

Dinî Araştırmalar

Religious Studies

5 • Sönmez KUTLU

Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî

29 • Davut YAYLALI

İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı

37 • İsmail Hakkı GÖKSOY

Endonezya'da Din Eğitimi Kurumları ve Tarihi Gelişimleri

65 • Hilmi DEMİR

Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Hâricilik Ruhu

89 • Mahmut AY

Bireyselliğin Teolojik Temellerinden
Biri Olarak İman

109 • Sabri ERDEM

Haberî Sıfatlar ve Anlambilim

121 • Hasan KAYIKLIK

Allport'a Göre Dinî Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım

139 • Mehmet EREN

Buharî'nin Sahih'inde Re'y Ehline İtiraz Ettiği Bazı Meseleler

165 • Gıyasettin ARSLAN

Tefsir Çalışmalarında Kur'an Meseleleri
ve Atasözlerimiz

181 • M. Faik YILMAZ

Kur'an'da Cehalet Kavramı

199 • Hasan ÇİÇEK

Mevlana'nın Mesnevi'sinde Tanrı'nın Varlığının Kanıtları

DA

Cilt:5 • Sayı:15

Ocak-Nisan 2003

DÖRT AYLIK BİLİMSEL DERGİ

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol: 5 Num.: 15, January - April 2003

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 5 Sayı: 15
OCAK-NİSAN 2003
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 8. 000. 000. -TL.

Dizgi ve Baskı

Se-Ba Ofset Ltd. Şti.
Tel - Faks: (0. 312) 342 17 13 - 384 11 25
Ankara

Yazışma Adresi

İbrahim Kaplan P. K. 74
Bahçelievler/ANKARA

e-mail: diniarastirmalar98@yahoo. com

Posta Çeki Hesabı

Hakan Coşar adına 1007177
Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri

Yurt İçi: Normal: 20. 000. 000. - TL., Öğrenci: 15.000.000.-TL. (Yıllık)
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana **Münir Yıldırım** Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çorum **Ömer Başkan** Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır **Abdurrahman Acar** Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ **Mehmet Atalan** Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum **Kemal Polat** Tel: (0. 442) 218 41 20
- Isparta **Saadettin Özdemir** Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul **Halil Aydınalp** Tel: (0.216) 310 53 11
- İzmir **Hammet Aslan** Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş **Mehmet Ali Kirman** Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri **Süleyman Akyürek** Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya **Hidayet Işık** Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya **Hulusi Aslan** Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize **İbrahim Hilmi Karslı** Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sivas **Hüseyin Yılmaz** Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa **Salih Aydemir** Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van **Şevket Topal** Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: **Nazmi Dündar** Tel: 0033 01 469 42 625

• **Osman Sarıyusuf**

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 **Hakan Coşar 1007177 nolu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

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. Mustafa Erdem (Başkan)

Doç. Dr. Recai Doğan, Arş. Gör. Cengiz Çuhadar

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Kamil Çakın, Doç. Dr. Kazım Sankavak, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Dr. Ali İsmail Güngör, Arş. Gör. Durmuş Anık, Arş. Gör. Hakan Coşar, Arş. Gör. İbrahim Kaplan, Arş. Gör. Murat Gökalp, Arş. Gör. Ramazan Uçar, Arş. Gör. Yusuf Gökalp

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yedişildiz (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehnemann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştas (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.) Doç. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Doç. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Doç. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.)

Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirilmesi, edisyona kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. **Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.**
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve Dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinin yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazarı sahibine bildirilir.
8. 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, yazarı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılar yayınlanmaz. Yayınlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

İÇİNDEKİLER

5 • Sönmez KUTLU

Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâturîdî

29 • Davut YAYLALI

İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı

37 • İsmail Hakkı GÖKSOY

Endonezya'da Din Eğitimi Kurumları ve Tarihi Gelişimleri

65 • Hilmi DEMİR

Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Hâricilik Ruhu

89 • Mahmut AY

Bireyselliğin Teolojik Temellerinden
Biri Olarak İman

109 • Sabri ERDEM

Haberî Sıfatlar ve Anlambilim

121 • Hasan KAYIKLIK

Allport'a Göre Dini Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım

139 • Mehmet EREN

Buharî'nin Sahih'inde Re'y Ehline İtiraz Ettiği Bazı Meseleler

165 • Gıyasettin ARSLAN

Tefsir Çalışmalarında Kur'an Meseleleri
ve Atasözlerimiz

181 • M. Faik YILMAZ

Kur'an'da Cehalet Kavramı

199 • Hasan ÇİÇEK

Mevlana'nın Mesnevi'sinde Tanrı'nın Varlığının Kanıtları

Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâturîdî

Sönmez KUTLU*

ABSTRACT

Some Unknown Aspects of the Turkish Theologian İmâm al-Mâturîdî

Abû Mansûr al-Mâturîdî, the founder of the Mâturîdism which has been followed by the majority of the Turks as a theological doctrine, wrote many books on theology, jurisprudence, the foundations of jurisprudence and denominations. However a lot of them could not have been preserved and for many reasons have been lost. Following Abû Hanîfe, Abû Mansûr al-Mâturîdî specialized in religious creed (usûlu'd-Dîn) and jurisprudence (furû'u'd-dîn). He discussed some important matters previously not discussed by muslim theologians and laid rational, traditional and semantic foundations which have never been used before. One of the most important contributions to the theology made by him was his Epistemology. He tried to apply this epistemology not only to the theology, but also to the science of commentary and jurisprudence. Hence he may well be regarded as one of the early representatives of rational tradition of commentary. He severely criticized the Sufism. Differently from others, he also discriminated the religion (diyânat) from the politics. He made a distinction between belief and deed. His another distinguishing aspect was his discrimination between the Religion and the Sharia. In addition, he separated the report of messenger (habar al-rasûl) from the report from messenger (habar min al-rasûl). He was the first who dealt with essential matters which may be currently regarded as the fundamental subjects of Sociology of Knowledge, Philosophy and Philosophy of Religion. In XV. century al-Mâturîdî was found out by the Ottomans once again.

1. Maverâünnehir ve Semerkand'da Siyasî ve Dinî Ortam

Maveraünnehir, Ceyhun nehrinin doğu tarafı olup, İslam'dan önce Hayatı-İslam'dan sonra ise, Maverâünnehir olarak isimlendirilen bölgenin adıdır. Bu nehrin batı tarafına da Horasan denilmektedir. Bölgede, Tirmiz, Nesef, Taşkent, Fergana, Buhara ve Semerkand gibi önemli kültür merkezleri bulunmaktadır. Bunlardan Semerkand, İslam öncesi ve İslam sonrası dönemde, çeşitli din ve kültürlerin kavşak noktası olmuştur. Bu şehir bölgede İslam'ın yayılmasından bir kaç asır gibi kısa süre sonra, İslam düşüncesinin başta kelam/itikad, fıkıh ve tefsir olmak üzere çeşitli alanlarında önemli eğitim merkezlerinden birisi

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

haline gelmiştir. Genelde Türklerin itikatta mezhebi olan Mâtürîdiliğin kurucusu büyük Türk din bilgini Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, III./IX. asrın ortalarına doğru, bugün Özbekistan'ın sınırları içerisinde bulunan Semerkand şehrinin Mâtürîd mahallesinde dünyaya gelmiştir. Onun doğduğu yıllarda, Maveraünnehir, önceleri Abbâsî devletine bağlı yarı otonom, sonraları ise ondan ayrılıp müstâkil bir devlet olan Samanilerin yönetimi altındaydı. Abbâsî iktidarının batı merkezlerinde baskı gören Haricilik, Mürcie, Mutezile, Zeydilik, İsmâîlîlik gibi pek çok siyasî ve itikadî mezhep, görüşlerini merkezi otoritenin zayıfladığı bu bölgede yaymaya çalışmıştır.¹ Fakat bu mezheplerden hiç birisi, ilk dönemlerde bölgede en güçlü biçimde temsil edilen fıkıhta Hanefîlik, itikatta Mürcie kadar taraftar edinmemişti. Özellikle Türklerin hakimiyeti altında olan yerlerde, Hanefîlik millî bir mezhep haline gelmişti. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin içinde doğup büyüdüğü kültürel çevrede en etkili olan ekoller, Mürcie² ve Hanefîlik idi.

2.Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Adı ve Soyu

Asıl adı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhamed b. Mansûr'dur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, 333/944 yılında Semerkand'da öldüğü, hemen hemen kesinidir. Mâtürîdî'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklara göre, onun Türk asıllı olduğu kuvvetle muhtemeldir. Sadece Sem'ani³ ve Zebidî⁴ gibi bazı yazarlarca ve *Kitâbu't-Tevhîd*'in yazma nüshasının kenarına bilinmeyen birisi tarafından sonradan düşülen bir kayıtta, onun soyu Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd el-Ensârî'ye dayandırılmıştır, ancak bu doğru değildir. Çünkü Arap olduğu iddialarını geçersiz kılacak pek çok kanıt bulunmaktadır. a) Mâtürîdî'nin yetiştığı bölgede kaleme alınan kaynaklarda böyle bir bilgi yoktur. b) Onun soyunun Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayandıran Zebidî, soyunun gerçekten ona ulaştığı için değil, takdir ve şerelendirme amacıyla kullanıldığını belirtmektedir. c) Mâtürîdî'nin eserleri, özellikle *Kitâbu't-Tevhîd*'in Arap dili bakımından bazı ifade bozuklukları, muğlaklıkları ve gramatik hataları içermesi, onun Arap olmayan birisi tarafından kaleme alındığını açıkça göstermektedir. d) Eserlerinde ifadelerin zaman zaman Türkçe cümle yapısına uygun biçimde kurulması, eserlerin Türk asıllı bir alime ait olduğunun en önemli kanıtıdır. e) Mensupları tarafından Eş'arî'nin Arap asıllı olmasıyla övünülürken, aynı şeyin Mâtürîdî için yapılmaması da onun Arap olmadığını bir başka delildir.⁵

- 1 Bölgedeki dinî durum ve mezhepler hakkında geniş bilgi için bkz.: Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2002 (II. Baskı), 156-158.
- 2 Mürcie'nin bölgede yayılışı konusunda geniş bilgi için bkz., Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 168-287.
- 3 es-Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (562/1166), *el-Ensâb*, Beyrut 1988, V/155.
- 4 ez-Zebidî, Muhammed Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî (1205/1790), *Kitâbü'l-İthâfu's-Saâde..*, thk., Ahmed b. Suûd es-Siyâbî, Mısır 1311, II/5.
- 5 Bu konudaki tartışmalar için bkz., Eyyûb, Ali, *el-Akîdetü'l-Mâtürîdiyye*, Kahire 1955. (Kahire Üniv. Darü'l-Ulûm Fakültesi Kütüphanesi No:24954/485'de kayıtlı doktora tezi), 262-263; el-Mağribî, Abdulfettah *İmâmu Ehli Sünne ve'l-Cemâa: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî*, 12-13; Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (Ankara 2002), XVIII-XIX.

Semer kand'da Ebû Hanîfe'nin, itikadî ve fikhî görüşlerinin felsefî ve teolojik temellerinin tartışıldığı "Dârü'l-Cüzcâniyye"⁶ adıyla bilinen önemli bir eğitim merkezi bulunmaktaydı. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, burada eğitim gördü.

Mâturîdî'nin Semer kand dışına çıkıp çıkmadığı bilinmemekle birlikte, o dönemde Belh, Rey ve Nisabur'un Semer kand ilim çevresi üzerindeki etkisine ve Mâturîdî'nin ders aldıkları hocalardan bazılarının bu şehirlî olmalarına bakılırsa, oralara gittiği, eğer gitmediyse bu alimlerin Semer kand'a gelip bir süre ders verdikleri söylenebilir. Zaten eserleri dikkatle incelenirse, onun diğer mezhep mensuplarının görüşlerine vukufiyetinden farklı fikhî ve itikadî mezhepleri çok iyi bildiği ve onun sadece Semer kand çevresiyle yetinmediği açıkça görülecektir. O, hocaları ve eserleriyle yetinmemiş kendi dönemindeki din ve mezheplerin kendi metinlerine ve felsefî eserlere ulaşarak onları incelemiş ve eserlerinde onların bazı görüşlerini açıkça savunmuş bazılarını ise eleştirmiştir. Yapılan alıntılara bakılırsa incelediği eserler arasında Aristonun Mantık adlı eseri de bulunmaktadır.⁷

Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Mezhepler ve Kıraat konusunda çok sayıda eser bırakmıştır. Ancak bunlardan pek çoğu, korunamamış olup istilalar, göçler, doğal afetler, maddî imkansızlıklar ve diğer sebeplerle kaybolmuştur. Kaybolanların çoğunluğunu, Mutezile, Haricîler, Rafızîler ve Şîk-Karmatîleri eleştirilmek üzere yazdığı eserlerle Fıkıh ve Fıkıh Usûlü ile ilgili eserleri oluşturmaktadır.⁸ Onun eserlerinden, *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı tefsiriyle dünyada tek bir yazma nüshası bulunan *Kitâbu't-Tevhîd* adlı kelimî eseri bize ulaşabilmiştir.

3. Hanefî Fakihî ve Fıkıh Usulcüsü

Ebû Hanîfe, Fikhî "Kişinin leh ve aleyhinde olanları bilmesidir." şeklinde tanımlamakla ona oldukça geniş bir anlam yüklemiştir. İnanc, ibadet, ahlak ile muamelat ve ahkamla ilgili diğer hükümlerin tamamı, böyle bir tanımın içerisine girmektedir. Ebû Hanîfe, fıkıha yüklediği bu anlam dolayısıyla, hem itikadî hem de fikhî konularla ilgilenmiştir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Ebû Hanîfe'nin itikad (Usûlü'd-Dîn) ve fıkıh (Furûû'd-Dîn) olmak üzere her iki alanda ihtisaslaşma geleneğini sürdürdürebilen çok az sayıdaki kişiden birisidir. Bu sebeple her iki alim için, kaynaklarda fikhî ve itikadî konuları iyi bilen anlamında "Fakih" ünvanı kullanılmıştır. Bu yüzden Ebû Mansûr el-Mâturîdî, hocaları ve öğrencilerinin itikadî görüşleri, sadece kelimî eserlerde aranmamalı, aynı zamanda fıkıhla ilgili o dönemin güncel problemlerini içeren *Nevâzîl*, *Havâdis*, *Fetâvâ*, *Havî fi'l-Fetâvâ* adlı eserlerde ve Fıkıh, Usûl-i Fıkıh'la ilgili eserlerde de aranmalıdır. Bu çevreyle ilgili bazı karanlık noktalar, bu eserlerden aydınlatılabilir. Çünkü bazı fıkıh eserleri, *Usûlü'd-Dîn*⁹ 'le başlamakta veya eser içerisinde bu

6 İbn Yahya, *Şerhü Cümeli Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, Nu: 1648/II, v. 161b.

7 el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 147.

8 Aynı şekilde Mâturîdî'ye ait veya ona nispet edilen eserlerle ilgili olarak, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresi İle İlgili Bibliyografya" çalışmamızda yeterli bilgi verilmektedir. (Mâturîdî ile ilgili hazırladığım bir kitapta yayımlanacaktır.)

9 el-Hâsirî, Muhammed b. İbrâhîm, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa Nu: 402, v. 2a-3a.

alimlerin güncel itikadî ve fikhî konulara dair görüşleri *Fevâid*¹⁰ başlığında verilmektedir.

4. Kelamî Yönü

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, fakih ve müfessir kimliğinden daha çok mütekelim kimliğiyle tanınan ve sahasında takdir edilen bir kimse olmuştur. Kendi adına nispetle Mâtürîdilik olarak isimlendirilen Sistematik bir Kelam ekolünün kurucusu ünvanını almıştır. Kendi döneminden itibaren görüşlerini takip eden ve yorumlayan Ebû Seleme, Pezdevî, Ebû'l-Muîn en-Neseî, Ömer en-Neseî, Ebû İshak Saffâr el-Buhârî, es-Sâbûnî, Ebû'l-Berekât en-Neseî, İbnü'l-Hümâm başta olmak üzere çok sayıda kelimci yetişmiş ve çok kıymetli eserler vücuda getirmişlerdir.

Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd ve Te'vilât*'i incelendiğinde, kendinden önceki mütekelimlerin tartışmadığı önemli problemleri tartıştığı, daha önce kullanılmayan akli, nakli, semantik temellendirmelerde bulunduğu ve Kelam'a gerçek anlamda bir bilim hüviyeti kazandırdığı açıkça görülecektir. Onun Kelam ilmine kazandırdığı en önemli yeniliklerden birisi, Bilgi Kuramı'dır. Daha önce bilginin tanımı ve kaynakları üzerinde farklı bağlamlarda görüş beyan edenler olmuşsa da, Kelam'ın müstakil bir konusu hüviyetini Mâtürîdî ile kazanmış ve "Bilginin Kaynakları" (Esbâbu'l-İlim) adıyla Kelam'ın öncelikli konuları arasında yerini almıştır. O, sistematize ettiği bu bilgi kuramını sadece Kelam'a değil Tefsir ve Fıkıh olmak üzere diğer alanlara da uygulamaya çalışmıştır. Bu kuramıyla, Akıl ve Duyular'ın yanısıra Doğru Haber'i, yani Peygamber'in vahiy olarak bize bildirdiği Kur'an'ı bilgi kaynakları arasına dahil etmiştir.

"Dinin öğrenilmesinde akli ve nakli iki önemli bilgi kaynağı"¹¹ olarak gören Mâtürîdî, kelamî problemlerin çözümünde akla ve istidlale çok büyük önem vermekte ve akıl yürütmenin gerekliliği konusunda şunları söylemektedir: "İnsan yaratılmışları yönetmek yeteneği ile sivrilmiş, bu uğurda güçlülere göğüs germek, onlar için aklen en elverişli bulunanı araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmakla mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu ise nesne ve olayları incelemek suretiyle akli kullanmaktan ibarettir, başka bir yöntem de mevcut değildir. Ayrıca fevkalade durumların ortaya çıkışı ve şüphelerin üşüşüp gelişi halinde herkesin sığınacağı şey tefekkür ve istidlalden ibarettir."¹² Her ne kadar Eş'arî, Ehl-i Sünnet Kelam'ının kurucusu olarak takdim edilirse de, her iki yazarın eserlerinin kelamî düzeyleri, ele aldıkları temel sorunlar ve ele alış biçimleri incelendiğinde, daha sonraları Ehl-i Sünnet Kelam'ı olarak kabul gören görüşlerin oluşmasında Mâtürîdî'nin, Eş'arî'den daha büyük rol oynadığı anlaşılabacaktır. Mâtürîdî, Kelamî görüşlerini ele aldığı eserinde Bilgi Kuramı (Epistemoloji), İlahiyât Nübüvvet, Ahiret, İnsan fiilleri, Kaza ve Kader, Büyük Günah meselesi, İman ve İslam gibi konuları akli ve nakli temellendirmeler ışığında ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'nin bu eserinde diğer Kelam

10 el-Keşşî, Ahmed b. Müsâ, *Mecmûu'l-Havâdis ve'n-Neuâzil*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami Nu: 547, v. 286a-319a.

11 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, 4.

12 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 14.

eserlerinden farklı olarak, sadece Hilâfet konusu incelenmemiştir. Her ne kadar *Kitâbu't-Tevhîd*'de yoksa da, onun bu konudaki görüşlerini, *Te'vilât*¹³ 'tan ve onun diğer eserlerinden yapılan alıntılardan elde etmemiz mümkündür.

5. Tefsirde Yeni Bir Yorum Bilim Teşebbüsü

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, kalamcı ve fakih olduğu kadar aynı zamanda bir müfessirdir. Kur'ân, tarih boyunca pek çok kişi tarafından tefsir edilmiştir, bunlardan bazıları, tefsirlerini genel olarak rivayet ağırlıklı yaptıkları için bu tür tefsir geleneğine Rivayet Tefsiri, bazıları da tefsirlerini akli yorumlara ağırlık vererek yaptıkları için, bu tür tefsir geleneğine de Dirâyet Tefsiri denilmiştir. Mâtürîdî, bu iki gelenek açısından değerlendirildiğinde akılcı tefsir geleneğinin ilk temsilcilerinden birisi kabul edilebilir. *Te'vilât*'l-Kur'ân adlı eserinin başında *Tefsîr ile Te'vil* arasında bir ayrım yaparak, eğer bu kısım sonradan ilave edilmediyse, bu iki kavrama kendinden önce yüklenmeyen anlamlar yüklemiştir. Ona göre, *Tefsîr* Allah'ın muradının ne olduğu konusunda kesin bir fikir beyan etmektir. *Te'vil* ise, Allah'ın muradının ne olduğu konusunda kesin hüküm vermeksizin muhtemel olanlardan sadece birisini tercih etmektir. Birincisini Sahabe'ye ikincisi ise, sonraki nesillerden dinde fakih olanlara hasretmiştir. Bu yaptığı tevilleri sadece sahibini bağlayan *Te'vil*'ler olarak görmüş ve bunları kutsallaştırma yoluna gitmemiştir. *Te'vil*'e imkan tanıyabilmek için, "Her kim Kur'ân hakkında kendi reyile bir şey söyleser ateşteki yerine hazırlansın"¹⁴ hadisini "Her kim kendi reyile Kur'ân'ı tefsir ederse, ateşteki yerine hazırlansın" şeklinde aralık rey ile tefsir yapılamıyacağını, ancak *te'vil* yapılabileceğini iddia etmiştir.¹⁵ Bu anlayış, her bir insana aklını kullanarak ve tutarlı bir yöntem izleyerek Kur'ân'ı anlayıp yorumlama hakkı tanımaktadır. Ancak belli yöntemlerle gerçekleştirilecek olan *te'vil*'de, Allah'ı şahit gösterme ve kendi görüşlerini Allah'ın mutlak muradı olarak takdim etmeye yer yoktur. Mâtürîdî'nin anlayışına göre *te'vil*'de, mutlaklık değil görecelilik söz konusudur. Ayetleri *te'vil* ederken dilsel analizlere, akli ve teolojik temellendirmelere başvurması ve *te'vil*'de göreceliği öne çıkarmasından hareketle, onun İslam düşüncesinde Anlambilim ve Yorum Bilim'e kapı aralayan ilk kimselerden olduğunu söyleyebiliriz. Yorumunda akla ve reye daha fazla bir nüfuz alanı tanımakla birlikte, nadiren de olsa hadislere ve sahabe tefsirine de başvurmuştur. Yalnız ayetleri *te'vil* ederken, diğer müfessirlere kıyasla nadiren hadis kullanan Mâtürîdî, delil olarak kullandığı hadisleri senediyle ve lafzıyla aynen nakletmek yerine mana olarak rivayeti tercih etmiştir. *Kitâbu't-Tevhîd*'inden de anlaşıldığı gibi, hadislerin ya da haberlerin sıhhati konusunda emin değilse, nadiren de olsa, "eğer sübutu kesin ise"¹⁶ şeklinde ihtiyati ve itirazi bir cümle kullanmıştır.

13 el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Medine Bölümü, Nu: 180, v. 110 a-112a;

14 et-Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ, *Sünen*, İstanbul 1992 (II. Baskı), V/199-200.

15 el-Mâtürîdî, *Te'vilât*'l-Kur'ân, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, Nu: 30, v.1a.

16 *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, 385. Ayrıca bkz. *Te'vilât*'l-Kur'ân, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, Nu: 30, v. 309b., Hacı Selim Ağa Ktp., Nu: 40, v. 442 a.

6. Sufiliğe Bakışı

Mâtürîdî, bilgi kaynakları arasında ilham, kalbe doğma (keşif) ve sezgiye mutlak bilgi olarak yer vermemekte, bunları bilgi kaynağı kabul edenler şiddetle eleştirmektedir.¹⁷ Her ne kadar, ilk bakışta eleştirileri daha çok, ilham ve sezgiyi en güvenilir bilgi kaynağı olarak gören İslam öncesi Sofistlere yönelik ise de, aslında dolaylı olarak dönemindeki mistik eğilimli kişileri de içermektedir. Mâtürîdî, ilham ve sezgiye dayalı bilgi elde ettiğini iddia edenlerin birbirinden farklı sonuçlara ulaşmasına bakarak, böyle bir bir iddiayı çelişkili bulur. Çünkü eğer bu bilginin kaynağı tek bir varlık, yani Allah olsaydı ortaya konulan dinî inançların farklı olmaması ve kişilerin birbirini nakz etmemesi gerekirdi. Diğer taraftan bu bilginin doğruluğunu veya yanlışlığını akıl veya kura' yoluyla tayin etmek de mümkün değildir. Bu sebeple ilham ve keşif, herkesin kabul edebileceği bir bilgi veremez ve gerçeğe ulaştırmaz.¹⁸ Eserlerinde ilk dönem mutasavvıflarının görüşlerine pek rastlanmaz. Bu yüzden Sufi *Tabakât* yazarlarının ilgisini çekmemiş ve eserlerde onun hayat hikayesi yer almamıştır. Hanefî Fukahâ'nın hayat hikayesini ele alan biyografik eserlerde de, onun daha çok kelim ilmi / hakikat ilmi ile ilgili yeterliliği ve kelimci ve fakih kimliği öne çıkarılmıştır. Ebû Hafs en-Neseffî'nin *Tarîhu Semerkand*'ında verdiği bilgiye göre, Gaziler Ribat'ında "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, kelim ilmini, Ebû'l-Hakîm es-Semerkandî ise hikmet ilmini öğretiyorlardı."¹⁹ Ancak aynı belgede, Ebû Mansûr'un Hızır'ı gördüğü, ondan yardım istediği, Hızır'ın duası üzerine Allah'ın ona hikmet ilmini verdiği ve bununla sapık fırkalara galip geldiği nakledilmektedir. Bu gibi rivayetler, Türkler arasındaki Hızır kültü ile ilgili inançlardan kaynaklanmış olabilir. Ayrıca bu menkabevi rivayetlerde bahsedilen bilginin muhalif fırkalarla mücadele için gereken türden bir bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Bunların da onun sufi yönünden çok kelimî yönünü ilgilendiren hakikat ilmi olduğu açıktır. Kendi eserlerinde onun sufi kişiliğine dair ipuçlarına raslanmamakla birlikte sonraki Hanefî-Mâtürîdî alimler, dönemlerindeki sufi atmosferden etkilenerek ona sufi bir kimlik kazandırmak istemişlerdir. Örneğin Pezdevî'nin eserinde, babasının dedesinden Mâtürîdî'nin bazı kerametlerini naklettiğine dair bilgi bulunmaktadır.²⁰ Ancak bunların doğru olup olmadığı ve neler olduğu diğer kaynaklardan doğrulanmamaktadır. Hatta bazı kaynaklar, onun bazı sufi eğilimli kişilerle tartıştığı, onlara ağır eleştirilerde bulunduğu ve onları yenilgiye uğrattığı konusunda önemli bilgiler vermektedir.²¹ Bunlardan en meşhuru Ebû Mansûr'un, evliyayı nebilerden üstün tutan birisiyle yaptığı tartışmadır.²² Onun

17 Geniş bilgi için bkz.: *Kitâbu't-Tevhîd*, 6.

18 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 6. el-Mâtürîdî'nin ilham ve sezgiyle ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, 128-131.

19 Barthold, yazma bir nühadan Mâtürîdî ile ilgili kısmı neşretmiştir. Bkz.: Barthold, Vassily Viladimiroviç, *Turkestan v epoxu mongolskogo naşestviya*, Petersburg 1898, 50.

20 Bkz.: Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev.: Şerafettin Gölçük, İstanbul 1988, 3

21 Bkz.: Ebû'l-Hasan er-Rüstüfî, *Fevâid*, (el-Hâsîrî'nin *el-Hâvî* adlı eseri içerisinde), v. 308 b.; 315b.

22 Geniş bilgi için bkz.: Ebû'l-Hasan er-Rüstüfî, *Fevâid*, (el-Hâsîrî'nin *el-Hâvî* adlı eseri içerisinde), v. 308 b.

sufi kimliği ile ilgili kurgulardan bazıları ise, salih kimselerin gördüğü rüya yolu ile yapılmaktadır.²³ Bütün bunlar Sünniliğin Suffilikle eklenmesi sonucu, Mâtürîdî için de oluşturulmak istenen menkıbevî bir kişilikle ilgili teşebbüslerden ibaret olduğunu sanıyoruz. Çünkü onun eserlerinde akla yapılan vurgu ve kullanılan istidlaller Sufi kültür çevrelerinde kabul edilmeyen ve asla baş vurulmayan türden tamamen akılcı-hadarî bir din söylemi özelliği taşımaktadır. Ancak bu durum, Semerkand ve Buhara'daki Hanefilerin, Mâtürîdî'nin öğrencilerinin ve sonraki Mâtürîdîlerin tamamının, Suffiğe mesafeli durdukları ve onları eleştirdikleri anlamına gelmez. Bilakis Belh, Nisabur ve Buhara'daki Hanefî-Mâtürîdî çevreler arasında Suffilik son derece yaygın ve etkili idi. Örneğin Mâtürîdî kelimelerinin Buhara'daki temsilcilerinden olan ve Mâtürîdî'ye akılcı kimliğiyle referanslarda bulunan Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl b. Ebî Nasr es-Saffâr el-Ensârî el-Vâbilî el-Buhârî, Zâhid ve Sufî birisi idi.

7.Siyasî Görüşleri:

Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde İmamet kısmının bulunmayışı oldukça önemli sorular akla getirmektedir. Acaba Mâtürîdî, siyasî bazı endişeleri ve döneminin iktidarı ile aralarındaki anlaşmazlık dolayısıyla bu bölümü yazmak istemedi mi, yoksa ömrü yazmaya kafi gelmedi mi? Yazdıysa şayet neden bize ulaşmadı? Mâtürîdî'nin pek çok konuda görüş belirtmesine rağmen Hilâfet/İmâmet konusunda kendi eserlerinde ve Mâtürîdî edebiyatta yeterli bilgiye rastlanmaması son derece şaşırtıcıdır. Buna rağmen onun siyasî konulardaki görüşleri hakkında tam bir sonuca varmak ancak *Te'vilât*'ın yayımlanması ve İmâmet konusunda Karimatî ve Şîilere yazdığı kayıp eserlerinin bulunmasından sonra mümkündür. Çünkü *Te'vilât*'ta "Allah'a, Resulü'ne ve Ulü'l-Emr'e itaat edin."²⁴ ayetinin yorumunda Ulü'l-Emr'i Seriyeye komutanları ve Fakîhler olarak yorumlama eğilimindedir. Aynı yerde Şîa'nın özelde Ulü'l-Emr'i masum imamlar olarak yorumlamasına, genelde de İmâmet nazariyesine ciddi eleştiriler yönelmektedir.²⁵ Bu da onun *Te'vilât*'ta konuyla ilgili diğer ayetlerin yorumunda önemli bilgiler vermiş olabileceğini akla getirmektedir. Bununla birlikte, gerek onun kayıp eserlerinden, özellikle *Makâlât*'ından alıntılarda bulunan Mâtürîdî kaynaklarda gerekse de doğrudan ondan nakledilen rivayetlerde Mâtürîdî'nin siyasî bazı konulara son derece önemli bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan birisi "İmâmetin Kureyşliliği", diğeri ise hutbelerde zalim imamlara adil denilip dene-meyeceği tartışmalarıyla ilgili Mâtürîdî'nin görüşlerini aktarmaktadır.

a) *Diyânet-Siyâset ayrımı*: "İmâmların Kureyşten olması" konusunda her mezhep, farklı görüşler ileri sürmüştür. Ancak Mâtürîdî, diğerlerinden farklı olarak, *diyânet-siyâset* ayrımına giderek bu rivayetdeki Hilâfetin Kureyş'e tahsisini, *diyâneten* değil *siyâseten* doğru olduğunu savunmuş ve bu görüşünü şöyle açıklamıştır: Dini açıdan, imâm olacak kişinin öncelikle Allah'tan en çok sakınan,

23 Bkz.: el-Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhîrü'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarabad 1322, II/363.

24 4. Nisâ', 59.

25 Geniş bilgi için bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Medine Bölümü, Nu: 180, v. 110 a-112a (4. Nisâ, 59. 5. cüz)

insanların problemlerini çözmede en basiretli ve onların yararına olan şeyleri en iyi bilen birisi olması gözetilmeli ve bu şartları taşıyan kim olursa olsun imâmet ona verilmelidir. Çünkü Allah'ın kitabı böyle istemektedir: ".... Muhakkak ki Allah yanında en değerliniz, Ondan en çok sakınanınızdır. ..."26 Mal ve mülkün emanet edildiği kişiler, bu görevi takva vasfı ile yerine getirebilirler. Bu sebeple, bu konuda *diyânet* açısından gözetilmesi gereken şey takvadır.²⁷ Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî'ye göre, İmâmların Kureyş'ten olması fikri, ister Peygamberin sözü olsun ister sahabe böyle istemiş olsun, bu dinî olmaktan çok siyasî ve sosyolojik bir tercihtir. Böyle bir tercihi iki önemli sebebe dayandırmaktadır. Birincisi, İmâmet dinî bir yönü olmakla beraber aynı zamanda idarî ve siyasî bir konudur. Bu yüzden imâm olacak kişinin takvanın yanısıra küçük düşürülmemiş ve nefret edilmeyen bir nesebe mensup olmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca Kur'ân Kureyş lehçesiyle inmişti. Bu yüzden, imâmet, sürekli olarak bu görevi ellerinde tutan ve saygınlığıyla tanınan Kureyş kabilesine tahsis edildi. Diğer taraftan, soy ve nesebin, insanları iyi ve güzel davranışlara sevkeden, kötü ve çirkin davranışlardan uzak tutan şeylerden biri olduğu da bir gerçektir. Böyle kişiler emaneti daha iyi koruyabilirler. *Diyânet ve Siyâset* konusunda şu iki hususun gözetilmesi gerekir. *Siyasî yetki* kraların elindedir, *diyânet yetkisi* ise Nebilerin elindedir. Durum böyle olunca *Diyânet / Nübüvvet*, o işi yürütebilecek kişiye verilir; *İdare ve siyâset* ise halk arasında saygınlığı ile öne çıkan seçkin kabileye / kavme verilir. İkincisi, alimler evlilik ve nikah konusunda Kureyş'i diğer kabile ve soylardan üstün gördüler. Başkalarını bu konularda onlara denk görmediler. Bu sebeplerden dolayı Resulullah, onlara bu şekilde davrandı. Hilâfetin durumu da aynı şekildedir.²⁸ Mâtürîdî'nin *Diyânet-Siyâset* ayrımı yapması ve birincisini Peygamberlere, ikincisini ise kral/meliklere tahsis etmesi, döneme kadar konuyla ilgili yapılmış tartışmalar ve ileri sürülen görüşlerle mukayese edildiğinde son derece ilginçtir. Buradan hareketle Peygamberin *diyânet/nübüvvet* görevinin, Allah tarafından kendisine verilmiş bir görev iken, devlet başkanlığının ilahî bir misyon gereği olmayıp Kureyş'e mensubiyeti dolayısıyla kendi siyasî tercihi olduğu söylenebilir.

b) "Zulme adalettir" demek inananı dinden çıkarır: Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşleri, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâil es-Saffâr el-Buhârî'nin *Mesâil* adlı eserinde nakledilmektedir. Ebû İshâk, bu görüşü bizzat ondan duymuş gibi nakletmektedir. Halbuki 534/1139 yılında yılında vefat eden Ebû İshâk es-Saffâr el-Buhârî, Mâtürîdî'den 200 yıl sonra yaşamıştır. Ondan doğrudan rivayette bulunması, bu görüşün ona aidiyeti konusunda ciddi şüpheler uyandırmaktadır. Bununla birlikte ilk bakışta Mâtürîdî'nin genel anlayışına ters düşüyor gibi görünse de, onun iman-amel ayrımı konusundaki görüşleri dikkate alındığında

26 49. Hucurât, 13.

27 en-Neseî, Mâtürîdî'nin bu görüşlerini onun bize ulaşmayan *Makâlât* adlı eserinden aktarmaktadır. Bkz.: en-Neseî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabsiretu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Selame, Şam 1992, II/829.

28 en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, II/830. en-Neseî, aynı yerde Mâtürîdî'nin *Makâlât*'ından naklen Hilâfet'in sorumluluk ve yetki alanlarına dair görüşlerini nakletmektedir. Bkz.: *Tabsiratu'l-Edille*, II/830-31.

• sorun çözülmekte ve ne demek istediği daha iyi anlaşılmaktadır. Burada zulüm işleyen bir sultan, işlediği günahı dolayısıyla tekfir edilmemekte, zulmü adalet olarak kabul ederek zalim sultana adildir diyen kimse tekfir edilmektedir. Mâtürîdî'ye göre, amelleri terk etmek veya günah işlemek kişiyi dinden çıkarmaz, ancak kesin naslarla haram olan bir şeye helal demek veya onun haramlığını inkar etmek dinden çıkarır. Çünkü burada haram olan zulmü adalet kabul ederek helal göstermek söz konusudur. Bu yüzden Mâtürîdî zalim bir devlet başkanını hutbe-lerde adil olarak sunan ve onlara Allah için kullanılabilecek bazı isimler ve künye-ler veren imamları şöyle eleştirmektedir. “ Bazı filleri zulüm olan bir sultana adil diyen kafir olur. Dolayısıyla bu isim sultana, ancak bütün davranışlarında mutlak olarak adil olduğu ve hiç bir şekilde zulmetmediği zaman kullanılabilir. Fakat bazı fiillerinde zulüm ve haksızlık yapmışsa, buna rağmen o kişiyi mutlak adil olarak isimlendirmek zulüm ve adaletsizliğe adalet adını vermek ve ona razı olmak anlamına gelir ki bu fikri benimseyen dinden çıkmış olur. Şehinşah ünvanı ise, ancak Allah için kullanılabilir. Ondan başkasına asla kullanılmaz. Kulların böyle isimlendirilmesi kesinlikle doğru değildir. Ümmetlerin Koruyucusu/ Maliki sözü de yalandan ibarettir. Çünkü “ümmetler” kelimesi, ins, cin, melaike ve diğer canlıları kapsayan bir kelimedir. Bu tanımlama da, sadece Allah için yapılabilir. “Yeryüzünün Sultanı” ve benzeri tanımlamalara gelince, bu da yalandır. Çünkü hiç bir durumda yalan söylemek caiz değilken, Cuma hutbesinde Hilâfet konusunda böyle bir yalan nasıl caiz olabilir. Eğer içinden aksini düşünüyor da diliyle bunu söylüyorsa, o kişinin Allah tarafından başışlanacağı ümit edilir.”²⁹

• Ebû İshâk'tan yaptığımız alıntılar doğruysa, Mâtürîdî'nin dönemindeki zulüm ve haksızlık yapan halifeleri dolaylı olarak eleştirdiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda onun resmî yetkililerle olan münasebetleri konusunda ciddi bilgi boşlukları bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki, Ebû Hanîfe gibi o da resmî görevler üstlenmekten kaçınmıştır. Kaynaklarda adının çokça geçmemesinin sebeplerinden birisi bu olabilir. Hatta o, resmî görevlilerle yakın temas içerisinde olan ve katiplik yapan Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî'yi, bu ilişkileri dolayısıyla eleştirmiş ve şöyle demiştir: “ Eğer lanet edilmeye hak kazanmış birisi varsa yukarıdaki iddianın sahibi buna en münasip görünen olmalıdır, çünkü onun fîsk niteliği taşıyan filler işlediği ve zalim devlet adamlarıyla ilişki içinde bulunduğu bilinmektedir....”³⁰ Mâtürîdî'nin zulüm ve haksızlık yapan sultanlar ve onların resmî görevlileriyle ilişkilerinin iyi olmadığını gösteren bir başka olay da Ebû'l-Hasan er-Rüstüğfenî'nin *Fevâid* adlı eserinde nakledilmektedir. Buna göre, dönemin sultanının görevlilerinden birisi Mâtürîdî'nin öğrencilerinden birinin evine yerleşir. Öğrencisi bu durumu Mâtürîdî'ye şikayet eder. Bunun üzerine Mâtürîdî, bu kişinin öğrencisinin evini boşaltması için Sultan'a bir elçi gönderir, ancak Sultan olumsuz cevap verir. Rivayete göre Mâtürîdî, evi işgal eden kişiye beddua da bulunur, bunun sonucunda bu kişi hastalanır ve evi boşalır.³¹ Bu rivayet-

29 Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâil b Ebî Nasr es-Saffâr el-Ensârî (534/1139), *Mesâil*, Bibliothèque Nationale de France, Arabe Nu: 4808, v. 70b-71a.

30 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Teuhîd Tercümesi*, 452 (*Kitâbu't-Teuhîd*, thk. Fethullah Huleyf, 348)
31 Bkz.: Ebû'l-Hasan er-Rüstüğfenî, *Fevâid*, (Muhammed b. İbrâhîm el-Hâsîrî,, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* adlı eseri içerisinde), v. 317 a.

ler, Mâtürîdî'nin dönemindeki siyasîlerle ilişkisi konusunda yeterli bilgi vermemekle birlikte onlarla ilişkilerinin problemlî olduğu ve resmî görevler üstlenmediği konusunda bazı ipuçları vermektedir.

8. Bilgi Kuramı

Mâtürîdî, bilginin neliği, bilginin imkanı, değeri, bilgi edinme yolları, bilginin nasıl meydana geldiği ve dini bilginin mahiyeti gibi bugün Bilgi Sosyolojisi, Felsefe ve Din Felsefesi'nin temel konuları arasında yer alan son derece önemli problemleri tartışan ve İslam düşüncesinde kendine has bir Bilgi Kuramı oluşturmuş ilk kişidir. Üstelik bu bilgi kuramını esas alarak başta kelim olmak üzere Fıkıh ve Tefsir alanında önemli eserler ortaya koymuştur. Mâtürîdî'nin bu kuramının kaynakları, duyular, haber ve akıldan oluşmaktadır. Gerekli şartları taşıdıkları sürece, bu üç yoldan birisiyle veya üçü birlikte elde edilen bilgi kesin bilgi olup inkarı imkansızdır. Bu bilgi vasıtalarının, her birinin kendine ait ayrı bir nesne grubu vardır. Bununla birlikte, bazan aynı nesne grubu, iki farklı bilgi kaynağının konusu olabilmektedir.³²

Eserleri incelendiğinde, Mâtürîdî'nin böyle bir bilgi kuramını Kur'an'dan hareketle oluşturduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Mâtürîdî, "Siz, hiç bir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi."³³ ayetinde geçen "göz" kelimesini şekil ve renkleri birbirinden ayıran, "kulak" kelimesini sesleri işitip ve ne olduğunu belirleyen, "kalpler"i ise gözle görülmeyen ve kulakla tespit edilemeyen, kişinin lehine ve aleyhine olacak şeyleri belirlemeye yarayan bir şey olarak açıklamaktadır.³⁴ Verilen bu bilgilerden ve *Kitâbu't-Tevhîd*'deki açıklamalardan, nesnelere (şeylerin) bilgisinin elde etmeye yarayan görme, duyulara; işitme, habere; kalp de, akla karşılık kullanıldığı ve haberle ilgili bilginin doğruluğu ise beş duyardan birisi olan işitme duyusuna dayandırıldığı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî'nin bilgi kuramında bilgi edinme yolları olarak gördüğü duyular, akıl ve haber üzerinde kısaca durmak istiyoruz:

A) Duyular ('İyân)

Mâtürîdî, duyulara karşılık 'iyân ve *havâs* kavramlarını kullanır. Ancak anlam bakımından *havâs* daha dar, 'iyân'ı daha geniştir. *Havâs*, sadece beş duyuya karşılık kullanılırken, " 'iyân, hem beş duyu, hem de iç duyu ve içgözlemi ifade ettiği gibi, ayrıca hayvanların duyu ve içgüdülerini de ifade etmektedir."³⁵ İnsanların yaratıkları ve nesnelere idrak edişi, tatma, işitme, görme, dokunma ve koklama olmak üzere beş duyu yoluyla oluşur. İnsanların duyularla elde ettiği bu bilgiye duyu bilgisi denir. Ancak duyuların bilgisi, yaratılmış nesne-

32 Geniş bilgi için bkz.: Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 46 vd.

33 16. Nahl, 78.

34 el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 344a-b; *Te'vilât*, Hacı Selim Ağa Ktp., Nu: 40, v. 404a. (16. Nahl, 78. cüz: 14)

35 Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 59. 'İyân kelimesinin, bu anlamda kullanımları için bkz. *Kitâbu't-Tevhîd*, 7-8, 28.

ler”³⁶ ve “ iç dünyamızda meydana gelen bütün ruhsal objeler”³⁷ hakkında geçerli olmakla birlikte onların algılama kapasiteleri sınırlıdır. Duyu bilgileri, her bir duyunun, kendine has duyu objeleriyle ilgili olduğu ve duyu organların sağlam olduğu takdirde doğrudur ve bağlayıcıdır. Mâtürîdî, duyu organlarının kendine has bilgi alanları arasında dünya ve içindeki varlıkları, gök cisimleri; gözle görülen yaratılmış diğer fiziksel varlıklar; lezzet, zevk ve şehvet; acı, hayret; açlık ve susuzluk, sesler ve renkler; cisimlerin hareketi, sükunu, birleşmesi, dağılması, şekli ve görüntüsü gibi şeyleri saymaktadır.³⁸ Daha sonraki Mâtürîdîler, verilen bilginin sağlam olabilmesi amacıyla duyu organları için “ Sağlam Duyular” kavramını kullanmışlardır.

B) Haber

Mâtürîdî’ye göre haber, içinde yanlış olması veya yalan bulunması muhtemel söz demektir. Bu sebeple, kendisine haber verilen bir kimsenin verilen haberin doğru veya yalan olduğu kesinleşinceye kadar onu doğrulamaması veya yalanlamaması gerekir. ³⁹ İnsanların sahip olduğu pek çok bilginin kaynağı haber olduğu için, onun bir bilgi kaynağı olduğu kesindir. Örneğin, dünyadaki hükümdarların yönetimi, düzene koymak istedikleri işleri, risâlet ve hikmet iddiasında bulunanlar ve sanat erbabı ile ilgili bilgi kaynağı duyular ve akıl değil haberdur.⁴⁰ Ayrıca emir ve yasaklar, özendirme ve sakındırma (Va’d ve Vaid); mübah ve haram , ve benzeri şeyler de haber içerisinde gösterilmektedir⁴¹ . Her çeşit haber, Mâtürîdî’nin “haber” olarak tanımladığı kavramın içeriğine girmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, o, kesin bilgiye kaynaklık eden *Haber*’le, sadece Kur’ân ve Sünnet’i değil geçmiş hakkında veya her hangi bir şey hakkında bilgi veren her türlü doğru haberi (semi’/nakil) kastetmektedir.

Bazı araştırmacılar, Mâtürîdî’nin genelde habere, özelde hadis ve sünnete bakış açısını diğer Mâtürîdîlerle birlikte ele aldıkları için onun bu konudaki özgün fikirlerini ortaya koymakta zorlanmaktadırlar. Genel olarak Mâtürîdîlerin hadis anlayışını ele almak yerine, sadece kendi eserlerinden hareketle Mâtürîdî’nin habere ve onun içerisinde hadise yaklaşımını incelemek, meselenin aydınlatılmasında daha yararlı olacaktır. Aslında Mâtürîdî, diğer bilginlerden farklı olarak ve özgün bir sınıflandırmayla haberi üçe ayırmış görünmektedir:

1) Resûlün Haberi (Haberu’r-Resûl)

Mâtürîdî, haberlerin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin aklen zorunluluğunu ortaya koyduktan sonra, Hz. Peygamber’in Allah’tan getirdiği haberin de benimsenmesinin zorunluluğundan bahseder. Çünkü Peygamber’in Allah’tan

36 el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 288.

37 Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 48

38 Bkz.: el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 7, 10, 12, 32, 146, 154, 156, 211, 288. Ayrıca geniş bilgi için bkz.: Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 47-48.

39 el-Mâtürîdî, *Te’vîlât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 476b. (27. Neml, 27. cüz: 19)

40 el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 4.

41 el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 183.

getirdiği haberler, doğru haberlerdir (haber-i sadık)⁴² ve Peygamberlerin doğruluklarını kanıtlayan mucizelere sahip olmaları dolayısıyla onların haberlerinin inkar edilmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla onların getirdikleri haberin doğruluğu akıl tarafından doğrulanmıştır. Zaten Mâtürîdî, hangi haber olursa olsun doğru ve yalan oluşunun akıl yoluyla tespit edilebileceğini söylemiştir.⁴³ Böyle bir haberi inkar eden, kibri, inatçılığı ve zorluk çıkarmak istemesi dolayısıyla inkar eder. Resûlün haberi ile ilgili açıklamalarından, kastettiği şeyin vahiy / Kur'ân olduğu açıktır. O, Kur'ân'ı akli bir mucize olarak görmektedir.⁴⁴ Çünkü Kur'ân Hz. Peygamber tarafından insanlara tebliğ edildiği vakit, o dönemin belağatçıları, hakimleri, şairleri ve dilcilerine meydan okumuştur ve hiç kimse onun bir benzerini getirmeye muvaffak olamamıştır. Bu anlamda Kur'ân, akli bir mucize olup mutlak ve doğru bilgiyi içermektedir. Bundan dolayı, ona göre, Kur'ân'ın dışındaki "akli delillere ve Kur'an'a aykırı olan her haber reddedilmelidir."⁴⁵

2) Resûlden Gelen Haber (Haber mine'r-Resûl):

Aslında bütün haberler için, ahad ve mütevatir haber ayrımı yapmak mümkün olmakla beraber, bu sınıflandırma Mâtürîdî'nin sisteminde, "Resûlden gelen haberler" için yapılmaktadır.

a) Mütevatir Haberler

Mâtürîdî, mütevatir haber için kendinden önceki alimlerden ve hadisçilerden farklı bir tanım geliştirmiştir. Ondan öncekiler, yalan üzerinde ittifakları mümkün olmayan sayıdaki kişilerin Peygamberden rivayet ettikleri haberleri mütevatir haber olarak tanımlamışlardır. Mâtürîdî ise, mütevatir haberi, yarımları ve yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişiler yoluyla Peygamberden bize ulaşan haberler olarak tanımlamaktadır. Çünkü onlar, Peygamberler gibi doğruluk ve masumiyetlerini belirleyecek her hangi bir delil ve belgeye sahip değillerdir. Eğer haberin yalan olmasına hiç bir şekilde ihtimal verilmiyorsa, bu haber Peygamberin haberi gibidir.⁴⁶

b) Ahad Haberler

Mâtürîdî, ahad haberi, bağlayıcı bir bilgi olma konusunda ve Rahmet Peygamberi Hz. Muhammed'den geldiği konusunda mütevatir hadisler derecesine çıkamayan ve kesin tanıklık edilemeyen haberler olarak tanımlamaktadır. Ancak ravilerin durumlarını etraflıca incelemek, muhtevasını araştırmak ve kesin bir nasla

42 el-Mâtürîdî, *Tevilat*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 506b. (30. Rûm, 28. cüz: 21)

43 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Teuhid*, 27.

44 el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, 65b; *Te'vilât*, Hacı Selim Ağa Ktp., Nu: 40, v. 79a. (3. Âl-i İmrân, 47. cüz: 3)

45 el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, 655a; *Te'vilât*, Hacı Selimağa Ktp., Nu: 40, v. 726b. (50. Kâf, 30. cüz: 26).

46 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Teuhid*, 8.

karşılaştırılması şartıyla ahad haberle amel edilmesi gerekir. Bu işlemlerden sonra, ağır basan duruma göre ya kabul edilir veya terkedilir. Ame her halükarda bu tür haberlerin doğruluğu şüphelidir.⁴⁷ Bu yüzden Ahad haberlerin kesin bilgi ifade etmediği ve itikadî konularda kullanılamıyacağı fikri, pek çok kelamcı tarafından kabul görmüştür. Mâtürîdî de, ilmi amel ilmi ('ilmü'l-amel) ve şehadet ilmi ('ilmü's-şehâde) olarak ikiye ayırmakta ve ahad haberlerin itikadî (şehâdet) konularda değil amelî konularda bilgi değeri taşıdığını savunmaktadır.⁴⁸

3) Genel Haberler

Bu sınıfa giren haber türleri tarih, coğrafya, neseb, sanat, siyaset, dil ve diğer konularla ilgili bilgi veren haberlerdir. Bu tür doğru haberler, insanlar için önemli bir bilgi kaynağıdır. Genel haber bilgisinin alanına giren ve hakkında sadece haberle bilgi edinebileceğimiz pek çok konu bulunmaktadır: Kişinin soyu ve ismi, mahiyeti, sahip olduğu cevherinin adı, diğer varlıkların isimleri, insanın hayatta kalmasına veya ölümüne sebep olacak şeyler, eczacılık, akılların tek başlarına kavrayamadıkları iyilik ve kötülükler⁴⁹; insanın cins, fasıl ve neveleri; tıp, diller, sanatlar, savaşlar ve benzeri hususlar ve benzeri şeyler⁵⁰. Her zaman bu tür bilgilerden insanlar faydalanmışlar ve bu malzeme üzerine çeşitli bilim dalları geliştirmişlerdir.

C) Akıl

Mâtürîdî, kelamî konuları temellendirirken ve fikhî problemleri çözerken sık sık akla, istidlale, nazara, ictihada ve kıyasa başvurmakta. Ona göre, dinin öğrenilmesinde ve dinî bilgiye ulaşmada iki temel kaynaktan birisi akıl, diğeri haber (Semi)'dir.⁵¹ Her ne kadar dinî bilginin kaynağını ikiye indiriyor görünmekte ise de, bu konuyu doğrudan analiz ettiği "Bilgi Edinme Yolları" kısmında nesne ve olayların hakikatının idrak/duyular (ıyan), haber ve akılla (nazar) bilinebileceğini savunarak bilgi kaynaklarını üçe çıkarır.⁵² Ancak onun eserlerinde sonraki kelam kitaplarında rastlanan aklın tanımı ve mahiyeti ile ilgili felsefi tartışmalara raslanmamaktadır. Akıl, daha çok görevleri itibariyle tanımlanmaktadır. Buna göre, akıl ve nazar, yararlı ve zararlı olanı birbirinden ayıran bir vasıta.⁵³ Mâtürîdî'nin bilgi kuramında, akıl sadece dinî bilginin kaynağı değil aynı zamanda genel bilginin ve ahlakî bilginin de kaynağıdır.⁵⁴

Mâtürîdî, akli diğer iki bilgi kaynağının sağladığı bilgilerin doğruluğunu tespitte önemli bir ölçüt olarak görmekte ve bu görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: Akli ve akıl yürütmeyi üç şey gerekli kılmaktadır. Birincisi, gerek duyu

47 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Teuhîd*, 9.

48 el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Medine Bölümü, Nu: 180, v. 575a (38. Sa'd, 48. cüz: 23), 701b. (60. Mümtehine, 10. cüz: 28) Mâtürîdî'nin ahad haberlerle ilgili görüşleri konusunda geniş bilgi için bkz.: Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 66-70.

49 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Teuhîd*, 7-9.

50 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Teuhîd*, 183.

51 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Teuhîd*, 4.

52 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Teuhîd*, 7.

53 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Teuhîd*, 136.

54 Krş.: Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 70.

yoluyla gerekse haber yoluyla bilgi edinirken akıl yürütmek gereklidir. Duyulardan uzak olan şeylerin, yahut çok küçük hacimli olup gözle görülemeyen nesnelerin belirlenmesinde duyular yetersiz kaldığı için akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Diğer taraftan haberin yanılma ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dahil olduğunu belirlemek, peygamberlerin mucizeleriyle sihirbaz ve diğerlerinin göz bağcılığının ayırdeğilmesi, başka bir ifadeyle mucizelerin mucize olmayan davranışlardan ayırdeğilmesi için de akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Allah, kendi katından olduğu harikulade delillerle sabit olmuş Kur'ân ve diğer şeyleri bu akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiş ve pek çok ayette⁵⁵ insanların, gerçeğe ulaştırıcı ve doğru yolu gösteren akli kullanmasını ve akli temellendirmeye başvurmasını emretmiştir.⁵⁶ İkincisi, Mâtürîdî, eşyanın güzelliklerini ve çirkinlikleri, insanların fiillerinin iyi veya kötü oluşu konusunda- duyuların algılayışı ve haberlerin bildirmesi söz konusu olsa dahi- gerçeğin açığa çıkarılabilmesi için her konuda akıl yürütmek ve tefekkür gerektiğini ve bu konularda nihai bilgiye sadece akılla ulaşılabileceğini iddia etmiştir.⁵⁷ Üçüncüsü Allah'ın ve onun emirlerini bilmek de ancak istidlalle bilinebilecek kesbi-iradî (araz) bir olgudur.⁵⁸

Mâtürîdî, akla önemli bir fonksiyon yüklemekle birlikte, haber ve duyuların olduğu gibi onun da bilgi elde edebilme gücü ve alanının sınırlı olduğunu kabul eder. Ancak o, aklın sınırlı oluşunu, eşyayı bütün yönleriyle ve her şeyi teferruatıyla bilemeyeceğini, ontolojik açıdan analiz ederek sonradan yaratılmış olmasına, bir takım arızalar isabet etmesine veya incelediği konunun çok karmaşık olmasına bağlamaktadır.⁵⁹ Dolayısıyla bu durumlarda "akılların tek başına kavrayamadıkları iyiliklerle kötülüklerin duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi, ancak "algılayanların " konuşması ve diğerlerinin de kulak verip dinlemesi ile mümkün olur."⁶⁰ Ama bu durum akli, bütünüyle, güvenilir ve doğru bilgiye ulaştırıcı bir kaynak olmaktan çıkarmaz. Bu yüzden Mâtürîdî, akıl yürütmeyi reddeden kimseyi, akla başvurarak akla karşı çıktığı ve istidlalle başvurulması haber veya idrakle yasaklanan hiç bir konu bulunmadığı için kısır döngü yapmakla ve tenakuza düşmekle suçlamaktadır.⁶¹

9. İman-Amel İlişkisi

Amellerin iman olmadığı ve onun özüne dahil edilemeyeceği fikrini İslam düşüncesinde ortaya atan ilk mezhep Mürcie'dir. Bütün Mürciiler, bu konuda hem fikirdirler. Onlara göre, amellerin imanının neticesi olduğu için onun iman olarak isimlendirilmesi sadece mecazen mümkündür.⁶² Mâtürîdî, onların iman

55 2. Bakara, 164; 41. Fussilet, 53-54; 88. Gâşiyeye, 17-20; 51. Zâriyât, 20-21. 56 9-10.

57 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 10-11.

58 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 138.

59 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 183.

60 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 8.

61 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 10, 27.

62 Kadı Ebû Ya'la, Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî (458/1066), *Mesâilü'l-İmân*, thk. Suûd b. Abdülaziz el-Halef, Riyad, 1410; 164, 176; İbn Teymiye, *Kitâbü'l-İmân*, thk. Haşim Muhammed Şazeli, Kahire trz., 63-64.

nazariyesinin omurgasını oluşturan amel iman ayrımını, bazı küçük farklılıklarla birlikte, aynen benimsemiştir. Bu yüzden Mürcie gibi Mâtürîdî de amellere inanmayı ayrı şey, farz olduğunu bildiği halde yerine getirmemeği ayrı şey kabul eder. Farz olduğuna inanmayan kafir, farz olduğuna inandığı halde kılmazsa günahkar mümin olur. Onlara göre namaz, oruç, zekat, hac iman değil iman dışında birer farzlar veya İman ve İslam'ın ilkeleridir (*şerâi'*).⁶³ Kur'ân'da pek çok yerde iman edenlerin ve salih amel işleyenlerin atf harfi olan "vav"la birbirinden ayrılması, aynı isim altında birleştirilmemesi amellerin imandan olmadığının delilidir. Eğer ameller imandan olsaydı, Nebiler bile bütün iyilikleri (*ta'ât*) tamamlamadığından hiç kimsenin imanı makemmel olmazdı. Aynı şekilde tek bir günah işleyenin imanı da tam olmazdı. İman vacipleri yerine getirmek, haramları terketmek olursa hiç kimse gerçek mümin olduğunu söyleyemeyecektir. İslam'a girmenin şartı ameller değil Allah'ı tasdiiktir. İnsanlar, amelleri terketmekle mümin ismini kaybetmez, ama tasdiki kaybetmekle iman ismini kaybeder.⁶⁴ Müminlerin iman ismi amellerden önce olması amel ve imanın ayrı olduğunu gösterir. İnsanların farzları işlemeleri iman etmiş olmalarından dolayıdır. Yoksa imanları farz olan şeyleri işlemiş olmalarından doğmuş değildir. İnsanlar tasdikte birbirine eşit, fakat amellerde birbirinden farklıdır. Ayrıca fakirin zekatı vermesi gerekmez, ama zekatın farziyetine inanması gerekir. Amel iman ayrımı yapanlar, amelleri hafife almakla suçlanmıştır. Ancak onların amelleri imandan saymaması amellere in terki anlamına gelmemektedir. Böyle bir ayrımı yapmalarının asıl amac, müslüman olmanın asgarî şartının amel değil, iman olduğunu ortaya koyarak büyük günah işleyen herkesi tekfir eden zihniyete engel olmak istemeleridir. Kısaca Mâtürîdî'ye göre iman amelin sebebidir. Amel imanın oluşmasının sebebi değildir. Sonuç, sebebin yerine konulamaz.⁶⁵

10. Din-Şeriat Ayrımı

Mâtürîdî'nin özgün yanlarından birisi de Din-Şeriat ayrımı yapmasıdır. Aslında bu fikri, amel iman ayrımını temellendirebilmek için ilk defa Mürcie ortaya atmıştır. Böyle bir ayrımın teolojik açıdan temellendirmesine, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müteallim*'de rastlamaktayız.⁶⁶ Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'den aldığı din-şeriat ayrımı görüşünü bütün yönleriyle yeniden analiz ederek son derece önemli görüşler ileri sürmüştür.

Mâtürîdî'ye göre, genel anlamda "din, insanların ister hak ister batıl olsun, inandığı şey için kullanılan bir kavramdır."⁶⁷ Ancak bu genel anlamda kullanı-

63 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülüî (456/1064), *el-Fasl*, Beyrut 1986, III, 221.

64 Ebû Hanîfe, *Risâle ila Osmân el-Bettî*, (İmamı Azam'ın Beş Eseri içerisinde, İstanbul 1981), 67.

65 el-Mâtürîdî'nin iman-amel ilişkisi konusunda geniş bilgi için bkz.: *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 223b-224a.

66 Bkz.: 46-48. (Türkçe çeviri, 15-16)

67 el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 810; *Te'vilât*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye Nu: 630 a. Krş., Özen, Şükrü, *Arâu'l-Mâtürîdî fi Usûli'l-Fikh*, İstanbul 2001 (Doçentlik Takdim Tezi), 2.

lan dinin tanımı olup İslam'la ilgili iman-amel tartışmalarında gündeme gelen iman veya inanca karşılık kullanılan dinin tanımı değildir. Mâtürîdî, imanı din ve itikad olarak tanımlayarak din şeriat ayrımı yapar. Böylece akılla din arasında, şeriatla vahiy arasında bir ilişki kurar. Dinle akıl arasındaki ilişkiyi⁶⁸ şöyle açıklar: “İman dindir, dinler ise inanılan inançlardan ibarettir. İnançların bulunduğu ve varlığını kendisiyle sürdürdüğü yer kalptir. .. Tasdikın baskı ve cebir altında tutulamayan mahiyeti ise kalpte bulunan taraftır, çünkü imanın bu noktasına herhangi bir yaratığın tahakkümü nüfuz edemez.”⁶⁹ Geçmişte gönderilen bütün peygamberler ve nebiler tek bir din üzere idiler, yani Allah katın'da mutlak ve değişmeyen İslam dini üzere gönderilmişlerdir.⁷⁰ Bu itibarla mutlak yol Allah'ın yolu, mutlak din, Allah'ın dini, mutlak kitab Allah'ın kitabıdır.⁷¹ Bu din, tevhid dini, hak din, hanif dini, fitrat dini, gerçek ve burhanla kaim, kesin delil ve hüccetlerle ayakta duran akıl dini veya mutlak dindir.⁷² Şeriat ise, peygamberden peygamber'e değişen şeydir. Mutlak dinin içerisine, dinin tevhid, inanç esasları, ibadetin sadece Allah'a ait olması, Allah'a şükürün zorunluğu ve ahlaki ilkeler yer almaktadır. Akılla bilinmelerinin zorunlu olması sebebiyle, bunlara *Akliyyât* da demektir. Çünkü bunlara, taklitle, eğitim ve öğretimle, ve müşühede ya da zorunlu bilgi yoluyla inanılmaz. Bunları bilmek ve bunlara inanmak, kişinin kendi akıl yürütmesi ve istidlali sonucu elde ettiği keshb ve kesin bilgiyle olur. Hatta imanın gazelliği de aklidir.⁷³ Bu sebeple, *Te'vilât*'ta *Akliyyât*'ı şöyle tanımlamaktadır: “*Akliyyât*, araştırma ve inceleme sonucu ulaşılan tevhid bilgisi, Peygamber bilgisi ve diğer bilgilere denir”⁷⁴. Allah'ın bilgisine ulaşmada nazar mı yoksa talim (eğitim ve öğretim) mi tartışması Mâtürîdîler ve Eş'arîler arasında önemli bir tartışmaydı. Mâtürîdîler nazarı, Eş'arîler talimi savunuyordu.⁷⁵ Yahya b. Murtaza'nın verdiği bilgiye göre, Mutezile bu konuda Mâtürîdîler gibi düşünüyordu.⁷⁶

Bu konularda hiç bir insanın Allah'a karşı bir mazeret uydurması mümkün değildir, mazeret sadece dinî hükümler ve ibadetlerin nasıl olacağı konusunda olabilir. İşte bunu ortadan kaldırmak için de Peygamberler göndermiştir. Mâ-

68 Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Şahin, Hasan, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987, 15-17.
69 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 377. (Türkçe çeviri, 492)

70 el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, Hacı Selim Ağa Ktp., Nu: 40, v. 26b-27a, 471a, 564a; *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, v.174b, 412a-b, 507a, 610b, 646a. Krş., Özdeş, 169.

71 el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, Hacı Selim Ağa Ktp., Nu: 40, v. 238a ; *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, v. 187b. (6. En'âm, 143. cüz: 8)

72 el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, Hacı Selim Ağa Ktp., Nu: 40, v. 564a; *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, v. 507a, 189b.

73 Bkz.: el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 335.

74 el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, v. 62b. (3. Â-i İmrân, 21, cüz: 3)

75 es-Subkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn, *Tabâkâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, Mısır 1324, II/267.

76 İbn Murtaza, Ahmed b. Yahyâ (840/1436), *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal min Eczât Kitâbi'l-Bahri'z-Zehhâr el-Câmi' li Mezâhibi Ulemâ'i'l-Emsâr*, thk. Muhammed Cevad Meşkûr, Tebriz 1959 II/1-3

turîdî, bu görüşünü “Müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı bir bahaneleri (hüccet) olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir. “77 ayeti ile ilgili yaptığı yorumda oldukça enteresan bir şekilde ortaya koymaktadır. Mâtürîdî’ye göre, ayetteki mazeret ve hüccet getirmek, ibadetler ve dinî hükümler (*şerâî*) için söz konusudur, çünkü onların bilgisine ulaşabilmenin tek aracı akıl değil vahiy (*semi*)’dir. Bu konuda Peygamberlerin gönderilmesinden sonra Allah’a her hangi bir hüccet göndermedi diye itiraz edemezler. Bunlar akılla tespit edilemezler. Akla bırakıldığı zaman, bu mümkün alanla ilgili bir çok alternatif ortaya çıkar. Ancak dine bağlanmanın ve onun bilgisine ulaşmanın yolu ise akıldır. Kendilerine akıl verilmiş olması dolayısıyla bu konuda Allah’a karşı hiç bir şekilde itiraz etme hakları yoktur⁷⁸. Daha sonraki Mâtürîdî mezhebine mensup alimlerden Ebû İshâk es-Saffâr el-Buhârî, onun bu görüşünü aynen aktarmaktadır: “Şerîatin kaynağı (*sebîl*) semi’dir; dinin kaynağı (*sebîl*) ise akıldır.”⁷⁹ Öyle anlaşılıyor ki, Mâtürîdî çevrelerde, imanı oluşturan hususların mahiyetini bilmeye, dini bilgiye ve inanca ulaşmanın yolu akıl ve istidlal, Şeriat’ın bilgisine ulaşmanın yolu ise, vahiy ve peygamber olarak kabul edilmiştir.

Mâtürîdî, din-şeriat ayrımında epistemolojik açıdan Din yerine *Akliyyat*, Şeriat yerine *Semiyât* kullanmaktadır. Özcanın da tespit ettiği gibi⁸⁰, “o, nakli (semi), hukuki/ameli bilginin, akli da, itikadi bilginin kaynağı olarak kabul eder.”⁸¹ *Semiyât*’ı ise şu şekilde tanımlamaktadır: “*Semiyât*, Resûllerin getirdiği haberlerdir. Bunları bilmenin yolu ancak peygamberlerden öğrenmektir. Kişinin kendi kendini eğitmesi ile bunlar bilinemez. Başka bir deyimle, *Semiyât*, hakikatını sadece Allah’ın bildiği şeylerdir. Böylece insan, bu gibi şeylere kendisini muttali kılanın bizzat Allah olduğunu bilir ve bunlar kendileri için bir delil olur.”⁸² Mâtürîdî, Şûrâ suresi 13. ayete geçen “din” kelimesinin belirlilik takısıyla kullanıldığı için Nuh ve diğer bütün peygamberlere Allah’ın tavsiye ettiği “Allah’ı birlemek ve sadece ona ibadet etmekten” ibaret olan tek ve aynı dindir. Bütün Peygamberlerin gönderilmelerinin asıl sebebi bu iki husustur. Fakat onların şeriatları ve ahkâmı birbirinden farklıdır.⁸³ Bu görüşünü temellendirmek için tıpkı Ebû Hanîfe gibi, Mâide suresi 48. ayeti kullanmıştır. O, Şeriatin içerisine peygamberden peygambere değişen ibadetlerin miktarı, sayısı, şekli ve şeri hükümleri koymuştur.⁸⁴ Bu kısım Peygamberin geldiği dönemin şartlarına ve toplumsal maslahatlara göre oluşturulan dinin değişen toplumsal boyutunu ifade etmektedir.⁸⁵ Din kalbin fiili iken, Şeriat diğer azaların filidir. Daha çok duyula-

77 4. Nisâ’, 165.

78 el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 134b.

79 *Telhîsu’l-Edille*, v. 33a. (Hasan Onat’ın Özel Kütüphanesindeki Fotokopi nüsha)

80 Bkz.: *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 136-137.

81 Bkz.: *Tevilât*, Topkapı Sarayı Medine Bölümü, Nu: 180, v. 134b.

82 el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 62b.

83 el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 609b, 704b.

84 el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, v. 128b, 147b, 572a, 609b, 704b; *Te’vilât*, Hacı Selim Ağa Ktp., Nu: 40, v. 164a, 188a, 630b, 673a, 781b;

85 Krş., Özcan, *Mâtürîdî’de Dinî Çoğulculuk*, 55; Özdeş, 169.

Şeriatların oluşmasında, insanların farklı anlayışlarının ve değişen şartların önemli rolü olmasını kabul ettiği için olsa gerek, Şeriatdaki her hangi bir hükmün varlık sebebinin ortadan kalkması veya süresinin sona ermesi durumunda beşeri müdahaleyle, yani ictihadla bir hükmün sona erdirilebileceğini ileri sürmektedir. Buna örnek olarak Hz. Ömer'in kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlara (*Müellefe-i Kulûb*) zekatı iptal etmesini verir ve ayetten şöyle bir sonuç çıkarır: "Bu ayette, hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan mananın/maslahatin yok olması sebebiyle ictihadla neshin olabileceğine dair bir delil bulunmaktadır."⁹¹ Mâtürîdî'den önce ve sonra bu olay için " ictihadî nesih" kavramını kullanan bir kimseyi tespit edemedik. Usûl kitaplarında, kıyasla nesih tartışılmışsa da, başta Mutezile olmak üzere pek çok kişi karşı çıkmıştır. Mâtürîdî, bu konuda Mutezile'nin dahi kabul etmekte zorlandığı bir görüş ileri sürmüştür. Diğer yandan yukarıda bahsedilen anlamda şerî' hükümlerde neshin ne zaman ve nasıl vuku bulacağını aklın yetkisine bırakmış ve şöyle demiştir: "Nesihten kaçınmanın aklen imkansız hale geldiği durumlarda nesh caizdir, aklen nesihten kaçınmanın mümkün olduğu durumlarda ise caiz değildir."⁹² Muhtemelen Mâtürîdî, mütevatir sünnetle ayetlerin neshini yukarıdaki gerekçelerden dolayı, takyit ve tahsis anlamında kabul etmiş görünmektedir. Ancak nesih, ona göre, Allah için fikir değiştirme (*bedâ'*), sözünü geri alma ve daha önce söylediğinden vazgeçmek olarak anlaşılmalıdır.⁹³

12. Kaynaklarda Mâtürîdî'nin İhmal Sebepleri

Mâtürîdî'nin *Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Tefsir ve Makâlât* geleneğinde son derece önemli eserler yazmış olmasına ve daha sonra kendi adına nispetle Mâtürîdîlik adıyla sistematik bir kelam ekolü oluşturmuş olmasına rağmen, sözü edilen bilim dallarında yazılan biyografik eserlerde onun hayat hikayesine yer verilmemesi veya çok az yer verilmesi ya da görmezlikten gelinmesi izah edilmesi son derece zor bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Şimdiye kadar Mâtürîdî ile ilgili araştırma yapan pek çok kişi konuyla ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerse de, Mâtürîdî'nin kendinden sonraki iki-üç asır boyunca kaynaklarda ihmal edilmesi hala aydınlatılamamıştır. Bazı araştırmacılar onun hakkında çok az şey bilindiğini, bazılarının ise bir takım şeylerin bilindiğini ama yetersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iddiaların çoğu, Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eseri yayımlanmadığı, hayatı ve fikirleri üzerine müstakil çalışmalar yapılmadığı dönemde ileri sürülmüş iddialardır. *Kitâbu't-Tevhîd*'in ve *Te'vilât*'in gün yüzüne çıkarılmasıyla birlikte Mâtürîdî'nin fikirleri konusundaki sis perdesi kalkmaya başlamış ve bu konuda sevindirici ve ümit verici çalışmalar yayımlanmaya başlamıştır. Şimdiye kadar Mâtürîdî'nin hayatı ve çevresiyle ilgili bilgiler hep standart *Makâlât* eserlerinde veya biyografik eserlerden çıkarılmaya çalışıldı.

91 el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 251a; *Te'vilât*, Hacı Selim Ağa Ktp., Nu: 40, v. 307a-307b.

92 el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 260a; *Te'vilât*, Hacı Selim Ağa Ktp., Nu: 40 v. 316b. Ayrıca bkz.: Özdeş, 174-175.

93 el-Mâtürîdî, bu fikri aynen savunmuştur. Krş., *Te'vilât*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, Nu: 180, v. 147b.

Bugün ise, artık bunların dışında hala yazma olarak bulunan Hanefî-Mâtürîdî çevrelere ait kaynaklara yönelinmiş bulunmaktadır. Aslında Hanefî-Mâtürîdî çevrelere ait bu eserlerde, Mâtürîdî'nin fikirlerinin hiç de ihmal edilmediği, büyük bir otorite olarak kabul edildiği ve çok erken dönemlere ait eserlerde onun görüşlerine müracaat edildiği açıkça görülmektedir. Örneğin İbn Yahyâ'nın *Şerhü Cümel-i Usûlü'd-Dîn*'i, Mâtürîdî'nin öğrencisi Ebû'l-Hasan er-Rüstügfenî'nin *Fevâid*'i bu konuda son derece önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Diğer yandan Hanefî alimlerin kendi dönemlerindeki güncel problemlerle ilgili çözümleri içeren *Fevâid*, *Nevâzil ve Havâdis*, *Hâvî fi'l-Fetâvâ*, *el-Müntekâ ve Fetâvâ* adıyla yazılan eserlerde ve erken dönem Hanefî Fıkıh Usûlü eserlerinde Mâtürîdî'nin güncel problemlerle ve hayatı ile ilgili biyografik eserlerde olmayan son derece önemli bilgiler bulunmaktadır. Bütün bunlara rağmen Eş'arî'ye kıyasla Mâtürîdî'nin büyük bir ihmale uğradığı geçerliliğini hala korumaktadır. Ancak yeni bilgi ve belgeler onun tamamen ve kasten ihmal edildiği görüşünü artık geçersiz kılmıştır. En azından Hanefî çevrelerde durum oldukça farklıdır.

Mâtürîdî'nin ihmal sebepleri arasında, eserlerin zorluğu ya da anlaşılama-ması ya da muğlaklığı, felsefî ve kelimî oluşu, ilim ve kültür merkezi ve hilâfet merkezi Bağdad'dan uzak bir yerde yaşamış olması, Mutezileye yakınlığı veya en az onlar kadar akla başvurması, Eş'arîler gibi siyasi iktidarcı desteklenmemesi, resmî eğitim kurumlarında okutulmaması, Eş'arîliğin Malikîlik ve Şafîiler tarafından benimsenirken Mâtürîdîliğin sadece Hanefîler tarafından benimsenmesi, Eş'arîliğin Nizamiye medreseleri yoluyla İslam dünyasının her tarafına gönderilecek kimseler yetiştirmeleri, Mâtürîdîler'in ise bu imkanlardan mahrum kalması gibi pek çok sebep ileri sürülmüştür.⁹⁴ Buna rağmen bu sebepler, onun ihmal edilmesini açıklamakta yetersizdir. Ben bunları tartışmak yerine, son derece önemli gördüğüm bazı sebeplerden bahsetmek istiyorum. Mâtürîdî'nin Hanefîler dışında kasıtlı olarak ihmal edilmesinin sebeplerinden birisi, Eş'arî, İbn Küllâb, Kalânîsi ve benzerleri gibi, eserlerinde Ehl-i Sünnet'i savunmamış olması ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat veya benzeri kavramları hiç kullanmamış olmasıdır. Bunun yerine Ebû Hanîfe'nin izinden giderek Mutedil Mürcie'nin görüşlerini savunmuş ve "Övülen Mürcie" (İrcâ' el-Mahmûd) fikrini benimsemiştir. O dönemlerde bir çok açıdan *Makâlât* geleneği standartlaştığı için *Ebû Hanîfe ve Ashâbı* Mürcie'nin bir alt grubu olarak zikredilmiştir. Muhtemelen Mâtürîdî de, tasnif sistemini ilk dönem *Makâlât* eserlerindeki şemaya uyduran sonraki Fırak yazarları, en azından Şehristânî ve İbn Teymiye tarafından, Ebû Hanîfe'nin fikirlerini savunduğu ve onları geliştirdiği için Ebû Hanîfe ashâbı arasında birisi

94 Bu sebepler konusunda geniş bilgi için bkz.: Tancî, Muhammed b. Tâvit, "Ebû Mansûr Mâtürîdî", AÜİFD., IV/I-II (1955), 1; Huleyf, Fethullah, *Kitâbu't-Tevhîd* Mukaddimesi, 7-10; Huleyf, Fethullah, "Mâtürîdî ve Eş'arî Mezhepleri Hakkında Bir Tetkik", çev. Mustafa Öz, *Diyanet Dergisi*, XIV/2(1975), 102 vd.; Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, İstanbul 1981, 389-90; el-Gali; Belkasım, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Arauha'l-Akidiyye*, 43; A. Vehbi Ecer, "Maturidi'nin Tanınması", *Ebu Mansur Semerkandi- Maturidi Kongresi Tebliğleri* (Kayseri 1986) kitabı içerisinde, 10-11; M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî", AÜİFD., XXVII (1985), 283.

olarak görülmüştür. Doğu Hanefî-Mürçî Makâlât geleneğinde zikredilmemesinin ise başka bir sebebi olduğunu sanıyoruz. Öncelikle bu bölgeye ait konuyla ilgili eserlerden sadece Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin *Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ'sı* günümüze kadar ulaşabilmiştir. Mâturîdî'nin çağdaşı *Kerrâmî-Mürçî* bir kimse tarafından yazılmış olan bu eser, fırkaları şahıslar merkezli değil, daha çok fikirler merkezli isimlendirmeye gittiğinden ve iman görüşleriyle dünyayı terk görüşleri konusunda Mâturîdî'nin *Kerrâmî* çevrelere ağır eleştiriler yöneltmesinden dolayı, Mâturîdî'ye yer vermemiştir. Bunun sonucu olarak her iki standart *Makâlât* geleneğinde adı geçmemiştir. Mâturîdî'nin Muhammed b. Kerrâm ve diğer sufilere anlayışlarını eleştirmesi, sezgiyi/ilhamı redderek akla önem vermesi, daha sonra Sufilikle eklemlenen Ehl-i Sünnet çevrelerinde kabul görmesine ve öne çıkarılmasına engel olmuştur. Çünkü kendi öğrencisi Ebû'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî ve Ebû'l-Lays Semerkandî'nin eserlerinin daha yaygın olmasına ve çok tanınmasına, onların Sufî düşünceyle ilgilenmeleri ve bu konuda eserler yazmış olmaları sebep olmuştur. Hanefî çevrelerin onu ihmali konusunda bir kasıt aramak yerine, Ebû Hanîfe'nin otoritesini gölgelemek endişenin etkili olduğu kanatındeyiz. Ne zaman ki Şafîlik ve Malikîlik kendilerine Eş'arî'yi itikadî görüşlerinde önemli bir şahsiyet olarak öne çıkarmaya başladılar ise, o zaman Hanefîler de Eş'arî'ye rakip olarak Mâturîdî'yi imam edindiler. Bu durumda Mâturîdî'yi öne çıkarmakda ve itikadî konularda Ebû Hanîfe kadar yer vermekte bir sakınca görmediler. Zaten Ebû Hanîfe'nin görüşlerini, sistematik bir Kelam ekolüne dönüştürmüş olması ve çeşitli konularda eserler yazmış olması dolayısıyla bu ünvanı hak etmişti. Son olarak, daha sonra açıklanacağı gibi, Mâturîdî'nin dönemindeki siyasî iradeyle bazı anlaşmazlıklar içerisinde olması, onun siyasî iktidar desteğiyle meşhur olmasını ve imkansızlıklar yüzünden eserlerinin yazılıp çoğaltılmasını engellemiş olabilir.

13. Türk Düşünce Tarihi ve Siyasî Tarihi Açısından Önemi

Bağdad'da Büveyhîlerin yükselişe geçtiği, Taberistân'da Zeydîlerin devlet kurduğu, İsmâîlîler/Karmatîlerin Orta Asya'da, özellikle Nesef, Semerkand ve Bedahşan'da Samanîleri tehdit edecek kadar güçlendikleri ve Fâtımî-İsmâîlîlerin Kuzey Afrika'da merkezi Mısır'da bulunan bir devlet kurdukları bir dönemde, yeni müslüman olmuş Türkler arasında İslamî ilimlere vakıf Mâturîdî gibi birisinin çıkması, son derece şaşırtıcıdır. Çünkü Semerkand İslam'la yaklaşık iki yüz yıl önce tanışmıştı. Bu dönemini büyük bir bölümü ise, savaşlar, entrikalar ve siyasî çalkantılarla geçmişti. Üstelik Mâturîdî, diğer bilginler gibi, Nisabur, Rey, Bağdad, Basra, Mısır, Şam, Kufe ve diğer kültür merkezlerine seyahat etmemiş birisiydi. Mâturîdî, böyle bir dönemde ve bu kadar ağır şartlar altında kendisini ilme vermiş ve bütün Türk dünyasını etrafında toplayan ve kendi adıyla anılan itikadî bir mezhep kurmuştur. Kaşgarî'nin *Divânü Lugatu't-Türk*'ü Türk dili açısından, Farâbî ve İbn Sinâ'nın felseyle ilgili eserleri İslam Felsefesi açısından ne kadar önemli ise, Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid*'i ve *Te'vilât*'ı da Türk din anlayışı ve Türklerin dini düşünce tarihi açısından, o kadar önemlidir. Çünkü onun bu eserleriyle birlikte, akılcılık ve hoşgörü Türk din anlayışının temel taşları olmuştur. Mâturîdî anlayışın hakim olduğu bu kültür havzasında, bugün

dahi hikmetleri Türk boyları arasında ezbere okunan Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre gibi büyük Türk mutasavvıflarının yetişmesine, Şii/İsmâîlî fikirlerin etkisiz kılınarak Türk boylarının Hanefî-Mâtürîdî din anlayışı etrafında toplanmasına ve Selçuklu ve Osmanlı adıyla bilinen büyük Türk devletlerinin kurulmasına zemin hazırlamıştır.

Selçuklular döneminde, her ne kadar Hanefî Mutezilîlere ve İsmailî/Batınîliğe karşı bir cephe oluşturmak amacıyla Eş'arîlik resmî bir mezhep olarak benimsenmiş ve Nizamiye Medreseleri kurulmuş ise de, Türkler arasında bu medreselerin etkisinin sanıldığı kadar güçlü olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu Nizamiye medreselerinin yanısıra Hanefî-Maturidîlerin kendi medreselerinde Hanefî-Mâtürîdî kültür okutulmaya devam etmiştir. Diğer taraftan Türk kelimacıları arasında Eş'arîliği benimseyen ve bu kelâm sistemi desteklemek için eser yazan alim yok denecek kadar azdır. Bu sınıfa girebilecek Osmanlı dönemi alimlerinden Taftazânî, aslında koyu bir Eş'arî olmayıp Eş'arîlikle Mâtürîdîliği uzlaştırmaya çalışan ilk kişilerden birisidir. Ancak onun uzlaştırma çabaları sonucunda, Mâtürîdî'nin Eş'arîlerle uyuşan görüşlerini Eş'arîliğe indirgemiş, Mutezile'ye paralel görüşlerini ise Mutezile diyerek görmezlikten gelmeye çalışmıştır. Onun bu tavrının Mâtürîdîliğin yayılmasını, olumsuz yönde etkilediği söylenebilir. Selçuklular döneminden başlayarak Eş'arîliğin Mâtürîdîlik karşısındaki gücü, halk nazarında daha çok sufilikle olan ilişkisi dolayısıyla olmuştur. Eş'arîlik Gazâlî ile birlikte Ehl-i Sünnet çevrelerinde Sufiliği meşrulaştırma fonksiyonu gördü ve pek çok Şâfiî-Eş'arî alim Sufilikle ilgili eserler yazdılar. Ama Türk dünyasında, bir Eş'arî olarak en fazla etkisi olan alimlerden birisi Gazâlî oldu. Muhtemelen Nizamiye medreselerinde yetişen ve Eş'arîliği benimseyen önemli alimlerin çoğunluğu Fars asıllılardan oluşuyordu. Bütün bunlara rağmen, Selçuklular dönemi Mâtürîdî'nin görüşlerini savunan alimlerin yetişmesi bakımından en verimli bir dönem oldu ve Hanefî- Mâtürîdî çizgide hem fıkıh hem de kelâm sahasında çok sayıda son derece önemli eserler yazıldı.

Sufiliğin büyük destek gördüğü Osmanlı döneminde de, Eş'arîlik, Gazâlî ve Fahreddîn Râzî kanalıyla etkili olmaya devam etmiştir. Örneğin Fahreddîn Râzî, Maveraünnehir Maturîdî ulemasıyla tartışmalar yapan ve Mâtürîdîleri zayıf düşürmeye çalışan eserler yazan birisi idi. Ancak XV. asırdan itibaren Şii-Sünnî çekişmesinin Türk-İran çekişmesine dönüşmesi sonucu İmam Mâtürîdî ve onun Türk Din Anlayışı yeniden keşfedilmeye başlanmıştır. Osmanlı alimlerinin Mâtürîdî'den ve onun fikirlerinden bahsetmeye başlaması ve bu dönemde *Te'vîlât*'in yazmalarındaki artış, bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'yi Osmanlı döneminde yeniden keşfeden önemli şahsiyetlerden birisi İbn Kemal Paşa, bir diğeri de Akkırmani (1174/1760)'dir. Akkırmani'nin "İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi" adlı eserinde geçen şu ifadeler bu açıdan son derece manidardır: "Ma'lûm ola ki ef'al-i 'ibâd hakkında mezâhib-i adîde vardır. Lâkin Şeytân-ı lâ'înin nüz'atından selâmet ve kâideten teklîfin sıhhati ve taatte medh ve sevâb ve ma'siyette zemm ve 'ikâb ancak İmâmü'l-Hüda Ebû Mansûr Mâtürîdî mezhebinde olur."⁹⁵ Öyle sanıyoruz ki, Osmanlı için Eş'arîlik Sünnî-Şii çekişmesinde

95 Akkirmânî, "İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi", sad. ve neş. Şamil Öcal, Dinî Araştırmalar, Cilt: 2, V(1999), 234.

Sünnîliğin zaferini sağlayacak bir Teolojik özgünlükten uzaktı. Zaten özgün olarak Eş'arîlik okutulmuyordu. Süfilîğin emrinde ve son derece felsefileşmiş bir Eş'arîlik okutulmaktaydı. Süfilîğin bilgi kuramı ve batını yorumuna öncelik vermesi, Şîilîğe karşı bir muhalefetten çok dolaylı olarak destek sağlamak anlamına geliyordu. Şîilîğin ilk dönemlerden itibaren büyük gelişme kaydettiği ve devlet kurduğu coğrafyaya daha çok Eş'arî coğrafyaya olmuştur. Diğer taraftan Felsefe üzerinde Şîa'ya cevap verebilmek de o gün için mümkün değildi. Çünkü aynı felsefî tezler Şîî çevrelerce de benimsenmekteydi ve kendi tarihlerinde Tûsî ve benzeri pek çok alim eserler yazmıştı. Felsefî ve Süfî cepheden Şîilîlikle mücadele etmek imkansız idi. Osmanlı idarecileri, bu gerçeğin farkına vararak ve halk tabanında Eş'arîliğin, özellikle Türk unsuru arasında yaygınlaşmaması gerçeğini de göz önünde bulundurarak Süfî bilgi kuramına karşı çıkan, Râfîzî ve Batınıliğin / Karmatîliğin eleştirisi ile ilgili pek çok eser yazan daha sade akılcı ve Türk kültür çevresinde ortaya çıkan ve Türklerin geneli tarafından benimsenen Mâtürîdîliğe bu yüzden daha büyük önem atfetmiştir. Bunun yanı sıra Hanefîlik ve Mâtürîdîlik Türk dünyası açısından etle kemik gibidir. Her Mâtürîdî Hanefî'dir ve Selçuklularla Osmanlı döneminde Türk denilince Mâtürîdî ve Hanefî olarak anlaşılıyordu. Bugün de durum hemen hemen aynıdır. Osmanlı kütüphanelerinde bu iki kimliği birleştiren Mâtürîdî kelimcilerinin eserleri, Nefesî *Akîde'si Şerhleri* ve *Fıkhu'l-Ekber Şerhleri* ile Hanefî Fıkıh kitaplarının yazmaları Şafîî-Eş'arî kimliğinin taşıyıcısı olan eserlerle karşılaştırıldığında halk tabanında ve okur yazar kesim arasında bu kültür ürünlerinin elden ele nasıl dolandığı açıkça görülecektir. Öyle anlaşılıyor ki, Eş'arîliği dev>re dışı etmek isteyen girişim Medrese dışından geldi ve en zayıf noktası olan kaza-kader ve İnsan fiilleri konularında yoğunlaştı. Bu konunun seçilmiş olmasının muhtemelen siyasi bazı gerekçeleri de olabilir. Mâtürîdîliği savunan Osmanlı uleması üzerine yeni araştırmaların yapıldığı takdirde bu gerçek daha iyi anlaşılacağı kanatindeyiz. Osmanlı alimlerinde Akkirmânî (1174/1760) ve diğer bazı alimler Mâtürîdî'nin insan özgürlüğü ile ilgili fikirlerine hararetle savunmaya devam etmişlerdir. Ancak Osmanlı döneminde Gazâlî'nin süfilîlikle ilgili eserleri, Cumhuriyet döneminde de, Said Nursî'nin eserleri, Türkler arasında Hanefî-Mâtürîdî kimliğinin zayıflamasında etkili olmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte, Osmanlı'dan devralınan geleceğin etkisi ve millî devlet anlayışının sonucu olarak Mâtürîdîlik daha fazla ilgi görmeye başlamıştır. Hatta hazırlanan İlmihal kitaplarında veya imamlar için hazırlanan el kitaplarında "fıkıhta mezhebimiz Hanefîlik, itikatta Mâtürîdîlik" şeklinde bir kimlik oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu anlayış, Yusuf ZiyaYörükân ve diğer araştırmacıların, Mâtürîdîlik ve Mâtürîdî kültür çevresiyle ilgili araştırmaya yönelmelerinde etkili olmuştur. Bugün Türk dünyasının çoğunluğu, Hanefî kimliği altında Mâtürîdîliğini sürdürmektedir.

14. İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi

Mâtürîdî'nin yetiştiği dönemi dinî ve fikrî bakımdan inceleyecek olursak, Mutezile'nin Abbasîler tarafından takibata uğradığı, Hadis Taraftarlığı'nın dev-

let tarafından desteklendiği, Şîî ve İsmâîlî fikirlerin ve Tasavvufî düşüncenin yaygınlık kazanmaya başladığını görürüz. Mutezile ile birlikte, aklın mahkum edilmesi İslam düşüncesine büyük bir zarar vermişti. Bunun akabinde din ve dünya görüşünü hadis ve gelenek üzerine kuran Hadis Tarafatları, keşif ve derunî tecrübeyi esas alan Sufilik, imama itaati din ve bir inanç esası gibi gören Şîîlik yaygınlık kazanmaya başlamıştı. Mâtürîdî, bu sözü edilen ekollerin ve felsefi, agnostik ekollerin kaos yarattığı bir dönemde, akıl ve vahiy arasında yaratılmak istenen bunalımı ve çatışmayı ortadan kaldırmaya ve onun yerine akli tekrar dinî bilginin üretilmesinde en güvenilir bir kaynak olarak ölçü alınmasına çalıştı. Aslında o, daha önce Mutezilenin oynadığı rolü, üstlenmişti, fakat Mutezili değildi. *Kitâbu't-Tevhîd*'de görüldüğü kadarıyla, o insan bilgisinin kaynaklarını ele alarak analiz eden ilk müslüman kelamcıdır. Bu eseri, İslam düşünce tarihindeki kelamî/akaidî düşünceyle ilgili yazılmış ve bize ulaşan en eski metin olmanın ötesinde İslam Teolojisinin ilk gelişme çağıyla ilgili son derece zengin bir malzemeyi içermektedir.⁹⁶ Diğer yandan Mâtürîdî döneminde bölgede yaşamaya devam eden Sümeniyye, Menâniyye, Merkayûniyye, Sofistler, Seneviler ve Mecusiler hakkında da önemli bir bilgi kaynağı olmaya devam etmektedir. Mâtürîdî, gerek Kelam ve Tefsir'de, gerekse İslam fıkında son derece önemli kavramsal analizler yapmış, bazı kavramları yeniden tanımlamış veya yeni kavramlaştırmalara gitmiştir. Buna örnek olarak Kelam'da Maiye (Nelik/Nitelik), Akıl, Havass (Duyular), Haber, Peygamber'in Haberi, Peygamber'den gelen haber, Şey'iyye (Mâhiyet), Bilkuvve, Bilfiil, Tînet, gibi; Tefsir'de mutlak din, mutlak kitap, te'vil, vücuh ve İctihadî nesih gibi, Fıkıh'ta⁹⁷ ise, *Beyânü'l-Kifâye*, *Beyânü'n-Nihâye*, *Beyânü't-Tafsîl*, *el-Mütevâtîr bi'l-Amel*, *İlmü'l-Amel*, *İlmü's-Şehâde* ve diğer kavramlar örnek verilebilir. İslam Kelamı'na katkısıyla kendinden sonraki alimlere ilham kaynağı olmuş ve çağdaş araştırmacılar tarafından " Liberal Ehl-i Sünnet Teolojisi"⁹⁸ nin veya " Spekülatif Teolojinin" kurucusu olarak görülmüştür. Çoğunluğu Türk olan pek çok alim onun bu kelami sistemini tanıtmaya çalışan oldukça kıymetli kelamî eserler yazmışlardır. Bu ekol Hanefilik olarak, başlangıçta Horasan-Maveraünnehir başta olmak üzere, daha sonra Orta Asya, Afganistan, Hindistan, Pakistan, Doğu Türkistan, Malezya, Endoneya, Kafkaslar, Rusya, Türkiye, Orta Doğu ve diğer bölgelerde yaşayan müslümanların büyük bir kısmı tarafından benimsenerek günümüze kadar yaşamaya devam etmiştir. Günümüzde İslam dünyasında ve batıda bazı Üniversiteler'de ya da İlahiyat Fakülteleri'nde, sınırlı düzeyde de olsa, Mâtürîdî ve Mâtürîdîlikle ilgili konular çalıştırılmakta, lisans ve lisans üstü ders programlarında Mâtürîdîlik ve onun akılcı teolojisi okutulmaktadır.

96 er-Rahmân, Muhammed Müstefiz, *An Edition of the First Two Chapters of al-Mâtürîdî's Te'vîlâtü Ahli's-Sunna* Mukaddimesi, 152. (Londra Üniversitesi Kütüphanesi).

97 Fıkıhta ihdas ettiği kavramlar ve yeni kavramlaştırmalar konusunda, Şükrü Özen'in "İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünü İnşası" adlı makalesinde geniş malumat vardır. (Mâtürîdî ile ilgili hazırlanmakta olduğum kitapta yayımlanacak.)

98 er-Rahmân, *An Edition* , 152. (Londra Üniversitesi Kütüphanesi).

İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı

Davut YAYLALI*

ABSTRACT

In the Islamic law, the acts that have been ordered or been forbidden have two compensations. These compensations are rewords in obeyings or punishements in disobeyings. The rewords and punishements are two kinds as relating to the word and the hereafter. If compensations of the hereafter had been said in our judgements, They are called as "diyâî hüküm", that is "religions judgement"; if compensations of the word had been said, they are called as "kazâî hüküm", that is "legal judgement". The religions judgement that the judge gined donit make any religionsly for bidden thing lawful or don't make any religionsly permitted thing unlawful, Because Hedonit know the inside of that event. But the judgement of Allah in the here oftere will be in resfeet of the inside of the event.

A- GİRİŞ

Hüküm kelimesi fıkıh İstilahında farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Şer'î bir meselenin açıklanması veya bir davanın halinde verilen karara hüküm denildiği gibi, Şârî'in mükelleften uymasını istediği emir ve yasaklara da şer'î hükümler denmektedir.

Şârî'in işlenmesini veya terk edilmesini istediği şer'î bir hükmün iki karşılığı vardır. Bu karşılık, hükme uyulması durumunda mükafat; ihlal edilmesi halinde ise cezadır¹. Mükafat ve ceza da dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısımda mütalaa edilir.

Vicdanları terbiye ederek onları iyilikleri sevmeye, kötülüklerden kaçınmaya sevk eden İslâm, her fiile dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki karşılık koymuştur. Dünyada yaptığının karşılığını görmeyen veya eksik görenin ahirette eksiksiz bir adaletle karşılaşacağı düşüncesini gönüllere yerleştirmiştir.

İşte İslâm hukukunun bu özelliği dikkate alınarak verilecek hükümde uhrevî karşılık yer alırsa buna "diyânî hüküm"; dünyevî karşılık (mükafat veya ceza) yer alırsa buna da "kazâî hüküm" denir. Başka bir ifade ile hüküm dünyevî sonuçları ihtiva ediyorsa kazâî hüküm; uhrevî sonuçları ihtiva ediyorsa diyânî hüküm diye isimlendirilir.

* **Prof. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Bu husus İslâm Hukukunu beşerî hukuktan ayıran özelliklerden biridir. Beşerî hukukta uymayana ceza verilmesi esas olmakla birlikte uyana mükafat verilmez.

Mesela; hırsızlık suçunda verilecek hüküm, hırsızın karşılaşacağı ilahî gazap ve ahirette göreceği cezayı ihtiva ediyorsa bu diyânî bir hüküm; dünyada verilecek tazmin ve el kesme cezasını ihtiva ediyorsa bu da kazâî bir hükümdür.

Yine mesela; çocuk düşürme veya aldırma (kürtaj)nın uhrevî cezasını ihtiva eden hüküm diyânî; dünyada verilecek ğurre² veya diyet cezasını ihtiva eden hüküm ise kazâî hükümdür.

Aynı şekilde farz olan bir namazı kılana ahirette verilecek sevabı, terkedenin karşılaşacağı cezayı belirten bir hükme diyânî; zahiri şartların yerine getirilip getirilmemesine göre sahih veya fasid olduğunu bildiren veya terk edene dünyada hakimın vereceği cezayı bildiren hükme ise kazâî hüküm denir.

Dünyevî (kazâî) ve uhrevî (diyânî) hükümler bazan paralellik arz eder, birbirine uygun düşer, bazen de farklılık arz eder. Bazen bir meselenin kazâî hükmü olumlu olduğu halde diyânî (uhrevî) hükmü olumsuz olabilir. Mesela; herhangi bir ibadet zahiri şartları yerine getirildiği için dünyevî hüküm itibariyle sahih olduğu halde batını yönüyle geçersiz sayılabileceğinden görünürde sevabı beklenirken azaba vesile olabilir. Bunun aksi de mümkündür. Mesela; zahirî delillere göre suçlu olduğu tespit edilen bir kişi, kazaen tazmin cezasına çarptırıldığı halde bu kişi uhrevî hüküm itibariyle suçsuz olabilir. Çünkü hakim zahirî delillere göre hüküm vermekle mükelleftir. Ama Allah için iç yüzünü bildiği için hükümünü buna göre verir. Bazı durumlarda da kazâî ve diyânî hüküm paralellik arz eder. Mesela; bir kişiyi sebepsiz olarak kasten öldüren insana zahirî şartlar tamam olduğunda kısas cezası uygulandığı gibi bu insan ahirette de cezalandırılabilir.

B- DİYÂNÎ-KAZÂÎ HÜKÜM DAYANAĞI

Diyânî hükümler genel olarak helal, haram, farz, caiz gibi teklifi hükümlerle ifade edilirken kazâî hükümler, sahih, fasid, batıl gibi vaz'î hükümlerle ifade edilirler. Kaza fonksiyonunu icra eden hakim kendisine getirilen delillere göre hüküm verir. Olayın gizlenen iç yönünü bilemediği için zahire göre hüküm vermekle mükelleftir. Onun kazâî hükmü, hiç bir zaman helali haram; haramı helal yapamaz. İşin iç yüzü farklı ise Allah'ın hükmü (diyânî hüküm) buna göre olur. Bu hususa dikkat çeken Hz. Peygamber "Siz bana gelip dava açıyorsunuz. Ben de bir beşerim. Belki sizin bazınız bazınızdan daha düzgün ve beliğ bir şekilde ifadeye bulunabilir. Ben de işittiğime göre hüküm veririm. Şunu iyi bilin ki, zahir delillere istinaden kime hakkı olmadığı halde kardeşinin hakkını vermiş olursam, o bunu almasın. Zira bu durumda ben ona Cehennem'den bir ateş parçası vermiş olurum"³.

Hadis şarihleri bu hadisi açıklarken şu görüşlere yer verirler:

Bu hadis, hakimın zahire bakarak gösterilen delillere istinaden hüküm vermek mecburiyetinde olduğunu bildirmektedir. Fakat, zahirî delillere dayanılarak verilen bu kazâî hüküm helali haram, haramı helal yapmaz. Eğer hakim işin iç yüzünü bilemediği için hükmünde hata etmiş olursa, onun bu hükmü yine de zahiren geçerlidir. Batınen, ahiret hükmü (diyânî hüküm) itibariyle ise geçersiz-

2 Ğurre, düşürülen bir ceninden dolayı verilmesi gereken mâli bir tazminattır.

3 Buhârî, *Ahkâm*, 30; Müslim, *Akdiye*, 3; Ebû Davûd, *Akdiye*, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 33; V, 41; 454.

dir. Bu sebeple, böyle bir durumu bilen kişiye hakimın hükmüyle olsa bile hakkı olmadan verilen şeyi alması helal olmaz. Hukukçuların çoğunluğunu teşkil eden şafîî, malikî, hanbelî ve zahirîler ile hanefîlerden Ebû Yûsuf, es-Sevrî, el-Evzaî, sahabe ve tabiûndan fukahanın çoğunluğu hüküm konusu olan şeyin hangi hususla ilgili olduğuna bakmaksızın, durumu bilen şahsın zahire istinden verilen kazâî hükümle değil, batını yönü olan diyânî hükümle amel etmesi gerektiğini söylerler.

Mesela; hakim yalancı olduklarını bilmeden iki şahidin beyanları ile bir şahsın lehine malî bir konuda hüküm verse, lehine hüküm verilen kişinin şahitlerin yalancılığını bilerek bu malı alması helal olmaz. Aynı şekilde davacının delili olmadığı için davalının yalan yemin ederek kazaen borçtan kurtulması mümkün olsa da diyaneten borçtan kurtulmuş olamaz. Yalan yere yemin ederek borcu ödemediği için günahkar olur.

Yine mesela; iki şahidin şahitliğine dayanarak bir şahsın katil olduğuna kazaen hükmedilmesi halinde, maktûlün velisi şahitlerin yalan söylediğini biliyorsa katilin kisasını talep etmesi veya ondan diyet alması diyaneten helal olmaz.

Aynı şekilde hakim iki şahidin şahidliklerine binaen bir erkeğin hanımını boşanmış olduğuna hükmetse, şahidlerin yalan şahidlik yaptıklarını bilen şahısların bu hanımla evlenmesi kazaen geçerli olsa da diyaneten geçerli sayılmaz. Böyle bir evlilik diyaneten caiz değildir.

Ebu Hanîfe, İmam Muhamed ve eş-Şa'bi de malî konularda cumhur gibi düşünmektedir. Ancak bunlara göre nikah ve talak gibi konularda hakimın zahirî hükmü batınen de geçerlidir. Örneğimizdeki şahısların şahidlerin yalancılığını bildikleri halde o hanımla evlenebilmeleri kazaen geçerli olduğu gibi diyaneten de helaldir⁴.

Bu ikinci görüş sahipleri anılan hadisin malî konularla ilgili olduğunu ileri sürerek nikah-talak gibi konularda mülaane hadisi⁵ ile amel edileceğini söylerler. Onlara göre mülaane olayında erkeğin iddiasında haklı olma ihtimali bulunmasına rağmen Hz. Peygamber lanetlenen iki çifti ayırmıştır. Yani zahirî hükmü batınen de geçerli saymıştır. O halde mal temlikini gerektirmeyen konularda zahire göre verilen kazâî hüküm, batını farklı da olsa diyaneten de geçerlidir⁶. Nevevî, bu görüşün sahih hadis ve icmaa aykırı olduğunu söyler⁷.

Diyânî-kazâî hüküm ayırımının bariz örneklerinden biri de zaman aşımı sebebiyle bazı davaların dinlenmemesidir.

İslâm hukuku, hukukî emniyeti sağlamak gibi bazı düşüncelerle tesbit edilen muayyen sürelerin geçmesiyle bazı davaların dinlenmemesi prensibini kabul etmiştir⁸. Mesela; zaman aşımına uğramış bir alacağı olan kişi kazaen bu hak-

4 Bkz. Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Müslim b. Haccâc*, XII, 6; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXIV, 256; Muhammed b. Emir, *Anu'l- Ma'bûd*, III, 328; Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, IV, 13; Şevkanî, *Neylü'l-Eutâr*, VIII, 314-316.

5 Buhârî, *Tefsir* (Nûr Sûresi), 3; ayrıca bkz. *Tecrid*, XI, 139 vd.

6 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 315.

7 Şerhu'l-Müslim, XII, 6.

8 Geniş bilgi için bkz. Davut Yaylalı, *İslâm Hukukunda Zamanaşımı*, U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 4, sayfa, 155 vd.

kını alamaz. Fakat diyaneten zaman ne kadar geçerse geçsin borçlu borcunu ödemedikçe borçtan kurtulamaz. Karşı tarafla helalleşmedikçe Allah indinde borçlu ve günahkar sayılır. İşte İslâm'ın insanlara verdiği bu diyânî hüküm duygusu, insanların hakikati itiraf etmelerini sağlar. Çünkü İslâmî eğitimle yetişmiş bir kişi iyi bilir ki, bu dünyada hakimden, insanlardan bazı şeyleri gizlese de, gizliyi de aşikarı da bilen Allah'tan hiç bir şeyi gizleyemez.

Burada şunu da belirtelim ki, ilahî kaynaklı olan İslam hukukunu beşerî hukuk sistemlerinden ayıran önemli farklılıklardan biri de İslâmî hükümlerin helal-haram gibi diyânî yönünün de bulunmuş olmasıdır. İslâm hukukunda muamelafla ilgili her fiil ve tasarruf, helal veya haram vasıflarından birini taşır. Dolayısıyla bu hususlarla ilgili hükümleri de iki kategoride ele almak gerekir: Kazâî hüküm-diyânî hüküm. Kaza-fetva ayırımının sebeplerinden biri de budur. Kadı hükmünü sadece zâhirî delillere dayandırır ve hükmü bağlayıcıdır. Müftü ise fetvasını, mahkemeden gizlenen ama kendisine açıklanan duruma göre verir. Verdiği hüküm hukuken bağlayıcı olmasa da dinen bağlayıcıdır.

C- DİYÂNÎ-KAZÂÎ HÜKÜM AYIRIMINI ORTAYA ÇIKARAN ESASLAR

İslâm hukukuna mahsus diyânî-kazâî hüküm ayırımının temelinde şu esas ve ilkeler bulunmaktadır:

I- Fillerin Murakabesi Esası

Beşerî hukuk sistemlerinde fertlerin yaptığı işleri murakabe edip hesaba çekecek olan sadece devleti temsilen mahkemelerdir. Yani murakabe tek yönlüdür. Halbuki İslâm hukukuna göre kişi, iki taraftan murakabeye tabidir.

a- Sınırsız kuvvet ve kudret sahibi olan, bütün gizlilikleri bilen Yüce Şari'nin murakabesi,

b- Sınırlı kudreti olan dünyevî yargının murakabesi.

Dünyada yargı görevini yürüten insanlar, kendi güçleri ölçüsünde delillere, belgelere, yapılan yeminlere dayanarak hükümlerini verirler. Kişi, dünyadaki mahkemeleri aldatabilse, onlardan bazı hakikatleri gizlese bile ilahî yargıyı aldatması, O'ndan bir şeyler gizlemesi mümkün değildir.

İşte İslâm hukukunun dinamiğinde bu inancın rolü büyüktür. Beşerî sistemlerin eksiği de esas olarak buradadır. Bugün kanundan kaçabilen, ona karşı hileli yollara başvuran insanlar, başka bir murakabe ile karşılaşmamacaklarını zannettikleri için suçlar ve haksızlıklar çoğalmaktadır. Ama İslâmî terbiye ile yetişen toplumlarda suç işleme oranı da azdır, haksızlıklar da asgarî seviyededir.

Her hukuk sistemi, hükümlerini çiğneyenleri, hukuka aykırı harekette bulunanları cezalandırır. Ancak beşerî sistemlerde bu cezalar sadece dünya ile sınırlıdır. Uhrevî yönü yoktur. Çünkü bu sistemlere göre devletin ahiretle ilgili sorumluluğu söz konusu değildir. İslâm hukukunda ise her iki çeşit ceza vardır. Asıl olanı da Uhrevî cezadır⁹. Fakat cemiyetin nizamı, istikrarı, fertler arası

9 Mesela bkz. Kur'ân, Nisâ, 10,13-14; Mâide. 33; A. İmrân, 30.

münasebetlerin haksızlıklardan korunması ve hakların garantiye alınabilmesi için uhrevî ceza yanında dünyevî müeyyideler de konmuştur.

2- Fiillerin Zahirî-Batınî Yönü Esası

Yukarıda belirttiğimiz gibi dünyada hüküm zahire göre verilir. İşin iç yüzünü, hakikatini ise ancak Allah bilir. İnsanın gücü, ancak zahiri sebeplere dayanarak, sahih-batıl, geçerli-geçersiz, haklı-haksız şeklinde hüküm vermeye yeter. Fakat bu zahiri sebepler her zaman Allah'tan başkasının bilemeyeceği gizli yönleri ve hakikati ifade etmez. Bu sebeple dünyada verilen hükümler, Allah katında da değişmeyecek nihaî kararlar değildir. İşin gerçek yönü orada meydana çıkacaktır. Dünyevî hükümle bazen aynı bazen farklı olabilecektir.

3-Allah Hakkı-Kul Hakkı Esası

İslâm hukukunda haklar genel olarak Allah hakkı ve kul hakkı diye iki kısımda mütalaa edilir. Bu ayırımın neticesi olarak genellikle kul hakkını ilgilendiren hususlarda kazâî hüküm, Allah hakkı ile ilgili olanlarda da diyânî hüküm söz konusu olur.

Aslında İslâmî hükümlerin hepsinde Allah hakkı söz konusudur. Müslüman bir kişi hayatının her safhasında yapacağı işlerde Allah'ın rızasını kazanmak ve O'nun emirleri doğrultusunda hareket etmek durumundadır. İhlal edilen her kul hakkı aynı zamanda Allah'ın koyduğu bir esası çiğnemek olduğundan, Allah hakkının söz konusu olmadığı bir kul hakkı düşünmek de imkânsızdır. Ancak Allah'ı anmak, dua etmek ve bazı ibadetleri ifa etmek gibi sadece Allah hakkı olarak kulun Allah'a karşı vazifelerini yapması niteliğinde olan haklar da vardır. Hz. Peygamber bir hadislerinde¹⁰ kulun Allah'a karşı vazifesinin, kendisine verdiği nimetlere karşılık olarak O'na ibadet etmesi ve hiç bir şeyi O'na ortak koşmaması olduğunu; Allah üzerindeki hakkının ise, kendisine hiç bir ortak koşmayana azap etmemesi olduğunu bildirerek Allah hakkının önemini belirtmiştir.

İbadetlerin büyük kısmı ise, kulların kulluk görevini yerine getirmeyi sağladığı gibi ferde ve topluma da bir çok yarar sağlar. Bu yönüyle de kul hakkını ilgilendirir. Muamelatla ilgili hükümlerde de hem başkalarının hem de Allah'ın hakkı söz konusudur. Bu gibi hakları ihlal eden kişi, hem Allah'ın hükmüne uymayıp kulluğun gereğini yapmadığı için ahirette bir cezaya çarptırılacak, hem de başkalarının hakkını ihlal ettiği için dünyada cezalandırılacaktır. İşte ahiret ile ilgili olan hükme diyânî, dünya ile ilgili olanına kazâî hüküm denmesinin sebebi budur.

Mesela, başkasının malını itlaf eden kişi, hem Allah'ın yasağına uymadığı, O'nun koyduğu esasların dışına çıktığı için Allah'ın hakkını ihlal etmiş olacağından diyânî (uhrevî) hükümle muhataptır, hem de insanların hakkına tecavüz ederek toplumun emniyetini, istikrarını bozduğundan hakkı ihlal olunan kişiye karşı sorumludur. İnsanların hakkına yönelik bu hareketin karşılığında uygulanacak müeyyide de kazâî (dünyevi) hüküm olur.

4-Hukuki Müeyyide Esası

Hükümlerin diyânî-kazâî hüküm olarak ayrılmasına paralellik arzeden hakların başka bir taksimi de hukuki müeyyidesi olup olmaması bakımındandır.

10 Buhârî, Tevhîd, I; Müslim, İman, 48.

Bu itibarla haklar da diyânî ve kazâî hak diye iki kısımda mütalaa edilir.

Diyânî hak, mahkeme ile ilgili olmayan, hakim huzurunda ispat edilmediği için kişinin ancak Rabbi huzurunda ve vicdanında mesul olduğu haktr. Mesela mahkemede ispat edilemeyen bir alacak davasında davacının bu alacağı (kazaen) talep etmesi mümkün değildir. Fakat bu alacak borçlunun üzerinde diyânî bir hak olarak vardır. Uhrevî sorumluluk taşıyan kişinin bunu ödemesi gerekir.

Yine mesela, şeri mahkemelerde kaydettirilmemiş örfî-dînî bir nikah, hukuken olmasa bile diyaneten geçerli sayılır. Bu nikahla mihir, nafaka ve nesebin sübutu gibi haklar diyaneten sabit olur.

Kazâî hak ise hakim huzurunda ispat edilebilen haktr. Diyânî haklar niyete, vakıya, olayın iç yüzüne dayanırken, kazâî haklar işin zahirine göre elde edilen haklardır. Mesela bir kişi, alacağı olduğu bir insanı ibra ettiği halde bu durumu borçluya bildirmeyip tekrar bu alacağını almak için hakime başvurursa, hakim zahire göre onun hakkı olduğuna hükmeder. Fakat bu hak kazâî bir hak olmuş olur. O kişinin diyânî yönden bu hakkı alma imkânı yoktur. Çünkü daha önce ibra etmiştir.

5-Hakkın İstifası Esası

Hükümlerin diyânî ve kazâî olarak taksiminin bir tezahürü de hakkın istifası (elde edilmesi), yerine getirilmesi sırasında bahis konusu olmaktadır.

Bilindiği gibi hakkı ihlal olunan hak sahibinin hakkını meşru yollarla yani kanuni yollarla alması gerekir. Kendiliğinden, bizzat ihkakı hak yoluyla hakkın alınması caiz değildir. Ama bazı durumlarda bizzat ihkakı hak yoluyla hakkın alınması diyânî yönden caizdir¹¹.

Hakkın elde edilmesi, yerine getirilmesi, mevzuun Allah hakkı veya kul hakkı oluşuna göre farklılık arz eder. Şöyle ki,

a- Allah Hakkının Yerine Getirilmesi

İbadetlerle ilgili Allah hakkının yerine getirilmesi, onu Allah'ın emrettiği şekilde eda etmekle olur. Mükellefin zekat gibi bir hakkı yerine getirmemesi halinde hakim onu cebren alarak mahalline harcanmasını sağlar. Malî olmayan ibadetlerde de hakim mükellefi uygun yöntemlerle edaya yöneltir. Bu mümkün olmadığı takdirde Allah ona dünyada bazı sıkıntılar, acılar, ahirette de azap verir. Burada cebrilik ve zorlama söz konusu değildir. İrsad, tebliğ, eğitim yoluyla bu ibadetlerin yerine getirilmesi mükellefe benimsetilir. Bu hususta İslâm hukukunda önemli yeri bulunan hisbe teşkilatının yeri büyüktür.

Yine Allah hakkı olarak değerlendirilen O'nun yasakladığı suçlar ve kötülükler de insanların bunlardan uzak kalmaları tarzında yerine getirilmiş olurlar. İnsanlar da yasaklara uymazsa, toplumun nizamını sağlamak, kargaşayı önlemek, haksızlıkların önüne geçmek için yargılamadan sonra Allah hakkı olarak suçlulara dünyevî ceza verilir. Ayrıca tevbe edip affedilmedikçe uhrevî ceza da söz konusudur.

11 Modern hukukta da bazı durumlarda bizzat ihkakı hak caiz görülmektedir. Bkz. Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, s. 379.

b- Kul Haklarının Yerine Getirilmesi, Elde Edilmesi

Kullarla ilgili haklar, üzerinde olan kişilerden kendi rızalarıyla, istekleriyle alınır. Üzerinde başkasının hakkı bulunan kişi rızasıyla bunu ödemeyip imtina ederse, hak sahibi hakkını onun yanında aynen bulduğu takdirde hakimin hükümüne gerek olmaksızın alabilir. Bunda fukaha ittifak etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber "Malını başkası nezdinde bulan onda öncelikli olarak hak sahibidir."¹² buyurarak bu hususta net bir ifade kullanmıştır¹³.

Gasbedilen, çalınan veya emanet bırakılan mallarda bu hüküm geçerlidir. Hadiste mutlak geçen bu hususta Maliki hukukçulardan el-Karafi görüşlerini şöyle açıklar. "Hak kesin olarak belli olur ve onu almak her hangi bir fitneye, ihtilafa, fesada sebep olmayacaksa, mahkemeye başvurmaksızın bizzat ihkakı hak yoluyla hak alınabilir. Mesela, bir kimse gasbedilen malının aynını yahut satın aldığı ya da varis olduğu malın aynını birinin yanında bulunca o malı bizzat ihkakı hak yoluyla alması her hangi bir ihtilaf veya zarara yol açmayacaksa bu yola başvurulabilir. Ancak şu durumlarda bizzat, kendiliğinden hak alınmaz:

a-Hakkın sübutu ihtilafı ise

b-Hakkın sabit olup olmadığı ictihad ve araştırmayı gerektiriyorsa

c-Kıyas hakkında olduğu gibi hak sahibinin bizzat infazı bir fitneye yol açacaksa

d-Namus ve şerefe dokunacaksa

e-Emanete hıyanet telakki edilecekse."¹⁴

Hak edilen malın aynısı değil de, onun cinsinden başka bir mal varsa Malik ve Hanbelîlerin meşhur görüşüne göre bu hak ancak mahkeme yoluyla alınabilir¹⁵. Çünkü Hz. Peygamber "Emaneti sana güven verene bırak. Sana hıyanet edene sen de hıyanet etme"¹⁶ diye buyurmuş; Ebu Süfyan'ın hanımı kocasındaki nafaka hakkını kendiliğinden almamış meseleyi Hz. Peygambere getirmiş O da; "Sana ve çocuğuna yetecek kadarını örfe uygun olarak al."¹⁷ diye hüküm vermiştir¹⁸.

Şafiîler ise aynı cinsten veya farklı cinsten olsa da hak sahibinin bulduğu maldan kendi hakkı kadarını bizzat ihkakı hak yoluyla alabileceğini söylerler¹⁹. "Bir kötülüğün cezası ona denk bir kötülüktür."²⁰, "Eğer ceza verecekseniz, size yapılan işkencenin misli ile ceza verin."²¹ ayetleri ve "Malını bir başkasının

12 Nesâî, *Buyu'*, 96; Ebu Davud, *Buyu'*, 74.

13 Serahsi, *Mebcut*, IX, 156; İbn el-Hümmam, *Fethu 'l-Kadir*, IV, 263; el-Karafi, *el-Furuk*, IV, 76-77; ez-Zuhayli, *el-Fikhu 'l-İslâmi*, IV, 25.

14 el-Karafi, *el-Furuk*, IV, 76-77.

15 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 254; el-Karafi, *el-Furuk*, IV, 76-77.

16 Tirmizî, *Buyu'*, 38; Ebu Davud, *Buyu'*, 7, 9.

17 Buhari, *Buyu'*, 95; İbn Mace, *Ticaret*, 65.

18 Bu meselenin fetva mı hüküm mü olduğu tartışmalıdır.

19 eş-Şirâzi, *el-Mühezzeb*, II, 282; ez-Zuhayli, *Age*, IV, 26.

20 Şürâ, 40.

21 Nahl, 126.

nezdinde aynen bulan kişinin onu almaya herkesten daha fazla hakkı vardır”²² hadisini delil gösterirler.

Hanefiler de alınacak şeyin hak edilenin cinsinden olması halinde Şafiiler gibi düşünürler. Başka cins mal olması halinde ise ancak mahkeme yoluyla alınabileceğini söylerler²³. Fakat İbn ‘Âbidîn zamanında borcu ödemede temellüdde bulunulduğu gerekçesiyle malın farklı cins olması halinde bile bizzat ihmâki hak yoluyla hakkın alınabileceğini söyler²⁴.

Netice olarak diyebiliriz ki, hakkını başkası yanında aynen bulan kişi, eğer karşı taraf borcunu ödemeyi geciktiriyorsa veya büsbütün inkar ediyorsa diyaneten bizzat ihmâki hak yoluyla onu alabilir. Ama hukukî emniyeti sağlamak için mahkeme yoluyla alınması daha uygundur. Mecelle’nin “Zarar ve mukabele bizzarar yoktur.”(Md.19), “Zarar izale olunur.”(Md.20), “Bir zarar kendi misliyle izale olunmaz.”(Md.25) maddeleri bu konuda genel prensipleri koymuştur. Ancak mahkeme yolu ile hakkını alamayacağını kesin olarak bilen kişinin zarar ve fesada yol açmadan bizzat kendisi hakkını alırsa bu da dinen caizdir. Hatta mahkemelere güvenilmemesi halinde hakeme başvurulması da mümkündür.

22 Buhari, *İstikraz*, 14; Müslim, *Müsâkat*, 25; Ebu Davud, *Buyu*, 74.

23 İbn el-Hümmam, *Age*, V, 139; İbn Abidin, *Reddül-Muhtâr*, IV, 94-95.

24 İbn Abidin, *Age*, III, 200.

Endonezya'da Din Eğitimi Kurumları ve Tarihi Gelişimleri

İsmail Hakkı GÖKSOY*

ABSTRACT

This paper mainly deals with the religious educational institutions and their historical developments in Indonesia. It firstly focuses on the state of general education during the Dutch colonial and the Republican periods. Afterwards, it begins with the investigation of traditional religious educational system. In this respect, the historical development and the structure of religious educational establishments of pesantrens and the aspects of educational life in these religious schools are taken into account. After that, it goes on the study of madrasas as the modern religious educational schools, especially their development and educational system in the said country. Then, the higher religious educational institutions such as Islamic State Institutes and Higher Islamic State Schools as well as private ones are examined in some detail. Finally, the subject of religious lessons in general and professional schools at the primary, secondary and university levels are discussed.

Keywords: Religious Education, Indonesia, Pesantren, Madrasa, Islamic Educational Institutions, Religious Lessons.

1. Giriş.

Asya kıtasının güneydoğusundaki binlerce takımadadan meydana gelen Endonezya, bugün 204 milyonu bulan nüfusuyla dünyanın en kalabalık İslam ülkesi konumundadır. Nüfusun büyük bir çoğunluğu din olarak İslamiyet'i benimserken, az bir bölümü de farklı dinlere mensubiyetlerini sürdürmektedirler. 1998 verilerine göre, halkın %88'i Müslüman, %5'i Protestan Hıristiyan, %3'ü Roman Katolik Hıristiyan, %2'si Hindu, %1'i Budist ve %1'i de diğer (özellikle animist) inançlara mensuptur.¹ Uzun asırlar Hollanda sömürge yönetimi altında kalan ülke, II. Dünya Savaşı yıllarında Japon işgaline uğramış ve savaşın sona ermesiyle birlikte 17 Ağustos 1945'te bağımsızlığını ilan etmiştir. Tekrar ülkeyi denetimi altına almaya çalışan Hollandalılara karşı verdiği zorlu bir istik-

* **Doç. Dr.**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Öğretim Üyesi.
1. Eğitim ve Kültür Bakanlığı'nin İnternet web sitesi: <http://pdk.go.id/serbaserbi/facts&figures.html>.

lal mücadelesi neticesinde, 27 Aralık 1949 tarihinde resmen Hollanda'dan bağımsızlığını kazanmıştır.

Bu çalışma, esas itibariyle eski bir sömürge ülkesi olan Endonezya'da din eğitimiyle ilgili kurumların tarihi gelişimlerini konu edinmekte olup, bunları Türk okuyucusuna tanıtmayı hedeflemektedir. Her ne kadar konu eğitimle alakalı olmasına rağmen, daha çok tarihi bağlamda ele alınmıştır. Bu çerçevede, konuya bir giriş olmak bakımından önce Hollanda sömürge idaresinin eğitim politikası ve bu dönemdeki genel eğitim üzerinde durulmuş, akabinde de Cumhuriyet dönemindeki genel eğitim faaliyetlerine kısaca değinilmiştir. Daha sonra da konunun ana temasını oluşturan dini eğitim kurumları ve bunların tarihi gelişimleri incelenmiştir. İlk olarak geleneksel dini eğitim kurumu olarak pesantrenler, ardından da geçen yüzyıl başlarından itibaren kurulmaya başlayan ve modern dini eğitim vermeyi hedefleyen medreseler ve Cumhuriyet döneminde kurulan yüksek din eğitimi müesseseleri üzerinde durulmuştur. Bu arada, gerek sömürge döneminde gerekse bağımsızlık sonrası dönemde genel ve mesleki eğitim kurumlarındaki din dersleri konusu da ayrı başlık altında incelemeye tâbi tutulmuştur.

2. Hollanda Sömürge Yönetimi Döneminde Eğitim Faaliyetleri.

XVI. yüzyıl başlarından XVIII. yüzyıl sonlarına kadar Endonezya'daki sömürge idaresi esas itibariyle mahalli yöneticilerle yapılan antlaşmalar çerçevesinde Hollanda Doğu Hindistan Şirketi vasıtasıyla dolaylı bir şekilde kurulmuştur. Bu sebeple, ülkedeki eğitim faaliyetleri de Müslüman halkın kendi geleneksel eğitim kurumu olan pesantrenlerde (ileriki sayfalarda ayrıca incelenecek) yürütülmekteydi. Ayrıca, başta Hollandalılar olmak üzere Avrupalıların gittiği az sayıda sömürge okulu ile Hıristiyan teşkilatlarının kurduğu misyoner okulları bulunmaktaydı. Ancak, XIX. yüzyılda doğrudan sömürge yönetiminin tüm adalara yaygınlaşmasıyla birlikte yerli idarecilere ve yerli memurlara öncesinden daha fazla ihtiyaç duyuldu. Bu sebeple sömürge hükümeti aynı yüzyılın ortalarından itibaren Endonezyalıların genel eğitimine de eğilmeye başladı. İlk olarak 1848 yılında sadece Cava adasında olmak üzere toplumun üst tabakasından seçilen bazı Endonezyalıların girebildiği ilkokullar açıldı. 1851'de de bu Cava okullarına öğretmen yetiştirmek amacıyla öğretmen okulları kuruldu. Aynı yıllarda sağlık memuru ve aşçı yetiştirmek için başkent Cakarta'da "Dokter-Djawa" (Cava Doktoru) okulu, alt seviyedeki idarî personel ihtiyacını karşılamak gayesiyle 1879'dan sonra "Hoofdenschoolen" adı altında aristokratik sınıfın ve kabile reislerinin çocuklarına yönelik Bandung, Magelang ve Probalingga gibi büyük şehirlerde okullar açıldı.² Bu okullar ilk öğretim için bir basamak olarak görülse de, sayı ve kalite bakımlarından yeterli olmaktan çok uzaktı ve daha ziyade meslek okulu niteliğindedeydi.

2. M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, Macmillan Asian Histories Series, London 1987, s.122-123.

1893'den itibaren de Endonezyalıların modern eğitim almadaki isteklerini karşılamak üzere sömürge hükümeti iki tip ilköğretim okulu açmaya başladı. Bunlar aristokratik ailelerin çocuklarının girebildiği ve esas itibariyle okuma ve yazmayı öğretmeyi hedefleyen "Birinci Sınıf Yerli Okullar" ile "İkinci Sınıf Yerli Okullar" idiler.³ Bu okullardaki eğitimin mahallî dilde verilmesi kararlaştırılmamasına rağmen, bu uygulamaya konulamadı ve XIX. yüzyılın sonunda bu okulların hiçbirisi köylere ulaşmamıştı. 1906 yılından sonra da İkinci Sınıf Yerli Okulların sayıları artırılmaya ve ertesi yıl da okuma ve yazmayı öğretmeye yönelik Cava'da ilk defa köy okulları açılmaya başlandı. Ancak bunların sayıları beklendiği kadar fazla değildi. 1909 yılı sonu itibariyle 723 olan köy okulu sayısı, 1912'de 2500'e ulaşmıştı.⁴

Birinci Sınıf Yerli Okulların ihtiyaca cevap vermemesi üzerine 1914'te 7 yıllık Hollanda-Yerli Okulları (HIS) açıldı; İkinci Sınıf Yerli Okullar da istenilen seviyede eğitim veremediği için "Standart School" adlı okullara dönüştürüldü. Hollanda-Yerli Okulları da daha sonra ülkedeki Avrupa okulları seviyesine çıkartılarak Endonezyalılara da daha yüksek seviyedeki okullara girme imkanı sağlandı. Devlet hizmetlerinde üst düzey makamlara yükselebilmek için önde gelen aileler çocuklarını ülkedeki Hollandaca eğitim yapan daha iyi sömürge okullarına göndermeye çalışmalarını üzerine hükümet 1922'den sonra Endonezyalılar için de Standart Okullarını bitirenlerin girebildiği "Schakelschool" adıyla bilinen ortaokul seviyesinde yeni okullar açıldı. Personel yetiştirmeye yönelik "Hoofdenschoolen" adlı okullar 1900'de yeniden ıslah edilerek bir kaç yıl önce kurulan Yerli İdareci Yetiştirme Okulu (OSVIA) gibi diğer ortaokul seviyesindeki okulların müfredat programına yaklaştırıldı.⁵

XX. yüzyılın başlarında sömürge idaresinin tüm birimleriyle ülkede yaygınlaşması ve yeni hükümet organlarının kurulması, eğitimli mahalli elemanlara olan ihtiyacı artırdı. Sömürge bürokrasisinde Endonezyalılara ayrılan alt seviyedeki makamlar önceleri doğum temeline göre dağıtılırken, şimdi artık eğitim doğumun yanı sıra ikinci unsur oldu. Yeterli sayıda sağlık memuru yetiştirmek gayesiyle açılan "Dokter-Djawa" okulu 1902'de yeniden ıslah edilerek üç yıllık bir hazırlık sınıfından sonra 6 yıl eğitim sunan Yerli Doktor Yetiştirme Okulu'na (STOVIA) dönüştürüldü. 1913'te de eğitim süresi 7 yıla çıkarılarak STOVIA aynı yıl Surabaya'da açılan Hollanda Hindistanı Doktorlar Okulu (NIAS) seviyesine yükseltildi. Her iki okulu bitirenler Hollanda'daki herhangi bir tıp fakültesine girip, orada 1,5 yıl okuduktan sonra Avrupa Tıp Doktoru unvanını alabileceklerdi. STOVIA her yıl 25 öğrenci almasına rağmen kuruluşunun ilk 14 yılında sadece 135 kişi mezun verebildi. Aynı dönemlerde çeşitli alanlarda meslek sahibi elemanlar yetiştirmek üzere yeni okullar açıldı. 1903'te Tarım Okulu, 1906'da Öğretmen Yetiştirme Okulu, 1907'de Veteriner Okulu, 1908'de Hukuk Okulu, 1914'te İdareci Yetiştirme Okulu, 1920'de de Bandung'da Mühen-

3. R. van Niel, *The Emergency of the Modern Indonesian Elite*, Foris Publications, Dordrecht 1984, 26-30.

4. Niel, *The Emergency of the Modern Indonesian Elite*, s.68-70.

5. Niel, *The Emergency of the Modern Indonesian Elite*, s.176-179.

dislik Okulu açıldı.⁶ Kolej seviyesinde eğitim yürüten tüm bu okullar sömürge döneminin sonuna kadar Endonezyalılara yönelik en yüksek seviyedeki meslek okulları idiler. Bu okullardan mezun olanlar zamanla Endonezya toplumunun aydın zümresini oluşturdular. Hollanda'da eğitim görme şansına ise, sadece aristokratik sınıfa mensup bazı ailelerin çocukları sahipti.

Endonezya'daki Hollanda sömürge hükümeti tarafından kurulan okulların yetersizliği ve misyoner teşkilatların açtıkları okulların sayısının giderek artması, Müslüman cemiyetlerin İslamî temele dayanan özel okullar açmasına sebep oldu. XX. yüzyılın başlarından itibaren yenilikçi dinî düşüncelerin Endonezya'da etkili olmaya başlamasından sonra Endonezyalı Müslümanlar geleneksel dinî eğitim sistemi uygulayan pesantrenlerin eğitimdeki yetersizliklerini de görerek yeni ve modern bir eğitim sistemini tatbik etmeye çalıştılar. Bu gayeyle kurdukları çeşitli cemiyet ve vakıflar vasıtasıyla medrese adı altında daha çok ilk (ibtidaiyye) ve ortaokul (seneviyye) seviyelerinde çeşitli okullar açtılar.

Eğitim faaliyeti yürüten müslüman cemiyetler arasında 1912 yılında Orta Cava'nın Yogyakarta şehrinde Kiai Hacı Ahmed Dahlan tarafından kurulan modernist eğilimli *Muhammediyye (Muhammadiyah)* teşkilatı en önde geleni idi. Müslüman halkın yegane eğitim kurumu olan pesantrenlerin Batı ve laik eğitim sistemi uygulayan sömürge ve misyoner okullarıyla rekabet edemediğini gören Muhammediyye, hem genel eğitime hem de dinî eğitime ağırlık verdi. Ayrıca, din eğitiminin modernleştirilmesine çalıştı. Bu teşkilat esas itibarıyla iki tip okul modeli geliştirmişti. Bunlardan ilki "madrasah diniyya" (dinî medrese) adıyla bilinen ve müfredatının yarısından biraz fazlasını meslek derslerinin oluşturduğu din eğitimi ağırlıklı okullar idi. Diğeri de tamamen Hollanda eğitim sisteminde uygun olarak açılan modern genel okullardı. Ancak, bu okullarda genel eğitimin yanı sıra İslam dini ile ilgili birkaç tane de dinî dersler okutulmaktaydı.⁷ Mesela, 1923 yılına kadar teşkilatın sadece Yogyakarta'da 4 tane ilkokul seviyesinde İkinci Sınıf (Yerli) Okulu, ortaokul seviyesinde de bir tane HIS (Hollanda Yerli Okulu) ve bir tane de Kweekschool'u vardı.⁸ 1932 yılında ise Cava ve Madura adalarında 316 tane olmak üzere ülke genelinde toplam 476 okulu bulunmaktaydı. Bunların 207'sinde Hollanda eğitim sistemi, 88'inde modern dinî eğitim, 21'inde de klasik eğitim sistemi uygulanmaktaydı. Modern dinî eğitim veren okulların 3'ü Batı Cava'da, 68'si Orta Cava'da, 13'ü Doğu Cava'da, 4'ü Madura adasında idi. Aynı yılda, 30'u medrese-i diniyye, 15'i de medrese-i vüska olmak üzere 45 tane de Sumatra adasının Minangkabau bölgesinde bulunmaktaydı.⁹

Sumatra adasının batısındaki Minangkabau bölgesindeki yenilikçi Müslüman liderler de, eğitime büyük önem verdiler. Özellikle, Sumatera Thawalib (Sumatralı Öğrenciler) adlı cemiyet ilk olarak 1909'da Padang'da *Adabiyah*

6. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, s. 148-150.

7. Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Recente Ontwikkelingen in Indonessische Islamonderricht*, Krips Repro, Meppel 1974, s.47-54.

8. Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of A Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta 1989, s.170-171.

9. Alfian, *Muhammadiyah*, s.189-190, 251.

adlı bir okul, daha sonra da çeşitli yerleşim merkezlerinde "Thawalib okulları" olarak bilinen özel okullar açıldılar. Bu okullar ilk defa *Surau Jembatan Besi* adlı geleneksel bir okulunun ıslah edilmesi neticesinde ortaya çıkmıştı. Derslerin yarıya yakını dini dersler oluştururken, yarısından fazlasını da kültürel dersler teşkil etmekteydi. Bu bölgedeki yenilikçi Müslüman liderler kızların eğitimine de önem vererek 1915'te Padang'da *Diniyah Puteri* adıyla bir kız okulu açmışlardı.¹⁰ Bu okulların açılmasında Hacı Resul adındaki Minangkabaulu yenilikçi bir din alimi ve onun yakın arkadaşlarının büyük rolü vardı. Kısa sürede çeşitli yerlerde açılan benzerleriyle Thawalib okulları 1933'te 44'e ulaştı.¹¹ Bu tip okullardan mezun olanlar, Endonezya'da yenilikçi dini düşüncenin gelişmesine ve milli hareketin hız kazanmasına da büyük bir katkı sağlamışlardı.¹²

17 Temmuz 1905'te Cakarta'da Endonezya Arap toplumu tarafından kurulan *Cemiyet-i Hayr* da ilkokul seviyesinde hem dinî hem de genel derslerin okutulduğu, belirli bir müfredat programı, düzenli sınıfları ve eğitim dili Endonezyaca olan bir okul açtı. Yine aynı tarihlerde Arap asıllı Endonezyalılar'ın kurduğu *Cemiyet-i İrşâd ve'l-İslah* adlı diğer bir cemiyet de eğitime özel bir önem vermiş, Cirebon, Tegal, Pekalongan, Surabaya ve Lavang gibi Arap kökenlilerin yaşadığı yerlerde ilkokul seviyesinde okullar açmıştı. Bu cemiyetin 1930'da Surabaya'da biri iki yıllık öğretmen yetiştirme okulu, diğeri de Schakelschool adlı Hollandaca eğitim veren iki okulu vardı. Ayrıca, Cakarta'da da ilkokul ve ortaokul seviyelerinde okulları ve bir de öğretmen okulu bulunmaktaydı. Batı Cava'nın Majalengka şehrinde faaliyet gösteren Hacı Abdülhalim liderliğindeki *Perşarikatan Ulema* adlı ulema teşkilatı da yetişkinlere yönelik çeşitli kurslar düzenleyerek başlattığı eğitim faaliyetini 1932 yılında açtığı *Santi Asrama* adlı okuluyla ve çevre bölgelerde kurduğu medreseleriyle sürdürmekteydi.¹³

Başta Muhammediyye olmak üzere çeşitli dini teşkilatlar kolej seviyesindekiler hariç Endonezya'daki Hollanda sömürge okullarının mukabili okullar açmışlardı ve yenilikçi Müslüman liderler eğitimde İslâmî prensiplere aykırı olmayan Batının teşkilat yapısını, eğitim metot ve tekniklerini ve hatta misyoner teşkilatların eğitimdeki usullerini benimsemişlerdi. Ancak bu okulların sömürge okullarından en önemli farkı, fen ve sosyal bilimlerle ilgili derslerin yanı sıra dinî derslerin de mecburî ders olarak okutulması idi. Pesantrenlerde olduğu gibi Arapça tek yabancı dil değildi; Hollandaca, İngilizce, Fransızca ve Almanca gibi Batı dilleri de öğretilmekteydi. Bu cemiyetlerin açtıkları okullarda modern araç ve gereçler kullanılmakta ve ezberleme metodundan çok anlama metoduna önem verilmekteydi.

Özel okullar arasında kendine özgü metodu ve gayesi olan ve kültürel milliyetçilik temeline dayanan *Taman Siswa* (Eğitim Bahçesi) okulları da bulun-

10. Taufik Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra, 1927-1933*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1971, s.34-39.

11. Abdullah, *Schools and Politics*, s.212.

12. Bu yöndeki değerlendirmeler için bkz., Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Oxford University Press, Oxford/Singapore, 1973, s.46-50.

13. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, s.162.

maktaydı. İlk defa 3 Temmuz 1922 tarihinde Suwardi Surianingrat öncülüğünde kurulan ve eğitimci Ki Hacer Devantoro tarafından geliştirilen bu okullar, Cava kültür mirasını korumayı, Cava hayat tarzını, müziğini ve dansını öğretmeyi hedeflemekteydi. Kısa sürede büyük bir gelişme gösteren Taman Siswa'nın 1932 yılındaki okul sayısı 166'ya ve öğrenci sayısı da 11 bine ulaşmıştı.¹⁴ Eğitim faaliyetlerinde devletten hiçbir yardım almayan bu hareket siyasetten uzak durmaya çalışırken, Cavallılar arasında da milli bilincin gelişmesine katkı sağladı.¹⁵

Özel cemiyetlerin açtıkları okulların çoğu hükümet tarafından onaylanan müfredat programlarına ve yetişmiş yeterli öğretim kadrosuna sahip olamadığı için sömürge idaresi tarafından "korsan okullar" (wilde schoolen) olarak nitelendirilmişti.¹⁶ Ayrıca, sömürge rejimine muhalif Endonezyalı idealistler tarafından kurulan bu okullar, daha çok sömürge hükümetinin uygulamalarına karşı koyan merkezler idiler. Ancak, hükümet tarafından öngörülen şartları yerine getiren ve modern eğitim tekniklerini kullanan bazı Muhammediyeye okulları 1930 yılından sonra resmen tanınmış ve devletten maddî yardım alabilmiştir.

Hükümet çeşitli cemiyet ve hareketler tarafından açılan ve dinî eğitime de ağırlık veren özel okulları sömürge rejimine karşı potansiyel bir tehdit olarak gördüğü için siyaseti bu okullardan uzak tutmaya ve kendi denetimi altında tutmaya çalışmıştır. Nitekim 1920'li ve 1930'lu yıllarda birçok öğretmen siyasete karıştıkları gerekçesiyle mesleklerinden ya men edilmiş yada sürgüne gönderilmişti. Hükümet özel eğitim kurumlarını denetim altına almak gayesiyle çeşitli düzenlemeler de yapmıştı. 1905 yılında çıkarıldığı bir kanunla evlerde, mahalle mescidi ve okullarda din eğitimi verilebilmesi için mahallî yetkililerden yazılı izin alınmasını, verilecek eğitimin özelliklerinin belirtilmesini ve talebelerin isim listelerinin tutulmasını zorunlu kılmıştı. "Guru Kanunu" olarak bilinen bu kanun başlangıçta sadece Cava adasında geçerli idi.¹⁷ Ancak 1925'te çıkarılan yeni bir eğitim kanunu tüm Endonezya'yı içine almaktaydı ve bu kanun Müslüman grupların şiddetli protestolarına mâruz kalmıştı. Çünkü kanun hem özel okulları hem de geleneksel dini eğitim kurumu olan pesantrenleri de kapsamaktaydı. Kanun, pesantren hocalarına, bağımsız davetçiler ile cemiyete bağlı tebliğcilerin kendi yakın aileleri dışındaki kimselere verecekleri din eğitiminde öğrencilerin isim listesini, ne tür metinler ve dersler okutacaklarını belirten kayıtlar tutma zorunluluğu getirmişti.¹⁸ Özel okulların sayı bakımından artması üzerine, benzer kısıtlamalar milliyetçilik temeline dayanan Taman Siswa okullarına da getirildi. Hükümet özel okulları denetim altına almak için 1932'de yeni bir kanun daha çıkardı. Özel okul kurmadan önce yetkililerden izin alma şartını getiren bu kanuna karşı; Ki Hacer Devantoro dinî gruplarla işbirliği yaparak

14. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, s.168.

15. Taman Siswa hareketi ve açtığı okullar için bkz., R.T. McVey, "Taman Siswa and the Indonesian National Awakening", *Indonesia*, IV, Ithaca 1967, s.128-149.

16. Niel, *The Emergency of the Modern Indonesian Elite*, s.219.

17. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, s.175-176.

18. Harry J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*, Foris Publications, Dordrecht 1983, s.74-75.

geniş çaplı bir kampanya başlattı. Halk Meclisi'nin kanunu onaylamaması ve hükümetin 1932 yılı eğitim bütçesini ibra etmemesi üzerine, genel vali kanunu Şubat 1933'te uygulamadan kaldırmak zorunda kaldı.¹⁹

1900'lerin başlarından itibaren devlet ve özel okulların sayılarında önemli bir artış gözlenmesine rağmen, eğitim almış Endonezyalıların oranı oldukça düşüktü. Nitekim, 1930 yılında yapılan nüfus sayımına göre tüm ülke çapındaki yetişkin okur-yazar oranı sadece %7,4 idi. Bunun da büyük bir bölümü Endonezyalıların kurdukları özel okullar sayesinde gerçekleşmişti. Aynı yılda Hollanda eğitim sisteminden geçmiş Endonezyalıların oranı, %0.32 idi. Diğer taraftan Hıristiyan nüfusun yoğun olduğu Ambon adasında bu oran %13'e çıkmaktaydı. Tüm Güney Maluku adalarında ise Hıristiyan misyonerlerin açtıkları okullar sayesinde okur-yazar oranı %50'ye yaklaşmaktaydı.²⁰

1938-1939 eğitim-öğretim yılında Batı eğitim sistemi uygulayan ilkokullara 88.223, ortaokullara 8.235 ve lise seviyesindekilere ise 1.786 Endonezyalı öğrenci devam etmekteydi. 1940 yılında lise seviyesindeki okullardan mezun olan Avrupalı öğrenci sayısı 457 iken, Endonezyalı mezunu ise sadece 204'te kalmıştı. Aynı yıl kolej seviyesindeki okullara devam eden Endonezyalı öğrenci sayısı 637 iken, mezun olan da sadece 37 idi.²¹ O tarihlerde Hollanda'nın nüfusunun 7 milyon, Endonezya'nınki ise 70 milyon civarında olduğu düşünülürse, bu oranların çok düşük olduğu görülür. Dolayısıyla sömürge yönetiminin eğitimdeki temel politikası, yaygın bir halk eğitimini sağlamak değil, ihtiyaç duyduğu alanlarda mahalli bürokrasiyi oluşturacak nispette bir eğitim faaliyeti sürdürmek olmuştur.

3. Bağımsızlık Sonrası Dönemde Genel Eğitim.

Gerek 1942-1945 yılları arasındaki Japon işgali döneminde gerekse Endonezya'nın bağımsızlık mücadelesi verdiği 1945-1949 yıllarında eğitim-öğretim alanında pek fazla bir ilerleme kaydedilmemiştir. Endonezya'daki Japon askeri yönetimi 1925 tarihli eğitim kanununu özel okullar üzerindeki devletin denetimini kaybetmemek için iptal etmemesine rağmen, savaşta Müslüman halkın desteğini alabilmek için dinî okul ve merkezlere Hollandalılara nazaran daha fazla ihtimam göstermiş ve maddi kaynak sağlamıştır.²²

Bağımsızlık sonrasında ise Endonezya hükümetleri eğitimde büyük hamlelere girişerek Eğitim ve Kültür Bakanlığı tarafından idare edilen modern ve laik bir eğitim sistemi geliştirmeye ve eğitim kurumlarının sayısını hızlı bir şekilde artırmaya çalıştılar. 6 yıllık ilkokul eğitimi zorunlu hale getirilerek eğitime büyük kaynak ayrıldı. 1953-1960 yılları arasında ilkokullara giden öğrenci sayısı 1,7

19. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, s.180-183; Ayrıca bkz., İsmail Hakkı Göksoy, *Endonezya'da İslam ve Hollanda Sömürgeciliği*, Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, Ankara 1995, s.32.

20. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia* s.151-152.

21. G. Mc. Turman Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1952, s.31-32.

22. Benda, *The Crescent and The Rising Sun*, s.128-129.

milyondan 2,5 milyona çıkarıldı. Çoğunluğu Cava'da olmak üzere yüksekokul ve üniversite seviyesinde yeni resmî ve özel okullar açıldı. 1930 yılında %7,4 olan yetişkin okur-yazar oranı 1961 yılında %46,7'ye yükseltildi.²³

Sömürge döneminde gelişen eğitim tarzını miras alan Cumhuriyet hükümetleri, halkın eğitim seviyesinin yükseltilmesi için eğitimde ikili bir sistemi de benimsemek zorunda kalmışlardır. Biri eski Hollanda eğitim sistemine dayanan ve zamanla değişikliklere uğrayan Batı tipi eğitim, diğeri de bünyesinde din eğitimini de içeren ve medrese adıyla anılan okullardaki modern eğitim sistemidir. Dolayısıyla hükümetler bir taraftan bilim ve teknolojiye gelişmiş ülkeleri yakalayabilmek için modern ve laik bir eğitim sistemi oluştururlarken, diğer taraftan da liberal çevrelerin eğitimdeki bu ikiliği tenkit etmelerine rağmen, asırlardır devam eden geleneksel dini eğitim kurumlarını da yok saymayıp, onları günün şartlarına ayak uydurmaya zorlayarak varlıklarını devam ettirmelerine imkan sağlamışlardır. İki tip eğitimin varlığının diğer bir sebebi de, dindar Müslüman çevrelerin eğitime bakışları ve eğitimden beklentileri yön vermektedir. Muhafazakar ve dindar aileler çocuklarının hem dindar birer Müslüman hem de iyi eğitim almış meslek sahibi kimseler olmalarını istemekteydiler.

Günümüzde ana okuldan üniversite seviyesine kadar olan tüm genel ve mesleki eğitim faaliyetleri Eğitim ve Kültür Bakanlığı'nın sorumluluğu altındadır. Ancak, savunma, içişleri, ekonomi ve sanayi bakanlıklarının da yüksek okul seviyesinde olmak üzere kendi meslekî alanlarıyla ilgili çeşitli okulları bulunmaktadır. Sadece Eğitim ve Kültür Bakanlığı ile Din İşleri Bakanlığı tüm seviyelerde eğitim ve öğretim faaliyeti yapmaktadırlar. Din eğitimi ağırlıklı eğitimin tüm kademesi, yani ilkokuldan üniversiteye kadar uzanan her seviyedeki din eğitimi ağırlıklı okullar ise, ülkedeki din hizmetlerinden sorumlu olan Din İşleri Bakanlığı'na bağlı olup, öğretmenleri atama, bu okulları yönetme, ders müfredat ve programlarını hazırlama yetkisi de bu bakanlıkta bulunmaktadır. Din İşleri Bakanlığı personel sayısı ve toplumda gördüğü işlev bakımından ülkedeki en önemli ve büyük bakanlıklardan biri durumundadır. Bakanlık bünyesinde, diğer din mensuplarını temsil eden ve onların din işlerinin koordinesini sağlayan Protestan, Katolik ve Hindu-Budist topluluklar için de birer genel müdürlük bulunmaktadır.

1984-1985 akademik yılında Eğitim ve Kültür Bakanlığı bünyesinde 29.270.000 öğrenci ilkokul, 5.342.000 öğrenci ortaokul, 2.733.000 öğrenci lise, 1.023.000 öğrenci de üniversite seviyelerinde öğrenim görmektedir. Aynı akademik yılda Din İşleri Bakanlığı'na bağlı veya onun sorumluluk alanına giren medrese sayısı ise 25.971 idi. Bu medreseler 3.409.188 öğrenciyle 20.834'ü ilkokul (ibtidaiyye), 469.022 öğrenciyle 3.744'ü ortaokul (seneviyye) ve 131.486 öğrenciyle 1.393'ü de lise (aliyye) seviyesinde idi.²⁴ Dolayısıyla, Din İşleri Bakanlığı tarafından idare edilen ve din eğitimi ağırlıklı eğitim kurumlarında okuyan öğrencilerin sayısı, diğer genel ve mesleki okullardaki öğrencilerin sayısı ile

23. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, s.226.

24. J. Uddin, "Profile of Muslim Education in Indonesia", *Muslim Education Quarterly*, V/1, Cambridge 1987, s.37.

karşılaştırıldığı zaman, tüm Endonezya'daki öğrencilerin ancak %10'u ile %15'i arasında seyretmektedir. Genel eğitim kurumlarına devam eden öğrencilerin oranı ise daha yüksektir.²⁵

1999 yılında ülkedeki okur-yazar oranı %89.79 olarak kaydedilmiştir. 5-6 yaş arası anaokuluna giden öğrenci sayısı 8.521.300, 7-12 yaş arası ilkökula giden öğrenci sayısı 25.306.850, 13-15 yaş arası ortaokula giden öğrenci sayısı 13.097.600, 16-18 yaş arası lise seviyesindeki okullara giden öğrenci sayısı 13.558.300, 19-24 yaş arası yüksek öğrenime giden öğrenci sayısı da 25.294.900 olmak üzere toplam 85.778.950 öğrenci olarak tespit edilmiştir. Günümüzde Eğitim ve Kültür Bakanlığı'nın verilerine göre, ülkede 321 üniversite, 49 enstitü, 494 akademi, 722 yüksek okul ve 48 politeknik adları altında irili ufaklı toplam 1.634 yüksek eğitim kurumu bulunmaktadır.²⁶ Ancak bunların sayısal olarak önemli bir kısmını, çeşitli cemaat ve vakıflar tarafından kurulan küçük çaptaki özel yüksek eğitim kurumları oluşturmaktadır. Bu tür kurumların öğrenci sayısı ve okul kapasitesi, resmî yüksek eğitim kurumlarıyla hemen hemen aynı düzeydedir. Müslüman vakıf ve cemiyetler tarafından kurulan özel eğitim ve öğretim kurumları arasında Muhammediyye'nin açtığı okullar sayı ve kalite yönünden diğerlerine nazaran iyi durumdadır. 1985 yılı itibariyle Muhammediyye'nin tüm ülke genelinde kreş ve ana okulu seviyesinden başlamak üzere yüksekokul ve üniversiteleri dahil toplam 12 bin civarında eğitim kurumu olduğu kaydedilmiştir.²⁷ Cakarta'daki Endonezya Üniversitesi, Bandung'daki Yüksek Teknoloji Enstitüsü ile Yogyakarta'daki Gaja Mada Üniversitesi ülkenin en gözde resmî yüksek eğitim kurumları sayılmaktadır. Son yıllarda üniversitelere idarî özerklik tanınması yönündeki istekler bilhassa aydınlar arasında giderek yoğunluk kazanmaktadır.

4. Geleneksel Din Eğitimi Kurumu Olarak Pesantrenler.

Endonezya'da dinî eğitimin ilk kademesi, Müslümanların kendi evlerinde, *langgar* (mahalle mescitleri) denilen küçük ibadethanelerde ve hususi binalarda verilen Kuran öğretimi ile itikat ve ibadetle ilgili dinî bilgilerin öğretilmesiyle başlar. Çocuklar genellikle 5 veya 6 yaşlarına geldikleri zaman bu tip bir eğitim almaya başlarlar ve buna Müslüman halkın büyük çoğunluğu katılır. Bu eğitim, sabahtan öğleye kadar çalışma vakti olduğu için genellikle öğleden sonra ya da akşamleyin yürütülür. Çocukların eğitim aldıkları küçük mahalle mescitlerinde yetişkinlerle birlikte abdest almak ve namaz kılmak gibi ibadetlere de katılması teşvik edilir. Bu tür eğitim faaliyeti aynı zamanda pesantrenlerde de yürütülür.²⁸

25. Zamakhsyari Dhofier, "Islamic Education and Traditional Ideology on Java", *Indonesia: Australian Perspectives* (eds: J.J. Fox ve dgr.), Australian National University Press, Canberra 1980, s.263.

26. Eğitim ve Kültür Bakanlığının Internet web sitesi: <http://pdk.go.id/serbaserbi/facts&figures.html>.

27. Central Leadership of Muhammadiyah, *Muhammadiyah Movement in Indonesia*, Published by Central Leadership of Muhammadiyah, Jakarta 1985, s.9-10.

28. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, s. 12-13.

Endonezya'da bu tür yaygın dini eğitime *pengajian* veya *meclis talim* (talim meclisi) adı verilmektedir. Meclis talim adı, esas itibarıyla Cakarta bölgesinde ve Batı Cava'nın bazı yerlerinde kullanılmaktadır. Özellikle yerli Cakarta'lılar olan "Betaviler", küçük mescitlerde veya evlere bitişik odalarda her yaşta insanın katıldığı dini sohbet ve Kuran derslerine "meclis talim" adı vermektedirler. Diğer yerlerde ise bunun adı genellikle "pengajian agama İslam" olarak adlandırılır. Bu tür yerlerde, yaşlı ve gençlere, kadın ve erkeklere mahsus ve çeşitli yaş gruplarına göre toplantı ve dini tebliğ sohbetleri düzenlenirken, her yaş insan grubunun katıldığı toplantılar da yapılmaktadır. Bu eğitim tarzı, genellikle yere oturarak veya rahle üzerinde bir kişinin konuşmacı, diğerlerinin ise dinleyici olarak yer aldığı geleneksel halk eğitimi niteliğindedir. Kuran öğrenimi, ilmiyal bilgileri, hadisler, ahlaki konular, Hz. Peygamberin hayatından kesitler ve güncel dini meseleler fazlaca işlenen konulardır. Bazen de *halka* denilen ve daha dar kapsamlı, fakat biraz daha ileri seviyede dini bilgileri olanların gittiği ve bir hocanın nezaretinde belirli bir kitap takibini gerektiren eğitim faaliyeti de söz konusudur. 1980 yılı itibarıyla Cakarta'da 2899 tane meclis talim merkezi tespit edilmiştir. En önemlileri arasında Meclis Talim eş-Şafiiyye, Meclis Talim et-Tahiriyeye, Pengajian en-Nisa, Pengajian Raudah adlı merkezlerdir. Ayrıca, 1980 yılında dinî tebliğ ve irşad faaliyetlerinin koordinesinden sorumlu *Koordinasi Dawah Islam* adlı yarı-resmi bir kuruluş, bir iştişare heyeti kutarak bu tür kurs yerlerinin daha düzenli çalışması için programlar önermiştir.²⁹

Ancak, daha yüksek ve ileri seviyedeki dinî eğitim ise "santrilerin yeri" manasına gelen *pesantren* adlı geleneksel dinî eğitim kurumlarında verilmektedir. Cava adasında bu okullarda okuyan talebelere *santri*, hocaya da *kiai* denilir ve hepsi de aynı kampus içerisinde yaşarlar. Diğer Endonezya adalarındaki benzer eğitim kurumlarına Sumatra'nın Açe bölgesinde *rangrang* veya *dayah*, Minangkabau bölgesinde ise *surau* adı verilir.³⁰ Pesantrenler bazen öğrencilerin kaldıkları yurt anlamına gelen *pondok* kelimesiyle de adlandırılmakta veya her ikisi birden *pondok pesantren* olarak birleşik olarak ta söylenmektedir. Malezya'da ise daha çok *pondok* adı kullanılmaktadır.³¹ Pesantrenler birer özel eğitim kurumu olup, bir kiai tarafından yönetilmekte ve onun mülkü veya vakfı olarak varlığını devam ettirmektedir.

Dinî hayata canlılık kazandıran pesantrenlerin tarihi, Cava'da İslam öncesi Hindu dönemine kadar uzanmaktadır. Geleneksel Cava literatüründe *guru* adı verilen hocaların eskiden Hindu-Budist inançların ve mistik felsefenin öğretildiği okullar kurdukları, öğrencileriyle birlikte aynı kampus içerisinde yaşadıkları ve bu yerleri bir ibadethane ve bir eğitim yeri olarak kullandıkları belirtilir. Bu

29. *Ensiklopedi Islam* (Haz: Komisyon), "Majelis Taklim", *Ichtiar Baru/Van Hoeve*, Jakarta 1997, III, s.120-122.

30. R. A. Kern, "Pesantren", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1940-1974, IX, s.512; R. A. Kern, "Pesantren", *Encyclopedia of Islam, The First Edition*, E. J. Brill, Leiden 1916, VI, s.1028; *Ensiklopedi Islam* "Pesantren", IV, s.99.

31. Ahmet Turan Arslan, "Malezya'da Din Eğitimi ve Arapça Öğretimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13-14-15, Yıl: 1995-1996-1997, İstanbul 1997, s. 37-41.

tür yapılar, bazen yerleşim yerlerinin hemen yanı başında bazen de şehir ve kasabalardan uzakta ıssız ormanlık ve dağlık bölgelerde bulunmaktaydı. XV. Yüzyıl sonlarına doğru Cava'daki birçok gurunun öğrencileriyle beraber İslamiyet'e girmesi neticesinde bu merkezlerin zamanla pesantrenlere dönüştüğü ileri sürülür. Ayrıca, pesantrenlerin aynı yüzyılda tarikatların takımadalara yayılışı ile birlikte bir tarikat merkezi olarak kurulduğu yönünde de görüşler mevcuttur.³²

Sözlü mahalli kaynaklara dayanan Demak vekayinamelerine göre, pesantrenler ilk defa XV. yüzyılın ikinci yarısında Cava adasının İslamlaşmasında önemli rol oynayan veliler tarafından kurulduğu kabul edilir. Dokuz veliden (wali sanga) ilki kabul edilen Raden Rahmet'in (Sunan Ngampel) Doğu Cava'nın Surabaya şehri yakınlarındaki Ngampel-Denta'da, Sunan Giri'nin de aynı şehrin kuzeyindeki Giri'de pesantrenler kurdukları belirtilir. Giri Pesantreni Cava'da o dönemde meşhur bir eğitim merkezi haline gelerek Endonezya'nın doğusundaki Ternata ve Lombok adalarından da öğrenciler kabul etmiştir. Dolayısıyla pesantrenler diğer Endonezya adalarında yaşayan halkın İslamlaşmasında da önemli bir rol oynamıştır.³³

XVI. yüzyıldan günümüze kadar varlıklarını devam ettiren pesantrenlerin geleceği ve buralarda verilen eğitimin kalitesi daha çok o pesantreni yöneten ve ders veren kiainin şahsiyetine ve ilmî seviyesine sıkı sıkıya bağlıdır. Pesantren kampüsü içerisinde hoca ve yardımcıların evleri, rahle üzerinde ders yapılan dershaneler ile namaz kılınan bir cami ve talebelerin barındıkları *pondok* adı verilen yurtlar bulunur. Öğrencilerin büyük bir kısmı yatılı öğrenci (santri mukim) olmasına rağmen, çevre yerleşim yerlerinden gelen gündüzlü öğrenciler (santri kalong) de bulunmaktadır. Pesantren hocası verdiği eğitimi gönüllü olarak yapar, geçimini de pesantren çevresinde yer alan pirinç tarlasından ve kendisine ait bağ ve bahçelerden elde ettiği gelirle temin eder. Ayrıca talebelerinin ailelerinden ve diğer müslüman halktan gelen bağış ve yardımları da kabul eder. Kampüsteki cami ve yurtlar da bu işler için kurulmuş vakıf fonlarıyla inşa edilir. Talebeler alacakları dersleri ve hocalarını seçmekte serbestirler. Yeni gelen öğrenciler, önce kiainin yardımcıları önünde diz çökerek ders almaya başlar ve ileri seviyeye geldiği zaman kiainin derslerine katılabilirler. Belirli bir sınıf sistemi, müfredat programı, öğrencilerin başarı durumlarını ölçen imtihan sistemi, kurs sonunda verilecek diploma gibi modern eğitimin öngördüğü araçlar yoktur. Öğrencinin manevî ve ahlakî durumunu yükseltmeye önem veren ve daha çok kitap takibine dayanan ezberci bir eğitim sistemi hakimdir. Bu tip bir eğitim en az 10 veya 15 yıl sürmektedir. Ancak bazı öğrenciler birkaç ay veya birkaç yıl sonra öğrenimlerini yarıda keserek memleketlerine dönerler. Pesantren kurslarını tamamlayan kabiliyetli ve başarılı öğrenciler, kendi köy veya kasabalarına döndüklerinde yeni pesantrenler kurarlar ve arkadaşları ve eski hocalarıyla olan bağlarını koparmazlar. Hatta, eğitimlerinin sonunda haccaya gidip evlilik kurmak yaygın bir temayüldür.³⁴

32. *Ensiklopedi Islam*, "Pesantren", IV, s.100-101.

33. *Ensiklopedi Islam*, "Pesantren", IV, s.101.

34. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, s.14-17; Alfian, *Muhammadiyah*, s.81-85.

XX. yüzyılın başlarına kadar pesantrenlerde sadece Kur'ân-Kerîm, Arapça, Hadis, Fıkıh, Akaid, Ahlak ve Taşavvuf gibi klasik dinî ilimler okutulmaktaydı. Pesantrenlerde fıkıh tahsili, özellikle Şafii mezhebinin fıkıh literatürü önemli bir yer tutmaktadır. Okunan kitapların büyük çoğunluğu Arapça olup, bunun yanı sıra Arap alfabesine göre yazılan ve Cavî denilen Malay ve Cava dillerindeki kitaplar da okunmaktadır. Pesantrenlerde okutulan kitaplara halk arasında "kitap kuning", yani sayfa renklerinin sarımtırak olmasından dolayı "sarı kitap" adı verilir. Bu kitaplar üzerine yapılan bir araştırmaya göre, bunların toplam sayılarının 900 civarında farklı kitap olduğu tespit edilmiştir. Bunların %55'i Arapça, %22'si Malayca'dır; geriye kalanı da mahalli dillerdekiler teşkil etmektedir. Yine aynı araştırmaya göre, bu kitapların %20'si fıkıh, %17'si akaid ve usuluddin, %12'si sarf, nahiv ve belagat, %8'i hadis, %7'si tasavvuf alanındadır.³⁵ Dolayısıyla fıkıh alanında pesantrenlerde okutulan kitapların oranı diğer klasik bilim dallarına göre daha fazla bir yekun tutmaktadır. Pesantrenlerde bu tür kitaplar iki şekilde okunur: İlki *sorogan* usulü denilen ve bir öğrencinin bir kiainin önünde diz çökerek belirli bir kitap takibini gerektiren ve kiainin kitabı okuyup mana verdikten sonra santrinin tekrarını yaptığı; diğeri de *bandungan* adı verilen ve tüm santrilerin bir kiainin önünde diz çökerek okudukları sistemdir.³⁶

Pesantrenlerdeki kiailer, müslüman halkın öteden beri uyguladığı geleneksel dini örf ve adetlerin devam ettirilmesinde ve icrasında da önemli görevler üstlenirler. Özellikle mübarek gün ve gecelerde, doğum ve ölüm yıldönümlerinde, Cava'da *slametan* veya bazı yerlerde *kenduri* adı verilen yemekli dini toplantı ve merasimlerin icrasında önemli görevler yapmaktadırlar. Hatta bazıları, *kris* adı verilen sihirli kılıçlar taşımak, muska yazmak gibi bazı uygulamaları da yaparlar.³⁷

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Hollanda sömürge hükümeti tarafından modern eğitim sistemine dayanan Batı tipi yeni okullar açılıncaya ve 1910'lardan sonra medrese adı altında çeşitli Müslüman cemiyetlerin kurdukları özel ve modern eğitim kurumları faaliyete geçinceye kadar pesantrenler Endonezyalıların tek tip eğitim kurumu idi. Aynı yüzyıla kadar halkın gördüğü eğitim metodu ve muhteviyatında da önemli bir değişiklik olmamıştı. Hollandalılar pesantrenleri "papaz okulları (priesterscholen)" ve yöneticileri olan kiailer de "priessterleerlingen (papaz öğretmenler)" olarak değerlendirmişler, gerek konuşma gerekse yazı dilinde yanlış biçimde hep bu terimlerle ifade etmişlerdir.³⁸

1831 yılında Hollandalı yetkililerce hazırlanan bir rapora göre, sadece Cava adasında irili ufaklı 1.853 tane pesantren kurumu ve bunlarda okuyan 16.556

35. Martin van Bruinessen, "Kitap Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu", *Bijdragen Tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde (BKI)*, 146/2-3, KITLV Publication, Leiden 1990, s.228-229.

36. *Ensiklopedi Islam*, "Kitap Kuning", Supplement-1, s.333-336.

37. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, s.17.

38. Mesela bkz., L. W. C. van den Berg, "Het Mohammedaansche godsdienstonderwijs op Java en Madoera en de daarbij gebruikte Arabische boeken", *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde*, XXXI, Batavia 1886, s.519-555; *Encyclopaedie van Nederlandsch Indie* (Haz: Komisyon), "Pesantren", 2. baskı, The Hague, 1917-1939, III, s.388-389.

öğrenci bulunmaktaydı. 1885 yılındaki diğer bir raporda da, Cava ve Madura adalarında geleneksel dini eğitim veren pesantren, pengajian ve Kuran evleri gibi tüm kurum ve merkezlerin toplam sayısı 14.929 olarak ve buralara devam eden öğrenci sayısı da 222.663 olarak kaydedilmiştir.³⁹ Ancak bu rakamlara düzensiz dini eğitim veren yerler de dahil edilmiştir. Bunlar çıkarıldığı zaman pek fazla bir artışın olmadığı görülür. Nitekim, 1942 yılında Endonezya'daki Japon askeri yönetimi tarafından Cakarta'da kurulan Din İşleri Bürosu'nun yaptığı bir araştırmaya göre, Cava ve Madura adalarında 1.871 pesantren ve medrese kurumu bulunmaktaydı. Buralara devam eden öğrenci sayısı da, 139.415 olarak verilmekteydi. 1978 yılındaki Din İşleri Bakanlığı'nın verilerinde, Cava ve Madura adalarında 3.195 pesantren, 677.384 öğrenci bulunmaktaydı.⁴⁰ Bakanlık 1988-1989 eğitim öğretim yılında da tüm ülke çapında 6.631 tane irili ufaklı pesantren kurumu tespit etmiş ve devam eden öğrenci sayısını da 985.670 olarak vermiştir. Bu öğrencilerin 549.733'ü erkek, 408.937'si kızdır. Pesantrenlerde görev yapan kâimlerin toplam sayısı ise, 33.993 olarak kaydedilmiştir.⁴¹

Pesantrenler, 1920'li yıllara kadar tamamen dini içerikli eğitim veren geleneksel dinî eğitim kurumları idiler. Ancak, 1930'lu yıllardan itibaren yenilikçi cemiyet ve akımların Batı tipinde özel okullar kurmalarıyla birlikte onların müfredat programlarından da esinlenerek müfredatlarını genişletmeye başladılar. 1960'lı ve 1970'li yıllara geldiği zaman da kendilerini yenilemek zorunda kaldılar. Bunda, ilköğretimin zorunlu olması neticesinde devletin çoğunluğu köylerde olmak üzere binlerce yeni ilkokul açmasının ve Din İşleri Bakanlığı'nın normal ve dini medreseler kurmasının etkisi vardı. Pesantrenler de devletin kurduğu normal medreseleri model alarak yeni medreseler açmaya başladılar ve öğrencilere verilen dini derslerin oranını %30'a kadar düşürerek genel eğitimin öngördüğü diğer dersleri çoğalttılar. Bu süreç içerisinde bazı küçük pesantrenler öğrenci azlığı sebebiyle kapanırken, bazıları da devletin tanıdığı standartlarda eğitim programı uygulayan medrese tipi okullar açarak varlıklarını sürdürmeye çalıştılar. Hatta bazıları isim değişikliğine de giderek *Pondok Karya Pembangunan*, *Pondok Modern*, *Islamic Centre* ve *Pondok Pesantren Pembangunan* gibi adlar alarak modern eğitim veren kurumlar olduklarını ispatlamaya çalıştılar.⁴² Doğu Cava'nın Ponorogo şehri yakınlarındaki Gontor'da bulunan *Pondok Modern*, yakın dönemde en çok tanınan modern pesantrenlerden biri olmuştur.⁴³

Bazı pesantrenler medrese dışında genel ve mesleki eğitime de eğilerek "sekolah" adıyla devletin tanıdığı okul eğitimini uygulayan genel ve mesleki okullar açtılar. Mesela, Orta Cava'nın Banyumas bölgesinde birçok dini okul, öğ-

39. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, LP-3ES, Jakarta 1982, s.35.

40. Dhofier, *Tradisi Pesantren*, s.40,42.

41. *Ensiklopedi Islam*, "Pesantren", IV, s.103.

42. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, s.77-92.

43. Bu pesantrenin tarihi gelişimi için bkz., L. Castles, "Notes on the Islamic School at Gontor", *Indonesia*, VI, Ithaca, New York, 1966, s.30-45; *Ensiklopedi Islam*, "Pondok Modern Gontor", IV, s.107-109.

rencilerin ve velilerin talepleri doğrultusunda dini olmayan normal genel okullara dönüştürüldü. Bazı pesantrenler de yatılı öğrencilerini çevredeki devlet okullarına göndermeyi tercih ettiler ve okul saatleri dışında onlara dini eğitim takviyesi yaptılar.⁴⁴ Bir kısım büyük pesantren de yüksek okul ve üniversite açarak yüksek seviyede de eğitim vermeye başladılar. Doğu Cava'nın Jombang şehri yakınlarındaki köklü pesantrenlerden biri olan Tebuireng Pesantreni, 1970'li yıllardan sonra 10 ayrı tipte okul açarak çeşitli alanlarda eğitim veren bir pesantren kurumu haline gelmiş ve öğrencilerinin lise sonrası eğitimini de göz önünde bulundurarak Haşim Eşari Üniversitesi adıyla bir üniversite kurmuştur.⁴⁵

Dolayısıyla pesantrenler günümüzde dini eğitim ağırlıklı okullarının yanı sıra devletin öngördüğü müfredat programlarını uygulayan ilk, orta ve lise seviyesinde normal medreseler, genel ve meslekî okullar ve hatta yüksek okul ve üniversite açarak modern eğitim vermeye başlamışlardır. Öğrenciler için yurt faaliyeti ve mevsimlik eğitici kurslar düzenleyerek toplumsal kalkınmaya da katkıda bulunmaktadır. Bazı pesantrenler sadece erkek öğrencilere hitap ederken, kız öğrenciler için de müstakil pesantren kurumları bulunmaktadır. Kız pesantrenlerde din eğitiminin yanı sıra biçki-dikiş kursları, beslenme ve yemek, temizlik, makyaj ve çocuk bakımı kursları da verilmekte ve kız öğrencilerin eğitimi birer anne adayı olarak yetiştirilmeleri hedeflenmektedir. Pesantrenlerdeki bu tür kurslara ve dini sohbet toplantılarına çevredeki yetişkin aileler de katılabilmektedirler.⁴⁶

Ancak, pesantrenler yeterli ve iyi eğitim almış öğretim kadrosunun azlığı, geleneksel uygulama ve düşünce tarzlarının hala devam etmiş olması sebebiyledir ki, özellikle diğer cemaat ve yenilikçi Müslüman grupların kurdukları özel okullar ve devlet okulları kadar eğitimde kaliteyi tutturabilmiş değillerdir. Batı eğitim sisteminin öngördüğü analitik düşünceyi geliştirme yönünde de pek fazla gayret göstermedikleri gözlenmektedir.⁴⁷ Cava'daki pesantrenler üzerine yaptığı bir araştırmayla tanınan Zamakhsyari Dhofier'e göre, pesantrenler "continuity and change", yani süreklilik ve değişim süreci yaşamaktadırlar.⁴⁸ Kısacası, bir taraftan geleneksel yapılarını korumaya çalışırlarken, diğer yandan da devletin ortaya koyduğu modern eğitimin özelliklerini devam ettirmektedirler.

Din İşleri Bakanlığı'nın yaptırdığı bir araştırmaya göre, 2000-2001 eğitim-öğretim yılında tüm ülke genelindeki pondok pesantren sayısı 11.313 ve buradaki öğrenci sayısı da 2.737.805 olarak tespit edilmiştir. Öğrencilerin

44. M. Oepen -W. Karcher (eds.), *The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia*, P3M, Jakarta 1988, s.200-202.

45. Bu pesantrenin tarihi gelişimi için bkz., Dhofier, *Tradisi Pesantren*, s.113-122.

46. Cakarta yakınlarındaki bir kız pesantrenine 1990 yılında yaptığım ziyaret sırasında edilen intibalar. Konuşmacı olarak davet edildiğim bu pesantrende, "Türkiye ve Türkler" hakkında yaptığım bir konuşmaya kız öğrencilerle birlikte çevredeki yaklaşık 50 kadar kadın dinleyici de katılmıştı.

47. Oepen, *The Impact of Pesantren*, s.177.

48. Dhofier, *Tradisi Pesantren*, s.176.

1.446.648'i (%52.84) yatılı, 1.291.157'si (%47.16) ise gündüzlü öğrenci statüsündedir. 7-18 yaş arası gruptaki tüm ülke genelindeki öğrenci sayısının 56.336.325 olduğu düşünülürse, pesantrenlerde okuyan öğrenci oranının %4.86 civarında olduğu görülür ve bunun da genel eğitim içinde fazla bir yekun tutmadığı anlaşılır. Pesantrenlerdeki yatılı öğrencilerin bazıları, pesantren dışındaki genel okullara gitmektedirler. Bunun yanı sıra senede sadece birkaç ay pesantrene gelen öğrenci sayısı da 310.096 olarak verilmiştir. Tüm ülke çapındaki pesantrenlerde 24.993 kiai görev yapmaktadır. 156.228 de ustaz adı verilen yardımcıları bulunmaktadır. Aynı araştırma sonuçlarına göre, pesantrenlerin mali kaynakları da, öğrenci velilerinin aidatları, devlet ve özel kurumların yardımları, kendi dernek, vakıf ve sosyal amaçlı kurumların başışları oluşturmaktadır. Ancak bunlar içerisinde %58.48 oranla en fazla ailelerin yardımları önemli bir yekun tutmaktadır. Pesantrenlerin yarısının, yurt, kütüphane, çalışma odaları, tuvalet ve klinik gibi yeterli fiziki imkanlardan yoksun olduğu tespit edilmiştir. Sadece 2.463 tanesinde kütüphane mevcuttur.⁴⁹

Hollandalı araştırmacı B. J. Boland'ın Endonezyalı bir eğitimciye dayanarak aktardığı şu anekdot pesantrenlerin ve diğer okulların eğitim kalitesini ve toplumdaki itibarlarını göstermek açısından önemlidir: "Bazı dindar müslüman köylüler, çocuklarını hala eski tip pesantrenlere göndermektedirler. Pesantrenin başkanı ise, kendi çocuklarını modern bir medreseye göndermektedir. Oradaki öğretmenler çocuklarının ileride bir İslam üniversitesine girebilmeleri için devletin ilk ve orta öğretim kurumlarına göndermektedirler. Bir İslam üniversitesindeki profesörler ise, çocuklarının bir devlet üniversitesine girebilmeleri için çaba göstermektedirler; ve bir devlet üniversitesindeki profesörler ise çocuklarını yurt dışına eğitim için göndermeye çalışmaktadırlar."⁵⁰

5. Modern Din Eğitimi Kurumu Olarak Medreseler.

Endonezya'da din eğitiminin verildiği diğer bir kurum da medreselerdir. Bu ülkede medrese denilince, İslam dünyasının diğer bölgelerindeki klasik medrese tipinden ziyade modern eğitim veren dini eğitim kurumu anlaşılır. Dolayısıyla medreseler, belirli bir müfredatı, sınıf sistemi, modern eğitim araç ve gereçlerinin bulunduğu, öğrencilere kültür derslerinin yanı sıra dini derslerin de verildiği bir eğitim kurumudur. Geleneksel dini eğitim kurumları olan langgar, surau, mescid ve pesantrenlerin çağın gereklerine uygun eğitim verememeleri üzerine ve misyoner teşkilatları ile Hollanda sömürge yönetiminin açtığı Batı tipindeki okullarla rekabet edebilmek düşüncesiyle geliştirilen bir eğitim sistemidir. Medreseler, ilk defa XX. yüzyıl başlarında Ortadoğu'da dini öğrenim gördükten sonra memleketlerine dönen kimseler veya Müslüman dinî cemiyet ve vakıflar tarafından kurulmaya başlanmıştır. İlk kurulan medreseler arasında 1905 yılında Orta Cava'nın Surakarta şehrinde Sultan IX. Paku Buwono'nun emriyle R.

49. Din İşleri Bakanlığının İnternet web sitesi: <http://www.depag.net/pondok2001.htm>

50. B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982, s.123.

Hadipati Sosrodiningrat'ın kurduğu 12 yıllık Madrasah Manba al-Ulum, yine aynı şehirdeki Madrasah Nahdatul Watan, Madrasah Hizbul Watan, Madrasah Tasywirul Afkar adlı medreseler ile Sumatra'nın Minangkabau bölgesinde 1915'te Zeyneddin Labay el-Yunusî tarafından kurulan Sekolah Diniyah ve Rahmah el-Yunusiyye tarafından kızlar için 1923'te kurulan Diniyah Putri, 1916'da Madrasah Sumatera Thawalib sayılabilir.⁵¹

Aynı dönemlerde dinî cemiyetlerin sayılarının artmasıyla birlikte medrese tipi dinî eğitim kurumları iyice yaygınlaşmaya başlamıştır. Mesela, yenilikçi Muhammediyye teşkilatı 1912 yılında Yogyakarta'da, Arap asıllı bazı Endonezyalılar'ın kurduğu İrsad cemiyeti 1913'te Cakarta'da, 1916'da Bentem'de Matlaül-Envar, 1926'da Nehdatül-Ulema, 1928'de Persatuan Terbiye İslamiyye, 1909'da Cemiyetül-Hayr adlı cemiyet ve hareketler çeşitli yerlerde medreseler açmışlardır. Sömürge dönemindeki medreselerin bir kısmı daha çok dini eğitim ağırlıklı iken, bazıları din eğitimi de içeren genel eğitim kurumu niteliğinde idiler. Seviyelerine ve amacına göre evveliyye, ibtidaiyye, seneviyye, aliyye, diniyye-i muallimin, muallimat ve mübelliğah gibi çeşitli adlarla anılmaktaydılar.⁵²

Sömürge döneminde kurulan medreseler arasında Muhammediyye'ninkiler gerek eğitim donanımı gerekse müfredat bakımlarından diğerlerine nazaran daha modern görünümlü idi. Teşkilatın ilk defa 1912'de Yogyakarta'da Madrasah Muhammadiyah adıyla, daha sonra da çeşitli yerlerde benzerlerini açtığı medreselerde, hoca merkezli ve kitap takibine dayanan ezberci bir eğitim sisteminin yapıldığı pesantrenlerin aksine, belirli bir müfredatı ve sınıf geçme sistemi bulunmakta ve sıra üzerinde eğitim yapılmaktaydı. Bu medreselerde dini derslerin yanı sıra sosyal ve fen içerikli kültür dersleri de okutulmaktaydı. 1923 yılında da 6 yıllık Medresetü'l-Vüska adıyla açtığı medresede ise ileri seviyede dini eğitim, kültür dersleri ve liderlik gibi dersler verilmekteydi. Bu medreseden mezun olanlar teşkilatın daha çok yönetim kadrosunu oluşturmaktaydı.⁵³

Bağımsızlık sonrasında, Din İşleri Bakanlığı da medreseler açtı ve medreselerdeki dini dersler ile kültür derslerinin ağırlıklarını belirleyerek müfredat programlarını geliştirmeye çalıştı. Böylece, zamanla iki tip medrese, yani %30 dini ve %70 matematik, fen, sosyal ve dil gibi kültür derslerinin bulunduğu genel medreseler ile derslerin %70 civarı dinî ve %30'u da kültür dersleri okutulan dinî medreseler oluştu. İlk, orta ve lise seviyelerindeki genel medreseler 6 yıllık ibtidaiyye, 3 yıllık seneviyye ve 3 yıllık aliyye adlarıyla anılırken, ilk, orta ve lise seviyelerindeki dini medreseler de sırasıyla medrese diniyye-i evveliyye, medrese diniyye-i vüsta ve medrese diniyye-i ulya olarak adlandırılmaya başlandı.

Genel tipteki medrese mezunu öğrenciler, zamanla genel okullardan mezun olan öğrencilerle aynı seviyede kabul edildiler. Mesela genel ilkokul ile aynı seviyede kabul edilen ibtidaiyye mezunu bir öğrenci, eğer genel ortaokula git-

51. *Ensiklopedi Islam*, "Madrasah", III, s.106-107.

52. *Ensiklopedi Islam*, "Madrasah", III, s.107.

53. Howard M. Federspiel, "The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia", *Indonesia*, 10, Ithaca, New York, (October 1970), s.61-62.

mek isterse, veya seneviyye mezunu bir öğrenci genel bir liseye devam etmek isterse, buna imkan sağlandı. Aynı şekilde aliyye mezunu bir öğrenci de yüksek seviyede eğitim veren bir din eğitimi kurumuna veya çeşitli alanlarda eğitim veren herhangi bir üniversitenin bölümüne girebilmektedir. Genel bir lise mezunu öğrenci de, din eğitimi veren bir yüksek öğrenim kurumuna kayıt yaptırabilmektedir. Nitekim, ilk zamanlar yüksek sevide din eğitimi veren okullara giren öğrencilerin büyük çoğunluğunu, genel liselerden gelenler oluşturmuşlardır. Ayrıca, medrese mezunu bir öğrenci, iki bitirme sınavına girerek hem medrese diploması hem de genel lise diploması alabilmektedir. Dolayısıyla, seneviyye mezunu bir öğrenci hem kendi okulunun diplomasını hem de genel ortaokul diplomasını, aynı şekilde aliyye mezunu hem kendi okulunun hem de genel lise diploması alabilmektedir. Ancak, bunun zıddı çok nadir görülmektedir. Yani genel lise mezunu bir öğrencinin din eğitimi de veren aliyye diploması alması, yeterli dini bilgiye sahip olamadığı için bitirme sınavını kazanma şansı az olmaktadır. Dolayısıyla genel medrese mezunu bir öğrenci, ileride doktor, mühendis, mimar ve ekonomist gibi mesleklerde ilerleyebilmektedir.⁵⁴

Diğer taraftan, "medrese diniyye" adıyla anılan dinî medreselerde okutulan derslerin %70'ini dinî dersler, %30'unu kültür dersleri teşkil ettiği için, bu tip medreselerden mezun olanlar, zorunlu ilköğretimi bitirmiş sayılırlar da genel ilköğretim mezunları ile eşdeğer kabul edilmemektedirler. Ancak dinî medrese mezunlarının, Din İşleri Bakanlığı'nın alt kademelerinde memur olma hakları bulunmaktadır; dinî medresenin aliyye seviyesini bitirdikten sonra da yüksek din eğitimi kurumlarına girebilmektedirler. Ayrıca dışardan sınava girerek normal medreseleri bitirme hakları da bulunmaktadır. Ancak bu durum, eğitimde ikiliği ve dini medreselerin mezunlarının mağdur olmaları söz konusu olduğu için çeşitli çevrelerce hep tenkit edilmiştir. Devlet tarafından ilköğretim kabul edilmemesi neticesinde dinî medreselerin önemli bir kısmı, zamanla normal medrese eğitimi veren kurumlar haline dönüşmüşlerdir.⁵⁵

Normal ve dini medreselerin hem resmi hem de özel olanları bulunmaktadır. 1987 yılında Din İşleri Bakanlığı pilot bölgelerde %35 kültür dersleri, %65 de dinî derslerin okutulduğu ve yüksek din eğitimi veren okullara öğrenci hazırlamak amacıyla örnek medreseler kurmaya başladı ve zamanla medrese tipi okullar tamamen yüksek dini öğrenime öğrenci hazırlayan kurumlar olarak düşünüldü. 1992-1993 eğitim-öğretim yılında tüm Endonezya genelinde 34.579 medrese bulunmaktaydı. Bunların 442'si devlet, 23.634'ü özel olmak üzere 24.076 medrese-i ibtidaiyye, 452'si devlet ve 7.256'sı özel olmak üzere 7.708 medrese-i seneviyye, 291'i devlet ve 2.504'ü özel olmak üzere 2.795 tane de medrese-i aliyye seviyesinde idi. 21.586 tane de dinî medrese tespit edilmiştir. Tüm devlet medreselerinde okuyan öğrenci sayısı 642.425, tüm özel medreselerde (pesantrenlerdekiiler dahil) okuyanların yekunu ise 8.768.817 idi. Bu rakamlara, dinî medreselerde okuyan öğrenciler de dahildir.⁵⁶

54. Uddin, "Profile of Muslim Education in Indonesia", s.37-38.

55. Dhofier, "Islamic Education and Traditional Ideology on Java", s.264.

56. *Ensiklopedi Islam*, "Madrasah", III, s.108-109.

Din İşleri Bakanlığı'nın verilerine göre 2000-2001 eğitim-öğretim yılında da normal medreselerde okuyan öğrenci sayısı toplam 5.449.370 olarak verilmiştir. Bu rakamın 284.521'i devlet 2.704.052'si özel olmak üzere 2.988.573'ü medrese-i ibtidaiyye; 497.374'ü devlet 1.387.202'si özel olmak üzere 1.884.576'sı medrese-i seneviyye, 274.734'ü devlet ve 301.487'si özel olmak üzere 576.221 öğrenci de medrese-i aliyye okullarında okumaktadır.⁵⁷ Buna göre, ilkokul seviyesindeki medrese öğrenci sayısı, zorunlu ilkokul eğitimi sebebiyle diğer seviye-deki medrese öğrencilerine nazaran daha fazla yekun tutmaktadır.

Medreselerin dışında yakın dönemlere kadar lise seviyesinde eğitim yapan *Pendidikan Guru Agama* veya *Sekolah Guru Agama Islam* adlarıyla anılan din eğitimi kurumları da bulunmaktaydı. Bunlar tamamen Din İşleri Bakanlığı'na bağlı olarak ilkokul seviyesinde din dersi öğretmeni yetiştirmek için kurulan meslek okulları idiler. Genel ilkokulu bitirenler ile ibtidaiyye medreselerini bitirenler 5 yıl, genel ortaokul ile seneviyye medreselerini bitirenler ise 2 yıl daha okuyarak bu okullardan mezun olmakta ve hem genel ilkokullarda hem de medreselerin ibtidaiyye seviyesindeki okullarda öğretmen olabilmekteydiler. Ayrıca, bakanlığa bağlı olarak açılan ve dinî hâkim yetiştiren *Sekolah Guru dan Hakim Agama Islam* adlı okullar da ortaokuldan sonra 4 yıllık bir eğitim sunmaktaydılar. İlk defa 1951'de Cava'da açılan bu okullar zamanla tüm Endonezya'da kurulmaya başlandı. *Pendidikan Guru Agama* daha sonra 4 yıllık ve 2 yıllık olmak üzere 6 yıllık bir din öğretmeni yetiştirme okulu, *Sekolah Guru dan Hakim Agama* da 1954'ten sonra tamamen lağvedilerek yerine öğrencilerini 4 yıllık ilk *Pendidikan Guru Agama*'dan kabul eden 4 yıllık *Pendidikan Hakim Agama Negeri* adlı dinî hâkim yetiştiren okullara dönüştü.⁵⁸ 1988-1989 yılında tüm Endonezya genelinde 97 tane *Pendidikan Guru Agama Negeri* okulu bulunmakta ve bu okullara devam eden öğrenci sayısı da 77.293 idi. Ancak 1990-1991 yılından itibaren bu tür okullar *Medresé Aliyye Negeri* adıyla lise seviyesindeki medrese tipi okullara dönüştürüldü ve sahip olduğu tüm yetki ve görevler de yüksek din eğitimi kurumlarının ilgili bölümlerine devredildi.⁵⁹ Dolayısıyla, ilkokullara din dersi öğretmeni yetiştirmek için lise seviyesindeki bir eğitimin yeterli olmadığı görülmüş ve bu alanda çalışacak öğretmenlerin üniversite seviyesinde bir eğitim ve öğretim programını tamamlamaları ve gerekli formasyonu almaları zorunlu kılınmıştır.

6. Yüksek Din Eğitimi Kurumları.

Hollanda sömürge döneminde Endonezya'da yüksek seviyede din eğitimi kurumları bulunmamaktaydı. Bunun için Endonezyalı Müslümanlar kendi ülkelerindeki pesantrenlerde veya XX. Yüzyıl başlarından itibaren yeni kurulma-

57. Din İşleri Bakanlığı İslam Eğitim Kurumları Direktörlüğü İnternet web sitesi: <http://www.bagais.go.id/presentasi/hal4.html>

58. Deliar Noer, *Administration of Islam in Indonesia*, Cornell University Project, Ithaca, New York 1978, s.32; Mahmud Junus, *Sedjarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Pustaka Mahmudiah, Djakarta 1960, s.311-312.

59. *Ensiklopedi Islam*, "Pendidikan Guru Agama Negeri", IV, s.90-91.

ya başlayan medreselerde belirli bir eğitim aldıktan sonra, tahsillerini ilerletmek için Arabistan (Mekke ve Medine), Mısır veya Pakistan gibi ülkelere gitmekteydiler. Endonezyalı Müslüman cemiyet ve liderler yüksek seviyede hem genel eğitim hem de din eğitimi veren bir üniversite kurulmasını 1930'lu yıllardan itibaren sürekli dile getirmekteydiler. Ancak, Hollanda sömürge idaresi bu yöndeki istek ve tekliflere pek sıcak bakmamışlardı.⁶⁰

İlk olarak 1940 yılında Batı Sumatra'nın Padang şehrinde eğitimci Mahmud Yunus'un öncülüğünde *Sekolah Tiggi Islam* (İslam Yüksek Okulu) adıyla din eğitimi veren bir kolej kurulmuşsa da, savaş nedeniyle bu okul işlevini tam olarak yerine getirememiştir. Çağdaş eğitim düzeyinde din eğitimi vermeyi amaçlayan iki yıllık yüksek okul seviyesindeki bu kolejin din eğitimi ve Arap dili olarak iki bölümü vardı.⁶¹ 1945 yılı başlarında Cakarta'da İslamcı Maşumi Partisi ve onun liderlerinin öncülüğünde *Sekolah Tinggi Islam* adıyla diğer özel bir yüksek okul daha kuruldu. Eğitim sistemi ve müfredat programı, büyük ölçüde Mısır'daki Ezher Üniversitesi'nin Şeria (İlahiyat) Fakültesi model alınarak hazırlanmıştı. Buradan mezun olanlar da din öğretmeni, dinî hakim ve din görevlisi olarak istihdam edileceklerdi. Hollandalıların savaş sonrasında tekrar Cakarta'yı işgal etmeleriyle birlikte bu okul daha sonra Yogyakarta'ya taşındı. 1947 yılında, buna Şeria, Hukuk, Eğitim ve Ekonomi alanlarında olmak üzere 4 fakülte eklenerek adı Endonezya İslam Üniversitesi'ne dönüştürüldü.⁶² Bu dönüşüm de yine büyük ölçüde, Mısır'daki Ezher Üniversitesi'nin Şeria Fakültesi dışında yeni fakülteler açması sebebiyle oradan ilham alınarak yapılmıştı. Ancak bu haliyle temel amacından uzaklaşarak zamanla genel bir üniversiteye dönüştü; pesantren ve medrese kökenli öğrencilere yönelik hazırlık sınıfları da kapatılarak sadece genel liselerden öğrenci almaya başladı.

Bunun üzerine 26 Eylül 1951 tarihinde Yogyakarta'daki bu üniversitenin Şeria Fakültesi üniversiteden ayrılarak *Penguruan Tingi Agama Islam Negeri* adıyla Din İşleri Bakanlığı'na bağlı resmi bir yüksek okula dönüştürüldü. Aynı yıl bakanlık burada *Perguruan Hakim Islam Negeri* adıyla dinî hâkim yetiştirmeye yönelik ayrı bir yüksek okul daha açtı. Ayrıca, 1957 yılında da Cakarta'da *Akademi Dinas Ilmu Agama* adlı bir din akademisi kurdu. Bu arada 1951'de tanınmış hukuk profesörü Hazairin'in önderliğinde Cakarta'da *Perguruan Tinggi Islam Djakarta* adıyla özel bir yüksek okul açılmıştı ki, bu da daha sonra Cakarta İslam Üniversitesi'ne dönüştü.⁶³

Başlangıçta değişik adlar altında açılan yüksek okul seviyesindeki bu resmî dinî okullar, 5 Mayıs 1960 tarihinde devlet başkanı Sukarno'nun çıkardığı bir kararname ile tek bir Devlet İslâm Enstitüsü (*Institut Agama Islam Negeri - IAIN*) adı altında birleştirilerek yeniden düzenlendi. İlk yıllarda iki fakültesi Cakarta'da, diğer iki fakültesi de Yogyakarta'da bulunan bu tek Devlet İslam Enstitüsü, 1963 yılında iki müstakil enstitüye ayrıldı. Her enstitü kendisine bağlı olarak

60. Benda, *The Crescent and The Rising Sun*, s.95,143-144.

61. Junus, *Sedjarah Pendidikan Islam di Indonesia* s.103; Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, s.118.

62. *Ensiklopedi Islam*, "Universitas Islam Indonesia", V, s.140-141.

63. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, s.118-120.

ileriki yıllarda diğer şehirlerde de fakülteler açmaya başladı. Mesela, Yogyakarta'daki Devlet İslam Enstitüsü, Orta ve Doğu Cava'da, Kalimantan ve Sulawesi adalarında; Cakarta'daki Devlet İslam Enstitüsü de Batı Cava ve Sumatra'daki büyük şehir merkezlerinde fakülteler açtılar. Zamanla oralardaki bu fakülteler de yeni enstitülerin kuruluş temelini teşkil etti ve 1973 yılına kadar tüm ülkedeki sayıları 14'e yükseldi. Bugün itibarıyla de tüm ülke çapında toplam 14 tane Devlet İslam Enstitüsü bulunmaktadır. Bu enstitülerin 13 tanesi Endonezya'nın çeşitli yerlerinde yetmiş büyük alim ve şahsiyetlerin adlarını taşımaktadır. Sadece Medan şehrindeki Kuzey Sumatra Devlet İslam Enstitüsü adını alarak bölge adıyla anılmaktadır.⁶⁴

Devlet İslam Enstitülerinin en yüksek seviyedeki yöneticileri rektör, fakültelerinki ise dekan olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla her enstitü, idari yapı ve eğitim-öğretim bakımından bir üniversite gibi çalışmakta, ancak rektörleri Din İşleri Bakanlığı tarafından atanmakta ve ona karşı sorumlu bulunmaktadır. Din İşleri Bakanlığı'na bağlı olarak kurulan bu enstitüler İslam din ilimleri alanında yüksek seviyede eğitim ve araştırma yapan kurumlar olup, mezunları da ordu, polis ve hastane teşkilatları dahil çeşitli yerlerde din görevlisi, okullarda din öğretmeni, nikah ve boşanma gibi davalara bakan aile hukukuyla ilgili mahkemelerde dinî hakim olarak istihdam edilmektedirler.

Devlet İslam Enstitüleri başlangıçta 2 fakülteli bir enstitü iken, önce 4 ve daha sonra da 5 fakülteli bir enstitü haline gelmişlerdir. Dolayısıyla, günümüzde bu enstitülerin Adab (Fakultas Adab), Şeria (Fakultas Syariah), Terbiye (Fakultas Tarbiah), Usuluddin (Fakultas Usuluddin) ve Davet (Fakultas Dakwah) olmak üzere beş tane fakültesi bulunmaktadır.⁶⁵ Tebliği ve müslüman misyoner yetiştirmek amacı güden davet fakültesi yakın zamanlarda açılmıştır.⁶⁶ Ancak, sonra kurulan küçük enstitülerde bu sayılan fakültelerin hepsi bulunmamaktadır. Mesela, Arap Dili ve Edebiyatı ile İslam Tarihi ve Kültürü olarak iki bölümü olan Adab Fakültesi sadece 4 enstitüde açılmıştır. İki alt bölümü olan Davet Fakültesi de sadece birkaç enstitüde vardır. Şeria Fakültesi'nin Dini Adalet, İslam Ceza ve Muhakematı ile Mukayeseli Hukuk ve Mezhepler olmak üzere 3 bölümü, Terbiye Fakültesi'nin İslam Din Eğitimi, Arap Dili ile Eğitim Bilimleri olmak üzere 3 bölümü, Usuluddin Fakültesi'nin de Akide ve Felsefe, Tefsir/Hadis, Mukayeseli Dinler ile Davet olmak üzere 4 tane bölümü bulunmaktadır. Müstakil Davet Fakültesi olan enstitülerde ise Davet Bölümü bu fakülte içinde yer almaktadır. 1988-1989 eğitim öğretim yılı itibarıyla, toplam 14 Devlet İslam Enstitüsü'ne bağlı 6 tane Adab Fakültesi, 8 tane Davet Fakültesi, 22 tane Şeria Fakültesi, 34 tane Terbiye Fakültesi ve 20 tane de Usuluddin Fakültesi olmak üzere toplam 90 fakülte bulunmaktaydı.⁶⁷

Başlangıçta sadece lisans seviyesinde eğitim veren bu enstitüler, zamanla yüksek lisans ve doktora programları da açarak daha ileri seviyelerde eğitim

64. *Ensiklopedi Islam*, "Institut Agama Islam Negeri", II, s.230-232.

65. Noer, *Administration of Islam in Indonesia*, s.35-36.

66. *Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah, 1990-1991*; Departemen Agama RI, Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta 1990, s.72.

67. *Ensiklopedi Islam*, "Institut Agama Islam Negeri", II, s.229-230.

sunmaya başlamışlardır. Yüksek lisans programı 10 ayrı enstitüde yapılırken, doktora programı sadece tüm IAIN'lerin anacı konumunda olan Cakarta'daki Syarif Hidayatullah Devlet İslam Enstitüsü ile Yogyakarta'daki Sunan Kalijaga Devlet İslam Enstitüsü'nde yapılmaktadır.⁶⁸ 1982 yılında sadece yüksek lisans ve doktora eğitimi üzere Cakarta'daki Syarif Hidayatullah Devlet İslam Enstitüsü bünyesinde Fakultas Pasca Sarcana adıyla ayrı bir fakülte dahi açılmıştır. 1990-1991 akademik yılına kadar 26 öğrenci doktora, 77 öğrenci de yüksek lisans eğitimlerini bu fakültede tamamlamışlardır.⁶⁹

1999 yılından itibaren Cakarta'daki Devlet İslam Enstitüsü bünyesinde genellikle Batıdaki şarkiyat enstitüleri veya bölümleri model alınarak bir İslâmî Araştırmalar Fakültesi ile eğitim bölümünü destekleyici bir Psikoloji Fakültesi de açılmıştır. Ayrıca, ekonomi, matematik ve bilgi teknolojileri gibi yeni bölüm ve birimler açılarak bu enstitünün *Universitas Islam Negeri* (Devlet İslam Üniversitesi) adıyla bir üniversiteye dönüştürülmesi yönündeki talep ve çalışmalar halen devam etmektedir.⁷⁰ Ayrıca, Din İşleri Bakanlığı'nın teşvikleriyle 1984 yılından itibaren bu enstitülerin alt birimlerine bağlı olarak ve onlara öğrenci yetiştirmek üzere *Madrasah Pembanguan* (Geliştirilmiş Medrese) adıyla ilk ve orta öğretim seviyelerinde dinî medreseler de açılmıştır. Aynı yılda Cakarta Devlet İslam Enstitüsü bünyesinde açılan bu tip benzeri bir medrese, terbiye fakültesinin öğrencileri için bir nevi uygulama okulu, yani laboratuvarı olarak nitelendirilmiştir.⁷¹

Devlet İslam Enstitüleri öğretim süreleri ve programları bakımından da zamanla çeşitli değişikliklere tâbi tutulmuştur. İlk zamanlar Hollanda üniversitelerindeki gibi her fakülte üç yıllık temel eğitimden sonra 2 yıllık da bölümlere ayrılarak beş yıllık bir eğitimi öngörürken, daha sonraları diğer Batı ülkelerindeki sisteme daha yakın olan 4 yıllık lisans eğitimi veren üniversite gibi kabul edilmişlerdir.⁷² 150-160 kredilik ders ve 8 yarıyıl esasına göre dört yıllık lisans eğitimi; 50-60 kredilik ders ve bir yüksek lisans tezi olmak üzere 4 yarıyıl, yani iki yıllık yüksek lisans programı; 40-50 kredilik ders ve bir doktora tezi olmak üzere 6 yarıyıl, yani en az 3 yıllık doktora programı uygulanmaktadır.⁷³ Ders müfredat oranlarına gelince de, genellikle %50 dini içerikli dersler, %50 de kültürel, eğitim ve diğer konularla ilgili dersler verilmektedir. Bu oranlar fakültenin veya bölümün özelliğine göre fakülteden fakülteye veya bölümden bölüme bazen %10 ile %20 arasında bir değişiklik göstermektedir.⁷⁴

68. *Ensiklopedi Islam*, "Institut Agama Islam Negeri", II, s.228.

69. *Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah*, s.76.

70. Cakarta'daki Devlet İslam Enstitüsü'nün Internet web sitesi: <http://www.uinjkt.ac.id>.

71. *Tiga Puluh Tahun IAIN Syarif Hidayatullah (1 Juni 1957 - 1 Juni 1987)*, Departemen Agama RI, Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta 1987, s.211-224; *Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah*, s.112-114.

72. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, s.120-121.

73. *Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah*, s.24-28; *Tiga Puluh Tahun IAIN Syarif Hidayatullah*, s.72-73. Bu enstitülerde okutulan ders adları ve kredileri için bkz., *Tiga Puluh Tahun IAIN Syarif Hidayatullah*, s.671-704.

74. Dhofier, "Islamic Education and Traditional Ideology on Java", s.264.

Devlet İslam Enstitülerinin yanı sıra yüksek seviyede din eğitimi veren diğer bir resmi kurum tipi de *Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN)* adlı Devlet İslam Yüksek Okullarıdır. Din İşleri Bakanlığı'na bağlı olarak ülkenin çeşitli yerlerinde açılan bu meslek yüksek okulları da, Devlet İslam Enstitüleri gibi din öğretmeni, din görevlisi ve dini hakim yetiştirmektedirler. Bugün bunların sayıları ülke genelinde 33'e ulaşmıştır. Bunların en üst seviyedeki yöneticilerine müdür (direktör) denilmekte ve atanma için lisans derecesi yeterli sayılmaktadır. 2001 yılı itibarıyla sadece 9 tane Devlet İslam Yüksek Okulunun müdürü doktora derecesine ve 8 tanesi de yüksek lisans derecesine sahiptirler. Bu yüksek okulların akademik yapıları ve programları da genellikle İslam enstitülerindeki gibidir. Dolayısıyla, bu tip meslek yüksek okullarında da esas itibarıyla 5 bölüm/program bulunmaktadır ve bunlar da terbiye, usuluddin, şeria, adab ve davet adlarını taşımaktadırlar.

Kuruluşlarından bugüne kadar her iki tip yüksek din eğitimi kurumlarındaki öğrenci sayıları da, bu kurumların gelişmelerine paralel olarak artmıştır. Mesela, Cakarta Devlet İslam Enstitüsü, kuruluşunun ilk yılında (1957-1958) sadece 43 öğrencisi varken, 1973 yılında bu sayı 1745'e ulaşmıştı. 1989-1990 eğitim-öğretim yılında ise lisans ve lisansüstü seviyedeki tüm fakülte ve bölümlerde kayıtlı öğrenci sayısı toplam 5.114 olarak kaydedilmiştir.⁷⁵ Din İşleri Bakanlığı'nın yaptırdığı bir araştırma sonucuna göre, 2001-2002 eğitim-öğretim yılında da 14 tane Devlet İslam Enstitüsünde toplam 38.854, 33 tane Devlet İslam Yüksek Okulunda ise toplam 41.840 öğrenci öğrenim görmekteydi. İslam enstitülerindeki öğrencilerin cinsiyete göre dağılımı ise, %54'ü erkek ve %46'sı kız öğrenci idi. İslam yüksek okullarında ise kız öğrenci sayısı erkek öğrencilerden daha fazla yekun tutmaktaydı. Aynı akademik yılda Devlet İslam Yüksek Okullarında okuyan kız öğrenci oranı %53, erkek öğrenci oranı ise %47 olarak tespit edilmiştir. Yine her iki tip eğitim kurumunda eğitimle ilgili bölümlere göre daha fazla öğrenci okumaktadır. Mesela, Devlet İslam Enstitülerindeki Terbiye fakültelerinde okuyan toplam öğrenci sayısı 11.216, Devlet İslam Yüksek Okullarının Terbiye bölümlerindeki toplam öğrenci sayısı da 28.879 olarak verilmiştir.⁷⁶ Dolayısıyla, bu okullarda okuyan öğrencilerin neredeyse üçte biri, öğretmenlikle ilgili bölümlerde okumaktadırlar. Bu durum, daha çok eğitim alanındaki geniş istihdam imkanıyla alakalıdır.

Gerek yurt içinde gerekse yurt dışında lisans üstü eğitim yaparak akademik kadronun geliştirilmesi çalışmalarını devam ettirmesine rağmen, akademik kadro bakımından her iki kurumun da istenilen seviyeye ulaşamadığı görülmektedir. Nitekim, aynı araştırmaya göre Devlet İslam Enstitülerindeki kadrolu 3.713 öğretim elemanından 2.075'i lisans mezunu, 1.283'ü yüksek lisans ve sadece 35'i doktora derecesine sahiptirler. Akademik unvan sahibi öğretim elemanı sayısı, Devlet İslam Yüksek Okullarında daha düşüktür. Mesela, bu okullarda

75. *Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah*, s.128-129,171

76. Din İşleri Bakanlığı'nin Internet web sitesi: <http://www.depag.net/depag2001.html>. Aynı araştırma sonuçları için ayrıca bkz. Din İşleri Bakanlığı İslam Eğitim Kurumları Direktörlüğü Internet web sitesi: <http://www.bagais.go.id/pertais/welcome.html>.

görev yapan 1.890 kadrolu öğretim elemanından 1.344'ü lisans, 506'sı yüksek lisans ve sadece 40'ı doktora derecesine sahiptirler. Kısmi zamanlı olarak çalışan öğretim elemanların büyük bir çoğunluğu da, lisans derecesi mezunudur. Buna göre, Devlet İslam Yüksek Okullarında çalışan öğretim elemanlarının %71'i ve Devlet İslam Enstitülerindeki ise %56'sı lisans derecesine sahiptirler. Sadece iki Devlet İslam Yüksek Okulunda yüksek lisans programı yürütülmektedir.⁷⁷

Gerek Devlet İslam Enstitülerinde gerekse Devlet İslam Yüksek Okullarında karma eğitim yapılmakta, kız ve erkek öğrenciler arasındaki sosyal temas ve ilişkiler oldukça tabii ve kolay bir şekilde yaşanmaktadır. Ancak bu enstitülerdeki kız öğrenciler genellikle mahalli Endonezya kıyafetlerinin modern biçimlerini giymeyi tercih etmektedirler. Bazıları başı açık, bazıları da başörtülü olarak öğretimlerini sürdürürlerken, erkek öğrenciler ise genellikle Batı tipi pantolon ve gömlek giymektedirler. Dolayısıyla, kız öğrenciler tercih ettikleri kıyafet bakımından diğer üniversitelerdeki kız öğrencilerden ayırt edilebilmektedirler. Diğer üniversitelerdeki kız öğrenciler ise genellikle Batı tipi kıyafet giymektedirler.⁷⁸

Din eğitimi alanındaki devlet kurumlarından başka çeşitli dernek, vakıf ve cemaatler tarafından kurulan özel üniversiteler, enstitüler veya müstakil olarak kurulmuş yüksek seviyede din eğitimi veren özel yüksek okullar da bulunmaktadır. Bu tip okulların bir kısmı farklı adlar taşısa da esas itibariyle *Perguruan Tinggi Islam Swasta* (Özel İslam Yüksek Okulu) adıyla bilinmekte olup, Din İşleri Bakanlığı'nın Özel Din Eğitimi Genel Direktörlüğü'nün denetimi ve gözetimi altında faaliyet göstermektedirler. İlk zamanlar birbirinden farklı programlar ve adlarla eğitim-öğretim yapmaları ve bunun da çeşitli problemlere yol açması üzerine, bu tip özel yüksek din eğitimi kurumlarının ders programları, müfredatları, diploma denklikleri, eğitim standartları ve altyapı durumlarını araştırmak ve gerekli tavsiyelerde bulunmak amacıyla 1988 yılında merkezi Cakarta'da bulunan 17 üyeli *Lembaga Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta* (Özel İslam Yüksek Okulu Kurumu) adıyla bir organ oluşturulmuştur. Bu kurumun 10 üyesi devlet görevlisi olup Din İşleri Bakanlığı'nı temsil etmekte, 7'si de özel okul sahipleri veya görevlilerinden seçilmektedir. Ayrıca, her bölgedeki bu tip özel yüksek din okulları bir Devlet İslam Enstitüsü'nün genel koordinatörlüğü altına alınarak akademik ve programlar açısından onlara rehberlik etme görevi verilmiştir. Dolayısıyla, tüm ülke çapında mevcut olan irili ufaklı 270 tane Özel İslam Yüksek Okulu, 11 koordinatörlük bölgesine ayrılarak 11 tane Devlet İslam Enstitüsünün genel koordinatörlüğüne tâbi kılınmıştır. Koordinatörler ve yardımcıları, Devlet İslam Enstitüsü rektörleri tarafından kendi kıdemli öğretim elemanları arasından atanmaktadır. Böylece, eğitim ve öğretim açısından devlet denetimi ve rehberliği altına alınan bu okullardaki düzensizlik büyük ölçüde giderilmeye çalışılmıştır. Özel yüksek din eğitimi kurumlarının akademik yapılanmaları ve programları da esas itibariyle Devlet İslam Enstitüleri ve Devlet

77. Din İşleri Bakanlığı'nın İnternet web sitesi: <http://www.depag.net/depag2001.html>. Ayrıca bkz. <http://www.bagais.go.id/pertais/welcome.html>.

78. Bu bilgiler, 1990 yılında Cakarta ve Yogyakarta'daki bu enstitülere yaptığım ziyaretler sırasında gözlemlerime dayanmaktadır.

İslam Yüksek Okullarınıninkine benzemekte ve bölüm olarak ta en fazla terbiye bölümü yer almaktadır. Bu okullardan mezun olan öğrenciler de genellikle, ilk ve orta öğretim seviyelerindeki din eğitimi ağırlıklı özel medrese veya diğer okullarda öğretmen ve din görevlisi olmaktadır.⁷⁹

Ayrıca, diğer bazı özel üniversitelerde de yüksek seviyede din eğitimi veren fakülteler bulunmaktadır. Mesela, Yogyakarta'daki Endonezya İslam Üniversitesi (Universitas Islam Indonesia) bünyesindeki yedi fakülteden birisi Şeria Fakültesi'dir. Yine Sulawesi adasının Ujungpandang şehrindeki Endonezya Müslüman Üniversitesi (Universitas Muslim Indonesia) bünyesinde de Şeria ve Usuluddin fakülteleri vardır.⁸⁰

7. Genel ve Mesleki Eğitim Kurumlarında Din Dersleri Eğitimi.

Hollanda sömürge idaresi döneminde din dersleri ortaokuldan başlamak üzere normal okul saatleri dışında seçmeli ders olarak okutulmaktaydı. Devletin malî desteğine sahip olan kilise ve Hıristiyan kuruluşlar devlet okullarında okuyan Hıristiyan öğrencilere Hıristiyanlık'la ilgili seçmeli din dersleri vermekteydiler. Hatta, muhafazakar eğilimli sömürge idarecileri ile Hıristiyan çevreler eğitimde daha etkili dinî eğitimin verilmesini isterlerken, liberal görüşlü Hollandalılar buna karşı çıkarak devlet okullarının dinî bakımdan tarafsız konumlarının muhafazasını savunuyorlardı. Hükümet orta öğrenim seviyesindeki devlet okullarında normal ders saatleri dışında Müslüman öğrenciler için de seçmeli din derslerinin verilmesini prensipte kabul etmesine rağmen, Müslüman dinî çevrelerin başlangıçta laik eğitime dayanan sömürge okullarına karşı olumsuz tutum takınmaları ve hükümetin bu maksatla maddî destek sağlamaması sebebiyle Müslümanlıkla ilgili din dersleri eğitimi ilk zamanlar verilemedi. Dolayısıyla sömürge döneminde ilkokullarda din dersleri verilmezken, orta öğretim kurumlarında İslam diniyle ilgili din dersleri ancak 1930'lu yıllardan itibaren başladı ve bu da genellikle Müslüman cemiyet ve teşkilatlar tarafından organize edilmekteydi. Fakat, bu dersler seçmeli ve normal ders saatleri dışında, yani ders bitiminden sonra ve haftada sadece bir defa olmak üzere verilmekteydi. Bu tür seçmeli din derslerine Müslüman öğrencilerin büyük çoğunluğu gitmesine rağmen, dersler belirli bir müfredat programından yoksun olduğu için genellikle tüm Müslüman öğrencilerin toplandığı ve bir konuşmacının bulunduğu bir konferans şeklinde yapılmaktaydı.⁸¹

Din derslerinin ilkokuldan lise sona kadar tüm sınıflarda haftada iki saat olmak üzere zorunlu ders olarak verilmesi hususunda çeşitli zamanlarda talepler yapılmasına rağmen, sömürge hükümeti buna pek sıcak bakmadı. Japon işgali döneminde de herhangi bir değişiklik olmadı. Ancak, bağımsızlık savaşının halen devam ettiği 1948 yılında Din İşleri Bakanlığı'nın Batı Sumatra'nın

79. *Ensiklopedi Islam*, "Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta", Supplement-II, s.96-104.

80. *Ensiklopedi Islam*, "Universitas Islam Indonesia", V, s.140-141; "Universitas Muslim Indonesia", Supplement-II, s.265-266.

81. Noer, *Administration of Islam in Indonesia*, s.26.

Padang şehrindeki yerel yetkilisi Mahmud Yunus, burada düzenlenen bir eğitimciler toplantısında bu yönde bir karar çıkartarak zorunlu din dersi uygulamasını başlattı. Hatta, bu dersleri verecek öğretmenlere bizzat kendisinin başkanlığında yürütülen bir kurs düzenledi. Kursa katılanlar formatör olarak kendi bölgelerinde de kurslar açabilmekteydiler.⁸² Cava'da da ilk defa 1946 yılı sonlarında Yogyakarta'da din öğretmeni yetiştirmek için kurslar açıldı. 1948 yılında da din dersleri için din öğretmeni, din mahkemeler için de din hakim yetiştirmek üzere Sekolah Guru dan Hakim Islam adıyla din öğretmeni ve hakim yetiştirme okulu açılmıştı. Fakat bu yöndeki gelişmeler, halihazırda fiilen bağımsızlık savaşı devam ettiği için kesintiye uğramaktaydı.⁸³

Cumhuriyet döneminde Din İşleri Bakanlığı diğer bakanlıklara bağlı devlet okullarındaki din derslerini düzenlemekle de yükümlü kılındı. 4 Nisan 1950 tarihinde parlamentoda kabul edilen eğitim kanunu, din derslerinin tüm devlet ve özel okullarda zorunlu dersler arasında yer almasını öngörmekteydi. Ancak veliler, çocuklarının bu dersleri almamaları yönünde yazılı olarak okul idaresinden talepte bulunurlarsa, o öğrenciler bu derslerden muaf tutulacaklardı. Aynı kanuna göre, bu dersin uygulanışı için de Eğitim ve Kültür Bakanlığı ile Din İşleri Bakanlığı'nın ortaklaşa olarak bir yönetmelik hazırlamalarını gerekli kılmaktaydı. 16 Temmuz 1951 tarihinde alınan bir hükümet kararıyla da bu derslerin ilkokulun dördüncü sınıfından başlamak üzere lise son sınıfa kadar haftada 2 saat olarak verilmesi kabul edilmişti. Ayrıca, bu derslerin açılması için bir sınıfta en az 10 öğrencinin aynı dine mensup olması zorunlu kılınmaktaydı.⁸⁴

Uygulamada bazı okulların ders programlarında zorunlu, bazılarında ise seçmeli olarak yer alan din dersleri, 1965'teki başarısız komünist darbesinden sonra yeniden düzenlenerek tüm resmî ve özel okullarda ilkokulun dördüncü sınıfından üniversitenin ikinci sınıfına kadar haftada iki saat mecburî ders olarak kondu. Temmuz 1966'da Halk Danışma Meclisi'nde kabul edilen bir kanun gereğince de, tüm devlet ve özel eğitim kurumları dahil ilkokul birinci sınıftan üniversite ikinci sınıfa kadar din dersleri zorunlu kılındı.⁸⁵ Ancak, bu dersleri verecek gerekli formasyona sahip öğretmenlerin yetersizliği sebebiyle uygulamaya zamanla geçildi.

Buna göre, din dersleri ilkokul seviyesinde haftada 3 saat, ortaokul ve lise seviyesinde haftada 2 saat, üniversitede de haftada 2 saat okutulmaya başlandı. Dolayısıyla, bir öğrencinin 6 yıllık bir ilkokulda 36 kredi, 3 yıllık ortaokulda 12, 3 yıllık lisede ise 12 kredilik din dersi alma zorunluluğu getirildi. Din derslerinin müfredat programı, esas itibariyle öğrenciye İslam diniyle ilgili temel bilgiler vermeyi, ahlaki değerleri benimsemeyi, toplum ve çevresiyle iyi ilişkiler kurmayı, devletin temel politikaları çerçevesinde yetişmelerini hedeflemektedir. Öğrenci ve velilerinin talepleri doğrultusunda ve okul yönetiminin de uygun görmesi halinde, yüzünden Kuran okuyabilecek seviyede Arap harflerinin tanıtımı ve Kuran

82. Junus, *Sedjarah Pendidikan Islam di Indonesia*, s. 113-117.

83. Noer, *Administration of Islam in Indonesia*, s.29-31.

84. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, s.110-111.

85. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, s.111; Uddin, "Profile of Muslim Education in Indonesia", s.41-42.

öğrenimi gibi konular da ders müfredatı içinde verilebilmesi uygun görülmüştür. Ancak müstakil olarak bir Kuran dersi konması söz konusu değildir.⁸⁶

Orta öğrenim seviyesindeki okullarda din derslerini verecek eleman ihtiyacı Devlet İslam Enstitüleri ile Devlet İslam Yüksek Okulları mezunlarıyla karşılanırken, ilkokullardaki din derslerini de Din Öğretmeni Yetiştirme Okullarından mezun olanlar vermekteydiler. Ancak, üniversite seviyesinde din dersi verecek yeterli ve eğitilmiş öğretim elemanı ihtiyacı en büyük sıkıntıyı oluşturmaktaydı. Hıristiyan öğrenciler için yeterli öğretim kadrosu bulma ve istihdam etme pek fazla problem olmazken, Müslüman öğrenciler için bu durum en büyük problemi teşkil etmekteydi. İlk zamanlar üniversitelerde ilgili fakülte ve bölümlerin kendi öğretim elemanları bu dersi vermeye başladılar ve bu da din derslerinin entelektüel seviyede olmaktan çok uzakta kalmıştı. Daha sonra, Devlet İslam Enstitülerinden mezun olanlar bu dersler için de üniversitelere din dersi okutmanı olarak atanmaya başlandı.⁸⁷ Ayrıca, ileri seviyede buna bir çözüm yolu bulmak için, 1985 yılından itibaren Cakarta'daki Devlet İslam Enstitüsü ile Cakarta'daki Endonezya Üniversitesi'nin ortaklaşa yürüttükleri 2 yıllık lisans üstü bir program uygulayarak din dersi okutmanı yetiştirilmeye başlandı ve kısmen üniversitelerdeki din derslerini verecek eleman sıkıntısı giderilmeye çalışıldı. Bu programa sadece Devlet İslam Enstitüsü mezunları değil aynı zamanda üniversitelerin sosyal içerikli bazı bölümlerinden mezun olanlar da girebilmekteydiler.⁸⁸

Ancak din derslerini veren öğretmenlerin gerek kalite gerekse sayı bakımından yetersiz olmaları sebebiyle, laik ve liberal görüşlü çevreler mecburî din derslerinin gereksiz olduğunu sürekli gündemde tutmaktaydılar. Bazıları okullarda belirli dinlere göre din eğitimi verilmesine karşı çıkarılarken, diğerleri de mecburî din derslerinin yerine farklı dinlere mensup dinî cemaatler arasındaki gergin ilişkilerin giderilmesini amaçlayan genel din kültürü dersleri verilmesini önerdiler. Suharto hükümetini destekleyen bazı meclis üyeleri 1973 yılında okullardaki din derslerinin tekrar seçmeli ders yapılması ve din işlerinin idaresi ile ilgili bütçenin %30 oranında düşürülmesi yönünde meclise kanun teklifi verdikleri zaman, gerek parlamentoda gerekse parlamento dışındaki İslâmî gruplar buna şiddetli reaksiyon gösterdiler. Bunun ülkede ciddi gerginlikler doğuracağını düşünen hükümet, en sonunda bu yöndeki teklifini geri çekmek zorunda kaldı.⁸⁹

Bazı çevreler, hem üniversitelerdeki din derslerine hem de eğitimde ikiliğe sebep olduğu gerekçesiyle ilk ve orta öğretim seviyelerinde din eğitimi ağırlıklı medreselerin varlığına karşı da çeşitli tenkitler yapmaktadırlar. Liberal eğilimli bu çevreler dinî okullarda okumanın zaman israfından başka bir işe yaramadığını, halbuki gençler enerjilerini ülkenin ekonomik yönden kalkınmasına kullanmalarının daha faydalı olacağı görüşünü savunmaktadırlar. Diğer taraftan, din eğitiminin yaygınlaşmasını savunanlar da bunun bir insanı topluma daha

86. İlkokul, ortaokul, lise ve üniversite seviyelerinde okutulan din derslerinin konuları ve amaçları hakkında bkz., Uddin, "Profile of Muslim Education in Indonesia", s.42-49.

87. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, s.197.

88. Uddin, "Profile of Muslim Education in Indonesia", s.51.

89. Deliar Noer, *Administration of Islam in Indonesia*, s.37-38.

yararlı bir varlık olarak yetiştirmeyi hedeflediğini, din eğitimi veren okullardan mezun olanların iş bulmada hiçbir sıkıntı çekmediklerini ileri sürmektedirler.⁹⁰

8. Sonuç.

Sonuç olarak Endonezya'daki din eğitimi kurumları ve tarihi gelişimleri hakkında şunları söylemek mümkündür: Sömürge yönetimi esas itibarıyla ihtiyaç duyduğu mesleki ve bürokratik eleman ihtiyacını karşılamak için bir eğitim faaliyeti yaparken, Cumhuriyet hükümetlerinin yaygın halk eğitimine ve yüksek öğrenime büyük önem verdikleri görülür. Eğitimdeki problemlerin önemli bir kısmı ve zamanla çok farklı eğitim kurumlarının oluşması, büyük ölçüde sömürge döneminden devralınan miras sebebiyledir. Eğitimde ikili bir sistemin varlığı, yani genel ve mesleki eğitim kurumlarının yanında din eğitimi ağırlıklı medreselerin bulunması, hatta medreselerin genel ve dinî olmak üzere iki farklı tipte oluşu, kısmen sömürge döneminden devir anılan eğitim mirasından, kısmen de Müslüman toplumun eğitimden beklentilerinden kaynaklanmaktadır. Ancak, böyle bir ikili eğitim tarzına karşı tenkitler de sıkça yapılmaktadır. Din eğitimi ağırlıklı medreselerin zamanla bu alandaki birer meslek okulu olarak düşünülüp, yüksek din eğitimi kurumlarına öğrenci hazırlayan okullara dönüşmesi yönünde çeşitli talepler bulunmaktadır.

Bağımsızlık sonrası dönemde eğitime büyük bir yatırım yapan Cumhuriyet hükümetleri asırlardır devam eden geleneksel dinî eğitim sistemini de tanıyarak bu eğitimin modern eğitim sistemi doğrultusunda gelişmesini sağlamak gayesiyle ülkedeki dinî okulların koordine edilmesine yönelik bazı gayretlere de girişmiştir. Dolayısıyla geleneksel din eğitimi kurumları olan pesantrenler çağdaş eğitimin gereklerine kendilerini uydurabilmek için zamanla büyük değişimlere uğramışlardır. Din eğitiminin her kademesinden sorumlu olan Din İşleri Bakanlığı, eğitimde bütünlüğü sağlamak için çeşitli vakıf ve dinî hareketler tarafından açılan özel din eğitimi kurumları üzerindeki denetim görevi vasıtasıyla onların gelişmelerine ve daha kaliteli eğitim sunmalarına rehberlik etmektedir. Cumhuriyet yönetiminin bu alanda yaptığı en önemli çaba ise, yüksek din eğitimi kurumları açmak ve zamanla bunları geliştirmek olmuştur. Bugün ülke genelinde sayıları 14'e ulaşan Devlet İslam Enstitülerinin yüksek din eğitiminde önemli bir yeri bulunmaktadır.

90. Deliar Noer, Administration of Islam in Indonesia, s.40.

şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Hâricilik Ruhu

Hilmi DEMİR*

ABSTRACT

This article centres on the relation between violence (terror) and religion. Specially with the attack 11th September, it began to be discoursed that a known interpretation of Islam supported the violence. The origin of violence in Islam is extended to the period of time of Khâricîs and it is been trying to explain the causes of violence. In my opinion this constructed discourse can be defined as an "Orthodoks" and its way is beeing criticized by us. This discourse has been manifested as a handicap towards to understanding the concept of violence. It is expressed that the concept of violence can be understood in its real conditions that it begun, and that the terrorisme also can be understood in the political and diplomatical conditions of modernisme.

Key Words: violence, terrörism, 11th September attack, the discourses of violence

I. GİRİş

Bu makale, bir anda siyasal duyarlılık kadar entelektüel duyarlılığı da harekete geçiren 11 Eylül saldırısı ile gündeme gelen *şiddet ve Din* ilişkisi üzerinedir. Doğrusu oluşan bu duyarlılığın geniş, felsefi bir sorgulamaya dönüşmesini beklemek umut verici olurdu. Fakat 11 Eylül saldırısı şiddete yönelik bir sorgulamadan daha ziyade, şiddetin dinsel içeriğı ve kökenine ilişkin bir sorgulamaya dönüştü. şiddetin kendisinden daha çok şiddetin kimliğini ve kimin şiddete yöneldiğini belirlemeye çalışan bir sorgulamaydı bu.

Öyle ki; 11 Eylül saldırısı gibi *terör* olarak tanımlanan çağdaş bir olay, terörizmin siyasal, ekonomik etkinliğı ve uluslar arası yaygınlığı dikkate alınarak tartişılması gerekirken, Müslüman entelektüelleri geçmişlerine yönelik bir sorgulamayla karşı karşıya getiriverdi. Bu hesaplaşmada özellikle Müslümanların şiddete bağımlı oldukları ya da en azından kökleri Hâriciliğe kadar uzanan bir din yorumunun şiddete eğilimli bir *ruhu* temsil ettiğı söylemi ağırlık kazanmaya başladı. Müslüman entellektüellerin *yorum bilim* adı altında *bağlama* olan aşırı vurguları, onları 11 Eylül saldırısını da kendi bağlamında tartişmalarını gerektirmeliydi. Oysa şiddet ve din ilişkilendirmesi sorunu kendi bağlamında tartişmak yerine, Müslüman entellektüellerin alışa geldik bir zihin tutumunu yansı-

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, hilmid@yahoo.com

tan farklı bağlamları ilişkilendirmek gibi bir yöntemi göstermektedir. Sorun yalnızca ilişkilendirmenin kendisi değildir. Gerçek sorun -bugünün şiddeti kendi tarihinde gizliyen- Müslüman entellektüellerin İslam tarihini aydınlanmacı bir bilinçle okuyarak, Hâricilik olayının ve onun temsil ettiği ruhun bugün karşı karşıya olduğumuz karşı sosyal hareketleri anlamamıza yardım edeceğini ileri sürmüş olmalarıdır.

İşte bu nedenle bu makalenin daha özel amacı, Watt'tan Taha Akyol'a kadar Müslüman bilincinde dini içerikli şiddet görünümünün tarihsel kökeni olarak kurgulanan Hâriciliği yorumlama biçiminin eleştirisidir. Biz bu eleştiride tarihte ne olduğu ile değil, onun bugün nasıl okunduğu ve bu okumanın ne anlama geldiği ile ilgilenmeyi tercih ediyoruz. Bunu tercih etmemizin iki nedeni vardır: Bunlardan birincisi yöntemsel, ikincisi, bugüne ilişkin taşıdığımız kaygıdan kaynaklanır. Yöntemsel olanı, bu yorumların tarihsel olanı betimleme ya da çözümlenmeden daha çok, bir söylem oluşturarak bizi bugünü anlamaya yönelttiğini düşünmemizdir. Hâriciliğin kökeni ve doğuşuna ilişkin çözümlenmeler tarihsel olarak bir gerçekliği yansıtır gözükseler de, çağdaş yorumcuların kurdukları söylemde tarihsel olan Hâricilik Ruhu'na dönuştükten sonra geçmişte kalmaz. *Ruh'un* kendisi gibi latifleşir, soyutlaşır ve sürekli cisimleşecek bedenler arar. Böylece çağdaş yorumcuların söylemleri aracılığıyla karşılaştığımız her şiddet olayının Hâricilik ruhunun tecessüs etmiş bir formu olduğuna inandırmaya çalışırlar bizi. İşte kaygımız da tam bu noktada başlar. Çünkü Foucault'yu tüketen Müslüman entellektüellerin tam bu noktada sormaları gereken bir soru bulunmaktadır; bu yorumlar hakikati mi temsil ediyor? Yoksa bir hakikat mi inşa ediyor? Oysa onlar, Foucault'nun bir tarihçi olmadığı, bugünle, hali hazırda ilgilendiğini vurgulamasına karşın, Foucaultcu kavramları sürekli geçmişlerini sorgulamak için kullanmaya devam ederken, bugüne, olana, görüne- ne ilişkin her söylemi bir hakikatmiş gibi kabul eder görünüyorlar. Müslüman entellektüellerin bu tavrı elimizden kaçıp gidenin yalnızca geçmiş değil, şimdinin, bugünün de ellerimizden kaçıp gittiği gibi bir kaygı duymamıza neden oluyor.

Bundandır ki, bu makale geçmişin değil bugünün eleştirisidir. Bununla birlikte belirtmemiz gerekir ki bu eleştiri, ne Hâriciliğin tarihi durumu ve görüşlerinin ne de şiddetin haklı görülebileceğinin savunusudur. Aksine, şiddete karşı, Hâriciliğin bugün karşılaştığımız şiddet olgusunu anlamada önemli bir söylemiş gibi sunulmasının eleştirisidir. Dolayısıyla bu eleştiri kişilere değil, onların söylemlerine yöneliktir. Söylemde bulunanların niyetini değil, söylemin belirlediği hakikatin anlaşılmasını önceler. Bu nedenle, söylemde bulunanların niyeti bu olmasa da, Hâricilik Ruhu olarak tanımlanan şiddet yorumlamalarının bugün şiddeti anlamada engel bir söylem oluşturduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Böylece; bu gün var olan şiddetin salt olumsuzluğundan öte, şiddeti yorumlama biçimimizin daha da problemlili olduğunu göstermiş olacağımı düşünüyorum. Bütün bunlara bağlı olarak bu yorumun örttüğü, gizlediği anlamı açığa çıkartmanın şiddeti anlamadan daha önemli olduğunu iddia ediyorum. Bunu da ortodoks bir yorum olarak kabul ettiğim mevcut Hâricilik yorumunu merkeze alarak yapmaya çalışacağım.

II- Hâriciliğin Ortodoks Yorumu:

Klasik Mezhepler tarihi eserlerinde Hâricilik Ehl-i Sünnet karşısında ehl-i hevâ ya da ehl-i bid'at olarak tanımlanmıştır.¹ 73 fırka hadisine dayanarak fırkaları kategorileştiren bu eserlerden hareketle, Ehl-i Sünnet'in ortodoks bir mezhep olduğu ve onun dışındakilerin heterodoks oldukları sonucuna ulaşmak yanlıcı olacaktır. Çünkü ilk dönem eserlerinden Eş'ari'nin *Makâlat*'ında ne bu hadis zikredilir ne de fırkalar doğrudan ehl-i hevâ ve ehl-i bid'at olarak tanımlanır. Müslümanların on fırkayla farklılaştığı dile getirilirken onuncu olarak da Ashâbu'l-Hadîs anılır.² Buna karşın fırkaların 73 şeklinde bir tasnifinin ve birinin kurtuluşa ermiş fırka olarak kabulünün el-Malafî'den sonra genel kabul gördüğü söylenebilir.³ Ayrıca İslam tarihinde ortaya çıkan her fırka kendini kurtuluşa ermiş fırka (fırka-ı nâciye) olarak tanımlarken, gerçekte bu fırkanın neyi ve kimleri temsil ettiği konusunda da genel bir uzlaşım bulunmamaktadır.⁴ Bunun en önemli nedeni Hristiyan geleneğindeki gibi, kimin ortodoks kimin heterodoks olduğunu belirleyecek bir üst kurumun olmayışıdır. Hatta ehl-i hevâ ya da bid'at olarak tanımlanan fırkaların hiçbir zaman kendilerini bu isimle tanımlamadıkları da bilinmektedir. Dolayısıyla ortodoks ve heterodoks kavramlarını doğrudan İslamî literatüre taşımak problemliliği gözükmektedir. Çağdaş tarih araştırmacıları da bu kavramları Türkçe'ye çevirmenin, yukarıda aktardığımız gerekçelerden dolayı, zorluğuna işaret ederler.⁵

Diğer yandan, Klasik eserler Hâriciliğin ortaya çıkışının sosyo-kültürel nedenleri konusunda suskun kalmakla birlikte, onların öğretilerini ayrımlara bağlayarak ortaya koyarlar. Bununla birlikte Hâriciliğin siyasi tartışmaların ve kavgaların bir sonucu olarak ortaya çıktığı konusunda hemfikirlerdir. Zira Bağdâdî Hâricilerin Hz. Osman, Hz. Ali, Cemal topluluğu, tahkime razı olanları tekfir etme ile zalim imama karşı ayaklanma konusunda aynı düşünceyi paylaştıklarını belirterek, büyük günah işleyenin tekfiri konusunda birleştikleri iddiasını doğru bulmadığını ifade eder.⁶ Birleştikleri bu iki ilkenin siyasal karakteri gözlerden kaçmamaktadır. Bu nedenle çağdaş yorumcular da Hâriciliğin temelde siyasal bir karşı hareket olduğu noktasında klasik yorumu paylaşmaktadırlar.⁷

1 Bkz. Ebû Mansûr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdhamid, Beyrut, 1995, s. 28.

2 Ebu'l-Hüseyn el-Eşari, *Kitabu Makâlâtî'l-İslâmyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 5.

3 Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul, 1996, s. 79.

4 Watt haklı olarak *ortodox* kelimesinin İslam Dünyasında yeri olmadığına işaret eder, Bkz. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1981, s. 6; Ayrıca böyle bir uyuşmanın olmadığı noktasında bkz., Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 91.

5 Bkz. İlber Ortaylı, "19. Yüzyılda Heterodoks Dini Gruplar ve Osmanlı İdaresi, *İLAM Araştırma Dergisi*, sayı:1 (1996), s. 63-64, (dnp. 3).

6 Bkz. Bağdâdî, *age.*, s. 54-55.

7 Bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *AÜİFD*, cilt: XX (1975), s. 247. Ahmet Akbulut, "Hâriciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*, cilt: XXXI (1989), s. 338-339.

Buna karşın Çağdaş yorumlarda Hâricilik farklı bir bağlama yerleştirilir. Aşağıda göreceğimiz gibi Hâricilik yorumunda kullanılan tanımlar ve kavramlar onu *hadarilik* karşında bir *öteki* olarak konumlandırır. İslam'ın ilk döneminde siyasal bir çatışma alanında doğduğu düşünülen Hâricilik bir *zihniyet* olarak yeniden tanımlanır. Böylece Hâricilik yalnızca bir protesto hareketi olarak değil, aynı zamanda temsil ettiği düşünülen genel geçer ve evrensel kategorilerle bir zihniyet olarak yeniden inşa edilir. İşte bu inşa sürecinde Hâriciliğin karşısına yerleştirilen *hadari ruhun* da temsil ettiği soyut, genel geçer kavramlarla tanımlandığı düşünüldüğünde ortaya çıkan şey bir ortodoksidir. Diğer bir deyişle *hadariliğin* akılcı, şehirli yapısıyla merkezi temsil ettiği, Hâriciliğin ise *bedevi yapısıyla* merkeze eklenmemiş, onun dışında olanı temsil ettiği savunulur. Dolayısıyla merkez-çevre ilişkisine dayalı her yorum biçimi, tanım ve kavramlarını merkezi temel alarak belirlediğinden, diğerini merkeze göre konumlandığından merkezin belirleyici olduğunu, onun çevre karşısında daha rasyonel olduğunu ve çevrenin merkez karşısında marjinal olanı temsil ettiğini düşündüğünden bir ortodoksi kurma çabası olarak tanımlanabilir. Böylece o bedeviliğin temsil ettiği görüşlere karşıt olarak, hadariliğe yüklediği görüşlerin yatay olarak belirli tarihsel ve sosyal ortama bağlı olmadığı, aynı zamanda akıl adına onların benimsenmesi gereken evrensel kategoriler olduğunu da ileri sürmüş olur. Bunu temellendirmek için Hâriciliğin siyasal bir karşı hareket olarak tanımlanmasına karşılık, bu hareketin bilinç altının okunmasına yönelir. Çünkü her bilinçaltı okuması yeni bir bilincin inşası anlamına gelir. Ve bilinç altı okumalarının, kendilerinin de bu tür bir okumaya tabi tutulması oldukça ironik sonuçlar doğurabilir.

II.1 Bedevilik:

Hâricilik üzerine ortodoks yorumun dayanağını Watt'ın görüşleri oluşturur. Çünkü Watt Hâriciliği yorumlarken onun sosyo-kültürel, psiko-sosyal kökenlerini açığa çıkarmaya çalışır. Her yorumun, okuma biçiminin nesnesi kadar öznesi hakkında da bir şeyler söyleyebileceğini hatırla tutarak soralım: Hâricilerin bu kadar şiddete eğilimli olmalarının ardaında yatan şey nedir? Watt'a göre Hârici muhalefetin sosyal tabanını *bedevilik* oluşturur. Bedevilik Watt'a göre yalnızca sosyolojik bir tanımlama değildir. Bu aynı zamanda yerleşik hayatın düzenine karşı çöl hayatının daha kayıtsız ve şartsız düzensizliği gibi bir tutumu, bir zihniyeti de temsil eder. Bu ise yerleşik hayat ile çöl arasında önemli bir çatışma doğurur. Özellikle onun çöl hürriyeti ile yerleşik hayattaki güçlü bir bürokrasiden söz etmesi Weber'in bürokrasi ve rasyonalite arasındaki kurduğu ilişkiyi anımsatır. Böylece irrasyonel olan ile rasyonel olan arasında diğer bir karşıtlık ortaya çıkar. Bu karşıtlıklar Hârici psikolojisinde bir kırılma yaratır. Ve ona göre meselenin kökü; Hâricilerin içinde buldukları *yeni iktisadi, içtimai ve siyasi yapıdır*. Fakat onlar, bu yeni yapıya henüz intibak edememişlerdir. Bu şartlarda hissi gerginlikler, patlama noktasına ulaşmaya kadar devam etmişti.⁸

8 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.13-14, 24.

Görüldüğü gibi, Watt'ın Hâricilik çözümlemesi siyasal bir çatışmanın sosyolojik olarak nasıl yorumlandığını göstermektedir. Bu yorumunun ana dayanağını ise, bedevi olan ile yerleşik olan iki zihniyet arasındaki çatışma oluşturur. Böylece klasik tanımlamadan uzaklaşarak Hâricilik yeni bir tanıma tabi tutulmaktadır. Batıl, sapkın tanımlamasının yerini *bedevi, yerleşik olmayan* tanımlaması alır. Fakat bu tanımlamanın gösterdiği şey ancak onun karşısına yerleştirilen *yerleşik olan* ile neyin kastedildiği belirlendiğinde anlamlıdır. Watt'ın *güçlü bürokrasi, teşkilatlı bir devlet* vurgusu Weberci bir okumayla yerleşik olanın rasyoneli, kurulu düzeni temsil ettiğini gösterir.⁹ Şu halde bedevi olan gerçekte düzene karşı, düzensizliği, rasyonel olana karşı irrasyonel temsil eder. Buna göre Hâricilik salt iktidara karşı siyasal bir muhalefet değil, gerçekte kurulu düzene ve rasyonel olana eklenememiş bir *ötekidir*.

Bununla birlikte Watt, Hâricilerin *vâkıfa* kavramının gerisinde, ferdiyetçi değil, cemaate ait tabirlerle düşünme temayülünün yattığını, kurtuluşun ferde değil topluma ya da ümmete ait olduğunu belirtir.¹⁰ Yine bu şekilde düşünülen cemaati *karizmatik bir cemaat* olarak tanımlar. Ona göre Hâriciler arasında rastlanan bu cemaatçi düşünce, İslam öncesi Arapların kabile hakkındaki düşünceleri ile çok yakın bir benzerlik taşır. Daha sonra ise, bu çöl karizması Hâricî hareketi sayesinde Müslümanlar tarafından bir bütün olarak İslam ümmetine uygulanır.¹¹ Böylece Watt, *ümmet* kavramını *karizmatik toplum* kavramıyla özdeşleştirmiş olur.

Bizim Watt okumamız çağdaş yorumcular tarafından da destek bulur. Taha Akyol *Hâricilik ve Şia* adlı eserinin birinci bölümünü *Hâricilik Ruhü* olarak adlandırır. Başlıkta kullanılan *Ruh* kavramı, Weberci bir okumayla tarihin ve toplumun dışında eylem ve olayları yönlendiren bir öz nosyonunu, metafizik bir kavramı çağırır.¹² Buna karşın bu türden bir idealist yorumun, onun yöntemini tamamen yansıttığını düşünmek hatadır. Weber'e göre *ruh* kavramı dinsel ve metafizik bir çağrışımından daha çok, uygarlığın maddi koşullarına bağlı kavramsal bir formülasyondur.¹³ Buna göre Taha Akyol'dan beklenen eylemi kuran bu *ruhun*, Weber'in *Kapitalizm'in Ruhü*'nda yaptığı gibi, maddi koşullar ve tarihsel gerçekliklere bağlı olan kültürel anlamlarına bakarak formüle edilmesidir. Kaldı ki, daha ileri tanımlamalarda da bulunur gibidir; *Hâriciler bilgisiz, dar ufuklu, hatta muhakeme kudretleri gelişmemiş kafalarında daracık İslam çerçevesi çizmışlerdi*.¹⁴ Öyleki onların alimleri bile yoktur; Hâriciler bedevi

9 Weber'in bürokrasi kavramı için bkz. Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul, 1990, s. 121.

10 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 37.

11 Watt, a.e., s. 44; *İslâmî Tetkikler; İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1968, s. 18.

12 Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınbay, Ankara, 1998, s. 186.

13 Brayn S. Turner, *Max Weber ve İslâm; Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara, 1997, s. 32-33; Alan Swingewood, *age*, s. 18-187.

14 Taha Akyol, *Hâricilik ve Şia; İslam'da Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları*, İstanbul, 1988, s. 19.

Araplar'dan oluşuyorlardı ve bunlar cahildiler. Hâriciliğin bir kolu olan İbadiyye'nin bazı fıkıh alimleri, müctehitleri olmuştur ama, İbadiyye artık bizim incelediğimiz Hâricilik olmaktan da çıkmıştır.¹⁵ *Bu kanlı çekişmelerin çok önemli ve tayin edici bir temel sebebi var; kabile ruhu veya kabilevi toplum yapısı...*¹⁶ Buna karşılık bu kabileci ruh, hadari ruhla çatışmaktadır. Ona göre *bu, bedeviliğin "hadaret" e, yani medeni gelişmeye karşı vahşi ve ümitsiz bir savaşıydı.*¹⁷ Bununla birlikte kabile, sadece bir ruh veya zihniyet değildir, bunları da oluşturan bir sosyal yapıdır.¹⁸

Taha Akyol Hârici ruhun şiddet yanlısı tutumunu yine onların temsil ettikleri sosyo-kültürel yapıyla ilişkilendirir; Hem Hâriciler, hem Şia, hem de Emeviler çok kan dökeceklerdir. Ama, hiç kimse ve hiçbir grup kan dökmeye Hâriciler kadar ifrata gitmeyecektir.¹⁹ *Bizden olmayan bize düşmandır* teorisinden hareketle bizden olmayan öldürülmelidir eylemine ulaşmışlardır.²⁰ Hâricilik, İslam'ın yönlendirdiği sosyal değişime -İbn Haldun'un deyişiyle *bedevi* toplum yapısından *hadari* toplum yapısına- geçerken, kabile ruhunun baş kaldırmasını, reaksiyonunu, şiddetli karşı-koymasını ifade eder.²¹

II.2 Söylem Söylemi:

Bir diğer açıklama biçimi Sönmez Kutlu'nun Hârici karşı hareketini *Tepkisel-Kabilevi Din Söylemi* inşası için temel referans olarak kabul ettiği çözümleridir. Burada özellikle *söylem* ifadesinin kullanılması bizim yorumumuza önemli açılımlar sağlayacaktır. *Söylem* söylemi bir gerçeklikler inşasına gönderme yapar. *Söylem*, içinde bulunduğu ilişkilerin vattığı bir şeydir.²² Fakat burada bir çelişkinin belirtilmesinde yarar vardır. Watt, Hâriciliği bir *söylem* olarak düşünmez. Çünkü söylem bir kurgu olduğundan söylemin kökeninden, temelinden bahsedilemez.²³ Bu nedenle Watt'inki, bir söylem analizinden daha çok Weberci tarzda sosyolojik bir çözümleridir. Sönmez'in çözümlerinde ise başlık bir söylem analizi gibi görünse de, onun zihninde de Watt'inki gibi sosyolojik bir analiz bulunduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira o da, *bu tepkisel-kabileci ruh(un)...; ancak, temelinde, toplumsal alanda yaşanan dikey değişime tepki göstermek vardır* diyerek temellendirmeci ya da nedensel bir açıklama getirir.²⁴ Sönmez'in çözümlerini tanımlamamıza yardımcı olacak ikinci önemli kelime, *ruhtur*. Taha Akyol'da da gördüğümüz *Hâricilik Ruh* gibi, Weberci bir

15 Taha Akyol, *age*, s.59.

16 *Age*, s. 23.

17 *Age*, s. 20.

18 *Age*, s. 24.

19 *Age*, s. 23.

20 *Age*, s. 54.

21 *Age*, s. 57.

22 Edibe Sözen, *Söylem Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksiivite*, İstanbul, 1999, s.12-13.

23 Edibe Sözen, *age*, s. 19; Steven Seidman, "Sosyolojik Teorinin Sonu", *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, der. Hüsamettin Arslan, İstanbul, 2002, s. 80, 82 vd.

24 Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, sayı: 4 (2001), s. 19.

okumayı çağrıştırmaktadır *Kapitalizmin Ruhunu*. Buna karşılık söylemde, söylemi oluşturan evrensel bir ruh ya da tinden bahsedilemez. Aksine söylemler etkileşimler bütünü olarak düşünülür. Oysa sosyolojik teoriler köken ve gelişme hikayeleriyle ve bunalım, çöküş ve ilerleme masallarıyla ilgilendirilir.²⁵ Her hangi bir olgu ya da bir olayı anlamayı onun kökenlerini anlamak ile eş anlamlı kabul eden bu yorum biçiminde, sosyal olaylar doğa olayları gibi *nedensel* bir formda anlaşılır. Bir olayın köklerini açıklamak, gerçekte onun olmazsa olmaz nedenini, *etken nedeni*, ortaya çıkarmaya bağlıdır. Sözgelimi, dini şiddetin kaynağı bazen davranışçı psikolojik nedensel açıklamayla kişisel inanç ve tutumlara; bazen ilerlemeci sosyolojinin yorumuyla kırsallığa indirgenir.

Gerçekte makalede söylem ile kastedilenin zihniyet olduğu açıktır. Yazar makalesinin ilerleyen bölümünde *din söylemi veya zihniyeti* ifadesiyle bunu açıkça ifade eder.²⁶ Böylece Sönmez'in *söylem söylemi* gerçekte bir söylem analizi olmaktan daha çok bir söylem oluşturma edimi olarak da okunabilir. Burada da dikkatimizi çeken husus, Watt'inkinden ayrı olarak Hâriciliğin tarihsel bağlamının ötesinde *tepkisel, kabileci, şiddet yanlısı* bir tutum, bir zihniyet biçimi olarak genelleştirilmesidir. Eğer biz bu zihniyetin evrensel yasalarını kavrayabilirsek, onun bugün de kendini farklı olay ve coğrafyalarda yenilediğini görebiliriz. Yazar tarihsel bir zihniyeti ele almakla birlikte, bu zihniyetin evrensel yasalarıyla bu gün karşılaştığımız dini görünümlü şiddet -ya da radikal islamcı daha uygun olurdu- hareketleri arasında önemli benzerlikler bulunduğunu göstermek niyetindedir.²⁷

Ayrıca bu zihniyetin yalnızca sosyo-kültürel temellerine değil, psiko-sosyal temellerine ilişkin de tespitte bulunulur; *karşı çıkma, şiddet, kızgınlık, gazap, kaugacılık duygusu gibi*.²⁸ Fakat bizim için önemli olan *kabileci zihniyetin* (söylemin değil); bunalım, kriz, değişime karşı tepkisel olmak ile açıklanmasıdır. Burada açıklanması gereken bir diğer husus ta *değişimle* neyin kastedildiğidir. Makaleden anlaşıldığı biçimiyle bu *medeni yani yerleşik* hayata uyumsuzluktur. Zaten Yazar daha sonraki *Akılcı-Hadari Din Söylemi* başlığıyla bu karşıtlığı tamamlar. Böylece Watt'da olduğu gibi bedevi, kabilevi olan düzensizliği, irrasyonel olanı; hadari ise, yerleşik düzeni ve rasyoneli temsil eder. Yalnız burada yorumun nasıl genişlediğini görmek açısından yoruma katılan *şiddet* unsurunu gözden kaçırmamak önemlidir. Bedevi ya da kabilevi olan aynı zamanda *uzlaşmaz, şiddet yanlısı* olanı da temsil eder. Gösterge aynı olmasına karşın gösterilen (medlulun aley) değişmektedir. Bunun anlamı şudur; bu çözümleme bize yalnızca bir zihniyetin kökenlerini değil aynı zamanda şiddetin kökenlerini anlamayı da sağlar. Özellikle vurgulamak istediğim husus budur.

II.3 Bizim Yabanlarımız: Hâriciler

Her yorum seçmeçi bir tavrı sergiler. Yazarın tarihsel olgu ve olaylara yönelttiği sorular bir yerde cevapları da belirlemiş olur. Collingwood'un dediği

25 Steven Seidman, "Sosyolojik Teorinin Sonu", s. 80.

26 Sönmez Kutlu, *agm*, s. 21.

27 *Agm*, s. 21.

28 Sönmez Kutlu, *agm*, s. 19.

gibi; soruların unutulduğu bir mantık yanlış bir mantıktır.²⁹ Çünkü ona göre, birinin ne demek istediğini keşfetmek için sorulan sorunun ne olduğu, söylenen ya da yazılan şeyin neye yanıt olarak düşünüldüğünü bilmek gerekir.³⁰ Yukarıdaki çözümler dikkatlice okunduğunda yazarların temel sorununun Hâriciliği anlamaktan çok, Hâricilikteki şiddet olgusunun sosyo-kültürel nedenlerinin neler olduğunu göstermek olduğu söylenebilir. Temel soru; “niçin Hâriciler şiddet taraftarıdır?” şeklinde formüle edilebilir. Bu soru ise doğal olarak ikinci bir soruyla ilişkilidir: “şiddetin sosyo-kültürel kökeni nedir?”

Yazarlar bu soruyu bedevilik, kabilecilik ve onun yansıttığı zihniyet ile ilişkilendirmektedirler. Buna karşılık hadarilik kavramı yerleşik olana, şehir (*civitas*) den türeyen medeniyet ve uygarlık (*civilization*) a gönderme yapar. İnşa edilen söylemin kurmak istediği gerçeklik şudur; *insanlık ilkel olandan, kabilevi olandan toplumsal olana geçtikçe daha da uygarlaşmaktadır*.³¹ Bu çıkarımımız aşırı bulunabilir. Bu takdirde, bu söylemde kabilevi toplum yapısının karşıtı olanın, hadari toplum yapısına göre yorumlandığına dikkat edilmesi ve bedeviliğe ilişkin kullanılan kategorilerin hangi anlamları içerdiğinin gösterilmesi gerekir.

Buraya kadar ele alınan Hâricilik çözümlerinde kabilevi ya da cemaat-sel olana yüklenen nitelikler oldukça önemlidir; Akyol’a göre *bilgisiz, dar ufuklu, muhakeme kudretleri gelişmemiş*; Sönmez’e göre ise; *tepkisel, taassup, teşkilatlı bir siyasal yapının yokluğu vb. ve kuşkusuz her ikisinde de şiddet yanlısı*. Buna karşılık Watt’ın kategorileri daha tekniktir. O, Hâricileri bedevi görürken, Hâricilerin tutum ve davranışlarına ilişkin doğrudan, kesin belirlemlerde bulunmaz. Daha çok sürekli çöl, kabile ilişkilerine atıfta bulunur. Fakat onun kullandığı *karizmatik toplum* ifadesi oldukça önemlidir. Ayrıca bu ifade Watt’ta yalnızca Hâricileri değil, gerçekte *ümmet* kavramını da belirler. Sık sık kullanıldığı için görünüşte çok anlamlı gözükken *karizma* kavramı, Weber’de üç egemenlik biçiminden biridir. Bu egemenlik biçimi bir kişi ya da gruba olağanüstü nitelikler atfedilmesi yoluyla sağlanan bir egemenliktir.³² Buna göre *karizmatik hakimiyet* yasalara ve geleneklere değil, kutsallık, kahramanlık veya bazı olağanüstü niteliklere bağlı olarak bir kişi ya da gruba bağlılığı ifade eder.³³ Buna ek olarak, karizmanın meşruluğu, uygulamada çürütülemeyen delillere, normal büyüsel etkilere ya da mucizevi ilkelere dayalıdır.³⁴ Bu bağlamda Weber’ in *karizmatik egemenliği* ile Watt’ın onu kullanışı arasında bir fark bulunmakta-

29 Erdal Cengiz, “Soru-Yanıt Mantığı, Uslamlama ve Ussallık”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 18 (1995), s. 56-57.

30 Collingwood, R. G., *Bir Öz Yaşam Öyküsü*, çev. Ayşe Nihal Akbulut, İstanbul, 1996, s. 30-31.

31 Buna karşılık Umberto Eco, ilerleme ile birlikte şiddetten arınılacağına ilişkin düşünüş, ilerleme ya da gerileme kozmolojilerine karşı kuşkucu olmamız gerektiği konusunda bizleri uyarmaktadır. Aksine Eco’ya göre yaşadığımız dünya denetimsiz güçlerin kutsadığı kişisel ve devamlı iç savaş vebalarının yaygınlık kazanmasıyla tanımlanan bir dünyadır. Bkz. “Living in the New Middle Ages”, *Faith in Fakes: Essay*, Londra 1986, s. 73-85.

32 Doğan Özlem, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, s. 147.

33 Turner, Max weber ve İslâm, s. 56.

34 Turner, *age*, s. 57.

dır. Weber karizmatik egemenliği daha çok bir kişiye bağlı egemenlik olarak düşünür. Ayrıca bu egemenlik biçimi kalıcı olmasa da toplumları dönüştürücü bir güce sahiptir.³⁵

Bu bilgileri Weber'in eylem kuramıyla ilişkilendirmemiz gerekir. Ona göre dört tip eylem vardır; 1- amaçsal-akılcı, 2- değersel-akılcı, 3- duygusal, 4- geleneksel. *Duygusal eylem* öfke, korku, hiddet gibi duygulara bağlı olabileceği gibi, Tanrı'ya vecd içinde yakarış veya mistik bir kendinden geçişte olduğu gibi bir yüceltme edimiyle de kendini gösterebilir. *Geleneksel eylem* ise, günlük alışkanlıkların, örf ve adetlerin motivasyonunda yapılan eylemlerdir.³⁶ Eğer Weber'in klan ya da patrimonyal topluluklarda geleneksel eylemlerin, Ortaçağ Avrupasında *değersel-akılcı eylemlerin*³⁷, Aydınlanmadan bu yana Yeniçağ Avrupasında *amaçsal-akılcı eylemlerin* başat olduğunu düşündüğünü hatırlarsak, *karizmatik egemenliğin duygusal ve geleneksel eylem* biçimine dayandığı sonucunu çıkarabiliriz.

Bu noktada Hâricilik söyleminin yüzleşmesi gereken yorum yine Weberci yorumun kendisi olarak karşımıza çıkar. Çünkü bu söylem bedeviliğe karşılık bir hadari ruh inşa etmeye çalışsa da, Weber gerçekte Müslüman toplumun hiçbir zaman böyle bir yapı kurmayı başaramadığını idda eder. Ona göre kabileci yapı şehirleşme sürecinde de içkin olarak devam etmektedir. Bu nedenledir ki, Weber kapitalizm için gerekli olan burjuva sınıfı, para ekonomisi, özerk şehirler vb. gibi ön koşulların ortaya çıkışının bu patrimonyal doğa tarafından engellendiğini savunur.³⁸ İşte tam da bu noktada, patrimonyalizm ile karizmatik egemenlik birbiriyle ilişkilidir.³⁹ Buna göre, İslam toplumlarının geleneksel, duygusal eylem tipleriyle örülü karizmatik bir egemenlikleri bulunmaktadır. Buna karşın Batı toplumunda kapitalizmin yükselişi, amaçsal-akılcı eyleme bağlı olarak gelişmiş, meşru ve yasal bir egemenliğin ortaya çıkmasıyla açıklanabilir. Bu egemenlik biçimini garanti altına alan şey de, *teamül ve hukuktur*.⁴⁰

Bu noktada Weber'in tezlerinde içkin olan şeyin; doğu toplumlarının geri, Batı toplumlarının ise ilerici olduğunun vurgulanması gerekmektedir.⁴¹ Bununla birlikte o, Batı toplumlarının coşkusal, değersel olandan amaçsal usçuluğa doğru mekanik bir düzenin dişileri arasında sıkışmışlığının farkındadır ve bunun kaygılarını taşır.⁴² Buna karşın Weber'in sosyolojik yöntemi ile İslam'ı yorumlayışı arasında açık bir gerilim bulunmaktadır. Turner'in gösterdiği gibi, Weber'in tezi aşırı derecede indirgemeci ve İslam hakkındaki ondokuzuncu yüzyıl ön yargılarından hareket etmektedir.⁴³ Gerçekte ise, bu ön yargılar yalnızca İslam

35 Bkz. Alan Dawe, "Toplusal Eylem Kuramları", çev. Füsün Akatlı-Arda Uykur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, s. 410, 413.

36 Doğan Özlem, *age*, s. 153.

37 *Age*, s. 153.

38 Turner, *Max Weber ve İslam*, s. 20, 38-39.

39 Turner, *age*, s. 147, 149 vd.

40 Doğan Özlem, *age*, s. 162-163.

41 Turner, *age*, s. 144.

42 Bkz. Alan Dawe, "Toplusal Eylem Kuramları", s. 414.

43 Turner, *age*, s. 55, 72.

toplumlarına karşı değil, ötekine karşı oluşturulmuş ön yargılardan beslenmektedir.

Araçsal usçuluğa karşı duygusallık, düzene karşı düzensizlik, hukuğa karşı töre, meşru egemenliğe karşı karizmatik egemenlik çiftleri, Batı toplumundaki 19 yy. Antropoloji çalışmalarında uygar olana karşı ilkel, yaban ve vahşi olanı tanımlamak için kullanılan kategorilerdir.⁴⁴ Ve en önemlisi ilkel toplum düşüncesi etrafında oluşturulan söylemlerin emperyalist, anarşist ve Marksist ideolojiler tarafından dile getirilmiş olmasıdır. Zira ilkel toplum fikri, modern toplum kurgusuna uyan bir dil düzeneği sağlıyordu. Çünkü antropolojik tasvirler bir relativizm üzerine oturtulmuştu ve bu da sosyal formların sabit olmadığını göstererek reformu mümkün ve kaçınılmaz kılmaktaydı. Böylece modern toplum ilkel toplumdaki bir uzaklaşma ve onun tam tersi bir yapı olarak sunuluyordu.⁴⁵

Bu tutumu eleştiren Malinowski ise, *vahşilik her zaman için saçmalıklarla, zalimlikle, bize garip gelen törelerle, düşsel boş inançlarla bir tutuldu der.*⁴⁶ Pritchard bu açıklamaların ne tür saçmalıklar içerdiğini alaycı bir dille şöyle ifade eder: *Bu kuramlarda, bizim ilerlemenin en ucunda, sözüm ona vahşilerin ise öteki ucunda bulunduğumuz kabul ediliyor; ilkel insanlar teknolojik evrenin yeterince alt basamaklarında bulunuyordu; düşünceleri ve alışkanlıkları zorunlu olarak bizimkinin karşıtıydı. Bizler mantıksal bir kafa yapısına sahibiz, ilkel insanlar mantık öncesi bir dönemde, düşler, kuruntular, gizem ve korku dünyası içinde yaşıyor. Bizler kapitalistiz, onlar komünist. Bizler tek eşliyiz, onlar çok eşli. Bizler tek tanrıciyiz onlar fetişist, animist, önanimist, Tanrı bilir daha neler.*⁴⁷

Buna karşın Malinowski, modern birey kadar ilkel insanın da ne aşırı ortaklaşmacı, ne ödün vermez bir bireyci ama tüm insanlar gibi her ikisinin de bir karışımını temsil ettiğini savunur.⁴⁸ Ve eserinde uygarla yüklenen niteliklerin en az onun kadar ilkele de ait olduğunun anlaşılabilirliğini gösterir. Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. *Barbar, herşeyden önce barbarlığa inanan insandır*⁴⁹ diyen Levi-Strauss da uygar insanın mantıksal düşüncesi ile ilkel insanın mantık-öncesi düşüncesi mitini olumsuzlamaktadır. Ona göre ilkel insan bizimkiyle aynı anlamda ve aynı biçimde mantıksaldır.⁵⁰ Hatta bu fikre kökten karşı çıkarak bu kavramın geçmiş insan topluluklarını tanımlamaktan çok onları aşağılayıcı bir yargı içerdiğini belirtir ve bunun yerine "yazısız" kavramını kullanmayı önerir.⁵¹

44 Bkz. Kuper, Adam, *İlkel Toplumun İcadı Bir İllüzyonun Dönüşümleri*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul 1995, s. 9-11.

45 Kuper, Adam, *age.*, s. 262-263.

46 Bronislaw Malinowski, *İlkel Toplum*, çev. Hüseyin Portakal, s. İstanbul, 1998, s. 7.

47 Evans-Pritchard, Edward, *İlkelerde Din*, Çev. Hüseyin Portakal, Öteki Yay. Ankara, 1998, s. 125.

48 Bronislaw Malinowski, *age.*, s. 42.

49 Claude Levi Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür*, çev. Haldun Bayrı, Reha Erdem..., İstanbul, 1995, s.26.

50 Claude Levi Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, Ankara, 1994, s. 35: *Mit ve Anlam.*, İstanbul 1986, s. 31.

51 Claude Levi Strauss, *Mit ve Anlam*, s. 27.

Görüldüğü gibi, ortodoks söylemin temel gösterenleri ile ilkele ilişkin göstergeler arasında sıkı bir benzerlik bulunmaktadır. Bu da bizim söylemde bulunanların niyeti ile söylemin gösterdikleri arasında söylemi oluşturan derin yapılarından kaynaklanan bir gerilim bulunabileceği tezimizi doğrulamaktadır. Pozitivist ilerlemeci sosyolojik kuramların uzunca bir süredir eleştirilmesine ve bu tartışmaların yoğun biçimde dilimize aktarılmış olmasına karşın sorgulanması gereken bir çözümleme yeniden *şiddet söylemi ile* diriltilmektedir. Sosyolojik kuramların çağdaş sosyal ve kamusal tartışmalarla yakından ilişkili olduğunu düşünmekteyiz, ortodoks söylemin niçin yeniden dirilmeye ihtiyaç duyduğunu anlamak mümkün gözükür. Çünkü sosyolojik kuramlar bir olayı ya da sosyal oluşuma açıklığa kavuşturmak kadar, onun sonucunu şekillendirmeyi de hedeflerler.⁵² Fakat bunu yaparken ilginç bir biçimde gelenek ya da geçmiş hakkında sahip olmamız gereken bilinçte de önemli kaymalara yol açmaktadırlar.

II.4 Geçmişin Kaybı:

Kendi başına bir amaç olarak ve seçimin yapılacağı uygun kriterleri saptamak için yeterli teorik çözümleme yapmaksızın salt ampirik malzeme toplayarak oluşturulan her söylem anlamaktan çok anlamı belirlemektedir. Bu nedenle zorlanmış bir şekilde ve düşüncesizce teorileştirme eğilimi⁵³ Weberci tezi geçersiz kılmak şöyle dursun, daha da haklılaştırmaktadır. Özellikle Turner'ın eseri farklı bir şekilde okunursa, Weber'in İslam toplum yapısına affettiği özellikler ile, bizdeki Hârici ruhun kurgulanış biçimi arasında çok önemli paralellikler bulunduğu görülecektir. Şimdi bütün bu söylenenleri geçmiş açısından yeniden ele alırsak, *bedeviliğe ait duygusal, geleneksel eylem tiplerinin* dolaylı bir biçimde Taha Akyol ve Sönmez Kutlu tarafından da Hâriciliğe yüklendiğini görürüz. Buna karşılık *karizmatik egemenlik tipi* Watt ve Kutlu tarafından Hâriciliğe atfedilir. Oysa bunlar Weber'in Batı karşısında müslüman toplumun geneline yüklediği kategorilerdir. Görüldüğü gibi, çağdaş Türk yazarlarının bedevi ya da kabilevi toplum yapısının karşısına çıkardıkları, bürokratik, istikarlı, hukuksal kurumların hadari toplum yapısı⁵⁴ Weber'e göre aslında hiç gerçekleşmemiştir.⁵⁵ Watt da *karizmatik toplumun* Sünni müslümanlarca *ümmete* çevrildiğini söylerken, dolaylı olarak bunu ima etmiş olur.⁵⁶

52 Bkz. Steven Seidman, "Sosyolojik Teorinin Sonu", s. 80.

53 Bu türden teorileştirme çabalarının olgu ve olayları anlamak yerine anlayışın önünde bir engel oluşturdukları tezini Albert O. Hirschman'ın makalesine borçluyum. Bkz. "Anlayışın Önünde Bir Engel Olarak Paradigma Arayışı", *Cogito*, sayı: 8 (1996), s. 227.

54 Sönmez Kutlu, *agm*, s. 22.

55 Turner, *age*, s. 40: Hatta Batı'da Oryantal toplum sosyolojisinde, Doğu'nun Batı rasyonelliğinin pozitif unsurlarından yoksun olduğu fikri Marx ve Weber'in ortak paydasıdır. Bkz. Brayn S. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, İstanbul 2002, s. 67 vd.

56 Ayrıca bkz., W. Montgomery Watt, *Hız Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin, Ankara, 1995, s. 43; Hamid Dabaşı bir makalesinde Watt'ın Weber'e özel bir atıta bulunduğunu tesbit etmiştir bkz. *İslam'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul, 1995, s.221.

Hâricilik söyleminin merkezinde bulunan kabile, bedevi kavramları Müslüman toplumunun gelişme sürecindeki ilk evreyi oluşturduğu bilincidir yaratılmak istenen. Buna göre toplumsal yapıda ortaya çıkan şehirleşme ya da hadarilik bu ilkel olandan uygar olana doğru bir evrimleşme sürecidir.⁵⁷ Dolayısıyla Hâricilik evrimleşen müslüman toplumun uygarlaşma yönünde ilerlemesine karşılık kökleri ilkel toplum evresi olan bedeviliğe geri dönüşü yansıtan bir gericilik retorığı olarak kabul edilmektedir. Aradaki fark yalnızca haklı olarak Weber'in kapitalizm ile ilişkilendirdiği, şehirleşme, bürokrasi, hukuk vb. yapılar yukarıda adı geçen yazarlar tarafından bedevilik karşındaki kurumlara devredilmiştir. Burada sorulması gereken soru şudur; bu hadariliğin tarihsel ve toplumsal temsilcisi kimdir?

Bununla birlikte, Weberci kategorilerin ya da onun söylemiyle ideal tiplerin devredildiği hadarilik de çok açık değildir. Gerçi Kutlu bu hadariliği *Mürciliğe, Mu'tezile'ye, Maturidiliğe, Meşşai Felsefeye ve Meşşailikten etkilendiği ölçüde Eş'ariliğe* devretmektedir.⁵⁸ Oysa bu düşünce sistemlerinin bizatihi kendilerinin İslam toplumunu ve kurumlarını tarihsel olarak ne kadar dönüştürdüğü ve belirlediği oldukça sorunludur. Emeviler mi, Abbasiler mi, yoksa Osmanlılar mı bu düşünce sistemlerinin örgütlü kurumları olarak anlaşılmalıdır? Buna karşılık, kurulan bu devletlerin rasyonel, bürokratik, hukuki kurumlara ve örgütlenmelere sahip olmadığı iddia edilebilir mi? Gerçekte, Hâricilik ile Mu'tezile arasındaki geçişlilikler dikkate alındığında, modern ulus devletlerinde olduğu gibi geçmişte kurucu bir ideoloji tasavvur etmenin ne kadar zor olduğu ortadadır.

Doğrudan ya da dolaylı olarak olsun, ortodoks söylemde *bedevilik* görüşünde tarihteki bir olayı betimler görünmemektedir. Aksine yukarıda görüldüğü gibi, *şiddetin* yalnızca ilkele, vahşiye ait olduğunu temellendirmek niyetindedir. Oysa İslam tarihi boyunca, şiddet eğilimli bedevi Hâricilere karşı akılcı hadari ruhun, her kim ve neyi temsil ediyorsa, şiddetten ari olduğu düşünülebilir mi? Sahabeye Müslüman kılıcını çeken ilk Hâriciler midir?⁵⁹ Hz. Osman'ı öldürenler müslüman değil miydi?⁶⁰ Hz. Osman'ın kanı mutlaka helaldir diyen İbn Mes'ud kimdir? Ya Cemel'de öldürülen Talha ve Zübery kimlerdi?⁶¹ Onları kim öldürmüştü? Bunlar sezgisizce geçiştirilir. Hâricilere karşı Emeviler mi, uzlaşmacı, rasyonel ve eleştiriye daha açıktır?⁶² Mekke'yi basan Haccac bir *bedevi*

57 Sönmez Kutlu, *agm*, s. 20, 21, 22.

58 Sönmez Kutlu, *agm*, s. 23: Oysa aynı sosyolojik kuramdan hareketle bir çok Batılı düşünür bu görüşün aksini savunur. Sözgelimi Doğu toplumlarının sosyolojisinden hareketle Renan İslam medeniyetinin ilerlemeye karşı olduğunu, Bertrant Rusell, Arap felsefesinin düşünülüşü kadar önemli olmadığını, O'leary müslüman felsefecilerin önemlerinin salt Yunan kültürünü taşımaktan ibaret olduğunu idda eder. Turner, *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, s. 80-81.

59 Taha Akyol, *age*, s. 11.

60 Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992, s. 170 vd.

61 Bkz. Ahmet Akbulut, *age*, s. 223-224.

62 Emevîlerin Hâşimîlere karşı uyguladıkları baskı ve katliamlar için bkz. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, Ankara, 1997, s. 307 vd.

miydi? Yoksa *mihne*ci Mu'tezile mi ya da kendilerine baskı uygulanan Ehl-i Hadis mi?⁶³

Kuşkusuz buradan ne Ehl-i Hadisin rasyonalist olduğu ne de Mu'tezilenin aksine baskıcı, taasupkâr olduğu gibi bir sonuç çıkar. Bu sadece şiddeti çözümlemede kurgulanan teorik yöntemin ve bakış açısının tarihsel olgu ve olayları anlaşılır kılmaktan daha çok bulanıklaştırdığını gösterir. Gerçekte bu bulanıklaştırma bizim değil, aksine *rasyonalite* kavramının bizatihi kendini sorgulamadan, bir eylemi rasyonel kılan şeyin ne olduğunu belirlemeden, içeriği olgularla örtüşmeyen, tekrarlandığı için doğru kabul edilen bir takım kavramları rastgele kullanmaktan kaynaklanmaktadır.⁶⁴ Zira İslam kültüründe rasyonalite ve akılcılık kavramalarının içeriği ve kullanılışı ile, bu kavramın modern çağırışımı birbiriyle örtüşmemektedir. Hârici söylemde kullanılan *rasyonalite* kavramı Weberci bir tarzda kullanılırken; Hâriciler tepkisel, kabileci, cahil ve muhakeme kuvvetinden yoksun olmakla nitelenirken, aksine İslam düşüncesinde onların *ehl-i rey'* olarak tanımlandıkları dikkatlerden kaçırılmış olur. Ahmet Hasan'ın dediği gibi bunun sebebi *rey'*in diğerleri tarafından kabul edilmeyen, özel, bağımsız bir özelliğe sahip olmasıdır.⁶⁵ Öyleki, Taha Akyol *onların alimleri bile yoktur* derken; Eş'ari, *Hâricilerin Dil Alimleri* diye attığı başlık altında bu alimlerin isimlerini saymaktadır.⁶⁶

Veya *dışlayıcılık ve tekfir etme* İslam düşüncesinde yalnızca *kabileci din anlayışının* başvurduğu bir davranış biçimi midir? Oysa yazılı literatür gözden geçirildiğinde, tekfir suçlamasının hemen hemen bütün ekollerce birbirine karşı kullanıldığını görürüz. Mu'tezile Ehl-i Sünnete karşı; Ehl-i Sünnet Mu'tezileye karşı; Maturidiler Hanbelilere ve Mu'tezileye karşı sürekli bu suçlamada bulunmuşlardır.⁶⁷ En şaşırtıcı olan ise, felsefe düşmanı ve İslam düşüncesinin geri kalmasının müsebbibi sayılan Gazali'nin buna karşı çıkmasıdır. Kuşkusuz onun da tekfir kılıcını hiç kullanmadığı söylenemez. O halde, buradan hareketle Müslümanların bireylerin özgürlük alanlarını kısıtlayan dini bir totaliter iktidar alanı yaratıkları sonucu çıkarsanabilir mi? Eminim otorite ile totaliterliği, şiddet ile otoriteyi birbiriyle eş kabul eden ve buna alışık olan modern birey için bu hiç de zor olmayacaktır. Fakat burada biraz düşünüp, Arendt'in bu kavramların geleneksel ve modern anlamlarına ilişkin incelikli ve derin çözümlemesine kulak vererek⁶⁸, Gazali'nin risalesinde ortaya koyduğu önemli bir ayrıma dikkat edelim.

63 Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1989, s.192 vd.

64 Rasyonalite kavramını ve onun Weberci kullanımını anlamak için bkz., Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, 2001, s. 25-32.

65 Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. İstanbul, 1999, s. 143.

66 Bkz. Eş'ari, *Kitabu Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 120; Ayrıca bkz. W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 33-34.

67 Bkz. Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul, 1984, s. 29 vd.

68 Bkz. Hannah Arendt, *Geçmiş ve Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, 1996, s. 129-131, 134-143.

Bu ayırım imanın teolojik kullanımı ile hukusal kullanımı arasındaki farktır. Yani asıl ve furû.⁶⁹ Sonuçta imanın hukuksal bir davranış olmadığı sonucuna varır.

Buna göre geleneksel İslam toplumunun, hatta modernlik öncesi tüm toplumların, totaliterleşmemesinin engeli teori ile pratik arasındaki ayırmadır.⁷⁰ Ya da daha doğrusu pratik alanın meşru yasal düzenlemesini yöneten evrensel bir doğal hukuk nosyonunun olmamasıdır. Böylece toplumsal alan, tekele ve lokal olana terk edilmiştir. Dolayısıyla kamusal alan eylemin alanıdır. Bir tekfir suçlaması otoritenin meşruluğunu sarsmadıkça, ya da otoriteye karşı bir başka otoriteyi meşrulaştırmadıkça şiddete dönüşmez. İslam toplumunun modernlikte kamu alanı, doğal hukuk, doğal düzen ve aklın kontrolüyle birlikte daha çok kontrol, denetim ve belirlenime kavuşmuştur. Soruların medya-da gördüğümüz dini tartışmalar, birbirini ithamlar, alabildiğine katı ve birbirine aykırı yorumlar rahatça dillendirilmektedir. Fakat aynı rahatsızlığın bir takım dokunulmaz alanlarda yapılıp yapılamayacağı tartışılabilir. En azından, temsili demokrasinin siyasal araçları olan parti liderlerinin önden daha kutsal ve dokunulmaz olduğu söylenemez mi? Buradan geleneksel dönemin çok masum olduğu gibi bir sonuç çıkartılamaz. Aksine, bizim göstermeye çalıştığımız şey özgür bir bilincin asla katı ve aşırı genelleştirici kategoriler üzerine kurulamayacağıdır. Sorgulama, asla ötekine yöneldiğinde değil kendine yöneldiğinde tamamına erer.

Tekrar konumuza dönersek, bütün bu olumsuz nitelikte bir toplum yapısını ve onun ilişkilerini geniş bir sosyolojik çözümlemeyle anlamadan kabilevi olana yüklenmesi, herşeyden önce yalnızca sosyolojik bir kaynaktan kaynaklanmaz, aksine bu söylem derin bir analize tabi tutulmasa onun ilerlemeci bir sosyoloji anlayışından kaynaklandığı açıkça görülebilir. Gerçekte bu kategoriler, Avrupalıların, rahatsız edecek kadar farklı kültürler barındıran ve birbirlerinden köktenci biçimde ayrılan toplumlardan oluşan bir dünyanın farkına vardıklarında, bu farklılıkların gerçekliklerini yadsıyarak bunları biza-tihi kültürün ya da gelişmenin evrelerinin tezahürleri olarak yorumladıklarından ortaya çıkar.⁷¹

Bu çözümlemenin Arap toplum yapısını anlamaktan uzak olduğunu belirlemek için, İbn Haldun'un *bedevilik-hadariliği* nasıl yorumladığına bakmak yeterlidir. Her şeyden önce Arap toplum yapısında *bedevilik* kabilevi olanla aynı değildir. İkinci olarak *asabiyye* salt *bedevi olanla* ilişkili değildir. Üçüncü olarak da *bedevilik* ile *hadarilik* birbiriyle karşıtlık ya da *ötekilik* ilişkisi içinde değildir.⁷² İbn Haldun'un *bedevilik* ile kabilevi olanı birbirinden ayırtmadığını, *asabiyyeyi* hem *bedevi* hem de *hadari* toplumsal yapıda süregiden, devamlılığı

69 Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 40-44.

70 Kelam ile Hukuk arasında bir bağdaşımlılık olmadığı konusunda bkz. Fazlur Rahman, "Hukuk ve Teolojinin Bağımlılığı", *İslâmî Yenilenme Makaleleri II*, çev. Adil Çifçi, Ankara, 1999, s. 80 vd.

71 Bkz. Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, der. Mete Tuncay-Aydın Uğur, Ankara, 1990, s. 81.

72 Bu konuda geniş bir açıklama için bkz. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, Ankara, 1997, s. 103. vd.

olan ama dönüşen bir formda ele alması, onun hadarilikte yok olmadığını aksine, sürekli dönüşerek kendini yenilediğini gösterir.⁷³

Ayrıca Laroui; coğrafyacıların *bedevinin*, Hârici söylem kurucuların ifadele-
rinde de rastladığımız, ümmi, sefil, marazi, herşeyden mahrum ve meteoroloji-
nin yasalarına ve aşiretin göreneklerine tutsak olduğunu savunmalarını, ger-
çekleğin yalanladığı aldatıcı bir ideal olarak görür. Buna karşın o, bedeviliğin
mutlakiyetçiliğe karşı bir denge unsuru olarak rol oynadığını ortaya koymakta-
dır.⁷⁴ Sanırım bu yorum bazen Hâricilerin Batılı araştırmacılar tarafından niçin
cumhuriyetçiler, *demokratlar* olarak adlandırdıklarını anlamamızı kolaylaştır-
maktadır.⁷⁵ Bu noktada nedense Wellhausen'in *bedeviliği* kabilevi olandan
ayrı ve farklı tanımlayışı, Hâriciliğin bedevi yorumuna karşı çıkışı ya görmezden
gelinir, ya da bir dipnotla geçiştirilmeye çalışılır.⁷⁶

O halde, ilk İslam toplumunda kabilevi olanın hadariliğe geçişle yok olma-
dığı tersine, siyasal olana eklemeli olduğu ve böylece siyasal ile kamusal alanın
ortaya çıktığını düşünmek daha anlamlı gözükmektedir. Bu takdirde Hâriciliğin
doğuşu bedevilikle değil, muhtemelen siyasal olan ile kamusal alanın ortaya
çıkışıyla açıklanabilir. Fakat bunun için öncelikle gerekli olan şey, geçmişin iler-
lemeci ve çatışmacı biçimde anlaşılmasından, diğer bir ifadeyle 19. yüzyılın
*karşıtlık mantığından*⁷⁷ kurtulmak gerekmektedir. Kısmen yorumuna katıldığımız
Cabiri'nin de ifade ettiği gibi, Hârici isyanı *kabile çerçevesinde* gerçekleş-
miş olmasına rağmen, onların savunduğu ilkeler kabilecilikle açıklanamaz, aksine
bu ilkeler ancak siyasal alanın doğuşu ve ona eklemeli süreciyle açıklana-
bilir.⁷⁸ Buna göre ilk dönem İslam toplum yapısında İbn Haldun'un ortaya
koyduğu gibi, kabilecilik hadariliğe karşı bir farklılık ya da ötekilik yaratmamış-
tır. Burada *öteki* ne farklı olan, ne vahşi olan ne de daha az rasyonel olandır.
Aksine *asabiyye* toplumsal kuruluşun rasyonalitesidir. Toplumsal dokuda he-
nüz *öteki* yoktur. Onun ortaya çıkması için *ben*'in kapalı, ilerlemeci tasavvuru-
na ihtiyaç vardır.

Buna göre Hannah Arendt'in gelenek, otorite ve şehir arasında kurduğu
ilişki, İslam toplum yapısını, *Medine'yi* ve geleneksel ilişkiler ağını anlamak
bakımından daha anlamlı gözükmektedir. Bu çözümlemede *şehir*, otoritenin
rasyonel temelidir. Fakat şehir, otoritesini gelenekten, yaşlılar sınıfının yetkin
otoritesinden, geçmişten alır. Dolayısıyla bunlar birbirinden ayrı ve çatışan ilişki-

73 Bkz. Ramazan Yelken, *Cemaatin Dönüşümü Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*,
Ankara, 1999, s. 26-27; Muhammed Abid Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Ak-
yüz, İstanbul, 1997, s.91-92.

74 Abdullah Laroui, "İslam ve Özgürlük", *Tezkire*, çev. Özkan Gözel, Sayı: 9-10 (1996),
s. 220-221.

75 Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncende Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1990,
s. 210.

76 Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret
İşıltan, Ankara, 1989, s. 10-11.

77 Bkz. K. Fuat Keyman, "Globalleşme Söylemleri ve Kimlik Talepleri", *Düşünen Siyaset*,
sayı: 3 (1999), s.78.

78 Bkz. Muhammed Abid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997,
s. 469-471.

ler değildir. Birbirini tamamlayan, birbirine eklenen ve böylece otoriteye meşruluk kazandıran şeylerdir.⁷⁹ Buna karşılık iktidar, bürokrasi, rasyonalite kavramları Aydınlanmayla birlikte farklı bir şekilde yorumlanmaya başlanmıştır.⁸⁰ Görüldüğü gibi, ortodoks söylemin Hârici çözümlemesinde Arap toplumsal yapı ve ilişkileri ya görmezden gelinir, ya da tahrip edilir, bozguna uğrattılır. Bu yeni bir söylemin ya da bilincin oluşturulması için gereklidir ve bu nedenle tercih edilir.

III. Şiddet Nerededir?

Gerçekte hem İslam düşünce tarihinde hem de Batı tarihinde şiddet eğiliminde olanların yalnızca ilkel, kabilevi, katı düşünme biçimine ait bir özellik olmadığı bilinmektedir. Sözelimi, katolikliğin karşısında protestanlığın daha özgür, uzlaşmacı, akılcı olduğunu kim iddia edebilir? Almanya'da köylü isyanlarının karşısına çıkan Luther kimdir? Ve köylüler neyi talep etmektedirler; kendi papazlarını seçme hakkı, kutsal kitaptan bir delile dayanmadıkça köleliğin kaldırılması, emeklerinin karşılığının ödenmesi ve vergilerin adil bir biçimde düzenlenmesi.⁸¹ Luther ise papazlığın seçim hakkının otoritenin hakkı olduğunu, Kutsal Kitaptaki özgürlüğün ise, ruhların özgürlüğü anlamına gelip siyasal bir özgürlük olmadığını savunur. Köylüleri uzlaşmaya davet eder. Köylüler Luther'in bulunduğu uzlaşmacı orta yolu kabul etmeyince idarecileri onları şiddetle cezalandırmaya teşvik eder.⁸² Bununla birlikte özellikle Luther'in siyasal görüşlerine bakıldığında, onun halk karşısında iktidarın otoritesini savunduğuna ilişkin oldukça ilginç sonuçlara ulaşılabilecektir.⁸³ Ayrıca Luther'in şiddet kışkırtıcılığı yalnızca köylülerle sınırlı değildir. Başta Türkler ve Müslümanlar olmak üzere Hıristiyanlık dışındaki tüm geleneklere karşı şiddeti savunur. Türkleri bazen *deccal*, bazende *şeytanın askerleri* olarak takdim eder.⁸⁴

Bu bağlamda, Rönesans ve Reform çağını anlama konusunda, alanında okunmaya değer bir eser P. Smit tarafından kaleme alınmıştır. Protestanların daha özgürlükçü oldukları şeklindeki ön yargıya inananların nasıl bir yanlışta içinde olduklarını görmeleri biraz rahatsız edici olabilir.⁸⁵ Yine modern bilim yönteminin kurucularından kabul edilen Bacon, onaltıncı yüzyıl Protestan Reform hareketinin bireylerin gerçeğe kendi başlarına ulaşmaları gerektiği konu-

79 Bkz. Hannah Arendt, *Geçmişten Geleceğe*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, 1996, s. 166-169.

80 Bkz. Hannah Arendt, *age*, s. 184 vd.

81 Bkz. Janko Musulin, *Hürriyet Bildirgeleri*, çev. Necmi Zeka, İstanbul, 1983, s. 27-29.

82 Bkz. Hakan Olgun, *Luther ve Reform Katolisizm'i Protesto*, Ankara, 2001, s. 67.

83 Bkz. Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Güzel, İstanbul, 1999, s. 30-37; Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, Ankara, 1991, s. 88-89, 103.

84 Bkz. "Of the Turks", "Of the Antichrist", "Of the Jews", *TableTalk of Martin Lutter*, tr. William Hazlitt, Philadelphia 1997, http://www.ccel.org/l/luther/table_talk/table_talk.htm.

85 Bkz. P. Simith, *Rönesans ve Reform Çağı Bir Sosyal Arkaplan Çalışması*, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul, 2001, özellikle bkz. s. 124-125, 148, 177, 191 vd. Maalesef Hıristiyanlığın Tanrı'nın sevgi ve barış Tanrı'sı olduğu şeklinde bir yanlış Türk İlahiyatçılarınca da dillendirilmeye başlanmıştır. Bunun gerçeği yansıtmadığı Şinasi Gündüz'ün eserinde ortaya konmaktadır. Bkz., *Dinsel Şiddet*, Samsun, 2001.

sundaki tavırlarından endişe duyuyor ve entelektüel bireycileri, ilahi gerçeğe, rahipler aracılığı olmaksızın, kişisel olarak ve doğrudan ulaşmayı savunan ve dinsel coşkuları söndürmeye çalışan şeytani tefsirciler olmakla itham ediyordu.⁸⁶ Daha ilginç Weber'in yeni bilimin büyüden arındırılmış bir işlem gördüğü tezi⁸⁷ de ciddi eleştirilere maruzdur. Bunun en açık örneği, on yedinci yüzyıl Newtoncu bilimsel mekanizmin dahi tamamen seküler bir girişim olarak görülemeyeceğinin gösterilmiş olmasıdır.⁸⁸ Bunlar da göstermektedir ki, Weber'in kapitalizmin ruhu olarak gösterdiği Protestanlığın daha özgürlükçü ya da rasyonel olarak takdimi tarihsel bir gerçekliği yansıtmaktan daha çok, modern bir bilincin inşası için ideolojik bir işlev görmektedir.

Modernliğin onyedinci yüzyıldaki sanayileşme, refah, ulusun politik merkeziliği, rasyonelliğin benimsenmesi ile doğrudan ilişkili olduğu tezi Batıda uzun süredir eleştirilmesine rağmen⁸⁹, bizde aydınlanmacı Müslüman entellektüellerin bu kategorileri ve çatışma alanlarını İslamın ilk dönemlerine kadar yaymalarının anlamı ne olabilir? Bunda sanayileşme, refah, ulusun politik merkeziliği ve bilimin rasyonelliğine içkin bir rasyonalite kavramının belirleyici olduğu söylenebilir. Fakat bilimsel gelişme, rasyonalite ve akılçılık doğrudan toplumsal yapıdan çıkarılabilir mi?

Alexandre Koyre'un buna itirazı oldukça anlamlıdır; geometriyi bulmuş olanlar Nil vadisindeki tarlaları ölçmesi gereken Mısırlılar değil, ölçmeye değer hiçbir şeyleri olmayan Yunanlılardır. Gezegen devinimlerine ilişkin bir dizge geliştirirler, münecimliğe inanan Babililer değildir. Bunu yapanlar da yine, münecimliğe inanmayan Yunanlılardır. Bu nedenle o şunu söyler; *Bundan ötürü Yunan bilimini kentin toplum yapısından, hatta agora'dan çıkarsamayı istemek boş görünüyor bana... yeni çağ için, hatta çağımız için de öyle olduğunu sanıyorum. Bize Newton'u açıklayabilecek olan XVII. yüzyıl İngilteresi'nin toplumsal yapısı değildir.*⁹⁰ Akılcılığı, rasyonaliteyi, özgürleştirici, eleştirici ve sorgulayıcı bir zihniyeti bürokratik yapılara, hukuka, kurumlara, hadariliğe bağlamak, Weber'in bunları kapitalizme bağladığı düşünülürse, olsa olsa kapitalizm öncesini karanlık bir Orta Çağ olarak tasavvur edip, modernitenin yüceltilmesi anlamından başka bir şey ifade etmez. Oysa *bilimsel devrim* hikayesinin farklı tahkikiyeleri eleştirel, sorgulayıcı, akılcı gibi nitelikleri haiz bilimsel düşüncenin hiç de Weberci tarzda kapitalizm ya da Protestanlık tarzındaki bir ruh tarafından yönlendirilmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Hatta bu çalışmalar Modern bilim düşüncesinin süreklilik arzeden bir yapıda, köklerinin çok daha gerilere uzandığını göstermektedir.⁹¹

86 Bkz. Steven Shapin, *Bilimsel Devrim*, Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul, 2000, s. 160-161.

87 Bkz. Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, 2001, s. 187.

88 Bkz. Steven Shapin, *Bilimsel Devrim*, s. 185-187.

89 Bu konuda eleştirel bir o kadar da değerli bir çalışma için bkz. Stephen Toulmin, *Kozmopolis, Modernite'nin Gizli Gündemi*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 2002, s. 232-233.

90 Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, 2000, s. 256.

91 Bkz. Pietro Redondi, "17. Yüzyıl Bilimsel Devrimi: Yeni Perspektifler", *Bilim Tarihi Yazıları*, haz. Osman Bahadır, İstanbul, 2000, s. 5 vd.

İşte bu nedenlerden biz çağdaş Hâricilik okumalarının Arap toplum yapısının sosyal bir analizi olmayıp, aksine Hâriciliği ortodoks bir modern okumayla önce tanımlayan, daha sonra da bu tanımlardan hareketle onu yeniden kurmaya çalışan bir söylem olarak betimledik. İlerlemeci tarih, toplum ve bilim söyleminin bir devamı olarak görülebilecek bu kurgunun, modası geçmiş bir tarih miti olduğunun bilinmesine karşın, Müslüman bilincinde hala canlılığını korumasının anlamı başka nasıl açıklanabilir? Eğer Hârici zihniyet gelişmemiş bir toplum aşamasında ortaya çıkmış ise, onu tanımlayan söylem de kapitalizmin belirli bir aşamasında tarihsel olarak temellenmiştir. *Evensel bir tez olarak sunulan şey, her şey hakkında konuşur ama kendi olanaklılığının tarihsel temellerine gelindiğinde susar.*⁹² Eleştirimizi tam da onun sustuğu yerde yoğunlaştırmak, söylemin söylediğinden hareketle gerçekte söylemediğini ortaya çıkarmak bu noktada daha da önemli gözükmektedir. Buraya kadar bu söylemin konuştuğu şeylerin neler olduğu üzerinde durduk. Oysa şimdi sıra, görünüşte şiddetin kökenleri hakkında konuşurken, aslında şiddet hakkında hiçbir şey demediğini göstermeye geldi.

III.1 Şiddetin Gizli Yüzü:

Ortodoks söylem Hâriciliği çözümlerken, onların şiddet eğilimlerinin sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik köklerine ilişkin bir takım nitelermelerde bulunur. Çağdaş radikal dini hareketler ile bu zihniyet arasında da bir takım benzerlikler kurar. Buna göre, -kısa ve öz olarak- modern dünyada karşılaştığımız sosyal karşıt hareketleri kökleri Hâricilik ruhunda saklı olan medeni hayata bir uyumsuzluk olarak kavrayabiliriz.⁹³ Böylece şiddet medeni hayattan, bedevi hayata kovulmuş olur.⁹⁴

Yukarıda kısmen aktardığımız birkaç tarihsel olay dikkate alındığında; bu söylem iktidarın şiddeti, Protestanlığın şiddeti hakkında konuşmaz. Çünkü onun söyleminde şiddeti yukarıdan aşağı doğru değil, sürekli aşağından yukarı doğru tanımlamak daha doğru gözükmektedir. Şiddet ne salt bireysel olarak ne de toplumsal olarak tanımlanır. O akılcılığın, medeniyetin temsil ettiği düşünülen topluma karşı cemaatlerin şiddetidir. Sosyolojinin modern toplumların ideolojisi olarak ortaya çıktığı hatırlanırsa, bu çok da yanlış kabul edilmemelidir. Çünkü toplumun incelenmesi olarak tanımlanan sosyolojinin toplum kavramı geleneksel örgütlenme biçimi olan cemaat in yerine modern toplumu yerleştirir.⁹⁵ Bu toplum ise, lokal, tikelden evrensele doğru bir ilerleme gösterir. Bu bağlam-

92 Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Mutlalıp Özcan, İstanbul, 1996, s. 203.

93 Sönmez Kutlu, *agm*, s. 21.

94 Kuşkusuz şiddeti yalnızca gayri medeni bir davranış olarak görmek ve medeni olanı şiddet-ten arı varsaymak 16. yüzyıl İtalya saraylarında ve 17. yüzyıl Paris salonlarında kendilerini ayrıncaklı bir sınıf olarak görenlerin taşralı, köylü sınıfa ilişkin sıklıkla başvurduğu bir açıklama biçimidir. Bkz. John Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, tr. Bülent Peker, Ankara, 1998, s. 25.

95 Alain Touraine, "Toplumdan Toplumsal Harekete", *Yeni Sosyal Hareketler*, cev. Kenan Çayır, İstanbul, 1999, s. 39.

da ortaya çıkan sosyal hareketler yapısal gerginlik, ekonomik kriz ve modernleşmeye tepki olarak ortaya çıkan, irrasyonel ve geçici olgulardır. Bu tip bir analiz ilk önce sosyal hareketleri marjinal olarak nitelemekte; fakir ve köksüz insanların da bu hareketlerin toplumsal tabanını oluşturduğunu iddia etmektedir.⁹⁶ Buna göre modernleşme süreci tamamlandığında ve toplumsal tabana yayıldığında bu hareketler zayıflayacak ve yok olacaktır. Diğer bir deyişle bu paradigmada sosyal hareketler, sosyal ve ekonomik kriz zamanlarında ortaya çıkan birer “ateş” gibidir.⁹⁷

Görüldüğü gibi klasik sosyolojinin sosyal hareketleri açıklama biçimiyle, ortodoks söylemin Harçiliği açıklama biçimi arasında önemli bir paralellik ortaya çıkmaktadır. Bu da bizim, niçin bu söylemin modernite ideolojisine bağlı bir söylem kurgulama çabası olarak okunabileceği tezimizi anlaşılır kılmaktadır. Ayrıca bu söylemi bugün tekrar etmek, yalnızca tarihi değil bugünü açıkladığını idda etmek, modernitenin aydınlanmacı ideolojisinin Müslüman entellektüellerin yalnızca zihinlerinin iç çeperini değil, algılarının ve duyu izlenimlerinin dahi çerçevelerini katı biçimde belirlediğini gösterir. Her ne kadar 11 Eylül saldırısı küreselleşmenin merkezinde patlamış gözüküyorsa da, gerçekte bu saldırı aydınlanmış entellektüellerin zihinlerinin katı duvarlarında da büyük bir şok yarattığı gibidir. Öyle ki ortaya çıkan şiddet söylenceleri, insanlık durumumuza ilişkin her şeyi tekrar söylenmemiş, işitilmemiş alana yeniden itiverdi. Hani o meşhur *her metin bağlamına göre okunmalıdır, Kur'an da bir metindir iddiası*, beşeri alanda birden anlamını kaybetti. Yoksa modernite, *Tanrı'nın kelamından* daha kutsal ve dokunulmaz mıydı? En azından şiddetin geleneksel bağlamı ile modern bağlamı arasındaki farkların neler olduğu gibi bir açıklama ümit ederken, birden şiddetin tarihsel kökenlerini geleneğin temellerinde arama uğraşısıyla karşılaştık. Bize göre bu, naif bir anakronizm ile açıklanabilecek türden bir yanlışlık içermez. Aksine bu açıklama biçimi modern şiddeti ve onun rasyonel araçlarını kavramamızın önünde engel bir söylem olarak görüldüğünde anlamını kazanır.

11 Eylül saldırısı sonrası ABD'de uygulamaya konan politika *şiddeti* burada, şimdi olanda, yani modern dünyada değil, *ötekinde*, geleneksel İslami yorumda aramız gerektiğini söylerken, gerçekte örttüğü, gizlediği şey tam da *şiddetin* ya da onun özel bir biçimi olarak *terörün* neliği ve niçinliği sorusuydu. Bir anlamda bunda başarılı oldukları söylenebilir. Çünkü bu saldırıyla birlikte Müslüman entellektüeller doğrudan *şiddeti sorgulamaktan* daha çok, *Taliban zihniyeti ile* dinin geleneksel yorumu arasında nasıl bir ilişki olduğunun açıklamasına yöneldiler. Talibani tarihsel olanla ilişkilendirmek, bugünü göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Gözardı edilen şey ise, Batı toplumlarının ısrarla rasyonel olduklarını savunmalarına karşı, sistemlerini şiddete dayalı, kanlı ve barbar bir tahakküme dayandırmış olmalarıdır. Bu şiddete dayalı tahakkümün

96 Kenan Çayır, “Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler”, *Yeni Sosyal Hareketler*, s. 14.

97 Kenan Çayır, *agm*, s. 14.

irrsayonel olduğunun değil, aksine aşırı derecede rasyonel tahakküm araçlarının icat edilmiş olduğunu gösterir.⁹⁸

Afganistan'da Uluslararası yardım görevlilerinin karşılaştığı manzaraya ilişkin bir gazete haberi bunu doğrular niteliktedir; Afganistan okul ve kütüphaneleri ABD Uluslararası Kalkınma Dairesi (AID) damgasını taşıyan kanlı bıçaklı ders kitaplarıyla doludur. Bir yardım görevlisi, 100 sayfalık bir kitapta, şiddet görüntüleri içeren 43 sayfa saydığını, bir diğeri ise kitapların her Afgan'ı doğuştan birer savaşçı olarak yansıttığını ve küçük çocukların gelişimi açısından derin tahribat yaratacak nitelikte olduğunu belirtiyor. Kitapların hazırlanma aşamasında Nebraska-Ohama Üniversitesi'nin Afgan Araştırmalar Merkezi'nin 51 milyon dolar harcadığını da unutmamalıyım.⁹⁹ Buna göre Taliban olayı salt geleneksel kökler ile açıklanabilecek bir olgu değildir. Aslında bu olay şiddetin ve terörün uluslararası ilişkiler bağlamında beslenen, iktisadi etkinliğe dönüştüren yüzünü gösterir. Böylece Müslümanlar modernite ve onun şiddeti rasyonelleştirme araçlarının sorgulamasını bir kez daha ıskalamış olurlar.

Zira şiddeti gerici bir retorikle ya da pisko-sosyal kökenlerle açıklama çabası, iktidarın imtiyazlılar tarafından kötüye kullanımından, ilerleme ideolojisinin baskı altına alma, tahakküm oluşturma araçlarının sorgulamasından dikkatleri uzaklaştırmaktadır. Şiddetin yeni sosyal şartlara uyum çabalarından ya da denge-sizliklerden doğduğu veya ekonomik güçlerin karşı konulmaz hareketinin sonucu olduğu şeklindeki açıklamalar, anlamaktan çok avundurmaya yöneliktir.¹⁰⁰

Buna karşın eleştirel sosyoloji, yine Batılı düşünürlerce geliştirilen, hakim düzenin arkasındaki şiddeti, uzlaşmanın arkasındaki baskıyı, modernizasyonun arkasındaki irrasyoneliteyi keşfetmişti. Modernlik, kendisini aydınlanma ve ilerleme ile özdeşleştirmişti. Fakat baskı altına alınmış sınıflar, sömürge uluslar, sapkın veya marjinal olarak adlandırılmış aktörler, Modernitenin evrensellik iddialarını ve kendisini özgürlükle özdeşleştirmesini yalanlamaktaydı. Burada kastedilen rasyonelleşmenin bürokrasi, şehirleşme, düzen, kurallılık, daha doğrusu endüstriyelleşmiş toplum ve modernleşme ile ilişkisi dikkat çekicidir. Çünkü burada bir eylemin rasyonelliği ile kastedilen, insanın doğal dürtü ve duygularından tamamen bağımsız zihinsel bir işlem olduğudur. Duyguların belirsiz, rastgele, karmaşık yapısına karşı, akıl; düzeni, kurallılığı, anlaşılabilir olanı temsil eder. Oysa düzenin, kuralın temsil ettiği düşünülen şehirler ya da endüstriyelleşmiş toplumların gözlemlenen istikrarı, bugün kağıttan evler gibi çökmektedir.¹⁰¹

Buna göre dirilen şeyin gelenek olmadığı, aksine İslamcı radikal hareketlerin dahi modern ya da post-modern bir durumu yansıttığının görülmesi gerekmektedir. Anthony Giddens'in kısmen katıldığımız bir açıklamasında gösterdiği gibi; *fundamentalizm küreselleşmenin bir çocuğudur ve hem ona karşı bir tep-*

98 Michel Foucault, "İşkence, Akıldır", *Entellektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul, 2000, s. 176.

99 Bkz., www.radikal.com.tr/haber.php?haberno:32816.

100 Bkz. Yves Michaud, *Şiddet*, çev. Cem Muhtaroglu, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, ty., s. 87.

101 Anthony Giddens, "Hermeneutik ve Sosyal Teori", *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, der. Hüsemattin Arslan, İstanbul, 2002, s. 26.

*kidir, hem de ondan yararlanır.*¹⁰² O halde yeni fundamantalist hareketlerce kullanılan kültürel değerlendirme biçimleri ve tipleri, İslamî din ve tarih gele-
neğinin bir çözümlenmesiyle açıklanamaz.¹⁰³ Otantisite, geleneğe dönüş, mo-
dern zamanlarda modernliğin kendisinden daha az modern değildir.¹⁰⁴ Bu da
bize, yeni sosyal hareketlerin ancak modernitenin anlaşılması ve eleştirisi ile
anlaşılabilirliğini göstermektedir. En temel gerekçelerinden birini, yeni sosyal
hareketlerin ortodoks söylemin iddiasının tersine, sınıf tabanında görülen fark-
lılaşmadır. Eski hareketler marjinal kabul edilen orta sınıfı mobilize ederken,
yeni sosyal hareketler genç nesil ve yüksek eğitimli sınıftan destek bulmaktadır.
Özellikle radikal ve yeni mesihçi hareketlerin mühendis, tıp vb. eğitimli ve yük-
sek meslek grupları arasında daha çok yaygınlık kazanması bunu göstermekte-
dir. Özellikle 1850'li yıllardan bu yana kendiliğinden oluşan örgütsüz, belirli bir
kimliği, saptanmış siyasi hedefi olmayan kalabalıklar giderek silinirken, yerleri-
ni kendilerini mesleksi ve siyasi açıdan tanımlayabilen, belirlenmiş siyasi gö-
rüşleri savunabilen gruplara bırakmıştır.¹⁰⁵ Kuşkusuz bu tarihsel tespit, gele-
neksi toplumlarda ortaya çıkan salt öldürmeye yönelik şiddetin yerinin, dev-
rimci ideolojilerle birlikte tarihsel dönüşümün bir aracı olarak görülen şiddet ile
yer değiştirdiğini görmek açısından önemlidir.

Bugün, mevcut durumda şiddeti anlamak istiyorsak insanlık tarihinin onye-
dinci yüzyıldan bu yana geçirdiği dönüşümleri, siyasal olanı, iktidar, güç ve
bilgi arasındaki ilişkileri kavramamız gerekmektedir. Diğer bir deyişle; ihtiyaç
duyduğumuz şey, şiddeti bugünkü bağlamına oturtmak ve onu orada anla-
maktır. Kendi gerçekliklerini anlama çabası yerine, kendini suçlama çabası Müs-
lümanların yalnızca gelenekle değil bugünle de bağlarını parçalayarak, etkisiz-
leşen bir bilinçle daha çok şiddet üretecektir. Modern dünyada karşılaşılan şid-
det yalnızca öldürmeye yönelik bir şiddet değildir. Ne yalnızca iktidarın tekelin-
dedir, ne de yalnızca iktidara yöneliktir. Az gelişmiş toplumlar kabaydılar, vah-
şiydiler, saldırgandırlar ama öldürme olanakları kısıtlıydı. Onların yanında sözü-
nü ettiğimiz teknoloji toplumlarında ise yıkım olanakları hatırı sayılır düzeylere
erişmiştir ve her şey gibi şiddet de kurallılaşmıştır.¹⁰⁶ Hiroşima veya Nagazaki'-
de bir gecede 300.000 kişiyi öldüren savaşçı ile geleneksel savaşçı arasında
yalnızca niceliksel bir fark yoktur. Fark daha derinde yatmaktadır. Kestirilemez
olma, risk alma artık yerini denetlenebilir, önceden kestirilebilir olana bıraktı.¹⁰⁷ Yöketme teknolojisinin ürettiği yeni araçlarla birlikte terörizm bir meslek-

102 Anthony Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, çev. Osman Akınbay, İstanbul, 2000, s. 62.

103 Mona Abaza-Georg Stauth, "Batılı Akıl, Oryantalizm Ve Fundamentalizm: Bir Eleştirisi", *Tezkire*, sayı: 9-10 (1996), s. 108.

104 *Agm.*, s. 112; M. Hardt-A. Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, 2001, s. 167-168.

105 Bkz. Yves Michaud, *Şiddet*, s. 22; Kenan Çayır "Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler", s. 19.

106 Yves Michaud, *Şiddet*, s. 37.

107 Bu ayırmadan dolayı Michael Walzer, Hiroşima'nın bombalanmasını terörist bir eylem olarak görür. Çünkü bu eylemin amacı askeri değil politiktir. Amaç, Japon hükümetini çaresiz bırakarak onları teslim olmaya zorlamak için yeteri kadar sivil öldürmektir. Ve

tenlik kazanmıştır. İşkence bile artık pis ve kanlı bir iş olmaktan çıkmış, tıbbın bir dalı haline gelmiştir.¹⁰⁸ Bu açıdan terör, şiddetin daha özel bir biçimidir. Özellikle uluslararası siyasete alet oluşu ile sorun yepyeni ve farklı bir boyut kazanmıştır.

Bu noktada bugün karşılaştığımız *şiddeti* yalnızca bedensel güç kullanma olarak da anlayamayız. Çünkü bu takdirde şiddet yalnızca failleri ile sınırlanmış olur. Oysa modern dünyada şiddet çok daha rasyonel araçlara ve kurumlara sahiptir. Bu gün şiddeti anlamak istiyorsak; *insanın günlük yaşamlarının her geçen gün biraz daha rasyonelize olmasını; insanların daha sıkı disiplin altına alınmalarını; itaate, şiddete koşullandırılmalarını anlamalıyız.*¹⁰⁹ Geçmişten gelen bir şiddetin dirilmesi değildir söz konusu edilen. Bizim şiddetimiz, aşırı-modernliğimizin ürettiği şiddet, terördür. Tutkudan çok ekrandan doğar, görüntülerin doğasıyla aynı yapıdadır. Bu her zaman düşman güçlerin bir çatışması ya da karşıt coşkuların vuruşması değildir, atıl ve farksız güçlerin ürünüdür; Holi-ganların şiddeti gibi.¹¹⁰

Buna göre ortodoks söylemin bir gericilik retorığı oluşturarak entellektüel bilinci, kabileci, tutucu, cahil kimselerin şiddetine yöneltmesi, çok farklı bir biçimde örgütlenen ve kurumsallaşan çağdaş tahakküm kurma araçlarını yalnızca anlamamıza engel olmamakta, bununla birlikte onları görülmez alana da itmektedir. Sözelimi son günlerde Türkiye’de gündeme gelen, *Satanizm, Moonculuk* vb. çağdaş akımlar hangi kabileci, tepkisel dindarlık formuyla açıklanabilir? Ya da bunların örtük bir biçimde bireysel özgürlük alanlarını genişletmek yerine bilinci kuşattıkları ve böylece tahakküm biçimleri oluşturdukları söylenemez mi? Çünkü Moonculuğun herşeyi eşitleyen dili, evrensel insanlık dini ya da dinlerin kardeşliği, gerçekte *farklılığın* yerine bir *aynılığın* konulmasıyla oluşturulan bir tahakküm biçimidir. Artık *öteki dışlanması gereken, nefret edilen değil, anlamak, kurtarmak, özen göstermek içindir.* Bu yok etmenin farklı bir biçimidir gerçekte.¹¹¹

Artık modern şiddet Foucault’un dediği gibi, *kılıçla iş görmez*, bu şiddet çok daha kapsamlı, rasyonel ve normalleştiricidir.¹¹² Buna karşın aydınlanmacı Müslüman entellektüellerin şiddeti kılıçla özleştirmesi yalnızca bir yanılsama değil, kökleri daha derinde yatan bir aydınlanmacı zihniyetin yansıması olarak kendini göstermektedir. Paradoksal bir biçimde bu zihniyette yoksun olan şey, kendisinin *ötekine* attığını sorgulayacak eleştirel perspektiftir. Çünkü sorgulama ve eleştiriri en etkin biçimiyle gücünü aydınlanmacı akılcılığın eleştirisinde

bu terörist mücadelenin en belirgin amacıdır. Bu açıklamaya göre terörist eylem: bir takım amaçlara ulaşmak için sivil halkın doğrudan ya da kastlı olarak öldülmesi olafak tanımlanır. Bkz. “An Exchange on Hiroshima”, New Republic, sayı: 23, 1981.

108 Yves Michaud, *age*, s. 42.

109 Sorel Teber, *Politik-Psikoloji Notları*, İstanbul, 1990, s. 11.

110 Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Emel Abora-İşık Ergüden, İstanbul, 1995, s. 74-75.

111 Bkz., Jean Baudrillard, *age*, s. 118 vd.

112 Nuh Yılmaz, “Biyoktidar ve Liberalizm”, *Tezkire*, sayı: 24 (2002) s. 120: Michel Foucault, “İşkence, Akıldır”, s. 173-174.

bulmuştu. Oysa aydınlanmacı zihin eleştirmekten çok açıklamacı ve temmelendirimecidir. O şiddeti gelenekle temellendirirken sorduğu soru şiddetin kökenidir. Çünkü bu soruya vereceğiniz cevaplar, genelde modern toplumda şiddet taraftarlarının psiko-sosyolojisini belirleyerek onlara karşı daha sıkı tedbirler alınması gerekliliği ile son bulur. İşin en ilginç yanı ise bizim sormamız gereken sorunun unutulmasıdır; bireye yönelik her türlü tahakküm araçlarını nasıl etkisiz kılabiliriz? Bu sorun, varolanı korumaya yönelik değildir. Bu kimlerin şiddet uyguladığını değil, aksine etik ve değer içerikli bir sorun olarak şiddetin sorgulanmasını gerektirir. Bu açıdan bir soruna ilişkin felsefi bakış açısının toplum mühendisliğinden daha önemli ve gerekli olduğunu düşünüyorum. Oysa ne yazık ki, uzun bir süredir Müslüman entellektüellerin yaptığı şey, bir toplum mühendisliğinden öte bir çabayı içermemektedir. Asıl vahim olan da budur.

IV. Sonuç:

Her olgu ya da olayın, içinde yer aldığı tarihsel ortamla ilişkili olduğu yadsınamaz. Fakat asıl sorun da, tam bu yadsınamaz olanı kabul ettiğimizde başlar. Çünkü insani olan yapılar, zihniyetler ile onların içinde yer aldığı tarihsel ortamı birlikte düşünmek, daha doğrusu düşünsel tarihe ilişkin soru sormak hayli çaba isteyen işlerden biridir. Ve Roger Chartier'in gösterdiği gibi bunun bir çok nedeni vardır. Bunlardan en önemlisi düşünsel tarihi çözümler için oluşturulan kategorilerin de, tarihi oluşturan tüm öteki olgular gibi değişken ve geçici paylaşımların ürünü olduklarının farkedilmiş olmasıdır.¹¹³

İlkel-uygar, evrensel-yerel, rasyonel-irrasyonel gibi tüm kategoriler bize gerçeği değil, aslında görülmesini istedikleri gerçeği göstermektedir. Özellikle 1945'ten bu yana sosyal bilimlerdeki tartışmalar, gerçeğin bu kategorilere ancak bizim kuramımızda girdiği, bunun dışında hayatın *dev bir sorun, bir denklemler, daha doğrusu kısmen birbirine bağlı, kısmen de bağımsız bir denklemler yumağı olduğunu söylemektedir.*¹¹⁴ Buna karşılık Müslüman entellektüeller 19 yy.dan itibaren girdikleri geri kalmışlık krizinden kurtulup, geçmişlerine ve bugüne ilişkin genelleştirmeci olmaktan çok anlayıcı bir tarzda *karşıtlar mantığının* kategorilerinden bağımsız olarak bir bakış açısı geliştirmenin sancılarını çekmektedirler. Oysa şimdi 11 Eylül saldırısı aslında bunun hiç de kolay elde edilemeyecek bir sonuç olduğunu göstermektedir.

Çünkü ortodoks söylemler bizi sürekli bu kategorilerle düşünmeye çağırırken, bir tarafı tutmamız konusunda bizleri zorlamaktadır. Bu noktada görülmesi gereken, özgürlük alanlarımızın ya mit adına akıl ya da akıl adına mit tarafından sürekli kuşatılmakta olduğudur. Entelektüel sorumluluğun her şeyden önce bu kuşatmanın kendisine yönelmesi gerekmektedir. Zira yaşadığımız dünyada mit ile akıl her ne kadar birbirine karşıt olarak gösterilse de, sürekli birbirine eklenmede ve birbiri tarafından üretilmektedir. Ortodoks yöntem ise, miti,

113 Roger Chartier, *Yeniden Geçmiş*, çev. Lale Arslan, Ankara, 1998, s. 48.

114 Bkz., Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, 1996, s. 11, 52 vd.

irrasyonel olanı *ötekinin* bir özelliği olarak gösterirken, *şiddeti* bunlarla ilişkili olarak düşünmemiz gerektiği gibi bir bilinci yaratmak ister. Buna karşılık çağdaş klan, cemaat, epistemik ve çıkar ilişkisine dayalı örgütlenmelerin rasyonelitesini ve onların ürettiği şiddeti görmezden gelir. Hatta bazen ilerleme, uygarlık, dünya uluslarının kardeşliği ve özgürlük adına onların kuşatıcı evrenselliklerini yücelttiği bile söylenebilir.

Ortodoks yöntemin Müslüman entellektüelin tarihinde uzun bir geçmişi vardır. 19. yüzyılda Batı karşısında yenilmişlik sendromuna tutulan Müslüman entellektüeller Batı ile yüzleşmeden doğan krizde öncelikle yaşadığı bu düşüşü anlaşılır kılabilmek için neyin yanlış gittiği sorusunun üstesinden gelmek zorundaydı. Ve ilginçtir ki, içsel bir eleştiriye yönelen modernist müslüman aydınlar bu yanlışlığı büyük oranda geleneksel düşüncenin metafizik kurumlarında, hukukun katılaşıp donuklaşmasında ve entelektüel bilimlerin terk edilmesinde buldular. Yaşanan çağ ve bunalımlar açısından bu tespitler anlamlı olmakla birlikte, unutulmuş şey geçmişin yanlış bilincine karşı modernliğin kuşatılmış bilincine doğru yol aldıklarının gözlerden kaçırılmasıydı. Fuat Keyman'ın dediği gibi, Modernitenin teknolojik ve ekonomik gelişme kadar kısımları ve vahşet manzaralarını da içeren bir rejim, bir davranış biçimi olduğunun kabul edilmesi ve bu rejimin radikal bir iç eleştiri sürecine sokulması gereğiydi unutulmuş.¹¹⁵ Öyle görülüyor ki, tarihsellik bilinci zayıf insanlar ve ülkeler, üstlerine "evrensel insan hakları", "liberal hukuk devleti", "globalleşme" gibi slogan terimlerle gelen Amerikanvâri evrenselci dayatmacılığa zor direnebileceklerdir.¹¹⁶

115 Fuat Keyman, "Ahlaki Benliğe Geri Dönüş: Globalleşme, Etik ve Siyaset İlişkisi", *Doğu Batı*, sayı: 6 (1999), s. 133.

116 Doğan Özlem, "Kaygı ve Tarihsellik", *Doğu Batı*, sayı: 6 (1999), s. 33.

Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman

Mahmut AY*

ABSTRACT

The principles of Islamic theology such as reason, faith, free will, to act freely and responsibility constitute the basic elements of individuality. The faith, which is expressed by the term "tasdiq", as one of the theological paradigm of individuality means subjective accept and approve of individual. The faith is a morale situation which is lived by individual. It realizes in the heart of individual. Free will and free choice of individual have an important place in the constitution of faith. The faith as a religious experience and truth expresses the transformation from the collective consciousness in Arabic tribalism to the individual consciousness in the new Islamic situation. It is starting point of the process of becoming individual and central of consciousness of becoming individual.

The faith as against all kinds of collective limitation and obligation is a process of free, hearty and sincere communication between God and individual. The faith as an experienced piety is a subjective truth far from whole theological formulation and polemics.

Key Words: *Theology, individualism, individuality, collectivism, faith, "tasdiq", piety, theological formulations.*

1- İslam Kelamını Yeniden Yapılandırma Sorunu

Günümüzde Teoloji alanında meydana gelen değişim ve gelişmeler onun dil, yöntem ve içeriğine yönelik yeni yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Klasik İslam teolojisinin güncelliğini yitirmesi, toplumsal ve bireysel değişime öncülük edememesi teolojide yeniden yapılanma sorununu doğurmuştur. Ekonomik, kültürel, sosyal ve bilimsel alandaki değişim ve yeniliklerden uzak kalan İslam teolojisi belli bir dönemden sonra işlevselliğini büyük oranda kaybetmiştir. İslam Teolojisinin zaman içerisinde, büyük oranda işlevsiz hale gelmesinin bazı ana nedenleri kısaca şu şekilde sıralanabilir: 1-Bu ilimle meşgul olanların yaşamın değişen şartları karşısında, yöntem, üslup ve içerik açısından kendilerini yenileyememeleri, yaşamın her alanında meydana gelen değişime ve gelişime öncülük edememeleri, 2-Kelamcılar tarafından ortaya konan yorumların zamanla mutlaklaştırılarak, birer akide(creed) haline dönüştürülmesi¹, 3-Öte-

* **Dr.**, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

1 Akideler, üzerinde fikir yürütülmesi ve tartışılması söz konusu olmayan, eleştiri ve yorum kabul etmeyen dogmatik kurallardır.

kinin gayri meşru olduğunu ispatlamaya ve polemige dayalı, çözüm üretmekten çok, sorun yaratan bir üslubun benimsenmesi, 4-Soyut ve aşkın bir alanla sınırlı, sürekli teoride kalan bir içeriğin tekrara ve alışkanlık haline dönüşmesi, 5-Belli bir tarihten sonra Kelama ve Kelamcılara karşı oluşan anti-Kelam zihniyeti² ve bu zihniyetin toplum üzerinde etkin hale gelmesi

Oluşumundan itibaren İslam düşüncesinin temeli ve sembolü haline gelen İslam Kelamı, İslam'da felsefenin doğuşundan önce ortaya çıkan özel ve özgün bir düşünce sistemine ad olarak verilmiş, temsilcilerine de Müteteklimun(Kelamcılar) denilmiştir.³ Aslında müslümanlar kelam ilmini kurmakla felsefeden ayrı, orijinal bir disiplin meydana getirmişlerdir.⁴ İslam düşüncesinin oluşumuna ve gelişmesine en büyük katkısı sağlayan bu disiplinin yeniden yapılandırılarak işlevsel hale gelmesi, İslam düşüncesinin de yeniden canlanmasına ve belli bir dinamizm kazanmasına vesile olacaktır. İslam dünyasında her hangi bir yenileşme ve değişme gerçekleştirilecekse, bunun yolu, İslam Kelamı'nın yeniden yapılandırılmasından geçer.

Bazı müslüman teologlar XIX. yüzyıldan itibaren İslam teolojisinin değişen şartlar karşısında büyük oranda işlevsiz hale gelişini fark ederek, bu teolojinin yeniden yapılandırılmasının gerekliliğini açıkça dile getirmişler, buna model oluşturmak amacıyla da yeni eserler kaleme almışlardır.⁵

Yunanca "theos" ve "logos" (Tanrı ve bilim) kelimelerinden türeyen Theology⁶ etimolojik olarak Tanrıbilim anlamına gelir. Theology'nin ismi, bir felsefi disiplin olarak, Metaphysics adlı eserinde ilk defa Aristo tarafından kullanılmıştır.⁷ Aristo, en üstün varlığı konu edinmesinden dolayı Teolojinin en şerefli ilim olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁸ Aynı şekilde İslam bilginleri de, ilimlerin değer ve şereflerinin konularıyla orantılı olduğunu vurgulayarak, en değerli ve

- 2 Kelam İlmî, İslam düşüncesinde merkezi bir konuma sahip olmasına rağmen pek çok İslam bilgini bu ilime karşı olumsuz bir tavır sergilemiştir. Bu bilginlerden Gazali (ö.505/1111), Kelam İlmîni öğrenmenin halk için fayda yaratmayacağını, hatta zararlı olabileceğini ileri sürmüştür. Bunu anlatmak için de "İlcamu'l-Avam an İlmî'l-Kelam" (Beyrut, 1406/1985) adlı eserini yazmıştır. Gazali'nin Kelama yönelik eleştirileri için ayrıca bkz. Gazali, el-İktisad fi'l- İtikad, Kahire, 1971, 9.; İbn Haldun (ö.908/1496) ise Kelam İlminin belli bir dönem için gerekli olduğunu, ancak daha sonraları bu ilmi öğrenmenin çok da gerekli olmadığını vurgulamaya çalışmıştır. Bkz. İbn. Haldun, Mukaddime, çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.B yayınları, İstanbul, 1989, II, 539.; Ayrıca soyut konulara yer vermesi, boş ve anlamsız sözlere kulak asması yönüyle sosyal bilimler için kullanılan "lafoloji" kavramı, Kelam için de kullanılmıştır. Bkz. Görmez, Mehmet, Musa Carullah Bigiyef, Ankara, 1994, 83.
- 3 Wolfson, Harry Austryn, The Philosophy of The Kalam, Harvard University Press Cambridge and London, 1976, 2.
- 4 Atay, Hüseyin, tenkitli neşirini yaptığı, en-Nesefî'nin Tabsiratü'l Edille Fi Usulî'd-Din adlı eserine yazdığı önsöz, Ankara, 1993, 5.
- 5 Abdullatif, Harputî'nin Tenkihü'l Kelam, Filibeli Ahmed Hilmi'nin Üss-i İslam: Yeni Akaid, İzmirli İsmail Hakkî'nin Yeni İlm-i Kelam, Hüseyin el-Cisr'in el-Husunü'l-Hamidiyye, Muhammed Abduh'un Risaletü't-Tevhid ve Şibli Numani'nin el-Kelam adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Geniş bilgi için bkz. Özervarlı, M. Sait, Kelam'da Yenilik Arayışları, İstanbul, 1998, 59-67.
- 6 Ana Britannica, İstanbul, 1994, XVI, 306.; Heidegger, Martin, "Fenomonoloji ve Teoloji", Heidegger ve Teoloji içerisinde, derleyen: Ahmet Demirhan, İstanbul, 2002, 42.
- 7 Aristo teorik felsefeyi, 1. Matematik, 2. Fizik, 3. İlahiyat (Theology) şeklinde üç kısma ayırmaktadır. bkz. Aristotele, Metaphysics, Translated by Richard Hope, The University of Michigan Press, 1994, 125.
- 8 Aristotile, a.g.e., (1994), 125.

en şerefli ilmin, en üstün varlıktan söz eden ilim olduğunu belirtmişlerdir. Bu nedenle "Kelam İlimi", en üstün varlık (Allah)'tan bahsettiğinden dolayı, ilimlerin en değerlisi ve en şerefli olarak kabul edilmiştir.⁹ Gerçekten de özgün ve orijinal olarak müslüman bilginler tarafından ortaya konan iki ilmi disiplinden söz etmek mümkündür. Bunlardan biri, İnanç Esasları Felsefesi (Usulu'd-Din veya Tevhid ve Akaid İlimi), diğeri ise, İslam Hukuk Felsefesi (Usulu'l-Fıkh)'dir.¹⁰ Bu iki ilmi disiplinden birincisi bugünkü kelam ilminin, ikincisi ise hukuk felsefesinin karşılığıdır.

Theology (Kelam), her ne kadar Türkçe'ye Tanrıbilim olarak çevrilmişse de, Onun; Tanrı'yı bilmekten öte bir anlamı vardır. Felsefi ve akli ilkeler ışığında "bilinenin" tartışmasını ve felsefesini yapar. Bu yüzden de dogmatik bir nitelik taşıyan Akaid (Creeds) ilminden ayrılır. O halde Teoloji, Tanrı hakkında spekülâtif bir bilgi değildir.¹¹

Klasik İslam teolojisinin en temel konusu Tanrı ve Tanrının nitelikleridir. Bu nedenle teoloji (kelam), ilimlerin sınıflandırılmasında dini ilimler kategorisine dahil edilmiştir. Bu bağlamda teoloji, Tanrıyı anlamaya yönelik bir düşünsel faaliyetten ibaret görülmüştür.¹² Bunun yanında müslüman teologlardan bazıları, varlık ve bilinen (malum)'in de teolojinin konuları arasında yer aldığını öngörmüşlerdir.¹³ Günümüz teologlarından Hasan Hanefi, müslüman teolojisi (İlimu't-Tevhid)'nin iki teorik öncülle başladığını, bunlardan birincisinin "nasıl bilirim?" sorusuna cevap olarak "bilgi"yle, ikincisinin ise "neyi bilirim?" sorusuna cevap olarak "varlık"la ilgili olduğunu¹⁴ belirtmektedir.

Teolojinin gündelik yaşamdan ayrı, sadece aşkın ve kutsal olanla sınırlı bir çerçeve içinde ele alınması, onu modern çağların ihtiyaçlarını karşılayabilen bir bilim olmaktan çıkaracaktır. Çünkü Tanrıdan söz etmek aynı zamandan insandan ve varoluşun anlamından söz etmek demektir. Evren, yaratılmış varlıklar, insan ve yaratılış amacı; yaratılış amaçlarına yabancılaşma, yaşam ve yaşamın anlamı hakkındaki önermeler sadece tinsel kurtuluş için değil, insanlar arasındaki her türlü ilişkiyi düzenlemek amacıyla da ahlaki ilkeler getirmektedir.¹⁵

Aşkın önermelerle ve kutsal bir alanla sınırlı kalmadığı, her türlü dünyevi alanı da kapsadığına göre, Teolojinin kültürel, bilimsel, sosyal, siyasal ve düşünsel gelişmelerde her zaman önemli bir yeri olacaktır.

İslam Teolojisinin yeniden yapılandırılması sorunu üzerinde duran günümüz Müslüman Teologlarından bazıları, klasik İslam Teolojisinin Tanrı'yı mer-

9 Taftazani, Saduddin, Şerhu'l-Akaid, İstanbul, 1326, 17 v.d.; Cürçani, Seyyid Şerif, Şerhu'l-Mevakif, Kum, trs., 1/34 v.d.; Harputi, Abdullatif Lütfi, Tenkihu'l-Kelam fi Akaid-i Ehli'l İslam, İstanbul, h.1330, 10.; İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, Ankara, 1981, 4.

10 Atay, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2001, 15.; ayrıca bkz. Tenkidli neşrini yaptığı, en-Nesefi'nin Tabsiratü'l Edille Fi Usulü'd-Din adlı eserine yazdığı önsöz, Ankara, 1993, 5.

11 Hedeegger, Martin, "Fenomonoloji ve Teoloji", (2002), 42.

12 Razi, Fahrüddin, el-Metalibu'l-Aliye, nşr. Ahmet Hicazi es-Saka, Beyrut, 1987, I, 4.; el-Amidi, Seyfuddin, Gayetu'l-Meram, nşr. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, 1971, 4.

13 el-İci, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmet, el-Mevakif fi İlimi'l-Kelam, Beyrut, trhz., 7.; Cürçani, Şerhu'l-Mevakif, I/19.; Taftazani, Sadeddin, Şerhu'l-Makasid, I, 173.

14 Henefi, Hasan, İslam Kültüründe İnsan ve Tarih, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 2000, 11.

15 Ana Britannica, 1994, XVI, 306.

kez kabul edip, insanı göz ardı eden yaklaşımını eleştirerek, bu yaklaşımın modern çağın ihtiyaçlarına cevap veremediğini ileri sürmektedirler. Bu teologlar, Tanrı merkezli (Theocentric) bir anlayıştan, insan merkezli (Anthropocentric) bir anlayışa gidilmesinin, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesinin¹⁶, Tanrı'yı yorumlamaktan Tanrı bilincini zihinde canlı tutan özne konumundaki inananı yorumlamaya çalışmanın¹⁷, imanın yahut bilginin insana bakan tarafına, insan tabiatına, onun toplum içindeki yerine, inanç esaslarından başlayıp düşünce dünyasına, tarihsel eylem alanına yönelmenin¹⁸, insanın antik yapısına, kendine karşı sorumluluklarına, Allah'a karşı görevlerine, çevresi ile ilişkilerine, tabiata karşı tavrına, fizik ve metafizik evrenle bilgisel ilişkisine eğilmenin¹⁹ gerekliliğini vurgulamışlardır.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra, biz burada bir adım daha ileri giderek, Teolojinin konusunun bireyle Tanrının ve Tanrıyla bireyin her şeyi kapsayan bir ilişkisi olması gerektiğini düşünüyoruz. Bu ilişkide Tanrı'nın muhatabı, insan toplumlarının her türlü kurum ve yapıları değil, tek tek bireylerdir. Zira birey, mutlak bir değer ve temel bir varlıktır. Bireyin varlığı, sınıf, halk, toplumsal grup gibi "bütün"lerin varlıklarından daha gerçektir.²⁰

İlahi mesajların muhatabı bireydir. Birey doğrudan doğruya Tanrı'ya karşı sorumludur. Tanrıyla birey arasındaki varlıksal ve bilgisel ilişkide herhangi bir aracı söz konusu değildir. Dini inanç esas itibarıyla aşkın ve kutsal olan varlıkla birey arasındaki özel bir durumdur. Din bireysel bir gerçekliğe ve öneme sahiptir. İlahi vahiy, inanan veya inanmayan her bireye hitap ederken, bu hitabıyla bile, onların her birinin bireysel değerini kabul etmektedir.

En kısa ve en basit şekilde "kutsal olanın tecrübe edilmesi veya yaşanması"²¹ olarak tanımlanan dinin, her şeyden önce tek tek bireylerin şuurunda yerleşmesini kabul etmek gerekir. Kur'an, gerek inanmaya çağırarak gerekse ödevler ve sorumluluklar yükleyen ayetlerinde genellikle bireylere hitap eder. Dinin temel esası olan iman, öncelikle tek tek bireylerle ilgili bir husustur. Birey doğrudan doğruya Tanrı'ya karşı sorumludur. Tanrı'ya karşı hesap verme sorumluluğu altında olanlar, iyi ve kötü fiiller nedeniyle, mükafat veya ceza alacak olanlar ancak bireylerdir.

İslam'ın ilahi mesajları ilk planda Hz. Muhammed'e bildirilmiş ve ilk önce birey olarak onun tarafından tecrübe edilmiştir. Daha sonra diğer müslüman bireyler tek tek bu mesajları bireysel olarak yaşama geçirmişlerdir.

Klasik İslam teolojisinin kutsal ve aşkın olan bir alanla, kendi çağıyla sınırlı kalan, değişim ve sürekliliğe kapalı yaklaşımları zaman içerisinde büyük oran-

16 Hanefi, Hasan, Teoloji mi Antropoloji mi?, Çev: M. Sait Yazıcioğlu, İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi adlı eser içinde, Ankara, 2001, 205-239.

17 Düzgün, Ş. Ali, Sosyal Teoloji, Ankara, 1999, 2-5.

18 Macit, Nadim, Günümüz Türkiye'sinde Kalem İlimi ve Temel Sorunları, İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı - IV, İzmir, 2000, 82-83.

19 Çelebi, İlyas, Kelam İlminin Yeniden İnşasından İlke ve İçerik Sorunları, İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı - IV, İzmir, 2000, 95.

20 Yayla, Atilla, Liberalizm, Ankara, 2000, 128.

21 Wach, Joachim, Din Sosyolojisi, Çeviren: Ünver Günay, Kayseri, 1990, 10.

da işlevselliğini kaybederek, modern çağın ilgi ve ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelmiştir.

Yeniden yapılandırılacak olan Müslüman teolojinin konusunu İlahi mesajları tecrübe eden birey, bireyin Tanrı ile ilişkisindeki konumu, bireyin evren ve evrendeki varlıklarla ilişkisi, bireyin yaşamın her alanındaki hak ve özgürlükleri oluşturmaktadır.

2- Kavramsal Analiz: Birey, Bireycilik ve Bireysellik

Birey (individual), Latince individuus, bölünemeyen, kendi içinde bölünmez olan; özgürlüğünü yitirmeden bölünemeyen tek varlık²² anlamına gelmektedir. Bundan başka birey, varlıkların toplamından farklı olan tek bir varlık; en azından sayısal olarak diğer tüm varlıklardan farklı olan yegane bir varlıktır.²³ Tek tek sayılabilen, kendisinden mantıksal olarak söz edilebilen bir varlık; bağımsız bir varlığı olabilen, bir düşünce ya da tümcenin öznesinin dış dünyadaki karşılığı yapılabilen şey; temel özellikleri ortadan kaldırmaksızın bölünemeyen, bölünecek olursa da parçalarına bütünü adı verilemeyen canlı insan varlığı²⁴ olarak da tanımlanmaktadır.

Bireycilik (individualism) ise, çok değişik anlamları olan, ontolojik, metodolojik, dini, siyasi, ekonomik ve ahlaki anlamda çeşitli şekillerde ele alınan bir kavramdır.²⁵

22 Dictionary of Philosophy and Psychology, 1960, I, 534; Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1994, 38.

23 Dictionary of Philosophy and Psychology, 1960, I, 534.

24 Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, İstanbul, 1999, 150.

25 Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji ve Teoloji Sözlüklerinde çok sayıda bireycilik tanımı yapılmakta ve çok çeşitli şekillerde ele alınmaktadır.

Ontolojik bireycilik : Bu bireycilik anlayışına göre, bireyin varlığı, sınıf, halk gibi bütünlüklerin varlıklarından daha gerçektir. Bireyin, insan toplumlarının her türlü kurum ve yapılarının üstünde olduğunu öngören görüştür. Bu görüşe göre birey, kolektivitinin amaçları için sırf bir araç olarak kullanılmaz. Zira birey olarak insan kendi başına bir amaçtır.

Metodolojik bireycilik : Sosyal fenomenleri anlamının yolu, diğer insanlara yönelik ve onların umulan davranışları tarafından yönlendirilen bireysel eylemleri anlamaktır. Metodolojik bireycilik, kendilerini oluşturan parçalardan bağımsız, toplum gibi sosyal bütünlüklerin bir bütün olarak kavranabileceğini öne süren metodolojik kolektivizme karşı bir tavidir. Metodolojik bireycilik, bireylerin özelliklerinin göz ardı edilecek kadar önemsiz olduğunu, toplumsal olguların bağımsız bir varoluşu olup, bireylerden bağımsız olarak araştırılabileceğini öngören ideolojik holist görüşün tam karşısında yer almaktadır. Metodolojik bireycilikte, toplumsal olgu ve kurumlar ancak bireysel tercihlerden hareketle açıklanabilir.

Siyasal bireycilik : Devletin birey için var olduğunu öngören, bireyin özgürlüğünü ön plana çıkaran ve kendisine yeten, kendi kendisini yönlendirebilen bireyi, toplum ve devlet karşısında üstün gören anlayıştır. Tüm siyasi örgüt ve toplumsal oluşumların temel ve en yüksek amacının bireyin haklarını korumak, bağımsızlığını güvence altına almak ve gelişimini hızlandırmak olduğunu ileri süren anlayıştır. Bu anlayışa göre devlet, bireylerin kendi amaçlarına ulaşmak için kullanılmak durumunda oldukları bir araçtır. Toplum, üyeleri için ve onların mutluluğu için varolur.

Ekonomik bireycilik : Ekonomik alanda, serbest rekabeti, teşebbüs özgürlüğünü temel alan bir anlayıştır. Ekonomik bireyciliğin temel sloganı "Laissez faire" (bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler)'dir. Ekonomik bireycilik, toplumsal çıkarın bireysel çıkarların toplamı olduğunu, bireyin kendi çıkarını gerçekleştirilmesiyle toplumun çıkarını da gerçekleştirmiş olduğunu öngörür.

Ahlaki Bireycilik veya Gelenekçilik Karşısı Bireycilik : Ulusal adet ve gelenekleri eleştiren, ahlaki sorumluluğun bireyin bilincinde doğuştan var olduğunu, ahlaki ödev-

En genel anlamda bireycilik, bütün veya genele değil de, tek olana üstünlük tanıyan; bireylere ontolojik, mantıksal, metodolojik ve aksiyolojik bir öncelik veren, bireyin somut olan gerçekliğini vurgulayan; toplum içinde bağımsız bireyin önemi ve değerini ileri süren bunun için de toplumcu görüşü reddeden, bireyi toplumun eseri değil, ilk gerçek kabul eden görüş ya da anlayış²⁶ olarak tanımlanmaktadır.

Bireycilik (individualism) kavramı ile bireyleşim (individuation) ve bireysellik (individuality) kavramları, anlam bakımından, tam anlamıyla birbirleriyle örtüşmemektedirler. Bu kavramlar çoğu zaman aynı anlama gelecek şekilde kullanılsa da, aralarında anlam farkı vardır.

Bireyleşim (individuation), bilinen bir bireyi ayırt etme süreci; bir bireyi diğerlerinden ayıran özelliklerin toplamı; en üst düzeye bağımsız kişilikle ulaşma süreci; kişilik²⁷ anlamına gelmektedir.

Bireyleşim kavramı, bireycilikten farklı olarak kişi veya şahıs olmanın sürecini de kapsamaktadır. Bireycilik, bireyin korunmasını organize eden kurumların ve düşüncelerin, duyguların, geleneklerin ve görevlerin bir sistemi²⁸ olduğu halde, bireyleşim, başlangıçta olmuş bitmiş bir şey değil, zaman içinde devam eden bir süreci ifade eder.

Bireysellik ise, bir bireyi bütünden, kitleden, sürüden (yığın) ayırılan kişisel özellikler, tavır ve yönelimler; tamamen bireye ait ahlaki nitelikler veya değerler, karakter açısından bir kişiyi diğerinden ayıran nitelikler²⁹, bireyleri birbirlerinden farklı varlıklar şeklinde tanımlayan ve ayıran işaretler ve kodlar³⁰

lerin kaynağının, toplum ya da başkaca kurumlar olmayıp, bireyin kendisi olduğunu, bireyin gelişmesinin, ahlaki yaşamın en yüksek amacı olduğunu savunan anlayıştır. Ahlaki bireycilik, Kant'ın insan varlıklarının kendi başına birer amaç olduğu görüşünden yola çıkarak, ilk ya da en yüksek ahlaki değer olarak bireyi esas alır. Gelenekçiliğin karşıtı anlamında bireycilik, kurulu düzeni eleştirmeden uyma yerine, bireylerin toplumda her türlü kurum, inanç, kanı ve eylem üzerinde tartışıp bunları yargılamaları gerektiğini savunur.

- Dinsel Bireycilik :** Bireyin Allah ile olan ilişkisinin, devlet veya başka her hangi bir kurum ya da başka bireyler tarafından değil de, bireyin bizzat kendisi tarafından belirlendiğini, bireyin dini konularda özgürce düşünme ve tartışma hakkının bulunduğunu, bireyin dilediği dine girebileceğini öngören anlayıştır. Bu ve bundan başka bireycilik türleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Schlette, Heinz Robert, *Individualism*, Encyclopedia of Theology, New York, 1985, 700 vd; Dray, W. H., *Holism and Individualism in History and Social Science*, The Encyclopedia of Philosophy, vol. IV., New York, 1967, 53 v.d.; Lindsay, A.D., *Individualism*, Encyclopedia of the Social Sciences, New York, 1957, VII., 674.; McGovern, William M., *Collectivism and Individualism*, Essays on Individuality, Edited by Felix Morley, Indianapolis, 1977, 341 v.d.; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 1999, 150.; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 1994, 34 v.d.; Erdoğan, Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara, 1998, 144, 145.; Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Ankara, 2000, 126-129.; *Özgürlük Yolu*, Ankara, 1993, 96.
- 26 Crittenden, Jack, *Beyond Individualism Reconstituting The Liberal Self*, New York, 1992, 77 v.d.; Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1969, 109; Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev : Osman Akıncay - Derya Kömürcü, Ankara, 1999, 73; Cevizci, 1999, 150.
- 27 Weaver, Richard M., "Individuality and Modernity", Essays on Individuality, Edited: Felix Morley, Indianapolis, 1977, 89.; Budak, Selçuk, *Psikoloji sözlüğü*, Ankara, 2000, 142.
- 28 Dindar, Bilal, *Emmanuel Moutmer'de personalizm*, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Basılmamış Doçentlik Tezi, Erzurum, 1980, 60.
- 29 Williams, Roger J., "Individuality and Its Significance in Human Life", Essays on Individuality, Edited: Felix Morley, Indianapolis, 1977, 179.; *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Edited: James Mark Baldwin, I, 1960, 539.
- 30 Wuthnow, R.J., "Din Sosyolojisi", Din ve Modernlik içerisinde, Çev : Adil Çiftçi, Ankara, 2002, 89.

bütünüdür. Bireysellikten kastedilen “kişisel duyarlılık”, beğeni ve bilincin gelişmesi”dir.³¹ Bireycilik, siyaset, ekonomi, hukuk ve din gibi çeşitli düzlemlerde ifade edilen bir hak ve yükümlülükler ideolojisi³² olduğu halde, bireysellik, birey ile kitle arasında bir uçurum öngörmeyen; bireyin eğitim, tinsel gelişme ve kişisel ahlaki terbiye yoluyla gelişebileceğini öngören bir süreci³³ ifade eder.

Rekabetçi kapitalizmin ve modernizmin egemen ideolojisi şeklinde algılanan bireycilik(Individualism) kavramı, “başkalarının çıkar ve isteklerine karşı kayıtsız”, “bireyi hazcı hesaplarına göre değerlendiren”, “ben merkezci” gibi negatif anlamlar³⁴ içermektedir. Bu nedenle bu çalışmada bireycilik yerine bireysellik kavramını esas almayı daha uygun bulmaktayız.

Bireycilik kavramını esas almak, ister istemez birey-toplum ikilemini gerektirmektedir. Oysa Müslüman teoloji açısından birey ve toplum hiçbir zaman birbirine alternatif teşkil etmezler. Ayrıca böyle bir ikilemden hareket etmek çözüm üretmek yerine sorun yaratır.

Gerek Kur’an’da gerekse İslam kültüründe birey ve bireysellik kavramlarının anlamlarını tam olarak karşılayan kavramlar olmasa da, bu kavramlara yakın anlamlara gelebilecek, “fert”, “ben”, “zat”, “vech” ve “nefs” gibi kavramların kullanıldığını görmekteyiz.

Fert kavramı, Kur’an’da, sorumluluğun bireye ait oluşunu ve bireyselliğini vurgulamak için kullanılmıştır. Bu kullanımda, her bir ferdin ahiret günü Tanrı’nın huzuruna tek başına çıkacağı ifade edilmiştir.³⁵

Ben kavramı, mutlak anlamda Tanrı için, sonlu ve sınırlı anlamda insan için kullanılmıştır. İkbâl, Tanrıdan söz ederken “Mutlak Ben”(Absolute Ego), “Nihai Ben”(Ultimate Ego), “En Yüce Ben”(The Great I-am) gibi ifadeler kullanmaktadır. Bütün bu ifadeler Tanrının bireyselliğine işaret etmektedir. İkbâl’e göre, Tanrı’yı bir “Ben” olarak düşünmek, metafizik, dini, ahlaki açıdan bir zorunluluktur. İkbâl, Tanrının “Ben” olması ile diğer varlıkların “Ben” olmalarını birbirinden ayırmaktadır; bizim benliğimiz bağımlı ve sınırlı bir benliktir. Oysa Tanrının “Benlik”i bağımsız, zati ve mutlaktır.³⁶

Zat kavramı, geleneksel Teolojide, genellikle Tanrı için kullanılmakla beraber, Kur’an’da Tanrı’yı anlatan bir terim olmaktan çok, insanı ve eşyayı anlatan bir niteliktir. “Allah kalplerde olanı (zate’s-sudur) bilir.”³⁷, “Aranızı (zate beynikum) düzeltin.”³⁸, “Alevli ateş (nar zate Leheb)”³⁹, “Sağ taraf (zatu’l-yemin), sol taraf (zatu’ş-şimal)”⁴⁰, bu ve benzer ayetlerde “zat” kavramının Tanrı dışında pek çok şeyin niteliği olarak kullanıldığını görmekteyiz. “Zat” kavramı, felsefe tarihinde,

31 Turner, Bryan, *Eşitlik*, Çev: Bahadır Sina Şener, Ankara, 1997, 95.

32 Turner, *Eşitlik*, (1997), 94.

33 Turner, *Eşitlik*, (1997), 96.

34 Crittenden, Jack, *Beyond Individualism*, New York, 1992, 77.

35 19 Meryem 80 ve 95.

36 İkbâl, Muhammed, *İslam’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Tercüme eden: Sofi Hürri, İstanbul, 1964, 79, 80, 112, 113 v.d.

37 3 Al-i İmran 119; benzer ifadeler için bkz. 3 Al-i İmran 154., 5 Maide 7., 8 Enfal 43.; 31 Lokman 23.; 39 Zümer 7.; 35 Fatır 38.; 67 Mülk 13.

38 8 Enfal 1.

39 111 Tebbet 3.

40 18 Kehf 17,18.

düşünce ve hüriyet sahibi, yani ben, cogito, bilinç, vicdan sahibi bir varlık oluşu açısından insan hakkında söylendiği bilinen bir söz olarak kabul edilir. Bu kavram, ilahi zâtı göstermek için ödünç alınan insani bir sözdür.⁴¹

Kur'an'da, pek çok yerde geçen "Vecih"⁴² kavramının Allah'ın ve insanın şahsını ifade ettiği belirtilerek, Vecih kavramı ile Şahıs(Personne) kavramı arasında bir anlamdaşlığın var olduğu⁴³ kabul edilmiştir.

Kur'an'da oldukça sık bir şekilde geçen ve İngilizce'ye "soul"(ruh) olarak tercüme edilen "Nefs" kavramı, insan ve Tanrı için kullanıldığında, insan ve Tanrının birey olması anlamına gelmektedir.⁴⁴ "Allah'ın yasakladığı nefsi (bireyi) haksız yere öldürmeyin."⁴⁵, "Allah nefse (bireye) ancak gücünün yettiği kadar yükler."⁴⁶, "Nefse (bireye) ve onu düzenleyene and olsun. Ona iyiliği ve kötülüğü ilham etmiştir."⁴⁷ Bu ve benzer ayetlerde geçen "nefs" kavramı birey olarak insanı ifade etmektedir.⁴⁸ Gerek Kur'an'da gerekse klasik İslam Teolojisinde kullanılan ve genellikle kullananın varmak istediği amaca uygun anlamlar yüklediği bu kavramlar, bireyin ve bireyselliğin İslam Teolojisinde güçlü bir temelini olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu kavramların, toplumu ve bireyi birbirlerinin alternatifi olarak algılayan, belli bir ideolojiyi temsil eden metodolojik bireycilikle bir ilgisinin olmadığı görülmektedir.

Şu halde, Bireysellik kavramı, İslam Teolojisi açısından daha pozitif anlamlar ve içerikler taşımaktadır. Her şeyden önce birey olma bilinci ve birey olma süreci ile ilgili bir kavram olan bireysellik, bireyi sosyal sistemlerin taleplerine itaat eden, önceden tanımlanmış, belirlenmiş olan rolleri oynayan bir oyuncu⁴⁹ şeklinde görmez. Bireyciliğin de onayladığı hak ve sorumluluklara sahip, seçme özgürlüğü bulunan, kendi kararlarını kendisi veren, kendine egemen olan, ahlaki yükümlülüklerinin bilincinde olan ve sürekli kendini yenileyen, geliştiren, değişime tabi bir bireyi öngörür. Bu yüzden bireysellik kavramının, İslam Teolojisine, bireycilik kavramından daha uygun düştüğü kanaatindeyiz.

3- Geleneksel Müslüman Kültürü ve Birey

İslam dini, tarihi bir olgu olarak, bir süreç doğrultusunda insanlığa sunulmuştur. Bu süreç içerisinde çoğu zaman tarihe yön vererek onu şekillendirdiği gibi,

41 Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 2000, 15.; zat kavramının insan ve pek çok şey hakkında kullanımı için bkz. Lahbabi, Muhammed Aziz, *İslam Şahsiyetçiliği*, çev. İsmail Hakkı Akın, İstanbul, 1972, 27.

42 2 Bakara 115, 112.; 3 Al-i İmran 20.; 4 Nisa 125.

43 Lahbabi, (1972), 25, 26.; Sezen, Yümnü, *İslamın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul, 2000, 78.

44 Fazlur Rahman'a göre nefis terimi, gerçekte kişi anlamına veya başka bir ihtimalle dönüşlü (reflexive) zamir olarak, erkek, dişi ve cansızlar için varlığın kendisi anlamına gelip, ruh anlamına gelmez. bkz. Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Ankara, 1997, 31.; Fahrudin Razi de, Nefs kavramının Allah için kullanıldığında, Allah'ın kendisi, zâtı ve hakikati anlamına geldiğini vurgulamıştır. Bkz. Razi, Fahrudin Muhammed, *Esasu't-Takdis*, thk. Ahmed Hicazi es-Seka, Kahire, 1986, 123.

45 6 En'am 151.; bu anlamda geçen ayetler için bkz. 2 Bakara 72.; 4 Nisa 29.; 5 Maide 32.; 20 Taha 40.; 28 Kasas 18.

46 2 Bakara 286.; 4 Nisa 83.; 6 En'am 152.

47 91 Şems 7-8.

48 Yar, Erkan, *Ru Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara, 2000, 56.

49 Ziderveld, Anton C., *Soyut Toplum, Türkçe'ye çev. Cevdet Cerit*, İstanbul, 1985, 16.

zaman zaman da tarih, İslam'ın belli kalıplar halinde şekillenmesine neden olmuştur. Günümüze kadar devam eden bu süreç ve bu süreç içerisinde yaşanan maddi ve manevi unsurların tümü müslüman kültürünü oluşturmuştur.

Kur'an ve gelenek, başka bir ifadeyle İlahi mesajlar ve bu İlahi mesajların çeşitli tarihsel yorumları, geleneksel müslüman kültürünün temel unsurlarını oluşturmaktadırlar. Karşı karşıya kaldığımız temel sorunlar; yaşadığımız çağ ile bu unsurlar arasında nasıl bir bağ kurduğumuz, kurduğumuz bu bağın sağlıklı olup olmadığı konusunda belli bir bilince sahip olup olmadığımız, asırlardır kurduğumuz bu bağı sorgulayıp sorgulamadığımızdır. Sorduğumuz bu sorulara cevap verebildiğimiz oranda geleceğe ümitle bakma şansını yakalayabiliriz. Aksi takdirde geleceğe ümitle bakabilme bir yana, ayakta kalabilme şansını bile bulamayabiliriz.

Günümüz müslümanları olarak karşı karşıya kaldığımız bu temel sorunları irdelediğimizde, İlahi olana (mesaja) ve tarihsel olana (geleneğe) bakış açımızın problemlili olduğu gerçeğiyle karşılaşmaktayız. Geleneğin kutsal olduğuna, Tanrısal bir nitelik taşıdığına dair yaygın kanaat, Müslümanların benliğine yerleşmiş durumdadır. Her şeyden önce bu kanaatin sorgulanması gereklidir. Tanrısal olanla beşeri olanın ayırt edilmesi, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan beşeri unsurlar⁵⁰ (geleneği oluşturan oluşumlar) ile dinin birbirinden ayrılması zorunludur. Bu ayrımı gerçekleştirmenin ilk adımı, doğru bir tarih konseptine⁵¹ sahip olmaktır.

Geçmiş olduğu gibi anlatan bir tarih mümkün değildir. Her zaman var olan ve var olması gereken tarihsel yorumları yapan insandır. Hiçbir tarihsel yorum, sonuç olamaz. Her kuşağın kendi yorumlarını ortaya koymaya hakkı vardır. Hatta, kendi yorumlarını yapmakla yükümlüdür de; zira bu bir ihtiyaçtır.⁵²

İslam Teoloji tarihinin, yeniden yorumlanması bir ihtiyacın ötesinde, yapılması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Önemli olan, yapılacak yorumun, sağlıklı bir şekilde yapılmasıdır. Günümüze kadar gelen teolojik yorumların etkisinde kalarak yapılan bir yorum bizim ihtiyaçlarımızı karşılamayacak, sorunlarımıza çözüm oluşturmayacaktır. Tarihsel yorumların etkisi altında ortaya konacak bir yorum, geçmişin tekrarından öteye geçemeyecektir. Tarihsel yorumlar kendi üzerimize çevirdiğimiz bir ışıldağa benzetilebilir. Bu ışıldak çevremizi görmemizi, imkansız kılmazsa bile, çok güçleştirir ve hareketlerimizi felce uğratar.⁵³ Müslüman Teolojinin tarihsel yorumları İslam ile özdeşleştirilerek, bu yorumların İslam'ın bizzat kendisi olduğu, bir din olarak İslam'ın hem bu yorumları hem de zaman üstü hakikatleri ihtiva ettiği ileri sürülmüştür.⁵⁴ Daha da ileri gidilerek,

50 Onat, Hasan, "Din Alanında Yeniden Yapılanma Üzerine", Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar İçerisinde, İstanbul, 2000, 107.

51 Onat, Müslümanların zihinlerindeki tarih telakkisinin, hem geçmişle özdeş olarak algılanması hem de realitelerle örtüşmeyişi sebebiyle doğru olmadığını belirterek, ya geçmişin kutsallaştırıldığını veya yok sayıldığını, her iki yaklaşımın da geçmişin doğru anlaşılmasını engellediğini ifade etmektedir. Bkz. Onat, a.g.m., (2000), 102.

52 Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev: Mete Tunçay, İstanbul, 1994, II, 234.

53 Popper, a.g.e. (1994), II, 234.

54 Seyyid Hüseyin Nasr, İslam'ı hem bir gelenek, hem de zaman üstü tükenmez bir hakikat olarak algılamaktadır. Bu sebeple İslam'ın, sadece köklerden değil, o köklerin üzerinde yükselen gövdeden, dallardan ve meyvalardan oluştuğunu dile getirmektedir. Bkz. Nasr, Seyyid Hüseyin,

din bilginleri tarafından oluşturulmuş olan bu tarihsel yorumlar değişmez ve mutlak olarak kabul edilmiş, kuşaktan kuşağa aktarılarak toplumun istikrar ve sürekliliğini güvence altına alan kurallara dönüşmüştür. Beşeri ve gelip geçici olan kurumun putlaştırılması⁵⁵ şeklinde yorumlanabilecek bu yaklaşım tarzı, geleneksel yapının idealizasyonu anlamına gelmektedir.

Geleneksel Müslüman kültürünü sorgulamayı bir redd-i miras olarak algılayan ve geleneğe sıkı sıkıya bağlı kalmanın gerekliliğini vurgulayan gelenekçi Müslüman düşünürler gelenek terimini, hem vahiy yoluyla insana bildirilen kutsal olanı, hem de insanlık tarihinde bu kutsal mesajın açılması ve kendini göstermesi anlamında kullanmaktadırlar. Buna göre gelenek, kutsal, ezeli ve ebedi hakikat; tükenmez hikmet ile birlikte bu hakikatin değişmez ilkelerinin çeşitli zaman ve mekandaki her türlü uygulanmasını ifade etmektedir.⁵⁶

Her şeyden önce, İslam Teolojisinin yeniden yapılandırılmasında öncelik, tarihsel ve insan ürünü olan, zamana ve mekana göre değişebilen gelenek ile Allah'ın mesajı olan dinin birbirinden ayrılması olmalıdır. Zira geleneksel Müslüman kültürünün bireye bakışı ile İslam dininin bireye bakışı birbirinden farklıdır. Biz de bu ayrımı dikkate alarak geleneksel müslüman kültüründe bireyin konumunu ve bireyin değerini ele almaya çalışacağız.

İslam dini, kabileci kolektif ruhun egemen olduğu bir ortamda ortaya çıkmıştır. Arap kabilelerine özgü cemaatçi yapı bu ortamın en belirgin özelliği idi. Bu yalın cemaatçi yapıya kabilevi değerler ve kabile liderleri hakimdi. Toplumsal düzen yazılı olmayan geleneklerle sağlanmaktaydı. Toplumsal düzenin temelinde ortak bir "biz" duygusu yatmaktaydı. Kabileci kolektif anlayış hiç şüphesiz, Arap toplumunun, üzerine inşa edilmiş olduğu tüm ana ahlaki fikirlerin kaynağı idi. Kan bağı yoluyla yakınlığa, dünyadaki herhangi bir diğer şeyden daha fazla saygı duymak ve kabilenin şanı, şerefi için eylemde bulunmak, herkesin üzerinde ittifak ettiği, grubun her ferdine farz kılınmış kutsal bir görevdi.⁵⁷

Göçebe Arap kabilelerine özgü bu cemaatçi ahlaki yapı, Kur'an'ın getirdiği yeni anlayışla birlikte, yerini bireysel sorumluluğa dayalı bireysel ahlaki yapıya terk etmek durumunda kaldı. Zira Kur'an, insanların Allah tarafından bireysel sorumluluk çevresinde yargılanacaklarını haber vermekte idi.

Hız Peygamber ve ilk müslümanlar, dinin kaynağı olan Kur'an'ın ilkelerinden hareketle aklın verileri doğrultusunda, kabileci kolektif anlayışa karşı koymuşlardır. Bu cemaatçi anlayış yerine bireyin özgürlüğüne ve sorumluluğuna dayalı bir zihniyeti egemen kılmaya çalışmışlardır. Birey çöl ortasında, kabile geleneği tarafından tamamen kuşatılmışken ve statüsü de doğuştan belirlenmişken⁵⁸, Hz. Muhammed'in getirdiği yeni din, bir değer olarak bireyi ve bireyselliği öngörüyordu. Burada Arap zihniyetinin tam bir değişimini; dağınıklaktan

Modern Dünyada Geleneksel İslam, Çev : Savaş Şafak Barkçın – Hüsamettin Arslan, İstanbul, 1989, 86.

55 Toynbee, Arnold, *A Study of History*, London, 1939, IV, 261 v.d.

56 Nasr, a.g.e, (1989), 15.

57 İzutsu, Toshikiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Türkçe'si : Selahattin Ayaz, İstanbul, 1991, 84 v.d.; Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi*, İstanbul, 1991, 58 v.d.

58 Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Ankara, 1997, 67.

bireyselmeye, muğlaklıktan aydınlığa, toplumcu “biz” şuurundan bireysel bilin-
ce geçişi gözlemlemek mümkündür. Bu değişimle birlikte artık bir realite ve bir
değer olan, kabile değil; herhangi bir kimse olarak, yaşı, toplumdaki statüsü,
cinsiyeti ne olursa olsun Allah’ın yarattığı bireydir.⁵⁹ Gerçekte bu durum, kabi-
levi veya klan dayanışmasının çözülmesi, bunun yerine bireyselliğin ikame edil-
mesine yönelik bir dönüşüm projesidir. Nitekim Hz. Muhammed, bu dönüşüm
projesini, büyük oranda zengin tüccarların maddeciliğine, onların zenginlik ve
güçten ileri gelen kibirlerine karşı⁶⁰ başlatmıştır.

Hız. Muhammed Kur’an’ın ilkeleri doğrultusunda, kabileci kolektif anlayışa
karşı, sorumluluğunu üstlenen, kendi varlığının farkına varan, kendine egemen
olan ve kendi kararlarını özgürce veren bir birey oluşturmayı amaçlamıştır. Ni-
tekim Kur’an, amaca uygun bir biçimde, bu oluşuma ve değişime inatla karşı
çıkaran kabileci kolektif zihniyeti yoğun bir şekilde eleştiriye tabi tutmaktadır.⁶¹

Hız. Muhammed ve ilk müslümanlar Kur’an’ın, bireyin özgürlüğünü ve sorum-
luluğunu esas alan ilkelerini kavrayarak, yaşama geçirmesini bilmişlerdir. Ancak
sonraki asırlarda, Kur’an’ın kınadığı kolektif kabileci anlayış Müslümanların zi-
hinlerinde tekrar üreme imkanı bulmuştur. Hatta zaman içerisinde bu anlayışın
etkisi, ilahi mesajların etkisinden daha güçlü bir şekilde varlık kazanmıştır.

Dinin yayılması, mensuplarının çoğalması, toplumun farklılaşması ve giderek
karmaşık bir yapıya bürünmesi güçlü bir teşkilatın kurulmasını gerekli kılmakta-
dır.⁶² Yeni teşekkül etmekte olan bir dinin, mensuplarının giderek artması, toplu-
mun kemmiyet ve keyfiyet bakımlarından genişleyip çeşitlenmesi ve sonuçta sos-
yal ve kültürel farklılaşmaya paralel olarak yeni yorumlara ihtiyaç duyulması din-
de teşkilatlanma ve müesseseseleşmeyi zorunlu kılmaktadır.⁶³ Bir dinde teşkilat-
lanma ve kurumlaşma başlayınca heyecan unsuru şiddetini kaybetmeye meyile-
dereğ yerini kurum ve geleneğe bırakır.⁶⁴ Max Weber bu süreci “karizmanın
rutinizasyonu”⁶⁵ şeklinde isimlendirmektedir. Bu rutinizasyon İslam dini için de
sözkonusudur. İlk birkaç yüzyıl içerisinde oluşan siyasi ve itikadi mezhepler, fıkıh
ve kelam okulları, İslam’da kurumlaşma ve gelenekleşmenin temel unsurları ol-
muşlardır. Bu durum aynı zamanda müslüman geleneğinin oluşum süreci olup,
dinin dogmalaşma ve standartlaşma süreci anlamına gelmektedir.

İslam’ın kurumlaşma süreci ile birlikte, yaşamın hemen hemen her alanın-
da gelenek vahye göre öncelik kazanmıştır. Bu durum günümüze kadar böyle

59 Lahbabi, *İslam Şahsiyetçiliği*, (1972), 29.

60 Zengin tüccarlar aynı zamanda kabile lideriydiler, ancak onlar, kabilenin güçsüz üyelerine karşı
kabile şefliği görevlerini yerine getirmemekteydiler. Çoğu zaman da kendi zenginliklerini artır-
mak için korumaları gerekli kimselere karşı baskı ve şiddet uygulamaktaydılar. Bkz. Watt, W.
Montgomery, *Dinlerde Hakikat*, Türkçesi: A. Vahap Taştan- Ali Kuşat, İstanbul, 2002, 31,36.

61 “Onlara, ‘Allah’ın indirdiğine uyun’ dendiğinde: ‘Hayır! Biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz
şeye uyarız.’ derler. Peki, ataları birşeye akıl erdiremiyor, doğruya ve güzele ulaşamıyor idiyse-
ler!...” 2 Bakazar 170. Ayrıca bkz. 5 Maide 104., 7 A’raf 28., 70.; 10 Yunus 78.; 11 Hud 62.;
109; 14 İbrahim 10.; 26 Şuara 70-76.; 43 Zuhuruf 22-24.

62 Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 2002, 263.

63 Günay, A.g.e., (2002), 263.

64 Günay, A.g.e., 264.

65 Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, Translated; A.M. Henderson
and Talcott Parsons, New York, 1947, 363 v.d.

devam etmiş ve etmektedir. Bu kurumlaşma süreci esnasında Müslümanların yaşamına sadece kolektif Arap anlayışı egemen olmamış, aynı zamanda hellenistik paganizm ve İran kültürü de buna eklenmiştir. Gerçekten de İslam'ın siyasal, sosyal ve kültürel kavramı ve kurumları incelendiğinde İlahi ilkelerden başka eski Arabistan'ın, hellenistik paganizmin ve İran medeniyetinin bu kurum ve kavramlara nasıl bir etkide bulunduğu görülebilmektedir.⁶⁶ Bu durumdan sonra, müslüman bir birey olma bilincinden ve bireyleşme sürecinden söz etmek imkansız hale gelmiştir.

Müslümanların zihinlerini ve yaşamlarını etkileyen bu unsurların statik bir karaktere sahip olmasından dolayı, Müslümanları İslam'ın dinamik olan ilkelere dogmatik olarak anlamaya sevk etmiştir. Kur'an'ın dinamik bir muhtevaya sahip ilkeleri, esasen, geleneksel ve kolektif bir yapıya sahip eskilerin sünnetine karşı birey olma bilincine ve bireysel özgürlüğe vurgu yapmaktadır. Başka bir deyişle İslam organik cemaate dayalı statik bir din değil, bireye ve bireysel özgürlüklere dayalı değişime açık dinamik bir dindir. Nitekim Kur'an'ı Kerim'in Mekke döneminde nazil olan ayetlerine bakıldığında, Allah'ın varlık ve birliği, öteki dünyanın ve öteki dünyadaki sorgulamanın vurgulandığı, Allah'a ortak koşmanın kınandığı görülmektedir. Özellikle itikadi ve eskatolojik konular üzerine yapılan vurgulamalar, bireyin dini ve ahlaki yükümlülüklerini ön plana çıkarmaktadır. Açıkça anlaşılmaktadır ki İslam, öncelikle bireyi muhatap almakta, onu özgür bırakmakta, sonra da sorumlu olduğunu hatırlatarak kendisinin bir değer olduğunun farkına varmasını istemektedir.

İlahi mesajlarda başlayan birey olma süreci ve birey olma bilinci, iç ve dış unsurların etkisiyle yok olmaya başlamış, ilahi vahiylerin taşıdığı dinamik ruh gözardı edilerek, Müslümanların hayatına dogmatizm hakim olmuştur.

İslam'ın gelenekleşmeye ve standartlaşmaya başlamasıyla birlikte, İlahi mesajların öngördüğü bireyin kişiliğinin özgür gelişimi olumsuz yönde etkilenmiştir. Artık bireyin çıkarları ve bireyin hakları değil, toplumun güveni ve geleceği kaygısı ön plana çıkmıştır. Bu kaygı geleneğe bağlı kalmakla eskilerin sünnetini (yolunu) taklit etmekle giderilmeye çalışılmıştır. Bunun sonucunda Müslüman toplum tipik bir geleneksel topluma dönüşmüştür.

Geleneksel toplum, cemaat ruhunun egemen olduğu toplumdur. Cemaat ise, her zaman "biz" demektir; her olay "biz" şuuru ile karşılanıp yaşanır. Aynı kader alemi paylaşma şuuru ve bundan çıkan "biz" duygusu, cemaat modelinin ilk yapıcı özelliğidir.⁶⁷ Böyle bir toplumda birey, kayıtsız şartsız topluma adanmış bir varlıktır. Bireyin tanınması, onun toplumun mevcut realitesine teslimiyeti ile gerçekleşir.⁶⁸ Bireyin yaşam alanı toplumun yüksek menfaatleri karşısında son derece sınırlı kalmaktadır. Böyle bir yapı içerisinde bizzat bireyin inisiyatifinde gerçekleşmesi beklenen oluşumların ortaya çıkması oldukça güçtür.⁶⁹

Geleneksel İslam kültüründe de özgür ve yaratıcı birey olma öngörüsü, yerini geleneğe körü körüne bağlılığa ve taklit ruhuna bırakmıştır. Müslümanlar, sosyal,

66 Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev: Ünver Günay, (1990), 280.

67 Freyer, Hans, *Sosyolojiye Giriş*, çev. Nermin Abadan, Ankara, 1957, 76.

68 Doğan, İsmail, *Sivil Toplum*, İstanbul, 2000, 6.

69 Doğan, a.g.e., (2000), 30.

siyasal, hukuki ve Teolojik alanlarda karşılaştıkları sorunları geleneğe baş vurarak çözmeye çalışmışlardır. Gelenek içerisinde hazır ve kalıplaşmış halde buldukları çözümleri dini bir forma sokarak, onlara ilahilik vasfı kazandırmışlardır.

Geleneksel İslam kültüründe şeriat, bütünüyle klasik fıkıh okullarında özümsemiştiği ve asırlar boyunca anlaşıldığı ve yorumlandığı şekliyle İlahi hukuk olarak savunula gelmiştir.⁷⁰ Çok az sayıdaki akılcı ve özgürlüğe dayalı oluşumlar, birey olma sürecini devam ettirmeye ve birey olma bilincini yaratmaya muvafak olamamıştır. Hatta bunun da ötesinde akla ve özgürlüğe dayalı girişimler, genellikle toplumun güvenliğini ve geleceğini tehdit bahanesiyle gayrı meşru ilan edilmiştir.

Hayatın her alanında karşılaşılan soruların çözümünü gelenek içerisinde aramak, yeniliğe ve değişime kapalı olmak anlamını taşımaktadır. Bunun en güzel örneğini fıkıh okulları oluşturmaktadır: "fakihler kendi modellerinde her şeyi ve hatta vukuu muhtemel olanları dahi önceden hazır çözümler şeklinde üretmişler ve sonuçta ideal Müslüman toplum, otoriter, baskıcı, özgür kişilik gelişimine ve dolayısıyla da yenilik ve değişime büyük ölçüde kapalı bir normlar toplumu ve İslamiyet de nomistik bir din hüviyetine bürünmüş; değer açılımlarına nerede ise hiçbir olanak bırakılmamıştır. Öyle ki, akıl, irade ve özgür davranış açısından bu toplumdan bir dönemden itibaren cebriyeci eğilimler baskın hale gelmiş, fatalizm (kadercilik) yaygınlaşmıştır."⁷¹

Aynı durumu, özellikle siyaset ve Teoloji başta olmak üzere diğer alanlarda da görmek mümkündür. Siyasi alanda birey olma sürecini geliştirmek ve birey olma bilincini yeşertmek yerine, dinin/devletin/toplumun güvenliği ve istikrarını ikame edilmiştir. Sorgulama, yenileştirme ve değişim birer tehdit unsuru olarak algılanmıştır.

Teolojik yapının oluşum sürecinde de siyasette olduğu gibi tam bir standardizasyon yaşanmıştır. Bu bağlamda polemiğe dayalı bir teolojik dil, karşısındaki gayrı meşru ilan etmeye dayalı bir teolojik yöntem, Tanrı ve Tanrı'nın sorunlarını ele alan Teolojik bir içerik asırlarca sürdürüle gelmiştir.

Müslüman toplumda hayatın her alanında yaşanan bu gelenekleşme ve standardizasyon, birey olma sürecini ve birey olma bilincini yok etmiştir. Oysa Kur'an'ın ilkeleri yenileşme, değişim ve dinamizmi sağlayacak olan akılcı ve özgürlüğü öngörmektedir. Kur'an'ın ilkelerinin öngördüğü akıl, özgürlük ve sorumluluk, sorgulama, sorgulamaya dayalı inanma ve özgür hareket etme bireyselliğin temel unsurlarını oluşturmaktadır.

4- Bireyselliğin Teolojik Paradigmalarından Biri Olarak İman

İman kavramı, Yahudi ve Hıristiyan teolojilerinin olduğu gibi İslam teolojisinin de en temel paradigmalarından biridir. Bu paradigmanın temeli insanın varlık yapısında gizlidir.⁷² Çoğu teolojik kavramın tanımlanmasında olduğu gibi iman kavramının tanımlanmasında da bir görüş birliği söz konusu değildir.

70 Nasr, (1989), 17.

71 Günay, Ünver, "Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi -Özel Sayı-, Ankara, 1999, 112.

72 Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, 1998, 196.

Bu kavramın tanımındaki ve yorumundaki çeşitliliğin ve farklılığın, kavramı tanımlayan ve yorumlayanların içinde buldukları kültürel, sosyal ve siyasal birikime göre şekillendiğini ifade etmek kanaatimizce yanlış olmasa gerekir. Amacımız iman kavramına yeni bir tanım getirmekten ziyade, mevcut tanımları da göz ardı etmeksizin, bu kavramı farklı bir boyutta ele almaktır.

Arapça bir kelime olan İman, sözlüklerde güven kurulumak, güven vermek, onaylamak, sükunet ve huzura ulaşmak, korkudan kurtulmak, yalanlamanın karşıtı olarak tasdik etmek gibi anlamlara gelmektedir.⁷³

İman, dini literatürde, onu tanımlayanların dini, felsefi⁷⁴, sosyal, kültürel ve siyasi anlayışlarını da yansıtan çok yönlü ve çok boyutlu bir anlam kazanmıştır. İmanın teorik boyutuyla ilgili bu teolojik formülasyonlar belli bir noktadan sonra iman olgusunun dogmallaşmasını getirmiştir. Bu durumda iman, sadece iman eyleminde tasdik edilen aşkın olana değil, aynı zamanda dini otoritelerce formüle edildiği haliyle imanin somut öğelerine de sorgusuz sualsiz bir teslimiyete dönüşmüştür. Bu yolla mutlak olmayan beşer yorumu, mutlak bir karaktere bürünmüştür.⁷⁵

İman kavramı hakkında ortaya konan teolojik formülasyonlar genel olarak iki yaklaşım tarzı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, amelleri iman ile özdeşleştiren Harici, Mu'tezili, Şii ve Hadis taraftarları yaklaşımı; ikincisi ise, amellerin imandan soyutlanmasını öngören Mürcii yaklaşımdır.⁷⁶ Her iki yaklaşımın gölgesinde yapılan iman tanımları, bu tanımların yapıldığı dönemlerin o günkü sosyal ve siyasi şartlarından bağımsız değildi. İlk defa Hariciler tarafından ortaya konan iman tanımının temelinde tamamen siyasi bir olay⁷⁷ yatmaktadır. Harici yaklaşıma reaksiyon olarak geliştirilen Mürcii iman yaklaşımı⁷⁸ da doğal olarak sosyal ve siyasi etkilerden uzak değildir. Zira teolojik kavramlar, içinde geliştikleri ortamın siyasetiyle yakından ilgilidir.⁷⁹

73 İbn. Manzur, Cemaleddin Muhammed, *Lisanu'l Arab*, Beyrut, 1388/1968, XIII, 21.; el-Cürcani, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, 60; Ebu'l Beka, Eyyub b. Musa el-Hüseyni el-Kufi, *Kitabu'l Külliyyat Mu'cemun fiil Mustalahat ve'l-Furuki'l-Luğaviyye*, thk. : Adnan Derviş, Muhammed el-Misri, Beyrut, 1992, 212; el-İsfahani, Hüseyin b. Muhammed er-Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kuran*, İstanbul, 1986, 31; Atay Kardeşler, *Arapça – Türkçe Büyük Lugat*, Ankara, 1964, I-III, 69, 70.

74 Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, İstanbul, 1997, 80.

75 Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, Çev. : Fahrullah Terkan – Salih Özer, Ankara, 2000, 35., 36.

76 Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2002, 88.

77 Hariciler, Hz. Ali ile Muaviye arasında meydana gelen Siffin Savaşı'nda, her iki tarafın da hakem olayını kabul etmesinden dolayı büyük günah işlediğini ve dolayısıyla "küfre" düştüğünü iddia etmişlerdir. Büyük günah işleyen kimsenin ise imanını kaybettiğini ve ebedi olarak cehennemli hakettiğini ileri sürmüşlerdir. Bkz. Eş'ari, *Makalatu'l İslamiyyin*, tahk. Hellmut Ruitter, Wiesbaden, 1980, 85.; Nevbahti, Hasan b. Musa, *Fıraku's-Şia*, Beyrut, 1404/1984, 6., 15-16.; Malati, Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman, *et-Tenbih ve'r-Redd ala Ehli'l-Ehvan ve'l-Bida*, Bağdat, 1388/1968, 47.

78 Mürcii temsilcilere göre, küfürle birlikte iyi fiiller fayda sağlamadığı gibi, imanla birlikte günah da zarar vermemektedir. Onlar böyle bir yaklaşımla, büyük günah işleyen ne bu dünyada ne de ahirette hiçbir ceza görmeyeceğini kastetmişlerdir. Bkz. İbn. Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Fasl fi'l Milel ve'l Ehva ve'n Nihal*, Beyrut, 1986, IV, 205.; İbnu'l Cevzi, Cemaleddin Ebu'l Ferec Abdurrahman b. Muhammed, *Telbisu'l İblis*, Beyrut, 1989, 102.; İbn. Ebi'l İzz el-Hanefi, *Şerhu Akideti't Tahaviyye*, Beyrut, 1392, 49.

79 Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çeviren: Selahaddin Ayaz, İstanbul, 1984, 23.

İman kavramının tanımı ile ilgili bir başka teolojik formülasyon, imanın süje (inanılan) ile obje (inanılan) arasındaki bir ilişki olduğu varsayılarak⁸⁰, süjeye ya da objeye dayalı olarak yapılan tanımlardır.

Süjeye (inanılan) dayalı olarak yapılan iman tanımlarında insanın toplumsal bir varlık oluşu ve insanın toplum içindeki konumu vurgulanmaya çalışılmıştır. Bunun en güzel örneği “amelleri imana dahil eden” yaklaşım ile “imanın dil ile ikrar” olduğunu ileri süren yaklaşımdır. İdeal bir İslam toplumu oluşturmak amacıyla⁸¹ ortaya konan bu iman tanımları, “mümin kimdir?” sorusuna verilen cevaplardan oluşmaktadır.⁸² Mü'min kimdir? Ve kafir kimdir? Gibi Sorulara verilen cevaplar, bu soruları cevaplayanların toplumsal ve siyasal ideallerine göre şekillenmiştir. Dolayısıyla bu tanımlamaların, bizzat birey tarafından yaşanan ve subjektif bir nitelik taşıyan bir olguyu karşılaması mümkün gözükmemektedir.

Objeye dayalı olarak yapılan iman tanımlarında ise, teologların daha önceden belirlediği formülasyonlar ön plana çıkmaktadır. İman nedir? sorusunun karşılığında cevap olarak “iman esasları”, yani inanılması gereken ilkeler zikredilmiştir.

Objeyi temel alan iman tanımında tek bir obje değil, objeler (peygamberler, melekler, kitaplar) vardır. Burada Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi İlahi dinlerin her birine ait bir “amentü formülü”nün olduğu ve bu formül doğrultusunda birinin diğerini gayr-ı meşru kabul ettiği⁸³ düşünülecek olursa, objeye dayalı iman tanımlarının, insanın varlık yapısıyla ilgili bir olguyu karşılanmaktan oldukça uzak olduğu görülmektedir.

Müslüman teolojide yapılan iman tanımlarının odağında “tasdik”, “ikrar” ve “amel” kavramları yer almaktadır. Tasdik kalbe, ikrar dile ve amel organlara atfedilmektedir. İman'da teorik ve pratik boyutun varlığına işaret eden bu kavramlarla yapılan iman tanımları şu şekilde formüle edilmiştir: “iman, Allah'ı tasdik etmektir.”⁸⁴ “İman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır.”⁸⁵ “iman, kalp ile

80 Özcan, Hanifi, *Epistemolojik, Açılan İman*, (1997), 20.

81 Süjeye dayalı iman tanımının temsilcilerinden biri Haricilerdir. Onlar “kafir kimdir?” sorusuna cevap arayarak, İslam toplumunu sürekli olarak kafirlerden temizlemekle meşgul oldular. Kendileri gibi düşünmeyen herkesi kafir olarak kabul ettiler. Bkz. Izutsu, a.g.e, (1984), 118.; Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 230.

82 Akbulut, a.g.e., 230.; Alper, Hülya, *İmanın psikolojik yapısı*, İstanbul, 2002, 22.

83 Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999, 39.

84 Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tair et-Temimi, *Usulu'd-Din*, İstanbul, 1346/1928, 247; Maturidi, Ebu Manzur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, nşr. Fethullah Huley, Beyrut, 1970, 380; *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, tahk. Muhammed Mustefid er-Rahman, Bağdad; 1404/1983, 42; Cüveyni, Ebu'l Meali Abdulmelik, *Kitabu'l İrşad*, thk. Es'ad Temim, Beyrut, 1416/1996, 333. Beydavi, Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevvil*, I-II, Beyrut, 1408/1988, I, 17; Bakillani, Ebi Beki Muhammed b. Tayyib, *Kitabu't-Temhidü'l-Evail ve'l-Telhisu'd-Deail*, tahk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1414/1993, 389.; es-Sabuni, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi bekr, *Kitabu'l-Bidaye mine'l-Kifaye fi'l-Hidaye fi Usuli'd-Din*, thk. Fethullah Huleyf, İskenderiye/Mısır, 1969, 152.

85 Eş'ari, *Makalat*, (1980), 140.; Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fikhu'l-Ekber (İmamı Azam'ın Beş Eseri)*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, 62.; Cüveyni, İmamı'l Haremeyn Ebu'l Meali Abdulmelik b. Abdillah, *el-Akidetu'n-Nizamiyye*, tahk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire, 1412/1992, 84.; Ali b Sultan Muhammed el-Kari el-Hanefi, *Şerhu'l-Fikhu'l-Ekber*, İstanbul, 1375/1955, 85.

tasdik, dil ile ikrar ve organlarla işlenen ameldir.”⁸⁶ Bu tanımlar öncelikle yaşanan reel bir “hal”i, sonra da siyasetin ve kültürün yarattığı “polemik”i ifade etmektedir. “kalp ile tasdik” yaşanan reel bir hali, “dil ile ikrar ve organlarla işlenen amel” ise polemige dayalı bir anlamı içermektedir. Birincisi bireyi ve bireyseli temsil ederken, ikincisi toplumsal temsil etmektedir.

“Kalp ile tasdik” şeklinde tanımlanan iman, bir süreci ve sürekliliği ifade eder. “Dil ile ikrar ve amel” şeklinde tanımlanan iman ise olmuş bitmiş bir şeyi ifade eder. Dil ve amel temel alınarak yapılan spekülasyonlar muhtemelen siyasi ve sosyal şartların yarattığı bir durumdur. Zira Müslüman teologların yaptıkları iman tanımlarında kalp ile tasdik’in merkezi bir yer işgal ettiği⁸⁷ görülmektedir. Dil ve amelin ise imanın yapısında temel birer unsur olup olmadıkları tartışmalıdır.⁸⁸ Beşer ve sonlu olan ile aşkın ve sonsuz olanın en içten ilişkisi olarak tanımlanabilecek iman, insanın en kararlı niteliğidir.⁸⁹ Bu niteliğin yerinin kalp olduğu veya kalbe zıfede edildiği⁹⁰ görülmektedir. Bireyin bizzat kendine ait kararı/onayı olarak iman veya inkar, Kur’an’ı Kerim’in pek çok ayetinde kalple ilişkili olarak zikredilmektedir: “İnandıktan sonra, kalbi imanla dolu olarak zor altında Allah’ı inkar edenin dışında kim gönlünü inkarcılığa açarsa...”⁹¹, “Bedeviler “inandık” dediler, De ki: ‘İnanmadınız, ama müslüman olduk’ deyin; iman henüz kalplerinize yerleşmedi...”⁹², “... İşte, Allah imanı bunların kalplerine yazmış...”⁹³, “Ey elçil! Kalpleri inanmamışken ağızlarıyla inandık diyenlerden...”⁹⁴,

Kur’an’ın bu ifadelerinden şu sonuçları çıkarmak mümkündür: İmanda gerçek belirleyici faktör kalp ile kabullenme ve onaylamadır. İman, bireysel içtenlik ve samimiyet gerektirir. İmanın göstermelik ve zorlama ile oluşması söz konusu değildir. Doğru inancın gerçekleşmesi için, kalbin onay ve kabulü gerekmektedir. Oysa imanın bir anlamda dışavurum (toplumsal) boyutunu temsil

86 İbn. Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi’l Milel ve’l Ehva ve’n-Nihal*, Beyrut, 1986, III., 188.; Fahreddin er-Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kelam’a Giriş (el-Muhassal)*, çev: Hüseyin Atay, Ankara, 2002, 268. Mu’tezile’den Ebu Ali Cubbai ve Ebu Haşim Cubbai’ye göre iman, farz olan taatleri yerine getirmek, kötü olanlarından sakınmaktır. Ebu’l Huzeyl’e göre İman, farzlar ve nafilelerden oluşan bütün taatlerin yerine getirilmesi, kötü olan taatlerden sakınılmasıdır. Abdulcabbar da bu görüşe ortak olmuştur. Bkz. Kadı Adulcabbar, Abdullah b. Ahmed; *Şerhu Usul’i Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1416/1996, 707.; Ayrıca imanın bu tanımına yönelik daha geniş bilgi için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, (2002), 75 v.d.

87 Sabuni, müslüman teologların çoğunun, imanı, mutlak tasdik olarak açıkladıklarını belirterek, tasdik’in olduğu yerde doğal olarak imanın olacağı sonucuna varmaktadır. Bkz. es-Sabuni, *Kitabu’l Bidaye mine’l Kifaye*, (1969), 154.; Eş’ari, imanın lügat anlamının tasdik olduğunu belirtir. Buna gerekçe olarak, Kur’an’ın Arapça olmasını, Onun kavramlarına Arap diline uygun anlamların verilmesi gerektiğini göstermektedir. Eş’ari’ye göre bu yöntem bilimsel bir yöntemdir. Dolayısıyla iman, lügat anlamına uygun olarak, tasdik etmektir. Bkz. Eş’ari, *Kitabu’l-Luma fi’r-Reddi ala Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bid’a*, neşreden: Richard J. MacCarthy, Beyrut, 1952, 75.

88 Yeprem, M. Saim, “İslam’da İman ve Tarihi Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi*, XI/2, 1972, 87.

89 Smith, Wilfred Contwell, *Faith and Belief*, Princeton University Press, New Jersey, 1979, s. 33.

90 Maturidi, *Kitabu’t Tevhid*, 375; Bakillani, *et-Temhid*, 389; Taftazani, *Şerhu’l Akaid (Kelam ilmi ve İslam Akaidi)*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991, Arapça metin s.55.; Cürçani, *Şerhu’l Mevakif*, nşr. Ebu Firas Bedreddin Na’sani, Kum, 1312-1370, VII., 324.

91 16 Nahl 106.

92 49 Hucurat 14.

93 58 Mücadele 22.

94 5 Maide 41.

eden “dil ile ikrar ve amel”, onun gerçek anlamda belirleyicisi olmaktan uzaktır.⁹⁵ Ancak toplumsal ilişkilerde ve yaşadığımız dünya şartlarında insana bazı statüler kazandırması bakımından bir anlam ifade eder. Kalp ise, insan bedeninin merkezi olmaktan ziyade, birey olma bilincinin gerçekleştiği, insanın manevi boyutunun odağını teşkil etmektedir. Gerçek iman da, bireyselliğin merkezi sayılabilecek kalpte gerçekleşir. Kişisel bir eylem⁹⁶ olan iman, iç tecrübe merkezinde (kalpte)⁹⁷ hayat bularak, birey olma sürecinin harekete geçirici gücüdür.

“Kalp ile tasdik” şeklindeki iman tanımlaması, imanın bireyin öznel kabul ve onayı⁹⁸ anlamını taşımaktadır. “İkrar” ise, tasdik edileni dil ile ifade etmektir. Ancak tasdik, hiçbir zaman ve hiçbir şekilde ortadan kaldırılmayan bir unsur iken, ikrar’ın baskı ve zorlama ile ortadan kalkma ihtimali vardır. Ayrıca Hanefiler ve Maturidiler ikrarın, sadece dünyevi ve hukuki hükümlerin uygulanması için şart kılındığını⁹⁹ bildirmişlerdir. Aynı durum insanın eylemleri için de söz konusudur. İnsan eylemlerinin imanın asli unsuru olarak kabul edilmesi, bu eylemlerin yapılmaması durumunda, imanın ortadan kalkması sonucunu doğurmaktadır.¹⁰⁰ Nitekim bu yaklaşım, toplumcu paradigmalardan biri olarak ortaya çıkan Hariciliğin¹⁰¹ öngörüsüdür. Halbuki iman, bireyin iç dünyasına ait

95 es-Sabuni, a.g.e., (1969), 155.; İbn. Hazm, *el-Fasl*, III, 189.; Taftazani, *Şerhu'l Akaid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi)*, (1991), 55, 56.

96 Tillich, *İmanın Dinamikleri*, (200), 17.

97 Açıkgöç, Alparslan, “Kur’an Bağlamında Felsefe Kavramı”, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, III/1, 1995, 16.

98 Yeşilyurt, Temel, “İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik”, *Günümüz İnanç Problemleri İçerisinde, İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, Erzurum, 2001, 77.

99 Hanefi ve Maturidi öncülerini ikrarın, sadece dünyevi ve hukuki hükümlerinin tatbik edilmesi için şart kıldığını, zira kalpte tasdik gizli bir iş olduğunu, kalp ile tasdik edip de bunu diliyle ifade etmeyenlerin dünyevi (hukuki) hükümler itibarıyla mümin olmasalar bile Allah katından mümin olduklarını öngörmüşlerdir. Diliyle ikrar edip de kalbiyle tasdik etmeyenler için ise aksi bir durumun varlığı söz konusudur. Bu duruma 63. Münafikun 1. ayeti delil olarak sunulmuştur: “Münafıklar sana geldiklerinde, ‘tanıklık ederiz ki sen Allah’ın elçisisin’ derler. Allah da bilir ki sen elbette O’nun elçisisin. Yine Allah, münafıkların imanını yalnızca yalancılıklarına tanıklık eder.” Bkz. Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, (1991), 55-56.; Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, (1979), 395. Ali b. Sultan Muhammed el-Kari, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, (1375/1955), 86,87.; Sabuni’ye göre “tasdik”, içsel bir olgu olup, üzerine hüküm inşa etmek mümkün değildir. İslam, dil ile ikrarın, tasdik bir belirtisi ve dünyaya ait hükümlerin icrasının şartı olarak gerekli kılınmıştır. Örneğin bir kimse “inandım” deyip, kalbi ile tasdik etmediği takdirde, bu haber verisi gerçeğe uygun düşmez. Bundan dolayı Yüce Allah, “Bedeviler inadık dediler. De ki: İnanmadınız, ancak müslüman olduk deyin; iman henüz kalplerinize yerleşmedi.” 49 Hucurat 14. Ayetiyle, dil ile ikrar ettikleri halde, münafıkların imanının geçersizliğini ortaya koymuştur. O halde dil ile ikrar ettiği halde kalp ile tasdik etmeyen kimse bizim nazaranımızda mümin, Allah nazanında ise inkarcı olur. Bunun aksine, kalbi ile tasdik ettiği halde dili ile ikrar etmeyen kimse Allah nazanında mümin, dünyevi hükümler açısından inkarcı sayılır. Bkz. es-Sabuni, *Kitabu'l-Bidaye*, (1969), 152,153.

100 İnsan eylemlerinin imanın asli bir unsuru olarak kabul eden Haricilere göre, eylemler, imanın bir parçası olduğundan, bunları terk etmek insanı küfre götürür. Bkz. el-Bağdadi, *Usulu'd-din*, 249

101 Gerçekte Haricilik, bedevi yaşam tarzından yerleşik yaşam tarzına geçiş dönemi yaşayan kolektif Arap zihniyetinin tipik bir tezahürüdür. Bu yaşam tarzından gelmeleri, onların meydana gelen olaylar üzerinde derinlemesine ve sistematik düşüncelerine engel olmuş, bireysellikten çok karizmatik bir toplum anlayışını savunmalarına neden olmuştur. Bkz. Kutlu, “Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2002, I/1., 172-173.

öznel bir olgudur. Bu olgunun, başka herhangi bir kimse tarafından bilinmesi, sorgulanması veya bu öznel olguya bir hüküm verilmesi düşünülemez. Ayrıca bir kimsenin eylemlerine bakılarak, onun inancı veya inancının nitelik ve niceliği hakkında yargıya varılamaz. İslam inançlarının temellerini atan Ebu Hanife ve bu temelleri daha sistematik esaslar üzerine inşa eden Maturidi, insan eylemlerinin imanın asli unsuru olarak görülemeyeceğini öngörmüşlerdir. Ebu Hanife'ye göre, bir insan eylemlerinde kusur etse bile, imanı bundan zarar görmez ve bu kimse imanı bakımından da gerçek mü'mindir. Bu kimsenin imanı meleklerin imanı gibidir.¹⁰² Aynı doğrultuda görüş bildiren Maturidi'ye göre, yüce Allah Kur'an'da pek çok ayette günahkar mü'minler'e, "Ey inananlar..." şeklinde hitap etmektedir. Dolayısıyla bu durum eylemlerin imandan ayrı olduğunu ve büyük günah işleyenlerin inkarcı olmadıklarını göstermektedir.¹⁰³ Kur'an'da, "İman edenler ve iyi işleyenler..." şeklindeki ifade, pek çok yerde tekrarlanmaktadır.¹⁰⁴ Bu ifadeyle eylem, imana atfedilmiştir. Bu durum eylem ile imanın ayrı şeyler olduğunu göstermektedir. Zira Arapça'da birbirinden ayrı olan şeyler birbirlerine atfedilirler.¹⁰⁵ Bunlar aynı şey olsaydı, başka bir ifadeyle eylem imanın bir parçası olsaydı ayrı ayrı ifade edilmezlerdi. Şu halde insanın "dil ile ifadesi ve eylemleri" imanın birer asli unsuru olmaktan ziyade, onun dışı vurum ve toplumsal boyutunu temsil etmektedir. İmanın gerçek unsuru, kalpte gerçekleşen bireysel olan biliş, duyum, onay ve kabuldür.

İman, yaşanan bir geçerlilik olarak, kolektif bilinçten bireysel bilince geçişi de ifade etmektedir. İmanın kelime anlamında sonlu (beşer) olanın, sonsuz (ilahî) olanı onay ve kabulü söz konusu olduğu gibi, beşer olanın, kendisini güven ve emniyet altına alması¹⁰⁶ da söz konusudur. Günlük hayatta çok yaygın bir şekilde kullandığımız "teminat" (güvence) sözcüğü de iman ile aynı kökten gelmektedir. Birey sonsuz varlığa boyun eğerek kendisini kolektif bilince karşı güvence altına almaktadır. İmanın bu anlamda kullanılmasını, İslam'ın ilk defa ortaya çıktığı kabileci kolektif bilincin egemen olduğu sosyal yapı içerisinde açık bir şekilde gözlemlemek mümkündür. Kolektif dayanışma ruhunun ve kabileci yaşam tarzının hakim olduğu Arap bedevileri arasında, yoğun bir şekilde kabileler arası mücadeleler yaşanmaktaydı. Sosyal yapının bir gereği olarak kabile üyeleri, birbirlerine kan bağı ile bağlıydılar. Her bir kabilenin emniyet ve istikrarı, bütün üyelerin sorumluluğu altındaydı. Birey, kabilesiyle öylesine özdeşleşmişti ki, kabilelerin güven ve istikrarı, kabile üyesinin güven ve istikrarı anlamına gelmekteydi. Kabilenin devamı, bireyin hayatının devamı anlamını taşımaktaydı. Kabilesi olmadan, bireyin hiçbir anlam ve değeri yoktu. Kabilesiz birey bir hiçti.¹⁰⁷ Böylesi bir ortamda "bir olan Allah'a iman" demek, kabilenin

102 Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l Ebsat*, 42.

103 Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, 349.

104 2 Bakara 82,277; 4Nisa 57; 7 A'raf 42

105 es-Sabuni, a.g.e., (1969), 153.

106 İsfahani, Hüseyin b. Muhammed er-Ragib, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1985, 31.

107 Feruh, Ömer, *el-Minhac fiil-Edebi'l-Arabiyyi ve't-Tarihîhi*, Beyrut, 1960, 2, 12-13.; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, (1982), 100., 129, 130.

güvencesini yani kollektif imanı¹⁰⁸ yitirmek, alternatif olarak sonsuz (ilahi) olanın emniyet ve güvencesini sağlamak anlamına gelmekteydi. Kollektif kabilevi bağdan ve bağlılıktan kopup, sonsuz (ilahi) olanla bireysel bir bağ kurmak anlamını taşımaktaydı. Bu anlamda iman, bireyi her çeşit kollektif kabilevi bağ ve sınırlandırmalardan arındırıp, yaratıcısıyla özgür, içten ve samimi bir iletişim kurmasını sağlamaktadır. Bu yolla birey sadece Tanrı'nın varlığını onaylamakla kalmamakta, aynı zamanda kendisini O'na teslim ederek, O'nun teminatı (güvencesi) altına girmektedir.¹⁰⁹ Böylece iman, mutlak olana bağlılığı¹¹⁰ kişisel bir boyutta talep etmek¹¹¹ ve bu talebe karşılık olarak mutlak olanın teminatını (güvencesini) sağlamak anlamına gelmektedir. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de mutlak olana tereddütsüz¹¹² ve kesin bir bağlılık duyanlara bir teminat (güvence) verileceği¹¹³ taahhüt edilmektedir.

İman'ın yaşanan bireysel bir "hal" oluşu ve kalpte gerçekleşmesi, Onun dışarıdan gelen her türlü baskı ve zorlamaya kapalı olduğunu¹¹⁴ göstermektedir. Zira imanın oluşumunda bireyin iradesinin ve özgür seçiminin olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Her bireyin varlık yapısında hem iman etmek hem de inkar etmek imkan olarak mevcuttur. Potansiyel olarak var olan bu olguların gerçekleşmesi bireyin iradesine ve özgür seçimine bağlıdır. Ebu Hanife bu durumu şu şekilde özetlemektedir : "Allah, insanları inkar etmek ve iman etmek açısından soyut olarak yaratmıştır. Yaratıklarının hiç birini inkar etmeye veya iman etmeye zorlamamıştır. Onları mümin veya inkarcı olarak yaratmamış; onları sadece iman veya inkarı tercih edebilecek bireyler olarak yaratmıştır. İman etmek ve inkar etmek, bireylerin fiilleridir. Çünkü insanların inkar, iman, taat ve isyan gibi bütün fiilleri, zorlama yoluyla veya mecazen değil, gerçek anlamda insanların fiilleridir."¹¹⁵

İmanın, tasdik edenin özgür irade ve seçimi ile oluştuğuna dair savın temsilcilerinden biri de Maturidi'dir. O'na göre imanın gerçek anlamdaki oluşumunun baskı ve zorlama altında tutulabilen bir organa (dil veya eylem) nisbet edilmesi mümkün değildir. Örneğin dilin, zorlama ve dayatma ile başkaları tarafından kötüye kullanılabilme ihtimali vardır.¹¹⁶ Kur'an, Peygamber'e şöyle seslenir: "De ki : Hak Rabbinizdendir. Artık dileyen inansın, dileyen inkar etsin..." (18 Kehf 29), "Rabbin isteseydi, yeryüzündekilerin hepsi mutlaka inanırdı. O halde sen mi insanları mü'min olmaları için zorlayacaksın." (10 Yunus

108 Hamdi Yazır imanı, hakka iman ve batıla iman şeklinde ikiye ayırarak, bunlardan birinin diğerinden daha güçlü ve daha zayıf olabileceğini, dolayısıyla bir imanın diğerine galip gelebileceğini ifade etmektedir. Bkz. Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, İstanbul, 1971, 1183.

109 Swinburne, "The nature of Faith", Faith, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, 213.

110 Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 2000, 44; Hick, John, "Faith", The Encyclopedia of philosophy, ed. Paul Edwards, III, 166.

111 Penelhum, Terence, "Introduction", Faith, ed. T. Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s. 3.

112 Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İlcamu'l Avam an İlimi'l Kelam*, nşr. Muhammed Muksim Billah el-Bağdadi, Beyrut, 1406/1985, 112.

113 24 Nur 55; 3 A'l-i İmran 154.

114 Maturidi, *Kitabu'l Tevhid*, (1979), s. 377.

115 Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l Ekber*, 185.

116 Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, (1979), s. 378.

99) Bu ve benzer içerikli ayetler¹¹⁷ inanmanın ve inkar etmenin bireyin özgür irade ve seçimine bırakıldığını¹¹⁸ göstermektedir.

Sonuç olarak iman gerçekte tamamen bireyseldir ve insanın varlık yapısıyla ilgilidir. İmanın doğasındaki bireysellik, teolojik formülasyonlar ve spekülasyonlar aracılığıyla anlamını yitirerek, dinamizmini kaybetmektedir. İman, birey olma sürecinin başlangıcı ve birey olma bilincinin merkezidir. Bireye bir değer olduğunu farkettilen ve O'nun yaşamını anlamlandıran bir gerçekliktir. İman aynı zamanda bir özgürlük meselesidir. Her türlü kolektif sınırlama ve dayatmaya karşı bireyin aşkın (ilahi) olan ile özgür, içten ve samimi bir iletişim ve ilişki kurmasını sağlayan süreçtir. Yaşanan bir dindarlık olarak tüm teolojik formülasyonlardan ve polemiklerden daha gerçektir. Polemiklere konu olsa dahi sadece bireyin kendi dünyasına gerçek ve içten bir anlam katan, nesnellikten uzak öznel bir durumdur.

117 - 76 İnsan 3; 80 Beled 10.

118 Maturidi, a.g.e., (1979), 378.

Haberî Sıfatlar ve Anlambilim

Sabri ERDEM*

ABSTRACT

Anthropomorphic Attributions of God and Semantics

The problem of attribution is one of the important problems of Classical Theology. We will deal with anthropomorphic attributions such as hand and face of God in the work. Theologians and Ashabu'l-Hadith (Traditionists) solved that problem according to their methods. In this paper, we will try to compare these sects and suggest a new solution using semantic method.

Key words: *Attributions (hand and face), theological method, the method of Ashabu'l-Hadith, semantic method.*

Klâsik Kelâm'da Allah anlayışının oluşmasında sıfatlar problemi önemli bir yer işgal etmektedir. Sıfatlar konusunda zatî (manevî) sıfatların yanında el, yüz, vech gibi sıfatlar üzerinde de durulmuştur. Bu tür sıfatlara, bize haber yolu ile geldikleri için haberî sıfatlar tabiri kullanılmaktadır. Biz bu yazımızda haberî sıfatları Ashabu'l-Hadîs ve kelâmcılar açısından karşılaştırmalı ve eleştirel biçimde ele alarak, yeni bir yaklaşım tarzı önerisinde bulunacağız.

Ancak öncelikle Ashabu'l-Hadîs ve kelâmcılar açısından bu tür sıfatlar için sıfat tabirini kullanmanın uygun olup olmadığı ve bu tabirin hangi anlamda kullanıldığına kısaca değinmek yararlı olacaktır. Akaid konularında nassa bağlılıkları ile bilinen Ashabu'l-Hadîs'in Allah'ın isimlerini Kur'an'da olmamasına rağmen O'nun sıfatları olarak anlaması¹ ile ilim ve kudretin yanında el, yüz, vech gibi lafızlar için de 'sıfat' tabirini kullanmaları izahı güç bir husustur. Zira Ashabu'l-Hadîs nassa lafzî anlamda bağlı olmaya çalışan bir mezheptir. Ayrıca ilim ve kudret gibi lafızlar için sıfat tabirinin kullanılması kelâmî akılcılıkla mümkün olmaktadır. Zira sıfat tabirinin kullanılması zat-sıfat ayırımıyla gerçekleşmekte, böyle bir ayırım da Ashabu'l-Hadîs'in mantığının aksine² kelâmî mantık için söz konusu olmaktadır. Ashabu'l-Hadîs'in zat tabirini de hemen hemen

* **Yrd.Doç.Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

1 'Sıfat' tabiri Kur'an'da geçmemekle birlikte, 'vasıf' ve türevleri Kur'an'da geçmektedir. Meselâ En'âm Sûresi 100. Ayet: "Cinleri Allah'a ortak koşular. Oysa ki onları Allah yarattı. Bilgisizce O'na oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Haşa O, onların vasıflandırmalarından uzak ve yücedir." "Vasıf' ve türevlerinin Kur'an'da geçmesine istinaden 'sıfat' lafzını Allah hakkında kullanmak bize göre doğru değildir. Zira 'sıfat' ile 'vasıf'ı birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü 'sıfat' tabiri, zat-sıfat ayırımını çağrıştırdığı halde, 'vasıf' tabiri için böyle bir durum söz konusu değildir. Yani 'vasıf' tabirinin kullanılmasıyla ilgili olarak zat-vasıf gibi bir ayırımdan söz edilemez.

2 Zira Ashabu'l-Hadîs'in mantığı somut karakterlidir. Somut karakterli bir mantık için zat-sıfat vb. ayırımlardan söz edilemez. Bilakis bunların birbirinden ayrı olmaması ve bunların bir bütünü oluşturması söz konusudur.

hiç kullanmamış olduğu³ göz önüne alınacak olursa Ashabu'l-Hadis'in sıfat tabirini kullanması yadırganacak bir durum olmaktadır.

Diğer taraftan Kelâm'da zafî sıfatlarla ilgili olarak zat-sıfat ayırımı yapıldığı halde haberî sıfatlarla ilgili olarak böyle bir ayırım söz konusu değildir. Yani el, yüz, vech gibi lafızlar için zat-sıfat ayırımından Kelâm'da bahsedilmez. Bu durumda bu tür lafızlara kelâmî açıdan sıfat denmesi onların yorumlanması itibarıyla riyledir. Zira bu tür lafızlar bir isim (el, yüz) veya fiil (isteva) olup, zat-sıfat ayırımına uygun karakterde değildirler. Yani kelâmcılar açısından zat-sıfat ayırımı itibarıyla zafî ve haberî sıfat ayırımı yapılmakla birlikte, Ashabu'l-Hadis için zafî ve haberî sıfat ayırımı yapılmaksızın hem ilim kudret için hem de te'vil edilmeleri söz konusu olmaksızın el, yüz, vech gibi ifadeler için sıfat tabiri kullanılmıştır ki bu, söz konusu ekol için kabul edilebilecek bir durum değildir. Bütün bunlar Ashabu'l-Hadis'in ilim ve kudretin yanında el, yüz, vech gibi lafızlar için de 'sıfat' tabirini kullanmasının kelâmî kaynaklı ve kelâmcılara cevap verme ihtiyacının ortaya çıkardığı bir durum olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İbn Hacer'in sıfatları ispat biçimine dayanılarak Ashabu'l-Hadis'in 'sıfat' tabirini kullanmasını caiz görmek bizim açımızdan uygun olmamaktadır. Zira İbn Hacer, kelâmcılarınkine benzer bir şekilde sıfatları ispat etmiştir. Halbuki Ashabu'l-Hadis için böyle bir ispat şekli onların metodunu göz önüne aldığımızda mümkün olmaz. İbn Hacer'e göre Allah'ın isimlerini kabul etmek, O'nun sıfatları olduğunu kabul etmek demektir. Meselâ, O 'hayy'dir denildiğinde ki O'nu zatından ayrı bir sıfatla tavsif etmiş oluruz ki, bu da hayat sıfatıdır. Böyle olmasa o zaman sadece Allah'ın zatının varlığını bildiren isimlere inhisar etmek gerekecekti. Halbuki Allah, Saffat Sûresi 180. Ayette "Celâl ve izzet sahibi Rabbin onların taktıkları (sıfatlardan) vasıflandırmalardan münezzehtir" buyurarak kâfirlerin kendisini vasıflandırdıkları kötü sıfatlardan tenzih etmiştir. Öyle ise Allah'ın kemâl sıfatlarla tavsifinin caiz olması gerekirdi⁴. Yani İbn Hacer, hayat gibi zafî sıfatları ispat ederken kelâmcılarda olduğu gibi zat-sıfat ayırımına dayanmıştır ki, Ashabu'l-Hadis'in somut karakterli akılcılığı için böyle bir ayırımdan bahsedilemez. Ayrıca O, el, yüz, vech gibi lafızlar için 'sıfat' tabirini kullanmanın gerekçesi olarak zat-sıfat ayırımına göre ispat edilen zafî sıfatları göstermiş olmaktadır ki bu mümkün görünmemektedir. Zira yukarıda değinildiği gibi kelâmî açıdan zat-sıfat ayırımıyla hayat gibi zafî sıfatlar ispat edilebildiği halde, el, yüz, vech gibi sıfatlar bu yolla ispat edilemezler. Zira bu tür sıfatlarda zat-sıfat ayırımı yapılamaz. Dolayısıyla bu açıdan da yani İbn Hacer'in zafî sıfatlarla ilgili olarak ortaya koyduğu ispat şekline dayanılarak el, yüz, vech gibi lafızlar için sıfat tabirini kullanmak bize göre uygun olmamaktadır.

Ashabu'l-Hadis'in el, yüz, vech gibi lafızlar için 'sıfat' tabirini kullanmasının kelâmî kaynaklı olduğu ve aynı zamanda onlara cevap verme ihtiyacından doğduğu şeklindeki tespitimizin bir başka haklı gerekçesi de sıfatlar probleminin menşeinin, bu sıfatların inkârı şeklinde ortaya çıktığının ileri sürülmesidir. Zira mevcut rivâyetlere bakıldığında sıfatlarla ilgili hadislerin olduğu gibi kabul

3 Kırbaoğlu, Hayri, *Ashabu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1983, s. 267.

4 A.g.e., s. 264.

edilmesine dair en eski rivâyet Ca'd b. Dirhem ile aynı yıllarda yaşamış olan ez-Zuhrî'ye ait olup, aynı zamanda bu Ashabu'l-Hadîs'in ortaya çıkış tarihidir⁵. Dolayısıyla Ca'd b. Dirhem ile başlayıp Cehm b. Safvan ile devam eden sıfatların te'vili Ashabu'l-Hadîs'in de sıfat tabirini kullanmasının nedeni olabilir. Ashabu'l-Hadîs'in kelâmcılara karşı haberî sıfatlar konusunda cevap vermesi onların bu konuda belli bir anlayış ortaya koyan bir mezhep olduğunu göstermektedir. Zaten haberî sıfatlarla ilgili ifadeleri Kur'an'da konu ve dil bağlamına göre anlamaya çalıştığımızda net bir şekilde görürüz ki, kelâmcılarda olduğu gibi Ashabu'l-Hadîs'te de bu lafızları belli bir mantığa ve akılcılığa göre anlama çabası söz konusudur. Yani gerek kelâmcıların gerekse Ashabu'l-Hadîs'in haberî sıfatlara getirdikleri çözümler, bu ifadeleri anlamabilime göre olan anlayışımızdan farklıdır. O halde anlamabilimi günümüz kelâmında problemlerin çözümünde ve Kur'an'ın anlaşılmasında⁶ bir metod olarak kullanmak mümkün olacaktır.

Bu metoda değinmeden önce haberî sıfatlarla ilgili olarak gerek Ashabu'l-Hadîs, gerekse kelâmcıların kullandıkları metodu ana hatlarıyla görmek yararlı olacaktır. Diğer problemlerde olduğu gibi haberî sıfatlar konusunda da Ashabu'l-Hadîs'in kullandığı metod ile getirdiği çözümler arasında bağ olduğu gibi, kelâmcıların da kullandıkları metod ile getirdikleri çözümler arasında sıkı bir bağ vardır. Yani kullanılan metod ile problemlere getirilen çözümlerin karakteri arasında uygunluk vardır. Ashabu'l-Hadîs metod olarak somut karakterli mantığı ve akılcılığı kullanırken, kelâmcılar soyut karakterli mantığı ve akılcılığı kullanmışlardır. Bu durumda Ashabu'l-Hadîs'ten İbn Huzeyme'nin sıfatlarla ilgili olarak re'y ve kıyastan delil getirmesini, Ashabu'l-Hadîs'in haberî sıfatlarla ilgili olarak aklın yetersizliğini akli ilimlerin ustaları olarak görülen Mu'tezile ve diğerlerinden daha iyi kavradığına delil olarak göstermek bize göre doğru olmamaktadır. Zira bu, Ashabu'l-Hadîs'in ve kelâmcıların akılcılık anlayışlarının aynı kategoride değerlendirildiğinin göstergesidir. Halbuki yukarıda değinildiği gibi Ashabu'l-Hadîs ile kelâmcıların metod anlayışları birbirinden çok farklıdır. Birinci ekolün metodu somut karakterli iken ikinci ekolün metodu soyut karakterlidir⁷. Dolayısıyla metodlar arasındaki bu farklılığı göz önüne aldığımızda sunnî tabirinin tarihi geçmişinin Eş'ârî'den sonraki devirlerde aranması gerektiği şeklindeki görüşü, Ashabu'l-Hadîs'in ehl-i sunnet'in teşekkülünde oynadığı mühim role gölge düşürmek olarak değerlendirmek uygun görünmediği gibi, Eş'ârî'den önce selevin akaid esaslarını kelâmî metodlarla müdafaaya çalışan kimseler olarak görmek de uy-

5 A.g.e., ss. 152-156.

6 Bize göre, Kur'an'ın anlaşılması, günümüzün kelâmî bir problemidir. Zira klâsik kelâmada ayetlerin belli bakış açılara göre anlaşılmasının ortaya çıkardığı birtakım problemler ve yanlış anlamalar söz konusu olmuştur. Ayrıca günümüzde 'anlam', üzerinde en çok durulan konulardan birisidir. İslâmî ilimlerde 'anlam' konusuyla ilgilenmesi en uygun disiplinlerden birisi, belki de birincisi Kelâm'dır. Diğer taraftan kelâm söz demektir. Anlam da söz ve dil ile ilgilidir. O halde anlamabilim ile Kelâm disiplini arasında sıkı bir ilişkiden söz edilebilir.

7 Hadisçilerle kelâmcıların metodlarının farklılığı, kullandıkları mantık veya akılcılıkla ilgilidir. Kelâmcılar Aristo akılcılığına benzer soyut karakterli bir akılcılığı kullanırken, hadisçiler bunun tam aksine somut karakterli akılcılığı kullanmışlardır. Meselâ kelâmcıların gerektiğinde mahiyeti veren tam tanım kullanmalarına karşın, hadisçilerde mahiyet söz konusu olmadığından böyle bir tanım kullanılmaz. Bunun yerine Şarî'nin de kastını göz önüne alan ve bir şeyin ne olduğunu somut karakterli olarak ortaya koyan tanımlar kullanılır.

gun değildir. Zira farklı metoda ve buna bağlı olarak farklı çözümlere sahip ekollerden birisini diğeri ile temellendirmek veya birisini diğerinin devamı olarak görmek uygun olmasa gerektir. Ayrıca haberî sıfatlar konusunda Cehmiyye ve Mu'tezile'ye karşı olan Ashabu'l-Hadîs'i Ehl-i Sünnet'in temeli ve başlangıcı olarak görmek Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında haberî sıfatlar konusunda pek fazla farklılığın olmaması itibariyle de mümkün görünmemektedir.

Ashabu'l-Hadîs'in somut karakterli mantığını ve akılcılığını haberî sıfatlar konusunda hakikat-mecaz ayırımı yapmamasında görmek mümkündür. Zira böyle bir ayırım kelâmî akılcılığın gereğidir. Çünkü lafızların hakikat anlamı somut karakterli iken mecazî anlamı soyut karakterlidir. Ashabu'l-Hadîs haberî sıfat ifadeleri hususunda hakikat-mecaz ayırımı yapmayı bu ifadeleri hakikat⁸ anlamında almakla somut karakterli yaklaşımı ortaya koyarken, kelâmcılar bu ayırımı dayanarak haberî sıfat ifadelerini mecazî anlamda yani soyut karakterli olarak anlamışlardır. Yalnız Ashabu'l-Hadîs'in haberî sıfatlar ifadelerini mecazın karşıtı olan hakikat anlamından daha farklı olan hakikat anlamında benimseydiğini belirtmemiz gerekir. Zira Ashabu'l-Hadîs'in bu sıfatları mecazın karşıtı olan hakikat anlamında ele aldığını kabul ederek Müşebbihe ve Mücessime ile Ashabu'l-Hadîs'in farklılığını izah etmek güçleşecektir. Halbuki Ashabu'l-Hadîs haberî sıfatlar konusunda kelâmcılardan farklı olduğu gibi Müşebbihe ve Mücessime'den de farklıdır⁹. Zaten Sabûnî'nin 'yed' (el) kelimesini Ashabu'l-Hadîs'in Mu'tezile'de olduğu gibi te'vil etmediklerini diğeri taraftan da Müşebbihe'nin dediği gibi mahluk olanların ellerine benzetmediklerini ifade etmesi görüşümüzü destekleyen bir husus olarak görülebilir.

Bu durumda Ashabu'l-Hadîs'in haberî sıfatları hakikat anlamında kabul etmesini¹⁰ mecazî anlamaya bir tepki olarak değerlendirmek gerekir. Yoksa mecazın karşıtı olan hakikat anlamında değil. Dolayısıyla Ashabu'l-Hadîs'in ayet ve hadislerin olduğu gibi kabul edilmelerini istemeleri ve nasslarda ifade edilen mânâların dışına çıkılamayacağını belirtmeleri onların haberî sıfatların ifadelerini mecazın karşıtı olan hakikat anlamında kabul ettiklerini göstermez. Zira mecazın karşıtı olan hakikat anlamından daha farklı bir hakikat anlayışından bahsetmek mümkündür. Mecazın karşıtı olan hakikat anlamı daha çok duyularla ilgili iken, bundan farklı hakikat anlayışı ise bu ölçüde duyularla ilgili değildir. Yani bu anlamdaki hakikat anlayışının mecazın karşıtı olan hakikat anlayışından farklı bir kategorisi vardır. Bu kategori Ashabu'l-Hadîs tarafından Allah'ın varlığı ve sıfatları ile ilgili olarak kullanılır. Bu anlayış, Ashabu'l-Hadîs'in kelâmcılardaki gibi tafsilatlı olarak değil ama genel mânâda te'vil kabul ettiğini gösterir. Yani Ashabu'l-Hadîs haberî sıfatlarla ilgili olarak kaçınılmaz bir şekilde zaman zaman te'vile başvurmak zorunda kalmıştır. Böylece Ashabu'l-Hadîs'in az da olsa bazı ayetleri te'vil etmeleri onların Müşebbihe ve Mücessime'den olduğu gibi kelâmcılardan da farklı olduklarını ortaya koyar. Ashabu'l-Hadîs-

8 Ashabu'l-Hadîs'e göre haberî sıfat ifadelerinin hakikat anlamında kullanılması mecazın karşıtı olan hakikat anlamından daha farklı bir hakikat anlamını ifade eder ki buna değinilecektir.

9 İbn Teymiyye, *Mecmuu' Fetava Ahmed b. Teymiyye*, Cem' ve Tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım ve oğlu Muhammed, (c. 1-37, trz.), c. 4, ss. 150-152.

10 Kurbaşoğlu, a.g.e., s. 194 vd.

ten İbnu'l-Macişun istiva ile ilgili olarak Allah'ın arş üzerinde olduğu halde içimizden geçenleri bilebileceğini ve bize şah damarımızdan daha yakın olduğunu söylemiştir¹¹. Bu, bize Ashabu'l-Hadîs'in yukarıda belirttiğimiz gibi zaman zaman te'vile başvurmak zorunda olduğunu göstermektedir. Zira Allah'ın arşa istivası bu ekolün bir esası olarak kabul edildikten sonra Allah'ın insanla olan beraberliğini anlatan ayeti anlamak güçleşmiş, bu ve benzeri ayetlerdeki Allah'ın beraberliğini, O'nun bilmesi şeklinde anlamak gerekmiştir.

Keza Ashabu'l-Hadîs'ten bazılarının haberî sıfat ifadelerinden 'vech'i (yüz) her geçtiği yerde daima Allah'ın bir sıfatı olarak kabul etmediğini belirtmek gerekir. Meselâ Buharî, *Sahih*'inde Kasas Sûresi 88. Ayetteki vech kelimesinin Allah'ın mülkü veya Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olan şeyler (salih ameller) mânâsına geldiğini ifade eder. Ondan önce Sufyan es-Sevri'nin ve başkalarının da vech kelimesini bu şekilde açıkladığı bilinmektedir. Yine Şâfiî'nin Bakara Sûresi 115. Ayetteki vechullah'tan maksadın Allah'ın sizi yönelttiği yön yani kible mânâsına geldiğini söylediği zikredilmektedir¹². Bütün bunlar Ashabu'l-Hadîs'in haberî sıfat ifadelerini te'vil ettiğini gösterdiği gibi buna bağlı olarak bu ifadelerin belli bir akılcılığa göre ispat edilip anlaşıldığını da gösterir. Zira Ashabu'l-Hadîs açısından haberî sıfat ifadelerinin sıfat olarak ispat edilmesi, bu lafızların ayet ve hadislerdeki tüm kullanışlarını anlamada yetersiz kalmaktadır.

Ashabu'l-Hadîs içerisinde az da olsa isim-müsemma ve zat-sıfat ayırımı yapanlara rastlanması onların kendilerine ait metod ve anlayışlarının ortaya çıkardığı bir durum olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar böyle bir ayırım yapmak onların metodlarına ters ise de bundan kurtulmak mümkün değildir. Bu, ayet ve hadislerin belli bir metoda göre anlaşılmasının ortaya çıkardığı tabii bir durumdur. Yani nass belli bir metoda göre anlaşılıyorsa ya nass bazında ya da fikir bazında çelişkiye düşmek kaçınılmaz olmaktadır. Bu, kelâmcıların yanında hadisçiler için de geçerli olan bir husustur. Dolayısıyla kelâmcılara ilave olarak hadisçiler de haberî sıfat ifadelerini belli bir metoda göre anlamışlar ve çözüm getirmişlerdir.

Ashabu'l-Hadîs haberî sıfatları Allah'a ispat ederken delil getirdikleri ayetleri belli bir metoda göre anlamışlardır. Meselâ İbn Huzeyme 'ricl'in (ayak) ispatı ile ilgili olarak A'raf Sûresi 195. Ayeti delil olarak kullanmaktadır¹³. Ayetin mânâsı şöyledir: "Onların yürüyecekleri ayakları var mı yoksa tutacakları elleri mi var veya görecekları gözleri mi var, yahut işitecekleri kulakları mı var? De ki: Ortaklarınızı çağırın sonra bana tuzağı kurun ve bana göz bile açtırmayın." İbn Huzeyme, ayetin mefhumu muhalefeti ile istidlâl ederek Allah'a 'ricl'i ispat etmiş olmaktadır. Yani ayetten tapılmaya lâyık olan ilâhın 'ricl'i olması gerektiğini anlamıştır. Fakat mefhumu muhalefet ile bir şeyin ispat edilmesi nassa lafzî bağlılıkları göz önüne alınacak olursa Ashabu'l-Hadîs için pek uygun değildir. Nerede kaldı ki bir şeyin mefhumu muhalefet yolu ile ispat edilmesinin kesinliği yoktur. Ayrıca ayeti İbn Huzeyme'nin anlattığı gibi anlayacak olursak 'uzun'u

11 A.g.e., s. 373.

12 A.g.e., s. 294.

13 İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhid ve İsbati Sifati'r-Rab*, tahkik: İdaretu't-Tibaati'l-Muniriyye, H. 1403, s. 60.

(kulak) da Allah'a ispat etmemiz gerekir. Ancak Ashabu'l-Hadis 'ricl'i Allah'a ispat ederken 'uzun'u ispat etmemektedir.

Diğer taraftan Ashabu'l-Hadis'in sonraki temsilcilerinden İbn Teymiyye'nin lafızlara mânâ verilirken Şarî'in (Allah ve Resûlü) o lafızla neyi kastettiğinin göz önüne alınması gerektiğini ifade etmesi¹⁴ bu ekolün Kur'an ifadelerini belli bir mantığa ve akılcılığa göre anlamadığını göstermez. Zira haberî sıfat ifadelerinin anlambilime göre anlaşılmasıyla Ashabu'l-Hadis'in belli bir metoda göre anlayışı arasında farklılık olup, Ashabu'l-Hadis'in bu anlayışı Kur'an'ın anlambilime göre anlaşılmasına uymamaktadır. Dolayısıyla haberî sıfatlar konusunda Ashabu'l-Hadis'in yaklaşımının bir anlayış biçimi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Haberî sıfat ifadelerinin anlambilime göre anlaşılmasına geçmeden önce kelâmcıların bu ifadeleri anlayış biçimine değinmek gerekmektedir. Ashabu'l-Hadis'te olduğu gibi kelâmcılarda da haberî sıfat ifadelerini anlamada takip edilen bir metod vardır. Kelâmcıların bu metodu soyut karakterli akılcılık olduğu için getirdikleri çözümler de soyut karakterlidir. Biz, kelâmcıların metodunu ortaya koymak amacıyla haberî sıfatlar konusunda müstakil bir eser yazmış olan Fahreddin Razî'nin¹⁵ görüşünü esas almak istiyoruz.

Bu eserinde Razî, geneelde kelâmcılarda olduğu gibi soyut karakterli olarak Allah'ı ispat ediyor ve haberî sıfatlar ile ilgili olarak da yine soyut karakterli çözümler getiriyor. Bu bağlamda yazar, Allah'ın cismiyyetten, hayyizden ve cihetten münezzehe olduğunu ve haberî sıfatların hakikat anlamında olmayıp mecazî anlamda olduklarını dolayısıyla te'vilin gerekliliğini akli olarak ortaya koyduğu gibi ayetlere dayanarak da ortaya koymaktadır. Ancak ayetlerin kullanılması haberî sıfat ifadelerinin anlaşılmasında belli bir metodun kullanılmadığı anlamına gelmediği gibi, bu sıfatlarla ilgili Kur'an ifadelerinin de olması gerektiği gibi¹⁶ anlaşıldığı anlamına da gelmemektedir. Bir başka ifade ile Razî, diğer kelâmcılarda ve Ashabu'l-Hadis ekolünde olduğu gibi ayetleri konu ve dil bağlamından kopararak belli bir metoda göre anlamakta yani yorumlamaktadır.

Razî, Allah'ın soyut karakterli ispatıyla ilgili olarak birbirine benzer üç varlık anlayışı ortaya koyar: Ya his ile orada, burada diye işaret edilmesi mümkün olmayan bir varlığın, ya hayyiz ve cihete sahip olmayan bir varlığın ya da âleme hulûl etmediği gibi cihet itibariyle ondan da ayrı olmayan bir varlığın olması gerekir. Böyle bir varlık O'na göre insan aklında kendiliğinden bulunmaktadır. Fakat bunun bir delille nefyi veya ispatı gerekir. Bu bağlamda Razî, Hanbelîlerin his ve hayalin hilafına bir varlığı kabul etmelerini kendisine dayanak yaparak âleme hulûl etmediği gibi, cihet itibariyle âlemden de ayrı olmayan bir varlığın kabul edilmesi gerektiğini söyler¹⁷. Ancak Hanbelîlerin his ve hayalin hilafına kabul ettiği varlık ile Razî'nin his ve hayalin hilafına kabul ettiği varlık ara-

14 İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, Tashih: Muhammed Bedruddin el-Halebî, Mısır, 1325, s. 114.

15 Fahreddin Razî, haberî sıfatlarla ilgili olarak *Esasu't-Takdis* isimli eserini yazmıştır.

16 Kur'an ifadelerinin olması gerektiği gibi anlaşılması ile anlambilime göre anlaşılmasını kastediyoruz.

17 Razî, *Esasu't-Takdis*, Tahkik: Ahmed Hicazî Ahmed Sakka, 1986, ss. 18-21.

sında fark vardır. Hanbelîlerin varlığı daha somut karakterli iken Razi'nin kabul ettiği varlık daha soyut karakterlidir. Yani Hanbelîlerin kabul ettiği varlık hisse daha yakın olduğu halde Razi'nin kabul ettiği varlık histen daha uzaktır. Ayrıca âleme hulûl etmemekle ve âlemden de ayrı olmamakla vasıflandırılan bir varlık tasavvuru daha zor olduğundan Hanbelîlerinkine göre daha soyuttur.

Razî, kullandığı metodun gereği olarak Müşebbihe ve Mücessime ile Hanbelîleri varlık anlayışı bakımından aynı görür. Zira O'na göre, Allah'ın dışındaki varlıkların cismiyyet, hayyizlik ve cihetlilik olmak üzere mahiyet itibarıyla üç ortak özellikleri vardır. Yani O'na göre dış dünya varlıklarını birbirine benzer hale getiren mahiyetlerindeki bu üç ortak özelliktir. Bu, Razi'nin dış dünya varlığını soyut karakterli olarak anladığını gösterir. Çünkü dış dünya varlıklarının bu ortak özelliklerinden başka onları birbirinden ayıran kendilerine has özellikleri de olup, bu yönleri itibarıyla varlıklar somutluk kazanırlar. Ancak mahiyetlerini oluşturan bu üç özellik itibarıyla genel bir varlık anlayışından da söz edilebilir. Razi'nin Allah'ın dışındaki varlık anlayışının bu olması ve meseleye bu açıdan bakması Müşebbihe, Mücessime ve Hanbelîler hakkındaki değerlendirmesinin kendi bakış açısına göre ortaya konmasını gerektirmiştir.

Razi'ye göre Müşebbihe, Allah'ın cihette olduğu kanaatindedir. Diğer taraftan cisim olmakla, bir hayyiz ve cihette olmak arasında da bağ vardır¹⁸. Bu da Razi açısından Müşebbihe ve Mücessime'nin varlık anlayışı bakımından aynı görüşte oldukları anlamına gelmektedir. Yine yazara göre Hanbelîler Allah'ı cüz ve kısımlardan mürekkep bir varlık olarak görmektedirler¹⁹. Cüz ve kısımlardan mürekkep varlığın ise hayyiz ve ciheti vardır. Dolayısıyla Hanbelîler ile Müşebbihe ve Mücessime varlık anlayışları bakımından aynı kategoride yer almaktadırlar. Yani Razi açısından Hanbelîler Allah'ı bir cisim olarak anlamakta ve kabul etmektedirler. Halbuki biz, bu kanaatte değiliz. Zira daha önce belirttiğimiz gibi, Hanbelîlerin haberî sıfat ifadelerini hakikat mânâsında anlamalarıyla Müşebbihe ve Mücessime'nin hakikat mânâsında anlayışı arasında farklılık vardır. Ancak Razi'nin varlık anlayışı (hem Allah hem de dış dünya varlık anlayışı) soyut karakterli olduğu için O'na göre bu üç ekol de somut varlık anlayışı bakımından aynı kategoride yer almaktadır. Zira varlık anlayışı ya somut ya da soyut karakterli olmalıdır. Üçüncü bir şıktan bahsedilemez. Dolayısıyla böyle bir varlık anlayışında iki değerli mantık geçerlidir. Bilindiği gibi iki değerli mantık da soyut karakterlidir.

Razî, teşbih ve teciime düşmemek amacıyla ve de soyut karakterli varlık anlayışından dolayı haberî sıfat ifadelerinin anlaşılmasında te'vil yolunu benimsiyor. O, aklî delillerin muktezası gereği naklî delillerin ya sahih olmadığına ya da sahih olduğu kabul edildiği takdirde onlardan muradın zahirlerinden başka mânâ olduğuna hükmedileceğini ifade etmektedir. Keza O, kesin aklî delilin ayetin zahir üzere anlaşılmasının mümkün olmadığını gösteriyorsa, bu lafızdan Allah'ın muradının zahirî anlam olmaması gerektiği kanaatindedir. Bundan sonra o, te'vile cevaz verilecekse te'vilin yapılması yok eğer cevaz verilmeyecekse, bu

18 A.g.e., s. 21.

19 A.g.e., s. 66.

ifadelerin bilgisinin Allah'a havale edilmesi görüşündedir. Razî, te'vile cevaz vermeyip de haberî sıfat ifadelerinin bilgisini Allah'a havale edenlerin Selefler olduğunu belirterek²⁰, bu suretle Hanbelîler ile Selefleri birbirinden ayırmış oluyor. Böylece Seleflerin tutumuna cevaz verirken, Hanbelîlerin haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımlarını ise kabul etmemiş oluyor. Biz de Razî'nin bu ayırımına katılıyoruz. Zira haberî sıfatların bilgisini Allah'a havale eden Selefler ile bu sıfatları ispat edip, bunlar hakkında görüş beyan eden, hatta zaman zaman te'vil yapan Hanbelîler arasında farklılık vardır. Meselâ haberî sıfatlardan 'iste'vâ'yı ism-i fail şeklinde ifade etmekten selefler kaçınıırken²¹ Hanbelîler ise fiilden masdar (istiva) elde ederek, bunu ispat ediyorlar.

Razî, haberî sıfatların te'vil edilmesi gerektiğiyle ilgili olarak akli delillerin yanında İhlas Sûresi'ni de delil olarak kullanır. O, bununla ilgili olarak Peygambere Rabbi'nin mahiyeti ve sıfatından sorulduğunda Peygamber'in Allah'tan gelecek cevabı beklediğini, Allah'ın da bunun üzerine İhlas Sûresi'ni inzal ettiğinden bahseder. Razî'ye göre bu sûre müteşabihattan değil de muhkemattandır. Zira Allah, bir sual üzerine ve bir ihtiyaca karşılık bu sûreyi indirmişdir. Buna binaen bu sûreye muhalif olan her mezhep ona göre batıldır²². Ancak biz, İhlas Sûresi'nin söz konusu olay üzerine nazil oluşunu şüpheyle karşılıyoruz. Zira Peygamber zamanında böyle bir sualin (Allah'ın mahiyeti ve sıfatının ne olduğu) sorulmasını izah etmek güçtür. Ayrıca bu sûreye muhalif olan her mezhebin batıl olduğu görüşünün de katı bir yaklaşım olduğunu ifade etmek istiyoruz.

Ashabu'l-Hadîs'in haberî sıfatları somut karakterli olarak ispatı anlambilim açısından olumsuz sonuçlar ortaya çıkardığı gibi, genelde kelâmcıların özelde de Razî'nin te'vil yaklaşımı da birtakım olumsuz sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Meselâ 'nefs' kelimesiyle ilgili olarak Razî, bu kelimenin Allah hakkında kullanılması hususunda ayet ve hadisleri zikrettikten sonra bu lafzın lugatta çeşitli anlamlara geldiğini bu anlamlardan birisinin de bir şeyin 'zat'ı ve 'ayn'ı olduğunu kaydeder. Bu bağlamda O, söz konusu kelimenin Allah hakkında sadece zat ve hakikat anlamında kullanılabileceğini zikreder. Bununla ilgili olarak Taha Sûresi 41. ayeti örnek verir: (واصطنعتك لنفسي) "Seni kendim için ayırdım." Ona göre ayette nefis kelimesi tekit ve mübalağa mânâsını ifade etmektedir²³. Ancak ayetin anlamı tekit ve mübalağa mânâsını ifade etmeden 'seni kendim için ayırdım' mânâsına gelebilir. Zira tekit ve mübalağa anlamı 'nefs' kelimesinin soyut olarak anlaşılmasıyla ortaya çıkan bir durumdur. Halbuki 'nefs'i somut olarak 'bir şeyin kendisi (aynı)' anlamında alırsak tekit ve mübalağa anlamı söz konusu olmayabilir. Keza Razî, Mâide Sûresi 116. Ayetten (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) muradın 'sen benim bildiğimi bilirsin ben senin bildiğini bilmem' demek olduğunu ifade eder²⁴. Bu durumda ayetteki 'nefs' kelimesi 'malum' ifadesi ile açıklanmış ol-

20 A.g.e., s. 220 vd.

21 A.g.e., s. 241-242.

22 A.g.e., s. 30.

23 A.g.e., ss. 122-124.

24 A.y.

maktadır ki bize göre bu, soyut karakterli bir yorumdan ibarettir. Ayetin anlamının 'sen bende olanı bilirsin ama ben sende olanı bilmem' şeklinde olması bize göre daha doğrudur.

Haberî sıfat ifadelerinden bir diğeri de 'samed' lafzıdır. Razî, bu kelimenin lugatta 'içinde boşluk bulunmayan cisim' mânâsına geldiğini zikreder. Ayrıca 'şeyun musmedun' ifadesindeki 'musmed' lafzının sert ve katı anlamına geldiğinden bahseder. O, 'samed' kelimesinin bu anlamlarına dayanarak Müşebbihe'den bazı cahil kimselerin Allah'ı cisim olarak gördüklerini belirtir. Razî'ye göre böyle bir anlayış yanlıştır. Zira Allah'ın 'bir' olması cisim olmasına münafidir. Çünkü cisim, en az iki cevherden mürekkeptir. Bu ise birliğe (vahdete) aykırıdır. Razî, Müşebbihe'nin görüşünü böylece reddettikten sonra kendi görüşünü ortaya koyar. O, 'samed'in meful mânâsında fiil olduğunu, fiilin anlamının da kastetmek, yönelmek olduğunu belirtir. Bu durumda 'samed' kelimesi 'ihtiyaçlar hususunda kendisine yönelinen' anlamına gelir. Bu mânâyâ delil olmak üzere İbn Abbas'tan rivâyet edilen hadisi kullanır. Hadise göre bu ayet nazil olduğunda 'samed'in ne olduğu sorusu üzerine Peygamber: 'ihtiyaçlar hususunda kendisine yönelinen seyyid' açıklamasını yapar²⁵. Ancak Razî, bu lafzın anlamının ortaya konmasında onun meful anlamındaki fiil mânâsını delil olarak almış, buna mukabil 'samed'in hadisteki 'seyyid' anlamını dikkate almamıştır. Yani 'seyyid' ifadesi yerine 'ihtiyaçlar hususunda kendisine yönelinen' ifadesini kullanmıştır. Halbuki anlambilim açısından meseleye bakıldığında 'samed' kelimesinin fiil olmayıp isim olduğu görülecektir. O halde 'samed' kelimesine buna uyan bir anlam verilmelidir. Bu durumda 'samed' kelimesi 'seyyid' ifadeleriyle karşılanabilir. Zaten lugatte bu anlam mevcuttur.

Ayrıca Razî, 'samed'in aslının lugatte 'musmed' olduğunu ve bunun da 'kendisine kendinden başka hiçbir şeyin dahil olmadığı şey' anlamında olduğunu belirterek, bu anlamın Allah hakkında caiz olmadığından hareketle mecaz mânâyâ hamledilmesi gerektiğini ifade eder. Allah'ın vâcibu'l-vücûd oluşunu göz önünde bulunduran yazar, 'samed' lafzının Allah hakkında ziyade ve noksanlığı kabul etmemesi anlamına geleceğini ifade eder²⁶. Bize göre 'samed' lafzına böyle bir mânânın verilmesi meseleye belli bir metodla bakılmasından kaynaklanmakta olup, buna karşın anlambilim açısından bu lafza lugatteki somut anlamından hareketle Allah hakkında mânâ verilmesi gerekir. Yani nasıl içinde boşluk olmayan şey katı ve sertse ve bu, acziyeti ve noksanlığı çağrıştırmıyorsa ve buna bağlı olarak bu kelimeye seyyid anlamı veriliyorsa, bu mânâ Allah için de söz konusu olabilir.

'Samed' lafzına bu metodla mânâ verilmesinin Kur'an'da birçok örneği vardır. Bunlardan birisi Allah'ın birliğini ifade eden Zümer Sûresi 29. Ayettir: "Allah geçimsiz efendileri olan bir adamla yalnız bir kişiye bağlı bir adamı örnek olarak verir. Bu ikisinin durumu eşit midir?" Ayette insanların günlük yaşamından örnek verilerek birden fazla efendisi olan bir adam ile tek bir efendisi olan adam kıyaslanarak, bunlardan birincisinin durumunun ikincisine göre daha iyi

25 Razî, *Esasu't-Takdis*, s. 125-126.

26 A.y.

olmasından hareketle bir olan Allah'a inanan ve bağlanan insanla birçok ilâha inanan ve bağlanan insan karşılaştırılarak bunlardan birincisinin durumunun ikincisine göre daha iyi olduğu söylenmek isteniyor. Buradan hareketle bir ilâha tapmanın birçok ilâha tapmaktan daha iyi bir şey olduğu anlatılmış oluyor. Bu örneği vermemizin sebebi nasıl ki ayette günlük somut yaşamdan misal verilerek Allah hakkında bir yargıya gidiliyorsa, 'samed' ve benzeri lafızlar için de aynı şeyin gerekli olabileceğini ifade etmek içindir. Zira söz konusu lafzâ (samed) Allah ile ilgili olarak mânâ verilirken bu kelimenin lugatteki somut anlamlarından hareket edilmiştir. Bize göre Kur'an'a doğru bir mânâ vermenin yöntemlerinden birisi de Kur'an'da geçen kelimelerin somut anlamlarından hareketle Kur'an bağlamı içerisinde bu kelimelere anlam verilmesidir.

Haberî sıfatlarla ilgili başka bir kelime de 'şahs' lafzıdır. Razi'ye göre bu kelimenin somut karakterli olarak Allah'a izafesinin ortaya çıkaracağı mahsurlardan kurtulmak için te'vil edilmesi gerekir²⁷. Bize göre hadisteki 'şahs' lafzının ne somut ne de te'vil edilerek soyut anlamda ele alınmasını gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Zira kelime hadiste Allah'a izafe edilmek için kullanılmamıştır. Yani Allah'ın bir şahıs olduğundan bahsedilmek istenmemiştir. Bilakis Allah ile 'şahs' lafzını birbirinden ayırmak mümkündür. 'Şahs' lafzının Allah'a izafe edilmesinin yanlışlığı ortaya çıkınca söz konusu kelimenin somut ya da soyut karakterli olarak anlaşılmasının mantığından bahsedilemez.

Haberî sıfatlardan 'mecî'in (gelmek) Bakara Sûresi 210. ayet²⁸ itibarıyla Allah'a izafesinin mümkün olmaması nedeniyle te'vil edilmesi gerektiğini söyleyen Razi, bu te'vilin delili olarak Nahl Sûresi 33. ayeti²⁹ göstermektedir. Bu ayette Rabbi'nin buyruğunun gelmesinden bahsedilmiştir. O halde Bakara Sûresi 210. ayet de buna göre te'vil edilmelidir. Böyle bir yaklaşım bize göre doğru değildir. Zira anlambilim açısından³⁰ her ayet ve ifade kendi konu ve dil bağlamına göre anlaşılmalıdır. Her ifadenin kendi konu ve dil bağlamında birbirinden farklı anlamları vardır. İşte anlambilim açısından bu farklı anlamların ortaya konması, söz konusu ifadenin anlamının ortaya konması demektir.

Ayrıca Razi, Bakara Sûresi 210. ayetin te'vil edilmesinin gerekliliğini söz konusu ayetin Yahudilerden bahsetmesine ve onların teşbih dininde olmalarına bağlar³¹. Halbuki bize göre ayette Yahudilerin Hz. Musa'dan Allah'ı görmek istemelerinin tasvip edilmeyişi gibi, inanmayanların da böyle bir düşüncede oldukları belirtilerek bunun doğru olmadığı anlatılmak istenmektedir. Yani Peygamber'in kavmi ile Musa'nın kavmi arasında yanlışlık cihetiyle benzerlik kuru- larak söz konusu şeyin doğru olmadığı anlatılmak isteniyor.

27 Razi'nin te'vil edilmesini istediği 'şahs' lafzının geçtiği hadis şöyledir:

(لا شخص أحب للغيرة من الله) (Kıskaçlığı Allah'tan daha çok seven bir şahıs yoktur.)

28 Yazara göre 'mecî' ile 'ityan' aynı anlamdadır. Ayette ityan kelimesinin müstakî geçmektedir. Ayetin meâli şöyledir: (Onlar ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini mi beklerler? Halbuki iş bitirilmiştir. Bütün işler yalnızca Allah'a döndürülür.)

29 Nahl, 33: (Kendilerine meleklerin gelmesinden veya Rablerinin emrinin gelmesinden başka bir şey mi bekliyorlar?)

30 Razi, *Esasu't-Takdis*, ss. 135-141.

31 A.y.

Bütün bu örnekler bize bir kelâmcı olarak Razi'nin belli bir mantığa ve akılcılığa göre problemleri ele aldığını ve buna göre çözümler getirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla Ashabu'l-Hadîs'in haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımı ve çözümünü bir anlayışı ifade ediyorsa kelâmcılarınki de bir anlayış biçimini ifade etmektedir. Haberî sıfatları anlamada bunların birer anlayış biçimi olması, başka bir yaklaşımla da bu ifadelerin anlaşılması imkânını bize vermektedir. Bu bağlamda biz, her iki anlayışın haberî sıfatlarla ilgili olarak ortaya çıkardığı olumsuzlukların anlambiliminin metod olarak kullanılmasıyla giderilebileceğini belirtmek istiyoruz. Dolayısıyla haberî sıfatları somut mânâda ispat etmeksizin ve te'vil de etmeden söz konusu ifadelerin anlambilime göre anlaşılmasıyla farklı bir Allah anlayışının oluşturulması gerektiği kanaatindeyiz.

Hem Ashabu'l-Hadîs'in hem de kelâmcıların anlayışlarının haberî sıfat ifadelerinin bir yorumu olduğu göz önüne alınırsa bugün için Kur'an'ı yorumlamaktan çok anlamaya ihtiyacımızın olduğundan bahsedilebilir. Kur'an'ın ne demek istediğini doğru bir şekilde anlamak ihtiyacındayız. Çünkü yorumlarda olumsuz unsurlar daha fazla olduğundan yanlış anlama imkânı daha fazla olmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ı önyargılardan ve belli bakış açılarından uzak bir şekilde doğru olarak anlamak ve bunu pratiğe uygulamak gerekmektedir. Yoksa günümüz şartlarını Kur'an hükümlerinin uygulanabileceği bir yapıya dönüştürmek söz konusu olmamalıdır. Zira bu, Kur'an'ı belli bir bakış açısına göre anlamak demek olup, Kur'an'a dönmek anlamına gelmez. Dolayısıyla Kur'an'a dönmek her tür bakış açılarından bağımsız olarak anlambilime göre Kur'an'ı anlamak ve buna bağlı olarak yaşanan hayatta pratiğini yapmaktır.

Allport'a Göre Dinî Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım

Hasan KAYIKLIK*

ABSTRACT

In this paper, I attempted to evaluate the main characteristic of religious life in Allport's thought system.

Religious sentiment has an important role in Allport's thought. According to Allport religious sentiment comprises both cognitive and feeling process. Allport thinks that childhood religiosity is an imitation of religious tradition. On the other hand in adolescence religious sentiment differs from childhood religiosity. And during the twenty years religiosity declines.

Allport divides religious sentiment into two parts. These are mature and immature religious sentiment. Then he uses interiorized and institutionalized religiosity concepts. Finally he uses intrinsic and extrinsic religiosity concepts. According to Allport the extrinsically motivated person uses his religion, whereas the intrinsically motivated person lives his religion

Key words: Allport, religiosity, religious sentiment, mature-immature religious sentiment, extrinsic-intrinsic religious sentiment, .

Giriş

Din Psikolojisi yaklaşık yüz yıllık geçmişi olan bir bilim dalıdır. Bu süre birçok konuda uzun bir zaman dilimi olarak görülmesine rağmen bir bilim dalının ömrü olarak düşünüldüğünde çok da uzun bir süreç sayılmaz. Çünkü diğer birçok bilim dalının tarihine baktığımızda, çok daha uzun süreçlerden geçtikleri görülmektedir. Din Psikolojisi bu kısa geçmişine rağmen birçok bilim adamından katkılar görmüş ve bu katkılar sayesinde bu günkü konumuna gelmiştir. Ona katkı sağlayanlar arasında Amerikalı psikologların önemli bir yeri vardır. Kuşkusuz onların en meşhuru William James'tir. Bununla birlikte G. S. Hall, E. D. Starbuck, H. C. Clark, J. H. Leuba, A. Coe ve G. W. Allport da görmezden gelinemeyecek kadar önemli bilginlerdir¹. Bu çalışmada Allport'un² dinsel

* **Yrd. Doç. Dr.**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

1 Din Psikolojisinin ABD'deki gelişimi için Beit-Hallahmi, (1989), **Prolegomena To The Psychological Study Of Religion**, s. 19-23'e bakılabilir.

2 Gordon Willard Allport (1897-1967), Indiana'da doğdu. Harvard'da Ekonomi ve Felsefe okudu. 1919'da Robert Koleji'nde (İstanbul) İngilizce ve Sosyoloji dersleri verdi. 1921'de Harvard'da doktorasını tamamladı. 1922-1923 yıllarında Almanya'da Berlin ve Hamburg Üniversitelerinde, 1924'te İngiltere'de Cambridge Üniversitesinde çalışmalar yaptı. Daha sonra Harvard Üniversitesine döndü ve Psikoloji profesörü olarak çalışmalarını sürdürdü (Bischof, 1970, s. 285-286).

yaşayışla ilgili görüşleri değerlendirilecektir. Ancak onun görüşlerinin tamamını ele almak ve değerlendirmek bir makale çerçevesine sığmayacağından burada sadece çocukluktan yetişkinliğe dinsel yaşayışta ortaya çıkan değişim ve gelişimler üzerinde durulacaktır.

Dinî Duygu

Allport'un dindarlıkla ilgili olarak kullandığı temel kavramlardan biri olan "sentiment" kavramının açıklanması, onun düşünce sistemini yakalamak açısından zorunlu bir durumdur. Allport "sentiment" kavramını çok geniş bir anlam bağlamında kullanır. İngilizce'de, *his, duygu, seziş, his inceliği, aşırı hassasiyet* gibi anlamlara gelen "sentiment" kavramının onun düşünce sisteminde özel bir anlamı vardır. Allport bu kavramı kendine özgü biçimde şöyle açıklar: Böyle kavramlar, zihinsel yaşamın *güdülenme* ve *organizasyon* gibi merkezi ve hayati işlevlerinin sonuçlarıdır. Burada söz konusu olan güdülenme ifadesi zihinsel yaşamla ilgilidir. Organizasyon ise onun örüntüsüdür. Allport kendi dönemindeki psikoloji anlayışının, duygusal ve bilişsel süreçleri birbirinden ayrı ele almasını olumsuz bir durum olarak ifade eder. Gerçekte ise zihinsel yaşamın birinci ünitesi, *organize olmuş güdü* ya da *güdülenmiş organizasyondur*. Ne ad verilirse verilsin sonuçta bu bir hazır olma durumudur. Eğer bu otomobil kullanma gibi kökleşmiş bir davranış ise alışkanlıktır. Eğer bu nezaket, saldırganlık, utangaçlık gibi bir durum ise buna özellik (trait) adı verilmektedir. Bu bireyin toplumsal özelliklerinden kopma eğilimi ise nevroz olarak adlandırılır. Allport bundan sonra "sentiment" kavramına döner ve onu şöyle açıklar: "Eğer bu belirli değer objelerine yönelmiş bir duygu (feeling) ve düşünce (thought) bütünlüğü ise biz buna "sentiment" diyoruz". Sentiment, somut bir nesne gerektirebilir. Bununla beraber, o daha soyut değerlerle ilgili de olabilir. Ayrıca olumlu ve olumsuz duygulardan (sentiment) da bahsedilebilir. Örneğin bir ateistin dine ilişkin duygusu olumsuz bir duygudur. Allport'a göre "dinî duygu" (religious sentiment), bireyin öznel yaşamında büyük önem verdiği kavramsal nesne ve ilkelere gösterdiği tepkilerin sonucu edindiği deneyimlerle oluşur³ (1950, s. 62-64). Allport'un duygu ve dinî duyguyla ilgili olarak yaptığı bu açıklamalardan anlaşılacaktır ki, dinî duygu hem duygusal hem de bilişsel süreçleri içine alan geniş kapsamlı bir kavramdır. En azından Allport'un düşünce sisteminde bu anlamda kullanılmaktadır.

Craps (1986), Allport'un din duygusuyla ilgili düşüncelerini açıklarken şu görüşlere yer verir: Din duygusu kişiden kişiye değişir. Çünkü o, kişilerin bilişsel ve duygusal bireyselliğinin bir yansımasıdır. Nitekim her bireyin öznel din duygusu diğer bireyin öznel din duygusundan farklıdır (s. 154). Din duygusu, bireyin kişisel özellikleri ile ilişkili olduğundan kişisel özellikleri farklı olan bireylerin din duygularının da farklılık göstermesi doğal bir durumdur.

G. W. Allport'un W. James ile İlişkisi

W. James geleneğinin önde gelen temsilcilerinden biri olmasına rağmen Allport'un *din duygusu* anlayışı bakımından W. James'den ayrıldığını belirtir

³ Bundan sonra, "dinsel duygu", "din duygusu", "dindarlık" ve "dinsel yaşayış" gibi kavramlar Allport'un bu anlam çerçevesi içinde kullanılacaktır.

melîyiz. Bilindiği gibi James, dinin daha çok duygu yönünü vurgulamaktadır. James'in, dini, sadece duyguyla açıklamaya çalışması, din psikologlarından sert eleştiriler almıştır. Onun görüşlerini eleştiren psikologlardan biri de Antoinette Vergote'dur. Vergote (1999), James'in düşüncelerini hem tecrübe üzerinde yoğunlaşması hem de duygusallığı öne çıkarması nedeniyle eleştirir ve bu düşüncenin din psikolojisi üzerinde "kısırlaştırıcı" bir etki yaptığını söyler. Vergote'a göre "din psikolojisi James'in ona taktığı at gözlüklerinden kurtulmak için büyük çaba sarfetmek zorunda kalmıştır" (s. 116). Öte yandan Allport, bireysel dindarlığın hem duygu hem de bilişsel yönü üzerinde durmaktadır. Bununla beraber, Allport'un en önemli düşünce kaynaklarından birinin W. James olduğunu da belirtmeliyiz. Allport, hem psikolojiyle ilgili diğer çalışmalarında hem de özellikle dinle ilgili çalışmalarında W. James'ten büyük ölçüde etkilenmiştir (Wulff, 1997, s. 585). Aslında W. James da dinî duygu (religious sentiment) kavramını kullanmaktadır. Ama o, bu kavramı dinsel korku, sevgi, huşû, zevk ve benzeri duyguları içine alan genel bir anlam çerçevesi içinde kullandığını ifade etmektedir (1945, s. 28). Bunlardan anlaşılmalıdır ki, Allport, W. James geleneğinin bir temsilcisi olmakla beraber onun dini sadece duyguyla açıklama çalışmasını yeterli bulmamakta ve ona bilişsel süreçleri de eklemektedir. Bu düşünceyi Clark (1961) şöyle ifade eder: Allport da James gibi dinsel deneyimin bireyselliğini vurgular. Bununla beraber o, üzerinde düşünülen ve sistematik bir biçimde gelişen dindarlık biçimi üzerinde ağırlıklı olarak durmaktadır. Buna karşın James, dinsel deneyimin tutkulu ve uç (extreme) biçimleri üzerinde durur (s. 11). İşte Allport'un W. James'ten ayrıldığı nokta burasıdır. Nitekim Allport (1970), Richard Evans'ın yaptığı bir söyleşide daha çok William Stern ve Eduard Spranger'den etkilendiğini, W. James'ten az etkilendiğini çünkü onun psikoloji anlayışının dar bir psikolojik sistem olduğunu açık bir biçimde dile getirmektedir (s. 18).

Görüldüğü gibi hem W. James'in hem de Allport'un özellikle bireysel dindarlık üzerinde durması ve onu açıklamak için "dinî duygu" kavramını kullanması, iki psikologun anlayış bakımından birbirine ne kadar yakın olduğunu diğer bir ifadeyle Allport'un W. James'ten ne kadar etkilendiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan Allport'un "dinî duygu" kavramını W. James'ten tamamen kopmaksızın genişletme ve geliştirme çabası içinde olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim o, Clark'ın ifadesiyle "üzerinde düşünülen ve gelişen dindarlık" biçimini ön plana çıkarmaktadır.

Allport'a Göre Dinsel Yaşayış

Allport'un dine ilgisi 1937 yılında yayınladığı kişilikle ilgili *Personality: A Psychological Interpretation* adlı eseriyle başlar. O, dinin, kişiliğin önemli bir parçası olduğunu orada dile getirir. Allport, kişiliğin vazgeçilemez bir bileşenini oluşturan *din*'in ihmal edilmemesini ve dinin psikoloji ve kişilik çalışmaları için görmezden gelinemeyeceği düşüncesini vurgulamak için çeşitli konuşmalar yapar (Allport 1970, s. 67-68). Bu konuşmalar onun *The Individual and His Religion* adlı meşhur eserini oluşturur.

William James geleneğinden gelen Allport, dindarlık üzerinde dururken alışılmışın dışında bir yol izler. O, meşhur kitabı *The Individual and His Religion* (1950) adlı eserinde, dindarlığı incelerken çocuklukta (childhood), ergenlikte (adolescence) ve üniversite öğrencilerinde dinsel yaşayış ve olgun dindarlık gibi bir sıralama takip eder.

Çocuklukta ve Ergenlikte Dinsel Yaşayış

Allport bireysel dine gelişimsel bir bakış açısıyla yaklaşır. Bebeklik döneminde, arzular ve gelişmemiş toplumsal hevesler vardır. Ama Allport'a göre ortada henüz din gibi karmaşık bir duyguyu (sentiment) besleyecek bilinç ve zihinsel gelişim oluşmamıştır (1950, s. 31). İlk çocukluk döneminde görülen dinsel tepkiler, tamamen dinsel olmaktan daha çok toplumsal içerikli tepkilerdir. Çocuklar bazı ibadetleri öğrenebilir, ama bunun anlam ve önemini bilemezler. Çünkü onların duygu ve düşünceleri, ilk aşamada dış dünyanın gerçeklerinden kopmaz (Allport, 1950, s. 32).

Çocuk ben-merkezli bir düşünce yapısına sahiptir ve "niçin" diye sorduğu soruların yanıtlanmasında ısrar eder. Yetişkinler soruyu cevaplayamaz ya da çocuğu ikna edemezlerse çocuk kendi yöntemlerine başvurur. Bunun doğal bir sonucu olarak çocuğun dini, fantezilerden oluşur. Eğer çocuk, Tanrı'nın yüce ve güçlü olduğunu duyarsa bildiği en yüce ve güçlü varlığı Tanrı olarak düşünmeye başlar (Allport, 1950, s. 33).

Çocuğun dinsel anlayışının bir özelliği de Tanrı'yı insana benzetmesidir. Nitekim çocuğun çevresinde güçlü ve etkili insanlar vardır ve o, Tanrı'nın bunlar gibi olduğunu düşünebilir. Çocuk Tanrı'yı yaşlı bir kişi, zengin, güçlü bir kişi ya da bir kral olarak hayal edebilir (Allport, 1950, s. 34). Bu düşünce daha çok Hıristiyan geleneği ile ilgilidir ve genellenip genellenemeyeceği ayrı bir tartışma konusudur. Nitekim Yavuz (1983) *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* adlı çalışmada, Tanrı'yı insana benzetme tasavvurunun özellikle Batı kültürünün bir yansıması olduğunu belirtir. Buna karşılık Müslüman kültür çevresinde yetişen çocuklarda Allah'ı insana benzetmeye daha az rastlanılmaktadır ve bu süreç daha kısadır. Çünkü onların içinde bulunduğu kültür ortamında "mücerret bir Tanrı anlayışı" yer almakta (s. 174-176) ve bu da çocukların daha erken soyut düşünceyle karşılaşmalarına ve soyut Tanrı anlayışına geçmelerine zemin hazırlamaktadır.

Bunlardan anlaşılmalıdır ki, Allport'a göre çocuk fitri bir inanca sahip değildir. Çocuk inancını çevrenin koşullarına bağlı olarak kazanır. Çevreye bağlı olarak kazanılan bu inanç ise çocuğun gelişim süreçleriyle ilişki içinde gelişir ve anlam kazanır. İnancın fitriliği düşüncesini bir kenara bırakırsak çocuğun inancını çevreden edinmesi ve duygusal, bilişsel ve fiziksel gelişimine bağlı olarak dinsel anlayış ve yaşayışının oluşması birçok psikolog tarafından kabul edilen bir konudur⁴.

Çocuğun dinsel duygu ve düşünceleri, ben-merkezliliğin, hayal dünyasının ve antropomorfizmin (Tanrı'yı insana benzetme) etkileriyle oluşup gelişmekle

4 Bu konuyla ilgili olarak Yavuz (1983) s. 42-43; Hökelekli (1993) s. 252-254'e bakılabilir.

beraber, yetişkin dünyasının baskılarından kurtulamaz. Çocuğun içinde yaşadığı toplumun dinî ve manevî değerleri onun ben-merkezli düşünce dünyasının bazı alanlarına sızar. Henüz, somut düşünceden soyut düşünceye geçmemiş olan altı yaşlarındaki bir çocuk, bu geçiş durumu için bir örnek olabilir (1950, s. 34). Bununla beraber çevrede hakim olan dinsel değerler çocuğu etkilemekte ve bu etkinin sonucu olarak çocukta belirmeye başlayan dinsel değerler, çocuğun duygusal ve bilişsel süreçlerine göre oluşmaktadır.

Allport'a (1970) göre dinin soyut kavramlarını tam olarak kavrayamayan çocuğun bu durumu 8-12 yaşlarına kadar sürer. Bu çocuksu dindarlık biçimi bazı bireylerde yaşam boyunca devam edebilir (s. 68-69). Çocuksu dindarlık biçiminin bazı bireylerde değişime uğramadan varlığını sürdürmesiyle ilgili olarak Allport'un yapmış olduğu bu tespit, dinsel gelişim açısından önemli bir düşüncedir. Nitekim bazı yetişkin insanlarda dinsel duygu ve düşüncelerin pek gelişmediğini ve antropomorfik bazı özellikler ve soyuta geçememiş bazı arayışlar görmekteyiz. Bu düşünceden hareketle, bazı insanların soyut olan Tanrı kavramını yeterince algılayamadığı için somut birtakım varlıklara dinsel bir ilgi gösterdiklerini söyleyebiliriz. Yaşları ilerlemesine rağmen somuttan soyuta geçememiş insanlar, inanç bakımından sıkıntılar yaşayabilirler. Çünkü dinler, özellikle ilahî dinler, somuttan daha çok soyut kavramlar üzerine kurulmuş sistemlerdir. Bu sistemlerde soyutu yakalayamayan insan, dinsel yaşayışını sadece somut alanda sürdürerek yüzeysel bir dindarlık örneği oluşturur.

Allport'un 8-12 yaşlarına kadar çocukların dinin soyut kavramlarını tam olarak algılayamadıklarına ilişkin görüşleri, bilişsel gelişim psikologu J. Piaget'nin düşüncelerine paralellik göstermektedir. Bilindiği gibi bilişsel gelişim deyince ilk akla gelen psikolog Piaget'dir. Piaget ergenlik dönemini soyut düşünce'nin başlama dönemi olarak kabul eder. Çünkü ona göre bilişsel gelişimin son aşaması olan soyut düşünce evresi, yaklaşık 12 yaşında başlar ve ilk yetişkinlik dönemine kadar devam eder. Piaget'ye göre, soyut düşünce evresi 12. yaşta bir anda gerçekleşen bir durum değildir. Bu düşünce biçiminin gelişmesi adım adım devam eder ve yıllar alabilir. Piaget'nin soyut düşünce evresiyle ilgili olarak en çok tartışılan konulardan biri de her insanın soyut düşünce evresine ulaşip ulaşamayacağı sorunudur. Bu konuda genel görüş, her bireyin bu evreye ulaşamayacağı yönündedir. Bu arada soyut işlem evresine ulaşmayı olumlu ve olumsuz yönde etkileyen faktörler olduğunu da belirtmek gerekir. Eğitim, kültür ortamları ve sosyoekonomik yapının bireyin düşünce gelişimini etkilediği bir gerçektir (Bee, 1985, s. 249-254; Gander ve Gardiner, 2001, s. 463). Bu düşünceler, Allport'un bazı insanların somut düşünce yapısına dayalı çocuksu dindarlık biçiminden kurtulamadığı, yani dinin soyut değerlerini yeterince kavrayamadığı ve çocuksu dindarlık ve inanç yapısını ömür boyu sürdürdüğü yolundaki düşüncesini desteklemektedir.

Allport'a göre ergenlik öncesi yıllarda, gelişen duyguları etkileyen çeşitli etkenler vardır. Çocuk bu dönemde genellikle hayal kırıklıkları ve yoksunluklarla karşılaşır ve ben-merkezli dualar yapar. Bu dönemde dini yeterince doyurucu bulmayan birçok çocuk dinden soğuma ve uzaklaşma belirtileri gösterebilir. Bununla beraber çocuğun inancı zamanla büyüklerin inancına benzemeye baş-

lar. Bunun bir sonucu olarak, ergenlik öncesinde iç-grupla birleşme arzuları belirir. Çocuk, ana-babasına dinsel âdiyetle ilgili sorular sorar. Özellikle ergenlik döneminde, “biz neyiz?” diye sorar ve ait olunan dinsel sınıfla ilgili bilgiler toplar (1950, s. 34-35). Bunlardan anlaşılmaktadır ki, çocuk ergenlik öncesi döneminde, bazı sorunlar yaşamasına rağmen bu durum dinsel yaşayışta büyük sorunlar oluşturmaz. Bu dönemde çocuklar özellikle iç-grupla yakın ilişki halindedir ve onların inançlarını benimserler. Yine bu dönemde, ait olma duygusu ve toplumsal kimlik kazanma isteğinin yavaş yavaş başlaması, onları içinde yetiştikleri toplumsal ve kültürel çevrede hakim olan dini özellikle bir kimlik olarak benimsemeye yöneltir. Fakat bu dönem çok fazla sürmez ve genç birey ergenliğin sorunlu dönemi ile karşı karşıya gelir.

Allport'a göre genç, bu gelişme döneminde diğer bütün tutumlarında olduğu gibi dinsel tutumlarında da bir değişimin olması yönünde kendini zorlar. Genç, değişimin ikinci el donanımlardan birinci el donanımlara doğru olmasını ister. Aslında bu durum aynı zamanda onun kişilik özellikleriyle de yakından ilişkilidir. Bu sırada yaşanan değişim bazı alanlarda akıcı ve hissedilemez olmasına rağmen çoğu zaman bir başkaldırı sürecinde gerçekleşebilir. Bu başkaldırı genellikle onaltı yaşlarından önce olur (1950, s. 36). Bu durumların yaşandığı ergenlik dönemini Sieg şöyle tanımlar: “İnsanda, bireyin yetişkinliğine özgü ayrıcalıklarının kendisine verilmediğini hissettiği zaman başlayan ve yetişkinin tüm gücü ve toplumsal konumu toplum tarafından bireye verildiği zaman sona eren gelişim dönemi...” (Gander ve Gardiner, 2001, s. 438). Ergenlik gelişim ödevlerinden⁵ biri de “ana-baba ve diğer yetişkinlerden duygusal bağımsızlığı gerçekleştirmek”tir (Gander ve Gardiner, 2001, s. 442). Ergenlik dönemindeki genç birey, hem yetişkinliğine özgü hakları elde etmek ve hem de yaşamını bağımsız bir birey olarak sürdürmek için, o zamana kadar kendisine sunulan ve kendisinin de çok fazla incelemeyen aldığı değerleri bir elemeye tabi tutar.

İşte Allport'un ifade ettiği değişim bu eleme işlemi ile gerçekleşir. Söz konusu değişim sırasında, bazı gençlerin fazla bir sorun yaşamama olasılığı varken, bir çoğunun gerilimli zamanlar geçirme ihtimali vardır. Onlar bu arada dinsel değerlerle ilgili olarak kendilerine özgü bir anlayışın temellerini oluştururlar. Nitekim ergen bireyin gelişim ödevlerinden biri de “davranışın rehberi olarak bir dizi değer ve ahlak sistemi kazanmak, bir ideoloji geliştirmek”tir (Gander ve Gardiner, 2001, s. 444). Kuşkusuz genç birey bunları yaparken bir taraftan kendine özgü bir insan olma, diğer taraftan çevreyle ilişkileri tamamen koparmama çabasıdadır. Ama bu dönemde gencin kendisi ön plandadır ve o, çoğu zaman kendine özgü olmak için daha önceki değerleri eleştirecek ve onlara yeni bir biçim kazandıracaktır. İşte Allport ergenlik döneminde yaşanan bu de-

5 Gander ve Gardiner (2001) ergenlik gelişim ödevlerini şöyle sıralar: “Bedensel özelliklerini kabul etmek ve bedenini etkili biçimde kullanmak. Eril ya da dişil bir toplumsal rolü gerçekleştirmek. Her iki cinsten yaşittarıyla yeni ve daha olgun ilişkiler kurmak. Ana-baba ve diğer yetişkinlerden duygusal bağımsızlığı gerçekleştirmek. Ekonomik bir mesleğe hazırlanmak. Evliliğe ve aile yaşamına hazırlanma, Toplumsal bakımdan sorumlu bir davranışı istemek ve gerçekleştirmek. Davranışın rehberi olarak bir dizi değer ve ahlak sistemi kazanmak, bir ideoloji geliştirmek” (Gander ve Gardiner, 2001, s.440-444).

ğışim ve gelişmelerin ergen kişiliğinin bir bileşeni olan dinsel inanç ve değerlerde de yaşandığını ileri sürmektedir.

Üniversite Öğrencilerinde Dinsel Yaşayış

Allport üniversite öğrencilerinin dinsel yaşayışları üzerinde de durur. O, 414 üniversite öğrencisi üzerinde bir araştırma yapar ve onlara şu soruyu sorar: "Daha iyi bir yaşam felsefesine ulaşmak için dinsel bir yönelime gereksinim duyuyor musunuz?" Elde edilen sonuçlara ilk bakışta deneklerin dinsel bir yönelime gereksinim duymadıkları sonucuna varılmakla beraber, yirmibir yaş ve üzeri deneklerin daha fazla dinsel yönelime ihtiyaç duydukları belirlenmiştir. Nitekim yirmili yaşların başları ve ortaları dindarlığın zayıf olduğu yaşlardır. Çünkü bu dönem ana-babadan bağımsızlık kazanmanın tamamlandığı yaşlardır (1950, s. 40-42). Allport bu çalışmanın sonuçlarını şöyle özetler: Öğrencilerin çoğu olgun bir kişilik için din duygusuna ihtiyaç duymaktadır. Geleneksel farklılıklar olmakla beraber, yine öğrencilerin çoğu Tanrı'ya, yaklaşık dörtte biri de teolojik dogmalara inanmaktadır. Ayrıca onların büyük bir kısmı, duayı da içine alan geleneksel dinsel uygulamaları sürdürme eğilimi göstermektedir. Bununla birlikte Allport elde ettiği verilere dayanarak öğrencilerin büyük bir çoğunluğunun geleneksel olarak edinilen dinle doyuma ulaşmadığını da ifade etmektedir (1950, s. 49). Allport'un ulaştığı bu sonuçlara paralel sonuçlar, Türkiye'de Fırat (1977) tarafından yapılan bir çalışmada da elde edilmiştir (s. 86-90).

Bunlardan anlaşılmaktadır ki çalkantılı bir dönem olan ergenlik evresini aşmış yetişkinliğe ilk adımı atmış olan kişi, toplumun dinsel değerlerinden tamamen kopmamaktadır. Yetişkinliğe giriş yapan genç birey, geleneksel dinsel değerleri az da olsa yaşamaya veya yaşamında onlara yer vermeye çalışmasına rağmen onlarla tam bir dinsel doyuma ulaşmamaktadır. Burada Allport'un üzerinde durduğu bir diğer konu da yirmili yaşlardaki bireyin dindarlık bakımından nispeten zayıf olmasıdır.

Allport'un bu düşüncesi, Argyle ve Beit-Hallahmi (1975) tarafından ifade edilen 18-30 yaşlar arasında dinsel yaşayışın gerilediğine (s. 66) ilişkin genel düşünceye uygundur. Nitekim Yaparel (1987) tarafından yapılan çalışmada, dinsel yaşayışın dua boyutunun dışında anlamlı bir farklılaşma görülmemekle beraber diğer boyutlarda da 23-29 yaş grubunun düşük puanlar aldığı görülmektedir (s. 132-134). Bu sonuç da Allport'un ileri sürdüğü ilk yetişkinlik döneminde dinsel değerlerin bir ölçüde gerilediğine ilişkin düşünceyle birbirini desteklemektedir.

Dinsel Yaşayışın Kişilikle İlişkisi

Allport dindarlığa ilişkin gelişimsel bakış açısını ilk yetişkinlik döneminden itibaren bırakır ve bundan sonra kişiliğin yapısı içinde dinin yeriyle ilgilenir. O, kişilik özellikleri ile din arasında önemli bir bağ olduğunu düşündüğünden önce kişilikle ilgili açıklamalar yapmaktadır. Ona (1950) göre bir kişi ister yirmi, ister otuz, ister yetmiş yaşında olsun, bu kişinin mutlaka olgun bir kişilik sahibi olduğu ileri sürülemez. Çünkü kronolojik yaş, zihinsel ve duygusal olgunluğu belirlemede tek başına yeterli değildir. Nitekim dinsel olgunluk da böyledir. Normal

olarak herhangi bir kişi çocukluktan çıkarken ben-merkezli düşünce yapısını terk eder. Bireyin dini artık onun özel alanıdır. Bundan böyle kişilik alanlarında çocukluk belirtileri bulunmaz (s. 59). Ama bu durum her insan için geçerli değildir. Bazı insanlar yaşları kaç olursa olsun olgun bir kişiliğe ulaşamaz. Olgun kişiliği yakalayamayan kişi de olgun bir dindar olamaz. Çünkü bu ikisi birbirleriyle ilişki ve etkileşim halindedir.

Allport'a (1950) göre, her olgun insan dinsel duygu taşımayabilir. İnsan yaşama estetik, sanatsal, ahlâki ve felsefi bir anlayışla yaklaşarak bütüncül bir yaşam felsefesi oluşturabilir. Ama her ne zaman olgun bir kişi, olgun din duygusu geliştirse, onun duygu, düşünce ve davranışlarında geliştirilmiş olan bu olgun din duygusunun izleri görülür. Kısaca ifade etmek gerekirse yaşamın bütün alanlarında onun etkileri kendini hissettirir (s. 61). Çünkü insanın oluşum ve gelişimi yaşam boyunca devam eden bir süreçtir ve gelişmiş duygular ancak yetişkin kişinin zenginlikleri içinde bulunabilir (Allport, 1955, s. 95). Allport'un bu cümlelerinden, dinsel duyguyu, olgun kişilik için zorunlu bir değer olarak görmediği anlaşılmaktadır. Bununla beraber o, bir kişi dinsel bir duyguya sahip ise bu duygunun onun kişiliği üzerinde etkili olduğunu kabul etmektedir.

a) Olgun Dindarlık ve Olgunlaşmamış Dindarlık

Allport (1950), bireyin dinsel yaşayışını ikiye ayırarak inceler. Ona göre dinsel yaşayış, olgunlaşmamış (immature) ve olgun (mature) dindarlık türleriyle kendini gösterir.

Allport'a göre dindarlığa yöneltilen eleştirilerin çoğu onun olgunlaşmamış biçimiyle ilgilidir. Olgunlaşmamış dindarlık, benliği memnun etmeye yönelik dürtülerin neden olduğu davranışların ilerisine geçemez. Olgunlaşmamış bir dindarlık biçimine sahip bir insan, ruhsal değerlerle ilgilenmek yerine ben-merkezli bir arzu ya da ben-merkezli bir ilginin uyutucu işlevleriyle ilgilenir. Olgunlaşmamış dindarlık biçimi, bireyin kendisini adayacağı bir anlam bağlamı oluşturamaz. Olgunlaşmamış dindarlığın kişilik üzerinde de bütüncül bir etkisi yoktur. Olgunlaşmamış dindarlık biçimi insanın bütün deneyimlerini kuşatamaz, gelip geçicidir, parça parçadır, kişiliğin bazı kısımlarına etki yapsa da doyurucu değildir (1950, s. 61-62). Olgunlaşmamış dindarlık, daha çok bir alışkanlık şeklinde kendini gösterir ve birey böyle bir dindarlığın gereklerini yerine getirirken basit çıkarlar peşinde koşar. Böyle bir dindarlık biçiminde duygu ve düşünceden daha ziyade, ister kişisel ister toplumsal olsun bireyin beklentileri öne çıkmaktadır. Bundan dolayı böyle bir dindarlığın bireyin diğer yaşayış alanları üzerinde tutarlı ve kalıcı bir etkisi bulunmamaktadır.

Olgun Dindarlığın Temel Özellikleri

Olgunlaşmamış dindarlığın aksine olgun dinsel duygu, bireyin kendi yaşamında büyük önemi olduğunu düşündüğü ilkeler ve merkezî olduğunu düşündüğü değerlerle ilişkisi bağlamında oluşur (Allport, 1950, s. 64). Allport olgun dinsel duyguyu olgunlaşmamış dinsel duygudan ayıran özellikleri şöyle sıralar: 1) Olgun dinsel duygu farklılaşmıştır. 2) Olgun dinsel duygu dinamik bir özellik gösterir. 3) Olgun dinsel duygu insicamlı bir ahlâk kaynağıdır. 4) Olgun dinsel

duygu kuşatıcıdır. 5) Olgun dinsel duygu bölünmez bir bütünlük gösterir. 6) Olgun dinsel duygu keşfedicidir ve anlamaya yarar (1950, s. 64-65).

1) *Olgun dinsel duygunun farklılaşması*: Herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan ana-babasının dinini kabul edenler, onların pratik düşüncelerini ve toplumsal geleneklerini de kabul ederler. Böyle insanların duyguları olgunlaşmamıştır. Bundan dolayı onlar çoğu zaman bastırılmış çatışmalar yaşarlar. Diğer taraftan farklılaşmış bir duygu, sürekli bir yeniden yapılanmanın ve birbirini izleyen birçok ince farkı yaşayabilmenin sonucudur. Olgunlaşma yolundaki birey, son çocukluk ya da ergenlik döneminde, hem ilk dönemlere ait ben-merkezci düşünceye hem de geleneklere ve ana-babanın düşüncelerine bilinçsizce uymayı kabul etmez. O hem benimseyebileceği yeni değerleri, hem de önceden kazandığı ikinci el inancı keşfeder. Olgunlaşma yolundaki insan ilk inançlarının tehlikelerini ve kaçamak yanlarını görür. Aynı zamanda o, geleneklerin olumlu yönlerini görürken yetersizliklerini de fark etmeye başlar (Allport, 1950, s. 65-68). Sonuç olarak insanın olgun dinarlık duygusunu kazanması, önceden sahip olunan dindarlık biçiminin temel yapısının tamamen değişmesi demektir (Allport, 1950, s. 71).

Buna göre, Allport, olgun dindarlıkta, geleneklerin ve onları taklit etmenin olumsuz etkilerini temizlemeyi bir zorunluluk olarak görmektedir. Allport geleneklere dayanarak edinilen ve yaşanan dindarlık biçimini çevredekileri taklitle edinilen ikinci-el (second-hand) dindarlık olarak adlandırmaktadır. Ona göre böyle bir inanca sahip birey dindarlık biçimini olgunlaştırmak için bu değerlere kendi kişisel özelliklerini katmalı, kendine özgü, duygu ve düşünce yoğunluğu olan, ruhî işlevlerini tatmin edici bir özellik kazandırmalıdır. Bu ise taklit yoluyla, sorgulamadan kazanılan dindarlığın köklü bir değişime uğraması, yani yeniden yapılanması anlamına gelmektedir. Böylece bireyin inancı, taklidî bir inanç olmaktan kurtulacak ve derûnî bir özellik kazanacaktır. Dışsal bağlardan kurtulup içsel güdüler kazanan inanç ve değerler ise bireyin kişiliğini ve yaşayışını büyük ölçüde etkileyecektir.

2) *Olgun dinsel duygunun dinamizmi*: Dinsel yaşayışın kaynağı bir ölçüde organik arzulara dayanabilir, ama o zamanla ilk kaynaklarından bağımsızlaşır ve yeni güdüler kazanır (1950, s. 71). Şu bir gerçektir ki, olgunlaşmamış ve olgun dindarlık arasındaki farkların en önemlisi, olgun dindarlığın dinamik bir özellik kazanmış olmasıdır (1950, s. 72). İster çocukta ister yetişkinde olsun olgunlaşmamış dindarlık, kendini temize çıkarma ve insana rahatlık sağlayan şeylerle ilgilidir. Buna karşılık olgun dindarlık biçimi, insan yaşamında daha az araçsal özellikler gösterirken, daha çok üst düzey amaçsal (master) özellikler gösterir (1950, s. 72). Dinsel duygu zamanla ilk kaynağından büyük ölçüde bağımsızlaşır, yani "*işlevsel bağımsızlık*" kazanır. Böylece ana işlevini korur ve başka amaçlara hizmet etmez (1950, s. 72).

Görüldüğü gibi Allport'un olgun dinsel duyguda gördüğü dinamizm *dinsel duygunun işlevsel bağımsızlığı* ile ilgilidir. Allport'un anlayışında işlevsel bağımsızlık önemli bir yer tutar. Allport (1961), kişilerin güdülerinin yegâneliğini ortaya koymak için, *işlevsel bağımsızlık* (functional autonomy) kavramını geliştirir. Ona göre işlevsel bağımsızlık, ne sadece insan güdülerinin gelişiminin ge-

çerli ilkeleri, ne de bütün güdüleri açıklama girişimidir. İşlevsel bağımsızlık kuramı, katı, kısa ve geriye dönük kuramlardan uzaklaşmayı ve yetişkin güdülerinin sahip olduğu kendiliğinden, değişen, ileriye dönük yönleri vurgulamayı amaçlayan bir kuramdır. İşlevsel bağımsızlık, yetişkin güdülerinin çeşitliliğini ve onların önceki sistemlerden gelişen çağdaş sistemler olmakla beraber onlardan tamamen bağımsız olduğunu kabul eder. Buna göre bir bireyin veya onun güdülerinin geçmişle ilişkisi çok zayıftır ve bu ilişki işlevsel değil sadece tarihseldir (s. 226-227). Önceleri dış beklentiye yönelik ve araçsal olan şeyler, sonradan derüni ve amaçsal özellikler kazanmıştır (s.229).

Allport (1961) işlevsel bağımsızlığın sabitleşmiş (perseverative) ve özel (proprie) olmak üzere iki aşaması üzerinde durur: *Sabitleşmiş işlevsel bağımsızlık*, basit nörolojik ilkelerle ilgilidir. Her gün belli saatlerde yemek yemek, yatıp dinlenmek gibi tekrarlanan ekinlikleri ifade eder. *Özel işlevsel bağımsızlık*, sinir sistemi çalışmasından daha ileri seviyede olup, kişiliğin doğasını algılamaya ilişkin felsefi varsayımlarla ilgilidir. Bireyin kazanılmış ilgilerini, değerlerini, tutumlarını ve niyetlerini temsil eder. Özel işlevsel bağımsızlık değerleri ve amaçları ifade eder ve birey dünyasını bu değer ve amaçlara göre algılar (s. 230).

Allport, işlevsel bağımsızlığın kişiliğin esas belirleyicisi olduğunu savunmakla beraber, bazı oluşumların işlevsel bağımsızlık taşımadıklarını kabul eder. Ona göre, dürtüler (drives), refleks hareketler (reflex action), bünyevî donanımlar (constititional equipment), bazı alışkanlıklar (habits), yetişkinlerde görülen çocuksu davranışlar ve saplantılar (infantilismis and fixations), bazı nevrotik davranışlar işlevsel bağımsızlık taşımayabilirler (Allport, 1961, 238-240). Eğer bir güdü yeni amaçlar arıyorsa, o güdü, işlevsel bağımsızlığa ulaşmıştır. Aksi takdirde o işlevsel olarak bağımsız değildir.

Sonuç olarak bireyin geçmiş yaşantılarından ayrılmasına ve yeni bir amaca yönelmesine önem vermesi, işlevsel bağımsızlığın en önemli özelliklerinden biridir. Allport, kişiliğe böyle bir yaklaşım sergilemekle, kişiliği çocukluk yılları deneyimleriyle açıklayan psikanaliz ve sadece öğrenilmiş bir davranış ve dürtü-tepki ikkesiyle açıklamaya çalışan davranışçılıktan farklı bir yol izlemektedir.

Allport işlevsel bağımsızlık düşüncesine paralel olarak, dinsel duygunun dinamikliğini üzerinde durmaktadır. Buna göre, dinsel duygu işlevsel olarak ne kadar bağımsız ise o kadar dinamik ve olgun özellik gösterir. Olgun dinsel duygunun tabiatında dinamizm vardır ve o her zaman geleceğe dönük amaçlar taşır. Öte yandan olgunlaşmamış dinsel duygu, çocukluk dönemine ilişkin güdülerini henüz yenileyememiş, yani işlevsel bağımsızlığını kazanamamış olduğundan dinamik bir özellik gösteremez. Bunun sonucu olarak açılıma, yeniliğe ve geleceğe yönelme zorunluluğu ile başbaşa kalır.

Allport dinsel duygunun dinamizm düzeyi üzerinde de durur. Ona göre olgun dinsel duygunun dinamizm derecesi, onun kişiliği oluşturan çeşitli psikolojik sistemler arasında ne kadar merkezi bir yer aldığına bağlıdır (1950, s. 74). Eğer dinsel duygu bireyin kişilik yapısı üzerinde etkili değilse, o duygunun dinamizminden söz edilemez ve böyle bir dinsel duygu olgun bir dinsel duygu olarak da değerlendirilemez. Dinsel duygunun olgunluğu, onun ilk güdülerinden ayrılarak yeni güdülerle çalışması ve buna bağlı olarak dinamik bir özellik gös-

termesine bağlıdır. Biz dinsel bir duygunun dinamik olup olmadığını anlamak istiyorsak, onun bireyin yaşamında ve kişiliğinde oynadığı role bakmak durumundayız.

3) *İnsicamlı bir ahlâk kaynağı olarak olgun dinsel duygu*: Olgun dinsel duygunun ahlâkî sonuçları insicamlıdır (Allport, 1950, s. 74). Fakat idealizm olmadan ahlâkî standartları beslemek zordur ve Tanrı inancı olmadan da idealizmi beslemek zordur (Allport, 1950, s.75). Daha önce ifade edildiği gibi dinsel duygular sürekli olgunlaşmaya devam ederken bu arada ahlâkî coşkular yaratır ve insanın amaçları arasında bir uyum sağlar (Allport, 1950, s. 76). Sonuç olarak Allport'a göre yüksek ahlâksal özelliklerle donanmış bir vicdanın oluşması, olgun dinsel duyguya bağlıdır. Diğer bir deyişle, olgun dinsel duygu, ahlâkî değerleri özümsemiş kişilikler oluşturmada etkilidir (Wulff, 1999, s. 588).

Allport'un dinle ahlâk arasında kurduğu bu ilişki, benzer şekilde birçok bilim adamı tarafından kurulmaktadır. Örneğin Argyle'a (2000) göre ahlâk ile din arasında, yakın bir bağ vardır. Çeşitli ahlâk kuralları koymada, dinin yetkili olduğu düşünülür. Nitekim, kaynağını dinden alan din liderleri, aynı zamanda ahlâksal kuralların ana kaynağını oluşturmaktadırlar. Dinin Tanrıyla ya da genel anlamda kutsalla, ahlâkın ise diğer insanlarla kurulan ilişkiyi düzenlediği düşünülürse, din ile ahlâkın yollarının ayrıldığı ileri sürülebilir. Ancak din, sadece Tanrı-insan ilişkisini düzenlemekle kalmaz aynı zamanda insanın diğer varlıklarla ilişkisini de düzenler. Nitekim insanın diğer insanlarla olan ilişkilerindeki sorumlulukları, dinde önemli bir yer tutmaktadır (s. 167). Konuya insan açısından bakıldığında, insanın ahlâksal birtakım değerler oluşturabilmek için dine gereksinim duyduğu da söylenebilir. Bu bağlamda ünlü psikolog Jung (1999), bireyin din olmadan ahlâksal altyapı oluşturamayacağını şöyle açıklar: "Nasıl ki sosyal bir varlık olarak insan uzun vadede toplumla bağı olmadan yaşayamazsa, birey de dış faktörlerin yıkıcı etkisini göreceli olarak azaltabilen dünya ötesi bir ilke olmadan hiçbir zaman varoluşu ve spiritüel ve ahlaki özerkliği için gerçek bir neden bulamaz. Tanrıya bağlanmayan bir birey, dünyanın fiziksel ve ahlâkî kısırtıcılığına kendi kaynakları ile direnemez. Bunu yapabilmek için onu kitlelerin içinde boğulmaktan koruyan içsel ve fizikötesi bir deneyimin varlığına ihtiyacı vardır" (s. 60-61). Jung'un bu ifadeleri, bireyin ahlâksal değerler oluşturma konusunda dine olan gereksinimini vurgularken aynı zamanda din ile ahlâk arasındaki ilişkiyi de psikolojik bir zemine oturtmaktadır⁶. Bütün bunlar Allport'un olgun dindarlığın, uyumlu insan oluşturmada daha farklı bir ifadeyle insan davranışlarının tutarlılığı konusunda önemli bir kaynak oluşturduğuna ilişkin görüşleriyle paralellik göstermektedir. Allport'un bu düşüncelerinden yola çıkarak, olgun dindarlığa ulaşmış bir bireyin ahlâkî bakımdan sorun yaşamaması, yani davranışlarında uyumlu ve tutarlı olması gerektiği sonucuna varabiliriz.

6 Ahlâkın temelleri konusunda özellikle felsefede büyük tartışmalar yapılmaktadır. Felsefeciler genel olarak ahlâkı iki ana kaynağa dayandırır. Bazıları ahlâkın kaynağını dinde ararken diğer bazıları ise akıl, sezgi, duygu gibi din dışı alanlarda aramaktadır. Bu konudaki tartışmalar için, Kılıç (1992), **Ahlâkın Dini Temeli** ve Erdem (2002), **Ahlâk Felsefesi**, adlı çalışmalara bakılabilir.

4) *Olgun dinsel duygunun kuşatıcılığı*: Din, bilimin cesaret edemediği sorulara yanıt vermesi bakımından felsefeye benzer, ama yaşamın bütününe yönelik güdüleri bakımından felsefeden ayrılır (Allport, 1950, s. 77). Bunun anlamı şudur: İnsan yaşamında ortaya çıkan çeşitli sorunlara ve gereksinimlere karşılık vermek için değişik yaklaşımlar olabilir, ama bunların hiç biri din kadar kuşatıcı ve tatmin edici değildir. Yalnız burada şu noktayı unutmamak gerekir. Din ancak olgun düzeye yükseldiği zaman, insan yaşamında böyle bir işlev görür. Aksi takdirde, yani olgunlaşmamış düzeydeki din duygusu böyle olumlu işlevlerden daha çok birtakım olumsuzluklara neden olabilir. Allport (1950) bu durumu şöyle açıklar: Bir insanın dinsel duygusunun kuşatıcı olması, hoşgörülü olmasını gerektirir. Bundan dolayı olgun bir kişi, kendi yaşamının tek başına bütün anlamları ve değerleri içine almadığını bilir. Olgunlaşmamış insanlar ise kendilerinin sahip olduğu düşüncenin tek doğru olduğunu düşünürler. Örneğin olgun dindarlar Tanrının varlığına inanırlarken dinarlık bakımından olgun olmayan insanlar, gerçek inancın kendi inançları olduğunu ileri sürerler (s. 78). Olgunlaşmamış dindarlık özellikleri taşıyan kişiler, kendi doğruları dışında doğru tanımaz, başkalarının doğrularını küçümser ve kendileri gibi düşünmedikleri için onlardan uzak dururlar.

5) *Bölünmez bir bütünlük olarak olgun dinsel duygu*: Allport'a göre dinsel duygu sadece kuşatıcı değil aynı zamanda benzeşik (homojen) yapıda olmalıdır. Nitekim olgun insanların kendi dinsel duygularını benzeşik bir örüntüde oluşturmaya çalıştıkları görülür. (Allport, 1950, s. 79). Olgun dinsel duygu, kendisini oluşturan bütün bileşenlerin uyumlu olmasını gerektirir. Böyle bir duygunun içinde çelişki yoktur ve böyle bir dinsel duyguya sahip olan insan herhangi bir çelişki ve çatışma yaşamaz. Allport'un bu düşüncesini Wulff (1999) şöyle açıklar: Olgun dinsel duygu, insanın hayatta karşılaşabileceği iyi ve kötü durumlara, hayata ve ölüme aynı oranda değer ve anlam verir (s. 588). Böyle olgun dinsel duyguya sahip bir insan için yaşamın zorlukları onu teslim olmaya ya da isyan etmeye sevk edemediği gibi hayatın güzel ve hoş yönleri de onu insanî sınırları aşmaya ve başı boş ve sorumsuzca davranmaya götürmez. Diğer bir ifadeyle olgun dindar insan yaşamın olumlu ve olumsuz getirilerini, olgunluğun verdiği dengeli duygu, düşünce ve davranışlarla karşılar.

6) *Olgun dinsel duygunun keşfedici ve anlayıcı olması*: Olgun dindarlığın son özelliği anlayıcı olmasıdır. Anlayıcı inanç, daha geçerli bir inanca ulaşmada, yardımcı olur. Örneğin bir kişi, kendi inancını oluşturur, geliştirir ve ilahî varlığı elinden geldiğince anlar. Olgun insanın inancı, kendisinin çalışma denencesidir. Olgun dinsel duyguya sahip birey, inancına ilişkin şüphelerin hâlâ olası olduğunu iyi bilir. Olgun zihinsel yapıya sahip insanın özelliği, mutlak kesinlik olmasa bile tamamen gönülden davranabilmesidir. O, kendine çok fazla güvenmeksizin emin olabilir. Böyle bir insan, yarın yaşayacağından kesinlikle emin değildir, ama yaşamının devam edeceğini düşünür (Allport, 1950, s. 81). Buna göre, olgun dinsel duyguya sahip olan bir kişi, hem kendi inanç alanında hem de yaşamın diğer alanlarında gelişmeye açık bir özellik gösterir. O sahip olduğu değerleri incitmeksizin sorgulamayı bilen bir yapıdadır. Ona göre insan yaşamında geleceğe dönük belirsizlikler vardır ama bu belirsizlikler onun için

bir gerilim ve psikolojik çöküntü kaynağı değil aksine bir dinamizm kaynağıdır. Bu belirsizlik, ona ümitsizlik değil ümit ve heyecan verir. Olgun dinsel duygu sahibi bir insan bu özellikleri ile başına gelen her hali normal karşılar. Onun için yaşam da ölüm de insan içindir. O yaşamın zorlukları karşısında yılmadığı gibi, yaşamın güzellikleri onu şımartamaz. Bütün bunlar onun insanı, yaşamı, evreni, dini, Tanrı'yı daha iyi anlamasında kendisine yardımcı olur.

Diğer taraftan Allport'a (1950) göre kronik şüphecilik, yasağcı ve depresif düşünce, hiçbir şeyle uyuşmaz. Yaşama iyimser yaklaşmak, yaşamın olmazsa olmazlarından. Bu bağlamda inanç, insanı başarıya götüren bir enerji üretir (s. 82). Olgun dinsel duyguya sahip bir kişi, aşırı şüpheli ve kaygılı değildir. O, yaşama gülümsemeyi başarmış bir insandır. Gönlünün ve kalbinin derinliklerinde yer verdiği manevî değerleri onun için bir dinamizm kaynağıdır ve yaşamın zorluklarıyla mücadele etmek için ona güç verir.

Olgun dinsel yaşayışın yukarıda açıklanan özelliklerine baktığımızda, içsel ve manevî değerlerin öne çıktığını görmek zor olmamaktadır. Nitekim taktik bir aşamada kalmayarak içsel değerlerle canlanan, işlevsel bağımsızlığını kazanmış, dinamik, uyumlu ahlâkî değerler oluşturmada birinci derecede kaynak olan, yaşamın her alanını kucaklayan, kendi içinde tutarlı, anlamayı ve buna bağlı olarak her alanda gelişmeyi gerektiren özellikler daha çok bireyin içsel donanımlarıyla ilgilidir. Gayet doğal olarak, olgunlaşmamış dindarlarda ise karşıt özellikler görülür.

Aslında Allport'un olgunlaşmamış ve olgun dinsel duygu ayırımı, onun olgunlaşmamış ve olgun kişilik ayırımına dayanır. O, kişiliğe ilişkin bu ayırımı dine ilişkin yaptığı ayırımdan çok önceleri yapmıştır. Onun olgun kişinin özelliklerini verdiğimizde bu ilişki daha açık bir biçimde ortaya çıkar.

Allport'a göre olgun kişilik sahibi bir bireyin özellikleri şunlardır: 1) Olgun insanın ilgileri, fizyolojik arzularından daha çok ruhsal alana yönelir. 2) Olgun insan kendisini başkalarının gözüyle görebilen bir içgörüyeye sahiptir ve zaman zaman kozmik bir bakış açısıyla kendisini değerlendirir. 3) Olgun insan bütüncül bir yaşam felsefesine sahiptir (1937, s. 213-231; 1950, s. 60).

Allport'un düşünce sisteminde, kişilikle din duygusu yakından ilişkili olduğu için onun kişiliğe ilişkin bu sınıflaması, din duygusuyla ilgili sınıflaması ile uyum halindedir. Nitekim yukarıda üzerinde durduğumuz olgun dinsel duygunun özellikleri ile olgun kişiliğin özelliklerini karşılaştırdığımız zaman aralarında büyük bir paralellik olduğunu görmek çok zor olmayacaktır. Açıkça görüldüğü gibi hem olgun kişilik hem de olgun dindarlık olumlu özellikler ile donanmış bulunmaktadır. Buna karşılık olgunlaşmamış dindarlık ve kişilik basit ve olumsuz özellikler taşımaktadır.

b) Derûnî Dindarlık ve Dış Beklentiye Yönelik Dindarlık

Allport dindarlıkla ilgili düşüncelerinin içeriğini pek değiştirmemekle beraber adlandırma konusunda bir değişime gider. *Olgun ve olgunlaşmamış dindarlık kavramları yerine, önce içselleşmiş ve kurumsallaşmış dindarlık, daha sonra da derûnî ve dış beklentiye yönelik dindarlık kavramlarını kullanır.*

Allport 1950 yılında olgunlaşmamış din duygusu ve olgun din duygusu kavramlarıyla dindarlığı açıklamaya çalışırken 1960'lara doğru *derûnî* (intrinsic) ve *dış beklentiye yönelik* (extrinsic) dindarlık kavramlarını ortaya atar⁷. Bunlar, önceki kavramlardan tamamen kopuk olmayan ama sınırları daha iyi belirlenmiş kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır (Batson ve ark. s. 160).

Hunt ve King'e göre Allport'un, *derûnî* dindarlık ve *dış beklentiye yönelik* dindarlık kavramlarının ilk tohumları, isimlendirilmemiş ve tanımlanmamış olarak "*The Individual and His Religion*" da görülür (Allport, 1950, s. 59). Allport (1954) "*The Nature of Prejudice*" de, önyargıya ilişkin olarak iki tür dindarlıktan bahseder. *İçselleşmiş* (interiorized) ve *kurumsallaşmış* (institutionalized) terimlerini, *derûnî* ve *dış beklentiye yönelik* terimleriyle aynı anlamda kullanır ancak yine bir tanımlamada bulunmaz. Allport *derûnî* ve *dış beklentiye yönelik* dindarlık kavramlarını ilk kez "*Religion and Prejudice*" (1959) da kullanır. O, bu kavramlara "*The Religious Context of Prejudice*" da (1966) son şeklini verir (Hunt ve King, 1971, s. 340).

Allport, M. Ross ile yaptığı "*Personal Religious Orientation and Prejudice*" (1967) adlı çalışmada, *derûnî* dindarlık ve *dış beklentiye yönelik* dindarlıkla ilgili olarak şu açıklamaları yapar:

"Öznel dinin iki kutbunu ifade etmenin en açık biçimi, içsel olarak güdülenen bireyin kendi dinini yaşarken dışsal olarak güdülenen bireyin dinini kullandığını söylemektir... *Dış beklentiye yönelik* dindarlık eğilimine sahip kişiler, kendi amaçları için dini kullanma özelliğine sahiptirler. *Dış beklentiye yönelik* ilgiler, her zaman, çıkar sağlayıcı ve faydacıdır. Bu özelliğe sahip insanlar, dini, güvenlik, teselli ve sosyalite sağlama ve ilgi çekme, statü ve masumiyet elde etmenin bir yolu olarak çok kullanışlı bulabilirler. Bu özellikteki insanlarda benimsenen inanç, birinci derecedeki ihtiyaçlara göre şekil alır. Teolojik terimlerle ifade edilirse, *dış beklentiye yönelik* dinsel güdüye sahip birey Tanrıya yönelir ama benliğinden vazgeçmez. *Derûnî* güdülere sahip kişiler ana güdülerini dinde bulurlar. Diğer ihtiyaçlar, güçlü olsalar bile onların daha önemsiz olduğu düşünülür ve mümkün olduğunca, dinsel inanç ve emirlerle uyumlu hale getirilmeye çalışılır. Birey kabul ettiği inancı, içselleştirmek ve tam olarak yaşamak için çaba harcar, yani o, dinini yaşar" (Allport, 1968, s. 242-243; 1970, s. 71-72).

Derûnî ve *dış beklentiye yönelik* dindarlığın farkını belirtmek üzere Allport'un eserlerinde çokça tekrarlanan "*Dış beklentiye yönelik dindarlar dinini kullanır, derûnî dindarlar dinini yaşar*" (Allport & Ross, 1968, s. 242) cümlesi, konuyu kısa, açık ve anlamlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim Beit-Hallahmi (1989), Allport'un *derûnî* dindar tipini kalbini ve ruhunu inancına veren (veya inancı, kalbine ve ruhuna giren) "*gerçek inanan*"; *dış beklentiye yönelik* dindar tipini de, dışsal saygınlık kazanmak için dinin akidelerine sadece sahte bağlılık gösteren "*din hayranı*" (s. 63) diyerek açıklar.

Yukarıda açıklaması verilen *derûnî* ve *dış beklentiye yönelik* dindarlık, All-

7 Daha önce yaptığımız bir çalışmada (Kayıklık, 2000), kavramların kök anlamlarından hareketle "intrinsic" için "içedönük" ve "extrinsic" için "dışadönük" kavramlarını kullanmıştık. Ancak daha sonra bu kavramların Allport'un düşünce sistemindeki anlamlarını esas alarak "*derûnî*" ve "*dış beklentiye yönelik*" olarak karşılanmasının daha uygun olduğunu düşündük.

port'a (1967) göre, öznel dinin iki kutuplu tipidir. İnancını açıklayan insanların çoğu, kendilerine bu iki kutup arasında bir yer bulacaktır (s. 242). Allport'un bu ifadesinden anlaşılmalıdır ki, bu iki dindarlık tipi, dindarlığın iki uç noktasını oluşturmaktadır. Nitekim onun "çoğu insan bu iki nokta arasında kendine bir yer bulur" cümlesi bu düşünceyi doğrulamaktadır. Bununla beraber, onun özellikle bu iki dindarlık biçiminin özellikleri üzerinde ısrarlı bir şekilde durması, dindarlık için sınır belirlemekten daha çok bir tipleştirme çabası içinde olduğunu göstermektedir.

Dittes'e göre (1971), Allport'un *derûni* ve *dış beklentiye yönelik* dindarlık ayırım ve tanımından, şu sonuç çıkarılabilir: O, dinden daha çok, kişilik yapısı veya güdüsel özelliklerdeki farkı vurgulamaktadır. *Dış beklentiye yönelik* olarak güdülenen birey, dinsel inanç ve uygulamaları kişisel güdülerinin tatmini için kullanır veya onlara uydurur. *Derûni* olarak güdülenen bireyin kişisel güdü ve uygulamalarını dinin kurallarına uydurduğu veya onların tatmini için kullandığı düşünülür. Bu, *içsel* (inner) ve *dışsal* (outer) dindarlık tipi arasındaki farkı belirlemekten başka bir şeydir. Aslında, Allport'un üzerinde durduğu fark, kendisinin orijinal terimleri olan içselleşmiş (interiorized) ve kurumsallaşmış (institutionalized) dindarlık şekilleri ile ilişkilidir (s. 86).

Bir konu dışında Dittes ile aynı düşüncede olduğumuzu belirtmeliyiz. Allport'un dindarlıkla ilgili kavramların belirlenmesi ile ilgili olarak bazı sıkıntılarının olduğu bir gerçektir. Ama o, genel düşünce sistemine uygun olarak dindarlığı iki ana noktada toplamaktadır. Onun sıkıntısı ise bu iki sınıfın adlandırılmasıdır. Allport bu sınıflardan biri için sırayla *olgun, içselleşmiş ve derûni* kavramlarını kullanırken, diğeri için yine sırayla *olgunlaşmamış, kurumsallaşmamış ve dış beklentiye yönelik* kavramlarını kullanmaktadır. Aslında bu kavramlar onun düşünce sisteminde tarihsel bir akış içinde birbirinin yerini almakla beraber, onun dindarlık sınıflamasında ve anlayışında herhangi bir değişimin olmadığını görmekteyiz. Dittes ile paylaşmadığımız düşünce ise Dittes'in *içselleşmiş ve kurumsallaşmış* kavramlarının Allport'un açıklamaya çalıştığı dindarlık türlerine en uygun ad olduğu yolundaki düşüncesidir. Allport'un yukarıda verdiğimiz açıklamalarına baktığımızda, içselleşmiş dindarlık onun açıklamalarına uymakla birlikte kurumsallaşmış dindarlık uymamaktadır. Çünkü Allport kurumsallaşmış dindarlık biçiminden daha çok dış beklentilere dayalı dindarlık üzerinde durmaktadır. Nitekim bazı kurumsallaşmış dindarlıklar Allport'un derûni dindarlık sınıfına girebilir. Başka bir ifadeyle derûni bir dinsel yaşayış bazı kurumsallaşmış dinsel anlayış ve yaşayış içinde de sürdürülebilir. Diğer tarafta: bütün kurumsallaşmış dindarlık türlerinin dış beklentilere dayalı bir dindarlık olduğunu ileri sürmek bazı yanlışlıklara neden olabilir⁸.

Sonuç

Başa dönecek olursak, Allport bir Amerikalı olmakla birlikte, onun Avrupa'da da psikoloji eğitimi görmüş olması, düşüncelerinde hem Amerikalı hem

8 Örneğin İslam Tasavvufu kurumsallaşmış bir dinsel yaşayış olarak değerlendirilebilmesine rağmen, onun tamamen dış beklentiye yönelik bir dinsel yaşayış olduğunu iddia edemeyiz. Çünkü o dış beklentiye yönelik dindarlıktan daha çok derûni değerlerin yaşandığı bir dindarlıktır.

de Avrupalı psikologların izlerini taşımasına neden olmuştur diyebiliriz. Bununla beraber o, bir taklitçi değil, bir sentezci görünümündedir. Çünkü o, W. James geleneğinden gelmesine rağmen onun görüşlerini "dar" bulmakta ve genişletme yoluna giderken ondan fazla kopmamaya ve bu arada Avrupalı W. Stern, E. Spranger gibi psikologlardan yararlanarak yeni bir düşünce biçimi oluşturmaya çalışmaktadır.

Allport, meşhur eseri *The Individual and His Religion*'da dindarlığı incelemeye çocukluk dönemiyle başlar ve ergenlik ve gençlik dönemleriyle devam eder. Ona göre çocukluk dönemi dindarlığı taklide dayalı, sorgulanmadan kabul edilen ve soyut düşünemeyen çocuğun antropomorfist düşünce yapısına göre oluşmaktadır. Allport'un en önemli tespitlerinden biri de bazı insanların somut düşünce aşamasından kurtulamayarak bir ömür boyu böyle taklide dayalı kalmaları ve soyut değerleri yeterince kavrayamadan dindarlıklarını sürdürmeleridir. Allport, ergenlik döneminin genel özelliklerine bağlı olarak dinsel değerler konusunda da sorgulama ve eleştiriden sonra bireyin kendine özgü bir dindarlık biçimine ulaştığını belirtir. Ona göre, genel düşünceye uygun olarak yirmili yaşlardaki bireyler, dinden tamamen kopmamak ve dua gibi dinin aslı değerlerini yaşamakla beraber genel anlamda dine fazla ilgi göstermemektedirler. Bu açıklamalar, daha önce yapılmış olan ve bilinen açıklamalara uygun düşüncelerdir. Allport'un dikkat çeken ve onu farklı kılan açıklamaları bundan sonra başlar.

Psikolojinin çeşitli alanlarıyla ilgili çalışmalar yapan Allport'un önemli ilgi alanlarından biri de kişilik ve dinsel yaşayıdır. Onun dindarlıkla ilgili görüşlerinin, kişilikle ilgili görüşlerine dayandığı yukarıdaki açıklamalardan kolaylıkla anlaşılmaktadır. O, çalışmalarında kişiliği olgun ve olgunlaşmamış olarak iki alanda değerlendirirken kişiliğin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü dindarlığı da aynı sınıflamayla ele almaktadır. Allport'a göre, bir insanın olgunlaşmamış dindarlıktan olgun dindarlığa yükselebilmek için olgunlaşmamış dindarlığın güdülerinden kendisini koparması ve geleceğe, yüce, içsel ve manevî değerlere yönelik güdülerle hareket etmesi gerekir. Bu ise normal olarak kişiliğin diğer alanlarında olduğu gibi dinsel yaşayış alanında da işlevsel bağımsızlık ile gerçekleşir.

Daha sonra Allport'un olgun ve olgunlaşmamış dindarlık yerine içselleşmiş dindarlık ve kurumsallaşmış dindarlık ifadelerini kullandığını, ama bununla da kalmayarak bir ileri aşamada derûnî ve dış beklentiye yönelik dindarlık ifadelerini kullandığını görmekteyiz. Allport bu derûnî dindarlık ve dış beklentiye yönelik dindarlık ifadeleriyle dindarlık anlayışında son noktaya ulaşır ve daha önce çizgileri tam olarak belirlenemeyen dindarlık biçimlerinin sınırlarını açık bir biçimde ortaya koyar. Ona göre "*dış beklentiye yönelik dindarlar, dinlerini bir araç olarak kullanırlarken derûnî dindarlar dinlerini yaşarlar*".

Görüldüğü gibi Allport dindarlığın oluşum ve gelişimi ile ilgili çeşitli değerlendirmeler yapmakta ve dindarlığı çift kutuplu bir zeminde ele almaktadır. Bunun yanında Allport'un Din Psikolojisine yaptığı en büyük katkı, onun dindarlığı kişilikten ayrı bir inceleme alanı olarak görmemesidir. Çünkü ona göre, dindarlık, kendi ifadesiyle dinsel duygu (religious sentiment), kişilik için zorunlu bir bileşen olmamakla beraber, eğer bir insan inanıyorsa yani dinsel duygular taşıyorsa böyle bir insanın kişiliğini onun dinsel duygularından bağımsız olarak

ele alıp incelemek, eksik bir değerlendirme biçimidir. Çünkü dinsel duygu, olgun, diğer bir ifadeyle derûnî bir dinsel duygu ise, bireyin kişiliğinde vazgeçilemez bir yere ve etkiye sahiptir. Bundan dolayı kişilik araştırmaları, bireylerin dinsel duygularını da göz önünde bulundurmaya zorundadır.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: "Bireyin yaşayış biçimini dinsel inanç ve değerler mi yoksa kişilik özellikleri mi belirler?" Bu soruya iki türlü yanıt verilebilir: 1) Bireysel yaşam biçimini belirleyen etken bireyin kişilik özellikleridir. 2) Bireyin yaşam biçimini belirleyen temel etken onun inançlarıdır. Bu yaklaşımlar uzun uzun tartışılabilir. Ama Allport böyle bir tartışmaya girmiyor. Ona göre bireyin yaşam biçimini belirleyen kişilik özellikleridir. Ama o bunu savunurken dinsel inanç ve değerleri tamamen devre dışı bırakmıyor. Çünkü Allport'un anlayışına göre insanın kişilik yapısının oluşmasında ve yaşayış biçiminin belirlenmesinde dinsel duygu çok büyük bir rol oynamaktadır. Eğer bu dinsel duygu, taklide dayalı, sorgulanmamış, farklılaşmamış, ham, kurumsallaşmış, dış beklentiye yönelik bir dinsel duygu değil de taklidî güdülerinden işlevsel bağımsızlığını kazanmış, sorgulanmış, farklılaşmış, olgunlaşmış, içselleşmiş, derûnî bir dinsel duygu ise bireyin yaşayış biçiminde merkezi bir rol üstlenmektedir. Çünkü böyle bir dindarlık biçimi, insan yaşamında yüksek ahlâksal değerlerin oluşmasına, anlamaya, kavramaya, hayata her türlü getirilerini normal karşılamaya, hoşgörüyü, sevgiyü, saygıya, yaşama sevincine vs. zemin hazırlar. Nitekim derûnî dinsel duygu sahibi insanlar, yüce değerler peşinde oldukları için, yaşama daha nesnel bir anlayışla bakabilir ve onun temel taşlarının nerede, nasıl olması gerektiğini bilirler. Ayrıca onlar, hayatlarında karşı karşıya kaldıkları durumlara gereği kadar değer veririler. Kısaca ifade etmek gerekirse, onlar hayata bütüncül bir yaşam felsefesiyle bakar ve onu her yönüyle görmeye ve anlamaya çalışırlar.

Allport'un düşünce sistemi ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken önemli noktalardan biri de şudur: Yukarıda da belirttiğimiz gibi Allport dindarlığı iki sınıfa ayırmakta ve birini olgun, içselleşmiş ve derûnî dindarlık diye adlandırırken diğerini olgunlaşmamış, kurumsallaşmamış ve dış beklentiye yönelik gibi kavramlarla adlandırmaktadır. O, birinci dindarlığa olumlu özellikler yüklerken, ikincisine olumsuz özellikler yüklemektedir. Hem kullanılan kavramları hem de yüklenen özellikleri dikkate aldığımızda, Allport'un olanı olduğu gibi belirleme işine girişen bir psikolog olmaktan daha çok sanki dindarlığa bir değer belirleme durumunda olduğunu görmekteyiz.

Son olarak belirtmek gerekir ki, boylamsal bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, Allport'un dinle ilgili düşüncelerinde genel manada bir değişim olmamakla beraber, dindarlığa ilişkin olarak kullandığı kavramlarda değişiklikler olduğu görülmektedir.

Ancak Allport'un bireysel dindarlıkla ilgili görüşleri sadece burada üzerinde durduğumuz düşüncelerden ibaret değildir. Onun özellikle din-ruh sağlığı ilişkisine, dinî şüphe, iman gibi konulara dair düşüncelerini de değerlendirmek gereklidir⁹.

9 Bu çalışmanın devamı niteliğinde olan böyle bir çalışma yapmayı planlıyoruz.

KAYNAKLAR

- ALLPORT, G. W., (1937)**, *Personality: A Psychological Interpretation*, London: Constable & Company LTD.
- _____, (1950), *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, New York: The Macmillan Company.
- _____, (1954), *The Nature of Prejudice*, Boston, Massachusetts: The Beacon Press.
- _____, (1955), *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality*, New Haven & London: Yale University Press.
- _____, (1960), *Personality and Social Encounter: Selected Essays*, Boston: Beacon Press.
- _____, (1961), *Pattern and Growth in Personality*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- _____, (1968), *The Person in Psychology: Selected Essays*, Boston: Beacon Press.
- _____, and ROSS, J. M., (1968), "*Personal Religious Orientation and Prejudice*" in *The Person in Psychology: Selected Essays*, Boston: Beacon Press.
- _____, (1970), *Gordon Allport: The Man and His Ideas*, (Richard I. Evans ile söyle^ol), New York: E. P. Dutton & Co., Inc.
- ARGYLE, M., BEİT-HALLAHMI, B., (1975)**, *The Social Psychology of Religion*, London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- BATSON, C., D., SCHOENRADE, P., VENTIS, W., L., (1993)**, *Religion and the Individual: A Social Psychological Perspective*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- BEE, H., (1985)**, *The Developing Child*, New York: Harper & Row Publishers.
- BEİT-HALLAHMI, B., (1989)**, *Prolegomena to The Psychological Study of Religion*, London and Toronto: Associated University Press.
- BİSCHOF, L., J., (1970)**, *Interpreting Personality Theories*, New York and London: Harper and Row Publishers.
- CLARK, H., C., (1961)**, *The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior*, New York: The Macmillan Company.
- CRAPPS, R. W., (1986)**, *An Introduction to Psychology of Religion*, USA: Mercer University Press.
- DİTTES, J. E., (1971)**, "*Typing the Typologies: Some Parallels in the Career of Church Sect and Extrinsic-Intrinsic*", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 10, pp. 375-383.
- ERDEM, H., (2002)**, *Ahlak Felsefesi*, Konya: Hü-Er Yayınları
- FIRAT, E., (1977)**, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara.
- GANDER, M., J. & GARDİNER, H., W., (2001)**, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, (Çev: A. Dönmez, N. Çelen, B. Onur), Ankara: İmge Kitabevi.
- HARDİNG, J., (1970)**, "*Symposium: Gordon Allport: His Unique Contributions to Contemporary Personality and Social Psychology*", *Gordon Allport: The Man and His Ideas*, (Richard I. Evans ile söyle^ol), içinde, New York: E. P. Dutton & Co., Inc.
- HÖKELEKLİ, H. (1993)**, *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- HUNT, R. A. and KİNG, M., (1971)**, "*The Intrinsic-Extrinsic Concept: A Review and Evaluation*", *Journal for The Scientific Study of Religion*, Vol. 10, pp. 339-356.
- JAMES, W. (1945)**, *The Varieties of Religious experience: A Study in Human Nature*, London, New York, Toronto: Longmans Green and Co.
- JUNG, C., G., (1999)**, *Keşfedilmemiş Benlik*, (Çeviren: Barış İlhan, Canan Ener Sılay), İstanbul: İlhan Yayınları.
- KAYIKLIK, H., (2000)**, *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KILIÇ, R., (1992)**, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- WULFF, D., M., (1997)**, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, New York: John Wiley & Sons, Inc.
- VERGOTE, A., (1999)**, *Din İnanç ve İnançsızlık*, (Çeviren: Veysel Uysal), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- YAPAREL, R., (1987)**, *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YAVUZ, K., (1983)**, *Çocukta Dini Duygu ve düşüncenin Gelişmesi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Buhârî'nin Sahîh'inde Re'y Ehline İtiraz Ettiği Bazı Meseleler

Mehmet EREN*

ABSTRACT

SOME SUBJECTS WHICH AL-BUKHÂRÎ RAISED AN OBJECTION AGAINST AHL AL-RA'Y IN AL-SAHÎH

al-Bukhârî has mainly two purposes in the compilation of al-Sahîh: the first one is to compile the ahâdith he regarded as sahih (sound hadîth) and the second one is to put forward the legal injunctions out of these ahadîth with the subtle points full of wisdom. In al-Sahîh, there have been largely legal opinions in the titles of al-bâb. In some of them, al-Bukhârî has examined the opinions of al-Hanafîyyûn known as Ahl al-Ra'y and criticized them from different aspects. It has been seen that the opinions beginning with the term Qâla ba'd al-nâs belong to Abû Hanîfa and they have been included in the content of al-Sahîh in order to be rejected. The fact that this term repeated twenty-five times in al-Sahîh has been mentioned fourteen times in the Chapter al-Hiyal shows that all of the Hiyal subjects was a matter of discussion between al-Bukhârî and the Hanafîyyûn. In my opinion, al-Bukhârî having the conviction that he comprehended the Book (al-Qur'an) and the Sunnah, has attempted to get legal injunctions out of these two sources. In addition, al-Bukhârî was very familiar with the opinions of al-Sahâba (Companions of the Prophet Muhammad) and al-Tâbiûn (the next generation after the Sahâba) scholars alongside with the opinions of previous grand jurists, so he received great support from their views.

Key Words: *al-Bukhârî, al-Sahîh, Ahl al-ra'y (al-Hanafîyyûn), al-Hiyal, Qâla ba'd al-nâs*

Giriş

Buhârî'nin Sahîh'i telifinde başlıca iki gayesi vardır: Sahîh kabul ettiği hadisleri toplamak ve onlardan çıkardığı fikhî istinbatlar ile hikemî nükteleri ortaya koymak. Bu iki gayeden hangisinin daha öncelikli olduğu hususunu kesin olarak belirlemek zor gözükmetedir. İbn Hacer'e göre, onun asıl maksadı sahih hadisleri toplamaktır. İkinci olarak, ince anlayışı ile metinlerden birçok anlamlar çıkarmış ve onları kitabın ilgili bâblarına dağıtmıştır. Nevevî ise, onun gayesinin sadece çok hadis nakletmek değil, bilakis usûl, fûrû', zühd, âdâb, emsâl vb. konularda hadislerden istinbat ve istidlâl etmek olduğu kanaatinde dir.¹

* **Yrd. Doç. Dr.**, Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 Nevevî, Yahya b. Şeref, *Mâ Temessü ileyhi hâcetü'l-kârî li Sahîhi'l-imâm el-Buhârî* (Bey-

Sahîh'te fikhî istinbâtlara ve hikemî nüktelere daha çok bâb başlıklarında işaret edilmekle birlikte,² hadislerin senetsiz olarak tekrar edilmesi de bu gayeye hizmet etmektedir. Birçok bâbda, isnat vermeden "bu konuda filânın Nebî (a.s)'den naklettiği rivâyeti var" şeklinde ifadelerle yetinilmesi bundan dolayıdır. Sonradan talik adı verilen bu tür rivâyetlerde, bazen hadis metni tamamen isnatsız, bazen de senedin baş kısmından bir veya daha fazla râvî hazfedilerek zikredilir. Aynı şekilde, Buhârî'nin, bir hadisi veya kısımlarını, uygun gördüğü birçok yerde tekrar etmesi de, yine bu gayeye matuftur. Bilindiği gibi, başta fakihler olmak üzere bütün âlimler, bazen tek bir hadisi birçok konuda delil olarak kullanmaktadırlar.³

Sahîh'in, hadis ve fikhî ilimleri açısından önemi hakkında şöyle denebilir: Buhârî, aslında, "kendi şartlarına göre sahih olan hadisleri" toplamak için işe koyulmuş; hatta bu yüzden bazı yerlerde, kendi görüşünün aksine olan ve birbirine zıt görünen, ama şartlarına uygun olan hadisleri zikrettiği olmuştur. Yani o, kitabına sadece "kendi görüşüne uygun olan hadisleri" alma gibi bir amaç gütmemiştir. Ancak diğer yandan, hadis ve âyetlerden muhtelif konulara dair istinbat ettiği görüşlerini, ilgili yerlere serpiştirmeyi de ihmal etmek istememiştir. Böylece, hadislerin senet ve metinlerini bilmede büyük bir muhaddis, konu başlıklarının tertip ve tanziminde de bir müctehid olduğunu göstermiş olmaktadır.⁴

Buhârî, memleketi Buhârâ'da ve civârındaki şehirlerde yaygın olan Hanefî mezhebinin görüşlerini iyi bilmektedir. O, talebelik döneminde bu mezhebe bağlı âlimlerden ders görmüş ve kitaplarını okumuştur. Bu formasyonun gereği olarak, fikhî görüş ve içtihadları vardır. O, bunları daha çok *Sahîh*'in bâb başlıklarında ifade ettiği gibi, katılmadığı görüşlerin reddi için de yine bu başlıkları kullanmıştır. Ayrıca, yirmi beş yerde *kâle ba'du'n-nâs* şeklinde ismini açıklamadığı kişilerin görüşlerinden bahseder. Bunların daha çok Ebû Hanîfe'ye âit olup, kitaba reddetmek için alındığı kabul edilmektedir. Halbuki bazıları başkalarına âittir ve az bir kısmının Buhârî tarafından da tercih edildiği görülmektedir.⁵

Abdülmecîd Mahmûd, konuyla ilgili olarak şu tespitte bulunur: "Buhârî'nin re'y ehline karşı olması, Ebû Hânîfe ile sınırlı değildir. Bazen onu, bazen de

rut ts.) s. 51; İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali, *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî* (Bûlâk, 1300) s. 6.

2 *Sahîh*'in bâb başlıkları hakkında geniş bilgi için bkz. Toksarı, Ali, "*Sahîhu'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri*" (Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî -Uluslar arası Sempozyum, 18-20 Haziran 1987, tebliğ metinleri- Kayseri, 1996) s. 109-125.

3 Fuad Sezgin, Nevevî'nin açıklamalarına da istinat ederek, *Sahîh* hakkında şöyle demektedir: "Esâsen, *Sahîh*'in hemen-hemen her faslının tetkiki, onun sırf bir hadis kitabı olarak kalmak gayesini hiçbir zaman gütmemediğini göstermektedir. Onun bu karakteri, malzemelerin mahiyetinde, daha sonrakilerin talik adını verdikleri nakilde tuttuğu yolun diğerlerinden yüzde yüz ayrılışında tezâhür etmektedir." (*Buhârî'nin Kaynakları* -Ankara, 2001, 2. bs.- s. 137)

4 Toksarı, Ali, a.g.tbğ s. 120-121.

5 Güneymî, Abdülğani el-Meydânî, *Keşfü'l-iltibâs 'ammâ evredehû el-imam el-Buhârî 'alâ ba'di'n-nâs* (Halep, 1414) s. 7-9. Bu kitabın baş tarafına (s. 16-50), Ebû Ğudde tarafından, Abdülmecîd Mahmûd'un *el-İtticâhât el-fikhîyye* adlı eserinden alınan kısım (s. 577-640 arası) konmuştur.

ashâbından birini tenkit etmektedir. Bu yüzden isim vermeye gerek görmemiştir. Re'y ehline karşı itirazları da, sadece *kâle ba'du'n-nâs* dediği yerlerden ibaret değildir. *Sahîh*'inde, onların görüşlerine değinmeden, doğrudan kendi görüşünü açıkladığı bazı meseleler de vardır. Bunlardan birkaçı için, müstakil eserler bile kaleme almıştır. *Raf'u'l-Yedeyn* ve *el-Kirâe Halfe'l-İmâm* gibi.⁶

Bu yazıda, Buhârî'nin *Sahîh*'inde, *kâle ba'du'n-nâs* dediği yerler inceleme konusu yapılacaktır.⁷ Bunların bölümlere göre dağılımı şöyledir: Zekat (1), Hibe (2), Şehâdât (1), Vesâyâ (1), Talâk (1), Eymân ve'n-Nüzûr (1), İkrâh (2), Hiyel (14), Ahkâm (2). Bu ifadeyi, yaygın kanaate uyarak, "re'y ehli" olarak tercüme etmeyi uygun gördük. Yoksa, bunların bir kısmında, re'y ehli olarak bilinen Hanefîler⁸ ile aynı görüşte olan başka mezhepler/fakihler de vardır. Amacımız, ilgili konularda Buhârî'nin itirazlarını, tercihlerini ve delillerini ortaya koymaya çalışmaktır. Yoksa, ele alınan fikhî görüşlerin, tarafların delilleri çerçevesinde derinlemesine ve etraflı bir şekilde incelenmesi yazımın kapsamı dışındadır. Bu yüzden, ele alınan konularda Hanefîlerin görüşleri için, sadece Merğînânî'nin *el-Hidâye* adlı eserindeki yerlerine atıfta bulunmayı yeterli gördük. *Hiyel* meselelerinde ise, geniş bilgi için bu konuda yapılmış Türkçe çalışmalara işaret ettik.

1. Rikâz'ın Mahiyeti ve Hükümü

"Rikz" kelimesi Kur'ân'da (Meryem, 19/98) "gizli/alçak ses" anlamında kullanılmıştır. Bu kökten gelen "rekeze" fiili, "bir şeyi gizli bir şekilde gömmeye"yi ifade eder. "Rikâz" şeklindeki isim hali ise, ister insan fiili, isterse ilâhî fiil ile olsun "gömülen mal" için kullanılır. İnsanların gömdükleri, define/hazinedir. İlahî fiille gömülmüş olan ise madenlerdir. Rikâz ismi, bu iki kısmı da içine almaktadır.⁹

Hicazlı âlimlere göre rikâz, câhiliye döneminde yere gömülmüş hazinelerdir. İraklı âlimler ise onun, "bütün madenler" anlamına geldiğini söylemekte-

6 Ğuneymî, a.g.e. s. 16.

7 Hilmi Merttürkmen tarafından, *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları* (Erzurum, 1976) adında bir doktora tezi hazırlanmıştır. Görme imkanı bulamadığımız bu çalışmanın içindekiler listesinde, *Sahîh*'te *kâle ba'du'n-nâs* şeklinde geçen yerlerin topluca ele alındığı müstakil bir başlığa rastlayamadık. Re'y ve hadis ekollerinin naslar karşısındaki tutumlarını belirlemeyi amaçlayan araştırmacı, itirazların yerinde olup-olmadığını incelemekten ziyade, onların nedenlerini bulmaya çalışmıştır. (Ünal, Yavuz, *Cumhuriyet Türkiye'si Hadis Çalışmaları* -Samsun, 1997- s. 55-56)

8 "Re'y ehli/ashabi" ve "hadis ehli/ashabi" tabirlerine dair tanımlar için bkz. Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanevî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara, 1994) s. 27-31. Müellifin tespitine göre; özelden Ebû Hanîfe ve ashabına, geneide de Irak ekolüne hasredilen re'yçilik keyfiyeti, aslında onlarla sınırlı olmadığı gibi; Ebû Hanîfe'nin kullandığı re'yin de, hadis ve sünnetle çelişir bir yönü bulunmamaktadır. (s. 27) "Ehl-i re'y ve ehl-i hadis tartışmaları, daha çok, fukaha arasında değil, bilhassa hadisçilerle fakihler arasında cereyan etmiş ve bu mücadele hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren iki-üç asır boyunca canlı bir şekilde devam etmiştir." (s. 48)

9 er-Râğib el-İsbehânî, el-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân* (İstanbul, 1986) s. 294,

dir. Rikâz'ın kelime anlamının -yani gömülmüş olma-, bu iki görüşe de ihtimali vardır. Yalnız İbnü'l-Esîr (606/1209)'e göre, "rikâz'da humus vardır" hadisi, ancak birinci anlam -yani câhiliye hazinesi- için söylenmiştir. Ona göre beşte birinin alınması, getirisinin çok ve çıkarılmasının kolay olmasından dolayıdır.¹⁰

el-Kâsım b. Sellâm (224/838), rikâz kelimesinin anlamı hususunda Hicazlı âlimler ile İraklı âlimlerin ihtilâfa düştüklerini belirtip, görüşlerini şu şekilde açıklar: "İraklılar, onun bütün madenler için kullanıldığını söylerler. Dolayısıyla herhangi bir maden çıkaran, beşte dördünü kendisi alır, beşte birini ise devlete verir. Hicazlılar ise, rikâz'ın, sadece insanların -özellikle İslâm dönemi öncesi- gömdükleri hazineler için kullanılan bir terim olduğu kanaatinde idirler. Onlara göre madenler rikâz değildir. Onlardan, nisaba ulaştığı takdirde, sadece zekât alınır."¹¹

Rikâz'dan humus (beşte biri) alınacağını bildiren Buhâri, Mâlik ve Şâfiî'nin onu "câhiliye definesi" şeklinde tarif ettiklerini ve az olsun çok olsun beşte birinin alınması görüşünde olduklarını bildirmiştir. Buhârî'ye göre maden(ler) rikâz değildir, dolayısıyla onlardan humus alınmaz. Ömer b. Abdülâzîz, madenlerin her iki yüzlük kısmından beş kısım (yani zekat) almıştır. el-Hasan de, dâr-ı harpteki rikâzdan humus, dâr-ı sulhdaki rikâzdan ise zekât alınacağını söylemiştir. Ona göre; düşman toprağında bulunan lukata vasıflarıyla tarif edilir, düşman malından olduğu ortaya çıkınca onda humus vardır.¹²

Buhârî, bu görüşleri aktardıktan sonra, re'y ehlinin "madenler de, câhiliye definesi gibi rikâzdır" görüşüne itiraz ederek, rikâzın kelime anlamından dolayı bu kanaate varılamayacağını söyler. Çünkü, kendisine bir şey hediye edilen veya çok kazanç elde eden yahut mahsulü çok olan kişi için de Arapça'da bazen "erkezte" denir. Ayrıca re'y ehli tenâkuza düşerek, "madeni bulanın, onu saklamasında ve humus vermemesinde bir sakınca yoktur" şeklinde bir açıklama yapmıştır. Buhârî'nin delil olarak sunduğu hadiste, "sahibinin elinden kaçan hayvanın vereceği zarardan, çölde eskiden kalmış sahipsiz kuyuya düşmeden ve maden ocaklarındaki kazalardan dolayı bir sorumluluğun olmadığı, rikâzdan humus alınacağı" ifade edilmektedir.¹³

Rikâz konusunda, Medine ekolü ile Kûfe ekolü arasındaki ihtilâf, tevil ve anlayış farkından kaynaklanmaktadır. Zira, iki grup da, ilgili hadisin sahihliğini kabul eder. Ne var ki Buhârî, humus verilecek rikâzı, câhiliye döneminden kal-

10 İbnü'l-Esîr el-Cezerî, el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis ve'l-eser* (Kahire 1385/1965) II, 258.

11 el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Ġarîbü'l-hadis* (Beirut, ts.) I, 284.

12 İbn Ebî Şeybe'nin mevsul senetle Hasen'den naklettiği metin şöyledir: "Define, düşman toprağında bulunmuşsa humus; Arap toprağında bulunmuşsa zekat vardır." İbnü'l-Münzir, Hasen'den başka bu şekilde bir ayırım yapan bir âlim bilmediğini söylemiştir. İbn Hacer, lukata ile ilgili açıklamayı mevsul bir senetle bulamamıştır. Bu bilgi, define hususunda Hasen'den nakledilenle aynı anlamdadır. (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* -Bûlâk, 1300- III, 288; 'Aynî, Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* -Beirut, ts.- IX, 100)

13 Buhârî, "Zekât", 66 (II, 137) Hadisin şerhi için bkz. el-Kâsım b. Sellâm, a.g.e. s. I, 281-284. "Madenler ve rikâz" konusu için bkz. Merġinânî, Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcelîl, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi'* (İstanbul, 1986) I, 108-109.

ma definelere tahsis ederken; re'y ehli, kelime anlamını esas alarak, onu cahiliye definesine ve madenlere teşmil etmektedir. Yukarıda geçtiği gibi, İbnü'l-Esîr'e göre, "rikâz'da humus vardır" hadisi, sadece câhiliye hazinesi için söylenmiştir. Ona göre, bunun beşte birinin alınması, "getirisinin çok ve çıkarılmasının kolay olmasından" dolaydır.

II. Hibe/sadaka lâfızları ve bu ifadelerle verilen şeyin geri alınması

1. Buhârî'ye göre, birisi muhatabına: "bu câriyeyi, insanların örfü üzerine sana hizmetçi yaptım" derse, bu câizdir (yani ona hibe etmiş olur). Re'y ehli, "bu cümle ile, câriyenin ödünç olarak verildiğini", oysa "bu elbiseyi sana giydirdim" şeklindeki cümlenin ise, onu hibe etmek anlamına geldiğini söylemiştir. Buhârî, kendi görüşüne delil olarak zikrettiği hadiste geçen "Âcer'i (Hâcer) Sâre'ye veriniz" kısmının, İbn Sîrîn'in Ebû Hüreyre'den naklettiği metinde "Hâcer'i ona hizmetçi yaptı" şeklinde yer aldığını belirtir.¹⁴ (Yani, "vermek" ile "hizmetçi yapmak" arasında bir fark yoktur.)

2. Buhârî şöyle demektedir: Birisi, bir kişiye bir at bağışlarsa (*hamele 'alâ feres*), bu 'umrâ¹⁵ ve sadaka gibi olur. Rey ehli: "Onun, bundan geri dönme hakkı vardır" demiştir. Buhârî ise, bundan dönüşün olmayacağı kanaatindedir. Bu görüşüne delil olarak, Hz. Ömer'in şu açıklamasını zikreder: (Yaya bir mücâhide) Allah rızası için bir at bağışladım (*hameltü 'alâ feres*). Sonra o atın satılığa çıkarıldığını gördüm. Bunun üzerine Rasûlullah'a (onu satın alıp-alamayacağımı) sorduğum da, "onu satın alma ve sadakandan dönme" buyurdular.¹⁶

Bu iki mesele, hibenin kendisiyle geçerli olup-olmadığı lâfızlar ile ilgilidir. Bilindiği gibi bunlar, örtteki kullanım ve uygulama ile verenin niyetini tayin eden durumlara bağlıdır. Dolayısıyla, bir malın hibe mi edildiği, yoksa ödünç mü verildiği hususu, buna göre tayin edilmiş olur. Niyeti bilindiğinde ise zaten bir problem yoktur. Buna rağmen, Buhârî ile re'y ehli arasında, burada geçen ifadelerin, asil olarak hibe için mi, yoksa âriyet için mi kullanıldığı hususunda görüş ayrılığı vardır.

III. Had cezası uygulanan kişinin şahitliği

Kur'ân-ı Kerim'de (Nûr, 24/4-5) iffetli kadınlara zina iftirası atıp, bunu dört şahitle ispatlayamayanlara seksen değnek vurulması emrinden sonra: "Bun-

14 Buhârî, "Hibe", 36 (III, 145) Kissanın uzun şekli için bkz. "Büyü", 100 (III, 38-39). "Nikâh", 12 (VI, 121)'de "Hâcer'i ona verdi" şeklindedir.

15 Bir kişinin muhatabına: "Ömrün oldukça meselâ bu evimi sana bağışladım" veya "Ben sağ oldukça bu evimi sana bağışladım" şeklinde hibe etmesine 'umrâ; "Ben senden önce ölürsem şu malım senindir. Sen benden önce ölürsen benimdir" şeklinde hibe etmesine de *rukbâ* denir. 'Umrâ, *rukbâ* terimleri ve 'umrâ'nın üç kısmı hakkında bilgi için bkz. *Sahîh-i Buhârî Muhtasar Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara, 1984) VIII, 51-53.

16 Buhârî, "Hibe", 37 (III, 145-146) Bu hadisin detaylı metinleri için bkz. "Zekât", 59 (II, 134-135); "Cihâd", 137 (IV, 18). Hibede kullanılan bazı ifadeler için bkz. Merğînânî, a.g.e III, 224-225.

dan böyle hiçbir zaman onların şahitliğini kabul etmeyin. İşte bunlar, gerçekten yoldan çıkmış kimselerdir. Ancak, bundan sonra (yaptığından ötürü) tövbe edip kendini düzeltenler hariç. Zira Allah, çok bağışlayıcı, çok merhamet edicidir.” buyrulmaktadır. Buhârî, “zina iftirası, hırsızlık ve zina” suçlarından birini işleyen şahitliğinin kabul edileceği konusunda, delil olarak önce bu âyeti zikredip, sonra şu bilgileri vermektedir:

Hz. Ömer, Muğîre’ye zina iftirası atmaları sebebiyle Ebû Bekre, Şibl b. Ma’bed ve Nâfi’ye (had cezası olarak seksen) değnek vurmuş, sonra onların tövbe etmesini isteyerek: “kim tövbe ederse, onun şahitliğini kabul ederim” demiştir.

Kazf haddinden sonra tövbe edenlerin şahitliğinin geçerli olacağını söyleyen âlimler şunlardır: Abdullah b. ‘Utbe, Ömer b. Abdülazîz, Sa’id b. Cübeyr, Tâvus, Mücâhid, Şa’bî, ‘Ikrima, Zührî, Muhârib b. Disâr, Şüreyh ve Muâviye b. Kurra.

Ebü’z-Zinâd bu konuda şöyle demiştir: “Bizim Medineli âlimlere göre, zina iftirası atan kişi, sözünden döner ve Rabb’inden bağışlanma dilerse, şahitliği kabul edilir.” Şa’bî ile Katâde: “Kendini yalanlarsa, değnek vurulur ve şahitliği kabul edilir” demişlerdir. Süfyân es-Sevrî’nin de: “Köleye (had cezası olarak) değnek vurulur, sonra azât edilirse, şahitliği câizdir. Had cezası uygulanan kişi, hâkim yapılırsa hükümleri geçerlidir” şeklinde bir açıklaması vardır.

Buhârî, kazf haddi uygulanan kişinin tövbe ettiği takdirde şahitliğinin kabul edileceğine dair bu bilgileri sunduktan sonra, re’y ehlinin görüşlerini aktarır. Buna göre; “kâzifin şahitliği, tövbe etse de câiz değildir”. Onlar ayrıca şöyle demiştir: “İki şahit olmaksızın nikah akdi câiz olmaz. Birisi, had cezası yemiş iki kişinin şahitliği ile evlenirse câizdir. Ama iki kölenin şahitliği ile evlenirse câiz değildir.” Öte yandan onlar, Ramazan hilalini görme hususunda, had cezası yemiş kişinin, kölenin ve câriyenin şahitliklerini geçerli saymaktadırlar.¹⁷

Kâzifin nasıl tövbe etmesi gerektiği hususunda ihtilâf vardır. İlk asırlardaki âlimlerin çoğunluğu, onun kendisini yalanlamasını zorunlu görmekteydiler. Şâfiî de bu görüşte olduğunu açıklamıştır. Mâlik’ten, “hâlini iyileştirmesini yeterli gördüğü ve tövbenin kendisini yalanlamaya bağlı olmadığı” açıklaması nakledilir. Çünkü, (dört şahit getirememekle birlikte) iddiasında doğru olma ihtimali de vardır.¹⁸

Buhârî de, “kendisini yalanlamasının gerekli olmadığı” görüşüne meyleterek, bunun için şu iki hususu delil kabul etmektedir: a. Peygamber (a.s.) zina eden bir kişiyi bir yıllık sürgüne göndermiştir b. O (a.s.), Ka’b b. Mâlik ve iki arkadaşı ile konuşulmasını yasaklamış, öyle ki bu yasak elli gün sürmüştür. Böylece Buhârî, bu iki hâdisede, suçluların tövbeleri için kendilerini yalanlamadıklarını imâ etmiş olmaktadır.

Sonra Buhârî, had cezası uygulanan kişinin şahitliğinin kabul edileceği ve tövbesi için kendisini yalanlamasının gerekmediği hususunda iki hadis zikreder. İlk hadiste, Mekke’nin fethi esnasında hırsızlık yaptığı için Hz. Peygamber’in emriyle eli kesilmiş olan bir kadın hakkında Hz. Aîşe şöyle demektedir: “İç-

17 Rü’yet-i hilâl ve nikah konusundaki şahitlikler için bkz. Merğînânî, a.g.e. I, 121, 190.

18 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî* V, 189; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî* XIII, 211.

tenlikle tövbe edip iyi bir Müslüman oldu (*hasünet tevbetühâ*) ve evlendi. Sonraları bana gelir-gider, ben de ihtiyaçlarını Rasûlüllah'a arz ederdim." İkinci hadiste ise, "Peygamber (a.s.)'in, zina eden bekar bir kişi için, yüz değnek vurulmasını ve bir yıllık sürgüne gönderilmesini emrettiği" bilgisi yer almaktadır.¹⁹

Görüldüğü gibi bu iki hadiste, had cezası yemiş olan kişinin şahitliğinin kabul edilip-edilmeyeceği hususunda herhangi bir bilgi yoktur. Dolayısıyla, onların bu konuda kuvvetli deliller oldukları söylenemez. Bu konudaki ihtilafın esas kaynağı, âyetteki "bundan böyle hiçbir zaman onların şahitliğini kabul etmeyin" hükmünden, "tövbe edip kendini düzelterlerin" hariç tutulup tutulmaya-çağı konusudur.

Kazf suçundan başka bir günah işleyenin -tövbe ettiği bilindiği takdirde- şahitliğinin kabul edileceği hususunda âlimler arasında ittifak vardır. Ebû Hanîfe ile Süfyân es-Sevrî, kazf suçu işleyenin -tövbe etse bile- şahitliğinin kabul edilmeyeceği kanaatinde cumhurdan ayrılmışlardır. Bu iki imama göre, âyetteki istisna kendisine yakın olan kısım -yani "yoldan çıkmışlık/fısk"- ile ilgilidir. Dolayısıyla tövbe, kişiden bu fısk sıfatını kaldırır, ancak şahitliğinin kabulü üzerinde etkisi olmaz. Zira bu iki imama göre, şahitliğin kabul edilmemesi, had cezasının mütemmimi olan bir husustur. Yani kazf haddi, seksen değnek ve şahitliğini reddetmektir. Tövbe, seksen değnek cezasını düşürmediği gibi, şahitliğin reddedilmesi hükmünü de kaldıramaz. Cumhur ise, âyetteki istisnânın, hem şahitliğin kabulü, hem de fıskla ilgili olduğuna hükmedip, tövbenin şahitliğin kabulünü sağlayacağını ve fısk sıfatını kaldıracağını söylemiştir.²⁰

IV. Ölüm hastasının, vârisine borcu olduğuna dair ikrarda bulunması

Buhârî, konuya, miras âyetinin (Nisâ, 4/11) "ettiği vasiyetten veya borcundan sonra"²¹ kısmıyla başlayarak, şu bilgileri vermiştir: Zikredildiğine göre, Şüreyh, Ömer b. Abdülazîz, Tâvus, 'Atâ ve İbn Üzeyne, hastanın borç ikrarını geçerli saymışlardır. el-Hasen şu açıklamayı yapmıştır: "Kişinin en doğru/geçerli tasadduku, dünyadaki son âhiretteki ilk gününde (yani ölmeden az önce) yaptığıdır." İbrâhîm (en-Neha'î) ile el-Hakem: "Hasta, vârisi borçtan tebrie ederse, borçsuz olur" demişlerdir. ... el-Hasen: "Kişi, öleceği zaman, kölesine 'seni azât ettim' dese, bu ikrarı câiz olur" demiştir. Şa'bî de: "Bir kadın, öleceği zaman, 'kocam bana hakkımı verdi, onu aldım' dese, bu ikrarı câiz olur" demiştir.

¹⁹ Buhârî, "Şehâdât", 8 (III, 150-151)

²⁰ Güneymî, a.g.e. s. 23-24. İbnü'l-Kayyim'in bildirdiğine göre, kazf haddi yemiş kişinin tövbe etse bile şahitliğinin kabul edilmeyeceği görüşü, bazı rivayetlerde şu âlimlerden de nakledilmiştir: İbn Abbâs, Mucâhid, İkrime, el-Hasen, Mesrûk. Şüreyh da bu görüştedir. (s. 24)

²¹ Burada, ölen kişinin mirasının taksiminden önce vasiyeti ile borcunun ödenmesi mutlak olarak geçmektedir. Peygamber (a.s.), "vârise vasiyet olmaz" (Buhârî, "Vesâyâ", 6; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 6; Tirmizî, "Vesâyâ", 5; Nesâî, "Vesâyâ", 5; İbn Mâce, "Vesâyâ", 6; Dârimî, "Vesâyâ", 28) buyurarak, vasiyeti kayıtlamış; borç ikrarı ise vâris ve vâris olmayanlara şamil olarak mutlak halde kalmıştır.

Re'y ehli ise: "Ölüm hastasının vârisler için yapacağı ikrar, hakkındaki kötü zan sebebiyle câiz olmaz" dediği halde, sonra istihsân yöntemini kullanarak "vedî'a, bidâ'a ve mudârebe'ye dair ikrârı câiz olur" açıklamasını yapmıştır.²² Halbuki Nebî (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Zandan uzak durun. Çünkü zan, sö-zün en yalan olanıdır." Ayrıca, şu hadisten dolayı, Müslümanların malı helal olmaz: "Münâfiğin âlâmeti, emânete hiyânet etmesidir." Allah teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Muhakkak ki Allah, size emânetleri ehline vermenizi emreder" (Nisâ, 4/58) Allah, bu âyette "emânetleri ehline verme" emrinde, emânet sahibinin vâris veya başkası olması arasında bir ayırım yapmamıştır. Bu açıklamalardan sonra Buhârî şu hadisi nakleder: "Münâfiğin âlâmeti üçtür: Konuştuğunda yalan söyler, emânet edildiğinde hiyânet eder ve söz verdiği sözün-de durmaz."²³

Aynı'ye göre, Hanefî fakihler bu konudaki gerekçeyi "kötü zan" değil, "diğ-ger vârislere zarar verme" olarak belirlemişlerdir. Ayrıca, hadiste kaçınılması istenen zan, fâsîttir. Hanefilerin gerekçesi "zan" şeklinde alınacak olsa bile, bunun "fâsîttir" olduğunu söylemek doğru olmaz. Borç ikrarı ile öteki üç hususun ikrarı arasında açık bir fark vardır. Çünkü borç ikrarı lüzum, ötekilerin ikrarı ise emânet esası üzerinedir. Lüzûm ile emânet arasında gerçekten büyük bir fark vardır.²⁴

İbn Hacer bu kısmı şu şekilde açıklar: Ölüm hastası hakkında onu itham edici muhtemel kötü zandan dolayı "zâhire göre hüküm verme" prensibi terk edilemez. Onun gerçek niyeti ve kastı, Allah'a havale edilir. Buhârî'nin "emâ-net" kavramının sınırlarını çok geniş tuttuğu anlaşılmaktadır. "Emânete hiyâ-net" in bu konuyla ilgisi şu yöndendir: Ölüm hastası, üzerindeki hakları açıkla-mayıp gizlerse, hak sahibine karşı hâinlik yapmış olur. Bu hiyâneti terk etmesi-nin lüzumu, ikrarı gerekli kılmaktadır. Onun ikrarını geçerli saymayanlar, ken-disini gizlemeye dolayısıyla hâinliğe teşvik etmiş olmaktadır.²⁵

Hanefîler, hiyânetin terkinin gerekli görmeye birlikte, ikrarın, ancak "töhme-tin ve başkasına zarar verme"nin bulunmadığı takdirde vâcip olacağı görüşün-dedir. Vâris olmayan için yapılan ikrarda, bir töhmet ve başkasına zarar verme yoktur. Bir vâris için yapılan ikrarda ise, açık bir töhmet ve diğer vârislere zarar verme söz konusudur. "Ölüm hastası, günah ve zulümden kaçınmayı gerekti-ren bir durumdadır" denirse, biz de "bu gizli bir hâldir, biz ancak zâhire göre hüküm veririz" deriz.²⁶

Ölüm hastasının vârise yaptığı borç ikrarının geçerli olmadığı görüşünü, sa-dece Hanefîler ileri sürmüş değildir. İkrarda bulunanın itham edildiği durumda, Malik de aynı görüştedir. Şurayh ve el-Hasen b. Sâlih'ten, "hanımının mehri hariç, hastanın vârise ikrarının câiz olmadığı"; Süfyân es-Sevrî'den de, "hasta-

22 "Ölüm hastasının ikrarı" konusu için bkz. Mergînânî, a.g.e. III, 189-190.

23 Buhârî, "Vasâyâ", 8 (III, 188-189)

24 Aynı, 'Umdetü'l-kârî XIV, 41. "Lüzûm" ile, ödenmesi ve tazmini gerekli olanı; "emânet" ile de, tazmini gerekli olmayanı kastetmektedirler. Yani borç ikrarının dışındaki üç hususu ikrar etmeden ölecek olsa, bunlar karşılıksız olarak zayı olmuş kabul edilir.

25 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* V, 282.

26 Aynı, 'Umdetü'l-kârî XIV, 41-42.

nın vârisine ikrarının mutlak olarak caiz olmadığı” görüşü nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel de, bu konuda Süfyân gibi hükmetmiştir. Hattâ İbnü'l-Kayyim şöyle demektedir: “Hastanın vârisine bir borç ikrarında bulunması, cumhura göre töhmetten dolayı bâtildir.”²⁷

V. Dilsizin mülâanesi ve kazf suçundan dolayı ona had cezası uygulanması

Buhârî, mülâane âyetine (Nûr, 24/6) işaret ettikten sonra şöyle der: Dilsiz, yazı veya işaret yahut bilinen bir îmâ ile hanımına zina ithamında bulununca, bu itham konuşan birinin ithamı gibi kabul edilir. Çünkü Nebî (a.s.) farzlarda işareti geçerli saymıştır. Bu, bazı Hicâzlı âlimlerin ve ilim ehlinin görüşüdür. Allah teâlâ şöyle buyurur: “Bunun üzerine (Meryem) ona işaret etti. Dediler ki: Daha beşikteki bir çocukla biz nasıl konuşabiliriz ki!” (Meryem, 19/29) Dahhâk, “Alâmetin, üç gün boyunca, insanlarla -remiz yolu hariç- konuşamamandır” (Âl-i İmrân, 3/41) âyetindeki “remiz”i, “işaret” kelimesiyle açıklamıştır.

Re'y ehli ise, dilsiz için kazf suçundan dolayı had cezasının ve mülâanenin söz konusu olmayacağını söylemiş, öte yandan da talakın yazı veya işaret yahut îmâ ile câiz olduğunu iddia etmiştir.²⁸ Halbuki talak ile kazf arasında bir fark yoktur. “Kazf, ancak sözle olur” derse, ona şöyle cevap verilir: “Talâk da böyledir, o da ancak söz ile câiz olur. Sözle olmazsa talak ve kazf geçersizdir. Köle azat etme de aynı şekildedir. Mülâane yapacak sağırın durumu da aynıdır.” Şa'bi ile Katâde şöyle demiştir: “Koca, hanımına ‘sen boşsun’ diyerek, parmaklarıyla işaret etse, bu işarete göre (yani bir veya iki yahut üç talakla), hanımı ondan bâin olur.” İbrâhîm de: “Dilsiz, talakı eliyle yazarsa, onun için bağlayıcı olur” demiştir. Hammâd ise: “Dilsiz ve sağır, başı ile işaret ederse câiz olur” demiştir.

Buhârî, işaretin söz gibi kabul edileceğine dair bu görüşleri aktardıktan sonra, Hz. Peygamber'in muhataplarına işaretle anlattığı bazı hususları ihtiva eden hadisleri delil olarak zikreder. Meselâ, kıyâmete yakın zamanda gönderildiğini söyleyip, işaret ve orta parmağını birleştirerek göstermek suretiyle bunu ifade etmiştir. Yetimin işlerini üstlenen kişi ile kendisinin, Cennette çok yakın olacağını söylerken de, bu şekilde göstermiştir. Kameri yılda ayların 30 veya 29 gün olabileceğini parmaklarıyla işaret ederek belirtmiştir.²⁹

Bu hadisler, maksadın işaretle de ifade edilebileceğini gösterir. Maksadı ifade eden işaretlerin, kişinin tasarruflarında genel olarak geçerli olduğu kabul edilir. Ancak zikredilen hadislerin hiçbirinde, “dilsizin mülâanesi ve ona kazf haddi uygulanması” hususuyla ilgili özel bir bilgi yoktur. Hanefiler işareti kabul etmekle birlikte, bu iki meseleyi ondan istisna etmişlerdir. Çünkü mülâane, şâhitlik gibidir. Onda mutlaka *eşhedü* kelimesi söylenmelidir. Dilsizin mâlî konu-

27 Güneymî, a.g.e. s. 26.

28 Dilsizin talakı ve kazf haddi için bkz. Merğînânî, a.g.e I, 230; II, 25. Okumak, yazmak ve işaret yöntemleriyle dilsiz için geçerli olan ve olmayan hususlar hakkında geniş bilgi için bkz. IV, 269-270.

29 Buhârî, “Talâk”, 25 (VI, 177-178)

lardaki şahitliği kabul edilmediği gibi, mülâanedeki şahitliği de kabul edilmez. Kazf haddine gelince, dilsizin işareti şüpheden hâlî olamaz. Diğer tasarrufların aksine had cezaları şüpheden dolayı düşer. Dolayısıyla işareti şüpheden uzak olamadığı için dilsiz kazf haddi uygulanmaz.³⁰

VI. Nebiz kavramı

Buhârî yemin konusunda şöyle demektedir: “Birisi, ‘nebiz içmeyeceğim’ diye yemin etse, sonra tilâ veya seker yahut asîr³¹ içse, re’y ehline göre yemini bozmuş olmaz. Zira onlara göre bu içecekler nebiz değildir.”

Daha sonra Buhârî, bunların nebiz olduğuna delil olarak iki rivâyet nakleder. Sehl b. Sa’d (r.a.)’ın anlattığı ilk rivayette, “maden veya taştan yapılmış bir kap içinde bir gece bekletilmiş hurma hoşafı”ndan bahsedilir. İkinci rivayette ise Peygamber (a.s.)’in eşi Sevede (r. anhâ), ölen bir koyunun tabaklanmış derisinden yapılan kabı, uzun bir süre hoşaf (nebîz) için kullandıklarını ifade etmektedir.³²

Buhârî’ye göre; hurma, üzüm gibi meyvelerin, muhtelif kaplarda bir süre su içinde bekletilmesi neticesinde aldıkları hal, “nebîz” olarak kabul edilir. Tilâ, seker ve asîr de bu şekilde olduğu için, “nebîz içmeyeceğim” diye yemin eden kişi, bunlardan birini içerse, ona göre yemini bozmuş olur. Buhârî, herhalde, insanlar arasındaki kullanımdan ziyade “nebîz” in kelime anlamını esas alarak, buna uyan içecekleri nebîz kabul etmektedir. Halbuki, yeminde kullanılan ifadelerde, örfün (o zamandaki insanların kullandıkları anlamların) esas alındığı

30 Ğuneymî, a.g.e. s. 27.

31 Tilâ: Üçte ikisinden azı kayboluncaya kadar kaynatılmış üzüm suyuna denir. Seker, hurma hoşafı; asîr de üzüm suyudur. (Ğuneymî, a.g.e. s. 28)

32 Buhârî, “Eymân ve’n-Nüzûr”, 21 (VII, 230)

Peygamber (a.s.), Ebû Mûsâ el-Eş’arî’ye, Yemen’deki içeceklerden sormuş, o da bit’ (bal nebîzi) ve mizr (arpa nebîzi) diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Rasûlullah (a.s.): “Sarhoşluk veren her şey haramdır” buyurmuştur. (Buhârî, “Meğâzi”, 60 -V, 106-) İbn Abbâs, kendisine nebîz içme konusunu soran Ebû Cemre’ye, Hz. Peygamber’in Abdü’l-Kays heyeti ile yaptığı konuşmayı nakleder. Bu konuşmada Rasûlullah (a.s.), onlara *dübbâ*, *nakîr*, *hanterem* ve *müzeffet* adı verilen kaplardaki nebîzi içmeyi yasaklamıştır. (Buhârî, “Meğâzi”, 69 -V, 116-) Buhârî, bit’ denilen baldan yapılmış içkinin haramlığı hakkında bâb başlığında şu bilgileri verir: Ma’n, Mâlik b. Enes’e *fukkâ*’ın (köpüklü içecek) hükmünü sormuş, Mâlik “sarhoşluk vermiyorsa, sakıncası yok” demiştir. İbnü’d-Derâverdi, bunu âlimlere sorduklarını, onların “sarhoşluk vermeyende sakınca olmadığı” şeklinde cevap verdiklerini bildirmiştir. Buhârî, daha sonra, Hz. Âişe (r. anhâ)’dan iki hadis nakleder. İlkinde Hz. Âişe şöyle der: Rasûlullah (a.s.)’a bit’ sorulduğunda “Sarhoşluk veren her içecek haramdır” buyurdu. İkincisinde de, Rasûlullah’a Yemenlilerin içtiği bal nebîzi bit’ sorulduğunda, onun böyle cevap verdiği kaydedilmiştir. (Buhârî, “Eşribe”, 4 -VI, 242)

Bu bilgilerden çıkan sonuç, Buhârî’nin içeceklerdeki haramlığın illetini, “sarhoşluk vermek” şeklinde tespit ettiğiidir. Özellikle, rivâyetlerde geçen içeceklerin dışındakilerin haram sayılması, onların sarhoşluk vermesine bağlıdır. Hanefilere göre haramlığı belli olan içecekler dörttür: *Hamr* (mayalanarak ağırlaşmış ve köpüğünü atmış taze üzüm suyu), *asîr/tilâ* (üçte ikisinden azı gidene kadar kaynatılan taze üzüm suyu), *seker* (beklemiş hurma hoşafı) ve ağırlaşmış, mayalanmış kuru üzüm hoşafı. (Merğînânî, a.g.e. IV, 108)

malumdur. Buna göre, halk arasında yukarıdaki üç içeceğe veya daha başka içeceklere nebîz deniyorsa, o kişi yeminini bozmuş olur. Ama bunlar için nebîz kavramı kullanılmıyorsa yeminini bozmuş olmaz.

VII. İkrâh (tehdit) ile ilgili meseleler³³

1. Buhârî'ye göre birisi, tehdide katlanamayarak bir köle hibe etse veya onu satsa, bu câiz olmaz. Re'y ehlinin iddiasına göre ise, satın alan kişi onun hakkında bir nezirde bulunursa, bu câizdir. Onu müdebber (hürriyetini ölümüne bağlaması) yapması da aynı şekilde câizdir. Buhârî kendi görüşünü desteklemek için Câbir (r.a.)'den şu hadisi nakleder: "Ensârdan bir adam, bir köleyi müdebber yapmıştı, onun bu köleden başka her hangi bir malı yoktu. Rasûlullah (a.s.) durumdan haberdar olunca: Onu benden kim satın alır? diye sordular. Bunun üzerine Nu'aym (b. Abdullah) b. en-Nehhâm (r.a.), onu sekiz yüz dirheme satın aldı."³⁴

Bu konudaki ihtilâfın sebebi, Hanefîlerin *bâtıl bey'* ile *fâsîd bey'* arasında ayırım yapmalarıdır. Onlar, mükrehin buradaki tasarrufunun fasid olarak gerçekleştiğini, bu yolla kabzedilen malda mülkiyetin sabit olacağını söylerler. Çünkü bey'in rûknü mevcuttur. Fesad, "teradî/razi olma" şartının bulunmamasındandır. O da, bey'i fasid kılıcı diğer şartlar gibi olur. Bu yüzden, kabz edilince mülkiyet sabit olur. Yani kişi, tehditle aldığı köleyi azat etse veya üzerinde fesih mümkün olmayan bir tasarrufta bulursa, bu işlem câiz olur ve sahibine de kıymetini ödemesi gerekir.³⁵

Satın alanın, köle üzerinde azat etme, müdebber yapma gibi bozulması söz konusu olmayan bir tasarrufta bulunması geçerlidir. Ancak tehditle aldığı sahibine onun kıymetini ödemesi gerekir. Çünkü bu durumda köle üzerinde iki hak çakışmıştır. Bunlardan telâfisi mümkün olan tercih edilir ki, bu satanın hakkıdır. Yani ona kölenin kıymeti ödenir. Satın alanın hakkı ise, akdin feshinin mümkün olmamasından dolayı, telâfi edilemez.³⁶

Bu açıklamaya göre, Hanefîler, tehditle olmasına rağmen kölenin satın alın/hediye edilenin mülkiyetine geçtiğini kabul etmekte, bu yüzden onun üzerinde hakkı olduğunu söylemektedirler. Buhârî ise, bu satışın/hibenin tamamen geçersiz olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla, onun üzerinde her hangi bir hakkı söz konusu olmaz. Kanaatimizce, bu meselenin sırf köle misaline tahsis edilmesi durumunda, onun "hürriyetine kavuşması gerekçesi"niñ daha mantıklı izah tarzı olacağı düşünülebilir. Bir insanın hürriyetine kavuşmasını sağlayan bu yöntem, geçerli bir yol olmamakla birlikte, belki bu neticesinden dolayı kabul edilebilir.³⁷

33 "İkrah" konusu ve ilgili meseleler için bkz. Merğînânî, a.g.e. III, 275-279.

34 Buhârî, "İkrâh", 4 (VIII, 57)

35 Merğînânî, a.g.e. III, 275-276.

36 Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul, 1413/1992) VIII, 57 (M. Zihni Efendi'nin notu)

37 *Sahîh*'te kölelik hakkındaki hadisler ve yorumları için bkz. Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul, ts.) s. 283-289. Müellif, kitabının bu bölümünde, Buhârî'nin "eşitlik" ve "hürriyet"le ilgili *kefâet, velâyetü'l-icbâr, kölelik* konularındaki yorumlarının, ona yakın devirlerde yaşamış olan mezhep imamlarının görüşleriyle mukayeselerini yapmaktadır.

2. Kişi, ölüm vb. gibi bir hususla tehdit edilen arkadaşı için, onun kendisinin kardeşi olduğuna dair yemin etse, (bu yeminden dolayı bir şey gerekmez). - Tehdit edilen, bu yüzden başına gelecekte korkan her kişinin durumu da böyledir. - Zira bu şekildeki yemini ile, arkadaşını zâlime karşı savunmuş, onun için mücâdele etmiş ve kendisini yardımsız bırakmamış olmaktadır. Eğer bir Müslüman, mazlum için vuruşursa ona kisas uygulanmaz. Yine birisine; “bu içkiyi içeceksin”, “bu leşi yiyeceksin”, “köleni satacaksın”, “şu borcu ikrar edeceksin”, “şunu hibe edeceksin”, “akdini bozacaksın” gibi şeyler emredilip, “aksi takdirde, ‘babanı’ yahut ‘dost edindiğin din kardeşini’ öldüreceğiz” diye tehdit edilse, kendine söyleneni yapması câiz olur. Çünkü Nebî (a.s.): “Müslüman, Müslüman’ın kardeşidir” buyurmuştur.

Re’y ehli şöyle der: Birisine “bu içkiyi içeceksin” veya “bu leşi yiyeceksin” diye emredilerek, “aksi takdirde ‘oğlunu’ veya ‘babanı’ yahut ‘bir yakın akrabanı’ öldüreceğiz” dense, onun söyleneni yapması câiz olmaz. Çünkü bu kişi, muztar (başka çıkış yolu olmayan) konumunda değildir. Re’y ehli tenâkuza düşerek sonra şöyle demiştir: Ona, “bak ‘babanı’ veya ‘oğlunu’ öldürürüz”; “bu köleyi satacaksın” veya “şu borcu ikrar edeceksin” yahut “hibe edeceksin” denirse, yaptığı takdirde kıyasa göre bu akitler onun için bağlayıcı olurdu. Ancak biz istihsan metodunu kullanarak, satış, hibe ve bu durumdaki her akdın bâtil olduğunu söylüyoruz.

Re’y ehli, böylece, her hangi bir âyet ve sünnet olmadığı halde, “yakın akraba” ile “yakın akraba olmayan” arasında bir ayırma gitmiştir. (Yani satış, hibe ve ikrar’ı, akrabasını öldürme ile tehdit neticesinde ise istihsânen bağlayıcı saymıyorlar, yabancı birini öldürme ile tehdit neticesinde olursa bağlayıcı kabul ediyorlar) Oysa Nebî (a.s.), İbrahim (a.s.)’in hanımı için “bu, benim kız kardeşimdir” dediğini haber vermiştir. Bununla, “din kardeşliği” kastedilmiştir. (İbrâhîm) en-Neha’î’ye göre, yemin isteyen zâlim birisiyse, yemin edenin niyeti; mazlum ise yemin isteyenin niyeti esas alınır.

Buhârî, kendi görüşünü desteklemek için, “Müslümanların kardeş olduğu” vurgu yapan iki hadis zikreder. İlk hadiste: “Müslüman Müslüman’ın kardeşidir. Ona zulmetmez ve onu (zâlime) teslim etmez. Kim, din kardeşinin işini görürse, Allah da onun ihtiyacını giderir.” buyrulmaktadır. İkinci hadisin metni ise şöyledir: Rasûlüllah (a.s.) “İster zâlim olsun, isterse mazlum, din kardeşine yardımcı ol!” buyurunca, birisi: “Yâ Rasûlellah, mazlum olduğu zaman yardım ederim, ya zâlim olduğu zaman ona nasıl yardım edeceğim?” diye sormuş. Peygamber de: Zulüm yapmasına engel olursun, işte bu ona yardım etmektir” şeklinde cevap vermiştir.³⁸

Cumhura göre, bir akrabasını öldürme ile tehdit edilen kişi, kendinden istenilen haramı işlemesinden dolayı günahkâr olmaz. Ebû Hanîfe ise, ikrah’ı, insanın bizzat kendisine yönelik tehditlere hasretmiştir. Bu yüzden ona göre,

(s. 271-289) Sonuçta kanaatini şöyle ifade eder: “Buhârî, hadislerle, asırlar boyu değerini yitirmeyen yorumlar getirmiştir. Geçmişteki büyük âlimlerin çoğunda olduğu gibi sadece tek branşın sınırları içerisinde kalmamış, başta Fıkıh olmak üzere zamanının temel ilimlerinde vukûf sahibi olduğunu ispatlamıştır.” (s. 289)

³⁸ Buhârî, “İkrâh”, 7 (VIII, 58-59)

Müslüman, başkasını savunmak/korunmak için, Allah'a isyan olan bir haramı işleyemez. Halbuki Buhârî'ye göre, din kardeşliği, bir Müslüman'ı korumayı ve savunmayı gerektirir. Dolayısıyla, onu korumak için leş yemesinden veya içki içmesinden dolayı günahkâr olmadığı gibi; satış, hibe ve ikrarı da kendisi için bağlayıcı olmaz.³⁹

Hanefiler, "bu içkiyi içeceksin, yoksa filanı öldürürüm" tehdidine muhatap olanı, mükreh saymazlar. Zira burada bir haramı işlemek söz konusudur. Ama bir akrabasının öldürülmesiyle tehdit edilip, malını satması veya hibe etmesi istenilen kişi, bunu yerine getirerek onu kurtarabilir. Çünkü, akitlerde herhangi bir masiyet söz konusu değildir. Dolayısıyla bu durumda akit fâsit olarak gerçekleşmiş; o da bu yolla akrabasını ölümden kurtarmış olur.⁴⁰

Buhârî, bu meselede, akraba-yabancı ayrımına karşı çıkmaktadır. Ona göre, nesep yakınlığı olmasa da, bütün Müslümanlar din kardeşi oldukları için, birbirini korumak ve her türlü tehlike ve zulümden kurtarmakla yükümlüdürler. Bu yüzden, tehdit sonucu yaptıkları akitler bağlayıcı olmadığı gibi, işledikleri haramdan dolayı günahkâr da olmazlar. O, bu görüşünü yukarıda zikrettiği hadislerle dayandırmaktadır.

VIII. Hiyel konuları⁴¹

Hiyel, hîle kelimesinin çoğuludur. Hîle teriminin muhtelif tanımları vardır. İbn Hacer, onu "sahibini gizli bir yolla amacına ulaştıran şey" olarak tarif eder. Hilenin, kendisine sevk eden sebeplere göre çeşitli kısımları vardır. Mubâh bir yonteme başvurularak yapılan hileler hüküm bakımından dört kısımdır: 1. Bir hakkın iptaline veya bir batılın ispatına götürüyorsa, haram olur. 2. Bir hakkın ispatına veya bâtilin def'ine götürüyorsa, vâcip veya müstehap olur. 3. Zor bir duruma düşmekten kurtarıyorsa, müstehap veya mubah olur. 4. Bir mendubun terkine sebep olursa, mekruh olur. Bunlardan bilhassa ilk kısım üzerinde çok tartışılmıştır. Onu câiz gören veya bâtil sayan âlimler, bu görüşleri için birçok deliller ileri sürmüşlerdir.

Ebû Yûsuf hiyel konusunda bir eser yazdığı için, bilhassa Hanefî âlimler hiyeli kabul ediyorlar diye tenkit edilmektedir. Ancak, Ebû Yûsuf'tan ve diğer birçok büyük Hanefî fakihinden maruf olan görüş, "onların, hiyeli kullanmayı 'hakkı ortaya koyma' (kasdül-hak) ile kayıtlamış olmaları" şeklindedir. Hiyele başvurmada ölçü şudur: Haramdan kaçmak ve günahattan uzaklaşmak içinse, güzel olur. Ama bir Müslüman'ın hakkını iptal için olursa câiz olmaz, bilâkis günah ve düşmanlık olur.⁴²

39 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* XII, 287-288.

40 Güneymî, a.g.e. s. 30

41 Mustafa Bakır, "*Buhârî'nin Sahîh'indeki 'Kitâbü'l-Hiyel'i Hakkında Bazı Mülâhazalar'*" (Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî -Uluslar arası Sempozyum, s. 221-236) adlı tebliğinde, bu bölümde geçen "hiyel" konusuyla ilgili meseleleri ve örnekleri incelemiştir. Saffet Köse'nin *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile* (İstanbul, 1996) adıyla yayımlanmış olan doktora tezinde, Buhârî'nin hileye dair görüşleri ve "Hiyel" bölümünün değerlendirmesi için bkz. s. 254-260.

42 Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* XII, 289-290. İbnü'l-Kayyim'a göre hilenin

Temel hadis kitapları içinde sadece Buhârî'nin *Sahîh*'inde "Kitâbu'l-Hiyel" adlı müstakil bir bölüm vardır. O, burada, önce meşhur "niyet hadisi"ni zikreterek, dini konularda hileye başvurmanın bâtil/geçersiz olduğunu belirtmiş olmaktadır. Bu hadiste, "amellerin değerinin niyetlere göre olacağı, herkesin ancak niyetinin karşılığını elde edeceği" genel bir kural olarak belirtildikten sonra, misal olarak hicret konusu verilmiştir. Allah ve Peygamber'i için hicret edenler, bu niyetlerinden dolayı büyük mükâfata kavuşacaklardır. Bir dünyalık elde etmek yahut bir kadınla evlenmek niyetiyle hicret edenler ise, bu istediklerine kavuşacaklar, ama Allah ve Peygamber'i için hicret etmiş olmayacaklardır.

Bu bölümde 15 bâb vardır. Hiyel'i terk konusundaki ilk bâbda yukarıda geçen niyet hadisi zikredilmiştir. Namazdan çıkma konusuyla ilgili olan ikinci bâbda, Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den naklettiği "Allah, abdesti bozulan birinizin namazını, tekrar abdest almadıkça kabul etmez." hadisi delil gösterilmiştir. Ancak, bu meselenin hiyel konusuna alınması, 'Aynî tarafından yersiz görülmektedir. Zira buradaki tartışma, namazın son oturuşunda selâmın farz olup-olmaması konusundadır.⁴³

Buhârî, bu bölümün sonraki 13 bâbında, toplam 14 kez *kâle ba'du'n-nâs* diyerek, karşı tarafın görüşünü aktarmıştır. Bunlardan 3'ü zekât, 5'i nikâh, 1'i ğasb ve 5'i de hibe ve şüf'a konularındadır. Ele alınan konuların bir kısmı, ıstîlâhî anlamda hile ile ilgili olmayıp, içtihat farklılığından kaynaklanan hususlardır. Bir kısmı da, mubah olan hile türleri yahut câizliği hususunda ihtilâf edilen meselelerdir.

1. Zekât

a. Buhârî'ye göre, zekât farz olur korkusuyla ortak toplu malın parçalara ayrılması ve (az zekat vermek için) parçalar halinde olanın toplanması câiz değildir. Çünkü Ebû Bekir (r.a.), Enes'e Rasûlullah (a.s.)'in zekat konusunda bu şekilde hükmettiğini yazmıştır. Diğer bir delil olarak, İslâm'ın esaslarını soran bedevînin hadisi nakledilir. O konuşmanın sonunda bedevî, "tatavvu olarak herhangi bir amel yapmayacağını, Allah'ın kendisine farz kıldığı şeylerde de hiç eksik bırakmayacağını" söyleyince, Rasûlullah: "Doğru söylüyorsa, felâha kavuşur/veya Cennete girer" buyurmuştur.

b. Re'y ehli şöyle demiştir: Yüz yirmi deveye iki hıkkâ (dört yaşına girmiş dişi deve) zekat düşer. Sahibi (sene dolmadan) develerini kasten helâk etse veya hibe etse yahut zekattan kaçmak için başka bir hile yapsa, ona herhangi bir şey gerekmez. Buhârî ise, bunun kenz (mal yığmak) anlamına geldiğini düşünerek, zekâtı verilmeyen malın kıyâmet gününde sahibi için büyük bir azâp vesilesi olacağını bildiren hadisi nakleder. Mal sahibinin, sene dolmadan malı üzerinde tasarrufta bulunmasında elbette bir sakınca yoktur. Buhârî'nin itirazı,

kısımları ve her biri hakkında bilgi için bkz. Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanîfe* (trc. Osman Keskioglu, İstanbul, 1966, 2. bs.) s. 394-395; Köse, a.g.e. s. 247-248.

43 Buhârî, "Hiyel", 1-2 (VIII, 59) Açıklamalar için bkz. 'Aynî, *'Umdetü'l-kârî* XXIV, 109; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* XII, 292.

bu tasarrufun, zekat farz olmasın diye kasten bu niyetle yapılmış olmasıdır. O, bu davranışın, sahibine büyük bir mesûliyet yüklediği kanaatindedir.

c. Re'y ehli yine şöyle demiştir: Develeri olan birisi, kendisine zekatın farz olmasından korkarak, onları benzeri develer veya koyunlar yahut sığırlar ya da dirhemler karşılığında, sene dolmadan bir gün önce, zekattan kaçmak için hile yaparak satsa, ona bir sorumluluk olmaz. Re'y ehli öte yandan şöyle der: O, sene dolmadan bir gün veya bir sene önce develerinin zekatını verse, onun için bu câiz olur.

Bu açıklama ile Buhârî, re'y ehlinin tenâkuza düştüğüne işaret etmektedir. Yani bir yandan henüz sene dolmadan zekâtın önceden verilmesini, öbür taraftan da senenin dolmasına bir gün kala zekatın farz olmaması için hileye başvurmayı câiz görüyorlar. İbn Battâl, Ebû Hanîfe'nin burada tenâkuza düşmediğini şöyle açıklar: Çünkü zekat, ancak senenin dolmasıyla gerekli olur. Onu önceden veren ise, müeccel borcunu günü gelmeden önce ödeyen kişi gibidir.⁴⁴

d. Buhârî sonra şu hadisi sunar: Sa'd b. 'Ubâde, annesinin yerine getiremeden öldüğü bir nezrinin durumunu Peygamber (a.s.)'a sorduğunda, "onun yerine sen yap" buyurmuştur. Buhârî re'y ehlinin şu görüşünü bu hadise aykırı bulmaktadır: Yirmi deve olduğunda, zekat olarak dört koyun verilir. Ama, zekatın farz olmaması için bir hile ve kaçma yolu olarak, sene dolmadan önce o develeri hibe etse veya satsa, ona hiçbir şey gerekmez. Onları itlâf ederek ölmüş olması da böyledir, bıraktığı malından bir şey (ödenmesi) gerekmez. Halbuki bu hadiste ölenin nezrinin yerine getirilmesi istenmiştir. Buhârî, herhalde, zekat borcunun da ödenmesi kanaatindedir⁴⁵.

e. Sahîh'te zekât konusundaki bir hileye daha yer verilir. Buna göre re'y ehli şöyle demiştir: "Birisi, bin veya daha fazla dirhemi birine hibe etse, bu para o kişinin yanında senelerce dursa, para sahibi daha sonra bu hususta hileye başvurarak, hibesinden cayacak olsa, ikisine de zekât gerekli olmaz." Buhârî, bu açıklamanın sahibini, Rasûlullah (a.s.)'ın hibe konusundaki hadisine aykırı hüküm vermek ve zekat farzını düşürmekle itham etmektedir. Zira İbn Abbâs'ın naklettiği hadiste, Nebî (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Hibesinden dönen, kusmuğuna dönen köpek gibidir. Böyle rezil bir davranış bize yakışmaz."⁴⁶

44 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* XII, 294. Tenâkuz, Ebû Yûsuf için geçerlidir. Çünkü, vücûb takarrur etmemiş ise, sene dolmadan tacil câiz olmaz.

45 Buhârî, "Hıyel", 3 (VIII, 59-61) Zekatın farz olmaması için, sene dolmadan malında bir eksiltme yapan kişi, bu niyetinden dolayı bütün fakihlere göre günahkârdır. Ancak, bu tasarrufun, zekatın farz olup-olmaması konusundaki etkisi hususunda ihtilâf vardır. Ebû Yûsuf'tan nakledilen bilgi doğrudur, Hanefiler, zekat farzının ondan sâkit olduğunu söylemektedir. Aynı, bu görüşü Şâfiî'ye de nispet eder. Buhârî, Mâlik ve başka âlimlere göre ise, zekât ondan sâkit olmayıp, zimmetinde borç olarak kalır. (Güneymî, a.g.e. s. 40)

46 Buhârî, "Hıyel", 14 (VIII, 64-65) Ebû Hanîfe'ye göre, bu hadis, tahrim değil, kerâhet ifade eder. Bu yüzden, istisna tutulan haller hariç, akraba olmayana verilen hibeden dönülebilir. Akraba ve eşlerin birbirine verdiği hibede ise rücdü hakkı yoktur. Tahâvî'ye göre, kıyas, akraba olmayana verilen hibeden de dönülmemesini gerektirir. Ancak, sahâbeden bu konuda nakledilen rivayetler vardır. Dolayısıyla, rivayetlere tabi olma ve ilim sahibi imamları taklit etme daha evlâdır. (Güneymî, a.g.e. s. 45-46) Zekatı düşürmeye dair hilelerle ilgili açıklamalar için bkz. Baktr, a.g.tbğ. s. 224-229; Köse, a.g.e. s. 401-406.

2. Nikah

Şiğâr ve Müt'a Nikâhı

Buhârî, Rasûlullah'ın "şiğâr nikahı" nı yasakladığını, Abdullah b. Ömer'den nakleder. Bu rivayeti Nâfi'den nakleden 'Ubeydullah, ona "şiğâr"ın anlamını sorunca, Nâfi' bu nikah çeşidinin şu iki şekilde olduğunu bildirmiştir: 1. Kişinin, mehirsiz olarak birinin kızıyla nikahlanması, ona da kızını nikahlamasıdır. 2. Mehirsiz olarak birinin kız kardeşiyle nikahlanması, kendi kız kardeşini de ona nikahlaması. Buna göre "şiğâr nikahı", "iki kişinin, birbirinin kızları veya kız kardeşleri ile mehirsiz olarak nikahlanması" ifade etmektedir.

Re'y ehli şöyle demiştir: "Birisi, (mehir vermemek için) hileye başvurarak, bu tür bir nikahla evlense, bu akit câiz, ama şart bâtil olur." Öte yandan tenâkuz-a düşerek müt'a hakkında: "Nikâh fasittir, şart ta batıldır" demişlerdir. Bazıları ise: "Müt'a ve şiğâr câizdir, fakat şart bâtildir" açıklamasını yapmıştır.

Buhârî, müt'a nikahının yasaklandığına dair delil olarak şu rivayeti nakleder: Hz. Ali, kendisine İbn Abbâs'ın müt'a nikahında bir sakınca görmediği söylenince şöyle demiştir: "Rasûlullah (a.s.), Hayber savaşında müt'a nikahını ve ehli merkep etinin yenmesini yasaklamıştır." Re'y ehli: "Birisi hileye başvurarak müt'a nikahı yapsa, bu akit fâsit olur" demiştir. Bazıları ise: "Nikâh câiz, şart bâtil olur" demiştir.⁴⁷

Buhârî, Hanefilerin hadislerle yasaklanan iki tür nikahtan ilkinin (şiğâr) câiz görüp, ikincisini (müt'a) câiz görmemelerinin tenâkuz olduğunu düşünmektedir. Fakat Hanefilere göre bunlar farklıdır. Şiğâr nikâhı, aslında mehirsiz olduğu için yasaklanmıştır. Oysa nikah akdinde mehrin belirlenmesi şart değildir. Mehir belirlenmeden de akit sahih olur ve kadına misil mehri vermek gerekir. Leys, Ahmed, İshâk, Ebû Sevr ve Taberî de, şiğâr nikahını sahih sayarak, feshini gerekli görmemişlerdir. Mâlik ve Şâfiî ise, ister dühûlden önce, isterse sonra olsun, bu nikâhın feshine hükmetmişlerdir.⁴⁸

Nikah Akdine Yalancı Şahitliğin Etkisi

Buhârî, bu konuda önce Ebû Hüreyre (r.a.)'den şu hadisi rivayet eder: "İz-nine başvurulmadıkça bâkire, emri alınmadıkça da dul kadın nikah edilemez." "Ya Rasûlellah, bâkirenin izni nasıl anlaşılır" denilince, Nebî (a.s.): "O, susunca (izin vermiş olur)" buyurmuştur.

a. Re'y ehli şöyle der: Gerçekte, bâkire bir kadının iznine başvurulmamış ve evlendirilmemiş olsa, ancak bir adam hile yolunu tutarak, o kadınla kendi rızasıyla evlendiğine dair iki yalancı şahitle mahkemeye müracaat etse, hâkim de kadının (o adamla) nikahlı olduğuna hükmetse -halbuki (sözde) koca bu şahitliğin bâtil olduğunu bilmektedir-, bu adamın o kadınla cima etmesinde bir sakınca olmaz, (zira) bu, sahih bir evliliktir.

Buhârî, bu uygulamanın geçersizliğini, konunun başında, zikrettiği hadisi değişik tariklerle rivayet ederek, ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun diğer bir

47 Buhârî, "Hiyel", 4 (VIII, 61) Görüşler için bkz. Baktır, a.g.tbğ. s. 230-231; Köse, a.g.e s. 255-256.

48 Güneymî, a.g.e. s. 41.

delili şu rivayettir: Cafer'in soyundan gelen bir kadın, istemediği halde velisinin kendisini evlendirmesinden korkunca, Ensârın iki yaşlı sîması Cârîye'nin iki oğlu Abdurrahmân ve Mücemmi'e haber göndermiştir. Onlar şöyle demişlerdir: Korkmasına gerek yok. Çünkü babası, Hansâ bt. Hızâm'ı, istemediği halde (bire) nikahlamış, ancak Nebî (a.s.) bu nikahı kabul etmemiştir.

b. Re'y ehli, aynı şeyi dul kadın için de iddia ederek şöyle demiştir: Birisi, hile yolunu tutarak, kendi emriyle dul bir hanımı kendine nikahladığına dair iki yalancı şahitle mahkemeye müracaat etse, hâkim de kadının bu adamla nikahlı olduğuna hükmetse -halbuki (bu sözde) koca o kadınla asla evlenmediğini bilmektedir-, adam için bu nikah câiz olur ve o kadınla birlikte ikamet etmesinde bir sakınca olmaz.

c. Bâkire ve dul kadının rızaları olmadığı halde evlendirilmeleri hususunda bu bilgileri veren Buhârî, henüz bülûğa ermemiş kız çocuklarının evlendirilmesiyle ilgili olarak da, re'y ehlinin şu görüşünü aktarmaktadır: Birisi, yetim veya bâkire bir kız çocuğu ile nikahlanmak arzu etse, ama o çocuk bunu kabul etmese, bunun üzerine hile yoluna başvurarak, onunla evlendiğine ve buluşa erip râzı olduğuna dair iki yalancı şahit getirirse, hâkim de bu yalancı şahitliği kabul etse -halbuki sözde koca onun bâtil olduğunu bilmektedir-, o adamın bu kadınla cimâ etmesi helal olur.⁴⁹

Mustafa Baktır, "hukukta hüküm zâhire göredir" başlığı altında şu tespitte bulunmuştur: "Başta Ebû Yûsuf olmak üzere Hanefîler tatbikatçı oldukları (kadılık görevinde buldukları?) için, meselelere hep delil açısından bakmışlardır. Buhârî ise, bir muhaddis gözüyle kalbe, niyete bakmaktadır. Niyet önemli, fakat mesele mahkemeye intikal ettiğinde, itibar zâhirdeki maddî delillere dayanır. Hüküm de delillere göre verilir. Ama herkes, niyetine göre cezasını veya mükafatını ahirette görür."⁵⁰ Bu açıklama, hâkimin hükmü için geçerli sayılabilir. Ancak, Buhârî'nin bu konulardaki itirazı, öyle görülüyor ki, verilen hükümlere değil, sonrasında yapılacak işlerin câiz görülmesine dair fetvalardır. Ebû Hanîfe'nin, akitlerde ve fesihlerde, hakimin hükmünü zâhiren ve bâtinen geçerli gördüğü için, buna cevaz verdiği bilinmektedir. Diğer imamlara göre ise, buradaki hüküm, sadece zâhiren geçerlidir. Buhârî'nin itiraz ettiği görüş, Ebû Hanîfe'ye âittir.⁵¹

3. Gasb

Buhârî'ye göre; birisi, bir cârîyeyi gasbederek, sonra öldüğünü iddia etse, bu yüzden öldü diye bilinen cârîyenin kıymetinin ödenmesine hükmedilse, fakat daha sonra sahibi cârîyeyi bulsa, cârîye sahibinin olur, kıymeti (gasıba) geri verilir, (zira) o kıymet, semen olmaz. Re'y ehli ise bu konuda şöyle demiştir: "Kıymeti aldığı için cârîye gâsıbın olur." Halbuki Buhârî'ye göre burada bir hile

49 Buhârî, "Hiyel", 11 (VIII, 62-63)

50 Baktır, a.g.tbğ. s. 232.

51 "Yalancı şahitle hüküm" konusundaki görüş ve açıklamalar için bkz. Baktır, a.g.tbğ. s. 234-236.

söz konusudur. Şöyle ki, câriyesini satmayan birinin câriyesine sahip olmak isteyen kişi, o câriyeyi gasbeder, sonra sahibinin kıymetini kabul etmesini sağlamak için onun öldüğünü iddia eder, böylece başka birinin câriyesi gâsıba (güya) helal olmuş olur. Oysa Nebî (a.s.): “(Karşılıklı rıza dışında) birbirinizin mallarınıza sahip olmanız haramdır.” ve “Her bir hâin için, kıyâmet gününde kendisiyle tanınacağı bir sancak olacaktır” buyurmuştur. Buhârî, ayrıca şu hadisi de delil olarak sunar. Nebî (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Ben de bir insanım, sizler bana davalar getiriyorsunuz. Olabilir ki, biriniz, delilini diğerinden daha güzel sunabilir. Bunun üzerine ben de dinlediklerime göre onun lehine bir hüküm verebilirim. (Şunu bilin ki) ben, birine kardeşinin hakkından bir şey veririm, onu almasın. Çünkü bu durumda, ben ona sadece ateşten bir parça ayırmış olurum.”⁵²

Gâsıbın bu mülkiyeti elde etmesine dair görüşleri tartışan Serahsî, onların hiçbirini uygun görmemiştir. Çünkü bunlar, neticede, gâsıbın eylemine meşrûiyet kazandırır. Halbuki gasb, başkasının malına tecavüzdür... Buna meşruiyet tanınması, kötü niyetli insanların, hoşuna giden malları bu yolla elde etmelerine teşvik olacaktır. Ona göre, bu konuda verilecek en doğru hüküm şudur: “Gasb, gasbedilen malın bizzat kendisinin sahibine iadesini gerektirir. Kıymetinin verilmesi, ancak o malın aynen tesliminin imkansız olduğu zaman, bir telâfi mesâbesinde olabilir. Gâsıbın, gasbettiği malın mülkiyetini elde edebilmesi, sadece hâkimin onun kıymetini ödemeye hükmetmesi şartıyla mümkün olabilir.”⁵³ Buhârî ise, yukarıda görüldüğü gibi, zikrettiği hadisi delil göstererek, bu konuda “hüküm verilmiş olsa da, malın sahibine âit olduğu, alınan kıymetin semen olmadığı için gâsıba geri verileceği” görüşünü savunmaktadır.

4. Şüf'a hakkını düşürme

Şüf'a terimi, “sahibine, satım akdine konu olan bir akarı, müşteriye mâl olduğu bedel karşılığında mülkiyetine geçirme yetkisi veren bir hakkı” ifade eder. Ortaklar ve komşulara şüf'a hakkının tanınması, ekonomik olduğu kadar, insânî ve sosyal gerekçelere de dayanır.⁵⁴

Şüf'a hakkını düşürmek için hileye başvurmanın cevâzına dair Ebû Hanîfe'den bir görüş nakledilmemiştir. Hanefî fıkh kitaplarında Ebû Yûsuf ile Muhammed'in bu konuda ihtilaf ettiği bilgisi geçer. Şöyle ki, Ebû Yûsuf'a göre, şeff'in talebinden önce olduğu takdirde, şüf'a hakkını düşürmek veya şeff'in arzusunu kırmak için, hakiki fiyatı gizleyip yüksek bir fiyat göstermek suretiyle hile yapmakta bir béis yoktur. Muhammed, bunu kabul etmeyerek yasaklamaktadır.⁵⁵

Buhârî, şüf'a hakkını düşürmek için yapılan dört çeşit hile konusunda Hanefî fakihlerini tenkit etmektedir. O, bunların câiz olmaması hususunda delil

52 Buhârî, “Hiyel”, 9-10 (VIII, 62)

53 Bu konudaki görüşler için bkz. Baktır, a.g.tbğ. s. 232-234; Köse, a.g.e. s. 256-258.

54 Heyet, *İlmihal* (İSAM, İstanbul, 1999) II, 383-384. “Şüf'a” konusunun yer aldığı “*Hukûki ve Ticârî Hayat*” bölümü, Ali Bardakoğlu tarafından yazılmıştır.

55 Ebû Zehre, a.g.e. s. 406.

olarak iki hadisi kullanır. İlk hadiste Câbir b. Abdullah (r.a.) şu bilgiyi vermektedir: “Nebî (a.s.), şüf’a hakkını, sadece taksim olunmamış mallarda koymuştur. Sınırlar belirlenip, yollar açıldığı zaman, artık şüf’a hakkı diye bir şey söz konusu olmaz.” Ebû Râfi’in naklettiği diğer hadiste ise, Hz. Peygamber: “Komşu, yakınlığı sebebiyle komşusunun şüf’asına en fazla hak sahibi olan kişidir” buyurmuştur.⁵⁶

Kaynaklarda verilen bilgilere göre: Mâlik, Şâfiî, Medine âlimleri ve Hadisçiler, şüf’a hakkının sadece hissesi belirlenmemiş ortak için gerekli olduğu kanaatindedir. Süfyan es-Sevrî, İbnü’l-Mübârek, Ebû Hanîfe ve ashabının dahil olduğu Iraklı âlimler ise, bu hakkı, sırasıyla önce hissesi belirlenmemiş ortak, sonra yol ve avlu ortaklığı devam eden hissesi belirlenmiş ortak, daha sonra da bitişik komşu için gerekli görürler.⁵⁷

Şüf’a hakkını düşürmek için yapılan dört çeşit hile:⁵⁸

a. Buhârî, ilk hadisi zikredip, re’y ehlinin görüşü hakkında şu açıklamayı yapar: Onlar, komşular için şüf’a hakkının varlığını kabul ettikleri halde, bunun ortaklar arasındaki kadar güçlü olmasına karşı çıkararak, şu sözleriyle onu geçersiz kılmaktadırlar: “Birisi, bir konağın tamamını satın almak istediğinde, komşunun şüf’a yoluyla onu satın almasından korksa, önce yüz hisseden bir hisseyi, sonra geri kalanın tamamını satın alsın, bu durumda komşu için sadece ilk hissede (%1) şüf’a hakkı olur, geri kalan kısmında (%99) ise onun için şüf’a hakkı olmaz. İşte bu konuda kişinin böyle bir hile yoluna başvurması câizdir.”⁵⁹

Kişi, bir maldan şüyülu yüzde birlik bir hisse satın aldığı zaman, mâlikin ortağı olur ve geri kalan kısmı satın alma hususunda öncelik hakkı elde etmiş olur. Bu durumda o, şüf’a hakkına o mala komşu olandan daha çok hak sahibi olur. Zira, şüyülu bir mala ortak olan, ona komşu olandan daha çok hak sahibidir. Komşu, bu kişi yüzde birlik gibi önemsiz ve herhangi bir faydası olmayan hisseyi aldığı için, başlangıçta şüf’a hakkıyla onu satın almaya rağbet göstermemiştir. Buhârî, burada, re’y ehlini, komşu için şüf’a hakkını gerekli gördükleri için değil, bunu düşürmek için hileye başvurmaya cevaz verdiklerinden dolayı tenkit etmektedir. Ona göre, re’y ehli bu meselede tenakuza düşmüştür. Zira,

56 Buhârî, bu hadisleri daha önce “Şüf’a” bölümünde zikretmiştir. Bu bölümde üç bab vardır. “Şüf’a hakkının taksim olunmayan şeylerde geçerli olduğu, sınırlar konunca bu hakkın ortadan kalkacağı” başlığını taşıyan ilk babda Câbir hadisine yer verilmiştir. “Satıştan önce, hak sahibine şüf’a’yı teklif etmek. el-Hakem şöyle demiştir: Satıştan önce, hak sahibi mal sahibine izin verirse, şüf’a hakkı olmaz. Şa’bî şöyle demiştir: Şüf’a hakkı olan, hakkı olduğu mal satılırken hazır bulunur da, bu konuda müdahalede bulunmazsa, şüf’a hakkı olmaz” başlıklı ikinci babda Ebû Râfi’ hadisi zikredilmiştir. “Hangi komşu daha yakındır” babında ise, şu hadis vardır: Hz. Âişe, “Yâ Rasûlellah, iki komşum var, hangisine hediyeyi vereyim?” diye sorunca, Peygamber, “kapısı sana daha yakın olana” buyurmuştur.

57 Güneymî, a.g.e. s. 47-48.

58 “Şüf’a hakkının düşürülmesi” konusu için bkz. Baktır, a.g.tbğ. s. 229-230; Köse, a.g.e. s. 394-401.

59 Buhârî, “Hiyel”, 14 (VIII, 65)

bir yandan komşu için şüf'a hakkını kabul ediyorlar, diğer yandan hile yoluyla başkasını ondan daha çok hak sahibi yapıyorlar.⁶⁰

b. Re'y ehli şöyle demiştir: "Malını şüf'a hakkı olan birine satmak istemeyen kişinin, onun şüf'a hakkını geçersiz kılmak için bir hileye başvurması câizdir. Şöyle ki; (meselâ) konağı müşteriye hediye eder, sınırlarını belirterek, onu kendisine verir. Buna karşılık müşteri de, ona (meselâ) bin dirhem verse, işte o zaman şefî'in o konakta bir şüf'a hakkı olmaz."⁶¹

Bu misalde şüf'a hakkının düşmesi şu şekilde açıklanır: İmam Mâlik ve re'y ehline göre, hediye veren, hediyesi için bir karşılık talep edebilir. Hediye akdinde şart koşulmadan hediyesine karşılık alınca, şüf'a hakkı düşmüştür. Çünkü şüf'a hakkı, satış halinde vacip olur. Hediye ise, tam bir karşılık değildir, o mirasa benzemektedir. Buhârî, Hz. Peygamber'in komşu için koyduğu şüf'a hakkının, bu tür hilelerle ortadan kaldırılmasının câiz olmayacağı görüşündedir.⁶²

c. Re'y ehli şöyle demiştir: "Bir evden bir hisse satın alan kişi, şüf'a hakkını iptal etmek isterse, onu yemine çekilemeyecek küçük oğluna hibe eder."⁶³ Böylece komşunun şüf'a hakkı düşmüştür. Çünkü, şayet yabancı birine hediye edilmiş olsaydı, şefî için o kişiyi "hediyein şekli değil hakiki olduğu ve şartlarına uygun yapıldığı" hususunda yemine çekme hakkı olurdu. Halbuki o, küçük oğluna hediye etmekle, şu iki yönden fayda temin etmiş olmaktadır: a. Çocuk yemine çekilmez, b. Baba çocuğu adına bizzat hediye kabul edebildiği için mal elinden çıkmaz.⁶⁴

d. Re'y ehli şöyle demiştir: "(Meselâ) yirmi bin dirheme bir konak satın alacak kişinin, şüf'a hakkını düşürmek için şöyle bir hile yapmasında sakınca yoktur: Yirmi bin dirhemini 9999 dirhemini nakit olarak verir, geri kalan kısım için de nakit olarak bir dinar daha verir. Bu durumda şefî, o konağı satın almak isterse, onu (üzerine akit yapılmış olan) yirmi bin dirheme alabilir. Bunun dışında başka bir çaresi yoktur. Bu konağın başka bir sahibi ortaya çıkarsa, satın alan verdiği 9999 dirhem ile bir dinarı satıcıdan geri ister. Yoksa akitte anlaşılan miktarı (yirmi bin dirhem) isteyemez. Çünkü mebiin başka sahibi çıkınca, satıcı ile alıcı arasında bir dinar ile yapılmış olan sarf işlemi bozulmuş olur." Öte yandan re'y ehli şöyle demiştir: "Satın alan, bu konağın bir ayıbını tespit etse, bu durumda başka bir hak sahibi ortaya çıkmamış ise, onu satıcıya yirmi bin dirheme iade eder." (Yani akitte konuşulan yirmi bin dirhemi, 9999 dirhem + 1 dinar olarak verdiği halde, şimdi onu yirmi bin dirhem olarak geri almaktadır.)

Buhârî'ye göre bu açık bir tezattır. Bundan dolayı o, re'y ehlini şu şekilde itham eder: "Müslümanlar arasında böyle bir aldatmacaya cevaz verdiler. Halbuki Nebî (a.s.): (Müslüman'ın alış-verişinde); ne bir gizli kusur, ne bir gayri meşruluk, ne de bir gizleme bulunur" buyurmuştur. Buhârî, bu konuda, son olarak daha önce (14. babda) zikrettiği bir rivayeti tekrar hatırlatır. Buna göre,

60 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* XII, 304-305.

61 Buhârî, "Hiyel", 14 (VIII, 65)

62 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* XII, 306.

63 Buhârî, "Hiyel", 14 (VIII, 65-66)

64 Güneymî, a.g.e. s. 48.

500 miskal verilen evini 400 miskale Sa'd b. Mâlik'e satan Ebû Râfi', ona şöyle demiştir: "Şayet Nebî (a.s.)'nin, 'komşu, yakınlığı sebebiyle komşusunun şüf'asına en çok hak sahibi olan kişidir' buyurduğunu duymamış olsaydım, onu sana vermezdim."⁶⁵

Müslüman'ın alış-verişinde; "gizli bir kusur, gayri meşruluk ve gizlemenin" olmaması gerektiğini ifade eden hadisin kıssası şudur: el-'Addâ' b. Hâlid, Nebî (a.s.)'den bir köle (veya câriye) satın aldığı anda, Peygamber onun için şöyle bir garanti belgesi yazdırmıştır: "Bu, el-'Addâ'in, Allah'ın elçisi Muhammed (a.s.)'den satın aldığı bir köle (veya câriyedir) ki, onun ne bir gizli kusuru, ne bir gayri meşru yönü, ne de çalıntı-kaçak olma gibi bir durumu vardır. Müslüman'ın alış-verişi, işte böyle olur."⁶⁶ Bu hadisin umûmu, Müslümanların alış-verişlerinde hiçbir şekilde hileye başvurmamalarını, bunun yasak olduğunu ifade etmektedir. Yukarıdaki misalde, 1 dinarın, kıymetinden daha fazla bir miktar ile sarf işlemine tabi tutulması gibi hileli yollar, bu yasağın kapsamına girmektedir.⁶⁷

IX. Muhâkemedede yazılı belge ve tercümanın durumu

1. Hâkimler/yöneticiler arasındaki yazışmaların durumu

Buhârî, bu konu için şu başlığı koymuştur: "Mühürlü belgeye şahitlik; bunun câiz olan ve ihtiyatla karşılanacak kısmı. Yöneticinin görevlilerine ve hâkimin hâkime gönderdiği yazılar." Sonra, bu konudaki görüşlere yer verilir: Birisi şöyle der: "Hudûd konuları hariç, yöneticinin gönderdiği yazılı belgeler geçerlidir." Sonra bunun "hataen katl" meselesinde de câiz olduğunu söylemiştir. Zira iddiasına göre bu mâlî bir konudur. Halbuki o, ancak katl sabit olduktan sonra

65 Buhârî, "Hiyel", 15 (VIII, 66-67). "Şüf'a", 2 (III, 47)'deki metne göre, Sa'd, taksitli olarak dört binden fazla artırmayacağını söylemiştir. Ebû Râfi ise, (peşin) beş yüz dinar verildiğini bildirerek, şöyle demiştir: "Şayet Nebî (a.s.)'nin, 'komşu, yakınlığı sebebiyle komşusunun şüf'asına en çok hak sahibi olan kişidir' buyurduğunu duymamış olsaydım, bana beş yüz dinar verildiği halde, onu sana dört bine vermezdim." Sonra evi ona verdi.

66 Tirmizî, "Büyü", 8 (III, 520); İbn Mâce, "Ticârât", 47 (II, 756). Buhârî, bu rivâyeti "el-'Addâ' b. Hâlid'den naklen zikredilir ki" ifadesiyle talik şeklinde verir. ("Büyü", 19) Bu durum, rivâyetin senet yönünden zayıflığına işaret sayılabilir. Nitekim Tirmizî, ravilerinden 'Abbâd b. Leys'in tek kaldığını bildirerek, bu rivayet için "hasen-ğarîb bir hadis" hükmünü vermiştir. İbn Hacer'e göre; Tirmizî, Nesâî (?), İbn Mâce, İbnü'l-Cârûd ve İbn Mende, Buhârî'nin senetsiz naklettiği bu hadisi muttasıl isnatla zikretmişler ve satıcının Nebî (a.s.), müşterinin de el-'Addâ' olduğunda ittifak etmişlerdir. Buhârî'nin rivâyetinde ise, metin "Hz. Peygamber'in, el-'Addâ'dan satın aldığı" şeklindedir. Bunun, maktûb yani ters çevrilmiş "hatalı" yahut Araçça'da *işterâ* ve *bâ'a* fiillerinin birbiri yerine kullanıldığı için "doğru" bir metin olduğu şeklinde iki görüş varsa da, kanaatimizce hatalı sayılması daha isabetli olacaktır. (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* IV, 262)

Bu hadisin metninde geçen; *dâ*, *hibse/hubse* ve *ğâile* kelimelerinin anlamları için farklı açıklamalar yapılmıştır. Biz yukarıda hadisi İbnü'l-Esir'in *Nihâye*'sinde verdiği manalara göre tercüme etmeye çalıştık. Katâde *ğâile*'yi; "zina, hırsızlık ve kaçmak" şeklinde açıklamıştır. (Buhârî, "Büyü", 19) İbnü'l-'Arabî'ye göre *dâ*, 'bedenî kusurları, *hibse/hubse* de ahlâkî kötülükleri ifade eder. *Ğâile* ise, satıcının bildiği halde malındaki bir kusuru söylememesidir. (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* IV, 263)

67 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* XII, 308.

mâlî konuya dönüşür. Yani, hata ve 'amd aslında aynı şeydir. Hz. Ömer, hudûd konusunda vâlisine, Ömer b. Abdülazîz de kırılan bir diş hakkında yazı göndermişlerdir.

İbrâhîm: "Yazının ve mührün kime âit olduğunu bildiğinde, hâkimin hâkime gönderdiği yazı geçerlidir" demiştir. Şa'bi, hâkimin görüşlerini ihtiva eden mühürlü yazıyı geçerli sayar. İbn Ömer'den de benzeri görüş rivâyet edilmektedir. Muâviye b. Abdülkerîm es-Sekafî şöyle demiştir: Basra kadısı Abdülmelik b. Ya'lâ, İyâs b. Muâviye, el-Hasen, Sümâme b. Abdullah b. Enes, Bilâl b. Ebû Bürde, Abdullah b. Büreyde el-Eslemî, Âmir b. 'Abîde ve 'Abbâd b. Mansûr ile görüşüm. Onlar, şahitler huzurunda olmaksızın hâkimlerin yazışmalarını geçerli kabul ediyorlardı. Kendisine yazı getirilen kişi, şayet onun sahte olduğunu söylerse, ona "git, bundan kurtuluş yolunu talep et/araştır" denir. Hâkimin yazısı için beyyine isteyen ilk kişiler, İbn Ebû Leylâ ile Sevvâr b. Abdullah'tır.

Ebû Nu'aym (el-Fadl b. Dükeyn), 'Ubeydullah b. Muhriz'den şu bilgileri aktarır: Basra kadısı Mûsa b. Enes'ten bir yazı getirdim. O Kûfe'de iken, benim falan ve falan kişilerden alacağım olduğuna dair kendisine beyyine sunmuşum. Bu belgeyi, Kâsım b. Abdurrahmân'a getirdiğimde, onu geçerli saydı. el-Hasen ve Ebû Kılâbe, belgenin içindekileri bilmeden bir vasiyete dair şahitlik yapmayı mekruh saymışlardır. Çünkü kişi, vasiyette bulunabilecek bir haksızlığı bilemez. Nebî (a.s.), Hayber halkına bölgelerinde öldürülen Abdullah b. Sehl için yazılı olarak şu ültimatoma vermiştir: "Ya onun diyetini ödersiniz, ya da bir harbe hazır olduğunuzu bize bildirirsiniz."⁶⁸ Zührî, perde arkasında duran bir kadın hakkında şahitlik yapma hususunda: "Onu tanıyorsan şahitlik yap, yoksa şahitlik yapma" demiştir.

Buhârî, bu delillerin yanında şu rivayeti de zikreder: Enes b. Mâlik şöyle demiştir: Nebî (a.s.) Bizans imparatorluğuna İslâm'a davet mektubu yazmak isteyince, bazı sahâbiler "onlar, sadece mühürlü olan belgeyi okurlar" dedi. Bunun üzerine Nebî (a.s.) gümüş bir mühür yaptırdı. Şu anda sanki onun parlıtısını görüyorum. Nakşı, "Muhammed Rasûlullah" cümlesiydi.⁶⁹

Öyle anlaşılıyor ki, Buhârî, bu hadise göre, mühürlü belgelerin başka ek bir karine olmaksızın geçerli kabul edilmesi kanaatindedir. Hanefilere göre ise, hâkimin hâkime, haklar konusunda gönderdiği yazı, buna huzurunda şahitlik (iki erkek veya bir erkek iki kadın tarafından) olduğu zaman kabul edilir. Hudûd ve kısâs konularındaki yazılar ise kabul edilmez.⁷⁰

68 Bu cümlemin metni aslında şöyledir: "Ya arkadaşınızın diyetini öderler, ya da bir harbe hazır olduklarını bize bildirirler." Peygamber (a.s.) bu şekilde söylemiş, sonra durumu Hayberlilere bir yazı ile bildirmiştir. Onlar da, "vallahî onu biz öldürmedik" şeklinde cevâbi bir yazı göndermişlerdir. (Muvatta', "Kasâme", 1; Buhârî, "Ahkâm", 38; Müslim, "Kasâme", 6; Ebû Dâvûd, "Diyât", 8; Nesâî, "Kasâme", 3; İbn Mâce, "Diyât", 28) Buhârî, burada, konu başlığında senetsiz olarak zikrettiği için onu anlam olarak nakletmiş, asıl metni ise hadis olarak daha sonra rivayet etmiştir. ("Ahkâm", 38)

69 Buhârî, "Ahkâm", 15 (VIII, 109-110)

70 "Hâkim'in hâkime yazısı" konusu için bkz. Merğînânî, a.g.e III, 105-107.

2. Tercüman sayısı

Buhârî, hâkimlerin/yöneticilerin tek tercümanla işlem yapmasının câiz olup olmadığı konusunda, önce Zeyd b. Sâbit'in durumunu zikreder. Nebî (a.s.) ona Yahudilerin kullandığı yazıyı öğrenmesini emretmiştir. O kısa sürede bunu öğrenerek, Hz. Peygamber'in onlara gönderdiği yazıları kaleme alma ve onların Peygamber'e gönderdikleri yazıları kendisine okuma görevini üstlenmiştir. Buhârî, daha sonra tek tercümanla yetinmenin câiz olduğunu gösteren iki uygulama zikreder: 1. Hz. Ömer, sahâbeden Ali, Abdurrahmân ve Osman (r. anhüm)'in bulunduğu bir mecliste, (konuşmasını anlamadığı zinadan hâmile kalmış) bir kadın⁷¹ hakkında, "bu hanım ne diyor?" diye sormuştur. Bunun üzerine Abdurrahmân b. Hâtub, (tercümanlık yaparak) "onun, Hz. Ömer'e, kendisiyle zina eden kişiyi haber verdiğini" söylemiştir. 2. Ebû Cemre, İbn Abbâs'a gelen insanlara tercümanlık yaptığını söylemiştir. Öyle anlaşılıyor ki, Buhârî, bu delillerden dolayı tek tercümanla yetinmenin câiz olduğu kanaatindedir. "Bazıları" diye belirttiği kişiler ise, hâkimin iki tercüman bulundurmasını gerekli görmektedir.

Buhârî, bu konuda, Ebû Sûf yân'ın Müslüman olmazdan önce Hirakl ile görüşmesini anlatan rivayeti de kısaca zikreder. Hirakl tercümanına: "Onlara şunu söyle: Ben buna soruyorum. Eğer bana yalan söylerse, onu yalanlayınız..." demiştir. Yine tercümana şöyle demiştir: "Ona şunu söyle: Eğer bu söylediğin gerçekse, o (Hz. Peygamber) ileride şu iki ayağımın durduğu yere malik olacaktır."⁷²

Hâkimin tek tercümanla yetinip-yetinemeyeceği, âlimler arasındaki ihtilaflı konulardan biridir. Hanefîler, -bir rivâyete göre- Ahmed b. Hanbel, İbnü'l-Münzir ve bir grup âlim, tek tercümanı yeterli görmüşlerdir. Buhârî de, bu görüşü tercih etmiştir. Şâfiî ile -tercih edilen rivâyete göre- Hanbelîler ise: Hâkim, hasmın dilini bilmiyorsa, onun hakkında ancak iki âdilini dediğini kabul edebilir" demişlerdir.⁷³

Sonuç

Sahîh'te, özellikle bab başlıklarında, önemli miktarda fikhî görüş ve içtihadı yer verilmiştir. Buhârî, bunların bir kısmında, re'y ehli olarak bilinen Hanefîlerin görüşlerini zikrederek, onları çeşitli yönlerden tenkit etmektedir. Öyle ki,

71 Bu kadın, Abdurrahmân'ın babası Hâtub b. Ebû Belta'a'nın azat ettiği Sudanlı câriyelerden biridir. O, zina edip, hâmile kalmış, sonra bu hamileliğinin Burğûs (Murğûş/Murğûş) adlı bir köle ile iki dirhem karşılığı yaptığı zinadan olduğunu ikrar etmiştir. ('Aynî, *Umde-tü'l-kârî* XXIV, 267) Bu olayın anlatıldığı rivayet bazı kaynaklarda geçer. Hz. Ömer, ona verilecek ceza hususunda, adı geçen sahâbiler ile istişare etmiştir. Ancak, ulaşabildiğimiz hiçbir kaynaktan, Buhârî'nin zikrettiği "Abdurrahman'ın tercümanlığı" hususu yer almamaktadır. Rivayet için bkz. Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm* (Beyrut, 1393) I, 152; Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut, 1403) VII, 403-404; İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ* (Beyrut, ts.) XI, 184, 402; Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Mekke, 1414) VIII, 238; el-Hafîbü'l-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh* (Beyrut, 1400) II, 185; Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât* (Beyrut, 1416/1996) II, 634.

72 Buhârî, "Ahkâm", 40 (VIII, 120-121)

73 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî* XIII, 161.

şarihlerden Kirmânî (786/1384), “ikrah” konusunun sonunda, fıkıhın fûru meselelerine bu derece yer vermesinden dolayı Buhârî’yi şöyle tenkit eder: “Bu gibi hususlar, *Sahîh*’in telif gayesine uygun düşmemektedir. Çünkü bunların zikri, konusunun (sahih hadisleri toplama işinin) dışında olan bir faaliyettir.”⁷⁴ Ancak, girişte açıklandığı gibi, Buhârî’nin asıl amacı, kendisine göre sahîh olan hadisleri toplamak olmasına rağmen; hadis ve âyetlerden çeşitli istinbatlarda bulunmak da, onun için oldukça önemlidir. O, *Sahîh*’inde, bu iki amacı, birlikte gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Fuad Sezgin tarafından, Buhârî’nin Kur’ân tefsirine dair verdiği bilgilerin, önceki filolojik kaynakları tespit edildiği gibi, *Sahîh*’te ele alınan fikhî görüşlerin kaynaklarının araştırılmasının önemli bir çalışma olacağını düşünmekteyiz. Schacht, Buhârî’nin “Hıyel” bölümünde, İmam Muhammed ve Hassâf (261/874) başta olmak üzere Hanefîlerin hıyel kitaplarını kullandığını söylemiştir.⁷⁵ İmam Muhammed’e nispet edilen hıyel kitabının ona adiyeti ihtilafı ise de,⁷⁶ bazı Hanefî fakihlerinin bu konuda kitapları olduğu bilinmektedir. Buhârî, muhtemelen o kitaplardan yahut Hanefî âlimlerinin diğer kitaplarından nakletmektedir.

Hıyel bölümünde 31 merfû hadis vardır. Biri muallak, geri kalanı mevsiûldür. Ayrıca Eyyûb’den bir eser vardır. Bu hadislerin tamamı, gerek bu bölümde gerekse önceki bölümlerde zikredilmiştir.⁷⁷ Buhârî, bu hadisleri, re’y ehlinin hile konusundaki görüşlerini reddetmek için burada tekrar etmiştir. Ona göre, bütün hileler bâtıldır. Dolayısıyla, hileye dair meselelere, onlara cevaz verenlerin görüşlerini reddetmek için kitabında yer vermiştir. *Sahîh*’te toplam 25 yerde geçen *kâle ba’dü’n-nâs* ifadesi, Hıyel bölümünde tam 14 kez kullanılmıştır. Bu, hıyel konularının tamamının, Buhârî ile Hanefîler arasında tartışma konusu olduğunu göstermektedir.⁷⁸ Hatta, bu makalede görüldüğü gibi, Buhârî, diğer konularda da zaman-zaman hıyel meselelerini gündeme getirip, bunlara cevaz verdikleri için re’y ehlini tenkit etmektedir.

Bu tenkitlerin, daha çok, onların “tenâkuza düşmeleri” ve “kendi prensiplerine bağlı kalmamaları” noktasında odaklaştığı görülür. Meselelerin çoğunluğunda, Buhârî ile re’y ehli arasındaki ihtilaf, nasları anlama ve tevil farklılığın-

74 İbn Hacer, Kirmânî’nin tenkidine karşı Buhârî’yi şu şekilde savunur: O, *Sahîh*’i, sadece mücerret nakil şeklinde hadisleri zikretmek gayesi ile telif etmemiştir. Bilâkis, onun, ahkâmı ve başka konuları câmi bir kitap olmasını hedeflemiştir. Fıkıh yönü, özellikle bab başlıklarında tebârüz etmektedir. Onlarda, çoğu zaman imamlar arasındaki ihtilafı zikreder. Bazen tercihte bulunur, bazen de kesin hüküm veremediği için sükût eder. Ayrıca, âyet açıklamalarına da çok yer verir. Hadislerin illetlerine işaret edip, tarihler arasında tercihte bulunur. İşte bu yüzden, bab başlıklarında zikrettiği meseleler, garip karşılanmalıdır. Fikhî meseleleri ele almanın, kitabın konusu dışında olduğu iddiasına gelince, Buhârî bu konuda önceki âlimleri örnek almıştır. Zira, Şâfiî, Ebû Sevr, Humeydî, Ahmed ve İshâk gibi hadis ve fıkıh imamlarının metodu da böyleydi. Gayeyi gerçekleştirecek olan metot da budur. (*Fethu’l-bârî* XII, 288)

75 Nakleden Köse, a.g.e. s. 252.

76 Bilgi için bkz. Ebû Zehre, a.g.e. s. 392-394.

77 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî* XII, 308.

78 Güneymî, a.g.e. s. 32.

dan doğmaktadır. Hıyel konularından, sadece zekat ve şüf'a ile ilgili tenkitler, Ebû Yûsuf ve ona tabi olanlar için söz konusu edilir. Dolayısıyla Hanefiler, bu konulardaki görüşlerini, sonraki kötü maksatlı kişilere hile yollarını açsa da, aslında bu amaçla ortaya koymuş değillerdir.⁷⁹

Başta Hanefiler olmak üzere muhtelif fıkıh mezheplerinin, hıyel konularından bir kısmına ve hile olarak kabul edilen bazı uygulamalara cevaz verdiği bilinmektedir. Fakat bu husus, kesinlikle “onların, bu vâsıtaların, gayri meşrû hedefler için kasten kullanılmasına izin verdikleri” anlamına gelmemektedir. Meselâ, “Hanefiler, akraba olmayana verilen hibeden dönülebileceğini söylemişler. Birisi, zekattan kaçmak için, parasını başkasına hediye eder, sonra sene dolmadan geri alabilir” denilemeyeceği gibi; “Şâfiî'nin, kendisine göre haklı gerekçelerle 'ine satışını mubah saymış olması” da, bu yolun kullanılarak, haram olan ribâyâ kapı aralamaya bahâne yapılamaz. Çünkü bu imamlar, normal durumlara dair fetvalarının, gayri meşrû bir hedef için hile vasıtası yapılmasını, kesinlikle kabul etmeyeceklerdir.

Fakihler ile Hadisçilerin, fikhî konulara yaklaşım tarzındaki farklılığa dair de kısaca şunları söyleyebiliriz: Muhaddisler, maksat ve niyeti esas almaya ağırlık verirken; fakihler daha çok zâhiri şartların tamam olup-olmamasına bakmaktadır. Muhaddisler genellikle nassın zâhirine bağlılığa önem verirken, fakihler gerektiğinde nasları temel prensipler ışığında yorumlamayı benimser. Bu makalede görüldüğü gibi, Buhârî, hüküm vermede, kendini ahkâm hadisleri ile kayıtlamamaktadır. O, târihî olaylara dair haberler de dahil, delil olmaya elverişli gördüğü her türlü rivâyeti, hüküm istinbatında geniş bir şekilde kullanır. Ayrıca, hadislere bağlılığından dolayı, bazen, kendi şartlarına göre sahih olmayan rivâyetleri, konu başlıklarında zikrederek, onlardan çıkarılabilecek hükümlere işaret etmektedir.

Buhârî, muhaddis ve fakih kimliği ile *Sahîh*'inde iki gayeyi birden gerçekleştirmişti. Yani, onda hem sahih hadisleri toplamış, hem de onlardan fikhî hükümler ve hikemî nükteler çıkarmıştır. Tek bir hadisten birçok değişik hüküm çıkarması fakihliğine, tekrar ettiği hadisleri başka-başka isnat ve metinlerle zikretmesi de büyük bir muhaddis olduğuna delâlet etmektedir.

Kanaatimizce, Kitap ve Sünnet'e vâkıf olduğunu düşünen Buhârî, hükümleri doğrudan bu iki kaynaktan çıkarmaya çalışmaktadır. Sahâbe, tâbiin âlimleri ile kendinden önceki müçtehit imamların görüşlerine vâkıf olması da, bu konuda ona yardımcı olmuştur. Yukarıdaki konularda görüldüğü gibi, *Sahîh*'inde birçok âlimin görüşünü zikretmekte, bazen onlar arasında tercihte bulunmakta, bazen de tercihini belli etmemektedir.

79 Güneymî, a.g.e. s. 50.

Tefsir alışmalarında Kur'an Meseleleri ve Atasözlerimiz

Gıyasettin ARSLAN*

ABSTRACT

This article, argues the similarity between sacred texts and proverbs. This proverbs are basic component of all nation thoughts and cultures. They are also the main method of communication between them and the systematic thought and knowledge of all people on the world. But in this paper was discussed Turkish proverbs only.

The purpose of Quran interpretation is to explain the revelation basic means. When the people understand this means the best of all with addition knowledge and with proverbial explanation, thus the commentators and explainers –in their translating/willful misinterpretation works- must connected with these proverbs and religious texts as a translation method.

Key Words: *Quran, interpretation, hermeneutic, mesel-emsâl, proverbs, Turkish proverbs.*

Giriş

Tefsir, tek başına dilsel bir faaliyet olmasa da ağırlıklı olarak dil ve dilbilim ile beraber edebi sanatlara, söz ustalıkları ve inceliklerine bağlı yorumsal bir çabadır. Bu nedenle dil, tefsirin temel öğesi ve ana zeminidir. Çünkü hangi tür yorumlama yöntemi esas alınırsa alınsın neticede tefsir, dinî/tarihî metinlerde, hitap hatta diyaloglarda özne nesne arasındaki anlama ve yorumlama sanatıdır. Esasen tefsirin kendisiyle ayakta durduğu ana malzeme de dil/edebiyat ve onun detaylarıdır.

Kur'an-ı Kerimde¹ Allah, insanı yarattığını açıkladıktan hemen sonra ona söz söylemeyi öğrettiğini bildirmektedir. Bu anlamda söz, Tanrı'nın insana en büyük bağışlarındandır. İnsanın değerini, karakterini ele veren konuşması ve ifade biçimidir. Yani insan, sözülle ve kelimıyla insandır. Hayvandan en büyük farkı da budur. Nitekim bu gerçeklik bir darb-ı meselde "Hayvan yularından insan ikrarından (sözünden) tutulur" formunda dile getirilmiştir.

İlk insana, ilk öğretilen ve kendisiyle test edilen şey, 'esma'² yani çeşitli isimler ve kavramlardır. Bu anlamda insanın ilk sınavı ve başarısı da tabir yerindeyse beyan/edebiyat dersinde olmuştur. Şüphesiz insanın meleklerden üstün olduğu alan da bu beşeri/edebi haslet ve yetenekleridir. Dolayısıyla insanın varoluşsal esprisinde öne çıktığı alan beyandır.

* **Yrd. Doç. Dr.**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Öğretim Üyesi.

1 Rahman, 3-4.

2 Bakara, 31.

Bu bağlamda her millet, sosyal, felsefi, mistik ve ahlaki düşüncelerini çeşitli şekillerde beyan etmeye çalışmıştır. İşte bu beyan ve hitabet türlerinden biri de, temsili anlatım tarzıdır; yani darbî mesel, bir başka deyişle atasözleridir. Birer beyan ve iletişim unsurları olarak Atasözleri, Kur'anın emsalleri gibidirler. Nitekim Kur'an da bu emsalleri bir beyan ve iletişim aracı olarak görmüştür.

Her milletin dili ve edebiyatı, form itibarıyla farklılık arz etse de öz ve içerik bakımından aynıdır. Örneğin mecaz ve teşbihli anlatımlar hemen hemen her toplumun dil ve edebiyatında eksiksiz olarak mevcuttur. Temsili anlatım tarzı da bunlardandır. Bilindiği gibi ilahi vahiy, Arabî formda insanlara ulaşmıştır. Ancak ilahi vahiy anlama ve anlatma durumunda olanlar sadece bu formu konuşanlar değildir. Her millet ve toplum, onu anlama/anlatma ve açıklama hususunda hermeneutik haklara sahiptir.

Bazı Arap atasözleri de Kur'anın kimi ayetlerinin mealini olduğu gibi yansıtabilmektedir. Örneğin *kema tedinu tudanu* "Eden bulur" Arap atasözü "...Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür..."³ ayetinin⁴ anlamsal çerçevesine tam olarak oturmaktadır. Fakat biz, ağırlıklı olarak Türk atasözleri üzerinde yoğunlaşmak istiyoruz.

Ülkemizde atasözleri, sosyal, psikoloji⁵, eğitim⁶, edebiyat⁷, ahlak, felsefe ve folklor gibi dallarda bir çok yönden ele alınmış ve incelenmişse⁸ de dini⁹ yönden özellikle de Kur'an yorumları açısından görebildiğimiz kadar pek incelenmemiştir. Atasözleri ile Kur'anın darb-ı meselleri arasındaki benzerlikten yola çıkarak Türkçe tefsir ve meallere göz attığımızda tefsir çalışmalarında bu atasözlerinden yeteri derecede yararlanıldığını söyleyemeyiz. Bu ise gerçekten büyük bir eksikliklerdir. Bu açıdan bu makale, Kur'anın meselleri ile Atasözleri arasındaki paralellığe vurgu yapmak amacıyla yazılmıştır.

İlahi vahyin temel amacı, ırk, renk, dil, din, mezhep, sınıf, sosyal grup ve zümre farkı gözetmeksizin bütün insanlara hidayet yolunu göstermek, onlara yolların doğrusunu bildirmek ve kendi aydınlık yoluna iletmektir. O, bu amacını gerçekleştirmek için de onlarla sağlıklı bir iletişim kurmak zorundadır. Bu sağlıklı iletişimi gerçekleştirecek olanlar da onu anlama yolunda çaba gösterenler olabilir. Çünkü Kitap, kendi kendine konuşmaz. Dolayısıyla onu konuşturan yorumcuların bu realiteyi göz önünde bulundurmaları gerekir. Bu, hem ilahi hitabın, hem de onun çok farklı ve heterojen muhatabının tabiatından kaynaklanan bir zorunluluktur.

3 Nisa, 123.

4 Suyuti, Celaleddin, el-İtkan, Dimaşk, 1996, II, 1045, örnekler için bkz. age, II, 1045-1046.

5 Kurt, İhsan Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.

6 Çamdibi Mahmut, Şahsiyet Terbiyesi Ve Gazali, Han Neşriyat, İstanbul, 1983.

7 Bkz Elçin, Şükrü, Halk Edebiyatına Giriş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986.

8 Aksoy, Ömer Asım, Atasözleri, ve Deyimler Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1977, 3.

9 Bunun bir istisnası olarak Selman Başaran, (Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1994) adlı eserinde, atasözlerini tamamı olmasa da büyük bir kısmı İslamiyet'ten sonra kültürümüzü şekillendirmiştir. Çalışmasında temel olarak bu varsayımları izah etmeye çalışan Başaran, atasözlerini tararken onlara uygun hadisler, hadisleri tararken de onlara uygun atasözlerini araştırdığını söylemektedir. Bkz age., 14, 15, 29. Öte yandan benzer bir çalışmayı da Abdülbaki Gölpınarlı yapmıştır. Bkz., Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul, 1977.

Vahiy, ilk muhataplarını ve özelliklerini dikkate alarak hareket etmiş ve onların kullandığı dili hatta lehçeyi kullanmıştır. Onlarla onların bildiği kavramlarla iletişim kurmuştur. Bilindiği gibi Kur'anın yedi harf üzerine nazil olmasının diğer bir ifadeyle dilse şive ve telaffuz farkının doğal olarak kabul edilmesi de her şeyden önce bu amaca yöneliktir. Ayrıca Kur'anın sonrakilerin tefsirlerinde yaptığı gibi gramer, felsefe, teoloji ve mantıksal önermeler kullanmaması, daha da önemlisi halkın anlayacağı dilden konuşması, yorumcuların da onların anlayacağı dilde konuşmaları hususunda yol göstermek ve rehberlik yapmak anlamına gelmektedir.

Şüphesiz halkın en iyi anlayacağı dil, atasözleri dilidir. Çünkü atasözleri ileride değineceğimiz gibi toplumun kendi tecrübe ve deneyimi, kendi gözlemidir; kısaca kendi öz felsefesidir. Bu açıdan bu makalenin amacı, Kur'anın anlamlandırılması ve anlaşılır kılınmasında onun kullandığı meselî anlatım üslubu ile atasözleri arasındaki benzerliğe dikkat çekmek ve vahyin toplum tarafından daha iyi anlaşılabilmesi için onların aşına olduğu atasözlerinin tefsir ve meal çalışmalarına mutlaka yansıtılmasının gereğini hatırlatmak ve bu alanda gösterilecek çabalara katkıda bulunmaktır.

A-Atasözleri

Atasözlerini, “uzun deneme ve gözlemlere dayanılarak söylenmiş ve halka mal olmuş söz, darb-ı mesel”¹⁰ veya “atalarımızın uzun denemelere dayanan yargılarını genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştıran ve kalıplaşmış biçimleri bulunan kamuca benimsenmiş özsözler”¹¹ ya da “atalardan bize intikal eden, söyleyeni belli olamayan, topluma mal olmuş, deney ve gözlemlerle kesinleşmiş bir gerçeği dile getiren kısa ve özlü sözler”¹² olarak tarif etmek mümkündür.

“Her toplumun, gelenekle yerleşmiş bir atalarsözü anlayışı vardır. Bu anlayışa göre atasözleri ulusal varlıklardır. Tanrı ve Peygamber sözleri gibi ruha işleyen bir etki taşırlar, inandırıcı ve kutsaldırlar; nitekim eski bir atasözü şöyle der: “Atalarsözü, Kur'ana girmez, yanınca yelişür” (birlikte koşup gider; ondan geri kalmaz). Atasözleri, geniş halk yığınlarının yüzyıllar boyunca geçirdikleri denemelerden ve bunlara dayanan düşüncelerden doğmuşlardır. Ulusun ortak düşünce, kanış ve tutumunu belirtir, bize yol gösterirler. Bir atasözülle belgelendirilen tutumun doğruluğu herkesçe kabul edilir. Anlaşmazlıklarda bir atasözü en büyük yargııcıdır.”¹³

Divan-ı Lügat-i Türk'te atasözleri, Arapça mesel, Türkçe sav sözcükleriyle anılmıştır.¹⁴ Divan edebiyatında ve Osmanlıcada bu kavram için mesel de darb-ı mesel de kullanılmıştır. Darb-ı mesel, aslında “mesel getirmek, duruma uyan yaygın bir söz ya da bir atasözü söylemek” demektir; ama atalar sözü anlamına kullanılmıştır. Nitekim Nabi:

“Sözde darbü'l-mesel iradına söz yok amma,
Söz odur aleme senden kala bir darb-ı mesel” demiştir.¹⁵

10 Heyet, (Hasan Eren başkanlığında) Türkçe sözlük, TDK. Yay. Ankara, 1988, 100.

11 Aksoy, Ömer Asım, Atasözleri Sözlüğü, TDK Yay., Ankara, 1971, 36.

12 Tülbentçi, Feridun Fazıl, Türk Atasözleri Ve Deyimler, İstanbul, 1977.

13 Aksoy, Ömer Asım, age., 19.

14 Aksoy, Ömer Asım, age., 18.

15 Aksoy, age., 18.

Diğer yandan darb-ı mesel tabiri, eski dilde atasözü/atalarsözü¹⁶ anlamında kullanılmıştır. *Mesel*, 'misal' den alınmadır. *Mesel* eş, benzer anlamına gelmektedir. "Temessele", "mesel söyledi" anlamına gelmektedir.¹⁷ *Mesel*¹⁸ den türeyen "mümesel = el musavver ala misali gayrihi. = Başka bir örneğe benzetilerek tasavvur edilen şey" demektir. Başka bir ifadeyle, birbirine benzeyen iki şeyi sözlü olarak temsil etmek demektir. *Mesel*, aynı zamanda eş, şibh, müsavi ve şekil gibi benzerlik ifade eden kavramların hepsinden daha kapsamlıdır.¹⁹ Türkçe kaynaklarda ise: 1-Örnek alınacak söz anlamında kullanılmaktadır. Örneğin, "Büyük annemin sık sık kullandığı bir mesel belleğimde beliriyor." 2-Atasözü. 3-Eğitici hikaye anlamında. Ayrıca 'mesel olmak' yani atasözü durumuna gelmek²⁰ anlamında kullanılmaktadır. Meselin (benzer, eş, denk) çoğulu emsal, darb-ı meselin çoğulu durub-i emsaldır.²¹

Nev'i'nin şu ifadesinde "mesel" kavramı "atasözü" kavramı ile aynı anlamda kullanılmıştır: "Bu mesel meşhurdur kim dest ber balayı dest." (El elden üstündür) Yine Hıfzı'nın (Yerin kulağı var) anlamındaki atasözünü "Zeminin guşu var derler meseldir²² şeklindeki ifadesinde de mesel, atasözü anlamında kullanılmıştır.

Elmalı Hamdi Yazır, meseli, "birbirinin benzeri olan şeyler (manendi)" manasında anlamıştır. Ona göre "şebeh, şibih, şebih denildiği gibi mesel, misil, mesil de denilir Ayrıca mesel kelimesi bir olay veya bir tecrübe dolayısıyla söylenmiş olup atalarsözü diye dilden dile dolaşan güzel sözlere, darb-ı mesellere itlak edilmiştir."²³ "Çünkü bunların mevridi (çıkış yeri ve sebebi) denilen ilk hadiseler, madribi (son hadiseye) na mümasil (benzer) addedilerek temsil edilmiş bulunur: "Sütten ağız yanan yoğurdu üfler de yer" de olduğu gibi. Hayret edilecek garip ve tuhaf bir duruma veya bir keyfiyete veya bir yargıya veya hikayeye dahi mesel denilir ki darb-ı mesel gibi dilden dile dolaşmağa ve her yerde söylenmeye layık olduğundan ondan istiare edilmiştir."²⁴

Halk arasında anlamın kolaylaştırılması hususunda oldukça işlevsel bulunan mesellerin, realiteyi anlatmada birer yöntem olarak kullanıldıklarının altını çizen Elmalı şöyle der: "Bu gibi meseller, gerek bir nadir hakikat olsun ve gerek bir tahyil ve temsil yani sırf bir masal olsun bir şöret-i şayiayı haiz buldukları zaman sırasında bazı hakikatler onlara teşbih olunarak ifade olunur. Mesela "bu iş kurt ile kuzu masalına benzer" denilir. Biri ile diğerine temsilen istidlal edilir."²⁵ Yani temsili anlatım yapılı.

Atasözlerinin çok yönlü incelenmeye müsait önemli dil yapıları oldukları da şöyle ifade edilmiştir: "Her dilde atasözleri vardır. Toplumbilim, ruhbilim, eğitim, eko-

16 Heyet, Türkçe Sözlük, 340.

17 İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, Lisani'l-Arab, Daru Sadr, Beyrut, 1994, XI, 612

18 Kur'andaki kullanımı için bkz. el-İsfehani, Hüseyin b Muhammed, er-Rağib, Müfredat fi Garibi'l-Kur'an, Kahraman Yay., İstanbul., 1986, 701-702; Firuzabadi, Meccduddin, el-Kamusu'l-Muhit, Matbaatu Saadet, Mısır, trs. IV; 49.

19 el-İsfehani, age. 700-701.

20 Eren, Hasan (başkanlığında Heyet), Türkçe Sözlük, 1012.

21 Heyet, Türkçe Sözlük, 455; Aksoy, Atasözleri Sözlüğü, 18.

22 Aksoy, Atasözleri Sözlüğü 34.

23 Yazır, Elmalı'lı Hamdi, Hak Dini Kuran Dili, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, I, 243

24 Yazır, age., I, 243.

25 Yazır, age., I, 244. Firuzabadi, age., IV, 49.

nomi, felsefe, tarih, ahlak ve folklor gibi bir çok konuları ilgilendiren ve bir çok yönlerden inceleme konusu edilmeye değer olan bu ulusal varlıklar, deyiş güzelliği, anlatım gücü, kavram zenginliği bakımından pek önemli dil yapılarıdır.”²⁶ Atasözlerinin bu toplumsal gerçekliği günümüz modern dilbilimcileri²⁷ tarafından da vurgulanmaktadır. Kanaatimizce atasözleri, form olarak ulusal karakter taşıyıcılar bile normları itibarıyla evrenseldirler; çünkü akıl ve hikmet evrensel birer gerçekliklerdir.

Bilindiği gibi ‘atasözü’ kavramı, iki kelimeden meydana gelmiştir. Bunlardan ilki, eski nesiller anlamında kullanılan atalar ise yani tarihe mal olmuş bir neslin kültürel, felsefi ve dilsel yapıları ise, diğeri de sözdür. Esasen dilde esas olan da sözdür; yazı değildir Nitekim bu gerçeğe dilbilimciler önem verirler. Onlara göre “dilde asıl olan sözdür; sözlü ifadelerdir. Yazı dili ise söze bağlı temsili ve tali bir dildir. Kitabet suni bir şeydir; dili yaratan bir etken değildir.”²⁸

Tefsir alanında da dikkatimizi çeken ilk faaliyetlerin başında dilcilerin her şeyden önce darb-ı mesellere ve bedevî Arapların kullandığı dile (yani halkın kullandığı sözlü dile) yönelmeleridir.²⁹ Kur’an, sözlerin en güzeli,³⁰ atasözleri de milletlerin sosyal ve tarihsel kolektif bilinçlerinde taht kurmuş sözden inciler olduğuna göre söz, beyan ve tefsir ile kısaca hermeneutik ile uğraşanların onları göz ardı etmesi düşünülemez.

Yaptığımız ön çalışmada atasözlerimizin hemen hemen büyük çoğunluğunun tefsir açısından Kur’anla barışık olduğunu, adeta onun bir nevi yorumu niteliğini taşıdıklarını gördük. Bu da tefsir çalışmalarında zorunlu olarak Kur’anın halk kitleleri tarafından daha iyi anlaşılabilmesi için onlardan mutlaka yararlanmamız gerektiğini gösterir.

Atasözleri, örf ve adet içinde dince kendilerine dokunulmayan halk hikmeti ve felsefesi konumundadırlar. Onlar, sadece yüklü oldukları anlam, mesel ve temsili anlatım özellikleri ile değil; aynı zamanda kutsal sözlerle olan formatif benzerlikleriyle de öne çıkmaktadırlar.

B. Özellikleri

Atasözleri, normatif yapıları kadar şekilsel yapıları bakımından da sıradan sözlerden ayrılırlar. Bu bağlamda atasözleri uzmanı Ömer Asım Aksoy’un onların mahiyet ve biçimsel yapıları ile ilgili olarak tespit ettiği ve konumuzla da bağlantılı olan temel bazı özelliklerine mukayeseli olarak kısaca değinmek istiyoruz.

1. Atasözleri kalıplaşmış (klişe haline gelmiş) sözlerdir:

“Her atasözü, belli bir kalıp içinde belli sözcüklerle söylenmiş olan donmuş bir biçimdir. Sözcükler değiştirilip yerlerine aynı anlamda da olsa başka sözcükler konulamayacağı gibi söz diziminin biçimi de bozamaz. Böyle değiştirmeler yapılırsa ortaya çıkan söz anlam değişirse dahi “atalarsözü” diye anılmaz.”³¹ Örneğin “derdini

26 Aksoy, Atasözleri Sözlüğü, 17.

27 Porzig, Walter, Dil Denen Mucize, Çev., Vural Ülkü, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1985, 118; Aksan Doğan, Anlam Bilimi ve Türk Anlam Bilimi, Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara, 1971, 45.

28 Sa’ran, Mahmud, İlmü’l-Luğa, Daru Nahdeti’l Arabiyye, Beyut, trs., 55. Vardar, Berker, Dilbilimin Temel Kavram Ve İlkeleri, TDK., Yay., Ankara, 1982, 12.

29 Çögenli, M Sadi, Demirayak Kenan, Arap Edebiyatında Kaynaklar, Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 1995, 136.

30 Zümer, 23.

31 Aksoy, age., 19.

saklayan, derman bulamaz” sözündeki ‘derman’ yerine ilaç denilemez³² Bilindiği gibi ayetlerde de lafzî değişiklik asla kabul edilemez.

2. Atasözleri kısa ve özlüdür:

“Az sözcükle çok şey anlatır. ‘Dikensiz gül olmaz’ gibi.³³ Atasözlerinin çoğu, bir iki cümledir: “Vakit nakittir.” “Ne yavuz ol asıl, ne yavaş ol basıl” gibi.”³⁴ Nitekim Kur’an ayetlerinin de en temel karakteri kısa ve özlü ifadeler olmalarıdır.

Mahiyet ve içerikleri hakkında da şunlar söylenebilir:

1. Her atasözü, bir genel kural bir düstur niteliğindedir.

Kur’an da baştan sona genel kural ve ilkelerle doludur.

2. Sosyal olayların nasıl olageldiklerini uzun bir gözlem ve deneme sonucu olarak tarafsızca bildirirler. Kur’an-ı Kerim ise buna “değişmez sünnet” der.

“Komşunun tavuğu, komşuya kaz görünür.”³⁵ “Başkasının malı bize olduğundan daha değerli görünür; oysa aynı şey bizde de vardır; ama başkasınınkini bizimkinden üstün buluruz.”³⁶ Bu yüzdendir ki Kur’an, muhataplarını kanaate şükre ve hasetten uzak durmaya çağırır.

3-Tabiat olaylarının nasıl olageldiklerini belirtirler:

“Mart yağar nisan övünür, nisan yağar insan övünür.”³⁷ “Yani martta yağan yağmurla ekinler nisanda gelişir. Nisanda yağan yağmurla başaklar olgunlaşır, dolgunlaşır. Bu da çiftçiyi sevindirir.”³⁸ Bu tarz anlatımın aynısı Kur’an üslubunda da bulunmaktadır. Örneğin Fetih suresinde Allah rasulünün ve arkadaşlarının ilk ve son durumları bir benzetme ile anlatılmaktadır. İlk defa yere atılan bir tane gibi filizlenmeye başlayan Müslümanlar, gittikçe güçlenerek koca bir ordu olmuşlardı. İslam tohumunu ekenler bu duruma son derece sevinirken onların bu güçlü durumunu gören kafirler, öfkeden çatlar hale gelmişlerdi. İşte bu durum çok ilginçtir (surenin son ayeti olması) son ayette şöyle anlatılmaktadır: “Muhammed Allah’ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kafirlere karşı çetin kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükua varırken, secde ederken görürsün; Allah’tan lütf ve rıza isterler. Yüzlerinde secdelerin izinden nişanları vardır. Bu, onların Tevrat’taki (meselidir)³⁹ vasıflarıdır. İncil’deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki, bu ziraatçilerin hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kafirleri öfkelerdir. Allah iyi işler yapanlara mağfiret ve büyük mükafat vadedmiştir.”⁴⁰ Bu tarz anlatımın darb-ı mesel türü bir anlatım olduğuna tefsirlerde açıkça işaret edilmektedir.⁴¹

32 Aksoy, Atasözleri Sözlüğü, 20.

33 Aksoy, age., 20

34 Aksoy, age., 20

35 Aksoy, age., 21.

36 Aksoy, age., 300.

37 Aksoy, age., 21.

38 Aksoy, age., 316.

39 Aynı ayetteki “meseluhum”, “onların sıfatları” demektir. bkz., Lisanu’l-Arab, XI, 612.

40 Fetih, 29 (Ali Özek Başkanlığında Heyet), Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Medine, 1987.

41 Bkz., Meraği, Ahmed Mustafa, Tefsiru’l-Meraği, Beyrut, 1974, XXVI, 116. “inne haza mesel’un darebehu allahu li bedi’l İslam”, Yazır, VI, 4442.

Daha da önemlisi ayetin bizatihi kendisi “meseluhum fi't-teurati...” diyerek mesel tabirini kullanmıştır.

3-Sosyal olaylardan ders almamızı (dolayısıyla) hatırlatırlar:

“Ağlamayan çocuğa meme vermezler.” “Bu sözlerin altında istemelisin ki elde edesin dersleri bulunmaktadır.”⁴² Bu anlatım, bize Kur’andaki değişmez “sünnetullah”ı yani sosyolojik kanunları hatırlatmaktadır...Kişi hakkını aramadıkça bir şey elde edemez.

4-Denemelere ya da mantığa dayanarak doğrudan doğruya ahlak dersi ve öğüt verirler:

“Çirkefe taş atma, üstüne sıçrar.”⁴³ “Kötülük yapmak için fırsat arayan kişilerle çatışma; zararlı çıkar, kirlenirsin.”⁴⁴ Furkan suresinde bu tür bir üslupla şöyle denilmektedir: “Rahmanın kulları onlardır ki yeryüzünde tevazu ile yürürler ve kendini bilmez kimseler kendilerine laf attığında (incitmeksizin) ‘Selam’ derler geçerler.”⁴⁵ Esasen Kur’anın tamamı baştan sona, kompleks bir varlık olarak insan psikolojisinin en doğru bir şekilde analiz edildiği bir kitaptır.

5-Bir takım gerçekler, felsefeler, bilgece düşünceler bildirerek (dolayısıyla) yol gösterirler:

“Taşımā su ile değirmen dönmez.” “İşi yapacak olanda yeteri kadar güç bulunmadıkça şunun bunun küçük yardımlarıyla sürekli ve büyük bir iş yürütülemez.”⁴⁶ Bakara suresi 2. Ayetinde Kur’an zaten kendisinin “huden”/yol gösterici olduğunu hemen ilk ayetlerde söylemektedir

6-Bazı atasözleri doğrudan inançla ilgilidirler:

“Akacak kan damarda durmaz. Yani bir zarara uğramak kaderde varsa ne yap-sak önüne geçemeyiz.”⁴⁷ “De ki onun yazdığından başka bir şey başımıza gelmez...”⁴⁸ ayetinde olduğu gibi... Ancak kimi atasözlerinde aşırı bir fatalizm egemendir; onlara da dikkat etmek gerekir.

7-Mecaz ve kinayeli anlatıma sahiptirler:

“Atasözlerinde ustaca bir üslup, büyüleyici ve inandırıcı bir anlatım özelliği vardır. Yüzyıllardan beri kullanıldıkları, her gün işitildikleri halde tazeliklerini kaybetmeyen bu sözlerde çeşitli anlatış yolları, çeşitli söz ve anlam sanatları görülür. Örneğin, “Ağız yer, yüz utanır.” (mecazı mürsel) “Can boğazdan gelir.” (kinaye) “Güvenme varlığa, düşersin darlığa.” (tezat) “Buldum bilemedim, bildim bulamadım.” (tezat) “Üzüm üzüme baka baka kararır.” (hüsn-i ta’lil).⁴⁹

Kur’anın belaği tefsirlerine göz atımlar Kur’anın başından sonuna ayetlerinin mecaz, istiare, teşbih, hüsn-i ta’lil, medh, zem, icaz, gibi söz teknikleri ve sanatları ile dopdolu olduğunu görürler. Gelinek noktada vahiy dilinin, beşer sözüyle mukayese-si söz konusu dahi edilemez. Ne var ki onlar arasında bir benzerlik olduğu da inkar

42 Aksoy, age., 22.

43 Aksoy, age., 22.

44 Aksoy, age., 190.

45 Furkan, 63.

46 Aksoy, age., 359.

47 Aksoy, age., 119.

48 Tevbe, 52.

49 Aksoy, age., 119.

edilemez. Bu da, vahyin insanlarla realiteye uygun olarak iletişim kurduğunu gösterir. Şüphesiz bu göstergelerden biri de mesellerdir.

C-Meseller

Edebiyatta, bir hakikati diğer bir hakikate veya bir hayale, meşhur bir mesele benzeterek misalî bir surette ifade etmeğe temsil tabir olunur ki teşbih, istiare (kina-ye) hakikat ve mecaz kısımlarına ayrılır. Teşbih istiare ve mecaz gibi edebiyat tekniklerinin ve sanatlarının yani temsilin varoluşsal esprileri de tefhim⁵⁰ yani anlatabilmek ve anlamı anlaşılır kılmaktır. Bir diğer esprisi de sözü bir cazibe⁵¹ yani çekim merkezi haline getirmektir. Bu da Kur'anın en fazla iddialı olduğu alanlardan birisidir.

İsfahani'ye göre emsallerle, muhayyel olan şeyler gerçeklik suretine bürünerek gözümüzde canlanırlar; vehim türü anlamlar mesel yoluyla gözlemlenebilir seviyeye indirgenmiş olurlar. Böylece görünmeyen şeyler görülecek mesafedeymiş gibi net görülebilirler. Akıl, göz ve kalbî (vicdanî) açıdan en etkili bir anlatım ve beyan tarzı olduğu için Allah Teala bu yöntemi sık sık kullanmıştır.⁵² "Andolsun ki, biz öğüt alsınlar diye bu Kur'anda insanlara türlü misali verdik."⁵³ "İşte biz bu meselleri insanlar için getiriyoruz. Fakat onları ancak alimler düşünüp anlayabilir."⁵⁴

Zerkeşi'ye göre de mesellerin hikmeti Kur'an beyanının daha net olarak öğretilmesidir.⁵⁵ Örneğin karşılıksız (faizsiz) borç vermekle ilgili olarak aşağıdaki anlatımda bu beyanın izahı rahatlıkla görülebilir. "Verdiğinin kat kat fazlasını kendisine ödemesi için Allah'a güzel bir borç (isteyene faizsiz ödünç) verecek yok mu? Darlık veren de bolluk veren de Allah'tır. Sadece O'na döndürüleceksiniz."⁵⁶

Ayrıca Kur'an, ilk muhataplarının dikkatini çeken hitabet tekniklerinin yanı sıra Arapların, her gün çevresinde gözlemleyebildiği, hissedebildiği diğer bir ifadeyle en iyi bildiği doğal çevreden örnekler verir: Deve, dağ, bulut, rüzgar, güneş, ay, yıldız, gündüz ile gece gibi fenomenlere bakmalarını önerir. Bu anlatım yöntemiyle Kur'an, ilk muhatapların realite dünyasına girmeye çalışır. Nitekim klasik usul kitaplarında "tenezzülât-ı ilahi" olarak adlandırılan bu keyfiyet, modern zamanlarda "vahyin realite yönü" olarak ifade edilmektedir.

Aynı anlatım tarzı, tarihî kıssalara da uygulanmıştır. "Kur'anın bütünü ile muhataplara ulaştırılmak istenen ilahi mesajların özü, kıssalar muhtevasıyla tecrübî olaylar suretinde ve hayatın içinden takdim edilmektedir. Böyle bir üslupla insanlığa hitap etmenin insan psikolojisi açısından ne derece etkili ve anlaşılması kolay bir üslup olduğu ortadadır."⁵⁷

Kuşkusuz bu üslubun arka planında insanları Kur'anın temel gaye ve hedeflerine yönlendirme amacı da güdülmektedir. "Kur'an, geçmiş dönem olaylarıyla ilgili pek çok örneğe yer vermekte ve bunu yaparken şaşmaz hedefine yönelik muhtelif fonk-

50 Yazır, age., I, 244.

51 Yazır, age., I, 244.

52 İsfahani, Müfredat, 700-701; Suyuti, el-itkan, II, 1042.

53 Zümer, 27.

54 Ankebut, 43.

55 Suyuti, İtkan, II, 1041.

56 Bakara, 245.

57 Şengül, İdris, Kuran Kıssaları Üzerine, Işık Yay., İzmir, 1994, 336.

siyonlar icra etmektedir. Tarihin belli bir diliminde cereyan etmiş bu olayları sahneye koyarken Kur'an, ya işlenen konuyu örneklendirmekte, ya inananlara içinde buldukları durumun tarihte yaşanan benzerlerini hatırlatarak, onları teselli veya teşvik etmekte, ya çok temel bir ahlak sorununa işaret etmekte ya da başka bir amaç gütmektedir. Ama onun gayesi hiçbir seferinde salt hikayecilik, edebiyat veya kuru bir olayın nakledilmesi olarak değerlendirilemez.⁵⁸ Elmalı'lı Hamdi Yazır⁵⁹ da, bu hikayeleri, destanları bir anlatım tekniği ve sanatı olarak Kur'anın mesellerine benzetir ve onlara atasözleri bağlamında yer verir.

Öte yandan meseller, hadislerde de Kur'andan farklı olarak yer almamıştır. Ebu Hüreyre'den rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Kur'an, beş şey üzerine nazil oldu: 1-Helal 2-Haram 3-Muhkem 4-Müteşabih 5-Emsal... Helallerle amel edin, haramlardan kaçının, muhkeme uyun, müteşabihlere iman edin, mesellerden de ibret alın, ders alın."⁶⁰

Kur'anda darb-ı mesel yani temsili anlatımın yer alışı, iki şekildedir: 1-Açık temsili anlatım, 2-Gizli temsili anlatım. Açık temsili anlatıma en çarpıcı örnek; "Güzel memleketin bitkisi, Rabbinin izniyle çıkar. Kötü olandan ise faydasız bitkiden başka bir şey çıkmaz..." ayetidir⁶¹. İbn Abbas'a göre burada Allah, mümin ile kafirin misalini verimli toprak ile çorak/kötü toprağa teşbih ederek anlatmıştır. Buna göre mümin, iyi toprak ve meyvesi gibi hem kendisi iyidir, hem de ameli; kafir ise, kötü toprak ve bitirdiği faydasız ot gibi hem kendisi kötü, hem de ameli boş ve yararsızdır.⁶²

Suyuti, gizli temsili anlatım üslubuyla ilgili olarak şunları örnek verir: Maverdi'den nakle göre Ebu İshak İbrahim, babasından duydu o da Hüseyin b. Fudal'a sordu: "Sen Arap ve acem atasözlerini (emsal) Kur'andan bulup çıkardığını iddia ediyorsun; peki söyle bakalım; "Kişi bilmediğinin düşmanıdır" atasözü Kur'anda var mıdır? O, evet iki yerde var, dedi: Birincisi; "Bilakis onlar, ilmini kavrayamadıkları ve yorumu kendilerine asla gelmemiş bir şeyi (Kur'anı) yalanladılar..."⁶³ ayetidir. Diğeri de "İnkâr edenler, iman edenler için dediler ki: "bu iş bir hayır olsaydı, onlar bizi geçemezlerdi." Fakat onlar bununla doğru yola girmek arzusunda olmadıkları için, "Bu eski bir yalandır" diyecekler."⁶⁴ Peki Kur'anda "iyilik yaptığın kişiden kork" atasözü/meseli var mı? Hüseyin b Fudal evet dedi ve önceleri fakir iken Hz. Peygamberin Medine'ye gelmesinden sonra zengin olup, sonra Hz. Peygambere kötülük hatta sui kast yapmaya yeltenen münafıklar hakkındaki şu ayeti okudu: "...Başaramadıkları bir şeye (Peygambere sui kast yapmaya) da yeltendiler ve sırf Allah ve Rasulü kendi lütuflarından onları zenginleştirdiği için öc almaya kalkıştılar. Eğer (münafıklıktan vazgeçip) tevbe ederlerse onlar için daha hayırlı olur..."⁶⁵ Peki Kur'anda "görmek, haberdar olmak gibi olmaz" (leyse'l-ha-

58 Özsoy, Ömer, Sünnetullah, Fecr Yay., Ankara, 1994, 99.

59 Yazır, age., I, 244.

60 Suyuti, İtkan, II, 1041.

61 Araf, 58.

62 Suyuti, İtkan, II, 1042.

63 Yunus, 39.

64 Ahkaf, 11.

65 Tevbe, 74.

beru ke'l-ayan) sözü var mı? O zat şu ayeti okudu "Bir zamanlar İbrahim de Rab-bine "Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster" dedi. Rabbi ona "Yoksa inanmadın mı?" deyince, "Hayır! İnanırım. Lakin kalbimin mutmain olması için görmek istedim"⁶⁶ dedi."⁶⁷

Aşağıdaki anlatımda da Kur'anın meseli/temsili beyanı açıkça görülmektedir: "Güzel söz ve bağışlama, arkasından incitme gelen sadakadan daha iyidir. Allah zengindir, acelesi de yoktur."⁶⁸ Bu ayette sadaka ve yardımda bulunurken nelere dikkat edilmesi gerektiği yalın ve teorik bir anlatımla dile getirilmiştir. Ancak insan/beyan psikolojisini en iyi bilen yüce Yaratıcı, başa kakılarak yapılacak iyilik ve sadakanın fayda getirmediğini ayrıca kişinin formel olarak var kıldığı eylemini bile yok edeceğini yağmurun silip süpürdüğü toprağa benzeterek temsili bir anlatımla bildirimini tercih etmiştir: "Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı halde malını gösteriş için harcayan kimse gibi, başa kakmak ve incitmek suretiyle, yaptığınız hayırlarınızı boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan düz kayaya benzer ki, sağanak bir yağmur isabet etmiş de onu çıplak pürüzsüz kaya haline getirivermiştir. Bunlar kazandıklarından hiçbir şeye sahip olamazlar. Allah, kâfirleri doğru yola iletmez."⁶⁹

Yaptığı hayrı Allah rızası için yapıp, minnet etmeyenlerin eylemi ise ürün veren bahçeye benzetilmiştir: "Allah'ın rızasını kazanmak ve ruhlarındaki cömertliği kuvvetlendirmek için mallarını hayra sarf edenlerin durumu, bir tepede kurulmuş güzel bir bahçeye benzer ki, üzerine bol yağmur yağmış da iki kat ürün vermiştir. Bol yağmur yağmasa bile bir çisinti düşer (de yine ürün verir). Allah, yaptıklarınızı görmektedir."⁷⁰

Böylece ilk ayetteki vahyin ideal (teorik) bildirimini, daha sonraki ayetlerde ve özellikle bu ayette tamamen realiteye dökülmüş ve insanların en iyi algılayabileceği bir beyana yani temsili bir anlatım örneğine dönüşmüştür.

D-Örnekler

Meselenin daha iyi anlaşılması için burada değişik birkaç konu ile ilgili olarak önce ayetlere sonra bunların şerh ve tefsiri mahiyetindeki atasözlerine kısaca değinmek suretiyle bazı örnekler sunmak istiyoruz:

1-Din Adamları

"Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce kitap taşıyan merkebin durumu gibidir. Allah'ın âyetlerini yalanlamış olan kavmin durumu ne kötüdür! Allah, zalimler topluluğunu doğru yola iletmez."⁷¹ Bu gerçek, "Deve Kabe'ye gitmekle hacı olmaz" atasözünde beyanı/tefsiri ifadesini bulmuştur. Deve, ne yaptığını bilmediği ve kutsalın ne olduğunu anlamadığı için orada bulunmakla hacı olamayacağı gibi Kutsal Kitaba iman ettiğini söyledikten sonra onunla amel etmeyenlerin, pratikte hayatlarına yansıtmayanların misali, kitap yüklü merkeplere

66 Bakara, 260.

67 Suyuti, İtkan, II, 1046.

68 Bakara, 263.

69 Bakara, 264.

70 Bakara, 265.

71 Cuma, 5.

benzetilerek temsili bir anlatımın en çarpıcı örneği verilmiştir. Nitekim atasözünde de ayetteki genel amel etmeme olgusuna paralel olarak, dinî eylemlerden biriyle yani hacc eylemiyle anlatılmak istenmiştir.

Hakikatte her ikisi de anlatım ve anlamlandırma bakımından aynı işlevsel güce sahiptirler. Birinde cüz zikredilmiş; kül murat edilmiş; diğerinde ise küll zikredilmiş, küll murat olunmuştur. Anlamın etkili kılınması açısından her iki hitapta da, muhatabın algısı ve idraki için, hepsinden önemlisi, pratikte uygulamaya geçirmesi için gerekli olan ihtar, ikaz ve vurgu mütekamil anlamda mevcuttur.

Ne var ki ayetteki vurgu, daha da çarpıcı ve sarsıcıdır. Çünkü temsili/meseli anlatımdan sonra yani muhatabın anlamın realite dünyası ile tanıştırılmasından sonra ayet, bilgiden amele geçmeyenlerin hakikatte yalancı olduklarını, halka dindar görünüp fakat dinin gereğini yapmadıklarını dolayısıyla böyle din adamlarının zalim olduklarını ilan etmiştir. Bu ise, inanan kişiler özellikle de din adamları için en dehşetli bir anlatım tarzıdır.

“Ettiklerine sevinen, yapmadıkları ile övülmek isteyenlerin davranışlarını doğru sanma ve onların azaptan kurtulacaklarını da sanma. Onlar için elemli bir azap vardır.”⁷² Ayetin siyak ve sibakında kast edilenler, yani söz konusu özellikleri sahiplenerek İslam öncesi dönemdeki ehli kitap (özellikle Yahudi) din adamlarıdır. Bunlar, kutsal Kitabı ezbere bildiklerini, onu en iyi şekilde anlayıp tefsir ettiklerini iddia ederlerdi. Halbuki bu kişiler, Tevratı tahrif etmiş; onu az bir menfaat karşılığı olarak satmışlardı. Onu zorba kralların talepleri doğrultusunda tefsir ve te’vil etmişlerdi. Halk kitleleri, neler olup bittiğini bilmez hale gelmişti. Bu halde bile o din adamları/bilginleri, kendilerini Tevrat’ı en iyi anlayanlar/bilenler ve Allah’ın velileri ve dininin yardımcıları, üstelik azaptan uzak/kurtulmuş kimseler olarak kabul edebiliyorlardı.⁷³ Ancak, ayetin sonunda onların bu varsayımları yalanlanmaktadır.

Şimdi buna benzer bir sapmayı ve sakim anlayışı atasözlerimizden dinleyelim.

*Abdal ata binince bey oldum sanır,
Şalgam aşa girince yağ oldum sanır.*

Bu ata sözündeki temel düşünce, boş yere kasılmanın, böbürlenmenin yersizliği olgusudur. Burada temel tez, “kişinin gerçek değerine uygun bir görünümde olması gerektiğidir. Yersiz ve boşuna övünmelerden kaçınmalıyız.”⁷⁴ Yahudi din bilginlerinin din ilmiyle uğraşmaları -ancak Tevrat’ın gereklerini yerine getirmemelerine rağmen- kendilerine kurtuluşa ermiş kişiler gözüyle bakmalarına/yersiz böbürlenmelerine sebep olmuştur. İşte ayetteki azap tehdidinin nedeni de bu asılsız sanı ve varsayımdır. Yani kişilik saklaması veya sahte kimlikle temsil edilme olgusu ve arzusudur. Halkın yukarıdaki ayete paralel bir tarzda “*ya olduğun gibi görün, ya görüldüğün gibi ol*” şeklindeki anlatımında kınanıp ikaz edilen kimseler de çoğu kez aynı karakterdeki kişilerdir.

2-Cehalet

“Ey Nuh! O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tav-

72 Al-i İmran, 188.

73 Meraği, age., IV, 158.

74 Par, Arif Hikmet, Atasözleri, Serhat Dağıtım Yayınevi, İstanbul, 1980, 12-13.

siye ederim.”⁷⁵ (Yusuf:) “Rabbim! Bana zindan, bunların benden istediklerinden daha iyidir! Eğer onların hilelerini benden çevirmezsen, onlara meyleder ve cahillerden olurum! Dedi”⁷⁶ “Onlar, boş söz işittikleri zaman ondan yüz çevirirler ve: Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz size. Size selam olsun. Biz kendini bilmezleri (arkadaş edinmek) istemeyiz, derler.”⁷⁷

Bu ayetlerde cehaletin ne kadar kötü olduğu vurgulanmaktadır. Aynı vurgu, bazı atasözlerimizde şöyledir: “Adam kıymetini adam anlar.” Ve “Cahile söz anlatmak, deveye hendek atlatmaktan zordur.” Bu sözü uzmanlar şöyle açarlar: “Deveye hendek atlatmak çok güçtür. Bu tıpkı bilgisiz kişiye söz anlatmaya benzer. Çünkü bilgisiz kişinin görüş açısı çok dardır. Boş ve gereksiz inançlara bağlanmıştır. Onun için böyle kişilerle anlaşmak çok güçtür.”⁷⁸ Yukarıdaki ayetlerin tefsiri bu atasözünün yorumuna ne kadar da benzemektedir. Gerçekten dünyanın en zor işi, batıl inançlara körü körüne bağlanan kişilere doğruları anlatmaya çalışmaktır. Bu yüzden Allah Teala, onlardan yüz çevirmeleri ve onlarla muhatap olmamaları için peygamberlerini uyarmıştır.

3-Sosyal Ahlak

“Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan, kendini, ana-babanız ve akrabanız aleyhinde de olsa Allah için şahitlik eden kimseler olun. (Haklarında şahitlik ettikleriniz) zengin olsunlar, fakir olsunlar Allah onlara (sizden) daha yakındır. Hislerinize uyup adaletten sapmayın, (şahitliği) eğer, bükür (doğru şahitlik etmez), yahut şahitlik etmekten kaçınırsanız (biliniz ki) Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁷⁹ Bu ayetin anlamsal paralelliği şu atasözümüzde açık bir şekilde görülmektedir: “Hanım kırarsa kaza, halayık kırarsa ceza.” Onun için yargılarımızda olgular değerlendirilişimizde tarafsız ve insancıl olmalıyız. Bununla bağlantılı olarak yalancı şahitlik⁸⁰ ile ilgili ayetlerde anlatılanlar, halkın dilinde dinini inkar etme ile eş değerde tutulmuş ve bu felsefe “iki kişi dinden olursa, bir kişi candan olur” şeklinde de darb-ı mesel haline getirilmiştir.

“Bir de akrabaya, yoksula, yolcuya hakkını ver. Gereksiz yere de saçıp savurma. Zira böylesine saçıp savuranlar şeytanların dostlarıdır. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür. Eli sıkı olma büsbütün eli açık da olma sonra kınanır kaybettiklerinin hasretini çeker kalırsın.”⁸¹

Halkın dilinde bu özlü anlamlar, “Ak akçe kara gün içindir” şeklinde dilendirilmiştir. “Para rahat bir geçim için gereklidir. Para, insana maddi olanaklar sağlayarak ak günler yaşatır. Fakat insan, çeşitli nedenlerle kara günler de yaşayabilir. Parası tükenir, malı mülkü elinden çıkar. Zenginken tutumlu olmayıp har vurup harman savurmuşsa parası tükendiği zaman zor durumda kalabilir. Üstelik varlıklı olduğu günlerde çevresini saran dostlardan hiçbirini de yanında göremez.”⁸² Bu yüzden

75 Hud, 46.

76 Yusuf, 33.

77 Kasas, 55.

78 Par, Arif, Atasözleri, 114.

79 Nisa, 135.

80 Furkan, 72; Hacc, 30.

81 İsra, 26, 27, 29.

82 Par, Arif, age., 45.

tutumlu olup paramızı çar çur etmemeli, kara günlerin de bir gün gelebileceğini hatırdan çıkarmamalıyız. Bu doğrultuda halkın beyan ve yorumu, “*Bol bol yiye, bel bel bakar*” olmuştur.

“...Şu halde onları affet; başışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah’a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever.”⁸³ “*Akıl akıldan üstündür*” atasözü, bize başkalarının da güzel fikir ve düşünceleri olabileceğini dolayısıyla düşünce bencilliğinden, egosentrik tutumlardan vazgeçip başkalarının da değerli fikirlerinden yararlanabilmeyi öğütle-mektedir. “Hiç kimse, ben akıllıyım her işin altından kalkarım dememeli; kendinden akıllı kişilerin de bulunabileceğini önceden kabullenerek onlardan yeri geldiğinde yararlanmasını bilmelidir.”⁸⁴ Yine aynı doğrultuda “*altın eşik, gümüş eşişe muhtaç-tır*” denilmiştir.

Bunun içindir ki, “insan ne kadar zeki ve çalışkan olursa olsun, kendinden daha az yetenekli ve daha az zeki olanların yardımlarına gereksinme duyabilir. Bir baş komutan, ne kadar üstün bir savaş ustası olursa olsun yine de savaşı kazanacak erlerin cesaretine, subayların akıllı yönetimine gereksinme duyar. Büyük eserler, küçük parçaların ustaca kaynaştırılmasından doğmuştur. Büyük adamlar, amaçlarını gerçekleştirme yolunda ilk iş olarak yetenekli bir kadro kurmaya çalışırlar. Tarih de böylesi insanların başarısına sergidir.”⁸⁵ “*Bin bilsen de bir bilene danış*” atasözü bu bağlamda söylenmiştir. Aynı şekilde “*Danışan dağı aşmış, danışmayan düz yolda şaşmış*” atasözü de ayetin tabii bir yorumu konumundadır.

Yukarıdaki ayetin sonu, tevekkül edip kararlı olmaya vurgu yapmaktadır. Buna göre karar verdikten sonra artık Allah’a dayanıp güvenmeliyiz. Bu durum, atasözü yorumlayıcıları tarafından şöyle açıklanmıştır: “Amacımıza doğru yürürken karşımıza çıkacak engelleri, zorlukları, önceden kestirmemiz, önlemler almamız gerekir. Çünkü yola çıktıktan sonra geri dönmek ya da vazgeçmek olanaksız olabilir. Asıl önemli olan girişeceğimiz işe karar vermektir. Karar verdikten sonra amacımızı gerçekleştirmek için çevremizdekilerden hiç birinden yardım görmesek bile yalnız başımıza yürümek tek çıkar yoldur. Atılan okun hedefini bulması şarttır.”⁸⁶ Bu yüzden atalarımız, “*atılan ok geri dönmeyiz*” demişlerdir.

Kararlı olma hali, modern psikolojinin de ısrarla tavsiye ettiği bir durumdur. Ona göre, “bilinç altı, sürekli olarak bilinçten gelen emirleri yerine getirir. Bilinç altı, bilinç tarafından inanılan her emre yanıt verir. Kararsızlık olursa her dakika fikir değiştirilir-se bilinç altı karmaşaya düşer. Bir emri yerine getirmeden yenisi gelir. Ayak uydurmaya çalışır ama yapamaz. Sadık bir hizmetkârdır; ama bu durumda ne yapacağını bilemez. Kesin kararlar vermeyi öğrenmeliyiz.”⁸⁷

4- Sosyal Olgular

“Ey iman edenler zannın bir çoğundan kaçınınız, çünkü kimi zanlar günahdır...”⁸⁸ Bu ayette temel tema, kesin bilgilere dayanmadan yargıda bulunmanın doğru olma-

83 Al-i İmran, 159.

84 Par, Arif, Atasözleri, 50.

85 Par, Arif, age., 61.

86 Par, Arif, age., 78.

87 Addington, Jack Ensign, Düşünce Gücü, çev. Birol Çetinkaya, Akaşa Yay., İstanbul, 2001, 96.

88 Hucurat, 12.

diği ayrıca kişiye günah kazandırdığıdır. Bunun atasözündeki anlamsal karşılığı şudur: “*El ağzına bakan karısını tez boşar.*” Atasözü şarihleri bu durumu şöyle izah ederler: “Dedikoduların aslını öğrenmeden hiçbir karar almamalıyız. İnsan her konuda kendi zeka ve yeteneklerini kullanmaya alışmalıdır. Kendi muhakeme ve irade gücümüzle, gerektiğinde kendi gözlemlerimizle doğruluğunu saptamadığımız hiçbir olgu üzerinde karar almamalıyız.”⁸⁹

“Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peydâ etmesi de O’nun (varlığının) delillerindendir. Doğrusu bunda, iyi düşünen bir kavim için ibretler vardır.”⁹⁰ “*Nikahta keramet vardır.*” atasözü de bunu ifade etmektedir. Kadının, kocasıyla daha da mutlu olacağı şu atasözleriyle iyice pekiştirilmiştir: “*Baba ekmeği zından ekmeği, koca ekmeği meydan ekmeği.*” Bir başka varyantında “*Er ekmeği meydan ekmeği*” Yine diğer bir atasözü de şöyledir: “*Baba vergisi görümlük, koca vergisi doyumluk.*”

Bununla bağlantılı olarak “Erkekler kadınların kavvamıdır...” (*er-ricalu kavvamune ale’n-nisa*)⁹¹ ayetinin hermeneutiği kadın psikolojisi açısından ve yine kadın ağzından atasözü formunda şöyle dile getirilmiştir: “*Erim er olsun da yerim çalı dibi olsun.*” Burada altı çizilen nokta, kocanın karısını sevmesi ve onu korumasıdır. Nitekim ayetteki vurgu da kocanın koruyucu (kavvam) sıfatına yapılmıştır; yani koca karısını her yönden koruyup kollamalıdır.

Müslüman toplumun sosyal lideri olarak Hz. Peygambere hitaben gelen “Boş kaldın mı hemen (başka) işe koyul”⁹² ayetine anlamsal paralellikte “*Baş olan boş olmaz.*” atasözünü görüyoruz. Bu atasözü şöyle yorumlanmıştır: “1-Bir topluluğa baş olan kimse taşıdığı değer dolayısıyla bu yere gelmiştir; boş bir kişi değildir. 2-İş başında bulunan kişinin boş zamanı olmaz; işi çoktur.”⁹³ Görüldüğü gibi her iki izah tarzında da Hz. Peygamberin durumuna uygun yorum formları bulunmaktadır.

Aynı şekilde “Her can ölümü tadacaktır...”⁹⁴ ayetinin yorumu hatta paralel anlamı aşağıdaki atasözlerinde son derece net olarak görülmektedir: “*Ecel geldi cihana baş ağrısı bahane.*” “*Olacakla öleceğe çare bulunmaz.*” “*Az yaşa çok yaşa akıbet gelir başa.*”

5-İnanç

“...Allah’ın saptırdığını doğru yola getirmek mi istiyorsunuz? Allah’ın saptırdığı kimse için asla (doğruya) yol bulamazsın!”⁹⁵ “Allah, kimi de saptırırsa artık ona yol gösteren olmaz” Bu ayetlerin yorumu da şu atasözünde öz olarak mevcuttur: “*Allah’ın ondurmadığını peygamber sopa ile kovar.*”

“...Kim Allah’tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder”. “Ve ona beklemediği yerden rızık verir. Kim Allah’a güvenirse O, ona yeter. Şüphesiz Allah, emrini yerine getirendir.”⁹⁶ Bu ilahi sünnet de, toplumun çok güçlü yorum (hermene-

89 Par, Arif, age., 155.

90 Rum, 21.

91 Nisa, 33.

92 İnşirah 7.

93 Aksoy, age., 162

94 Al-i İmran, 185; A’raf, 34.

95 Nisa, 88

96 Talak, 2-3.

utik) felsefesinde, “Allah verirse el getirir, sel getirir, yel getirir” şeklinde formüle edilmiştir.

6-Sosyal Psikoloji

Kur’an, Mekkeli müşriklerin, Allah’ın kendileriyle konuşmalarını istemelerini, tıpkı daha önce Yahudilerin Hz. Musa’dan talep ettiklerine benzetir. Çünkü onlar da Allah ile konuşmak istemişlerdi. Bu cisimci ve antropomorfit talepler aynı olduğundan Kur’an, müşrik Arapların da Hz. Musa’nın kavmine benzediğini ve bu aynılığın akli/kalbî yani entelektüel bir ayniyet olduğunu bildirir: “...Kalpleri (zihniyetleri) birbirine benzedi...(*...teşabehet kulubuhum...*)⁹⁷ Ayetteki bu sosyal psikolojinin bir benzeri “üzüm üzümüne baka baka kararır” atasözünde dile getirilmiştir.

Öte yandan psikolojinin en önemli alanlarından biri de psikolojik etkileme ve etkilene olgusudur. Halkın dilinde bunun adı ‘huy kapma’ olarak geçer. Araplarda da “huy hırsızdır” (*et-tab’u sarikun*) darb-ı meseli meşhurdur. Onun için kötülerle fazla beraber olmamak gerekir. Bu, psikolojik olarak da böyledir; çoğu zaman kötü arkadaş tutan kötü, iyi arkadaş tutan iyi olur. Esasen şu atasözümüz de bunu ifade eder: “İsin yanına varan is, misin yanına varan mis kokarmış.”

Yine Kur’anın icaz üslubu gereği detaylara ve ayrıntılara girmediklerini biliyoruz; uzun zamandır Nisa suresindeki miras paylarının bu kadar ince detaylarına kadar anlatılmasının hikmetini tam olarak kavrayamamıştık. Fakat şu atasözü bu hermeneutik/yorum merakımızı büyük ölçüde gidermiştir: “Allah, kardeşi kardeş yaratmış; kesesini ayrı yaratmış.”

“Bir de öyle fitneden sakının ki o, içinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmaz (umuma sirayet eder ve hepsini perişan eder) Biliniz ki Allah’ın azabı şiddetlidir.”⁹⁸ İşte ayetin yorumunda son derece yerinde bir darb-ı mesel: “Az ateş çok odunu yakar.” “Küçük bir tehlike ortam bulunca büyüye büyüye önüne geçilmez durum alır. Bir avuç suçlu, büyük bir suçsuz yığınının başını belaya sokar.”⁹⁹ Aynı vurgu, “kurunun yanında yaş da yanar” atasözünde de bulunmaktadır.

Sonuç

Kur’anın meselleri çağdaş yaklaşımlarla tekrar ele alınmalı ve onlar çağın idrakine aktüelleştirilerek sunulmalıdır. Kur’an tefsiri ve meallerinde atasözleri hakkıyla kullanıldıklarında ayetler daha kolay ve daha net anlaşılacaktır. Böylece ilahi vahyin iletişimi, daha sağlıklı bir zemine ötürmüş olacaktır.

Tefsir, dinî ve tarihî metinleri anlaşılır kılabilme çaba, yöntem ve faaliyetlerinin genel adıdır. Görüldü ki, atasözleri de söz konusu metinlerin anlaşılmasında oldukça önemli bir fonksiyon icra etmektedirler. Böyle olunca Kur’an tefsiri ve yorumunda atasözlerini kesinlikle aktif konumda tutmalıyız.

97 Bakara, 118.

98 Enfal, 25.

99 Aksoy, age., 152.

Kur'an'da Cehalet Kavramı

M. Faik YILMAZ*

IGNORANCE CONCEPT IN THE KORAN

In this study we aim to discuss the meaning of the concept of "Jahale" (Ignorance) in Koran.

In literary meaning, Ignorance (Jahl) mean is oppsite of Know and the Jahl's mean is doing something without as ignorant. But the mean of this concept in Koran is something more. It is a personal situation no thinking about the universe around him and about himself.

We find the "Ignorance" concept in Koran 24 times, in different using. Etimologic and semantic meaning is another target of this study. The "Ignorance", is a period of Pre Islamic time. Because of polytheistic life Islamic sources call this period "Jahale".

We classifcated the Koranic statement of "Ignorance" in four categories.

KEY WORDS: *Ignorance, Sin, Serious-Minded, Knowledge, Universe, Personality*

İlk gayesi insanlara en doğruyu öğretmek, onları "zan" dan "yakîn" e ulaştırmak olan Kur'ân, hiç bir delile dayanmayan kulaktan dolma bilgileri, hayal mahsulü bir takım kuruntulardan ibaret saymakta ve bunları yakîn ifade eden bilgiler olarak kabul etmemektedir. İnsanlar ise, yaratılışları itibariyle yakîn ifade eden kesin bilgilerden daha çok, Kur'ân'ın "emânî" olarak adlandırdığı zana dayanan bir takım kuruntulara inanmaya, onların peşinden koşmaya daha mütemayildirler.

İşte Kur'ân'da değişik şekilleriyle 24 ayette geöen cehâlet kavramı da, ilk bakışta herkesin çok iyi bildiği bir kavram olarak görölmesine rağmen, birinci bölümde etimolojik ve semantik açılardan ele alıp incelediğimizde, bu yaygın kanaatin pek de özel geröekleri yansıtmadığı net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu yaygın kanaate göre kısaca cehâlet, bilgisizlik olarak açıklandığı halde, Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanılışına baktığımızda durumun hiç de öyle olmadığı, cehâletin bilgisizlikten ziyade, *akıllıca düşünmeyi ve vakarı geri plana iten, kaba ve olumsuz bir davranış biçimi olduğu* görölmektedir.

Cehâlet kavramını ayetler bazında ele alarak, insanın fitratındaki cehâlet, peygamberlerin cehâletten nehyi, cehâletle işlenen gûnahtan tevbe, cehâlet içindeki kavimlerin özellikleri ve câhillerden yüz çevirme şekilleri alt başlıklarıyla ikinci bölümde inceledik.

* **Yrd. Doö. Dr.**, 100. Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Öğretim Üyesi

En son olarak da, İslam'dan önceki döneme adını veren "câhiliye"nin Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen tezahürlerini dört grupta yorumlamaya çalıştık.

Bu kavram Kur'ânî anlayış çerçevesinde değerlendirildiğinden çok çarpıcı sonuçlara ulaşılmaktadır. "Acaba insanların cehâletten uzak durmalarının emredilmesinin gerekçesi nedir? Câhillerden nasıl yüz çevrilmelidir? Câhiliyenin tezahürleri nelerdir? Gibi bir çok soruya cevap vermeyi amaçladığımız bu çalışmanın faydalı olmasını umuyoruz.

1. CEHÂLETİN ANLAM ALANI

Cehl, lugatte ilmin zıddı olarak kullanılmaktadır. Cehâlet ise, bilgisizce bir fiili işlemek demektir.¹ Harallî(638/1240)'ye göre cehl, bilinmeyen şeyler hakkında bilgisizce ileri atılmaktır.² Cehâlet dilimizde de, bilmezlik, bir şeyi bilmek manalarına gelmektedir. Râgıb el-İsfehânî (502/1108) "cehl"i üç kısma ayırmaktadır: Birincisi, bir kimsenin herhangi bir şey hakkında bilgiden yoksun olmasıdır ki, cehlin asıl manası budur. Bazı kelamcılar bunu nizamın haricinde -sıra dışı- cereyan eden fiiler için gerekli bir mana olarak kullanmışlardır. İkincisi, bir şeyin aksini kabul etmektir. Üçüncüsü ise, ister sahih, ister fasid bir itikadla inanmış olsun, bir şeyin aksini yapmaktır. Bilerek namazı terkeden kimsenin yaptığı gibi.³

Ebu'l-Bekâ (1094/1683) da cehli iki kısma ayırmaktadır: Birincisi, "basit", bilinmesi gereken bir şey hakkında bilgi sahibi olmamaktır. İkincisi ise "mürekkeb"tir ki, o da gerçeğe uymayan şeye kesin olarak inanmaktan ibarettir. Mürekkeb olarak isimlendirilmesinin sebebi, kişinin bilmediğini de bilmemesi, diğer bir ifadeyle, yanlışla doğru olarak inanmasıdır.⁴ Ebu'l-Bekâ, "basit" olarak isimlendirdiği "cehl" ile "sehv", "gaflet" ve "zühul" arasında bir yakınlık bulunduğunu ifade etmektedir. İnanma açısından cehl olarak değerlendirilen şey, fiiler itibarıyla ğayy/sapma olarak kabul edilir. Bundan dolayı cehlin, cehâletin ortadan kaldırılması ilimle, ğayyin/eğriliğin yok edilmesi de rüşdle/doğrulukla mümkün olmaktadır. Yine görüşünde isabetli olana doğru yolu buldu (raşede), hatalı olana da hata etti (ġavâ) denilmesi de bundan dolayıdır.

Cehâletin "bilgisizlik" olarak kabulünden hareketle Ebu'l-Beka, bilgisizliği -özür sayılıp sayılmaması açısından- şu şekilde tasnif etmektedir:⁵

1-Kafirin, Allah'ın sıfatlarını ve hükümlerini bilmemesi, bağı/İslam'a baş kaldıran ile ictihadında Kitap ve Sünnete muhalefet edenin cehâleti gibi özür kabul edilmesi batıl olan cehâlet,

2-Nefsinin isteklerine uyup ahiretle ilgili, kabir azabı, Allah'ın görülmesi, büyük günah işleyenlere de şefaata edilebileceği, küfrün dışındaki bütün günah-

1 İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, Lisani'l-Arab, Beyrut, 1410/1990, XI, 129

2 Zebîdî, Muhibbuddin Ebu'l-Feyz Seyyid Muhammed Murtaza, Tacu'l-Arus, Mısır, 1306/1888, VII, 268

3 Ragıb el-İsfehânî, el-Müfredat fi Garîbi'l-Kur'ân, İst. 1986, s.143; Zebîdî, a.g.e., a.y.

4 Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Müsâ el-Kefevî, el-Külliyât, Beyrut, 1413/1993, s.350. Ayrıca bkz. Tehânevî, Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn, İst., 1404/1984, I, 253-254.

5 Ebu'l-Bekâ, a.e., a.y.

ların affedilebileceği, fasıkların cehennemde ebedi olarak kalmayacağı gibi hususları bilmeyen kimsenin cehâleti de özür sayılmaz.

3-Daru'l-harpteki müslümanın şer'i hükümleri bilmemesi özür sayılır. Ancak öğrendikten sonra kazası gerekir.

4-Şu'f'a hakkına sahip olan kimsenin mülkünü satıldığı, kölenin azad edildiği, bakire kızın velisi tarafından evlendirildiğini bilmemesi gibi hususlar da özür sayılır.

Cehl ilmin zıddı olarak kabul edildiğinde, bütün bu hususlar karşımıza çıkmaktadır. Lugatlere ve ansiklopedik eserlere baktığımızda cehâletin, ilmin zıddı veya mukabili⁶ olarak ele alındığını görmekteyiz.

Ancak cehâlet kavramının semantik yapısı ele alındığında, bu kavramın ilmin değil, hilmin zıddı olduğu görülecektir. Toshihiko Izutsu, bu tezi ilk defa Ignaz Goldziher'in "Muhammedanische Studien" (Muhammedî Araştırmalar) yahut "İslamî Tetkikler" adlı eserinde ortaya attığını ve cehâletin ilmin zıddı olduğu şeklindeki geleneksel kanaatin temelde yanlış olduğu yolunda kayda değer hükme vardığını ifade etmektedir.⁷ Bu noktadan hareketle Izutsu şunları ileri sürmektedir: "Cehl kelimesinin birinci ve en belirgin özelliği, insanın hareket tarzıyla ilgili olanıdır. Cehl, en ufak bir kızgınlık anında iradesini kaybedip parlayan, kontrolsüz bir ihtirasla öfkesine kapılıp, sonucu düşünmeden hemen körü körüne atılan delikanlı, ateşli, sabırsız kişinin sorumsuz davranışdır. Bu insan, doğruyu yanlış düşünme ölçüsünü yitirip kendisini öfkenin pençesine düşürür.

Hilm ise bu tür cehl kavramının tam karşıtıdır. Hilm, cehl patlamasını dizginleyebilen insanın ahlakıdır. Halim o kimsedir ki, duygularını firenlemesini, kör ihtiraslarını yenmesini, ne olursa olsun canını sıkmayıp sakin olmasını bilir.

Eğer cehl, yanan bir öfke alevi ise, hilm de sükunet, kendine hakim olmak ve teenni ile karar vermektir."⁸

Izutsu hilm ve cehlin farkını şu delillerle ispatlamaya çalışmaktadır:

"Cehl ile hilm arasındaki bu ayrılık, Amr b. Ahbar el-Bahilî'nin ilginç bir istiaresinde ifadesini bulmuştur. Önce câhili iken İslam'ı kabul eden şair şöyle diyor:

"Ve dühmin tûsâdihâ'l-velâidü cülletin / İzâ cehilet ecvâfuhâ lem tehallemi"

"Cariyelerimizin avladığı (yani servis yaptığı) büyük kazanlar bir kere câhil oldu (kaynamaya başladı) mı bir daha halim olmaz (sükunet bulmaz)".

Şair, kazanları insan gibi göstermek ve onlara iki önemli insan özelliği olan cehl ve hilm sıfatlarını vermek suretiyle, olağanüstü bir etki elde etmektedir. Yanan ateş üzerinde kaynayan siyah kazan istiaresi, bize gayet özlü bir biçimde cehl ve onun karşıtı olan hilm kavramını anlatmaktadır. Aynı zamanda bu istiare, Kur'an'da Mısırlı kadınların baştan çıkarmaya çalıştıkları Hz. Yûsuf'un ağzından, nasıl yerinde kullanıldığı da gösterir:

6 Tehânevî, a.g.e., I, 254.

7 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (Terc. Selahattin Ayaz), İst., 1991, s.51-52.

8 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Terc. Süleyman Ateş), Ankara, ts., s.194.

“Rabbim! Zindan bana bunların beni çağırdıkları şeyden iyidir. Eğer sen onların tuzağını benden savmazsan şehvetle onlara uyarım (Asbu ileyhinne) ve câhillerden olurum.”⁹

İslam öncesi Arap edebiyatında (sabâ) kelimesi, aşk şiiri türünde önüne geçilmez gençlik şehvetini temsil eden teknik bir terimdir. Bu kelime, kişinin kalbine hakim olan, düşünce dengesini bozan, onu doğru ve yanlış ayırt edemez duruma getirip şaşkına çeviren ve sonunda onun zaptedilmez bir aşka yenilmiş olduğunu anlatır. Biraz önceki ayetten de anladığımız gibi cehlin başka bir adı olan saba ile hilm arasında mevcut olan kavramsal ilgiyi göstermesi açısından Muhabbel’in aşağıdaki şu beyti çok aydınlatıcıdır.

“Zekera’r-rabâbe ve zikruhâ sükmu / Fe-sabâ ve leyse li-men sabâ hilmu”

“Birden rababı hatırladı ve onu hatırlaması bir hastalıktır. Ve derin bir aşka düştü, insan bir kere de aşka düştü mü, artık onun için hilm (sükunet) olmaz.”

“Hilm” ile “saba”nın aynı şekilde birbirine zıt anlamda birleştiği yine bu divanın müteakip beytin ilk satırında görülmektedir.

“Leyâliye iz tusbî’l-hâfime bi-dellihâ...”

“O geceler ki aklı başında insanı cilvesiyle aşka düşürür...”

Buraya kadar câhilin ve halimin ne tür davranış sergiledikleri hakkında genel bir fikir verilmiş oldu. Gördüğümüz gibi cehl, en ufak bir kırgınlıkta itidalini yitirip kendine hakim olamayan delikanlı insana özgü bir hareket tarzıdır. Bu aşamada cehlin bilgisizlik kavramıyla bir ilgisi yoktur. Halim de ayartıcı arzu ve tutkularını yenen, öfke karşısında kendisine hakim olup itidalini muhafaza edebilen, sakin kalabilen insandır.¹⁰

Câhili dönem şiirleri ve Kur’ân ayetleriyle görüşlerini destekleyen İzutsu hilmin mana yapısı hususunda şu bilgileri verir:

“Halim ve hilmin mana yapısı hakkında çok önemli bir noktayı da ilave etmeliyiz. Yapılan açıklamalar, bizi hilmin pasif bir özellik olduğu şeklinde yanlış bir fikre götürülebilir. Ancak tam tersine hilm, ruhun öyle aktif ve olumlu bir gücüdür ki, insan kendisini şaşkına çevirecek olan ihtiras ve öfkesine onunla gem vurup dindirir. Aynı zamanda hilm, üstün bir akıl gücünün de işaretidir. Gücün olmadığı yerde hilm de yoktur. Yaratılış bakımından zayıf ve güçsüz olan kişiye, kızdırıldığı zaman ne kadar sakin olursa olsun, halim denmez; o sadece “zayıf”tır. Halim, istediği zaman her şeyi yapabilecek kuvveti olduğu halde onu dizginleyen ve hakim olan kişidir. O, kendisini zorbalıktan alıkoyacak güce sahiptir. Şair Salim b. Vabisa’nın şu beyti bunu çok güzel açıklamaktadır.

“İnne mine’l-hilmi züllen ente ârifühû / Ve’l-hilmü an-kudretin fazlun mine’l-kerami”

“Kuşkusuz, bilerek alçak gönüllülük yapman hilm gereğidir. Güçlü iken hilm (aczden gelen değil), ruhun şerefinden ileri gelen bir fazilettir.”

Bu beyitte hilmin, kudret varken bilerek kendine hakim olma, gücünü tutma manasına geldiği açıkça görülmektedir. Halim düşmanını affeden, yukarı-

9 Yûsuf 12/33.

10 İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s.195.

dan, üstün mevkiden ona kibar davranan kimsedir. Bu durum bize Kur'ân'da Allah'ın sıfatı olarak kullanılan "Halim" in gerçek manasını da anlatmış olur. Allah, insanlar tarafından işlenen günahları affeder, merhametlidir; ama bu basit bir merhametlilik değil, kuvvet ve kudret üzerine dayalı bir merhametlilik, derin hikmete bağlı bir affetmedir ki ancak sınırsız bir kudretle beraber bulunursa böyle hikmetli bir af söz konusu olabilir. Onun için halim, daima gerisinde şiddetli cezalandırma imkanını da taşır. Hilm, zayıflık ve acizlik işareti değil, kudret ve kuvvet işaretidir. Onun için hilmin vakar ile de çok yakın ilgisi vardır. Vakar, tarz ve hareket asaleti demektir. Hilmin vücuttaki görünüşü, belirtisi vakardır. Çoğu kez *vakaru'l-hilm* / hilmin vakarı deyimi kullanılır. Emevî devrinin şairi Halef b. Halife bu hususta bize ilginç bir misal vermektedir.

"*Aleyhim vakâru'l-hilmi hattâ ke-ennemâ / Velîdühüm min-ecli heybetihî kehlü*"

"Hepsinin üstünde öyle bir hilm vakarı var ki, çocukları bile heybetinden dolayı yaşlı insan(gibi)dir."

Vakar değerli bir kelimedir. Halimin en göze çarpan davranışını gösterir. Ancak çoğu kez gerçek halim ile güçsüz zayıf adam birbirine karıştırılır. Ka'b b. Züheyr'in şu beytinde olduğu gibi:

"*Ezunnü'l-hilme delle aleyye kaumi / Ve kad yüstehcelü'r-racülü'l-halimü*"

"Öyle sanıyorum ki benden hilmi görerek adamlarım bana bu kötülükleri yapıyorlar. Ama bazan halim adam bile itidalini kaybedip öfkesine kapılmak zorunda kalabilir."¹¹

Hilm ve cehlin özellikleri hususunda İzutsu şöyle demektedir:

"Hilmin dış görünüşü vakar ise, cehlin belirtisi de zulümdür. İşte bir duygu olan cehlin, görünüş, fiziki hali zulümdür. Zulüm, cehlin özel bir şeklidir. Kısaca cehl, kavramın içi, zulüm ise dışıdır. Herhalde bu, zulmün çoğu kez terceme edildiği gibi basit bir "kötülük yapma" olmadığını bize anlatır. Yine bu, Kur'ân'da inatçı kafirlerin halini tasvir ederken kullanılan zulüm kelimesinin cehl ile birlikte anlaşılması gerektiğini de açığa çıkarır.

Kur'ân'dan açıkça anlaşılıyor ki, müşrik arapların çoğu, kainatın tek sahibi Allah'ın önünde eğilmeyi dayanılmaz bir küçüklük saymışlar. Önünde eğilmekle emredildikleri otoritenin insan veya Tanrı olması, onlar için fark etmiyordu. Bir otoriteye teslim olmak ve böyle yapmakla emredilmiş bulunmak, onlar için çekilmez bir küçülme idi ve işte onlar, bu anlamda câhil idiler."¹²

Cehlin birtakım manalarının olduğunu ifade eden İzutsu, ikinci manasını, "olayların içine nüfuz edememek, daima sathî düşünmek ve dolayısıyla her zaman basit ve isabetsiz hükümler vermek olarak tanımlamakta ve buna Ebu Zueyb'in şu beytini delil getirmektedir:

"*Ve ünsâ nüseybete ve'l-câhilü'l-muğammeru yahsebu enni nesıyyün*"

"(Öldürülen) Nüseybe'yi ben nasıl unutabilirim? Derini görmeyen câhil ise beni unutan bir kimse sanır."

11 Kays b. Züheyr, *al-Hamase*, CXLVII, 4 den nakleden İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s.197

12 İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s.200.

Bu kelime Bakara suresinin 273. ayetinde de aynen bu manada kullanılmıştır. Ayette son derece yoksul olmalarına rağmen utandıkları için durumlarını belli etmeyen fakir insanların hali anlatılırken "Utanmadan dolayı, câhil, onların zengin olduklarını sanır: Sen onları simalarından tanırsın."

Fakat Kur'ân genellikle bu kelimeyi, dini bakımdan sathî görüşlülük, basit hüküm verme manasında kullanır. Kur'ân'daki dini manada cehl, insanın görünen eşya ve olayların arkasındaki ilâhî iradeyi anlayamaması, Allah'ın ayetleri olan kainat varlıklarını Allah'ın ayetleri olarak görememesi ve bu husustaki yetersizliğidir. Böyle bir kimse için tabiat varlıkları, sadece tabiat varlıklarıdır. Herhangi bir şeyin sembolü değildir. Kur'ân'a göre ise, Allah, ayetleri açık bir şekilde gösterdiği için cehl, çok açık olan dini gerçeği, hatta ilâhî vahyin en kolay tarafını bile anlayamamak demektir.¹³

Kur'ân'da bu konuda çok örnek bulunduğunu ifade eden İzutsu sadece aşağıdaki ayeti zikretmektedir:

*"Onlara melekleri indirmiş olsaydık, ölümler onlara konuşsaydı ve her şeyi karşılıklarına getirseydik yine Allah dilemedikçe inanacak değillerdi. Fakat onların çoğu bilmiyorlar (yechelûne)"*¹⁴

Cehlin yüzeysel bir bilgi ifade ettiğini belirten İzutsu, şöyle demektedir:

"Cehl yalnız insanın, etrafındaki varlıkları yüzeyden bilmek, onların derinine inememek anlamına değildir; insanın kendi kendini görememesi, kendi değerini idrak edememesi manasına da gelir. Kendini bilemeyen, kendi kapasitesinin sınırını da göremeyen ve bu yüzden kendi insanlık sınırları dışına çıkan kimse de câhildir. Bu görüş açısından kafirlerin Allah'a karşı davranışlarını anlatmak için sınırı aşmak manasındaki tuğyan ve bağy kelimeleri cehlin somut ifadeleri olarak kullanılır. Bu anlamdaki cehl, hemen hemen zihnî körlük demektir. Kur'ân, cehlin bu yönünü gayet güzel bir tarzda belirtmiştir: "Gözler kör olmaz, fakat göğüslerdeki kalpler kör olur."¹⁵ Onlar aklen kör ve sağır idiler. O halde onlardan dini gerçeği anlamaları nasıl umulabilir? Bu anlamda câhil olan kimseler hakkında verilen son yargı budur.

Cehlin semantik yapısı, onun karşıtı olan hilmin, nasıl "akıl" manası kazandığını anlamamıza yardım eder. Zira akıl, ancak sakin olduğunuz zaman, aklı dengenizi koruduğunuz sürece doğru çalışmaya ve isabetli karar vermeye muktedir kılan halidir. Ama pratikte ikisi de aynı manaya gelir. Kur'ân bu kelimeyi daha açık bir manada kullanıyor:

*"Onların (ahlâmuhum) akılları mı onlara böyle yapmalarını emrediyor (yani onlar küçük akıllarına göre mi böyle yapıyorlar), yoksa zaten onlar kibirli ve azgın bir toplum mudur?"*¹⁶

Mekkelilerin, Hz. Peygamber'e kahin, mecnun, şair diyerek O'na karşı olumsuz tavrı takınmalarını akılları mı emrediyor, yoksa onlar cehâletleri azgınlık sınırını aşmış bir topluluk oldukları için mi bu şekilde davranıyorlar?¹⁷

13 İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s.201.

14 En'âm 6/111.

15 Hac 22/46.

16 Tûr 52/32.

17 İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s.203.

Cehlin üçüncü anlamının “bir şey bilmeme” demek olduğunu belirten İzutsu, bu anlamıyla cehlin “hilm”in değil “ilm”in zıddı olduğunu söylemekte ve şöyle devam etmektedir:

“Genellikle cehlin en iyi bilinen klasik anlamı budur. Fakat ilk zamanlarda bu mana öteki iki mana kadar önemli değildi. Onlar kadar önemli olmamakla beraber yine bu mana da İslam öncesi şiirde yer almıştır; ama bunun misalleri çok değildir. Antere’nin “Muallaka”sındaki şu beyit bunun örneklerinden biridir:

“Hellâ seelti'l-hayle ye'bnete mâlikin İn künti câhiletan bi-mâ lem ta'lemi”

Şair, sevgilisi Malik’in kızı ‘Able’ye seslenerek diyor ki: “Ey Malik’in kızı, eğer bilmiyorsan, bilmediğini bizim süvarilerimizden sorman gerekmez miydi?” Yani şair bununla şunu demek istiyor: ‘Herkes benim savaş alanında nasıl cesur ve kahraman bir insan olduğumu bilir. Eğer bunu bilmiyorsan istediğin kimseye sor.’

“Cehlin bu ‘bir şey bilmeme’, ‘birşeyden haberi olmama’ anlamı, Kur’ân’da önemli bir rol oynamaz. Kelime Kur’ân’da ya birinci veya ikinci manada kullanılır.” diyen İzutsu, üçüncü manaya şu ayeti misal vermektedir:¹⁸

“Allah indinde ancak şunların tevbesi makbuldür: Bilmeyerek bir kötülük işlerler, sonra hemen tevbe ederler.”¹⁹

Oysa müfessirler İzutsu’nun cehlin üçüncü anlamı ile ilgili görüşünün aksine bu ayetteki cehli de ilmin zıddı olarak kabul etmemektedirler. Eğer buradaki cehâlet ilmin zıddı olsa, bilmeden işlenen günahattan dolayı tevbe etmeye gerek yoktur. Çünkü bilmeden yapılan fiiller hatadır, ma’siyet değildir. Buradaki cehâlet, bilmeyerek değil aksine taammüden, kasden anlamına gelmektedir. Bu ayette cehâletin kullanılması mecaz tarikiyledir, “işlediği günahın cezasını bilmeyerek bir günah işleyen” demektir.²⁰

2. CEHÂLETİN KONUSU

2. 1. İnsan Fitratında Bulunan Cehâlet

“Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular: Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok câhildir (zalûmen cehûlen)”²¹

Bu ayetten insanın fitratında zalimlik ve câhillik bulunduğu, zulüm ve cehlin onun özelliklerinden olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü emanet kendisine arz edildiği zaman henüz herhangi bir şekilde bu emanete karşı menfi bir tavır takınması söz konusu olmamış, emanet ona teklif edilmiş, o da göklerin, yerin dağ-

18 Aynı yer.

19 Nisâ 4/17.

20 Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Tahran, ts., X, 4; Burhanuddin Ömer el-Bikâi, *Nazmu'd-Durer fi Tenâsübi'l-Âyâfi ve's-Suver*, Kahire, 1413/1992, XV, 426; V, 220; Ebu's-Suûd, *İrşâdu Akl's-Selîm*, Beyrut, ts., II, 156; Şeyhzâde, *Hâşiyetu Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beydâvi*, İst., 1408/1988, II, 119; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'ân*, V, 92; Ebu'l-Fida İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, ts., I, 462; Şihabuddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut, ts., IV, 238.

21 Ahzab 33/72.

ların yüklenmekten çekindiği ve korktuğu bu emaneti yüklenmiştir. Ancak yaratılıştan getirdiği zulüm ve cehl gibi özellikleri sebebiyle insanların bir kısmı kendilerine tevdi edilen bu emanetin, kulluğun gereğini yerine getirmemiş, bir kısmı ise bu menfi yönlerini düzelterek²² zulüm ve cehli terk etmişlerdir. Zira müteakip ayetle, önce emanetin gereğini yapmayanların sonuçta azaba, kendilerine teklif edilen emanetin gereğini hakıyla yerine getirenlerin de ilâhî mağfirete kavuşacakları beyan edilmiştir.²³

Ayette geçen cehl kavramı, olayların içine nüfuz edememek, daima sathî düşünmek ve daima basit ve isabetsiz hükümler vermek anlamında kullanılmaktadır. Fahreddin er-Râzi (606/1209) bu iki özelliklerle ilgili olarak şu görüşlere yer vermektedir: "Birincisi, bu ayette söz konusu olan insan Hz. Âdem'dir. O, Allah'ın emrine muhalefet ederek nefisine zulmetmiş, bu muhalefeti sonucunda cennetten çıkarılmakla cezalandırılacağını bilememiştir. İkincisi, ayetin muhatabı bütün insanlardır. Buna göre de her insan isyan etmek suretiyle zulmeder, bu isyanının sonunda karşılaşacağı azabı düşünemez. Üçüncü görüş ise, zulüm ve cehlin, insanın yaratılışında var olduğudur."²⁴

Burhanuddin İbrahim b. Ömer el-Bikâi (885/1480), ayette geçen zalüm ve cehûl ifadelerini şöyle açıklar: "Tıpkı karanlıkta etrafını göremeyen insanın hiç bir şeyi yerine koyamadığı gibi, Zalüm/çok zalim olan insan da hisleri ve arzuları aklını tamamen kapladığı için hiç bir zaman hakkı sahibine teslim edemez. Cehûl /çok câhil olan insan ise, cehli hilmine galip geldiği için daima zulme düşer."²⁵ Bikâi bu açıklamasında, hislerin akli geri plana itmesiyle insanın zulme düştüğünü, cehlin ilmin değil de hilmin zıddı olduğunu ve cehlin zulme sebep teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Bu da bize Ignaz Goldziher, Toshihiko Izutsu gibi XX.Yüzyıl müsteşriklerinin yeni bir şey keşfettiklerini iddia etmekte çok haklı olmadıklarını göstermektedir.

2. 2. Cehâletle İşlenen Günahlardan Tevbe

"Allah'ın kabul edeceği tevbe, ancak bilmeden (bi-cehâletin) kötülük edip de sonra tez elden tevbe edenlerin tevbesidir; işte Allah bunların tevbesini kabul eder; Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir."²⁶

"Ayetlerimize inananlar sana geldiğinde de ki: Size selam olsun, çünkü Rabbiniz rahmet etmeyi (yaratıklarına acıyıp esirgemeyi) kendi üzerine yazdı. Durum şu idi: Sizden kim bilmeyerek (bi-cehâletin) bir kötülük yapar; sonra ardından tevbe edip de kendini islah ederse, şüphesiz Allah yargılayıcı ve esirgeyicidir."²⁷

"Sonra şüphesiz Rabbin câhillik sebebiyle (bi-cehâletin)kötülük yapan, sonra da bunun ardından tevbe edip (durumunu) düzelterleri (bağışlayacaktır). Çünkü onlar tevbe ettikten sonra Rabbin de elbette çok bağışlayan, pek esirgeyendir."²⁸

22 Bkz. Şems 91/7-10.

23 Ahzab 33/73.

24 Râzi, a.g.e., XXV, 235-236.

25 Bikâi, a.g.e., XV, 426 Ayrıca bkz. V, 220.

26 Nisa 4/17.

27 En'âm 6/54.

28 Nahl 16/119.

Bu üç ayetin işaret ettiği ortak hüküm, câhillikle bir kötülük işleyen kimse, yaptığı kötülüğün hemen akabinde tevbe ederse, Allah'ın onun tevbesini kabul edeceği ve onu affedeceğidir. Ancak burada problem, câhillik olarak terceme ettiğimiz “cehâlet” kelimesinin anlamından kaynaklanmaktadır. Buradaki cehâlet, ilmin zıddı olup bilgisizlik manasına gelen cehâlet midir? Müfessirlerin ortak görüşü buradaki cehâletin ilmin zıddı olmadığıdır; eğer ilmin zıddı olan cehâlet olursa, ayetlerde geçen ifade, “bilmeden, bilmeyerek günah işleyen kimse” demek olur ki, o zaman bilmeyerek işlenen günah için tevbe etmeye hacet yoktur, çünkü bilmeyerek, hataen işlenmiş, kötülük kasden yapılmamıştır. Hataen işlenen günahların cezası bu ümmetten kaldırılmıştır. Buradaki cehâletten maksat, sefeh ve akıl hafifliğidir. Günah olduğunu bilmekle beraber bir günahı işleyen sefih ve ahmakların, “câhil” olarak isimlendirilmesi, onların câhil derecesine indirilmesi sebebiyledir. Çünkü onlar, ahirette asinin cezalanacağı, itaat edenin mükafatlanacağı şeklindeki bilgilerinin gereğini yapsalardı, bu günahı işlemezlerdi. Günahı işleyince ahmaklığı ve aklının hafifliği sebebiyle, sanki bu hususlarla ilgili hiç bilgisi yokmuş gibi bir duruma düşmüş ve câhil olarak isimlendirilmiştir. Katâde b. Diâme (117/721) der ki: “Hz. Peygamber'in ashabı, Allah'a asi olunan her şeyin cehâlet, Allah'a asi olan herkesin de câhil olduğu hususunda icma etmişlerdir.” Mücâhid (103/721): “Allah'a isyan eden herkes cehâletinden sıyrılmadıkça câhildir” der. Bütün bunlar, burada geçen cehâletten muradın, Yûsuf 21/32 ve 89, Hûd 11/67. ayetlerde olduğu gibi ilmin zıddı olan cehâlet olmadığıdır.²⁹

2. 3. Peygamberlerin Cehâletten Nehyi

“Bir zamanlar Mûsâ kaumine “Allah bir sığır kesmenizi emreder” dedi. “Bizimle alay mı ediyorsun?” dediler. “Câhillerden olmaktan Allah'a sığınırım” dedi.³⁰

“Eğer onların yüz çevirmesi sana ağır geldi ise, yapabilirsen yerin içine inebileceğin bir tünel, ya da göğe çıkabileceğin bir merdiven ara ki onlara bir mucize getiresin! Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzere toplayıp birleştirdi; o halde sakın câhillerden olma!³¹

“Allah buyurdu ki: Ey Nuh! O asla senin ailenin değildir. Çünkü o, salih olmayan bir amel sahibi idi (kafirdi). O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme. Ben sana câhillerden olmamanı tavsiye ederim.”³²

“(Yûsuf) “Ey Rabbim! Bana zindan bunların benden istediklerinden daha iyidir. Eğer sen onların hilelerini benden çevirmezsen, onlara meyleder ve câhillerden olurum” dedi.”³³

29 Râzî, a.g.e., X, 4; Bikâî, a.g.e., V, 219-220; Ebu's-Suûd, a.g.e., Şeyhzâde, a.g.e., II, 119.

II, 156; Kurtubî, V, 92; İbn Kesir, a.g.e., I, 462; Âlûsî, a.g.e., IV, 238.

30 Bakara 2/67.

31 En'âm 6/35.

32 Hûd 11/46.

33 Yûsuf 12/33.

Allah'tan aldıkları vahyi, hiç tasarrufta bulunmaksızın, ümmetlerine tebliğ etmekle görevli, üstün zekâ ve anlayışa sahip, doğru sözlü ve emanet ehli olan peygamberlerin elbette ki, hangi anlamda olursa olsun, câhillerden olması veya câhiller gibi davranması düşünülemez. Ancak bu ayetlerde geçen Hz. Mûsâ, Hz. Muhammed, Hz. Nuh ve Hz. Yûsuf (A.S.) gibi peygamberlerin, ya doğrudan kendi ifadeleri hikaye edilerek, ya da Allah'ın "câhillerden olma!" şeklindeki direkt nehyi ile cehâletten uzak durmakla emr olunmalarının anlamı ne olabilir? Bu sorunun cevabını bulabilmek için yukarıdaki ayetlere baktığımızda şu hususlar göze çarpmaktadır:

1. Problemlerinin halli için kendisine gelen ve doğruyu öğrenmek isteyen kimselerle alay etmek,
2. İman etmemekte direnen kimselerin akıl almaz isteklerini yerine getirmeyi düşünmek pahasına da olsa onların hepsini hidayet üzere toplama çabası içinde olmak,
3. Hakkında bilgi sahibi olmadığı ve sebebi açıklanmayan hususlarda soru sormak,
4. Nefsin arzularına uyarak, istenmeyen sonuçları doğuracak hareketlerde bulunmak. Bunlar aynı zamanda cehâletten kaynaklanan davranış şekillerini ortaya koymaktadır.

Birinci ayette "Bizimle alay mı ediyorsun? sorusuna "alay edenlerden olmaktan Allah'a sığınırım" yerine "Câhillerden olmaktan Allah'a sığınırım" şeklinde cevap verilmesi, burhan tarihiyle durumun muhatapların düşündüğü gibi olmadığını ifade etmektedir. Zira alaydan / istihzâdan istiâze yerine, alayın sebebi olan cehâletten Allah'a sığınılmıştır. Bu da insanları irşâd etme durumundaki peygamberin onları alaya almasının doğru olmayacağını göstermektedir. Burada Hz. Mûsâ'nın câhillerden olmaktan Allah'a sığınması edep ve tevazudandır. Çünkü peygamberler bu gibi şeylerden masumdurlar.³⁴

Gerek bu ayette, gerekse diğer üç ayette geçen cehâlet kavramlarının hiç birisi, ilmin zıddı olan cehl manasında kullanılmamıştır. Zira insanlarla alay etme, bütün insanların hidayette olmasını isteme, hakkında bilgi sahibi olmadığı şeyleri Allah'tan sorma ve nefsin arzularına meyletme gibi hususların hiç birisinin, ilmin zıddı olan cehl ile doğrudan bir ilişkisi yoktur. Burada geçen cehl kavramları hilmin zıddı olan cehâlet anlamına gelmektedir.

Allah'ın insanlara doğru yolu göstermeleri, onlara örnek olmaları için gönderdiği peygamberler hakkında cehâletten veya diğer beşerî zaatlardan kaynaklanan hiç bir menfî tavrı söz konusu değildir.

2. 4. Câhillerin Özellikleri

Câhillerin özellikleri ayet-i kerimelerde şu şekilde ele alınmaktadır:

"Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de kendileriyle konuşsaydı ve

34 Âlûsî, a.g.e., I, 286; Hafîb Şirbînî, es-Sirâcu'l-Munîr fi'l-l'âneti alâ Ma'rifeti Kelâmi Rabbi-na'l-Hakîmi'l-Habîr, Beyrut, ts., I, 68; Ayrıca bkz. Râzî, a.g.e., III, 118; Ebu Hayyân el-Endelûsî, el-Bahru'l-Muhîr, Beyrut, 1403/1983, I, 250-251.

her şeyi toplayıp karşlarına getirseydik, Allah'ın dilemesi müstesna yine de inanacak değillerdi. Fakat çokları bunu bilmez.”³⁵

“İsrail oğullarını denizden geçirdik, orada kendilerine mahsus bir takım putlara tapan bir kavme rastladılar. Bunun üzerine “Ey Mûsâ! Onlara ait tanrılar gibi bizim için de tanrı yap!” dediler. Mûsâ, “Gerçekten siz câhil bir toplumsunuz.” dedi.”³⁶

“Ey kavimim! Allah'ın emirlerini bildirmeye karşılık sizden herhangi bir mal istemiyorum. Benim mükafatım ancak Allah'a aittir. Ben, iman edenleri de kovacak değilim; çünkü onlar Rablerine kavuşacaklardır. Fakat ben sizi bilgisizce davranan bir topluluk olarak görüyorum.”³⁷

“(Bu ilâhî ikazdan sonra hâlâ) siz, ille de kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşacak mısınız? Doğrusu siz, beyinsizlikte devam edegelen bir kavimsiniz!”³⁸

“De ki: Ey câhiller! Bana Allah'tan başkasına kulluk etmemi mi emrediyorsunuz?”³⁹

“Hûd da: “Bilgi ancak Allah'ın katındandır. Ben, kendisi ile gönderdiğim şeyi (İslam'ı) size duyuruyorum. Fakat sizi câhil bir kavim olarak görüyorum” dedi.”⁴⁰

Kur'ân'ın kendilerinden “câhil kavim” veya “câhiller” diye bahsettiği bu insanların yukarıdaki ayetlerde zikredilen taleplerine ve menfî davranışlarına bakıldığında, onların akıllarını kullanmadan, hisleriyle peygamberlere karşı akıl almaz tekliflerde buldukları ve onları son derece üzecek kötü fiiller irtikap ettikleri görülmektedir. Bütün bu söyledikleri ve yaptıkları ise, ilimden, bilgiden yoksun olduklarından değil, aklı geri plana atıp, tamamen hisleriyle ve arzularıyla davranmalarından ileri gelmektedir. Burada geçen cehâlet kavramları da yine hilmin, aklın zıddı olan cehl manasında kullanılmıştır.

Yukarıdaki altı ayette bu câhillerin peygamberlere yaptıkları teklifleri şöyle sıralayabiliriz: Gökten melek indirilmesini, ölülerin kendileriyle konuşmasını, herşeyin toplanıp karşlarına getirilmesini istemeleri, İsrail oğullarının Hz. Mûsâ'dan kendilerine, diğer kavimlerin tanrıları gibi tanrı yapmasını, Hz. Nuh'un kavminin ondan kendisine inananları etrafından kovmasını istemeleri, Lût kavminin kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşmaları, müşriklerin Hz. Peygamber'den putlarına ibadet etmesini ve Âd kavminin de Hz. Hûd'dan onlara va'dettiği azabı bir an önce getirmesini istemeleri.

Buraya kadar sıraladığımız hususlara bakıldığında bunlardan hiç birisinin bilgisizlikten kaynaklanmadığı görülecektir. Meselâ bir peygamberden kendi putlarına ibadet etmesini istemenin bilgisizlikle hiç bir alakası yoktur. Çünkü o teklifi yapanların hepsi, peygamberin, onları taptıkları batıl ilahları bırakıp her şeyi yaratan Yüce Allah'a inanmaya ve O'nun emirlerini yerine getirmeye da-

35 En'âm 6/111.

36 A'râf 7/138.

37 Hûd 11/29.

38 Neml 27/55.

39 Zümer 39/64.

40 Ahkaf 46/23.

vet ettiğini kesin olarak biliyorlardı. Kimse onların bunu bilgisizlikten söylediğini iddia edemez. Onlar Hz. Peygamber'e bu teklifi yalnızca sefehlerinden/ beyinsizliklerinden yapmışlardı. Diğer peygamberlere yapılan teklifler de aynı şekilde, onların akıllarıyla değil nefislerinde besledikleri gurur ve kibirle yapılmış tekliflerdir. Câhil kavimlerin veya câhillerin özelliklerinden yukarıda sayılanlardan Hz. Nuh kavminin O'na inananları yanından kovmasını istemeleri, ne bilgisizlikle, ne akılsızlıkla, ne de başka bir şeyle izah edilebilir. Düşünün bir kere, insanların kendi tebliğ ettiği dine inanmaları için her yolu deneyen, her zorluğa göğüs geren ve sonunda küçük bir azınlığa davasını kabul ettiren bir peygamberden, kendisine inananları etrafından kovmasını isteyerek, ancak o zaman ona inanabileceklerini söylemeyi, müfessirlerin izah ettikleri gibi sefihlik, aptallık ve beyinsizlik müstesna⁴¹, hiç bir şeyle izah etmek mümkün değildir. İşte insan cehle yenik düştü mü onun artık ne aklı, ne fikri hiç bir şekilde onu doğruya ulaştırılmaz. Çünkü o sadece ve sadece hisleriyle hareket etmektedir.

2. 5. Câhillerden Yüz Çevirme Şekilleri

Bundan önceki ayetlerde Kur'ân'ın "câhil kavim" veya "câhiller" diye hitap ettiği insanların düşünce ve davranış özelliklerini görmüştük. Burada ele alınan ayetlerde de aklıyla, fikriyle düşünerek hareket etmeyen, bu sebeple de tamamen hislerini ve arzularını tatmine çalışan bu tip insanlarla muhatap olmaksızın, onların olumsuz davranışlarından uzak kalmanın nasıl mümkün olabileceğini Allah, kendisine gönülden bağlanan mü'minlere kısa kısa bildirmektedir. Çünkü câhiller hilm ve akıllarıyla değil, tamamen cehl ve tekebbürüyle mü'minleri hafife almakta, adeta onlara tepeden bakmaktadırlar.

"(Ey Muhammed!) Sen affı (kolaylık yolunu) tut, iyiliği emret ve câhillerden yüz çevir."⁴²

"Yûsuf dedi ki: Siz câhilliğiniz yüzünden Yûsuf ve kardeşine yaptıklarınızı biliyor musunuz?"⁴³

"O çok merhametli Allah'ın (has) kulları onlardır ki, yeryüzünde tevazu ile yürürler ve kendini bilmez kimseler (câhiller) kendilerine laf attığında (incitmeksizin) "selam!" derler (geçerler)."⁴⁴

"Onlar, boş söz işittikleri zaman, ondan yüz çevirirler ve "Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz size. Size selam olsun. Biz, kendini bilmezleri (câhilleri) arkadaş edinmek) istemeyiz" derler."⁴⁵

Birinci bölümde görüldüğü gibi, hilm vakara, vakar da İslam'a ulaşırken; cehl istikbara kibirlik de küfre varmaktadır. Rahman'ın kullarına kabalıkla, kibirlikle yaklaşan câhillerle, tartışma zeminini bulmak mümkün olmadığı için, en güzel şekilde onlardan yüz çevirmek gerekmektedir.

41 Âlûsî, a.g.e, XII, 42; Zemahşerî, Keşşâf, Beyrut, 1403/1983, II, 266; Ebu's-Suûd, a.g.e., IV, 202-203; Şirbinî, a.g.e., II, 54.

42 A'râf 7/199.

43 Yunus 12/89.

44 Furkan 25/63.

45 Kasas 28/55.

Hız. Yûsuf'un kendisini kuyuya atarak öldürmek isteyen kardeşlerine, aradan uzun yıllar geçtikten sonra gösterdiği naziklik, onları incitmeden "Siz, Yûsuf ve kardeşine yaptıklarınızı biliyor musunuz?" diyerek olanları hatırlatması, câhillikle halimlik arasındaki farkı ve câhillerle girişilecek tartışmanın boyutlarını göstermesi bakımından çok ibret vericidir. "Andolsun Yûsuf ve kardeşlerin(in kissaların)da, soranlar için ibretler vardır."⁴⁶

Son iki ayette câhiller tarafından müminlere sataşma olduğunda dahi onlara misliyle mukabele etmeyip, sadece "Selam!" diyerek geçmeleri ve "sizinle bizim aramızda ne hayır, ne şer her hangi bir şey yok" şeklinde onların yaptıklarını görmezlikten gelmeleri tavsiye edilmiştir.⁴⁷ Çünkü müminler, câhillerle tartışmaya girmekle tartışmayı baştan kaybetmek durumunda kalacaklardır. Sebebi ise, müminlerdeki hilm ve vakar onlarla tartışmaya müsait değildir. Cehâlet ateşleriyle kaynayan, hislerine ve gururuna esir olmuş bir insanı durduracak, onu düşünmeye sevkedecek hiç bir güç ve kuvvet yoktur. Çünkü o kendi benliğinden ve gururundan başka hiç bir şeyi kendisini firenleyici bir güç olarak kabul etmez. Öyle bir tipte halim ve vakûr bir insanın aynı dereceye düşmesi istenmediği için "Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz size. Size selam olsun. Biz kendini bilmez (câhilleri arkadaş edinmek) istemeyiz" demeleri mü'minlere emredilmiştir.

3. KUR'ÂN'DA GEÇEN CÂHİLİYYE TEZAHÜRLERİ

Câhiliyye kavramı Kur'ân-ı Kerim'de dört şekilde görülmektedir: Zanne'l-Câhiliyye⁴⁸, Hukme'l-Câhiliyye⁴⁹, Teberrüce'l-Câhiliyye⁵⁰ ve Hamiyyete'l-Câhiliyye⁵¹ "Kur'ân'da câhiliyye olumsuz anlamda bir dinî terimdir. Çünkü o, kafirlerin küfrünün temelidir. Gerçekten gururlu bağımsızlık ruhu, insanî olsun, ilahî olsun hiçbir otoritenin önünde eğilmeyi kabul etmeyen bu şiddetli şeref duygusudur ki kafirleri yeni dine karşı bu kadar sert bir muhalefete itmıştır. İslam'dan önceki dönemlerde bu kelimenin dinî bir manası yoktu. Cehl, insanın kişisel bir niteliği idi; o çok belirgin bir niteliklidir."⁵²

Genelde "câhiliyye" denilince İslam'dan önceki dönemin ismi olarak anlaşılır. Oysa "câhiliyye", sadece İslam'ın zuhurundan önceki devri ifade etmez; o pozitif bir şeydir ve pozitif olarak "islami" olanı aykırıdır.⁵³ İnsanın müslüman olmazdan önceki hayatını belirtir. Hasılı ferden hayatı, İslam ile tam iki kısma bölünmüştür. İslam gelinceye kadar o, bir câhil olarak biliniyordu, İslam'ın gelişinden itibaren ise artık o bir müslümandır. Bir insanın müslüman oluşu, bir çok şeyleri ifade eder; o her şeyden önce bencilliklerinden, kendi gücüne güven-

46 Yûsuf 12/7.

47 Ebu's-Suûd, a.g.e., VI, 228; Âlûsî, a.g.e., XIX, 44.

48 Al-i İmran 3/154.

49 Mâide 5/50.

50 Ahzab 33/33.

51 Fetih 48/26.

52 İzutsu, a.g.e., s.193.

53 İzutsu, a.g.e., s.190.

mekten vazgeçip, alçak gönüllü, halim-selim bir kul olarak, efendisi Allah'ın huzurunda durmayı ifade eder. İnsanın câhiliyye hayatına A, İslam'dan sonraki dönemine de B diyecek olursak, B'yi A'dan ayıran özellik kulluktur. Hayatın A kısmı, bu teslimiyet ve tevazuya aykırı düşen, insanı Allah'a teslim olmaktan alıkoyan özellikleri gösterir. İnsanın gücüne güvenmesi, sınırsız benlik, tam bir serbestlik, insanî olsun, ilahî olsun hiç bir otorite karşısında eğilmeme, hulâsa kulluğa aykırı düşen her şey A kısmında vardır. Tarihi bakımdan da bu, İslam'dan önceki Arap düşüncesinin en belirgin vasıflarından biri idi. Gerçekten İslam'dan önceki Araplar bu sıfatlarla meşhurdurlar.⁵⁴ Bu sıfatlar onların gözünde kötü değil, insanın en ideal meziyetleri idi. İnsana yiğit "el-fetâ" ünvanını kazandıracak yüksek vasıflardı. Çünkü bunlar, Arapların zihninde çok köklü yeri olan ve birbirleriyle münasebetlerini düzenleyen ırz/namus düşüncesinin birer ifadesi ve gereği idiler.

Câhiliyenin bu özelliği 'aneşe/burnu büyüme, ibâ/insan şerefini düşürecek şeyleri reddetmek, hamıyye/insanın koruması gerekli olan şeyleri korumaya düşkünlük gibi kavramlarda ifadesini buluyordu. İnsanı herhangi bir kimsenin iradesine tabi olmaktan ve böylelikle câhilî insanlık değerlerinin ana kaynağı olan şerefini yitirmekten alıkoyan şey, bu ateşli direnme ruhu idi. İslam öncesi şiirin her yerinde bu ruh, çeşitli şekillerde ifadesini bulmuştur. İşte bu ruhu anlatan güzel bir misal:

"*Ne' bâ ale'n-nâsi'l-makâdete küllihim/Hattâ nekûde-hum bi-ğayri zimâmi*"

"Biz insanları yularsız olarak gütmedikçe, onların hepsini güttüğümüzü reddederiz."

İslam, câhiliyyenin bu gurur ruhuna öldürücü bir darbe indirdi. Ya da diyebiliriz: İslam, câhiliyye Arap zihniyetinin en nazik yerine dokundu, neşter vurdu. Zira o, herşeyden önce onlardan, bütün kainatın tek sahibi ve yaratıcısı önünde küçülmeyi, Kur'ân'da istiğna ve tuğyan denilen⁵⁵ kibir, gurur ve kedini beğenmeden vazgeçip, bütün kainatın tek tanrısı Allah'ın iradesine teslim olmayı istedi. İslam açısından herkes, bu Rabbin kuludur ve herkes Rabbine karşı kulluğunu sınırsız bir teslimiyet ile belirtmelidir.⁵⁶

Câhiliyenin bu İslam karşıtı karakteri hakkında genel bir malumat verdikten sonra Kur'ân'da geçen tezahürlerini ele alabiliriz.

3. 1. Zanne'l-Câhiliyye (Câhiliyye Düşüncesi)

İslam, câhiliyyeden kalma her şeyi değiştirdi ve işe inançları değiştirmekle başladı. Ancak bu değişiklik, gayet tabiidir ki herkese aynı etkiyi göstermemiştir. Câhiliyyenin sapık inançlarından kurtulup İslam'a girenlerin hemen hemen tamamı bu yeni inanç esaslarını içine sindirip özümserken, bir kısım insanların kalbinde hala gizledikleri bir takım inanç problemleri bulunabiliyordu. Bu tür kalbî hastalıklar da tabii ki sıkıntı anlarında tezahür edip kendini gösteriyordu.

54 Aynı yer.

55 Alak 96/6-7.

56 İzutsu, a.g.e., s.190-191.

“Sonra o kederin arkasından Allah size bir güven indirdi ki, (bu güvenin yol açtığı) uyuklama hali bir kısmınızı kaplıyordu. Kendi canlarının kaygısına düşmüş bir grup da, Allah’a karşı haksız yere câhiliyye devrindekine benzer düşüncelere kapılıyorlar, “(Zafer için) bizim elimizden ne gelir?” diyorlardı. De ki: Emir bütünüyle Allah’ındır. Onlar, sana açıklayamadıklarını içlerinde gizliyorlar. “(Zafer için) bizim elimizden bir şey gelseydi, burada öldürülmezdik” diyorlar. Şöyle de: Evlerinizde kalmış olsaydınız bile, öldürülmesi takdir edilmiş olanlar öldürülüp düşecekleri yerlere kendiliklerinden çıkıp giderlerdi. Allah içinizdekileri yoklamak ve kalbinizdekileri temizlemek için (böyle yaptı.) Allah, içinizde ne varsa hepsini bilir.”⁵⁷

İşte bu ayette anlatılmak istenen husus bunun bariz bir misalidir. Uhud savaşında müslümanların, Bedir’deki gibi parlak bir zafer beklerken, kaderin bir sonucu olarak sıkıntıya düşmeleriyle kalplerinde bir takım tereddütleri bulunanlar, Allah’ın yardımı ve zaferin gecikmesiyle, bu tereddütlerini açığa vurmuşlardır. Allah hakkındaki câhilî düşüncelerini daha rahat bir şekilde telaffuz etmeye başlamışlardır. Bu ifadedeki “zann” kelimesi dilimizdeki “şüphe”den daha ziyade “kanaat, düşünce” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Allah hakkında câhiliyedeki gibi düşüncelere kapılıyorlardı. Oysa İslam’la birlikte bu tür düşünceler yerini sağlam imana bırakmıştır.

3. 2. Hukme'l-Câhiliyye (Câhiliye İdaresi)

İslam’ın gelmesiyle birlikte beşeri kaynaklı idare, yerini ilâhî vahiyden kaynağını alan islami bir idareye bıraktı. Ancak bu yeni adalet anlayışı câhilî idare gibi haksızlıklara ve kayırmalara yer vermediğinden, bundan rahatsızlık duyan bir takım kimseler, istedikleri hükmü verdirebilmeleri için tekrar câhiliyye hükmüyle idare edilmeyi aramaya başladılar. İşte bu ayetle, İslam’a girdikten sonra, insanların arzu ve isteklerine gören düzenlenmiş olup ilah bir tarafı olmayan câhiliyye hükmünü, câhiliyye idaresini isteyenlere alternatif olarak yine Allah’ın hükmü önerilmektedir.

“(Sana şu talimatı verdik): Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet ve onların arzularına uyma. Allah’ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmında seni saptırmamalarına dikkat et. Eğer (hükümden) yüz çevirirlerse bil ki (bununla) Allah ancak, günahlarının bir kısmını onların başına bela etmek ister. İnsanların bir çoğu da zaten yoldan çıkmışlardır. Yoksa onlar (İslam öncesi) câhiliyye idaresini mi arıyorlar? İyi anlayan bir topluma göre, hükümranlılığı Allah’tan daha güzel kim vardır.”⁵⁸

Önceki ayette “zanne'l-câhiliyye”/câhilî düşünce tarzından zaman zaman ortaya çıkan İslam’a aykırı kanaatler tenkid edilirken, bu ayette de hiç bir şer’î ve aklî temele dayanmayıp tamamen beşerî istek ve arzuları tatmin amacıyla ortaya konulmuş olan câhilî hüküm, zaman bakımından İslam’dan önceki döneme uygulanan ahkam demek değildir; İslam’ın indirdiği hükümler geldikten

57 Al-i İmran 3 / 154.

58 Mâide 5 / 49-50.

sonra da olsa, ilahî kaynaktan neş'et etmeyen her türlü hüküm, câhili hüküm olmaktadır.⁵⁹ Zanne'l-câhiliyye ifadesiyle câhili düşünce tarzının, hukme'l-câhiliyye derken de câhili idare tarzının, İslam'ın inanç ve amel esaslarıyla bir daha geri dönmek üzere bertaraf edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

3. 3. Teberruce'l-Câhiliyye (Câhiliyye Dönemi Kadının Açılıp Saçılması)⁶⁰

'Teberrüc' den ne kastedildiği hususunda bazı müfessirler şunları demektedir: Mücahid, Katâde ve İbnü Ebî Nuceyh'in, teberrücü, "kadının caka satarak, kırtarak ve cilve yaparak yürümesi"; Mukatil'in, "bağlanmaksızın baş örtüsünü kafasının üzerine atması, gerdanlığı, küpesi ve boynunun görülmesi"; Müberred'in de, "kadının örtmesi gereken güzelliklerini ortaya çıkarması" olarak anladığı rivayet edilmektedir.⁶¹

*"Evlerinizde vakarınızla oturun, ilk câhiliyye (devri kadınları)nın açılıp saçılarak, ziynetlerini göstererek yürüyüşü gibi yürümeyin. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Rasûlüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece şek ve şüpheli (kötü huyları) gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."*⁶²

Bundan önce inanç ve hüküm koyma alanlarında görülen câhiliyye tezahürlerinden sonra, bu ayette de alevî ve ahlakî alanda zaman içinde görülebilen câhiliyye tezahürlerinden "teberruce'l-câhiliyye"/câhiliyye dönemi kadınlarının açılıp saçılmasının da İslam'ın gelmesiyle görülmemesi gerektiği emredilmektedir.

Bu hususta Seyyid Kutub şunları ifade etmektedir:

"İşte Kur'ân-ı Kerim'in ele alıp düzelttiği câhiliyye dönemi açılıp saçılmalarının tezahürleri. Bununla, İslam toplumunun, câhiliyyenin kalıntılarından arındırılması, tahrik edici unsurların, baştan çıkarıcı etkenlerin toplumdan uzaklaştırılması, aynı şekilde toplum âdâbının, düşüncesinin, duygu ve zevkinin yükseltilmesi hedeflenmiştir. Kur'ân-ı Kerim câhiliyyenin açık-saçıklığına işaret ediyor ve bu açık-saçıklığın bir câhiliyye kalıntısı olduğu mesajını veriyor. Câhiliyye dönemini geride bırakanların bunları aşmalarının gerektiğini vurguluyor.

Câhiliyye, zaman içindeki belli bir dönem değildir. Câhiliyye, belli bir hayat düşüncesi olan, belli bir toplumsal durumdur. Bu düşünce ve bu durum herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde ortaya çıkabilir. Bir yerde bunların ortaya çıkması câhiliyyenin varlığının kanıtıdır."⁶³

3. 4. Hamiyete'l-Câhiliyye (Câhiliyyenin Kendini Bilmezliği)

Câhiliyye tezahürlerinden dördüncüsü olarak Kur'ânda geçen "hamiyete'l-câhiliyye" kavramı da, İslam'a yanaşmayan insanın psikolojisini ortaya

59 Muhammed Ali es-Sâbüni, *Safvetu't-Tefâsir*, Beyrut, 1402/1981, I, 348.

60 Âlûsî, a.g.e., XXII, 8.

61 Âlûsî, a.g.e., XXII, 7-8.

62 Ahzab 33/33.

63 Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, (Terc. Komisyon), Dünya Yayınları, İst., 1991, VIII, 321-322.

koyması bakımından kareyi tamamlayan son öge olmaktadır. Bundan önce ele alınan üç kavramı, itikat, muamelât ve ahlak alanlarında görülen olumsuzlukları gidermeyi amaçlarken, bu kavram, câhilî inanç, yaşantı ve ahlak anlayışına sahip insanların sergiledikleri bu davranış bozukluklarının arkasındaki ruh halini, câhiliyye taassubunu, câhiliyye öfke ve gururunu tasvir ederek câhiliyyenin bu son tezahürünü de ortadan kaldırmaktadır.

*"O zaman inkar edenler, kalplerine öfke ve gayreti, o câhiliyye (çağının) öfke ve gayretini koymuşlardı. Allah da Elçisine ve mü'minlere huzur ve güvenini indirdi; onları takva kelimesine (sebat ve ahde vefaya) bağladı. Zaten onlar, buna layık ve ehil idiler. Allah herşeyi bilendir."*⁶⁴

"Burada hamiiyyete'l-câhiliyye/câhiliyyenin kendini bilmezliği olarak tercüme edilen şey, aşiret mensubunun, o tahammül sınırını aşan aldırmaçlığına, putperest Arapların adeta simgesi durumundaki akıl almaz kibire, en hafif derecede de olsa gururlarına gelecek bir halelin, yahut geleneksel yaşayış biçimlerinin zevaline dair izler taşıyan her şeye karşı gösterdikleri inat dolu direnişe atıftır. Bu, aklı baştan alan inatçı ruhun, "göklerden" mü'minler üzerine indirilen ruh sükûneti ile, mü'minlerin kritik durumlarda nefislerini kontrol etmeyi sürdürmeleri ve bu arada tutkularını zaptetme ve din namına sabit ve sebatkâr kalabilme eğilimleri ile keskin bir zıtlık içinde gösterildiğini belirtmeliyim. İslam'ın görüşü açısından, Câhiliyye; iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmeyi bilmeyen, yaptıkları fena işler için asla af dilemeyen, hayra sağır, gerçeğe dilsiz, ilahî hidayete kör olanları tanımlayan, öylesine kör ve şiddetli bir saplantı idi. İslam öncesi Arap tarihinde sonu gelmez kan davalarını ilham eden ve sayısız sefalet ve felakete sebebiyet veren de, işte bu koyu, kör saplantı idi."⁶⁵

SONUÇ

Cehl, en ufak bir kırgınlık anında iradesini kaybedip parlayan, kontrolsüz bir ihtirasla öfkesine kapılıp sonucu düşünmeden hemen körükörüne atılan, ateşli, sabırsız kişinin sorumsuz davranışlarıdır. Bu, duygularına, hırslarına hakim olamayan aşırı bir insanın davranışlarıdır. Bu insan, doğruyu yanlış düşünme ölçüsünü yitirip kendisini öfkenin pençesine düşürür.

Hilm ise bu tür cehl kavramının tam karşıtıdır. Hilm, cehl patlamasını dizginleyebilen insanın ahlakıdır. Halim, duygularını firenlemesini, kör ihtiraslarını yenmesini, ne olursa olsun canını sıkımayıp sakin kalmasını bilen kimsedir.

Cehlin diğer anlamı, olayların içine nüfûz edememek, daima sathî düşünmek ve dolayısıyla her zaman basit ve isabetsiz hükümler vermektir. Kur'ân genellikle bu kelimeyi dinî bakımdan sathî görüşlülük, basit hüküm manasına kullanılır. Kur'ân'daki dinî manada cehl, insanın görünen eşya ve olayların arkasındaki ilahî iradeyi anlayamaması, Allah'ın ayetleri olan kainat varlıklarını Allah'ın ayetleri olarak görememesi ve bu husustaki yetersizliğidir. Böyle bir kimse için tabiat varlıkları, sadece tabiat varlıklarıdır. Herhangi bir şeyin sem-

64 Fetih 48/26.

65 İzutsu, a.g.e., s.56.

bolü değildir. Kur'ân'a göre-Allah ayetleri anlaşılır bir şekilde gönderdiği için- cehl, çok açık olan dinî gerçeği, hatta ilahî vahyin en kolay tarafını dahi anlayamamak demektir.

Cehlin genellikle en iyi bilinen klasik anlamı "bir şey bilmeme" dir. Fakat bu mana Kur'ân'da önemli bir rol oynamaz. Kelime Kur'ân'da daha çok yukarıda ifade edilen anlamlarda kullanılmaktadır.

Kur'ân bize, insanın fitratında zalimlik ve câhillik bulunduğunu, zulüm ve cehlin onun özelliklerinden olduğunu bildirmekte ve böylece cehâletin öznesinin insan olduğu anlaşılmaktadır. İnsanlar bu özellikleri sebebiyle, Allah tarafından kendilerine peygamberler gönderilerek uyarılmışlardır; ancak, ilahî vahyi insanlara tebliğ etmekle görevli peygamberlerin cehâlete düşer olmaları söz konusu değildir.

Peygamberler tebliğ görevini yerine getirirken devamlı olarak câhillerin anlamsız muhalefetiyle karşılaşmışlardır. Çünkü akıllarıyla değil de his ve arzularıyla peygamberlere karşı çıkan câhillerin onlardan yerine getirmelerini istedikleri; gökten melek indirilmesini, ölümlerini kendileriyle konuşmasını, İsrail oğullarının Hz. Musa'dan kendilerine bir tanrı yapmasını, Hz. Nuh'un kavminin kendisinden ona inananları etrafından kovmasını, müşriklerin Hz. Peygamber'den putlarına ibadet etmesini, Âd kavminin Hz. Hûd'dan onlara vadettiği azabı bir an önce getirmesini istemeleri gibi. talepleri cehlin öznesi olan insanı daha iyi tanıtmış olur.

Cehâlet ateşiyle kaynayan, hislerine ve gururuna esir olmuş bir insanı durduracak, onu düşünmeye sevkedecek hiç bir güç ve kuvvet yoktur. Bu tiplerden kurtulma yollarının başında, onlardan yüz çevirmek ve "Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz size. Size selâm olsun. Biz kendini bilmez (câhilleri arkadaş edinmek) istemeyiz" demektir.

Câhiliyye, zaman içindeki belli bir döneme verilen ad değildir. Câhiliyye belli bir hayat düşüncesi olan, belli bir toplumsal durumdur. Bu düşünce ve bu durum herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde ortaya çıkabilir. Bir yerde bunların ortaya çıkması câhiliyyenin varlığının kanıtıdır.

Mevlana'nın Mesnevi'sinde Tanrı'nın Varlığının Kanıtları

Hasan ÇİÇEK*

ABSTRACT

Mevlana, like Plato, Aristotle, Farabi and other philosophers before him, believes that God can be proved rationally and he explains the *relevant proofs in his Mesnevi with metaphors, stories, and fables. These indicate that it is possible to deduce the most perfect Being from the imperfect things in the universe; it is also possible to deduce the existence of God from the fact that what is known and seen cannot come to exist without any cause, or that there must be a Creator for the things that are created.*

Key Words: God, existence, Proof, cause, movement, design, universe.

Giriş

Tanrı'nın varlığı öteden beri insanoğlunu ilgilendiren bir problem olmuş, bu konuda insanlık, dinlerin vazettikleriyle yetinmemiş, O'nun varlığı konusunda çeşitli kanıtlar bulma yoluna gitmiş, böylece konuyu aklileştirerek, adeta Allah'ın varlığından emin olmanın başka yollarını da aramıştır. Çünkü insanın Mutlak olan bir güce ihtiyacı vardır ve bu "*Mutlak olana ihtiyaç, insanın tabiatında için ve süreklidir.*"¹ Bu yüzden "*insan, inançsız yaşayamaz.*"² Elbette inançlıların, sadece bu kanıtlardan dolayı inandıkları söylenemez; bilakis bu kanıtlar, kanıt ileri sürenlerin "*Allah'ın varlığı hakkındaki inançlarını aklileştirme çabası*"³ veya "*düşüncenin kendi kendine kaniya varma yolları, düşüncenin onaylamalarıdır.*"⁴ Bu nedenle İlkçağdan günümüze, kâh bilimin kâh felsefenin verilerinden ve insanlığın çeşitli tecrübelerinden yararlanılarak bu gücün varlığı rasyonelleştirilmeye çalışılır. Bu yüzden Alman egzistansiyalist filozof Karl Jaspers (1883-1969) haklı olarak, "*ilkçağdan beri Tanrı ile ilgili kanıtlar genelde, büyük bir belgesel birikim oluşturacak niceliktedir*"⁵ diyerek, insanlığın bu konudaki çabalarına dikkat çekmek ister.

* Dr., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü hcicek@isnet.net.tr

1 Stanislaw Tyrowicz, "Religiöser Ausschliesslichkeitsanspruch Und Politischer Totalitarismus Im Licht Der Jaspersschen Kritik", *Karl Jaspers Philosoph Arzt, Politischer Denker Symposium Zum 100. Geburtstag In Basel Und Heidelberg*, München, 1968, s.77

2 Karl Jaspers, *Vom Ursprung Und Ziel Der Geschichte*, München, 1949, R.Piper Co Verlag, s.269

3 Necati Öner, "Allah İnancı", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul, 1995, s.188

4 Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev.İsmet Zeki Eyüboğlu, 4.Basım, İstanbul, 2000, s.69

5 A.g.e., s.68

Tanrı'nın varlığının sistemli kanıtlanma çabasına ilkin Platon (M.Ö.427-347)'da rastlamak mümkündür. "Tanrı'nın varlığını başarıyla kanıtlandığı"⁶ iddiasında olan Platon, O'nun bazen "gemilerdeki dümeni"ye bazen de "ordu komutanı"na benzerliğinden hareket edilerek kanıtlanabileceği inancındadır. Ona göre, bir düzenleyicinin varlığına delalet ettiği için, gökyüzündeki intizam da Tanrı'nın varlığına delil olarak kullanılabilir.⁷ Bu ve buna benzer değerlendirmelerle Platon, Tanrı'nın varlığının kanıtlandığına inanır. Platon'dan sonra da neredeyse bütün filozoflar Tanrı konusunda olumlu veya olumsuz değerlendirmelerde bulunmuş ve düşüncelerini kanıtlanma yoluna giderek, konuyu aklileştirmişlerdir. Özellikle teist düşünürler Tanrı'nın varlığını aklileştirmek amacıyla çeşitli deliller ileri sürerek bu konuda bir geleneğin ortaya çıkmasını sağlamışlardır.⁸

Sistemli olarak ortaya konmak istenen Tanrı'yı kanıtlanma çabasına girişlere örnek olarak Aristoteles⁹ (M.Ö.384-322), Farabi¹⁰ (870-950) ve Aziz Anselmus¹¹ (1033-1109) gibi filozoflar da verilebilir. Tanrı'yı rasyonel olarak kanıtlanma çabası içinde olan düşünürlerden biri de Mevlana'dır. Mevlana'dan sonra da Tanrı'yı kanıtlanma çabası Yeni Çağda Descartes¹² (1596-1650) ve diğer filozoflar tarafından devam ettirilir.

Bu makalede Mevlana (1207-1273)'nın konuyla ilgili delilleri üzerinde durulacaktır. Mevlana, bu geleneğe uyararak, daha önce Platon, Aristoteles, Farabi ve diğer filozofların dile getirdiği gibi Tanrı'nın akıl yoluyla kanıtlanabileceğine inanır ve bununla ilgili kanıtlarını Mesnevi adlı eserinde metafor, hikaye, fabl ve diğer edebi sanat örnekleriyle ortaya koyar. Bu bağlamda onda, ken-

6 Platon, *Yasalar*, C.II, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, 2.Baskı, İstanbul, 1998,10.Kıtap, s.148

7 Bkz. Platon a.g.e., s.148

8 Tanrı.kanıtlamalarıyla ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, II. Baskı, İzmir, 1990, s.14-75

9 Aristoteles, "biz Tanrı'yı ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız, o halde hayat ve sürekli ve ezeli-ebedi ömür Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı bunun kendisidir" diyerek, Tanrı'nın mükemmel ve zorunlu olduğunu belirtir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap, s.506-508

10 Farabi, "bütün eksikliklerden münezze" varlık ve "varlık mükemmeliyetinin en yüksek mertebesi" olarak nitelediği Tanrı'nın bu özelliğini O'nun diğer varlıklardan farkı olarak ortaya koyar. Bkz. Farabi, *el-Medinetü'l Fâzıla*, çev.Nafiz Danışman, İstanbul,1989, s.17

11 Anselmus, "akılsız, yüreğinde 'Tanrı yoktur' dese de; kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey gerçekte vardır" der ve bunun kanıtının Tanrı kavramının kendisi olduğunu ileri sürer. Bkz. Anselmus, *Proslogion*, bölüm II, Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul, 1993,158-159

12 Bilindiği gibi Descartes, şüphecilikten kurtulmasını ve solipsizme varmamasını "düşünürüm öyleyse varım" önermesine ve bu önermeyi aşmaya borçludur. Her şeyden şüphe eden bir varlık, şüphe ettiğinden şüphe etmeyerek "varolmak"lığını kavrar. (Bkz. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul, 1984, s. 32-40) Descartes, her şeyden şüphe ederek başladığı doğru bilgiyi edinme çabasının en sonunda "sahip olduğum her şeyi, kendisinden edindiğim daha mükemmel başka bir varlığın bulunması zorunlu olarak gerekiyordu" diyerek, "Mükemmel Varlık" fikrine ulaşarak hem septik olaktan kurtulur hem de Tanrı'nın bunun için zorunluluğuna ulaşır. Bkz. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul, 1984, s.34-40; Ayrıca, Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akin, İstanbul, 1983, s.67-68

dinden önceki düşünürlerin izlerini de bulmak mümkündür. Örneğin Aristoteles'in sözünü ettiği hareket¹³ delilini andırır biçimde Mevlana da, hareketin öncelikle bir hareket ettiriciye ihtiyacı olduğunu, bu nedenle hareket ettiricinin Tanrı olacağını, "zaten her bilen kişi, aklın bilir ki hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır"¹⁴ şeklinde belirtir ve buna inanmayanlara ironik bir biçimde şu soruları sorar: "Bilen, duyan gönül, nasıl olur da dönen şeyi bir döndüren var, bunu bilmez? Nasıl olur da kendi kendine geceyle gündüz, sahipsiz olarak nasıl gelir, nasıl gider demezsin?"¹⁵ Düşünürümüz, hareket eden her şeyin arkasında, onu harekete geçirici bir gücün olmasına inanmanın, aklın bir gereği olduğunu ileri sürer ve "rüzgarı esiyor gördün mü, bil ki burada onu bir estiren, bir harekete getiren var"¹⁶ diyerek, bu konudaki kanaatini ortaya koyarken; buna inanmayı da "meğerse sen budalaymışsın.. Akıllılardan bir şey duymamış, işitmemişsin!"¹⁷ şeklinde eleştirir.

Aşk

Mevlana'ya göre, Tanrı'yı bilmek için en sağlıklı yol, O'na "aşk" ile ulaşmaktır. Fakat bu yolla Tanrı'yı bulamayanlara farklı deliller de geliştirir. Düşünürümüz, Tanrı'ya inanmamız için bir çok akli delil ileri sürse de, unutulmaması gerekir ki, onun için en önemli kanıt, Allah'a aşık olmaktır. Allah'a aşık olanın başka kanıtı ihtiyacı yoktur. Bu kanıt bir yaşantı hali olduğundan, bazen kanıt olup olmadığı tartışılabilir, mutasavvıflar için en değerli kanıttır. "Dinî tecrübe delili" olarak da adlandırılan ve inanan bir varlık olarak insandan yola çıkan bu kanıtın diğerlerinden bir çok bakımdan farkı vardır: Çünkü inanan insanla ve tamamıyla bir yaşantı hali ile ilgilidir.¹⁸ Bu nedenle bu yaşantı bilinç düzeyinde inananlarda, ortaya çıkabilecek bir tecrübedir.

Mevlana da, ancak aşk ile Allah'a daha rahat ulaşılacağına inanır. Aşk nedir? "Aşk, Tanrı sırlarının usturlabıdır"¹⁹ Onunla Tanrı'ya ulaşılabilir. O, vardır ki, O'na aşık olunmaktadır. "Gündüze nasıl güneş lazımsa, aşka da sevgili lazımsa"²⁰ Bu nedenle, Mevlana'nın öğretisinde "Allah aşkı" O'nun varlığının en büyük kanıtıdır.

13 Aristoteles, "Fizik" adlı eserinde, "bütün hareket edenler, bir şey tarafından hareket ettirilirler" ve "ilk hareket ettirici tek ebedi bir şey olmak zorundadır" (bkz. Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, 2.Baskı, İstanbul, 2001, s.361-377) diyerek hareketi meydana getiren bir "ilk hareket ettirici" den söz eder. Ayrıca "Metafizik" adlı eserindeki "hareket etmeksizin hareket ettiren ezeli-ebedi, töz ve salt fiil olan bir uç şeyin varlığını kabul etmemiz gerekir" şeklindeki açıklaması ile de, "ilk hareket ettirici"nin hareketsiz olduğunu belirtir ve farklı bir Tanrı anlayışı ortaya koyar. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap, çev. Ahmet Arslan, 2.Baskı, İstanbul, 1996, s.504. Ayrıca bu konunun özgün bir değerlendirmesi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafizik'i İle Gazzali Metafizikinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993, s.101-113

14 Mevlana, *Mesnevi*, C.IV, çev. Veled İzbudak, İstanbul, 1991, s.13

15 Mevlana, *Mesnevi*, C.VI, s.32

16 A.g.e., C. IV, s.11

17 A.g.e., s.11

18 Bkz. Mehmet Aydın, a.g.e., s.66-67

19 Mevlana, *Mesnevi*, C.I, s.9

20 A.g.e., C.VI, s.321

Bu kanıt bir yaşantı hali, dolayısıyla bir tecrübedir. Bir defa buna vasıl olunması, bu halin bir defa yaşanması yeterlidir. Çünkü, “balıklara ekmek de sudur, su da. Elbise de sudur, ilaç da, uyku da.”²¹ Tamamen öznel olan bu hali Mevlana, bir benzetmeyle anlatır: “Aşık, çocuğa benzer; memeden süt emer durur. O iki alemde de süttten başka bir şey bilmez.”²² Böylece, aşk tecrübesine sahip olanlar, Tanrı’yı bilme konusunda herhangi bir problem yaşamazlar.

İnsanın yaşadığı bu tecrübenin dile getirilmesi zordur. Bu nedenle Mevlana bu konuda, “söz manaya daima kifayetsiz; onun için peygamber, ‘Tanrı’yı bilen dili tutulur’ dedi”²³ şeklinde açıklamada bulunarak, bu deneyimi anlatmanın ne kadar güç olduğunu belirtmek ister. Bir başka beyitte de, “kalem yazmada koşup durmaktadır ama, aşk bahsine gelince, çatlar, aciz kalır”²⁴ diyerek, söz konusu tecrübenin anlatılmasının aciziyetini ortaya koyar.

Aşkın, sadece yaşanarak Tanrı’ya ulaştırıcı olmasından dolayı akıl yolu ile izahının da zor olduğunu belirtir Mevlana. Diğer kanıtlardan bir farkının da bu olması gerekir. Çünkü diğer kanıtlar Tanrı’nın varlığını aklileştirme çabaları olarak görülebilir. Mevlana’nın aklın aşkı kavrayamayacağına ilişkin ilginç bir benzetmesi vardır: “Akıl aşkı şerh etmede çamura saplanıp kalan merkep gibidir. Aşkı aşıklığı yine aşk şerh eder.”²⁵ Aşkta söz konusu olan anlama değil, Tanrı ile bir buluşmadır. Bu buluşmayı Mevlana, “Hakk’la olunca ömür de ölüm de... ikisi de hoştur. Fakat Tanrı’sız ab-ı hayat bile ateştir”²⁶ şeklinde dile getirir.

Mevlana, aşkı Allah’a ulaşmada en önemli kanıt olarak gördüğünden aşık olmayı hoş görmez: “Kimin aşka meyli yoksa, o kanatsız bir kuş gibidir; vah ona.”²⁷ Bu nedenle Mevlana’da Tanrı’yı bilmek için en önemli kanıt Tanrı’ya yönelmek, O’na aşık olmaktır. Tanrı’yı bu yolla bulamayacak insanlara da Mevlana, başka kanıtlar bulma yolunu dener.

Kozmolojik Kanıt

Mevlana’nın üzerinde durduğu bir kanıt da, kozmostan yani alemde Tanrı’nın varlığına gitmeye çalışan bir delil olduğundan “kozmojik delil”²⁸ olarak adlandırılan, varolanların “var edici” bir varlığa delalet etmesinden hareketle ortaya konan kanıttır. Fakat Mevlana, bunu yaparken özgün anlatım biçiminden ödün vermeden metaforlardan ve fabllardan yararlanır.

Mevlana, Allah’ın “cematde ve kemalde sonsuz,”²⁹ “mükemmel”, “kadir” ve her şeyden üstün olduğunu, alemde görülen eksikliklerin ve aczin, eksik olmayan bir varlığa delalet ettiğinden hareket ederek, savunur. Filozofumuz aynı zamanda, “bu fani olan şey, bakînin delilidir. Nitekim sarhoşların yalvar-

21 A.g.e., C.VI, s.321

22 A.g.e., C.VI, s.321

23 A.g.e., C.II, s.231

24 A.g.e., C.I, s.9

25 A.g.e., C.I, s.10

26 A.g.e., C.V, s.66

27 A.g.e., C.I, s.3

28 Blz. Mehmet Aydın, a.g.e., s.31

29 Mevlana, Mesnevi, C.II, s.192

maları da sâkiye delildir!"³⁰ beytinde olduğu gibi, "her şey zıddı ile kaimdir"³¹ düsturundan hareket eder ve "iyiyi bilmedikçe kötüyü bilemezsin, ey yiğit, zıt zıddıyla görülebilir"³² diyerek, eksikliğin aciziyetin, acz içinde olmayan bir varlığa işaret ettiğini, belirtmek ister. Bundan dolayı, Kadir olan, her türlü aciziyetten uzak olan bir varlığın söz konusu olması gerektiğini düşünürümüz, "*alemde bir kadir olmadıkça hiç kimse, ne bir acizi görmüştür, ne de böyle bir şey olur; bunu böyle bil!*"³³ şeklinde dile getirerek, bu aciziyetten dolayı bütün eksikliklerden uzak, mükemmel olan birinin varolmamasının düşünülemeyeceğini savunur.

Mevlana'nın bu konudaki kanıtını şu şekilde formüle etmek mümkündür: *Bütün ihtiyaçlarını karşılamada ve istediği her şeyi yapmakta yetersiz olan insan, çevresindeki varlıkların da (bitki, hayvan vs.) naçar ve yetersiz olduğunu gözlemleyerek acizliğinin farkına varır. Öyleyse varolanların bütün eksiklerini tamamlayan, ihtiyaçlarını karşılayan varlığın, insandan ve etrafındaki varlıklardan farklı, üstün ve eksiksiz bir varlık olması gerekir. Her şey zıddı ile kaim olduğuna göre³⁴ insan ve çevresindeki diğer varlıklar gibi aciz ve yetersiz olmayan bir varlığın olmasına ihtiyaç vardır; bu da herkesin kendisine yöneldiği ve yardım dilediği Tanrı'dır.*³⁵ Bu nedenle insan kendisinden daha mükemmel bir varlıktan yardım dileyip O'na yönelir. Bu da söz konusu varlığın ululuğunu gösterir.

Mevlana'ya göre alemdeki bu eksiklikler, mükemmel bir varlığın zorunlu olduğunu ortaya koyar ve burada insan, acizliğini ve eksikliklerini anlayarak, kendisi gibi eksik olmayan bir varlığın olması gerektiği fikrine ulaşır; O'ndan yardım ve başışlanma diler. Zaten bütün yaratıkların "O'na yönelmesi, O'ndan dilemesi", bir tesadüf değil, bilakis O'nun mükemmelliğinin ve eksiksizliğinin bir kanıtıdır. Öyleyse insanoğlu nakıs ve yetersiz bir evrende, O'nun, zorunluluğundan hareket ederek varlığına inanabilir. Çünkü, "*bütün mahlukat, Hakk'ın kudreti karşısında iğne önündeki gergef gibi acizdir.*"³⁶ Mevlana'ya göre, bütün eksiklik ve kötülüklerin yanında, alemdeki her güzellik de Tanrı'nın varlığına delalet eder. O, "*güzel bir sanat kör ve çolak bir adamın elin de mi çıkar, yoksa her tarafı bütün bir gözlünün elinden mi?*"³⁷ şeklinde sorarak mükem-

30 Mevlana, *Mesnevi*, C.IV, s.244

31 A.g.e., C.II, s.225

32 Mevlana, *Mesnevi*, C.IV, s.110

33 A.g.e., s.110

34 Mevlana bunu, "*her şey zıddı ile kaim; doğru olmasaydı, yalan olur muydu hiç*" şeklinde ifade eder. Bkz. Mevlana, *Mesnevi*, C.II, s.225

35 Mevlana, aşağıdaki beyitlerde kanıtla ilgili ipuçları verir:

"Hiçbir aklı eksik ve deli yoktur ki, acizliğini varsın da bir nekese arz etsin!

Akıllılar, binlerce defa ihtiyaçlarının giderildiğini görmeselerdi hiç o tapıya

Canla başla giderler miydi?

Hatta deniz dalgaları arasındaki bütün balıklar, yücelere uçan bütün kuşlar bile...

Fil, kurt, avlanan aslan, koca ejderha, karınca, yılan ...

Hatta toprak, su yol ve her bir kıvılcım bile,

kışın da dileğini ondan elde eder, baharda da..." Bkz. Mevlana, *Mesnevi*, c.IV, s.96-97

36 Mevlana, *Mesnevi*, C.I, s.638

37 A.g.e., C.VI, s.32

mel varlığın bir gereklilik olduğunu belirtirken, “veren”, “alan” olarak sadece O’ndan istenmesi, dileklerin O’na yöneltilmesi gerektiğini salık verir ve uyarır:

Kendinize gelin ondan isteyin başkasından değil, suyu denizde arayın kuru derecede değil! Başkasından isteneni de o verir...

O kimsenin sana meyleden eline, cömertliği ihsan eden yine Allah’tır.³⁸

Mevlana’ya göre, soyut olmasından hareketle Tanrı’nın varlığını ret etmek yanlış ve kanıttan yoksun olduğu için, her görülen somut varlık, onu var kılan somut ya da soyut bir “var edici”ye işaret eder. Ona göre, “münkir”in, “ben şu görünen yurttan başka bir şey görmüyorum!”³⁹ diyerek Tanrı’yı ret etmesi akla uygun değildir. Çünkü “hiç düşünmez ki, nerede bir görünen şey varsa; o, gizli hikmetleri haber vermedir.”⁴⁰ Düşünürümüze göre, görünenle iktifa etmek ya da varlığına inanmak için mutlaka somut bir şey aramak, bizi yanılgıya götürür. Örneğin beden ruhla hareket eder ama biz onu görmeyiz.⁴¹ Bu nedenle Mevlana, bir şeyin varlığına inanmak için, onun mutlaka görünmesini şart koşmayı hoş karşılamaz ve görünene takılıp kalmanın başka mahsurlarını da dile getirerek, bir benzetme ile yararın görünmeyende, gizli olanda bulunduğunu, “her görünen şeyin faydası, faydanın ilaçlarda gizli oluşu gibi o şeyin içinde gizlidir”⁴² şeklinde dile getirir.

Mevlana bu konudaki görüşlerini sağlamlaştırmak için, akli harekete geçirecek sorular sorar ve bu sorulara olumlu cevap bulamayacak akıl sahiplerinin, kınanmayı hak ettiklerini düşünür. İşte, somut olandan hareketle sorulacak ve soyut olanı çağrıştıracak sorular:

*Evi bir yapının olması mı daha akla uygundur,
yapıcısı olmayan kendi kendine kurulmuş ev mi, a akli kıt?
Yazıyı bir yazarın olması mı daha akla uyar,
Yoksa olmaması mı ey oğul?
Cim harfine benzeyen kulak, aynaya benzeyen göz,
mime benzeyen ağız, nasıl olur da yazar olmadan yazılır,
meydana gelir a kınanmaya değer adam?
Aydın mum, yakmayan oldukça mı bulunur,
Yoksa bilen bir yakıcı olunca mı?⁴³*

Görüldüğü gibi düşünürümüz alemden hareketle Tanrı’ya ulaşmak için şu basamakları kullanır: Alemde varlıklar vardır, bunların ya bir yapıcısı vardır ya da kendi kendine meydana gelmişlerdir. Kendi kendilerine meydana gelmelerini insan akli kabul etmeyeceğine göre; o halde bu varlıkların bir meydana getireni vardır. Onları meydana getiren de onlardan daha mükemmel ve onlara üstün olacağına göre, bu varlık Tanrı’dır.

38 A.g.e., C.IV, s.97

39 Mevlana, Mesnevi, C.IV, s.231

40 A.g.e., s.231

41 A.g.e., s.13

42 A.g.e., s.231

43 A.g.e., C.VI, s.32

Mevlana kanıtını destekleyici betimlemelerini sürdürmekte ve Sokrates'in, potansiyel haldeki bilgileri ortaya çıkarmak için uyguladığı yõteme benzer bir yõttemle, sorularla, aslında varlığına inandığı bilginin ortaya çıkmasını hedeflemektedir. Bu sorulardan sonra Mevlana, bir metaforla konunun açılımını sağlayarak, kanıtının sarih olmasına özen gösterir.

*Sen onu gözünle görmüyorsan eserleri görünüyor ya,
Onlara bak da anla!*

*Beden de canla hareket eder; Fakat canı görmezsin,
Görmezsin ama tenin hareketine bak da canı anla!⁴⁴*

Bir avuç buğdayı gördün mü ambarı düşün,

Ambarı gör, anla ki ambardakiler de hep böyle.

Gökyüzünün rüzgar burcundan kopup gelen bütün rüzgarlar da

O rüzgarı koparanın yelpazesi olmazsa nasıl eser?⁴⁵

Buradan da anlaşılabilceği gibi düşünürümüz, somut olarak var olan her şeyin arkasında, somut olamayan ama "var eden" bir varlık görmek isteyerek, evrende bulunan her nesnenin ve eylemin arkasında bir gücün bulunmasının da mantığa daha uygun olduğunu ısrarla dile getirir.

Sebepler Dizisinin Sonsuzluğunun İmkansızlığı

Mevlana, alemde meydana gelen olayların bir sebebinin olması gerektiğinden hareketle, nedenler arasındaki silsilenin sonsuz olmamasının da O'nun varlığına delil olabileceğini ve aksini iddia etmenin mantığa aykırı olacağını savunur. Evrende varolanların, meydana gelen olayların bir sebebinin olması, her sebebin bir başka etken sebebe dayanması beklenir, ama bu, sonsuza kadar götürülemeyeceği için, bütün bunların bir ilk sebebinin olmasının ve O'nun da bir sebebe ihtiyaç duymamasının zorunluluğu ortadadır. Daha önce Aristoteles⁴⁶ ve Farabi⁴⁷ gibi filozoflarda gördüğümüz, "nedenler dizisinin sonsuz olmasının imkansızlığı" görüşünü, Mevlana da eserinde detaylıca anlatır. Buna göre evrendeki her olgunun bir sebebi vardır; o sebep başka bir sebebe delalet eder. Bunun sonsuza kadar götürülmesini insan akli kabul etmez; bir yerde durması ve bu ilk sebebin kendi kendinin de sebebi olması gerekir. Mevlana bu sonuca ulaşmak için Mesnevi'de çeşitli örneklerle konuyu açıklar. Bu konudaki düşüncelerini berkitmek için "merdiven basamakları" metaforunu kullanır

44 A.g.e., C.IV, s.13

45 A.g.e., s.12

46 Aristoteles, hareketin sürekli olduğunu ve kesilmemesi gerektiğini ama ezeli olamayacağını, ilk hareket ettiren bir gücün bulunmasının zorunluluğunu (Bkz. Aristoteles, Fizik, VIII.Kitap, s.375-377) belirtir ve "nihayet fiil bakımından ilk olan, aynı zamanda her şeyin nedenidir" diyerek de, nedenler zincirinin O'nda duracağını dile getirir. Bkz. Aristoteles, Metafizik, XI-1.Kitap, s.496

47 Farabi, "İlk Mevcud, diğer mevcudların sebebidir" derken bunu kâst eder. Bkz. Farabi, el-Medinetü'l Fâzıla, s.17-20. Ayrıca "İlk Sebep"le ilgili olarak, Farabi'nin "Ölümden Sonra İnsanın da Bozulup Yok Olduğunu Söyleyen Kimseyi Reddetmek Hususunda Platon'un Risalesi"ne bakılabilir. Bkz. Mübahat Türker-Küyel, Farabi'ye Atfedilen Küçük Bir Eser, Ankara, 1990, s.59-63

ve bu metaforla, konuya başarılı bir açılım sağlayarak, düşüncelerinin dayanaklarını kavi kılar.

Bu oyunu, o gizli oyunu oynamak için, onu da diğer bir oyun için...

Nihayet o oyunu da bir başka oyun için oynarlar.

Gözünü böylece etraftan ileriye çevir de ta karşındakini mat edip

oyunu kazanıncaya dek ne oyunlar oynayacaksan hepsini gör.

Merdiven basmaklarına çıkmak için önce birincisine,

Sonra ikincisine basmak lazım.

İkincisi de bil ki, üçüncüsüne çıkmak için kurulmuştur.

Böyle böyle merdivenin son basamağına çıkar, dama varırsın!⁴⁸

Mevlana, sebepler zincirinin bir yerde son bulması gerektiğini anlatan yukarıdaki metafor gibi, başka bir izahta da, bir fabldan yararlanır. Olay özetle şöyle gelişir: "bir karıncacık", kağıt üstünde bir kalem görür. Bir başka karıncaya kalemin, kağıdı gül bahçesine çevirdiğini söyler. Diğer karınca, o sanatı yapanın kalem değil, parmaklar olduğunu, dolayısıyla eserin sahibinin parmaklar olması gerektiğini belirtir. Konuyu, üçüncü bir karıncaya anlatırlar. Üçüncü karınca da, o resimleri yapanın kol olduğunu, parmakların onun kuvvetiyle iş yaptığını savunur. Böylece tartışma uzar gider. Tartışmaya noktayı, içlerinden en bilgili, en akıllısı yani "karıncaların ulusu" koyar ve der ki:

Bu hüneri, suret yapıyor sanmayın, öyle görmeyin!

Suret uykuda ve ölümden bundan bihaberdir.

Suret elbise ve sopa gibidir, b u nakışları, akıldan, candan başka bir şey yapmaz!

Halbuki o da, akılla canın, Tanrı'nın döndürüp hareket ettirmesi olmazsa Cansız bir şeyden ibaret olduğunu bilmiyordu.

Tanrı, akıldan bir an inayetini kesti mi zekâ sahibi olan akıl, aptallıklar yapar.⁴⁹

Böylece, var edici bir sebep arandığında, bunun ancak Allah'a kadar gidebileceğinin ve O'nda son bulacağına bilinmesinin, insana verilen ve üstünlük sebebi sayılan akıl⁵⁰ sayesinde mümkün olduğunu belirten Mevlana, her nesnenin ve eylemin gidip varacağı yerin 'O' olduğunu, görünürde olanların sadece O'ndan gelenler ve bizi O'na götürülenler olarak anlaşılabilirliğini; görünenin ve bilinenin arkasındaki gücün, yani son merciin Tanrı olduğunu; her sebebin, bir sonrakine, en son olarak da "Mutlak Varlık" a vardıracağını, "satranç oyunu" metaforu ile dile getirir:

Görünen suret, gayb alemindeki surete delalet eder,

O da başka bir gayb suretinden vücut bulmuştur.

Böylece bunları, görünüşünün miktarınca ta üçüncü,

Dördüncü, onuncu surete kadar say dur!

Oğul, bunlar satrançtaki oyunlara benzer...

Oyunun faydasını, ondan sonrakinde gör!⁵¹

48 Mevlana, *Mesnevi*, C.IV, s.232

49 A.g.e., s.296-297

50 Bkz. Mevlana, *Fihî Mafih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul, 1990, s.123

51 Mevlana, *Mesnevi*, C.IV, s.232

Bu sayma işleminin sonsuz olmayacağını ve bir yerde biteceğini her oyuncu bilir. Satrançtaki bütün hünerin en sonda olması gibi, "sebeplerin sebebi" aranırken de en son varılacak yer, her şeyin sebebi olan Mutlak sebebi kavramaktır. Mevlana, bunu kavrayamayana, yani görünür olanın arkasındaki asıl sebebi göremeyeni eleştirir ve "kısa görüşlü" olarak niteler:

*Fakat kısa görüşlü adam, ilk işten başka bir şey görmez,
Aklı yerde yetişen otlara benzer, yere mahkumdur; gezemez, dolaşamaz!
Otu ha çağırılmışsın ha çağırılmamışsın,
Ayağı toprağa kakılmış kalmıştır!
Rüzgarın tesiriyle başını sallasa da, boş sallamasına aldanma!⁵²*

İntizam ve Gayelilik

Allah'ın varlığının kanıtlanmasında baş vurulan bir başka unsur da alemdeki düzen ve gayeliliktir. Bir çok düşünür gibi o da alemdeki düzenin bir nizam vericiye ait olduğunu, bu intizamın kendiliğinden oluşmasının imkansızlığını belirtir. Bu konuyu daha önce tartışanlar ve mesele hakkında görüş beyan edenler arasında Platon⁵³, Aristoteles⁵⁴ ve Farabi⁵⁵ de bulunmaktadır. Mevlana, meydana gelen hiçbir şeyin nedensiz olmadığını her varlığın bir gaye ile yaratıldığını ve bir gaye ile yaratılan her varlığın, O'nun var olduğunun kanıtı olarak anlaşılabilirliğini, çeşitli benzetmelerle dile getirir:

*Hiçbir ressam var mıdır ki yaptığı resmi, hiçbir menfaat ümidi
gözetmeden yalnız resim yapmak için yapsın!
Hem resim yapmak için yapar, hem de uluların; büyüklerin bir vesileyle
kederlerinden kurtulmalarını ister.
Hiçbir testici yok tur ki, içine su konmasını düşünmeden testisini,
sırf testi yapmak için yapsın!
Hiçbir kâseci yoktur ki, kâseyi ancak kâse olmak için yapsın da
içine yemek konmak için yapmasın!⁵⁶
Hiçbir hattat yoktur ki, özene bezene yazdığı yazıyı yalnız yazısının
güzelliğini göstermek için yazsın da okunmak için yazmasın!⁵⁷*

52 A.g.e., s.232

53 Bkz. Platon, *Yasalar*, C.II, X.Kitap, s.148

54 Aristoteles, alemde bir gaye ve nizamın olduğunu, her şeyin bir amacının bulunduğunu, bunun da Tanrı'nın varlığına delalet ettiğini *Metafizik*'te şöyle izah eder: "Çünkü komutan ordunun düzeninden ötürü var değildir, tersine ordunun düzeni komutan sayesinde vardır. Her şey bir bütün olarak belli bir biçimde düzenlenmiştir, ama aynı biçimde düzenlenmiştir (örneğin balıklar, kuşlar ve bitkiler). Şeyler birbirleriyle birinin diğeriyle hiçbir ilişkisinin olmadığı bir tarzda değil, tersine birbirleriyle karşılıklı ilişkiler içinde oldukları bir tarzda düzenlenmişlerdir. Çünkü her şey tek bir amaç için düzenlenmiştir." Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap, s.523

55 Bkz. Mehmet Aydın, a.g.e., s.54,

56 Mevlana, *Mesnevi*, C.IV, s.231

57 A.g.e., s.232

Bu örneklerde görüldüğü gibi, var olan her şey bir gayeye yönelik olarak varlığını sürdürmektedir. Alemdeki her şey bir gayeye matuf olarak, bir düzen içinde meydana geldiğine göre, ona bu düzeni veren ve ona amaç tayin eden bir gücün bulunması gerekeceğinden, alemdeki varlıkların amaçsız, başı boş olduğunu iddia etmek Mevlana'ya göre, insan aklına uygun olmadığı gibi, yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere alemdeki gerçeklerle de çelişir. Buna binaen, bir hattat bile, yazısını okunsun diye yazdığına göre, alemdeki her nesne, bilinip okunsun diye ortaya konmuştur. Bu durum hem bir gayeliliğe hem de bu gayeyi tayin eden varlığın varlığına delalet eder.

Burada Mevlana'nın uyguladığı akıl yürütme şöyle dile getirilebilir: *Alemdeki düzenin içinde her şey bir amaca yöneliktir; amaçsız olması düşünülemez. Bu düzen ve gaye kendi başına varolmayacağına göre, bu amaçlı düzeni sağlayan bir varlığın olması gerekir; bu da Tanrı'dır.* Böylece düşünür, alemdeki varlıkların bir amaca yönelik olduğundan hareketle Tanrı'nın varlığının anlaşılabilirliğini savunur.

Mevlana, sorgusuz sualsiz, akla başvurmadan inanmak istemeyenlere bu aklı delilleri sunarak, Allah'ın varlığının mantıksal olarak da kanıtlanabileceğini ortaya koymak ister ve insana şöyle seslenir:

Mademki kaçamıyorsun, ona kullukta bulun da hepsinden kurtul,

Gül bahçesine git.

Her an kendini görür gözetirsin, adaleti de görürsün, yüceliği de ey azgın.

Fakat perde ardına girer, gözünü kaparsan,

Senin bu göz yummanla güneş, işinden gücünden kalır mı hiç?⁵⁸

Sonuç

Görüldüğü gibi Mevlana her ne kadar "aşkı", Tanrı'ya ulaşmada bir yöntem olarak benimsemişse de, diğer aklı kanıtları da kabul etmekte ve bu konuda örnekler vermektedir. Onun için önemli olan Tanrı'nın varlığına inanmak olup, bunun herhangi bir yolla olması problem teşkil etmemektedir. Bundan anlaşılıyor ki, o, "aşk"ı Tanrı'ya ulaşmak için bir yol olarak kabul ederken, aklın da insanı O'na ulaştıracağına inanmakta ve böylece aklı ret etmemektedir.

Mevlana, ileri sürdüğü rasyonel kanıtları metafor, hikaye, fabl vb. edebi sanat örnekleriyle destekleyerek güçlü bir anlatım modeli sergiler. Bu anlatım tarzından yararlanan Mevlan'a göre, hareket ve olayların arkasındaki itici güç düşünülerek veya alemdeki eksikliklerden hareketle, eksiksiz-mükemmel bir varlığın varlığı kabul edilebileceği gibi; görünen ve bilinen şeylerin sebepsiz olamayacağı çıkış noktası yapılarak, ya da var olanları meydana getirmiş bir var edicinin olmasının zorunluluğundan yola çıkılarak da Tanrı'nın varlığına ulaşılabilir..

DA

Dinî Araştırmalar



Küreselleşme ve Din Özel Sayısı

Katılım İçin Son Tarih: 15 Ekim 2003

Yazışma Adresi:

İbrahim KAPLAN

PK:74 Bahçelievler-ANKARA

e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com

www.diniarastirmalar.com