

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol: 3 Num.: 9, January-April 2001



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi
Dört ayda bir çıkar.

Se-Ba Ofset Ltd. Şti. adına

İmtiyaz Sahibi
Sevim Başak

Yazı İşleri Müdürü
Tamer Köksal

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Cemal Tosun (Başkan)

Yard. Doç. Dr. Mehmet Katar

Dr. İbrahim Maraş

Yayın Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Doç. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Dr. Ali İsra Güngör,
Birof Dok, Dr. Durmuş Arık, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Doç. Dr. Kamil Çakın,
Doç. Dr. Kazım Sarıkavak, Yard. Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Doç. Dr. Recai Doğan,

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ),
Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.),
Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.),
Prof. Dr. Johannes Laehneemann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder
(Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.),
Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.),
Prof. Dr. Nedim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.),
Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.),
Doç. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.),
Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.).

Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi yılda üç kez yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
4. Dini Araştırmalar Dergisi 'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri matzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, yazı, editörler kurulunun oluruyla, bu sınırı aşmayacak şekilde ve en fazla iki bölüm halinde yayımlanır.
5. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (50-100 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
6. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve Dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
7. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde editörler kuruluna teslim edilir; bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz.
8. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelenmesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
9. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
 - a. hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir .
 - b. hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir .
10. Daha önceden yayımlanmış yazılar yayımlanmaz.
11. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISSN 1301-966-X

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 3 Sayı: 9
OCAK-NİSAN 2001
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 8.000.000.-TL.

Dizgi ve Baskı

Se-Ba Ofset Ltd. Şti.
Tel - Faks: (0.312) 342 17 13 Ankara

Yazışma Adresi

Kazım Karabekir Cad. 82-80 Ankara
Tel: (0.312) 342 17 13 Ankara

e-mail: sebaofset@ixir.com

Posta Kutusu

Bahçelievler Posta İşletme Müdürlüğü P.K. 98
06502 Bahçelievler/Ankara

Abone Bedelleri

Yurt İçi: 20.000.000.- TL. (Yıllık) Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Çorum Hilmi Demir Tel: (0.364) 234 63 58-59
- Adana Münir Yıldırım Tel: (0.322) 225 04 74
- Isparta Saadettin Özdemir Tel: (0.246) 237 04 28
- Van Dr. Şevket Topal Tel: (0.432) 225 10 82/1497
- Konya Hidayet Işık Tel: (0.332) 323 82 50
- Bursa Muhammet Tarakçı Tel: (0.224) 243 10 66
- Erzurum Kemal Polat Tel: (0.442) 218 41 20
- İzmir Veli Öztürk Tel: (0.232) 285 29 32
- Kayseri Süleyman Akyürek Tel: (0.352) 437 49 37
- İstanbul Ahmet Kavas (İSAM) Tel: (0.542) 264 71 30
- İstanbul Hacı Osman Yıldırım (Osmanlı Arşivi) Tel: (0.212) 513 88 70
- Çanakkale Hasan Özdemir Tel: (0.286) 212 13 76
- Sivas Hüseyin Yılmaz Tel: (0.346) 226 10 10
- Diyarbakır Abdurrahman Acar Tel: (0.412) 248 80 22
- Şanlıurfa Salih Aydemir Tel: (0.414) 312 84 56
- Rize İbrahim Hilmi Karşlı Tel: (0.464) 214 11 22
- Kahramanmaraş Mehmet Ali Kirman Tel: (0.344) 236 00 49
- Darendede Mustafa Bozkurt Tel: (0.422) 615 28 07/139
- Samsun Yaşar Gedikli Tel: (0.362) 457 60 20/1258
- Elazığ Mehmet Atalan Tel: (0.424) 237 00 00
- Eskişehir Ömer Müftüoğlu Tel: (0.222) 227 53 82

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: Nazmi Dündar Tel: 0033 01 469 42 625 • Osman Sarıyusufo
Tel: 0033 01 398 66 334 • Belçika - Mehmet Demirci Tel: 00 32 64 22 75 95

Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için aşağıda belirtilen abone bedelini Sevim Başak adına Yapı Kredi Bankası Yeni Sanayi Şubesi 0364-0074501-8 nolu hesaba yatırarak, dekontun fotokopisini yazışma adresine göndermeniz yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

İçindekiler

7 • MEHMET KATAR

Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma

29 • FAZLI ARABACI

Türkiye'de Mevcut Dini Düşüncenin Epistemolojik ve Sosyolojik Temelleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi

45 • OSMAN AYDINLI

“Kur'an'ın Yaratılmışlığı” Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri (I)

63 • ŞAHİN GÜRSOY

Bir Yolsuzluk Türünün Sosyo-Kültürel Çözümlemesi: Rüşvet

77 • MİRZA TOKPINAR

Abdurrazzak B. Hemmam (126-211/744-827)'in Şiilikle İtham Edilmesi Üzerine Bir İnceleme (I)

93 • AHMET KAVAS

Fransa'nın İslâm Siyaseti: Sömürgecilikten Günümüze Fransız Camileri (I)

109 • MUHİT MERT

Nesefi'de İman-Bilgi İlişkisi



Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma

*Mehmet KATAR**

ABSTRACT

In all world's religions there are some holidays and as a great religion of the world Christianity has some holidays too. These Christian holidays are not commanded by God like it commanded in Judaism, but they have come to forth by the course of time.

Most of these Christian holidays are related with Jesus Christ or his mother Mary. In this article we dealt with holidays that are related with Jesus Christ. On this context Christmass and Easter have become our main subject. And after these we dealt with some holidays that related with Jesus's mother Mary and some important Christian saints like St. Paul or St. Peter.

KEY WORDS: *Christian holidays, Christmass, Easter, Jesus Christ, Mary, Christian saints.*

Dinî açıdan ayrı bir öneme sahip olan, bu nedenle de inanırlar tarafından özel bir takım ayin ve törenlerle kutlanan gün veya günler bayram olarak adlandırılmaktadır. Bayramlar, ya önemli bir dinî olayın veya dönemin anı-

* *Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi*

sına ya da hasat, sağlık ve benzeri çeşitli şeylerin şükran ifadesi olarak kutlanmaktadır. Bu özellikleriyle bayramlar, her din ve kültürde görülen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır¹. Bu bağlamda her dinde olduğu gibi, evrensel bir din olan Hıristiyanlıkta da çeşitli bayramlar bulunmaktadır². Ancak Hıristiyanlıktaki bu bayramlar, örneğin Yahudilikteki gibi doğrudan Kutsal Kitaba dayanmamaktadır³. Bunun yerine bu bayramlar, bizzat Hıristiyanlar tarafından tarihî süreç içerisinde kademeli olarak ortaya konmuştur. Bu çerçevede, İsa'dan kısa bir süre sonra onun hayatındaki önemli olayları anmaya yönelik bazı kutlamalar ortaya çıkmaya başlamıştır⁴. Önceleri sadece, İsa'nın hayatındaki çok önemli bir - iki olayı anmaya yönelik olarak başlatılan bu kutlamalar, sonraki yüzyıllarda gittikçe artarak İsa'nın hayatındaki hemen hemen her önemli olayı kapsar hâle gelmiştir. Böylece günümüz Hıristiyan Kilisesinde İsa'yla ilgili olarak kutlanan bayramların tamamını, zaman içerisinde kademeli olarak ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede İsa'nın doğumu, çarmıhta ölümü, dirilişi ve göğe yükselişi gibi olaylar Hıristiyanların hayatında gittikçe önem kazanarak her yıl düzenli biçimde kutlanmaya başlanmıştır⁵. Tarihî süreç içerisinde gittikçe artan bu kutlamalar, özellikle

1 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, 61.

2 Gündüz, 61; Xavier Jacob, *Hıristiyan Kiliseleri ve İbadet Merasimleri*, İstanbul 1994, 20; ayrıca bkz. P. Luigi Iannitto, *Tanrı Tektir Hepimiz Kardeşiz*, İstanbul 1983, 77.

3 Yahudilikte Fıshı gibi önemli kutlama günleri ile Kefaret Günü gibi nedametsel uygulamaları icra etme emri doğrudan Tanrı tarafından verilmiştir (Bkz. Çıkış, XXXIV: 18 - 24).

4 Andrew Hughes, *Medieval Manuscripts for Mass and Office: A Guide to Their Organization and Terminology*, Toronto 1995, 6.

5 Tarihî süreç içerisinde tamamlanan bu bayram ve kutlamaların kendine mahsus özel ayin ve ritüelleri bulunmaktadır (Hughes, 3; Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul 1999, 202). Bunlardan Noel gibi zamanı sabit olan ve her yıl aynı tarihte denk gelen bayramlar, bu özellikleri nedeniyle hemen her yıl haftanın değişik bir gününe rastlamakta ve bazen rastladığı günün kendisine mahsus bir başka kutlamasıyla çakışmaktadır. Bu nedenle Kilise içerisinde belirli tarihlere denk gelen kutlamaları haftanın günlerine göre düzenleyen kapsamlı bir liste bulunmakta ve bu liste, işin içine tarihi sabit olmayan anma ve kutlama günleri girince daha da çeşitlenerek karmaşık hâle gelmektedir. Örneğin bu bağlamda tarihi sabit olmayan İsa'nın diriliş bayramı, yani Paskalya Pazarı otuz beş farklı tarihten birine denk gelebilmektedir (Hughes, 3). Yine aynı şekilde belli günlerde kutlanan azizlerin bayramlarından herhangi birisi Kilisenin en önemli günü olan Pazara denk gelirse genellikle bu aziz bayramının kendisine mahsus ritüeli terk edilmekte ve bunun yerine sadece Pazar ayini yapılmaktadır. Şayet bu bayram önemli bir azize ait ise o zaman da Pazarın dışındaki bir güne kaydırılarak kutlanmaktadır (Jacob, 32).

IV. yüzyıldan itibaren çeşitlenmeye başlamış ve VI. - VII. yüzyıllarda büyük oranda tamamlanmıştır. Bu durum, Hıristiyanlıktaki bayramların tamamının Tanrısal bir buyruğa veya kutsal bir metne dayanmak yerine, tarihî süreç içerisinde Hıristiyan Kilisesi tarafından icat edilmiş olduğunu açık bir şekilde göstermektedir⁶.

Tarihî süreç içerisinde ortaya konan bu bayramların temelinde İsa'yla ilgili olayların kutlanması veya anılması bulunmaktadır. Kilise, mensuplarının İsa'yla ilgili bu olayları kendi hayatlarında yaşayarak Hıristiyanlığı daha iyi anlayacaklarına ve yaşayacaklarına inanmaktadır. Bu anlayış Kilisenin Hıristiyanlığı Kutsal Kitaptan çok, İsa'nın hayatıyla ilgili olayları, yıllık devreler içerisinde yeniden yaşayarak öğretmeyi benimsediğini göstermektedir. Bu nedenle de yapılan kutlamalar, geçmiş olayların soğuk bir tekrarı olarak değil, İsa'nın hayatının yeniden yaşanması olarak görülmektedir⁷. Her Hıristiyanın, İsa'nın hayatını bu şekilde yaşamak suretiyle kendi kurtuluşunu elde edeceğine inanılmaktadır. Bu nedenle insanların, Kilisenin tarihî süreç içerisinde kademeli olarak teşkil ettiği bu kutlamalara katılarak uhrevî kurtuluşlarını elde etmeye çalışmaları gerektiği belirtilmektedir⁸.

İsa'yla ilgili bu bayramların kutlanmaya başlanmasından bir süre sonra, Meryem ve çeşitli Hıristiyan azizleriyle ilgili bayramlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Önceleri oldukça az olan bu tür kutlamaların sayısı zamanla gittikçe çoğalmış ve bu artış günümüze kadar artarak devam etmiştir⁹. Tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan bu bayramların çok az bir kısmı Hıristiyan toplumunun ilk dönemlerine kadar uzanmakta, diğerlerinin ise daha sonraki yüzyıllarda, hatta yakın dönemlerde ortaya çıktığı belirtilmektedir¹⁰. Hıristiyan Kilisesi bu bayramları kutlayarak Hıristiyan toplumunun, İsa'yı takip eden bu seçkin insanları kendilerine örnek şahsiyetler olarak almalarını sağlamaya çalışmaktadır¹¹.

6 John F. Sullivan, *The Externals of the Catholic Church*, Revised by John C. O'Leary, New York 1951, 187.

7 Sullivan, 183.

8 Reginald H. Fuller, *Lent with the Liturgy*, London 1968, 12; ayrıca bkz. Alan W. Watts, *Myth and Ritual in Christianity*, U.S.A. 1968, 86.

9 Sullivan, 184; Hughes, 8.

10 Sullivan, 188.

11 Sullivan, 184.

1. İsa'yla İlgili Bayramlar

Hıristiyan Kilisesinin dinî yıl anlayışı içerisinde İsa'yla ilgili kutlanan bu bayramların ilki Noel ve Noel'e hazırlık mahiyetindeki Advent dönemidir. Advent, Latince "varma, gelme, geliş" anlamlarına gelen "adventus"tan gelmektedir¹². Terim olarak ise Adventin iki anlamı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, İsa'nın yaklaşan doğum gününü bekleyiş, onun doğumuna hazırlanma; ikincisi ise İsa'nın kurtarıcı ve yargılayıcı olarak büyük bir kudretle âhir zamanda tekrar gelişini ifade etmektedir¹³. İsa'nın doğumuna mânen hazırlanmak için teşkil edilen Advent dönemi, Noel tarihinden önceki dördüncü Pazar gününde başlamaktadır¹⁴. Bu dönem aynı zamanda Kilise takviminin de başlangıcını oluşturmaktadır¹⁵. Advent dönemi Noel'e kadar uzanmakta ve daima dört Pazardan oluşan bir süreyi ihtiva etmektedir¹⁶. Başlangıç günü tam sabit olmayan bu devrenin ilk günü, yani Advent Pazarı, 27 Kasım ile 3 Aralık arasındaki yedi günlük tarihten birine rastlamaktadır¹⁷.

Tarihi süreç içerisinde ortaya çıkış dönemi oldukça belirsiz olan Advent kutlamaları, Kilisenin ilk yüzyıllarında bilinmemekteydi¹⁸. Advent'in icadından sonraki ilk yüzyıllarda ise, nerdeyse bu dönemde de Paskalya öncesindeki Lent¹⁹ dönemi kadar katı kurallar uygulanmakta ve kefaretilerle amaçla oruç tutulmaktaydı. Daha sonraları bu katı kefaretiler uygulamaları gevşetilmiş

12 Sullivan, 199; E. Osborne- M. Carew- C. E. Mallandaine- F. E. Reade- E. M. Green, Church, Fasts and Festivals, London 1905, 9.

13 Sullivan, 201-203; Watts, 89; Osborne vd., 11.

14 Jacob, 20; Hughes, 4; Watts, 87; Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Isparta 1999, 296.

15 Sullivan, 199; Watts, 88 - 89; The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church (C.O.D.C.C.), London 1985, 562; Dictionary of Religions, Edited by John R. Hinnells, G. Britain 1984, 191; Hughes, 6; ayrıca bkz. Bernard Hamilton, Religion in the Medieval West, G. Britain 1993, 52.

16 Jacob, 20; Hughes, 4; Sullivan, 199; ayrıca bkz. Hamilton, 52.

17 Hughes, 4; G. G. Willis, A History of Early Roman Liturgy, to the Death of Pope Gregory the Great, London 1994, 94; Sullivan, 199.

18 Sullivan, 199 - 200; ayrıca bkz. Willis, 93.

19 Lent; Anglo Sakson dilinde "bahar" anlamına gelen lencten kelimesinden gelmektedir. (Sullivan, 209; Osborne vd., 44). Terim olarak Lent; Kilisenin insanları günahahtan kurtulmak için özel bir faaliyet ve çaba göstermeye çağırdığı Paskalya öncesindeki kırk günlük kefaretiler dönemini ifade etmektedir (Fuller, 25; Roger Greenacre, The Sacrament of Easter, London 1965, 13).

ve son düzenlemelerle Advent dönemi içindeki Ember²⁰ günleri ile Noel arifesi tutulan oruç haricindeki diğer günlerde oruç tutma geleneği terk edilmiştir. Bununla birlikte, yine de bu dönemde Hıristiyan Kilisesi, mensuplarını, İsa'nın gelişine mânen hazır olmaları için günahlardan pişmanlık duyarak arınmaya teşvik etmektedir²¹. Kiliselerde yapılan ayinlerde de, günahlar konusundaki pişmanlığın bir sembolü olarak bu dönemin üçüncü Pazarı hariç²², sunağın üzerine çiçek konulmamakta ve rahipler mass²³ ayini esnasında, kefareti simgeleyen mor kıyafetler giymektedir. Aynı nedamet anlayışıyla bu dönemde Kilisede evlilik törenlerine de izin verilmemektedir. Yine bu çerçevede ruhbanlar, bu dönemin günlük ibadetlerinde neşe ve şükran ifadesi olan "Te Deum" (Baba Tanrı ve Oğul İsa için Latince okunan bir ilahi) ilahisini; mass ayinlerinde ise İsa'nın doğduğu dönemde, meleklerin Beytlehem'de söylediği ilahi olan "Gloria in Excelsis"i okuma-

20 Ember kelimesinin, Anglo - Sakson "ymbren" veya Latince'deki "Quartermper" kelimesinden kaynaklandığı ve bu kelimenin çeşitli Batı dillerindeki telaffuzuyla, zamanla Ember'e dönüştüğü sanılmaktadır (Sullivan, 198). Ember günleri ifadesiyle, yılın yaklaşık üçer ay eşit aralıklarla, dört ayrı döneminde tutulan oruç günleri kastedilmektedir. Bu oruçlar; Advent devresine denk gelen 13 Aralık'ı, Pentekost gününü, 14 Eylül tarihini ve Lent döneminin ilk Pazar gününü takip eden Çarşamba Cuma ve Cumartesi günlerinde tutulmaktadır. Yaklaşık olarak yılın eşit aralıklarla üçer aylık devrelere denk geldiği için bu dönemlere, Latince "Quatuor Tempora" (dörtte bir dönemler) da denilmektedir (Sullivan, 198; Hughes, 12 - 13). Aslında Ember günleri geleneği, pagan Romalıların yılın değişik zamanlarında, çeşitli ürünler için yaptıkları hasat kutlamalarından Hıristiyanlığa geçmiştir. Bu uygulamalar eski Pagan Roma'da yılın birinci, dördüncü, yedinci ve onuncu aylarında olmak üzere dört ayrı zamanda icra edilmekteydi. Bunlardan, eski Roma'nın kullandığı takvime göre ilk ay olan Mart'ta kutlanan, en son ortaya çıkmıştır. Diğer kutlamalar ise Haziran ayında hububat, Eylül'de şarap, Aralık'ta ise zeytinyağı hasadıyla ilgili olarak yapılmaktaydı. Hıristiyanlık İsa'nın doğum günü kutlamalarında olduğu gibi paganlara ait bu hasat kutlamalarını da alarak kendisine mal etmiş ve bu günleri oruç günleri hâline getirmiştir (Wills, 80).

21 Sullivan, 199, 201; Osborne vd., 11.

22 Adventle başlayan bu nedamet devresinde nedamet anlayışının yansımadağı tek gün, Advent devresinin üçüncü Pazarıdır. İsa'nın gelişine dair bir ümit ışığının belirdiğini ifade etmek için salt bugüne mahsus olmak üzere sunağın üzerine çiçekler konmakta ve mass ayinin başında sevinç ifade eden ilahiler okunmaktadır. Sevinç ifade eden bu ilahi, "Gaudeta in Domino..." (Rabbe sevinin...) ifadeleriyle başladığı için, Advent döneminin bu Pazarına "Gaudeta Sunday" denmektedir (Sullivan, 201 - 202).

23 Mass kelimesinin rahibin cemaati son kez selamlama ifadesi olan "ite misse est" şeklindeki Latince ifadeden kaynaklandığı sanılmaktadır. "Gidin, gönderilmiştir." anlamına gelen bu ifade komünyon ayininin, yani ekmek şarap ayininin tamamlandığını ifade etmektedir (Watts, 145. sf.'nin dipnotu).

maktadırlar. Bunların yerine, İsa'nın gelişine yönelik ümit ile onun doğum zamanı öncesindeki kefarete döneminde olmanın üzüntüsünü yansıtan çeşitli metinler ve dualar kullanılmaktadır. Bu bağlamda İsa'ya olan özlemi yansıtan pek çok duaya yer verilmekte ve İsa'nın kavminin günahlarını üstlenerek ıstırap çekeceğine, öleceğine ve tekrar dirileceğine delâlet ettiği inanan Eski Ahit'in İşaya kitabındaki bazı bölümler okunmaktadır²⁴. Advent için yapılan törenlerde törenlerinde ise bebek İsa'nın gelişinden önce, İsrail halkının müstakbel Mesih'i nasıl büyük bir iştiyakla beklediğini ifade eden metinler kullanılmaktadır. Bu çerçevede kullanılan liturjide "Esir İsrail", "karanlıkta yürüyen halk" temaları ile İsa'nın gelişinden önceki dönemde, İsrail halkının gelecek olan Kurtarıcıya olan ümit ve beklentisi vurgulanmaktadır²⁵. Yine bu bağlamda günün anlam ve önemine uygun Yeni Ahit pasajları okunmakta ve Kurtarıcı Mesih İsa'ya övgüler yapılmaktadır. Cemaate ise, bu gelen Kurtarıcıyı candan kabul etmeleri telkin edilmektedir. Özellikle Advent döneminin son haftasında, İlahî hikmetin dünyayı aydınlatmasını dileyen ve insanlara ve gelecek olan Kurtarıcının ışığından faydalanmayı telkin eden çeşitli dualar okunmaktadır²⁶. Advent dönemindeki liturjide sadece İsa'ya değil, İsa'nın öncüsü ve müjdecisi olması sebebiyle Yahya Peygambere ve İsa'nın dünyaya gelişindeki rolünden dolayı da Meryem'e sürekli vurgu yapılmaktadır²⁷.

Advent dönemini, İsa'nın doğumunun kutlanması olan Noel takip etmektedir²⁸. Hıristiyanlığın ilk birkaç yüzyılında Noel kutlaması yoktu²⁹. IV. yüzyılda, Batıda Noel bayramı oluşturulmuş ve bu bayram, her yıl 25 Aralık tarihinde kutlanmaya başlanmıştır³⁰. Doğu Kiliselerinde ise, İsa'nın doğumunu bir bayram olarak kutlama anlayışı V. yüzyıldan itibaren teşekkül etmiş ve bu Kiliseler, İsa'nın doğumunu farklı tarihlerde kutlanmıştır. Bu

24 Sullivan, 199 - 202.

25 Watts, 95 - 96.

26 Sullivan, 202.

27 Bkz. Watts, 98 - 101.

28 Hamilton, 52.

29 Sullivan, 185, 200, 204; Willis, 80; ayrıca bkz. Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, New York 1992, 203.

30 Sullivan, 185; ayrıca bkz. *The Early Church, An Abridgement of History of the Church*, Edited by Hubert Jedin, English Translation Edited by John Dolan, Abridged by D. Larrimore Holland, New York 1993, I / 299.

bağlamda Athos manastırlarının keşişleri ile Kudüs'teki Grek cemaati hariç Yunan Kilisesi Batıyla aynı tarihte, Rus Kilisesi 7 Ocak'ta, Ermeni kilisesi ise 6 Ocak'ta bu bayramı kutlamaktadır³¹. Ancak yine de bu kutlamalar, Doğu'da daha çok önemsenen Epifani bayramının gölgesinde kalmaktadır³².

Eskiden Noel kutlamalarına büyük önem verilmekte ve her Hıristiyan'ın bu uygulamalara katılması gerekli görülmekteydi. Bu amaçla Ortaçağ'da oldukça ayrıntılı törenler icra edilmekteydi. Bu çerçevede, İsa'nın doğum gününden önceki gün oruç tutulmakta, İsa'nın doğum anı olarak kabul edilen gece yarısı çeşitli dua ve ilâhilerle beklenmekteydi³³. Bu bekleyişin sonunda ise, tam gece yarısında mass ayini ve komünyon gerçekleştirilmekteydi³⁴. İsa'nın doğum kutlamalarının başladığı ilk zamanlarda yapılan bu törenler tek mass ayini ile tamamlanırdı. Bir süre sonra bu ayinlerin sayısı üçe çıkarılmıştır³⁵.

Günümüzde ise Noel kutlamaları eski öneminden çok şey kaybetmiştir. Artık birçok Hıristiyan İsa'nın doğum günü öncesinde oruç tutmamakta ve onun doğum anını beklemeye yönelik gece ayinine katılmamaktadır. Bu bağlamda Katolik Kilisesi de eskinin katı uygulamalarında değişiklikler yapmış ve örneğin İsa'nın doğum gününden önce tutulan oruç uygulamasını kaldırmıştır. Bu orucun yerine ise Noel arifesinde riayet edilen kısa süreli bir perhiz konmuştur. Dolayısıyla, günümüzde İsa'nın doğumunu kutlamak amacıyla yapılan uygulamaların çoğu, sadece birer gelenek şeklinde devam etmektedir. Bu gelenekler çerçevesinde Noel gününde güzel kıyafetler giyilmekte, pahalı dekorasyonlar kullanılmakta, sunaklar binlerce ışıkla ışıklandırılmaktadır³⁶. Özellikle Katolikler, kiliselerinin içini İsa'nın doğum mekânını tasvir eden figürlerle süslemektedir³⁷. Bütün bu gelenekler yanında İsa'nın doğum günü, eskiden olduğu gibi bugün de üç mass

31 Bkz. Timothy Ware, *The Orthodox Church*, G. Britain 1983, 309; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Ed. by F. L. Cross, second edition by F. L. Cross and E. A. Livingstone, G. Britain 1985, 280-281.

32 Bkz. Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, 266.

33 Sullivan, 205.

34 Bkz. Jacob, 21; Michael Mildenerger - Hans Vöcking, *İslâm ve Hıristiyan Bayram Günleri*, Frankfurt am Main 1984, 36.

35 Sullivan, 206; Willis, 81.

36 Sullivan, 205 - 206; ayrıca bkz. Mildenerger - Vöcking, 36.

37 Sullivan, 207; Jacob, 21; ayrıca bkz. Sarıkçıoğlu, 296.

ayiniyle kutlanmaktadır. Bu ayınların ilki gece yarısında; ikincisi şafak vaktinde; üçüncüsü ise gündüz yapılmaktadır³⁸.

İsa'nın doğum devresi içerisinde, doğum gününden sonra yapılan ilk uygulama, "Kutsal Masumları anma" törenidir. Matta İnciline göre bu anma töreni, müneccimlerden, Yahudilerin müstakbel kralı olacak Mesih'in, yani İsa'nın Beytlehem'de doğduğunu duyan Kral Hirödes'in, Mesih olabilecekleri ihtimaliyle iki yaşın altındaki bütün erkek çocukları öldürmesinin anısına yapılmaktadır. Matta'ya göre bu olay Doğulu müneccimlerin, bebek İsa'yı görmelerinden ve onun yerini Kral Hirodes'e bildirmeyerek gizlice oradan ayrılmalarından sonra meydana gelmiştir³⁹. Dolayısıyla bu törenin, İsa'nın Doğulu müneccimler tarafından görülmesi anısına kutlanan Epifani bayramından, yani 6 Ocak'tan sonra olması gerekmektedir. Oysa Kilise bu bayramı, 28 Aralık'ta, dolayısıyla da Epifani Bayramından önceki bir tarihte, kutlamaktadır⁴⁰.

İsa'nın doğum kutlamaları halkası içerisinde yer alan bir başka bayram ise 1 Ocak tarihinde kutlanan "İsa'nın Sünneti Bayramı"dır. Yahudi dinî geleneğine göre erkek çocuklar, doğumdan sonraki sekizinci günde sünnet ettirildiği için, İsa'nın da aynı şekilde doğumundan sonraki sekizinci güne denk gelen 1 Ocak tarihinde sünnet ettirildiği belirtilmektedir⁴¹. Yeni yılın ilk gününe denk gelmesi sebebiyle Kilise, İsa'nın sünneti kutlamalarına özel bir önem vermiş ve bu bayram vesilesiyle halkı eski pagan uygulamalarından uzak tutmaya çalışmıştır. 1 Ocak'ı takip eden ilk Pazar günü ise, "İsa'nın Kutsal Adı Bayramı" kutlanmaktadır. Şayet bu Pazar, ayın 6 veya 7'si gibi geç bir tarihe denk gelirse, bu tarih, Epifani kutlamalarıyla çakıştığı için, bu bayram Pazardan önceye, İsa'nın sünneti kutlamalarından hemen sonraki güne, yani 2 Ocak tarihine alınmaktadır. Bu bayram önce Fransisken keşişleri arasında ortaya çıkmış ve bir süre sonra, 1721 yılında Papa XIII. İnnocent tarafından bütün Hıristiyanların bayramı hâline getirilmiştir⁴².

İsa'nın doğum devresi içerisinde yapılan kutlamalardan biri de Epifani Bayramıdır. Grekçe bir kelime olan Epifani, "görünüş, zuhur" anlamlarına

38 Watts, 126.

39 Bkz. Matta, II: 1 - 16.

40 A New Catechism Catholic Faiths for Adults, London 1978, 87; Jacob, 30.

41 Bkz. Luka, II: 21. ayrıca bkz. Sullivan, 189; A New Catechism, 87; Watts, 125.

42 Sullivan, 189.

gelmekte ve Kiliseler arasındaki farklı algılama biçimlerine rağmen genel mânâda, kurtarıcı İsa'nın ortaya çıkışını, görünmesini ifade etmektedir⁴³. İlk yüzyıllarda, İsa'nın doğum gününden daha fazla önem verilen⁴⁴ Epifani Bayramı, Noel kutlamalarından on iki gün sonra, yani 6 Ocak'ta kutlanmaktadır⁴⁵. Bu bayram III. yüzyılda, önce Doğu Kiliselerinde İsa'nın vafatiz oluşunu kutlamak amacıyla başlatılmış, ardından da IV. yüzyılda Batı Kilisesi'ne geçmiştir⁴⁶. Doğu Kiliselerinde bu bayram, İsa'nın vaftiz olarak ortaya çıkışı ve Kana'daki bir düğünde suyu şaraba dönüştürerek ilk mucizesini göstermesi anısına icra edilmektedir⁴⁷. Batıda ise Doğulu üç bilge kişinin, bebek İsa'yı ziyaret etmesini anmak amacıyla kutlanmaktadır⁴⁸. İsa'nın sünneti kutlamaları gibi bu bayramın da eskiden Mısır'da aynı tarihte kutlanmakta olan bir putperest bayramını ortadan kaldırmak için icat edildiği iddia edilmektedir. Rivayete göre Mısırlılar, Hıristiyanlıktan önce, İlah Aion'un bir bakireden doğumunu bu tarihte kutlar ve bu kutlamanın yapıldığı 6 Ocak tarihini takip eden gece, Nil nehrinden şifa verdiği inanan bir suyu alarak bunun şaraba dönüşmesini beklerdi⁴⁹. Günümüzde yapılan Epifani kutlamalarında, genellikle kurtarıcının bir ışık olarak ortaya çıktığını dile getiren, Eski Ahit'in İşaya kitabının 60. babındaki ilk altı cümle okunmaktadır⁵⁰.

İsa'nın doğum döneminde yapılan kutlamalardan biri de 2 Şubat'ta kutlanan, "Işık" veya "Nur Bayramı"dır. İngilizce Candlemass olarak adlandırılan bu bayram, İsa'nın doğumundan kırk gün sonra Meryem'in arınması ve bebek İsa'yı Yahudi Mabedine getirerek Tanrı'ya sunması anısına icra edilmektedir⁵¹. Yahudi dinî yasası, erkek çocuğun doğumundan sonraki kırkuncu günü, annenin temizlenip arınma zamanı olarak kabul etmiştir⁵². Luka

43 Bkz. C.O.D.C.C., 175; ayrıca bkz. Owen Chadwick, A History of Christianity, London 1995, 24; The Early Church, I / 300; K. Bihlmeyer - H. Tuchle, I. ve IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık, Çev. Antun Göral, İstanbul 1972, 94.

44 A New Catechism, 87; Sullivan, 189.

45 Watts, 126; ayrıca bkz. Sullivan, 189; Jacob, 22.

46 Bkz. C.O.D.C.C., 175; ayrıca bkz. Chadwick, 24; The Early Church, I / 299.

47 Watts, 126; A New Catechism, 87; Jacob, 22.

48 Chadwick, 24; A New Catechism, 87; ayrıca bkz. The Early Church, I / 300.

49 Bihlmeyer - Tuchle, 94.

50 A New Catechism, 87.

51 Sullivan, 185; A New Catechism, 83.

52 Bkz. Levililer, XII: 1- 7.

İncili, Meryem'in de buna uygun şekilde arındığını ve ilk çocuğu olduğu için İsa'yı Kudüs'teki Mabede getirerek Tanrıya sunduğunu belirtmektedir⁵³. Kilise de, bu bilgidен hareketle, İsa'nın doğum tarihi olarak kabul edilen 25 Aralık'tan sonraki kırkınıcı güne denk gelen 2 Şubat tarihini Meryem'in arınma bayramı olarak kutlamaya başlamıştır⁵⁴. Bütün bir yıl boyunca kilisede yapılacak ayinlerde kullanılacak olan kandiller de bugün kutsandığı için bu bayram aynı zamanda, "Candlemass" olarak adlandırılmaktadır⁵⁵. Bu bayramda (akşam saat dokuz civarında yapılan) compeline ibadetinde Nunc Dimittis⁵⁶ ilahisi okunur; bu esnada rahipler ve halk sunakta bulunan kutsanmış kandillerden alarak kilisede törenle dolaşır ve ilahi okur. Bu törenin ardından gerçekleştirilen mass (evharistiya) ayinine ise herkes elindeki kandle katılır⁵⁷. Bu uygulamanın, bebek İsa'nın Mabette Tanrı'ya sunulması esnasında Mabede gelen İsrail'in yaşlı bilgisi Şimeon'un, İsa'yı "milletleri aydınlatacak olan ışık"⁵⁸ olarak tanımlamasından esinlenerek icra edildiği belirtilmektedir⁵⁹.

İsa'nın doğumu devresinde yapılan kutlamalardan sonra onun öldükten sonra dirilişi anısına yapılan Paskalya dönemi kutlamaları başlamaktadır. Paskalya devresi içerisinde yer alan bayramlar, ayın hareketlerine göre belirlendiği için bu bayramların başlangıç tarihleri her yıl değişmekte ve yeneden belirlenmektedir⁶⁰. Bu dönem içerisinde yer alan bayramlar Paskal-

53 Bkz. Luka, II: 22 - 23.

54 Sullivan, 189; Jacob, 30; A New Catechism, 88; ayrıca bkz. Watts, 127.

55 Watts, 127; ayrıca bkz. Sullivan, 189; Jacob, 30; A New Catechism, 88.

56 Bebek İsa'nın, annesi Meryem tarafından Mabede getirilmesi esnasında onu gören ve onun beklenen kurtarıcı olduğunu anlayan İsrail'in yaşlı bilgisi Şimeon'un Tanrı'ya şükür amacıyla okuduğu ilahi. Luka II: 29 - 32'de geçen sözlerin Latince çevirisi, "nunc dimittis" kelimeleriyle başladığı için, bu adla meşhur olmuştur (E. Royston Pike, Encyclopedia of Religion and Religions, London 1951, 280).

57 Watts, 127 - 128.

58 Bkz. Luka, II: 31.

59 Watts, 127. (İncil'e göre İsa annesi ve babalığı Yusuf tarafından Mabede getirilerek Yahudi yasası gereği Tanrı'ya sunulduğu zaman, Kudüs'te yaşayan ve üzerinde Kutsal Ruh bulunan Şimeon adındaki yaşlı adam Kutsal Ruh'un yönlendirmesiyle Mabede gelmiş ve İsrail kavminin beklediği kurtarıcı olan İsa'yı kucığına alarak Allah'a hamt etmiş ve onun beklenen İsrail kurtarıcısı ve milletleri aydınlatacak olan ışık olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Luka, II: 23 - 35).

60 Watts, 126.

yaya hazırlık devresi olan Lent dönemi ile Paskalya gününden sonra gelen elli günlük Paskalya devresi içerisinde kutlanmaktadır.

Lent; Kilisenin, insanları günahattan kurtulmak için özel bir faaliyet ve çaba göstermeye çağırdığı Paskalya öncesindeki kefarete dönemini ifade etmektedir⁶¹. Bu dönem, baharda tabiatın kendisini yenilediği gibi, insanın da kendi hayatını daha güzel olana dönüştürme ve mânen yenilenme çabasını sarf etmesi gereken kırk günlük bir oruç⁶² ve mânevî arınma zamanı olarak kabul edilmiştir⁶³. Önceleri Hıristiyan adaylarını vaftize hazırlamak için teşkil edilmiş olan⁶⁴ bu dönemin ana gayesi, insanın günahlardan arınarak Paskalyaya mânen hazırlanmasını sağlamaktır⁶⁵. Bir pişmanlık ve nedamet devresi olan Lent döneminde, rahiplerin kıyafetleri, üzüntüyü sembolize etmek amacıyla bu dönemin üç hafta öncesinden başlayarak, pişmanlığın sembolü olan mor kıyafetlerle değiştirilir. Yine bu dönemde yapılan ayinlerde, Tanrı'ya yönelik bir övgü ilahisi olan "Gloria in Excelsis" ile coşkunun ifadesi olarak ibadet esnasında tekrarlanan "alleluya"lar (Râbb'e hamt edin ifadesi), üzüntü ve pişmanlığın alâmeti olarak tekrarlanmaz⁶⁶.

Lent dönemi, "Kül Çarşambası" olarak adlandırılan Ash Wednesday ile başlamakta ve Paskalyadan önceki günün akşamında sona ermektedir. Kül Çarşambası ismi, bugün kilisede insanların alınlarına kutsanmış kül ile haç işareti yapılmasından kaynaklanmaktadır. Bunun için evharistiya ayininden önce, bir önceki yılın Palmiye Pazarından kalmış olan palmiye dallarının ve yapraklarının yakılmasından elde edilmiş olan kül, sunakta kutsal su ve haç işaretiyle özenle kutsanmaktadır. Bunun ardından, ayine katılanlar tek tek sunağa gelmekte ve rahip "hatırla ey insan sen topraktansın ve top-

61 Fuller, 25; Greenacre, 13.

62 Bu orucun süresi İsa'nın vaftiz olduktan sonra çöle çekilerek kırk gün oruç tutmasından dolayı kırk gün olarak belirlenmiştir. (Osborne vd, 40, 50; Greenacre, 9; ayrıca bkz. I. H. Dalmais, Introduction to the Liturgy, Translated by Roger Capel, London 1961, 129; Jacob, 24). Ancak bu kırk günlük süre konusunda, Kiliseler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilafın sebebi ise, Lent dönemi içerisinde yer alan ve oruç ya da kefarete günü olarak kabul edilmeyen Pazar günlerinin de bu sürenin hesaplanmasında kullanılıp kullanılmayacağı hususudur. Dolayısıyla da Lent dönemi içerisinde yer alan günlerin sayısı konusunda Doğu ile Batı Kiliseleri arasında farklar bulunmaktadır (Fuller, 18).

63 A New Catechism, 159; Greenacre, 13 - 14.

64 Watts, 138 - 139.

65 Fuller, 22; A New Catechism, 60.

66 Watts, 139; Sullivan, 210.

rağa döneceksin” diyerek bunların alınlarına bu kutsanmış kül ile haç işareti yapmaktadır. Bu esnada koro da insanların pişmanlığını dile getiren ve Tanrının affını dileyen bir ilahiyi okumaktadır⁶⁷.

Lent döneminin son haftası, "Kutsal Hafta" olarak adlandırılmakta ve bu hafta içerisinde İsa'yla ilgili çeşitli anma ve kutlama törenleri gerçekleştirilmektedir. İlk olarak IV. yüzyılda Kudüs'te başlatılan Kutsal Hafta uygulaması, İsa'nın hayatının son haftasındaki olayları detaylı bir şekilde kutlama arzusundan doğmuştur⁶⁸. İsa'nın hayatındaki ıstırap ve acıları anmaya yönelik olan bu devrede litürjinin de bu ıstıraplar üzerinde yoğunlaştığını göstermek için bu dönemden bir hafta önce, İstırap Haftası Pazarından başlayarak Paskalya arifesi olan Kutsal Cumartesi ayinlerinin sona ermesine kadar Kilisedeki imajların üstü İsa'nın çarmıha gerilmesinden duyulan üzüntüyü sembolize etmek amacıyla mor örtülerle örtülmektedir⁶⁹. Kutsal Hafta ile başlayan kilise törenleri, bütün hafta boyunca sürmekte ve bu suretle İsa'nın çektiği acılar her yıl yeniden toplumun hafızasında tazelenmektedir⁷⁰.

İsa'yla ilgili bu törenler onun, Palm Sunday (Palmye Pazarı) günü Kudüs'e büyük bir törenle girişinin anılmasıyla başlamaktadır. Bugün rahip ve maiyetindeki din adamları mabede girerken kilise korosu "Davud'un oğluna hosanna; Rabbin adıyla gelen mukaddes olsun. Ey İsrail kralı: yücedekine hosanna" şeklindeki ilahiyi okur. Rahip ve yanındakiler, massın bilinen alışılmış kısmını tekrarladıktan sonra sunağı bu özel ayin için hazırlar. Ardından preface (evharistiya ayininin ana kısmını başlatan sözler) ve sanctus'un (İşaya Kitabının 6. bap, 3. cümlesinde geçen ve meleklerce, Tanrı'nın kutsallığını dile getirmek için söylenen bir ilahi) "kutsal" anlamına gelen ilk sözü üç kez tekrarlanır⁷¹. İsa'nın Kudüs'e bu gelişinde halk, onu palmye dallarını coşkuyla sallayarak karşıladığı için, bugün yapılan ayinlerde de palmye ve zeytin dalları kullanılır. Bu amaçla kullanılacak olan palmye ve zeytin ağacı dalları evharistiya ayini öncesinde buhur ve kutsal su ile kutsanır⁷². Rahip bu kutsamayı yaparken, sadece İsa'nın Kudüs'e girişin-

67 Watts, 140.

68 Bradshaw, 200.

69 Sullivan, 211.

70 Watts, 143.

71 Watts, 142 - 143; ayrıca bkz. Jacob, 24.

72 Watts, 143 - 144; A New Catechism, 162; Jacob, 25.

deki karşılama esnasında kullanılan palmiye dallarını değil, aynı zamanda Nuh Tufanı'nın sonunda güvercinin, tufanın bittiğinin ve Tanrı ile insan arasında yeni bir barışın tesis edildiğinin sembolü olarak Nuh'a getirdiği zeytin dalını da kutsadığını ifade eder. Kutsanan bu dallar cemaate dağıtılır ve bir tören alayı oluşturulur. Ayini yöneten rahipler ile koro mensuplarının da içinde bulunduğu bu tören alayı, sunağın tam karşısında yer alan batı kapısından çıkarak kilisenin kapısı önünde toplanır. Ve çeşitli ilahiler eşliğinde, İsa'nın Kudüs'e girişini temsil eder şekilde tekrar kiliseye girer. Bugün yapılan evharistiya ayininin İncil okunan kısmında ise rahipler ve koro, İsa'nın çarmıha gidiş sürecini anlatan İncil kısımlarını, çeşitli şahısların rollerini paylaşmak suretiyle temsil şeklinde karşılıklı okurlar. Bu temsil, bundan sonraki Salı, Çarşamba ve Kutsal Cuma günü de Markos, Luka ve Yuhanna İncillerine göre tekrarlanır⁷³. Maundy Thursday⁷⁴ olarak adlandırılan Perşembe günü ise İsa'nın çarmıh süreci öncesinde yapmış olduğu önemli bazı uygulamaların anıldığı ve tekrarlandığı bir günü oluşturmaktadır⁷⁵. "Kutsal" ya da "Büyük Perşembe" denilen bu Perşembe gününde İsa'nın on iki havarisıyla yediği son akşam yemeği ve bu yemek esnasında tesis ettiği evharistiya sakramentini anmak için törenler icra edilmektedir⁷⁶.

Kutsal Perşembe günü yapılan ayinde, özellikle ayinin başında Lent döneminin geneline hakim olan keder ve matem yerine, bir neşe ve coşku bulunmaktadır. Bugün için rahipler keder ve matem alâmeti olan mor kıya-

73 Watts, 143 - 145.

74 Maundy kelimesinin, Latince "emir" anlamına gelen "mandatum" (Watts, 152; Sullivan, 213) veya "temizlemek" anlamına gelen "mundare" kelimesinden geldiği ifade edilmektedir (Sullivan, 213). Buna göre İsa bugün şakirtleriyle birlikte yediği son akşam yemeği esnasında, sevgi ve tevazunun alâmeti olarak, onların ayaklarını yıkamış (Bkz. Yuhanna, XIII: 4-17) ve "Madem ki ben Rab ve Muallim olduğum hâlde, ayaklarınızı yıkadım, siz de birbirinizin ayaklarını yıkamaya borçlusunuz" demiştir (Yuhanna, XIII: 14). Yemeğin sonunda onlara "size birbirinizi seviniz diye yeni bir emir veriyorum; sizi sevdiğim gibi siz de birbirinizi seviniz" demiştir (Yuhanna, XIII: 34). İsa'nın bu ayak yıkama eyleminden sonra söylemiş olduğu "mandatum" (size emir veriyorum) veya "mundare" ifadesi bu Perşembeye adını vermiştir (Watts, 152; Sullivan, 213). İsa'nın bu ifadeleri kilisede yapılan ayin esnasında tekrarlandığı için, bu emrin ilk kelimesi olan mandatum kelimesi İngilizce konuşulan ülkelerde bu Perşembeye isim olmuştur (Watts, 152).

75 Watts, 145.

76 Jacob, 25; ayrıca bkz. Watts, 145, 151.

fetler yerine, neşe ve sevincin alâmeti olan beyaz kıyafetlerini giyerler. Neşe ve sevincin sembolü olarak kabul edildikleri için Lent dönemi boyunca okunmayan “Gloria in Excelsis” (Yücelerde olan Tanrı’ya hamt olsun) ilahisi coşkuyla okunurken çanlar ve kilise orgu neşeyle çalınır⁷⁷. Sonra birden bire bu coşku sona erer; çanlar ve org susar; litürjinin bundan sonrası derin bir keder ve üzüntüyü temsil eder. Bugün gerçekleştirilen mass töreninde Cuma günü için kullanılacak ekmek şarap da hazırlanarak bu iş için tahsis edilmiş sunağa özenle götürülür ve burada muhafaza altına alınır. Akşam duası okunduktan sonra rahipler, kilisedeki sunakların üzerindeki keten ve ipek örtüleri toplayarak sunakları çıplak bırakır. Bu örtüleri toplama hareketi, çarımha gerilmesinden önce, İsa’nın kıyafetlerinin üzerinden soyulmasını sembolize etmektedir. Bu esnada koro da “elbiselerimi aralarında paylaştılar ve kıyafetlerim üzerine kura attılar.” antifonunu⁷⁸ bir mezmurla birlikte okur. Bunların ardından rahip bir peşkir kuşanarak İsa’nın son akşam yemeğinde havarilerinin ayaklarını yıkamasını temsilen cemaatten bazılarının ayaklarını yıkar⁷⁹. Manastır kiliselerinde ise Perşembe gününü Cumaya bağlayan gece boyunca bu ayinin dışında başka bazı törenler de gerçekleştirilir⁸⁰.

Ertesi gün ise İsa’nın çarımha gerildiği Kutsal Cuma günüdür. Bugün İsa’nın çarımha gerilmesinden kaynaklanan üzüntü nedeniyle sunak çıplak, haçlar örtülü ve rahipler siyah kıyafetlidir⁸¹. Yapılacak olan ayinin öncesinde rahipler, sunağın önünde secdeye kapanır; ardından ayin başlar ve kutsal kitabın çeşitli bölümlerinden bugün için seçilmiş olan kısımlar okunur. Bu çerçevede önce Eski Ahitten bazı bölümler, ardından da Yuhanna İncilinin İsa’nın çektiği acıları tasvir eden kısımları okunur⁸². Bu okumaların ardından özellikle Katolik Kilisesinde sıra haça tapınma törenine gelir. Ayinde görevli olan diyakos, sunakta bulunan, üzeri örtülü büyük bir ağaç haçı alarak cemaat huzurunda yukarı kaldırır. “İşte dünyanın kurtarıcısının üzerine asıldığı haç” ifadesini üç defa tekrarlar ve bunu her söyleyi-

77 Watts, 145; Sullivan, 212.

78 Kilisedeki ayin esnasında, iki gruba ayrılan koronun bir ilahi veya benzeri bir dinî metni birbirini tamamlayacak veya cevaplayacak şekilde karşılıklı mukabele tarzında okumasına antifon denmektedir (Watts, 152).

79 Sullivan, 212; Watts, 152.

80 Watts, 152 - 153.

81 Sullivan, 213.

82 A New Catechism, 174; Sullivan, 213; Watts, 154.

şinin ardından, haçın kolları üzerindeki örtünün bir kısmını kaldırır. Bu ifadeyi üçüncü defa söyledikten sonra haçın üzerini tamamen açmış olur⁸³. Haçın örtüsünün bu şekilde açılmasından sonra rahipler, ayakkabılarını çıkararak saygıyla diz çökerek sunağın önüne konulan bu haçı öper. Rahiplerden sonra cemaat de aynı şekilde saygıyla haçı öper. Haça tapınma esnasında koro da, İsa'nın çarmıha gerildiği esnada çevresindekilere yönelik serzeniş ve sitemlerini sembolize etmek amacıyla Eski Ahitten derlenmiş bazı metinleri okur⁸⁴. Bugün yapılan mass ayini ise gerçek bir mass ayini olmanın ötesinde, sadece rahibin gerçekleştirdiği bir komünyon töreni konumdadır. Rahip, Kutsal Perşembe gününden, bu günkü komünyon için hazırlanıp muhafaza altına alınmış olan kutsal ekmek ve şarabı sadece kendisi alır. Ardından ayin sona erer ve herkes kutsal mekânı terk eder⁸⁵.

Son yıllarda Kutsal Cuma günü yapılan törenler daha çok, İsa'nın çarmıhta kaldığı süre üzerinde odaklanmakta ve "üç ıstırap saati" ile ilgili ayinler yapılmaktadır. Bu üç saatlik zaman boyunca İsa'nın çarmıhta kalışı ve çektiği acılar litürjik olarak anılmaktadır. Bu ayin, İsa'nın çarmıha gerilme anı olarak kabul edilen saatte, yani öğlen on ikide başlamakta ve onun üç saat sonra çarmıhta can verişine kadar devam etmektedir. Bu ayin esnasında çeşitli dualar ve ilahiler söylenmekte ve İsa'nın son saatlerde çektiği ıstırap üzerinde tefekkür edilmektedir⁸⁶.

İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonraki güne, "Kutsal Cumartesi" denir. Hıristiyan inancına göre, İsa'nın dirilişinden bir gün önceye denk gelen bu günün ayinleri, akşam saatlerinde yapılmaktadır. Yapılan bu ayinlerle İsa'nın dirilişini kutlamak amacıyla icra edilen Paskalya törenleri de başlamış olmaktadır⁸⁷. Kutsal Cumartesi günü yapılan ayinlerde, İsa'nın dirilişini sembolize eden yeni ateş, Paskalya kandili ve vaftiz kurnası kutsanmakta, karşılıklı ilahiler ve dualar okunarak mass ayini gerçekleştirilmektedir⁸⁸. Ertesi gün ise Hıristiyan Kilisesinin en önemli günü olan Paskalya bayramı kutlanmaktadır. Bu bayram, İsa'nın kendisini gönüllü olarak çarmıhta kur-

83 A New Catechism, 175; Watts, 156; Sullivan, 213.

84 Watts, 156; Sullivan, 213.

85 Sullivan, 214; Watts, 165 - 166.

86 Sullivan, 214.

87 Jacob, 27.

88 Sullivan, 214; Jacob, 27.

ban etmesinden sonra yeniden dirilişini ifade etmektedir. Hıristiyan anlayışına göre bu olay, sadece bir bedensel dirilişi değil, onun da ötesinde İsa'nın Rab olarak tekrar dünyaya gelişini ifade etmektedir⁸⁹. Bu konumu nedeniyle Paskalya, öncesinde hem de sonrasında İsa'yla ilgili pek çok kutlamanın yer aldığı önemli bir bayramı oluşturmaktadır⁹⁰.

Yine bu önemi nedeniyle, Paskalya gününün arkasından, sonu Pentekost'la⁹¹ biten elli günlük bir Paskalya devresi yer almaktadır⁹². Bu devrenin kırkınıcı gününde ise İsa'nın göğe yükselişi kutlanmaktadır⁹³. Yeni Ahit'e göre İsa, dirilişinden kırk gün sonra havarileriyle zeytinlik dağına gitmiş ve orada, onların gözü önünde göğe alınmıştır⁹⁴. Bu nedenle Hıristiyanlar, Paskalya döneminin kırkınıcı gününde, İsa'nın göğe alınışını kutlamaktadırlar. Bu kutlamaların, oldukça erken dönemlerden itibaren başladığı, hatta Havariler zamanına kadar uzandığı iddia edilmektedir. Ancak bu iddiaları destekleyecek herhangi bir somut delil bulunmamaktadır⁹⁵. Hatta, kaynaklarda bu iddiaların aksine, İsa'nın göğe yükselişi kutlamalarının, ancak IV. yüzyılın sonlarında ortaya çıktığı ili ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır⁹⁶.

Paskalya devresi, İsa'nın göğe yükselişi kutlamalarından bir süre sonra, Pentekost kutlamasıyla sona ermektedir. İngilizce konuşulan ülkelerde Whitsunday olarak adlandırılan Pentekost gününde, Kutsal Ruh'un havariler üzerine inişi kutlanmaktadır⁹⁷. Yeni Ahit'in, Resullerin İşleri kitabına göre Yahudilerin "Haftalar Bayramı" veya "On Emrin Veriliş Bayramı" adlarıyla kutladığı Pentekost gününde İsa'nın şakirtleri bir arada iken Kut-

89 Watts, 170 - 171; ayrıca bkz. Dalmais, 75.

90 Hughes, 3. (Tarihi sabit olmayan bu bayramın zamanı otuz beş günlük bir zaman dilimi içerisinde değişmekte her yıl ve yeniden belirlenmektedir. Bu belirlemede, bahar gündönümünden sonraki ilk dolunayı takip eden Pazar günü esas alınmakta ve bu güne denk gelen tarih Paskalya olarak kabul edilmektedir. Watts, 88; Hamilton, 52; Sullivan, 184; Jacob, 23).

91 Grekçe bir kelime olan Pentekost; Paskalyadan sonraki ellinci gün anlamına gelmektedir (Hughes, 10).

92 Sullivan, 185; Jacob, 28.

93 Watts, 88; An Encyclopedia of Religion, Edited by Vergilius Ferm, U.S.A. 1959, 171; Jacob, 28; Iannitto, 79.

94 Resullerin İşleri, I: 3; ayrıca bkz. Jacob, 28.

95 Sullivan, 185.

96 Bkz. The Early Church, I / 299; Willis, 91 - 92; Bradshaw, 197.

97 An Encyclopedia of Religion, 171.

sal Ruh bunların üzerine aleve benzer diller şeklinde inmiştir. Bu olayın ardından şakirtler, farklı dillerde konuşmaya ve İsa'nın mesajını yaymaya başlamışlardır⁹⁸. Aynı zamanda Hıristiyan Kilisesinin, kuruluş zamanı olarak kabul edilen bu bayram gününde, Kutsal Ruh'un Hıristiyan cemaati üzerine inişi kutlanmaktadır⁹⁹. Bugün yapılan mass ayininden sonra Paskalya mumu söndürülerek ana sunağın yanına kaldırılmaktadır¹⁰⁰ ve Pentekost gününün oktavı (bayramın kutlandığı günden bir hafta sonraki aynı gün, sekizinci gün) ile Paskalya devresi tamamlanmaktadır¹⁰¹.

Paskalya devresinin tamamlanmasından sonra Kilise yılının dışında kalan ve olağan devre olarak adlandırılan devre başlamaktadır. Kilise açısından fazla bir önemi olmayan bu devrede de, İsa ve diğer Hıristiyan azizleriyle ilgili çeşitli bayramlar kutlanmaktadır. Bu çerçevede Katolikler, Pentekost'tan sonraki ilk Pazar gününü, "Üçlü Birlik Bayramı" olarak kutlamaktadır¹⁰². Yerel bir uygulama olarak X. yüzyılda ortaya çıkan bu kutlama 1334 yılında Papa XXII. John tarafından evrensel bir Hıristiyan kutlaması hâline getirilmiştir¹⁰³. Bu bayramdan hemen sonraki Perşembe veya Pazar günü ise "Evharistiya Gizemi" olarak da adlandırılan "İsa Bedeni Yortusu" kutlanmaktadır¹⁰⁴. Bu bayram, ekmek-şarap ayininin tesis edilmiş olmasını kutlamak ve (bazı kimselerin) sunakta İsa'ya karşı göstermeleri muhtemel olan ilgisizlik ve hissizliği affettirmek amacıyla oluşturulmuştur¹⁰⁵. Bu bayramdan hemen sonraki haftanın Cuma günü ise "İsa'nın Kutsal Kalbi Bayramı" kutlanır¹⁰⁶. Bu bayram, 1923'de Papa XI. Pius tarafından önemli bir bayram konumuna yükseltilmiştir¹⁰⁷.

Yüzyılımız içerisinde İsa'yla ilgili olarak tesis edilen bayramlardan biri de "Mesih İsa'nın Krallığı Bayramı"dır. 1925 yılında Papa XI. Pius tarafından başlatılmış olan bu bayram, Ekim ayının son Pazar günü kutlanmakta-

98 Bkz. Resullerin İşleri, II: 1- 41.

99 Watts, 189; Jacob, 28; Hamilton, 53; Iannitto, 79.

100 Jacob, 28.

101 An Encyclopedia of Religion, 171 - 172.

102 Jacob, 28; Sullivan, 190.

103 Sullivan, 190.

104 Jacob, 29.

105 Sullivan, 190.

106 C.O.D.C.C., 453; ayrıca bkz. Kilise Babalarından ve Yazarlarından Alıntılar (Günlük Okuma Kitabı), İstanbul 1997, 848.

107 Sullivan, 191.

dır. Bu bayramın amacı ise İsa'nın bütün milletler üzerindeki idarî otoritesini yeniden hatırlatmak ve böylece Hıristiyanları, bütün insanlığı İsa'ya döndürerek onun krallığına hazır hâle getirme çabasını göstermeye teşvik etmektir¹⁰⁸.

2. Meryem ve Önemli Bazı Hıristiyan Azizleriyle İlgili Kutlamalar

Hıristiyan Kilisesinde İsa'yla ilgili bu kutlamaların büyük oranda ortaya çıkmasından sonra, başta İsa'nın annesi Meryem olmak üzere, bazı önemli Hıristiyan şahsiyetlerini anmaya yönelik çeşitli bayram ve törenler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu bağlamda önce, bir çoğu inançları uğruna hayatını kaybeden önemli bazı Hıristiyan şahsiyetlerini ölüm yıldönümlerinde anma uygulaması başlamış; ardından zamanla, aziz kabul edilen pek çok Hıristiyanı anma geleneği oluşmuştur. Hıristiyan Kilisesinin tarihî süreç içerisinde, değişik nedenlerle bir çok Hıristiyan'ı aziz ilan etmesiyle azizlerin sayısı artmaya başlamış ve sonuçta, neredeyse yılın her günü, bir azize tahsis edilen bir anma günü hâline gelmiştir. Günümüzde de bu bayramlar, anılan azizin önemine göre yerel veya genel birer Hıristiyan bayramı olarak, özellikle ruhban teşkilatı tarafından kutlanmaya devam edilmektedir. Bu çerçevede kutlanan bu bayram günlerinde, anılan aziz için, çeşitli dualarda bulunmaktadır¹⁰⁹. Bu bayramların çokluğu ve birçoğunun da yerel düzeyde kalması nedeniyle burada, sadece İsa'nın annesi Meryem ve özellikle Katolik Hıristiyanlarca çok tanınan bazı azizlerle ilgili önemli günler hakkında bilgi verilecektir.

Kronolojik sıraya göre bahsedeceğimiz bu bayramların birincisini Mart ayında kutlanan "Müjde" veya "Tebşir Bayramı" oluşturmakta ve bu bayramda, Kutsal Ruh'un, Meryem'e İsa'yı müjdelemesi kutlanmaktadır. Kilise, İsa'nın doğumunun 25 Aralık'ta kutlanması nedeniyle, Meryem'in bu tarihten tam dokuz ay önce, yani 25 Mart'ta Mesih İsa'nın annesi olacağı haberiyle müjdelenmiş olması gerektiğini benimsemiştir. Buna göre Meryem, bu tarihte Kurtarıncının annesi olmayı kabul etmiş ve İsa da, bu tarihten itibaren anne rahminde şekillenmeye başlamıştır¹¹⁰. Bu anlayışla Ki-

108 Sullivan, 191; ayrıca bkz. Jacob, 29.

109 Bkz. Jacob, 29.

110 Sullivan, 189 - 190; Jacob, 30; ayrıca bkz. Iannitto, 81.

lise, VII. yüzyılın sonlarından itibaren 25 Mart'ı, "Müjde Bayramı" olarak kutlamaya başlamıştır. Bazı iddialara göre bu bayramın kökeni çok daha eskilere dayanmaktadır. Ancak bu iddialara rağmen, 692 yılından önce bu bayramın kutlandığına dair elde her hangi bir delil bulunmamaktadır.

Mart ayı içerisinde kutlanan bir başka bayram ise Meryem'in kocası, marangoz Yusuf'a tahsis edilmiş olan "Aziz Yusuf Bayramı"dır. Bu bayram, XIV. yüzyılda, bazı Hıristiyan tarikatları tarafından başlatılmış bir süre sonra da, 1621'de genel bir Hıristiyan bayramı hâline getirilmiştir. Yusuf'la ilgili bir başka bayram ise 1847'de Papa IX. Pius tarafından başlatılmıştır. Bu bayram, Paskalya'dan sonraki üçüncü Çarşambaya rastlamaktadır¹¹¹.

Hıristiyan Kilisesinde azizlerle ilgili olarak kutlanan bayramların en eskisi, 24 Haziran'da kutlanan "Yahya Peygamberin Doğum Bayramı"dır. Bu bayramdan beş gün sonra, yani 29 Haziran'da ise Hıristiyan Kilisesinin iki önemli önderi olan "Petrus ve Pavlus Bayramı" kutlanmaktadır¹¹².

Temmuz ayının 16'sında Meryem'le ilgili bir başka bayram olan "Karmel Dağındaki Meryem Bayramı" kutlanmaktadır. Meryem'in şefaat edici kudreti şerefine yapılan bu bayram, 1587'de Papa V. Sixtus tarafından Karmelite tarikatı¹¹³ için uygulamaya sokulmuş daha sonra da bütün Kilise tarafından kutlanan bir bayram hâline gelmiştir. Yine Katolik Kilisesinde, Meryem ile ilgili olarak kutlanan bir başka bayram ise 22 Ağustos'taki "Lekesiz Kalp Bayramı"dır. Bu bayram, II. Dünya Savaşının en zor günlerinde, Papa XII. Pius'un bütün insanlığı Meryem'in lekесiz kalbine adanarak, bu amaçla bir mass ayini düzenlemesiyle başlamıştır¹¹⁴.

Hıristiyan Kilisesinin Meryem ile ilgili kutlamalarından biri de Ağustos ayı içerisindeki "Meryem Ananın Göğе Alınması Bayramı"dır¹¹⁵. Katolik Kilisesinin, 1 Kasım 1950 yılında yaptığı açıklamaya göre Meryem'in bede-

111 Sullivan, 190.

112 Sullivan, 191; Jacob, 31.

113 Yaklaşık olarak 1154 yılında Aziz Barthold tarafından Filistin'de kurulan bir Hıristiyan tarikatıdır. Bu tarikat, ilk dönemler aşırı züht anlayış ve uygulamalarına dayanmaktaydı. Haçlı Seferleri döneminden sonra, Aziz Simun'un önderliğinde bu kez Avrupa'da yeniden organize edilmiş ve eski aşırı züht anlayışını kısmen terketmiştir. 1452 yılında ise aynı tarikatın kadınlar grubu oluşturulmuştur (Gündüz, 214).

114 Sullivan, 193.

115 Sullivan, 191; Jacob, 31; Schimmel, 205; Iannitto, 81.

ni, onun ölümünden sonra çürümekten korunmuş ve kısa bir süre sonra göğe alınarak ruhuyla bütünleşmiştir. Bu anlayışla Kilise, 15 Ağustos'u, Meryem'in göğe alınması bayramı olarak kutlamakta ve bu bayramı, Meryem'le ilgili en önemli kutlamalardan biri olarak kabul etmektedir¹¹⁶. Bu nedenle de bu bayramda pek çok Hıristiyan ülkesinde, özellikle Meryem'le bir ilişkisi olduğuna inanılan, Fatima¹¹⁷, Lourdes¹¹⁸ ve Efes gibi yerlerde çeşitli törenler yapılmaktadır¹¹⁹.

Eylül ayı içerisinde de Kilisede Meryem ve diğer azizlerle ilgili çeşitli bayramlar yapılmaktadır. Bu bayramlardan biri, 8 Eylül'de kutlanan "Meryem'in Doğumu Bayramı"dır. Bundan birkaç gün sonra, 12 Eylül tarihinde ise "Meryem'in Kutsal Adı Bayramı" kutlanmaktadır. Önceleri İspanya'da başlayan bu kutlama daha sonra Papa XI. Innocent tarafından bütün Katolik dünyasına şamil kılınmıştır¹²⁰. Yine Eylül ayı içerisinde, 14 Eylül'de "Kutsal Haç Bayramı" kutlanmaktadır¹²¹.

Katolik Kilisesi Ekim ayının 7'sinde, Meryem'i "Kutsal Tespihin Kraliçesi" olarak yücelten bir bayram kutlamaktadır. Bu bayram, 1571 yılında, Müslüman Türklerle yapılan Lepant (İnebahtı) deniz savaşının Hıristiyanların galibiyetiyle bitmesi sebebiyle Meryem'e şükran ifadesiyle kutlanmaktadır. Bu bayramın kökeni, Papa V. Pius'un, Hıristiyan ordularının galip gelmesi için, o gün bütün Hıristiyanları tespih duasına çağırması olmasından kaynaklanmaktadır.

Meryem ile ilgili bir başka kutlama ise "Meryem'in Anneliği Bayramı"dır. Bu bayram, Meryem'i Tanrı'nın annesi olarak kabul eden Efes Konsili'nin on beşinci yüzyıl dönümünde, XI. Pius tarafından ihdas edilmiştir¹²².

Hıristiyan Kilisesinin kutladığı en önemli bayramlardan biri, İsa'nın annesi Meryem'in asli günahattan masun ve lekesiz olduğunu vurgulamaya

116 Sullivan, 191; Jacob, 31.

117 Portekiz'de bulunan bir bölgenin adıdır. Bu bölge Bakire Meryem'in, hayvan otlatan üç çobana bir kaç kez gözüktüğü iddiasıyla şöhret kazanmış ve başlıca Katolik hac merkezlerinden biri hâline gelmiştir (Pike, 152).

118 Pirenelerde bulunan bir Fransız kasabasıdır. Bu kasaba, 1850 yılında Bernadette Soubirous adlı kadının, Bakire Meryem'in kendisine görüldüğü şeklindeki iddialardan sonra Katoliklerin başlıca hac merkezlerinden biri hâline gelmiştir (Pike, 235).

119 Jacob, 31.

120 Sullivan, 193; ayrıca bkz. Jacob, 31.

121 Jacob, 31; Schimmel, 205.

122 Sullivan, 193 - 194.

yönelik olan “Meryem Ananın Günahsızlığı Bayramı”dır¹²³. Meryem’in aslı günahattan uzak ve lekesiz bir biçimde ana rahmine düştüğünü vurgulamaya yönelik olan bu bayram, 8 Aralık tarihinde kutlanmaktadır¹²⁴.

Meryem ile ilgili bütün bu kutlamaların dışında, Hıristiyanlara göre, kaynağı şüpheli bir rivayete dayanan, ancak Kur’an-ı Kerim’de verilen bilgilerle bağdaşan¹²⁵ bir başka kutlama daha bulunmaktadır. Bu rivayete göre Meryem, üç yaşında Kudüs’teki Yahudi Mabedine getirilmiş ve evlilik çağına kadar orada kalmıştır. Bu olayı kutlamak için de dünyanın değişik bölgelerinde kutlama törenleri yapılmaktadır. Bu kutlamalar, önce Papa V. Pius tarafından yasaklanmıştır. Daha sonra bu yasak 1585’de, Papa V. Sixtus tarafından kaldırılmış ve Meryem ile ilgili bu kutlama yeniden serbest bırakılmıştır. Meryem ile ilgili bu tartışmalı kutlamanın hâlen dünyanın değişik bölgelerinde icra edildiği belirtilmektedir¹²⁶.

Katolik Kilisesinin İsa, Meryem ve çeşitli Hıristiyan azizleriyle ve Meryem ile ilgili bu kutlamaları yanında tanınan bu aziz kutlamalarının ötesinde, tanınan veya tanınmayan bütün azizler için gerçekleştirdiği ortak bir azizler günü ile vefat etmiş olan bütün Hıristiyanlar için düzenlediği bir ölüler günü bulunmaktadır. Bunlardan azizlerle ilgili olan, “Bütün Azizleri Anma Bayramı”, 1 Kasım tarihinde yapılmaktadır. Bugün yapılan ayinlerle bilinen veya bilinmeyen bütün azizler anılmaktadır¹²⁷. Ölülerin ruhunu ıstıraptan kurtarmak için yapılan “Ölüleri Anma Günü” ise 2 Kasım tarihinde gerçekleştirilmektedir. Bugün, ölülerin ruhlarından ıstırap çekenleri rahatlatmak için özel bir mass ayini düzenlenmekte ve bu amaçla Katoliklerde ölülerin ruhu için Requiem ayini¹²⁸ yapılmaktadır¹²⁹.

123 Jacob, 29; Sullivan, 192; Schimmel, 203; Iannitto, 81.

124 Sullivan, 192; Jacob, 29; ayrıca bkz. Iannitto, 81; Kilise Babalarından ve Yazarlarından Alıntılar, 864.

125 Bkz. Âl-i İmrân Suresi, 35 - 37.

126 Sullivan, 194.

127 Sullivan, 191; Jacob, 31; ayrıca bkz. Kilise Babalarından ve Yazarlarından Alıntılar, 863.

128 Latince ölüler anlamına gelen requies kelimesinden hareketle ölüler için yapılan ayine requiem denmiştir. Katoliklerde, 2 Kasım günü, Bütün ölüler için icra edilen mass ayininde, bu amaçla hazırlanmış ilahiler okunmakta ve bu ayin “requiem” olarak adlandırılmaktadır (Pike, 322).

129 Sullivan, 191-192; Jacob, 31; ayrıca bkz. Kilise Babalarından ve Yazarlarından Alıntılar, 863.



Dinî Araştırmalar, Ocak-Nisan 2001, C. 3, s. 9

Türkiye'de Mevcut Dini Düşüncenin Epistemolojik ve Sosyolojik Temelleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi

Fazlı ARABACI

ABSTRACT

This article deals with the epistemolojik and sociologic basis of the religious idea in Turkey. During the period of the Republic, the structure of the religious thought in Turkey is not pure clar as a black and white are different.

It seems difficult to say that there was a religious thought in an intellectual sense until 1950's. But, it may be said that fulling this space in that period was mostly the ulamâ (tashrâ ulaması) and the Shaykhs of provinces who represented the parallel Islam.

The referense of which stood on the thought of offical Islam could not avoid from the traditional form.

So. During the period of the Republic. The formation of the religious thought was taden into consideration in respect of neither the reality which modernity brought nor the reality of the Revelati-on (vahy). On the conrary. It may seemed that as a result of poor effort which stood on the narration of the both the pieces of the modernityand the lefts of the religious thought that was formed in the historical area.

KEY WORDS: *The religious thought, modernity, Tadaiyyun, epistemology, Islamism, Official Islam, Parallal Islam, Tashra Ulama (The Ulama of province), Tashra Shaykh (The Shaykh of province)*

Bu yazının çıkış noktasını içinde yaşadığımız toplumumuzun karşılaşmış olduğu problemlerin çözümünde dine ve dini anlama ve yorumlamaya dayalı olarak ortaya çıkan güçlüklerle, geleneksel olarak tarihte edinilen dini düşünceye dayalı bilgilerin aktarılmasıyla ulaşılan çözümsüzlüğün sonucu sığınmak zorunda kaldığımız paradigmlar çerçevesinde oluşturulan dinî bilgi ve düşüncenin, sosyal gerçekliklerimizle uyumsuzluğu teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle geleneksel olarak oluşturduğumuz ya da buna karşılık kabullendiğimiz düşüncenin var olduktan sonra hep doğru ve geçerli olduğu inancının olumsuzluklarıyla karşı karşıya bulunmamızın farkında olma gerekliliğini vurgulama gayretidir.

Kabullendiğimiz bilgi ve düşüncenin her zaman doğru ve geçerli olduğu yanılgısı, bize bilgi ve düşüncenin olduğu tarihî, sosyo-kültürel çevreden kopuk olarak kendi başına bir varlık şeklinde kesinlik ve değişmezlik özelliği ile algılandığını ya da böyle anlaşılma istendiği saplantısını göstermektedir. Öyle ki, bugün Batı'da terkedilmeye yüz tutan Pozitivizmin sosyal bilimlerde bilimsellik adı altında dogmatlaştırılması ile geleneğin belirli bir dönemine ait dinî bilgi ve düşüncenin bütünüyle günümüzde geçerliliğini savunmak arasında hiçbir fark görünmemektedir. Bu noktadan hareketle çalışmamız Türkiye'de Cumhuriyet döneminde var olan dinî bilgi ve düşüncenin temellerinin nereye dayandığı ve boyutlarının nerelere uzandığı konusuyla beraber söz konusu dinî bilgi ve düşüncenin sosyolojik yansımalarını içermektedir. Amacımız sosyal hayatın arka planında önemli bir yeri olan dinî düşüncenin sorgulanmasının gerekliliği ve bu düşüncenin tartışılarak yeni açılımların getirilmesine katkıda bulunmaktır.

Ancak konuya girmeden önce sınırlarını belirlemek ve bazı kavramlarla ilgili açıklama yapmak yerinde olacaktır. Önce Türkiye'de mevcut dinî düşünce ifadesinin, İslam'ın dışındaki diğer dinî düşünceleri de çağrıştıracığı ihtimalini göz önünde bulundurarak, ele alacağımız konunun sadece İslam'a ait olduğunu hatırlatalım. Bununla beraber günümüz Türkiye'sinde ister geleneksel isterse modern olsun dinî bilgi ve dinî düşüncenin şu anki durumunun -tıpkı bizim yapmaya çalıştığımız gibi- dinî bilgi ve düşünce geleneğinin tanınması ve sorgulanmaya başlanması şeklinde tezahür

ettiğini zikretmemiz, konumuzu ele alırken ister istemez Cumhuriyet döneminden önceki dönemlere de uzanmamızın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Türkiye’de mevcut dinî düşüncenin epistemolojik ve sosyolojik temelleri derken, bir yandan Kur’an ve sünnete dayalı entelektüel bir faaliyetin sonucu olarak; varlık, bilgi, insan hayatının anlamı, varoluşun temel sorunları, davranışlarımızın ahlakî ve hukukî değeri ile günümüzde insan oğlunun karşılaştığı sorunlar üzerinde düşünen, düşündüğünü söyleyen “Bilgi Cemaati”nin çeşitli bilimsel, edebî sanat eserlerine yansıyan yönünü ve bu eserlerin müslümanların zihinlerinde oluşturduğu düşünceyle davranışları üzerindeki etkiyi, diğer yandan halk kültürüne dayalı dinî bilginin davranışlara yansımalarını kastediyoruz. O halde burada ele alacağımız konular: 1- Entelektüel anlamda dinî bilginin dayandığı temeller, 2- Halkın kültürel olarak atalardan kalma ve günümüzde kulaktan dolma bilgilerinin temelleri, 3- Bu iki bilgi türünün oluşturduğu sosyolojik görüngüler olacaktır.

“Bilginin doğası, kaynağı, sınırları, doğruluğu, güvenilirliği, geçerliliği ile elde edilme ve aktarılma biçimlerini inceleme, araştırma ve sorgulamayı konu edinen”¹ epistemoloji ya da bilgi teorisi bir dünya görüşünün özüdür. Epistemoloji bilgiyi tanımlamayı, onun temel farklılıklarını göstermeyi, kaynaklarını ve sınırlarını belirtmeyi amaçlar.

Bilindiği gibi din ile o dine ait düşünceler farklı şeylerdir. Dinî düşünce, Allahın gönderdiği sabit, sınırları belli, ilahî ve mutlak bir Din’in (Vahiy) şu ya da bu şekilde yorumlanarak, insan etkinliğine ait tarihsel, sosyolojik durumlara göndermelerde bulunduğundan, bunun hiç bir zaman mutlak din olduğu iddia edilemez. Mutlak olan “Din” Vahy anlamında münzel bir din olarak tezahür ederken, bunun belirli normlar ve formlar altında düşünce ve davranışlarda tezahürü “tedeyyündür”. Diğer bir ifadeyle “Din ve dine ait inanç, ibadet ve davranışlar ferdî özelliklerin ötesinde toplumu ilgilendiren ve bir çok sosyal şartlardan ileri gelen etkileşimlerle”² yeni bir şekle girme özelliği taşıdıklarından, “tedeyyün”ü aşkın değerlerin belirli şartlar altında yaşayan insanların düşünce ve hayatlarında sosyal norm ve formlara girmiş

1 Ö.DEMİR, M. ACAR, “Sosyal Bilimler Sözlüğü”, Ağaç yay. 2. baskı, İst. 1993, s. 120.

2 Ünver GÜNAY, “Din Sosyolojisi Dersleri” E.Ü. Yay. Kayseri. 1993, s.240.

hali olarak tanımlamamız mümkün görünmektedir. Bu bağlamda dinî fikirler ve kavramlar dünyasının sosyolojik durumlar ve onun değişiklikleriyle esaslı bir şekilde belirginleştiğini³ söyleyebiliriz.

İşte bizim burada ortaya koymak istediğimiz şey Türkiye’de bugün mevcut bulunan İslam düşüncesinin, dinin tedeyyüne dönüşmüş halinin, hangi temellere dayandığı konusunda bir sorgulama yapma çabası olacaktır. Kanaatimizce böyle bir çabanın gerekliliği her geçen gün daha da zarurî görünmektedir. Çünkü tarih boyunca şu ya da bu dönemlerde, ya da belirli mekanlarda dinin tedeyyüne dönüşmüş hali “mutlak din” gibi görülmekte ya da gösterilmekte ve buna bağlı olarak, dinîleştirilen (İslâmîleştirilen)le münzel anlamdaki Din (İslam) arasında sorunlar belirlemekte, bu sorunlu halin davranışlara yansması ferdî ve toplumsal hayatımıza etki ettiği gibi dinî ve dinle ilgili olan bir çok şeyi tartışılır hale getirmektedir.

Türkiye’de 77 yıl önce kurulan ve önceki değişimler (Tanzimat, I. II. Meşrutiyet)den çok farklı bir değişimi amaçlayan Cumhuriyet yeni bir sıçrama yapmanın imkanını sağlayan bir yapıyı içermesine rağmen, zihinsel ve kültürel kodlarımızı belirleyen yapıların sorgulanmaması ve bu alanda entelektüel bir hareketin yeterli derecede yapılamamasından dolayı, tarihî yanlışlıkların temelsiz ve ufuksuz alanlarında dinî düşüncenin eğilimi ve temel yapısı istikrarsızlığını korumaktadır.

Bilindiği gibi 18. yy.’a geldiğinde Osmanlının uğradığı askeri yenilgilerle ortaya çıkan zaafiyetin telafisi için yeniliklere girilmişti. Ancak problemin daha derinlerde olduğu, zaafiyetin sadece askerî değil, ekonomik, siyasî ve kültürel alanlarda da ciddi bir şekilde yaşandığı bir gerçek olarak görülmeye başlanmıştı. Ne var ki toplumun oldukça yerleşik ve muhkem bir yapıya sahip olarak örgütlendirilmesi ve geleneksel olarak devam eden bu yapının gücünü çağından değil de tarihten alması, yeni entellektüel hareketin ve dinamik çözümler bulmanın en büyük engeliydi. Bu duruma bağlı olarak Tanzimatın ilanından sonra ülkenin maruz kaldığı çöküntü ve bozulan dengelemleri telafi etmek için Osmanlıda iki türlü düşünce hareketi müşahade edilmektedir. Bunlardan birincisi; hayatı, tarihsel olarak kurgulanmış geleneksel islama göre düzenlemeyi önererek, ülkenin Batı devletlerinden ithal edilen değil de kendi dünyası içinden çıkarılacak prensiplerle kurtulacağını iddia eden

3 Gustav MENSCHING, “Dinî Sosyoloji” (Çev. M. AYDIN), Tekin Kitapevi, Konya, 1994, s. 61.

düşünce sistemi, ikincisi ise; çağa göre İslamı yeniden yorumlama ya da mevcut bilgilerle İslamı bağdaştırma arayışı içinde olup*, Aydınlanma devlet felsefesinden esinlenmekle birlikte memleketin manevî hayatında meydana gelebilecek değişiklikler karşısında son derece direnen ve imparatorluğu eskiden beri ayakta tutan bağların, düşünsel ve kültürel kodların yeniden canlandırılmasını ve yaşatılmasını isteyen düşünce biçimidir.⁴

Bu dönemde ülkenin içine düştüğü bunalımlardan kurtulabilmesi için yapılan tartışmalar, geri kalmışlığın sebeplerini daha çok dinden uzaklaşmaya bağlayan, birinci düşünce grubuna dahil edebileceğimiz ulemanın geleneksel ve muhafazakar bir tavır takınmasına, öte yandan ihtiyaçların ortaya çıkardığı zaruretlere bizzat görerek yaşamakla birlikte geleneksel siyasi ve sosyal yapının bozulmasını istemeyen Bâb-ı Alî mensupları ile ulemanın tutucu tavrını önemsemeyen, modernleşmeden yana tavrını koyan ikinci düşünce grubuna mensup “Yeni Osmanlılar” gibi aydınlar grubunun oluşmasına yol açmıştı. Dolayısıyla İslam düşüncesinin temelindeki ilk oluşumların nüvelerini *gelenekçiler ve modernistler*⁵ oluşturuyordu.

Hemen ifade etmek gerekirse bu iki düşünce biçiminden birincisi o dönemde kendi içinden bakıldığında teorik açıdan tutarlı görünmekle beraber ne kendi içinden böyle bir düşünceyi çıkarabilmiş ne de dışarıdan gelen düşünce biçimine geleneksel dokuyu koruma adına olumlu bakmıştır. Ancak böyle bir tavır onu önüne durulamayan düşünce akımlarının etkisinden kurtaramadığı gibi tepkisel olarak aşırı bir tutuculuğa itmiştir. İkincisine gelince genelde hem teorik hem de pratik açıdan tutarlı olmakla birlikte gerek Aydınlanma düşüncesine gerekse geleneğe başvurmada ve ulaştığı sonuçlar bakımından problemleri olan telifçi bir düşünce şeklidir.⁶

* Bu dönemde bir aydın hareketi olarak Yeni Osmanlıların çalışmalarına baktığımızda İslam'dan ya da Seriattan kastedilenin tarihsel alanda tedeyyün etmiş din olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Fazlı Arabacı, “Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri”, Dini Araştırmalar Osmanlı Özel Sayısı, C:2, sayı 5, Eylül-Aralık 1999, s.51-89.

4 Kâmiran BİRAND, “Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri”, Kâmiran BİRAND Külliyyatı, Akçağ yay., 1998, Ankara, s. 27.

5 Burada ifade edilen gelenekçiler ve modernistler ile 20. yy.'da R. Guénon, F. Schoun ve S.H.Nasr gibi gelenekçilerle, Fazlurrahman gibi modernistlerin bu kavramlara yükledikleri anlam ve takip ettikleri metod bakımından farklılıklar olduğunu hatırlamak gerekir.

6 Yeni Osmanlıların telifçi düşüncelerindeki müphemlik ve çelişkiler için bkz. Arabacı, a.g. m.

20. yy.'ın başlarına gelindiğinde Türkiye'de *gelenekçi* diye adlandırılan akım *İslamcılık*⁷ akımına dönüşmüş olacak ve bugünün Türkiyesinde dinî düşüncenin sosyal, kültürel ve siyasî alanlarda şekillenmesine yön veren hareketin ana mihverini oluşturacaktır. Özellikle Cumhuriyet dönemine açılan kapının dinî düşünce açısından daralıp genişlemesini sağladığı ve Cumhuriyet dönemi dinî düşüncelerinin tohumlarının ekildiği dönem II. Meşrutiyet dönemidir. Bu dönemde belirli bir yapı kazanan söz konusu akımın ileriye sürdüğü görüşler, Cumhuriyetin kuruluşunda din-devlet ilişkilerinin nasıl olacağı ve dine nasıl bir yaklaşım içerisinde bulunulacağına belirlenmesine paralel olarak dinî düşüncenin hangi paradigmalara oturması gerektiği konusunda da önemli derecede rol oynamıştır.

Temel çıkış noktası moderniteye karşı geleneği muhafaza etme amacına dayalı olan bu hareketin kendisi “modernleşmenin bir ürünü olarak tezahür ederken, aynı zamanda modernleştirici bir ideoloji⁸”ye bürünerek kendi içinde bir çelişkiyi barındırmaktadır. Entellektüel düzeyde düşünce ve tartışmaları barındıran bu dönemin dinî düşüncelerinin Cumhuriyete yansıyan yönü, biraz da konjonktür gereği, daha çok siyasî manada olmuştur.

Ancak “siyaset ve idare son iki asırdır müslüman aydınların öncelikli alanlarını oluşturmakla birlikte, İslamcılarının siyasî görüşlerinden bir siyaset felsefesi çıkmamakta, bir devlet anlayışı ve bütünlüğü olan bir idarî organizasyon da belirginleşmemektedir. Siyasî, sosyal, kültürel boyutları olan, geçmişi değerlendirip yorumlayan ve gelecekle ilgili üzerinde kafa yorulmuş beklentileri vurgulayan programlarından bahsetmek te mümkün değildir”⁹

Cumhuriyet öncesi böyle bir yapıya sahip olan dinî düşüncenin belirleyicilerinin iki temel özelliği görünmektedir: Birincisi daima tepkici olmaları, ikincisi gerek teorik gerekse pratik olarak Batı düşünce biçimlerinden belirli ölçülerde etkilenmeleridir. Günümüzde, moderniteyi yaşarken zihnen

7 İleri okumalar için bkz. T. Zafer TUNAYA, “İslamcılık Akımı”, Simav yay., 1991; İsmail KARA, “İslamcılarının Siyasî Görüşleri”, İz yay. İst. 1994 ve aynı yazarın “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi”, Risale yay., C.I, II, İstanbul, 1986, 1987; Mümtaz’er TÜRKÖNE, “Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu”, İletişim yay., İkinci baskı, İstanbul, 1994.

8 Mümtaz’er TÜRKÖNE, “İslam Düşüncesinde Totalik Tartışmalarının Modernite ile İlişkisi”, 1. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Beyan yay. İst. 1995, s.117.

9 KARA, “İslamcılarının Siyasî Görüşleri”, s. 6.

geleneği yaşadığını zannederek paradoks içinde olanların benzer durumu burada da görülmektedir.

Cumhuriyet döneminde yaşanan İslâmın sosyolojik yapısından hareketle Mardin'in merkez-çevre ilişkisi içinde ele aldığı ve daha çok Volk İslam¹⁰ şeklinde tanımladığı ve Paul Dumont'un¹¹, bizim de benimsediğimiz¹², Resmi ve Paralel İslam¹³ şeklinde nitelediği İslâmın düşünce örgüsü siyah-la beyazın birbirinden ayrıldığı gibi net ve berrak değildir. Bu açıdan şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, 1950'lere kadar gelen devrede mevcut kısıtlamaların etkisiyle oluşan boşlukta entelektüel anlamda bir dinî düşünceden söz etmek zor görünmektedir. Bu dönemde mevcut boşluğu doldurma bakımından bir şans olarak görünen, ancak çoğu kez bir takım malumatları aktarıcı olduğu için de dinî düşüncenin yeniden üretilmesini engelleyeci ve niteliği yönünden onu zayıf ya da donuk bırakıcı olarak değerlendirilen "taşra uleması ve taşra şeyhleri"¹⁴ nin geleneksel halk İslam düşüncesini devam ettirdiklerinden söz edilebilir.

Bugüne gelince Resmî İslam kategorisine giren ve gerçek manada dinî düşünceyi üretme konumunda bulunan dinî yüksek öğretim kurumlarının kalitesi, programları hatta akademik yapıları belli bir ölçüde tartışma konusu olmaktan kurtulamamıştır. Doğrusu bu kurumlar eskinin din eğitimi, öğretimi ve bilim anlayışından sıyrılarak din meselelerini istenilen ve bekleni-

-
- 10 Şerif MARDİN, "Din ve İdeoloji", İletişim yay., 3. baskı, İstanbul, 1986, s. 107 vd.
- 11 Paul DUMONT, "l'İslam en Turquie, facteur de renouveau?", Les Temps Modernes, 41ème année, Juillet-Août 1984, n° 456-457, p. 352.
- 12 ARABACI, "L'organisation Religieuse dans la Turquie Républicaine: Islam officiel et parallèle, Yayınlanmamış doktora tezi, İNALCO, Paris, 1997.
- 13 Resmî ve Paralel İslam kavramlarını ilk defa Sovyet Rusya'da yaşayan müslümanların Ateist bir devlette örgütlenmelerini ele alan Rusya uzmanı BENNIGSEN kullanmıştır. Ondan sonra aynı kavramlar DUMONT tarafından çağdaş Türkiye'de devletin kontrolünde ve onun dışında oluşan tarikatların meydana getirdiği organizasyonlar için kullanılmıştır. Biz burada Türkiye'de Resmî İslam deyince kısaca Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak oluşturulan yurt içi ve yurt dışı organizasyon, İmam Hatip Liseleri, Yüksek İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakülteleri, İmam Hatip Meslek Yüksek Okulları, diğer-ortaokul ve liselerde verilen din dersleri ve bunların işlevsel durumunu kastetmekteyiz.
- İslam paralele gelince bu, devletin kontrolü dışında sivil olarak oluşan dinî cemaat ya da tarikatları kapsamaktadır.
- 14 A. Yaşar OCAK, "Günümüz Türkiye'sinde İslamî Düşüncenin Bir Tahlil Denemesi ve Tarih Perspektivi", Dünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu, Bursa, 16-17 Haziran, 1990, s.146-147.

len ölçülerde objektif, bilimsel olarak incelemeye yönelememişlerdir. Bunun için Türkiye’de entelektüel dinî kültür, düşünsel ve ahlakî boyutları içersinde belirli bir standartta, objektif bilimsel ve felsefî düzeyi bir türlü yakalayamamış ve büyük ölçüde normatif bir zihniyette tıkanıp kalmıştır.¹⁵ Bu nedenle İlahiyat Fakültelerindeki İslam eğitimi, bir yönüyle böyle bir geleneksel İslam düşüncesinin izlerini taşıdığından dolayı, diğer yönüyle, belki de önemli ölçüde Cumhuriyet dönemi İslamının alanı belirlendiğinden dolayı, tarihe yöneliktir. Güncel ve sósyal olana gerek bu Fakültelerin programları¹⁶, gerekse yapısal durum imkan vermediğinden İslam ve öğretisi tarihte kalmaktadır. Oysa dini yaşayan insanlar bugünün insanlarıdır. Sınırlı olarak istisnâ bir şekilde yapılan çalışmalar bir yana, bugünü kendisine konu edinmeyen böyle bir yapılanma, araştırmacıların bugünle ilgili meseleleri tarihe taşımalarına sebep olmakta, orada hal çareleri aramaları gibi günümüzün problemelerine çözümü yeterli olmayan bir durumu ortaya koymaktadır. Bugünün şartları içersinde beliren sorunları tarihte tedeyyün süreçlerinde oluşturulan çözüm kıstaslarına vurmak, dinin makro düzeyde yorumlanmasıyla¹⁷ bugünü tarihe hapsetmek olacaktır. Oysa güncel olarak yaşanan bir dinin düşünce ve yorum alanı tarihe takılı kalır, bir türlü bugüne gelinemez ve her şeyin sadece tarihiyle meşgul olunursa o dine ait düşünce ya ideolojik ya da ütöpic olmak zorunda kalacaktır.¹⁸

Bu bağlamda bazı istisnalar hariç İlahiyat Fakültelerinde dinî düşünceyi oluşturan şemaların dayandığı yer tarihsel alandaki tedeyyün süreçlerinin belirli aşamalarından herhangi biri olmaktadır. Oysa bu süreçler bugünün problemlerini çözme ve geleceği inşa etme bakımından değerlendirildiğinde amaç değil araç konumundadır. “Dinî düşüncenin entelektüel olarak üretilmesi gereken kurumlarda, eğitim-öğretimin kitabî kültüre dayandığı noktalarda geleneksel formun aşıldığı pek söylenemez. Bunun için telkinci, tekrarcı, şekilci, normatif ve ezberci eğilimler güçlü kalmakta, böy-

15 GÜNAY, “Din Sosyolojisi”, İnsan yay., İstanbul, 1998, s. 553.

16 1998 yılında uygulamaya konulan programda teorik olarak iyileşme belirtileri görülmekle birlikte bu programın işlenmesi ve genişletilmesi konusunda tereddütlerimiz bulunmaktadır.

17 Bkz. Abdülkerim SURUŞ, “Minimum ve Maksimum Din”, Fecre Doğru, Kasım 1998, sayı, 37, s. 51-54.

18 ARABACI, “Avrupa’da Din-Devlet İlişkilerinin Türkiye’ye Yansıması”, Günümüz Türkiye’sinde Din-Devlet Siyaset İlişkisi, G.Ü Rektörlüğü, Ankara, 1999, s. 15.

lece dinî toplumsal denetim ile dinî kendiliğindenlik bir özgürlük sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum kişisel planda kimlik ve kişilik bunalımlarına, çelişkili tutum ve davranışlara; toplumsal ve kültürel planda aynı çerçevede semboller üretmek suretiyle çeşitli ve çelişkili arayış ve beklentilere, protestocu yönelimlere sıkıntılara yol açmaktadır".¹⁹

Şu halde dinin kendi içinden çıkardığı özle beraber tarihsel alan içersinde farklı şartlara göre örülen geleneğin içinden Mutlak anlamdaki dine ulaşacak bir yol açılmadıkça, dinî düşüncenin durumu, günümüzde olduğu gibi katılaşmış, Vahy gerçeğinin "yeniden okunmasıyla" yeniden üretilmeyen, tarihte oluşturulan tedeyyün süreçlerinin beşerî sınırlarıyla malûl bir kabuk olmaktan öteye gitmemiş görünmektedir. Çünkü hâlâ Türk toplumunun dinî düşüncesinin temelini oluşturan entelektüel ve kitabî yaklaşımlar kendi içinde çeşitlilik arz etmekle beraber bahsi geçen malul, tarihsel düşünce kalıplarına mutlak bağlılığı barındırıp, şehir merkezlerinde bulunan dinî yüksek öğrenim gören kişilerden toplumun farklı katmanlarındaki kişilerine varıncaya kadar çoğu kesimi etkilemektedir. Kırsal kesimlere varıldıkça ister sünni ister alevî-bektaşî formları altında olsun, kendi içinde sorunlu olan kitabî-entelektüel düşüncenin yerini, sözlü kültüre dayalı, sufilik ve tarikat anlayışlarıyla karışık çeşitli halk inançları, örf ve adetlerin, dinî, sihrî unsurların belirlediği bir düşünce yapısı müşahede edilmektedir.

Diğer yandan Türkiye'de Resmî İslam, 1925'te tarikatların kapatılması ile Paralel İslamın yaşadığı sürece dahil edilmese de, 1932-1949 yılları arasında yaşanan kopukluğun ve ilgisizliğin çıkarmış olduğu bir bunalımın neticesinde, yeniden dinî eğitime dönüşün yüksek tabakalardan ziyade orta ya da alt tabakalarda yankı uyandırması; başka bir deyişle tıpkı ara dönemdeki taşra uleması ve şeyhlerinin mensup oldukları sosyo-kültürel çevrede olduğu gibi bugünkü Resmî İslamın düşünsel alanını belirleyen kesimin sosyo-kültürel tabanının düşük olması nedeniyle, arzulanan yüksek düzeyde dinî düşünce adına, bir dezavantaj yaşanmaktadır. Bu olumsuz yapısal durumun düşünceye yansımaları, entelektüel üretkenliğin, hareketliliğin ölçüsünü ve değerini negatif olarak büyük ölçüde etkilemektedir. Bir örnekle açmak gerekirse bugün Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinden sonra dinî düşünceyi belirleme ve bu konuda halkı aydınlatmada aracı rolü oyna-

19 GÜNAY, "Din Sosyolojisi", s. 553.

yanlar başta müftü ve vaizler olmak üzere camilerdeki din görevlileridir. Diyanet İşleri Başkanlığının organizesi ile görev yapan din görevlilerinin eğitim seviyelerine baktığımızda büyük bir çoğunluğu İmam-Hatip Lisesi mezunudur.²⁰ Bunların biraz önce tasvirine çalıştığımız İlahiyat Fakültelelerinden mezun olan din kültürü ve ahlak dersleri öğretmenlerinin öğrencileri olduğunu dikkate aldığımızda, bilginin de belirli bir kırılmayla insan zihnine ulaştığını düşünürsek mevcut yapıyı anlamada fazla bir zorluk çekmemiş oluruz. Burada dinî düşüncenin halka açılımı bakımından yaygın din öğretiminin yapıldığı camilere devam eden vatandaşlarımızın dinî bilgi seviyelerinin niceliğini ve niteliğini gözönüne aldığımızda ve bunların bilgi eksikliklerinden de istifade ederek kendi anlayışlarını din diye anlatan kişi ya da kişileri düşündüğümüzde bu alanda yapılması gerekenlerin gerçekten disiplinler arası araştırmaların sonuçlarına dayalı olarak gerçekleştirilmesini gereğini ortaya koymaktadır*.

Ayrıca Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından itibaren dinî düşüncenin çeşitli sebeplerden dolayı ivme kaybetmesi, arada meydana gelen boşlukların da etkisiyle oldukça artmıştır. Yaşanan dinî boşluğun doldurulması ülke çapında paralel islama dahil olan “*taşra uleması ve taşra şeyhleri*”nin faaliyetleri bir yana, entelektüel bağlamda telif değil tercüme faaliyetleri ile telafi edildiğinden ve dahası, bu tercüme Arap ülkeleri, Pakistan ya da diğer çeşitli İslam ülkelerinin sorunlarından kalkılarak ele alındığından, aynı problemler bizde de varmış gibi bir anlayışı ortaya koyarak ve Türkiye’nin problemleri sözkonusu ülkelerin problemleriyle özdeşleştirilerek benzer düşünce ve sosyal grupların oluşmasına yol açılmıştır.²¹

Bu durum Türk toplumunun sosyolojik problemlerini ele alma girişiminde bulunan sosyologlarımızın kendi toplumsal yapıya uygun sosyal teori üretmediklerinden, Batılı sosyologların kendi toplumları için oluşturdukları paradigmlar çerçevesinde sosyal gerçekliklerini yansıtan kavramları bizim

20 DİB’nin 1998 istatistiklerine göre 62280 İmam-Hatipten 43388’i İmam-Hatip Lisesi mezunudur. DİB 1998 yılı istatistikleri, Ankara, 1999, s. 7.

* Türkiye’de din hizmetleri ve eğitim politikalarının tespiti için ülke genelinde devamlı şekilde alan çalışmalarını yürütecek bir Din Sosyolojisi Araştırma Merkezinin kurulmasını elzem görüyoruz.

21 ARABACI, “Avrupa’da Türk-İslam Kültürünün Muhafazası ve Entegrasyon Sorunu (Fransa Örneği), Uluslararası Avrupa Birliği Şurası, 03-07 Mayıs 2000, İstanbul.

ülkemize taşıyarak, bizim sosyal gerçekliklerimizi başka sosyal gerçeklikleri yansıtan kavramlara giydirmeleri ile benzerlik arz etmektedir.

Dolayısıyla *Cumhuriyet döneminde dinî düşünce modernitenin bize yansıdığı ya da yansıtıldığı ölçüde ortaya çıkan sosyal hayatımızın gerçekliğinden hareketle, münzel anlamda İslamın kendisinin değil, daha çok başka gerçeklikler çerçevesinde tedeyyün etmiş şeklinin bizde uyandırdığı zihniyetle yorumlanmış halinin ortaya koyduğu bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.*

Günümüzde genelde İslam dünyasında özelde ülkemizde, öyle bir anlayış ortaya çıkmaktadır ki, bu anlayışın sahipleri gerek düşünsel alanda, gerekse eylem alanında kendilerinin dışında bulunan ve karşılarında varlığını hissettiren maddi ya da manevî bir gerçekliği(moderniteyi) yaşamalarına ve kendileri yaşadıkları bu çağın birer ürünü olmalarına rağmen, tarihsel olarak belirli bir dönemin düşünsel ve eylemsel İslam anlayışını ideolojileştirerek gerçekleştirme iddiasında bulunup, gerçekleştirecekleri İslam düşüncesi ve yaşantısının bilgi çerçevesinin, içinde yaşadıkları moderniteden bağımsız olamayacağını farkına varamayarak, paradoksla karşı karşıya bulduklarının bilincinde olmadıkları görülmektedir. Oysa hepimiz Kuhniyen bir tabirle Osmanlının "bir algı kalıbı değişimi"nin yaşanmaya başladığı Tanzimat döneminden beri oluşturulan aynı paradigmanın bilgi teorisine göre sistemleştirilen bir ortamda yetişiyor ve yaşıyoruz. O halde bu gerçeği tespit ederek konumumuzu belirlemek yerine inkar etmek niye?

Burada hemen belirtelim, bizim gayemiz modernite karşısında geleneği bütünüyle reddetmek ya da ne olduğu sorgulanmadan geleneği moderniteye öncelemek değil, sadece bir durumu ortaya koymak ve gelenekle modernitenin ne söylediğini, nasıl söylediğini bilmeden bir düşünceyi oluşturma'nın eksik kalacağını vurgulamaktadır. Çünkü "*tarihsel geri kalmışlığın*" temel sebepleri arasında bu zamana kadar bizdeki modernist söylemin dile getirdiği "*düşünsel zaafiyet*" ya da "*köhne zihniyet*" ile, gelenekselci çevrenin dile getirdiği "*islam dünyasına sosyal yönden giren değişimler*" ve bunlara bağlı olarak "*dinden uzaklaşma*" şeklinde ileri sürülen görüşlerin barındırdığı eksik gerçeklerin telafisi için çırpınmanın bugüne kadar asıl yapılması gerekeni yakalamada sorunlu olduğu düşüncesini taşıyoruz. Osmanlı modernleşmesinden itibaren ne bizdeki modernist yaklaşımlar, ne de gelenekselci yaklaşımlar mevcut sorunları çözmeye başarılı olamamıştır. Zaten bu konuda yazılan yazılar ve yapılan konuşmalar böyle

bir sorunun varlığını ortaya koymaktadır. *O halde geleneğin de modernitenin de bir milletin tarihsel bir ortamında oluştuğunu ve her ikisinden de bağımsız kalınamayacağına bilincinde olarak, kendi toplumsal gerçekliğimize göre entellektüel bir yapının ve kültürel bir evrenin oluşmasını sağlamamız gerekir.*

Burada ciddi olarak üzerinde durulması gereken şey, gelenekselci yaklaşımın söylemlerinde dışlamakla beraber, içiçe ya da yanyana yaşadığı moderniteden ontolojik olarak ayrı kalamayacağı, inşa etmeğe kalktığı evrenin, ontolojik zorunluluktan dolayı, epistemolojik temellerinde bir etkileşimin olacağı muhakkaktır. Ancak her ne kadar içiçe ya da yanyana bulunduğumuz bu gerçeklik bir zorunluluk arzetsede de, tarihsel ve sosyal gerçekliğimizin varlığı da inkar edilemeyeceğinden, ne geleneğin ne de modernitenin eleştirisiz bir şekilde kapımızdan içeri girmesi düşünülmemelidir.

Şüphesiz bir düşüncenin oluşması tek faktöre bağlanamayacağı gibi dinî düşüncenin oluşması da tek boyutlu bir olay değildir. Onun tarihî, toplumsal ve kültürel arka planı vardır. İslam düşüncesinin evreleri ele alındığında, her dönem içinde İslamın bulunduğu yerel ortamın yapısından etkilendiği, yerel ortamın da İslamdan etkilendiği ve böylece karşılıklı olarak etkileştikleri görülür. Güngör'ün ifadesiyle "İslam esas itibarıyla bir değerler sistemidir; her değer sistemi tarihî şartlara belli bir intibak gösterir. İslam vaktiyle belli bir kültür birikimi, belli bir coğrafya ve tarih içinde doğmuş, o şartlar çerçevesinde belli bir uygulama imkanına kavuşmuştu. O değer sisteminin başka bir zaman ve mekanda uygulanması elbette farklı olacaktır ve bu fark sistemin ilkelerinde değil, maddî görünüşünde olacaktır."²²

O halde dinin esasî (Vahyin kendisi) hiç bir zaman değişmemektedir. Değişen sadece dini yorumlayan insanın anlamaya yönelik çeşitli durumları, epistemolojik yönelimleri, yaşadığı çevre ve zamandır. Bu duruma göre dini yorumlama ve yeni bir düşünce üretme konumunda olan insanları etkileyen, onlara tesir eden, onların kendilerinin dışındaki esas amiller, tedeyyün dediğimiz şeyin farklı şekillerde tezahürüne yol açarlar. İşte bugünün müslüman dünyasında ve özeldir Türkiye'de söz konusu bu gerçeği görüp te dini düşünceyi buna göre yorumlayanlarla, tepkisel olarak sadece ge-

leneğe yaslanan, fakat aslında içinde yaşadığı gerçekliğin (modernitenin) kendisini de yapılandırdığının farkında olamayıp, kendisini başkalarından farklı görenlerin ortaya koyduğu bir durum vardır.

Tarihten günümüze İslam dünyasında dinî düşüncenin yapısını etkileyen temel motivasyonun iki kutbu bulunmaktadır. Birincisi İslam nassı, diğeri genel tarihsel konjonktürdür. Düşüncenin eğilimi adeta bir sarkacın hareketi gibi İslam nassı ile tarihsel ortam arasında gidip gelerek, İslam nassından anlaşılana tarihsel pratiğin etkilenmesi, tarihsel pratikten hareket ederek İslam nassına anlam vermek şeklinde tezahür etmiştir. Diğer bir tabirle İslam düşüncesinin oluşumu enternal epistemolojilerle external(-Grek, İran, Hint, Batı gibi) epistemolojilerin karşılıklı etkileşimiyle oluşmuştur.²³

Söz konusu oluşumda İslamî nassın anlaşılmasını da sağlayan hiç şüphesiz eldeki bilgidir. Bilginin oluşumunda ise içinde yaşanan tabii çevre ve onun yorumlanmasıyla beraber tarihsel ve toplumsal kültürel miras rol oynamaktadır. Bu mirasın taşıyıcısı olan bilgi kodları ve kavramlar düşüncenin oluşturulmasında ve geliştirilmesinde önemli bir yere sahiptirler. Winch'in deyişiyle dünya bize kavramlarla sunulmaktadır, kavramlar değiştikleri zaman doğayı kavrayış tarzımız ve dolayısıyla dünya da değişir²⁴. O halde dinî düşüncenin taşıyıcısı durumunda olan kavramları yeniden sorgulamak gerekecektir.

Geleneksel olarak kendimize özgü düşüncenin oluşturulmasında böyle bir mirasın yokluğu, oluşturulamaması ya da oluşturulduğu halde devam ettirilememesi, bizi external dediğimiz epistemolojilere mahkum kılmaktadır. *Cumhuriyet dönemi Türkiye'si'nin dinî düşüncesinin maalesef böyle bir mahkumiyetle karşı karşıya kaldığı görülmektedir. Yani kendi yerel şartlarına göre oluşmuş bir düşüncenin değil, bir bölümüyle Doğu'ya bir bölümüyle Batı'ya mahkûmiyet hali olan, Doğu düşüncesiyle Batı düşüncesi arasında ya da belirli dönemlerde birinin diğerine baskın geldiği ortamda oluşan bir dinî düşünceye mahkumiyet söz konusudur.*

23 Hayrettin YÜCESOY, "İslâmın İlk Dönemlerinde Siyasî-Kelam Okullarının Gelişimi", 1. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Beyan yay. İst. 1995, s. 21.

24 Peter WINCH'den naklen Hüsamettin ARSLAN, "Epistemik Cemaat", Paradigma yay. İst. 1992., s. 82.

Şüphesiz bu durumun tarihî sebepleri vardır ve sadece Cumhuriyet dönemine münhasır değildir. İslam tarihinde düşüncenin oluşum süreci, tedvin dönemi hariç²⁵, epistemolojik ve metodolojik tekrarların ve bunların ortaya koyduğu düşünce yapılarının tekrarı, ya da eskinin yeniye meşrulaştırıcı bir araç olarak gösterilmesi şeklinde tezahür ettiği görülmektedir. Her ne kadar belirli dönemlerde tecdid hareketleri olmuşsa da bunlar mevcut yapının baskın kalıpları arasında eriyip gitmiştir. Böyle bir donukluğu ya da hareketsizliği hâlâ muhafaza eden İslam düşüncesi, içine düştüğü kısır döngüyü aşamadığından, mevcut yapıyı muhafaza türünde ya geçmişe müracaat etmekte, ya da bugünün geçerli paradigmasına dayanmak zorunluluğunu hissetmektedir.

Eldeki veriler ve müşahedeler mevcut dinî düşüncemizin temellerinin ve boyutlarının tam da bu ekseninde belirip, yaygınlaşmış olduğunu göstermektedir. Ne demek istediğimizi netleştirmek için konuyu biraz daha açmak istiyoruz.

Daha önce İslam dünyasında dinî düşüncenin yapısını etkileyen temel motivasyonun iki kutbundan yani İslam nassı ve genel tarihsel konjonktürden bahsettik. Bu iki temel belirleyicinin nesnelliği ve tarihselliği üzerinde yapmamız gereken entellektüel faaliyetlerin nicelik ve niteliğine bağlı olarak azlığı ve yetersizliği ya da gösterilen entellektüel gayretlerin farklı kaygılara dayalı olarak başarısız kalması/kılınması, mevcut yetersiz düşünsel yapının daha da kemikleşmesini sağlamaktadır.

Oysa Aşkın Ufuktan gelen Vahy, tarihe hükmetmeyi ve onu kendi varlık modelinin kalıp ve şemalarına dökmeyi amaçlayarak, insana, olaylara, topluma, fenomenlere dönük olup, tarihsel alan içinde “yabancılaşma”ya karşı nihaî teklif ve öneriler bütünü olarak sunulmuştur.²⁶ Nevarki zamana-mekana karşıt bir ortama değil, en geniş ve karmaşık faaliyet ve ilgi alanıyla “insan”ın özgün dünyasına müteveccih²⁷ olmakla beraber insan ve toplumun doğası gözardı edilerek ve ona karşıt olarak işlev görmeyi amaçlayan, onu ezmeye çalışan bir şey olmadığı²⁸ halde, insanın parantez içine alınarak,

25 Muhammed Abid el-CABİRİ, “Arap Aklının Oluşumu”, İz yay., İst. 1997, s. 59.

26 Sadık KILIÇ, “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, İslâmî Araştırmalar, C.9, sayı: 1-2-3-4, 1996, s. 103.

27 A.g.m., s. 105.

28 A.g.m., s. 105.

kişilik bütünlüğünün dikkate alınmadan sadece metinde var olduğu kabul edilen ilahî *a priori* anlamlarla²⁹ yetinmeler “metin-insan yabancılaşmasını” doğurmakta³⁰ böylece esas maksadı “yabancılaşmayı” ortadan kaldırmak olan Vahî, insanla yabancılaşmaktadır.

Bu olumsuz durum çoğu kez içtenlikli bir imanın eşlik etmediği zoraki bir dindarlık, derinliksiz ve bilinçsiz bir metin sadakati³¹ ve buna bağlı olarak zuhur edecek donuk bir zihniyet, sosyal olarak yaşanan eylem alanına dönük olmayan pasif bir düşünce ve gerçeklerle örtüşmeyen bir din anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Tarihsel olarak yaşanan geçmişi kutsallaştırma üzerine temellenen bu yanlış perspektif, ikna edici olmadığı ve çoğu kez güncel sorunlar karşısında yetersizliği barındırdığından, dini ve dini değerleri şüpheli kılmaktadır.

Batı'nın tesiriyle gelişmesini sağlamaya çalışan bizim gibi toplumlarda söz konusu yetersizliklere siyasî etkenlerin ilştirilmesiyle, sosyal hayatta etkili olan kavramlara yüklenen anlamlar bilgide hakikate ulaşmaktan ziyade faydacı bir yaklaşımı öncellediği gibi, öznelerin belirlediği ya da kabullendiği başka toplumsal gerçekleri yansıtan ya da içeren kavramlar, kendilerine tamamen yabancı olan gerçekleri yansıtan toplumsal olgulara giydirilmektedir. Böylece benimsenen ya da belirlenen kavramlara ve anlamlarına göre düşünen ya da düşündüğünü sananlar, kendi tarihi ve sosyal gerçeklerimizi yorumlamaya giriştiklerinde bir takım yakıştırmalarla yetinmek zorunda kaldıkları gibi, toplumsal gerçekliklerimize uygun olmayan daha dar ya da daha geniş kavramların içinde kıvranmaya mahkum olmaktadırlar.

Sonuç olarak Türkiye’de dinî düşüncenin henüz konumu ve sınırları tamamıyla belirlenebilmiş olmamakla birlikte, dayanmış olduğu epistemolojik temeller bugünün şartlarında oluşturulmuş entelektüel bir gayret ve çabanın ürünü olmaktan ziyade, geleneksel dini düşünce mirasının yanında, sosyolojik olarak popüler ve kültürel halk islamına vurgu yapan bir tercihin mihverine girmiş görünmektedir. Bunu söylerken söz konusu alanda gösterilen ferdi ve grupsal ya da birbirinden kopuk olsa da aynı problemi ele

29 A.g.m., s. 106.

30 A.g.m., s. 106.

31 A.g.m., s. 107.

almaları yönüyle birleşen çabaları yadsımıyoruz. Ancak sosyal alana yansımaları yönüyle son derece önem arzeden ve bugün Türkiye’de dini sosyalleşmenin farklı şekillerini belirlemede önemli bir etken olan dinî düşüncenin dayandığı temellerin tümüyle yeniden sorgulanması gerektiğine dikkat çekmek istiyoruz. Bu alanda gösterilecek ilk çaba dini düşüncenin yani nasırlar ve onların doğrultusunda oluşan gelenekle beraber içinde yaşadığımız gerçekliğin(modernitenin) ne olduğunu ve bize nasıl yansıdığını tespit etmek olacaktır .

Böyle bir tespitin gerçekleştirilmesinde geleneğe ve moderniteye bir paradigma oluşturmadan bakmanın olumsuz sonuçlarından kurtulmak için Türkiye’nin ve İslamın bugünkü yapısal durumundan hareketle yeni bir paradigma oluşumuna gitmenin yararlı olacağı görülmektedir. Bunun için bu zamana kadar ileriye sürülen problematikleri aşmak ve bunların yerine yeni oluşturulacak paradigma çerçevesinde ortaya çıkan sorunları ele almak gerekecektir.

“Kur’an’ın Yaratılmışlığı” Meselesi ve Mu’tazile’nin Tarihî Seyrindeki Yeri (I)

Osman AYDINLI

ABSTRACT

"The Question of the Createdness of the Quran and its Place in the History of Mu'tazilism"

The question of the createdness of the Quran is one of the most famous of the conflict between the orthodoxy as represented by Sunni Islam and the Mu'tazilite rationalists. The Mu'tazila asserted that the attributes of God were not separate, but rather part of His essence. According to Mu'tazila, belief in the eternally existent Speech of Allah, for example, was tantamount to polytheism, because it meant existence of another eternal entity other than Allah. The discussion began with the questions of the createdness of the Quran and the speech of God. Muslim sources generally assert that the Jahmiya, the followers of Jahm ibn Safwan were the first to assert that the Qur'an was created. It was the Mu'tazili theologians who developed a more finely tuned doctrine of khalq al-qur'an.

The doctrine of khalq al-qur'an was enforced by a kind of inquisition that instituted by the permission of Caliph al-Ma'mun who supported the Mu'tazilites. The Mihna, took its form of being a test that qadis of Baghdad should submit to. They were asked about their opinions on the creation of the Quran. During tests that were

* Yrd.Doç.Dr., Gazi Üniversitesi-Çorum İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

performed in the the following years, the number of qadis expressing the view of Mu'tazilism, went down, and some qadis were even imprisoned. This use of force was met with a lot of opposition, and the attempt was eventually abandoned in 234/848.

KEYWORD: *Doctrine of half al-quran, Bişr el-Merisi, Cehm b. Safvan, inquisition, Mihna, attributes, createdness of the Quran, Mu'tazila, speech of Allah, unity of God.*

A. Giriş

Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki tevhit ile ilgili hesaplaşma ve tartışmalardan en önemlisi Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı (halku'l-Kur'an) meselesidir. Abbasiler dönemi İslâm toplumu için büyük bir siyasi ve fikri kaosa sebep olan bu mesele, Tevhit prensibi içerisinde ele alınan sıfatlar probleminin bir uzantısı ve çözümü görünümündedir. Bilindiği gibi; Tevhit, Mu'tezile'nin fikirlerinin temelini teşkil eden beş temel esastan en önemlisidir. Bu konu diğer İslam mezheplerince de önemsenmiş ve temelde iki ana başlık altında ele alınmıştır. Bunlardan tevhid-i zâtla ilgili görüş farklılığı olmamakla birlikte tevhid-i sıfat hakkında Allah'ın sıfatları zâtının aynı mıdır; yoksa zâtına ilave midir tartışması yapılmıştır.¹

Mu'tezile'nin Allah'ı sıfatlardan arındırma üzerine bina ettiği Tevhit prensibine göre, O'nun sıfatları zâtındadır. Sıfatın ezeli kabul edilmesi halinde iki veya -Allah'ın sıfatları sınırsız olduğundan- daha çok ezeli varlığın zâta var olması söz konusudur; bu ise çoklu bir uluhiyyet anlayışına sebebiyet verir. Fakat sıfat zâta olduğunda O zât tektir ve bu alemde bütün kemâl sıfatlarla nitelenmiş tek kadim bulunmaktadır.² İşte Allah'a ebedi sıfatların izafe edilmesine karşı olan Mu'tezile, bu sıfatlardan biri olan kelâm sıfatını da, Kur'an'ın sonsuza değin mevcut olduğu anlamına geleceğinden reddetmiştir. Bu sebeple Kur'an'ın yaratılmışlığı (halku'l-Kur'an) konusuna geçmeden önce sıfatlar konusuna kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

Allah'ın sıfatları ile ilgili farklı görüşler, en erken Cehm b. Safvan (128/746)'a ve mezhebin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ (131/748)'ya kadar

1 Isferâyini, *et-Tabîr fî'd-Din ve Temyizi'l-Fırkatı'n-Naciye an Fırkatı'n-Halîkân*, thk.-K.Yusuf el-Hut, Beyrut 1983/1403, 108; Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizamiyyeti fî'l-Erkani'l-İslâmiyye*, thk.A.H.es-Sekka M.K.Ezheriyye 1398 /1978, 101.

2 Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizamiyye*, 101.

uzanmaktadır. Kaynaklarda daha çok Vasıl'ın ezeli sıfatları nefyettiği iddiası,³ vurgulanmaktadır. Fakat onun bu görüşünün mahiyeti ve ne şekilde temellendirdiği hususunda tatmin edici bir bilgi verilememektedir. Şehristani'nin verdiği bilgilere göre; Vasıl b. Atâ ilim, kudret, irade ve hayat sıfatlarını nefy etmiştir; çünkü bu sıfatların kabûlü iki kadim ve ezeli ilahın varlığı anlamına gelmektedir ve bu da beraberinde kadim varlıkların çokluğu (taaddütü kudema) fikrini getirmektedir.⁴ İki ezeli kadim ilahın varlığının imkânsız olduğu esasına dayanan bu fikrin Vasıl tarafından "her kim kadim bir sıfat ihdas ederse iki ilah ortaya çıkarmış olur."⁵ şeklinde formüle edildiği iddia edilmektedir. Şehristani konunun felsefi boyutuna da değinerek bu fikrin başlangıçta açık olmadığını, Vasıl'dan sonraki jenerasyonun felsefe kitaplarını inceledikten sonra, bu soruna değişik bir açıdan baktıklarını⁶ ifade etmektedir.

Vasıl'ın ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatları nefy etmekle ilgili ifadeleri önce yetersiz ve kapalı bir anlatımla başlamıştır; ama bu söylemlerde güçlü mantık delilleri henüz eksiktir.⁷ Kanaatimizce sıfatların nefy edilmesi konusunda Vasıl ilk fikirleri söylemiş olabilir; fakat meselenin "sıfatların kabulünün taaddütü kudemayı gerektireceği" kısmı, Vasıl'dan sonra felsefe kitaplarının İslâm dünyasında mutalaa edilmesi sonucu meydana gelmiştir. Bundan dolayı tevhit ve sıfat kavramlarının, kendisinden sonra daha geniş olarak yorumlandığı ve terminolojik anlamda kullanıldığı söylenebilir.

Vasıl b. Atâ ve Cehm b. Safvan sıfatlarla ilgili görüşlerin kaynağı olmakla birlikte, sonraki dönemlerde tartışıldığı şekliyle, Allah'ın sıfatlarının zatının özü olduğu yani Allah'ın ilmiyle alim, kudretiyle kadir, hayatla hay olduğu, yaratılmışların sıfatlarından Allah'ın tenzih edilmesi gerektiği,⁸ Allah'ın cisim veya gölge olmadığı, şahıs, cevher veya araz kabul edi-

3 İbn Esir, *el-Lübab fi Tehzibi'l-Ensab*, thk. Hüsameddin el-Kudsî, Kahire 1356-1357, III, 258.

4 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, neşr. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410, I, 40; Abdurrahman Bedevî, *Mezahibu'l-İslâmiyyin*, Beyrut 1971, I, 84.

5 Şehristani, I, 40.

6 Şehristani, I, 40.

7 Albert Nader Nasri, *Ehemmu'l Fıraki'l-İslâmiyyeti's-Siyasiyye ve'l-Kelâmiyye*; Beyrut, trz., 70 vd.; Suphi Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri (Doğuşu ve Gelişmesi)*, çev. İbrahim Sarımsı, İstanbul 1983, 130.

8 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 44 vd.; Shustery, *Outlines of Islamic Culture*, Bangalore 1953, 420 vd.

lemeyeceği, Allah için uzunluk, derinlik ve genişliğin söz konusu olmadığı, Allah'ın parçalara ayrılamayacağı ve bölünemeyeceği, Allah'ın kudret, hay ve ilim sıfatlarının zıddı olan acz, ölüm ve cehaletle vasıflanamayacağı⁹ ve benzeri fikirler her ikisinde de görülmez. Cehm b. Safvan'ın diğer sıfatların yanı sıra kelâm sıfatına dair fikirler öne sürmüştüğü rivayetleri, sonraki dönemlerde te'lif edilen eserlerde yer almaktadır.¹⁰

Allah'ın fiili sıfatlarından biri olan kelâm sıfatıyla ilgili değerlendirmelere bağlı olarak ortaya çıkan halku'l-Kur'an'a ilişkin görüşler mezhepler bazında ele alındığında genel olarak Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenler, mahluk değildir diyenler ve vukuf edenler -yani Allah'ın kelâmının ne mahluk ne de olmadığı konusunda bir şey söylemeyenler- olmak üzere üç ana guruba ayrıldıkları¹¹ görülür. Mu'tezile Allah'ın kıdeminin yanında Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an'ın da kadim olduğunu söylemenin şirk olduğunu iddia etmiştir; çünkü kelâm mahlukların sıfatıdır ve Allah'ın onunla nitelendirilmesi mümkün değildir.¹²

Halku'l-Kur'an fikrinin temelini teşkil eden sıfatlar ve kelâm sıfatıyla ilgili bu genel değerlendirmeden sonra, İslam Tarihi'nin en hararetli tartışma konularından biri olan bu meselenin ne şekilde ele alınmaya başladığı, nasıl teşekkül ettiği ve niçin Mu'tezile'ye malolduğu üzerinde durmak istiyoruz.

B. "Kur'an'ın Yaratılmışlığı" Meselesi

1. "Kur'an'ın Yaratılmışlığı" Fikrinin Teşekkülü

Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesi, çoğu zaman çok erken devirlere götürülmüş ve bu fikrin ilk olarak hicri ikinci asırda ifade edildiği ve ilk savunucularının Ca'd b. Dirhem¹³ ve Cehm b. Safvan olduğu iddia edilmiştir.¹⁴ Bazı farklı rivayetlerde de mesele farklı şahıslarla irtibatlandı-

9 Eş'ari, *Makalâtu'l-İslâmiyyin*, Tsh. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980/1400, 155 vd.

10 Ahmed ibn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanadika*, thk. Abdurrahman Amire, Riyad, 1982, 130; Buhari, *Halku Efali'l İbad*, 7.

11 Eş'ari, 582 vd.

12 Fahrreddin er-Razi, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet*, thk. A. Hicazi Sakka, Beyrut trz., 67-70; Velid Kassab, *et-Turasu'n-Nakdi ve'l Belaği fi'l-Mu'tezile*, 15 vd.

13 Buhari, *Halku Efali'l-İbad ve'r-reddu Cehmiyye ve Eshabi't-Ta'ül*, Beyrut 1407/1978, 7.

14 İbn Kuteybe, *İhtilafu fi' Lafzı ve'r-Reddu alel-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk.M.Zahid Kevseri, Kahire 1249, 53 vd.; Buhari, *Halku Efali'l İbad*, 7; Dârimî, *Kitabu'r-Red ale Bişr el-Merisi'l-Anber*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Beyrut trz., 108.

rılmaktadır. Sözelimi İbn Kuteybe, bu konuyu ilk gündeme getiren kim-
senin Beyan b. Semân (119/737) veya Mugire b. Said el-İclî olduğunu ifa-
de etmektedir.¹⁵ Ebu Hilal Askerî (400/1009) ise, bir soruya “Kur’an mah-
luktur” diyerek cevap veren Ebu Hanife (150/767)’nin konuyla ilgili ilk
görüş beyan eden kişi olduğunu söylemektedir.¹⁶ Ebu Haşim Cubbai’dan
nakledilen bir rivayette de bu konunun Ebu Hanife ve öğrencileri zamanın-
da ortaya çıktığına işaret edilmektedir.¹⁷

Kur’anın yaratıldığını söyleyen ilk şahsın Ca’d b. Dirhem (124/742)
olduğu söylenmesine rağmen bu kişi hakkında pek az şey bilinmektedir.
Onunla ilgili bilgilere daha çok ashabu hadisin Cehmiyye’yi red için yaz-
dıkları eserlerde rastlanmaktadır. Ca’d b. Dirhem aslen Mısırlı bir kıptî
olup Beni Mervan’ın mevlâsıdır; Dımaşk’da uzun bir müddet kalmıştır;
Hişam b. Abdilmelik zamanında yaşamış ve daha sonra halifelik yapacak
olan II.Mervan’ın eğitimini üstlenmiştir.¹⁸ Kaynakların ifade ettiğine göre
halku’l-Kur’an fikrinden dolayı Hişam onun yakalanmasını istemiş ve Halid
el-Kasrî tarafından yakalanan Ca’d, Kurban bayramı hutbesinin sonunda
söylenen şu sözlere müteakip öldürülmüştür: “Ey insanlar haydi kurbanla-
rınızı kesin. Allah kurbanlarınızı kabul etsin. Ben bugün Ca’d b. Dirhem’i
kurban etmek istiyorum. Allah Ca’d’ın söylediklerinden büyüktür.”¹⁹

Gerçekten iddia edildiği gibi Ca’d, Allah’ın sıfatlarının nefy edilmesi
ve bunun bir neticesi olarak Kur’an’ın mahluk olduğu fikrine²⁰ sahip miy-
di? Bu soruya cevap arandığında, Ca’d’la ilgili iddiaların ciddi anlamda
temellendirilemediği görülmektedir. Belki de bu meselenin Ca’d’la itibat-
landırılması, Kur’anın yaratılmış olduğuna inananları kötü şöhretli biriyle
ilişkilendirmek suretiyle itibardan düşürme gayretinin²¹ bir ürünüydü. Çünkü

15 *Uyumu'l-Ahbar*, Kahire 1963, II, 148 vd.

16 Ebu Hilâl Askerî, *el-Evail*, Beyrut 1407/1987, 251 vd.

17 Kadı Abdülcebâr, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile*, Tah. Fuad Seyyid, Tunus 1406/
1986, 157.

18 Daha geniş bilgi için bkz. Zehabi, *Mizanu'l-İtidal fi Nakdi'r-Rical*, thk.Ali Muham-
med el-Becavî, Daru'l Hayai trz., I, 399; *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1985, V, 433;
Safedi, *el-Vaşi*, nşr.Helmut Ritter, Beyrut 1402/1982, XI, 86 vd.; Hüseyin Atvan, *el-
Fıraku'l-İslamiyye fi Biladi'l-Şam fi'l-Asri'l-Emevi*, Amman 1986, 83-91.

19 Darimi, *Kitabü'r Red-ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Beyrut, 1401/1982, 7; İbn Esir,
el-Kâmil fi'l-Tarih, Beyrut 1398/1978, IV, 235; Buhari, *Halku Efali'l İbad*. 7

20 İbn Esir, *Kamil*, V, 329; Şehristânî, I, 135.

21 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E.Ruhi Fıçlalı, Ankara 1981, 305

o, bazı fikirleri ve eylemleri nedeniyle Emevilerin tepkisini çekmiş biridir. Taberi'den edindiğimiz bilgilere göre, Hicri II. asrın başlarında Irak'da Abdülmelik b. Mervan'a karşı yapılan Yezid b. Mühelleb'in önderliğindeki isyana bizzat katılarak destek vermiştir. Bunun yanı sıra o, kitap ve sünnetle amil olmayan halifenin görevden uzaklaştırılması ve İslam toplumunun oluşturduğu bir şuranın halifeyi seçmesi gerektiği fikrini dile getiriyordu. Kanaatimizce bu tür fikirleri ifade etmesi sebebiyle Ca'd, Emevi yönetimince pek sevilmiyordu. Bu yüzden yakalanmasına karar verilmiş ve neticede öldürülmek²² suretiyle bertaraf edilmiş olabilir.

Aynı tür iddialara göre; Emevilerin kendisini takip ettiğini farkedenden Ca'd yakalanmadan önce Dımeşk'den Kûfe'ye kaçmış ve Cehm'le burada tartışarak fikirlerini angaje edebileceği birini bulmuştur.²³ Böylece halku'l-Kur'an fikrinin Ca'd'dan sonraki en önemli savunucusu olarak yine Cebriyeci Mürcie'den olan Cehm b. Safvan gösterilmiş olmakta ve bu fikri tam anlamıyla onun yaydığı iddia edilmiştir. Neticede Ca'd, bu meselenin kim tarafından ortaya atıldığı varsayımlarının içinde olsun ya da olmasın, sonraki dönemlerde iddiaların Cehm b. Safvan'ın üzerinde yoğunlaştığı²⁴ görülmektedir. Öyle ki zaman içerisinde halku'l Kur'an meselesi ve Cehmiyye birbirine çok yakın iki kavram haline gelmiştir.

Cehm b. Safvan, Beni Rasib'in mevlası olup; bazı kaynaklara göre Kûfe asıllı, diğer bazı kaynaklara göre de Belh'lidir. Tirmiz'de bir süre kaldığı ve fikirlerini burada yaydığı rivayet edilmektedir. Kûfe, Belh, Tirmiz ve Merv gibi değişik şehirlerde bulunmuş; Emevilere karşı yapılan isyan hareketlerine fikri ve fiili düzeyde katılmış ve Emevi devletinin son döneminde Selm b. Ahvâz tarafından öldürülmüştür.²⁵

Halku'l-Kur'an meselesi kaynaklarda Allah'ın sıfatlarının nefy edilmesi ile ilişkilendirilerek ele alınmakta²⁶ ve "Allah İbrahim'i dost edinmedi,

22 Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut 1386/1966, VI, 591.

23 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye fi'l-Tarih*, Matbaatü's Saade 1932, IX, 35; Hüseyin Atvan, *Fıraku'l-İslâmiyye*, 84.

24 İbn Kuteybe, *İhtilafu fi Lafzı ve'r-Reddu ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, 53 vd.; Macdonald, *Development of Muslim Theology*, Beyrut 1965, 146.

25 Daha geniş bilgi için bkz. Sem'ani (562/1166), *Ensab*, thk. Abdullah Amr el-Badudi, Beyrut 1408/1988, II, 133-134; Zehebi, *Mizanu'l-İtidal*, I, 426; Zirikli, *Alâm*, II, 141.

26 Eş'ari, 583; Şehristânî, I, 137

Musa ile de konuşmadı” ifadesi Ca'd b. Dirhem'e, sonra da ondan bu görüşü aldığı kabul edilen Cehm b. Safvan'a nisbet edilmektedir.²⁷ Cehm'in, konuşma hadisesini mahluk olarak öngörmesinden dolayı, Allah'ın Musa ile konuşması olayını kabul etmediği²⁸ iddia edilmektedir. Yani ona göre, Allah hadis bir kelamla konuşmuştur, ezeli bir kelamla konuşmamıştır. Başka bir ifadeyle o, “Musa Allah'ın kelamını duymamış, o mahluktan çıkan bir sözü duymuştur”²⁹ demiş olmaktadır. Cehm b. Safvan'ın nefy-i sıfatla ilgili fikirleri Horasan'da yaydığı, bu görüş çerçevesinde Allah'ın ilminin hadis olduğu ve kullara vafedilen sıfatların Allah'a izafesinin mümkün olmadığı yani kulla Allah arasındaki benzerliğin giderilmesi gerektiği fikirlerini öne sürdüğü,³⁰ iddia edilmektedir. Aynı zamanda nefyu't Teşbih, ayetlerin te'vili ve ilim-kudret gibi sıfatların Allah'ın zatıyla aynı olduğu fikirleri ona atfedilmekteydi.³¹

Bu tür ifadelere dayanarak Cehm'in Allah'ın ezeli sıfatlarını reddettiği ve sıfatları nefy ettiği, daha sonra da halku'l-Kur'an fikrini ifade ettiği söylenebilir mi? Şehristânî'nin verdiği bilgilere göre, “O, Allah'ın ezeli sıfatlarını nefyetmektedir.”³² Cehm'in Allah'ın sıfatlarını nefy edip etmediğine bakıldığında, onun Allah dışındaki varlıklar için kullanılabilen şey, mevcut, hayy, alim, mürid vb.sıfatlarla Allah'ın vasf edilemeyeceği fikrinde olduğu görülür. Ancak, O, kadir, fail, mevcut, halık, dirilten ve öldüren gibi sadece kendine has sıfatlarla vasf edilebilir.³³ Tüm bunlardan anlaşılıyor ki; Cehm, sadece, kulların ortak olduğu bir sıfatın Allah'a verilemeyeceğini ileri sürmektedir. Yani, o ezeli sıfatları nefy etme gibi bir amaç taşımamaktadır. Bazı sıfatları kanıtlamaya çalışması mutlak olarak sıfatları nefy etmediğini göstermektedir. Ancak Cehm, Allah'a yaratıklara verilen bir sıfatın nisbet edilemeyeceği; çünkü bunun teşbihi gerektireceğini iddia etmiştir.

27 Buhari, *Halku Eşali'l-İbad*, 7; Dârimî, *Kitabu'r-Red ale Bişr el-Merisi'l-Anber*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Beyrut trz., 108.

28 Ibn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Abdurrahman Amire, Riyad, 1982, 130.

29 Darimi, 108

30 Isferâyini, *et-Tabsır fi'd-Din*, 108.

31 Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Kahire 1926, IV, 10.

32 Şehristânî, II, 223

33 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr.M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut trz., 211 vd.; Isferâyini, 64.

Cehm b. Safvan, Allah'ın zâtını, eksiklik ve benzerlikten kesin bir şekilde arındırmaya gayret göstermiş; kullara verilen vasıflara ortak olmayan ve mutlak tenzihe dayalı bir Tevhit anlayışı tesis etmeye çalışmıştır. Bunun bir neticesi olarak da Allah hakkında mutlak bir tenzihe yönelmiştir. Bunun böyle olması da oldukça doğaldır. Çünkü onun yaşadığı çevrede hakim olan dini inanç sistemlerine ve kültürel yapıya bakıldığında, Sebeiyye, Sümeniyye gibi muhtelif inanç sistemlerinin egemen olduğu bir ortamda mücadele verdiği görülür. Dolayısıyla yaşadığı çevrenin görüşlerinin İslam'ın Tevhit anlayışına taban tabana zıt olduğu ve Cehm b. Safvan'ın bunlara karşı olduğu ifade edilebilir. O yaşamı boyunca müşrikler ve diğer din mensuplarının görüşleriyle mücadele ettiği için tartıştığı konuların Allah ve sıfatları olması kaçınılmazdı.³⁴ Bundan dolayı onun fikirlerinin önemli bir bölümü Allah hakkındadır ve bu fikirleriyle meşhur olmuştur. Cehm'in daha çok Allah'ın var olduğunu ispat için tartışmalar yaptığı onun Sümeniyye(Budizm)'den bir grupla yaptığı şu fikri mücadelede açıkça görülmektedir:

Sümeniyye'den bir grup Cehm'e gelerek "seninle tartışmak istiyoruz, bizim delillerimiz baskın çıkarsa sen bizim dinimize gireceksin, seninkiler güçlüyse biz senin dinine gireceğiz", derler. Cehm'e Allah'ı görüp görmediğini, söylediklerini iştirip iştirmediğini ve kokusunu alıp almadığını sorarlar. Bu ve benzeri sorulardan sonra Cehm onlara "Siz ruhun varlığını iddia etmiyor musunuz, onu gördünüz mü, hissedebiliyor musunuz?" tarzında sorular sorar. Sonra da aldığı cevaba göre "Bunun gibi Allah da hiç bir gözle görülmez, sesi duyulmaz, rayıhası koklanmaz, gözlerden saklıdır. Mekan dışında bir mekanda da bulunmaz."³⁵ karşılığını verir. Başka bir kaynaktan da onun Allah'ı "Allah, şey değildir, birşeyden olmuş değildir. O, hiçbir şeyin içinde de değildir."³⁶ şeklinde tanımladığı rivayet edilir. Ona göre Allah zâtdan ibaret olup, ona şey denemez. Çünkü O'na şey denilmesi O'nu mahlûklara benzetme anlamını taşır.³⁷ Cehm'in Allah'ı cisim manasında nitelendir-

34 Ibn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 102; A.Mahmud Suphî, *fi İlmi Kelâm Dirasetün Felsefiyyetün li Arâi Firaki'l-İslamiyye fi Usuluddin*, Beyrut 1405, I, 174.

35 Ibn Hanbel, 102 vd; Gurabî, *Tarihu'l-Firaku'l-İslamiyye ve Neş'eti İlmi'l-Kelami İnde'l Müslimin*, 1948, 17.

36 Malâti, *Kitabu'l-Tenbih ve'r-Reddu ala Ehli'l-Ehva ve'l-Beda*, thk.Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1368/1949, 93 vd.

37 Eşâfî, 279-80; Ibn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Mısır 1950, IV, 205

mekten kaçındığı söylenebilir. O teccim (cisimlendirme) fikrinden arınmış Kur'an merkezli³⁸ bir Allah anlayışını benimsemektedir.³⁹

Görüldüğü gibi Kur'an'ın yaratılmışlığı doktrininin 130/748'lerden önce ortaya konduğuna dair herhangi önemli bir bilgiye rastlanmamaktadır.⁴⁰ Bu dönemde Halku'l-Kur'an fikri tartışma konusu yapılmamış; ancak Allah'ın sıfatlarına ilişkin bazı değerlendirmeler söz konusu olmuştur. Bu dönemle ilgili söylenenler, daha çok sonraki dönemlerde Cehmiyye hakkında yazılan eserlerden alıntılanmış izlenimi vermektedir. Watt Eş'ari'nin *Makalat*'ında yer alan Kur'an hakkındaki tartışmaların azlığına dikkat çekerek, bu meselenin yaklaşık olarak Harun Reşid zamanına kadar konuşulmadığını öne sürer. Eş'arinin özellikle şu ifadesi Watt'ı doğrular niteliktedir: "Mu'tezile, Hariciler, Zeydiye'nin çoğunluğu, Murcie ve bir çok Rafizi'ye göre Kur'an Allah'ın kelâmıdır ve O'nun tarafından yaratılmıştır. Kur'an önceleri yoktu sonradan olmuştur."⁴¹ Çünkü meselenin sonraki dönemlerde tartışılan birçok boyutu bu ifadelerde konu edilmemiştir. Patton ise bu görüşün Mu'tezile'nin yedinci tabakasından Ahmed b. Ebi Duad tarafından öne sürüldüğünü iddia etmektedir.⁴²

O halde Halku'l-Kur'an sorununun tam anlamıyla ve tüm unsurlarıyla ne zaman teşekkül ettiğinin tesbit edilmesi gerekmektedir. Rivayetlerden de meselenin Harun Reşid döneminde yoğun bir şekilde ele alınıp tartışma konusu yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu halifenin Bişr el-Merisi (218/833)'yi konuyla alakalı fikrinden dolayı ölümle tehdit etmesi⁴³ ve bu sebeple Bişr'in hem onun döneminde hem de oğlu Emin döneminde gizlenmesi⁴⁴ halku'l-Kur'an fikrinin bireysel planda Bişr el-Merisi tarafından gündeme getirildiği ihtimalini güçlendirmektedir. Harun Reşid'e zamanında Bişr el-Merisi'nin bu meselede yoğunlaştığı söylendiğinde o, "Allah onu benim elime verseydi, onu hiçbir kimseyi öldürmediğim şekilde öldürürdüm"⁴⁵

38 Şura, 12; Enam, 3, 203

39 Ibn Hanbel, 104

40 W.Patton, *Ahmed b. Hanbel and Mihna*, Leiden 1897, 47; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 306

41 Eş'ari, 582; Watt, 307

42 W.Patton, *Ahmed b. Hanbel and Mihna*, 55.

43 Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Kahire 1305, 284.

44 Patton, *Ahmed b. Hanbel and Mihna*, 48.

45 Suyuti, 284.

demıştır. Bişr, Emin'in de babasının politikasını izlemesi sebebiyle yirmi yıl gibi bir süre saklanmış; daha sonra da Me'mun'un halku'l-Kur'an fikrini benimsemesi ve devlet politikası haline getirmesiyle tekrar aynı fikri ifade etmeye başlamıştır.⁴⁶ Bundan da halku'l Kur'an fikrinin ferdi planda Bişr el-Merisi tarafından ortaya konduğu; fakat halifenin bu şahsı bu tür fikirlerinden dolayı giyabında ölümle tehdit etmesi neticesinde geri adım atmak zorunda kaldığı anlaşılmaktadır.

Halku'l-Kur'an konusunda en fazla ön plana çıktığı anlaşılan Bişr b. Gıyas el-Merisi, Re'y taraftarıdır ve fıkıh ilminde Ebu Yusuf'un (182/798) öğrencilerindedir.⁴⁷ O aynı zamanda Re'y Taraftarları ekolünün öncülerinden kabul edilen Ebû Hanîfe (150/767)'nin görüşlerini benimsemiş, yazılı ve sözlü olarak savunmuş bir kişidir. Daha çok Hadis Taraftarları'nca Bişr'in liderliğini yaptığı söylenen Merisiyye, Cehmîyye'nin bir kolu olarak görülmüştür.⁴⁸ Buna rağmen Bişr b. Gıyâs el-Merisi ve onun kuşağı için geniş bir Cehmî öğretiyeye sahip oldukları ancak Cehmîyye'ye mensup olmadıkları da söylenir.⁴⁹ Bundan dolayı bazı kaynaklar tarafından herhangi bir gruba ait gösterilmemiş ya da diğer bazı kaynaklarca birçok gruba ait gösterilmiştir.

Daha çok bir Cehmî olarak bilinen Bişr el-Merisi'nin Cehm'in Allah hakkındaki görüşünü kabul ettiği söylenebilir.⁵⁰ Sıfatlar konusunda da Cehm b. Safvan'ın paralelinde düşünen Bişr el-Merisi, Allah ve sıfatları konusunda tenzihci bir tavır sergilemektedir. Onun Allah'ı herhangi bir mekanla sınırlandırmama görüşü, "müslümanlar ve kafirler Allah'ın gökte olduğu hususunda birleştiği halde o farklı bir anlayış getiriyor" gerekçesiyle eleştirilmiş ve sapıklıkla itham edilmiştir.⁵¹ "Allah'ın yedi" ibaresini O'nun nimeti olarak te'vil etmesi, Allah Adem'i nimetiyle mi yaratmıştır şeklinde eleştirilmiştir.⁵² Ayrıca onun rü'yetle ilgili gelen hadisleri reddetmesi tenkit edilmiştir.⁵³

46 Patton, *Ahmed b. Hanbel and Mihna*, 48.

47 Ibn Tayfur, *Kitabu Bağdad*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1949, 36; Darimi, *Bişr el-Merisi'l-Anber*, 5

48 İbn Cevzi, *Telbisü'l-İblis*, neşr. M. Mehdi İstanbul, Şam 1396/1976, 22

49 Montgomery Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 1963, 38.

50 Ahmed ibn Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmîyye*, 169

51 Darimi, *Bişr el-Merisi'l-Anber*, 25

52 *Darimi*, 38

53 *Darimi*, 55

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili te'villerde bulunan Bişr el-Merisi, aynı zamanda Me'mun'un halku'l Kur'an konusunda yaptırdığı münazaralarda en etkin isim olarak göze çarpmaktadır.⁵⁴ Onun özellikle halku'l Kur'an hususunda birçok şahısla Me'mun'un huzurunda tartıştığı rivayet edilir. Bunlardan birisi Ehl-i sünnedden Abdulaziz el-Kinani'dir ve bu tartışmada ona galip geldiği⁵⁵ iddia edilmektedir. O dönemde yapılan halku'l-Kur'an tartışmaları hakkındaki en eski rivayetler Kinani'nin Bişr'le tartışmasını anlatmak için yazdığı *el-Hayde* isimli esere dayanmaktadır. Bu eserin yazarı Bişr'in Bağdat'ta halku'l Kur'an'la ilgili görüşlerini duyduğunda, onunla tartışmak için Bağdat'a gittiğini ifade etmektedir.

el-Hayde isimli eserde sözü edilen tartışmada Allah'ın kelamının mahluk olmadığını iddia eden Kinani, Allah'ın kitabı üzerinde tefsir ve te'vil gitmeksizin bazı ayetleri delil olarak sunar. Çünkü ona göre Allah Kur'an'ın te'vilini değil tilavetini istemektedir. O, Kitabda geçtiğinin aksine birşey söylemenin ve ilavelerde bulunmanın yanlış bir metot olduğunu savunur. Bu konuda delil olarak ele aldığı ayetler de özellikle "Kûn" ile ilgili olanlardır. Kinani aynı zamanda akli deliller de sunmaktadır. Ona göre Allah'ın kelamı zatında yaratması makul bir iddia değildir. Çünkü Allah havadisın (sonradan olan şeylerin) mekanı değildir. Aynı şekilde Kendi gayrında yaratır sözü de doğru değildir. Allah'ın tüm kelamını O'nun dışında tutmak gerekir. Kendinde ve zatında yaratır, demek de imkansızdır. Çünkü irade müridsiz, ilim alimsiz, kudret kadirsiz olmayacağı gibi kelim de mütekel-limsiz olmaz. Böylece o Allah'ın mahluku değil sıfatıdır. Allah'ın sıfatı da gayrı mahluktur. Sonuç itibariyle Kinani, "Kur'an yaratılmıştır" diyenlerin görüşünün Kitab ve Sünnet açısından geçersiz olduğu gibi, kıyas ve nazar açısından da geçersiz olduğunu iddia etmiş⁵⁶ olmaktadır.

Halku'l Kur'an fikrinin yayılmasında önemli katkıları bulunan Bişr el-Merisi ise, bu görüşünü ayetleri te'vil ederek ortaya koymaya çalışır. Ona göre Allah'ın kelamı; O'nun fiilidir ve her fiil de mahluktur.⁵⁷ O, bu iddia-

54 el-Kinani, *Kitabu'l-Hayde ve İntisâru'l-Menhec es-Selefi*, şrh. Muhammed Abdulhadi, Cezire trz., 17, 22, 61 vd.; el-Fahrî, *Kitâbü't-Telhîsi'l-Beyân fi Zikri'l-Fırak Ehli'l-Edyân*, Moskova 1988, 74.

55 el-Fahrî, *Telhisu'l-Beyan*, 74.

56 Daha geniş bilgi için bkz. Kinani, *el-Hayde*, 17, 22, 61 vd.

57 Dârimî, İmam Ebu Said Osman b. Said b. Halid (280/893), *Kitabu'r-Red ale Bişr el-Merisi'l-Anber*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Beyrut trz., 94.

sını açıklarken “Mec’ul” kavramı üzerinde durur ve her mec’ulün de mahluk⁵⁸ olduğunu söyler. Ona göre (Kur’anı Arapça okunan bir kitap kılmışız.)⁵⁹ ayetindeki “Ca’alna”, “halakna” anlamına gelmektedir. Yani buradaki “yapmak, kılmak”, “yaratmak” anlamındadır. Fakat Bişr’in bu te’vili muhaliflerince eleştirilmiş, Arap olmadığı için Arapçaya vukufiyetinin olmadığı ifade edilmiş, buna bağlı olarak da konuları ve anlamları saptırmakla itham edilmiştir.⁶⁰

Bişr el-Merisi bu görüşünü Kur’an’dan ayetlerle desteklemeye devam eder. Ona göre “Allah her şeyin yaratıcısıdır”,⁶¹ ayetinin kapsamına Kur’an da girmektedir.⁶² Kur’an’ı cisim ve Allah’ın fiili⁶³ olarak niteleyen Bişr, bütün şeyler cisim olduğundan ve cisimler de yaratılmış olduğundan Kur’an da hadis olarak tanımlanmalıdır. O bizzat mevcut bir “şey”dir; dolayısıyla mahluktur. Ayrıca Allah, “yeri, göğü ve bu ikisi arasında olanları altı günde yarattı”,⁶⁴ buyurmaktadır; Kur’an da bu ikisi arasındakilere girdiğine göre o da mahluktur.⁶⁵ Bişr’e göre başka bir ayeti kerimede Allah Kur’an için “muhtes”⁶⁶ tabirini kullanmıştır. Her muhtes mahluk olduğuna göre, Kur’an da mahluk olmaktadır.⁶⁷ Yine Kur’an’da “Meryem oğlu İsa Mesih, Allah’ın Rasulü ve Meryem’e ulaştırdığı kelimesidir.”⁶⁸ buyuruluyor; onun kelimesi olan İsa, mahluk olduğuna göre, kelamı olan Kur’an da mahluktur.⁶⁹ Sonuç olarak Bişr, Kur’an’ı Allah dışında başka bir şey olarak tanımladığı için, “Ailah’ın dışındakiler yaratılmıştır”, savıyla Kur’an’ı da mahluk olarak nitelemiştir.

Tüm bunlardan Bişr el-Merisi’nin, halku’l-Kur’an görüşünün en önemli temsilcisi ve öğreticisi konumuna yükseldiği ve halifeye tesirinin yaşamının sonuna değin sürdüğü anlaşılmaktadır. Öyleki karşıtları, onun, görü-

58 Dârimî, 94.

59 Zuhuf, 3.

60 el-Kinani, 41 vd.

61 Ra’d, 16

62 Ahmed ibn Hanbel, 115

63 Eşâri, 589

64 Secde, 13

65 Ahmed ibn Hanbel, 125

66 Enbiya, 2

67 Ahmed ibn Hanbel, 120

68 Nisa, 171

69 Ahmed ibn Hanbel, 123

şüne katılmayanları gizlice ya da açıkca öldürttüğü suçlamasında⁷⁰ bulunmuşlardır. O, bu fikirlerinden dolayı -diğer halku'l-Kur'an savunucuları gibi- birçok ithama maruz kalmıştır. "Kur'an mahluktur" demekle ayetleri hem lafz ve hem de anlam yönüyle değiştirmekle suçlanmıştır.⁷¹ Bu da gösteriyor ki, selefın Makalatu'l-Cehmiyye olarak isimlendirdiği görüşler, ikinci yüzyıldan sonra Bişr el-Merisi kanalıyla yayılmıştır.⁷² Bişr'in yanı sıra halifeye yakın olan Sümame b. Eşres ve İbn Ebi Duad'ın da bu konuda etkili oldukları ve muhaddislere karşı mihneye sebebiyet veren olayların içinde yer aldıkları⁷³ görülmektedir.

Halku'l-Kur'an meselesinin itikadi anlamda ne zaman tartışıldığı mevzu bahis yapılırken, bu fikrin kaynağı da tartışma konusu edilmiştir. Bazıları bu meselenin Tevrat'ın mahluk olduğu görüşüne dayatılarak Kur'anın da mahluk olduğu sonucuna varıldığını iddia etmiştir. Bu iddiayı öne sürenler, fikrin kaynağını Peygamber dönemine kadar götürmüşlerdir.⁷⁴ Diğer bir kısım iddia sahipleri ise meseleyi Hristiyan ilahiyatçılara dayandırarak onların bu konudaki tesirlerini ifade etmede mübalağa etmişlerdir. İslam düşüncesi üzerinde araştırma yapan birçok Batılı araştırmacı da, bu görüşe destek vererek, bazı fikri kıpırdanmaların kendi kültürlerinden neş'et ettiği ve İslam düşüncesine önemli katkıda bulduklarını ima etme eğiliminde olmuşlardır. Bunlar iddialarını temellendirirken bu meselenin ortaya atılmasında Emevî hanedanının maiyetinde bulunan Yuhanna ed-Dımeşkî gibi Hristiyanların önemli bir rolü bulunduğu üzerinde durmuşlardır. Bu şahıs İsa'nın uluhiyyetini Kur'anda'ki "kelimetullah" ifadesiyle kanıtlamaya çalışırken müslümanlara Allah'ın kelimesinin kadim olup olmadığını soruyor, hayır cevabını verirlerse, O'nun kelâmı olan Kur'an da mahluktur, demiş oluyorlardı. Allah'ın kelimesi kadimdir derlerse, İsa'nın da kadim olduğunu iddia ediyordu. Bunun üzerine müslümanlardan "Kur'an mahluktur" diyerek Hristiyanların hilesini reddetmek isteyen Ca'd b. Dir-

70 el-Kinani, *el-Hayde*, 7

71 Dârimî, 107.

72 Kasimî, *Kitabu Tarihi'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Mısır 1292/1331, 45.

73 Ebu Reşid Nisaburi, *el-Mesail fi'l Hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, thk. Ma'n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1979, 9 vd.

74 İbn Esir, *el-Kamil*, VII, 75.

hem, Cehm b. Safvan ve Mu'tezililer bu iddianın savunucusu oluyorlardı.⁷⁵ Henry Corbin de bu görüşü Hristiyanlığın "tecessüd" görüşüyle mukayese etmektedir. Ona göre Hristiyanlıkta Mesih yaratılmamış ilahi kelâmıdır; İslamda ise kelâm Kur'an-ı Kerim'de tebliğ edilmişti. Yani Kur'an yaratılmamıştır demekle tecessüde inanmak arasında bizzat ilahi kelâmın mahiyeti bakımından fark yoktu; fakat tezahür şekli farklıydı. Birine göre kelâm Mesih'te bedenleniyordu, diğerine göre Kur'an'da tebliğ edilmişti.⁷⁶

Halku'l-Kur'an meselesinin ne şekilde teşekkül ettiği sorununu, yukarıda tartışırken de değindiğimiz gibi, bu konunun, Allah'ın sıfatlarının ezeli veya hadis olarak kabulü ile alakalı münakaşa ve müzakereler sonucu ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ancak diğer din ve kültürlerdeki Allah anlayışının müslüman bilginler tarafından ele alınıp tartışılmasının, bu meselelerin teşekkülünde etkili olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, halku'l Kur'an meselesi ve bu konu ile ilgili tartışmaların, İslâmın erken dönemlerinde ortaya çıkmadığı anlaşılmaktadır. Bu doktrin Harun Reşid zamanında Bısr el-Merisi ile birlikte bireysel bazda ele alınmış; Me'mun zamanında devlet politikası haline getirilmesiyle de doruk noktaya ulaşmıştır. Mu'tezile, bu konudaki fikirlerini benimsetme yolunda hoşgörülü olamadığı ve neticede Mihne olayına sebebiyet verdiği için tepkiyle karşılaşmıştır. Bu tepki o seviyeye gelmiştir ki, mihneden olumsuz yönde etkilenen insanlar onları kötülemek uğruna her çareye başvurmayı göze almışlardır. Bu tepkinin konuyla alakalı te'lif edilen birçok esere yansdığı görülmektedir.

2. "Kur'an'ın Yaratılmışlığı" Fikrinin Mu'tezile'ye Malolması

Mürciî bir gelenekten neş'et eden halku'l-Kur'an fikri, Mu'tezile'nin benimseyerek sahiplenmesi ve iktidara yakın olmanın verdiği tüm avantajları kullanarak bu görüşü yayma konusunda baskıcı bir tavır sergilemeleriyle onlara malolmuş; bu fikirden söz edildiğinde ilk Mu'tezile mezhebi akla gelmiştir. Şimdi bu fikrin Mu'tezile tarafından sahiplenme ve mihne hadisesine dönüştürülmesi sürecinden söz etmek istiyoruz.

75 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk.S.D.Wilzer, Beyrut 1380, 124; M.Ebu Zehra, *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, 377

76 Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. H.Hatemi, İstanbul 1986, 116

Me'mun'un hilafetine kadar bireysel düzeyde tartışma konusu edilen halku'l-Kur'an sorunu,⁷⁷ Halife tarafından resmîyete dönüştürülerek, bu ilkeye inanma devletin resmi politikası haline getirilmiştir. Kur'an'ın mahluk olduğu görüşü, Hz. Ali'nin bütün sahabilerden, hatta Peygamberimizden sonra tüm insanlardan daha faziletli olduğu görüşüyle birlikte 212/827 yılında ilan edilmiştir.⁷⁸

Me'mun'un bu iki görüşü aynı anda resmîyete dönüştürmesinin bir rasilantı eseri olduğunu söylemek mümkün değildir. O, bir yandan Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda Mu'tezilî akideye destek verirken bir taraftan da, kendisinden sonra, hilafet konusunda Ali er-Rıza'yı veliaht tayin ederek Alioğullarını ve Zeydileri memnun etmek istemiştir. Esasen Me'mun, herhangi bir fikre eğilim göstermemeyi, devleti yönetme siyaseti olarak benimsemiş bir devlet adamıdır. İktidarın gücünü kullanarak üstün gelmenin geçici ve bitici olduğunu, ama fikrin gücünün sürekli olduğunu biliyordu. Bu çerçevede onun etrafında bulunan her siyasinin de Mu'tezilî esasları benimsedikleri söylenemez. Sözelimi Mu'tezilî olmayan ve Me'mun'u, Muaviye'yi lanetlemekten vazgeçiren Yahya b. Eksem halifeye en yakın kişilerden birisiydi.⁷⁹ Bunun yanı sıra Mu'tezilî Süname b. Eşres de, Me'mun'u etkileyebilen önemli kişiler arasında yer almaktaydı.⁸⁰ Fakat o dönemde halku'l-Kur'an fikrini benimsemek, halifenin yanında yer alan farklı mezhep ve eğilimlerin ortak paydası olma karakteristiği taşıyordu.

Halku'l-Kur'anla ilgili sorgulamalar, halifenin 217/832 yılında Şam'dan ayrılmasının akabinde gerçekleşmiştir.⁸¹ Bu dönemde Rumlarla yapılan savaş oldukça kızışmıştır. Yani Me'mun, aynı zaman dilimlerinde iki cephede -biri dışarıda Rumlara karşı yoğun bir mücadele verirken, diğeri içeride halku'l-Kur'an muhaliflerine karşı- mücadele vermektedir.

Halku'l Kur'an fikrine inanmanın resmîyete dönüştürülmesini takiben Me'mun, 218/833 yılında -Tarsus'a doğru Rum seferine çıkmış olduğu sırada- Bağdat valisi İshak b. İbrahim'e yazmış olduğu ve alimlerin bu konu-

77 W.Patton, *Ahmed b. Hanbel And Mihna*, 47 vd.

78 Taberi, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulük*, VIII,619; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, VI,408, Beyrut 1982 ; İbn A'sem, IV, 454; Suyuti, 308.

79 İbn Tayfur, 36; Mes'udi, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 96

80 Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 125.

81 Yakubi, *Tarihu'l-Yakubi*, II, 423 vd.

da sorguya çekilmesi emrini içeren mektuplarla⁸² da gündeme damgasını vurmuştur.⁸³ Halku'l-Kur'an konusundaki görüşlerini gerekçelendiren Me'mun, naibine yazdığı bu ilk mektubunda, müminlerin imamlarıyla halifelerinin, dinin uygulamasında ve kendilerine bırakılan peygamberlik mirası çerçevesinde ictihadda bulunmaları gerektiğini; çünkü üzerlerine aldıkları ilmi nakletmek, halkına doğrulukla davranmak konusunda Allah tarafından görevli kılındıklarını açıklar.⁸⁴

Me'mun'a göre halk, ilmin nurundan nasiplenmeyen, dini konularda yorum yapabilecek gücü olmayan, Allah'ın dininin gerçeklerinden, tevhidinden, imanından uzaklaşmış, O'nun yolunda gitmekten yüz çevirmiş ve O'nu hakkıyla takdir etmeyen aciz bir gruptur. Bunun sebebi de görüşlerinin zayıflığı, akillarının kıtlığı ve tefekkürden uzak olmalarıdır. Me'mun'a göre bunlar, Allah ile O'nun Kur'an'da bildirmiş olduğu hususları eşit kılmışlar; hepsi birden Kur'an'ın kadim olduğu, Allah'ın o'nu yaratmadığı fikri üzerinde ittifak etmişlerdir.⁸⁵ Cahız, Ebu Musa el-Murdar, Sümame b. Eşres, Ebu'l-Hüzeyl Allaf, Bişr b. el-Mu'temir'in ve diğer bazı Mu'tezililerin bir mecliste yaptıkları tartışmada, halkın taklide dayanan bir zihniyete sahip olmalarıyla büyük bir fitne içerisinde oldukları ve bu sebeple fitratlarında var olan yeteneklerini kaybettikleri⁸⁶ tesbiti yapılmıştır. Bu rivayet Me'mun'un mektubundaki kaygılarıyla paralellik arzietmekte ve halku'l-Kur'an fikrini savunanların yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Bu mektuplarda Me'mun, halku'l Kur'an meselesiyle ilgili görüşlerini ayetlerle delillendirmeye çalışmıştır. Ayrıca o, bu mektuplarında, Kur'an'ın ezeli olduğunu iddia edenlerin batıl yolda mücadele veren kişileri olduklarını ve halkı kendi inançlarına çağırarak kendilerini Sünnet'e nisbet ettiklerini ifade etmiştir. Bu Hadis Taraftarları'na yöneltilen önemli bir tenkittir. Me'mun'a göre onların sözlerini Allah'ın kitabında yer alan birçok ayet ve kıssa yalanlamaktadır. Buna rağmen onlar, kendilerini doğru, din ve cemaat ehli olarak göstermiş, kendi görüşlerini paylaşmayanları ise batıl ve küfür ehli olarak nitelendirmişlerdir. Onlar, kendilerine taraftar edinebilmek

82 Taberi, VIII, 631-641.

83 el-Kinani, *el-Hayde*, 5 vd., İbn Esir, VI, 423; Suyuti, 308.

84 Taberi, VIII, 631 vd., İbn Tayfur, 180 vd.

85 Taberi, VIII, 631 vd.

86 Cahız, *Resailü'l-Cahız*, II, 196.

amacıyla halka yönelmişler; bu fikirleriyle ancak cahilleri kandırmışlardır. Sonuçta yanlış yolda giden, Allah'tan başkasından medet uman ve dinden başka şeye sarılan kimseler, onların nazarında iyi görünerek onlara uymaya, kötü görüşlerini benimsemeye meyletmişler, hakkı batıl düşünceleri için terketmişlerdir. Mektubun ilk bölümlerinde davasını bu şekilde ortaya koyan Me'mun, son bölümde naibi İshak b. İbrahim'den kadıları toplamasını ve bu mektubu onlara okumasını istemiş; Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinde, onların görüş ve inançlarını anlamak amacıyla sınavlara başlaması talimatını vermiş; ardından da bu uygulamalar sonunda olabilecek herhangi bir hadisenin halifeye bildirilmesini emretmiştir.⁸⁷

Şafii ulemasından olup, "Kitabu'l-Hayde" isimli eserinde, Memun'un huzurunda, Bişr el-Merisi ile, "Halku'l-Kur'an" konusunda yapmış olduğu tartışmaları nakleden Abdülaziz b. Yahya el-Kinani, o dönemde, Bağdad'da bulunan camiilerde Bişr el-Merisi ve Muhammed b. el-Cehm'den başkasının vazetmesinin yasaklandığını söylemektedir.⁸⁸

Me'mun'u bu şekilde davranmaya iten temel sebep ne olabilirdi? O dönemde bazı fakih ve muhaddislerin yönetim karşıtı bir tavır sergiledikleri bilinmektedir. Söz gelimi Bağdad'da bulunan ve bu grubun reisi görünümünde olan Ahmet b. Hanbel, Abbasi karşıtı bir tutum takınmaktaydı. Belki de Me'mun, lider ve sembol konumunda olan bu kişilerle büyük bir çatışma ortaya çıkartarak onların halka olan etkisini kırmayı ve bu şekilde muhalefetlerinden kurtulmayı⁸⁹ hedeflemiştir. Halku'l Kur'an fikrinin Kur'anın statüsünü azaltma gayretinin bir sonucu olarak belirginleştiği de iddia edilmektedir. Watt'a ait olan bu iddiaya göre; bu fikri yaygınlaştırmak istemekle siyasi iktidar, kendi idari gücünü artırma buna bağlı olarak da Kur'anın gücünü azaltma hedefi güdüyordu. Çünkü Kur'anı Allah'ın kelam sıfatı olarak ebedileştirmek, Kur'ana üstünlük kazandıracak bir durumdu. Aksi bir düşünce tarzı ise Kur'anın değişebilirliğini akla getirebilecek bir şeydi. Bu değişimde en faal rolü oynayacak olan insanı ve özgürlüğünü gündeme getir-

87 Mektubun tam metni için bak. İbn Tayfur, 180-183, Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulük*, VIII, 631-634

88 el-Kinani, *el-Hayde*, 7 vd.

89 Muhammed Er'id el-Akili, "el-Mu'tezile ve Sılatühüm bi Mihneti Halkı'l-Kur'an", *Di-rasetu't-Tarihîye*, XXXI/II, Kuveyt 1987, 127.

mekteydi.⁹⁰ Kanaatimizce bu mesele kelamî sıfatıyla ilgili tartışmaların bir neticesi olarak ortaya çıkmış ve muhtemelen dönemin elitlerinin bu kanaati geniş halk kitlelerine benimsetme çabalarının bir sonucu olarak resmîyete dönüştürülmüştür. Bu arada yönetim tarafından bu meseleyle ilgili görüşleri bahane edilerek bazı muhalifler bertaraf edilmit olabilir.

Mu'tezile perspektifinden bakıldığında, çok yoğun olan ve renkli bir görünüm arzeden Me'mun döneminden sonra da, üst düzey görevlere Mu'tezile'ye mensup şahıslar getirilmiştir. Mu'tasım (227/842)'ın, Ahmet b. Ebi Duad (239/854)'ı Kadı'l-Kudat makamına getirmesi ve bu şahsın halife üzerindeki nüfuz ve kudretinin,⁹¹ Me'mun dönemindeki gücüyle kıyaslanamayacak kadar büyük olması bu hususa örnek teşkil edecek niteliktedir. Mu'tasım, Memun'un halku'l Kur'an politikasını da sürdürmüştür.⁹²

Vasık (232/861) döneminde de, Me'mun'un başlattığı ve Mu'tasım'ın sürdürdüğü halku'l-Kur'an siyasetinin izlendiği görülmektedir. O, 231/845 yılında Basra emirine halku'l-Kur'an konusunda imtihan yapılmasını emreden bir mektup yazmıştır. Ayrıca kıyamette rü'yet ve nefyu't-teşbih gibi konular, dönemin ilim meclislerinin gündemini oluşturmuştur. Bu dönemle ilgili olarak İbn Ebi Duad (239/854)'ın Rum'dan alınan 600 bin esire "Kur'an mahluktur" diyenin serbest bırakılacağını ve dinarla ödüllendirileceklerini söylediği nakledilmektedir.⁹³

Görüldüğü gibi, halku'l Kur'an problemi ve mihne hadisesinde en etkin rolü oynayanlar Mu'tezile'ye mensup kişilerdir. Nitekim bu mesele, Mu'tezile'nin resmi mezhep olduğu üç Abbasi halifesi Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinde gündemdeki önemli konumunu korumuştur.⁹⁴ Fakat çıkış itibarıyla bu sorun daha erken bir tarihle ilgili olmakla beraber konunun Ca'd b. Dirhem'e kadar götürülmesi kanaatine katılmıyoruz. Bu konunun Harun Reşid döneminde en koyu şekliyle ele alınıp tartışma konusu yapıldığı anlaşılmaktadır.

Devamı gelecek sayıda

90 Watt, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, 65

91 Mesudi, *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988, IV, 47.

92 Suyuti, 335.

93 Suyuti, 340 vd.

94 İbn Teymiye, *Minhacus Sünneti'n Nebeviyyeti fi Nakdi Kelâmî's-Şiati ve'l-Kaderiyye*, Bulak 1921, I, 256; Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 272.

Bir Yolsuzluk Türünün Sosyo-Kültürel Çözümlemesi: Rüşvet

Şahin GÜR SOY*

SUMMARY

Bribe is an important kind of malpractice which is in connection with public. It has psychological, socio-terapsyshic, cultural and economic comprehension. It is possible to find bribe nearly all society but it is more wide spread in developing and undevelopical societies. It may be sad that public employer sells public authority to someone who bribes for his stoke.

There is bribe potential nearly all establishment and social organisation.

Social tissue has a serious part in running level and taking shape of bribe.

KEYWORD: *bribe, malpractice, social tissue.*

Giriş

Toplumsal düzen içerisinde önemli bir sorun olan ve hemen her toplumda gözlemlenen rüşvet olgusu bir yolsuzluk türü olarak derin bir tarihsel

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Araştırma Görevlisi.

geçmişe sahiptir¹. Üzerinde bir çok akademik çalışma yapılmış olmasına rağmen rüşvet, “rüşvetin delili olmaz” deyişinden hareketle sır esasına dayalı olarak gerçekleşmesi tartışılabilir bir çok unsuru bünyesinde barındırmaktadır. Rüşvet üzerinde yapılan çalışmaların ağırlıklı olarak kuramsal, ahlâksal ve siyasal içerikli teorik çalışmalardan oluşması ampirik çalışmaları daha da önemli kılmaktadır.

Rüşvet, yasaklanan bir olgu olarak dinsel bir içeriğe sahip olmakla^{**} birlikte; kendisini dindar veya en azından dinî değerlere saygılı olarak tanımlayan bireyler tarafından da gerçekleştirilmesi din ötesi bir nitelik kazandırmaktadır. Bütün dinler tarafından yeriliyor olmasına rağmen, hemen her toplumda ortaya çıkması, rüşveti psikolojik, sosyo-kültürel ve ekonomik bir zemine çekmektedir. Çıkar karşılığı yetki ve görevin yasadışı kullanımını olarak ortaya çıkan rüşvet, değer yönünün dışında; hukuk temellerine dayanması ve adli ve idarî sorumluluk dolayısıyla deneysel çalışmalarla ortaya konması, oldukça zor bir konudur. Yasal düzenlemelere aykırı bir olgu olarak, her şeyden önce “suç” unsuru içermesi nedeniyle rüşvet, gizlilik özelliği taşımaktadır. Gördürülen işe engel olma riski taşıması da gizliliği artıran diğer önemli bir faktördür. Yapılan mülakatlarda konunun bu yönü katılımcılar tarafından özellikle vurgulanmıştır. Bu nedenle elde edilen veriler genel kanılar içerisinde değerlendirilmiştir.

Bütün bunlar bir araya, gelince diğer bir çok toplumsal olgu için geçerli olan gözlem ve değerlendirmeye delil olanakları “rüşvet” için mümkün olmamaktadır. Adli ve idarî dökümanlara ulaşmanın zorluğu ve hüküm yüklenmemiş olayları; medya haberleri dahil, bir takım soyut/duyumsal verilerle somut bir zemine yerleştirmenin imkansızlığı da eklenince çalışma biraz daha zorlaşmaktadır. Bu nedenle çalışmalarda kullanılan kaynaklar hep ikincil nitelikli olmakta, çalışma ise kuramsal bir çerçeve içerisinde kalmaktadır. Bu çalışmada konunun bütün zorlukları göz önünde bulundurulmakla birlikte ampirik bilgiler önemli bir yer tutmaktadır.

Genellikle yönetsel, siyasal ve bürokratik şekillerde kamu içerisinde ortaya çıkan rüşvet tarzı yolsuzluk; kamu dışında da gözlemlenebilmektedir. Ülkeden ülkeye değişmekle birlikte az gelişmiş ülkelerin yönetim ve bürokratik kademelerinde gelişmiş ülkelere nispeten daha çok yolsuzluk

1 - Berkman, Ümit, Kamu Yönetiminde Yolsuzluk ve Rüşvet, Ankara, Tarihsiz, s.1

** Geniş bilgi için bkz. Alınmaz, M., *İslâm'da Hediye-Rüşvet*, İstanbul, 1981.

olmaktadır. Burada yerleşik kurumsal yapının durumu, siyasal düzenin yapısı ve şeffaflık, sivil kitle örgütlerinin gücü ve çok sesliliği, yönetilenlerin bilinçli ve özgür bir şekilde yönetime katılmaları, adli ve idari yapılanmanın sağlıklı işleyişi, yolsuzluk ve iltimas hakkındaki sosyal kanı gibi etkenler önemli bir yere sahiptir. Her ne kadar yolsuzluk ve rüşvet, az gelişmiş ülkelerde hemen her kademeye yayılmış bir şekilde daha yoğun olarak gerçekleşiyorsa da, çeşitli isim ve şekillerde, gelişmiş ülkelerde de rüşvet olgusunu gözlemlemek mümkündür². İtalya'daki "temiz eller operasyonu" konunun ulaştığı nokta açısından dikkate değer bir durumdadır. Ayrıca, Almanya'da yaşanan ve devlet ve siyaset adamı Kohl'ün parti başkanlığından istifasına kadar varan seçim bağışlarının üzerinde titizlikle durmak gerekmektedir. Zira bağışlanan rakamların yüksekliği başka şeyleri çağırıştırır niteliktedir. Aynı şekilde ABD'de de sık sık benzer konular kamuoyu gündemine gelmektedir. Yine, Batılı çok uluslu şirketlerin az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde vermiş olduğu rüşvet de konunun dışında değildir³.

Toplumsal kanı da dikkate alınarak rüşvetle ilişkili "avanta" kavramına da değinmek gerekir⁴. Özellikle kamuda görevli alt kademe personelin, bahşişten ayrı olarak almış oldukları küçük miktardaki ücretlere genel terim olarak "avanta" denilmesi daha doğru olacaktır; ki yüksek miktarda rüşvet veren kişilerle yapılan mülakatlarda da konu bu şekilde ifade edilmiştir. Tescil veya trafik memurlarına, gümrükleme personeline v.b. yerlere verilenler örnek olarak gösterilmiştir.

Rüşvetin Temel Nitelikleri

Rüşvet, çıkar karşılığı kamusal yetki ve görevin yasadışı kullanımı⁵ veya yoğunlukla kamusal yetki ve göreve dayalı olarak elde edilen yasal olmayan kazanç olarak tanımlanabilir. Yine Türk Dil Kurumunun Türkçe sözlüğünde yolsuzluk; kötüye kullanma, suistimal, kural dışı sözcükleriyle de tanımlanmaktadır.

2 Steinberg,S.-Austern,O. Hükümet Ahlak ve Yöneticiler, Çev. T. Eren, Ankara, 1995, S. 66-67

3 Berkman, a. g. e. s. 88-89

4 TDK, Türkçe Sözlük, Ankara, 1966, avanta md.

5 TDK, Türkçe Sözlük, Ankara, 1966, rüşvet md.

Rüşveti, kamu görevlisinin ayrıcalıklı kamu işlemi yapması şeklinde de tanımlamak mümkündür. Aynı şekilde, kamu görevlisinin parasal veya başka çıkarlar karşılığında menfaat sağlayan yararına işlem yapmasıdır tarzında rüşvet tanımlaması da vardır. Ayrıca rüşvet, kişisel ya da siyasal kazanç amacıyla kamusal yetkinin yasadışı kullanımı olarak da tanımlanabilir.

Tanımından da anlaşılacağı üzere rüşvet, yoğun olarak kamusal alanda gözlemlenmekle birlikte kamu dışında da gerçekleştirilecek bir niteliktedir. Kamu yetkilerinin ve bir çok kamusal fonksiyonun özel insiyatife devrinin gündemde olduğu bir ortamda rüşvet olgusunun bu yönünü özellikle gözden kaçırmamak gerekir.

Potansiyel olarak rüşvete yol açan önemli etmenlerden bir tanesi, belki de en önemlisi, devlet otoritesinin temsilcisi konumundaki kamu görevlisinin yetkisidir. Rüşvetle ilişkili olarak “yetki” kavramı genellikle kamu görevlilerini kapsayacak bir biçimde kullanılmakla birlikte; özel kesime ait yetkide de rüşvet gizilgücü mevcuttur. Gelişmiş demokratik-liberal ülkelerde dahi “devlet” kurum ve kuruluşlarıyla etkin bir “yetki” gücüne sahip olduğu için, doğal olarak rüşvete açık “yetki” kamusal alanda özele oranla çok daha fazladır. Zaten yolsuzluk ve rüşvet tanımlarının çoğunda “kamu görevlisi” deyimine açıkça yer verilmektedir (TCK 211. md.). Yani, rüşvet suçunun ortaya çıkması için, rüşvet alanın kamu görevlisi olması gerekmektedir. Bu durumda kamu yararına aykırı veya kamu aleyhine olmak üzere menfaat elde eden, fakat kamusal bir göreve sahip olmayan kişilerin durumunda hukuksal bir boşluk oluşması nedeniyle rüşvet olgusu içerisinde kamu dışı etkenine de değinme gereği duyulmuştur. Aynı şekilde, bir sosyal içerikli ahlâksızlık türü olarak işveren aleyhine olmak üzere yarar sağlayan lehine görev veya yetkinin kullanılması hırsızlığı da çağrıştırmakla birlikte; rüşvet kavramının çerçevesini zorlamaktadır. Yine de hukukçuların, rüşveti, genellikle kamu görevlileri tarafından işlenen bir suç olarak kabul etme eğiliminde olduklarını önemle ifade etmek gerekir⁶. Bununla beraber, özel teşebbüsün sosyal yaşamda son derece etkin bir konuma sahip olmasından kaynaklanan görev ve yetkileri kötüye kullanarak yarar sağlamaya yönelik davranışlar da rüşvet olarak tanımlanıp, özel kanunlarla bu konunun düzenlendiği ülkeler de vardır⁷.

6 Mumcu, Ahmet, Osmanlı Devletinde Rüşvet, İstanbul, 1985, s.11

7 Mumcu, a. g. e. s.12

Sosyal organizasyon içerisinde, bir çok şeyin nasıl yapılması veya nele-
rin yapılması gerektiği gibi konuları düzenleyen toplumsal kontrol meka-
nizmaları bulunur⁸. Toplumsal örgütlenmenin önemli bir unsuru olan bu
kuralların bir çoğu hukuk kurallarıyla da desteklenmiştir⁹. Çeşitli yaptırımlarla da desteklenerek uyum sağlanmaya çalışılmıştır. Bu nedenle yolsuzluk ve rüşvet olgusunun varlığı kurumsal bir yapılanmayı gerektirmektedir. Hukuk kuralları devlet tarafından gerçekleştirilen yazılı kurallar; yani yasalarlardır. Bu açıdan genellikle yolsuzluğun (rüşvetin) varlığı devletin varlığını gerekli kılmaktadır. Kaldı ki; modern devlet yapısı öncesi sosyal kümelennmelerde de rüşvet potansiyeli mevcuttur. İdarenin ve mülkiyetin şefe ait olduğu dönemlerde bile şef adına iş görülmesi kısmî bir bürokrasi oluşturmakta, bu durum ise rüşvet gizil gücü taşımaktadır. Feodal toplumlarda yönetim ile mülkiyet iç içe buldukları için ekonomik hakimiyet ve aristokrasinin bir elde toplanmış olması baştaki yöneticinin yönetilenlere karşı sorumluluğunu oldukça azaltmakla birlikte rüşvet potansiyeli ortadan kalkmamaktadır.

Rüşvette iki taraf arasında ortaya çıkan karşılıklı “yarar” veya bir başka deyişle; “ücretle karşılanan bir hizmet” durumu söz konusudur¹⁰. Dolayısıyla ortada bir alış-veriş olayı mevcuttur. Rüşvet veren, çıkar sağlamak amacıyla veya normal işleyişin yürümesi açısından, verdiği meblağ ile kamu görevlisinin konumundan kaynaklanan yetkisini etkileme eğilimindedir. Bu arada, rüşvetin sadece bir yetki saptırma eylemi olmadığını, aksine yetkinin saptırılması riskini ortadan kaldırma amacına yönelik de olabileceğini belirtmek gerekir. Bahşiş ve avanta tarzında, evlendirme dairelerinde, gümrük bürolarında, sağlık ocakları ve hastanelerde, hatta adli kurumlarda kamu görevlilerine verilen takdimler bu türden sayılabilir. Ankara adliyesinde takip edilen dosyanın öncelik sırası için müşahede edilen avukat-müşahir diyalogu bu durumu destekler içeriktedir.

Çıkar olgusunu sadece maddi unsurlarla sınırlamak mümkün değildir. Önemli olan “yarar” sağlamadır ve yalnız maddi bir içerikle sınırlandırılmaz. Karşılıklı menfaatleşme veya herhangi bir menfaat (beklentisi) karşılığı yapılan işlemlerin titizlikle incelenmesi gerekir.

8 Tolon, Barlas, Sosyoloji, Ankara, 1993, s.232

9 Tolon, a. g. e. s.245

10 Steinberg-Austern, a. g. e. s.61

Veriliş Amacına Göre Rüşvet

Rüşvet işleminin gerçekleşmesine zemin hazırlayan önemli etkenlerden bir tanesi, daha önce de değinildiği üzere, genellikle kamusal örgütlenmede gözlenen örgüt mekanizmasını çabuklaştırmaya yönelik istemdir. Bir başka ifadeyle, yasal düzenlemelere uygun bir kamu işlemini süratlendirmek üzere verilen ve alınan rüşvettir. Az gelişmiş veya Türkiye'nin de içinde bulunduğu gelişmekte olan ülkelerin kamu bürokrasisi ve işleyişindeki yavaşlık, konunun anlaşılmasına daha da yardımcı olabilecek bir niteliktedir. Çoğunlukla hantal işleyiş mekanizmasından kaynaklanmakla birlikte; süresi gelmemiş taleplerin istemi de söz konusu olabilir. Hastane veya adliye koridorlarında, mekanizmanın yavaş işleyişinden kurtulabilme talebi söz konusu iken; bir başka kurumda diğer türden bir istem doğabilmektedir.

Çabuklaştırıcı rüşvetle beraber ele alınmakla birlikte, aslında çabuklaştırmak amacından ziyade, halk arasında "takoz koyma" olarak nitelenen, işin normal işleyişine mani olunmasını gidermeye yönelik rüşvet alış veriş de olabilmektedir. Yapılan yüz yüze görüşmelerde, "pay alma" olarak isimlendirilen bu türden rüşvetin sıkça gerçekleştiği düşüncesi oluşmuştur. Kamu yetkisine sahip olan, fakat; aslında normal işleyiş mekanizmasıyla direkt ilişkili olmamakla birlikte; işe elini uzatabilecek kamusal konuma sahip kamu görevlisi "pay alma" işlemine potansiyel oluşturmakta, zaman zaman da böyle yasal olmayan talepleri gerçekleştirebilmektedir. Rüşvetin bu çeşidi, kamu kurumlarıyla iş yapanlar tarafından olduğu gibi, kamu görevlileri tarafından da teyit edilmiştir. Kamusal işlev gören kamu-dışı alanlarda da durum benzer bir içeriğe sahiptir.

Yasal düzenlemelere uygun olmayan bir kamu işleminin yapılması için verilen ve alınan rüşvet saptırıcı türdendir. Bu tür rüşvet yasalarda "ağır rüşvet" olarak tanımlanmaktadır. Burada, kamu işleminin uygun içerikte gerçekleştirilmesinden çok, toplum ya da kamu aleyhine de olsa, yarar sağlayan isteminin yerine getirilmesi söz konusudur. Yeşil alanlara iskân ruhsatı isteği, kullanım süresi geçmiş veya gıda tüzüğüne uygun olmayan gıdaların çeşitli yer ve şekillerde pazarlanmasının sağlanması talebi saptırıcı türden bir rüşveti gerektirmektedir. Sık sık kamuoyuna da yansıyan toplu zehirlenme olayları konuyu destekler niteliktedir. Yine, çok sayıda kamu görevlisi hakkında açılan "görevi kötüye kullanma" inceleme ve soruşturmaları konunun içeriğini kavramaya son derece yardımcı olur içe-

riktedir. Yine, yapılan mülakatlarda, konunun kamuoyuna yansıyanların bir çoğunun adil bölüşmeme(!), ekiplerin değişmesi veya aklama operasyonu çerçevesinde ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Yüz yüze görüşmelerden, belki avanta türü rüşvetlerde değil, ama genel rüşvet mekanizmasının, kurulmuş bir sistem içerisinde çalıştığı, buradan herkesin elinde bulundurduğu yetki ve aldığı risk oranında pay aldığı, kurulu bu sistemin bir ekip etkinliği şeklinde örgütlendiği, bir çok üst düzey kamu görevlisinin rüşveti çeşitli araçlar vasıtasıyla aldığı yönünde kuvvetli bir kanaat oluşmuştur. Görev ve yetki değişimi sonrasında bir takım samsasyonel nitelikli olaylar normal karşılanmalıdır. Zira, işin içerisinde rant bölüşümünden başka, kamusal konumu sağlamlaştırma gayreti veya diğer siyasal-sosyal etmenler de söz konusu olabilmektedir. Bir başka deyişle, bütün yolsuzluk ve rüşvet olaylarının üzerine giden kamu görevlisinin kendisinin böyle bir davranış içerisinde girmeyeceği gibi bir anlam çıkarmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Yine burada, rüşvet olgusunun sosyal, ekonomik ve ahlaksal bir kirlenme olduğunun bilinciyle hareket eden çok sayıda kamu görevlisinin varlığını da açıkça belirtmek gerekir.

Bir kısmı kamuoyuna da yansıyan, adli ve idari mercilere intikal etmiş bir çok rüşvet olayının, adli ve idari kovuşturma sonunda cezai bir yaptırımla sonuçlanmaması, rüşvet işleminin delil bırakmadan “kılıfına uydurularak” gizlilik içerisinde gerçekleştirilmesinin yanı sıra, zaman zaman soruşturma ve yargısal kademeler sürecinde amlandığı gibi bir çanuya da yol açabilmektedir. Yani, araştırma ve soruşturma sürecinde de bir kollanma ve yasaların saptırılması söz konusu olabilmektedir. Siyaset ve yönetim mekanizmalarındaki yolsuzluk ve aklanma sürecini de bundan farklı tutmamak gerekir.

Rüşvetin Maliyeti

Rüşvette fiyatı tayin eden bir çok etken vardır. Bunlar arasında “risk” faktörü önemli bir yer tutar. “Risk” unsurunu, alan ve veren açısından ayrı ayrı değerlendirmek gerekir¹¹. Her şeyden önce verilen rüşvetin, veren açısından talep edilen rüşvetin taşıdığı riski karşılar nitelikte olması gerekir. Ortada ödenecek miktara değer bir maddi, siyasal, itibar, özgürlük vb. tür bir kaybın veya kazancın söz konusu olması gerekir.

¹¹ Berkman, a. g. e. s.23

Alan açısından da rüşvetin ayrı bir maliyeti, bir başka ifadeyle fiyatı vardır. Karşı tarafa (rüşvet verene) sağladığı yararın ederinden başka, o yararı sağlarken aldığı risk de rüşvete maliyet olarak yansımaktadır. Bu çerçevede değerlendirilince emniyet kemerini takmayan bir sürücünden trafik polisinin talep edeceği miktarla, yaptırımı ve kazanımı daha büyük bir değer içeren bir durumla ilgilenen kamu görevlisinin isteyeceği tutar elbette bir olmayacaktır. Yeri gelmişken; , Osmanlıdan bu yana yargı organlarında rüşvet olayının bilinen bir durum olduğunu ve paranın yanı sıra değerli eşya ve mücevherlerin de tercih edildiğini belirtmek gerekir¹². Aynı şekilde menfaati, yalnız maddi şeylerle sınırlandırmanın mümkün olmadığını, kamu görevlisini herhangi bir şekilde usulsüzlüğe sevkedecek her türlü yarar unsurunu menfaat olarak değerlendirmenin gereği de ifade edilmiştir¹³.

Rüşvet Almanın Sebepleri

Rüşvete yönelten sebep veya sebepler ne olursan olsun, öncelikle rüşvet almanın ya da vermenin ciddi bir ahlak(sızlık) ve yasa ihlali sorunu olduğunu belirtmek gerekir¹⁴. Ortaya çıkan bu yozlaşmayı, bir başka deyişle, ahlaksal bir içeriğe de sahip olan rüşvet sorununu genel anlayıştan ayrı tutmak mümkün değildir. Çıkar karşılığı kayırmacılık yerilen bir davranış olarak değerlendirilse de; gerek duyulduğunda genel olarak bu türden bir işleme yeltenilen bir toplumda ahlakın rüşvet değerlendirmesinin geçerliği tartışma götürür bir nitelik arzeder. Eğer sosyal doku rüşvete yol vermeye potansiyeli taşıyorsa, rüşvetin daha yaygın bir hal alması olası bir durum olduğu gibi, rüşvetle mücadele de doğal olarak o kadar zor olacaktır.

Rüşvet almanın maddi ihtiyaçlarla ilişkisi, az gelişmiş ülkelerdeki yaygınlığı da dikkate alınarak sözkonusu ediliyorsa da gelişmiş ülkelerde veya ihtiyaç sahibi olmayan kamu görevlisinin aldığı rüşvet böyle bir ilintinin mutlaklaştırılmasını zorlaştırmaktadır¹⁵. Hemen burada, "ihtiyaç" olgusunun son derece göreceli bir niteliğe sahip olduğunu da belirtmekte yarar vardır. Kamu görevlisine statüsünün gereği bir yaşam standardını gerçek-

12 Mumcu, a. g. e. s.187

13 Mumcu, a. g. e. s.13

14 Alkan, Türker, Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık, Ankara, 1993, s. 120-21

15 Mumcu, a. g. e. s.290

leştirmek için sosyal baskı söz konusu olduğu veya kamu görevlisinin kendisini böyle bir zorunluluk içerisinde hissetmesi durumunun sıkça ifade edilmiş olması rüşvete ayrı bir boyut daha kazandırmaktadır. Ahlak ve yasadışılığının gölgesi altında da olsa, kamu görevlisinin rüşvet almasında ihtiyaç olgusunun da pay sahibi olduğunu kabul etmek gerekir. Eylem meşru olmasa bile ihtiyaç sahipliğinin dürtü oluşturma potansiyeli taşıdığı da bir gerçektir. Savaş, kargaşa ve kıtlık dönemlerinde rüşvet olaylarının artması bu durumu destekler niteliktedir¹⁶. Bununla birlikte, bir çok kamu görevlisinin aldığı rüşvet tutarının yaşam standardıyla açıklanması mümkün değildir. Aynı şekilde, refah düzeyinin artmış olmasının rüşveti ortadan kaldırmadığı gerçeğini tekrar belirtmek gerekir.

Rüşvetin sebepleri üzerinde durulurken “insan” faktörünü konunun merkezine koymakta yarar vardır. İnsan muhatap olmasının ötesinde, rüşvetin temel aktörü konumundadır. Bir başka ifadeyle, rüşvet olgusunda insan psikolojisi önemli bir yere sahiptir. İnsan; beslenme, barınma ve güvenlik ihtiyaçlarından başka beğenilme ve takdir edilme, mevcuttan daha fazlasını isteme, güç sahibi olma ve sahip olduğu gücü ve geleceğini güvence altına alma v.b. dürtülere de sahiptir. İşte; kamu görevlisini rüşvet almaya sevkeden psikolojik etkenler bu türdendir. Sonuç itibariyle, rüşvetin altında maddi yarar sağlamadan öte sosyal, psikolojik, kültürel v.b. faktörlerin varlığını da belirtmek gerekir¹⁷.

Rüşvete Konu Olan İşlemler

Rüşvet, daha önce de belirtildiği üzere çabuklaştırıcı ve saptırıcı niteliklere sahiptir. Toplumsal yaşamda kamu; düzenleyici, uygulayıcı ve denetleyici işleve sahiptir. Yine, özellikle gelişmemiş ülkelerde devletin hizmet sunumu gibi görevleri de vardır. Aynı şekilde kamu, ekonomideki ağırlığının yanı sıra çok büyük bir mal ve hizmet alıcısı durumundadır. Söz konusu durum Türkiye için de her yönüyle geçerliliğini korur bir niteliktedir. Bütün bunlar kamu bürokrasisine son derece yüksek bir rüşvet potansiyeli kazandırmaktadır¹⁸.

16 Mumcu, a. g. e. s.18-19

17 Mumcu, a. g. e. s.290

18 Berkman, a. g. e. s.37

Devletin en büyük mal ve hizmet alıcısı olduğu bir ortamda “ihale” ve dolayısıyla rüşvet potansiyeli ortaya çıkmaktadır. Yapılan bir çok çalışmada da ifade edildiği gibi çalışmalar, dünyanın her ülkesinde ve hemen her mal veya hizmet alım ihalesinde rüşvet potansiyelinin mevcut olduğunu belirtmek gerekir. Konu, çokuluslu şirketlerin, özellikle az gelişmiş ülkelerde verdiği çok büyük miktarlardaki rüşvet olaylarının ortaya çıkmasıyla bir başka boyut kazanmıştır. Durum, Türkiye’de de farklı değildir. Mal ve hizmet alım ihalelerinde kamu görevlisine rüşvet verilerek yapılan yolsuzluğun yanı sıra özel sektör temsilcilerinin ihaleye fesat karıştırmaya yönelik olarak rüşvete başvurdukları da bir gerçektir. Böylece, kamu olanakları bölüşülmek suretiyle rüşvet ve yolsuzluğun bir başka şekli ortaya çıkmış olmaktadır.

Kamunun mal veya hizmet alımıyla ortaya çıkan rüşvet potansiyeli, işe talip olanlar arasında bir tür rüşvet işlemine zemin oluşturmakta ve yine kamu yararı aleyhine yasadışı bir işlem gerçekleşmektedir.

Kamu ihalelerine giren çok sayıda işadamlarıyla yapılan mülakatlardan kamu ihalelerinin bir çoğunda; gerek kamu görevlisine “pay”, gerekse işe talip olanlara “çıkma” adı altında ve belirli bir oranda bir bedelin verildiği anlaşılmaktadır. İhalenin “muhammen bedelindeki” miktar yükseldikçe rüşvet potansiyeli de artmaktadır. Fakat, rüşvet verme açısından iş çevrelerini değil ama, kamu görevlilerinin hepsini potansiyel “rüşvetçi” olarak görmenin mümkün olmadığını da yine açıkça belirtmek gerekir. Çünkü kamu personeli içerisinde çok sayıda “dürüst” görevli de vardır. İş çevrelerini, talip oldukları ihalelerde, kamu görevlisince istenilen rüşveti vermek durumunda oldukları için biraz daha temkinli değerlendirmekte yarar vardır. Yine de rüşvet işlemini gerçekleştirmeyecek bir çok iş adamının var olduğunu veya olabileceğini kabul etmek gerekir.

Yetkiden kaynaklanan karar süreci, rüşvete konu olan bir başka sahadır. Yargı, bunun tipik örneğini teşkil eder. Ortada bir hizmet veya mal alımı söz konusu değilse de kamunun yasaları uygulama işlevinin bir parçası olarak yargı, önemli bir “yetki” ögesine sahiptir. Ortada, hürriyetin kısıtlanması veya yarar tayini gibi önemli bir durum olunca rüşvet gizilgücü bir başka değer kazanmaktadır. Güvenlik birimlerinin rüşvete konu olan bir çok işlemini de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Yargı sürecinde kararı etkilemeye yönelik davranış olarak kabul edilebilecek hediye, ikram ve hürmet, para v.b. şeyler zaten Osmanlı’dan bu tarafa kültür tarihimizde

bilinen bir durumdur¹⁹. Yargıyla ilişkili, fakat yargılama sürecinden ayrı bir de tutuklu ve hükümlülük süreci vardır. Tutuklu ve hükümlüler açısından cezaevi şartları da son derece önem taşımaktadır. Cezaevlerinde, hükümlü ve tutuklulara sağlanan ayrıcalıklı sosyal imkanlar rüşvete açık bir alan teşkil edebilecek bir niteliktedir. Aynı şekilde cezaevlerinde kurulan “haraç” ortamlarının varlığında da diğer bir çok etmenle birlikte rüşvetin herhangi bir tarzını aramak yanlış olmasa gerektir.

Devletin düzenleme, görev ve yetkisi, bu sahada da rüşvet potansiyeli oluşturmaktadır. Ruhsat ve izinden, rapor işlemlerine kadar düzenleme yetkisini elinde bulunduran devlette, kamu görevlisi açısından rüşvete uygun zemin oluşmaktadır. Evlendirme dairelerinden, gümrükleme bürolarına, pasaport alımına kadar hemen her yerde yapılan işlemle alakalı hediye, avanta gibi işlemler rüşvet veya rüşveti çağrıştırabilecek işlemler olarak nitelendirilebilir²⁰.

Rüşvet olgusunda, siyasetin çok ayrı bir yeri vardır. Siyaset her şeyden önce yönetsel bir içeriğe sahiptir. Ayrıca, yasama ve yürütme eylemi de siyaset vasıtasıyla yerine getirilmektedir. Aynı şekilde, icra yetkisine sahip siyasetin, özellikle gelişmemiş ülkelerde yargıda da hissedilir bir etki alanı söz konusudur. Kamu görevlisinin istihdamı da siyasetin gölgesinde gerçekleşmektedir. Bu durum, gelişmemiş, kurumsallaşmasını tamamlayamamış toplumlarda daha belirgin bir hal almaktadır. Siyasetin, bir istikrar unsuru ve karar mekanizmasının işleticisi niteliğiyle ekonomideki ağırlığını da unutmamak gerekir²¹. Amerika Birleşik Devletlerinde yaşanan ve bütün dünya ekonomisini ve borsalarını strese sokan Başkan Clinton’ın özel yaşam sayılabilecek bir skandalı, siyasetin ekonomideki ağırlık ve önemini açıkça gösterir bir niteliktedir.

Siyasetteki rüşvet olayı diğer kurumlardaki gibi her zaman pratik sonuçlar içerir nitelikte de değildir. Seçim kampanyalarına verilen desteklerdeki gibi uzun vadeli bir yatırım da söz konusu olabilir. Almanya eski Başbakanı H. Kohl’ün seçim kampanyalarında aldığı yardımın bu bağlamda değerlendirilmesi, siyasetçiye yapılan rüşvet türü yatırımın ekonomik ve sosyal düzey gözetilmeksizin hemen her toplumda var olduğunu göster-

19 Mumcu a. g. e. s.118

20 Berkman, a. g. e. s.73

21 Steinberg-Austern, a. g. e. s.73

mektedir. Bu çerçevede seçim harcamasıyla rüşvet arasında direkt bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkündür²²

Seçimi kaybeden adayın devletin çeşitli kademelerinde istihdam edilmesi, rüşvetin farklı bir yönünü oluşturmaktadır. Burada kamu olanaklarının keyfi, fakat kalifiye olmayan bir şekilde kullanılmasının yanı sıra siyasetçiye rüşvet olarak sunulması da sözkonusudur. Gelişmiş ülkelerde avanta türü alt kademe kamu görevlisinin aldığı rüşvete sık rastlamak mümkün olmasa bile bu tür siyasal rüşveti gözlemlemek olasıdır. Gelişmiş ülkeler de dahil her ülkede iş dünyasıyla siyaset arasında bu türden bir dayanışma her dönemde görülmüştür. Aynı şekilde, etkin kamu görevinde bulunmuş bir çok kamu görevlisinin daha sonra iş dünyasında ekonomik ve rasyonel temellere dayanmayan bir şekilde istihdam edilmeleri ekonomi-siyaset-bürokrasi-medya bağlamında rüşveti tartışılır kılmaktadır.

Siyasetin bürokrasiyi tayin gücü içerisinde; tayin ve terfi olgusunun kendine ait rüşvet potansiyeli mevcuttur. Özellikle üst düzey bürokrat tayininde rüşvet söylentilerine sıkça rastlamak mümkündür. Ayrıca, personel alımında kayırmacılık yapmaya çalışan siyasetçinin gayretleri siyaset yatırımı, bir başka deyişle siyasetin içerisine sinmiş rüşvetin bir başka versiyonu olarak değerlendirilebilir.

Yasa koyucu olarak siyasetin rüşvet gizil-gücünü belirtmeden geçmek mümkün değildir. Kişiyeye veya kurum ve kuruluşlara özel yasanın çıkabilme potansiyeli her zaman rüşvete açık kapı bırakmaktadır. Dünyanın bir çok yerinde, kurum ve kuruluşların kendi güdümlerindeki siyasetçileri parlamentoya sokma istek ve girişimleri boşuna değildir. Bu çerçevede medya-siyaset-bürokrasi ilişkilerinde ortaya çıkan rüşvet potansiyeline de değinmek gerekir. Önemli bir sosyal etki ve baskı unsuru olarak medya, siyasetçi ve bürokrasiye karşı güçlü bir pazarlık gücüne sahiptir. Etkin bir baskı unsuru olan medya, ekonomi ve iş çevrelerince siyasetçiden rüşvet kopartma unsuru olarak sıkça kullanılabilir. Ayrıca, medya patronlarının bir çok kamu ihalelerinde oldukça etkin oldukları bilinen bir durumdur. Aynı şekilde, birçok kamu mal veya olanaklarının medya mensuplarına sunulması bilinen bir durumdur.

SONUÇ

Rüşvet, ahlak dışı bir olgu olarak toplumdan topluma yer ve yaygınlık farkı içermekle birlikte hemen her toplumda sıkça görülen bir olgudur. Yapı-kültür ilişkileri çerçevesinde ele alındığında, rüşvetin toplumsal farklılık göstermesinde toplumun genel karakter ve yapı özelliklerinin baskın rolünü belirlemek gerekir. Burada, insanın ihtiyaç duyması, sosyo-psişik yapısı ve ihtirasları önemli bir yer tutmaktadır.

Rüşvete esas olan unsurlar, kamuda işi hızlandırmak ve kurumsal işleyişi istenilen yönde saptırmak olsa da konu bu çerçevelerle sınırlandırılmaz. Yerini sağlamlaştırma gayretlerinden siyasal peşkeşe, herhangi bir fayda karşılığı kamu aleyhine gerçekleştirilen eylemlerin bir çoğunu “rüşvet” olarak nitelenebilir. Kaldı ki, yarar karşılığı olmak üzere genel işleyişin dışında gerçekleşen eylemin rüşvet olarak değerlendirilebilmesi için mutlaka kamunun aleyhine de olması gerekmez. Önemli olan kişi(ler) ve/veya kurum(lar) yararına çıkar karşılığı yetki ve takdir ögesi-nin kullanılmasıdır.

“Çıkar” ögesi, rüşvetin temel sebeplerinden biri olmakla birlikte, içerik olarak maddi yönüyle sınırlı değildir. Kamuda gerçekleşmek üzere kamu görevlisi veya siyasetçinin elinde bulundurduğu her “yetki” ve “karar verebilme” özelliği rüşvet gizilgücü taşımaktadır. Aynı şekilde “çıkar” nitelikli olarak kamudan yararlandırmalar da rüşvet sayılmalıdır. İş dünyası-bürokrat veya medya-siyasetçi ilişkisi bu yönden de değerlendirilmelidir. Rüşvet olgusunu çeşitli karar, yapılanma, önlem v.b. çalışmalarla azaltmak mümkünse de ortadan kaldırmak imkansızdır. Bir başka ifadeyle; rüşvet, zaman ve mekan ötesine uzanabilme kabiliyetine sahiptir.

Aynı şekilde, toplumun “sonuca götüren araçlara” takındığı genel meşruluk yaklaşımı rüşvete takınılan toplumsal tavırla paralellik arz etmektedir. O halde rüşvet eğilimini genel “iltimas” değerlendirmesinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Yani, rüşvet olgusu zaman ve mekan itibarıyla evrensellik taşısa da toplumdan topluma içerik ve işlerlik farklılığı göstermesi rüşvet-sosyal doku arasındaki sıkı ilişkiye işaret etmektedir. Bir çok toplumsal farklılık ve ayrışma nedenleriyle beraber, rüşvet “genel-geçer” bir niteliğe sahiptir ve hemen her toplumda gözlenebilir durumdadır. O halde sorunun köklerini toplumsalı oluşturan öznenin mahiyetinde aramak yanlış olmasa gerektir. Bir başka ifadeyle, toplumsal genel kamu rüşvetin şekillenmesinde son derece etkin bir yere sahiptir. Diğer bir çok sosyal

kurum, sosyal olgu ve olayların şekillenmesinde olduğu gibi rüşvette de kültür dokusunun vazgeçilmez bir yeri vardır.

YARARLANILAN ESERLER

- Alkan, T. (1993), Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık, Ankara, Bilgi Yayınevi
- Berkman, Ü. (Tarihsiz), Kamu Yönetiminde Yolsuzluk ve Rüşvet, Ankara, TODAİ Yay.
- Alınmaz, M. (1981), İslâm'da Hediye-Rüşvet, İstanbul.
- Mumcu, A. (1983), Osmanlı Devletinde Rüşvet, İstanbul, İnkılap Yay.
- Steinberg, S. Austern, D.(1995), Hükümet Ahlak ve Yöneticiler, Çev: Turgay Ergun, Ankara, TODAİ Yay.
- TDK (1966), Türkçe Sözlük, Ankara , TDK Yay.
- Tolan.B. (1993), Sosyoloji, Ankara, Adım Yay.

Abdurrazzak B. Hemmam (126-211/ 744-827)'in Şiilikle İtham Edilmesi Üzerine Bir İnceleme (I)

*Mirza TOKPINAR**

ABSTRACT

Abd al-Razzak b. Hammam was accused of being a Shi'i by critics of hadith rawis. Consequently, his hadiths were approached with doubt and ignored by hadith scholars. There are various terms, used in early period, to express that someone is Shi'i. As a result of misunderstanding of these terms, status of Abd al-Razzak b. Hammam as a rawi has not been fully understood.

This study, considering basic principles of Shi'a and emphasizing contents of related terms, aims to discuss whether Abd al-Razzak was a Shi'i. In the main time, some light is shed on the problem of reliability of his hadiths.

Keywords: Hadith, Rawi, Tashayyu', Sunni, Shi'i

GİRİŞ

Abdurrazzak b. Hemmam (211/827), zamanının hadis otoriteleri Ma'mer b. Râşid (154/771), İbn Cüreyc (150/767), Sufyan es-Sevrî (161/778)

* *Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekizmart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi*

ve başkalarından hadis öğrenip ezberlemiş; kendinden sonra yetişen Ahmed b. Hanbel (241/855), Yahya b. Maîn (233/847) gibi hadis ilminin önderlerine de hocalık yapmıştır. O, derlediği hadisleri, hadis literatürü içinde önemli bir yere sahip ve yakın zamanda bulunarak modern neşri yapılan al-Musannaf adlı kitapta toplamış ve öğrencilerine bu eserdeki hadisleri okutup rivayet etmiştir.¹ Abdurrazzak'ın rivâyeti sayesinde zamanımıza kadar gelen kitaplara aktarılan Hz. Peygamberden pek çok rivâyet, İslâm'ın ilk yüzyıllarında dinî ilimlerde otorite olan bilginler tarafından alınmış, bilgi elde etme ve bilgi üretmede güvenilir sözler olarak kullanılmıştır. Ne var ki, Abdurrazzak'ın Şîî olduğu iddiası², özellikle İslâm'ın ilk dört asrından sonra Sunnî mezhepler grubuna mensup bilginlerce, şahsına ve eserine gerekli ilginin gösterilmemesine, daha açık bir ifadeyle hem eserinin kullanılmamasına, hem de isnad zincirinde Abdurrazzak'ın adının geçtiği her hadise şüphyle bakılmasına neden olmuştur.³ Biz doktora çalışmamız esnasında Abdurrazzak'ın güvenilir, önemli bir bilgin olduğunu ve Şîî olduğu iddiasının bir yanlış anlamadan kaynaklandığını tespit etmiştik. Bu makalede konuyu özel olarak ele alıp sonuçlarını müstakil bir yazı halinde araştırmacıların bilgisine sunacağız. Amacımız, ilk dönem İslâm bilginlerinin Abdurrazzak yolu ile gelen hadisleri alıp değerlendirmede doğru bir davranış içinde bulduklarına, daha sonrakilerin ise yanlış olduklarına işaret ederek, hem Abdurrazzak'a yapılan haksızlığa dikkat çekmek, hem de zamanımızda yaşanan bazı dini problemlere Abdurrazzak'ın rivayet ettiği hadislerin çözüm getirebileceklerini, bu nedenle itibara layık olduklarını göstermektir.

İslâm Peygamberinin vefatından sonra başlayan politik ve dinî ayrılıklar, daha sonraki yıllarda oluşan ve gelişen İslâm ilimlerini önemli derecede etkilemiştir. Bu durum, çeşitli gruplara ayrılan İslâm toplumunda aşırı-

1 Abdurrazzak ve eseri hakkında geniş bilgi için bk. Mirza Tokpınar, *Abdurrazzak b. Hemmam ve Musannafı*, yayınlanmamış doktora tezi, İzmir 1998.

2 Abdurrazzak'ın Şîî olduğu hakkındaki iddiaların kaynakları ileride verilecektir.

3 Konumuz Abdurrazzak'a isnad edilen uydurma sözler/ mevzuât olmadığından burada o konudan bahsedilmeyecektir. Ancak kısaca şunu söyleyebiliriz, isnadında Abdurrazzak'ın adının geçtiği mevzu hadisler bizzat onun tarafından rivâyet edilmemiş, başkaları tarafından, ona isnad edilerek aktarılmıştır. Bu konuda geniş bilgi için yukarıda adını verdiğimiz araştırmamıza bakılmalıdır, s. 229-232.

lıklara neden olmuş, öyle ki bir mezhep etrafında toplananlar, başka mezheplere mensup kişilerin dindarlıklarını ve İslâm'a mensubiyetlerini inkar edecek kadar ileri gitmişlerdir. Hz. Peygamberin sözlerinin daha sonra gelen nesillere sağlam ve güvenli bir şekilde ulaştırılmasını sağlamayı ve onun sözlerini doğru anlayarak doğru yorumlamayı kendilerine temel ilke edinen hadis uzmanları, bu sözleri rivâyet etmeye ehil olmak için yahut rivâyet edilen sözün kabul edilebilmesi için, sözleri nakledenlerde/ *râvi* bir takım şartlar aramışlardır. Hem Şîa hem de Sunnî mezhepler grubuna mensup bilginler tarafından kendi anlayışlarına göre farklı farklı belirlenen bu şartlar, hadislerin kabulünde ve dini bilgi edinmede kaynak olarak ele alınmasında çok önemli rol oynamışlardır. Sunnî mezhepler grubuna mensup bilginler, bu şartlardan birisini de Şîa mezhebi grubundan olanlar hakkında işletmişler, daha açık bir ifadeyle Şîa mezhebinden olanların aktardıkları hadisleri kabul etmeme eğiliminde olmuşlardır. Ancak bu konuda ilkeyi, söz konusu mezhebe mensup herkesin naklettiği her sözü kabul etmeme şeklinde değil, insanları mezhebine çağırın/ *dâî* ve mezhebin aşırı kollarından/ *gulât* olanların naklettikleri sözleri reddedip bunların dışındakileri kabul etme şeklinde belirlemişlerdir.

Ancak sözünü ettiğimiz bu ilke işletilirken, Sunnî Hadis Tarihinde rivâyeti makbul görülen/ *sika* bazı hadis bilginlerinin de, Şîilikle itham edilerek naklettikleri sözlerin kabul edilemeyeceğinin ileri sürüldüğüne şahit olunmaktadır. Bu türden iddialarda bazen haklı sebepler bulunmakta, fakat çoğu zaman politik ve kişisel ihtiraslar rol oynamaktadır. Aslında Sunnî hadis otoriteleri, Şîilik ve İslâm dışına çıktığını kabul ettikleri diğer mezheplere/ *batıl mezhepler* mensup olan veya mensup olduğu ileri sürülen bilginler hakkında nasıl bir yol izleneceği konusunda çok önemli bir detayı belirlemişlerdir. Bu da, yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, insanları kendi mezhebine kabule çağırın veya bazen de buna zorlayan yahut mezhebin aşırı gruplarından olmaması durumunda, Sunnî olmayan kişinin rivâyetlerinin kabul edilebileceği şeklindeki tespittir.⁴ Bu ilke Sunnî olmayıp mezhebine bağlılıkta ılımlı olanların rivâyetlerinin kabul edilmesini öngördüğü gibi, İslâm dışında görülen siyasi veya dini bir mezhebe mensup olduğu doğrultusunda haksız yere ithama maruz kalan kişilerin rivâyetlerini de genel bir

4 el-Hatib el-Bağdâdi, *el-Kifâye*, s.148-160.

yaklaşımını kurtarmıştır. Bu arada, dini öğretiyi kendi düşüncesine göre yönlendirmek için Hz. Peygambere atfen söz uyduranların güvenilemeyecek kişiler oldukları açıklanacak/ *cerh* ve rivayetleri de reddedilecektir.

Üzülerek belirtmek gerekir ki, Sunnî hadis otoritelerinin Hz. Peygamberin gerçekten kendisine ait sözlerini güvenilir bir şekilde elde etmek amacıyla ortaya koydukları, başka mezheplere mensup, bir takım aşırılıklara sahip kişilerin rivâyetlerinin reddedilmesi, sanıldığı gibi her râvî, hakkında uzmanları doğru sonuca ulaştırmamış; bu ilke kötü niyetli kişiler tarafından güvenilir hadis bilginleri hakkında bir çeşit karalama silahı olarak da kullanılmıştır. Özellikle, Emevî ve Abbasî idarecileri veya onlara yakın olanlar tarafından bu silah, iktidar muhaliflerinin halk üzerindeki etkilerini yok etmek, en azından zayıflatmak için kullanılmaya başlamış ve pek çok güvenilir/ *sika*, *sadûk* hadis bilginini, İslâm dışına çıkmış görülen bazı mezheplerin mensubu gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Bu konudaki ithamlarda kullanılan mezheplerin başında ise Şîa ve kolları gelmekte Mu'tezile ve diğerleri de bunları izlemektedir.

Kötü niyetliler, elbette her zaman amaçlarına ulaşamamışlar ve Şîilikle itham edilen bilginlerin bir kısmı savunulmuştur. Subkî (771/1369) tarafından güvenilir delillerle çok güzel bir şekilde savunulan Hâkim en-Neysâbûrî (405/1014), bunun önemli bir örneğini teşkil etmektedir.⁵ Ali b. el-Medînî (234/848) gibi Şîilikle itham edildiği halde⁶ savunulmayan, fakat Sunnî bir bilgin olarak tanındığı için itibarını kaybetmeyen büyük bilginler de bulunmaktadır. Abdurrazzak (211/827) gibi bir kısım hadis bilginini ise biyografi/ *tevârih-tabakât bu arada cerh-ta'dil* yazarları ve eleştirmenlerin çelişik kanaatleri sebebiyle haklarında kesin karara varılamamış, Zehebî (748/1347) gibi büyük bir bilgin bile "hakkında anlaşılmayan vehimler bulunduğu"nu ifade etmiş,⁷ bazı eserlerinde aksini ifade etse de gerek onun bu görüşleri, gerekse başkalarının bu doğrultudaki görüşleri gerekli etkiyi gösterememiştir.

Biz çalışmamızda, Abdurrazzak'ın Şîî olup olmadığı konusunda güvenilir bir sonuca varmak için önce onun Şîî olduğuna dair iddiaları, kaynak-

5 Bk. Subkî, *Tabakâtu's Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, IV, 161-171. Ayrıca, Ali Yardım, *Hadis II*, s. 90.

6 el-İrâkî, *el-Beyân ve't-Tavdîh*, s. 179.

7 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IX, 572; İbnu'l İmâd, *Şezarâtu'z-Zehab*, II, 27.

lardan kronolojik sıraya göre takip edeceğiz, sonra da bir değerlendirme yapacağız.

A. ABDURRAZZAK'IN Şİİ OLDUĞU İDDİALARI

Önce belirtmemiz gerekir ki, Abdurrazzak'ın Şiî olduğu ileri sürülürken, ilk dönem münekkitleri tarafından bu husus açık bir şekilde "Şiî" kelimesi kullanılarak ifade edilmemiştir. Onun, bu konuda durumu, ya teşeyyu'undan söz edilerek/ *kâne yeteşeyye 'u*,⁸ ya da teşeyyu' ile itham edildiği belirtilerek açıklanmaya çalışılmıştır.⁹ Daha sonraki dönem yazarlarından Zehebî onun hakkında açık bir şekilde "Şiî" kelimesini kullanmışsa da bu iddiasında ona katılan olmamıştır.¹⁰ Zehebî'nin iddiasının da tutarsız olduğu ileriki satırlarda gösterilecektir.

İlk dönem biyografî yazarlarından İbn Sa'd (230/845), Buhârî (256/870) ve İbn Ebu Hâtim er-Râzî (327/939) nin, Abdurrazzak'ın Şiî olduğuna veya olmadığına dair bilgi verme ihtiyacı duymamaları ilginçtir.¹¹ İlk dönem bilginlerinden bir başkası olan İbn Kuteybe (276/889) el-Maârif adlı eserinde, Abdurrazzak'ın biyografisini anlatırken, onun Şiî olduğuna veya Şiîlikle itham edildiğine dair hiç bir şey söylemezken,¹² aynı eserinin başka bir bölümünde verdiği Şîa listesinde Abdurrazzak'ın adını da anmaktadır.¹³ Fakat o, bu listeye Sunnî ve sika olarak bilinen pek çok bilgini de dahil etmiştir. Bunların arasında, İbrahim en-Nahaî (96/714) Sufyan es-Sevrî (161/778), Vekî' b. el-Cerrâh (197/813), Cerîr b. Abdulhamîd (182/798), Yahya b. Saîd el-Kattan (198/813) da bulunmaktadır. Bu nedenle ya söz konusu listeye güvenilemeyeceği, ya da İbn Kuteybe'nin Şiîlik anlayışının farklı olduğu düşünülmelidir.¹⁴ İbn Kuteybe'nin bu isimleri, başka bir kaynaktan, her hangi bir eleştiriye tabi tutmadan aktarmış olması da mümkündür.

Yukarıdaki bilginlerden başka, ilk döneme yakın bir zamanda yaşamış olan bilginlerden Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah el-İclî (261/875) ve Ya-

8 el-İclî, *Ma'rifetu's-Sikât*, II, 93; İbn Hibban, *es-Sikât*, VIII, 412.

9 İbnü-l-İmâd, *Şezerât*, II, 27.

10 Zehebî, *Siyer*, IX, 564.

11 İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, V, 548; Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, VI, 130; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve Ta'dil*, VI, 38-39.

12 İbn Kuteybe, *el-El-Maârif*, s. 519.

13 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 624.

14 Teşeyyu'un farklı bir anlamı hakkında ileride İbn Hacer'den naklen bilgi verilecektir.

kub b. Sufyan el-Fesevî (277/890) Abdurrazzak hakkında “şifdir” demeyip yalnızca teşeyyu’undan söz etmektedirler.¹⁵ İbn Hibban (354/965) ise tutarsız ve anlaşılabilir bir şekilde, teşeyyu’u sebebiyle hafızasından rivâyette hata yaptığını belirtmektedir.¹⁶ Halbuki teşeyyu’un ezberden rivâyeti etkilemesi düşünülemez, çünkü o, hafızayla değil, irâdeyle ilgilidir. Başka bir deyişle teşeyyu’ dolayısıyla rivâyet, irâdî ve kasdî olarak etkilenir, yalnızca şeklinde bir etkilenme söz konusu olmaz.

Daha sonraki eleştirmen ve biyografılardan Ukaylî (323/935) ve İbnAdiyy (365/976) Abdurrazzak’ın teşeyyu’una dair haberleri nakletmişler,¹⁷ Mizzî (742/1338) ve Zehebî (748-1347) de bu haberleri, onlardan iktibas etmişlerdir.¹⁸ Fakat Zehebî bu bilgileri “anlaşılabilir vehimler/ *evhâm mağmûra*” olarak niteler,¹⁹ İbnul-İmâd (1089/1678) da onun bu görüşünü aynen nakleder.²⁰ Bu arada Mizzî ve Zehebî’den önce yaşayan İbn Hallikân (681/1282)’ın da Abdurrazzak’ın biyografisinden kısaca bahsettiğini ve Şiîliği konusunda hiç bir bilgi vermediğini görmekteyiz.²¹

Bazı son dönem yazarları ise Abdurrazzak’ın Şiîlikle itham edildiğini yalnızca nakletmişler²² ve konuya açıklık kazandıramamışlardır. Bunlardan Dehlevî (1239/1824), Abdurrazzak’ı Şiî kabul etmiş ve kendince bir takım yorumlar getirerek, Abdurrazzak’ın Şiî olmasının -sanki kesinmiş gibi- hoş karşılanamayacağına dair ifadeler kullanmıştır.²³

Bu bilgilere şöyle bir bakacak olursak, Abdurrazzak’ın teşeyyu’undan söz eden ilk bilginler, el-İclî, İbn Kuteybe, el-Ukaylî ve İbn Adiyy olmaktadır. Bunların da, Abdurrazzak hakkında açıkça “Şiî” demeyip onun teşeyyu’undan söz etmeleri önemlidir. Diğer bilginler ise Mizzî ve Zehebî’nin eserlerinde kaynak göstermelerinden de anlaşıldığı gibi, bu bilginlerden yararlanmışlar, delilsiz ve dayanaksız bir şekilde onların verdikleri bil-

15 el-İclî, *es-Sikât*, II, 93;

16 İbn Hibban, *es-Sikât*, VIII, 412.

17 Ukaylî, *ed-Duafâ el-Kebîr*, III, 110; İbn Adiyy, *el-Kâmil fî Duafâi’r-Ricâl*, V, 314-315.

18 Mizzî, *Tehzibu’l-Kemâl*, XVIII, 59-61; Zehebî, *Siyer*, IX, 566, 569- 570, 574.

19 Zehebî, a.g.e., IX, 572.

20 İbnul-İmâd, *Şezerât*, II, 27.

21 İbn Hallikân, *Vefayâtu’l-A’yân*, III, 216-217.

22 Dehlevî, *Bustanu’l-Muhaddisîn*, s. 98; Ekrem Ziya Umerî, *Hadis Tarihi*, s. 53-54; F. Sezgin, *GAS*, I, 99; İ. L. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 48; A. Akyüz, *Abdurrazzak-Buhârî İlişkisi*, s. 23.

23 Dehlevî, a.y.

gileri aktarmışlardır. Fakat Zehebî, bazı tenkit konularında, özellikle Abbas b. Abdulazim (246/860)'in, Abdurrazzak'ı "kezzâb" olarak nitelendirmesine karşı, onu savunurken, Şîilikle itham edilmesi konusunda hem yalnızca Ahmed b. Hanbel'in bu iddiayı yalanlayıcı ifadelerini nakletmiş,²⁴ hem de hiç sağlam bir delile dayanmadan onun hakkında açık bir şekilde "Şîî" nitelemesinde bulunmuştur.²⁵ Ancak gerek teşeyyu'undan söz edenler olsun, gerekse Şîî olduğunu belirten Zehebî olsun, hiçbirisi de İbn Sa'd ve Buhârî'nin bu konuda hiçbir şey söylemediklerine dikkat etmemişlerdir. Halbuki asıl bu bilgilerin vereceği bilgi daha doğru ve daha güvenilir olabilirdi. Çünkü onlar, Abdurrazzak'a yakın bir zamanda yaşamışlardır. Özellikle İbn Sa'd, Abdurrazzak'ın genç çağdaşlarındandır.

Ünlü bibliyograflardan İbn Nedim (385/995), eserinin Şîî usul ve fıkıh yazarlarına ayırdığı bölümünde Abdurrazzak'ın adını zikretmemiş,²⁶ Abdurrazzak'ın biyografisinden bahsederken de Şîîliğinden söz etmemiştir.²⁷ İbnu'l-Hayr el-İşbilî (575/1179) ise yalnızca el-Musannaf ve tefsiri hakkında bilgiler vermiştir.²⁸ Kâtip Çelebi ve İsmail Paşa da yalnızca Abdurrazzak'ın eserlerini zikretmekle yetinmişlerdir.²⁹

Şîî müelliflerden A'yânu's-Şîa yazarı Muhsin Emin el-Huseyn Abdurrazzak'ı Şîî göstermeğe çalışır. Ona göre, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1067), Şîî yazarlara tahsis ettiği eseri er-Ricâl'de Abdurrazzak'ın adını Cafer es-Sâdık (148/765)'in ashâbı arasında zikrettiği için ve Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali (el-Esedî el-Kûfî) en-Necaşî (450/1058) de aynı konuya tahsis edilen eseri Fihristu Musannifi's-Şîa'da, Abdurrazzak'tan söz ettiği için,³⁰ Abdurrazzak'ı Şîî kabul etmek gerekir.³¹

24 Zehebî, a.g.e., IX, 570.

25 Zehebî, a.g.e. IX, 564.

26 İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 271-276.

27 İbn Nedim, a.g.e. s.279.

28 İbnu'l Hayr, *Fehrese* s. 54-56, 127-131.

29 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, II, 1008, 1460, 1712; İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin*, I, 566. Bu paragrafta atıfta bulunulan eserler ve yazarları bu konuya dolaylı bir katkı bulunabilecekleri düşüncesiyle zikredilmişlerdir. Çünkü eğer Abdurrazzak'ın Şîî olduğu kesin olsaydı onlar işaret ederlerdi. İbn Nedim ise doğrudan katkıda bulunmaktadır. Çünkü o eserinde Şîî olarak bilinen meşhur yazarlar için özel bir bölüm ayırmış ve orada Abdurrazzak'ın adını anmamıştır.

30 Necâşî, *Fihrist*, s. 268-269.

31 Muhsin Emin el-Âmilî, *A'yânu's-Şîa*, VII, 471.

Muhsin Emin el-Huseyn'inkine benzer bir çabayı Hûî'de de görmekteyiz. O, Abdurrazzak hakkında "Şîa'nın büyük bilginlerinden birisiydi", der ve Necâşî (450/1058)'nin Abdurrazzak'ın adını andığından söz eder.³² Halbuki Muhsin Emin'in de işaret ettiği Necâşî'nin adı geçen eserinde Necâşî, Şîî kabul ettiği her musannıfa özel başlık açtığı halde Abdurrazzak için özel bir başlık açmamıştır. Yalnızca Ebû Ali Muhammed b. Ebû Bekr'in biyografisinden bahsederken, içinde Abdurrazzak'a atfen, isnadı olmayan bir hikaye aktarmaktadır.³³ Esere Abdurrazzak'ın adı yalnızca bu şekilde girmiştir ve bu hikaye dolayısı ile Abdurrazzak'ı Şîî kabul etmek imkânsızdır. Zaten Necâşî de kabul etmemiş olacak ki eserinde Abdurrazzak'a özel bir yer ayırmamıştır. Tûsî'nin Abdurrazzak'ı, Cafer es-Sâdik'ın arkadaşları ve öğrencileri/ *ashabı* arasında zikretmiş olması da Abdurrazzak'ı Şîî kabul etmek için yeterli değildir. Çünkü Ca'fer es-Sâdik'ın arkadaşları ve öğrencileri arasında zikredilen ve Sunnî olmakla meşhur pek çok bilgin bulunmaktadır. Yalnızca ismin zikredilmiş olması bizi bu konuda güvenilir sonuca götürmek için yeterli değildir.

Bu arada Şîî bibliyograf Aka Buzurk'un de, Abdurrazzak'ın el-Musanaf'ını ez-Zerîa'da zikrederek onu Şîî göstermeye çalışan yazarlar arasında olduğunu görmekteyiz.³⁴

İthamlar hakkında burada kısaca bir değerlendirme yapmak gerekirse, bu iddiaların doğru ve güvenilir olmadıklarını belirtmek gerekir. Abdurrazzak'ı Şîî gösterenler, bu bilgiyi nereden aldıklarını, yahut Abdurrazzak'ın hangi kanaati ve davranışı yüzünden bu sonuca vardıklarını açıklamamaktadırlar. Aslında bu konuda bilinmesi gereken en önemli husus bizce şudur: Yukarıda da açıklandığı gibi münekkitle, Abdurrazzak'ı Şîîlikle itham ederlerken hakkında daha çok teşeyyu' kelimesini kullanmışlardır. Teşeyyu' kelimesinin sözlük anlamı ve Mezhepler Tarihindeki anlamı üzerinde araştırmacılar anlaşabilmiş değildirler. Bu konuda geniş bilgi için ilgili bilimlerin kaynaklarına bakılmalıdır. Fakat bizim mutlaka işaret etmemiz gereken önemli bir bilgiyi İbn Hacer (852/1448) vermektedir. Ona göre teşeyyu', her dönemde aynı anlam ifade etmemektedir, bu kelime, İslâm'ın ilk dönemlerinde halifelik konusunda, Hz. Ali'nin Hz. Osman'a tafdili/ *üs-*

32 Hûî, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadis*, XI, 13.

33 Bk. Necâşî, *Fihrist*, s. 268-269.

34 Aka Buzurk et-Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tesânifi's-Şîa*, XXI, 132.

tün kabul edilmesi, halifelige onun Osman'dan daha önce geçmeye layık olduğuna inanılması anlamındadır.³⁵

Bu durumda, bazı kaynaklarda görülen Abdurrazzak'ın teşeyyu'u hakkında verilen bilgilerin, Abdurrazzak'ın, II. Halife Ömer'den sonra halifelige layık kişinin Hz. Osman değil, Hz. Ali olduğuna inanmasından ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Abdurrazzak'ın hayatı ve görüşleri incelendiğinde bizce de onun hakkında teşeyyu' ancak bu anlamda doğru olabilir. Bu durumda onun hakkında söz konusu edilen ve ilk dönemlerde özel anlamı olan teşeyyu', daha sonra gelen yazarlar ya da eleştirmenler tarafından yanlış bir şekilde Şiilik olarak değerlendirilmiştir.³⁶ Halbuki bu doğru ve tutarlı değildir. Nitekim ilk dönem münekkitleri de Abdurrazzak hakkında yalnızca teşeyyu' kelimesini kullanmışlardır. Öyleyse onun hakkında bugün bilinen anlamda Şiilik değil, İbn Hacer'in naklettiği anlamda teşeyyu' söz konusu edilebilir ve bu türden bir itham ile de Abdurrazzak'ın güvenilirliği sarsılmaz.

Abdurrazzak'ın Şiiliği ve bu konu ile ilgili olarak güvenilirliğini tespit için bizce yukarıda verilen bilgiler yeterli görülmelidir. Fakat biz başka yollarla da bu hususun açıklanabileceğini düşünüyoruz. Bunun için Şîa ve Abdurrazzak hakkında bize ulaşan bilgiler çerçevesinde konuyu yeniden ele alıp değerlendireceğiz.

B. ŞİA ve HADİS

Şîa, hilâfet kavgalarında Hz. Ali'nin yanında yer alıp onun, bizzat Hz. Peygamber tarafından imamlık ve halifelige tayin edildiğini, dolayısıyla halifeligin onun ve Ehl-i Beyt'in hakkı olduğunu iddia edip Hz. Ali'nin, Hz. Peygamberden sonra insanların en üstünü olduğuna, ondan sonraki imamların da mutlaka onun soyundan açık veya gizli bir nassla tayin ve vasiyet olunacağına, imamların günahlardan korunmuş/ *ma'sum* ve özel bir bilgiyle donatılmış olduklarına inananların oluşturduğu topluluğa denir.³⁷

35 İbn Hacer, *Tehzibu'l-Tehzib*, I, 63 (Ebân b. Tağlib'in biyografisini verirken). Krş. H. Onat, *Emeviler Devri Şif Hareketleri*, s.15.

36 Sunnî olarak tanındıkları halde Şii oldukları ileri sürülen başka pek çok bilginin de niye Şiilikle itham edildikleri belki böylece açıklığa kavuşmaktadır.

37 E. Ruhi Fiğlalı, *Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi*, s. 34-35; a.mlf. *İmamîyye Şîa'sı*, s.107-109. Şiilik hk. geniş bilgi için bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'l-i-Nihal*, IV, 179-188; E. Ruhi Fiğlalı, *İmamîyye Şîa'sı*, İstanbul 1984; a. mlf, "*Şiiliğin Doğuşu*

Şîa İslâm tarihinde çok önemli etkilere sahip bir mezheptir. Bu mezhep İslâmî ilimleri ve özellikle hadis ilmini de etkilemiştir. Şîa'nın kendine özel hadis literatürü vardır. Bu eserlerde imamların fazilet ve imtiyazları hakkındaki rivâyetlere çok yer verilir.³⁸ Onlara göre hadis masumun/ *imamlar* söz fiil ve takrirleridir. Râvide aranan şartlar konusunda da farklı anlayışlara sahiptirler.³⁹

Şîa'nın hadis anlayışının temel özelliklerini maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

1. Şîa, yalnızca Hz. Peygamberden rivâyet edilenleri değil, aynı zamanda masum imamlardan rivâyet edilenleri de hadis tanımını içinde mütalâa eder.⁴⁰
2. Hadise dair eserlerinde, Hz. Ali'nin üstünlüğü/ *efdal olması*, Ehl-i Beyt'in hilafet hakkı, bir takım imtiyazları ve rivâyetlerinin güvenilirliği önemli yer işgal eder.
3. Râvi ve rivâyetlerle ilgili meselelerde mezhep anlayışı hâkimdir, makbul ve merdud râvi ve rivâyetler bu çerçevede ele alınır, hadis çeşitlerini belirlemeye de bu anlayış yön verir.
4. Hadislerde görülen teâruzun çözümü gibi çeşitli hadis meselelerine, masum imamlardan rivâyetler ve onlarla ilgili çeşitli problemler de dahil edilir ve çözüm aranır.

Şîa'nın sahabe hakkındaki düşüncelerinin en önemli özelliği ise, sahabenin adaleti hakkındaki kanaatleridir. Onlar, hadis rivâyetine ehil olma konusunda, sahabede bir çeşit masumluk aradıkları için, kendilerince, Şîf anlayışına yakın olduğunu iddia ettikleri sahabenin rivâyetlerini kabul eder-

ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İstanbul 1993 ss. 32-44; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, Ankara 1993; İsmail Aka, X. yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîilik, "*Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*", İstanbul 1993, s. 68-101; J. Wellhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dini-Siyâsi Muhalefet Partileri* s. 89-163; M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. E.Ruhi Fiğlalı), s.46-75.

38 Etan Kohlberg, *Şîi'i Hadith*, s.304; *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period Cambridge* 1983, s. 299-307.

39 Geniş bilgi için bk. Cemal Sofuoğlu, "*Şîa'nın Hadis Anlayışı*" (basılmamış doktora tezi) AÜİF 1977, a.mlf. "Şîa-i İmâmîyye'nin Hadis Anlayışı", *Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, ss. 257-298, İst. 1993, a.mlf., *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfi Üzerine Bir İnceleme*, (basılmamış doçentlik tezi) AÜİF 1987.

40 Bk. Cemal Sofuoğlu, *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfi Üzerine Bir İnceleme*, s. 92-93.

ler. Sahabenin içinde fâsık ve münafıkların bulunduğunu, bu nedenle hepsinin hadis rivayetinde güvenilir/ *udûl* olamayacağını ileri sürerler.⁴¹

C. ABDURRAZZAK ve ŞİİLİK

Yukarıda verilen bilgilerden, Sunnî anlayışa sahip bilginlerin Abdurrazzak'ı tanıma ve tanıtmaya pek önem vermedikleri, bir takım tutarsız bilgileri nakletmekle yetindikleri, fakat Şiîlerin, onu kendi mezheplerinden göstermek için özel bir çaba sarf ettikleri ve bazı rivayetlerden, doğrulanamayacak sonuçlar çıkarmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır.

Şimdi bazı önemli özelliklerini zikrettiğimiz Şîa'nın hadis anlayışı ve sahabe hakkındaki görüşleri çerçevesinde, Abdurrazzak'ın hadis anlayışını ve sahabe hakkındaki görüşlerini, kendisine atfedilen bazı rivayetleri de söz konusu ederek, onun Şiîlikle itham edilmesini ele alıp bu ithamın tutarlı olup olmadığı üzerinde durarak önce bazı bilgiler vereceğiz, daha sonra bu bilgilere dayanarak bir sonuca varmaya çalışacağız.

a. Abdurrazzak'ın Hadis Anlayışı

Bu başlık altında Abdurrazzak'ın hadis anlayışını kısaca özetleyip bu anlayışın Şîî anlayışa mı, yoksa Sunnî anlayışa mı daha yakın olduğunu açıklamaya çalışacağız. Yukarıda özetle naklettiğimiz Şîî hadis anlayışına benzer bir hadis anlayışı Abdurrazzak'ta var mıdır? Yahut ondan nakledilen bilgiler içinde veya Musannaf'ında bu anlayışın izleri görülmekte midir? sorularına cevap arayacağız.

Görüşleri çeşitli hadis branşlarına ait eserlerde sık sık aktarılan Abdurrazzak, hadisin hem usul, hem metin, hem de ricâl branşlarında bilgin ve yetkili bir kimse olduğu halde, bu branşlardan ne ricâle ne de usule dair eser yazmıştır. Usule dair bir eseri olsaydı, hadis anlayışını daha kolay tespit edebilecektik. Konunun bu güçlüğüne rağmen, Abdurrazzak'tan rivâyet edilen ve usul kaynaklarında önemli yer tutan usule dair görüşleri ile ricâl kaynaklarında yer alan, râviler hakkında verdiği bilgiler ışığında, onun hadis anlayışının Şîî hadis anlayışına benzeyip benzemediğini tespit etme im-

41 Geniş bilgi için bk. Cemal Sofuoğlu, "Şîa'nın Sahabîler Hakkındaki Bazı Görüşleri" *AÜİFD*, XXIV, ss. 532-539, Ankara 1981.

kânına sahibiz. Ayrıca her ne kadar özel bir yazılı belge ile onun hadis anlayışını tespit edemesek de, elbette sahip olduğu anlayış çerçevesinde tasnif ettiği eseri, el-Musannaf'ı inceleyerek, elde edebileceğimiz önemli sonuçlar bulunmaktadır.

Çeşitli hadis kaynaklarımızda Abdurrazzak'tan aktarılan görüşler ışığında ve kendi eseri el-Musannaf'ta sergilediği hadis anlayışı çerçevesinde onun tamamen Sunnî hadis anlayışına sahip olduğunu tespit etmekteyiz. Kendisine yakın fakat daha sonra gelen bilginlerin onu algılayış biçimleri de bu hususa ışık tutmaktadır. Özellikle ilk dönem hadis bilginlerinin neredeyse hepsinin Abdurrazzak'a diğer Sunnî müelliflere güvendikleri gibi güvendiklerini, onlardan nasıl nakillerde bulunmuşlarsa, Abdurrazzak'tan da aynı şekilde nakillerde bulduklarını görmekteyiz. Hadis usûlü bilginlerinden er-Râmehurmuzî (360/971), el-Hâkim (405/1014), el-Hatîb el-Bağdâdî (463/1071) ve İbnu's-Salâh (643/1425) eserlerinde Abdurrazzak'tan nakillerinde, Şîî bilginlerden rivâyet eder gibi bir üslubla değil, Sunnî bilginlerden aktardıkları üslubla, nakillerde bulunmuşlardır. Eserlerinde Abdurrazzak'tan aktardıkları her hangi bir rivâyet hakkında da "bu, Şîîlerin görüşüdür" gibi ne bir tespit, ne de bir açıklamaya yer vermişlerdir. Ricâl bilginleri, yukarıda bir kısmına işaret ettiğimiz gibi, Abdurrazzak'tan ricâle dair bilgiler aktarmışlar ve bu bilgilerle ilgili olarak hiç bir zaman "Abdurrazzak Şîîdir, o nedenle, bu konudaki görüşleri kabul edilemez", yahut "Şîî olduğu için, Şîîlik etkisiyle böyle konuşuyor" dememişlerdir. Eğer Abdurrazzak, hadis konusunda Şîî anlayışa sahip olsaydı, ondan aktarılan ricâle dair her bilgide olmasa bile hiç olmazsa bir kaç yerde, müellifler bunu tespit ederlerdi. Biz şimdiye kadar incelediğimiz hiç bir eserde böyle bir açıklamayla karşılaşmadık. Bilakis Sunnî ricâl münekkitleri hakkında eser yazan Zehebî (748/1347) ve Sehavî (902/1477) nin eserlerine, bir Sunnî münekkit olarak Abdurrazzak'ın adını da aldıklarını görmekteyiz.⁴²

Abdurrazzak'ın tercemesini veren ricâl müellifleri de, onun hadis anlayışı hakkında, hadisın her hangi bir konusu ile ilgili olarak, "Şîî olduğu için, şu meselede şöyle düşünmektedir", gibi bir bilgi vermemektedirler.

42 Sehâvî, *el-Mutekellimîn fi' Ricâl*, s. 101 ("Erbeu Resâil" içinde); Zehebî, *Zikru men Yu'temedu Kavluh*, s. 181 ("Erbeu Resâil" içinde).

El-Kutubu's-Sitte'ye dahil eserlerin müelliflerinden Buhârî ve Muslim, Sahih'lerinde Abdurrazzak'tan rivâyet edilen hiç bir hadis hakkında Abdurrazzak, Şîî anlayışa sahip olduğu için rivâyet metodunda veya rivayet ettiği metinde özel bir durum bulunduğu işaret etmemişlerdir. El-Kutubu's-Sitte'ye dahil diğer eserlerde de durum aynıdır.

Şîa'nın hadis anlayışı ile Abdurrazzak'ın hadis anlayışı karşılaştırıldığında, bu anlayışa özel niteliklerden hiç birisini Abdurrazzak'ın, Musannaf'ında ve ondan nakledilen usul ve ricâle dair bilgilerde görmek mümkün değildir.

Abdurrazzak, hiç bir zaman Şîî imamlardan rivâyeti, hadis tanımı içerisinde değerlendirmemiş, hiç bir müellif de onun hakkında böyle bir iddia da bulunmamıştır. Gerçi Abdurrazzak, sahabe ve tabiîne ait icthad ve fetvalardan, eserine bol miktarda almıştır. Fakat elimizde, onun, bunları Şîa'nın anladığı anlamda mütalâa ettiğini gösterecek bir bilgi bulunmamaktadır. Kaldı ki eğer Abdurrazzak Şîî olsaydı, Şîa'nın sahabenin adaleti hakkındaki düşünceleri nedeniyle bu sözlerden sahabeye ait olanlarını eserine almazdı. Çünkü Şîa bilinen birkaç sahabe dışında sahabeyi adalet sahibi kabul etmez ve onların rivayetlerini eserlerine almaz.

Abdurrazzak'ın, Şîa'nın altıncı İmamı Cafer b. Muhammed es-Sâdık (148/765)'tan da rivâyetleri vardır.⁴³ Ancak Abdurrazzak, başka fakih ve muhaddislerden nasıl rivâyet etmişse, İmam es-Sâdık'tan da öylece rivâyet etmiştir. Bu rivâyetleri de hiç bir şekilde Şîîlerin değerlendirdiği gibi değerlendirmemiştir. Ayrıca, İmam es-Sâdık'tan alınan rivayetlerin hepsi onbeş civarındadır, hem de doğrudan kendisinden alınmamış, hadiste tanınmış ve sika olarak bilinen her biri büyük bilgin olan şeyhleri, Sevrî ve İbn Uyeyne aracılığı ile alınmışlardır.⁴⁴ Zaten, ondan rivâyetlerinin çoğunu, icthadlar ve fetvalar oluşturmaktadır. Hiç birinde de Şîîliğe, Hz. Ali'nin efdal olduğuna ve Ehl-i Beyt'in imâmetine dair bilgi bulunmamaktadır. Hz. Ali'nin istihlafına/ Hz. Peygamber tarafından halife olarak tayin edildiğine dair hadisler Ma'mer'in Câmi'inde mevcuttur⁴⁵ ama, Abdurrazzak

43 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 218.

44 *el-Musannaf*, III, no: 5232, 6713,6789. Bir kısmını doğrudan almış gibi görünse de aradaki râvinin düştüğü anlaşılmaktadır, bk. *el-Musannaf*, III, no: 5238, isnad'dan Sevrî'nin adı düşmüştür.

45 *el-Musannaf*, XI, no:20646-20647, (Ma'mer'in Câmi'ine ait hadisler bölümü).

bunları el-Musannaf'a almamıştır. Eğer Abdurrazzak Şîî hadis anlayışına sahip olsaydı, bu konularla ilgili rivayetlerin el-Musannaf'ta yer alması gerekirdi. Özellikle Cafer es-Sâdık'tan rivâyetlerinden birinde bu konulara dair bilgi bulunurdu. Halbuki el-Musannaf'ta Şîîliğe dair ve yalnızca Şîî hadis kaynaklarında anılan rivâyetler yoktur.

Râvi ve rivâyetle ilgili meselelerde, makbul ve merdud haber konularında Abdurrazzak'tan nakledilen bilgilerden her hangi birinde, Şîa mezhebinin anlayışının hakim olduğuna veya etkisinin bulunduğu dair elimizde mevcut tek bir bilgi bulunmamaktadır. Aksine o, fikhî veya itikadî hiç bir mezhebe bağlı kalmaksızın, çeşitli mezheplere mensup bilginlerden hadis almış ve ilim tahsil etmiştir. Şîîler Ebû Hanife (150/767) den hadis almaz ve ondan rivâyetlere eserlerinde yer vermezler. Halbuki Abdurrazzak'ın, hem Ebû Hanife'den hem de Şîîlerin rivâyetlerini merdud saydıkları başka bilginlerden rivâyetleri vardır.

Hadislerdeki teâruzun giderilmesi ile ilgili olarak da Abdurrazzak'tan, Şîî anlayışa uygun bir çözüm metodu, tespit edebilmiş değiliz. Esasen, araştırmamız süresince ondan nakledilen, teâruz ile ilgili her hangi bir bilgiyle karşılaşmadık. Dolayısıyla imamların sözlerindeki teâruzu telif etmek gibi bir gayret içinde olmadığını söylemeliyiz. Zaten el-Musannaf'ta imamların sözlerine ayrı bir önem atfettiği de görülmemektedir.

Kısaca söylemek gerekirse, Abdurrazzak'ın Sunnî hadis anlayışına sahip olmadığına dair elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. Şîa'nın hadis anlayışına benzer bir özellik de, ne ondan rivâyet edilen bilgiler arasında, ne de eseri el-Musannaf'ta vardır. Ayrıca, Sunnî hadis kaynaklarında Abdurrazzak'ın rivâyetlerinin bulunması, el-Kutubu's-Sitte müelliflerinin onunla ihticac etmeleri, Abdurrazzak'ın Sunnî hadis anlayışına sahip olduğunu gösterdiği gibi; her ne kadar bazı Şîî ricâl uleması onu Şîî göstermeğe çalışmışsa da, Meclisî (1110/1700) gibi Şîî hadis kaynaklarından derlediği rivâyetlerle yüz ciltten fazla hacimde Bihâru'l-Envâr'ı yazan bir kısım müellif de, kaynakları arastırarak el-Musannaf'ı almayarak, Abdurrazzak'ın hadis anlayışının Şîî hadis anlayışına uymadığını bir bakıma göstermiş olmaktadır.

b. Abdurrazzak'ın Sahabe Hakkındaki Görüşleri

Hadis ilminde bir bilginin, Şîî olup olmadığının tespitinde en önemli ölçülerden birisi de, onun sahabeyi değerlendirmede esas aldığı görüşü bilmektir. Şimdi de Abdurrazzak'ın bu konudaki görüşleri hakkında önce ge-

nel bir bilgi verip daha sonra, ilgili bazı rivâyet ve tartışmaları söz konusu edeceğiz.

1. Genel Olarak:

Bu başlık altında, Abdurrazzak'ın Şîî olup olmadığını anlamak için, bize önemli ipuçları verecek olan sahabe hakkındaki kanaatleri ile ilgili bir takım tespitlerde bulunacağız. Abdurrazzak'ın, sahabe hakkında, özellikle Şîîliğin önemli özelliklerinden olan sahabenin adaleti konusunda Sunnî anlayıştan farklı bir yaklaşıma sahip olup olmadığı ile ilgili elimizde açık bir bilgi veya Abdurrazzak'ın bu konuda bir açıklaması mevcut değildir. Bu nedenle biz, ondan nakledilen görüşlere bakacağız.

Sahabe ile ilgili çeşitli meseleleri konu edinen, hadis usûlü kaynaklarında, Abdurrazzak'ın, sahabe hakkında Sunnî anlayışın dışında bir kanaate sahip olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ricâl kaynaklarında da Abdurrazzak'ın sahabe hakkında yukarıda özetle zikrettiğimiz Şîî sahabe anlayışına benzer hiç bir düşüncesinden söz edilmemektedir. Hz. Ömer, Hz. Ali'nin tafdili ve Muâviye ile ilgili bazı rivâyetler bulunmakta ise de bunlar, zayıf veya uydurma rivâyetlerdir. Bu nedenle de Abdurrazzak'ın Şîî kabul edilmesi için yeterli değildir. Özellikle Hz. Ali'nin ilk iki halifeye tafdili konusu, Abdurrazzak'ın ağzından yalanlanmıştır.⁴⁶

el-Musannaf'a baktığımızda ise, Abdurrazzak'ın, Muâviye dahil, Sunnî ve Şîî hadis bilginlerinin rivâyetini aldıkları her sahabiden rivâyetler görmekteyiz. Aslında ayırım yapmaksızın, ilimle meşgul olan her sahabinin rivâyet ettiği hadisleri ve onların ictihad ve fetvalarını eserine bolca alması, onlara ne kadar büyük değer verdiğinin bir delili sayılmalıdır.

El-Musannaf'ta, Şîî anlayışa sahip olanların yaptığı gibi, sahabeden bazılarını küçültücü, onların fâsık veya münafık olduklarını ifade eden, rivâyet yoktur. Bilakis o, eserine aldığı rivâyetlerde tarikin, sahabeye ulaşmasına gayret etmiştir. Bazı mükerrer rivâyetlerde bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Zaten onun en önemli özelliğinin, siyasî görüşlerini hadis ilmine karıştırmaması olduğunu, Hz. Ebu Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Muâviye'den rivâyetlerde, herhangi bir alçaltıcı üslûp kullanmadan rivâyet etmesinden anlamaktayız.

46 Bu konularda, sonraki başlıklarda daha geniş bilgi verilecektir.

2. İlk Üç Halife Hakkındaki Görüşleri:

Bilindiği gibi Şiîlerin en önemli özelliklerinden birisi ilk üç halife Hz. Ebu Bekr (13/634) Hz. Ömer (23/644) ve Hz. Osman (35/656) hakkındaki görüşleridir. Şîa'ya göre bu halifeler, Hz. Ali'nin hakkını gasbettikleri için zalimdirler. İşte bir kimsenin Şiî olup olmadığı, ilk üç halife hakkındaki kanaatlerinin tespitiyle ortaya konabilir. Onun için biz de Abdurrazzak'ın bu konudaki kanaatini tespit etmeye çalışacağız.

Abdurrazzak'tan, Hz. Ebu Bekr hakkında olumsuz hiç bir görüş veya söz rivâyet edilmemiştir. Bir önceki başlıkta da belirttiğimiz gibi ondan rivâyet edilen hadisleri el-Musannaf'a almıştır. Hz. Ali'nin tafdili konusunda, kendisine isnad edilen kanaate sahip olmadığını açıklarken de, Hz. Ebu Bekr'i sevdiğini belirtmiş, Allah'tan onun için rahmet dilemiş, onu sevmeyenin gerçek bir mümin olamayacağını söylemiştir.⁴⁷

Hz. Ömer hakkında ise ricâl kaynaklarımız ilginç ve Abdurrazzak'a yaşımayacak bir haber naklederler. Bu habere göre Abdurrazzak, bir hadis rivayeti esnasında Hz. Ömer'i "ahmak" olarak nitelemiştir. Rivâyet şöyledir:

"Ali b. Abdullah b. el-Mubârak es-San'anî şöyle demiştir: Zeyd b. el-Mubârak, sürekli Abdurrazzak'ın yanında bulunmuş ve ondan çok hadis almıştı. Sonra, Abdurrazzak'tan yazdığı kitaplarını yaktı ve Muhammed b. Sevr'in meclisine devam etmeğe başladı. Ona, bunun sebebi sorulduğunda şöyle dedi: Biz Abdurrazzak'ın yanındaydık, bize, Ma'mer'in Zuhrî'den, onun da Mâlik b. Evs b. el-Hadesan'dan naklettiği uzun bir hadis rivâyet etti. Hadisteki, Hz. Ömer'in, Abbas'a: Sen kardeşinin oğlundan payına düşecek mirası istemek için gelmişsin; (Hz. Aliye de); bu da hanımının miras hakkını istemek için gelmiş, dediği kısmı okurken, Abdurrazzak, Hz. Ömer hakkında: Şu ahmağa bakın, sen Kardeşinin Oğlu'ndan payına düşecek mirası istiyorsun, şu da, Eşinin Babası'ndan payına düşecek mirası istiyor, diyor da, Rasulullah demiyor, dedi. Bu olayı naklettikten sonra Zeyd b. el-Mubârak: Bundan sonra Abdurrazzak'a gitmedim ve ondan rivâyet etmedim, demiştir.⁴⁸

Bu rivâyete göre güya Abdurrazzak Hz. Ömer'in Hz. Peygambere "Rasûlullah" demeyip de, Abbas ve Hz. Ali'nin akrabalık ilişkileriyle O'na işaret etmekle yetinmesine kızmıştır.

Devamı gelecek sayıda

47 Mizzî, T. Kemâl, XVIII, 60. Krş, İbn Hacer, T. Tehzib, III, 446.

48 el-Ukaylî, Duafâ, III, 110. Krş, Zehebî, Siyer, IX, 572.

Dinî Araştırmalar, Ocak-Nisan 2001, C. 3, s. 9

Fransa'nın İslâm Siyaseti: Sömürgecilikten Günümüze Fransız Camileri (I)

*Ahmet KAVAS**

ABSTRACT

France colonized the largest amount of Muslim lands during the 19th and 20th centuries. In this process, a particular policy was followed to positively impress Muslims, both outside and inside France. This policy included opening mosques, particularly in Paris (Grande Mosquée de Paris) and certain colonies such as Senegal and Mali. Besides, Muslims, since then, have opened more than fifteen hundred mosques all over France relying on their own resources. Nevertheless, French government and municipalities of big cities like Strasbourg, Lyon and Marseille have financially contributed to the establishment of cathedral-like mosques that can house thousands of believers, which can be interpreted as a continuation of the colonial French policy towards Islam. Despite the insignificant opposition by some French groups, this governmental support continues with the donations made by some Arab and other Muslim governments.

Keyword: France, Islamic policy, colonization of France, North Africa, Senegal, Mali.

Avrupa devletleri XIX. yüzyılda müslüman memleketlerin çoğunu işgal ederek sömürge haline getirdiler. Afrika ve Asya'da 230 milyon inananı bulunan İslâm dininin beynelmilî karakteri özellikle bu devletler için önemli bir güç arz etmekteydi. Ama batılı devletlerin bunlar üzerinde takip ettikleri "İslâm siyaseti" konusunda aralarında ciddi ayrılık çıktı. Her devlet daha fazla müslüman kitleye sahip olarak diğerine karşı kullanmayı hedefliyordu. Bu da zorunlu bir şekilde her birinin kendine mahsus bir siyaset geliştirmesine sebep teşkil ediyordu.¹

En fazla müslüman ülkesini elinde bulunduran Fransa'nın 1798'de girdiği Mısır'da kısa bir müddet kaldıktan sonra çekilmesi Afrika kıtasında Osmanlı hakimiyetini zayıf düşürmeye yetmişti. Yine 1830'da işgaline başladığı Cezâyir eyaletinin tamamını ancak yirmi yılda ele geçirdiyse de bir asırdan fazla idaresi altında tutmayı başardı. Fransa kıtanın kuzey ve batısındaki bütün bölgeleri sömürgeleştirdikten sonra buralarda yaşayan müslümanları uzun yıllar rahatça kontrol altında tutabilmek için bir "İslâm siyaseti" benimsedi ve eğitim kurumları açmaktan dini müesseselerin inşasına kadar bir çok konuda gerekli adımları atarak bunları uygulamaya başladı.² İslâm dini bundan böyle Fransa için bir "enjeu politique-kazanılması muhtemel siyasi bir oyun" haline geldi.³

Fransa'da 1789 ihtilalinin ardından verilen uzun mücadeleler sonucu kilise-devlet arasındaki ilişkiler ancak 1905'te çıkarılan "Loi de Séparation-Ayırım Kanunu" ile koparılabildi. Ama Afrika'daki işgalleri sayesinde kendisine tebaa yaptığı müslümanları idaresi altında tutmak için takip etmeye başladığı yeni siyasetin bu kanunla uyuşması aranmadı. Çünkü bir taraftan bu sömürgelerini elde tutmak diğer taraftan Almanya, Hollanda ve İngiltere gibi Avrupa ülkelerinin de benimsediği İslâm siyasetlerinden geri kalmamak için müslümanlar üzerinde bu kanun uygulanmadı. Vatikan'la 1904'te kopan ilişkilerin yeniden tesis

- 1 Başta Fransa olmak üzere diğer Avrupa ülkelerinin XX. asrın başından itibaren takip etmeye başladıkları "İslâm Siyaseti" konusunda aydınlatıcı bilgiler vermesini uygun gördüğümüz bir kaç eser adını zikretmekte yarar gördük. Bk. Davis Trietsch, *Almanya ve İslâm*, (trc. Mustafa Subhi), İfham Matbaası, İstanbul 1913/1331; Alain Quellien, *Lapolitique musulmane dans l'Afrique occidentale française*, Paris 1910; Bruno Etienne, *L'Islam en France*, CNRS, Paris 1991; İsmail Hakkı Göksoy, *Endonezya'da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği*, TDV, Ankara 1995; M. Snouck Hurgronje, "Politique musulmane de l'Hollande", *Revue du Monde Musulman*, 5e année, t. XIV, Juin 1911, 377-509.
- 2 Augustin Bernard, "L'Islam et l'Afrique du Nord", *L'Islam et la politique contemporaine*, Paris 1927, 105-122; Bruno Etienne, *la France et l'Islam*, Hachette, Paris 1989.
- 3 Gilles Kepel, "Les mosquées de la République", *L'Histoire*, n. 135, Juillet/Août 1990, s.116-120.

edilmeye çalışıldığı ve ülkede çoğunluğu oluşturan Katolikler için ufak bir yardımın dahi esirgendiği günlerde Paris'e bir Müslüman Enstitüsü açma girişimleri şaşılacak bir şekilde Fransız Meclisi'ndeki bütün milletvekillerin çoğunluğu tarafından desteklendi.⁴ Gerçi bu dönemde ülke topraklarında ibadet eden müslümanların sayısı çok fazla değildi. Fakat sömürgelerindeki milyonlarca müslüman tebaaya sahip bulunması kendisini bir "puissance musulmane- Müslüman Güç" şeklinde tarif etmesi için yeterliydi.⁵

Bu siyasetin ilk adımlarından birisi olarak Paris'te bir "Institut Musulman-Müslüman Enstitüsü" kurulması gerekiyordu. Cami merkezli yapılacak bu teşebbüs konusunda bir çok ileri gelen aydın ve devlet adamı geç bile kalındığını düşünüyorlardı. Zira diğer Avrupa başkentlerinde bu yönde faaliyetlere daha önce başlanılmış ve Berlin ile Londra'da birer cami inşa edilmişti. Her geçen gün Paris'e daha sık gelen müslüman aydınlar ziyaret ettikleri bu başkente de benzeri bir mabedin eksikliğini dile getiriyorlardı. Fransa açısından da içerisinde camisi bulunan böyle bir İslâm merkezinde bu kimselerin toplanmaları büyük menfaat sağlayacaktı.

Sömürgelerindeki müslümanların Mekke'ye yaptıkları hac ziyaretleri esnasında konaklama meselesini düzenlemekten sorumlu olmak üzere 16 Şubat 1917'de Cezayir'de *Société des Habous des Lieux Saints de l'Islam* (İslâm'ın Mukaddes Mekanları Vakfı Cemiyeti)⁶ adıyla bir vakıf kurdu. Fas, Tunus ve Cezayir'den üyelerin iştirak ettiği bu müessese aynı zamanda Paris Müslüman Enstitüsü'nün açılıp faaliyete geçirilmesinden de sorumlu kılındı. *Revue Indigène* dergisi sorumluları da Fransız Meclisi'ne sundukları projeye devlet tarafından verilmesi öngörülen 500.000 frankın bu vakfa takdim edilmesini istediler.⁷

Enstitü binasının inşa edilebilmesi için Paris'te iki milyon frank değerinde 7.000/8.000 m² büyüklüğünde bir arsa bulunmasına karar verildi.⁸ Caminin inşa

4 A.g.y.

5 A.g.e.

6 Bu cemiyetin o dönemde Türkçe ile ifadesi: "Makamat-ı Mukaddese Cemiyeti. "Paris Camii ve Müessese-i İslâmiyyesi - Fransa'nın Alemlî İslâm'a Hürmeti", *Tevhid-i Eşkar*, 5 Recep 1340/4 Mart 1922, n.3292-264, s.1; Bu cemiyet başlangıçta bütün Kuzey Afrika müslümanları temsil ederken zamanla Cezayirîliler'in kontrolüne geçmiş ve özellikle Fas kralının tenkitlerini çekmekteydi. (Jocelyne Cesari, *Entre musulman en France Associations, militants et mosquées*, Karthala-Iremam, Paris 1994, s.138.)

7 Paul Bourdardie, *L'institut musulman et la mosquée de Paris*, Imprimerie Nouvelle, Paris (t.y.), s. 14-16.

8 Gilles Kepel, *Les banlieues de L'Islam*, Seuil, Paris 1987, s.69.

edileceği yer konusunda tereddütler vardı. Mesela Paul Bourdarie bu ibadethanenin Napolyon'un mezarının bulunduğu *Invalides* meydanına yapılmasını teklif etmişti.⁹ 15 Temmuz 1922 tarihinde Paris Belediye Konseyi'nde yapılan oylamada bu enstitünün yapımı için 1.600.000 franklık bir meblağ Botanik Bahçe'nin "Jardin des Plantes" doğusundaki 7.500 m² arsayı satın almaları için tahsis edildi. 1920 yılı Ağustos ayında hem Fransız Millet Meclisi'nde hem de Senatosu'nda yapılan oylamalarda da çoğunluğun müspet oylarıyla 500.000 franklık yardım konusunda müspet kararlar çıktı.¹⁰

Fransa'nın cami yapımı konusundaki bu siyasi tavrını farklı açılardan değerlendirmek gerekir. Öncelikle Paris Müslüman Enstitüsü'nün kuruluşu ve sonraki dönemlerdeki konumu özellikle dünya müslümanları nazarında bu ülkenin "imajını kurtarma ve savaş yıllarında cephelere sürdüğü müslüman askerlerin hatıralarını yaşatma" gibi iki önemli noktadan incelenecektir. Ayrıca işgal sonrası sömürgeleştirdiği Batı Afrika ülkelerinde bu siyasetinin devamı olarak inşa ettiği veya yapılmaları esnasında katkı sağladığı camiler konusunda az da olsa bilgi verilecektir. Çünkü mahalli dini önderlerin ve tarikatların güçlerini kırmaya yönelik bu girişimden de belli ölçüde yararlanmıştı. Son olarak 1980'li yıllardan itibaren bilhassa 1901 tarihli dernekler kanunda yapılan değişiklik neticesinde ülkede sayıları milyonlarla ifade edilmeye başlayan müslüman nüfusun kendi iradeleri doğrultusunda ve resmi makamların müsaadeleri ile açtıkları cami ve mescitler meselesi ele alınacaktır. Bunların arasında devletin resmen desteklediği cami projeleri olduğu gibi çoğunluğu bizzat müslümanlar tarafından inşa edilen mekanlardır. Fransa'nın bu noktada müslümanlara en büyük katkısı bu tür inşa faaliyetlerine veya farklı amaçlarla önceden yapılmış eski binaların cami şekline dönüştürülmesine müsahakar davranmasıdır. Böylece müslümanlar kendi meseleleriyle doğrudan ilgilenerken hem diğer müslüman ülkelerle bağlantılarını azalttılar hem de geldikleri ülkelerin tesirinden uzaklaşmaya başladılar. Artık herhangi bir bölgedeki müslüman topluluk din konusundaki meselelerini kendi çevresinde çözme zorunluluğunu hisseder hale geldi.

Geçmişten günümüze uzanan bu süreç içinde müslümanlarla beraberliğini uzun yıllar devam ettirmek isteyen Fransa devleti yeni girişimlerini de sürdürmektedir. Amaç topraklarında yaşayan bu dine kendi milli kimliğini de yansıta-

9 Paul Bourdarie, s.12

10 Gilles Kepel, "Les mosquées de la République", a.g.y.

rak bir “İslam français-Fransız İslâmî” meydana getirmek olup ilerde ülke için istemediği farklı istikametlere yönelmelerini engellemektir.¹¹

Müslümanların sevgisini kazanmaya ve sömürgeleşimin devamına camilerin katkısı:

Avrupa ülkeleri tarafından İslâm adına yapılan her müspet adım XX. asrın ilk yarısında İslâm dünyasında başta aydın ve devlet adamları nazarında olmak üzere bir çok kimse nazarında büyük takdir topluyordu. *Tevhid-i Efkâr* gazetesinde Paris Camii'nin temelini atıldığı günlerde çıkan haberler oldukça dikkat çekicidir.

“Fransız Hükümeti”nin Paris’te böyle bir müessese vücuda getirmeyi düşünmüş olması ve bunun esbabına teşebbüs eylemiş bulunması cidden şayan-ı takdirdir. Görülüyor ki İslâm’a karşı zaten eskiden beri hürmetsizlik göstermek adeti olmayan Fransa, harpten sonra İslâmiyet’in ehemmiyet ve kudretini bir kat daha takdir eylemeye başlamış ve bilhassa İslâm Medeniyeti’nin büyük bir kıymeti ve beşeriyetin üzerinde tesiri olduğunu teemmül eylemiş ve bu takdirini maddi bir eser vücuda getirmek suretiyle ispat eylemek istemiştir. Fransa’nın bugün icra ettiği bu teşebbüs, mesela Harb-i Umumi esnasında ordularının muvaffakiyetini temin için müslüman askerlerine karşı cemilekarlık göstermek mecburiyetinde bulunan devletlerin o zamanlar vuku bulan bu kabil teşebbüslerine benzer. Mesela Almanlar da Harb-i Umumi esnasında Berlin’de bir cami-i şerif inşa eylemişlerdi. Bundan maksat ilmi bir müessese meydana getirmek değil ancak siyasi bir müzaheret eylemekti. Şimdi harp sona erdikten ve artık hasis endişelerle harekete lüzum kalmadıktan sonra Fransa’nın Paris’te böyle bir müessese vücuda getirerek İslâm’a olan hürmetini izhara çalışması ve bilhassa ulûm-i islamiyenin Fransızlar arasında intişarıyla İslâmiyet’in ehemmiyet ve kıymetinin bihakkın anlaşılmasına mesai olması, bugünkü Fransız erkan-ı hükümetin kiyaset ve dirayetinde delalet ettiği gibi Pierre Loti, Claude Farrère gibi muhiblerimizin neşriyatının semerati müfidesinin de görülmeye başladığını ispat eder. Herhalde biz böyle bir müessese vücuda getirmek hususunda sair Avrupa devletlerine pîşüva olduğundan dolayı Fransa’ya şayan-ı tebrik ve takdir ad ederiz.”¹²

Yine caminin temel atma törenindeki konuşmasında *Société des Habous des Lieux Saints de l’Islam* reisi:

“Bu mabet cihana karşı Fransa ile İslâm arasındaki la yezâl dostluğu teyit edecektir”¹³

11 Paul Bourdarié, s.13

12 “Paris’teki Müessese-i İslâmiyye ve Paris Camii”, *Tevhid-i Efkâr*, 5 Recep 1340/4 Şubat 1922, n.3292-264, s.1.

13 “Paris Camii ve Müessese-i İslâmiyyesi - Fransa’nın Alemlî İslâm’a Hürmeti”, *g.g.e.*, 5 Recep 1340/4 Mart 1922, n.3292-264, s.1.

diyerek bu girişimin dünya müslümanları için taşıdığı değeri ifade etmişti.

Ayrıca Paris belediye başkanı ve valisi konuşmalarında Fransa'nın 1914'de düşman işgalinden kurtarılmasına iştirak eden müslüman askerleri daima hatırladıklarından bahsetmişlerdi. Paris Müslüman Enstitüsü'nün yapımı ile sorumlu Fransız müsteşar ise:

"Fransızlarla müslümanlar arasında I. François ile Sultan Süleyman zamanından beri bir hissi temayül ve teveccühün mevcut olduğunu" belirttikten sonra "25 milyon müslümanı himaye eden Fransa bunların harsı ve iktisadi istiklallerinin de mazhar-ı inkişaf olmasını arzu etmekte ise de bu müslümanların dinine ve ananatına riayet etmeyi bir vazife bilmektedir" diye ülkesinin tavrını izah etmişti. Ayrıca "Minare Paris'in üzerinde yükseldiği zaman, Fransızlar Fransız toprağında maktul düşen müslüman askerlerin Mekke'ye müteveccih binlerce mezarını hatırlayacaklardır."

diyerek ülkesi için yapılan fedakarlıkların karşılıksız bırakılmadığından dolayı memnuniyetini dile getirmişti.¹⁴

Yine *Sebilürreşad* dergisi de bu müessesenin açılışı ile ilgili verdiği haberde:

"Fransa bu suretle teberruda bulunmakla İslâm tebaasına karşı hissiyatı muhâlesetkârânesini izhar etmiştir"

şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştu.¹⁵

Fransa'da müslüman nüfus ve bunlar için yeni camiler inşa edilmesi:

Sömürge dönemine kadar bir müslüman nüfusu meselesi olmayan Fransa Afrika'daki sömürgelerinde yaklaşık otuz milyon müslümanın yaşadığı topraklarda hakimiyetini kurunca iki asır din-devlet ayırımı için yaptığı mücadeleye yeni bir boyut eklemek zorunda kaldı. Bundan böyle yeni tebaası için kendi vatandaşlarından farklı bir muamele geliştirdi. Aksi takdirde kısa zamanda tamamını karşısına alarak bir anda hepsini kaybedebilirdi. Her ne kadar bu insanları Fransız vatandaşı kabul etmese bile artık kendi idaresi altında tutuyordu. Belirlenen "İslâm siyaseti" genelinde İslâm dünyasına karşı hoşgörülü ve kucaklayıcı tavırlar sergilemek amacı dışında daha da genişletilerek sömürgelerde görev yapan memurlar vasıtasıyla yerli ahalinin de muhabbetini kazanmaya yönlendirildi.

Fransa'ya ilk gelen müslümanlar yabancı asıllı olup içlerinde çok az sayıda Fransız müslüman vardı. 1850'de on binin üzerinde müslümanın burada yaşadığı bilinmektedir.¹⁶ Ülke topraklarına tamamı kendi iradeleri dışında geçici bir

14 "Paris Camii ve Müessese-i İslâmiyyesi - Fransa'nın Alemlî İslâm'a Hürmeti", *a.g.e.*, 5 Recep 1340/4 Mart 1922, n.3292-264, s.1.

15 *Sebilürreşad*, 21 Cemaziyelevvel 1338/12 Şubat 1336, c.XVIII/ adet 458, s.191.

16 Francis Lamand, *L'Islam en France*, Albin Michel, Paris 1986, s.25.

süre için getirilen asker ve işçiler asıl nüfusu oluşturdular. Özellikle askerlerin sayısı I. ve II. Dünya Savaşları esnasında yarım milyonu geçmişti. Kuzey ve Batı Afrika'dan toplanarak sevk edilen ikiyüzer binin üzerindeki askeri birlikler derhal cephelere gönderildiler. Sadece Birinci Dünya Savaşı'na katılanlardan 100.000 asker cephelerde öldü.¹⁷ Ölenler siperlerin gerisinde kurulan kamp mescitlerinde yapılan defin işlemlerinden sonra gömülürken yaralılar Paris'in güneyinde kurulan askeri kamp hastanesinde tedavi ediliyorlardı. Savaş sonrası bu askerlerden sağ kalanların tamamına yakını yurtlarına geri gönderildiler.¹⁸ Hayatlarını Fransa için veren bu insanlara yaptıkları fedakarlıklarına karşılık ne ülkenin asıl vatandaşlarına tanınan hukuk ne de Fransız vatandaşlığı verildi. Bunun sebebi müslüman askerlerin Almanya'nın da desteğiyle Osmanlı halifesinin başlattığı cihad çağrısına uyup Fransa'ya karşı kışkırtmalara kulak veremeleri halinde savaş alanını terk etme ihtimali korkusuydu. Bilhassa cephedeki komutanlar bunu bahane olarak gösteriyorlardı. Yine gelecek yıllarda burada kalacak müslüman askerler arasında bir yakınlaşma da sakıncalı görülüyordu.¹⁹

Ülkede yoğun olarak yaşamaya başlayan diğer önemli bir topluluk ise başta Fas, Cezayir ve Tunus olmak üzere bir çok müslüman ülkeden getirilen işçilerdir. İlk defa 1922'de 90.000 işçi Fransa'ya çalıştırılmak üzere getirildi.²⁰ Ülkeye giriş yapan son topluluk ise Cezayir'in yerli ahalisinden "harki" denen sınıftır. Bunlar bağımsızlık savaşı esnasında ülkelerinin Fransa'nın bir parçası olarak kalmasını istemiş ve bu amaçla yaklaşık 250.000 kişi silah altına girerek kendi soydaşlarına karşı savaşmışlardı. Savaş sonrası bağımsızlığını alan Cezayir'den bu insanlar bütün aile fertleriyle birlikte Fransa'ya göç etmek zorunda kaldılar.²¹

Ayrıca Avrupa ülkelerine 1980'li yıllarda başlayan kaçak işçi akımı ve dünyanın değişik bölgelerindeki siyasi istikrarsızlık neticesinde yurtlarını terketen on binlerce göçmenin bir kısmı da Fransa'ya gizlice girdiler. Bunların içinde başta siyah Afrika ülkeleri ve aralarında Türkiye'nin de bulunduğu Orta Doğu ülkelerinden çok sayıda müslüman yer alıyordu.

17 A.g.y.

18 Bugün Batı Afrika ülkelerinden Mali Cumhuriyeti'nin başkenti Bamako'daki gibi "Anciens combattants- Eski Savaşçılar" derneklerine rastlamak mümkündür. Bunlar kendi ülkeleri için çarpışan askerler olmayıp sömürge döneminde Fransız ordusuna alınanların adına inşa edildi.

19 Gilles Kepel, "Les mosquées de la République", a.g.y.

20 Alain Brissaud, *Islam et Chrétienté Treize siècle de cohabitation*, Robert Laffont, Paris 1991, s.301.

21 Bachaga Boualam, *Les harkis au service de la France*, Editions France-Empire, Paris 1963.

1962 yılında yapılan sayıma göre ülke genelinde 100.000'i Fransız vatandaşlığı hakkını kazananlar üzere çoğunluğu Kuzey Afrikalı toplam 400.000 müslüman yaşıyordu. Müslümanların sayısı 1980'de iki milyonu buldu.²² Fransız araştırma kurumu INSEE tarafından 1990 yılında verilen rakamlara göre ülkede 473.000 Cezayirli, 400.000 Cezayirli harki, 396.000 Faslı, 200.000 Tunuslu, 135.000 Türk, 43.000 Senegalli, 37.000 Malili müslüman bulunuyordu. Fransa'da doğan 176.000 Faslı, 140.000 Cezayirli, 70.000 Tunuslu ve 51.000 Türk çocuğunu bu sayıya eklemek gerekmektedir.²³ 1993 yılında bir buçuk milyonunu Fransız vatandaşı müslümanın oluşturduğu toplam beş milyon müslüman ülkenin değişik bölgelerine dağılmış vaziyette yaşamaktadır.²⁴

Ülke genelinde müslüman nüfusun çoğunluğunu oluşturan Cezayir ve Faslı müslümanlar arasında bütün müslümanları temsil noktasında başta Paris Camii idaresi üzere bir çok cemiyetin yönetimi konusundaki sürtüşme yıllardır devam etmektedir.²⁵ Tunuslu, siyahi Afrikalı, Türk ve Pakistan asıllı müslümanlar sayıca diğerleri kadar olmadıkları için bu çekişmenin içinde yer almamaktadırlar.

Bu kadar geniş yelpazedeki müslüman kitle için her geçen gün daha fazla cami açılmaya başlandı. Paris Müslüman Enstitüsü ile başlayan süreçte cami inşa etmenin Fransa açısından iki yararı vardı: 1- Birincisi bilhassa Akdeniz havzasındaki müslümanlar üzere bütün dünya müslümanlarının dini duygularını müspet yönde etkilemekti. *Tevhid-i Efkâr* gazetesinde Paris Camii ile ilgili çıkan haberler bunu doğrulamaktadır.²⁶ 2- Asıl önemlisi ise ikincisi olup

22 Marc Charuel, "Une religion longtemps tranquille-Comment s'est réveillée l'islam", *Valeurs Actuelles*, n.3040, 4 au 10 Mars 1995, s.12-16.

23 Jocelyne Cesari, "Musulmans et Français: en quête d'une vie commune", *Notre Histoire* (Numéro Spécial), n.138, Novembre 1996, s.45-48; Fransa'daki müslüman nüfusun geldikleri ülkelere göre oranları her kaynakta farklı verilmektedir. Mesela Gérard Cholvy ve Yves-Marie Hilaire birlikte yazdıkları farklı makalelerden oluşan *Histoire religieuse de la France 1930-1988*, (Bibliothèque historique Privat, Paris 1988, s.417) isimli kitapta bütün Kuzey Afrikalı müslümanların sayısı toplam 1.500.000 milyon gösterilmektedir ki bunun 800.000'i Cezayirli, 520.000'i Faslı, 200.000 Tunuslu, 160.000'i Türk, 100.000'i siyah Afrikalı, 500.000'i Fransız müslümanlar ve harkiler, Cezayir bağımsızlık savaşı öncesi Fransız vatandaşı hakkı kazanan bu ülkeden insanlar, 400.000'i Beur Fransa'da doğan Kuzey Afrikalılar'ın çocukları, 5.000'i İsmaili ve 30.000'i Fransız asıllı olup İslâm dinine giren mühtedilerdir. Francis Lamand ise mühtedilerin sayısını 50.000 ile 60.000 arasında vermektedir. (*L'Islam en France*, Albin Michel, Paris 1986, s.29.)

24 Marc Charuel, a.g.y.

25 "Les musulmans de France entre Alger et Rabat", *Courrier International*, n.277, du 22 au 28 Février 1996, s. 15. (Fas'ta çıkan *Maroc Hebdo-Casablanca*, dergisinde Mustapha Tossa tarafından kaleme alınan bu yazı olduğu gibi tekrar yayınlanmıştır.)

26 "Paris Camii ve Müessesesi-İslâmiyyesi Hakkında Tafsilat", *Tevhid-i Efkâr*, 1 Recep 1340/28 Şubat 1922, n.3289-260, s.3.

“Alman barbarlığı” karşısında Fransa’yı işgal edilmekten kurtarma uğruna canlarını veren müslüman askerlerin hatırasını yaşatmaktı.²⁷

Bu siyasetin bir parçası olarak Fransa’nın başkent Paris ve özellikle Afrika kıtasındaki sömürgelerinde camii inşa etmesi XX. asrın ilk yarısına rastlamaktadır. Fransa Sömürgeler Bakanlığı ve Batı Afrika Genel Valiliğinin girişimiyle “Afrika Başkenti” kabul ettikleri ve çok sayıda küçük ve yetersiz camileri bulunan Dakar’da büyük ve yeni bir cami ile kervansaray inşası bu niyetle başlatıldı.²⁸ Bu konudaki ilk girişim olan Paris’in merkezine büyük bir camii inşa etme Fransızlar’ın nazarında “fedakarlık” şeklinde değerlendirildi. Gerçi Fransız ordusu saflarında I. Dünya Savaşı’na katılan Kuzey Afrikalı ve Batı Afrikalı müslüman askerlerin bulunduğu kamp yerlerine seyyar mescitler yapılmıştı. Zira Almanya kendisine karşı çarpışan bu birliklerden aldığı esirler için kurduğu kamplardan birisine büyük bir cami inşa etmiş ve burada Fransa aleyhine bu insanların takdirlerini kazanmaktaydı.²⁹

9 Ekim 1981 tarihinde çıkan yeni dernekler kanunu 1901 tarihli eski dernekler kanununa bir ilave getirerek ülkede yaşayan yabancıların da dahil edilmesine müsaade etti. Böylece hemen her bölgede müslümanlar inançlarını yaşayabilmek amacıyla açtıkları dernekleri bünyesinde “salle des prières-namaz kılma mekanları” düzenlediler.³⁰

Zamanla çoğalan bu dernekler arasında müşterek hareket noktaları oluşarak farklı cemiyetler bünyesinde işbirliği ortamları meydana getirildi. Son yıllarda

27 Paul Bourdarie, s.12

28 CARAN (Centre d’Accueil et de Recherche des Archives nationales-Fransız Milli Arşivleri) 200 MI 2837, Création d’un foyer intellectuel musulman à Dakar.

29 Fransa Dışişleri Bakanlığı Arşivi’nde bulunan ve bu bakanlığın sömürge dönemindeki “Affaires Musulmanes” bürosunda toplanan belgeler ışığında nasıl bir “İslâm Siyaseti” takip ettiğini incelemek mümkündür. Ministère des Affaires étrangères - Archives diplomatiques - Afrique 1918-1940: Affaires musulmanes, 39, Série K, Caron 102, Dossier 5, Août 1918-Juillet 1910, Document: 3 (Commission interministérielle des Affaires musulmanes 7 Août 1919. Sujet: Entretien de la mosquée du Jardin colonial de Nogent); Edouard Montet, *L’Islam et la France*, Imp. Levé, Paris, 15 s.; Bu müslüman askerlerin orduya alınmaları Fransızlar’a göre tamamıyla gönüllüler arasından seçilerek alınmışken bizzat müslümanlar bunun doğru olmadığını ve askerlerin zorla alınarak çok kötü şartlarda çarpıştırıldıkları ileri sürüyorlardı. (Fransa Kuzey ve Batı Afrika’daki sömürgeleri ile Madagaskar ve Hindişin’den takriben 300.000 asker toplamış ve bunları I. Dünya Savaşı’nda cephelere sevk etmişti. Özellikle Kuzey Afrikalı askerlerin durumu hakkında o dönemde Osmanlı-Almanya birlikteliğinin bir semeresi olarak İstanbul’da bastırılan bir kitap Fransa’ya aşırı derecede saldırmaktadır. Bak.: Lieutenant Elhac Abdullah, *L’Islam dans l’armée française, (Guerre de 1914-1915)*, 40 s.

30 Jocelyne Cesari, *Etre musulman en France Associations, militants et mosquées*, s. 85.

camii sayısının hızla artmasının ana sebebi ülke genelde mevcut derneklerin farklı eğilimler etrafında kurdukları bu cemiyetlerin faaliyetlerinden kaynaklanmaktadır. Bunlara üye olan veya devam eden kimseler kendi bölgelerinde derhal yeni bir dernek açmaktadırlar. İlk kurulduğu yıllarda ülke genelinde IIF (Institutions islamiques de France-Fransa İslâm Kurumları) en güçlü cemiyetti. Müslümanların sayısının dört milyona³¹ ulaştığı 1990'lı yıllarda bu kadar büyük bir kitlenin sadece bir dini otorite altında birleştirilerek temsil edilmesi imkansız hale geldi. Farklı İslâm ülkelerinden gelen bu insanların asli vatandaşı oldukları devletlere bağlı ama ayrı istikamet takip eden cemiyetler kuranlar yanında bizzat burada teşkilatlanıp yeni cemiyetlerin bünyesinde birleşerek faaliyet göstermeyi tercih edenler de mevcuttur.

Sayıları bin iki yüz civarında olan İslâm derneklerinin bir araya getirdikleri "Union-Birlik" veya "Fédération-Federasyon" çatısı altında toplanan örgütlerin en önemlileri şunlardır: Daha ziyade Arap asıllıların oluşturduğu AEIF (l'Association des étudiants islamiques de France-1960), GIF (le Groupement islamique de France-Fransa İslâm Grubu-1981), UOIF (l'Union des organisations islamiques en France - Fransa İslâm Teşkilatları Birliği-1983), Türk vatandaşlarından bir kısmının kurduğu dernekleri bir çatı altında toplayan DİTİB (Diyanet İşleri Türk İslâm Birliği) ve UIF (Union islamique de France-Milli Görüş Teşkilatı'nın Fransa Kolu olan Fransa İslâm Birliği-1981), AIF (Association islamique de France-Fransa İslâm Derneği-1984) FNMF (la Fédération nationale des musulmans de France-1985³²), CNMF (Coordination nationale des musulmans de France - 1993), ve AFP (Association Foi et Pratique-Cemaatü't-Tebliğ'in Paris'teki Derneği.³³

Bu cemiyetlerin büyük bir kısmı Kuzey Afrika asıllı müslüman derneklerinin müşterek kurdukları örgütler iken halen ülkedeki diğer derneklerin çoğu bu örgütlenmenin dışında durmayı tercih etmektedirler.³⁴ Fransa'daki nüfusları itibarıyla az olmakla birlikte dernekleşme faaliyetlerinde en canlı kitleyi meydana getiren Türkler' in ise kendi başına hareket eden müstakil bir cemiyeti yoktur.

31 Fransa'da 1985 yılı itibarıyla bu rakam üç milyon olarak verilmekteydi. Bak. Henri Tincq, "Trois générations de musulmans", *Le Monde*, Jeudi 13 Octobre 1994, s.2.

32 Başkanlığını Fransız asıllı mühtedi Daniel Youssef Leclerc'in yaptığı bu federasyon bünyesinde 100-150 arasında dernek bulunmaktaydı. (Jocelyne Cesari, *Etre musulman en France Associations, militants et mosquées*, s.139-141); Bu cemiyet kurulduğu ilk yıllarda Fransa'da müslüman derneklerin %40'ını bünyesinde topluyordu. (Marc Chareul, 14).

33 Diğer teşkilatlar hakkında teferruat için bk. Jocelyne Cesari, *Etre musulman en France Associations, militants et mosquées*, s.141-142)

34 "Indépendance ou diabolisation", *Liberation*, Vendredi 30 Septembre 1994.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Paris Konsolosluğu bünyesindeki Din İşleri Müşavirliği ile buraya bağlı Lyon ve Strasbourg Din Ateşeliklerine bağlı dernekler, Türk Federasyonu, Milli Görüş ve İslâm Kültür Merkezi'ne bağlı dernekler şeklinde ayrı ayrı teşkilatlar içinde yer almaktadırlar.

Ülkedeki bu cami ve mescitlerin büyük bir çoğunluğunu meydana getiren 900 kadar mescit aynı anda 50 kişinin ibadet edebileceği büyüklüktedir. Son yıllarda inşa edilen 100 kadar yeni cami ise 100 ile 600 kişi arasında değişen miktarlarda cemaati alabilecek kapasitededir. Merkezi konumda ve "mosquée cathédrale-büyük cami" olarak bilinen sekiz cami ise 1.000'den fazla müslümana tek bir cemaat halinde ibadet etme imkanı vermektedir. Bu camilerde görev yapan imamların 1994'teki bir istatikte ülkelere göre dağılımları şöyledir: Faslı (%40), Cezayirli (%25), Türk (%13), Tunuslu (5), Fransız (%4) ve diğerleri (%6).³⁵

Fransa'nın inşa ettiği camilerin başında şüphesiz Paris Cami gelmektedir. 1970'li yıllara kadar ülkede bu büyüklükte başka bir camii yapılmadı.³⁶ Bu tarihten itibaren başta başkent Paris'in merkezi olmak üzere ülke genelinde yeni camilerin inşasına başlandı. Fakat 1980'li yıllarda kanunun tanıdığı yeni haklar sonucu çok hızlanan müslüman cemiyet ve derneklerin faaliyetleri neticesinde cami, mescit ve daha küçük ibadet mahalleri olan "Salle des prières" sayısı kısa zamanda bine ulaştı.³⁷ Gérard Cholvy 1985'te bu mekanların sayısını 941 olarak verirken bunun en düşük rakam olduğunu aslında bu rakamın 1.200'lere çıktığını ifade etmektedir.³⁸ Yine 1989'da Fransız İçişleri Bakanlığı tarafından yapılan bir araştırma sonucu ülke genelinde 1035 cami tespit edilmişti. Bunların yaygın olarak Ile-de-France (Paris ve civarı, Rhône-Alpes, la Lorraine, Provence-Alpes-Côte d'Azur) bölgelerinde bulunduğunu görüldü.³⁹

35 *Liberation*, Vendredi 30 Septembre 1994.

36 Alain Brissaud, s.302.

37 Fransız İçişleri Bakanlığı bünyesindeki Bureau des Cultes'ün verdiği rakamlara göre 1980'de 11'i Paris'te diğer 11'i taşrada olmak üzere 22 camii, 243 "salle des prières" vardı. 1983'te polislin verdiği rakamlara göre ise ülke genelinde 84 cami ve 60 vilayette toplam 438 ibadet yeri bulunuyordu. Ancak bu rakamlar devlet kuruluşları tarafından da verilse gerçeği ifade etmekten uzaktı. Çünkü bir çok mahal ibadet emek üzere tertiplendiği halde bunlar ne cami ne de "salle des prières" olarak kayıtlara geçmediği için verilen bu rakamlara dahil edilmedikleri anlaşılıyor. (Bk. Francis Lamand, *L'Islam en France*, Albin Michel, Paris 1986, s.33).

38 Gérard Cholvy, "Présence de l'Islam", *Histoire religieuse de la France*, s.416-429.

39 "L'Islam français, un modèle de tolérance", *Courrier International*, n.119, 11 Février 1993, s. 11. (Nadjia Bouzegrane tarafından kaleme alınan bu yazı Cezayir'de yayımlanan *El Watan*'dan alınmıştır.)

Avrupa'nın Roma dahil diğer önemli başkentlerinde ve diğer önemli şehirlerinde büyük camiler inşa edilmektedir. Brüksel, Madrid, Münih gibi şehirlerde İslâm dünyasının her hangi bir yerinde görülebilecek büyüklükte camilere rastlanmaktadır.⁴⁰ Merkezi Paris olan Ile de France bölgesindeki diğer şehirlerden Mantes-La-Jolie (1981), Nanterre ve Evry (1991) dışında kuzeydeki Roubaix-Tourcoing, Lille, Reims şehirleri ile güneydeki Lyon (1994) ve Marsilya'daki (1976) camiler hem mimari hem de ihtiyaca cevap verme açısından yeterli bulunmaktadırlar.⁴¹

Milyonlarca frank harcanarak inşa edilen bu camiler üzerinde farklı İslâm ülkelerinin tesirleri inkar edilemez. Mesela Cezayir devleti Paris ve Marsilya camilerinin idaresini elinde bulundururken Suudi Arabistan yapımı için 30 milyon frank ve la Banque islamique de développement (İslâm Bankası)'nın 1.250.000 dolar harcadıkları için Evry Camii ve Mantes-la-Jolie Camii'nde söz sahibi idi. Ancak son zamanlarda Faslılar ikinci caminin idaresini ele geçirdiler.⁴² Fransa'nın gerekli inşaat izinlerini vermesi ve değişik yardımlarda bulunması yanında daha çok bu ülkede yaşayan müslümanların gayretleri ve İslâm ülkelerinin destekleri sayesinde yapılan bu eserlerin tamamı İçişleri Bakanlığı'nın ruhsatı dahilinde faaliyet göstermekte olup sayıları her geçen gün artmaktadır.⁴³

Fransa'da açılan ilk cami: Askeri Hastane Camii:

Fransa'nın idaresi altına aldığı müslüman ülkelerdeki yerlilerden derhal askeri birlikler oluşturmaya başladığından bahsetmiştik. Silah altına aldığı bu askerlerden ilk defa Cezayir'in güney bölgeleri ve siyah Afrika'nın iç bölgelerinin işgalinde yararlandı. Kısaca "Sénégalais-Senegalli" denilen bu ikinci sınıf bir-

40 Riva Kastoryano, "L'Europe des minarets", *Le Nouvel Observateur-Collection Portrait*, n.3, (Les maîtres de l'Islam), s.79-80.

41 Jocelyne Cesari bina altlarında adeta "yer altı mezarlarını" hatırlatan "salle des prières-namaz kıılma mekanı" denilen yerlerden büyük camilere geçişi *Etre musulman en France-Fransa'da Müslüman Olmak* adlı eserinin ikinci bölümüne "De l'Islam des catacombes aux mosquées «cathédrales»- Yeraltı mezarlıkları konumunda bulunan mescitlerdeki İslâm'dan Katedral ebadındaki camilere" başlığını koyarak ifade etmeye çalışmıştır. (Bk. Jocelyne Cesari, *Etre musulman en France Associations, militants et mosquées*, s.79-158.

42 Marc Charuel, a.g.y.; "L'Islam français, un modèle de tolérance", *Courrier International*, n.119, 11 Février 1993, s.11. (Nadjia Bouzeghrane tarafından kaleme alınan bu yazı Cezayir'de yayınlanan *El Watan*'dan alınmıştır.)

43 *Le Monde* gazetesinin Jeudi 13 Octobre 1994 tarihli "La France et l'Islam" başlıklı özel dosyası.

likler bütün Batı ve Orta Afrika'nın Fransa'ya bağlanması için yapılan önemli seferlere katıldılar.

Bu geniş kapsamlı asker toplama işi uzun yıllar devam etti. Her geçen gün daha tecrübeli davranılarak yeni alınanlar tanidik ve dost yüzlerle götürülmeden yetiştirilip hazır birlikler halinde kendi bölgelerinde bekletildiler. Hatta askerliği mecburi hizmet olarak yaptıkları takdirde kendilerine "subaylık" da dahil rütbelere tevcih edilmesi düşünülüyordu. Zira sömürgeciliğin başladığı günlerde böyle bir uygulamaya gidilmemişti. Bunun sebeplerinden birisi rütbeli asker olmak için çok iyi Fransızca bilme şartının aranmasıydı. Gerçi Cezayir'de bu dili bilmedikleri halde bir çok gönüllü mahalli yönetici ve ağalar Fransa'ya hizmet etmekteydi. KuzeyAfrikalı askerlerin kendileri gibiArapça konuşan yerli subaylar tarafından yetiştirmesine karar verildi ve ilk planda bunların Fransızca'ya vakıf olmaları istenmedi.⁴⁴

Sömürge ülkelerindeki farklı bölgelerden toplanan bu insanlar doğup büyüdükları yurtlarından istemedikleri halde ve zor kullanılarak Fransa'ya getirildiler. Bunlar "hamileri" olan ülkeye savaş ilan eden düşmanlarıyla savaşmak mecburiyetindeydiler. Muharebe alanına hep birlikte götürülmeyip Fransız vatandaşı askerlerle karıştırılıp gönderilmelerinin sebebi aralarında her hangi bir konuda toplu hareket etmelerini engellemektir.⁴⁵

Fransa I. Dünya Savaşı'nda savaştırmak üzere sömürgelerinde teşkil ettiği birliklere toplam 300.000 Afrikalı ve Hindüçin askeri toplamayı planladı. Bu askerlerin 100.000'i Cezayir, Tunus ve Fas'ın bulunduğu Kuzey Afrika sömürgelerinden, 100.000 asker "Afrique Occidentale Française (AOF)-Fransız Batı Afrikası" denilen ve Moritanya, Senegal, Gine, Mali'den Nijer'e kadar uzanan bölgedeki memleketlerden, 16.000 asker ise Madagaskar'dan silah altına alındı. Böylece sadece Afrika kıtasındaki sömürgelerinden 216.000 asker toplandı. Kalan 84.000 asker ise Indo-Chine dedikleri Hindüçin ve Büyük Okyanus'ta bulunan adalardan getirildi. Bu birliklerdeki askerlerin bir kısmı bizzat sömürge topraklarında tutulurken geriye kalanların tamamı doğrudan savaş cephelerine sevk

44 AMAEF (Archives de la Ministère des Affaires étrangères de France -Archives Diplomatiques, Affaires Musulmanes,- Fransa Dışişleri Bakanlığı Arşivi-Müslüman İşleri Bürosu), Organisation de l'armée indigène, document n.:56, Paris - 02 Avril 1920; 62, (Etudes sur enrölement des indigènes; 85, (Commission interministérielle des Troupes indigène, 20 Mai 1920s; 124, (Organisation des troupes indigènes, 12 Octobre 1921.)

45 A.g.y., Organisation de l'armée indigène, document n.:56, Paris - 02 Avril 1920; 62, (Etudes sur enrölement des indigènes; 85, (Commission interministérielle des Troupes indigène, 20 Mai 1920s; 124, (Organisation des troupes indigènes, 12 Octobre 1921.)

edildi.⁴⁶ Fransa bunların büyük bir kısmını Almanya'ya karşı çarpıştığı cephelere gönderirken geriye kalanlarını da Osmanlı Devleti'ne karşı açtığı cephelere sürdü.

1919 yılı sonunda yeniden başlatılan asker alma girişimi kısa zamanda etkili oldu ve 1920 yılı Nisan ayında müslüman ahaliden yeni bir ordu teşkili için sömürge valilerine yazılar gönderildi. Böylece teşkil edilecek birlikler savaşta ve barışta "ülke menfaati" için yararlı olacaklardı. Eğitimleri için Fransız askerler göreve çağrıldı ve yerlilerden de eğitim yaptırabilecek askerler yetiştirildi. Gönüllü asker almaktan daha yararlı netice vereceği düşünülen bu uygulama hemen başlatıldı. Özellikle Cezayirli müslümanlar arasındaki dine dayalı kardeşlik duyguları "dini fanatizm" olarak takdim edildi ve bunları kolay idare etmek için "hükmetmek için parçala" kaidesine uyularak aralarında kabilecilik duygusu harekete geçirildi. Çünkü bu insanlar sadece kendi kabilelerinde doğup, büyüdükleri için ülkelerinin diğer bölgelerindeki insanlarla dini duygulara dayalı yeni bir oluşuma girmemeleri gerekiyordu.

Sömürgelerden asker alma süreci artık her fırsatta kullanılabilir hale geldi. 1921-1926 yılları arasında Fas'ın Rif bölgesinde bağımsızlık mücadelesi başlatan Abdülkerim üzerine General Lyautey komutasında Faslı müslümanlardan 100.000 asker gönderildi.⁴⁷ II. Dünya Savaşı'nda toplam sayıları yarım milyona yaklaşan Afrikalı müslüman askerler yine cephelere sevk edildiler. Son olarak Cezayir bağımsızlık harbi esnasında, özellikle 1957 yılından itibaren silah altına alınan 60.000 harki dahil olmak üzere, toplam 225.000 Cezayirli asker bağımsızlık mücadelesi veren kendi şoydaşlarına karşı savaştırıldı.⁴⁸

İşte Fransa'da cami açma yolundaki ilk girişimler bu askerlerin ibadet ihtiyaçlarını karşılamak üzere başlatıldı. I. Dünya Savaşı'nda cepheye sürdüğü askerler daha savaş alanında iken cephe gerisinde taşınabilir mescitler kuruldu. Bir taraftan ibadet edilen bu mekanlarda diğer taraftan ölenler için defin işleri yapılıyordu. Yaralılar ise Paris'in güney banliyölerinden Nogent-sur-Marne'daki⁴⁹ askeri hastaneye taşınmaktaydılar. Bu askerler için "Jardin de Colonial-

46 A.g.y., "K3 Afrique – Affaires musulmanes, volume 41, document n.25; Fransa'ya getirilen askerlerden bir kısmı katolik mezhebine girdirilerek hıristiyanlaştırılmıştı. Bunlar savaş sonrasında ülkelere döndüklerinde tekrar İslâm'a girdiler. R.P. Nique, "L'islam et les noirs sénégalais", *L'Islam et la politique contemporaine*, Paris 1927, 135-161.

47 Gilles Kepel, "Les mosquées de la République", a.g.y.

48 Guy Chambarlac, "Effectifs des harkis et musulmans dans les forces françaises en 1962", *Enquête sur l'Histoire*, n.15, Hiver 96, s.57; Bachaga Boualam, a.g.e., s.155.

49 Bu şehrin adı bazı belgelerde Nogent-sur-Seine olarak da geçmektedir.

Sömürge Bahçesi” ismi verilen hastanenin içerisindeki bir mekana Paris’te büyük bir cami inşa edilene kadar kullanılmak üzere bir mescit yapılmasına karar verildi. Zira o günlerde bu hastanede 6.000 yaralı asker tedavi görmekteydi. Geçici de olsa böyle bir mabedin inşası için o günkü şartlarda hastane idaresinin 4.000 FF. harcamada bulunması gerekiyordu.⁵⁰ Bu meblağın askerlerin getirildiği sömürge-lerdeki valiler tarafından ödenmesi istenince mesela Cezayir Genel Valisi tek başına bunu ödeyemeyeceğini Fas’ın da bu girişime iştirak etmesini istedi.⁵¹

Fransız Harbiye Bakanı Sömürgeler Bakanı’na müracaat ederek savaşta yaralanarak cephe gerisine alınanların artık kendi sorumluluğundan çıktığını bildirdi. Bu husunun Fas, Tunus ve Cezayir’in “himayesi” ile ilgilenen başta Sömürgeler Bakanlığı olmak üzere Dışişleri ve İçişleri Bakanlıklarının yetki alanlarına girdiğini haliyle böyle bir caminin yapılması bir ihtiyaçsa bunu kendilerinin finanse etmeleri gerektiğini belirtti.⁵²

Nogent Askeri Kamp Camii’ni inşa etme konusunda doğrudan ilgilenmek zorunda kalan Sömürgeler Bakanı Dışişleri Bakanı’na kendisine bağlı AEF’nin (Afrique Equatoriale Française-Fransız Ekvator Afrika) bütçesinden 1.000 FF. ayırdığını kalan 3.000 frankın ise Kuzey Afrika’daki üç valiliğin bütçelerinden ayrılmasını teklif etti.⁵³ Bunun üzerine Dışişleri Bakanlığı bu valilerin her birinden 1.000 FF. katkı istedi.⁵⁴ Yine Sömürgeler Bakanı’na bağlı AOF (Afrique Occidentale Française-Fransız Batı Afrika) valisi de bizzat kendisi 1.000 FF.lık yardım tahsis ettiğini Dışişleri Bakanı’na haber verdi.⁵⁵ Böylece bu valiler vaat ettikleri ödemeleri yaptıkları takdirde toplam 5.000 FF. elde edilecekti. İçişleri Bakanı da Cezayir genel valisinin kendisine müracaat ederek bu cami yapımına 1.000 FF. vermeyi kabul ettiğini Dışişleri Bakanı’na bildirdi.⁵⁶ Aynı vali savaş esnasında cephe imamlık görevlerinde bulunan Mokrani ve Katrandji

50 AMAEF, Série K Caron 102, Dossier 5, Août 1919-Juillet 1921- Soldats musulmans dans l’armée musulmane), Commission interministérielle des Affaires Musulmanes, doc.3, 7 Août 1919.

51 A.g.y., doc.4, Paris, 30 Août 1919, Entretien de la mosquée du jardin Colonial de Nogent-sur-Marne.

52 A.g.y., doc.6, Paris, 3 Eylül 1919, Mosquée de Nogent.

53 A.g.y., doc.10, Entretien de la mosquée du jardin Colonial de Nogent-sur-Marne.

54 A.g.y., doc.16, Paris, 3 Novembre 1919; doc.17, Paris, 7 ve Tunis, 9 Novembre 1919, Entretien de la mosquée du jardin Colonial de Nogent-sur-Marne.

55 A.g.y., doc.20, Paris, 12 Novembre 1919, Au sujet de l’entretien de la mosquée du jardin Colonial de Nogent-sur-Marne.

56 A.g.y., doc.22, Paris, 20 Novembre 1919, Entretien de la mosquée du jardin Colonial de Nogent-sur-Marne: Subvention de l’Algérie.

isimli imamların Dışişleri Bakanı tarafından Nogent Camii'nde görevlendirilme talebine de müspet cevap verdi.⁵⁷

Bakanlıklar arası yaşanan bu yazışmaların bir kısmının aylar geçmesine rağmen netice vermediğini, Fas ve Tunus valilerinin kendilerinden istenen yardımları göndermediklerini Sömürgeler Bakanı'nın 4 Mart 1919 tarihinde Dışişleri Bakanı'na gönderdiği yazıdan anlıyoruz.⁵⁸ İki valinin bu yardımları geciktirmeleri Dışişlerince ikaz edilince⁵⁹ önce Tunus valisi⁶⁰, on gün sonra da Fas valisi bu meblağı hastane idaresine gönderdiklerini haber verdiler.⁶¹

Fransa için canlarını veren askerler için basit bir ibadet yeri açma konusu bakanlıklar arasında aylarca yazışmayı gerektirmişti. Kaldı ki Fransa'nın ancak bir kaç sene içinde yapabildiği askeri kamp camii Almanya'nın yaptığı Berlin camii yanında bir mescit konumunda bile değildi. Ashında Afrikalı yerli askerler konusu önemli bir nokta olup üzerinde ciddi araştırmaları gerektirmektedir.

Özellikle bazı devlet adamları kamp hastanesindeki yaralı ve diğer hasta müslüman askerler için inşa edilecek camii konusunda ısrar etmişlerdir. Sonuçta müstakil cami olmazsa bile namaz kılmaları için hastanenin müslüman bölümünde ahşap bir camii inşa edilmesi kesinleşti. Bu girişim kimseden tepki çekmediği gibi hoşgörü ile karşılandı.⁶²

Camii 1919 yılı Ağustos ayında Paris'in güneyinde yer alan Nogent-sur-Marne'daki kampta inşa edildi. Ancak bu ibadethane tamamıyla geçici bir tarzda yapılacağı için anında yıkılabilme imkanı vardı ve kalıcı olarak yapılmadı. Kaldı ki Paris'e yapılacak büyük camii tamamlandığında bu kamp camii derhal bozulacaktı.⁶³ Burada ibadet edecek olan müslümanlar ve Fransa'nın "himayesi" kabul ettiği Fas, Tunus ve Cezayir vatandaşı müslümanlar Nogent Camisi'ne yakın alaka gösterdiler.⁶⁴

Devamı gelecek sayıda

57 A.g.y., doc.36, Alger, 13 Janvier 1919, Au sujet des Imams Mokrani et Katrandji. İmam Katranji bir kaç ay sonra Cezayir merkezde görev yapan Murabıt Sidi Muhammed'den boşalan yere tayin edilmesini genel vali ve Dışişleri Bakanlığından istedi. A.g.y., doc.41, Paris, 23 Janvier ve Alger, 28 Janvier 1919, Au sujet de Marabout Sidi Mhamed - İmam Katrandji..

58 A.g.y., doc.46, Paris, 04 Mars 1919.

59 A.g.y., doc.48, Paris, 6 Mars 1919, Au sujet de la Mosquée du jardin Colonial.

60 A.g.y., doc.50, Tunis, 12 Mars 1919.

61 A.g.y., doc.50, Rabat, 22 Mars 1919.

62 Gilles Kepel, *Les banlieues de L'Islam*, s. 68.

63 AMAEF., Série: Afrique 1918-1940_Affaires musulmanes, dossier:1, n.39 (Entretien de la mosquée du jardin colonial de Nogent)

64 (Entretien de la mosquée du jardin colonial de Nogent), document n. 6. Bu küçük camiye Tunus Beyi ve Fas Sultani yakın alaka göstermekteydiler. Buranın halısı, lambadaires leri ve diğer kıymetli eşyalarını onlar vermişlerdi. (Bk. Paul Bourdarie, s.5.

Nesefi'de İman-Bilgi İlişkisi

Muhit MERT

ABSTRACT

The Problem of The Relationship Between The Faith and The Knowledge in an-Nasâfi's Thought.

The dimension of the relationship between Faith and Knowledge is one of the main problems of the history of thought. This issue was the subject of the different Islamic sciences and it was discussed by the Islamic Theologians, who are called Ahl al-Kalâm. In these discussions, two questions were arised as following; Is the Faith a kind of Knowledge or is the fact which differs from knowledge? If the Faith is not a kind of knowledge, should it stand on the knowledge? If it should not, from where and how does it achive? So, in this article, it is critically examined the relationship between the Faith and the Knowledge according to an-Nasafi who was the famous Mâtûridî theologian. On this issue, the ideas of other Islamic theologians are also mentioned. After discussing the opposite thoughts about this problem, it is called attention to the lack of existentialistic's dimension which should be necessary in every way.

Key Words: Faith, Knowledge, Evidence, Logical deduction, Confirmation, Ahl al-Kalâm.

İman-bilgi ilişkisi düşünce tarihinin en köklü problemlerinden biridir. Bu konu üzerinde yapılan tartışmalar bir hayli eskiye gitmektedir. Klasik felsefede, Hristi-

* *Yrd. Doç.Dr.*, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

yan ve Yahudi teolojilerinde tartışılan bu mesele, İslam dünyasında da çeşitli alanlardaki düşünürler tarafından tartışılmıştır. Bu konuyu tartışan ilim çevrelerinin başında şüphesiz ki kelimciler gelmektedir. Matüridi ekolünün güçlü kelimcilerinden olan Ebu'l-Muin en-Neseî (ö.508/1115), *Tabsıratü'l-Edille* adlı eserinde bu konuya geniş bir yer ayırarak mukallidin (başkasına uyarak/başkasından duyarak inanan kimsenin) imanının geçerli olup olmadığı noktasında bu sorunu etraflıca tartışmıştır. Biz burada bu tartışmanın genelde kelimciler ve özeldense Neseî açısından önemli noktalarını ortaya koymaya çalışacak, kelimciler arasında imanın tanımıyla ilgili olarak ortaya çıkan iki meylin iddialarını belirleyecek ve delillerini karşılaştıracaktır. Bunu yapmaktaki amacımız, geçmişin kendi bilgi sistemi içindeki yorumunun mutlak doğru kabul edilerek günümüze taşınması değil, aksine onlar üzerinde bir tahlilde bulunarak varsa hataları belirlemektir.

İman-bilgi ilişkisinin temel problemlerini; a) iman bir çeşit bilgi midir, yoksa bilgiden farklı bir olgu mudur? sorusu ile b) iman bir bilgiye dayanmalı mıdır, dayanmalıysa bu bilgi nasıl bir bilgi olmalıdır, iman bir bilgiye dayanmıyorsa gerçekliğini nereden almaktadır? soruları oluşturmaktadır. Birinci soru iman neliği ile, ikinci soru ise iman rasyonelliği ile ilgilidir. Dolayısıyla problemi bu iki soru doğrultusunda iki kısımda ele alacağız.

Şüphesiz ki her konu bir takım kavramlar çerçevesinde ele alınır ve maksat bu kavramlarla ifade edilir. Kavramlar basit günlük konuşmaların ötesinde daha üst bir konuşmanın anahtarlarıdır. Dolayısıyla, kavramlara yüklenen ve herkesin ortak ve ortalama olarak kabul edeceği bir anlam bulunmak zorundadır. Aksi takdirde aynı konu üzerinde konuşan insanlar aynı dili kullanmakla birlikte ayrı şeyler anlamış ve anlatmış olacaklarından dolayı anlaşamazlar. Bu nedenle araştırmamızda öncelikle konuyla ilgili olan; iman, tasdik, bilgi ve itikat (inanç) kavramlarının tam olarak ne anlamlara geldiği ve bunlardan nelerin anlaşıldığının üzerinde duracağız. Bundan maksadımız, bu kavramların dil açısından ne anlamlara geldiğini incelemek değil, epistemolojik açıdan ne anlamlarda kullandıklarını ortaya koymaktır. Daha sonra da kelimciler tarafından imanın dayanması gerektiği öngörülen bilginin nasıl bir bilgi olması lazım geldiğine dair yapılan tartışmalar değerlendirilecektir.

İman Bilgi midir, Tasdik mi?

İslam kelimasında imanın tanımıyla ilgili iki ana görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi iman tasdik olarak tanımlanır, diğeri de iman bilgi (marifet)

olarak tanımıdır.¹ Bu konudaki tartışmalar, bu iki görüş etrafında oluşan eğilimler arasında sürüp gitmektedir.

Nesefî, imanın tasdik olarak tanımını tercih etmektedir. Bu aynı zamanda ehl-i sünnetin genel eğilimidir. Nesefî'ye göre iman, bir peygamberi veya onun haberini doğrulamak, yani peygamberin veya onun verdiği bilgi ve algı alanını aşan bir haberin, bir gerçekliğin tarafımızdan kabul ve tasdik edilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İslam imanı, iman nesnelерinin hepsinin icmalen zikredilmiş olduğu; "Hz. Peygamber'i ve onun Allah'dan getirdiklerini tasdik etmektir" şeklinde ifade ediliyor.² Tasdik, Nesefî'ye göre iman nesnelерinin yada, "Allah vardır, birdir, melekler vardır, Hz. Peygamber ve Kitap haklıdır; Ahiret gerçekleşecektir" gibi önermelerin tereddütsüz kabulü anlamına gelen iradî-kalbî bir fiildir. Bu anlamda tasdik ve onun karşıtı olan tekzip, insanın tavır alışını ifade ederler. Nitekim Nesefî bunu teyit için Kur'an'ın, Ehl-i kitab'ın Hz. Peygamber'i (s.a.v.), çocuklarını tanıdıkları gibi tanıdıkları halde hakkı gizlediklerinden ve ona inanmadıklarından bahseden 2/146. Ve 6/20. ayetlerini delil olarak kullanır³ ki bunlar, tasdik bilgidен (marifet) farklı olarak bir kabul olduğunu ortaya koymaktadır. Nesefî'ye göre iman ister bir delile dayanmış olsun isterse olmasın; ister gayba olsun isterse görünür olana olsun farketmez, tasdik imanın rüknü ve hakikatıdır. Bu olduktan sonra insan mümindir. Hatta kâfirler de ahirette iman nesnelерini görerek tasdik edecekleri için mümin olacaklardır. Ancak, onların imanı geçerli olmayacaktır. Zira, bu iman zoraki bir imandır. İcbar, ölüm ve azabı defetme gibi nedenlerle yapılan iman geçerliliğini yitirir. Şu halde imanın geçerli olabilmesi için *irade hürriyetine dayalı kalbî bir tasdik* olması yerlidir. Bunun ötesinde akli bir delile dayalı olup olmaması şart değildir.⁴

İmanın bilgi (marifet) olarak tanımlanması ise Cehm b. Safvan (ö.128/746)'ın, "İman Allah'ı yalnızca bilmektir (marifetullah), küfür de yalnızca bilmemektir"⁵ sözüne dayanır. Onun bu sözünde iman ve küfür salt bir bilgi mertebesine indirgenmiş olmaktadır. Fakat Cehm'den evvel Gaylan ed-Dimeskî (ö.105/723)

1 J. Meric Pessagno, "Akıl ve Dini Tasdik", çev. A. Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi, D.E.Ü.İ.F.-D., İzmir 1994, S. VIII, s.448-449.

2 Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, neşr. Hüseyin Atay, Ankara 1993, s.38.

3 Nesefî, *Tabsıras*, s.59.

4 Nesefî, *Tabsıra*, s.38.

5 Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut ty., s. 211.

de imanı, “ikinci marifet / el-marifetü’s-sâniye” olarak tanımlamıştır.⁶ Gaylan’ın bu tanımlaması, imanın aklın ve duyuların zaruri bilgileri gibi olmayıp, nazara dayanan bilgi olduğunu ortaya koymaktadır.⁷ Mutezililerin bu konudaki düşüncelerini tam olarak bilmemekle beraber, bildiğimiz kadarıyla Mutezile içinden imanın bilgi (marifet) olduğunu söyleyenler de yok değildir. Örneğin, Ebu’l-Hüseyin es-Salihî bunlardan biri olup Cehm’in görüşünü benimsemektedir.⁸ Ancak Cehm’e ait olan bu görüş sadece Mutezili es-Sâlihî tarafından değil, aynı zamanda sünnî Ebu’l-Hasen el-Eş’arî tarafından da benimsenmiş gözükmektedir. Neseî’nin “İman” bahsinde temas ettiği gibi⁹ Eş’arî, Ebu’l-Hüseyin es-Sâlihî’nin görüşüne meyiletmekte, yani imanı marifet ve küfürü de cehalet olarak tanımlamaktadır. Aslında, Eş’arî’nin imanı tasdik olarak tanımladığı pek çok kaynak tarafından ifade edilmektedir. Dolayısıyla, onun birbirinden farklı iki tanımı kabul ettiği gibi bir anlam çıkmaktadır. Fakat, durum gerçekte böyle değildir. İbn Fûrek (ö.406/1016)’in de belirttiği gibi Eş’arî, marifetle tasdiki eşitlemek suretiyle imanın hem tasdik, hem de bilgi (marifet) olduğunu söylemektedir. Bu anlamda Eş’arî, “İman insanın, Allah’ın benzeri olmayan Bir olduğunu bilmesi, O’nu birlemesi ve tasdik etmesi demektir. Küfür de bunun aksine Allah’ı bilmemektir, kalp ile marifetin zıttıdır.”¹⁰ demiştir. Eş’arî’nin takipçisi olan Bâkılânî (ö.403/1013) de, tasdikle bilgiyi eşitleyerek imanı bilgi (ilim) olarak tanımlamaktadır.¹¹

Neseî, Mutezililerin imanı nasıl tanımladıklarına dair herhangi bir ibare zikretmiyor. Fakat, mukallidin imanı bahsinde imanın nasıl bir bilgi temeline dayanması gerektiği konusunu işlerken Mutezilenin, imanı *kesin bilgi* olarak tanımladıkları sonucunun çıkarılabileceği türden ifadeler kullanıyor. Örneğin o, Mutezilenin “Âlemin hudusunu, Allah’ın varlık ve birliğini ve risaletin sübutunu bilmeyen kimsenin mümin olması muhaldir.”¹² dediğini naklediyor. Bununla Mutezililer, imanı bilgi olarak mı tanımlamak istemektedirler, yoksa imanın bir bilgi temeline dayalı olması gerektiğini mi söylemek istemektedirler? Burası açık değil,

6 Bağdâdî, *el-Fark*, s.206; Neseî, *Tabsıra*, nşr. Claude Salame, Dimeşk 1993, II, 799.

7 Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu’l-aklî fi’l-tefsir*, Mısır 1996, s.47.

8 Bağdâdî, *el-Fark*, s.207; Neseî, *Tabsıra*, II, 799.

9 Neseî, *Tabsıra*, II, 799.

10 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti’l-Eş’arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s.151.

11 Bâkılânî, *Temhid*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1987, s.388.

12 Neseî, *Tabsıra*, 45.

ama araştırmamızın ileriki kısımlarında değineceğimiz gibi onların, imanın bir bilgi temelîne dayalı olması gerektiğini söyledikleri açıktır. Fakat imanın bir bilgi olduğu konusunda onların görüşleri açık değildir. Bazı temel esasları ortaklaşa olarak kabul etseler bile, problemler düzeyinde birbirinden oldukça farklı düşüncelere sahip bir entelektüel grup olan Mutezilenin görüşlerinden bahsederken isim belirtmek gerekiyor. Buna, özellikle bu konuda ihtiyaç vardır. Zira, imanın neliği konusunda mutezili düşünürler aslında bir iman teorisi üretmemişlerdir. İzutsu'nun deyimiyle "onların, ilahî sıfatların reddi, insan hürriyet ve sorumluluğunun teyidi gibi uğraşacak başka önemli sorunları vardı. Bu yüzden onlar imanın doğası konusunda üzerine çok uğraşmış herhangi bir teori geliştirmediler".¹³ İman konusunda onların problem edindiği husus, imanın ne olduğunu çözümlenmekten daha çok, iman amel ilişkisi idi. Çünkü bu, onların insanın sorumluluğu ve ahlakîliğini ön planda tutan düşünce yapılarına daha çok uyuyordu. Bu yüzden, onların imanın neliği konusunda söyledikleri biraz daha farklı bir boyut arz etmektedir. Nitekim, Eş'arî'nin Mutezileye nisbetle verdiği altı adet tanımda, hep iman-amel ilişkisi konu edilmektedir.¹⁴ Yani bu tanımlarda, iyi amelleri işlemek ve kötülüklerden kaçınmak iman mıdır, değil midir? sorusuna cevap aranmaktadır. Dolayısıyla imanın neliği konusunda genelleme yaparak Mutezileye bir görüş nisbet etmek anlamsız olur. Bizim burada Mutezile üzerine yapacağımız değerlendirmeler ise, Nesefî'nin onlara nisbet ederek naklettikleri görüşler baz alınarak yapılmaktadır.

Nesefî'nin Mutezileye nisbet ettiği görüşlere bakılırsa, onların imanı salt tasdik olarak tanımlamak istemedikleri, ancak delile dayanan mukayyet bir tasdiki kabul ettikleri görülmektedir. Mutezilenin bu konudaki dayanağı "iman"ın dildeki kullanımıdır. Onların iddiasına göre iman, dildeki kullanımı bakımından "delile dayanan tasdik" anlamına gelmektedir. Onlar bu hususta şöyle derler:

"Mutlak anlamda tasdik iman değildir. Aksine iman, delile dayanan mukayyet tasdiktir. İman, gerçekte dil bakımından tasdik anlamında değildir, bilakis nefsi emana sokmak (emin eylemek) anlamındadır. Kendisine bir haber verilen kimse haberin delili üzerinde düşünür, delille haberin doğruluğunu bilirse tasdik eder. Yani haberin doğruluğunun delilleri üzerinde düşünerek nefsini haber konusunda yalan söylenmiş, kandırıl-

13 Toshihiko İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev.Salahaddin Ayaz, İstanbul 1984, s.136.

14 Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter, Almanya 1980, s.266-270.

muş ve karıştırılmış olmaktan emin eyledikten sonra tasdik eder. Durum böyle olunca delile dayanmayan tasdik inman olmadığı açığa çıkmaktadır”¹⁵

Görüldüğü gibi Mutezilîler, *iman* ve *eman* kelimelerinin kök birliğinden hareketle, kişinin bilgisel olarak tam emin olduğu bir hususu tasdik edebileceğini, eğer eman oluşmamışsa, buna iman denilmeyeceğini söylemektedirler. Emanı sağlamanın yolu da akli kanıtlar bulmaktır. Bu bilgilere göre, örneğin, “Allah vardır” önermesinin tasdik edilebilmesi için akli delillere başvurulması gerekmektedir. Allah’ın varlığı hakkında kesin sonuca ulaştırıcı delillerle akli olarak bu önerme kanıtlanınca insan iman etmiş olur. Eğer inanan insan bu güçte değilse, zann-ı galib ile bir kanaat beslemiş demektir.

Nesefî’ye göre Mutezilîlerin böyle bir temellendirme yapımları geçersizdir. Çünkü iman lügatte tasdikten ibarettir. “Eman” kökünden türetilmez. Arap dilinde “Âmene bihi” ve âmene lehu” denilir. Bunların anlamı, “birini veya bir şeyi tasdik etmek”tir. İnsanlardan birine, akıl bakımından vacip veya muhal olmayıp mümkün olan bir haber verildiğinde, önceden tanımadığı haber vereni tasdik eder. Dilcilerden hiç biri, bir kimsenin haberin sıhhat delilini bilmeden ve nefsinin emana sokmadan tasdik etmesine, “iman etti” denilmesini imkânsız görmezler. Aksine, imana delalet eden tasdik var olduğu için “iman etti” denir. Mesela, “âmentü li fûlanin” veya “âmentü bihi” denilir. Eğer, iman nefsi emana sokmak olsa, bu fiilin haber verenle alakası olmaz. Bilakis fiilin alakası işitenle ilgili olur. Çünkü, nefsinin emana sokan odur, haber veren değil. Bu takdirde “âmentü bi fûlanin” değil, “âmentü nefsi” denilmesi gerekir. “Âmentü bihi” denilmesi imanın tasdikten ibaret olduğuna delalet eder. Bu da haber verenle alakalıdır.¹⁶

Mutezilîler delile dayanan tasdikle delile dayanmayan tasdik arasında ayırım yaparak, delile dayanan tasdiki iman, delile dayanmayan tasdiki de itikat olarak nitelerler. Bu ayırım onların iman ve itikat kavramlarına yükledikleri anlamları ortaya koymak bakımından önemlidir. Nesefî bu hususta onların şöyle dediğini naklediyor:

“Tasdik delile dayanmıyorsa bu, delilden neş’etmeyen mücerret inanç olur. Bu inancın karşılığı bilgi olmaz, çünkü edinilmiş (muhtes) bilginin zaruri veya istidlali bir sebebi olmalıdır. Bu inancın bir vasıtası olmayınca bilgi olmaz, çünkü edinilmiş bilgi, zaruri ve istidlali olmak üzere iki çeşit-

15 Nesefî, *Tabsıra*, s.45.

16 Nesefî, *Tabsıra*, s.56.

tir, üçüncüsü yoktur. Bu inanç bir zorunluluktan sabit olmamıştır ki zaruri olsun ve ya bir delilden sabit olmamıştır ki istidlali olsun. Dolayısıyla bu inanç bilgi olmaz.”¹⁷

Bu ifadelerden Mutezilenin; imanı, zarurî veya istidlalî bir vasıtayla elde edilen kesin bilgi; itikadı da, bilgi kesinliğinde olmayan bir kanaat, duysal ve mantıksal olarak doğrulanmamış, aşağı düzeyde bir bilgi çeşidi, bir zân olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Böylece onlara göre, kesin akli delillere dayanmayan bir iman geçerli değildir ve akli delile dayanmayan tasdik de iman olarak kabul edilemez.

Nesefî'nin belirttiğine göre, Mutezilîler daha da ileri giderek, inanılması gereken şeylerin delilini karşıtlarla mücadele edebilecek ve ortaya çıkan problemleri halledebilecek şekilde bildiği zaman bir kimsenin imanına hükmedilebileceğini iddia ederler. Eğer o kimse, bunlardan birinden aciz kalırsa onun imanına hükmedilmez. Zira, delile arız olan şüpheleri defetme gücüne sahip olmadıkça iman bilgi olmayıp zan olur. Çünkü bilgi, o görüşü geçersiz kılan şeyleri defetme kudretiyle zandan ayrılır. Bu kudret sabit olunca bilgi olur, sabit olmayınca zan olur. Karşıttın yanlılığını ortaya çıkarmayan görüş, doğru olarak nitelenebilir. Ancak galib-i rey ve zan olarak nitelenebilir.¹⁸ Eş'arî ise, iman konularının akli delile dayanmasını şart koşmakla beraber, kişinin karşıtlarıyla mücadele edebilme, şüphe ve problemleri defedebilme gücüne sahip olmasını şart koşmaktadır.¹⁹

Yine delillerin çatışması durumuyla ilgili olarak Mutezilîlerin söyledikleri de onların imanla bilgiyi özdeşleştirdiklerini ortaya koymaktadır. Nitekim Mutezileye göre bir kimse, delillerin çatışması durumunda çatışmayı giderecek bir yöntemle başvurmasa, ama itikadını delile dayandırarak inancının sıhhatine, şüphesinin de geçersizliğini gerekli kılacak bir delile dayanarak geçersizliğine inansa, onun itikadı, bütün zıtlarına ters ve bilineni apaçık kılan bir bilgi olur. Eş'arî'ye göre de, delillerin çatışması durumunda insanda zan, şüphe ve duraksama meydana gelir. Ama o kimse itikadını bilgiyi gerektiren bir delile dayandırıyor ve şüphenin geçersizliğine inanıyorsa, bilgiyi gerektiren bir delile dayandığı için itikadı bilgi olur.²⁰

Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki onlar, imanı bilgiyle eşitliyor, itikadla bilgi arasında ise kesin olup olmama yönünden değil, doğrulanma yönünden bir ay-

17 Nesefî, *Tabşıra*, s.45.

18 Nesefî, *Tabşıra*, s.47.

19 Nesefî, *Tabşıra*, s.46.

20 Nesefî, *Tabşıra*, s.53-54.

rim yapıyorlar. Yani her ikisi de kesin olabilir, doğru olabilir, ama bilginin ya da imanın olabilmesi için doğrulanmış olması da gerekiyor. Buna göre Tanrı olarak Allah'a aklı delili olmaksızın inanan bir kimsenin imanı, bir şeye olduğu hal üzere inanmak olduğu için doğru itikat olmakta, ama doğrulanmadığı için bu itikat/inanç, iman/bilgi seviyesine çıkmamaktadır. Bir puta, bir ineğe, bir yıldız Tanrı olarak iman eden kimsenin imanı da itikat olmakta, ama bu bir şeye olduğu hal üzere iman olmadığı için yanlış itikat olmaktadır.

Yukarıda Mutezililerin görüşlerine dair Neseî'nin naklettiği bilgiler baz alındığında onların imanı bilgi (marifet) olarak tanımladıkları sonucunu çıkarabiliriz. Onların imanı temellendirilmede kullandıkları kavramlarla bilgi tanımında kullandıkları kavramların aynılığı da, kanaatlerinin o yönde olduğunu ortaya koyan başka bir unsurdur. Onlar bilgi için de şunu söylerler:

"Bilgi, ya duyuların ve aklın bedihi bilgileri gibi zaruri, ya da istidlali olur. Halbuki halktan olan bir insan da, alemin hudusuna, yaratıcının varlığına ve birliğine inanır, ama bunlar ne zaruri olarak bilinen şeylerdendir, ne de o kimse bunları istidlali olarak bilir. Zira halktan olan biri istidlalin nasıl yapılacağını bilmez." Dolayısıyla bu inanç bilgi olamaz.²¹

Bu ifadeler, imanın temellendirilmesiyle ilgili olarak kullandıkları ifadelerle aynıdır. Buradan anlaşılmaktadır ki, onlar doğru da olsa hiçbir delile dayanmayan inancı bilgi olarak kabul etmemektedirler. Onların hiçbir delile dayanmayan tasdiki, iman görmeyip sırf inanç görmeleri ve hiçbir delile dayanmayan inancı bilgi görmeyip sırf inanç görmeleri onların imanla bilgiyi aynı şey olarak gördükleri fikrini veriyor.

İman bilgi ile özdeşleştirildiğinde şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır: Kesin olarak bilinen bir şeyin kabulü insan için bir zorunluluk oluşturur. Bu durumda imandaki iradîlik unsuru ortadan kalkmış olmaz mı? Eğer öyle ise, imanın bir sorumluluk ve var olduğunda karşılığında mükâfatın, olmadığı zaman da cezanın olduğu gerçeğine ters olmaz mı? Mutezililer böyle bir kontra soruyu daha baştan defetmek için, insana ilk vacip olan şeyin marifetullah ve bunu elde etmek için yapılacak akıl yürütme olduğunu söyleyerek karşılar. Kadı Abdülcebbar, "Allah'ın insana ilk vacip kıldığı şey nedir?" sorusuna "Marifetullaha götü-

Bu eleştiride halkın istidlali bilmediklerinin söylemesinden maksat, teknik anlamda bilmedikleridir, yoksa her insanın teknik olmasa da kabaca bir istidlal yapabilecek güçte olduğu ve bunu yaptığı da bir gerçektir.

21 Neseî, *Tabsıra*, s.9.

ren nazardır. Zira Allah, zorunlu olarak, ya da duyusal olarak bilinemez. Bu sebeple O'nu ancak nazar ve tefekkür yoluyla bilmek mümkün olur ki bu vaciptir” cevabını verir.²² Eş'arî kökenli kalamcı Cüveynî de, bülüğ çağına ermiş akıllı kimse için vacip olan ilk şeyin, evrenin yaratıcısının bilgisine götürülen nazara yönelmek olduğunu ifade eder.²³ Burada onların hareket noktası, “vacibe götürülen şey vaciptir” prensibidir. Bunlar göstermektedir ki, onlara göre imanı netice veren delile tevessül etme iradesi göstermek, sonuçta imanı istemektir. Dolayısıyla, kanıt zorunlu olarak bilgiye/imana götürse bile bu, imanın iradî olmadığı anlamına gelmez. Çünkü, kanıt tevessül etmek baştan irade göstermektir.

İman Nasıl Bir Bilgiye Dayanmalıdır?

İkinci problemimiz, imanın nasıl bir bilgiye dayanması gerektiği ile ilgiliydi. Daha önce yaptığımız nakillerden anlaşıldığı kadarıyla Neseî'nin tartışma alanına aldığı muhatapları olan Mutezilîler, imanın herkes için mutlaka nazari bir bilgi temeline dayalı olması gerektiğinde ısrarlıydılar. Ama istisnaları da yok değildir. Taftazânî'nin ifade ettiği gibi Kâ'bî, İbn Ebî Ayyaş ve son dönem Mutezilîler bir ayırım yaparak, yetkin akıllı (nazar erbabı) kimselerin nazarla; delile nazardan aciz olan halktan kimselerin ise, doğruyu taklitle mükellef tutulduklarını söylerler.²⁴ Ayrıca Kadı Abdülcebbar, insana ilk vacibin marifetullaha götürülen nazar olduğunu sık sık vurgulamakla birlikte marifetullahın başka bir yolla elde edilmesi durumunda nazarın vücubiyetinin söz konusu olmayacağını da söyler.²⁵

Eş'arî'nin bu konudaki temel düşüncesi ise, imanın kesin akîl delillere dayalı, yani temellendirilmiş olması gerektiğidir. Bağdâdî'nin naklettiğine göre Eş'arî, âlemin hudusu, Yaratıcının birliği ve nübüvvetin sahilliği konularında gerçeği delilleriyle bilmeyen kimsenin mümin ismini alamayacağını söyler.²⁶ Bu yüzden Neseî, Mutezilîler gibi imanın istidlalî bilgiye dayanması gerektiğini söyleyen Eş'arî'nin düşüncelerini de Mutezileye nisbet ettiği düşüncelerle beraber eleştirmektedir.

Neseî'nin üstadı Mâtürîdî (ö.333/944) de bu konuda farklı bir noktadan hareketle Mutezile ve Eş'arî ile hemen hemen aynı sonuca varmaktadır. Mâtürîdî,

22 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, nşr. Abdulkerim Osman, Beyrut, 1988, s.39.

23 Cüveynî, *el-İrşâd*, Beyrut 1985, s.25.

24 Sadeddin Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989,V, 222.

25 Kadı Abdülcebbar, *Şerh*, s.39, 51, 54, 60, 67.

26 Abdulkâhir el-Bağdadi, *Usulüddin*, İstanbul 1928, s.255.

“Rabbinin bazı ayetleri geldiği günde daha önceden iman etmemiş kimsenin imanı fayda vermez” (Enam, 6/158) ayetinin tevilini yaparken şunları söylemektedir:

“Bu vakit, azabın geldiği vakittir ki, o durumda insan, sözünün marifet ve bilgiye dayanan bir söz olabilmesi için şahid ile gâibe istidlale güç yetiremez. Buna göre tasdik delile dayanması gerekir. Mukallidin tasdiki de delile dayanmıyorsa faydalı değildir. Çünkü sevap, kişinin yüklenmediği meşakkat karşılığında olur. İmanın aslımı elde etmede bir meşakkat yoktur, aksine meşakkat, istidlale imana ulaşmakta ve sürekli düşünerek, derin nazarlarda bulunarak, delillerle şüphelerin arasındaki farkları temyiz için teemmül ederek meydana gelen şüpheleri gidermektedir. Basiret sahibi bir insan, himmetini teemmül ve tefekküre sarfetse, kalbini ve düşüncesini araştırmayla meşgul etse, doğru bir inayete nazar etse ve nazarın şartlarını tam olarak yerine getirirse, bu meşakkati yüklense, Allah ve rızası için bu sıkıntıya katlansa, sevaba erişir ve imanının faydasına ulaşır. Himmetini hazır lezzetlere sarfetse ve kendini acil (dünyevi) şeylerden faydalanmayla başbaşa bıraksa, sonra da meşakkatsız, hiçbir engel ve külfetle karşılaşmaksızın iman etse o imanın sevabı yoktur, tıpkı azabı gördüğü anda kalbinde istidlal olmadan iman edenin erişemediği gibi, bu da imanın faydasına erişemez.”²⁷

Mâtürîdî'nin hareket noktası *iş-meşakkat-ücret* ilişkisidir. Burada istidlal, tefekkür ve nazar, katlanılan zahmetli bir iş; iman da bu iş sonucunda ortaya çıkan üretim ve sevap veya cennet de yapılan bu işin ücreti olmaktadır. Dolayısıyla, ona göre bu işi yapmayanın herhangi bir karşılık almayacağı gibi, bunun zahmetine katlanmadan elde eden kimse de mükâfatını alamayacaktır.

Nesefî'ye gelince onun delile pek önem atfetmediği gözlenmektedir. Nitekim o, “İman ister bir delile dayanmış olsun isterse olmasın; ister gayba olsun isterse görünür olana olsun farketmez, tasdik imanın rüknü ve hakikatıdır. Bu olduktan sonra insan mümindir.”²⁸ der.

Peki herhangi bir bilgi temeline dayanmadan iman etmek mümkün müdür? İnsan hiç bilmediği bir şeye iman edebilir mi? Nesefî'ye göre, bedihî bilgilerle veya gözlemlerle bilinmesi mümkün olmadığından dolayı, Allah'ın sadece istidlalle değil, aynı zamanda haberle de bilinip iman edilmesi mümkündür. Nesefî habere binaen iman etmenin yeterliliğini savunurken gayesi son derece açıktır; halkın imanını geçerli bir iman olarak kabul etmek. O bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, halifelerin ve İslam büyüklerinin, akli istidlaller olmaksızın iman eden herkesi mümin kabul etmelerini delil gösterir. En başta sahabe Hz. Pey-

27 Nesefî, *Tabsıra*, s.39-40.

28 Nesefî, *Tabsıra*, s.38.

gamber'in haberine binaen inanmışlardır. Sonraki asırlarda yaşayan pek çok müslüman da habere binaen iman etmişlerdir. Neseфі, "Nitekim onlar halkın başına istidlal sanatını iyi bilen filozof ve kelamcılarını dikerek istidlali öğretme yoluna gitmemişlerdir" der.²⁹

Neseфі'nin haber konusunda söylediklerinden ortaya çıkan şudur ki, haber insanda bir bilgi oluşturur ve kişi bu bilgiye binaen iman eder. Onun bu konudaki tutumu, bilgi konusunda yaptığı ayrımı çağırıştırıyor. Bilgiyi ikiye ayıran Neseфі bunların arasındaki farkı şu şekilde açıklıyor:

"Herhangi bir şeyi bilmek bazen, onu başkalarından -ona uygun ve yakın olanlardan- ayıran gerçek bir bilgiyle bilenin vukufiyetinde olmaksızın mutlak mübhem bir bilgiyle olur. Bazen de onu başkalarından -ona uygun ve yakın olanlardan- ayıran gerçek bir bilgiyle bilenin vukufiyetinde olduğu gibi hakiki bir bilgiyle olur. Genelde halkın, Zeyd'in insan olduğunu bilmesi böyledir. Bu, yakînî yolla sabit olan, bileni şüpheye, kalbini sıkıntıya düşürmeyen, şüphelerinden dolayı itiraz ettirmeyen ve zihninde tereddütler doğurmayan bir bilgidir. Bununla beraber bu bilgi, mübhem mutlak bir bilgidir. Avamdan olan insan, hayvani kuvvetlerde ona münasip olanlardan ve ortaklıkta -özellikle akıl ile konuşmada- ona yaklaşanlardan insanı ayıran özelliklere gerçekliğiyle vakıf olamaz. Örneğin o, hazık kelamcılarının veya filozofların insanı, diğerlerinden ayıran hakikatıyla bildikleri gibi hakiki bir bilgiyle bilemez. Bundan, avamın Zeyd'in insan olduğuna dair olan bilgisinin gerçek bir bilgi olmadığını kastediyorum, aksine bu bilgi cehl, zan ve şek gibi bilginin bütün zıtlarını nefyeden gerçek bir bilgidir. Ben sadece avamın bu bilgiyle insanın, insan olmayanlardan ayıran hakikatına vakıf olamayacağını kastediyorum. Kelamcılar Zeyd'in insan olduğunu bilirler. Bununla beraber onu insan olmayanlardan ayıran hakikatını da bilirler."³⁰

Buradan hareketle ona göre imanın, inanılan şeyin ne olduğunu genel bir bilgiyle (mutlak müphem bilgi) bilmeye bağlı olduğunu, yoksa onun hakikatının ne olduğunun ya da doğruluğunun nasıl bilineceğinin bilgisine (hakiki bilgi) bağlı olmadığını söyleyebiliriz. Bu epistemolojik bir zorunluluktur. Zira hiç bir bilgi temeli olmadan insanın bir şeyi kabul veya reddetmesi imkânsız bir durumdur. Örneğin "Allah vardır" önermesi bir iman nesnesi olduğunda iman, O'nun gerçekten var olduğunu akli çıkarımlarla bilip, bu önermenin doğru olduğunun isbatlanması değildir, aksine iman, sadece onu tebliğ eden elçiye duyulan güven sayesinde onu ve söylediklerini tasdik etmek anlamına gelir.

29 Neseфі, *Tabsıra*, s.52.

30 Neseфі, *Tabsıra*, s.17-18

Mutezilenin bilgidен anladığı şey Neseфі'nin bilgidен anladığıyla aynı değildir. Mutezililer bilgiyi felsefi anlamda tanımlarlar. Mutezileden Kâ'bi (ö.319/931) bilgiyi, "bir şeye olduğu hal üzere itikat etmek" şeklinde tanımlasa bile bu tanıma itiraz yine Mutezile içinden gelmiştir. Zira onun bu sözünde bilgi, *doğru inanç* olarak tanımlanmış olmaktadır. Halbuki bilgiyi böyle tanımlama, doğrulanmamış doğru bir inancın da bilgi kapsamına girmesini gerektireceğinden dolayı tanım eksik bulunmuştur. Yani, halkın bu inançlara sahip olduğu ve de bu inançların doğru olduğu düşünülduğünde, tanım gereği bunların da bilgi kapsamına girmesi gerekir, ancak bu inançlar halk tarafından bilgi edinme vasıtalarıyla elde edilmediği için bilgi kapsamına giremezler. Dolayısıyla bilgi tanımlanırken sadece doğru inanç olarak tanımlanamaz. Onlar, halkın bu bilgilere istidlali bir yolla ulaşamayacaklarını söylemekle, onların bu bilgilere genellikle işitme (sem') yoluyla ulaştıklarını ve takliden inandıklarını söylemek istemektedirler. Bu durumda, onların inançları kesin olmakla birlikte kendileri açısından doğrulanmış değildir. Bu yüzden bu inançlar doğru olsa da, doğrulanmadıkça bilgi olamaz. İşte tanımdaki bu eksikliği gidermek için Ebu Ali el-Cübbâi (ö.303/915) Kâ'bi'nin tanımına "itikadın zaruri veya istidlali bir delile dayanması gerektiğini", Ebu Haşim el-Cübbâi (ö.321/933) ise, "itikadda nefsin itminana ulaşması lazım geldiğini" ilave etmişlerdir.³¹

Yukarıda sözü edilen tanım ve ilaveler birarada değerlendirildiğinde; Mutezililerin bilgiyi, duyuların ve aklın zaruri bilgilerine veya mantıksal çıkarımlara dayanan kesin, doğrulanmış doğru inanç olarak gördükleri ortaya çıkmaktadır. Onların "bir şeyi olduğu hal üzere itikat etmek" sözleri, bilginin gerçeğe uygun inanç olduğunu ifade eder. "Kalbin itminanı" ilavesi, gerçeğe uygunluktan dolayı süjede oluşan kesin yargıyı; "duyuların ve aklın zaruri bilgilerine veya mantıksal çıkarımlara dayalı olması" ilavesi de, onun kendiliğinden apaçık ya da istidlali bir inanç olduğunu belirtir. Bilginin bu şekildeki tanımı, Mutezililerin felsefi altyapılarını da göstermektedir. Nitekim Platon da bilgiyi, "kanıta dayanan doğru inanç olarak" tanımlamıştır.³² Bir şeyi bilmek için, o şeyin doğru olması, doğru olduğuna dair süjede bir inancın oluşması ve bu inancın yeterli kanıtlarla temellendirilmesi gerekir. Bir şeyin tek başına doğru olması ya da bir

31 Neseфі, *Tabsıra*, s.9. Kadı Abdülcebbar da bilgiyi aynı şekilde tanımlar: "Bilgi, inandığı şeyin inandığı hal üzere olmasına nefsin sükunudur. O, benzerlerinden (zandan) bu özelliği ile ayrılır." *Şerhu Usuli'l-hamse*, s. 46.

32 Platon, "Theaitetos", çev. Macit Gökberk, Diyaloglar 2, İstanbul 1995, Remzi Kitabevi, s.258 (202 c).

şeyin doğru olup olmadığını bilmeden ona ilişkin bir inancımızın olması onu bilmemizi sağlamaz.³³

Nesefî bilginin itikad kavramıyla tanımlanmasına karşı çıkar. O, böyle bir tanımlamayı, tanımın özü bakımından değil, tekniği bakımından ve teolojik-dil açısından eleştirmektedir. Tanımın tekniği açısından yaptığı eleştiri tartışmamız açısından çok önemli olmadığından ona temas etmeyeceğiz. Diğer açıdan yaptığı eleştiri ise onun düşüncesine temel olması bakımından önemlidir. Ona göre bilgi itikad olarak kabul edilirse bu bağlamda şöyle bir sonuca ulaşılır: Eğer bilgi ile itikat aynı şey olsaydı; Allah'ın, alim (bilen) olarak vasıflandırıldığı gibi mutekid (inanın) olarak da vasıflandırılması gerekirdi. Halbuki O, kendisini böyle bir sıfatla sıfatlamadığı için bizim de sıfatlandırmanın caiz değildir. Bu ikisinin aynı olduğunu düşündüğümüzde, Allah mutekid olarak vasıflanamayacağından dolayı âlim olarak da vasıflanamayacaktır. Allah âlim olarak vasıflandırılıp, mutekit olarak vasıflandırılmadığına göre bilgi itikat değildir.³⁴ Mutezilenin tanımı kullandığı inanç (itikad) terimi, bilginin bir elemanı olup, bilgide zarurî olarak bulunmakta ve bilinen şeyin tasdiki anlamına gelmektedir. Örneğin, bütünü parçadan büyük olduğunu bilmek, aynı zamanda onun öyle olduğuna inanmayı da gerekli kılar. İşte onun öyle olduğuna inanmak, onu tasdik etmek demektir. Dolayısıyla inanç, bilginin bir elemanı olarak tanımıda yer almaktadır.

İşte Mutezile bilgisiyle inanç arasında doğrulanma yönünden, Nesefî ise teolojik dilde kullanımı açısından böyle bir ayrım ortaya koyarlar. Fakat problem bilgisiyle inanç arasında bir ayrım yapmaktan daha çok imanın, bilgisiyle mi, yoksa doğru inançla mı eş anlamlı olduğunu belirlemektedir. Nesefî'de imanın, itikad kavramıyla eş anlamlı olduğu, onun itikad kavramını kullanımında açıkça ortaya çıkar. O, imanla itikad arasında değil, imanla bilgi arasında bir ayrım yapma çabası güder. Ama Mutezililer daha önce belirttiğimiz gibi imanı bilgi kabul edip, onunla inanç arasında doğrulanma açısından bir ayrım olduğunu ifade ederler.

Her iki taraf aslında imanın bir bilgi temeline dayanması gerektiğinde birleşmekle birlikte, bu bilginin yapısında, sağlamlığını ve sükûde kesinliği oluşturan delilde ihtilaf ediyorlar. Halkın mutlak mübhem bilgisini bilgi olarak kabul etmeyen Mutezililer sükûde açısından kesinliği (kalbin itminanını) sağlayacak şeyin delile dayalı çıkarım olması gerektiğini savunurken Nesefî, haberin yeterliliğini

33 bk. Sedat Yazıcı, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1999, s.24-28.

34 Nesefî, *Tabıra*, s.11.

iddia etmektedir. Mutezililer objektif kesinliği sağlayan delil konusunda oldukça hassas davranmakta ve haberi güvenilir bilgi veren bir vasıta olarak görmediklerinden dışta bırakmaya çalışmaktalar. Nitekim Nazzam(ö.232/848), bilinenleri duyulurlar (mahsus) ve duyulmazlar (gayr-ı mahsus) olarak ikiye ayırıp, duyulurların duyu yoluyla, duyulmazların da kıyas ve nazar yoluyla bilinebileceğini söylemektedir.³⁵ Kadı Abdülcebbar (ö.415/1024), “Zeydin evde olduğuna, onu evde görenek inanmakla, insanlardan birinin haberine binaen inanmak arasında fark vardır. Çünkü kişi bunlardan birincide bulunduğu özelliği diğerinde bulamaz” diyerek bu iki şeyin süjede oluşturduğu güven farklılığına dikkat çekiyor.³⁶ Kadı Abdülcebbar’ın bu kıyaslaması duyuya dayanan zaruri bilgi ile habere dayanan bilginin kesinlik dereceleri hakkındadır. Yoksa istidlali bilgi ve haber arasındaki kesinlik farkıyla ilgili değildir. Fakat, onların habere yönelttiği bu eleştiri aynen istidale de yöneltilebilir. Zira, her istidlal, daha güçlü bir karşı kanıtla çürütülme riski taşımaktadır. Yani istidlal Mutezilenin iddia ettiği gibi tam bir kesinlik arzetmez.

Burada bir hususa daha dikkat çekmek gerekir. Bu husus, peygamberin haberinin imanda (özellikle Allah’a imanda) temel olup olmayacağıdır. Neseffî’ye göre Mutezile, iman konusunda resulün haberinin de bir bilgi kaynağı oluşturmayacağını iddia etmektedir. O, Mutezileye göre imanın bilgiyle özdeşleştirilmesinin bir sonucu olarak, Allah’ın bedihi bilgilerle veya gözlemle bilinmesinin mümkün olmayacağını, dolayısıyla O’nu bilmenin yolunun istidlal olduğunu söylemenin tek çıkar yol ve bu konuda habere binaen inanmanın da mümkün olmadığını düşündüklerini söyler. Bunda Mutezilenin gerekçesi şudur: “Âlemin hudusu, Sani’in sübutu ve onun yetkin hikmet ve kudretinin bilgisi, peygamberin sözüyle hasıl olmaz, çünkü onun sözünün huccet olduğunun bilgisi bu bilgilere dayanmaktadır ki, bu bilgiler zaruri değildir. Peygamberin sözü tasdike mukterin delil olmaya uygun olmaktan çıktığına göre o zaman tasdikin akli delile dayalı olması gerektiğini söylemek lazımdır.”³⁷ Buna göre, Allah’ın varlığı konusunda peygamberin haberinin doğruluğunun tesbiti de Allah’ı bilmeye bağlıdır. Yani, kişi önce mantıksal bir çıkarımla âlemin hudusunu ve Allah’ın varlığını bilecek, peşinden onun peygamber gönderdiğini ve vahyettiğini kabul edecek, sonra da peygamberin ve haberinin sıhhatine erişecek. Dolayısıyla peygamberin haberiy-

35 Bağdâdî, *el-Fark*, s.140-141.

36 Kadı Abdülcebbar, *Şerh*, s.47.

37 Neseffî, *Tabsıra*, s.45-46.

le işe başlamak sondan başlamak anlamına geliyor ki, bu anlamsız gözükmektedir. Yani resulün haberi ilk planda bilgi doğuran delil olmaktan uzaktır.

Kadı Abdülcebbar da, “Bir şey zorunlu olarak bilinmiyorsa delil ile bilinebilir. Bunun yolu da nazardır. Marifetullahın vasıtası aklî delildir. Kitap ve Sünnetin hüccetliğine gelince, bir kimse bunların delillliğini Allah bilgisine ulaştıktan sonra kabul eder” demektedir.³⁸ Fakat onun bu ifadesi peygamberin Allah’ın varlığı konusundaki haberini tamamen dışta bırakmıyor, sadece bunlara dair inançları kabul etmeyen bir kimse için bunların delil olamayacağını söylüyor. Yoksa bunlara dair bir inanç taşıyan kimse elbette kendisi için kutsal bir değer taşıyan bu iki kaynağı delil olarak kabul edecektir. Nitekim Kâdı Abdülcebbar, peygamberin haberinin kesin bilgi vasıtası olarak kabul edilmesi gerektiğini, “Peygamberin bilgisi muciz (vahye dayanan) bilgidir. Bu yüzden onun bilgisini kabul etmek taklit değildir. Taklit peygamberden başkasının sözünü delilsiz olarak kabul etmektir. Âlimlerin sözünü taklit etmeye gelince, onların sözleri fûrûat konularında taklit edilebilir, usul meselelerinde ise taklit edilemez”³⁹ sözüyle ifade ediyor.

Peki haber vasıtasıyla bilinen bir şeyin istidlalle hiç ilgisi yok mudur? Aslında peygamberin haberine binaen inanma da, Neseфі’ye göre imanın istidlali bilgiye dayanması anlamına gelmektedir. Neseфі bunu şöyle ifade eder: “Eğer peygamber mucize gösteriyorsa onun haberi delil olur. Zira onun mucize göstermesi onun doğruluğuna delalet eder. Bunu gören kimse onun hak bir elçi olduğunu anlar ve onun Allah’ın varlığı konusundaki sözüne itimad eder.”⁴⁰ Neseфі’nin bu izahından anlaşıldığı kadarıyla imana vasıta olan haber, mücerret bir haber değil, istidlalle desteklenmiş bir haberdir. Buna göre dolaylı olarak iman yine istidlali bilgiye dayanmış olmaktadır.

Neseфі, öne sürdüğü bu gerekçeye Mutezilenin şöyle bir itiraz yönelttiğini nakleder:

“Akıllı kimse alemin yaratıcısının hikmetli olduğunu, bu yüzden yalancı peygamberin elinde mucize ızhar etmeyeceğini, veya alemin yaratıcısının kendisinde acizliğin olması mümkün olmayan yetkin kudretli olduğunu ve böylece yalancı peygamberin elinde mucize zuhur etmesinin dinlerden hak olanı ızhar, hak olanla batıl olanın arasını tefrik etme hususunda onu aciz bırakacağını bilmediği sürece mucizenin peygamberin doğruluğuna delalet etmesi muhaldir. Durum böyle olunca alemin hudu-

38 Bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerh*, s.87-89.

39 Kadı Abdülcebbar, *Şerh*, s.63.

40 Neseфі, *Tabsıra*, s.46

su, Sani'in sübutu ve onun yetkin hikmet ve kudretinin bilgisi, peygamberin sözüyle hasıl olmaz, çünkü onun sözünün huccet olduğunun bilgisi bu bilgilere dayanmaktadır ki, bu bilgiler zaruri değildir. Peygamberin sözü tasdiğe mukterin delil olmaya uygun olmaktan çıktığına göre o zaman tasdik akli delile dayalı olmalıdır demek gereklidir.⁴¹

Nesefi hem kendi görüşünü savunmak, hem de onların itirazına cevap vermek için şöyle demektedir:

“Doğruluğuna mucizenin delalet ettiği kimsenin haberi, bilginin yollarından biridir. Bir kimse mucizenin onu gerçekleştirenin doğruluğuna delalet keyfiyetini bilmese bile davet edildiği bütün konularda itikadını delil üzerine bina etmiş olur. Delilin delalet keyfiyetini bilmemek de onun itikadının bilgi olmaktan çıkmasını gerektirmez, çünkü bilgi onda bilginin zıtlarına zıt bir şekilde mevcuttur ve bilinen de ona açık olmuştur. Örneğin avamdan olan bir adam bir bina görür ve onun bir banisi olduğuna itikad eder. Onun bu itikadı bilgidir, çünkü itikadını delile dayandırmıştır. Zira bina baninin delilidir. Delilin delalet keyfiyetini bilmese de bu böyledir. Delilin delalet keyfiyeti de şöyledir: Bina düşünüldüğünde, onun olduğundan daha yüksek, daha alçak, daha geniş, daha dar, daha sağlam, daha zayıf, daha güzel, daha kötü olması ve ya şu andaki durumda olması da caizdir. Bu durumda olmayıp başka durumda olabirliklerle beraber böyle olması, ancak onun böyle olmasını isteyen kudretli ve iradeli birinin tahsisıyla mümkündür. İşte bu delalet keyfiyetini bilmemesi, bir kimsenin inancını bilgiye dayalı olmaktan çıkarmaz.”⁴²

Yukarıda yapılan itirazla Nesefi'nin söylediklerinden ortaya çıkan şudur ki, bunların anlaşmazlığa düştükleri nokta, istidlalin keyfiyeti konusudur. Nesefi pratik mantıksal çıkarımları istidlal kapsamında değerlendirirken, Mutezililer buna iltifat etmemekte, onun yerine teknik anlamda bir istidlali öngörmektedir. Aslında Nesefi'nin yapmış olduğu bu açıklama onu, fikri mücadeleye giriştiği Mutezililerle imanın istidlali bilgiye dayanması noktasında buluşturuyor. Zira onun verdiği örnekte olsun, örnek verdiği konuda olsun açıkça söylenmemiş bir mantıksal çıkarım sözkonusudur. Yani mucizeyi gören kimse, tıpkı binayı görünce onun bir banisi olduğunu söyleyen kimse gibi sadece duyusal olarak değil, aynı zamanda mantıksal bir çıkarımla, bir akıl yürütmeye bilgiye ulaşmaktadır. Dolayısıyla bu çıkarım onun imanının temeli olmaktadır. Zaten Nesefi konunun sonunda bu hususu açık bir sözle şöyle ifade eder: “Dar-ı İslam ahalisine gelince, şehirlisi, kasabalısı, köylüsü, avamı, havassı, kadını ve çocuğuyla akli yerinde olan

41 Nesefi, *Tabsıra*, s.46.

42 Nesefi, *Tabsıra*, s.53.

herkes, mümindir, müslümandır. Onlar Allah'ın varlık ve birliğinin delilini söyleyemeseler, arız olan şüpheleri gidermeye güçleri yetmese bile, bunları bir çeşit istidlalden hâli olmaksızın bilmektedirler."⁴³ Durum böyle olunca, Mutezili-lerden resulün haberini bilgi vasıtası kabul etmeyenlerin buna karşı çıkması da anlamsız görünmektedir. Zira onlar, iman mutlaka istidlali bilgiye dayanmalıdır diyorlarsa bu da istidlali bilgi demektir. Kendisine bir konuda haber verilen kimse, haberi tasdikten önce o haberin doğruluk delillerini zihninde süratli bir şekilde araştırır ve kalbi kanaat getirirse onu tasdik eder. Peygamberin getirdiği haberde de böyledir. Mucizeyi gören kimse onun doğruluğuna şahadet eder.

Genel değerlendirme

Buraya kadar söylediklerimizden anlaşılacağı üzere Nesefi'ye göre iman, imana nesne olan önermelerin kabul ve tasdikidir. İtikat da imanla aynı anlama gelmektedir. Mutezililer ve Eş'arî ise, hepsinin, imanı istidlalle kanıtlanmış kesin bilgi olarak görmektedirler. Mutezile nazarında itikat ise, bilgi vasıtalarından biriyle doğrulanmamış kesin olmayan bilgi, kuvvetli bir zan olarak görülmektedir. Yani itikat zanla bilgi arasında duran epistemolojik bir kategoridir.

Mutezilenin imanı bir bilgi olarak görmelerine, imandaki kesinlik ile bilgideki kesinlik arasındaki benzerliğin sebep olduğunu söyleyebiliriz. Zira imanla bilgi arasında kesin olmaları açısından bir benzerlik vardır, ama kesinliğin türü açısından bir farklılık da söz konusudur. İman ve bilgi arasındaki fark, Tillich'in deyişiyle, herbirinin sağladığı kesinlik türünde görülebilir. Tam bir delile dayanan ve tam bir kesinlik sağlayan iki tür bilgi vardır. Birincisi, duyuşsal algılamanın doğrudan delilidir. Diğer tam delil ise, aklın kendiliğinden apaçık bilgileridir. Duyuşsal algılamanın sağladığı materyal ve kendiliğinden apaçık zarurî bilgiler olmaksızın hiçbir hakikat mümkün değildir. İmanın kesinliği ise bilgisel değil, insanın bütün benliğini saran varoluşsal bir kesinliktir.⁴⁴

Biz, Mutezilenin bilgi tanımına katılmakla beraber, imanla bilgiyi eşitlemelerine katılmıyoruz. Çünkü, iman bilgi değil, bilginin ötesinde, bilgiye dayanan bir tasdik olmalıdır. Fakat, imanın tanımında yer alan tasdik, imanın zihni yönünü; yani inanca ve bilgiye dayanan yönünü ifade ettiği gibi, onları aşan ve hakikatın samimi olarak benimsenip özümsemesini ve gereğinin yapılmasını, dolayısıyla insan hayatına nüfuz edip onu yönlendirmesini gerektiren tarafını da ifade etmeli-

43 Nesefi, *Tabsıra*, s.52.

44 Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s.39-40.

dir. Tasdik eden kimsenin, tasdik ettiği şeylerle ilgili bilgiye sahip olması ve onları ruhen benimsediği gibi davranışlarıyla da gerçekleştirmesi ve desteklemesi gerekir. İmanın bir bilgi temeline dayalı olması onun rasyonel olmasını doğuracağından, iman bir bilgiye dayanmalıdır diyoruz. Ama bu bilgi, istidlâlle dayanabileceği gibi habere de dayanabilir. Haberi, imanda bilgi vasıtası olmaktan dışlamak realiteyi inkâr anlamına gelir. Mutezile ve Eş'ari'nin istidlâl konusundaki ısrarcı tutumları entelektüel kesimin dışındakiler için anlamsız görünmektedir. Bunun karşısında halkın basit de olsa bir istidlâlden hâli olduğunu düşünmek de mümkün değildir. Dolayısıyla basit dahi olsa içinde bir istidlâl bulunan haber ile de insan imana ulaşmaktadır.

Mutezilenin, Eş'arî ve Matürîdî'nin iman konusundaki bu tutumları katı akılcılık olarak nitelenebilir. Katı akılcı bakışa göre kanıtlamak, bir inancın her makul insan tarafından kabul edilebilecek şekilde doğruluğunun ortaya konması anlamına gelir.⁴⁵ Bunların, imanın insaf sahibi herkesin, ya da önyargıları bırakıp konuya ciddiyetle eğilen her kimsenin kabul edeceği türden kanıtlara dayanması gerektiğini söylemeleri, iyimser bir bakışın ifadesidir. Zira bunlar delilin kesin sonuca götüreceğini baştan kabul edip, karşı delillerin olabileceğini göz önünde bulundurmamaktadırlar.

İmanın bilgi olarak tanımlanması bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Örneğin böyle bir kabule göre "iman ediyorum" demekle "biliyorum" demek, veya "biliyorum" demekle "iman ediyorum" demek aynı şey olur. Böyle olunca, imanın zıttı olan küfür cehalet, cehalet de küfür anlamına geleceğinden; Allah'ın varlığını istidlali olarak bilmeyen insanın kâfir olacağı sonucu ortaya çıkar. Fakat terimlerin dildeki kullanımı açısından böyle bir eşleştirme imkânsızdır. Zira bilginin karşıtı küfür değil cehalettir, imanın karşıtı da cehalet değil küfürdür.

İmanın dayanması gerektiği söylenen istidlal de -ki bundan kasdımız tümevarım ve kıyas biçimindeki istidlallerdir, zira iman nesnelere tümdengelimli bir istidlalle ulaşılmaz- kanıtlama açısından bazı problemler taşımaktadır. Zira istidlal olası bir kesinliğe sahip olup, her an bir eleştiri ve yeni bir tecrübeyle zayıflatılabilir. Yani delilin kuvvetine göre bir kesinlik ifade eder.⁴⁶ Örneğin, kanıtla-

45 Michael, Peterson, William Hasker, *Reason and Religion Belief*, New York, Oxford 1991, s.34. Katı akılcılık, bir inanç sisteminin uygun biçimde ve makul bir insan tarafından kabul edilmesinin, ancak doğruluğunun kanıtlanabilir olmasına bağlayan felsefi yaklaşım tarzı olarak tanımlanır.

46 Nesefî'ye göre istidlali bilgi de, nazarın kurallarına riayet edildiği ölçüde ve dayandığı öncüllerin sağlamlığı derecesinde kesindir. Bk. Nesefî, *Tabsıra*, s.28-29.

ra karşı yapılan bir çürütme, imanın da ortadan kalkması riskini taşıyacaktır. Bu yüzden Gazzâlî, kelamî kanıtlara dayanan imanın ciddi biçimde zayıf olacağını ve her türlü şüpheyile yok olmaya maruz kalacağını söyler.⁴⁷ Alvin Plantinga bunu daha etkili bir ifadeyle şöyle dile getirir:

“Eğer benim Tanrı’ya olan imanım kanıtla temellenmeli ise bu durumda ben epistemolojik sorumluluk içinde tam olarak rasyonel davranacağsam, felsefi dergileri sürekli incelemem ve sözgelimi Antony Flew’in, benim en gözde kanıtıma iyi bir eleştiri bulup bulmadığımı takip etmem gerekir. Bu, sıkıcı ve sonu gelmez bir süreçtir. İnsan bu yolla hiçbir zaman inandıklarından emin olamaz. Eğer biri benim imanımı dayandırdığım kanıtla güçlü bir eleştiri bulur ve onu çürütürse o zaman ne yapmalıyım, imanımı dayandıracak yeni, güçlü bir kanıt buluncaya kadar kiliseye gitmeyi terk mi etmeliyim?”⁴⁸

Halbuki imanda böyle bir olasılık durumu yoktur. Onun kesinliği, kuramsal akıl yürütmenin sağladığı olası bir kesinlik türünden olmayıp, tam bir varoluşsal kesinlik ifade eder. İstidlalde bulunmayı Kierkegaard’ın dediği gibi “birinin nihai cenaha yaklaştığı, fakat asla ona tam ulaşamadığı bir yakınlaşma süreci”⁴⁹ olarak görmek gerekir.

İmanın bir takım önermelerin kabulü anlamında bir tasdik olarak tanımlanması onun, bilginin ötesinde iradî bir kabul olduğunu ortaya koymak bakımından anlamlı görünmektedir. Ancak imanda insanın bütün benliğini saran farklı bir boyut vardır ki, bu varoluşsal boyuttur. Burada kullanılan tasdik; iman, insan benliğinin bir bütün olarak Aşkın Olan’la ilişkisini kuran varoluşsal boyutu ifade etmemektedir. Zira insana az çok güven veren bir bilgiye dayanan herhangi bir hakikat da tasdik edilebilir. Fakat bu, insanın o hakikatla canlı bir ilişki kurmasını sağlamaz. Paul Tillich’in vurguladığı gibi az çok muhtemel olan veya olmayan bir şey, teorik temelinin yetersizliğine rağmen tasdik edilebilir. Bu günlük hayatta olağandır. Nitekim her birimiz, bizde güven oluşturan bir takım gerçeklerle pek çok şeye inanırız, ama bunlar bizimle o şey arasında bir iman ilişkisi doğurmaz. İman nesnelere bu türden bir inanç beslediğimizde onları düşük düzeyli bir bilgi seviyesine indirmiş oluruz ki, bu iman için yapılan sıra-

47 Gazzâlî, “Faysalu’t-tefrika”, *Mecmuatu Resaili’l-İmam el-Gazzâlî*, Beyrut 1994, III, 94.

48 Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. by Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, London 1991, s.67.

49 Soren Kierkegaard, “Truth and Subjectivity”, *Faith*, ed. By Terence penelhum, New York 1989, s.88.

dan bir yorum olur.⁵⁰ Kelamcıların, imanı önermesel anlamda bir tasdik olarak tanımlamalarında varoluşsal boyutu ihmal ettiklerinin farkında olan İbn Teymiye, onları eleştirirken yanında kendisi imanı, güven, teslimiyet, huşu' gibi kalbin eylemleri olarak nitelediği bir takım kavramlarla açıklayarak bu eksikliği gidermeye çalışır.⁵¹

Sonuç olarak hem Neseî'nin, belli önermelerin kabulü anlamına gelen iman= tasdik anlayışı, hem de Mutezilenin kanıtı dayalı kesin bilgi anlamına gelen iman= bilgi anlayışı, sadece belli önermelerin doğrulanması anlamına gelen önermesel iman anlayışıdır. Bunların eksik olan tarafı ise, insanın varoluşuyla ilgili olan, bütün benliğini saran, duygularını canlı bir şekilde harekete getiren psikolojik/ mistik bir imanı ifade etmemeleridir.

50 Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara 2000, s.37-38.

51 İbn Teymiye, *Fetâvâ*, VII, 529.