sav.), namazın tam olarak nasıl kılınması gerektiğini bilmeyenin, taharet ve abdest alma hususunda da yeterli bilgisinin olmayacağını gözönünde bulundurarak, namazın sahih olması için önce usulüne uygun şekilde abdest alınması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü namazın kılınışı gözle görülebilirken, taharet gizli olan bir durumdur. Abdestin alınışı da ferdi bir uygulama olduğundan her zaman görülmeyebilir. Ancak namazın farzlarından olan taharet ve abdest de en azından namaz kadar önem arz etmektedir. Hz. Peygamber (sav.) de bu önemli meseleyi veciz şekilde üslûb-i hakîmle anlatmıştır.²⁰

¹⁹ et-Tirmizî, Salat, 110

²⁰ Bkz. el-Hattâbî, I. 38.

Hadisi eğitim ve öğretim açısından ele aldığımızda Hz. Peygamber (sav)'in muallimlik yönü de ortaya çıkmaktadır. Çünkü adama namazı birkaç kere tekrar ettirmesiyle oradaki sahabilerin dikkatini çekmiş ve merakını uyandırmıştır. Zira her defasında namazın olmadığını söylemesi, sahabenin meraklarının uyanmasına ve namazlarının sahih olmadığı endişesine düşmelerine sebep olmuştur. Sonunda Hz. Peygamber (s.a.v) o adama namazın doğrusunun nasıl kılınması gerektiğini öğretirken, onlara da öğretmiş olmaktadır. Böylece namazları eksik de olsa büsbütün boşa gitmeyeceği ifade edildiği için onların gönülleri de rahatlatmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v) ilk başta namazı hemen anlatsaydı, onların meraklarını bu kadar uyandırmayacak, olayın, üzerlerindeki etkisi de bu kadar kalıcı olmayacaktı.

Bu da gösteriyor ki, bir eğitimci de öğrencisini motive edebilmek için, Hz. Peygamber'in bu gibi metotlarından yararlanarak, önce merakları uyandırması gerekmektedir. Bu sayede de eğitilen ve öğretilen şeylerin kalıcılığını sağlayarak çok daha fazla faydalı olabilir.

4. Hadis:

Ebu Zerr (ra.) anlatıyor: “Güneş battığı bir esnada Mescidde Hz. Peygamber (sav.) ile birlikte idim. Hz. Peygamber (s.a.v):

- “Ey Ebu Zerr! Biliyor musun güneş nereye gidiyor?” diye sordu.

Ben de “Allah ve Rasûlü bilir” dedim.

Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav.):

- “O (Güneş), Arşın altında secde etmeye gidiyor. “İşte Güneş müstekarrı için yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu Aziz ve Alim olan Allah'ın takdirdir.”²¹

²¹ Yâsin, 36/38.

Allah'ın sözünün manası budur" buyurur.²² Buhari'nin diğer bir rivayetinde şöyle geçmektedir: "O (Güneş), Arşın altında secde etmeye gidiyor. Güneş izin ister, kendisine izin verilir. Secde edip de kabul olmayacağı ve izin isteyip kendisine izin verilmeyeceği zaman yakındır. (O zaman güneşe) geldiğin yere geri dön, denilir. Güneş de battığı yerden doğar. Allah Teâlâ'nın "İşte güneş müstekarı için yörüngesinde akıp gidiyor. Bu Aziz ve Alim olan Allah'ın takdiridir." *Allah'ın sözünün manası budur*"²³

Hadisin zahirine bakıldığı zaman Güneş, sanki bir insan gibi her akşam batarken Arş'ın altında Allah'a secde etmektedir. Kendisine battığı yerden geri dönmesi emredilinceye kadar her akşam secde etmesi devam etmektedir. Halbuki Güneşe bakıldığı zaman böyle bir şey görünmemektedir. O, insan gibi yüzü ve şuuru olan bir varlık değildir ki alnını yere koyarak secde etsin.

Bunun izahını bir kaç şekilde yapmak mümkündür. Önce "secde" kelimesini açıklamaya çalışalım. "Secde" kelimesinin bir kaç mânâsı vardır:

a- Alnı yere koymak. Allah'a ibadet gayesi ile inananların alnını yere koyması secde etmektir. "Ayetlerimize ancak o kimseler iman eder ki, kendilerine o âyetlerle öğüt verildiğinde büyüklük taslamaksızın secdeye kapanırlar ve Rablerine hamededip, O'nu her türlü noksan sıfatlardan tenzih ederler."²⁴ âyetindeki secde ifadesi de bunu göstermektedir.

b- Allah'a şirkten uzak olarak, ta'zim göstermek. Meleklerin Hz. Adem'e secde etmeleri²⁵ ve Hz. Yusuf'un "Ben rüyamda onbir yıldız, Güneş ve Ay'ın bana secde ettiklerini gördüm"²⁶ dediğini belirten âyetlerdeki "secde" ifadeleri bu manaya delâlet etmektedir.

²² el-Buhârî, Tefsir, Yâsîn, 1.

²³ el-Buhârî, Bedu'l-Halk, 4. Ayrıca Bkz., Müslim b. el-Haccâc, *Sahih*, İst., 1992, İman, 250-251.

²⁴ Secde, 32/15.

²⁵ Bakara, 2/34.

²⁶ Bkz., Yusuf, 12/4.

c- Kendisine emrolunan şeyi yerine getirmesi hususundaki itaat ve boyun eğme demektir ki, canlı cansız bütün varlıkların Allah'a secde etmesi bu manadadır.²⁷

Bu üçüncü mânâ ile ilgili âyetlerden bazı örnekler vermemiz, meselenin daha iyi anlaşılmasına vesile olacağı kanaatindeyiz. Meselâ: **“Arzdan çıkan ot, çimen ve ağaçlar secede ederler.”**²⁸, **“Görmez misin? Semalarda olanlar, yerde olanlar, Güneş, Ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların bir çoğu Allah'a secede etmektedirler. ...”**²⁹ buyrulur. Başka bir âyette şöyle ifade edilir: **“Semavatta ve arzda deprenenlerin hepsi, canlı cansız hareket eden her şey, bütün melekler Allah'a secde ederler ve Allah'a secde etmekten kibirlenmezler. Onlar, üstlerinde hâkim olan Rablerinden korkarlar ve kendilerine ne emrolunursa onu yaparlar.”**³⁰ Diğer bir âyette **“Görmediler mi? Allah'ın yarattığı şeylere bir baksalar ya! Gölgeyi Allah'a secde ederek sağ ve soldan tefeyyu' /meyl ederler.”**³¹ Yâni, doğudan batıya, batıdan doğuya doğru dönerler, meylederler. Buradaki secdeden maksat; gölgesi olan eşya Allah'ın emirlerine inkiyad eder, bunlar dünyevî sahiplerinin tasarrufuyla değil, esas yaratıcıları ve sahipleri olan Allah'ın emirlerine inahkum ve musahhardırlar, dünyevî sahipleri ne kadar uğraşsalar onun gölgesinde bile tasarruf edemezler, onlarda tasarruf sahibi yalnız Allah'tır, gölgenin bu hâli bile Allah'ı bildirmektedir,³² demektir. Hadîsin izahına gelince, bütün varlıkların, yaratıcının kendilerine tevdi ettiği vazifeleri mükemmel olarak ifa etmeleri, Allah'ın emirlerine itaat ve inkiyad etmeleri onların secdesi olunca, aynı şekilde bu

²⁷ Geniş bilgi için bkz. İbnü Manzûr, III, 204- 206.

²⁸ Rahman, 55/6.

²⁹ Hacc, 22/18.

³⁰ Nahl, 16/49.

³¹ Nahl, 16/48.

³² Geniş bilgi için bkz., Elmalılı, Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, İst. 1979, c.,V, s. 3100.

varlıklar içinde bulunan Güneşin de Allah'ın emirlerine son derece itaat etmesi ve devamlı O'nun galebesi ve azameti (Arş) altında hareket etmesi, O'nun emrinden çıkamaması onun secdesi sayılmaktadır. Burada Güneşin bu hâli, yüzünü yere koyup Allah'a secde eden bir şahsa benzetilerek bu şekilde onun itaati ifade edilmiştir³³. Zira Güneşin bir nizam ve intizam tahtında hareket etmesi, doğup batması, ısıtması ve aydınlatması hep Allah'ın emri ile olmaktadır. Hadîste Güneşin bu vazifeyi mükemmel olarak ifa etmesi onun Allah'a olan ibadeti ve secdesi olarak ifade edilmiştir.

İkinci bir mânâ da, Güneşe Arapça Şems dendiği gibi ona müvekkel meleğin de ismi Şems, melekler âlemindeki temessülü de güneş şeklinde olabilir. Durum böyle olunca Güneşin hizmetini Allah'a takdim eden -tabiri caiz ise-, tekmil veren o müvekkel melek, her akşam Arş'ın altında Allah'a secde etmektedir, denilir.³⁴ Kısaca, bütün mahlukat gibi, Güneşin de Allah'ın emirlerine itaat etmesi, onun secdesi olduğu gibi ona müvekkel melek de şuurlu bir tarzda her akşam Arş'ın altında Güneşin hizmetini, secde etmek suretiyle Allah'a takdim etmektedir. Güneşin bu şekilde vazifesine devam etmesi ancak Allah'ın izni ile olmaktadır.

Allah'ın Güneşe izin vermemesi demek, kıyametin kopması demektir. Zira ekseninde belli bir nizam içinde hareket eden Güneş'in tersine hareketi, kıyametin kopmasıdır. Çünkü ekseninde hareket eden güneşin aynı anda geri dönmesi, nizam ve intizamın bozularak, peşinden sürüklediği sisteminin de birbirine çarpmasına ve kıyametin kopmasına sebep olması şeklinde yorumlanabilir. Bu da Güneşin batıdan doğması manasını ifade eder.

³³ Bkz. el-Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhâri*, Beyrut, ts. c., XV, s. 119.

³⁴ Bkz. el-Aynî, a.g.c., XV, 119.

İşte Hz. Peygamber (sav.) Ebu Zerr'e soru sormak suretiyle, üslûb-i hakîm içerisinde gayet kısa ve vecîz bir tarzda bu manaları kastederek cevap vermiştir. Aslında Ebu Zerr'in, Güneşin doğup battığını bilmemesi mümkün değildir. Ancak Hz. Peygamber'in kendisine bir şey söyleyeceğini, bilmediği bir şeyi öğreteceğini bildiğinden "Allah ve Rasûlü bilir" diyerek sorunun cevabını da Hz. Peygamber'den beklemiştir. Durup dururken Hz. Peygamber'in beklenmedik bir soruyu sorması, ya da Güneşin nereye gittiğini bilen kişiye böyle bir soruyu yöneltmesinin arkasında yatan gayeyi Ebu Zerr bildiği için sorunun cevabını da Hz. Peygamberden beklemiş olabilir. Hz. Peygamber de onun dikkatini çekerek sorduğu soruya bizzât kendisi cevaplamıştır.

Bu mânâlar gereği gibi anlaşılmadığından, günümüz pozitif ilimleriyle bağdaşmadığı zannıyla bazıları, bu hadîsin sıhhatinden şüpheye düşmüştür.³⁵ Bu şüphenin izâle edilmesi bir kaç hususun izah edilmesiyle mümkündür:

1- Güneşin secde etmesinin ne manaya geldiğinin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu hadîs, yukarıdaki mânâlarla yorumlanmadığı taktirde, söz konusu âyetlerin de kabul edilmemesi gerekir. Bu ise mümkün değildir.

2- Hadîste Güneş dünya etrafında dönüyor, denilmiyor. Ancak yeryüzünde bulunanlar çıplak gözleriyle Güneşi, dünyanın etrafında dönüyor, görüyorlar. Halbuki bu dönüş, Güneş'in dünya etrafında dönmesiyle değil, tam aksine dünyanın kendi ekseninde ve Güneş etrafında dönmesiyle³⁶, Güneş doğuyor ve batıyor, görünmektedir. Bunun için mecazen Güneş dönüyor, denilmektedir. Bu durumda dahi hadîs, ilmî gerçeğe aykırı değildir.

³⁵ Meselâ: Bkz. Bucaille, Maurice, **Kitab-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim** (Terc. Suat Yıldırım), İzmir, 1985, s. 359-360. Kırbaoğlu, Mehmet H., **İslam Düşüncesinde Hadîs Metodolojisi**, (Seyyid Ebu Bekr'in, el-Advâ'u'l-Kur'âniyye isimli eserinden naklen), Ankara, 1999, s. 272.

³⁶ Bkz., Doğanay, Hayatî, **Coğrafya'ya Giriş I**, Erzurum, 1992, s. 215-216

3- Güneş kendi eksenini etrafında dönmesiyle, sistemini dağılmaktan koruyor. Güneşin bu dönüşüyle ve sistemi ile birlikte, içinde bulunduğu galaksisiyle karadelik denilen ve zaman kavramının kalktığı yöne doğru genişleyerek hareket ettiğini bu günün pozitif ilmi tesbit etmiştir.³⁷ Kur'ân-ı Kerim'deki "Göğü kudret eliyle bina ettik. Ve onu genişleten de Biziz."³⁸ âyeti buna işaret etmektedir.

4- Her varlığı temsil eden müvekkel bir meleğin olduğu ve o temsil ettiği varlıkların ismiyle anıldığı (Mesela: Arş'ı taşıyanlara Hamele-i Arş³⁹, Ölümüne müvekkel olanlara Melekü'l-mevt⁴⁰, Cebri'le⁴¹ Melekü'l-vahy, yağmurlara müvekkel meleklerle Melekü'l-emtâr⁴², denizler ile görevli meleklerle Melekü'l-bihar denmesi) gibi⁴³, Güneş'i temsil eden meleğin⁴⁴ isminin de şems olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

Yukarıdan beri anlattıklarımız dikkate alındığında, Hz. Peygamber (sav.)'in eğitim ve öğretim maksadıyla Ebu Zerr'e anlattığı olayın, üslûb-i hakîm çerçevesinde değerlendirildiğinde ne kadar makul, ne kadar ilmi, ne kadar veciz ve belîğ bir ifade olduğu anlaşılacaktır.

Sonuç

Hz. Peygamber (sav.)'in bu hadîslerinden anlıyoruz ki, eğitim ve öğretimle meşgul olanların, fetva makamında bulunanların, herhangi bir konuda kendisine soru sorulanların, muhataplarının seviyelerini iyi anlayıp onlara, öncelikle lazım olanı üslûb-i hakîm ile anlatmaları, hem öğreten hem de öğrenen

³⁷ Demirkan, Hüseyin, *Yıldızların Esrarı*, İst. 1991, s. 44 vd. Şimşek, Ümit, *Bing Bang, Kâinatın Doğuşu*, İst., 1980, s. 10 vd..

³⁸ Zâriyât, 51/47.

³⁹ Hâkka, 69/17. Zümer, 39/75.

⁴⁰ Secde, 32/11.

⁴¹ Bakara, 2/97, 98. Şuarâ. 26/193.

⁴² Bkz., İbnu Ebi'l-İzz, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu Akâdeti't-Tahâviyye*, Beyrut, 1995, c., II, s. 406.

⁴³ Melekler hakkında bkz., İbnu Ebi'l-İzz, a.g.e., II, 406. vd., er-Râzi, II, 231-248.

⁴⁴ İbnu Ebi'l-İzz, a.g.e., II, 406.

açısından çok önemlidir. Çünkü insanların bilmedikleri bildiklerinden daha fazladır. Bu itibarla birilerine bir şeyler öğretilirken, onun hissiyatını ve benliğini rencide etmeden, utandırmadan sorusuna cevap verilmelidir. Bunu yaparken de muhataba gerekli olan söylenmeli ya da cevapla birlikte muhatabın muhtaç olduğu meseleler de ziyadesi ile izah edilmelidir. İbnu'l-Arabî'nin (v.543/1148) dediği gibi, faydayı tamamlamak maksadıyla sorulmayan bir şeyi anlatarak, soruların cevabından fazla izahta bulunmak, fetvanın güzelliğinden sayılmaktadır.⁴⁵

Ayrıca eğitilenlerin iyi motive edilmesi, öğretilmek istenen konularda meraklarının uyandırılması, dikkatlerinin çekilmesi büyük önem arzeder. Bu şekildeki bir eğitim, daha etkili ve daha kalıcıdır.

Diğer taraftan bir eğitimcinin uzun uzadıya izah etme yerine, ihtiyaca cevap verecek ve akıllarda kalacak şekilde anlatması ve konuyu böylece takdim etmesi gerekir. Bu da akılda kalıcılığı sağlayan sebeplerden biridir. Bir muallim ve eğitici olarak gönderilen Hz. Peygamber (s.a.v)'in⁴⁶ de zaman zaman bu metotla sahabilerini maddî ve mânevî olarak eğittiğini görmekteyiz. Söz konusu hadisler bu metotlara ışık tutmakta ve güzel anlatım yöntemi açısından yol gösterici nitelik taşımakta ve büyük önem arz etmektedir.

⁴⁵ Bkz, el-Mubarekfürî, I, 189.

⁴⁶ İbnu Mâce, Mukaddime., 17; Ahmed İbnu Hanbel, III, 328.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed b. Hanbel (v.241/855), **Müsned** (I-VI), İst. 1992.
- Atalay, İbrahim, **Genel Fiziki Coğrafya**, Ankara, 1990.
- el-Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed b. Ahmed (v. 855/1451), **Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhâri**, (I-XXV), Beyrut, ts.
- Bucaille, Maurice, **Kitab-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim** (Terc. Suat Yıldırım), İzmir, 1985.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail (v. 256/870), **Sahih** (I-VIII) İst. 1992.
- el-Cârim, Ali ve Mustafa Emin, **el-Belâğatü'l-Vâdiha**, Beyrut, ts.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali (v.816/1413), **et-Ta'rifât**, Beyrut, 1996.
- ed-Dârimi, Ebu Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân (v.181/797), **Sünen** (I-II), İst.1992.
- Davudoğlu, Ahmed (1983), **Selamet Yolları** (I-IV), İst. 1967.
- Doğanay, Hayati, **Coğrafya'ya Giriş I**, Erzurum, 1992.
- Demirkan, Hüseyin, **Yıldızların Esrarı**, İst., 1991
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'âs (v.278/888), **Sünen** (I-V), İst. 1992.
- Elmalı, Hamdi Yazır (1942), **Hak Dîni Kur'ân Dili**, IX, İst, 1979.
- el-Hâşimi,Ahmed, **Cevâhiru'l-Belâğa fi'-Meâni ve'l-Beyan ve'l-Bedi'**, Beyrut, ts.
- el-Hatîb, Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî (v. 463/1071), **er-Rihle fi Talebi'l-Hadîs**, Beyrut, 1975.
- el-Hattâbi, Hamd b. Muhammed (v. 388/998), **Meâlimu's-Sünen** (I-IV), Beyrut, 1991.
- İbnu Ebi'l-Izz, Ali b. Ali b. Muhammed (v.792/1390), **Şerhu Akîdeti't-Tahâviyye** (Tah., Abdullah Abdulmuhsin- Şuayb el-Arnâvut), (I-II), Beyrut, 1995,

- İbnu'l-Esir, Mecdüddin Ebu's-Saade el-Mubarek b. Muhammed (v.606/1209), **en-Nihaye fi Garibi'l-Hadıs ve'l-Eser (I-V)**, Beyrut, ts.
- İbnu Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (v.620/1223) **el-Muğni (I-XI)**, Beyrut, ts.
- İbnu Mâce, Ebu Abdillan Muhammed b. Yezid (v.273/886), **Sünen (I-II)**, İst. 1992
- İbnu Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem, **Lisanu'l-Arab (I-XV)**, Beyrut, ts.
- Kırbaşoğlu, Mehmet H., **İslam Düşüncesinde Hadıs Metodolojisi**, Ankara 1999.
- Mâlik b. Enes (v.179/795), **el-Muvattâ' (I-II)**, İst. 1992.
- Müslim b. el-Haccâc (v. 261/874), **Sahih (I-III)**, İst. 1992.
- el-Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim (v.1353/1934), **Tuhfetü'l-Ahfazî bi-Şerhi't-Tirmizî, (I-X)** Beyrut, 1990.
- en-Nesâî, Ebu Abdirrahman b. Şuayb (v.303/915), **Sünen (I-VIII)**, İst. 1992.
- er-Râzi, Fahrüddin (v. 606/1209), **Tefsir-i Kebir (Terc. Suat Yıldırım, (Heyet), Ankara, 1988.**
- es-Sâbüni, Muhammed Ali, **Safvetu't-Tefâsir (I-III)**, Mekke, 1976.
- es-Sehârenfûrî, Halil Ahmed b. Mecid (v. 1346/1927), **Bezu'l-Mechud fi Halli Ebi Dâvud I-XX)**, Beyrut.
- Şimşek, Ümit, **Bing Bang Kaniatın Doğuşu**, İst., 1980.
- Tâhiru'l-Mevlevi, **Edebiyat Lügati**, İst. 1973.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa (v. 279/892), **Sünen (I-V)**, İst. 1992.
- ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâki b. Yusuf (v.1122/1710), **Şerhu'z-Zurkânî alâ'l- Muvatta' (I-IV)**, Beyrut, 1990.

İFK OLAYININ ETKİLERİ VE OLAYLA İLGİLİ ORTAYA KONAN TAVIRLAR

*Arş. Gör. Seyfullah Kara**

İslam tarihinde, zaman zaman meydana geldiği toplumda derin izler bırakan ve daha sonraki hadiselerle tesir edecek kadar önemli olan birtakım olaylar yaşanmıştır. İşte bu tür olaylardan biri Hz. Peygamber ve onun sevgili eşi Hz. Aişe ile doğrudan ilgili olan ve İslam tarihi literatürüne "İfk hadisesi" olarak geçmiş olan vaki'dir. Bu olaya, öneminden ötürü İslamî kaynakların hemen her türünde geniş yer verilmiştir. Nur suresinin açıklanması bakımından tefsir kaynaklarında, Hz. Aişe'nin anlattıkları dolayısıyla hadis literatüründe, Benî Mustalik Gazvesi'nin bir ayrıntısı olması sebebiyle de tarih ve siyer kitaplarında bu olayla ilgili geniş bilgiler bulunmaktadır¹.

İfk, insana yalan ve iftira olarak ulaşan şeydir². Kişiyi ansızın ulaşıncaya kadar, kendisinin bile hiç hissetmediği bir bühân olduğu da söylenmiştir³. Esasen ikisi de aynı anlamı ifade etmektedir. Buna göre ifk; doğru olmadığı halde bir kişi ya da toplum hakkında herhangi bir haberin ortaya atılmasıdır, denilebilir. İslam tarihine "İfk hadisesi" olarak geçen olay da, Hz. Peygamber'in eşi Hz. Aişe'nin şeref ve namusuna atılmış olan bir iftira ve dil uzatma olayıdır.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Araştırma Görevlisi.

¹ Fayda, Mustafa, "İfk Hadisesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 2000, XXI, 509.

² Ez-Zerahşeri, Ebu'l-Kasım Cârullah' Mahmud b. 'Umer (538), el-Keşşâf an Hakâyıktı't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl, Mısır, 1966, III, 52.

³ A.k., III, 52; Elmalkı, Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, ts., V, 3485.

Bu olay Mustalikoğulları Gazvesi'nin hemen akabinde Medine'ye dönüş sırasında meydana gelmiştir. Bu bakımdan söz konusu savaşın "Siyer" açısından son derece büyük önemi vardır. El-Müreyysi de denilen bu savaş hakkında konumuza ışık tutacak bazı bilgiler vermek yerinde olacaktır.

1- Benî Mustalik Gazvesi ve İfk Olayının Alt Yapısının Hazırlanması

Bu savaş Mustalikoğullarına Karşı yapıldığı için "Benî Mustalik", Müreyysi denilen suyun etrafında gerçekleştiği⁴ için de "Müreyysi Gazvesi" adını almıştır. Savaşın tarihi konusunda da farklı zamanlar verilmiştir. El-Vakıdî hicri 5. yılın Şaban ayını⁵ gösterirken, İbnu Hişam 6. senenin Şaban ayını⁶ aynı savaşın tarihi olarak öne sürmektedir. Ancak muhakkik alimler bu savaşın 5. senenin Şaban ayında gerçekleştiğini müşterek olarak söylemektedirler. Bunun en açık delili de ileride görüleceği gibi Sa'd b. Muaz'ın bu savaşta sağ olmasıdır. Oysa o, 5. yılda meydana gelen Hendek Savaşı'nda aldığı bir yaradan kısa bir süre sonra vefat etmiştir⁷.

Savaşa, Mustalikoğullarının müslümanlara saldırmak üzere bir araya toplanmaları sebep olmuştur. Mustalikoğulları kabilesinin lideri Hâris b. Dırâr, kendi kabilesinin ve diğer Arap kabilelerini Hz. Peygamber'le savaşmaya davet etti. Çok sayıda at ve silah alarak savaşa hazırlandılar. Hz. Peygamber bu hazırlıkları haber alınca, doğru olup olmadığını anlamak için Büreyde b. el-Husayb el-Eslemî'yi durumu araştırmak üzere gönderdi. Büreyde hazırlık haberlerinin doğru olduğunu gördü⁸. Bunun üzerine Hz. Peygamber ordusuyla

⁴ İbnu Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik, es-Siretu'n-Nebeviyye, Beyrut, 1971, III, 302; Et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk, Beyrut, ts., II, 604; İbnu'l-Esir, 'İzzeddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilkerim el-Cezerî, el-Kâmil fi't-Tarih, Beyrut, 1965, II, 192.

⁵ El-Vakıdî, Muhammed b. Umer, Kitâbu'l-Meğâzi, London, 1966, I, 404.

⁶ İbnu Hişam, a.g.e., III, 302.

⁷ El-Bütî, Saîd Ramazan, Fıkhü's-Sireti'n-Nebeviyye maa' Mûcezi İtirâhi'l-Hilâfeti'r-Râşide, Beyrut, 1991, s.297.

⁸ El-Vakıdî, a.g.e., I, 404.

Mustalikoğullarının üzerine yürüdü ve onları mağlup ederek çok sayıda esir ve ganimet ele geçirdi⁹.

Bu savaşın önemli bir özelliği, İslam ordusunda çok sayıda münafığın bulunmasıydı. Kaynakların belirttiğine göre, daha önce hiçbir gazveye bu kadar çok sayıda münafık katılmamıştı¹⁰. Şüphesiz onların savaşa katılış gayesi, ganimet elde etmek¹¹ ve ordu içinde bozgunculuk yapmak suretiyle, gittikçe güçlenen müslümanları birbirine düşürmekti¹². Esasen onlar Benî Mustalik ile yapılacak olan savaşın şiddetli olmayacağını da biliyorlardı¹³. Çünkü o zamana kadar müslümanlar, birçok badire atlatmışlar ve büyük savaşların altından başarıyla çıkmışlardı. Şimdi ise elbette sıradan bir kabileye boyun eğecek değillerdi.

Münafıkların bu savaşa daha önce görülmemiş sayıda çok kişiyle katılımış olmaları, bu gazvede müslümanlar aleyhine oldukça önemli hadiselerin meydana geleceğinin de bir habercisiydi. Bu durum, İslam toplumunu sarsan olayların sanki bir alt yapısını oluşturmaktaydı.

İfk olayından hemen önce meydana gelen ve Müslüman toplumunu parçalanma noktasına getiren bir önemli olay daha vuku bulmuştur ki, o da münafıkların faaliyetlerinin sonucu gerçekleşmiştir. Nifak gruplarının böyle bir olayda parmaklarının olması, onların İslam toplumunu güç duruma düşürebilecek en ufak ayrıntıyı bile kendileri açısından nasıl değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır. Olay, kısaca şu şekilde gerçekleşmiştir: Müslümanlar, Mütreyisi

⁹ A.k., I, 404; İbnu Hişam, a.g.e., III, 302; İbnu Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, et-Tabakâtu'l-Kubrâ, Beyrut, ts., II, 63-64; et-Taberî, Tarihu'l-Umerr, II, 604.

¹⁰ El-Vakîdî, a.g.e., I, 405; İbnu Sa'd, a.g.e., II, 63; Lings, Martin, Hz.Muhammed'in Hayatı, çev. Nazife Şişman, İstanbul, 2000, s.328.

¹¹ El-Vakîdî, a.g.e., I, 405; Lings, a.g.e., s.328.

¹² Mahmud Şakir, Peygamberimizin Hayatı (Siyer), çev. Ferit Aydın, İstanbul, 1994, s.324; Suruç, Salih, Peygamberimizin Hayatı, İstanbul, 1984, II, 200.

¹³ Süleyman Nedvî, Asr-ı Saadet, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1928, V, 95.

kuyusunun yanında iken, Cahcah ile Sinan isminde iki genç kuyudan su çekme konusunda kavga ettiler. İş öyle noktaya geldi ki, neredeyse birbirlerini öldüreceklerdi. Cahcah Ensar'dan olan Sinan'ı yumruklayarak onu kan içinde bıraktı. Sinan: "Ey Hazrec!" diye bağırdı. Ensar hemen olay yerine koştu. Bunun üzerine Cahcah da Kureyş ve Kinâne kabilelerini çağırdı. Muhacirler de bu çağrıya kulak vererek, derhal olay yerine geldiler. Artık Muhacirlerle Ensar silahlı olarak karşı karşıya gelmişlerdi. Büyük bir fitnenin kopması an meselesiydi¹⁴.

İşte münafıklar bu noktada devreye girerek, henüz yeni oluşmuş İslam toplumunu parçalayıcı icraatlarını sergilemeye başladılar. Tabii bu konuda en büyük çabayı onların lideri durumunda olan Abdullah b. Übey gösterdi. İbnu Übey, yıkıcı faaliyetleri gerçekleştirmek için harekete geçti. O, münafıklardan bir grupla otururken, Cahcah'ın Muhacirleri yardıma çağırışı karşısında kızarak şöyle dedi: "Bize sığındılar; kendi memleketimizde çoğaldılar; şimdi bize düşmanlık ediyorlar. Vallahi bu Kureyş artıklarıyla¹⁵ "*Besle köpeğini, yesin seni*" denilen duruma düştük. Vallahi Medine'ye dönünce aziz olan, zelil olanı oradan çıkartacaktır". Sonra kendi kavmine dönerek şunları söyledi: "İşte bu kendi kendinize yaptığınız şeydir. Siz onları kendi şehirlerinize yerleştirdiniz; onlar da gelip buraya yerleştiler. Mallarınız ancak size yeter iken, bir de onlara mallarınızla yardım ettiniz. Öyle ki, artık onlar zenginleştiler. Yemin olsun ki, eğer siz onlardan mali desteğinizi çekerseniz, onlar başka yerlere giderler¹⁶. Üstelik siz bu yaptığınız şeylerle de yetinmediniz; hayatınızı ortaya koydunuz. Siz öldürülerek azaldınız; onlar ise çoğaldılar"¹⁷.

¹⁴ El-Vakıdî, a.g.e., II, 415; İbnu Hişam, a.g.e., III, 303; İbnu Sa'd, a.g.e., II, 64-65; et-Taberî, Tarih, II, 605-606; İbnu'l-Esir, a.g.e., II, 192-193.

¹⁵ Bu hakaret ifadesiyle Muhacirler kastedilmektedir.

¹⁶ El-Vakıdî, a.g.e., II, 417; İbnu Hişam, a.g.e., III, 303; Muhammed Hüseyin Heykel, Hz. Muhammed'in Hayatı, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, 2000, II, 191.

¹⁷ El-Vakıdî, a.g.e., II, 417.

Böylece münafıklar bu savaşta, liderleri İbnu Übey'in eliyle yıkıcı faaliyetlerine başlamış oldular. Aynı şekilde onların en küçük bir fırsatı müsülmanlar aleyhine nasıl değerlendirdikleri anlaşılmiş olmaktadır. Böyle bir olayı aleyhte kullananlar, elbette Hz. Aişe ile ilgili durumu da kullanmaktan çekinmeyeceklerdir. Nitekim münafıklar, Hz. Aişe ile Safvan b. Muattal'ın ordunun arkasından gelişlerini öne sürerek, olayın asıl boyutu farklı olmasına rağmen, Hz. Peygamber'i gönülden yaralamak ve onun itibarını sarsmak için iki güzide insanın namusunu dillerine dolayabilmişlerdir.

Görülmektedir ki, münafıklar İslam toplumunda bir anarşi ortamı oluşturabilmek için gerekli alt yapıyı çok sayıda taraftarlarıyla bu gazveye katılmak suretiyle oluşturmuşlar, bundan sonra da emellerini gerçekleştirmek için gerekli zemin ve fırsatın ortaya çıkmasını beklemişlerdir.

Abdullah b. Übey'in yukarıda naklettiğimiz ve Muhacirlere olan kin ve nefretini açığa çıkaran sözleri söylediği sırada Ensar gençlerinden Zeyd b. Erkam da orada olup bu sözleri işitmişti. İbnu Übey'in tavrını ve sözlerini Hz. Peygamber'e haber verdi¹⁸. Allah'ın Resûlü meselenin üzerine iyice eğilerek, haberin doğru olup olmadığını anlamak istedi. Bu yüzden Zeyd b. Erkam'a "Ona kızdın da mı böyle söylüyorsun? Yoksa, yanlış mı işittin?" dedi. Zeyd ise yemin ederek, İbnu Übey'in bunları söylediğini tekrar etti. Zaten bu sözler asker içinde yayılmıştı. İnsanların gündeminde bu olay vardı. Ancak Ensar'dan bir topluluk da Zeyd'e, yalan söylediği gerekçesiyle sitem ediyordu. Ona o kadar yüklendiler ki, sonunda Zeyd "Allahım! benim sözümlü doğrulayan bir vahiy indir" diye yalvarmıştı. İbnu Übey de Allah'ın Elçisi'ne gelerek böyle bir şey söylemediğini anlattı. Allah'ın Resûlü orduyu süratle oradan uzaklaştırarak büyük bir fitneyi

¹⁸ İbnu Hacer, Şihabuddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalâni, el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe, Beyrut, 1328, I, 360.

önledi¹⁹. O, bu hareketiyle, yaklaşık otuz saat süren bir yolculuk sonunda askerin, yorgunluktan ötürü, münafıkların dedikodularıyla meşgul olmalarına engel olmuştu²⁰.

Abdullah b. Übey'in Hz. Peygamber'e gelerek böyle şeyler söylemediğini ifade etmesinden sonra, Zeyd b. Erkam'ı doğrulayan, İbnu Übey'i ise yalanlayan Münâfîkûn sûresi nazil olmuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber Zeyd'in kulağını tutarak "Ey çocuk! Kulağın vefakârlık ederek görevini yaptı. Allah senin sözünü tasdik etti" dedi²¹.

Artık İbnu Übey'in İslam toplumunu parçalamak için yıkıcı sözleri söylediği anlaşılmıştı. Ensar, böyle bir kişinin kendi aralarından çıkmasına son derece üzülmüşlerdi. Münafıkların lideri olan bu kişi, halkın da nefretini kazanmıştı²². Hatta onun öldürülmesi bile gündeme gelmişti. Özellikle Hz. Ömer, bu sözden ötürü onun öldürülmesini istiyordu²³. Ancak, Allah'ın Resûlü bu teklifi "Muhammed arkadaşlarını öldürtüyor" derler, gerekçesiyle kabul etmedi²⁴.

İbnu Übey'in öldürülmesinin gündeme geldiğini duyan oğlu Abdullah, Allah'ın Elçisi'ne gelerek "Ey Allah'ın Resûlü! Duydum ki, babam İbnu Übey'in öldürülmesini istemişsin. Bu öldürme görevini bana ver, bu işi ben yapayım. Bir başkası yaparsa nefsim bana galip gelir, bir kâfire karşı bir müslümanı öldürürerim, ondan korkarım" dedi. Hz. Peygamber de, böyle bir niyetinin olmadığını, İbnu Übey kendileriyle kaldığı müddetçe ona iyi davranacağını

¹⁹ El-Vakîdî, a.g.e., II, 417-418.

²⁰ Mahmud Şakir, a.g.e., s.326; M.H.Heykel, a.g.e., II, 191; Lings, a.g.e., s.329.

²¹ El-Vakîdî, a.g.e., II, 420; et-Taberî, Tarih, II, 607.

²² Süleyman Nedvî, a.g.e., V, 96; Köksal, M. Asım, İslam Tarihi, İstanbul, ts., XII, 61; Mahmud Şakir, a.g.e., s. 326; Dermenghem, Emile, Hz. Muhammed ve Hayatı, çev. Ahmet Ağrakça, İstanbul, 1997, s.319.

²³ İbnu Hişam, a.g.e., III, 303; İbnu'l-Esir, a.g.e., II, 193.

²⁴ El-Vakîdî, a.g.e., II, 417-418; İbnu Hişam, a.g.e., III, 303; İbnu'l-Esir, a.g.e., II, 193.

söyledi²⁵. Ancak Abdullah, babasının yıkıcı faaliyetini hazmedemeyerek onu yolda durdurdu ve şöyle dedi: “Kendinin zelil, Muhammed’in ise aziz olduğunu söylemedikçe seni bırakmayacağım”. Hz. Peygamber Abdullah’ın yanına geldi ve babasını rahat bırakmasını söyleyerek, aralarında kaldığı müddetçe ona iyi davranacaklarını tekrar etti²⁶.

Anlaşıyor ki, İbnu Übey’in yalanının açığa çıkması, onu iyice zor duruma sokmuştur. Artık halkın şiddetli tepkisini çekmiş, hatta oğlu tarafından bile öldürülmek istenmiştir. Halkın içinde böylesine küçük duruma düşmesi, muhtemelen onun müslümanlara ve liderleri Hz. Peygamber’e karşı olan kin ve nefretini artırmıştır. Artık onun bu ruh hali içinde her türlü fırsatı daha bir titizlikle değerlendirmesi, kendi açısından doğal bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, “İfk olayı”nın alt yapısı iyice oluşmuş, geriye sadece müslümanları derinden sarsmak için kullanılacak vesilelerin ortaya çıkması kalmıştır.

2- İfk olayının Asıl Boyutu

Münafıklara göre bu vesile, Hz. Aişe ile Safvan b. Muattal’ın beraberce ordunun arkasından gelerek orduya yetişmeleriyle ortaya çıkmıştı. Münafıklar tarafından kasıtlı olarak yanlış yorumlanan ve İfk olayına kaynaklık eden Hz. Aişe ve Safvan’ın ordudan ayrı olarak gelmelerinin sebepleri göz önünde bulundurulduğunda, olayın asıl boyutunun farklı olduğu anlaşılır. Hadisenin aslını Hz. Aişe şöyle anlatmaktadır: Hz. Peygamber bir sefere çıktığında eşleri arasında kura çekerdi. Bu kurada hanımlarından hangisi çıkarsa, onu beraberinde götürürdü²⁷.

²⁵ El-Vakıdî, a.g.e., II, 420-421; İbnu Hişam, a.g.e., III, 305; et-Taberî, Tarih, II, 608; İbnu’l-Esir, a.g.e., II, 194.

²⁶ İbnu Sa’d, a.g.e., II, 65; Dermenghem, a.g.e., s.319.

²⁷ El-Vakıdî, a.g.e., II, 426; Ahmed b. Hanbel, Musnedu Ahmed b. Hanbel ve bi Hâmişihî Muntehabi Kenzi’l-Ummâl fî Suneni’l-Akvâli ve’l-Ef’âl, Beyrut, ts., VI, 194; et-Buhârî, Muhammed b. İsmail,

Allah'ın Resûlü, yapacağı gazve hususunda aramızda yine bir kura çekti. Kurada benim adım çıktı. Bunun üzerine ben, hicap ayetinin indirilmesinin ardından Allah'ın Elçisi ile beraber sefere çıktım. Ben hevdecimin içinde taşınır ve konaklama sırasında hevdecle beraber indirilirdim. Bütün yolculuğumuzda bu şekilde yürüdük. Nihayet bu gazveden dönüp Medine'ye yaklaşırken, geceleyin bir mola sonrasında, Hz. Peygamber hareket edilmesini emretti. Ben tabii ihtiyacım için ordunun ötesine gitmişim. İhtiyacımı yerine getirdikten sonra dönüp yerime geldim. Fakat bu sırada değerli bir boncuktan yapılmış gerdanlığımın, düşmüş olduğunu fark ettim. Hemen dönüp gerdanlığımı aradım²⁸. Ancak, onu aramak beni yoldan alıkoymuştu. İçinde bulunduğum hevdeci deveye taşıyıp yüklemekle görevli olanlar, beni onun içinde zannederek, hevdeci deveye yüklemişler. Ben ise o zaman, yaşı küçük ve şişman olmayan bir kadın idim. Bu sebeple bana hizmet edenler, hevdeci yüklemek üzere kaldırıp taşıdıklarında, hevdecin ağırlık derecesinin farkına varamamışlardı. Onlar deveyi kaldırmışlar ve yürüyüp gitmişlerdi. Ben gerdanlığımı bulup ordunun konakladığı yere tekrar gelince, orada hiç kimsenin olmadığını gördüm. Bunun üzerine ben konak yerinde beklemeye başladım. Onlar beni hevdecde bulamazlarsa, aramak üzere gelirler, diye düşündüm. Ben bu düşünce ile yerimde otururken uyumuşum²⁹.

Safvan b. Muattal es-Sülemî, ordunun arkasından gelmekle görevlendirilmişti³⁰. Bu kişi sabah vakti benim beklediğim yere gelmiş, beni gördüğü zaman tanıdı. Çünkü o, hicap emri gelmeden önce beni görmüştü.

Sahîhu'l-Buhârî, baskı yeri yok, 1378, V, 148; Muslim, Ebu'l-Huseyin Muslim b. Haccac el-Kuşeyrî, Sahîhu Muslim, Beyrut, 1972, IV,2130; et-Taberî, Tarih, II, 611; İbnü'l-Esîr, a.g.e., II, 195; Mahmud Esad, İslam Tarihi, sad. A.L.Kazancı-O.Kazancı, İstanbul, 1983, s.671.

²⁸ Bu gerdanlığı Hz. Aişe'ye Allah'ın Resûlü ile evlenirken annesi vermişti. Bkz. El-Vakıdî, a.g.e., II, 428; Köksal, a.g.e., XII, 62; Lings, a.g.e., s.331. Bu yüzden gerdanlığın Hz. Aişe için maddî olduğu kadar manevî bir değer taşıdığı da anlaşılacaktır.

²⁹ El-Vakıdî, a.g.e., II, 426-428; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 195; el-Buhârî, a.g.e., V, 149;el-Muslim, a.g.e.,IV, 2130-2131;Bazı farklılıklarla bkz. et-Taberî, Tarih, II, 612; İbnü'l-Esîr, a.g.e., II, 195.

³⁰ Safvan'ın bu görevinin sebebi ileride izah edilecektir.

Ben onun okuduğu (إنا لله وإنا إليه راجعون) “Biz Allah için varız, yine Ona döneceğiz” isticra ayetini işitince uyandım. Uyanınca da hemen dış elbisemi bürünüp yüzümü örttüm. Allah’a yemin ediyorum ki, biz onunla tek bir kelime bile konuşmadık. Ben ondan isticra ayetinden başka bir şey işitmedim. Hemen devesini çöktürdü, binebilmem için devenin ön ayağına bastı. Ben de deveye bindim. Safvan bindiğim deveyi önden çekerek yürüdü. Nihayet biz, şiddetli bir sıcak vakti mola verirlerken, orduya yetiştik³¹.

Hz. Aişe “İfk”e dayanak teşkil eden olayı bu şekilde zikretmiştir.

3- İftirayı Kimler, Hangi Sebeplerle Atmışlardır?

Olay bu şekilde gelişmiş ve Hz. Aişe ile Safvan orduya yetişmiştir. İşte bu noktada zihinler bulandırılmış, dedikodularla insanların kafalarına şüpheler sokulmaya başlanmıştır. Oysa böyle bir dedikodunun ortaya atılması ve sonra da buna inanılması için hiçbir somut ve sağlam bir delil de bulunmamıştır³². Ortaya atılan iftira, sadece tahminlerle desteklenmeye çalışılmıştır. Öyleyse zandan öte bir destek bulamayan bu iftira ve kötü zanları, kimler, hangi sebeplerden ötürü ve ne amaçlarla ortaya atmışlardır?

Aslında bu iftirayı kimlerin ve hangi sebeplerle attığı, buraya kadar zikredilenlerden tahmin edilmektedir. Bu iftirayı ilk defa ortaya atan Abdullah b. Übey’dir³³. İftira işini o düzenliyor, topluyor³⁴ ve taraftarlarına anlatıyordu³⁵. Ancak o, bu iftirayı ilk defa ortaya atmasına karşın, kurnazca bir hareketle, sanki söz konusu iftirayı kendisi atmamış da başkaları atmış ve onu başkalarından

³¹ El-Vakıdî, a.g.e., II, 428-429; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 195; el-Buhârî, a.g.e., V, 149; Muslim, a.g.e., IV, 2131; Bazı farklılıklarla bkz. et-Taberî, Tarîh, II, 612; İbnu’l-Esîr, a.g.e., II, 195.

³² Watt, Montgomery, “Aisha Bmt Abı Bakr”, Encyclopedia of Islam, (New Edition), Leiden, 1960, I, 307

³³ Et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, Câmîu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân, Mısır, 1954, XVIII, 89; Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1995, I, 244.

³⁴ Et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, el-Câmîu’s-Sahîh (Sünenüt-Tirmizî), Mısır, 1965, V, 335.

³⁵ Et-Taberî, Câmîu’l-Beyân, XVIII, 89.

naklediyormuş görüntüsü vermeye başladı. Yani o, iftirayı kendisine nispet edilmeyecek tarzda yaymaya başlamıştır³⁶.

İbnu Übey'in iftirayı ilk kez nasıl ortaya atığından şöyle bahsedilmektedir: Ordu mola halindeyken, Hz. Aişe ve Safvan b. Muattal orduya yetiştirler. Abdullah b. Übey, onları gelirken görünce "Bu gelenler kim" diye sordu. "Aişe ve Safvan'dır" dediler. O, işte bu anda ifirasını dile getirerek "Vallahi ne o ondan, ne de diğeri öbüründen kurtulur³⁷. Peygamberinizin hanımı sabaha kadar bir adamla geceledi" dedi³⁸. Böylece İbnu Übey, iftirayı ilk defa ortaya atmış ve Hz. Aişe'nin namus ve şerefine dil uzatmıştır.

Kur'an-ı Kerim, bu iftirayı uyduran ve yayanların "Usbe" denilen bir grup olduğunu söylemektedir³⁹. "Usbe'nin kaç kişiden teşekkül ettiği ihtilaflıdır. Sayıları on ile kırk arası olan bir cemaat olduğu⁴⁰ gibi, üç kişi, üçten ona kadar olan bir grup, kırk kişiden teşekkül eden veya ondan on beşe kadar olan bir topluluk olduğu da söylenmektedir⁴¹. Kaç kişiden oluşursa oluşsun, gerçek olan, Kur'an'ın belirttiği "Usbe'nin, bir topluluğu⁴² ifade etmesidir ve bu "Usbe" içinde iftirayı ilk önce uyduran kişi de, az önce ifade ettiğimiz gibi, Abdullah b. Übey'dir. Bu sebeple "Usbe'nin elebaşısı odur. Ancak, bu kavramın şümûlüne başka kimler girmektedir? Bu konuda Urve, sorusu üzerine Abdulmelik b. Mervan'a, isim olarak Hassan b. Sabit, Mıstah b. Usâse ve Caşş'ın kızı

³⁶ İbnu Kayyim el-Cevziyye, Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd, Mısır, 1980, II, 128; Elmalılı, a.g.e., V, 3489.

³⁷ Ez-Zemahşerî, a.g.e., III, 52; ed-Diyarbakrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen, Tarîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Neffis, Beyrut, ts., I, 475.

³⁸ Et-Taberî, Câmiu'l-Beyan, XVIII, 89; ez-Zemahşerî, a.g.e., III, 52; ed-Diyarbakrî, a.g.e., I, 475.

³⁹ Kur'an, en-Nûr, 11.

⁴⁰ Ez-Zemahşerî, a.g.e., III, 52; ed-Diyarbakrî, a.g.e., I, 475; Elmalılı, a.g.e., V, 3489.

⁴¹ El-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an, Kahire, 1967, XII, 198.

⁴² İbnu Kesîr, İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmail, Muhtasarü Tefsîri İbni Kesîr, nşr. M. Ali Sâbûnî, Dersaadet, ts., II, 590.

Hamne'den başka hiç kimsenin zikredilmediğini söylemektedir⁴³. Ancak ez-Zemahşerî bu üç isme Zeyd b. Rifâa'yı da ilave etmiştir⁴⁴.

İbnu Übey, "Usbe" içinde iftirayı ilk defa atan kişi olarak, günahın büyüğünü de üzerine almıştır⁴⁵. İbnu Kesîr de günahın büyüğünden maksadın, iftirayı ilk defa ortaya atmak olduğunu söyledikten başka, bu günahın büyüğünün yüklenicisi olarak İbnu Übey'i özellikle⁴⁶ göstermiştir⁴⁷.

Hz. Aişe'ye iftirayı atan kişinin Abdullah b. Übey olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Peki, İbnu Übey bu iftiraya neden tevessül etmiştir? Bu iftira ile neyi amaçlamıştır?

Yukarıda zikrettiğimiz gibi, münafıklar, Mustalikoğulları Gazvesi'ne çok sayıda kişiyle katılmakla, "İfk olayı"nın alt yapısını oluşturmuşlardı. Onlar, artık İslam toplumu içinde bir anarşi meydana getirerek, müslümanları karşı karşıya getirmek suretiyle İslamiyet'i içinden yıkmak gibi bir maksat takip etmişlerdir. Bu gayelerini gerçekleştirmek için fırsat beklemişler, Hz. Aişe'nin ordunun gerisinde kalmasını vesile kabul ederek iftirayı ortaya atmışlar ve bu emelleri doğrultusunda harekete geçmişlerdir⁴⁸.

Hz. Aişe'ye atılan bu iftirayla asıl hedeflenen kişi, Hz. Peygamber idi⁴⁹. Zaten İbnu Übey'in, Mustalikoğulları seferi esnasında Allah'ın Resûlü'nün gelişen gücü ve itibarı dolayısıyla memnuniyetsizliğini ortaya koyduğu⁵⁰ belirtilmektedir. Bundan ötürüdür ki, dedikodu ve iftira sadece Hz. Aişe ve Ebû

⁴³ Et-Taberî, Câmîu'l-Beyân, XVIII, 86.

⁴⁴ Ez-Zemahşerî a.g.e., III, 52.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 195; Elmalîh, a.g.e., V, 3489.

⁴⁶ Özellikle diyoruz, çünkü, İbnu Kesîr söz konusu ayetle Hassan b. Sâbit'in kastedildiğini söyleyenlerin olduğuna dikkat çekmekte, bunun ise çok tuhaf bir durum olduğunu vurgulamakta ve oysa Hassan'ın sahabenin faziletlilerinden biri olduğunu belirtmektedir.

⁴⁷ İbnu Kesîr, Muhtasar Tefsîr, II, 590.

⁴⁸ Mevlânâ Şiblî, Asr-ı Saadet, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1928, II, 999.

⁴⁹ Kurebî, İbrahim b. İbrahim, Merviyâtü Gazveti Benî Mustalik, Medine, ts., s.356.

⁵⁰ Watt, a.g.m., I, 307.

Bekr'in kişisel düşmanları tarafından yayılmamış, aynı zamanda İbnu Übey tarafından ortaya atılarak büyütülmüştür⁵¹.

Aslında kaynaklarımızda gelen bir rivayet, İbnu Übey'in böylesine çirkin bir iftirayı niçin ortaya attığını bütün çıplaklığıyla göstermektedir: İbnu Übey'in, daha önce zikrettiğimiz Cahcah ile Sinan arasındaki tartışmayı fırsat bilerek Muhacir ve Ensar'ı birbirine karşı kışkırtması, muhacirlere yönelik sert sözleri ve yıkıcı propagandası sebebiyle ortaya çıkan olumsuz havanın izlerini silmek için, Hz. Peygamber, ordunun derhal hareket etmesini emretmişti. Oysa Allah'ın Resûlü daha önce bu saatlerde orduya hiç hareket emri vermemişti. Bu alışılmamış durum karşısında Ensar ileri gelenlerinden Useyd b. Hudayr, bunun sebebinin Allah'ın Elçisine sordu. Allah'ın Resûlü de İbnu Übey'in yaptıklarını anlatarak, hareketinin sebebinin açıkladı. İşte bu noktada Useyd b. Hudayr'ın söyledikleri, münafık liderinin genelde neden İslam toplumu içinde yıkıcı faaliyetlerde bulunduğunu, özel olarak da niçin böyle bir iftirayı ortaya attığını, en çarpıcı bir biçimde sergilemektedir. Useyd Rasûlüllah'a şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resûlü! Vallahi istediğin takdirde asıl sen onu Medine'den çıkartırsın. Yemin olsun ki, o zelil, sen ise azizsin. Sen onu hoş gör. Çünkü sen bize geldiğin sıralarda, kavmi ona taç giydirip, kral yapmak üzere hazırlanıyordu. O, sen Medine'ye gelince, kendisinden krallığını çekip aldığına inanıyor"⁵².

Görülmektedir ki, İbnu Übey'de Hz. Peygamber'e karşı büyük bir kin ve kıskançlık bulunmaktadır. Rivayetten anlaşıldığına göre Abdullah b. Ubey, İslam öncesi Medine'de siyasi bir otoriteye sahipti ve lider olmaya adaydı. Ancak Allah'ın Resûlü'nün Medine'ye gelişi, reisliğe hazırlanan İbnu Übey'in siyasi nüfuz kaybına yol açarak planlarını bozdu. İslam peygamberinin gelişiyle

⁵¹ A.k., I, 307.

⁵² El-Vakıdî, a.g.e., II, 419; İbnu Hişam, a.g.e., III, 304; et-Taberî, Tarih, II, 606; İbnu'l-Esir, II, 193.

Medine’de otorite ve itibarını kaybeden İbnu Übey, kendi taraftarlarıyla siyasi alanda teşkilatlanmaya başladı. Artık o ve taraftarları, her fırsatta, kendi planlarını bozan Hz. Peygamber’e ve tebliğ ettiği dine sözlü saldırılarda bulunmaya, böylece onu yıpratmaya çalışıyorlardı⁵³. Hiç şüphesiz “İfk olayı”nın da, bu münafik lideri ve onun yandaşlarının öldürücü faaliyetlerinin bir uzantısı olduğu, tüm berraklığıyla ortaya çıkmaktadır. İbnu Übey’in bu iftira ile Hz. Peygamber’i rencide ederek, onun, müslümanlar, bilhassa Ensar arasındaki itibarını sarsmak ve bu suretle kaybettiği itibarını yeniden kazanmak amacı güttüğü açıkça anlaşılmaktadır. Daha önce gördüğümüz Cähcah ve Sinan olayında çıkardığı hadiseler ve Muhacirler için söylediği kötü sözler sebebiyle, kendisini bütün müslümanların kınamasının ve hatta oğlunun bile öldürmek istemesinin, onun kin ve nefretini, namuslu bir kadına iftira etmekten bile hicap duymayacak derecede artırdığı görülmektedir.

Bütün bu sebeplerden dolayı iftira sadece Hz. Aişe’nin şahsında kalmayıp, aynı zamanda Resûlüllah’ın şahsına, toplumdaki itibarına ve hatta risaletine bile tecavüzdür; onun akidesine bir dil uzatıştır⁵⁴.

4- Hadise Karşısında Hz. Peygamber’in Tavrı

Öyleyse Hz. Peygamber’in bu büyük olay karşısında tavrı ne olmuştur? Eşine karşı atılan iftira karşısında onun tutum ve davranışları, hem bir peygamber, hem de beşer olarak büyük önem arz etmektedir.

Allah’ın Elçisi her ne kadar peygamber olsa da, aynı zamanda bir insandır. O da diğer insanlar gibi duygu ve düşüncelere sahip, iyi ve güzel şeylerle sevinç duyan, kötü olaylarla üzülen, acı ve ıstırap hisseden bir varlıktır. İftiraya maruz kalan eşini son derece sevmektedir. Hatta tüm eşleri arasında en

⁵³ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Sezikli, Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri, Ankara, 1994.

⁵⁴ Seyyid Kutup, fi Zilâli’l-Kur’ân, çev. M. Emin Saraç ve arkadaşları, Hikmet Yayınları, İstanbul, ts., X, 399.

sevdiği kişi Hz. Aişe'dir. Bunun da ötesinde tüm insanlar arasında en sevdiği varlık odur. Bu sevgisini o, Amr b. Ass'ın sorusu üzerine açıkça belirtmiştir⁵⁵. Kızı Fatıma'ya Aişe'yi sevdiğini söylemiş, kızından da onu sevmesini istemiştir⁵⁶. Onu öylesine seviyordu ki, "Aişe benim cennetteki zevcedir"⁵⁷ buyurmak suretiyle, ahirette bile onu tercih ettiğini ifade etmiştir. Oysa şimdi böylesine çok sevdiği eşinin namusuna dil uzatılmıştır. Üstelik, olayı kesin olarak aydınlatacak bir vahiy de gelmemektedir. Bu sebeple onun davranışı daha da önem kazanmaktadır.

Hz. Peygamber'e, İfk olayı ilk başladığı andan itibaren, bir ay süreyle vahiy gelmemiştir⁵⁸. Buna rağmen, günümüzde Allah'ın Elçisi'ni yargılamaya ve eşini suçlu göstermeye daha baştan karar veren bazı kişiler, onun Aişe'ye olan sevgisini istismar ederek "Muhammed'in Aişe'ye zaafı olduğundan, ondan ayrı durmaya daha fazla dayanamadı ve Tanrı'dan eşinin suçsuz olduğunu bildiren bir ayet geldiğini söyleyerek, hanımıyla barıştı"⁵⁹ demek suretiyle, ayetleri Hz. Peygamber'in uydurduğunu söylemektedirler⁶⁰. Halbuki konu ile ilgili olarak gelen vahiy, Allah'ın Resûlü'nün uydurması olsaydı, yahut onun isteğiyle gelmiş olsaydı, o, bir ay boyunca beklemez, daha Medine'ye girmeden ayetlerin geldiğini söyler ve böylece problem baştan çözülmüş olur, kendisi de büyük sıkıntılar çekmezdi⁶¹. Oysa o, öylesine büyük acılar çekiyordu ve belki de utanç içinde bulunuyordu ki, bu yüzden vakitlerinin ekserisini evinde geçiriyor ve çoğu zaman

⁵⁵ İbnü'l-Esir, 'İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilkerim el-Cezerî, Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe, İntişârâtü İsmâiliyyân, Baskı yeri ve tarihi yok, V, 503.

⁵⁶ Ez-Zerkeşi, Bedruddîn, el-İcâbe li İrâdi Mestedrekethu Aişe ale's-Sahâbe, nşr. Saîd el-Efgânî, Beyrut, 1970, s.52.

⁵⁷ İbnü Sa'd, a.g.e., VIII, 66.

⁵⁸ El-Vakîdî, a.g.e., II, 432; Muslim, a.g.e., IV, 2131; et-Taberî, Câmiu'l-Beyân, XVIII, 91-92; Mevlânâ Şiblî, a.g.e., II, 1004.

⁵⁹ Arsel, İlhan, Şeriat ve Kadın, İstanbul, 1991, s.283.

⁶⁰ Bu üslup a.k., s.411'de daha bariz göze çarpmaktadır.

⁶¹ Kurebî, a.g.e., s.354-355.

evinden çıkmıyordu⁶². Aslında vahyin, Hz. Peygamber'in isteğiyle gelmediği gerçeğinin görülmüş olması, İfk hadisesinin önemli neticelerindendir⁶³.

Hız. Peygamber bu olayla gerçekten çok sarsılmış, büyük üzüntüler yaşamıştı. O, üzüntüsünün boyutunu, Hz. Ali ile istişare ederken söylediği "İnsanların ailem hakkındaki sözleri beni çok mahzun ediyor"⁶⁴ ifadesiyle, açık bir biçimde ortaya koymuştur.

Gerçekleri açıkça bilememenin ezikliği, Allah'ın Resûlü'nün tereddütleri içinde kalmasına sebep olmuş, bunun sonucunda Hz. Aişe'ye olan tavrında da değişimler meydana gelmiştir. Hz. Aişe Medine'ye döndükten sonra hastalanmış olduğunu, fakat hastalığı süresince, daha evvelki hastalıklarında gördüğü şefkat ve nezaketi göremediğini söyleyerek⁶⁵, Resûlullah'ın tavrı değişikliğine dikkat çekmiştir. Ayrıca Allah'ın Elçisi İfk olayının başlangıcından beri, ileride zikredeceğimiz, eşine olan tavsiyesine kadar onun yanına hiç oturmamıştı⁶⁶. O, içeri giriyor ve odadakilere sadece "hastanız nasıl?" diyor⁶⁷, bundan başka bir şey söylemiyordu⁶⁸.

Bu tavrı değişikliklerinden dolayı olmalı ki, Selinghson, İfk olayının Hz. Aişe'yi Allah Resûlü'nün gözünden düşürdüğünü söylemektedir⁶⁹. Aslında bu tavrı değişikliklerini, gözden düşme şeklinde değil de, bu durumda olan her insanın ortaya koyacağı, eşini kıskanma güdüsünün tezahürü olarak algılamak daha doğru olacaktır.

⁶² Ed-Diyarбекрi a.g.e., I, 475; el-Halebi, a.g.e., II, 624; Köksal, a.g.e., XII, 68; Suruç,a.g.e., II,220.

⁶³ Kurebi, a.g.e., s.354.

⁶⁴ El-Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebi Bekr, Mecmeu'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid, Beyrut, 1967, IX, 238;el-Halebi, a.g.e., II, 615.

⁶⁵ El-Vakıdî, a.g.e., II, 429; İbnu Hişam, a.g.e., III, 311; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 195; İbnu'l-Esir, el-Kâmil, II, 196.

⁶⁶ Et-Taberî, Câmiu'l-Beyân, XVIII, 91; Mevlânâ Şibli, a.g.e., II, 1004.

⁶⁷ El-Vakıdî, a.g.e., II, 429; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 195; İbnu'l-Esir, el-Kâmil, II,196.

⁶⁸ İbnu Hişam, a.g.e., III, 311; Mahmud Esad, a.g.e., s.672.

⁶⁹ Selinghson, M., "Aişe", İslam Ansiklopedisi (MEB), İstanbul, 1965, I, 229.

Her Şeye rağmen Resûlullah his ve duygularıyla hareket etmemiŐ, aklın ve sağduyunun gerektirdiği olgunlukla meseleye yaklaşmıştır. Hiçbir zaman iftiraya maruz kalan eşine kaba davranmamıŐ, onu sert sözlerle incitmemiŐ, bu ęirkin iddianın doğru olmayabileceği ihtimalini her zaman göz ntnde bulundurmıŐtur. Ancak o, boş da durmamıŐ, ęeŐitli insanlarla bu olay hakkında iŐiŐarelerde bulunmuş, geręeęin ortaya ęıkması için büyük gayret sarf etmiŐtir⁷⁰.

Hız. Peygamber, toplumun ęeŐitli katmanlarındaki biręok insanla iŐiŐare etmiştir. İŐiŐare ettiği kişiler arasında Hız. Ali'nin önemi büyüktür. ęnk, onun bu iŐiŐaredeki tavrının, daha sonra Cemel Savaşı'nın sebeplerinden birini teşkil ettiği belirtilmiştir. Philip Hitti "Hız. Aişe, yaralı bir gururun getirdiği bütün bir Őiddet ile Hız. Ali'ye hasım ęıkıyordu"⁷¹ derken, Hız. Ali'nin iŐiŐare anındaki tutumunu kastetmektedir. Aslında Hız. Aişe, Cemel Savaşı'nın akabinde halka hitap ederken "Eskiden Ali ile benim aramda, bir kadınlı, kocasının akrabaları arasında geçen Şeyden başka bir Şey olmamıştır"⁷² ifadesiyle, İfk olayındaki bu iŐiŐareye atıfta bulunmuş olmalıdır. Bu bakımdan Hız. Ali'nin bu olayla ilgili iŐiŐarede sergilediği tavrın bilinmesinin, ileride ortaya ęıkacak olan önemli siyasi olayların daha sağlıklı bir biçimde değerlendirilmesinde büyük yardımı olacaktır.

Allah'ın Resûlü, Hız. Ali ile Usme'yi iŐiŐarede bulunmak üzere ęaęırdı. Usme ona, Hız. Aişe'nin masum olduğuna dair vahiy geleceğini söyleyerek, onun hakkında ancak iyilik bildiğini ifade etti⁷³. Hız. Ali'nin bu konudaki yaklaşımı ise Usme'ninkinden farklı oldu. O, Hız. Peygamber'e Şöyle dedi: "Ey Allah'ın

⁷⁰ M.Hamidullah, a.g.e., II, 244.

⁷¹ Hitti, Philip, İŐlam Tarihi, ęev.Salih Tuğ. İstanbul, 1995, I, 276; Ayrıca bkz. Hatipoğlu, Mehmet, Hız.Peygamber'in Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar Siyasi-İçtimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri, (Yayınlanmamış Doğentlik Tezi), Ankara, 1967, s.31; Akbulut, Ahmet, Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri, İstanbul, ts., 216-217.

⁷² Et-Taberi, Tarih, IV, 544.

⁷³ İbnu Hişam, a.g.e., III, 313; el-Buhâri, a.g.e., V, 151; Muslim, a.g.e., IV, 2133; et-Taberi, Tarih, II, 615; el-Heysomi, a.g.e., IX, 238-239.

Resûlü! Allah sana darlık vermedi. Dünyada kadın çoktur⁷⁴. Boşama imkanın da vardır⁷⁵. Cariye'ye sor. O, sana doğruyu söyler⁷⁶.

Maxime Rodinson, Hz. Ali'nin "Kadın kısmı böyledir, fırsat buldu mu, yapar" dediğini iddia etmekte ve Hz. Aişe'nin, bu sözü unutmadığını belirterek, Hz. Ali'yi öldürtmek suretiyle intikamını aldığını ifade etmektedir⁷⁷. Böylece Rodinson, ileride meydana gelecek olan siyasi olayların kaynağının bu istişare olduğu tezini kabul etmiş görünmektedir. Oysa Hz. Ali, hiçbir şekilde Rodinson'un takdim ettiği gibi bir ifade ve üslup kullanmamıştır. Hz. Ali'nin az önce naklettiğimiz sözleri, Rodinson'un öne sürdüğü sözlerle aynı değildir. Anlam bakımından bu iki ifade tamamen farklıdır. Rodinson'un öne sürdüğü ifadeye göre Hz. Ali, sanki Hz. Aişe'nin bu çirkin fiili işlediğini kabul etmektedir. Oysa onun yukarıda ortaya koyduğumuz ifadelerinden, böyle bir sonuç çıkmamaktadır.

Ayrıca Rodinson'un, Hz. Aişe'nin, Hz. Ali'yi öldürttüğü iddiası da doğru olmayıp, böyle bir olaya tarihi kaynaklarda tesadüf edilmemiştir. Bilindiği gibi Hz. Ali'yi şehid edenler Haricilerdir. Oysa Hz. Aişe onlarla ilişki içinde olmadığı gibi, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye dil uzatan Haricilere kızgınlığını ifade etmiştir⁷⁸. Aslında Hz. Aişe de, Hz. Ali'nin kendisine iftirada bulunmadığını kabul etmektedir. El-Buhârî'nin Sahîh'inde geçen şu rivayet bunu çok açık bir biçimde göstermektedir: Zührî'nin anlattığına göre, Velid b. Abdilmelik kendisine "Ali b. Ebî Talib'in Aişe'ye iftira atanlar içinde olduğu haberi sana ulaştı mı?" diye

⁷⁴ İbnu Hişam, a.g.e., III, 313; el-Buhârî, a.g.e., V, 151; Muslim, a.g.e., IV, 2133; ed-Diyarбекrî, a.g.e., I, 476.

⁷⁵ El-Vakıdî, a.g.e., II, 430; İbnu Hişam, a.g.e., III, 313; et-Taberî, Tarih, II, 615; el-Heysemî, a.g.e., IX, 238-239.

⁷⁶ İbnu Hişam, a.g.e., III,313; Muslim, a.g.e., IV, 2133; Mahmud Esad, a.g.e., s.672.

⁷⁷ Rodinson, Maxime, Hazreti Muhammed, Yeni Bir Dünyanın, Dinin ve Silahlı Bir Peygamberin Doğuşu, çev. Attila Tokatlı, İstanbul, ts., s.205.

⁷⁸ Muslim, a.g.e., IV, 2317. Haricileri kastetmesiyle ilgili bkz. en-Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahya, Sahîhu Muslim, bi Şerhi'n-Nevevî, Mısır, XVIII, 158.

sormuş, o da “Hayır, ancak, senin kavmin Kureyş’ten olan şu iki kişi; Ebû Seleme Abdurrahman ile Ebû Bekr b. Abdurrahman b. Haris, Aişe’nin kendilerine, “İftira konusunda Ali müsellemdir (iftira ile ilişkisi yoktur)” dediğini söylemişlerdir” demiştir⁷⁹. Bütün bunlardan iyice anlaşılıyor ki, Hz. Ali, Hz. Aişe’ye kötü zanda bulunmamış, kendisiyle istişare etmek isteyen Hz. Peygamber’e sadece bir çıkış yolu göstermek istemiştir.

Hz. Ali’nin sözlerini iyi değerlendirmek için, Allah’ın Resûlü’nün içinde bulunduğu ıstıraplı durumu göz önünde bulundurmak gerekir. Hz. Ali ise Resûlüllah’ın acısına bizzat tanık olmuştur. Çünkü, daha önce söylediğimiz gibi, Hz. Peygamber, bu olaydan ötürü ne kadar mahzun olduğunu Hz. Ali’ye çok net bir biçimde ifade etmiş, Aişe hakkında söylenenlerin kendisini üzdüğünü belirtmişti. Oysa o, kendisinin üzüldüğü her halinden belli olmakla beraber, bunu Hz. Ali’den başkasına sarahaten söylemiş değildi. İşte Hz. Ali, Allah’ın Elçisi’nin daha fazla acı çekmemesi gerektiğini düşünmüş olmalıdır⁸⁰. Üstelik Hz. Peygamber, Hz. Ali’nin kayınpederidir. Onun günler süren üzüntüsü, kızı Fatıma vasıtasıyla mutlaka Hz. Ali’nin evine ve aile ortamına da yansımıştır. Dolayısıyla, bu hususlar göz önünde bulundurulmadan, Hz. Ali’nin kanaatini, “Hz. Aişe’nin “İfk”e söz konusu fiili işlediğine inanmak” şeklinde anlamak ve sözlerini o şekilde yorumlamak, pek doğru ve bilimsel bir yaklaşım olmasa gerekir.

Tarihçi el-Halebî, Hz. Ali’nin başka bir görüş ortaya koyduğunu da şöyle anlatır: Hz. Ali, istişare sırasında şu kanaatı söyledi: Ey Allah’ın Resûlü! Biz bir gün arkanda namaz kılıyorduk. Sen namaz esnasında ayakkabılarından birini çıkardın. “Bu bizim için de gerekli mi, acaba?” dedik. Sen ise, “Hayır, Cebrail bana ayakkabımda necaset olduğunu haber verdi. Bu yüzden onu çıkardım” dedin.

⁷⁹ El-Buhârî, a.g.e., V, 154.

⁸⁰ İbnu Kayyım da aynı değerlendirmeyi yapmaktadır. Bkz. İbnu Kayyım, a.g.e., II, 126.

Ayakkabındaki necaseti bile sana haber veren Allah, hiç ailendeki kötülüğü haber vermez mi?⁸¹.

Böylece, Hz. Ali'nin istişarede olumlu görüş belirttiği de ifade edilmiştir. Ancak biz, Halebi'nin bu rivayeti nereden aldığını tespit edemediğimizi belirtelim.

Hz. Ali'nin "Cariyeye sor, o sana doğruyu söyler" demesi üzerine Hz. Peygamber, eşinin hizmetçisi olan Berîre'yi çağırdı ve ona Aîşe hakkında neler bildiğini sordu. Hz. Ali'nin tutumu burada da dikkat çekicidir. O, Berîre'ye şiddetli bir darbe vurarak "Resûlüllah'a doğruyu söyle" dedi⁸².

Buhârî ve Müslim'de bulunmayan darbe konusunda es-Sûheyli, meseleye farklı bir yorum getirmektedir. O, Hz. Ali'nin Berîre'ye vurmak istediğini, ancak Berîre'nin böyle bir muameleyi hak etmediği için Resûlüllah'ın buna izin vermediğini söylemekte ve İbnu Hişam'ın es-Sîre'sinde geçen darbe kelimesinden maksadın, sert sözler söylemekten ibaret olduğunu, bunun da darp olarak anlaşıldığını ifade etmektedir⁸³.

Berîre'nin Hz. Peygamber'e verdiği cevap, Aîşe hakkında iyilikten başka bir şey bilmediği, onda kendisini şüphelendirecek hiçbir kusurun bulunmadığı şeklindeydi⁸⁴. Berîre, Hz. Aîşe'nin hizmetçisi olması sebebiyle çoğunlukla onunla beraber olduğundan, bu istişarenin önemi büyüktür. Hz. Peygamber'in istişarede bulunduğu Usame b. Zeyd de, Hz. Aîşe hakkında sadece iyi şeyler bildiğini söylemiştir⁸⁵.

⁸¹ El-Halebi, a.g.e., II, 625; Suruç, a.g.e., II, 221.

⁸² İbnu Hişam, a.g.e., III, 313; İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, II, 197.

⁸³ Es-Suheyli, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillâh, er-Ravzu'l-Unûf fî Tefsîri Stretin-Nebeviyye libni Hişam, Kahire, 1923, IV, 20; el-Halebi, a.g.e., II, 614.

⁸⁴ İbnu Hişam, a.g.e., III, 313-314; el-Buhârî, a.g.e., V, 151; Müslim, a.g.e., IV, 2133; et-Tirmizî, a.g.e., V, 333-334; el-Heysemî, a.g.e., IX, 238-239.

⁸⁵ El-Buhârî, a.g.e., V, 151; et-Taberî, Tarih, II, 615; el-Heysemî, a.g.e., IX, 238.

Allah Resûlü'nün istişare ettiği kişiler arasında özellikle eşi Hz. Zeyneb'in tavrını zikretmek gerekir. Çünkü Resûlüllah'ın eşleri arasında gerek güzellik, gerekse sevgi bakımından ona rakip olan tek kişi Hz. Aişe idi⁸⁶. Hatta ilerde görüleceği gibi Hz. Zeyneb'in kızkardeşi olan Hamne, kardeşinin önünde duran bu rakibi bertaraf edebilmek amacıyla "İfk olayı"nı yayanlardan biridir. Bu bakımdan Hz. Zeyneb'in istişare sonucu ortaya koyduğu görüş oldukça önemlidir.

Hz. Aişe Hz. Zeyneb'in kendisi hakkında yaptığı şahitliği minnet duyarcasına şöyle anlatır: Allah'ın Resûlü Hz. Zeyneb'e, "Aişe hakkında ne biliyorsun, ne gördün?" diye sordu. O da "Ey Allah'ın Resûlü! Ben gözümü ve kulağımı, görmediğim ve işitmediğim şeylerden korurum. Vallahi Aişe hakkında iyilikten başka bir şey bilmiyorum" diyerek, güzel şهادette bulundu. Güzelliği ve Resûlüllah'ın yanındaki mevkii itibarıyla benimle rekabet etmesine rağmen, Allah onu takvası sebebiyle korudu⁸⁷.

Ümmü Eymen de Hz. Aişe için iyi şeyler söylemiş, onun hakkında iyilikten başka bir şey bilmediğini belirtmiştir⁸⁸. Ayrıca Allah'ın Elçisi Hz. Osman ile de istişarede bulunmuştur. Hz. Osman ona "Ey Allah'ın Elçisi! Allah ayaklar altında çiğnenmesin diye, sizin gölgenizi bile yere düşürmüyor. Senin gölgeni koruyan Allah, nasıl olur da hanımının namusunu korumaz"⁸⁹ diyerek, olayın asılsız bir iftira olduğunu vurgulamıştır.

Hz. Peygamber, Hz. Ömer yanına geldiğinde ona da durumu açarak istişarede bulundu. Hz. Ömer, Resûl-i Ekrem'e "Ya Resûlallah! Bu, münafıkların yalanıdır. Sinek bile senin bedenine yaklaşmıyor. Bedenini, pisliklere konan

⁸⁶ Fayda, a.g.m., s.508.

⁸⁷ El-Vakıdî, a.g.e., II, 430; Ahmed b. Hanbel, a.g.c., VI, 197; el-Bubârî, a.g.e., III, 231; et-Tirmizî, a.g.e., V, 335; ed-Diyarbakrî a.g.e., I, 476.

⁸⁸ El-Vakıdî, a.g.e., II, 430-431.

⁸⁹ Ed-Diyarbakrî, a.g.e., I, 476-477; el-Halebî, a.g.e., II, 624-625; Köksal, a.g.e., XII, 69.

sinekten bile koruyan Allah, aileni böyle kötülüklerden nasıl korumaz?!”⁹⁰ diyerek, bunun çirkin bir iftira olduğunu vurgulamıştır.

Bir başka rivayete göre Hz. Ömer, Allah’ın Resûlü’ne, kendisini Aişe ile kimin evlendirdiğini sordu. Hz. Peygamber de kendisini Aişe ile evlendirenin Allah olduğunu söyledi. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Allah’ın, onun hakkındaki bir şeyi sana gizleyeceğini mi sanıyorsun? Bu büyük bir iftiradır” diyerek⁹¹ kanaatini ortaya koydu.

Hız. Ömer’in bu kanaati konumuz açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü onun kızı, Hz. Peygamber’in hanımlarından biridir. Ancak Hz. Ömer, Hz. Aişe’nin durumundan istifade ederek, kendi kızını Allah Resûlü’nün nazarında yüceltme yoluna gitmedi. Kendisinden beklendiği gibi, kızına rakip olmasına rağmen, Hz. Aişe’nin suçsuz olduğuna inandı ve bunu da etkili bir biçimde söyledi.

Hız. Peygamber sadece isim olarak zikrettiğimiz kişilerle değil, diğer bir çok insanla da istişare etmiştir. Onlardan bazıları “Sen Allah’ın Resûlüsün. Bizim işimiz sana tabi olmaktadır” derken, bazıları da “Acele etme! Allah bu işin iç yüzünü sana açıklayacaktır” demişlerdir⁹².

Allah’ın Elçisi’nin üzüntüsü bu istişarelerin sonunda şüphesiz geçmiş değildi. Gerçi istişare sonuçlarına baktığımızda, insanların bu konuda genel olarak olumsuz düşünmediklerini görmekteyiz. Ancak yine de bazı müslümanların tavır ve davranışları, Hz. Peygamber’in acısını derinleştirecek boyuttaydı. Çünkü bunlar, iftiraya inanmak bir yana, onu dillerine dolayarak yayıyorlardı. Bunu yapanlardan biri, Mekke’den Medine’ye ilk hicret edenlerden

⁹⁰ Ed-Diyarberkî, a.g.e., I, 476; el-Halebî, a.g.e., II, 624.

⁹¹ A.k., II, 613; Köksal, a.g.e., XII, 68-69.

⁹² El-Heysemî, a.g.e., IX, 231.

olan⁹³ Cahş'ın kızı Hamne idi. Hamne, daha önce belirttiğimiz gibi, Hz. Peygamber'in eşlerinden Hz. Zeyneb'in kız kardeşiydi. O, bu iftirayı kardeşinin önünde duran bir rakibi saf dışı edebilmek amacıyla yaymıştı⁹⁴. Bu sebeple Hz. Aişe, Hamne'nin helak olduğunu⁹⁵, başka bir varyanta göre ise bedbaht olduğunu söylemiştir⁹⁶.

Selighson, Hamne'nin, Allah'ın Resulü ile kardeşi Zeyneb'in evlenmelerine mani olmaya çalıştığı için Aişe'ye kin beslediğini ve onu çok defa Safvan b. Muattal ile birlikte gördüğünü söylediğini nakletmektedir⁹⁷. Hz. Aişe ile Hz. Zeynep arasında kıskançlık ve rekabetin olduğu bilinmektedir. Bu rekabeti Hz. Aişe, onun kendisine yaptığı tanıklığı anlatırken dile getirmişti. Bu kıskançlık ve rekabetten dolayı bazen aralarında tartışmalar yaşanıyordu⁹⁸. Hz. Zeyneb'in, Hz. Peygamber ile evlenmesine, Hz. Aişe'nin üzüldüğü de doğrudur. Onun bu konudaki üzüntüsü, hem güzelliğini, hem de Allah Resulü ile evlenme şerefini kendisine karşı kullanarak övünme ihtimalinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır⁹⁹. Ancak Selighson'un ifade ettiği, Hz. Peygamber'le Hz. Zeyneb'in evlenmesine Hz. Aişe'nin mani olmaya çalıştığı hususunda kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık. Tam tersine, bu evlilikten dolayı Hz. Aişe, üzülmesine rağmen, Allah'ın Elçisini tebrik bile etmiştir¹⁰⁰. Selighson bu sonucu, Hz. Aişe'nin üzülmelerinden ve muhtelif zamanlarda Hz. Zeynep ile aralarında meydana gelen tartışmalardan çıkarmış olmalıdır.

⁹³ Hamne hakkında bilgi için bkz. Aykaç, Mehmet, "Hamne bint Cahş", DİA, XV, 497.

⁹⁴ İbnu Hişam, a.g.e., III, 312-313; et-Taberî, Tarih, II, 614; İbnu Abdilberri, Ebû 'Umer Yusuf, el-İstiâb fi Esmâi'l-Ashâb, Beyrut, 1328, IV, 270; İbnu'l-Estr, el-Kânül, II, 197; Aykaç, M., "Hamne bint Cahş", DİA, XV, 497.

⁹⁵ İbnu Hişam, a.g.e., III, 312-313; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 197.

⁹⁶ İbnu Hişam, a.g.e., III, 313; et-Taberî, Tarih, II, 614.

⁹⁷ Selighson, M., a.g.m., s.229; Dermenghem, a.g.e., s.321.

⁹⁸ Bu tartışmalara bazı örnekler için bkz. el-Buhâri, a.g.e., III, 204-205; Muslim, a.g.e., II, 1084; İbnu Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, Sunen, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1952, I, 937; en-Nesâî, Ebû Abdîrrahman b. Şuayb, Sunenu'n-Nesâî, Mısır, 1964, VII, 66.

⁹⁹ İbnu Sa'd, a.g.e., VII, 102; et-Taberî, Tarih, II, 563.

¹⁰⁰ El-Buhâri, a.g.e., VI, 149.

Ayrıca Selighson ve Dermenghem'in belirttikleri, Hamne'nin, Hz. Aişe'yi çok defalar Safvan'la birlikte gördüğünü söylemesi meselesi kaynaklarda yer almamaktadır. Hz. Peygamber, Safvan'ın, ancak kendisiyle birlikte ailesinin yanına geldiğini ve onun hakkında sadece iyi şeyler bildiğini söylemektedir¹⁰¹. Bunun ise, Hamne'nin söylediği iddia edilen sözlerle hiçbir ilgisi yoktur. Selighson ve Dermenghem'in bu iddiayı neye dayanarak yazdıklarını anlayamadığımızı belirtelim.

Müslüman olup da bu iddiayı yayanlardan diğeri de Mistah b. Usâse'dir¹⁰². Mistah, Hz.Ebû Bekr'in akrabası olup, ihtiyaç içinde bulunuyordu. Bu sebeple onun geçimini Ebû Bekr temin etmekteydi¹⁰³. Bundan dolayı fakirlik kompleksi içinde olup, Ebû Bekr ailesine karşı gizli bir hased beslemiş olması da muhtemeldir¹⁰⁴.

Söz konusu iddiayı yayanlardan bir başkası da Hassan b. Sâbit idi¹⁰⁵. Aslında Hassan'la Hamne'nin Mustalikoğulları Gazvesi'nde bulunmamalarına rağmen¹⁰⁶, bu iftirayı yaymaları ilgi çekicidir. Zaten Hassan'ın, bu iftiranın doğru olduğuna inanmadığı, fakat Safvan'ın mahcup düşmesini istediği¹⁰⁷, çünkü onunla aralarının açık olduğu¹⁰⁸ söylenmiştir. Oysa Hassan, Hz. Ebû Bekr ve ailesiyle herhangi bir sorunu olmadığı gibi, onu öven son derece güzel bir şiir de söylemiştir¹⁰⁹.

¹⁰¹ İbnu Hişam, a.g.e., III, 315; el-Buhârî, a.g.e., V, 151; et-Taberî, Tarih, II, 614.

¹⁰² İbnu Hişam, a.g.e., III, 315; el-Buhârî, a.g.e., III, 228; et-Taberî, Tarih, II, 614; ed-Diyarbakrî, a.g.e., I, 476.

¹⁰³ İbnu Hişam, a.g.e., III, 316; et-Taberî, Tarih, II, 617; Mevlânâ Şibî, a.g.e., II, 1006; Süleyman Nedvî, a.g.e., V, 97.

¹⁰⁴ Doğuştan günümüze Büyük İslam Tarihi, Komisyon, İstanbul, 1992, I, 486.

¹⁰⁵ İbnu Hişam, a.g.e., III, 315; et-Taberî, Tarih, II, 616.

¹⁰⁶ Süleyman Nedvî, a.g.e., V, 97.

¹⁰⁷ A.k., V, 97; D.G.B. İslam Tarihi, I, 485.

¹⁰⁸ A.k., I, 485.

¹⁰⁹ Şiirle ilgili bilgi için bkz. Kök, Bahaddin, "Hassan b. Sâbit'in Şiirleriyle İslam'a Hizmetleri", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı, VI, Erzurum, 1986, s.134-135.

Bütün bu iftiralara karşın, inananlar veya bunu yayanlar olduğu gibi, inanmayanlar ve büyük bir samimiyetle reddedenler de vardı¹¹⁰. Bu reddedişi, istişareler sırasında görüldüğü gibi, sadece Hz. Peygamber'in yanında değil, onun giyabında yapanlar da vardı. Ümmü Tufeyl ile kocası Übey b. Ka'b bunlardandı. Ümmü Tufeyl, kocası Übey b. Ka'b'a "Aişe hakkında söylenen dedikodulara ne diyorsun?" diye sordu. Übey de yemin ederek, onun bir yalan olduğunu söyledi ve şunu ekledi: "Sen onun yerinde olsaydın böyle bir şeyi yapar mıydın?". Ümmü Tufeyl "Bundan Allah'a sığınırım" dedi. Übey "Halbuki Aişe senden daha hayırlıdır" deyince, Ümmü Tufeyl de "Zaten ben de Aişe'nin böyle bir şey yapmadığına inanıyorum" şeklinde karşılık verdi¹¹¹.

Yukarıdaki diyalogun bir benzeri, Ebû Eyyûb Halid b. Zeyd ile hanımı Ümmü Eyyûb arasında yaşanmıştır. Ümmü Eyyûb, kocası Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye, Aişe hakkında söylenenleri işitip işitmediğini sordu. Ebû Eyyûb da, işittiğini, fakat bunun bir yalan olduğunu söyledikten sonra "Sen onun yerinde olsan böyle bir şey yapar mıydın?" dedi. Ümmü Eyyûb, asla yapmayacağını söyleyince, Ebû Eyyûb el-Ensârî de "Oysa Aişe senden daha hayırlıdır" diye cevap verdi¹¹².

Zemahşerî ise, "Aişe hakkında söylenenleri duydun mu?" şeklindeki soruyu Ebû Eyyûb'un sorduğunu, hanımının da buna karşılık "Sen Safvan'ın yerinde olsan, Hz. Peygamber'in namus ve şerefine sataşır mıydın?" dediğini, Ebû Eyyûb'un "Hayır" demesi üzerine de "Ben de Aişe'nin yerinde olsam Hz. Peygamber'e ihanet etmezdim. Aişe benden, Safvan da senden daha hayırlıdır" şeklinde görüş ortaya koyduğunu söylemektedir¹¹³.

¹¹⁰ M.H.Heykel, a.g.e., II, 197.

¹¹¹ El-Vakıfı a.g.e., II, 434-435.

¹¹² A.k., II, 434; İbnu Hişam, a.g.e., III, 315; et-Taberî, Tarih, II, 617.

¹¹³ Ez-Zemahşerî, a.g.e., III, 53; ed-Diyarbekrî, a.g.e., I, 477.

Halkın, kendi aralarında bu olayın değerlendirmesini yaptıkları anlaşılakta, buna inanan ve yayanlar olduğu kadar, reddedip iftira olduğunu söyleyenlerin de varlığı gör÷lmektedir. Hz. Aişe'ye atılan bu iftira, belki hedeflenenin de ötesinde olumsuz birtakım olayların da meydana gelmesine sebep olmuştur. Gerçekten, “İfk olayı” çerçevesinde ortaya çıkan olaylar, İslam toplumunu parçalanma noktasına getirmişti. Hz. Peygamber'in kardeş ilan ettiği Evs ve Hazrec kabileleri, şimdi onun önünde birbiriyle savaşma noktasına gelmişlerdi. Olay şöyle gerçekleşmişti:

Hz. Peygamber, hanımı hakkında söylenen dedikoduların kendisine verdiği büyük üzüntünün tesiriyle bir gün mescide gitmiş, minbere çıkmış ve iftirayı ilk defa ortaya atan Abdullah b. Übey'i ima ederek “Ey müslümanlar! Ailem hakkında ortaya dedikodular atarak şahsıma eziyet eden kişiye karşı bana kim yardım eder. Halbuki ben, Allah'a yemin ederim ki, eşim hakkında iyilikten başka bir şey bilmiyorum. Yine bu olaya öyle birini karıştırdılar ki, onun hakkında da ancak iyi şeyler biliyorum. Bu kişi, evlerimden hiçbirine de bensiz girmezdi”¹¹⁴ demiştir. Allah'ın Resûlü'nün bu konuşmasından sonra Sa'd b. Muâz “Ben yardım ederim, ey Allah'ın Elçisi! Eğer iftirayı atıp seni üzen bu adam Evs kabilesinden ise, onun boynunu vururum. Şayet Hazrec'li kardeşlerimizin kabilesinden ise, bize emret, emrini yerine getirelim” dedi. Ancak tarafgirlik duygusu ön plana çıkan Sa'd b. 'Ubâde, İbnu Muâz'a hitaben “Yalan söylüyorsun! Eğer kendi kabilenden olsa, öldürmezsin” diye karşılık verince, birden ortam gerginleşti. Müslümanlar birbirlerini Hz. Peygamber'in önünde münâfıklıkla suçlamaya başladılar. İş öyle noktaya geldi ki, neredeyse birbirleriyle

¹¹⁴ El-Vakıdî, a.g.e., II, 431; İbnu Hişam, a.g.e., III, 312; et-Taberî, Tarih, II, 614; el-Buhârî'de ise “Ailemin yanına sadece benimle gelirdi” şeklindedir. Bkz. el-Buhârî, a.g.e., V, 151.

savaşacaklardı. Bu durum karşısında Allah'ın Elçisi konuşmasına devam etmeyerek, sustu ve oradakileri de sakinleştirmeye çalıştı¹¹⁵.

Abdullah b. Übey'in ortaya attığı iftiranın ne büyük olaylara sebep olduğu açıkça görülmektedir. Ensâr'ın, kendi hayatlarından bile daha fazla değer verdiği bir Peygamber önünde, onun saygınlığını göz ardı ederek birbirlerine silah çekme noktasına gelmeleri, bunun çarpıcı bir göstergesidir.

Ancak, Allah'ın Resûlü, müslümanlar arasındaki kırgınlıkların sürekli olmasını istemediği için, Sa'd b. Muâz ile Sa'd b. 'Ubâde arasında ortaya çıkan ve bütün bir Ensâr'ı içine alan tartışmanın izlerini yok etme cihetine gitti. Birkaç gün bekledikten sonra Allah'ın Elçisi, Sa'd b. Muâz'ın elinden tutarak, onu bir cemaatle Sa'd b. 'Ubâde'nin evine götürdü. Bir müddet konuştuktan sonra İbnu 'Ubâde onlara yemek verdi. Yemeği hep birlikte yedikten sonra ayrıldılar. Resûlüllah birkaç gün bekledikten sonra, bu defa Sa'd b. 'Ubâde'yi elinden tutarak bir cemaatle birlikte Sa'd b. Muâz'ın evine götürdü. Yine bir müddet konuştuktan sonra İbnu Muâz onlara yemek verdi. Beraberce yemeği yedikten sonra ayrıldılar¹¹⁶. El-Vâkıdî, bu rivayeti naklettikten sonra "Allah'ın Resûlü bunu, Sa'd b. Muâz ile Sa'd b. 'Ubâde arasında daha önce meydana gelen tartışmadan dolayı, nefislerinde birbirlerine karşı olabilecek kırgınlık ve nefret duygularını gidermek için yapmıştır"¹¹⁷ diyerek, naklettiği rivayetin sebebinin de zikretmektedir.

5- İftira Karşısında Hz. Aişe'nin Tavrı

İfk olayında her ne kadar asıl hedef Hz. Peygamber idiyse de, söz konusu olan Hz. Aişe'nin namus ve şerefidir. O, bir Peygamber hanımı olduğu halde

¹¹⁵ El-Vakıdî, a.g.e., II, 431-432; İbnu Hişam, a.g.e., III, 312-313; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 196; el-Buhârî, a.g.e., V, 151-152; Muslim, a.g.e., IV, 2134; et-Tirmizî, a.g.e., V, 332; et-Taberî, Tarih, II, 614-615.

¹¹⁶ El-Vakıdî, a.g.e., II, 435.

¹¹⁷ A.k., II, 435.

namusuna dil uzatılmıştır. Bu sebeple onun, bu iftira ile ilgili tavrı oldukça önem arz etmektedir

Hz. Aişe Mustalikoğulları Gazvesi'nden dönünce, Medine'de şiddetli bir hastalığa yakalanmıştı. İftira ile ilgili haber her tarafa yayılmış, fakat kendisine duyurulmamıştı¹¹⁸. Hz. Aişe'nin, bu iftirayı, hastalandığından yirmi küsur gün sonra öğrendiğini, İbnu Hişam ve Taberî'nin nakillerinden anlamaktayız¹¹⁹. Araplar o dönemde diğer Acemler gibi, evlerinde tuvalet edinmemişlerdi. Bu sebeple Arap kadınları tuvalet ihtiyaçlarını, her gece Medine dışında uygun bir yere giderek karşılardı¹²⁰. İşte, Hz. Aişe de kendisine atılan bu iftirayı ilk defa, böyle bir ihtiyaç için Mıstah'ın annesiyle birlikte evden çıktığında öğrendi. Geceleyin Mıstah'ın annesi, ayağı tökezleyince "Mıstah kahrolsun" dedi. Bunun üzerine Hz. Aişe ona, niçin böyle dediğini, halbuki Mıstah'ın Bedir Savaşı'na katılmış birisi olduğunu söyledi. Ümmü Mıstah da oğlunun söylediklerini anlatarak, ona iftirayı haber verdi¹²¹.

Hz. Aişe, hastalığından kurtulacağı sırada böyle bir iftiranın varlığından haberdar olunca, hastalığı, üzüntüsünden daha da artmaya başladı¹²². Zaten onun hastalığı son derece ciddi olup, humma idi¹²³.

Hz. Aişe iftirayı öğrenince kederinden dolayı çok gözyaşı döktüğünü söylemekte, gece gündüz ağladığını belirtmektedir¹²⁴. Kendisi, ağlayışını tasvir etmek için "Ağlamaktan dolayı neredeyse ciğerim parçalanacaktı" demiştir¹²⁵.

¹¹⁸ İbnu Hişam, a.g.e., III, 311; el-Buhârî, a.g.e., V, 150; et-Taberî, Tarih, II, 613; Konrapa, Zekâi, Peygamberimiz, İstanbul, ts., 295.

¹¹⁹ İbnu Hişam, a.g.e., III, 311-312; et-Taberî, Tarih, II, 613.

¹²⁰ İbnu Hişam, a.g.e., III, 312; et-Taberî, Tarih, II, 613.

¹²¹ El-Vakıdî, a.g.e., II, 429; İbnu Hişam, a.g.e., III, 312; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 367; el-Buhârî, a.g.e., III, 228; Muslim, a.g.e., IV, 2132; ed-Diyarberî, a.g.e., I, 476.

¹²² El-Vakıdî, a.g.e., II, 430; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 195; el-Buhârî, a.g.e., III, 228; ed-Diyarberî, a.g.e., I, 476.

¹²³ Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 367; et-Taberî, Câmiu'l-Beyân, XVIII, 95.

¹²⁴ El-Vakıdî, a.g.e., II, 429; el-Buhârî, a.g.e., III, 228.

¹²⁵ İbnu Hişam, a.g.e., III, 312; et-Taberî, Tarih, II, 613; Köksal, a.g.e., XII, 66.

Hatta onun, bu iftirayı öğrenince, olduğu yere yığılıp kalarak bayıldığı da söylenmiştir¹²⁶.

Hiz. Aişe, iftirayı öğrenince, Hiz. Peygamber'in daha önceki hastalıklarında kendisine gösterdiği sevgi ve ilgiyi şimdi niçin göstermediğini de böylece anlamış oldu. Aslında o, Resûlüllah'ın bu tavrından şüpheleniyor, fakat yine de böyle kötü şeyler düşünmüyordu¹²⁷. Aynı zamanda o, Allah'ın Resûlü'nün kendisine bu ilgisizliğini bir cefa olarak nitelendirmiştir¹²⁸. İşte Hiz.Aişe, Allah'ın Elçisi'nin kendisine olan bu tavrından ötürü, annesinin yanına gitmek ve orada kalmak için izin istemiş, Hiz. Peygamber'in izin vermesi üzerine derhal annesinin yanına gelmiş ve hemen ona, söylenen dedikoduları sormuş, annesi Ümmü Rûman da kendisini teselli manasında ve bu iftiraya inanmadığını beyan sadedinde şöyle demiştir: "Ey kızcağızım! Kendini rahat tut. Vallahi bir erkeğin yanında sevgili, temiz ve güzel bir kadın olur ve onun da ortakları bulunursa, mutlaka o kadın aleyhinde çok laflar edilir"¹²⁹. Böylece Hiz. Aişe annesinden de bu söylentilerin mevcut olduğunu duyunca, artık iftiranın varlığından emin olmuştur.

Kendi ifadesine göre Hiz. Aişe, böyle bir iftiranın varlığını annesinden de öğrenince gözlerine uyku girmemiş ve sabahlara kadar ağlamıştır¹³⁰. Onun ağlamasına dayanamayarak, yanındaki Ensar'lı bir kadın¹³¹, annesi ve odada bulunan diğer kişiler, hatta babası bile ağlamıştır¹³².

Gerçekten "İfk olayı" Hiz. Aişe ve Ebû Bekir ailesini son derece yıpratmıştı. Hiz. Aişe bu durumu, "O günlerde Ebû Bekir ailesinin başına

¹²⁶ Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 367; el-Buhârî, a.g.e., VI, 132; el-Kurtubî, a.g.e., XII, 197.

¹²⁷ El-Buhârî, a.g.e., V, 150; M.H.Heykel, a.g.e., II, 198; Köksal, a.g.e., XII, 65.

¹²⁸ İbnu Hişam, a.g.e., III, 311; et-Taberî, Tarih, II, 613.

¹²⁹ El-Vakıdî, a.g.e., II, 430; İbnu Hişam, a.g.e., III, 311-312; el-Buhârî, a.g.e., III, 228; et-Tirmizî, a.g.e., V, 333; et-Taberî, Tarih, II, 614.

¹³⁰ El-Vakıdî, a.g.e., II, 430; el-Buhârî, a.g.e., III, 228; Muslim, a.g.e., IV, 2133; el-Halebî, a.g.e., II, 608.

¹³¹ İbnu Hişam, a.g.e., III, 314; el-Buhârî, a.g.e., III, 229; et-Taberî, Tarih, II, 615.

gelenlerin, başka bir ailenin başına geldiğini vallahi bilmiyorum”¹³³ diyerek ortaya koymaktadır. Ebû Bekir de Aişe'nin söylediği sözleri söylemiş ve ilâveten, “Vallahi cahiliye döneminde bile bize böyle bir şey söylenmedi. Şimdi müslüman olduğumuz bir dönemde mi bütün bunlar söylenecekti?!” diyerek, kızgın bir şekilde Hz. Aişe'ye doğru yönelmiş ve böylece tepkisini ortaya koymuştur¹³⁴.

Ebû Bekir ailesi bu ruh hali içinde ağlaşırken, Hz. Peygamber, artık başka bir çare kalmadığından, eşinin yanına gelip oturmuş, kendisini rahatlatıcı bir cevap bulabilmek için olayın iç yüzünü hanımına sorma ihtiyacı duymuştur. O, hanımına şöyle demiştir: “Ey Aişe! Eğer böyle bir günah işlediysen, Allah'a tevbe et. Çünkü Allah, tevbeleri kabul eder”¹³⁵. Hz. Aişe o andaki duygu dünyasını şöyle ifade etmektedir: “Artık gözyaşım bile gelmiyor ve gözlerimde tek bir damla yaş hissetmiyordum”¹³⁶. Bu ifade, bir şok halinde oluşu göstermektedir.

Hz. Peygamber'in bu sözünden sonra onun, davranışlarından, çaresizlik içine düştüğü anlaşılmaktadır. Nitekim o, kâh annesinden, kâh babasından yardım isteyerek onlara “Resûlullah'ın söylediklerine cevap verin” demiş, fakat onlar “Ne söyleyeceğimizi bilemiyoruz” diye karşılık vermişlerdir¹³⁷.

Bundan sonra Hz. Aişe, başka bir çaresi olmadığını anlayarak, kendi cevabını yine kendisi vermiştir. O, şöyle demiştir: “Allah'a yemin olsun, ben kesin olarak anladım ki, siz bu dedikoduyu işitmişsiniz. Artık bu dedikodu sizin gönüllerinizde yerleşmiş. Şimdi ben size suçsuz olduğumu söylesem, benim

¹³² El-Heysemî, a.g.e., IX, 238; el-Halebî, a.g.e., II, 609-610.

¹³³ El-Vakıdî, a.g.e., II, 433; İbnu Hişam, III, 314; et-Taberî, Tarih, II, 616.

¹³⁴ El-Vakıdî, a.g.e., II, 433; el-Heysemî, a.g.e., IX, 238.

¹³⁵ El-Vakıdî, a.g.e., II, 432; İbnu Hişam, a.g.e., III, 314; el-Buhârî, a.g.e., III, 230; Muslim, a.g.e., IV, 2135; et-Tirmizî, a.g.e., V, 334. Et-Taberî, Tarih, II, 615.

¹³⁶ İbnu Hişam, a.g.e., III, 314; el-Buhârî, a.g.e., III, 230; Muslim, a.g.e., IV, 2135; et-Taberî, Tarih, II, 615.

¹³⁷ İbnu Hişam, a.g.e., III, 314; el-Buhârî, a.g.e., III, 230; et-Tirmizî, a.g.e., V, 334; et-Taberî, Tarih, II, 616.

suçsuz olduğumu Allah bilip dururken, sizler benim bu sözümü kabul etmeyeceksiniz. Şayet ben, suçsuz olduğumu Allah bilip dururken, sizlere kötü bir iftirada bulunsam, sizler beni hemen onaylayacaksınız. Vallahi ben bu durumda kendim ve sizin için Yusuf'un babasının (Yakub) o sıkıntı içinde söylediği şu sözden başka bir misal bulamıyorum:(*فصير جميل . والله المستعان على ما تصفون*). “Artık bana düşen güzel bir sabırdır. Sizin şu söylediklerinize karşı yardımına sığınılacak ancak Allah'tır”¹³⁸. Hz. Aişe bunları söyledikten sonra yatağına yatmıştı¹³⁹. Onun, bu ifadeleri söylerken nasıl bir ruh hali içinde bulunduğunu şu sözlerinden kolaylıkla anlamaktayız: “Yakub'un adını söylemek istediysem de aklıma gelmedi. Nihayet bunu “Yusuf'un babası” diye telaffuz edebildim”¹⁴⁰.

Hz. Aişe, kendi cevabını bu şekilde vermesinin akabinde Hz. Peygamber'e, henüz oturduğu yerden kalkmadan, vahiy gelirken kendisine arız olan durum onu kuşatmaya ve böylece vahiy gelmeye başladı. Hz. Aişe onun başının altına hemen bir yastık koydu. Ebû Bekir ailesi, Allah'ın Elçisi'ne “İfk olayı”nı aydınlatan, olayın gerçek yüzünü gösteren ayetlerin gelmeye başladığını anlادılar. Hz. Aişe olayla ilgili kendine duyduğu güveni şu sözlerle ortaya koymaktan başka, anne-babasının o andaki psikolojik durumunu da gözler önüne sermektedir: “Yemin ediyorum ki, Allah'ın Resûlü'ne, iftira ile ilgili ayetler gelirken, bu iftiranın doğru çıkmasından endişe eden anne-babamın, korkudan neredeyse canları çıkacaktı. Babamın yüzünün rengi atmıştı”¹⁴¹. Bense kendimin böyle bir günahı işlemediğimi bildiğimden gayet rahat olup, hiç endişe duymadım”¹⁴².

¹³⁸ Kur'an, Yûsuf, 18; İbnu Hişam, a.g.e., III, 314; et-Tirmizî, a.g.e., V, 335; et-Taberî, Tarih, II, 616.

¹³⁹ El-Buhârî, a.g.e., III, 230; Köksal, a.g.e., XII, 80.

¹⁴⁰ İbnu Hişam, a.g.e., III, 314; et-Taberî, Tarih, II, 616.

¹⁴¹ El-Heysemî, a.g.e., IX, 231; M.H.Heykel, a.g.e. II, 201.

¹⁴² El-Vakıdî, a.g.e., II, 433; İbnu Hişam, a.g.e., III, 314-315; et-Taberî, Tarih, II, 616.

6- Olay Karşısında Safvan b. Muattal'ın Tavrı

Kur'an'ın "İfk olayı"na yaklaşımını ele almadan önce Safvan b. Muattal'ın olayla ilgili düşünce ve tavırlarına değinmek gerekmektedir. Çünkü Safvan, kendisine Hz. Aişe ile birlikte iftira atılan kişi olduğundan, olayla birinci derecede ilgisi bulunmaktadır.

Hız. Peygamber'in kendisi hakkında "Hayırdan başka bir şey bilmiyorum"¹⁴³ dediği Safvan'ın, iftirayı öğrenince büyük bir şaşkınlık geçirdiği anlaşılmaktadır. O, bu şaşkınlığını "Sübhânallah! Vallahi ben şimdiye kadar hiçbir kadının örtüsünü bile açmadım"¹⁴⁴ sözüyle göstermektedir.

Safvan, Mustalikoğulları gazvesi dönüşünde, ordunun arkasından gelmekteydi¹⁴⁵. Süheylî, Safvan'ın ordudan düşen şeyleri toplamakla görevli olduğunu ve bu sebeple ordunun arkasından geldiğini¹⁴⁶ söylemektedir. Safvan'ın uykusunun ağır olduğu ve uykuya daldığı için askerlerin mola sonrası yola çıktığını duymadığı ve bundan dolayı arkada kaldığı da ifade edilmiştir. Buna dayanak olarak da, Safvan'ın "Ey Allah'ın Elçisi! Benim uykum çok ağır. Bu yıldan güneş doğuncaya kadar uyanamıyorum" dediği, Hz. Peygamber'in de ona "Uyandıgın zaman namazı kıl" buyurduğu şeklinde bir hadis gösterilmiş, ancak bu hadisin zayıf olduğu belirtilmiştir¹⁴⁷.

Safvan'ın bu görevi ona pahalıya mal olmuş, hiçbir şeyden haberi yok iken, birdenbire namusuna dil uzatılmıştır. Hem de gönülden inanıp bağlandığı Peygamber'in eşine ihanet etmekle suçlanmıştır. Doğal olarak o, bu iftirayı ortaya atan ve yayanlara karşı içinde nefret duyguları beslemekteydi. İşte Safvan bu

¹⁴³ Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 196; el-Buhârî, a.g.e., V, 151; et-Tirmizî, a.g.e., V, 332.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 198; el-Buhârî, a.g.e., V, 153-154; Muslim, a.g.e., IV, 2138; et-Tirmizî, V, 334; ed-Diyarbakrî, a.g.e., I, 478.

¹⁴⁵ İbnu Hişam, a.g.e., III, 311; et-Taberî, Tarîh, II, 612.

¹⁴⁶ Es-Süheylî, a.g.e., IV, 20; Mahmud Esad, a.g.e., s.671; Konrapa, a.g.e., s.294.

¹⁴⁷ Es-Süheylî, a.g.e., IV, 20

duygular içindeyken, Hassa b. Sâbit'i gördü. Üstelik Hassan, kendisini ve kavmini rencide eden şiirlerle hicvedince, ona kılıcıyla saldırdı ve yaraladı. Safvan'ın, saldıırken Hassan'a hitaben söylediği "Kılıcımın ucundan sakın. Çünkü ben, rencide edildiğim zaman bir kulum, şair değil!"¹⁴⁸ Ben namusumu korur, suçsuz bir kişiye iftira atandan da intikam alırım"¹⁴⁹ sözleri, iftiraya adını karıştıranlara ne kadar öfkeli olduğunu göstermektedir.

Safvan'ın Hassan'ı öldürme teşebbüsü Hz. Peygamber'e ulaşınca, Allah'ın Resûlü her ikisini de çağırdı. Safvan'a bu hareketinin sebebini sorunca o "Ey Allah'ın Resûlü! Hassan bana eziyet etti; beni rencide etti. Ben de öfkelenim ve ona vurdum" dedi. Hz. Peygamber Hassan'ı "Allah İslam üzere hidayet verdikten sonra, Safvan'a ve kavmine kötü ve çirkin sözler mi söyledin?!" diyerek kınadı ve ondan, Safvan'ı affetmesini istedi. Hassan da Resûlüllah'ın isteği üzerine onu bağışladı¹⁵⁰.

Safvan'ın ne kadar büyük acı duyduğu yukarıda kaydedilenlerden anlaşılmaktadır. O, hakkındaki bu iftirayı yayanlardan birinin de Hassan olduğunu bilmektedir. Bu yüzden onun başına öldürücü bir darbe vurmaktan kendini alamamıştır. Yasak olduğu halde onu bir müslümana kılıcını kaldırmaya iten sebep, içinde bulunduğu ıstırabın tahammül sınırını aşması ve bu yüzden yaralanmış benliğini dizginleyememesi olmuştur¹⁵¹. Bundan dolayı Hz. Peygamber, Hassan'dan, onu mazur görerek affetmesini istemiş ve o da affetmiştir. Allah'ın Resûlü bu aften çok memnun olmuş, affin karşılığında Hassan'a, daha önce Ebû Talha Zeyd b. Sehl'in kendisine hediye olarak verdiği "Beyrehâ" denilen ve sonraki devirlerde "Benû Hudeyle" köşkü diye anılan, etrafı

¹⁴⁸ İbnu Hîşam a.g.e., III, 318; et-Taberî, Tarih, II, 618; İbnu'l-Esir, el-Kâmil, II, 199.

¹⁴⁹ El-Heysemî, a.g.e., IX, 234.

¹⁵⁰ İbnu Hîşam, a.g.e., III, 318-319. Daha geniş bilgi ve farklılıkları karşılaştırmak için bkz. el-Vakûdî, a.g.e., II, 436-437; et-Taberî, Tarih, II, 618-619; İbnu'l-Esir, el-Kâmil, II, 199.

duvarla çevrili hurma bahçesi içindeki evi ve Bizans valisi Mukavkıs'ın, diğer hediyelerle birlikte kendisine göndermiş olduğu Mariye ve Sîrîn adlarındaki iki kız kardeş cariyyeden Sîrîn'i bağış olarak vermiştir¹⁵². Bu durum, Hz. Peygamber'in Hassan'a verdiği değeri sergilemesi yanında¹⁵³, onun, Safvan'ın eylemine, içinde bulunduğu üzüntü verici durumu göz önünde bulundurarak yaklaştığını ve bağışlanmasına ne kadar çok sevindiğini de göstermektedir. Bu aftan ötürü ayrıca Sa'd b. 'Ubâde de Hassan'a bir çok mal vermiştir¹⁵⁴.

Anlaşıyor ki, haksız yere iftiraya kurban giden Safvan'ın, bu yüzden duyduğu elem ve ıstırabın tahrikiyle yaptığı saldırının, saldırıya uğrayan kişi tarafından affedilmesi, Hz. Peygamber'i olduğu kadar, bazı sahabeyi de sevindirmiştir. Zaten Safvan'ın bu suçu işlemediği, çünkü iktidarsız olduğu¹⁵⁵ anlaşılmıştır. Safvan, hicrî 17. Senede, Hz. Ömer zamanında¹⁵⁶ şehit olmuştur¹⁵⁷.

7- İfk Olayına Kur'ân-ı Kerim'in Yaklaşımı ve Vahyin Nüzûlünden Sonraki Gelişmeler

Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'ye, daha önce belirtmiş olduğumuz "Eğer böyle bir suç işlemiş isen, Allah'a tevbe et. Çünkü Allah tevbeleri kabul eder" demesiyle, Hz. Aişe'nin buna tepkisinden bahsetmiştik. Bundan sonra o, kendi cevabını kendisi vermiş ve yatağına dönmüştü. Hemen akabinde ise, Allah Resûlü'ne olayın iç yüzünü açıklayan vahiy gelmeye başlamış olduğunu ifade etmiştik.

¹⁵¹ Seyyid Kutup, a.g.e., X, 397.

¹⁵² İbnu Hişam, a.g.e., III, 319; et-Taberî, Tarih, II, 619; İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, II, 199; Brocketmann, C., İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi, çev. Neşet Çağatay, Ankara, 1964, I, 26; Kök, a.g.m., s.137.

¹⁵³ Kök, a.g.m., s.137-138.

¹⁵⁴ El-Vakîdî, a.g.e., II, 437; Köksal, a.g.e., XII, 79.

¹⁵⁵ İbnu Hişam, a.g.e., III, 319; et-Taberî, II, 619; İbnu'l-Esîr, el-Kâmil, II, 199; Rodinson, a.g.e., s.208; Köksal, a.g.e., XII, 76; Suruç, a.g.e., II, 216; Dermenghern, a.g.e., s.325-326.

¹⁵⁶ İbnu Hacer, a.g.e., II, 191.

¹⁵⁷ İbnu Hişam, a.g.e., III, 319; el-Buhârî, a.g.e., V, 154; Muslim, a.g.e., IV, 2137; et-Tirmizî, a.g.e., V, 334.

Nihayet Hz. Peygamber'e bir aydır gelmeyen vahiy gelmiş ve hadisenin aslını haber vermişti. Söz konusu ayetler en-Nûr sûresinin 11-20. Ayetleridir:

إن الذين جاؤا بالافتك عصية منكم لانتحبوه شرا لكم بل هو خير لكم . لكل [مرئ] منهم ما اكتسب من الإثم والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم. لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا و قالوا هذا افتك مبين. لولا جاؤا عليه باربعة شهداء فاذ لم ياتوا بالشهداء فاولئك عندالله هم الكاذبون.

“Bu ağır iftirayı uyduranlar şüphesiz sizin içinizden bir guruptur. Bunu kendiniz için bir kötülük sanmayın, aksine o, sizin için bir iyiliktir. Onlardan her bir kişiye günah olarak ne işlemişse onun karşılığında cezası vardır. Bu günahın büyüğünü yüklenen kimse için de çok büyük bir azap vardır. Erkek ve kadın müminlerin bu iftirayı işittiklerinde, kendi vicdanları ile iyi zanda bulunup “*bu, apaçık bir iftiradır*” demeleri gerekmez miydi? Bu iddiayı ortaya atanların bu konuda dört şahit getirmeleri gerekmez miydi? Madem ki şahitler getirip ispat edemediler, öyleyse onlar Allah nezdinde yalancılardan tâ kendisidirler...”

Yukarıdaki ve onları takip eden ayetlerde, Hz. Aişe'ye isnat edilen suçun bir iftira olduğu, bunu uyduranların bir grup olduğu, bu kişilerin günah kazandıkları, müslümanların iftirayı duyduklarında ise, bunun apaçık bir iftira olduğunu söylemeleri, ya da bunu yayanlardan şahit getirmelerini istemeleri gerektiği, mü'minler içinde hayasızlığın yayılmasını arzu edenler için dünya ve ahirette elem verici bir azap olduğu, eğer Allah'ın lütuf ve merhameti olmasaydı, bu iftira günahından ötürü derhal azap vereceği, oysa O'nun, kullarına karşı çok şefkatli ve merhametli olduğu gibi hususlar ortaya konmuştur.

Hz. Aişe'nin masumiyeti bu ayetlerle tescil edilince, Hz. Peygamber sevincinden gülmeye başlamıştı¹⁵⁸. Vahyin gelişinin hemen ardından söylediği ilk söz “Ey Aişe! Allah seni kesin olarak temize çıkarmıştır” şeklinde oldu¹⁵⁹.

¹⁵⁸ El-Buhârî, a.g.e., V, 152-153; Köksal, a.g.e., XII, 81.

¹⁵⁹ El-Vakidî, a.g.e., II, 433-434; İbnü Hişam, a.g.e., III, 315; et-Taberî, Tarih. II, 616.

Allah'ın Elçisi bundan sonra büyük bir sevinçle dışarı çıktı ve inen ayetleri okuyarak halka Hz. Aişe'nin suçsuz olduğunu söyledi¹⁶⁰.

Hiz. Ebû Bekir, Hiz. Aişe'nin suçsuz olduğuna dair ayetlerin gelişinden hemen sonra kalkarak sevincinden dolayı kızının başını öptü¹⁶¹. Yine o, bu bir ay boyunca iftirayı yayarak, kendisine ve ailesine hayatı çekilmez hale getirenlerden biri olan Mıstah b. Usâse'ye daha önce vermiş olduğu nafakayı vermeyeceğine dair yemin etti. Ancak bu konuda

ولا يَأْتِلْ أَوْلُوا الْفَضْلَ مِنْكُمْ وَالسَّعَةَ إِنْ يَتَوَّأَوْا أَوْلَى الْقَرَبِيِّ وَالْمَسَاكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا. أَلَا تَحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ. وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

“İçinizde lütuf ve servet sahibi olanlar, yakınlarına, düşkünlere ve Allah yolunda hicret edenlere mallarından vermeyeceklerine dair yemin etmesinler, affetsinler, geçsinler. Allah'ın sizi bağışlamasını istemez misiniz? Allah bağışlayandır, merhametli olandır”¹⁶² ayeti inince, Ebû Bekir “Beni bağışlamamı elbette isterim ey Rabbim!” diyerek, Mıstah'a daha önce vermekte olduğu nafakayı vermeye devam etti¹⁶³. Çünkü Mıstah, daha önce ifade ettiğimiz gibi, Ebû Bekir'in akrabası olmasının yanı sıra, hem oldukça fakir, hem de muhacirlerden idi¹⁶⁴.

Hiz. Aişe'nin suçsuz olduğunun açıklığı kavuşmasına sevinenlerden biri de, kuşkusuz Ümmü Rûmân'dır. Resûlullah, Hiz. Aişe'nin suçsuzluğunu bildiren ayetler geldiğini söyleyince o, kızına “Kalk Resûlullah'a teşekkür et” dedi. Hiz. Aişe de “Vallahi ne ona doğru kalkarım, ne de Allah'tan başkasına hamd ederim” dedi¹⁶⁵. Hatta babası “Bu sözü Allah Resûlü'ne mi söylüyorsun?!” diyerek tepki

¹⁶⁰ El-Vakîdî, a.g.e., II, 434; İbnu Hişam, a.g.e., III, 315; et-Taberî, Tarih, II, 616.

¹⁶¹ Es-Süheyli, a.g.e., IV, 23; Köksal, a.g.e., XII, 82.

¹⁶² Kur'ân, en-Nûr, 22.

¹⁶³ İbnu Hişam, a.g.e., III, 316-317; el-Buhârî, a.g.e., V, 153; et-Taberî, Tarih, II, 617-318.

¹⁶⁴ İbnu Kesîr, Tefsîr, II, 593; Elmalılı, a.g.e., V, 3488.

¹⁶⁵ El-Buhârî, a.g.e., V, 153; et-Tirmizî, a.g.e., V, 335; Mahmud Esad, a.g.e., s.675.

gösterdi. Ancak o, bu tavrından vazgeçmeyerek “Evet” karşılığını verdi¹⁶⁶. Ümmü Rûman’ın isteğine karşı Hz. Aişe’nin tavır koymasının sebebi, şüphesiz Allah’tan başkasına hamd edilmeyeceği gerçeği olmalıdır. Çünkü o “Benim masumiyetimle ilgili ayetleri Allah indirdi”¹⁶⁷ diyerek, bu gerçeği dile getirmiştir¹⁶⁸.

Hiç kuşku yok ki, olayla ilgili ayetlerin gelişine en fazla sevinen kişilerin başında Hz. Aişe gelmektedir. Çünkü iftirayla onun namus ve şerefi dile düşürülmüş, onuruyla oynanmıştır. Oysa gelen ayetler olayın iç yüzünü ortaya koymuş ve bütün söylentilerin tamamen bir ifira olduğunu göstermiştir. Böylece, kendisi hakkında kıyamete kadar okunacak ayetler inmiştir. Yeğeni Urve’nin dediği gibi, başka hiçbir fazileti olmasa bile ona bu şan, şeref ve fazilet yeterdi¹⁶⁹. Kendisi, Hz. Peygamber’in diğer hanımlarına olan on üstünlüğünü zikrederken, bu üstünlüklerden birini de, kendisi hakkında ayetlerin nazil oluşu şeklinde ifade etmiştir¹⁷⁰. O, bu konudaki sevincini şöyle dile getirmiştir: “İfk hadisesinde Allah benim suçsuz olduğumu biliyordu. O, muhakkak benim masum olduğumu ortaya koyacaktı. Fakat Allah’a yemin olsun ki, ben, Rabbimin benimle ilgili bir iş için okunacak bir ayet indireceğini zannetmiyordum. Şanıma da Allah’ın benimle ilgili bir meselede ayet indirmeyeceği kadar değersiz görüyordum. Ancak, Resûlüllah’ın bir rüya göreceğini ve bu rüya ile benim suçsuzluğumu ortaya koyacağını tahmin ediyordum. Vallahi, Allah’ın Elçisi oturduğu yerden henüz kalkmamış ve ev halkından hiç kimse dışarı çıkmamıştı. Nihayet kendisine vahiy indirildi”¹⁷¹.

¹⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 368.

¹⁶⁷ El-Buhârî, a.g.e., V, 153.

¹⁶⁸ Aynı değerlendirmeler için bkz. İbnu Kayyim, a.g.e., II, 128.

¹⁶⁹ Muhammed Rıza, Muhammed Resûlüllah, Beyrut, 1997, s.273.

¹⁷⁰ İbnu Sa’d, a.g.e., VIII, 63.

¹⁷¹ İbnu Hişam, a.g.e., III, 314; el-Buhârî, a.g.e., V, 152; et-Taberî, Tarih, II, 615-616.

Hız. Aişe'nin suçsuzluğuyla ilgili ayetler gelince, ona isnat edilen kötülüğün artık bir iftira olduğu anlaşılmış, bu iftirayı dile dolayanlara verilmesi gereken ceza gündeme gelmiştir. İftira sahiplerine ceza verilip verilmediği konusunda Maverdi, iki görüş bulunduğunu, bu görüşlerden birinin, "İfk" ehlinden hiç kimseye ceza uygulanmadığı yönünde olduğunu, gerekçenin ise, cezaların ancak ikrar ve apaçık delil ile gerçekleştirilebileceği hakikati olduğunu belirtmektedir¹⁷². Ancak, bu konuda suçluların suçlarını ikrarları olmasa bile, iftirayı yaydıkları apaçık delillerle biliniyordu. Hassan b. Sâbit, Cahş'ın kızı Hamne ve Mıstah b. Usâse'nin bu iftirayı yaydığını bilmeyen hemen hemen yok gibidir. Nitekim, bu üç kişiye de had cezası verilmiştir¹⁷³.

İftiranın elebaşısı olarak bilinen Abdullah İbnu Übey'e had cezası verilip verilmediği hususunda da farklı rivayetler mevcuttur. İmam Kuşeyrî'nin İbnu Abbas'a dayandırarak naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber'in, Abdullah b. Übey'e ceza olarak seksen değnek vurduğu söylenmektedir¹⁷⁴. Ancak, Ebû Davud'un Hz. Aişe'ye isnat ederek yaptığı rivayette, onun "Bana yapılan iftirada suçsuzluğuma dair ayetler inince, Allah'ın Resûlü iki erkek ve bir kadına had cezası vurulmasını emretti"¹⁷⁵ dediği söylenmekte ve takip eden rivayette de, bu iki erkek ve bir kadının isminin, Hassan, Mıstah ve Hamne olduğu belirtilmektedir¹⁷⁶.

Bu konuda Kurtubî de Abdullah b. Übey'e had vurulduğunun işitilmediğini söylemektedir¹⁷⁷.

İbnu Übey'e niçin had vurulmadığı konusunda farklı yorumlar ortaya atılmıştır. "Allah ona ahirette büyük bir azap hazırlamıştır. Eğer kendisine had

¹⁷² El-Kurtubî, a.g.e., XII, 20.

¹⁷³ İbnu Hişam, a.g.e., III, 315; et-Taberî, Tarih, II, 616; Fayda, a.g.m., s.508.

¹⁷⁴ El-Kurtubî, a.g.e., XII, 201.

¹⁷⁵ Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, Sunenu Ebi Davud, Beyrut, ts., IV, 162, Hn. 4474.

¹⁷⁶ A.k., IV, 162, Hn. 4475.

¹⁷⁷ El-Kurtubî, a.g.e., XII, 201; Dermenghem, a.g.e., s.323.

vurulseydi, ahiretteki azabı hafiflerdi”¹⁷⁸, “Çünkü had cezaları, bir hafifletme ve kefaref sayılır. Oysa İbnu Übey buna layık değildir”¹⁷⁹ şeklinde görüşler ortaya atıldığı gibi, “İbnu Übey sözü söyleyip onu toplar, hikaye yollu anlatır, kendine nispet edilmeyecek tarza dökerdi de, ondan had cezası görmedi”¹⁸⁰ tarzında görüşler de serdedilmiştir.

8- Konunun İtikadî Boyutu

Hz. Aişe’ye atılan iftiraya inanan ve onu yayanlar arasında, görüldüğü gibi, bir kısım müslümanlar da vardı. Bunlar, söz konusu iftiradan dolayı, itikadî bakımdan inkarcı muamelesi görmeyip, sadece günahkar olarak had cezasına çarptırılmışlardır. Çünkü onların bu iftiraya inandıklarında, henüz ilgili ayetler gelmiş değildi. Ancak, Hz. Aişe’nin suçsuzluğunu ispat eden ayetler geldikten sonra iftirasına devam eden ve bu iftiraya inanmakta ısrar eden kimselerin, İslam dini dairesinden çıkıp küfre gireceklerine dair hiçbir şüphede yoktur¹⁸¹. Çünkü Süheylî’nin işaret ettiği gibi¹⁸², iftiraya inanmaya devam etmenin, ilgili ayetleri inkar etmek demek olduğu açıktır.

Geri kalan Peygamber eşleri hakkında ise iki görüş olmakla beraber, en sahih olanı, onlara iftira atanların da İslam dininden çıkıp küfre girecekleri yönündedir. Çünkü iftira atılan herhangi bir kadın değil, Peygamber eřleridir¹⁸³. Halbuki hepsi de, vahiy kontrolü altında bulunan bir Peygamber’in nikahı altında olup, her türlü kötülükten uzak, tertemiz annelerimizdir¹⁸⁴. Tarih boyunca müslümanlar onlara saygıda kusur etmemişler, edenlere karşı da hiç hoş bakmamışlardır. Nitekim el-Halebî’nin naklettiği şu rivayet, bunu gayet açık bir

¹⁷⁸ A.k., XII, 202.

¹⁷⁹ İbnu Kayyim, a.g.e., II, 127-128.

¹⁸⁰ A.k., II, 128.

¹⁸¹ İbnu Kesir, Ebu’l-Fida İsmail, el-Bidâye ve’n-Nihâye, Riyad, 1966, VIII, 92.

¹⁸² Muhammed Rıza, a.g.e., s.273.

¹⁸³ İbnu Kesir, el-Bidâye, VIII, 92.

¹⁸⁴ Kur’ân, el-Ahzab, 6.

biçimde göstermektedir: Hasen b. Yezid er-Râî Taberistan büyüklerinden biriydi. İyiliği emreder, kendisi de iyiliklerde bulunurdu. Her sene Bağdat'a, sahabe çocuklarına dağıtmak üzere on bin dinar götürürdü. Bir gün yanına Şii taraftarlarından bir kişi geldi ve Hz. Aişe hakkında kötü sözler söyleyerek, onu hoş olmayan şeylerle zikretti. Bunun üzerine Hasen b. Yezid hizmetçisine, adamın boynunu vurmasını söyledi. Şiiler ona, adamın kendi taraftarlarından olduğunu söyleyerek, hücum etmeye kalkıştılar. O da "Bu adam Allah Resûlü'ne tan etmiştir. Kur'an'da "

الغيبات للخبثين والخبثون للخبثات والطيات للطيبين والطيبون للطيبات . اولئك مهرون مما يقولون .
لهم مغفرة و رزق كريم .

"Kötü kadınlar kötü erkeklere, kötü erkekler de kötü kadınlara; temiz kadınlar temiz erkeklere, temiz erkekler de temiz kadınlara yaraşır" ¹⁸⁵ buyurulmaktadır. Eğer Aişe kötü olup, Hz. Peygamber onu nikahladıysa, o halde Peygamberin de kötü olması gerekir. Oysa o, tertemizdir. Hz. Aişe de tertemiz, üstelik temizliği vahiyle tescil edilmiş bir kadındır" diyerek, onları dinlemedi. Hizmetçisine dönerek "kâfir" in boynunu vurmasını emretti; o da bu emri yerine getirdi ¹⁸⁶.

Aslında tarih içinde Hz. Aişe'ye karşı müspet titizliği gösteren sadece Sünni çevre olmamıştır. Aynı zamanda mutedil Şii kamuoyunun da bu titizliği gösterdiğini ve Hz. Aişe'ye karşı kötü tavır takınanları onaylamadığını ¹⁸⁷ şu hadise göstermektedir:

Safevi Devleti hükümdarlarından II. İsmail halifetü'l-hülefası olan Bulgar Halife'yi Hz. Aişe'ye lanet etmeyi caiz gördüğü gerekçesiyle azletmiş ve bu kişi

¹⁸⁵ Kur'an, en-Nur, 26.

¹⁸⁶ El-Halebî, a.g.e., II, 624.

¹⁸⁷ Fayda, a.g.m., s.508

koruculardan da dayak yiyerek, yediği tekmeler yüzünden üç ay yatakta yatmak zorunda kalmıştır¹⁸⁸. Hükümdarın, bu davranışıyla, kendi halkının Hz. Aişe hakkındaki görüşünü aksettirdiği düşünülebilir.

Sonuç

Sonuç olarak İfk olayı, münafıkların hazırladığı bir tezgah olarak karşımıza çıkmaktadır. Onlar, müslümanlar aleyhine gelişebilecek her olayı kullanmışlar ve bu suretle ilk İslam toplumunu sürekli yaralamaya çalışmışlardır. Benî Mustalik Savaşı'nda gelişen olayları da gayet büyük bir ustalıklarla kullanarak, İfk hadisesi sebebiyle müslümanlar arasında tamiri zor yaralar açmışlardır. Bu olayla, esas olarak Hz. Peygamber'i hedef alan münafıklar, başta Allah'ın Resûlü olmak üzere, Hz. Aişe ve anne-babası ile, Safvan b. Muattal ve diğer müslümanlara büyük acılar çektirmişlerdir. Öyle ki, henüz yepyeni İslam toplumu parçalanma noktasına gelmiş, münafıkların hedefledikleri sonuç neredeyse gerçekleşme aşamasına ulaşmıştı. Sonuçta gelen ayetler herkesi rahatlatmıştı. Eğer ayetler gelmemiş olsaydı bile, bu olayın bir iftira olduğu, ortada somut bir delilin bulunmadığı, olayların seyrinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, Hz. Aişe'ye karşı hala kötü ithamlarda bulunmanın hiçbir gerçekçi anlamı bulunmamaktadır. Böyle bir itham, itham eden açısından, Kur'an ayetlerinden dolayı tabii olarak imanla ilgili sorunları beraberinde getirirken, somut delillerin olmaması bakımından da, doğal olarak insanlık değeri yönünden problem oluşturacaktır

¹⁸⁸ Sümer, Faruk, Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara, 1992, s.116.