

2003 YIL: 2

CİLT: II

SAYI: 4

ISSN 1303 - 7757



GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ISSN 1303-7757

2003/2

Yıl: 2, Cilt: II, Sayı: 4

GAZI UNIVERSITY
THE JOURNAL OF CORUM FACULTY OF
THEOLOGY

ISSN 1303-7757

2003/2

Year: 2, Vol.:II, Issue: 4

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Adına

Sahibi

Prof. Dr. Nadim MACİT
Dekan

Editörler Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK
Ar. Gör. Dr. Kaşif Hamdi OKUR
Ar. Gör. Ali ÖZTÜRK

Yayın Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK
Yrd. Doç. Dr. Kenan HAS
Yrd. Doç. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ
Yrd. Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ
Yrd. Doç. Dr. Ferit USLU
Ar. Gör. Dr. Kaşif Hamdi OKUR
Ar. Gör. Ali ÖZTÜRK

Yayın Danışma Kurulu

Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR
Prof. Dr. İsmail YAKIT
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK
Prof. Dr. M. Saim YEPREM
Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ
Prof. Dr. Mustafa ERDEM
Prof. Dr. Sadık KILIÇ
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Prof. Dr. Ünver GÜNAY
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

Teknik Hazırlık

Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Baskı Yeri ve Tarihi: Çorum, 2003

Gazi Ün. Çorum İlahiyat Fakültesi, Çorum

Tel: 0364 2346358 Fax: 0364 2346357

Web: www.corilaf.gazi.edu.tr

e-mail: hsimsek@gazi.edu.tr

Fiyat: 10.000.000 TL

Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT
(Ankara Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Avni İLHAN
(Dokuz Eylül Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Celal KIRCA
(Erciyes Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Mehmet ÇAKIR
(Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Mustafa ÖZ
(Marmara Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. M. Saim YEPREM
(Marmara Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Nasuhi KARAARSLAN
(18 Mart Ün. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Sadık KILIÇ
(Atatürk Ün. İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Mevlüt UYANIK
(Gazi Ün. Çorum İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK
(Gazi Ün. Çorum İlahiyat Fak.)

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Nadim Macit Bilginin İmkânı Bağlamında "Dini Otorite"	1-16
Yrd. Doç. Dr. Dursun Hazer el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri	17-36
Ar. Gör. Mehmet Evkuran Ortaçağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi	37-58
Ar. Gör. Cemil Hakyemez İtikadî Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri	59-88
Ar. Gör. Selim Türcan Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri	89-122
Prof. Dr. Muhammed Arkoun Çev.: Doç. Dr. Fazlı Arabacı İslam Düşüncesi Nasıl İncelenebilir?	123-156
Prof. Dr. Michael Lecker Yrd. Doç. Dr. M. Mahfuz Söylemez İslâm Öncesi Ve İslâm'ın İlk Döneminde Medine/Yesrib Pazarı Üzerine	157-172
Mervyn Hiskett Çev.: Yrd. Doç. Dr. Kadir Özköse Batı Afrika'da Kurulan İki Derviş Devlet: Sokoto Hilafeti (1232- 1317/1817-1900) ve Masina Devleti (1318-1279/1819-1862)	173-202

YAYIN İLKELERİ

1. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir yayın organıdır.
2. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif, çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
3. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Editörler Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
4. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
5. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
6. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, Microsoft Word programında yazılacaktır. Metin kısmı, soldan 3,5 cm, sağdan 2,5 cm, üstten 3,5 cm, alttan 2,5 cm, Times New Roman yazı tipi, 1,5 satır aralıklı, 12 puntoyla ve başlıklar bold olarak; dipnotlar ise, tek satır aralıklı ve 10 punto ile yazılmalıdır.
2. Dipnotlarda, aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir.
 - 2.1. Kitap; yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.).
 - 2.2. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - 2.3. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalı.
 - 2.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı ve sayfa numarası yazılır.
 - 2.5. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olarak yazılacaktır.

SUNUŞ

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi olarak 10. yılımızı doldurmak üzereyiz. Kurumların tarihî süreçleri düşünüldüğünde oldukça genç sayılabilecek bir yaştır bu. Ülkemizin bilimsel birikimine katkı sağlamak için çalışan genç bir kadroya sahibiz. Dergimizin elinizdeki bu sayısı hemen hemen onlara ayrıldı. Onların kendi alanlarında yeni bir şeyler söylemek amacıyla kaleme alınan makalelerini ilgiyle okuyacağınızı ümit ediyorum.

Bilimsel düşüncenin tartışmaya açıldığı mekânlar olarak gördüğüm akademik dergilerin dinî alandaki bilgi boşluklarını dolduracağı ve böylece sanal gerçekliklerden kurtulacağımız yarınlar diliyorum. Bu sayıya emeği geçen tüm arkadaşlarımı tebrik ediyorum.

Prof. Dr. Nadim Macit

BİLGİNİN İMKÂNI BAĞLAMINDA “DİNÎ OTORİTE”

Nadim Macit *

Abstract

Religious Authority in the context of possibility of knowledge

In this paper, it is aimed, in a critical point of view, to analyze the concept of the authority, and its connection to religion. I attempted to investigate the answers to the following questions: What is religious authority? How should authority be understood in terms of religious and political points of view? So, what is the meaning of political authority? Finally, this article shows that it is not possible to understand and accept religious authority in the sense of political authority. One of the most fundamental reasons for this is that possibilities for obtaining knowledge concerning these two areas. My critics have been directed against accepting religious authority as a political authority.

Keywords: Authority, religious authority, political authority, knowledge.

Otorite kavramı, farklı bağlamlarda kullanılır ve kullanıldığı bağlama göre anlam kazanır. Eğer otorite kavramını “dini” kelimesi ile nitelersek, bu ifadenin açılımı üzerinde düşünmemiz gerekir. Otorite kavramını, iktidar ve siyasi iktidar anlamında kullanırsak bu duruma göre dini otorite; dini-siyasi iktidar anlamına gelir ve tartışma konumuz bu olur. Fakat bu ifadenin veya nitelemenin, ifade ettiği anlamı düşünce geleneğimizde aradığımız zaman neyi tartışmak istediğimiz epeyce karışır. Dini-siyasi otorite ifadesi, bir ruhban geleneğinin varlığına göndermede bulunur ve dini, siyasi olgunun bizzat kendisi ile özdeşleştirir. Böyle bir görüş, islâm düşünce geleneğinde sadece şia modeli içinde bulunabilir. Bu modeli bile böyle bir tanımlama ile okumanın ne ölçüde anlamlı olup olmadığı tartışmaya muhtaçtır. İslam düşüncesinin ana omurgasını teşkil eden yorumlama modellerine göre siyaset; pratik aklın konusudur. İctihadi ve akli alandır. Böyle bir

* Prof. Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Dekanı

tanımlamanın konusu olan düşüncede dini-siyasi otoriter değil, doğrudan siyasi otorite söz konusudur. Kaldı ki geleneğimizde dini otorite, siyasi iktidardan daha çok ulemayı niteler ve bu bağlamda kullanılır. Ulema ise, geleneksel siyasi modelin sac ayaklarından sadece birisidir. Siyasi fonksiyonu ise bu kesitlemeye bağlı olarak tartışılabilir.

Dini otorite, dini-siyasi iktidar olarak ele alınırsa, gelenekte bunun karşılığı halife veya sultan olmalıdır. Meseleyi bu bağlamda ele alırsak, hiçbir kelamcı hilafet modelini ve halifeyi dini otorite ifadesinin açılımına göre tanımlamaz. Hilafet; din ve dünya işlerine riyaset etme şeklinde tanımlanır. Salt dini otorite ifadesi ve bunun açılımı geleneğin mantığına aykırıdır. Eğer böyle bir tanımlama anlamlı ise bunun gerekçelerini göstermemiz gerekir. Bu kaygıdan dolayı, dini otorite kavramını, dini bilgi alanında otorite şeklinde anlıyorum ve meseleyi bu bağlamda tartışmak istiyorum. Böyle düşünmemizin gerekçesi şudur: Siyaset biliminin terimlerinden biri olan otorite kavramı, genellikle iktidar ve siyasal iktidar kavramları ile birlikte kullanılır. Ancak bu terimin hangi anlama geldiği ve iktidar kavramından farklı bir anlam ifade edip etmediği konusunda siyaset bilimciler arasında bir görüş birliği yoktur. Otorite kavramının iktidar kavramından farklı olduğunu dile getirenler, otorite kavramını meşru iktidar şeklinde tanımlamaktadırlar. Aynı olduğunu ileri sürenler ise, bizzat siyasi iktidar ifadesinin meşru olmayanı dışladığını söylerler. Anılan ayrımı yapmanın gereksiz olduğunu benimserler. Buna göre bir iktidarın emir ve kararlarının tartışma konusu yapılmaksızın geçerli sayılması ve onlara uyulması halinde bir otoritenin varlığından söz etmek mümkün olur. Dolayısıyla otorite; normal olarak kuvvete, zora ve tehdide başvurmaksızın bir iradenin yürütülmesi yeteneğidir. Gerektiğinde kuvvete başvurulması halinde de, kuvvet kullanmanın haklılığı ve meşruluğu önceden kabul edilmiş olmaktadır.¹

Bu duruma göre din ile nitelenen otorite ne anlama gelir ve hangi anlamda kullanılmaktadır? Siyasi iktidar anlamında kullanılıyorsa dini otorite, dini-siyasi iktidar anlamında kullanılıyor demektir. Böyle bir kullanım her ne kadar son dönemde bazı siyasi mülahazalarla gündeme getirilmiş olsa da, bu yaklaşım hem geleneksel siyasi düşüncenin hem

1 Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara Üniv. Hukuk Fak. Yay., Ankara 1978, s. 32

de bizzat siyasi olanın mantığına aykırıdır. Dolayısıyla bu, yanlış kullanımdır. Siyasi iktidarı, dini bir belirleme gören ve bunu belli bir genetiğe bağlayan şia ekolü hariç, böyle bir tanımla islam toplumunun tarihi deneyimi ile çatışır. Ne hilafet ne de saltanat " bir dini otorite" yani dini-siyasi iktidar şeklinde tanımlanamaz. Akli ve içtihadî olan bir konu ve bunu temsil eden kişi dini otorite olarak görülemez. Çünkü bu doğrudan siyasi otoritedir. Bu modern zamanlara özgü, daha çok sömürge kültüründen geçmiş bazı müslüman aydınların kullandığı ve bazıları tarafından da türk toplumuna taşınan uydurma bir ifadedir. Böyle bir anlayış, tarihi geçerliliğini yitirmiş hilafet teorisinden bile geri ve felsefi dayanaklardan yoksun bir görüştür.

Dini otorite ifadesinin usûlî'd-din açısından anlamını tartışmanın en anlaşılabilir yolu; öncelikle bilginin imkânını tartışmak ve bunun peşine nazari ve istidlali bilginin bağlayıcılığını, düşünür ve bilgin olmanın anlamını tartışmaktan geçer. Konunun kelami anlamda netleşmesi için entellektüel sorumluluğun kelami anlamına göndermeler yapmak gerekir. Konuya böyle bir yerden başlamak meseleyi iki karşıt önerme arasına sıkıştırmak anlamına gelebilir. Bunu göze alarak şöyle bir soru yöneltmek istiyorum: Dini otorite nedir? Bir başka deyişle böyle bir ifade bize neyi anlatır? Eğer bu ilim noktasında yetkinlik anlamında ise o zaman şu sorunun cevabını aramamız gerekir: Yetkinliğe yüklediğimiz anlam nedir ve toplumsal tasavvurda ne anlama gelmektedir? Bu sorular farklı gibi gözükse, ancak aynı anlamı barındıran sorulardır. Fakat bu soruların ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturacak cevap, bilginin imkânı nedir veya nasıl olur da bilgi edinebiliriz, sorusunu tahlil etmekle mümkün olur. Meseleyi kelâm ilmi açısından tartışırsak, kelimcilerin bu soruya verdikleri cevapları, eğer varsa farklı bakış açılarını ve bunların nakli ve akli dayanaklarını ortaya koymamız gerekir. Bu bağlamda bir sonuca ulaştıktan sonra dini otorite ifadesinin ne anlama geldiğini ve farklı kullanım biçimlerini tartışabiliriz.

Dışımızdaki gerçeklikle ilgili nasıl bilgi edinebilmekteyiz? Bu sorunun kelam ilminde cevabı nedir? Bir ölçü koymak için Bakillâni (v.403/1013)'nin bu soru ile ilgili söylediklerine bir göz atalım. Allahu ve birliğinin hakikatini bilmede mükellefe gerekli olan ilk şey *nazarı* tamamlayan öncülleri ve önermeleri bilmektir. Allah'ı yaratıklarından ayıran sıfatlar bu esasları bilmekle gerçekleşir... Bu konuda ilk söz; ilim, hükümleri ve dereceleri hakkındadır. İlimin tarifi ise şöyledir: Bilineni

olduğu hal üzere bilmektir. Bir şeyi olduğu hal üzere idrak bir şeyin hakikatini bilmek olduğundan marifet ile ilim aynıdır.² Bu sözler hem dini düşünce alanında bilginin anlamını belirtmekte hem de düşünce ile insan algısının belirsiz ve akışkan yönünü birbirinden ayırmaktadır. Çünkü düşünce hesabı verilebilir öncüllere dayanarak olaylar ve olgular arasında bağ kurmakla gerçekleşir. Zorunlu olarak bilinmeyen bilgiye ulaşmanın yolu, anlamlı bir düşünceye ulaştırmayı mümkün kılan delillere dayanmakla gerçekleşir.

Kelamcılara göre ilim iki kısma ayrılır. Birincisi; bütün noksan sıfatlardan münezzeh ve kemal sıfatlarla muttasıf olan Allah'ın bilgisidir. *İlm, Allah'ın zati sıfatıdır ve zarûrî ve istidlali bilgi değildir.* Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: “ Allah, sana indirdiğini kendi bilgisiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder. Melekler de buna şahitlik ederler. Allah'ın şahitliği de (bir şeyin gerçekliği için) kâfidir.” (Nisa, 4/166) “ Bir dışının gebe kalması ve doğurması Allah'ın bilgisiyedir...(Fatır, 35/11) “ Eğer size cevap veremedilerse, bilin ki o Allah'ın bilgisiyle indirilmiştir ve O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl, artık müslüman oldunuz mu?” (Hud, 11/14) Bu ayetlerden anlaşılmaktadır ki Allah, ilim sıfatını kendi zatına nispet etmiştir. Bizzat kitabının metninde ilim sıfatının zati için olduğunu açıklamıştır.³ Bu ifadeler, değişmez, eleştirilemez ve kendisinden dönülmesi mümkün olmayan bilginin Allah'a has olduğunu anlatmaktadır. Bunun kelami bir önermeye çevriliş biçimi şöyledir: Allah'ın bilgisi zarûri ve istidlâli bilgi değildir.

İkincisi; insan-yaratıkların- bilgisidir. Bu da iki kısma ayrılır. Birincisi; zorunlu bilgidir. Diğeri ise nazar ve istidlali bilgidir. *Zorunlu bilgi, bilinmesinde şüphenin ve soyutlamanın mümkün olmadığı yaratıkların kendi zatlarında ortaya çıkan bilgidir. Algılama aktı ile bilinen bilgi gibi. Çünkü bunlar nefiste zorunlu olarak ortaya çıkar. Nazari bilgi ise gerçekleşmesi düşünceye ve incelemeye ihtiyaç duyan bilgidir. Yapılan çıkarımdan ve bağlantı kurularak elde edilen sonuçtan dönmenin ve şüphe etmenin geçerli olduğu bilgidir.*⁴ Nazar ve istidlali bilginin hükmünü belirten önerme, beşeri bilgiden şüphe etmek ve ondan dönmek

2 Bakillâni, *el-İnsâf*, Mısır 1993, s. 13

3 Bakillâni, *age*, s. 14.

4 Bakillâni, *age*, ss. 13-14.

mümkündür. Şüphe edilen ve kendisinden dönülen bilgi eleştirel akli geleneğin sonucu olan bilgidir. Dini anlama ve yorumlama açısından bilginin bir üst kaynağı yoktur. Dini düşünce alanında her bilgi kaynağı ve her fikir kabul edilebilir. Ne var ki her kaynak her fikir eleştiriye açık olmalıdır. Çünkü bilginin kaynağından daha çok, üretilen bilginin dinin temel bilgi referanslarına ne kadar uygun olup olmadığı önemlidir. İşte bu anlamda bir dini otoriteden bahsetmek sorunludur. Çünkü dini bilgi, sürekli olarak rasyonel eleştiriye ihtiyaç duyar ve bu yolla gelişir. Bunun aksi düşünüldüğü zaman, bir alimin belli birikime ve belli amaçlara bağlı olarak telif ettiği eserler Kur'ân gibi okunur. Kur'ân gibi algılanır.

Bakillânî'den aktardığımız metinde altını çizmemiz gereken üç önerme var. Bunlar; I. İlim, Allah'ın zati sıfatıdır, zarûri ve istidlali değildir. II. Zorunlu bilgi, insanın nefsinde zarûri olarak varolan, şüphenin ve soyutlamanın geçerli olmadığı bilgidir. III. Nazari bilgi gerçekleşmesi düşünceye ve incelemeye ihtiyaç duyan bilgidir. Diğer bir deyişle yapılan çıkarımdan ve bağlantı kurularak elde edilen sonuçtan dönmenin ve şüphe etmenin geçerli olduğu bilgidir. Bu üç önermeden çıkarılması gereken sonuç şudur: mutlak anlamda bilme Allah'a aittir. İnsan nefsinden zorunlu olarak ortaya çıkan bilgi her insan için geçerli olduğundan özel bir bilgi sayılmaz. Nitekim her insan acının ve açlığın ne olduğunu bilir. Beşeri çerçevede asıl bilgi, düşünceye ve incelemeye dayanılarak elde edilen bilgidir. Anlamlı ve değerli olan bilgi budur. Ancak bu bilgi, kendisinden şüphe edilen ve düzeltilen bilgidir. Bunun yolu ise rasyonel eleştiridir. Şüpheye ve düzeltmeye açık bilgi, sınırlı bilgidir. Bu bilgi rasyonel eleştiri ile gelişir. Bu anlamda bilgi; imânın değil eleştirinin konusudur. Bu nedenle her ilim adamı danışılabilir bir uzman durumundadır. Bilgisi ne kadar derin olursa olsun yanılmaz olduğunu iddia edemez. Bu yüzden teklif edilen çözüm, mesele üzerinde her hangi özel ehliyeti olan ya da olmayanlar tarafından ölçülür, karşılaştırılır, değerlendirilir ve sonra kabul ya da red edilir.

Bilginin imkânı açısından dini otorite ifadesinin anlamını tartışmak için, eleştirel akli gelenekten neyi kastedtiğimizi netleştirmemiz gerekir. Eleştirel akıl, dinin her hangi bir yorumunun veya yoruma temel yapılan önermelerin doğru olup olmadığını, dini dilinin açıkça belirttiği veya dinin temel maksatları ile uyuşup uyuşmadığını sormakla başlar. Elimizden geldiği kadar yoruma temel yapılan önermelerin, bizzat kendilerini ya da sonuçlarını test ederek ve

sınayarak daha anlamlı ve kabul edilebilir fikirler ileri sürebiliriz. Bütün tarihi miras, eleştirilebilir. Bu eleştiri bir taraftan önceki yorumların insan hayatını daha anlamlı kılmaya elverişli olup olmadığını, bir taraftan da yaptığımız yeni yorumun ne kadar anlamlı ve kabul edilebilir olup olmadığını ortaya koymakla gerçekleşir. Fakat bunu yaparken bir geleneğin içinden konuştuğumuzu ve yaptığımız yeni yorumu yine bir düşünce geleneği içerisinden yaptığımızı hatırlamamız gerekir. Geleneğin her bilgi ve yorum açısından asıl olduğunu belirten K. R. Popper⁵ şöyle der: Zorunlu bilgi hariç bilginin en önemli kaynağı niceliksel ve niteliksel olarak büyük bir farkla gelenektir. Pek çok şeyi örnekle, dinleyerek, kitap okuyarak, eleştirmeyi ve eleştirilmeyi, gerçeğe saygı duymayı öğrenerek öğrendiğimizi biliyoruz. Bilginin pek çok kaynağının gelenek olduğu gerçeği, gelenek karşıtlığını geçersiz kılar. Fakat bu gerçek, gelenekçi tutumu desteklemek için kullanılmamalıdır. Geleneksel bilginin her parçası eleştirel sınıma açıktır ve yıkılabilir. Böyle olmasına karşın gelenek olmadan bilgi mümkün değildir. Çünkü bilgi hiçten başlamaz. Boş zihne ve salt gözleme dayanmaz. Bununla birlikte elbette ki bilginin gelişmesi, ilk bilginin değişmesini kapsar. Çünkü bilgiyi keşfetmenin anlamı, genelde, bilginin, ilk teorilerimizi değiştirmedeki gücüne dayanır.

Sunduğumuz veriler çerçevesinde şu iki hususun altını çizmemiz gerekir. Birincisi; fikri ihtilaf. Fikri ihtilaf, eleştiriye açık ve hesabı verilebilir olduğu zaman anlamlıdır. Hatta bilginin gelişmesi için zorunludur. Çünkü fikri ihtilaf, genellikle, ortaya çıkan bir sorunu çözme girişiminden, yani bilgi arayışından ve bilgiye ulaşma yönteminden kaynaklanır. Bu nedenle diyebiliriz ki ihtilaf, bilginin kuruluşunu sağlayan başlangıç noktasıdır. Dini ihtilafın kökeninde de Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan olaylar, talepler, duruşlar ve bunlara dönük çözüm arayışları ve önerileri yatmaktadır. Elbette ki bir problemi çözme girişimi, insanın bilgiye ulaşma imkânını onaylar. Eğer insanın bilgiye ulaşma imkânı mümkün değilse bilgi de yoktur. Eğer bilgi varsa sorunlar ve çözüm önerileri de vardır. Çünkü bilgi; aklın, algılama yoluyla ve zorunlu olarak elde edilen bilginin

5 Karl R. Popper, "Konowledge Without Authority", *Popper Selection*, Edited by. David Miller, Princeton University Press, New Jersey 1985, s. 54.

ötesini arama faaliyetidir.

İkincisi; bir çözüm önerisinde bulunmak, bir mesele hakkında belli bir bilgi kuramına ve metodik kriterlere bağlı olarak geçerli bilgiye ulaşmanın imkânını kabul etmek anlamına gelir. Kelamcılar bunu şu iki temel önerme ile ifade ederler. Birincisi; hakikatlerle ilgili insan bilgisi gerçektir. Yani zihin haricinde hakikat vardır ve insan hakikate ulaşma yeteneğine sahiptir. İnsanın sahih / geçerli bilgiye ulaşması, geçerli bir akıl yürütme ile mümkündür. Bunun gerçekleşmesi için akıl yürütme, sahih bir yöntemle dayanmalıdır. İkincisi; zorunlu olarak bilinmeyen bilgiye ulaşmanın yolu sahih nazarla gerçekleşir. Bu ise delille mümkün olur. Böyle olmakla birlikte nazar ve istidlali bilgi, kendisinden dönülen ve şüphe edilen bilgidir. Bu her hangi meselenin itikadi bir mesele olma yönü ile o meselenin nazari yönünü birbirinden ayırmayı gerektirir. Nazari boyutta şüphe ve eleştirinin kabul edildiğini gösteren bu tanımlar, kelami epistemik konumun katı rasyonalist bir konum olmadığını göstermektedir. Hem nazar ve istidlali bilginin hükmünü belirten önerme hem de her hangi bir konuda farklı noktaların öncelenmesinden dolayı farklı görüşlerin olabileceğine ilişkin değerlendirme bu konumu desteklemektedir. Kelamcıların karşı çıktığı ve reddettiği husus; bir mesele hakkında nefy-ispah karşıtlığı şeklinde bir ihtilafı mümkün gören anlayıştır. Böyle bir anlayış her konuda her şey söylemeyi mümkün kılan bir anlayışı besler ve bilginin imkânını ortadan kaldırır.

Kelamcıların ortaya koymuş olduğu birinci önerme bilginin imkânı ile ilgilidir. " insan bilgisi gerçektir" ifadesi hem bir şeyi zihinde şekillendirme ve kurmayı hem de bir şeyi doğrulamayı içerir. Bilgi, doğru arayışıdır ve insan bir şeyi bilmek istediği zaman, bir şeyi bilmenin akli öncüllerini arar ve bilinmeyene ulaşmak için onları belli bir düzene sokar. İşte bu, geçerli bir akıl yürütme ile bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu, diğer bir deyişle anlamının bir kuramla mümkün olduğunu söylemek anlamına gelir. Burada iki hareket ve düşünce söz konusudur: a) bir anlama yöntemine sahip olmak ve bilgiye ulaşmanın engellerini gidermek, b) bilgiyi aramaya yönelmek ve amacı belirlemek. Ne var ki bu bazen sadece biri ile ya da bilgiye götüren gerekli şeylerle, yani bilinmeyene ulaşmak için bilinenleri belli bir düzene sokmakla, bilinmeyi elde etmek için akli öncüller üzerinde düşünmekle, zihni

engellerden soyutlamakla veya bilgi arayışını gerçekleştiren düşünceyle gerçekleşir . Düşünce, insanın anlam arayışı için harekete geçmesidir.⁶ Bunun için bir anlama yöntemi gerekir, çünkü anlama ve yorumlama yöntemi her şeyden önce bir öneriye ve eleştiriye açık kriterler ortaya koyma girişimidir ve dini bir meseleyi anlama çabasıdır. Daha da önemli olan yöntem; yapılan çıkarımların belli esaslara bağlı, dolayısıyla rasyonel açıdan eleştirilebilir olduğunu kabul eder.

Bu anlayışa göre bir fikri inşâ olarak ihtilaf; anlamlı, geçerli bilgiye ulaşmanın imkânlarını arama çabasından kaynaklanır. Bu anlamda ihtilaf rahmettir. Fikri inşâ olarak dini ihtilaf düşünmenin, bir siyasi ortamda gerçekleşmesi açısından siyasi olanla ilişkili, fakat anlamlı, geçerli bir bilgiye ulaşmanın gereklerine uyma, yani entelektüel sorumluluk açısından doğrudan ilmi bir faaliyettir. Yani ihtilaf birbirinin içine giren ve dönüşümlü bir faaliyettir. Farklı mezhepleri, yani bu anlamda farklı düşünce kuramlarını benimseyen düşünürlerin birbirine karşı getirdikleri eleştirilerde sık sık mezhebin, yani düşünce modelinin dayandığı ölçütleri hatırlatmaları bunun göstergesidir ve bu çok anlamlıdır. Çünkü bir yorumlama yöntemine bağlı olmak bir açıklama girişimi olmakla birlikte çıkarımların rasyonel eleştiriden geçirilmesine de açık olduğu anlamına gelir. Bu verileri temel alırsak bilginin imkânı açısından otorite kavramını değil, sorumluluk ve mütevazilik kavramını kullanmamız gerekir. Bilgi edinmenin başlangıcı ile sınırı ve bunun ötesinde üstü örtük dünyanın, yani bilinmez dünyaların varlığı sürekli olarak insanı sınırlar ve eleştiriye açık bir bilgiden yana olmamızı gerektirir.

Bilgi ve otorite kavramları birlikte kullanılıp, sözüm ona otoriteye dinsel bir form giydirerek bağlanma güdüsünü besleme entellektüel ilgiyi ve akışkanlığı önler. Bir toplumu kendi sınırları içerisine hapseden ve bağnazlığa sürükleyen en temel etken bilgide masumiyet arayışı ya da bunu şu veya bu şekilde dile getiren din anlayışlarıdır. Her hangi bir mezhep ve meşrep eşliğinde yazılan kitapları yeterli ve o kitaplarda yer alan görüşleri eleştirilemez görmek bilgiyi belli bir perspektifle sınırlamak anlamına gelir. Dini düşünce alanında yazılmış metinleri Kur'ân gibi okuma ya da dini önder sayılan kişinin din alanında söylediklerini vahiy gibi telakki etme her şeyden önce Kur'ân'ın ruhuna

6 Geniş bilgi için bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsüd*, Beyrut 1989, c. I, s. 227.

aykırıdır. Ayrıca böyle bir eğilim, bilgi elde etmenin mantığına ve yapısına aykırıdır. Çünkü bilginin inşâı her zaman eleştiriye açık ve hesabı verilebilir önermelerle gerçekleşir.

Düşünce geleneğimizde entellektüel masumiyet tezinin çok net ve görünen iki yüzü bulunmaktadır. Birincisi; siyasi tartışmayı nass ve tayine bağlayan ve bunu itikadi bir esas haline getiren yaklaşımdır ki, bu önerme son tahlilde masum, sorgulanamaz insanların varlığını onaylar. İkincisi ise bilgiyi, şahsın akli ve fikri yeteneklerinden daha çok, iç tecrübesine, dolayısıyla testi mümkün olmayan mükâşefe ve müşahadeye bağlayan yaklaşımdır. Düşünce mirasımızda bu iki eğilimin bir çok misalini bulmak mümkündür. Hem tarihi süreçte hem de günümüzde Allah'ın söylemediğini ve Hz. Peygamber'in bilmediğini bir çırpıda rüya ve ilhamla bilen, dolayısıyla bu yolla etrafına insan toplayan sözde veliler ve ermişler mevcuttur. Batini yorumun iki yüzü diyebileceğimiz bu iki yaklaşım islâm düşünce geleneğinde aşırı öznelliğe kapı açıp, popüler ilgileri devreye sokarak rasyonel, açık ve hesabı verilebilir bilgi geleneğine karşı bir set oluşturmuşlardır. Günümüz Türkiye'sinde din alanında bilgi, dolayısıyla tebliğ ve irşad aynı mantık çerçevesinde işlemektedir. Bir çok işimiz bağlı bulunduğumuz kişilerin rüyası ile çözülmektedir. Kendi rüyasını bile görmekten aciz insanların varlığı bunu göstermektedir. Kaldı ki işlerini uyanık iken düşünme, tartışma ve çözme yerine başkasının derin uykusuna, daha doğrusu bilinç altına havele etme girişimi kelimenin tam anlamıyla mükellef olma yeteneğini ve en önemli şartını kaybetmektir.

Bilginin menşei, türü ve tabiatına ilişkin tanımlar dini otorite ifadesi ile çatışır. Çünkü eğer vahiyden söz ediyorsak her şeyi bilen Allah'tır. Bu anlamda yetkinlik Allah'a mahsustur. Eğer dinde bir otoriteden bahsedilecekse bu, bizzat dini tebliğ eden peygamber olmalıdır. Vahyi tebliği etmekle görevli olan peygamberlerin, bunun dışında kalan alanlarda her şeyi bilmedikleri, içtihatlarında eleştirildikleri, hatta Allah tarafından uyarıldıkları bilinmektedir. Peygambere tabi olma ve itaat etmenin ölçütleri ve sınırları söz konusu olduğuna göre, belli bir yönetime bağlı olan, çok farklı tasavvur biçimlerinin ve kültürel kalıpların içinden konuşan kişilerin masum ve yeterli olduklarını düşünerek bir tabiyet mantığı geliştirmek kökten sorundur. Fakat hemen belirtelim ki bu sözümüz bilgi üreten insanları hafife alma anlamına gelmez. İnsanın ürettiği bilgiden yararlanmak

başka şey, o kişiyi her şeyi çözen ve her konuda son görüşü dile getiren birisi olarak takdim edip, sürekli tekrar edip ve ona bağlanmak başka bir şeydir. Bu ikisinin arasını ayırt edip Kur'ân'ın ulemaya yüklediği anlamı öne çıkartmalıyız. Kur'ân dilinde alim, yani bilgin insan Allah'a, varlığa ve insana karşı duyarlı olan kişidir. Bu duyarlılık, entellektüel sorumluluğu ve mütevaziliği gerektirir.

Kelamcıların ortaya koyduğu ikinci önerme itikadi itikadi konulara ilişkin fikri tartışmaların bağlayıcılığı ile ilgilidir. Dini otorite meselesine bu açıdan bakarsak böyle adlandırmanın niçin sorunlu olduğunu daha iyi kavramış oluruz. Nazar ve istidlal yoluyla ulaşılan bilginin bağlayıcılığını belirlemek için kelamcıların görüşlerini kendi metinlerine atıf yaparak göstermeye çalışalım. Kelamcıların görüşlerini özetleyen ve tartışan Şehristânî (548/1153) şöyle der: Kelamcılarının geneli itikadi meselelerde ve kesin akli hükümlerde akıl yürüten kişinin belirli bir doğrunun varolduğunu kabul etmesi gerektiği görüşündedirler. İtikadi meselelerde ve akli hükümlerde doğru bir tanedir. İki kişinin akli bir hükümde, birinin ispat ettiğini diğeri aynı meselede, aynı yolla ve aynı zamanda nefyedecek tarzda karşıtlık şartını gerçekleştirecek nefy ve ispat türünde gerçek bir ihtilaf ihtilaf etmeleri düşünülemez. Ancak bu iki kişiden birinin doğru diğeri yalan olduğu veya birinin hak diğeri batıl üzere olduğu ayrımını yapmak şartıyla düşünülebilir. Söz konusu ettiğimiz bu ihtilafın müslüman bilginler arasında olması ya da müslümanlarla, islam'ın dışındaki din ve mezheplere mensup olanlar arasında olması farketmez. Üzerinde ihtilaf edilen her hangi bir konu bir tek durumda hem gerçeğin hem yalanın veya hem yanlışın hem doğrunun paralel gitmesine imkân tanımaz.⁷

Şehristânî ne demek istediğini şöyle bir örnekle açıklar: Bir olayı haber verenlerden biri *x bu anda bu evdedir* dese, diğeri de *x bu anda bu evde değildir*, dese, biz, kesin bir şekilde haber verenlerden birinin doğru diğeri yalan söylediğini biliriz. Çünkü haber konusu olan durum, varlık ve yokluk durumlarının bir arada olmasına imkân tanımayan bir durumdur. Aksi halde *x* hem evde olmuş olur hem de olmamış olur.⁸ Bu misalle Şehristânî şunu söylemektedir. Ya diyeceğiz ki insan bir hükmün doğru olup olmadığını bilir. Ya da diyeceğiz ki insan bir

7 Şehristânî, *age*, c. I, ss. 201-202.

8 Şehristânî, *age*, c. I, s. 202.

hükümün doğru olup olmadığını bilemez. İkincisi mümkün değildir, çünkü böyle bir anlayış her şeyi özneliğin belirsiz ve nihilist diline terkeder. Öyleyse insan bir ifadenin anlamının doğru olup olmadığını bilir. Ancak ihtilaf birbirine benzer ve ayırımı güç konularda geçerli olur. Bu çözümlene hem o hem bu, ne o ne bu kalıbı ile dile getirilen tüm anlayışların karşısında yer alır.

Bu duruma göre ihtilaf niçin ortaya çıkmaktadır? Bu soruyu cevaplandıran Şehristânî şöyle der: bazen bir meselenin akli hükmünde iki kişi ihtilaf edebilir ve ihtilaf noktasıda ortak olabilir. Bu durumda tartışmacıların ikisinde isabet etmesi ve ortak noktanın kaldırılmasıyla aralarındaki ihtilafında ortadan kalkması veya tartışmanın iki taraftan birine dönmesi imkân dahiline girer. Sözgelimi Kur'ân'ın mahluk olup-olmadığı konusunda ihtilaf eden iki taraf bir tek anlam üzerinde nefy ve ispat ediyor değildirler. Çünkü mahluk olduğunu söyleyen kelimelerden, dildeki harfleri ve sesleri, yazıdaki sembolleri ve kelimeleri kastedmekte ve Kur'ân mahluktur, demektedir. Mahluk olmadığını savunan ise Kelam'dan harfleri ve sembolleri değil, tamamen başka bir anlam kastedmekte ve Kur'ân'ın mahluk olmadığını söylemektedir. Bu durumda iki farklı görüşü benimseyenler, aslında, aynı anlam üzerinde tartışmış değildirler.⁹ Dolayısıyla Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı meselesi üzerinde birbirini reddeden bilginler farklı varsayımlardan hareket etmektedirler. Öyleyse burada yapılması gereken şey, her iki görüşte doğrudur demek değil, ileri sürülen öncülleri gözden geçirmek ve hükme ulaşmayı sağlamak için yeterli verileri ortaya koymak olmalıdır.

Kelamcılar, bilgiye ulaşmanın imkânın kabul etmekle birlikte, içtihat ve hükümlerde ihtilafı kabul ettiler ve bundan dolayı *her müçtehid hükümde isabetlidir*, dediler. Hatta her birinin hükmünde isabetli olmazsa bile kendi içtihadında isabetli olduğunu ileri sürdüler. Çünkü her hadisede hüküm prensip açısından bir tane olması gerekir. Zira hükümde kimin isabet ettiğinin belirlenmesi içtihatı zanni galip olduğundan zorunludur. İchtihat ise ihtilafın muhtemel alanıdır. Bunun gibi her müçtehidin kendi hükmünde isabetli kabul edilme imkânı vardır. İkisinin arasında bir çelişki yoktur. Zira, içtihattan maksat her müçtehidin kendisi ve izleyicileri hakkındaki Allah'ın hükmünü bulmuş

9 Şehristânî, *age*, c. I, ss. 202-203.

olmasıdır. Gazzali'nin dediği gibi, müçtehidin hüküm verdiği her olayda zanni galibine uymasındır. Müçtehid kendisinin isabetli olduğunu diğerinin de hatalı olduğunu söyler. Eğer kendi doğruluğuna inanıp, diğerinin de hatalı olduğunu kesin bir şekilde bilmezse bile, yine bu sözünde doğrudur. Diğerinin durumu da aynıdır. O zaman burada ihtilaf, fıkhi içtihatlar ve dini hükümlerde kabul edilir ve onaylanır. Bunlar ise peygamberlerin, çağların ve toplumların değişmesiyle değişen, farklılaşan insani ve dilsel konulardır. Meselenin bu yönünü şöyle ifade ederiz; fıkıhla ilgili meseleler, yararı ilgilendiren pratik meselelerdir. Bundan dolayı, bunlar, şartlara ve ortamlara bağlıdır. İrade ve isteğe ilişkindir. Dolayısıyla bu meseleler, farklılığa ve değişkenliğe açık meselelerdir. Öyleyse bu konularda ihtilaf edilmesin de bir sakınca yoktur.

Bilgide belirsizliğin ve farklılığın nedeni üzerinde duran Gazzali (v.505/1111) anlama ve yorumlama faaliyetini kıran sebepleri çözümlenmeye girişir. Gazzali, bilgide farklılık gerçeğini kabul eder ve farklılığı Allah'ın ezelde hükmettiği zarûri bir hüküm konumunda değerlendirir. Ona göre peygamberler bile bilgide farklılığı ortadan kaldıramamışlardır. Bilgide farklılığı kabul ettikten sonra, bilgide belirsizliğin ve bulanıklığın nedeni üzerinde durur ve şöyle der: küfür ile imanın mahiyetlerini, hakikatlerini ve tariflerini, hak ile dalaletin sınırlarını ve sınırlarını kalpleri mal ve makam sevgisi ile kirlemiş ve paslanmış olan kimseler idrak edemezler. İlahları heva ve heves, ma'budları amirler, kibleleri maddi menfaat , yöntemleri benlik, arzuları makam ve şehvet, ibadetleri zenginlere hizmet, zikirleri vesvese ve desise, hazineleri kurnazlık, düşünceleri meşreb ve menfaatlerinin gerektirdiği şekilde hilebezlilik olan kişilerin hakikate ulaşmaları mümkün değildir. Çünkü böylelerinin kriterleri hakikati anlama değil, içinde buldukları durumu her ne olursa olsun kendi lehlerine çevirmedi.¹⁰ Burada dile getirilen hususlar çağdaş anlam bilim tartışmalarında gönderme yapılan iktidar biçimlerinin kendilerine has kanunlarını savunma ve dikte etme girişimleri, fikri merkezlerin çevreyi belirleme faaliyetleri, zihinleri manipüle etme araçları ve benzeri nedenlerle kesişmektedir. Burada karşımıza çıkan husus şudur: Bütün

10 Gazzali, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka: İslam'da Müsamaha*, çev.: Süleyman Uludağ, İrfan Yay., İstanbul 1972, ss. 8-9.

bunlar bilginin imkânını ortadan kaldıran belirleyici sebepler midir?

Bilginin imkânsızlığına yapılan göndermeler, genellikle, anılan nedenlerden ve görüntülerin dünyasından bahsederler. Eğer görüntülerin dünyası, sadece mağaramızın duvarlarındaki gölgelerden ibaret ise, kesinlikle onun ötesine gitmeliyiz. Çünkü gerçek, derinlikte saklıdır ve derinleri incelemeliyiz. Elbette ki, insanın bilgi elde etme gücünde doğrunun kriteri yoktur ve bu gerçek bir ölçüde karamsarlığı destekler. Eğer şanslı isek, yanlışımızı ve yanılığımızı farketmemize izin veren bir ölçüte sahip olabiliriz. Açıklık ve seçiklik doğruluğun kriteri değildirler, fakat belirsizlik ve farklılık gibi şeyler yanlışsa, hataya işaret ederler. Keza tutarlılık doğruyu kurmaz, fakat tutarsızlık ve uyumsuzluk yalanın ve yanlışın kurucusudurlar. Ne var ki bunlar farkedildiğinde kendi yanlışlarımız, mağaramızın karanlığının dışındaki yolda yönümüzü bulmamıza yardım eden işaretleri sağlar. Ne gözlem ne de sebep bilgi de otorite değildir. Entelektüel sezgü, hayal gücü çok önemlidir, fakat güvenilir değildirler. Bunlar bazı şeyleri açıkça gösterebildiği gibi bizi aldata bilirler. Bunlar, anlama ve yorumlama yöntemimizin kaynakları olarak zorunludurlar, fakat kabul etmek gerekir ki pek çok teorimiz yanlış olabilir. Anlama ve temellendirmenin, hatta sezgi ve hayal gücünün en önemli fonksiyonu, bilinmeyi, düşünülmeyi araştırmamıza yardım edici anlamlar olan bu öne çıkan yansımaların eleştirel sınanmasında bize yardımcı olurlar.¹¹

Sunduğumuz veriler bağlamında diyebiliriz ki zihinle dış dünya arasında kesintisiz, mutlak anlamda denklik görmeyen bir yaklaşımı benimsemek hem bilginin inşâi hem de otorite kabul edilen insanların da yanılabilirliği tezini geliştirme açısından daha sağlıklı bir konumdur. Bu konuma göre, bilgiye ulaşmak ve iki görüşün arasında birinin diğerinden daha anlamlı olduğunu söylemek mümkündür. Fakat her hangi bir konuda söylenenin son ve nihai olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. İnsanın geçerli ve kesin bilgiye ulaşmasını kabul ettiğimizde, bizim bir çok şeyi bilmediğimiz ve bildiğimizi sandığımız bir çok konuda da yanıldığımızı biliyoruz. Verdiğimiz hükümlerde şu veya bu şekilde yanıldığımızı kabul etmemiz, bilginin öznelliği içerdiğini de kabul etmemiz anlamına gelir. Bu durumda yapılması gereken şey verileri ve ortaya koyduğumuz öncülleri kontrol

11 Popper, *age*, s. 55.

etmemizdir. Böyle bir öncülden hareket etmek bazı sorunları içerse de bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı öncülüne dayanmaktan daha anlamlıdır. Çünkü, eğer insanın bilgiye ulaşması mümkün değildir dersek, bu da bir hükümdür ve en azından insanın bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığını kabul etmiş oluruz. Kaldı ki insanın bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığını söylemek ya her sözün ve görüşün aynı olduğunu kabul etmek anlamına gelir, ya da her yorumun yanlış olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bunun sonucu ise şudur: Her görüş birbirinin aynıdır. Öyleyse doğru yoktur.

İslâm düşüncesi açısından bilgin veya düşünürün rolü nedir? Bakillani bu soruyu şöyle cevaplandırır: Ulemanın üzerine düşen görev dini hükümlerde açıklamalarda bulunmak, içtihat yapmak, dini konularda hüküm vermenin yollarını araştırmak, helal ve haramın bilgisine sahip olmak.¹² Bu açıklamada bir alimin görevi, içtihat yapmak, dini hükümler hakkında açıklama yapmak ve bunun yollarını araştırmak şeklinde özetlenebilir. Böyle bir açıklama geleneksel dünya görüşünün yapısı ve nitelikleri açısından gayet normal ve anlamlıdır. Çünkü gelenekte fıkıh tabiri, sosyal bilimlerin bir çok kolunu içerecek şekilde kullanılır ve anılan durumun sınırlarıyla sınırlıdır. Oysa modern dünyada bilgi farklılaşarak çoğalmış ve insan etkinliği hayatın her alanına yayılmış ve bir hayli incelmıştır. Her farklı ve özel alana ait özel uzmanlık alanlarının oluşması bilgin ve düşünür olmanın anlamını ve rolünü değiştirmiştir. Bir başka deyişle bilgin ve düşünür olma hem bağlamını hem de biçimini değiştirmiştir. Bilgi ve bilgi yoluyla üretilen araçlar, özellikle iletişim araçları insanların, toplumların ve milletlerin birbiriyle olan ilişkisini çok ciddi biçimde değiştirmiştir. Bütün biçimlerin ve tasavvurların değiştiği bir dünyada bilgi, insan hayatının ve insana hayatına dönük her alanının verimlilik esasını sağlayan ve geliştiren bir unsur olarak görülmekte, milletlerin birbiriyle olan bütün ilişkileri ve stratejik hedefleri bilgiyle gerçekleştirilmektedir. Bu durum çok açık ve net olarak sosyal bilimlerin geliştirilmesi ve sorunlara bu çerçeveden bakılmasını zorunlu kılmaktadır. Bilgiyi ve bilgin olmayı kendi içinde anlamlı, fakat bu gün yetersiz kalan bir alanla sınırlamak tarih dışı yaşamayı bir kader görmekle eş değerdir. İçinde bulunduğumuz krizin en önemli sebeplerinden biri alim, bilgin veya

12 Bakillânî, *age*, s. 21.

aydın kavramlarına yüklediğimiz anlam ve üstlendiğimiz rolle ilgilidir. Bu durum, tarihi çatlağın içine düşmekten ve çatlakların içinde boğulmaktan başka bir şey değildir.

Kaldı ki bilginin dini ve dünyevi, maddi ve manevi şekilde ayrımı ve gerçek bilginin manevi alanla ilgili olduğu şeklindeki görüş her şeyden önce dini metinlerde geçen ilm kavramının kullanımına ve içeriğine aykırıdır. Varlığı ve hayatı anlamada bütün bilgi aktarına göndermede bulunan ve bunun için insanı yükümlü kılan Kur'ân'ın hayatı bilginin belli bir türü ile sınırlandırması kabul edilemez. Öyleyse bu ölçüye göre şu sorunun cevabını arayalım: Günümüzde sosyal bilimlerden habersiz ve dünyada olup biten hadiselerin mantığını anlamada yetersiz olan kişilerin İslam düşüncesine ne gibi katkıları olabilir ve toplumu bilinçlendirme de ne gibi rolü olabilir? Bu soruya olumlu cevap vermek mümkün değildir. Özellikle son dönemde yaşanan hadiseler üzerinde konuşan ilahiyatçılar, dünyayı yeniden biçimlendirme heveslerini ve devreye sokulan stratejik amaçları bilmediğinden salt yaşanan olayın şekline bakarak Kur'ân'dan ayetler okumakta ve din açısından sorunun ne kadar vahim olduğunu dile getirmektedirler. Halbuki insanlık tarihinin bütün kesitlerinde güçlü olan devletler amaçlarını gerçekleştirmek için geçerli ve anlatımı mümkün olan gerekçeler üretirler. Bu ve böylesi amaçlardan ve hedeflerden habersiz olan birisinin her hangi bir olay karşısında dini metinleri telaffuz ederek ve bazı ilmihal bilgilerini hatırlatarak konuşması, dünyayı biçimlendirme durumunda ve amacında olan güçlerin dil oyunu içerisinde komik duruma düşmesi demek olmaz mı? O halde diyebiliriz ki alim olmak, dini metinleri gelişi güzel okumak ve mistik görüntülere bürünerek kendisini gizemli göstermek değildir.

Son dönemde hem bilginin tanımı hem de her hangi bir alanda uzman olmanın anlamı o kadar değişmiştir ki, artık bilgi verimliliği sağlayan teknik düzenleme olarak görülmekte, bilgin ve düşünür ise ferdi kabileyetlerin ötelinde ve ortak çabaların bütünleştiği, hatta modern aklın anlam yörüngesinde verimlilik esaslarına göre işleyen büyük ölçekli sektörlerde, alım-satım merkezlerinde ikame etmektedir. Kapitalist kültürel mantığın ördüğü ve kuşattığı dünyada bilgin ve düşünür, her şeyi verimlilik esasına göre biçimlendiren yeni bilgi anlayışı ve değer düzeninin bir savunucusudur. Bilgi, anlam arayışı görsel ve popüler kültürün içinde eğlenceye dönüşmekte, görünüyorum o halde varım kalıbı giderek yaygınlık kazanmaktadır. İslâm'dan ve

islâm düşüncesinden bahsedenler, dünyayı yeniden biçimlendirme eğiliminde olan küresel güçlerin ürettikleri, kurdukları ve belirledikleri düzleme uygun dil kullanmaktadırlar. Dünyada olup bitenlerden habersizliğin bir sonucu olarak görüntülerin tesirinde kalan, ancak dini metinleri ve geçmişte yapılan yorumları peşpeşe sıralayan birisinin toplumu uyandırması ne anlama gelir? Gerçekten böyle bir dünyada din adamı, ilahiyatçı olmanın bağlamı ve biçimi nedir? Daha doğrusu bilgin, düşünür nerededir? Dünyayı biçimlendirme amacına bağlı olarak geliştirilen dil oyunları ve stratejilere göre dini yorumlayan ve buna uygun ayetleri okuyan bir insan bilgin midir, uzman mıdır, yoksa başka bir şey midir?

Özet

Bu makalede eleştirel bir bakışla otorite kavramı ve onun dini alanla ilişkisi analiz edilmektedir. Şu sorulara yanıt aranmaktadır: Dini otoritenin anlamı nedir? Dini ve Siyasal açıdan otoritenin nasıl anlaşılması gerekir? Ve Sonuçta siyasal otoritenin anlamı nedir? Sonuç olarak, bu makale göstermektedir ki; dini otoriteyi siyasal otorite anlamında anlamak ya da kabul etmek mümkün değildir. Bunun en temel nedenlerinden birisi her iki alana ilişkin bilgi elde imkanımızın farklılığıdır. Benim eleştirilerimde dini otoritenin siyasal otorite olarak anlaşılmasına yöneliktir.

el-MUTENEBBÎ'NİN ŞİİRİNDE HUMMA TASVÎRİ

Dursun Hazer *

Abstract

The Description of Fever in the Poem of al-Motanabbi

This poem of famous poet al-Motanabbi, in which Motanabbi mentioned from fever he was caught in Egypt, is one of the precious works in the Arap Poem History from the point of topic it deal with and this poem has been criticed by many. In this essay we are also trying to investigate this poem from literary aspect by translating the poem to Turkish. To discuss the spirit stuation coming into light in the poem, we firstly dealt with a short life story and literal personality of al-Motanabbî and we mentioned from the condition effecting this poem.

Keywords: Fever, classical, Arab Poem, el-Motanabbi, Kâfûr, Egypt.

Giriş

Suriyeli hikâyeci ve romancı Abdu's-Selâm el-'Uceylî (1917-?)'nin edebî kişiliği ve hikâyeciliği üzerinde çalışırken, onun Türkçe'ye de çevirdiğim 'Humma' adlı hikâyesi hakkında Arap müellifleri tarafından kaleme alınan yazılarda, özellikle bu hikâye ile Mutenebbî'nin adı geçen kasidesi arasında ilişki kurulduğunu okudum; bu, benim de merakıma sebep oldu, Mutenebbî'nin 'Humma' adlı kasidesini inceledim. Kasideyi okuyup üzerinde ön çalışma yaptıktan sonra, kasidenin iyi anlaşılabilmesi için Mutenebbî'nin kısaca hayat hikâyesi ve şiirine yansıyan dünya görüşü ve insanlara bakış tarzını da ele almamın uygun olacağını düşündüm. Çünkü kasîde Mısır'da yakalandığı hastalığın basit bir tasviri yanında, hayat hikâyesini, düşüncelerini ve psikolojisini ilgilendiren bir eserdi.

Bu çalışma ile H. IV. asırda Müslüman Arap aleminin en gür sesi olarak çıkmış bir şairin kişiliğini tanımaya, bu kişiliği şekillendiren Müslüman toplumlarının yapısını, şairin siyasetle ve idareyi elde bulunduranlarla ilişkisini görmeye çalıştık. Bunun da ötesinde, inceleme

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Öğretim Üyesi, e-mail: hazerdursun@yahoo.com.

konusu yaptığımız kasîde ile, o dönemde bir şairin bir hastalığı, hummayı, şiirinde tasviri gibi farklı bir tarzı ele aldık; hastalığın tasvîrinde var ettiği güzellikleri hissetmeye gayret ettik.

1. Hayatı ve Kişiliği

Ebü't-Tayyib el-Mutenebbî, Ahmed b. el-Huseyn el-Cu'fî, 303/915 yılında Kûfe'nin Benî Kinde mahallesinde doğmuştur.¹ Babası çocukluğunda onu Kûfe'nin seçkin alevî okullarından birine, kuttâba vermiş; burada şiir, dil ilimleri, gramer (irâb) okumuş, aynı zamanda bu okulda şîi öğretileriyle tanışmıştır. Ebu'l-Fadl el-Kûfi (ö.?)'den de felsefe dersleri almıştır. 313/925 yılında Kûfe Karmatiler tarafından işgal edilince babası, oğlunu da yanına alarak Irak ile Tedmûr arasında yer alan Semâve çölüne göç etmiş²; Mutenebbî, iki sene boyunca bu çölde bedevî Arap kültürü içinde yaşama şansını bulmuştur. Şiirlerinde bu bedevî kültürünü övünme vesilesi olarak bol miktarda kullanmıştır. 315/927 yılında tekrar Kûfe'ye dönmüştür. Bu çağda Müslüman-Arap toplumlarında hükümdarları, valileri medîhin iyi kazançlar sağlaması sebebiyle, kendisi de şiirdeki kabiliyetini fark ettiği için 316/928 yılında Kûfe'den de ayrılarak Bağdat'a, oradan Şam çöllere inmiştir. Her gittiği yerde, o bölgenin şöhretli insanlarını methederek kendisine beylerin, meliklerin, valilerin yanında yer edinmiştir. Bedevîlerin Karmatiler lehine ayaklanma hareketine katılmış, hatta bu isyanda bedevîleri kışkırtmakla suçlanarak İhşîdiler'in Humus valisi Lu'lu' (ö.?) tarafından yakalanıp tutuklanmış ve iki sene hapiste kalmıştır. Bu olay 322-324/934-936 yıllarında cereyan etmiştir. Hapisten çıktıktan sonra 328/939 yılına kadar Halep, Antakya, Taberiye arasında dolaşmıştır.

1 Hayatıyla ilgili olarak yararlanılan eserler: Ebû Mansûr Abdu'l-Melik es-Se'alebî en-Nisâbüri, *Yetîmetu'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-'Asr*, neşr.: Mufid Muhammed Kamîha, Dâru'l-Kutub el-'İlmiyye, Beyrut 1983, c. I, s. 139; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kutub el-'İlmiyye, Beyrut 1986, c. IV, ss. 102-105; Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-udebâ*, Neşr. İhsân 'Abbâs, Dâru'l-Garb el-İslâmî, Beyrut, 1993, c. IV, s. 1588; 'İzzeddîn İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., c. III, s. 162; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1978, c. I, ss. 120-125; Abdu'l-Kâdir b. Omer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, Neşr. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1989, c. III, ss. 345-365 .

2 Şevkî Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuhu fî ş-ş-ri'l-Arabî*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1987, s. 302.

Ahmed b. el-Huseyin el-Cu'fi'ye 'mutenebbî: peygamberlik iddia eden' takma adının verilmesi hakkında iki görüş vardır: Birinci görüşe göre, sözlerindeki belâgatı beğendiği için Kur'an benzeri olduğunu ileri sürdüğü sûreler uydurmuş ve bunların kendisine geldiğine dair bedevîleri ikna etmiş; bu uydurma nebîliğini kullanarak bedevîleri kışkırtmış ve ayaklandırmıştır. Bu sebeple İhşitliler'in valisi Lu'lu tarafından 322/933 tutuklanarak iddiasından tövbe edinceye dek tutuklu kalmıştır. Ancak Bağdâdî (ö.463/1071)'nin aktardığına göre, Seyfu'd-devle'nin yanında kendisine bu olay hatırlatılınca inkar etmiş ve kendisine kin besleyenlerin bunu uydurduklarını söylemiştir.³ İbn Cinnî (ö.392/1002) de, Mutenebbî'nin kendisine bu takma adını şu beyti sebebiyle aldığı söylemiştir:

4 Ben Allah'ın sevdiği bir milletin içinde
Semûd'daki Salih gibi bir yabancıyım

İkinci görüşe göre, Kur'an ayetlerine benzeterek şiirler nazmetmiş, bu sebeple ona bu lakap verilmiştir.⁵

Mutenebbî, 328/939 yılında Şam valisi olan Bedr b. 'Ammâr (Bedr el-Harşânî)'in da resmi şairliğini yapmıştır. Bu valinin yanında bir buçuk yıl kaldıktan sonra araları bozulmuş ve yanından ayrılarak bir süre sonra Antakya'ya gitmiştir. Antakya'da Seyfu'd-devle'nin amcaoğlu Ebû'l-Aşâir'le tanışmış, onun vasıtasıyla 337/948 yılında Seyfu'd-devle, Ebû'l-Hasan Ali el-Hamedânî (ö.356/967) ile görüşmüş ve onunla Halep'e gitmiştir.⁶

Mutenebbî, Seyfu'd-devle'nin yanında aradığı tüm değerleri bulmuştur; kahramanlıkları, zaferleri, yenilgileri, zenginliği, şan-şöhreti onun yanında ve onunla birlikte yaşamıştır. Seyfu'd-devle'yi Araplara hâs tüm değerleri temsil eden bir Arap hükümdarı olarak görmüş, onu

3 Hatibi Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. IV, ss. 102-105.

4 *Dîvânul-Mutenebbî*, Mektebetu's-Sekâfiye, Beyrut, ts., s. 22; en-Nisâburî, *Yetîmetu'd-Dehr*, c.I, s. 142; Mutenebbî'nin kendisini peygamberlere benzettiği başka beyitler de mevcuttur: "Ardı Nahle (köyünde) kalmam sadece İsa'nın Yahudilerin arasında kalması gibidir." *Dîvân*, s. 21.

5 Şevkî Dayf, *el-Fennu ve Mezâhibuhu*, s. 306.

6 *Aynı eser*, s. 305.

sevmiş ve sevgisini şiirinde yaşatmıştır.⁷ Seyfu'd-devle'nin yanında geçirdiği yıllar onun en güzel ve en verimli yılları olmuştur. Şiirinde onun için birçok yüceltici sıfatlar, teşbihler kullanmıştır; kendi şahsını onun şahsıyla özdeşleştirdiği bu sözlerin bazıları zamanla Arap özdeyişlerine dönüşmüştür:⁸

Kimin yeri güneşin yerinin de üstündeyse
Onu hiçbir şey ne yükseltir ne de alçaltır

Azimli azim getirir
Saygın insanlar kadar saygınlıklar vardır

Küçüğün gözünde küçüklüğü büyük görünür
Büyüğün gözünde büyüklükler küçülür

9

Mutenebbî'nin Seyfu'd-devle yanında kazandığı aşırı itibar, devlet erkânını rahatsız etmiştir. Onun aşırıya kaçan hırsı ve gururu, kendisi ve üstündekinden başkasını görmeyen, onları küçümseyen yapısı, diğer insanların kendisine haset etmeleri, kin beslemelerine sebep olmuştur. Seyfu'd-devle, maiyetinin sürekli olarak onu kendisine şikayet etmeleri sonucu zamanla ona olan ilgisini kesmiştir. Mutenebbî'de Seyfu'd-devle'nin kendisinden yüz çevirdiğini anlayınca ona yapacağı medihleri kesmiştir. Etrafındaki şer çemberinin daraldığını anlayınca 345/956 yılında Halep'ten Şam'a kaçmıştır.¹⁰ el-Bağdâdî (ö.1093/1682) bu rivâyetin hilâfına olarak, onun Seyfu'd-devle'den izin alarak Mısır'a gittiğini, ancak Mısır'a geldikten sonra çok pişman olduğunu, Kâfûr'u methettiği ilk iki kasidesinde bu üzüntüsünü hissettirdiğini aktarmıştır.¹¹ Tâhâ Huseyn (ö.1973) de bu rivayeti tasdik ederek Mutenebbî'nin daha Halep'te iken Mısır'la diyalog içinde olduğunu ve Kâfûr'un resmi şairi olarak orayı terk ettiğini belirtmiştir.¹²

7 Taha Hüseyin, *Min Tarihi'l-Edebi'l-Arabî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn*, Beyrut 1988, c. III, s. 265.

8 *Dîvânu'l-Mutenebbî*, s. 314.

9 *Dîvânu'l-Mutenebbî*, s. 385.

10 Taha Huseyn, *Min Tarihi'l-Edebi'l-Arabî*, c. III, s. 253.

11 el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. III, s. 352.

12 Taha Huseyn, *age*, c. III, s. 262.

Mutenebbî Halep'ten Şam'a gittikten sonra, Kâfûr'¹³ un sürekli olarak kendisini davet etmesi, hatta rivâyete göre Sayda şehrinin valiliğinin vaat edilmesi sebebiyle Mısır'a gitmiştir.¹⁴ Seyfu'd-devle gibi Arap asıllı bir kralın yanından, Habeşî bir köle iken krallığa kadar yükselen Kâfûr'un yanına gitmesi Mutenebbî'nin gururunu çok incitmişse de, valilik sevdası gururuna baskın çıkmış,¹⁵ 346/957 yılında Mısır'a ulaşmıştır. Kâfûr'un yanına gitmesini bir beytinde attan inip eşeğe binmeye benzetmiştir.¹⁶

Mutenebbî'yi bir saraydan bir saraya koşuşturan esas şey, içini saran hırs, hiçbir şeyle yetinmeme, hiç bir duruma razı olmama, en üstte olma duygusu, emir veya vali olma isteği olmuştur.¹⁷ Hastalık haline dönüşen bu isteği onu hiçbir vakit bırakmamıştır. Taha Huseyn, Kâfûr'un daha önce kendisini hicveden kişinin şimdi kendisini methettiğini gördüğünde, onun saygınlığını, medîh ve hicivlerini parayla sattığını anladığını ve onu konulması gereken yere koyduğunu ve ayrıca kendisini hicveden kişiye şimdi kendisini methettirdiğini; gururuna aşırı düşkün olan şairin bu tutumunu çok değersiz bir davranış olarak değerlendirmiştir. Ancak yine Tâhâ Huseyn'in işaret ettiği gibi, Mutenebbî'nin bu çalkantılı hayatı, onun geriye güzel bir divân bırakmasını da sağlamıştır.¹⁸ Tâhâ Huseyn, Mutenebbî'yi o beylikten bu beyliğe koşuşturan bir diğer neden olarak, o çağın

13 Kâfûr, Mısır'ın sultanlarından Muhammed b. Tuğç el-İhşîdî'nin (ö.334/946) mevâlisinden, Habeşli bir köle iken, hatta rivâyete göre iğdiş edilmiş bir kölesi iken, onun takdirini kazanarak hızla yükselmiş, daha sağlığında onu ordusunun başına getirerek, 333/945 yılında Seyfu'd-devle ile savaşmak için gönderdiği ordusuna komuta etmiştir. Kâfûr daha sonraki seferlerinde Seyfu'd-devle'yi mağlup ederek Şam'ı istila etmiştir. Muhammed b. Tuğç ölürken oğlu Ebû Kâsım Unûcûr'u (ö.349/960) devletin başına getirmiş, yaşı küçük olduğu için Kâfûr'u ona hamilik etmekle görevlendirmiştir. Enucûr'un da genç yaşta ölümü ile kardeşi Ebû'l-Hasen Alî devletin başına geçmiş; ancak Ebû'l-Hasen'in küçük olması sebebiyle Kâfûr yönetiminde aktif olmuş, ve bu melikin ölümüyle de yönetimi tamamen Kâfûr ele geçirmiştir. Kâfûr 337-357/948-968 yılları arası Mısır'ı yönetmiştir. İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, c.IV, ss. 99-105; M. Sobernheim, *Kâfûr Mad.*, İA, İstanbul 1979, c. VI, ss. 69-70.

14 Şevkî Dayf, *el-Fenn ve Mezâhibuh*, s. 307.

15 Taha Huseyn, *Min Tarîhi'l-Edebi'l-Arabî*, c. III, s. 268.

16 en-Nisâbüri, *Yetîmetu'd-Dehr*, c. I, s. 269.

17 en-Nisâbüri, *age*, c. I, s. 142; Tâhâ Huseyn, *age*, c. III, s. 289.

18 Tâhâ Huseyn, *Min Tarîhi'l-Edebi'l-Arabî*, c. III, s. 274.

gerçeğinin, şairlerin geri plana çekilip münzevî hayat yaşamalarına şans vermediğini; bunu yapan şairlerin beyler veya sultanların işkence ve kinine maruz kaldıklarını da aktarmaktadır.¹⁹ Bu görüşü, Mutenebbî'nin tüm saraylardan kaçarak ayrılması doğrulamaktadır.

Mutenebbî Mısır'a varınca Kâfûr kendisine bir ev ve yüklü miktarda para vermiştir. Bunun üzerine 346/957 yılında şu beyitle başlayan bir kaside yazmıştır:

Ölümü şifa olarak görmen sana dert olarak yeter
Ecele, isteniyor olması yeter

Bu beytinde Mısır'a gelişini adeta ölümden çare aramaya benzetmiştir. Kasidesinin devamında Seyfu'd-devle'ye olan sevgisinin devam ettiğini; ancak onun, sevgisinin değerini bilmediğini ve bu hallere düştüğünü dile getirmiş ve hakim olamadığı kalbine şöyle seslenmiştir:

Ey kalbim, Seyfu'd-devle'yi sen sevmeden önce ben seni sevdim,
O, bana ihanet etti, sen de ihanet etme, vefalı ol bana.

Mutenebbî, Kâfûr'u sekiz kasidesinde övmüştür. Bu kasidelerinde alt seviye insanların vasıfları olarak görülen kölelik ve zenciliği, bu vasıflara sahip olan Kâfûr'dan arındırmaya çalışmış, hatta bunları onun için övgüye dönüştürmüştür. Bu husus şahsiyetindeki çelişkili durumuna tanıklık etmektedir. Ona, 'hasret kaldığım yüz', yanına varış gününe de 'dilemiş olduğum gün' diyerek hitapta bulunmuş; zenciliğini aklamak için, 'cild elbisedir, ruhun beyazlığı elbisenin beyazlığından daha hayırlıdır' gibi sözler kullanmıştır.²¹ Ancak Kâfûr'u sekiz kasidesinde övdüğü hâlde medihlerini nazmetmesine sebep olan valiliği hâlâ elde edememiştir. Bunu kasidelerinde ona hissettirmiştir:²²

İnsanlar içinde yolunda giden yaşamına razı
olanlar vardır
Onun bineği ayakları, elbisesi cildi

Ancak içimdeki kalbin yok

19 Tâhâ Huseyn, *age*, c. III, s. 270.

20 *Dîvânu'l-Mutenebbî*, s. 441.

21 *Aynı eser*, ss. 443, 446 .

22 *Aynı eser*, s. 454.

Benim çizdiğim bir istekte beni bırakacağı bir
sınırı

Başka bir beytinde tekrar ona valilik sözünü hatırlatmıştır:²³

Ebü'l-Misk (Kâfûr'un zenciliğinden kinâyeye
lâkabı) bardakta alacağım bir iyilik var mı?
Ben bir süredir, sen içerken şarkı söylüyorum

Mutenebbî Kâfûr'dan umduğunu bulamayınca Remle'ye gitmek için izin istemiş, Kâfûr gitmesine izin vermemiştir. Bundan sonra artık kendisini Mısır'da hapiste hissetmeye başlamıştır.²⁴ Mısır'ın kendisi için bir hapisane olduğunu anladıktan sonra, oradan kaçma fırsatını kollamıştır. Bir kurban bayramı gecesini Mısır'dan kaçmayı başararak Kûfe'ye, oradan Bağdât'a gitmiştir.

Mısırdan kaçarken daha önce kendisini sekiz kasîdede methettiği Kâfûr'a çok ağır hicivler içeren bir kasîde yazmıştır; daha sonra da fırsatı geldikçe onu hicvetmeyi sürdürmüştür. Mutenebbî hicivlerinde, yaşadığı dönemde İslâm toplumlarının başına geçmeye başlayan Arap olmayan yöneticilere, özellikle Kâfûr gibi asaletsizlerine karşı rahatsızlığını dile getirmiştir:²⁵

Tüm insanların efendileri kendilerinden
Müslümanların efendileri ise aşâğılık köleler

Bu sosyal durum onun milli duygularını kabartmıştır:²⁶

Araplar asalette tek oldu
İyilikte Acem Araba ortak oldu

Kâfûr için nazmettiği hicivlerinde, zenciliğini aklamak için nazmettiği medîhleri yokmuş gibi, yanından kaçtıktan sonra zenciliğini ve kabalığını hiciv konusu yapmıştır:²⁷

Ayakkabı içindeki ayakların beni şaşırtıyor(du)
Ayağın çıplak iken seni ayakkabılı gördüm

23 Aynı eser, s. 468.

24 Taha Hüseyin, *Min Târîhi'l-Edebi'l-Arabî*, c. III, s. 304 .

25 *Dîvânü'l-Mutenebbî*, s. 500.

26 Aynı eser, s. 364.

27 Aynı eser, ss. 500-506.

Mısır'dan kaçtıktan sonra Bağdat'ta ikamet ettiği sırada Seyfu'd-devle kendisine yazı yazıp yanına gelmesini istemiş; hatta Mutenebbî, bu esnada ölen Seyfu'd-devle'nin kızkardeşine mersiye de yazmıştır. Ancak Seyfu'd-devle'nin yanına gitmeden önce Büveyhî hükümdarı 'Adudu'd-devle'nin (ö.372/983) yanına gitmiş, medîhlerini onlara sunarak büyük mükafatlar almıştır. Seyfu'd-devle'nin yanına gitme niyetinde olduğu için İran'da durmayarak tekrar Irak'a gitmek üzere yola çıkmıştır. 354/965 yılında Nehravân bölgesi içinde kalan Deyru'l-'âkûl'a varınca; önüne çıkan yol kesiciler, kendisini ve tüm ailesini öldürmüşlerdir.²⁸

2. Sanatının Özellikleri

Mütenebbî'nin ortaya koyduğu sanat, yaşamış olduğu H.IV. asrın ilk yarısında İslâm-Arap kültürünün özünü yansıtmaktadır. Bu dönemi, özellikle insanını, insanın mizacını iyi ve kötü yönleriyle en iyi şekilde tasvir ettiği için şiiri tüm çağlarda tutulmuş ve yankısını bulmuştur. Şiiri, Abbasi çağının kemâle erip dağılmaya yüz tuttuğu, siyasî dağılma, gerginlikler, İslam toplumu içinde mücadelelerin yoğun olduğu bir dönemi yansıtmaktadır. Bağdat'ta hilâfetin otoritesi kalmamış, fiili idare vezir ve valilerin elinde olmuştur. Bu dönemde gücün ve kudretin ne anlama geldiğini çocukluğundan itibaren bizzat yaşadığı için, hayatı boyunca bu gücü ve iktidarı bulunduran insanların etrafında dolaşmış ve gücü, kudreti övmüştür:²⁹

Şerefi kadeh ve şarkıcıdan ibaret sanmayınız
Şeref sadece kılıç ve emsalsiz harap etmedir

Ancak bu dönemin şiir ve şairler açısından önemi de olmuştur. Her vezirin veya kralın şair ve alimlerden oluşan meclisleri olmuş; bununla propaganda yapmış ve övünmüşlerdir. Vezir ve emirler şairleriyle yarıştıkları gibi, şairler de bir vezirle veya valiyle ihtilafa düşse veya başkasında daha iyi menfaat görmüşse onu bırakarak öbürüne kaçmıştır. Mutenebbî buna en güzel örnek olmuştur. Daha Kûfe'de iken vezir ve valiler arasındaki bu mücadeleyi görerek, kabiliyetinin de farkında olduğu için, bu mücadele içinde en çok yararlanan şair olmuştur.

28 Şevki Dayf, *el-Fennu ve Mezâhibuhu*, s. 308.

29 en-Nisâbü'rî, *Yetîmetu'd-Dehr*, c.I, s. 143.

Ünlü Mısırlı edîb 'Abbâs Mahmûd el-'Akkâd (ö.1964) da, Mutenebbî'nin şiirinde ortaya koyduğu şahsiyeti, yaşadığı tarihinin şahsiyeti olarak görmüştür: "Çağı, macera, siyasî ve dînî mücadeleler, dini şüpheler çağıdır. Ümitlerinin boşa gitmesi sebebiyle kötümserdir. Ancak kötümserliği dönemine ve insanlarına şamildir, tüm insanlara karşı kötümser değildir. Kendine aşırı güvenen, maceracı, istekleri bitmeyen bir şahsiyettir."³⁰

Mutenebbî şiirlerinde adeta kendisine tapan bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu övünme, kişiliğinin bir tezahürü olduğu gibi, devrinin fitne ve rekabeti içinde kendisini ispat etme, her yere şöhretini yayma, kendisi lehine rekabeti doğurma niyetini de taşımaktadır. Mutenebbî'nin bu türden şiirleri çoktur:³¹

Tüm Câhilîye halkı şiirim (gibisine) sahip olmadı
Ne de büyümü Babil duydu

Başka bir şiirinde de şöyle der:³²

Sözlerimi sağır olanlara bile duyurdum
Ben, a'manın edebiyatıma baktığı kişiyim

Fahr ve gururda o kadar ileriye gitmiştir ki, kendisinin kabilesi ve milletiyle değil, onların kendisiyle şeref bulduklarını bile söylemiştir; bu klasik Arap şiirinde pek rastlanılmayan bir durumdur. Câhilî şâir kendisi ile övündüğü gibi, kavmi veya selefleriyle de övünmüştür:³³

Kendimle övündüm atalarımın değil
Kavmimle şereflenmedim onlar benimle şeref
buldular

Kendisini aşırı derecede beğenmesi, gururu ve kibri sebebiyle methiyelerinde methettiği kişiyi kendisinin dışında ve üstünde bir varlık olarak düşünmemiştir; ona kendi doğrultusundan bakmış,

30 'Abbâs Mahmûd el-'Akkâd, *el-Lugatu's-Şa'ire*, Nahza Mısır, Kahire, 1995, s. 82-83; el-'Akkâd, "Şahsiyyetu'l-Mutenebbî fi Şi'rihi", <http://almotanaby.ajeab.com/reports/mok a147.asp>

31 *Dîvânu'l-Mutenebbî*, s. 180.

32 *Aynı eser*, s. 332.

33 İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi*, Neşr. Muhammed Karkazan, el-Kâtib el-'Arabî, Dimaşk, 1994, c. II, s. 80, 82; Nihat Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniv. Edeb. Fak. Yay., İstanbul 1979, s. 87; *Dîvânu'l-Mutenebbî*, s. 21.

kendisinde var olduğunu kabul ettiği sıfatları ona yakıştırmıştır; medihlerinde metheden ile methedilen tek bir varlığa dönüşmüştür.³⁴ Çünkü ona göre kendisi Arablara hâs tüm değerlere sahiptir. Hatta câhilî şairin övüdüğü değerlerden fazlasına da sahiptir, o da kalem sahibi okur-yazar olmasıdır:³⁵

At, gece, çöl beni tanır
Kılıç, mızrak, kağıt ve kalem (de)

Çöllerde vahşilerle tek başıma bulundum
Hatta karanlık dağ ve tepeler bana şaşırılmışlardır.

Mutenebbî, yaşadığı çağını ve insanlarını kınamıştır:³⁶

Bu zamanı, bilakis halkını kötülüyorum
En bileni sözü zor anlar, en basiretlisi aptal

En saygını köpek, en iyi göreni a'ma
En uykusuzu çita, en cesuru maymundur.

Zamanını ve insanlarını kınamakla birlikte sığınacağı bir ideali, bir inancı, yaşamak istediği bir dünya biçimi yoktur. Düşüncesinin merkezinde bu dünya vardır; ancak bu dünya da onu mutlu etmemektedir. Bu yönüyle tam bir olgucudur.³⁷ Mutenebbî'yi bezdiren dünyanın kendisinden kaynaklanan sıkıntıları, mekânlar değildir; bunları sıkıntılı hale getiren kendisiyle birlikte yaşayan insanlardır.

Çok gururlu, sürekli üstündekine bakan mizaçta olup kimseyi kendisine denk görmediği için yalnızlık hissi içinde yaşamıştır:³⁸

Eşsiz nerede olursa olsun eşsizdir
Ben de halkım içinde ve vatanımda böyle oldum

Hayatı, kişinin kendisini ispat etme ve mücadele alanı

34 'Avdetullah Menî' el-Kabsî, *Tecârub fi'n-Nakdi'l-Edebî et-Tatbîkî*, Dâru'l-Beşîr, Ammân 1985, s. 53

35 *Dîvânu'l-Mutenebbî*, s. 332

36 *Dîvânu'l-Mutenebbî*, s. 198. Arap darb-ı mesellerinde çita en çok uyuyan, maymun da en korkak hayvan olarak gösterilir. (Aynı sayfa, dipnot, 6)

37 Ali Edhem, 'Hel Kâne'l-Mutenebbî Mutedeyyinen', <http://almotanaby.ajeab.com/reports/mok.a146>.

38 Muhammed Mazhar Sa'îd, "Nefsiyyetu'l-Mutenebbî", <http://almotanaby.ajeab.com/reports/mok.a107>.

görmüştür.³⁹ Bu sebeple peşine takıldığı değerler olgusaldır, gerçek hayatın içinde var olabilecek değerlerdir. Seyfu'd-devle'nin şairi olduğu dönemde olduğu gibi bu değerleri elde ettiği zamanları olmuştur; ancak o her zaman hayatın kendisi lehine gerçek olmasını istemiştir; gerçek olmadığı durumda isyan etmiş, baş kaldırmıştır.

3. Humma Kasîdesi ⁴⁰

- 1 Kötülediğin kötülenmekten uzak
Fiillerinin etkisi sözün üstünde
- 2 Bırakın beni çölle birlikte rehbersiz
Yüzümü de maskesizce çöl sıcağıyla
- 3 Rahatlarım çölle ve sıcağıyla
Konukluk ve ikametle yorulurum
- 4 Yolumu şaşırırsam devemin gözleri gözlerim
Yorgun düşen her devenin ağlamaklı sesi
ağlamam
- 5 Sulara rehbersiz ulaşırım
Su için bulutun şimşeğini saymam hariç⁴¹
- 6 Rabb'im ve kılıcım himayeme verir
Birisi himayeye ihtiyaç duyarsa
- 7 Cimrilerde gece misafir kalmam
Devekuşunun iliği haricinde bir azık olmasa da
- 8 İnsanların sevgisi aldatmaca olunca
Gülümsemeye gülümsemeye karşılık verdim

39 Ali Edhem, "Hel Kâne'l-Mutenebbî Mutedeyyinen",
<http://almotanaby.ajeab.com/reports/mok.a146>.

40 *Dîvânu'l-Mutenebbî*, s. 382-385.

41 Bulutun şimşeğini sayması sözüyle, eski bir Arap geleneğine işaret etmektedir. Araplar bir yerden bir yere göç ederken şimşeğin çakmasını beklerler, şimşek yetmiş veya yüz kere çakıp parladığında, artık yağmurun yağmasına emin olduklarından öncü göndermezlerdi. *Dîvânu'l-Mutenebbî*, s. 482.

- 9 Dost seçtiklerimde şüphe eder oldum
Onun da bir beşer olduğunu bildiğimden
- 10 Akıllıların sevmesi samimiyete dayanır
Cahillerin sevgisi dış görünüşe bağlıdır
- 11 Öz kardeşimden, annemden bile yüz çeviririm
Onu erdemli bulmadığım zaman
- 12 Ecdada çoğu kere baskın çıktığını görüyorum
Kötülerin ahlâkına sahip çocukların
- 13 Faziletin tümü yetmez bana
Âlicenap bir ataya dayandırılmakla⁴²
- 14 Boyu-bosu ve gücü olanı garipserim
Kör, iki paralık kılıç gibi kesmeyince
- 15 Kim yücelere doğru yola çıkarsa
Bineğini yemsiz bırakmaz
- 16 İnsanların ayıpları içinde hiçbir şeyi görmedim
İktidara sahip olanların kusuru gibi
- 17 Mısır toprağına yerleştim, ne geri
Bineğim beni götürüyor ne de ileri
- 18 Yatak benden usandı, bir yanım
Yılda bir defa onunla buluşmaktan bıkartı⁴³
- 19 Ziyaretçim az, gönlüm yaralı
Hasetçilerim çok, maksadıma ulaşmam zor
- 20 Vücudum hasta, kalkmam imkansız
İçmeden sarhoşum

42 Ben kendim faziletli olmazsam atamın fazileti bana yarar sağlamaz

43 Yani hastalığım o kadar uzadı ki yatak benden bıktı, halbuki eskiden yılda bir defa yatağına girmekten bıkartım, çünkü çok seyahatte idim.

- 21 Ziyaretçim!⁴⁴ Sanki utanıyor
Sadece karanlıkta ziyaret ediyor
- 22 Ona halılar, ipek örtüler serdim
Utandı, kemiklerimde geceledi
- 23 Bedenim nefesime ve ziyaretçime dar geliyor
Ziyaretçim her çeşit sıkıntı ile onu genişletiyor
- 24 Sanki sabah aydınlığı onu (hummayı) kovuyor
İki gözü iki çeşme ağlıyor
- 25 İsteksizce onun (gelme) vaktini gözlüyorum
Mecnun aşğın gözlemesi gibi
- 26 Çok dürüst, bu dürüstlük ise çok kötü
Seni büyük sıkıntılar içine attığı zaman
- 27 Ey bela! (sıtma), Tüm belâlar bende
Sen bu kalabalığın arasından nasıl ulaştın!?
- 28 Yaralıyı yaraladın, kendisinde kalmadı
Kılıçlar ve oklar için yer
- 29 Ah keşke şu elim bilse
Tasarrufu yularda mı yoksa gemde mi
bulunacak⁴⁵
- 30 Arzuma, tırıs giden develerle ulaşabilir miyim
Yularları köpükle ziyetli
- 31 Belki göğsümdeki ateşimi dindiririm
Yürümeyle, mızrakla veya keskin kılıçla
- 32 Bu bela bana çok sıkıntı verdi, ondan sıyrılıverdim
Şarabın süzgeçten süzüldüğü gibi süzülüşle

44 Humma hastalığını kastediyor

45 Keşke sağlıklı olduğumu ve deve ve atla seyahat edebileceğimi bilsem.

- 33 Veda etmeksizin sevgiliden ayrıldım
Selâm bile vermeden nice şehirlerden geçtim
- 34 Doktor bana bir şey yedin diyor
Senin derdin içtiğinde ve yediğinde
- 35 Onun tıbbında, (Arap) atı olduğum(a dair bir şey)
yok
Uzunca rahatın huzurunu kaçırdığı
- 36 Bölükler içinde tozu dumana katmaya alışık
Bir toz bulutundan diğer toz bulutuna girmeye
- 37 Bu at bağlanmış! İpi uzatılmaz ki, otlasın
Ne boynuna yulaf torbası asılır, ne de gemi
takılmış seferdedir⁴⁶
- 38 Hastaysam da tahammülüm hasta değil
Hummaya tutulduysam da azmim hummalı değil
- 39 Kurtulsam da bakî değilim ancak
Bu ölümden kurtulur başka ölüme düşerim
- 40 İster uykusuzluktan isterse uykudan yararlar
Mezar taşının altında uykuyu umma
- 41 Bu iki halin üçüncüsü için bir anlam vardır
Uyanıklıkla uyku anlamı dışında

Mutenebbî, bir vilayetin emirliğine getirileceği vaadiyle Mısır'a gelmiş; ancak daha sonra vaatlerin boşa çıkması sebebiyle üzüntü ve çaresizliğin içine düşmüştür. Mısır'da peşinde koştuğu emelinin gerçekleşmediğini görünce kendisini saran dertlerini hissetmiş, müptela olduğu humma hastalığını ise dertlerine sözcü kılmıştır. Bu durumun mahsulü olan Humma Kasidesi, Arap şiirinin en güzel, en tatlı, insanın

46 Bu at tutulmuş, bağlandığı ip gevşek değil ki otlasın, yolculukta değil ki boynundaki alaftan yesin, o yularlı da değil. Bu at benzetmesini kendisi için söylemiştir: Kâfûr'un yanında hareketsiz yatağa bağlı kaldığını anlatmak istemiştir. *Dîvânü'l-Mutenebbî*, s. 485.

içinde hüznü uyandıran bir kasidedir. Humma'da acının, üzüntünün, ümitsizliğin şiiri kendisine dil edindiğini, bunu insanların kalplerine böyle ulaştırdığını görüyoruz. Şair bu kasidesinde anlamları yapmacık olarak, zorlanarak ortaya koymaya çalışmamakta, içinde kopan fırtınayı kendisine hâs üslûpla tasvir etmektedir.⁴⁷ Bunun yanında Humma Kasidesinde bir devrin, İslâm toplumlarının durumunun ve kendi şahsının verdiği moralsizliğin ortak tesirinin tasviri de vardır.

Kaside vâfir aruz ölçüsü ile yazılmıştır. Dîvân'ında belirtildiğine göre kasidenin yazılış tarihi 348/959'dır; kırk bir beyittir. Kasidenin ilk yedi beytinde şair bedevî Arabı olduğuna vurgu yaparak, Câhilî şairin değerleriyle başlamıştır:

Kötülediğin kötülenmekten uzak
Fiillerinin etkisi sözün üstünde

Bırakın beni çölle birlikte rehbersiz Yüzümü de maskesizce çöl sıcakıyla
Rahatlarım çölle ve sıcakıyla Konukluk ve ikametle yorulurum

Yolumu şaşırırsam devemin gözleri gözlerim
Yorgun düşen her devenin ağlamaklı sesi ağlamam

Sulara rehbersiz ulaşırım
Su için bulutun şimşegini saymam hariç

Rabb'im ve kılıcım himayeme verir
Birisi himayeye ihtiyaç duyarsa

Cimrilerde gece misafir kalmam
Devekuşunun iliği haricinde bir azık olmasa da

Şair kendi tanımına göre asil ve kusursuz biridir. Çölü rehbersiz gezecek kadar iyi tanımaktadır, Câhilî şair gibi nice çöller aşmıştır ve çöl onun yorgunluğunu, can sıkıntısını almaktadır. Çölde en iyi arkadaşı da devedir. Ancak bu beyitlerde Câhilî şair gibi çölü, yolculuğu ve devesini tasvir etmemiş, bu değerleri sembolik olarak kullanmıştır. Bedevî şair gibi gezgindir. Gezgin olduğu için Mısır'da yatağa bağlanıp kalmasına, 'Yatak benden usandı/Bir yanım, yılda bir defa onunla buluşmaktan bıkartı' beyitlerinde değindiği gibi kahrolmaktadır.

47 Taha Hüseyin, *Min Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, c. III, s. 301; Zekî el-Mehâsinî, *'Abâkiretu'l-Edeb 'İnde'l-'Arab*, el-Ehâli, Dımaşk 1995, s. 121.

Makam-mevki ihtirası ile geldiği Mısır'da işler umduğu gibi gitmemiştir. Kederli ve morali bozuktur; ancak bu hâlinde bile kırılan gururunu, bozulan psikolojisini Araplara hâs değerlerle, bedevî ruhuyla düzeltmeye, teselli etmeye çalışmaktadır:

Doktor bana bir şey yedin diyor
Derdin içtiğinde ve yediğinde

Tıbbında, (Arap) atı olduğum(a dair bir şey) yok
Uzunca rahatın huzurunu kaçırdığı

Beyitleriyle hastalığının doktorunun tanımladığı gibi bedensel bir arızaya dayanmadığını, bu sebeple onun bu hastalığını keşfedemeyeceğini; zira hastalığının 'bedevî şair olma' durumunda gizli olduğunu beyân etmektedir.

Mutenebbî'yi hasta eden en önemli sebep,
İnsanların sevgisi aldatmaca olunca
Gülümsemeye gülümsemeye karşılık verdim

Dost bildiklerimden şüphe eder oldum
Onun da bir beşer olduğunu bildiğimden

Beyitlerinde dile getirdiği gibi, kendi zamanının ve etrafındaki insanların ahlâkî durumlarıdır; insanların bu hâlini de çok güzel bir şekilde tasvir etmiştir. Bu tasvire göre zamanının inanlarının sevgi gösterileri riya taşımaktadır, insanın yüzüne gülümsemeler de gülümsemelerinin ardında kötü niyet yatmaktadır. Bu durumla alakalı olarak, insanın huyu ve mizacını dile getirme bağlamında söylediği 10-16 arası beyitler hikmet içermektedir:

Akıllıların sevmesi samimiyete dayanır
Câhillerin sevgisi dış görünüşe bağlıdır

Öz kardeşimden, annemden bile yüz çeviririm
Onu erdemli bulmadığım zaman

Ecdada çoğu kere baskın çıktığını görüyorum
Kötülerin ahlakına sahip çocukların

Faziletin tümü yetmez bana
Âlicenap bir ataya dayandırılmakla

Boyu-bosu ve gücü olanı garipserim

Kör, iki paralık kılıç gibi kesmeyince

Kim yücelere doğru yola çıkarsa
Bineğini yemsiz bırakmaz

İnsanların ayıpları içinde hiçbir şeyi görmedim
İktidara sahip olanların kusuru gibi

Kasidesine isim olan humma hastalığının tasviri on yedinci beyitten itibaren başlamaktadır. 19. beyitte humma hastalığı ile birlikte değindiği diğer bir hastalığı, terkedilmişliktir. Sürekli saraylarda baş köşelerde bulunmaya alışık olan şair, Mısır'da bir müddet sonra bu itibarı görmemeye başlamıştır. İtibarını kaybettiği anda, itibar bulacağı başka bir yere sığınan şaire gitmesine de izin verilmemiştir; humma hastalığını tasvir etmesine sevk eden esas neden de bu olmuştur.

Bu ruhsal dengesizlik içinde hastalığını tasvirde şairlik özünün ortaya çıktığını görmekteyiz; humma hastalığını, isteksizce yolunu gözlediği, arsız aşığına benzetmiştir. Bu aşığını kendisi istemese de, o, her akşam adeti olduğu üzere belli vakitte yanına gelmekte, iliklerine yerleşerek nefesini daraltmaktadır; gece boyunca da arsız sevgili gibi türlü rahatsızlıklar vermekte ve sabah vakti ile birlikte yanından çıkıp gitmektedir:

Ziyaretçim! Sanki hayalı (utangaç)
Sadece karanlıkta ziyaret ediyor

Ona halılar, ipek örtüler serdim
Utandı, kemiklerimde geceledi

Cild(im) nefesime ve ziyaretçime dar geliyor
Ziyaretçim her çeşit sıkıntı ile onu genişletiyor

Sanki sabah aydınlığı (vakti) onu (hummayı) kovuyor
İki gözü iki çeşme ağlıyor

İsteksizce onun (gelme) vaktini gözlüyorum
Mecnun aşık gibi

Çok dürüst, dürüstlük ise çok kötü
Seni büyük sıkıntılar içine attığı zaman

Ey bela! (humma), Tüm belalar bende
Sen bu kalabalığın arasından nasıl ulaştın!?

Yaralıyı yaraladın, kendisinde
Kılıçlar ve oklar için yer kalmayanı

Aktardığımız bu beyitlerde 'humma'yı vücuduna dışarıdan giren ve kendisini hasta eden tıbbî bir hastalık olarak değil, sanatsal zevkine ilham olan bir hastalık gibi değerlendirmiştir.⁴⁸ Bu sebeple o, hastalığının tasvirinde tıbbî terimler kullanmamıştır; zaten maksadı hastalığın kendisini ve verdiği acılarını tasvir etmek değildir.⁴⁹ Ancak tasviri ile tıbbî gerçeklere de ters düşmemiş, olayı gerçekçi tasvir etmiştir. Burada ortaya koyduğu üslûbunda sanat yapma endişesi ile yapmacık mecâz ve teşbihlere kaçmamıştır. Nisâburî, bu beyitlerde geçen teşbîh ve temsilleri ibdâ' seviyesinde değerlendirmiştir.⁵⁰

Hummanın verdiği ateş sonucu vücudun terleyip rahatlaması, hummanın göz yaşlarına benzetilmiştir:

Sanki sabah (vakti) onu (hummayı) kovuyor
İki gözü iki çeşme ağlıyor

Humma ile ilgili temsîlî teşbihleri gerçekçi ve algılanabilen yapıdadır. Hastalığın meydana getirdiği olguyu, yani ateş sonucu vücuttan boşalan teri, sevgilinin göz yaşlarına benzetmiştir; böylece bu ter mikropulu, kokan bir madde yerine, şiirin estetiğine uygun olarak göz yaşlarına dönüşmüş, böylece onlara sanat içinde yer bulunması sağlanmıştır. Bu sanat eserinde lüzumsuz bir unsur olarak, çirkin görebileceğimiz hiç bir şeye rastlamamaktayız.

Şair, humma hastalığı kendisine rahatsızlık verse de öbür dertlerini bir nebze unutturduğu için ondan hoşnut da olmaktadır. Hatta ona, tüm bu dertlerini aşarak kendisini hissettirmesine şaşkınlığını bildirmektedir:

İsteksizce onun (gelme) vaktini gözetliyorum
Mecnun aşık gibi

Sözünde doğru, bu doğruluk ise kötü
Seni büyük sıkıntılar içine attığı zaman

48 Alî el-Cârim, Mustafa Emîn, *el-Belâgatü'l-Vadîha*, Muessese es-Sâdık, Tahran 1418h., s. 13

49 Husâm el-Hatîb, 'Dirâse Kıssa Tibbiyye', *el-Lugatu'l-'Arabiyye*, Câmî'atu Teşrîn, c. II, s. 33

50 en-Nisâburî, *Yetîmetu'd-Dehr*, c. I, s. 226

Ey belâ! Tüm belâlar bende
Sen bu kalabalığın arasından nasıl ulaştın?

Yaralıyı yaraladın, kendisinde
Kılıçlar ve oklar için yer kalmayanı

Humma Kasidesi yer yer ruhsal bozukluk, bedbinlik içermekle birlikte, 29. beyitten itibaren ümidi, kendine güveni, fahri ön plana çıkarmıştır. Nitekim şairin Mısır'dan kaçmak için fırsat kolladığını ve bunun için ümitli olduğunu; kaçabildiği takdirde göğsündeki ateşinin dineceğini açıkladığını görmekteyiz. '*Nice belalardan şarabın süzgeçten süzüldüğü gibi süzuldüm*' diyerek kendisine ümit vermiş ve övünmüştür; bu bağlamda kendisini, savaş meydanlarında tozu dumana katan ata benzetmiştir. Ancak bu at Mısır'da şimdi, '*hapsedilmiş, ne ipi uzatılır ki otlasın, ne boynuna yulaf torbası asılır, ne de gemi takılmış seferdedir*'. Tüm bu tasvirlerden sonra Mutenebbî kendi kişiliğini ve irâdesini ortaya koyan şu beytini söylemiştir:

Hastaysam da tahammülüm hasta değil
Hummaya tutulduysam da azmim hummalı değil

Humma Kasidesi ile ilgili olarak Kadî el-Curcânî şu mülâhaza da bulunmuştur: "Bu kasidenin tümü seçilmiştir. Buna benzer anlamda kimsenin böyle bir şiiri bilinmemektedir. Hummayı tasvîr ettiği beyitler emsalsizdir. Anlamlarının çoğunu kendi icat etmiştir. Kelimeleri akıcıdır."⁵¹ Kadî el-Curcânî hummanın tasvirinden sonra gelen beyitler (29.beyitten itibaren) için ise, matbû' (akıcı, rahat okunan, gönlü fetheden, sanatı kendiliğinden ortaya çıkmış, doğal olan) ve masnû' (zorlama ile ortaya konulmuş, kendiliğinden olmayıp üzerinde düşünülerek söylenmiş) ifadelerini kullanmıştır.

Sonuç olarak, 'Humma Kasidesi' bir devrin şekillendirdiği bir şairin psikolojisinin yansıdığı; sosyal-psikolojik içerikli bir sanat eseridir. Şairin psikolojisini yansıtan anlamlar, hayali değil olgusaldır. Mutenebbî'nin şahsiyeti ve sanatı göz önüne bulundurulduğunda ise, üstün sanat eserlerini ortaya koyan bir sanatçının, gururlu, kimseyi beğenmeyen, hiçbir şeyle yetinmeyen, adeta kendisine tapan bir mizaç taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

51 el-Cürçânî, Ebû'l-Hasan Kadî Ali b. Abdu'l-'Azîz b. Hasan, el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî ve Husûmih, [http:// www.alwaraq.com](http://www.alwaraq.com), s. 73

Şiirde sanat yapma kaygısı olmamıştır, şairin içindeki anlam ön planda olmuştur. Şair içindeki anlamı en uygun lafızları seçerek anlam-lafız uyumunu sağlamış, bunun sonucu ortaya çıkan tasvîr eşsiz olmuştur. Kasîde lafız ve anlamıyla birlikte kaynağından fışkıran billur bir pınarı andırmaktadır.

Özet

Ünlü Arap şairi el-Mutenebbî'nin Mısır'da iken yakalandığı humma hastalığından bahsettiği bu şiiri, Arap şiir tarihinde ele aldığı konu yönünden nadir eserlerden biridir ve bu şiiri birçok eleştiriler de almıştır. Bu çalışmada şiiri Türkçeye çevirerek edebî yönden de incelemeye çalışıyoruz. Şiirde ortaya çıkan ruh hâlini tartışabilmemiz için önce el-Mutenebbî'nin kısa hayat hikâyesi ve edebî kişiliğini ele aldık, bu şaire tesir eden ortamdan kısaca bahsettik.

Anahtar kelimeler: Humma, Klasik Arap Şiiri, el-Mutenebbi, Kâfûr, Mısır

ORTAÇAĞ PARADİGMASI VE SİYASAL DÜŞÜNCENİN EVRİMİ

Mehmet Evkuran *

Abstract

The Medieval's Mentality and Changing of Political Thought

There is no doubt, it had a theological comprehension in Middle Ages that has been founded on teocentric basis. Also, it had a political thought has commanded relations between people, individuals and nations. The passing from Medieval comprehension to Modern political and social thoughts, had not take place by definite leapings. So, I'll try to investigate and discuss the problem of changing of political thought in the process of passing from Medieval comprehension to Modern political world. It gives a cross-section of Modern political thought. Enlightenment has considerable place in the changing and evolution process of political structure, terms and its definition.

Keywords: Sacredness, Consecrate, Medieval Comprehension, Political Thought, Enlightenment, State, Justification.

1. Ortaçağ'a Bakış Sorunu

Bu makalede, Ortaçağlar boyunca Batı'ya egemen olan zihniyet yapısının temel niteliklerini aydınlatmaya çalışacağız. Hristiyan teolojisi olarak bilinen bu zihniyet yapısı, esas olarak bir varlık anlayışı ve ondan kaynaklanan bir toplumsal teoriye dayanmaktadır. Ortaçağ'da üretilen hemen tüm etik ve politik değerlerin de bu paradigmatik temelden doğdukları varsayılabilir. Bu bakımdan çalışmamızda, Ortaçağ zihniyet yapısının Aydınlanmaya dönük değişimini ve alt-üst oluşunu, siyaset düşüncesi bağlamında irdelleyeceğiz.

Konuya giriş yapmadan önce, kısaca Ortaçağ'ın anlaşılması ile ilgili bir soruna değinmek gerekir. Düşünce dünyasında, uzunca bir süre, Ortaçağ'ın karanlık bir dönem olduğu tezi egemen olmuştur. Bu konu, ilk bakışta Felsefe öğretimini ilgilendiren bir problem gibi

* Ar. Gör., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, e-mail: mehmetevkuran@hotmail.com

görülmektedir. Ancak daha temelde, paradigmlar savaşının izlerini taşıdığını ve öne geçmiş olan Aydınlanmacı paradigmanın, Ortaçağ'a yönelik tek taraflı bir nitelme olduğunu düşünmek daha doğru olacaktır.

Karanlık çağ nitelmesi, bütün dünyada olduğu gibi bizde de, üzerinde pek düşünülüp-tartışılmadan benimsendi. Bu anlayış, Batı felsefe ortamlarında büyük ölçüde sarsılmaya başlamışken, bizde hala etkisini bir ölçüde sürdürmektedir. Öyle görünüyor ki, *karanlık çağ* nitelmesi, bizdeki düşünme ve algılama alışkanlıklarıyla büyük oranda örtüştüğü ve ekonomik görüldüğü için bu kadar hüsnükabul görmüş olmalıdır.¹ Ortaçağ'ın, en koyu renklerle tasarlandığına ve bugün bile hala *skolastik* sözcüğünün aşağılayıcı bir anlam taşıdığına işaret edenlerden biri de Koyre'dir. O, *Ortaçağ'ın, yaşanan siyasal, iktisadî ve düşünsel barbarlık çağının yanında, olağanüstü verimli bir sanatsal yaşam çağını da gördüğünü* belirtir.²

Laikliğin, Aydınlanmayla birlikte ortaya çıkan ve Modern düşüncenin de temelini oluşturan köklü bir zihinsel dönüşüm olduğu genel kabul görmüş bir tezdır. Ancak bazı düşünürler, bir yaşam kültürü olarak laikliğin Ortaçağ'da da bulunduğunu düşünmektedirler. Bu görüşe göre, her ne kadar Ortaçağ'da kurumsal ya da kuramsal anlamlarda bir laiklik öğesinden söz edilemese de, en azından belirli bir imtiyazlı kesime özgü, laik bir yaşam kültürü bulunmaktaydı. Ortaçağ'ın laik kültürü, aristokratik bir yaşam çerçevesi ile sınırlı kalmıştır. Bunun en büyük nedeni, laik kültürün, toplumun geniş kesimleri için erişilebilecek bir kültür olabilmesinin ve yine aynı alt kesimler için hayatın öznesi olabilme olanaklarının ve fırsatlarının, kurulu düzen tarafından engellenmiş olmasıdır. *Ortaçağ'ın laikleri*, sahiplendikleri sosyal düzen ile bu düzenin kendilerine sunduğu, manevî ve sınıfsal ayrıcalıklardan dolayı, kendileri için oluşturup yorumladıkları *laisizmi*, halk için erişilmez kılıyorlardı.³ Halkı, hurafeler içine dalmış bir güruh olarak görmeleri, yönetici azınlığın kendi

1 Ortaçağ'ın algılanması ve temellendirilmesi ile ilgili bir yaklaşım için bkz. Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, Kabcacı Yay., İstanbul 1993, ss. 76-80.

2 Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev.: Kurtuluş Dinçer, 2.bs., Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2000, s. 14.

3 Ünsal Oskay, "Ortaçağ Nasıl Yaşandı?", *Yıkılmak İstemeyen Çocuklar Olalım*, 2.bs., Yapı ve Kredi Yay., İstanbul 1999, s. 315.

ayrıcalıklarını korumaya çalışmaları ve halkı, yaşamın öznesi yapmaktan alıkoyma isteklerini kisveleyen bir rasyonalizasyon örneği olarak değerlendirilebilir.

2. Ortaçağ Aklının Temelleri ve Siyasal Davranış Modeli

Ortaçağ Hıristiyan teolojisini ifade etmek üzere kullanılan geniş içerikli bir kavram vardır: *Universitas*. Bu kavram Hıristiyan teologlar tarafından Ortaçağ'da oluşturulmuştur. Kutsal ve kozmik bir varoluş düzenini anlatan *Universitas*, 13. yüzyılda Tanrı'nın yarattığı tüm bir evrene işaret ediyordu.⁴ *Universitas* kutsal bir kozmoloji tasarımına dayanmaktaydı. Ancak o, yalnızca kozmoloji sınırları içinde kalmamıştır. Varlıklar arası ilişkileri, dünya hayatını, toplumsal düzeni ve insanların etkinliklerini de niteleyen bir açılım göstermiştir.

Ortaçağ'da değişimi teorik olarak reddeden statik bir evren düşüncesi egemendi. Dünya, evrenin merkezi olarak kabul ediliyordu. Varlıklar, Tanrı'dan en basit olanına kadar, sabit bir kozmik hiyerarşi içinde algılanıyordu. Bu kozmik hiyerarşi, Ontolojik düzeyden hareketle toplumsal düzeye yansiyordu. 'Altın zincir', varlıkları kutsal bir bağla birbirine bağlıyor ve sosyal düzeni de meşrulaştırıyordu.⁵

Teosentrik nitelikli bir düşünüş biçimi, tikel bir kültüre ya da belirli bir coğrafyaya, örneğin yalnızca klasik Müslüman geleneğine özgü bir durum değildir. Ortaçağdaki hemen tüm kültürlerin temel karakteristiği, onların Tanrı merkezli bir varlık ve toplum tasavvuruna bağlı oluşlarıydı. Tüm gerçekliği metafizik olarak okuma, görünür olanı aşkın bir çerçeveye içinde değerlendirme, Ortaçağın kendini kaptırdığı tutumlardan yalnızca biridir. Her yaratık bir imge olduğundan, insan asıl gerçekliği Tanrı eliyle okumak zorundadır.⁶

Ortaçağa özgü bu varlık anlayışı, dünyevî hayat karşısında uhrevî hayata, geçici hayat karşısında sonsuz hayata ağırlık veriyordu. Bu nedenle dünyevî ilişkiler ve iktidar da Tanrısallıkla birleştiriliyordu. Siyasal iktidarın Tanrısallığı anlayışı, bir *apriori* algı olarak aşılamıyordu. Siyasi iktidar sorunu, Tanrı'yla bağlantısı açısından ele alınıyor ve iktidarın Tanrı tarafından kime verildiği araştırılıyordu.⁷

4 Cemal Bali Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, Afa Yay., İstanbul 1990, s. 83.

5 Aynı eser, s. 115.

6 Betül Çotuksöken, Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, 3.bs., İstanbul 2000, s. 29.

7 Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, s. 71.

Öyle anlaşılıyor ki '*Universitas*', Ortaçağ toplumsal ilişkilerini ve iktidar yapısını örten, onları olduğundan farklı bir şekilde gösteren kutsal bir perde oluşturmuştu. Perdenin arka tarafında ise gerçek güç ilişkileri sürmüş, ancak oldukları gibi algılanamamışlardı.⁸

Ortaçağ'ın, kendi Ontolojik temeliyle örtüşen bir toplumsal davranış modeli vardı. Buna göre, toplumsal ilerleme ve reform fikri söz konusu bile değildi. Bu ufuk, Ortaçağ kültürünün *düşünülmesi imkansızlar* listesinde bulunmaktaydı. Hayata ve onun akışına müdahale ederek onu değiştirmek yerine, olduğu gibi ve her nasıl geldiyse öylece kabul etmek düşüncesi hakimdi. Yaşam ve onun beraberinde getirdiği acılar, çelişkiler, benimsenmesi güç durumlar idealize edilerek başka bir gerçeklik şeklinde yorumlanıyorlardı. Reel yaşam karşısında, idealize edilmiş yaşam tarzına ulaşma yollarının geliştirildiği ve bunun da, dinsel bir söylem çerçevesinde ebedileştirildiği görülmektedir. Örneğin bunların en bilineni, dünyadan el etek çekmek, inzivaya kapanmak uygulamasıydı. Ancak bu uygulama, sınırlı kalmakta olup, belirli bir kesim için öngörülebilir ve gerçekleştirilebilir bir yoldu. Bundan daha genel ve kapsayıcı olanı ise, toplumsal ve siyasal kurumlara bakışta kendini göstermektedir. Siyasal, toplumsal ve ahlaki kurumları ıslah etmek yerine, bütün bunları Tanrı tarafından öylece yaratıldıklarını

8 Burada din-siyaset ilişkilerinin teorik ve tarihsel kökenlerini aydınlatmayı mümkün kılan bir zemin vardır. Bu zemin, Ortaçağ'da hem doğu'da ve hem de Batı'da egemen olan Teosentrik Ontoloji kavrayışıdır. Pek çok toplumsal teori ve siyaset düşüncesi, aralarındaki nüanslara karşın, aynı paradigma çerçevesinde düşünülmüştür. Kendince bir toplum ve siyaset teorisi niteliği taşıyan Müslüman siyaset düşüncesinin inceleneceği zeminlerden biri de Ortaçağ zihinsel ortamıdır. Hıristiyan ve Yahudi ortaçağ ile İslam Ortaçağ'ını aynı kalıp içinde birbirine kabaca eşitlemek elbette ki uygun olmayacaktır. Ancak her üç büyük teolojik yapıyı, genel olarak birbirine benzer kılan bazı yönler bulunmaktadır. Her şeyden önce bu teolojiler arasında karşılıklı diyalog ve etkileşim sonucu, argüman ve yaklaşım geçişleri olmuştur. Diğer yandan, ürettikleri çözümler farklı olsa da, bu teolojik yapılar benzer ve yakın sorunlarla uğraşmak zorunda kalmışlardır. Müslüman siyasal zihniyetin ne kadarının Ortaçağ'a, ne kadarının da Ortadoğu coğrafyasına ait olduğunu analiz edilmesinde, ortaçağ düşüncesinin belirlenmesinin önemi ortadadır. Ancak yeri gelmişken belirtmeliyiz ki; Müslüman zihniyeti ile Ortaçağ düşünce gelenekleri arasında bir ilişki bulunduğu savımızın bir tahkir ve tezyif içermediğini söylememize gerek yoktur. Çabamız geleneksel İslamî düşünce yapısının da içinde bulunduğu, Ortaçağ'a ait algılama biçimlerinin kökenlerini aydınlatmaya yönelik bilimsel bir girişim olarak görülmelidir.

kabul etmek gerekiyordu. Tanrı tüm bu kurumları, doğal ve iyi kurumlar olarak yaratmıştı. Ancak insanoğlu sonradan bunları bozmuştur. Dolayısıyla yapılacak olan şey, toplumdaki kurumları değiştirmek değil, insan ruhunu kötülük ve günahlardan arındırmak olmalıydı.⁹

Tanrı merkezli bir bakış açısı, varlıkları ve ilişkileri birer fenomene ve göstergeye çevirmektedir. Yani onlar bizatihi anlamlı ve bağımsız değerler aksine ilahi bir anlamın taşıyıcısıdırlar. Oysa gerçeklik, her zaman için algının biraz ötesinde yer alır. Gerçekliği tümüyle kutsayan bir bakış, neticede bir algılama biçimidir. Sosyal düzen için geliştirilen meşrulaştırıcı ve kutsayıcı bakış açısının en sorunlu tarafı, ontolojik ilişkiyi sosyal ilişkiye dönüştürmesidir. Oysa sosyal düzenleme tabii, kutsal ve zorunlu bir olay değil, insanî bir oluşumdur. Bu tez, daha açık söylemek gerekirse, her sosyal düzenlemenin yapay olduğu anlamına gelir. Ancak bu gerçeğin farkına varmak için çok uzun bir zaman geçmesi gerekmiştir.

Din ile siyaset arasında Ontolojik bir bağ kuran Ortaçağ Hristiyan teolojisinin bu yaklaşımının, filozoflar tarafından da ele alındığı görülmektedir. Bunlar arasında en başta gelen ve pek çok düşünürü de etkilemiş ya da esin kaynağı olmuş olan filozof Hegel (1770-1831)'dir. Hegel, kendine özgü güçlü bir sistem geliştirmiştir. Onun felsefesi temelde bir tür Ontoloji'ye dayanmaktaydı. Hegel'in sorunu Tin, onun yapısı ve nitelikleri, onun kendini doğada ve tarihte gerçekleştirmesi temaları üzerine kuruluydu. Ona göre, Tin ve onun gelişim süreci *tözsel*dir yani, her şey Tin'e boyun eğer. Tin, kendisini önce doğada ifade eder. Ancak bu eksiktir. Çünkü doğa yasalarının kesinlikleri ile sınırlandırılmıştır. Tin'in asıl ve yetkin gerçekleşme alanı, Dünya tarihidir. Bu süreçten dil, düşünce, sanat, felsefe ve nihayet siyasal kurumlar da etkilenmek durumundadırlar. Dahası tüm bunlar Hegel Felsefesi'nde, Tin'in kendini gerçekleştirdiği araçlardır. Felsefe dünyasında, Hegel'in, Hristiyan Teolojisi'ni ters yüz ettiğine ilişkin genel bir kanı bulunmaktadır. Buna göre Hegel, Hristiyan Teolojisinin bazı temel kavramlarını alarak onların işlevlerine felsefi bir süreklilik kazandırmıştır. Bu anlamda onun, Tin'in kendini gerçekleştirmesi

9 Ünsal Oskay, "Ortaçağ Nasıl Yaşandı?", *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*, ss. 312, 313.

temasını Ortaçağ teolojisinden esinlenerek geliştirdiğini düşünenler bulunmaktadır. Gerçekten de Hegel, Tin kavramına felsefi bir açıklık kazandırmaya çalışırken Hristiyan'lık dininin Tanrı'sına açıkça göndermelerde bulunmaktadır. Hegel'in felsefi analizinde, Hristiyan dininde, Tanrı kendini dünyaya açmıştır, demek ki, kapalı, gizli kalmamak için, ne olduğunu insanlara bildirmiştir. Bu olanakla birlikte, bize Tanrı'yı tanımak görevi düşmektedir. Bu temelden; tanrısal varlığın kendini açması ilkesinden kaynak alan, Tinsel gelişiminin ilkin duyulmuş ve tasarlanmış olan şeyi de sonunda düşünce ile kavrayacak derecede ilerlemiş olması gerekir. Tanrı'yı tanımanın zamanını gelip gelmediği, dünyanın son ereğini oluşturan şeyin, son olarak her yerde geçerli ve bilinçli bir tarzda gerçeklik alanına girip girmediğine bağlı olmalıdır.¹⁰

Hegel buradan, kendi sisteminin özünü oluşturan, *yaratıcı Akıl'a* sıçrama yapmakta ve felsefi çabasının, temelde bir tür '*theodise'* yani '*Tanrı'nın yollarını haklı çıkarma denemesi'* olduğunu belirtmektedir.¹¹ Tinin tarihte gerçekleşmesi sorununu temellendiren Hegel, gerçekleşme araçlarını incelerken, yasa, toplumsal düzen ve devlet kurumuna değinmektedir. En sahici erek, yani Tin'in gerçekleşmesi ereğine uygun bir devlet yapılanması ve yönetimi, zamanla ve çalışmayla mümkün olabilmektedir. Pek çok çatışmalar ve öznel iradelerin birbirlerini dengelemesi sürecinden sonra, mutlu bir devlet yapılanmasına geçilebilecektir. Bu anlamda, Hegel'in devlet aygıtına, tinsel ve tözsel içerikli teolojik işlevler yüklediği fark edilmektedir.

Aslında başta siyaset kurumu olmak üzere, temel insansal etkinlik alanlarını idealist bir zeminde anlamlandıranların başında gelen ve onların öncüsü sayılan kişi, ünlü Grek filozofu Platon'dur. Bazı siyaset bilimciler Platon'un devlet kuramının, öncesiz sonrasız bir biçimde insanlık kültürünün ortak malı olduğunu ve bu nedenle de, Grek yaşam biçimi ve siyaset tarzı yıkıldığı halde, bu kuramın ayakta kalabildiğini belirtmektedirler. Buradaki en büyük etken, Platon'un söyleminde, belirli bir kültürel art alanının etkili olmadığı, aksine yüksek bir kuramsal ve felsefi kurgunun egemen olması gerçeğidir. Buna bağlı olarak da,

10 Hegel, Georg W., "Tarihte Akıl", *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi- Yakın Çağ- Seçilmiş Yazılar*, haz.: Mete Tunçay, Teori Yay., Ankara 1985, c. III, s. 10.

11 Aynı eser, s. 11.

yedi yüzyıl sonra yaşayan ünlü Hristiyan teolog Augustinus, devlet ve iktidar sorununu Platon'un bıraktığı biçimde yeniden düşünmeye başlamıştır.¹²

Ortaçağ Hristiyan kültürünün Grek düşüncesinin bir devamı olduğu tezi, elbette ileri sürülebilir nitelikte inandırıcı olamaz. Ancak, özellikle iktidar sorununun ele alınışı, temellendirilmesi biçimi, kullanılan mantıkta görülen yüksek idealizm ve etik değerlere gönderme olgusu büyük benzerlikleri çağrıştırmaktadır. Buna bağlı olarak bazı kavramların yerleri, ikame tekniğiyle değiştirilmiş ise de, aynı işlevleri görmek üzere kullanıldıkları görülebilmektedir. Bilindiği gibi Platon, insanın iyi ideasına ulaşabilmesi ve onun doğasını kavrayabilmesi için, 'uzun bir yol'u izlemesi gerektiğini düşünmekteydi. Bu uzun yolun Augustinus düşüncesindeki karşılığı, dinsel motiflerden örülü bir amaca denk gelmektedir. O, en yetkin olsa bile hiçbir devletin, hiçbir iktidarın insanın mutluluğa duyduğu özlemi gideremeyeceğini savunmaktadır. Gerçek mutluluk, Tanrı'ya inanmak, ona güvenmek ve onun inayetine sığınmakla elde edilebilir.¹³

Hem Augustinus hem de Platon, öncesiz sonrasız, ne düne ve ne de bugüne ait olan, nereden geldikleri de bilinmeyen, hiçbir insansal güç tarafından yaratılmayan, bir kökeni olmayan, yaratılışa kadar giden ve yazılı olmayan gerçek adalet yasaları düşüncesi üzerinde dururlar. Bu anlamda Hristiyan düşüncesinin gerçekleştirdiği başarı, bir tür başkalaşımdır. Yani, Grek 'logos'undan Hristiyan 'logos'una geçiş olayı yaşanmıştır.¹⁴

Grek siyasal düşüncesi ile Ortaçağ Hristiyan siyaset algısı arasındaki en temel ayrım noktası, 'yasa koyucu' temasında yatmaktadır. Tek tanrılı dinlerin ilk ve sistematik prototipini Yahudilik oluşturmaktadır. Yasa koyucu kavramı, Yahudilikte öylesine belirgin bir şekilde yer almıştır ki, bazı siyaset bilimciler, 'Musacı hukuk anlayışı'ndan söz etmektedirler. Bu kavramsallaştırma, Platoncu ve teolojik yasa

12 Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev.: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 87.

13 Antikçağ felsefesinin bazı kavram ve konularını, yeni bir bağlamda tekrar düşünmesinden dolayı bazı felsefeciler, Augustinus'un kimi özellikleriyle bir Antikçağ filozofu gibi görülebileceğini düşünmektedirler. Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s. 77.

14 Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 88.

anlayışlarını birbirlerinden ayırd etmek amacıyla kullanılmaktadır. Hristiyan düşünürlerinin, Grek'teki felsefi tanrıcılıkla peygamberlerin getirdiği tektanrıcılık arasında tam bir uyum görmelerini yanlış olarak niteleyen Cassirer, Platon ile Musa arasında kurulmaya çalışılan benzerlikleri de olanaksız görmektedir:

“Platoncu ve Musacı hukuk anlayışlarını aynı düzeye koymak olanaksızdır. Bu görüşler yalnız büyük ölçüde değişik olmakla kalmazlar aynı zamanda karşıtlırlar da. Musacı hukuk, bir yasa koyucuyu önceden varsayar. Yasayı açıklayan, doğruluğunu, geçerliliğini ve yetkesini güvence altına alan bu yasa koyucu olmazsa yasa anlamsızlaşır. Bu Grek felsefesinde bulduğumuzdan çok değişik bir görüştür...Grek düşünürleri tarafından geliştirilen etik dizgelerin ortak bir özellikleri vardır. Bunların hepsi de Grek düşüncesinin bir ve aynı temel entelektüelizminin anlatımlarıdır. Biz Etik eylemin ölçütlerini ussal düşünce aracılığıyla bulabiliriz. Onlara yetkelerini ise yalnız ve yalnız us verebilir. Peygamber dini ise, bu Grek entelektüelizminin tersine, derin ve güçlü istençliliği ile belirlenir. Tanrı bir 'kişi'dir ve bu onun bir irade/istenç olduğu anlamı ile belirlenir. Salt mantıksal tartışma ve akıl yürütme yöntemlerinden hiç biri, bizim bu iradeyi anlamamızı sağlayamaz.”¹⁵

Ortaçağ kültürünün derin ve güçlü etkisi, onun aşkın birlik temasına yaptığı vurgudan ve yapısının türdeş oluşundan ileri geliyordu. Herşey, her oluşum ve her değer, tek bir öze, teolojik temele bağlı olarak anlaşılıyordu. Bu özelliği, onun teolojik söyleminde de rahatça görülebilmektedir. İnsanın tüm yaşam alanları Bilim, Din, Ahlak, Siyaset, Sanat vb. aynı ruhla doldurulmuş, temellendirilmiş ve anlamlandırılmış bulunmaktaydı. Yani Ortaçağ düşüncesi, tüm insansal eylemleri ve etkinlikleri Tanrısal bir anlam bağıyla gören, total bir bakışa dayanıyordu. Bu nedenle, modern siyaset teorilerine giden yolda yapılan tartışmalar, açık ya da gizli ama mutlaka bir Ontolojik arka plana sahip olmuştur. Buna bağlı olarak da Ortaçağ skolastik düzeninin ve kozmik yapısının yıkılmasıyla beraber, yeni bir Ontolojinin kapıları da aralanmış oldu. Ontoloji ile toplumsal düzen arasında sıkı bir bağ kurulmuş olduğundan bu, aynı zamanda yeni sosyal düzen arayışlarının da hızlanmasına yol açtı. Ortaçağın skolastik düşünce biçiminin çözülmesi süreci, dünyanın büyüünün bozulması şeklinde de nitelenmektedir. Çünkü çözülen yalnızca bir toplumsal düzen yapısı değildir. Derinlerde yatan ve kökleşmiş bulunan bir akıl yapısı, bir paradigma ortadan kalkmıştır.

15 Aynı eser, s. 90.

Ortaçağdan Aydınlanmaya geçiş süreci, kuramsal kesinliklerde görüldüğü gibi aniden ve kesin sıçramalarla olmadı. Ara Epistemik konumlara ve geçiş aşamalarına uğrayan bir dönüşümden söz etmek daha doğru olacaktır. Nitekim, Ortaçağ ile Modern çağı birbirinden ilgisiz zıt kategoriler şeklinde kodlamak, düşünce tarihindeki değişimleri yansıtmaktan uzak kalacaktır. Ortaçağ ile modern düşünce arasında, siyasi iktidarın evrimi bakımından bir ilişki bulunmaktadır. Ortaçağ Hristiyan düşüncesi, bağrında laik modern devlet düşüncesinin tohumlarını taşıdığı gibi, laik modern devlet düşüncesi de derinde Ortaçağ Hristiyan düşüncesinin silinemeyecek izlerini taşımaktaydı. İnsanların, devlet kavramını ya da 'bir'i düşünebilmesi için tek Tanrı inancının belirmesi gerekiyordu. Bu inanç yani aşkınlaştırılmış soyut ilke olarak 'bir' ilkesi, laik modern devlet düşüncesiyle, Ortaçağ Hristiyan düşüncesi arasındaki köprüyü oluşturmaktaydı.¹⁶

3. 'İki Kılıç' Tezi

Anılan köprü üzerinde pek çok ara duraklar ve teorik geçiş aşamaları olmalıdır. Skolastisizmin çöküşüyle birlikte ortaya çıkan yeni insan tipi, katıksız bir Tanrı tanımaz ya da sert bir dinsiz değildi. Aksine yeni düzenin teorisyenlerinin de güçlü dinsel inançları bulunmaktaydı. Ne ki yeni insan, Epistemolojik ve zihinsel anlamda bir 'ara tipi' olarak rol oynamıştır. Örneğin Reform hareketinin adeta sembol ismi olan Luther (1483-1546) temelde bir siyaset kuramcısı değil, kendini din reformcusu olarak gören bir ilahiyatçıydı. Onun tezinin özünü de teolojik bir akıl yürütme oluşturmaktaydı. Luther, ruhanî ve cismanî otoriteler arasındaki soruna eğilmek zorunda kaldı. Çünkü onun döneminde din ile siyaset iç içe geçmiş kurumlardı. Bu ilişkiden Kilisenin yani ruhanî otoritenin daha zararlı çıktığını düşünen Luther, Kiliseyi bu tanınamayacak kadar alçaltıcı ve kötü durumdan kurtararak, onu İsa'nın öğretisinde tanımlandığı gibi ilk ve saf haline döndürmeyi amaçladı. Bu nedenle, onun öncelikli hedeflerinin başında, Katolik hiyerarşisini yerinden etmek geliyordu. Luther bu mücadelesinin sonunda 1521 yılında dinsel ve siyasal alanlardan tamamen dışlandı. Luther'in düşüncesi Ortaçağ zihniyetiyle bir açıdan süreklilik gösterirken, diğer bir açıdan da bir kopuşu dile getirmektedir. Din ile

16 Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, s. 69.

siyaset arasındaki ilişki sorununu yine Hristiyan teolojisi zemininde düşünmesi bakımından süreklilik arzeder. Buna karşın, cismanî iktidar ile dinsel yaşam arasında net bir ayırım koymaya çalışması da kopuşu ifade eder.¹⁷ Luther, gerçek iman sahibi olanların yani Mesih'e inananların zaten tüm erdemlere sahip oldukları için ayrıca bir yasaya ihtiyaç duymayacaklarına inanmaktadır. Ancak onların dışındakiler yani Hristiyan olmayanlar, Tanrı'nın inayetinden yoksun olduklarından, onlar ancak yasanın dilinden anlayabilirler. Bu gibiler, ancak yasanın ve kılıcın gölgesinde yaşayabilirler. '*Eğer dünya yalnızca gerçek Hristiyanlardan oluşsaydı*' der Luther, '*ne hükümdarlara, krallara ve derebeylerine ve ne de kılıç ve hukuka sahip olmak faydalı ve gerekli olurdu.*' Luther buradan hareketle '*iki krallık*' tezini üretir. İlki hiçbir yasaya ihtiyaç duymayan '*iman krallığı*', diğeri ise imanun bulunmadığı '*yananın krallığı*'...¹⁸

Luther'den sonra gelen iki büyük siyaset kuramcısı Calvin ve Jean Bodin, dinsel alan ile siyasal alan arasındaki ayırım tezini daha da geliştirmişlerdir. Ancak her ikisinde de, tıpkı Luther'in söyleminde görüldüğü gibi, dinsel argümanlar hala etkindir. Bodin, siyasal iktidarın dinsel amaçlara hizmet etmesi gerektiği yolundaki kadim teze bağlı kalmıştır. O açıkça, iyi yönetilen bir devlette dinin, esaslı bir işlevi yerine getirdiğine inanır. Çünkü din, devletin temelini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle Tanrı, devletin ve iktidarın temeli ve bunların nihaî amacıdır. Devletin Tanrı'ya ve onun iradesine bağlı olması, siyasal iktidarın istikrarının ve toplumsal uyumun garantisi olacaktır.¹⁹

Skolastik düşünceden Aydınlanmaya geçiş sürecinde altı çizilmesi gereken stratejik nokta, insanla Tanrı'sı arasında kurulan yeni ilişkinin niteliğidir. Skolastik düşüncenin insan algısı, Tanrı tarafından kaderi ayrıntılarıyla belirlenmiş, eyleminin gerçek sahibi olmayan, Ontolojik ve siyasal açılardan kul bir tiplene olarak temellendiriliyordu. Rönesans yeni bir insan, toplum ve tarih anlayışı getirdi. Bu elemanlar arasındaki ilişkiye de farklı bir paradigmadan bakılmaya başlandı. Artık insan, Tanrı'nın mutlak iradesiyle çizdiği bir tarihte ve kutsal amaçlı bir

17 Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev.: Özkan Gözel, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 27-28.

18 Aynı eser, s. 31-32.

19 Aynı eser, s. 58.

toplum içinde yaşamıyordu. Çünkü Aydınlanma, tek ve en büyük öznesi kutsal olan bir tarih anlayışının yerine, tarihi özgürce inşa ettiği düşünülen bir özne-insan algısını getirdi. Burada insan, toplum ve iktidar karşısında pasif ve etkisiz bir nesne olmaktan çıkarak, bunun aksine onlara karşı bireyselliğini koruyabilecek bir tanımla belirginleşti.

Bu aşamadan sonra iktidar, kutsalla olan büyüsel ilişkisi çözülerek, bir dünyevi güç ilişkileri olarak tanımlanmaya başlandı. Ortaçağ'ın, dünya hayatını küçümseyen paradigması çözüldükten sonra, bakışlar uhrevî olandan dünyaya yöneldi. Dünyevî ilişkiler geçicilikten, önemsizlikten ve değersizlikten kurtuldu. Hakikat ve mutluluk dünya ötesinde aranmak yerine, bizzat dünya hayatında ve dünyevî ilişkiler içinde arandı. Ortaçağın devrî/döngüsel zaman anlayışının yerine de, yeni bir tarih düşüncesi belirdi ve yeni çağın evrimci, tek çizgili zaman anlayışı yerleşti.²⁰

Zaman anlayışının laik seküler bir modda yeniden inşa edilmesi, Modernizme giden yoldaki önemli kilometre taşlarından biri sayılır. Bizim açımızdan diğer önemli ve köklü değişim, iktidar algısının artık dünyevî sınırlar içinde okunmaya başlanmasıdır. Bu, modern siyasi-hukukî kavramsallaşmanın oluştuğu, düşünsel bir kesintiye işaret eder. Batı'nın *siyasi düşünmeye başladığı* bu aşamada yeni bir sosyal düzenleme perspektifi gündeme gelmiştir.

4. İktidarın Tahayyülü ve Devlet Algısı

Devlet fikrinin modern bağlamından önce, Hıristiyan Ortaçağ'da teorik temelleri bulunmaktaydı. Öncelikle devlet, kavramsal açıdan, insanlar onu düşünebilmeye başladıktan sonra varolabilirdi. Skolastik düşüncenin Ontolojik ve kozmik yapısının çözülmesiyle beraber, Tanrı fikrinde önemli değişimler oldu. Ontolojik ve sosyal düzenlemede aşırı yer kaplayan kral imajı ağırlıklı bir Tanrı anlayışı, yerini daha mesafeli ve sınırlı bir Tanrı imajına bırakmaya başladı. Zamanla da büyük oranda devre dışı kaldı. Ancak burada devre dışı kalan yalnızca geleneksel Tanrı fikridir. Gerçekte ise, Tanrı düşüncesinin felsefi ve düşünsel işlevi tam olarak yok edilebilmiş değildi. Yanı sıra bir olgu ve deneyim olarak din ve dinsel kurumlar izlerini sürdürmüşlerdir ve aslında laikleşme ile boşalan tahta '*devlet*' geçmiştir.²¹ Bu açıdan

20 Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, s. 69.

21 *Aynı eser*, s. 14.

bakıldığında laikleşmeyi, zihinsel bir kopuş ya da sıçrama değil de, kavramlar arası bir yer değiştirme olarak nitelemek mümkün görünmektedir.

Ortaçağ boyunca siyasi erk, kendini Universitas perspektifi bağlamında kutsal ve Ontolojik bir yüzle tanıttı. Bu aslında tam bir paradoks sayılır. Çünkü gerçekte bir insan ürünü olan siyasal/toplumsal düzenleme, kutsalın şemsiyesinde ve Tanrı'nın gölgesi altında gerçekleştirildi. Buna karşın Ortaçağ'da krallar yetkilerinin Tanrı'dan geldiğine ve bu yetkinin kendilerine, taç giyme töreninde verildiğine inanırlardı. Kendilerini '*Tanrı'nın Vekili*' olarak gören krallar, kutsal bir makam işgal ettiklerini düşünmüşler ve bu düşünce bir süre gücünden hiçbir şey kaybetmemiştir.²² XIV. Louis yazdığı *Anılar*'ında makamının kutsallığına olan inancını dile getirir. Ona göre, sözgelimi Tanrı'nın yerini işgal ettiğimiz için, onun yetkisi kadar bilgisini de paylaşmış görünüyoruz.²³ Louis, Tanrısal görevi yeryüzünde yerine getiren kralların, kamu refahının tek koruyucusu olan Tanrı tarafından atandıklarını düşünmektedir.²⁴

Universitas, Ortaçağ'ın tını olan bu temel paradigmanın dağılmasıyla birlikte, Tanrı ile sosyal düzen, ilahî değerler ile dünyevi yaşam arasındaki bağ gevşedi. Buna bağlı olarak da iktidar algısında köklü bir dönüşüm yaşandı. Ortaçağda siyasi iktidarı elinde tutanlar, Tanrı'nın Ontolojik iktidarının yeryüzündeki temsilcileri olarak düşünülüyorlardı. Yeni çağda ise siyasal iktidarı kullananlar, devlet adına yönetmeye başladılar. Her ikisinde de ortak unsur, aşkın bir soyut kavrama göndermede bulunulmasıdır. Tanrı ile devlet arasında kavramsal bir benzerlik fikrinin bulunduğu görülmektedir.²⁵

Ortaçağın skolastik düşünce yapısından Aydınlanmaya geçişin aniden ve kesin bir sıçramayla olmadığını belirtmiştik. Aksine bu zihinsel dönüşümün ara aşamaları ve bu aşamaların kendilerine özgü

22 İktidarın ilâhî kaynağı, yönetenlere de yönetilenlere de yükümlülükler yüklüyordu. İlk olarak yönetenler ve krallar, '*Tanrı'nın bakanları*' gibi davranmaları gerekiyordu. Bkz. Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, s. 44.

23 C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev.: Mehmet Harmancı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 64.

24 *Aynı eser*, s. 67.

25 Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, s. 73.

konjonktürel düşünsel kalıpları bulunmaktadır. Bu yüzden pek çok siyaset bilimcisi ve felsefeci günümüz düşünüş biçimleriyle, Ortaçağ düşünce gelenekleri arasında bir bağlantı aramışlardır. Modern siyaset düşüncesinin temelinde, geçmişin ve kültürel mirasın izlerinin bulunduğunu düşünenlerden biri de Strauss'tur. Strauss, Ortaçağ'dan daha da geriye giderek Eski Yunan'a dikkati çeker. Ona göre, kendimizi anlamak ve geleceğe giden yolu aydınlatmak için geçmiş deneyimlerin en geniş ve en derinine inmemiz gerekmektedir. Bu önerisini temellendirmeye çalışan Strauss, birbiriyle çelişen iki zihniyeti ve iki farklı düşünce geleneğini, iki kadim kentin adlarıyla simgeleştirir. Klasik felsefe ile kutsal kitap arasındaki ilişkiyi ya da çatışmayı sembolize eden bu iki kent, Atina ve Kudüs'tür. Atina ve Kudüs, modern kültürün iki temel bileşeni sayılmaktadır. Bu iki temel bileşen arasında hem bir fikir birliği hem de derin bir ayrılık bulunduğunu düşünen Strauss'a göre, akıl ile vahiy arasındaki çatışma, modern kültürün devraldığı bir sorundur. Atina ile Kudüs arasındaki çatışma yalnızca felsefi ve teolojik bir problem değil, aynı zamanda politik bir problemdir.²⁶

Felsefi olarak, Atina ile Kudüs bir üçüncüsü olmayan, iki temel paradigmayı ifade etmektedirler. Atina ile Kudüs'ü, yani Felsefe ile Teolojii aynı anda ölçebilecek ortak bir değerlendirme zemini bulunmamaktadır. Strauss, bu ikisinin dışında ayrıca bir *organon* bulunmadığını vurgular. Zira, bunu ya Kudüs *şirk* sayacaktır ya da Atina onu *çelişik* bulacaktır.²⁷ Bunun anlamı klasik düşünüş biçimi ile modern düşünüş biçimi arasında yer alan çeşitli düşünsel formüllerin, saf değil aksine eklektik birer kurguya sahip olduklarıdır. Yani anılan ara düşünüş biçimleri, yön olarak sekülerizme doğru evrilirken hem dinsel hem de laik paradigmanın izlerini, aynı anda üzerlerinde taşıya gelmişlerdir.

Aydınlanmaya giden yolda önemli uğraklardan biri de reformdur. Öyle ki reform, içerdiği düşünsel yapının ağırlıkla Ortaçağ teolojik sistemine ait olmasına rağmen, Rönesansla birlikte anılmaktadır. Luther, reforma karşı alınması gereken tavra ilişkin olarak ayrıca bir metin

26 Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* çev.: Solmaz Zelyut Hünler, İstanbul 2000, s. 30.

27 Aynı eser, s. 31.

yazmıştır. Bu metinde, dünyevi otorite ve ona ne ölçüde itaat edileceği konusu ele alınmaktadır. Luther'in bu metni kaleme alış tarihi 1523'tür. Bu metnin içerdiği mesaj kısaca, Hükümdarın dünyevi iktidarına boyun eğilmesinin dinsel bir doğrulamasıydı. Buna göre Tanrı'ya ait olan ruh ile hükümdara ait olan beden birbirlerinden ayırılırlar. Platonizmin en temel konularından biri olan ruh-beden düalizminden hareket eden Luther, bir insanın Tanrı'ya imana zorlanamayacağını vurgular. Ancak hükümdar bedenleri itaate zorlayabilir. Zaten dünyaya egemen olmak, ancak bedenlere hükmetmek anlamına gelmektedir. Oysa Luther'e göre, gerçek özgürlük, ruhun özgürlüğüdür. Dünyevi otoriteye itaat etmek gerekir. Fakat Papa'ya itaat edilmeyebilir. Reformcu teorisyenlerin tartıştığı konular ve getirdikleri dinsel kanıtlar, dinsel düşüncüyü dünyevi yaşam karşısında daha sınırlı bir alana yöneltmiştir. Reformun pratik ve siyasal sonucu daha da önemlidir. Zira reform sonucunda, Tanrı'nın kulu olan insan, hükümdarın somut gücünün karşısından siyasal iktidarın kuluna dönüşmüştür.

Burada Kilise'nin, yüzyıllar boyunca süren siyasi ve kurumsal egemenliğine karşı içerden bir savaş verildiğini hatırlamak gerekir. Ortaçağ'da her şeyin iktidar merkezli okunması, toplumsal yapının bir yansıması sayılır. Çünkü en güçlü örgütlenme, iktidarın örgütlenmesiydi. Ve Kilise'nin dinsel ve siyasal örgütlenmesinin dışında, toplumda güçlü başka bir örgütlenme biçimi yoktu.

Zamanla İslam dünyasında Halifenin zayıflayan iktidarı karşısında zeki ve güçlü sultanların siyasal güç kazanmasını andıran bir süreç yaşandığı bilinmektedir. Ortaya çıkan pek çok monarşi karşısında Kilise'nin toplumsal ve siyasal iktidarı çözülmeye başladı. Monarşi ile Kilise arasında kızışan mücadelede, din adamları ve aydınlar yaşanan teorik-siyasi mücadelenin taraftarı olmuştur. Din adamları arasında Kilise'yi bir kurum olarak savunanlar olduğu gibi, buna karşı çıkan ve dini salt bir inanç bağı şeklinde tanımlayanlar da olmuştur. Luther'i ikincilerin safında görmek mümkündür.

Geç Rönesans döneminde gücü zayıflayan Kilise'yi, Kral karşısında eşitleyebilmek için ilginç bir eğilim belirdi. Cizvit tarikatının kurucusu olan Ignacio de Loyola tarafından bir ara çözüm geliştirildi. Bu çözüme göre her iktidar, halk aracılığıyla Tanrı'dan gelmektedir. Ortaçağın kutsal iktidar anlayışında, iktidarın doğrudan Tanrı'dan geldiği inancı egemendi. Oysa burada, iktidarın Tanrı'dan geldiği bir ilke olarak korunsun da, aradaki ilişki dolaylanmıştır. Kral, iktidarını

doğrudan doğruya Tanrı'dan değil, bir tür sözleşme (*pactum*) yoluyla ve halk aracılığıyla Tanrı'dan almaktadır.²⁸

Yapılan tartışmalarda açıkça hissedilen temel bir nokta bulunmaktadır. Dinsel ve siyasal bir kurum olan Kilise'nin, kral karşısında zayıflaması gerçeği. Gerçekten de yapılan spekülasyonlara hakim olan dinsel söylem üzerinde dahi bu gerçeğin baskısı izlenebilir. Luther'in, ruh-beden düalizminden giderek ulaştığı sonuç, aslında kilisenin siyasal iktidarın tükenişinin bir itirafı sayılır. Cizvitlerin geliştirdiği kuram ise, Hıristiyan teolojisinin izin vereceği en son ödünleri içermektedir. Çünkü Kralın dünyevi iktidarının meşrulanması, Hıristiyan teolojisinin imkanlarıyla ancak bu düzeyde olabilirdi. Üç yüz yıllık değişimler sonucu, toplumun 16. yüzyıldaki yapısı ile geleneksel toplum kuralları arasında kesin bir çatışma ortaya çıkmış, örgütlenmiş din buna direnmiş ve yeni toplumun eşitsizliklerini 'eskiye dönüş' yolu ile gidermek için çağrılarda bulunmuş ve bunu başaramayınca da kendini yeni koşullara ayarlamak zorunda kalmıştır.²⁹

Paradigma değişimi açısından Luther'in çabasının en önemli sonuçlarından birisini, Avrupalı insan için, ahlakın *bilinmez bir buyruk* olmaktan çıkarılması oluşturmaktadır. Kuşkusuz bunda belirleyici temel öge, Kutsal kitabın, Luther tarafından halkın anlayabileceği bir dile aktarılmasıdır. Bu, Kilise öğretisinin üzerindeki *şalın kaldırılması* ve Batılı insanın nasıl yaşayacağını, kendisinin kararlaştırması sürecinin de başlangıcı sayılmaktadır.³⁰

Aslında bu süreç, din-siyaset arasındaki çekişmeyi, dünyevi iktidarın kendi seküler söyleminin eşiğine getirdi. Güçlü olan taraf yani monarşi, hem dünyevî hem de dinî alanları ele geçirdi. Yani her iki kılıcı birden eline geçirmiş oldu. Bu arada ise siyasal düşüncenin evriminde önemli dönüşümler gerçekleşti. Bunların başında egemenlik kuramı gelmektedir. Kilise ile Monarşi arasındaki mücadelenin kuramsal boyutunu anlamak için, sosyo-politik süreci gözden uzak tutmamak gerekir. Öne sürülen fikirler ve geliştirilen kuramlar, rahat bir entelektüel zeminde değil, canlı ve kızıışmış bir kurumsal/siyasal

28 Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, s. 82.

29 Ahmet Yücekök, *Dinin Siyasallaşması*, İstanbul 1997, s. 16.

30 Ünsal Oskay, "Yeni Bir Ortaçağa Hazır Mıyız?", *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*, s. 31.

çatışma ortamında dile getirilmişlerdir. Siyasal düşüncenin evrimi, zayıflayan ve güç kazanan kurumların izlerini taşımaktadır.

5. Anlam Borcu, Dışsallık İlkesi ve Meşruiyet Sorunu

İnsan fiziksel bir dünyada yaşadığı kadar, belki daha da yoğun olarak zihinsel bir evrende yaşamaktadır. Hatta denebilir ki, içinde yaşadığımız anlamsal evren, bizi kuşatan ve altında nefes alıp-verdiğimiz gök kubbeden daha gerçek bir niteliğe sahiptir. Bu tanımlama, insanlardan oluşan toplumsal yapılar için son derece geçerli bir gerçeği dile getirmektedir. Toplumsal da bir anlam dünyasında yaşarlar. Bazı siyaset bilimciler, siyasal iktidar sorununu ele alırken, bu öncelikli ve felsefi içerikli noktadan hareket etmektedirler. Buna göre her toplum bir *anlam borcu* altında bulunmaktadır.³¹ Anlam borcu, toplumun kendine bir anlam ararken, kendi dışında ve dünya ötesinde yer alan bir referansa ihtiyaç duymasından ileri gelmektedir. Toplumun ayrı bir varlık olarak kendini anlamlandırırken göndermede bulunduğu bu kaynak, aynı zamanda kutsalın da kaynağıdır. İnsanlar soyut anlamda bu güce ve ardından da onun toplumdaki somut kurumsal temsilcisi saydıkları siyasal güce boyun eğerler. Siyasal iktidarın kutsallık kazanması ve buna bağlı olarak da toplumsal doku içinde kurumsallaşması, kutsanmış bir aşkın ilkenin ve soyut bir referansın gölgesinde gerçekleşmektedir. Bu bakımdan, siyasal iktidar sorununun aynı zamanda dinsel/teolojik kökenli bir sorun olduğu söylenebilir.

Anlam borcu altında bulunan bir toplumun kutsala ihtiyaç duyduğu ilk an, onun kuruluş ve teşekkül aşamasıdır. Anlam, toplumu kurar, insanları ve cemaati bir araya getirir. Ancak bir araya gelen insanların dağılmalarını önleyecek ve toplumu bir arada tutacak somut siyasal bir güce duyulan ihtiyaç daha görünürdür. Öyle ki siyasal otorite bir kez kurulduktan sonra, güvenlik ve düzenin korunması, suçluların cezalandırılması, vergilerin toplanması, düşmanla savaşılması gibi salt somut işlevler temelinde bile ayakta durabilmektedir. Siyasal güç, aşkın bir ilkeye dayanarak kendi hükmetme gücüne bir gerekçe hazırlar. Bu noktadan hareketle iktidar, ölüm kararı dahil zor kullanma hakkını elinde tutar. Böylece kutsallaştırmanın siyasal iktidara kazandırdığı ilk ve en önemli nitelik ortaya çıkar. Bu, siyasal meşruiyet kavramıdır.

31 Cemal Bali Akal, *Yasa ve Kılıç*, İstanbul 1991, s. 108.

Kutsallaştırmanın özü, işlevi, yöneldiği amaç; insanların sosyal düzenlemeye boyun eğmelerini ve bunun bir uzantısı olarak, sosyal buyruklara uymalarını sağlamaktır. Kendine bir meşruiyet kaynağı aramayan hiçbir iktidar biçimi yoktur. Meşruiyet arayışları, *burada olmayan* soyut bir ilkeye atıf çerçevesinde gerçekleşen, bir tür kutsallaştırma çabalarıdır. Bu nedenle, her tür siyasal meşrulaştırmanın, bir dışsallaştırma tekniği olarak, bir tür dinsel nitelik taşıdığı değerlendirilmesi, hiç de abartılı olmayacaktır.

Siyasal egemenlik ilişkisini, kutsal olan ile kutsal olmayan arasındaki ilişki mantığında çözümleyen yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar açısından, toplumların zorunlu olarak bir ilkeye ya da yasaya göre düzenlenmeleri, siyasal uygulamanın ve pratiğin karşısına, bir kutsallık odağını yerleştirmelerini gerektirmektedir. Kurallar ve buyruklar, başka bir yerden geldikleri için onlara saygı gösterilmektedir. Kutsal olan ile kutsal olmayan temelinde ortaya konulan düallite, toplumu bir bütün olarak, düzenlemeler şeklinde kendini ifade eden buyruklar karşısında rıza gösterme tutumuna yöneltecektir. Yasanın, kutsal bir odaktan geldiği anlayışının belirleyici bir rolü vardır. Bu anlayış ve inanç sayesinde iktidarın somut düzenlemelerine boyun eğilir. Aksi hâlde, *kuralların yaratıcısı benim*, demek o kurallara uymayabilirim fikrini de beraberinde getirecektir.³²

İktidarın kutsallaştırılmasının Modern devletler öncesi topluluklar açısından getirdiği önemli bir sorun vardı. Kutsal önderler tarafından yönetilen toplumlarda, önder öldüğü zaman siyasal iktidarın kesintiye uğraması gibi köklü bir sorun ortaya çıkmaktaydı. Bu durumlarda kutsallık da kesintiye uğradığı için -zira siyasal ilişki kutsal olan ile olmayan arasındaki ilişki olarak algılanıyordu- denetimin ve yönetimin gerçekte toplumsal güçlere dayalı olarak sürdürüldüğü realitesi kendisini duyuruyordu. Önder, hem yasayı dile getiriyor ve hem de onu uyguluyordu. Onun ölümünün, zihinler üzerinde çok derin sarsıntılara yol açması da, ona yüklenen kutsallık ile yasayı uygulaması işlevlerinden kaynaklanmaktaydı. Kralın bedeninin kutsallıkla donatıldığı Ortaçağ toplumlarında, Kralın ölümüyle birlikte, kutsal olan ile kutsal olmayan arasındaki bağlar kopar ve toplum yeni bir Kral seçilinceye kadar bir kargaşa içine düşerdi. Kutsal Kralın ölümüyle,

32 Akal, *Yasa ve Kılıç*, s. 9.

toplumun yasayla olan bağı da kesilmiş oluyordu. Buna bağlı olarak da toplum, bir anda yasadışı kalmanın getirdiği boşluk ve kaos içine yuvarlanıyordu.

Kralın ölümüyle birlikte evrenin de ölmesi, kutsal önderli toplumlarda görülen siyasal iktidarın süreksizliğinin doğrudan bir sonucudur. Toplumun bu kaosu aşması sürecinde geliştirdiği değer, ilkeye özgü *süreklilik* ile uygulamaya özgü *geçicilik* ilkelerinin birbirlerinden ayrılması olmuştur. Artık Kralın ya da önderin fiziksel varlığı ve bedeni değil, gördüğü ve üstlendiği işlev kutsallaşmaya başlamıştır. Böylece, siyasal iktidarın sürekliliği düşüncesinin temeli atılmış oluyordu. Bundan böyle evren, her Kralla birlikte yeniden kurulmayacaktır. Krallar ölümlü ancak, Krallık sonsuz olacaktır. *Beyefendilerin fânî ve değersiz varlıklarına değil, oturdukları koltuklarına ve işgal ettikleri makamlara saygı gösterilecektir.*³³

Egemenlik kavramı, siyasal düşünceler tarihinde siyasal iktidarın evrimleşmesi sürecinde bir ihtiyacı karşılamak üzere gelişmişti. Bu ihtiyaç, iktidarın kullanımının meşrulaştırılmasıyla ilgilidir. İktidarın ilkesiyle iktidarın kullanımı birbirinde ayrışınca, iktidarlar için meşrulaşma sorunu doğmuş oldu. Meşrulaşma ise mutlaka bir dışsallıkla ilgilidir. İktidar dışsallaşmış bir ilkeye atıfla kendine bir meşruiyet sağlayabilmektedir. Ortaçağlar boyunca iktidara meşruiyet sağlayan bu dışsallık ögesi, Tanrı kavramıyla karşılanmıştır. İktidarlar Tanrı adına hükmettiklerini düşünmüşler ve tasarruflarının yalnızca ve sadece Tanrı tarafından sorgulanacaklarını, ve bu nedenle de yalnızca Tanrı'ya karşı sorumlu olduklarına inanmışlardır. Ortaçağ siyaset anlayışının değişmesinde ve dışsallık ilkesinin kavranması ile ilgili önemli gelişmelerden biri, Batı düşüncesinde Aristoculuğun yeniden canlanması olayıdır. Aristocu yaklaşım, zaten daha önceden Albertus Magnus ve Aquinum'lu Thomas'ın girişimleriyle, Kilise'nin kabul edebileceği sınırlar çerçevesinde, Hristiyan teolojik düşüncesinde yerini almıştı. Buna göre, iktidar olgusu doğal bir ihtiyaçtan kaynaklanıyordu. Buradaki tek eksik yön, bu tezin henüz kendi mantıksal sonuçlarına kadar götürülmemiş olmasıydı ki o da; devletin doğallığı ilkesinin benimsenmesi halinde, başta Kilise olmak üzere başka bir dışsal kaynağa ihtiyaç duyulmayacağıydı. Uzunca bir süre bu tez açıkça dile

33 Akal, *Yasa ve Kılıç*, s. 54.

getirilemedi.

Siyaset bilimciler, Aristocu anlayışın tekrar gündeme gelmesinde ve Batı dinsel düşüncesinde etkinlik kazanmasında, İbn Rüşd'ün rolüne dikkat çekmektedirler. İbn Rüşd'ün tezlerinin, Kilise otoritesini eleştirmek için kullanıldığı ve bir İbn Rüşdcülük akımının oluştuğu bilinmektedir. İbn Rüşd'ün, dinsel bir otorite olmadan da, yalnızca aklın kendi imkanlarıyla bazı dünyevî konuların hakikatini anlayabileceğimizi öngören yaklaşımı, Batı'da Kilise'den bağımsız bir siyasal iktidar anlayışının oluşumuna önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Kısaca, siyasetin akıl temeline oturtulması ve toplumun da doğal bir varlık olarak görülmeye başlanması İbn Rüşdcülüğün siyasal yorumlarından ortaya çıkan bir sonuçtur.³⁴

6. İktidarın Kendiliğindenliği/Bizâtihiliği Teması

Batı'da Machiavelli (1469-1527) ile birlikte, dışsallık ilkesinden vazgeçmemekle beraber yeni bir dışsallık ilkesi bulunmuştur. Tanrısallıktan bağımsızlaşmış bir siyasal iktidar düşüncesi, hükümdarın fiziksel varlığından kurtarılmıştır. Anlamını zaman-dışılıktan ve süreklilikten alan (bunların aynı zamanda Tanrı'nın nitelikleri olduğuna dikkat edilmelidir.) soyut nitelikli egemenlik kavramı kurulmaya başlanmıştır. Bölünmez, bir, sürekli ve etkin bir varlık olarak devlet düşüncesi netleşmiştir. Bölünmezlik, siyasal iktidarın kullanımına ilişkindir. Süreklilik ise, ilkeye ilişkindir.³⁵ Siyasal iktidar gizemli, kapalı ancak bir o kadar da güçlü egemenlik ilkesine yaslanmıştır. Dinin Tanrı'sından laikleşme yoluyla soyut devlet imajına geçişte, aynı değerlerin kullanıldığı ve yeniden tanımlandıkları görülmektedir. İşte devlete kutsallık kazandıran da, bu Tanrısal nitelikler olmaktadır. Bunda belirleyici olan, devlet kavramının, tek Tanrı inancı içinde bulunmasıdır.

Yazıldığı dönemde pek hoş karşılanmayan eserinde Machiaville, iktidar gücünü ve onun kurumsallaşmış biçimi olan devleti, kendine özgü ayrı değerleri olan bir varlık olarak ele almıştı. Ona göre devlet ve iktidar bizatihi, kendiliğinden bir değere sahipti ve ereksel bir nitelik taşıyordu. Bu bakış açısı, siyaseti ahlaktan ve dinin prensiplerinden

34 Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, İmge Yay., Ankara 1991, s. 7, 8.

35 Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, s. 72.

ayırıp, onlardan bağımsızlaştırmakla kalmaz, aksine daha da ileriye geçerek, siyaseti yüceltir ve onu diğer alanların üzerinde bir yere yerleştirir. Buna bağlı olarak da, Machiavelli'nin metni, siyasal davranışın Hristiyan ahlakına ya da kişinin vicdanına göre değil de 'raison d'etat' yani devletin varlık nedenine göre yürütülmesi gerektiğini öne süren bir metindir. Devlet, Hristiyan dininin ya da her hangi bir milletler üstü soyutlamanın bir parçası değildir. Devlet devlettir ve bu yüzden de kendi kurallarını yine kendisinin yapması gerekir.³⁶

Machiavelli'nin yaptığı şey, Kilisenin yerine devleti koymak şeklinde özetlenebilir. Aslında o, siyasetin din ve ahlakla olan geleneksel bağını kopartırken, iktidarı yücelten ve devleti fetişleştiren bir anlam yüklemiştir. Devlet artık tüm değerlerin merkezi olduğuna göre, siyasetçi de iktidarın ve gücün dışında, başkaca bir soyut referansa göre davranmak zorunda kalmayacaktır. Onun siyasete yüklediği bu aşırı seküler anlam yüzünden, siyaset literatürü yeni bir kavram kazanmıştır. Din dışı, ahlaka aykırı ya da ona aldırmayan, kaba ve acımasız devlet yönetimini tanımlamak üzere *Machiavellist* nitelemesi geliştirilmiştir. Bu niteleme ayrıca genişleyerek, kendi çıkarlarından başka hiçbir şey düşünmeyen ve amacına ulaşmak için her yolu meşrû sayan kişiler için de kullanılır olmuştur.

Kendisi ateşli bir vatansever olan Machiavelli, bir dinsiz ya da felsefî anlamda bir ahlak karşıtı değildi. Ancak o, Kilise'nin artık manevî otoritesinin bile sarsıldığı, birbirleriyle çatışan küçük devletlerin ortaya çıktığı bir ülkede yaşıyordu. Bu ortamda her devlet, var olabilmek için güçlü olmak ve egemenliğini kurmak zorundaydı. Kendi tikel çıkarlarını üstün tutması, küçük devletçiklerin vazgeçemeyecekleri bir yoldu. Tanrı'ya hizmet etme yüce ülküsüne bağlı, güçlü ve büyük kutsal İmparatorluk dönemi çoktan sona ermişti. Bu bakımdan, Hristiyanlığın ilkelerine vurgu yaparak, siyasal ve toplumsal bir birlik oluşturmak mümkün değildi. Ayrıca siyasal anlamda Machiavelli'nin içinde yaşadığı İtalya, yabancı işgallerin başına bela kesildiği ve onlara karşı ittifak kurmaktan bile aciz halde, kronik krizler içinde çırpınmakta olan bir ülke durumundaydı. Machiavelli, tarihte bu ülkenin kurtuluşuna giden yolu bulduğu inancındaydı.³⁷ Pratik ve pragmatik bir süreç

36 David Thomson, *Siyasî Düşünce Tarihi*, Şûle Yay., İstanbul 1997, s. 35.

37 Aynı eser, ss. 25, 26.

yaşanıyordu. Bir aksiyon adamı olan ve sıkı bir şekilde siyasî tarih okuyan Machiavelli, gözlemlediği pragmatik dünyayı, kendi söyleminde resmetmeye yönelmişti. Bu arada, Hristiyan teolojisine açıkça karşı çıkmamış ise de, onu görmezden gelmiştir. Zira yaşadığı sosyo-politik gerçeklikte etkin olan belirleyici öge, dinsel amaçlar değil, sert siyasî koşullardı. Ve buna bağlı olarak da, dinsel ve etik söylemlerin, yaşanan pratikte sahici birer karşılıkları bulunduğunu söylemek hiç de gerçekçi olmayacaktı.

Bu noktada altı çizilmesi zorunlu olan nokta, siyasî iktidar olgusunu kendi dünyevî sınırları içinde ele alınmaya başlanmasıdır. Bu çaba, Ortaçağ Hristiyan düşüncesiyle Yeniçağ düşüncesi arasında çekilen bir duvardır. Bu duvarın ötesinde, Modern siyasal-hukukî kavramsallaşmanın oluşturulacağı düşünsel kesintiye ifade etmektedir. Artık yeni bir sosyal düzenlenme düşüncesi açık seçik olarak gündeme gelmiştir.

Sonuç

Ortaçağ'da Batı'ya egemen olan zihniyet yapısı kendi içinde özel bir Epistemoloji'ye dayanmaktadır. Bu Epistemoloji, Ontoloji'den Teoloji'ye, siyaset düşüncesine kadar bir dizi algılama biçimlerini ve temel insan etkinlik alanlarını bir ve aynı perspektif altında görüyordu. Onun ürettiği kavramların genel yapısını yine onun temel ölçütleri yansıtmaktaydı ki bunlar, total ve Teosentrik bir karakter taşımaktaydı. Kilisenin elde ettiği cismanî güç ve imkanlara paralel olarak, Teoloji de bilimler hiyerarşisinin tepesine yerleşti. Buna bağlı olarak da, başta siyasal iktidar olmak üzere, tüm toplumsal ve düşünsel kurumlar, dine hizmet sunan birer alt disiplin şeklinde temellendirildiler. Din, yüce hakikati ve ona uygun düşen yüksek amaçları sunuyor, siyaset ise bunları yerine getiriyordu. İnsan etkinliklerinin kendi başlarına bizatihi, anlamları, değerleri ve meşruiyetleri bulunmamaktaydı. Siyasetin, Sanatın, Bilimin ve Felsefe'nin, Teolojiye hizmet edebildikleri ölçüde değer kazandıkları, araçsal birer önem taşıdıkları görülmektedir. Ancak iktidar ilişkileri ve iktidar olgusu ne kadar mistifiye edilip, kutsal bir örtü ile gizlenmeye çalışılırsa çalışılınsın, onların dayandıkları temel oldukça somut bir işleyişe sahip olagelmiştir. Dolayısıyla tüm Teosentrik görüntüsüne karşın, Ortaçağ siyaset kültürü, aynı zamanda iktidar olgusunun da kendince evrimleştiği bir güçler savaşımına tanıklık etmiştir.

Esasen Modern siyaset düşüncesine geçiş de, aniden ve kesin sıçramalarla olmuş değildir. Modern siyaset kuramının öncüleri sayılan pek çok düşünürün de zaten, paradigmatik anlamda, her iki kültürel dokunun da tam ortasında bir yerde durdukları, yani hem Ortaçağ düşüncesi çerçevesinde düşündükleri ve fakat geliştirdikleri kuramlarla Modern Aydınlanma düşüncesinin içeriğine katkı sundukları söylenebilir. Açıkçası Teolojik kurguya sahip siyaset kuramlarının, Modern siyaset düşüncesinin oluşumunda büyük etkileri olmuştur. Ancak zamanla Modern Batı düşüncesi, dinsel temellerinden ayrılarak, seküler bir içeriğe bürünmüştür. Siyasal iktidar olgusu da, tümüyle dünyevî somut güç ilişkileri çerçevesinde düşünölmeye başlanmıştır.

Özet

Varlık teorileri ile toplum teorileri arasında epistemolojik bir bağıntı bulunmaktadır. Varlıkla ilgili her değerlendirme tarzı da, kendine özgü bir insan ve toplum kavrayışı ve dolayısıyla bir toplum teorisi içermektedir. Varlığın genel olarak yapısı ve varlıklar arasındaki ilişkilerle ilgili kuramsal yapılar, belirli birer epistemik yapıyı öngörürler. Bu bakımdan, her politik-kültürel yeniden yapılanma girişimi, farklı bir ontolojik tasarıma dayanmaktadır. Ortaçağ'a, Tanrı merkezli (Teosentrik) bir varlık anlayışı, anlamını ve meşruiyetini de bu temelden alan bir toplumsal yapı modeli egemendi. Ancak özellikle Batı Ortaçağı'nda, toplumsal yapı ve ilişkiler, dinin kurumsal ve örgütsel biçimi olan Kilise'nin düzenleyici ve otoriter denetimi altındaydı. Kilise'nin geliştirdiği öğreti, ontoloji ile toplumsal-politik alan arasında birebir ilişkiler kuruyor ve politik yapı ve ilişkileri doğrudan ve dogmatik biçimde tanımlıyordu. Ancak Aydınlanma'ya geçiş süreciyle birlikte, politika konusu kökenden farklı bir paradigmayla düşünölmeye başlandı. İktidar ilişkileri, dünyevî çıkar ilişkileri bağlamında tahayyül edilir oldu. Ortaçağ'dan Aydınlanma'ya geçiş radikal kopuşların yanı sıra, bazı kavramların ve toplumsal içeriklerin de, bilinçte yeni formlar kazanarak devam etmesine tanık olmuştur. Biz, çalışmamızda iktidar ilişkilerinin ve başta devlet olmak üzere, temel politik kurumların gelişimine eşlik eden, kuramsal ve teolojik dönüşümleri izlemeye ve incelemeye çalıştık.

İTİKADÎ MEZHEPLERİN GÖRÜŞLERİNİ HADİSLERLE TEMELLENDİRME GAYRETLERİ

Cemil Hakyemez *

Abstract

The Approaches of the Islamic Sects for Grounding their views on Hadiths

Islamic sects that have important differences on some issues have used the same methods on getting approved their ideas to Prophet. Going beyonds bounds on this topic among the Islamic sects are *Shi'as*. They have concocted innumerable *hadiths* especially on *nass* and *vasiyyet* which include the thesis that *hilafet* is the right of *Ali* and his sons. On the other side, *Khawaric* who are accepted as the first sect coming to light, unwelcomed the process of concoction. But because their rigid discourse so many *hadiths* were concocted by their opponents against them. *Murciah* which appeared as a reaction against excluding attitudes of *Khawaric* has differentiated both faith and practice gave impotence to and considered *ra'y*. These approach especially attracted the reaction of *Ashabu'l-Hadith* and the other opponents of *Murciah*. Because of their ideas a lot of *hadith* were concocted against *Murciah*. *Ashabu'l-Hadith* who opposed to use of reason and *ra'y* and asserted that the faith increase and decrease, applied *hadiths* condemning the *Mu'tazilah* who defend the freewill and the creation of Quran.

Keywords: Islamic sects, hadith, Mu'tazilah, Shi'a, Murjia.

Giriş

Bu makalede İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan ve bir anlamda Müslüman zihniyetinin birer haritası olma niteliği taşıyan itikâdî ve siyâsî ekollerin, kendilerini haklılaştırmak amacıyla hadislerle nasıl ve ne derece iletişim kurmaya çalıştıkları sorunu ele alınacak, bu girişimlerin ulaştığı boyutlar incelenecektir. Bu anlamda, genel hatlarıyla Haricilik, Mürchie, Mutezile, Şia ve Ashâbu'l-Hadîs gibi belli başlı fırkalar üzerinde yoğunlaşılacaktır. Bu çalışma esnasında hadislerin sıhhati konusuna, amacımızın dışında olduğu için değinilmeyecektir. Çalışmamız açısından önemli olan bu tür rivayetlerin gündeme getirilmesi ve mezheplerin onları belli dönemlerde

* Ar. Gör, Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi, e-mail:chyemez@yahoo.com.

kullanarak bunlar aracılığıyla düşüncelerini ifade etmiş olmasıdır.

İslâm düşüncesinde ortaya çıkan her mezhep, kendi görüşlerini temellendirmek ve onlara meşruiyet kazandırmak için önce Kur'an sonra da Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat etme yoluna gitmiştir. Bir tarafta Kur'an ayetleri te'vil edilmeye çalışılırken diğer taraftan da kader, Halku'l-Kur'an, vesayet ve beda' gibi Hz. Peygamber döneminde tartışma konusu olmamış ancak, sonraki siyasi ve fikri hadiseler sonucu İslâm ümmetinin gündemine giren birtakım fikirler, ona söylettirilmeye çalışılmıştır. İleride görüleceği gibi, bu konuda en aşırıya giden ve her türlü tevil yöntemine başvuran fırkaların başında Şii oluşumlar gelmektedir. Onlar mezheplerinin temelini oluşturan başta imamet düşüncesi etrafında sayısız hadis uydurmuşlardır.¹

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam ümmeti içerisinde meydana gelmiş siyasî, fikrî ve içtimai her türlü olay, müspet veya menfi şekiller altında hadislerle ifade edilmeye çalışılmıştır.² Önceden bid'at ehlinden olduğu iddia edilen birinin, "bir fikir duyduğumuzda onu hadisleştirirdik"³ şeklindeki itirafı bu durumu çok iyi izah etmektedir. Bu yönüyle hadisler bir nevi fikir tartışmalarının aynası durumundadır. Dönemin dinî-siyasî hareketleri söylemlerini, diğer bazı eserlerle birlikte, yazmış oldukları hadislerle dillendirmeye çalışmışlardır.

Hadis yazımı konusunda ilk asır uleması arasında tartışma söz konusuydu. Bazı alimler hadisin yazılmasını uygun bulmamakla birlikte ezberlenip şifahen müzakere edilmesinin daha doğru olacağını savunuyordu. Bir kısım ulema ise bizzat hadis yazmakla uğraşmaktaydı.⁴ Ancak ilk dört halifenin son devrine kadar yazılan hadis sayısı, yazılmayana göre çok az olmuştur. Hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda fırkaların ortaya çıkmasıyla birlikte uydurma hadislerin sayısı

-
- 1 Bu konu tarafımızdan, temel Şii kaynaklarının da esas alınıp değerlendirileceği diğer bir çalışmayla geniş bir şekilde ele alınacaktır.
 - 2 Mehmet Hatiboğlu, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar - Siyasi İctimai Hadislerle Hadis Münasebetleri*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, s. IV.
 - 3 Hatib el-Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit (ö.463/1071), *el-Kifaye fi ilmi'r-rivaye*, thk. Ahmed Umer Haşim, Beyrut 1406/1986, s. 151.
 - 4 Fuad Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, Ankara 2000, ss. 24-25.

varabileceği en yüksek rakama ulaşmıştı. Mevzuât ve zuafâ kitaplarındaki uydurma hadisler bu konuya yeterli delil oluşturmaktadır. Bu çerçevede Şia'nın bir kısmı Hz. Ali'nin fazileti ve Muaviye'nin kötülenmesiyle ilgili hadisler uydurdular.⁵ Bunlara karşı onlardan bazıları ise, bu görüşleri çürütmek için Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Muaviye'nin faziletleriyle ilgili hadisler icad ediyorlardı.⁶ Sahabeyi kötülleme işi çığırından çıkınca, bu sefer de bütün sahabenin veya bir kısmının faziletiyle ilgili hadisler uyduruldu.⁷ Bu uydurma hadisler, değişik fırkalar arasındaki fikrî ve siyasî çatışmayı yansıtır. Bunların çoğu hicrî ikinci ve üçüncü asırda uydurulmakla birlikte, birinci asrın ilk yarısındaki olaylarla bağlantılı olarak ortaya çıkmışlardır.⁸

Bu dönemde ortaya çıkan olayların başında yer alan hilâfet meselesi, etrafında hadis uydurmacılığının döndüğü merkezi problemlerden biridir.⁹ Nitekim Şia'dan bir kısmı ve onlara karşı olanlar, görüşlerini desteklemek için hadis uydurmuşlardır. Kendilerine karşı, Abbasîler'in halifeliğe daha lâayık olduklarını ifade eden hadisler uydurularak onların halifelikle ilgili arzuları engellenmeye çalışıldı.¹⁰ Bunlar gibi, diğer fırkalar da aralarındaki mücadeleler ve fikir farklılıklarına rağmen görüşlerini hadisle destekleme konusunda aynı yollara başvurmuşlardır.¹¹

Müslümanlar arasında hilâfet ve iktidar meselesinde siyasî ihtilafların sebep olduğu hadis vaz'ı bu şekilde gelişip yaygınlaşırken asıl ayrılıklarının, Hz. Osman'ın öldürülmesi meselesiyle başlayıp¹² hicri

5 Celaleddin Suyutî, *el-Leali'l-masnu'a fi'l-ehadîsi'l-mevzua*, Mısır, ts., c. I, s. 323.

6 Suyutî, *el-Leali'l-masnu'a*, c. I, s. 286, 315-316; İbn Arrâk, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Muhammed el-Kinanî (ö.963/1556), *Tenzîhu's-şerâti'l-merfua*, tahk. Abdulvehab Abdullatif ve Abdullah Muhammed, Beyrut 1401/1981, c. II, s. 4.

7 Suyutî, *el-Leali'l-masnu'a*, c. I, s. 428.

8 İbn Arrak, *Tenzîhu's-şerâti*, c. I, s. 422.

9 Suyutî, *el-Leali'l-masnu'a*, c. I, s. 423.

10 İbn Arrak, *Tenzîhu's-şerâti*, c. II, s. 17.

11 Ekrem Ziya Umerî, *Hadis Tarihi*, çev.: İsmail Kaya, Konya 1990, s. 56.

12 Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. el-Benau'l-Beşşarî el-Makdisî (ö.380/990), *Ahsenü't-tekasım fi marifeti'l-ekâlîm*, neşr.: Muhammed Mahzûm, Beyrut 1408/1987, s. 45.

birinci asrın sonlarında ortaya çıkan itikadî mezhepler, fıkıh mezhepleri ve bunlara paralel olarak faaliyetlerini daha da artıran zındıklık ve ilhad hareketleri de hadîs vaz'ının yaygınlaşmasında ayrı birer amil olmuştur.¹³

Mevzû hadislere dair eserlerde, hadis uydurmanın diğer bir sebebi de, bu fırkaların kendi imamlarını övmek istemeleridir. Dini-siyasî nitelikteki söz konusu istismar çabalarında, genellikle, lehte veya aleyhte tavır alınan şahsın ismi zikredilmeyip, onun bariz özelliklerine işaret edilmekle yetinildiği dikkat çekmektedir. Bazen de isimler yerine onların bulunduğu şehir, bölge veya ülke methedilerek veya zemmedilerek, dolaylı bir istismar çabası sergilenmekteydi.¹⁴

Hadislerin bu şekilde kullanılmasının yanında bir de, direkt fırkanın ismi verilerek kendi gruplarını meşrulaştırmaya çalışmak isteyenler de olmuştur. Bu alanda kullanılmak istenen en meşhur hadislerden biri, yetmiş üç fırka hadisidir.

1. 73 Fırka Hadîsi

Mezhepler tarihiyle ilgili neredeyse tüm erken dönem çalışmalarının bir şekilde esas aldığı yetmiş üç fırka ile ilgili hadislere göz attığımızda iki önemli husus dikkatimizi çekmektedir: Birincisi, bu hadisler başta Ehl-i Sünnet ekolü daha sonra da, onlara karşı Şia ve Mu'tezile tarafından, kendi fırkalarının meşrulaştırılması yönünde malzeme yapılmıştır. İkincisi de, erken dönem mezhepler tarihi yazarları bu rivayetleri esas alarak fırkaları 73 rakamıyla sınırlamak veya 73'e kadar çıkarmak için zorlamalarda bulunmuşlardır.¹⁵ Bu şekilde rakam kaygısıyla hareket eden yazarlar mezheplerin doğuşu ve gelişmesinde tarihi, siyasi ve diğer şartlara aldırış etmemiş, mezhebi doğuran şeyin, bir şahıs veya şahıslar olduğu esastan hareket ederek, önce şahsı sonra da görüşlerini incelemişlerdir.¹⁶ Aşağıda da görüleceği gibi bu hadislerin

13 Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara 1997, s. 140.

14 M. Hayri Kırbasoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, Ankara 2000, c. III, sayı: 3, s. 130.

15 E. Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1996, s. 18; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996, s. 78.

16 Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. Ruhi Fırlalı, İstanbul 1998, s. 4.

kullanılmasındaki başlıca amaç, her fırkanın kendini “Fırka-i Naciye” (kurtuluşa eren fırka) olarak göstermeye çalışmış olmasıdır. Değerlendirmesini yapacağımız bu hadislerin belli başlıları şunlardır:

“İsrailoğullarının başına gelen her şey, bir ayakkabının diğerine eşitliği gibi ümmetimin başına da gelecektir. Hatta onlardan, aleni olarak annesiyle cinsel ilişkide bulunan bir kimse mevcut olursa, ümmetimin içinde de bunu yapacak birisi çıkacaktır. İsrailoğulları yetmiş iki fırkaya ayrılmıştı, ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan bir tek fırka hariç, gerisinin tamamı cehennemdedir.¹⁷ O fırka hangisidir ya Resulü Allah? Diye sorulunca, Benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu fırkadır, buyurdu.”¹⁸

Bir başka hadis ise şu şekildedir: “Resulü Allah şöyle buyurdu: Yahudiler yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Hıristiyanlar da yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya ayrılmışlardır. Benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacak.”¹⁹

Yine aynı hadisin farklı varyantında şöyle denmektedir:

“Yahudîler yetmiş bir fırkaya ayrıldı. Bunlardan biri cennette yetmiş cehennemdedir. Hıristiyanlar ise yetmiş iki fırkaya ayrıldı. Onların yetmiş bir fırkası cehennemde biri cennettedir. Muhammed’in nefsi kudret elinde olan Allah’a and olsun ki, benim ümmetim de muhakkak yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan bir tanesi cennette yetmiş iki tanesi cehennemdedir. Cennette olanlar kimlerdir?, diye sorulunca’, “Cemaât” buyurdu.”²⁰

Muaviye b. Ebi Süfyan aracılığıyla babası Ebu Süfyan, Hz. Peygamber’den duyduğunu naklettiği rivayette ise yine benzer bir hadis şöyle ifade edilmektedir: “Dikkat ediniz! Sizden önceki Ehl-i Kitab yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Bu ümmet de yetmiş üç gruba ayrılacak. Bunlardan yetmiş ikisi cehennemde bir tanesi de cennettedir. O da

17 Naşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, (ö.293/904), *Mesailü'l-İmame*, tahk.: Josef Van Ess, Beyrut 1971, s. 20.

18 Tirmizî, Ebi İsa Muhammed b. Sevre (ö.297/910), *es-Sünen*, Beyrut 1408/1987, İmân, 18, hno: 2641, (c. V, s. 26); Bağdadi, Abdülkadir Tahir b. Muhammed (ö.409/1038), *Mezhepler Arası Farklar*, çev.: Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara 1991, s. 6.

19 Ebu Davud Süleyman b. Eş’as es-Sicistanî (ö.275/888), *es-Sünen*, Beyrut 1409/1988, Sünnet, 1, hno: 4596; Tirmizî, *es-Sünen*, İmân, 18, hno: 2640; İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*, İstanbul 1988, Fiten, 17, hno: 3991, (c. X, s. 209-210); Bağdadi, *Mezhepler Arası Farklar*, s. 5.

20 İbn Mace, Fiten, 17, hno: 3992, (c. X, ss. 209-210).

“Cemâat”tır.²¹

Bu hususla ilgili kaydetmiş olduğumuz tüm hadislerin isnatlarının kilit noktalarında bulunan ravîlerin hadis alimleri tarafından cerh edildiklerini görmekteyiz.²² Nitekim İbn Hazm, İslâm ümmetinin yetmiş iki fırkasının cehennemlik olduğundan bahseden bu hadisin isnat açısından kesinlikle zayıf olduğunu söylemektedir.²³

Makdisî (ö.380/990), her ne kadar diğerinin daha meşhur olduğunu söylesse de, bu rivayetlere aykırı olarak çok enteresan bir şekilde Mürcie’den bir grubun ileri sürdüğü ve senedi daha sağlam olduğunu söylediği, “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Onlardan yetmiş ikisi cennette bir tanesi de cehennemdedir” şeklinde bir hadis nakletmiştir.²⁴ Makdisî’nin delil olarak aldığı bu hadis, İslâm ümmetinin birlik-beraberlik içerisinde mutlu ve huzurlu yaşaması, fitneye-savaşlara varan iç çekişmelere fırsat tanınamaması açısından önem taşımaktadır.²⁵

Anlaşıldığı üzere yukarıda aktarmış olduğumuz rivayetler Sünnî bakış açısını yansıtmaktadır. Aynı hadisler Mu’tezilî ve Şii kaynaklarda farklı şekillerde nakledilmiştir. İlk Şii müfessirlerden Ayyaşî’nin (320/932) aktardığı bir rivayette Hz. Peygamber’e, cehenneme gidecek bu yetmiş iki grup kimlerdir? diye sorulunca “Cemaât Cemaât” diye cevap verdiği²⁶ söylenmiştir. *Tabakatü’l-Mu’tezile’* de ise bu yetmiş küsur fırkanın en dindar ve müttakisinin, ayrılan grup (Mu’tezile) olduğu ifade edilmiştir.²⁷ Bu durum bile, tarafların yani Ehl-i Sünnet, Şia ve Mu’tezile’nin, kendi görüşlerini haklı çıkarmak için ayrı hadis uydurmak yerine aynı rivayetin iki farklı versiyonunu kullanmayı tercih

21 Ebu Davud, *es-Sünen*, Sünnet, 1, hno: 4597; Bağdadi, *Mezhepler Arası Farklar*, s. 6.

22 Ali Osman Ateş, *Ehl-i Sünnet ve Şia’nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, İstanbul 1996, ss. 40-41.

23 İbn Hazm, Ebi Muhammed Ali b. Ahmed (ö.456/1064), *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ ve’n-nihâl*, tahk.: M. İbrahim Hasır, Beyrut, ts., c. III, s. 292.

24 Makdisî, *Ahsenü’t-tekasım*, s. 45.

25 Ateş, age, s. 42..

26 Ayyâşî, Ebu’n-Nasr Muhammed b. Mesud b. el-Ayyâş es-Semerkandî (320/932), *Tefsiru’l-Ayyâşî*, Beyrut 1411/1991, c. I, ss. 359-360.

27 İbnü’l-Murtaza, Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza (ö.840/1437), *Tabakatü’l-Mu’tezile*, tahk.: Susanna Divald- Wilzer, Beyrut 1389/1961, s. 2.

edebildiklerini göstermektedir.²⁸

“Ümmetim yetmiş veya yetmiş bir fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan Zenadîka olan Kaderiyye hariç tümü cennettedir”²⁹ şeklindeki hadisle kendilerini yermek isteyenlere karşı Mu'tezilî Kadı Abdulcebbar (ö.415/1020), hadisin şu varyantıyla cevap vermiştir: “Ümmetim yetmiş fırkaya ayrılacaktır, onların ittika eden ve takva sahibi olanı Mu'tezile'dir.”³⁰

Mu'tezile adının övgü olduğunu söyleyen İbn Murtaza (ö.840/1436) da Sünnetten şu delilleri getirir: “Şerden i'tizal eden hayra düşer. Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır, onların en iyisi ve muttakisi Mu'teziledir.”³¹

Yetmiş üç fırka hadisine bu şekilde genel hatlarıyla değinildikten sonra şimdi de fırkaların, öğretilerini meşrulaştırmak ve muhaliflerinin kendilerini yermek için göstermiş oldukları hadis vaz'ı çabalarına geçebiliriz. Bu konuyla ilgili ele alacağımız ilk fırka, İslam siyasi tarihinde ortaya çıkan bölünmelerin ilkinin gerçekleştiren Haricîler'dir.

2. Haricîler

Müslüman olduktan sonra yerleşik hayata geçmek zorunda kalan bedevî Arapların çoğunluğu Basra ve Kufe gibi merkezlere yerleşerek teşkilatlı bir siyasi otorite ve kanunları olan bir devlet içerisinde yaşamaya başlamışlardı. Hz. Osman'ın öldürülmesiyle iyice ortaya çıkan Emevî-Haşimî çekişmesi ve kabileler arası rekabetle birlikte, asabiyet ruhlarının depresmesi sonucu Kureys'in otoritesine itaatte ve medeni hayatın kanun, kural ve kurumlarına ayak uydurmada güçlükler yaşamaya başladılar. Hz. Ali ve Muaviye arasındaki iktidar mücadelesi, her iki tarafı savaş meydanında karşı karşıya getirince, meselenin halli için iki hakem tayin edilmesi ve onların vereceği karara

28 Kırbasoğlu, “Hadisler”, s. 132.

29 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî el-Kureşî (ö.597/1201), İbn Cevzî, *Kitabu'l-Mevzu'ât*, tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, yy., 1973, c. I, s. 267.

30 İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza (ö.840/1437), *Kitabu'l-milel ve'n-nihal, Mukaddimetü'l-bahri'z-zehhâr'l-cami' li-mezahibi ulemai'l-emsar*, (ss. 36-51), Darü'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, San'a 1988, s. 43; İbnü'l-Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, s. 2; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci; Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara 2001, s. 31.

31 İbn Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, s. 2.

uyulması kararlaştırıldı. Bu durum bardağı taşıran son damla oldu ve Haricilik adıyla tarihe geçen grubun ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Daha önce hakem tayinine razı olan ve Hz. Ali'yi de buna zorlayan bu kişiler, bu defa fikir değiştirerek "hüküm ancak Allah'ındır" sloganıyla Ali'ye karşı çıktılar ve hakem fikrini kabul eden herkesi işlediklerini düşündükleri bu günah dolayısıyla tekfir ettiler.³²

İlk çıkışlarında "tahkim"i bu şekilde dinden uzaklaşma olarak değerlendiren ve zamanla "iyiliği emretme kötülüğü yasaklama" prensibini hareketlerinin temeli kılan Hariciler, kısa sürede kendi aralarında da anlaşmazlığa düşmüş ve 65/684 yılında, liderlerinin adlarına izafeten Ezrakıyye, Necdiyye, Sufriyye ve İbadiyye olmak üzere dört ana fırkaya bölünmüşlerdir.³³

Onlar, büyük günah işleyen herkesi tekfir etmeye başlamalarından itibaren sert ve haşin bedevî zihniyetinin dar kalıpları içerisinde basit ve yüzeysel bir mantıkla dışlayıcı ve zorba bir din söylemini dillendirmeye çalıştılar. Onların samimi olmaları, çok namaz kılmaktan diz ve alınlarının nasır bağlaması, Kur'an ayetlerine yanlış ve zahiri anlamlar vermelerini engellemedi. Yaptıkları yorumlarla İslam'a girişi zorlaştırdılar, çıkışı ise kolaylaştırdılar.³⁴ Bu katı ve dışlayıcı özelliklerinden dolayı kendileri hakkında tahkîr edici hadisler uydurulmaya başlandı. Buharî, Müslim, Ebu Davud ve Nesaî tarafından rivayet edilen bir çok hadiste onların bu özellikleri özetle Hz. Peygamber'e şöyle tasvir ettirilmiştir:

"Ahir zamanda -bazı rivayetler ise, daha Hz. Peygamber zamanında- genç ve tecrübesiz, akı kıt, harıl harıl Kur'an okuyan, dindarlık alâmeti olarak başlarını tıraş etmiş bir kavim ortaya çıkacaktır. Bunlar namaz, oruç ve Kur'an okuma gibi ibadetlere düşkün insanlar olacaktır. Fakat bunların imanları dillerinden kalplerine inmeyen kuru bir iman, namazları da ruhsuz birer merasim olmaktan öteye geçmeyecektir. Bunlar okun yaydan çıktığı gibi dinden

32 Naşî el-Ekber, *Mesailü'l-imame*, s. 19-20; Ebu Hasan Ali b. İsmail el-Basri el-Şafi el-Eş'arî (ö.324/936) *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, tash.: Helmut Ritter, Wiesbaden 1980/1400, s. 4-5; Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyyât*, Ankara 2001, c. IV, sayı: 4, ss. 20, 21.

33 E. Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1996, s. 88-89.

34 Kutlu, "Din Söylemleri Olgusu", ss. 20, 21.

çıkacaklardır. Onlar, görüldüğü her yerde öldürülmesi gereken, yeryüzünün en şerli insanlarıdır.”³⁵

İman-amel ilişkisi, büyük günah-iman ilişkisi üzerinde ilk nazariyeyi ortaya atan Haricîler,³⁶ günahla küfrü aynı kefeye koyup, bütün büyük günah işleyenlerin davranışlarını esas alarak, imanlarını sorguladılar; hatta kendilerinden olup da birlikte Emevîler’e karşı isyan etmeyen kişileri küfürle itham ettiler. Daha önce yaşadıkları kabîlevî hayatın dayatmalarının bir devamı olarak kendilerini kurtuluşa eren cennetlikler olarak görerek kendi görüşlerini benimsemeyenleri tekfir ettiler.³⁷ Onların bu tutumları müslüman toplumu o kadar rahatsız etmişti ki insanlar kendileri hakkında, öncekilere benzer şekilde, “Sizden bir topluluk çıkacak, namazlarınızı kendi namazları yanında ve amellerinizi de kendi amelleri yanında küçük görecekler, Kur’an okuyacaklar ancak gırtlaklarından aşağı geçmeyecektir. Okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkacaklardır”³⁸veya “okun yaydan çıkması gibi dinden çıkarlar, Onlar cehennemliklerin köpekleridir”³⁹, “öldürülen insanların en hayırlısı da Haricîler’in öldürdükleridir”⁴⁰ şeklinde nefret dolu hadisler uydurma yoluna gittiler.

Hakem sorununun sonuçsuz kalışından sonra Basralı ve Kûfeli Haricîler’in Nehrevan’a doğru gittikleri, “lâ hükme illâ lillâh” diye tutturup ve bir türlü yola gelmedikleri için Hz. Ali tarafından toptan kılıçtan geçirildikleri⁴¹ Hz. Peygamber’e şöyle söylettirilmişti: “Ümmetimin iki taifesi arasından bir fırka ortaya çıkacak, ikisi arasından bir ‘Marika’ ayrılacak. Bunları, iki guruptan hakka daha lâıyk olanı katledecektir.”⁴²

35 İbn Mace, 12, hno: 168, (c. I, s. 295-296).

36 Kutlu, “Din Söylemleri Olgusu”, s. 17; Aydın, *Aklîleşme Süreci*, s. 51.

37 Kutlu, “Din Söylemleri Olgusu”, ss. 20, 21.

38 Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö.256/870), *Halku ef’ali’l-ibâd: İlâhî Kelâmın Müdafası*, neşr.: Yusuf Özbek, İstanbul 1992, s. 53; İbn Mace, 12, hno: 169, (c. I, s. 298).

39 İbn Mace, 12, hno: 173, (c. I, s. 304).

40 İbn Mace, 13, hno: 176, (c. I, s. 307).

41 Naşî el-Ekber, *Mesailü’l-imame*, ss. 18-19.

42 İbn Hişam, Abdü’l-Melik b. Hişam, *Siretü’n-Nebeviyye*, Halep 1375, c. II, s. 496.

Hariciler kendilerine yönelik alçaltıcı hadisler uydurulmasına rağmen, büyük günah işleyenin kâfir olacağına inandıkları için muhaliflerine yönelik aynı yönteme başvurmazdılar. Bunun için mevzu hadislerden bahseden kitaplarda Hariciler'in uydurdukları hadislere delil olacak bir şeyler bulmak pek mümkün gözükmemektedir.⁴³ İbn Teymiye, Hariciler dinden çıkmış olmalarına rağmen insanların en doğru sözlüleridir. Hatta ona göre hadislerin en sahih olanları Hariciler'in rivayet ettikleridir, der.⁴⁴ Süleyman b. Eş'as da, "bid'at ehli içerisinde hadisi Hariciler kadar sahih olanı yoktur" demektedir.⁴⁵

Hariciler'in hadis uydurma yolunda gayretleri olmasa da doğal olarak görüşlerini desteklemek için bazı hadislerle onların da müracaat etmiş oldukları görülmektedir. Onlar, devlet başkanlığı gibi önemli bir makamı, belli bir soy ve kabilenin inhisarından koparıp, bu makama gerekli şartları taşıyan her müslümanın seçilebileceği anlayışını cesaret ve ısrarla savunuyorlardı.⁴⁶ Ehl-i Sünnet tarafından ileri sürülen "imamlar Kureys'tendir" hükmüne karşı çıkarak, imamet için soyun hiç önemli olmadığını; Allah'ın Kitabı ve Resül'ün sünnetini ayakta tutacak adil, âlim, zâhid bir müslüman köle dahi olsa imam olabileceğini, söylerlerken⁴⁷ bu görüşlerini ispatlamak için hadisçilerin rivayet ettiği şu hadisi delil olarak kullandılar: "Dinleyiniz ve itaat ediniz. Başınıza burnu ve kulağı kesik Habeşli bir köle geçse bile"⁴⁸

Yine bir Haricî grup olan fakat diğerleri tarafından, kötülüğe karşı kılıçla isyan etmemekle suçlanan Kaade,⁴⁹ "Evinden çıkma. Eğer (seni öldürmek için) evine girerlerse, sen evin yüküğüne çekil. Oraya da girerlerse o zaman hem benim hem de kendi günahın senin üzerine

43 Mustafa es-Sibaî, *es-Sünnetü ve mekânetüha fi't-teşrî'l-islâmî*, Beyrut 1985, ss. 81-82; Umerî, *Hadis Tarihi*, s. 55.

44 İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim el-Harranî, *el-Münteka min minhaci'l-i'tidâl*, Kahire 1374, s. 480.

45 Hatib el-Bağdadi, *el-Kifaye*, s. 153.

46 E. Ruhi Fığlalı, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, s. 141-142.

47 Salimî, Nureddin Abdullah b. Hamid, *Tuhfetü'l-a'yân bi sîreti ehli'l-umân*, Kahire 1380/1961, c. I, ss. 80-81.

48 İbn Kuteybe (ö.276-889), *(Te'vilü muhtelifi'l-hadis) Hadis Müdafası*, ter. M. Hayri Kırbaşoğlu, İstanbul 1989, s. 60.

49 Naşî el-Ekber, *Mesailü'l-imame*, ss. 19-20.

olsun, de"⁵⁰ anlamında bir hadisi kullanmada kendileri açısından bir sakınca görmediler.

3. Mürcie

Mürcie, Hz. Peygamber'in iman birliği esası üzerine kurduğu toplumu sarsan Emevî-Haşimî çekişmesinin önüne geçebilmek için, "Din birlik ve beraberliktir" (ed-dîn bi'l-cema)'⁵¹ fikrini esas alan hoşgörü ve müsamahaya dayalı bir anlayış geliştirdi.⁵² Haricî tekfir anlayışına ve tedhiş eylemlerine, Emevîler-Haşimîler arasında yaşanan etnik ve siyasal çekişmelere, Emevîler'in Mevalîye yaptıkları zulme karşı bir tepki olarak doğan ve farklı anlayışları hoş gören bu yaklaşım temelinde, Müslümanların eşitliğini savunuyor; siyasî, dinî ve etnik ayrılıkçılığa son vermek istiyordu.⁵³

Onların, bu yaklaşımlarına uygun olarak, iman ve amel arasında ayırım yapmaları⁵⁴, bazı alimlerce ahlâki kayıtsızlık olarak yorumlanarak, "Allah Mürcie'ye lanet etsin. Bunlar öyle bir kavimdir ki, amelsiz iman üzerinde konuşurlar; namaz, zekât ve hacı farz saymazlar; bunlar yapılırsa iyidir, yapılmazsa bir şey lâzım gelmez, derler"⁵⁵ tarzında hadislerle eleştirilmiştir. Buna rağmen onlar, Haricî zihniyetin tedhiş eylemleri ve büyük günah işleyenleri öldürme şeklindeki oldukça tehlikeli bir eğilimin teolojik temellerini çürütme konusunda önemli bir rol oynadılar. İmana girmeyi kolaylaştırıp, çıkmasını ise zorlaştırdılar.⁵⁶

Görüşlerini hadislerle eleştirenlere karşı onlar da, benzer şekilde, "Bir kimse üç şeyi ayıramazsa cemaatten nasibi yoktur. Ameli imandan, rızkı amelden, ölümü hastalıktan"⁵⁷ "Kim 'Lâ ilâhe illâllah' derse cennete girer. Zina

50 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 61.

51 Sönmez Kutlu, "Salim b. Zekvan'ın Sire adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısımın Tercümesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXV, s. 475.

52 Naşî el-Ekber, *Mesailü'l-imame*, ss. 19-20.

53 Kutlu, "Din Söylemleri Olgusu", s. 23.

54 Makdisî, *Ahsenü't-tekasım*, s. 45.

55 İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî el-Kureşî (ö.597/1201), *Kitabu'l-Mevzu'ât*, tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, 1973, c. I, s. 276-277; Suyûtî, *el-Leali'l-meşnu'a*, c. I, s. 262.

56 Kutlu, "Din Söylemleri", s. 23

57 İbn Cevzî, *Mevzu'ât*, c. I, s. 133.

*etse de, hırsızlık yapsa da mı? denildi. (Evet) zina etse de, hırsızlık yapsa da, dedi*⁵⁸ ve *"Şefaati, ümmetinden büyük günah sahiplerine hazırladım"*⁵⁹ tarzında hadislerle başvurarak imanla amelin ayrı olduğunu ve dolayısıyla kebîre işleyenlerin şefaathaklarının bulunacağını vurgulamaya çalıştılar.

Ahmed b. Abdillâh b. Halid el-Cüveybârî'nin, imanı ikrardan ibaret gören ve irtidat olmadıkça bu ikrarın ilelebet iman olarak kalacağını ileri süren Muhammed b. Kerrâm (255/839)⁶⁰ için uydurduğu hadislerden birisi de Mürcie'in imanla ilgili görüşlerini destekler mahiyettedir.⁶¹ Bu mevzu hadiste, Hz. Peygamber'in ağzından şöyle denilmiştir: *"İman kavildir, amel onun şerâi'idir; artmaz ve eksilmez."*⁶²

Bazı Mürcie'nin, "şirk ile birlikte amelin fayda vermediği gibi, iman ile birlikte masiyetin de zarar vermeyeceği"⁶³ görüşü bile Hz. Peygamber'e şu şekilde söylettirilmiştir: *"Şirk ile birlikte hiçbir fayda vermediği gibi, imanla birlikte hiçbir şey zarar vermez."*⁶⁴ Buna karşılık Mürcie muhalifleri ise Hadisçilerin, *"Zina eden zina ederken mü'min olarak zina etmez. Hırsız da çalarken mü'min olarak çalmaz"* şeklindeki rivayetlerini delil göstererek⁶⁵ onlara cevap vermeye çalıştılar.

Yine Mürcîler, *"Ümmetinden iki sınıf vardır ki onlar şefaati nail olamazlar; Mürcie ve Kaderiye"*⁶⁶ ve *"Bir Mürcî veya bir Kaderî ölüp de defnedilse, üç gün sonra kabirleri açıldığında kible yönünden dönmüş oldukları görülür"*⁶⁷ şeklinde hadislerle hem Kaderiye'yi hem de kendilerini hedef alan muhaliflerine karşılık verirken Hz. Peygamber'in şöyle dediğini iddia ederler:

58 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 61.

59 Aynı yer.

60 Bağdadi, *Mezhepler Arası Farklar*, s. 166.

61 Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara 1997, ss. 145-146.

62 İbn Cevzî, *Mevzu'ât*, c. I, s. 133; Suyûtî, *el-Leali'l-meşnu'a*, c. I, s. 139.

63 Eş'arî, *Makalât*, s. 141.

64 İbn Cevzî, *Mevzu'ât*, c. I, s. 136; Suyûtî, *el-Leali'l-meşnu'a*, c. I, s. 43.

65 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 61.

66 İbn Arrak, *Tenzîhu's-Şerâa*, c. I, s. 150.

67 İbn Cevzî, *Mevzu'ât*, c. I, s. 277; Zehebî, Ebu Abdillâh Şemseddin, *Mîzanü'l-i'tidâl*, Mısır 1325, c. III, s. 190.

“Her kim imanun artıp eksildiğini iddia ederse (bilsin ki) artması nifak, eksilmesi ise küfürdür. Böyle kimseler şayet tövbe ederlerse (ne alâ); aksi halde boyunlarını kılıçla vurunuz. Bunlar Rahman’ın düşmanlarıdır. Allah’ın dinini parçalamışlar, küfre intisap etmişler, Allah’a düşman olmuşlardır. Allah yeryüzünü bunlardan temizlesin. Haberinizi olsun ki, bunların namazları da, oruçları da, zekât ve hacları da makbul değildir, bunların dini de yoktur. Resulüllah onlardan, onlar da Resulüllah’tan uzaktır.”⁶⁸

Mürciler’in en önemli ayrıcalıkları, kentleşme sürecinin ve büyük göçlerin yaşandığı Kufe gibi bir yerde, üst üste yığılan sorunları çözmek için büyük bir mesai harcamış olmalarıdır. Toplumsal yapının sürekli olarak değiştiği bu şehirde, mevcut problemlerin çözümünde re’ye ve aklî metotlara daha fazla başvurulması zorunlu idi. Bu sebeple onlar, gerek itikadi gerekse fıkhi konularda bu metoda öncelik tanıdıkları ve hüküm çıkarırken reyi çok başarılı bir şekilde kullandıkları için Ehl-i Rey olarak anılmayı hak ettiler.⁶⁹ Başta Ashabu’l-Hadis olmak üzere muhalifleri tarafından, onların bu reyci yöntemleri Hz. Peygamber’e şu sözle tekfir ettirilecekti: *“Kim Allah’ın Kitabını kendi kanaati ve bilgisine (re’yihi) dayanarak tefsir ederse, isabet bile etse hata etmiş sayılır. Kim de kendi reyi ile tefsir yapar ve hata ederse, o da küfre girmiş olur.”⁷⁰*

Hatta onlar işi daha da ileri götürerek Mürciler’i, İsrailoğullarının, esir ettikleri kadınlardan çoğalıp da sonra re’yle hüküm veren nesline benzeterek bu neslin ümmeti dalalete götüreceği,⁷¹ şeklinde bir hadisle yermeye çalışmışlardı.

4. Şi’a

Erken dönem Mezhepler Tarihi kitaplarında görülen bir çok fırka arasında belki de fırka adına en uygun olan, “İslâm’da görülen yegâne kopma (i’tizâl) olayı”⁷² özelliği taşıyan, zamanla değişik görünüm

68 İbn Arrak, *Tenzîhu’ş-Şerîa*, c. I, s. 149; İbn Cevzî, *Mevzu’ât*, c. I, s. 133; Suyûtî, *el-Leali’l-meşnu’a*, c. I, s. 40.

69 Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde ilk Gelenekçiler*, TDV yay., Ankara 2000, ss. 41-42.

70 Ebu Davud, İlim, hno: 3652, (c. II, s. 344; Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’an*, hno: 2951, 2952, (c. V, s. 183-184).

71 İbn Mace, 8, hno: 56, (c. I, s. 87).

72 Fazlur Rahman, *İslâm*, çev.: M. Aydın, M. Dağ, İstanbul 1980, s. 238.

kazanarak da olsa günümüze kadar gelmeyi başaranlardan birisi de Şia'dır.⁷³

Hz. Peygamber'in vefatını müteakip sahabiler arasında meydana gelen ilk ihtilaf hilafet konusunda olmuştur.⁷⁴ Bu mesele önce Hz. Ebu Bekir daha sonra da Hz. Ömer'in halife seçilmesiyle asgari düzeye inmişken, Hz. Osman döneminde şiddetini artırarak yeniden ortaya çıktı. Osman b. Affan'ın Emevîler'den olması, yakınlarını çeşitli makam ve mevkilere tayini, onların da halifenin durumundan faydalanma arzuları, İslâm toplumunda "Şiatü Osman b. Affan" denilen grup karşısında, Hz. Ali tarafını tutan ve onun halife olmasının gerekliliğini savunan "Şiatü Ali b. Ebi Talib" adını alan siyasi bir grubun ortaya çıkmasına zemin hazırladı.⁷⁵ Emevî-Haşimî çekişmesinin bir uzantısı olarak karşımıza çıkan ve Ömer b. Abdulaziz'in, minberden Hz. Ali'nin kötülenmesini yasaklamasına kadar devam eden Muaviye'nin başlattığı "Ali'yi ve taraftarlarını kötüleme kampanyası"⁷⁶ doğal olarak bu "Şiatü Ali" tabirinin uzun süre canlı kalmasına yol açmıştır.⁷⁷

Siyasî mücadelelerden doğan ve zamanla itikadî bir hüviyet kazanmaya başlayan bu eğilim içerisinde, 66/685 yılında başlayan Muhtar es-Sakafî hareketinden sonra, karizmatik lider anlayışının ilk izlerine yavaş yavaş rastlanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Bu dönem zarfında, hakkında en fazla hadis uydurulan "vesayet" fikrinin, büyük ölçüde kitlelere mal olmaya başladığını da söylemek mümkündür.⁷⁸

Vesayet, Muğîre b. Saîd (120/738) ve Ebu Mansûr el-İclî ile birlikte de bütün açıklığıyla fikir hayatına girmişti. Bunlar, hilafetin vesayetle, geçici bir süre için de olsa, bizzat kendilerine intikal ettiğini ileri sürüyorlardı. Diğer taraftan, ilk defa Ali b. Ebi Talib'in hilafetinin Ebu

73 Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993, s. 13.

74 Eş'arî, *Makalât*, s. 2.

75 Eş'arî, *Makalât*, ss. 2-3.

76 Yakubî, Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Cafer b. Veheb (ö.292/904), *Tarihü Ya'kubî*, Beyrut 1412/1992, c. II, s. 305.

77 Onat, *Emeviler Dönemi Şîî Hareketler*, s. 18.

78 Aynı eser, s. 121.

Bekir ve Ömer tarafından gasp edildiği şeklindeki fikirler de bunlarla birlikte tarih sahnesine çıkmış oldu.⁷⁹

İlk Şîî fikirlerin teşekkül etmeye başlamasından itibaren, Sebeiye, Muhtariye, Keysaniye ve Rafıza gibi isimlerle nitelendirilen Şia, başlangıçta, hilâfet sırasında Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın, daha sonraları ise ilk iki halifenin de önüne geçirilmesini savunan ve onları Ali'nin hakkını gasbetmekle suçlayan kimselerden oluşuyordu. Daha sonra, Ali b. Ebi Talib'in Hz. Peygamber'den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametın kıyamete kadar onun Fatıma'dan olan soyunda kalacağını ileri süren toplulukların müşterek adı olarak kullanıldı.⁸⁰

Hilafetin Ali ve oğullarının hakkı olduğu halde bu hakkın Emevîler tarafından gasp edildiği görüşüne sahip olan Şîîler, birinci asrın ikinci yarısında bu görüşlerini teyit etmek amacıyla hadîs uydurma yoluna gittiler. Vazedilen hadislerle Ali b. Ebi Talib ve Ehl-i Beyt'in faziletlerini dile getirerek, hilafetin Ali ve evlâdının hakkı olduğunu ispat edebilmek için Ali'nin, Hz. Peygamber'in varisi olduğunu açıklayan sözler yaymışlardı.⁸¹ İbn Ebi'l-Hadîd (655/1257) faziletlerle ilgili uydurma hadislerin ilk defa Şia tarafından ortaya konmaya başladığını söyler.⁸²

Onların rivayet ettikleri bu hadislerin, ashaba mensup olanlar da dahil olmak üzere (bu Ali lehinde rivayetlerdeki) râvîlerinin tamamı, Irak'ın Basra, Kûfe gibi bölgelerinden olması dikkat çekicidir.⁸³ Kûfelilerin Hz. Ali'nin faziletleri hakkında üç yüz bin hadis uydurduklarına dair Halîlî (446/1054)'nin *el-İrşâd fî ulemâi'l-bilâd* adlı eserindeki rivayet mübalâğalı olsa bile onların bu konuda ne kadar aşırı gitmiş olduklarını gösterir.⁸⁴ Onların bu ölçüsüzce uydurmalarına dikkat çeken Goldziher "Ali'ci hevesat taraftarlarının kasıtlı faaliyeti, fırka hadisleri icadında sabit ve mukaddes metin tefsirinde olduğundan

79 Aynı eser, s. 141-142.

80 Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, ss. 36-37.

81 Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 146.

82 İbnü Ebi'l-Hadîd, İzzeddin Hamid, *Şerhu nehci'l-belâğa*, Beyrut 1374/1954, c. III, s. 26.

83 Ateş, *Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, s. 131.

84 İbn Arrâk, *Tenzîhu's-şerîa*, c. I, s. 407.

daha da kayıtsız faaliyette bulunduğu serbest bir saha bulabilmiştir” demektedir.⁸⁵ Bu serbestlikten dolayıdır ki, Hz. Ali’ye, bir taraftan bu imtiyazları bol bol verirken diğer taraftan onu Hz. Ebu Bekir ve Ömer ile kıyaslayarak Peygamber diliyle onları aşağılamak istemişlerdi.⁸⁶

Kendilerine, “*Âhir zamanda birtakım insanlar olacaktır. Onlara Rafıza denilir. İslâmiyet’i fırlatıp atarlar, sadece ismiyle yetinirler. Onları öldürünüz çünkü onlar müşriktirler*” şeklindeki bir hadisle hakaret edilen Rafızîler’in ilk müracaat ettikleri veya uydurdukları hadisler velâyetle ilgili olanlardı. Çünkü, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, hicri birinci asır zarfında Şîî diye nitelenebilecek kitlenin en ileri derecede iddiası, Ali’nin diğer sahabilerden daha üstün olduğu inancından öteye geçmemekteydi. Onlar, Hz. Ali’nin ashabin en üstünü olduğunu Hadisçilerin şu rivayetleriyle iddia etmişlerdi:

“*Sen benimle, Harun’la Musa gibisin. Şu kadar var ki benden sonra peygamber yoktur.*”⁸⁷

“*Allah’ım... Onun (Ali’nin) dostlarının dostu ol, ona yardım edenlere sen de yardım et, ona düşmanlık edenlere sen de düşman ol...*”⁸⁸

“*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahum! Onu sevenleri sev, ona düşmanlık yapanlara buğzet, ona yardım edenlere sen de yardım et, yardım etmeyip terk edenleri sen de yüzüstü bırak, hakkı da onun döndüğü yöne çevir. Dikkat ediniz tebliğ ettim mi?*”⁸⁹

“*Ali’nin velayetini terk eden, faziletini inkar eden, onun düşmanlarıyla dost olan ve bu şekilde ölen İslam’dan çıkmış olur*”⁹⁰

Daha sonra imametın vasiyetle olacağını iddia eden ve kendi imamlarının imametlerinin meşruluğunu, ayetlerin tevili yanında Hz. Peygamber’in sünnetine de dayandırmak isteyen Şîiler, aşağıda

85 Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Mehmet Hatiboğlu, basılmamış çevirisi), s. 115.

86 M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, Ankara 1991, s. 34.

87 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, s. 64.

88 Aynı yer.

89 Ayyâşi, *Tefsiru’l-Ayyâşi*, c. I, s. 362; Şehristanî (ö.548/1153), *el-Milel ve’n-nihâl*, tahk.: A. Fevzi Muhammed, Beyrut 1992, c. I, s. 163-164.

90 Ahmed b. Muhammed b. Halid Berkî (ö.274/887 veya 280/893), *Kitabu’l-mehasin*, Tahran 1370/1950, s. 89.

örneklerinden bazılarını vereceğimiz vesayetle ilgili pek çok hadis uydurma yoluna gitmişlerdi. Bunlardan birkaçı şöyledir:

“*Sen benim vasımsın (ey Ali)*”⁹¹

“*Ali benim vasîm, kardeşim ve benden sonra halifemdir. Onun sözlerini dinleyip kendisine itaat ediniz*”

“*Her nebînin bir vasîsi ve varisi vardır. Ali de benim varisim ve vasîmdir.*”⁹²

“*Ben nebîlerin sonuncusuyum, Ali ve sülalesi de vasîlerin sonuncusudur. Onların vasîlikleri kıyamet gününde son bulacaktır.*”⁹³

Hicri ikinci asrın sonlarına doğru Şîî gruplar arasında aşırı derecede “Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Kültü” ortaya çıkıp Hz. Ebu Bekir’e karşı eleştirilerin dozu artınca buna tepki olarak, Ebu Bekir’in hilafetinin meşruluğunu ve ilk dört halifenin tarihi sırasını fazilet sırası olarak kabul edenlerin sayısı hızla artmaya başlamıştı.⁹⁴ Onlar, Ali’nin üstünlüğünü ileri sürenlere karşı aynı yöntemi kullanarak ilkin, Hz. Ali’nin değil Ebu Bekir’in halife olacağını ifade eden sözde hadisler yaymaya başladılar.⁹⁵ Bu uydurmalarından birinde şöyle denmektedir: “Hz. Peygamber miraçta iken, kendisinden sonra Ali’nin halife olması için dua ediyordu. O anda gökler sarsılıp sallanmaya başlar. Melekler de her taraftan Hz. Peygamber’e, “Siz Allah dilemedikçe bir şey dileyemezsiniz,”⁹⁶ ayetini okumasını söyleyerek, Yüce Allah senden sonra Ebu Bekir’in halife olmasını

91 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 64.

92 Suyutî, *el-Leali’l-masnu’a*, c. I, s. 359.

93 İbn Cevzî, *Mevzu’ât*, c. I, s. 377.

94 Cahız (255/869), Osmaniyye’yi, çoğunluğu temsil eden bir siyasi grup olarak ele alıp incelediği *Kitabu’l-Osmaniyye’sini*, Ebu Bekir’in Ali’den daha üstün ve hilafete daha lâyık olduğunu ispatlamak için yazmıştı. Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, s. 33; *Kitabu’l-Osmaniyye’de Hz. Ebu Bekir’in sahabenin en üstünü olduğuna ilişkin dile getirilen hususlar ve onlara Cahız’ın çağdaşı Bağdad Mu’tezilesine mensup Ebu Cafer el-İskâfî’nin verdiği cevaplar ve eleştiriler için bkz. Mehmet Ümit, Hicri Üçüncü Asırda Şîî-Mu’tezile İmamet Tartışmaları ve İskâfî’nin Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996, ss. 74-88.

95 Kandemir, *Mevzû Hadîsler*, s 35.

96 İnsan (dehr), 43/30.

istemiştir, diyorlardı.”⁹⁷

Yine Ebu Bekir ve Ömer’i takdim etmeleri hususunda Hadisçilerin “Benden sonra şu ikisine (Ebu Bekir ve Ömer’e) uyun”⁹⁸ “Bu ümmetin, peygamberinden sonra en hayırlısı Ebu Bekir’dir”⁹⁹ şeklindeki rivayetlerini delil getirmişlerdir.

Şiiler’e karşılık dört halifenin her biri hakkında müstakil olarak uydurulan hadislerin yanında hepsini eşit şartlar altında mütalaa edenleri de vardı.¹⁰⁰ Bunlardan birinde, “Ebu Bekir ve Osman İslâm’ın tacı, Ömer İslâmın elbisesi, Ali de İslâmın güzel kokusu”¹⁰¹ olarak nitelenmektedir.

Siyasî fırkaların artık birbirlerine açıkça cephe almış olduklarını gördüğümüz Sıffin harbinin muhalif cephe başkanı, elbette uydurma hadislerden kendisini kurtaramayacaktı. Nitekim öyle de oldu. Muaviye’yi bir idareci olarak karşılarında gören Şiiler, uyduracaklarının şartlara uygunluğunu da gözetmişlerdi. Buna bağlı olarak şöyle bir hadis icad etmek gerekti:¹⁰² “Muaviye’yi benim minberimde konuşurken görürseniz derhal öldürünüz”¹⁰³

Bu tür uydurmalar muhalif fırka taraflarınca cevapsız bırakılmadı. Muaviye’nin vahiy kâtipliği hakkında ileri geri konuşanlara, onun bu göreve Allah tarafından tâyin edildiğini ifade eden bir hadisle karşılık verildi. Bu sözde hadise göre, Cebraîl, Hz. Peygamber’e Allah’ın selâmını söyleyip ona som altından yapılma bir kalem verdikten sonra güya şu ilâhî vahyi tebliğ eder: “Ey habibim! Ben bu kalemi yüce arşımdan, Muaviye’ye hediye ediyorum; bu kalemi ona ver ve bununla bir Ayete’l-Kürsî yazmasını söyle...”¹⁰⁴

97 İbn Arrâk, *Tenzîhu’ş-Şerâa*, c. I, s. 345.

98 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 64.

99 Aynı yer

100 Kandemir, *Mevzu Hadisler*, s 36.

101 Zehebî, *Mîzan*, c. I, s. 310; İbn Arrâk, *Tenzîhu’ş-Şeria*, c. I, s. 388.

102 Hatiboğlu, *Siyasi İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, s. 12 .

103 Zehebî, *Mîzan*, c. I, s. 268; İbn Arrâk, *Tenzîhu’ş-Şeria*, c. II, s. 8.

104 Zehebî, *Mîzan*, c. I, s. 414; İbn Arrâk, *Tenzîhu’ş-Şeria*, c. II, s. 3.

Ayrıca, Allah'ın düşüncesinde beda'¹⁰⁵ edeceği fikrine inanan Şii'ler¹⁰⁶ hadisçilerin, "Sıla-i rahim ömrü uzatır. Sadaka da, gelmesi muhakkak olan belayı uzaklaştırır."¹⁰⁷ şeklindeki rivayetlerini delil göstermişlerdir.

5. Mu'tezile

"Mu'tezile" ismi ilk defa, Hz. Ali dönemindeki kargaşa ortamında hiçbir gruba katılmayan ve tarafsız kalanlar için kullanılmıştır.¹⁰⁸ Ancak bu dönemde "Mu'tezile" ismi, itikadi bir farklılaşmayı ifade etmemektedir. Bu isim hicri ikinci asrın başlarından itibaren, büyük günah işleyeninin durumu, tevhid, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması gibi konularda, aklı ön plânda tutarak toplumun diğer kesimlerinden biraz daha farklı görüşler ileri süren bir grup insana verilmeye başlanmıştır. Doğuş sürecinde entelektüel boyuta sahip olup fikrî tartışmalarla beslenen bu mezhep zamanla tarihteki yerini almış ve hicretin II. yüzyılından itibaren Mu'tezililer adı altında Basra'da bir müslüman düşünürler topluluğu oluşmuştur. Bu hareket hızla yayılarak Abbâsiler döneminde Bağdad, bu okulun en önemli merkezlerinden biri haline gelmiş ve devletin resmi öğretisi olarak kendini kabul ettirebilmiştir.¹⁰⁹

Hicri üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren "adl" prensibinin de teşekkülüyle birlikte toplam beş esasa (usûlü'l-hamse) anılmaya başlayan Mu'tezile'nin adalet görüşünün temelini kader anlayışı oluşturur. Onlara göre kader, insanın kendi fiilini yapma konusunda hür olduğu ve şayet insan, herhangi bir şeyi yapma hürriyetine sahip değilse, işlediği iyi ve kötü amellerden dolayı sevap veya ceza görmesinin anlamsız olacağı ve bunun Allah'ın adaletiyle bağdaşmayacağı esprisine dayanır.¹¹⁰ Bu düşünceleri başlangıç olarak

105 Beda': Allah'ın bir şey yapacağını haber verip sonra da düşüncesini değiştirerek onu yapmaması demektir. Hayyat Mu'tezili, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahman b. Muhammed b. Osman (ö. 300/912), *Kitabu'l-intisar ve'r-red ala Ravendiye'l-mulhid*, tahk.: Albert Nasri Nader, Beyrut 1957, s. 14.

106 Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, s. 14; İsfereyani, Ebu Muzaffer (ö. 471/1078), *et-Tabsir fi'd-din ve temyizu fırkatü'n-naciyeti ani'l-fıraki'l-halikin*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1403/1983, s. 30.

107 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, s. 65.

108 Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-imame*, s. 19.

109 Aydınlı, *Aklileşme Süreci*, s. 25.

110 Ömer Nesefti, *İslam İnançının Temelleri*, çev. Otağ Yayınevi İstanbul, ts., ss. 122-

yalın ise de, felsefenin İslâm dünyasına girmesiyle felsefî bir özellik kazanmıştır. İktidarın tavrını benimseyen Cebriye, insanın kendi fiillerinde hiçbir sorumluluğu yoktur sonucuna varırken, Emevî iktidarına muhalefeti temsil eden Kaderiyye ise, fillerin Allah'ın yaratması ve kulun kazanmasıyla olduğu fikrine varmıştır.¹¹¹

Kader hakkındaki düşüncelerini bu şekilde tartışmaya başlamalarından itibaren Mu'tezile'ye yönelik eleştiriler daha da artarak farklı sahalarda ortaya çıkmaya başlamıştı. Kendilerine karşı kullanılan en etkili yöntemlerden biri şüphesiz hadisler olmuştur. Muhaliflerinin, "kader" hakkındaki görüşlerine karşı çıkarken kulanmış oldukları rivayetlerin birinde şöyle denmektedir:

*"Musa Adem ile karşılaştı ve, 'insanları bedbaht yapan, onları cennetten çıkararak insanların babası Adem sen misin?' dedi. O da: 'Evet' dedi ve ilave etti: 'Sen de Allah'ın risalet ve kelâm ile insanlara üstün kıldığı Musa değil misin?' dedi. Musa: 'Evet' dedi. Adem: 'Sen Allah'ın sana indirdiğinde (Teorat), Allah'ın -tekrar cennete sokmadan önce- beni oradan çıkaracağını okumadın mı?' dedi. Musa, evet dedi. Bunun üzerine Adem, Musa'ya galip geldi ve onu susturdu."*¹¹²

Kendilerini tenkit edenlere karşı aynı yöntemle cevap vermek için sonradan hadislere müracaat etmek zorunda kalan Mu'tezile de, bu hadis'e karşı "*Her doğan fitrat üzere doğar, sonra ebeveyni onu ya Hıristiyan yapar veya Yahudi*"¹¹³ şeklindeki rivayetleri delil olarak kullanmış ve bu yolla, insanların fiillerinin önceden takdir edilene göre oluşmadığını ispatlama gayretine girişmiştir.

Özellikle Ashabu'l-Hadis, Mutezile'nin öncüsü olan Vasıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'den söz edilirken, onların "insanın fiillerinde hür olduğu fikrini benimsediklerinden ve Allah'ın takdiri anlamındaki kaderi inkar etmelerinden" dolayı onları Kaderiyye'den saymışlar ve Kaderî olarak isimlendirmişlerdir.¹¹⁴ Diğer taraftan da, "*Kaderiye bu*

125.

111 Aydınlı, *Aklîleşme Süreci*, ss. 79-80.

112 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, ss. 362-363..

113 İbn Kuteybe, *Aynı eser*, s. 62; Buharî, *Kader*, c. XIV, s. 6490; Tirmizî, *Kader*, 5, hno: 2138, (c. IV, s. 389).

114 Zehebî, *Mizan*, c. III, s. 273.

ümmetin Mecûsîleridir. Hasta olurlarsa ziyaretlerine gitmeyin, ölürlerse haklarında şahadette de bulunmayın"¹¹⁵ şeklinde hadisler uydurarak onları yermişlerdir. Ancak Mu'tezilîler, bu hadiste yer alan "Mecusî" yakıştırmısından kendilerini kurtarmak istedikleri için Kaderiyye olarak adlandırılmaktan hoşlanmamış ve bu lâkaba, hayır ve şerri Allah takdir eder, diyenlerin lâyük olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre fiillerin, Allah'ın yaratmasıyla ve kulun kazanmasıyla olduğu fikrini benimseyenler Kaderî olarak nitelendirilemezler.¹¹⁶ Çünkü onların muhalifleri bu ismi kullanmakla Mu'tezile'nin Mecusî olduğunu iddia etmiş ve meseleyi hadis bazında çözmüş oluyorlardı.¹¹⁷ Kadı Abdulcebbar (415/1020), Kaderiyye bu ümmetin Mecusîleridir, hadisinin muhatabının kendileri olmadığını söyler ve Mücebbire olarak isimlendirdikleri hasımlarının Mecusîlere benzeyen yönlerini sayar.¹¹⁸

Yine Mu'tezile'yi hedef alan ve Ali el-Muttakî el-Hindî'nin *Kenzu'l-Ummâl* adlı eserinde, İbn Ömer'den rivayet edilen bir hadiste, "Kader konusunda konuşmayınız. Çünkü o Allah'ın sırrıdır. Allah'ın bu sırrını ifşa etmeyiniz"¹¹⁹ denmektedir. Hz. Peygamber zamanında herhangi bir problem teşkil etmeyip münakaşa konusu olmamış olan "kader" tartışmasının onun diliyle bu şekilde yasaklanmak istenmesi, muhaliflerinin bu yöntemi kullanmadaki aşırı arzularından kaynaklanmış olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Cehm b. Safvan'ın (128/746) sıfatların nefyi fikriyle irtibatlandırılması, sonraki dönemlerde Mu'tezile'ye Cehmiyye yakıştırmaları yapılmasına da sebep olmuştur. Bu husus, Ahmed b. Hanbel'in, "Kur'an mahluktur diyen Cehmî'dir"¹²⁰ sözü ve İbn

115 İbn Mace, hno: 92 (c. I, s. 162); İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 292; İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, s. 165; Bağdadî, Ebi Mansur Abdulkahir b. Tahir (ö.429/1037), *Kitabu'l-mîlel ve'n-nihal*, tahk.: Albert Nasri Nader, Beyrut 1986, s. 70.

116 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935), *el-İbane an usûli'd-diyane*, tahk.: Beşîr Muhammed Ayûn, Dımeşk 1413/1993, ss. 140-141.

117 Aydınlı, *Aklîleşme Süreci*, ss. 35-37.

118 Kadı Abdulcebbar (ö.415/1024), *Şerhu usûlü'l-hamse*, tahk.: Abdulkemim Osman, Kahire 1408/1988, ss. 772 vd.

119 Alâuddîn Ali el-Muttakî b. Hüsameddin el-Hindî (ö.975/1567), *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-ekvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut 1993/1413, hno: 485, (c. I, s. 107).

120 İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf en-Nemeri el-Kurtubi Endelusi (ö.463/1070), *el-*

Teymiye'nin, sıfatlar konusunda Mu'tezile'yi "Dönek Cehmiye" olarak nitelendirmesi ve her iki fırkayı aynileştirmesi¹²¹ olarak ilginç bir şekilde karşımıza çıkar. Muhaddisler bu yönde "Rafızîler'in Kaderiyye'den, Haruriyye'nin her ikisinden, Cehmiye'nin ise hepsinden daha şerîr bir fırka olduğunu"¹²² hatta onların sözlerinin Yahudî, Hıristiyan ve Mecusîler'in sözlerinden bile daha sapık olduklarını¹²³ iddia eden hadisler icad etmişlerdir. Ayrıca Cehmiye'yi red için müstakil risaleler hazırlayarak, Cehmiye ile Mu'tezile'nin itikadî şüphelerini reddeden hadislerle ilgili özel bölümler açmışlardır.¹²⁴ Bu hadislerden birinde şöyle denmektedir:

"Kaderiyye, hayrın Allah'tan, şerrin de İblis'ten olduğunu söyler, biliniz ki hayır da şer de Allah'tandır. Kim bunun aksini iddia ederse Allah'ın lâneti üzerine olsun. Cehmiye, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenlerdendir. Biliniz ki Kur'an mahluk değildir. Kim bunun aksini iddia ederse Allah'ın lâneti üzerine olsun."¹²⁵

6. Ashabü'l-Hadîs

İslâm düşüncesinde gelenekçi din söyleminin en tipik temsilcileri hadis taraftarları ve Selefilikle, onların alt grupları olan Şafîilik, Malikîlik, Hanbelîlik ve Zahirîlik olmuştur. Hadis taraftarları, sadece hadisler konusunda derinleşmiş bir meslek grubu olmayıp, Mürcie, Şia ve Mu'tezile kadar etkili olmuş, hicri II/VIII. asrın ikinci yarısında teşekkül etmiş önemli ekollerden birisidir. Abbasi devletinin kurulmasıyla, dini, siyasi ve sosyal alanlarda köklü değişimler yaşandı. Bu, bir çok bakımdan geleneğin göz ardı edilmesi veya yürürlükten kaldırılması olarak düşünüldü. Bu arada Havaric, Mürcie ve Şia (Rafıza/Zeydiyye) ve Kaderiyye/Mu'tezile gibi pek çok mezhep teşekkül etmişti veya bazıları henüz bu süreci yaşamaktaydı.¹²⁶

İntika fi fedaili's selaseti'l-eimme, Kahire 1350, s. 106.

121 İbn Teymiye, Ahmed b.Teymiye, *Mecmuu'l fetava*, tahk: Abdurreha b. Muhammed b. Kasım, M. Maarif, c. VIII, ss. 226 vd.

122 Buharî, *Halku ef'ali'l-ibâd*, s. 28.

123 *Aynı eser*, s. 19.

124 Aydınlı, *Aklîleşme Süreci*, s. 78.

125 İbn Cevzî, *Mevzu'ât*, c. I, s. 275-276; Suyûtî, *el-Leali'l-masnu'a*, c. I, s. 262.

126 Kutlu, "Din Söylemleri Olgusu", s. 26 .

Bütün bu oluşumların neticesinde, bir takım yeni fikirler (bid'at) zuhur etmiş, tartışılmayan konular gündeme gelmiş, daha önce Kitap ve Sünnet'in içinde kalınarak sınırlı bir şekilde kullanılan akıl ve rey, teknik anlamda (kıyas, ictihadü'r-re'y) ve daha çok kullanılan bir kaynak olmaya başlamıştı. Özellikle yabancı kültürlerle temas sonucu, Müslümanlarla diğer din ve felsefe ekolleri arasında meydana gelen tartışmaların yoğunlaşması, Abbasi yönetiminin daha çok Şii, Mürciî ve Zeydî çevrelerle yakın temas içerisinde olması, bu oluşumların dışında kalan çevrelerde sert tepkilerle karşılandı. İşte İslâm dünyasında bu fikir çatışmalarının ortaya çıkışıyla birlikte, "hadis'e muhalefet cereyanı"nın doğması, buna karşılık olmak üzere de, Ehl-i Sünnet cephesinin teşekkülü kaçınılmaz hale gelmişti. Nitekim bu cephe, Ehl-i Sünnet muhitinde hadis taraftarlarınca kurulmuş ve bu çeşit fırkalarla mücadelede Ehl-i Sünnet'in bayraktarlığını üzerlerine almışlardı.¹²⁷

Hadis taraftarları, çok az istisnaıyla, naslardan bağımsız reye, akli istidlallere ve kişisel yorumlara karşı çıkmışlar ve bunları bilgi kaynağı olarak benimseyip kullandıkları için rey taraftarlarını eleştirmişler ve onları "sünnet düşmanı" olarak suçlamışlardır. Dinin rey, felsefe, nazar ve kelama dayandırılmayacağı ilkesini benimsedikleri için, Kur'an ve Sünnet'le ilk nesillerin bunlardan anladıklarını tek kaynak olarak kabul etmişlerdir.¹²⁸

İman nazariyelerini, büyük ölçüde, Mürcie'nin iman nazariyesinin eleştirisi ve alternatifi olarak kuran¹²⁹ Ashabü'l- Hadis'e göre iman; söz niyet ve ameldir; artar ve eksilir. Mahluk olduğu veya olmadığı söylenemez. Büyük günah sahibinin cehennemlik olduğuna, tevhid ehlinin de cennetlik olduğuna hükmedilemez. Bunların durumu Allah'a havale edilir. O, dilerse affeder, dilerse cezalandırır.¹³⁰ Bu görüşlerini de,

127 M. Said Hatiboğlu, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis'e yazdığı ön söz*, Ankara 1991, s. 9; Kutlu, "Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, s. 26.

128 Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, tahk.: M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 8-9; Kutlu, "Din Söylemleri Olgusu", s. 27; Ayrıntılı bilgi için bkz. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2002, ss. 157 vd.

129 Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, s. 16.

130 Eş'arî, *Makâlât*, ss. 293-294.

"İman artar ve eksilir"¹³¹ "İman söz ve ameldir, artar ve eksilir, bunun dışında bir şey söyleyen bid'at ehlidir"¹³² şeklinde hadislerle temellendirmeye çalışmışlardır.

Hicri ikinci asrın başlarına kadar, merkezi veya mutedil zümre (Hariciler, Mu'tezile ve Şia'nın dışındakiler) içerisinde yer alan Mürcie ve Ehl-i Sünnet muhitindeki herkes, kible ehlinden hiç kimsenin büyük günahı dolayısıyla tekfir edilemeyeceği,¹³³ hilâfet sırasının fazîlet sırası olduğu vb. fikrini kabul etmektedir. Bu ana gövdede temsil edilen Mürcie ve onun dışındaki Ehl-i Sünnet'in öncüleri; Hariciler, Şîî oluşumlar ve Mu'tezile'ye karşı tek cephe idiler. Bu sebeple ircâ akidesinin hicrî birinci asrın sonlarına kadarki kısmına, Ehlü'l-Hadis de aynen sahip çıkmaktadır. Ancak merkezi zümre içerisinde yer alan Mürcie ile onun dışındaki Ehl-i Sünnet'in öncülüğünü yapan kimseler arasında, imanın tanımı, imanda istisna ve halifelerin fazilet sırasıyla ilgili konularda önemli anlaşmazlıklar ortaya çıkmaya başladı. Özellikle Kufe Mürciesi içerisinde, problemlerin çözümünde reye öncülük veren ve daha sonra "Rey taraftarları" olarak isimlendirilecek olan bir anlayış hakim olunca, ircâ fikri ve reycilik birlikte eleştirilmeye başlandı.¹³⁴

Reye ve onu kullananlara karşı aşırı eleştirileriyle tanınan Âmir eş-Şa'bî de Mürcie, Kaderiyye ve Şia'ya karşı mücadele veriyordu. Bu eleştirileri Mekke'de Zuhri (124/741), Basra'da Katâde (117/735) sürdürmekteydi. Hatta bu dönemde Hz. Peygamber'den Mürcie ve Kaderiyye'yi lânetleyen hadisler rivayet edilmeye başlanmıştı.¹³⁵

Bu hadislerin birinde, "Kim Allah'ın kitabını kendi kanaati ve bilgisine (re'yihî) dayanarak tefsir ederse, isabet bile etse hata etmiş sayılır. Kim de kendi reyî ile tefsir yapar ve hata ederse, o da küfre girmiş olur."¹³⁶ denmektedir. Bu hadisin, rey ile tefsir yapmayı küfürle itham edecek kadar ağır bir suçlama içermesi ve Resulullah'ın, kendisine inananlara böyle ağır bir suçlama yöneltip yöneltemeyeceği meselesi bir yana, bu sözün, nakilci

131 İbn Cevzî, *Mevzu'ât*, c. I, s. 129-130; Suyûtî, *el-Leali'l-masnu'a*, c. I, s. 36.

132 İbn Cevzî, *Mevzu'ât*, c. I, s. 130; İbn Arrak, *Tenzîhu's-şerîa*, c. I, s. 150.

133 Hayyat Mu'tezili, *Kitabu'l-intisar*, s. 118.

134 Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, ss. 37-38.

135 Ayrıntılı bilgi için bkz: Kutlu, Aynı eser, s. 47.

136 İbnü'd-Deyba, *Teyşîru'l-vusûl*, hno: 1, (c. I, s. 83).

dogmatik zihniyete sahip çevrelerin, nakil yanında akli da kullanmak isteyen ve tarihte Rey ekolü olarak da bilinen akımı kötülemek için uydurulduğu açıkça anlaşılmaktadır.¹³⁷

Hadis taraftarları mesailerini, daha çok hadisleri ve âsârı dinleme, rivayet etme, onları fikhî ve akidevî konulara göre tasnif ederek yazıya geçirmeye hasretmişlerdir. Onların önde gelen isimlerinden Süfyan es-Sevrî (161/777) ve Abdullah b. Davud (213/828), bu anlayışlarını “Din âsârdan ibarettir”¹³⁸ sözüyle çok veciz bir şekilde ifade etmişlerdir. Dinin, rey ve kelâma dayandırılmayacağı ilkesini benimsedikleri için, Kur’an ve Sünnet’le ilk nesillerin bunlardan anladıklarını tek kaynak olarak kabul etmişlerdir.¹³⁹

Hadisçilerin bu anlayışları Mihne olayı ile birlikte hırçın bir ideolojik saplantıya dönüşmüş ve Mihnedeki siyasi engizisyona ‘Kültür engizisyonu’ ile karşılık vermişlerdi. Bunun bir açılımı olarak da, fiilen yok edemedikleri kendileri gibi düşünmeyen ötekini, fikren yok etme yöntemine başvurmuşlardı. En azından “cerh” yöntemini kullanarak kendi ilgi alanları olan hadis rivayetinde bu kimselere hayat hakkı tanımamışlardı. Süngü ve kılıçla cisimlerini yaralamamışlarsa da, kamış ve divitle isimlerini yaralamaktan geri durmamışlardır.¹⁴⁰

Onların, muhaliflerini yermek için kullandıkları, Muhammed b. İsa tarafından Ebu Said el-Hudrî’ye varan bir isnatla rivayet edilen bir hadiste şöyle denilmektedir:

“Allah dört fırkaya yetmiş nebî diliyle lânet etmiştir. Bunlar kimlerdir ya Rasulü Allah? diye sorulunca: Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie ve Raftıza, diye cevap vererek bu fırkaları şöyle tarif etmiştir: Kaderiyye, hayrın Allah’tan, şerrin de İblis’ten olduğunu söyler, biliniz ki hayır da şer de Allah’tandır. Kim bunun aksini iddia ederse Allah’ın lâneti üzerine olsun. Cehmiyye, Kur’an’ın mahluk olduğunu söyleyenlerdendir. Biliniz ki Kur’an mahluk değildir. Kim bunun aksini iddia ederse Allah’ın lâneti üzerine olsun. Mürcie, amel olmaksızın imanın söz olduğunu söyleyenlerdir. Ravaftız ise, Ebu Bekir ve Ömer’e hakaret

137 Kırbaşoğlu, “İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler”, s. 125.

138 Hatib, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, s. 6.

139 Hatib, *age*, s. 8-9; Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, ss. 57, 59.

140 M. Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999, s. 90..

edenlerdir. Haberiniz olsun ki, her kim onlara kin duyarsa Allah'ın lâneti üzerine olsun."¹⁴¹

Dönemin siyasi iktidarı din politikasında sıkı tedbirler alarak, sadece Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü topluma dayatmamakla kalmamış, sisteme payanda olan bir zümrenin her konudaki ideolojik kanaatlerini halka ve ulemaya zorla benimsetmek istemişti. Ashabu'l-Hadîs, günün polemik mevzusu olan Rü'yetullah konusu ile ilgili, mü'minler gözleriyle ayı gördükleri gibi kıyamet gününde de Allah'ı göreceklerdir. Kâfirler ise onu göremeyeceklerdir.¹⁴² şeklindeki görüşlerini, "Şu ayı nasıl izdihamsız olarak, sıkışıp üst üste yığılmanıza ihtiyaç kalmadan görüyorsanız şüphesiz Rabbinizi de öyle göreceksiniz"¹⁴³ şeklindeki hadislerle desteklemiştir. Bu rivayet, din politikasının bilimsel temellerini sağlamakla yükümlü Ahmed b. Ebi Duad (240/854)'ı zor durumda bırakır ve isnadını araştırır. İbnü'l-Cezvî, Ahmed b. Ebi Duad'ın, hemşerisi Ali b. el-Medîni'yi çeşitli vaatlerle kandırarak ona bu hadisin senedine güvenilemeyeceğini söylettirdiğini, rivayet eder.¹⁴⁴

Yine Ashabu'l-Hadîs, Kur'an Allah kelâmıdır ve mahlûk değildir,¹⁴⁵ şeklindeki görüşleriyle ilgili gündeme getirmiş oldukları hadislerde şöyle ifade edilmektedir:

"Her kim Kur'an'ın mahluk olduğunu söylese kâfir olur"¹⁴⁶ "Göklerde ve gökle yer arasında -Allah ve Kur'an müstesna- her şey mahluktur. Kur'an O'nun kelâmıdır. Her şey onunla başlamış ve O'na dönecektir. Ümmetimden bazı kimseler çıkıp Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyeceklerdir. Her kim bunu söylese Allah'a küfretmiş olur. Böyle söyleyen kimseyi karısının hemen boşaması lâzımdır; çünkü mümin olan bir kadının kâfir bir erkeğin taht-ı nikâhında bulunması caiz değildir; meğer ki kadın, aynı sözü kocasından evvel söylememiş olsun."¹⁴⁷

141 İbn Cevzî, *Mevzu'ât*, c. I, s. 275-276; Suyûtî, *el-Leali'l-masnu'a*, c. I, s. 262.

142 Eş'arî, *Makâlât*, s. 292.

143 Buharî, *Mevakîtü's-Salât*, 16, (c. I, s. 38); İbn Mace, 13, hno: 177, (c. I, s. 308-309).

144 İbn Cevzî, *Muntazam*, c. XI, s. 216; Ayrıntılı bilgi için bkz. Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, ss. 70-77.

145 Eş'arî, *Makâlât*, s. 292.

146 İbn Cevzî, *Mevzu'ât*, c. I, s. 276.

147 İbn Cezvî, *Muntazam*, c. XI, s. 2107.

Ahmed b. Hanbel'in, Kur'an mahluktur diyen Cehmî'dir, bir kimse, Kur'an mahluk değildir demeden "Kur'an Allah kelâmıdır" derse isabet etmiş olur,¹⁴⁸ şeklindeki görüşü, onlar tarafından benzer tarzda hadisleştirilerek şöyle ifade edilmiştir:

*"Kaderiyye, hayrın Allah'tan, şerrin de İblis'ten olduğunu söyler, biliniz ki hayr da şer de Allah'tandır. Kim bunun aksini iddia ederse Allah'ın lâneti üzerine olsun. Cehmiye, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenlerdendir. Biliniz ki Kur'an mahluk değildir. Kim bunun aksini iddia ederse Allah'ın lâneti üzerine olsun."*¹⁴⁹

Sonuç

Çalışmamızın girişinde de belirttiğimiz gibi, İslâm düşünce tarihinde her mezhep gerek savunma gerekse saldırı amacıyla olsun kendi düşüncesini ifade etmede hadislerle müracaat etmiştir. Başta Ashabü'l-Hadis olmak üzere bunlardan bir kısmı, kendi söylem tarzlarına uygun olarak fikirlerini hadislerle dillendirmeyi amaç edinmiştir. Hariciler ve Mu'tezile gibi diğer bazı fırkalar ise, kendilerine karşı kullanılan bu silaha aynıyla cevap vermek zorunda kalarak görüşlerini savunmaya çalışmışlardır. Hadislerde kullanılan üslup ve kavramlara dikkat edildiğinde bunların Hz. Peygamber dönemiyle pek uyuşmadığı görülmektedir. Ancak yine de meşruiyet kaygısı nedeniyle, böyle bir yönetime başvurulmuş olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bütün bunlara rağmen bu tür hadisler, çeşitli İslâmî grupların geçirmiş oldukları fikir farklılıklarının tarihsel süreçlerinin anlaşılması açısından bize önemli ipuçları sunmaktadır.

Özet

Bazı konularda önemli farklılıklar gösteren İslâm mezhepleri, görüşlerini Hz. Peygamber'e onaylatma konusunda benzer yöntemlere başvurmuşlardır. Bu konuda en ileri giden Şii fırkalardır. Onlar, hilafetin Hz. Ali ve oğullarının hakkı olduğu tezini içeren, özellikle nass ve vasiyyet gibi konularda sayısız hadis uydurmuşlardır. Diğer taraftan, ilk ortaya çıkan fırka olarak kabul edilen Hariciler ise uydurmacılığa sıcak bakmamışlardır. Ancak katı söylemlerinden dolayı, muhalifleri tarafından, kendilerini eleştiren bir çok hadis uydurulmuştur. Hariciler'in bu dışlayıcı tavırlarına tepki olarak ortaya çıkan Mürcie, imanla ameli ayırmış ve re'ye önem vermiştir. Bu yaklaşım başta

148 İbn Abdi'l-Berr, *İnteka'*, s. 106.

149 İbn Cevzî, *Mevzu'ât*, c. I, ss. 275-276; Suyûtî, *el-Leali'l-masnu'a*, c. I, s. 262.

Ashabu'l-Hadis olmak üzere muhaliflerinin tepkisini çekmiştir. Bu görüşlerinden dolayı Mürcie hakkında çeşitli hadisler uydurulmuştur. Akıl ve re'ye karşı çıkan ve imanın artıp eksileceğini iddia eden Ashabu'l-Hadis, Kur'an'ın yaratılmış olduğu ve hür iradeyi savunan Mu'tezile'yi yeren hadislerle de müracaat etmiştir.

Bibliyografya

- Ateş, Ali Osman, *Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, İstanbul 1996.
- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci (Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf)*, Ankara 2001.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mesud b. el-Ayyâş es-Semerkindî (320/932), *Tefsiru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1411/1991.
- Bağdadi, Abdülkadir Tahir b. Muhammed (ö.409/1038), *Mezhepler Arası Farklar*, çev.: Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.
- , *Kitabu'l-milel ve'n-nihal*, tahk.: Albert Nasri Nader, Beyrut 1986.
- Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî (ö.274/887 veya 280/893), *Kitabu'l-Mehasin*, Tahran 1370/1950.
- Buharî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, , *Halku Ef'ali'l-İbâd (İlâhi Kelâmın Müdafası*, nşr. Yusuf Özbek, İstanbul 1992.
- Cihan, Sadık, *Uydurma Hadislerin doğuşu ve Sosyo-politik Olaylarla İlgisi*, Samsun 1997.
- Ebu Davud, Ebu Davud Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî (ö.275/888), *Sünen-i Ebi Davud*, Beyrut 1409/1988.
- Eş'arî, Ebu Hasan Ali b.İsmail el-Basri el-Şafî (ö.324/936), *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, tash.: Helmut Ritter, Wiesbaden 1980/1400.
- , *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, thk. Beşîr Muhammed Ayûn, Dımeşk 1413/1993.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, çev.: M. Aydın, M. Dağ, İstanbul 1980.
- Fığlalı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara 1996.
- , *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983.
- Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadis'in Düşünce Yapısı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002.
- Hatiboğlu, Mehmet Said, *Hz. Peygamber'in vefatından Emevilerin Sonuna Kadar – Siyasi İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, (Basılmamış Doçentlik Tezi).
- Hatib el-Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit (ö.463/1071), *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, tahk.: M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991.
- , *el-Kifaye fi ilmi'r-rivaye*, thk. Ahmed Umer Haşim, Beyrut 1406/1986.
- Hayyat Mu'tezili, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahman b. Muhammed b. Osman (ö.300/912), *Kitabu'l-İntisar ve'r-Red ala Ravendiye'l-Mulhid*, tahk.: Alber Nasri Nader, Beyrut 1957.
- Hindî, Alâuddîn Ali el-Muttaki b. Hüsameddin el-Hindî (ö.975/1567), *Kenzü'l-*

- Ummâl fî Süneni'l-Ekvâl-i ve'l-Ef'âl*, Beyrut 1993/1413.
- İbn Arrâk, Ebu'l-Hüseyin Ali b. Muhammed el-Kinanî (ö.963/1556) *Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfua*, tahk.: Abdülvehab Abdüllatif ve Abdullah Muhammed, Beyrut 1401/1981.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî el-Kureşî (ö.597/1201), *Kitabu'l-Mevzuat*, tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, 1973.
- İbnü'd-Deyba eş-Şeybânî, *Teyşîru'l-vuşûl ilâ Cami'i'l-Uşûl*, Mısır, ts.
- İbnü Ebi'l-Hadîd, İzzeddin Hamid, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Beyrut 1374/1954.
- İbn Hazm, Ebi Muhammed Ali b. Ahmed (ö.456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, tahk.: M. İbrahim Hasır, Beyrut, ts.
- İbn Hişam, Abdü'l-Melik b. Hişam, *Siretü'n-Nebeviyye*, Halep 1375.
- İbn Kuteybe (ö.276-889), *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, *Hadis Müdafaası*, çev.: M. Hayri Kırbasoğlu, İstanbul 1989.
- İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen-i İbn Mace Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul 1988.
- İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza (ö.840/1437), *Tabakatü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Divald- Wilzer, Beyrut 1389/1961.
- Kitabu el-Milel ve'n-Nihal, *Mukaddimetü el-Bahrü'z-Zehhâr el-Cami' li-Mezahibi ulemai'l Emsar* (ss. 36-51), Darü'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, San'a 1988.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim el-Harranî, *el-Münteka min minhaci'l-i'tidâl*, Kahire 1374.
- İsfereyani, Ebu Muzaffer (ö.471/1078), *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu Fırkatü'n-Naciyeti ani'l-Fıraki'l-Halikin*, tahk.: Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1403/1983.
- Kırbasoğlu, M. Hayri, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, Ankara 2000, c. 3, sayı: 3.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadîsler*, Ankara 1991.
- Koçyiğit, Talât, *Hadis Tarihi*, Ankara 1997.
- Kutlu, Sönmez, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, c.4, s.4, ekim aralık 2001.
- , *İslam Düşüncesinde ilk Gelenekçiler*, Ankara 2000.
- , *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, alim b. Zekvan'ın Sire adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısmın Tercümesi, c. XXXV, s. 475.
- Makdisî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. el-Benau'l-Beşşarî el-Makdisî (ö.380/990), *Ahsenü't-Tekasım fi Marifetü'l-Ekâlîm*, nşr. Muhammed Mahzûm, Beyrut 1408/1987.
- Nesefî, Ömer, *İslam İnancının Temelleri*, Otağ Yayınevi, İstanbul.
- Naşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed (ö.293/904), *Mesailü'l-İmame*, tahk.: Josef Van Ess, Beyrut 1971.

- Onat, Hasan, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993.
- Özafşar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996.
- Sibaî, Mustafa es-, *es-Sünnetü ve Mekânetüha fi't-Teşrî'l-İslâmî*, Beyrut 1985.
- Suyutî, Celaleddin, *el-Leali'l-Mesnu'a fi'l-Ahadîsi'l-Mevzua*, Mısır, ts.
- Sezgin, M. Fuad, *Buharî'nin Kaynakları*, Ankara 2000.
- Şehristanî (ö.548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. A. Fevzi Muhammed, Beyrut 1992.
- Tirmizî, Ebi İsa Muhammed b. Sevre, *Camiü's-Sahîh*, Beyrut 1408/1987.
- Umerî, Ekrem Ziya, *Hadis Tarihi*, çev. İsmail Kaya, Konya 1990.
- Ümit, Mehmet, *Hicri Üçüncü Asırda Şii-Mu'tezile İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1996.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlalı, İstanbul 1998.
- Yakubî, Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Cafer b. Veheb (ö.292/904), *Tarîhu Ya'kubî*, Beyrut 1412/1992.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemseddin, *Mizanü'l-İ'tidâl*, Mısır 1325.

MECÂZ TERİMİNİN GELİŞİM SÜRECİNDE el-FERRÂ'NIN YERİ

Selim Türcan *

Abstract

The Point of Al-Farrâ in The Development Process of Majaz Term

al-Farrâ is a hardly mentioned name in the development process of majaz term. For us, if we consider his theological or mu'tazilite tendency, his importance in this process gets higher. Since, with its developed form, it is a theological term as well as linguistic. Therefore, it can be said on first appearance that, his conscious about the concept is better than that of Abû 'Ubayda. On the contrary, he never used the "majaz" word nor its derivatives as oppositely to Abû 'Ubayda. His main criteria in the language is that the valid or correct usage is the usage that Arabs look on it traditionally as useable. His approach to the majaz according to this principle. He was aware of the concept of majaz because of following reasons: His experiences of the words or the statements used differently from their first known means, to complete (takdîr) the incomplete statements (mahzûf), to compare the Qur'an's qira'ats variations and the theological needs. Finally he nearly comprehend the whole concept of majaz with all of its elements.

Key words: Majaz, word, term, concept, process and al-Farrâ.

Giriş

Belli bir disiplin çerçevesinde oluşturulmuş bir terimin, belli bir müellifte var olup olmadığını söylemek, sadece onun çalışmalarının taranması yoluyla elde edilebilecek bir sonuç olarak görülebilir. Bununla beraber böyle bir çalışma, kronolojik olarak söz konusu terimin gelişim sürecinin takip edilmesini de gerektirir. Bundan da öte, terimin kavramsal oluşumunu ve evrimini gündeme getiren kültürel ortamın göz önünde bulundurulması, bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. Bu, sürecin doğru bir şekilde takip edilmesi için gerekli olduğu

* Ar. Gör., GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı, e-mail: sturcan@gazi.edu.tr

gibi, terimleşmenin belli bir tarihi noktadaki resmini doğru bir şekilde tespit edebilmek için de gereklidir. Sonuçta bu, yapılan çalışmanın, bizzat kendisine dair bir sağlama işlevini de yerine getirmesine imkan tanır. Bir de yapılacak çalışma, belli bir takım rivâyet silsilelerinden geçerek günümüze gelmiş kaynaklarla ilgili ise, bu metodun önemi bir kat daha artar. Çünkü söz konusu sağlama görevi, müellife ait çalışmanın nakli esnasında gündeme gelmiş olabilecek kimi pürüzleri de ortaya çıkarabilir.

Yine böyle bir çalışmada ihmal edilmemesi gereken diğer bir husus, kavram ve kelime; kavram ve terim; kelime ve terim arasındaki ayrımların, net bir şekilde gözetilmesi meselesidir. Kavramın, zihinsel tasavvur olması bakımından, onu isimlendirmeye göre varoluşsal bir önceliği vardır. Hatta bu öncelik zamansal olarak da somutlaşır. Bu ifadeler, belli bir alana dair kavramsal oluşumun evrimi, buna paralel olarak isimlendirme probleminin hangi kelime seçilerek nasıl giderildiği, bir kavramda ve terimde nihaî olarak nasıl uzlaşıldığı kronolojik olarak izlenirken, çalışmanın mantıkî örgüsünü yansıtan ifade tarzları olarak doğru yerleştirilmelidir.

Yaptığımız bu çalışma, zikrettiğimiz metodik kaygılar çerçevesinde, el-Ferrâ'nın, *mecâzın* kavramsallaşmasında ve terimleşmesinde oluşturduğu evrim aşamasını betimlemeyi amaçlamaktadır.

* * *

Mecâzu'l-Kur'ân konusu, Ebu Ubeyde Ma'mer ibn el-Musennâ (ö.210h.)'dan başlamak suretiyle ele alınır. Her ne kadar *mecâz*, Ebû Ubeyde'de henüz teknik bir terim olarak ortaya çıkmasa da, bu başlangıç isabetli bir tercihi göstermektedir. Çünkü lafız olarak "mecâz" ı, ilk defa bir takım *beyanî* hassasiyetler çerçevesinde kullanan, Ebû Ubeyde olmuştur.¹ Dolayısıyla söz konusu başlangıç, sadece, Ebû Ubeyde'nin *mecâzu'l-Kur'ân* ter kibini kitabına başlık olarak seçmiş olmasıyla² açıklanamaz.

1 Ebû Ubeyde Ma'mer ibn el-Musennâ (ö.210h.), *Mecâzu'l-Kur'ân*, tahk.: Mehmet Fuad Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1988; Muhammed Abdulganî el-Hasen, *Mukaddime*, (*Telhîsu'l-beyân fî mecâzi'l-Kur'ân'a yazdığı giriş*), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1955, ss. 5 vd., 50; Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî fî't-tefsîr*, ed-Dâru'l-Beydâ, Beyrut 1996, s. 101.

2 Benzeri bir imâ için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988, s.178.

Yine de şunu ifade etmek gerekir ki, Ebû Ubeyde'de *mecâzu'l-Kur'ân*, daha çok *meâni'l-Kur'ân* ya da *garîbu'l-Kur'ân* anlamına gelir. Hatta söz konusu eserin taşıdığı diğer isimlerde, bu terkiplerin bulunduğu da görülür.³ Onun, anlamsal olarak Kur'ân'ın iki boyutunu esas alan bir yaklaşımı vardır.⁴ Bu, dilin geçerli kullanımlarını alternatif ifade tarzları olarak kabul edip, bunların felsefi arkaplanını çok sorgulamayan, ama kimi zaman çeşitli imalar ya da yetersiz denilebilecek açıklamalarda bulunmaktan ibaret olan bir yaklaşım biçimidir. *Mecâz* çalışmalarının sonraki dönemde edineceği metodik boyut göz önüne alınırsa, daha çok filolojik bir bakış açısı olduğu söylenebilir.⁵

Aslında *mecâz*'ın bir terim olarak ortaya çıkış süreci izlenirse, onun dilbilimsel değerinden çok, kelamî değerinin olduğu görülebilir. Bu tez, teknik anlamda *mecâz*'ın el-Câhız'la (ö.255h.) başladığına dair tespitlere⁶

-
- 3 Fuad Sezgin'e göre bu şekliyle *mecâz*, Kur'ânî ifadelerin *tefsiri*, *manası*, *garibi*, *takdiri* gibi anlaşılabilir. Zaten bu kelimeler de aşağı yukarı aynı anlama gelir. (Fuad Sezgin, *Mukaddime*, *Mektebetü'l-Hancî*, Kahire 1988, *Mecâzu'l-Kur'ân'a* yazdığı giriş, s. 18 vd.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988, c. I, s. 287). Bu konu biraz ileride netlik kazanacaktır.
- 4 Burada "iki boyutluluk" tabirini kullandıktan sonra, bu nitelememizde isabet edip etmediğimiz konusunda şüpheye düştük. Nihâyet bu konuda kendimize bir dayanak bulabildiğimize inanıyoruz. Bizzat Ebû Ubeyde *mecâzî* bir ifadenin hakikatini açıklarken "bunda şu gizlenmiştir" gibi kalıplar kullanır (Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, ss. 12-15). Şu kadar var ki bu ifade bizim kastettiğimiz anlam için yeterli değildir. Çünkü o bunu, *hazf* bağlamında kullanılmıştır. Belki bu izah tarzı, bir adım olarak kabul edilebilir. el-Ferrâ ve Ebû Ubeyde ile aynı dönemde yaşamış olan eş-Şafîi, *er-Risâle* adlı eserinde, bu konuyu, "lafzı zahirini değil batınını gösteren âyetler" başlığı ile vermiştir (Muhammed b. İdris eş-Şafîi [ö.204h.], *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, *Mektebetü'l-İlmiyye*, Beyrut, ts, s. 64). Bu durum onun, tefsirdeki zahir-batın ayrımına dair düşüncesini de ortaya koymaktadır. Söz konusu ayrımın ne anlama geldiği oldukça tartışmalı bir konu olmasına rağmen, malumdur ki, her halukarda batnî ifadeler tevilin gerekli olduğu ifadelerdir. eş-Şafîi, bu gibi âyetlerde lafzın zahirine hamlinin aklen imkansız olduğunu göstermiş ve gerekçelendirmiştir. Bu durumda, nispeten derunî bir anlam için, yorum yapmak gerekecektir. Dikkat edilirse, sonraki aşamada, *mecâz*'ın teolojik bir önem kazanması da, şer'î gerekçeyle olmuştur. Bu gerekçeye *karîne* diyoruz.
- 5 Wolfart Heinrichs, "Contacts Between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of Mejaz", (Bu makalenin yayınlandığı yerle ilgili elimizde bilgi bulunmamaktadır) s. 255 vd.
- 6 Heinrich, agm, 255; el-Hasen, *Mukaddime*, ss. 6 vd.

veya Mutezile tarafından inşa edildiğine ilişkin görüşlere dayanır.⁷ Bunun tipik bir örneği, daha sonraki dönemde *beyân* terimlerinden olan *kinâye* ile ilgili olarak, kelamcılar arasında geçecek tartışmadır.⁸

Bu noktada, *mecâzu'l-Kur'ân* bağlamında, her ne kadar zikri ihmal edilmemiş olsa da⁹, yeterince ele alınmadığını gördüğümüz¹⁰ Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ (ö.207h.)¹¹ üzerinde durmanın, yararlı olacağını düşünüyoruz. el-Ferrâ, *mecâzu'l-Kur'ân*'ın terminolojik gelişim sürecinde filolojik safhada – ki bunu özellikle kullanıyoruz – bulunmasına karşın, tefsirinde bir takım itikâdî hassasiyetlerin varlığı nedeniyle, bizce bir öneme sahiptir. Ebû Ubeyde' de *mecâzu'l-Kur'ân*'a dair malzeme bulma olanağının daha fazla oluşunu teslim etmekle birlikte, *mecâz*'ın terimleşme sürecine girişi açısından, el-Ferrâ'nın da önemli bir yeri olabileceği kanaatine vardık. Bir başka ifadeyle bizi bu çalışmaya sevk eden şey, *mecâz*'ın kavramsal yetkinliğinin el-Ferrâ'da daha belirgin olduğu iddiasıdır¹². Bu durumun doğru olup olmadığı, makalemizin ileriki bölümlerinde netlik kazanacaktır. el-Ferrâ'nın itizalî eğilimine dair bilgiler¹³, bu konunun önemini teyit etmektedir. Zira, az önce de bahsettiğimiz gibi Mutezile, *mecâzu'l-Kur'ân*'ın teknik bir terim olarak dönüşümünde baş rolü oynamıştır. el-Ferrâ ve Mutezile ilişkisine dair bu önemli meseleye değinecek olsak da, makalemiz esas olarak, *mecâzu'l-Kur'ân*'ın tarihsel gelişim sürecinde, el-Ferrâ'nın yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Her şeyden önce şu hususu açıklığa kavuşturmak gerekir ki, el-Ferrâ'nın çalışması, *belagata* dair bir çalışma olmaktan çok *nahve* yakın gözükmektedir. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse, Hûd suresi 52. âyette, ibaresinde “bol bol” kelimesinin el-*mefulu'l-mutlak* oluşuna değinir, ama “semanın gönderilişi”

7 İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Takiyyuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed el-Harrânî (ö..728h.), *Kitâbu'l-îmân*, Matbaatu's-Saade, Mısır 1325h., s. 34, 35.

8 Bu konuda bakınız, Bedruddîn Muhammed bin Abdillâh ez-Zerkeşî (ö.794h.), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Yusuf Abdurrahman Maraşlı, Cemal Hamdî e-Zehebî, İbrahim el-Kurdî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, c. II, ss. 410 vd.

9 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 156 vd.

10 Mesela bkz. Heinrichs, “The Case of Mejaz”, ss. 255 vd.

11 Ebû'l-Ferec Muhammed bin İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1415/1994, ss. 91, 92

12 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 103.

13 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 156.

üzerinde durmaz.¹⁴ Bu, onun *beyânî* bir hassasiyet taşımaktan çok, *nahvî* esas alan bir yaklaşım sergilediğini gösterir. Bu itibarla, daha sonraki dönemlerde *mecâz*ın konusu olacak pek çok âyetin, el-Ferrâ' da *beyânî* bir analize tabi tutulmadığını görebiliriz. Yine de, *nahvî* yaklaşımları sergilerken bile, satır aralarında veya direkt olarak, genel anlamı ifade ettiği de görülür. Mesela, az önce verdiğimiz örnekte yapmış olduğu açıklamada geçen şu cümle, bu durumu açıkça ifade etmektedir:

“Yağmura ihtiyaç olduğunda onu üzerinize boşalır hale getirir, yoksa gece gündüz devamlı değil.” Burada bizi ilgilendiren yer, *mecâz*ın anlamını açıklayan “semayı üzerinize boşalır hale getirir” ifadesidir. el-Ferrâ'ya ait bu ifade, *mecâzî hakikat* formuna nakletmek anlamına gelir. Bunun da bir tür açıklama olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

el-Ferrâ, dilin toplumsal bir uzlaşının eseri olduğunu söylemekte ve tüm görüşlerini bu önkabule bina emektedir. “Genellikle Araplar şöyle der” ve “Araplar bunu şöyle ifade eder” gibi ifadeler kullanması, referans olarak, Araplar'ın tekrarladığı, adet edindiği, yaşattığı kalıp ve kullanım biçimlerini esas aldığını göstermektedir.¹⁵ Meseleyi, Ebû Ubeyde'nin de aynı biçimde ele aldığını görüyoruz. Ona göre Kur'ân'da dil namına, ancak Arapça konuşmada var olan irab biçimleri, garib ifadeler ve anlamlar vardır. Ebû Ubeyde'de *mecâz*, bu işin mantığının izahı anlamındadır.¹⁶

Dilde tekrarlanagelen alışkanlıkların ölçüt kabul edilmesi, el-Ferrâ' da öylesine tabii ve zorunludur ki; o, Kur'ânî bir ifadeyi, deyimini, *mecâzî* vs., irab ve mana olarak açıklarken, yine Kur'ânî başka bir ifadeyi

14 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Mansûr el-Kûfî el-Ferrâ (ö.207h.), *Meâni'l-Kur'ân*, tahk.:Ahmed Yûsuf Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr (I.cilt), Muhammed Ali en-Neccâr (II.cilt), Abdulfettâh İsmâil Şelbî ve Ali en-Neccâr Nâsîf (III.cilt), Dâru's-Surûr, Beyrut 1955, c. II, s. 19

15 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. II, s. 9. Mutezile'de *mecâz*ın geçerliliği şimdiki önceleyen toplumsal bir ittifak şartına bağlıdır. Dolayısıyla tek kişinin tasarrufuyla *mecâz* gerçekleşmez, bkz. Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 132. Bu durum, ilk dönem dilcilerinin tanımlayıcı metotla tespit ettiklerinin, nasıl normatif boyut kazandığına dair bir örnek gibidir.

16 Bkz. örnekler için Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, s. 8 vd., ss. 18, 19; Heinrichs, “The Case of Mejaz”, s. 255; Ebû Ubeyde'de *mecâz*, *tefsir* ya da *mana* terimlerine karşılık gelmeyi biraz aşan bir şeydir, bkz. Ebû Zeyd, Muhammed Zağlûl Selâm'dan naklen, *el-İtticâh*, s. 101.

şahit gösterir.¹⁷ İlk bakışta çelişki gibi görünen bu durumun, onun sahip olduğu zihinsel bir arka plana dayandığını düşünüyoruz. O da, bir hatalı kullanımın tekrarlanamayacağı veya tekrarlanmış olmanın dilde önemli bir ölçü teşkil edeceğidir. Tabii olarak bu durumu, onun bir takım şiir ve Kur'an dışı deyim ve kullanımlarla desteklediğini de unutmamak gerekir.

el-Ferrâ, *mecâz* terimini bildiğimiz şekliyle hiç kullanmamıştır. Bu terim, olgun şekilde kullanımını, hicri III. yüzyılın ilerleyen dönemlerine ve sonrasına ait çalışmalara borçludur.¹⁸ Ama az önce de belirttiğimiz gibi o, Araplar'ın adeti üzere *mecâz*dan bahsetmiştir. İleride geleceği üzere, klasik *mecâz* kitaplarında *mecâz*ın çeşitlerine dair yapılan teknik tasniflere yakın ve hatta denk düşen *mecâzî* tespitlerde bulunmuştur. Yine Kur'an'daki deyimlerin tespiti ve telmihlerin açıklanması gibi hizmetleri olmuştur.¹⁹

1. Mecâz Teriminin Ortaya Çıkışı ve Bir Takım Beyân Terimleri Açısından el-Ferrâ

Yukarıda belirttiğimiz gibi "mecâz" kelimesi, Ebu Ubeyde'de kullanılmakla beraber, teknik anlamda bir terim oluşunu, ileriki dönemlerde yapılan çalışmalara borçludur. Ebû Ubeyde'nin - "geçiş, geçiş yeri" gibi anlamlara geldiğini bildiğimiz - "mecâz"²⁰ kullanmasının sebebi, o dönemde yaygın şekilde bilinen bir nüans olmalıdır. Anlama dair bu sıfat, Halil b. Ahmed (ö.175h.)'in *Kitâbu'l-ayn*'nında not edilmiştir. kökünün şeklindeki tefe'ul babında anlamı, "namazdayken veya bir iş yaparken hafif yollu davranmak

17 "En güvenilir şahit Allah'ın kelimidir" demektir, el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. II, s. 7.

18 İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-imân*, s. 35.

19 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. I, ss. 60, 116, 119, 182; c. II, s. 33.

20 Mukâtil b. Süleymân (ö.150h.) bu kelimeyi kitabında "bir yerden başka bir yere geçme" anlamıyla kullanmıştır, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'an*, tahk.: İsaiah Goldfeld, İsrail 1980, s. 11; Ebû Abdîrahmân el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö.175h.) bu kelimenin çeşitli bablardan anlamlarını verir, sülâsi olarak anlamı "yolu geçmek" tir. "Mecâz" şeklinde olduğunda mastar ve yer (yani *ism-i mekan*) olduğunu söyler. Bu durumda da anlamı "geçiş yeri" şeklinde olur. Doğal olarak "mecâz" kelimesinin terim anlamından bahsetmez. *Kitâbu'l-ayn*, tahk.: Mehdî el-Mazlûmî es-Sâmerrâî, Müessesetu E'lemî, Beyrut 1408/1988, c. VI, ss. 164, 165; ez-Zerkeşi, *mecâz* "sözün yolu" demektir, kök olarak den mastardır demektir, bkz. *el-Burhân*, c. II, s. 378.

(kolay şekliyle yerine getirmek) ve acele etmek" şeklindedir. Yine İbn Fâris'in naklettiği gibi sülâsi halinde taşıdığı iki temel anlamdan biri de "kesmek, kat' etmek" anlamıdır.²¹ O zaman *tecevvüz* bir anlamda "kolay ve çabuk bir geçiş edinmek" demek olur. Bu durum, "mecâz" kelimesinin (yani *tecevvüzün* neticesinin ya da yerinin) "kolay ve çabuk" şeklinde bir niteliğini bildirir. Dikkat edilirse bu anlam, mecâzî ifadelerin, ilk önceleri hafzedilmiş cümleler gibi algılanarak yapılan ta'liklerle (takdirlerle) açıklanmaya çalışılmasıyla yakından ilgilidir.

- 21 Halil b. Ahmed, c. VI, s. 165. İbn Faris (ö.395h.)'de kelimenin bizim yaptığımız şekilde bir yorumuna rastlamadık. Zaten terim anlamına da değinmiyor. Kelimenin temel olarak iki anlamı vardır. Birisi "bir şeyi kesmek, vs." diğeri de yani "bir şeyin ortası" anlamlarıdır. Konuyla ilgili olarak, nun "Bir yeri yürüdüm" anlamından bahsetmektedir. ise "onu geride bıraktım" ve onu kestim, kat' ettim" anlamındadır. Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Ziyâd, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut 1411/1991, c. I, s. 494. Biz bu iki temel kökün de bir biriyle ilgisinin yadsınmadan ele alınmasından yanayız; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö.393h.) ise yukarıdaki anlamları toplamıştır. "Namazı hafif şekilde kılmak" ve "sözde mecaza başvurmak" anlamları da geçmektedir. Ayrıca *mecâzın* "bir iş için bir şeyi mecâz edinmek; yani meslek ve yol edinmek" anlamına geldiğinden de bahseder. Belli ki bu anlamı sonradan kazanmıştır. Bir de cahiliyye döneminde Mina'da, Zu'l-mecâz adında bir yer ismi verir. Burada panayır kurulduğu bir şiiirden anlaşılıyor. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdulğafûr Atâr, Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut 1404/1984, c. III, ss. 780, 781. Bir de Zu'l-mecâze diye bir yerden bahsedilir. Mekke'nin Basra yolu üzerinde geçtikleri konaklama yerlerinden birisidir. Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkub b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdadî (ö.h.672), *Mu'cemu'l-buldân*, tahk.: Ferîd Abdulaziz el-Cendel, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, c. V, s. 66; Ebû'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem el-Mısri, İbn Manzûr (ö.711h.), yukarıda verilen anlamların hepsini kompoze etmiştir. fiilinin namazda hafifletme anlamına geldiğini ilgili hadisleri de zikrederek verir. Bu anlamın hemen ardından sözde *tecevvüzün*, konuşurken *mecâz* kullanmak anlamına geldiğini nakleder. Bununla beraber bu terimleşme sürecine hangi anlamdan hareketle gelindiğinden açıkça bahsetmez. Ayrıca cahiliyye döneminde Zu'l-mecâz (Mina'da veya Arafat'ta) ve Zu'l-mecâze (Basra-Mekke yolunda) isimli iki yerden bahseder. Bu isimlerin verilme nedeni olarak birincinin hacılar için icazet; ikincinin de bir tür konaklama ve geçiş yeri olmasından kaynaklanır. (İbn Manzûr Ebu'l-Fadl, *Lisânu'l-arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1410/1990, c. V, ss. 326-330; *Lisânu'l-lisân tehzîbu lisâni'l-arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, c. I, s. 216. daha erken dönem bir kaynak için bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-el-Câhuz (ö.255h.), *Kitâbu'l-hayavân*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut, ts., c. I, s. 69; c. V, s. 175; c. 69; c. V, s. 175; c. VII, s. 215). Bu isimler o dönemde *mecâz* kelimesinin ilk anlamıyla yaygın olarak kullanıldığını gösterir.

Çünkü kimi kelimeleri hazfedilmiş cümleler, konuşanın kullanırken kolaycı davrandığı ve acele ettiği cümlelerdir. Yine anlam açısından bir sorun çıkarmadığı hallerde, sözgelimi fiilin failinden başkasına nispeti, tekit amaçlı tekrarlar ve benzeri durumlar bile bir kolaylıktır. Bu ise toplumsal bir oydaşıma dayanmalıdır. Aksi takdirde kısaltılmış ya da öğeleri çevrilmiş bir cümle, anlaşılmaz bir söz olarak ortaya çıkar. Oydaşımla ortaya çıkmış ve adet olmuş kısaltmalar ve yer değiştirmeler ise, dilde ifade imkanlarının bolluğu anlamına gelir. Bu anlam, evvelki dilcilerin hemen hepsi tarafından *mecâz*dan önce kullanılan, “genişlik, bolluk” kelimesinin ve türevlerinin²² kullanılma sebebidir. Hatta el-Ferrâ'nın, *mecâzî* bir ifadeyi açıklarken, bizzat “hafif ve kolay olanı tercih etmek” tabirini kullandığını görüyoruz. Meseleye bu açıdan baktığımızda, dile ait bu olgunun ilkel düzeyde kavranışına dair, ilk elden tanımlayıcı bir ismin gündeme gelmiş olması doğaldır.²³ Benzeri şekilde, Ebû Ubeyde de bu kullanıma ara ara başvurmuştur. Bununla beraber o, dilin taşıdığı imkanların bolluğuna vurguda bulunan bir kelimeyi seçmekten çok, konuşanın (Kur'ân) teknik donanımını belirginleştiren bir kelimeyi (*Mecâzu'l-Kur'ân*) seçmiş olmalıdır.²⁴ Ayrıca bu kelime, dildeki *taklîbî iştikâk* (bir kelimenin asıl harflerinin, yer değiştirse de aynı temel anlamı içermesi)²⁵ özelliği ile ele alınırsa, “îcâz (öz ifade üstünlüğü)”²⁶ ile çok ilgilidir. Dikkat edilirse yukarıda verdiğimiz anlama yeniden dönmüş bulunuyoruz. Sîbeveyh'in (ö.180h.) *mecâz* konusunu ele alırken “genişlik ve îcâz” diye başlık kullanması ve bir de “özet ifade” tabirini kullanmış olması²⁷ yaptığımız çıkarımların doğruluğunu göstermektedir. Çok

22 Bu kökün anlamları için bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, c. II, s. 203.

23 Bu yorumumuzu destekler mahiyette bkz. Ebû Muhammed b. Abdullah İbn Müslim İbn Kuteybe (ö.276h.) *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, Dârü't-Turâs, Kahire 1393/1973, s. 235.

24 Bu yorumumuzun aşırı olmadığını düşünüyoruz. Çünkü “bolluk ve genişlik” dile izafe edilirken; “geçiş yapmak”, konuşana izafe edilebilir.

25 Ahmet Bulut, “Arap Dilinde İlk Siga Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1998, c. VII, s. 711.

26 Bu kelimenin anlamları için bkz. Halil b. Ahmed, *el-Ayn*, c. VI, s. 166; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğâ*, c. VI, s. 87; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. V, s. 427.

27 Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber es-Sîbeveyh (ö.180h.), *Kitâbu Sîbeveyhî*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1408/1988, c. I, s. 211.

manidardır ki, daha sonradan, bilinçli olduğunu düşündüğümüz bu tercihi takdir edip seçenler, el-Câhız²⁸ gibi dilci ve kelâmcı vasfıyla ön plana çıkanlar olmuştur.²⁹ Yine Mutezile'ye mensup bu seçkin dilcilerin, *Kur'ân'ın îcâzı ve i'câzı* ile yakından ilgilendiklerini biliyoruz.

Şu kadar var ki *mecâz* kelimesi, Ebû Ubeyde tarafından, makalenin girişinde bahsettiğimiz gibi, *mecâzî* ifadenin kendisini karşılamaktan çok, manasını karşılamak üzere istihdam edilmiştir. Çünkü ona göre açıklanması gereken bu ifadeler, bir yoldan ya da bir takım menzillerden geçilerek ulaşılmış sonuçlardır.³⁰ *Mecâz*, işte bu yol ve menzillerin, yani güzergahın kendisidir. Bu yolu (mecâzî) katetmek – açıkça ismi konmasa da- kolay olanı tercih etmek demektir. Nasıl çölde seyahat etmek, adet olan yolu ve menzilleri tercih etmekle kolaylaşırsa ve neticede belli yerlere ulaşırsa, Araplar sözde de böyle davranırlar ve belli yolları kullanırlar. Aksi halde, çoğu kez kısa olan yolu ve bazen uzun da olsa en kolay olan yolu terk etmek gündeme gelir. Bu tür bir hareket ise, anlamsızlık çölünde kaybolmakla sonuçlanabilir. Bu yolları geçmiş olmak, bu bilgi donanımına sahip olmak demektir. Böylece o, – tıpkı Araplar'ın adeti üzere - beyânî bir üslupla “*mecâz*” ismini kullanmıştır. Şunu da ifade etmek gerekir ki bu isimlendirme, bu kelimenin taşıdığı anlam bütünü esas alınarak tercih edilmiş olmalıdır. Aksi halde, çağdaşları aynı açıklamalara daha bilinen bir isim verirken, onun yeni bir isim icat etmiş olmasının nedenini anlayamayız. Ayrıca belirtmek gerekir ki, hemen sonraki nesilde “*mecâz*”la kastedilen, *mecâzî* ifadenin anlamı değil kendisi olmuştur.³¹

el-Ferrâ'da ise “*mecâz*” kelimesine, bir ön adlandırma veya ifade

28 Mesela bkz. el-Câhız, *el-Hayavân*, c. V, ss. 25-32.

29 İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îmân*, s. 35.

30 Bu kökün cahiliyye dönemiyle ilgili bir rivâyetteki kullanımı bizi haklı çıkaracak şekildedir. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbu'l-eğânî*, tahkik: Ali es-Sibâî, Abdulkerim el-Azbâvî, Mahmud Çanîm, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kütüb, by. 1994, c. XXII, s. 57.

31 el-Câhız'ın kullanımları için bkz. el-Câhız, *el-Hayavân*, c. I, s. 341; c. V, s. 295. İbn Kuteybe bile, *mecâzî* geniş anlamda ve bütün türlerini toparlayacak şekilde kullanmıştır, bkz., *Te'vîl*, ss. 20, 21. Bununla beraber o *istiâre* ismini bir kelimenin yerine diğerini geçirmek şeklinde kullanırken, *mecâz*'ın temel anlamını yakaladığı anlaşılmaktadır. Yine *mecâzî* bildiğimiz klasik anlamıyla *hakikî* ifadenin zıddı anlamında kullandığı yerler vardır, ss. 106, 109, 111, 132, 134, 302. Fuad Sezgin, bunu Ebû Ubeyde'ye yakın bir kullanım olarak tanımlamıştır (Sezgin, “Mukaddime”, s. 9). Ancak, durumun her zaman böyle olmadığı görülüyor.

biçimi olarak bile rastlanmaz. Bu, *mecâz* üzerine yapılan çalışmalarda da dolaylı olarak tespit edilmiştir. Fakat çağdaş yazarlardan Ebu Zeyd'in bu kanaatte olmadığını görüyoruz. el-Ferrâ'nın, Bakara suresinin 16. âyetine yaptığı ta'likte,³² *mecâz* teriminin şeklindeki tefe'ul babını(n şeklindeki ism-i meful sîgasını) kullandığını söyler. Bu durumun, Ebû Zeyd tarafından, (döneminde) *mecâz* terimine en yakın kullanım olarak nitelendirildiğini görüyoruz.³³ Burada, Ebû Zeyd'in bu tespitinin, maalesef yanlış bir okumaya dayandığı görülmektedir. "Köle zarar etti" şeklinde bir ifadenin anlamsal olarak (hakikate mi *mecâza* mı hamledileceğinin) karışacağını anlatırken, el-Ferrâ şöyle der:

"Bu ifadenin anlamı 'kölenin bizzat ticaret yapıp kazanması' mıdır yoksa, 'kölenin kendisi üzerinde yapılan ticaretin kazanç getirmesi' midir, bilinmez." Ebû Zeyd ibarenin kısmını, şeklinde okumuştur. Bu durumda naklettiğimiz ifadenin anlamı, Ebû Zeyd tarafından şu şekilde değiştirilmiş olmaktadır: "Bu ifadenin, 'kölenin bizzat ticaret yapıp kazanması' anlamıyla, *mecâz* olarak kullanıldığı anlamı karıştır." Bununla beraber Ebû Zeyd'e ait bu okuma, orijinal metne uymamaktadır. Kaldı ki böyle bir okumanın, tahkiksiz nüshalara dayanarak bile iddia edilmesi olanaksızdır. Çünkü el-Ferrâ, - Ebû Zeyd'in iddia ettiği gibi - bu terimi böyle olgun şekliyle kullanmış olsaydı, sadece bir yerde değil, kavramsal olarak *mecâza* rastladığı pek çok yerde kullanırdı. Şöyle ki, kavramsal olarak yeni bir yapıyı fark etme ve özgün bir şekilde adlandırma imkanına kavuşmuş bir kimsenin, tekrar tekrar karşılaştığı aynı durum karşısında, her seferinde adlandırma zorluğu yaşamayı düşünülemez. Aynı hatanın, Ebû Zeyd'den alıntıda bulunan kimi akademisyenlerce de abartılarak tekrarlandığını görmekteyiz.³⁴ Biz Meâni'l-Kur'ân okumalarımızda, el-Ferrâ'nın, ne burada ne de bir başka yerde; ne *mecâzı* ne de bu anlama gelen türevlerini kullandığına rastladık. Kaldı ki, az önce gelişim sürecini verdiğimiz bu isimlendirmenin, olgun şekliyle daha önceden var olduğunu iddia etmek, çok zor gözükmektedir. Hele hele *tecevvüz* şeklindeki tefe'ul babında terim anlamıyla kullanışı, sonraki nesilde gündeme gelmiştir. Şu kadar var ki, el-Ferrâ bu âyeti analiz ederken, *beyânî* anlamda

32 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, ss. 14, 15.

33 Ebû Zeyd, *el-itticâh*, ss. 103 vd.

34 Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara 2002, ss. 144, 150.

kavrayışını en üst düzeye taşımıştır. Bu nedenle, Ebû Zeyd'in kısmen de olsa bir haklılık içerisinde olduğunu itiraf etmeliyiz. Şimdilik bu konunun, makalenin ileriki bölümünde yeniden ele alınacağını söylemekle yetiniyoruz.

el-Ferrâ'nın da diğer dilciler gibi kullandığı tabir, "bu sözde genişliktir" tabiridir. Genelde kökünü - sözgelimi³⁵ - kullanır. Kullandığı bu kelimenin, tam bir terim olduğunu söylemek tartışma götürür. Çünkü bu kelime, kendisinden hemen önceki kuşaktan olan Halil b. Ahmed'in kitabında, dille ilgili bir tabir olarak dahi görülmemiştir. Bununla beraber bu kelime, yine ondan önceki kuşaktan olan Sibeveyh'te, bir teknik tabire yakın şekilde kullanılmıştır.³⁶ el-Ferrâ da ise, aynı kıvamda olmak üzere, dilde doğru kullanıma ait kuralların çok ihtimalli olması ve bu yüzden doğru kullanımların çok olması anlamında belirginleşmeye başlamıştır.³⁷ Ne var ki, bu kelimenin terimleşme süreci sonraki nesilde akamete uğramıştır. Az önce de belirttiğimiz gibi, belki de bu terim adayı kelimenin son temsilcilerinden olan el-Ferrâ bile, bilmeyerek de olsa, düşünsel altyapı olarak "mecâz" kelimesini işaret etmiş oluyordu. Yine o, "(muhatap tarafından) anlam bilindiğinde, ifadede kolaylığa gitmek" tabirini de bir *mecâz* örneğini anlatırken kullanır.³⁸ Bu adlandırmanın, tekrar belirtmeliyiz ki, dilde alışıldık olanla; adet olanla yakın bir ilgisi vardır. Şöyle ki, genişlik adet olan tüm kullanımlardır. Ya da adete ters düşmemek kaydıyla her türlü ifade tarzıdır.

Bu anlatılanlar neticesinde, *mecâzı* kavramsallaştırma serüveninin çıkış noktası olan bir ön tanımlamanın var olduğunu ve bu tanımlamanın, terimin seçimini direkt olarak belirlediğini söyleyebiliriz. O da, *mecâzın*, konuşanın kolaylığı esas alma, ya da ifade güçlüğünü aşma arzusuyla seçtiği daha elverişli ifade tarzı olduğudur. Elbette buna, ilerleyen aşamalarda, kavramsallaştırmanın metodu değiştikçe, farklı temellendirme noktaları da katılacaktır. Döneminde, el-Ferrâ'nın

35 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, ss. 147, 148.

36 Sibeveyh, *Kitâb*, c. I, s. 211.

37 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, ss. 147, 148. Burada örneklerini verir ve üzerinde vurguyla durur. Mesela bkz. c. I, s. 315. Benzeri bir kullanım için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, s. 21.

38 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. II, s. 12.

bu çerçevede bir adım daha atma yeterliliğini sergilediğini görmekteyiz. Şöyle ki ona göre bu çıkış noktasına ek olarak *mecâzî* ifadenin altında, sözde daha güzel olanı tercih etme anlayışı da yatar.³⁹ Bu aynı zamanda, onun haleflerinin aksine, dili olduğu gibi kabul edip şartlanmaksızın hareket etmek suretiyle, doğru bir kavrayış sergilediğinin ifadesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü güzel ifadenin tercih edilmesi şeklinde bir açıklama tarzına, yine en baştaki çıkış noktasının geliştirilmesiyle ulaşılmış olmalıdır. Zira en güzel ifade, pek çok ifade tarzından en elverişli ve etkili olanıdır.

Burada şunu da belirtmeliyiz ki, şimdiye kadar anlattıklarımız, aynı zamanda, *mecâz* teriminin olgusal bir temelden ideolojik bir çerçeveye geçişine, kısmen zemin teşkil eden verileri de içermektedir.

Birer *beyân* terimi olarak daha erken vücut bulmuş olan *teşbih* ve *mesel* terimlerinin, el-Ferrâ'da olgun şekliyle bulunduğunu ifade edebiliriz. Bunda, Kur'ân'ın bu tabirleri - özellikle *meseli* - kullanmış olmasının açık etkisi vardır.⁴⁰

Bir başka *mecâz* (ya da *beyân*) terimi olan *kinâyenin*, el-Ferrâ'da sık denilebilecek şekilde kullanıldığını görüyoruz. "Bir ismi başka bir isimle karşılama" ya da "(bir isim) yerine zamir kullanma" anlamlarına gelecek şekilde, yani "ikinci şeyle birinci şeyi kastetme" anlamında, (*kinâye*) ve türevlerini; mesela (*el-mekniyy*) kullanır.⁴¹

39 Bu fikirlerden ilki, daha sonraki dönemde belki biraz dönüşerek, Kur'ân'da *mecâz* yoktur diyenlere "konuşan kimsenin hakikati bırakıp *mecâza* başvurması, ancak *hakikat* ona dar gelip ödünç kullanıma gitmesiyle olur; bu ise Allah için muhaldir" şeklinde gerekçe olmuştur. Diğeri ise *mecâz* taraftarlarına mesnet teşkil etmiştir. Şöyle ki, bunlara göre de konuşan kimse, *mecâza* aczinden dolayı değil, daha belîğ ifadeyi tercih ettiği için başvurur. Dolayısıyla onlara göre bu durum, Allah için bir nâkisa teşkil etmez. Bkz. Muhammed Ali bin Ahmed ibn Sa'îd ibn Hazm ez-Zahirî (ö.456h.), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. I, s. 448; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, c. II, s. 377; Celaleddin Abdurrahmân es-Suyûtî (ö.911h.), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1398/1978, c. II, s. 47 vd. Bu noktada, el-Ferrâ'ya ait kelamî bir hassasiyetin sistematik olarak devreye girmesi beklenemezdi. Bu yüzden de ki, çok tabii bir biçimde *mecâz*'ın iki sebebini de, tasvir edici bir yöntemle ortaya koymuştur. Zaten ona göre Kur'ân'da esas olan, Arabın dildeki her türlü adetini Kur'ân'ın deruhte etmesidir. Bkz. ikinci fikir için el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 14. Söz konusu ayrışmanın siyasi ve entelektüel başka nedenleri de olabilir.

40 Teşbih için bkz. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 15 vd.; Kur'ân'da *mesel* pek çok yerde geçer bkz. Bakara, 2/17; Feth, 48/29; Nur, 24/35; Furkan, 25/9; Nahl, 16/59; el-Ferrâ, c. II, ss. 61, 62, 107, 252, 253, 254, 263; c. III, s. 69

41 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, ss. 19, 50, 231; c. II, s. 10; c. III, s. 142

Görebildiğimiz kadarıyla, Sîbeveyh de bu kelimeyi, *nahve* ait bir kavramı karşılamak üzere kullanmıştır.⁴² Bunun yanında el-Ferrâ, terim anlamına uygun bir şekilde de, “kast etmek, kinayede bulunmak” fiilini kullanmıştır.⁴³ Her ikisinden de önce olan Halil b. Ahmed'in, bu kelimeyle ilgili, şaşırtacak düzeyde bir kavrayışa sahip olduğuna şahit oluyoruz. O, bu kelimenin neredeyse tam bir tanımını verir: “Bir isimden kinayede bulunmak, senin, bu isim hakkında, kendisiyle bu isme çıkarsamada bulunulacak başka bir isim (vasıtası) ile bahsettiğinde olur. Tıpkı ‘birleşme’, ‘açık arazi’ ve ‘müstehcen konuşma’ kelimelerinde olduğu gibi.”⁴⁴ Aslında bu kelimeler Kur’ân’da geçmektedir⁴⁵ ve bu örneklerin, bu âyetlerin tefsirine yönelik verildiği anlaşılmaktadır. el-Ferrâ ise bu âyetlerde, kelimesinin, nakilde diye açıklandığını bildirmiştir.⁴⁶ Bakara suresi 235. âyette “sır” kelimesini, “cinsel ilişki, nikah” şeklinde açıklarken, kelimesine de değinir. Burada her iki kelimeyi de, “Allah’ın kendisinden kinâyede bulunduğu şeylerden olduğu görülür” nitelemesiyle açıkladığına şahit oluyoruz.⁴⁷ Bununla, tam da teknik anlamda *kinâyeyi* kast etmektedir. Burada el-Ferrâ, İbn Abbas’tan söz konusu anlama dair bir nakil de vermektedir. Ebû Ubeyde de bu kelimeyi, el-Ferrâ ile benzer biçimde, *nahve* ve sözlük anlamına yakın şekilde, çeşitli vesilelerle kullanmıştır. Ama ikinci anlamıyla baktığımızda şunu görürüz: kelimesinin söz konusu âyet bağlamında anlamını verip geçmiştir. kelimesiyle ilgili olarak ise kısa ama doyurucu bir açıklama yapmıştır: “Karnı olanın hacetinden kinâye olarak... geniş elverişli arazidir. Vadiden daha büyüktür.”⁴⁸

42 Sîbeveyh, *Kitâb*, c. II, s. 170.

43 Yasîn suresi 8. âyette, “o” ile “sağ eller” *kinâye* edilir, ama zikredilmemiştir der. Burada başka bir örnek de verir. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, c. II, s. 272 vd. Ebû Zeyd onda *kinâyeyin* olgun anlamıyla bulunmadığı kanaatindedir. Anlaşıldığı kadarıyla bütün örneklere rastlayamamıştır. Ebu Zeyd, *el-İtticah*, ss. 109, 110.

44 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, c. V, s. 411. Karşılaştırınız ez-Zekeşî, *el-Burhân*, c. II, s. 412 vd.

45 Bakara, 2/187; Nisâ 4/43. Bu âyetlerde “cimâ’ ” kelimesi geçmez, bununla beraber yine *kinâye* bağlamında tartışılan “lâместum” kelimesi geçer.

46 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, c. I, s. 114; s. 270.

47 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, c. I, s. 153.

48 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur’ân*, c. I, s. 12 vd., ss. 67, 128.

Bu durum, *kinâye* teriminin, çok erken dönemlerden beri bilinip kullanıldığını göstermektedir. Bununla beraber el-Ferrâ bu kelimeyi, görebildiğimiz kadarıyla, - *nahve* de yakın olmak üzere - daha çok sözlük anlamında kullanmıştır. Bu da, *beyâna* ait bu kavramın, söz konusu *kinâye* ismini, o dönemde henüz tekeline almadığını gösterir.

Kinâye ile yakınlığı bulunan bir başka *beyân* terimi de *ta'rîz*'dir. el-Ferrâ'nın, bu kelimenin başka bir türevini kullandığını görüyoruz. Bu da ve çoğul şekliyle kelimesidir. el-Ferrâ'nın Hz.Ömer'e nispet ettiği bir sözden anlaşılıyor ki, bu çok önceden beri bilinen bir kelimedir.⁴⁹ Sözlükte "örtü" anlamına gelmektedir. Terim olarak sözün ne *mecâzî* anlamı ne *hakîkî* anlamı kast edilmeyip, konuşanın, edâsıyla başka bir şeyi kastetmekte olduğunu yansıttığı söz sanatıdır.⁵⁰ Yani anlamın mefhumundan çıkarıldığı örtülü ifade olarak anlaşılabilir. el-Ferrâ, *ta'rîzi*, ilk bakışta Hz. Musa ve Hz. İbrahim'e yalan isnat edilmiş gibi gözükken âyetlerin müşkillerini gidermede devreye sokmuştur. Bu açıklamasına göre, Hz. Musa "unuttum" derken gerçekte unutmamıştır. Bu dilin *meârîz* (*ta'rîzler*)indendir. Yine Hz. İbrahim "ben hastayım" dediğinde aslında hasta değildi. el-Ferrâ bunu Hz. İbrahim'in, içinde *mi'râz* (*ta'rîz*) bulunan bir söz olduğu için söylediğini nakleder.⁵¹

2. el-Ferrâ'da Mecâzî Kavramsallaştırmaları Gündeme Getiren Etkenler

Var olan bir olgunun fark edilip tanımlamaya çalışılması, zihinsel bir süreci gerektirir. Bu ise, ister kişisel olarak yaşansın, isterse ilgili insanların ortaklaşa yaşadıkları bir süreç olsun, çeşitli etkenlerin tetikleyici gücüne ihtiyaç duyar. Dilsel bir olgu olan *mecâz*'ın keşfi ve sınırlarının belirlenmeye çalışılması da böyledir. Dolayısıyla bu etkenlerin tespiti, kavramsallaştırma süreçlerinin sağlıklı bir şekilde takip edilmesinin temel bir şartıdır.

Biz, el-Ferrâ'nın zihnini harekete geçiren etkenlerin ne olabileceği ile ilgili bir takım tespitlerde bulunduk. Bu başlık altında evvela, tevarüs ettiği bilgi birikiminin, onun üzerindeki en açık etkiyi oluşturduğunu belirtmeliyiz. Buna ilave olarak, tespit edebildiklerimizin bir kısmı, el-

49 Halîl b. Ahmed de benzeri bir sözü İbn Abbas'a nispet eder. *Kitâbu'l-ayn*, c. I, s. 274.

50 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, c. II, s. 421.

51 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. II, ss. 155, 388.

Ferrâ' dan önce gelmiş ve *mecâz*ın kavramsallaştırılmasına katkı sağlamış olan dilcilerin zihinlerini de yönlendirmiş olan kültürel etkenlerdir. Biz, hem bunları hem de el-Ferrâ'nın kendisine has ilgileri nedeniyle etkisine açık olduğunu gördüğümüz diğer etkenleri, kendi eserinden ve döneminin kültürel yapısından çıkarsamaya çalıştık. Bu, doğal olarak, el-Ferrâ'ya ait özgün katkının nereden kaynaklandığının ve boyutunun ne olabileceğinin de aydınlatılması demektir.

a. Hakikat Anlamına Uymama ve Anlam Kayması

Toplumsal alışkanlıklarımız, bize hangi ismin ne gibi bir nesneyi ya da kavramı karşılamak üzere vaz' edildiğini öğretir. Bu isim, ilk vaz' dışında başka bir varlık ya da kavramı karşılamak üzere kullanılıyorsa, burada zihinsel bir geçiş (*mecâz*) söz konusu olacaktır. Bu bildiğimiz bir durum veya bir şekilde açıklanması gereken bir durumdur. el-Ferrâ bu durumun farkında olarak hareket etmiştir. Sözelimi Zuhurif suresi 38. âyette geçen ibaresinde, "iki doğu" kelimesinin, hem *hakikate* hamlinin mümkün olduğunu, hem de *mecâzî* bir ifade gibi ele alınabileceğini bize gösterir. Bir anlama göre, bu "iki doğu", kış doğusu ile yaz doğusudur. Yalnız, tercih ettiği diğer anlama göre ise - ki biz buna *mecâzî* anlam da diyebiliriz - bununla doğu (meşrik) ve batı (mağrib) kastedilir. Çünkü "Araplar iki şeye birden isim verirken, en meşhur olanıyla isimlendirirler" demektedir.⁵²

Hakikatle onun ifade edilişi ilk bakışta farklı olabilir. Şöyle ki; eğer bir ifadede "yüzüğün ele girmesi", "ayakkabının ayaklara girmesi", "haberlin insanlardan gizlenmesi" geçiyorsa, burada *filin fail* ve *mef'ullere nisbeti* konusu, gerçekliğe uymuyor demektir. el-Ferrâ şöyle der: "Halbuki biz biliyoruz ki ayakkabıya ayaklar sokulur. Parmaklar da yüzüğe ... Bunu dilde kolaylık olsun diye yapmışlardır. Bunun için iki hal arasında fark yoktur. Bu ancak tek bir şey içindir. O yüzden bunu geçerli görmüşlerdir"⁵³

Yine, tek başına belli bir anlam ifade eden bir fiilin ya da durumun, terkip halinde veya konteksi icabı başka bir anlamı gerektirmesi, bu konuda bir açıklamayı gerekli kılar. Bakara suresi 282. âyetindeki "Belli bir süreye kadar borç alıp verdiğinizde onu yazın!" emri, aslında anlam olarak bir mubahlığı bildirir.

52 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. III, s. 33

53 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. II, s. 12

Burada yapılan açıklamalar, daha sonraki dönemlerde *mecâzın* bir çeşidini teşkil etmiştir. Bu el-Ferrâ'nın da belirttiği gibi, emir yerine *ibâha* bildirir. Emir kipi, başka bir şey ifade etmek için, yani *ibâha* için kullanılmıştır.⁵⁴

Yine el-Ferrâ, âyetinde ifadesini "bakmak" anlamıyla hakikat olarak almıyor. Firavun'u ve boğulmasını seyretmenin, Kur'ân muhatapları açısından fiziki engelinden bahsederek bunu örneklerle açıklıyor. "Örneğin Kur'ân'da âyetindeki fiil , 'görmek' değil 'bilmek' anlamındadır. 'Gördüm' fiili iki şekildedir: Bilgi anlamındaki görme ve gözün görmesi. Tıpkı şöyle demen gibi: 'Firavun'un halka zorbalık ve kötülük yaptığını gördüm.' Bunu görmedin, ancak bu sana ulaştı. İşte bunda beyân vardır."⁵⁵ Görüldüğü gibi fiilindeki bu anlam kayması, - ki fiilinde de benzeri vardır- çok anlamlılığa uzanmıştır. el-Ferrâ'nın farkında olduğu bu durumun, açıkça *mecâza* dayalı bir şekilde izah edilmesini, daha sonraları İbn Kuteybe'de görüyoruz.⁵⁶ Bundan da önce el-Câhız'da *mecâzın* diğer bir ifadesi olarak *iştikâk* kelimesini görürüz.⁵⁷ Çünkü bu, yeni anlamın, bir kelimenin asıl anlamından, nispeten farklılaştırmak suretiyle çoğaltıldığını ifade eden bir kelimedir.

Görüldüğü gibi, ifade edilmek istenilen gerçeklikle ifade arasında ilk bakışta bir örtüşmenin olmaması, anlam açısından müşkillerin giderilmesinde, bu gibi açıklamaları gerekli kılmaktadır. Zaten el-Ferrâ'nın kitabının orijinal adı da, *Tefsîru müşkili'l-Kur'ân ve Me'ânîh*'tir.⁵⁸ Yani Kur'ân'ın irab ve mana sorunlarının tefsiri.

el-Ferrâ'nın yaptığı bu gibi açıklamaların, ilk bakışta çok derinlikli açıklamalar olmadığı zannedilebilir. Burada, el-Ferrâ'nın eserini imla ettirdiği ortamı dikkate almak gerekmektedir. Bu ortam, Arapça selikanın zayıflamaya başlayıp, mevâlî denilen ve Arapça'yı sonradan öğrenen unsurların, Kur'ân okurken ve anlarken fahiş hatalar yaptıkları bir dönemdir. Bu yüzdendir ki, dil ehlinin kolayca anlayacağı kimi açıklamalara bile ihtiyaç hissedilmekteydi. Kanaatimiz odur ki bu

54 el-Ferrâ aynı yerde başka örnekler de verir. *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 183.

55 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 36

56 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 103.

57 el-Câhız, *el-Hayavân*, c. V, s. 23 vd.

58 bkz. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 1.

ortam, tahmin edilemeyecek kadar önemli bir gelişmeye yol açmış ve *beyân* ilminin doğuşuna katkı sağlamıştır. Hatta sonraki dönemde, *mecâza* “kelâmî” niteliğini eklediğimiz kavramlaşma aşaması, bunun üzerine yükselmiştir. Çünkü söz konusu ortam, inanç konularının doğru bir şekilde anlaşılmasını da ihtiyaç haline getirmiştir. Böylece İslam kültürü, *mecâzı* kullanarak, inanç bakımından da kozmopolit bir geçmişe sahip olan muhataplarına cevap vermiş oluyordu.

b. Hazf ve Takdir

Bilinen şeyin tekrarından kaçınmak ve onu öz bir şekilde ifade etmek amacıyla *hazfe* baş vurulması Araplar’ın adetlerindedir.⁵⁹ Daha sonraki döneme ait *mecâzu'l-Kur’ân* konusuna dair kimi klasik eserlerde dahi, *mecâzın* diğer çeşitlerinden önce ve/veya önemle *hazf* konusunun ele alındığını görüyoruz.⁶⁰

Hazfe takdirde bulunmakla *mecâzî* ifadeyi anlamak arasında, aslında yakın bir bağ vardır. İçinde *hazf* bulunan eksik ifade, *hazf* bulunmayan tam ifadenin yerine geçmiştir. Böylece hakikati karşılamak açısından ikincil bir durumu vardır. Cümle ya da kelime *takdirde* bulunmak demek, birincil konumdaki asıl tam cümleyi bulmak demektir. Bu ise bir tür anlama; bir tür açıklamadır. Ayrıca, *takdir* edilen kısmın *hakikate* tam tekabuliyet içermesi, onun olmaması durumunda; yani *hazfın* gerçekleştiği durumda, *mecâzı* gündeme getirir. Bununla ilgili şu örneği verebiliriz: Bakara suresinin 93. âyetinde

“*inkarları nedeniyle buzağı kalplerine içirildi*” ifadesi geçmektedir. Bu âyette el-Ferrâ şöyle bir takdir yapar:

“kalplerine buzağı sevgisi içirildi.” Burada kullanılan ifadede, hakikate doğrudan karşılık gelecek biçimde, “sevgi” kelimesi takdir edilerek artırılmıştır. Çünkü “buzağının içirilmesi” değil “buzağı sevgisinin içirilmesi” hakikate yakınlık bakımından daha doğrudur. Yine aynı yerde şu örnekleri de zikreder: Yusuf suresinin 82. âyetinde ifadeleri geçer. Burada “*şehre sor*”

59 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, c. II, s. 6, 7

60 Bkz. Ebû Muhammed İzzuddin Abdulazîz b. Abdisselâm (ö.660h.), *el-İşare ile'l-icâz fi ba'dı envai'l-mecâz*, Dâru't-Tabaatu'l-Âmira, by. 1313h., s. 2; es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 47 vd.. Daha sonradan mahzûf cümlelerin mecaz oluşu bir hüküm değişikliği olması şartına bağlanmıştır. Bkz. Abdulkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî (ö.471h.), *Esrâru'l-belâğa fi ilmi'l-beyân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, s. 362 vd.

demek, “şehir ehline sor” demek; “kervana sor” demek, “kervan ehline sor” demektir. el-Ferrâ burada bu şekilde bir *hazf* varlığını belirleyip müşkili çözmüştür.⁶¹ Aslında “şehir” ile “şehir ehli” ve “kervan” ile “kervan ehli” arasındaki ilişkiye dayalı olarak bir açıklama yapmış olsaydı, tamamen *mecâzî* bir analiz yapmış olacaktı. Yine de bu durumda yapılan açıklama, muhtemelen sonraki dönemler için aydınlatıcı olacaktır.⁶²

Kimi zaman bir ifade tarzı, harfî anlamı aşan bir anlam fazlalığına sahiptir. Bunu açıklamak için de *takdir* yapılı ve söz konusu ifade bir *hazf* var olduğu düşünülür. Bakara suresi 273. âyette “Yüzsüzlük ederek insanlardan istemezler” ifadesine el-Ferrâ şöyle bir takdirde bulunur: “yüzsüzlük yapmaksızın da istemezler”. Bu durumda anlam aslında “ne yüzsüzlük ederek, ne de utanarak isterler” şeklinde olur. Yine başka bir örnekle devam eder. “Bu sözde şöyle demen gibidir: Böyle bir adamı gördüğüm azdır. Belki de sen ne az ne de çok benzerlerini görmüşsündür (yani, hiç benzerini görmemiş olabilirsin).”⁶³

Klasik *mecâz* kitapları *hazf* konusunu önemle ele almış olsa da, bunun, *mecâz*ın alanını genişletmeye yönelik bir faaliyet olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber *hazf*lere yapılan *takdir*lerin, *mecâz*da ifadelerin ilk anlamını aşan göndermeler olduğunu da görmek gerekir. Sanki *hazf ve takdir* konusu, *hakikî* ifade ile *mecâzî* ifade arasında bir geçiş olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla bunu fark eden kişi, ifadelerle bunların karşılık geldiği anlamları ve bunlar arasındaki ilişki tarzını, birbirinden ayırt etmeye başlamış demektir. Kanaatimizce kimi klasik *beyân* kitaplarının, *hazfî mecâz* türlerine incelemelerinin böyle bir amacı vardır.

*Mecâz*ın gelişim süreci izlendiğinde, - daha önce de ifade ettiğimiz gibi- bu durumun izdüşümünü takip etme imkanına sahip olduğumuzu görüyoruz. Sîbeveyh Kitâb’ında *mecâz*la ilgili meseleleri açıklarken, meseleyi daha çok “öz ifade” konseptinde ortaya koymuştur. Daha açık ifade edersek bu, muhatabın anlamı bildiği durumlarda, konuşanın sözden kimi kelimeleri düşürmesidir. Bununla ilgili olarak da “ittisâ”,

61 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 277.

62 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. III, ss. 43-44, Duhan suresi 49. âyetle ilgili olarak şöyle der:

63 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 181

“ihtisâr”, “îcâz” gibi kavramları kullanmıştır.⁶⁴ Ebû Ubeyde ve el-Ferrâ'nın bu ve benzeri örnekleri ele alış biçimleri ise daha çok “öz ifade” konseptini aşmış, ve bunun yerine “aralarındaki bir ilişki nedeniyle, iki farklı ifadenin bir biri yerine geçmesi” konseptine yerleşmeye başlamıştır.⁶⁵ Şu kadar var ki *mecâzın hazf ve ihtisâr* olarak açıklanması, yer yer İbn Kuteybe'de bile ortaya çıkar.⁶⁶ Bu, *beyân* ilminde gelişimin aşamalarının keskin olmadığını gösterir.

c. Kıraat Farklılıkları

el-Ferrâ, naklettiği kimi kıraat farklılıklarının, *hakikî- mecâzî* ifade ayrımı ile açıklanabilecek bir mahiyette olduğunu görmüştür. Bakara 191. âyet şöyledir:

“Onlarla

Mescid-i Haram yanında savaşmayın, ta ki onlar orada sizinle savaşmaya kadar. Eğer sizinle savaşarlarsa onları öldürün.” Bu âyet Abdullah b. Mes'ud kıraatinde şöyledir:

“Onları Mescid-i

Haram yanında öldürmeyin ta ki onlar sizi öldürünceye kadar.” el-Ferrâ bu son ifadenin “onlar sizi öldürmeye başlarsa” anlamına geldiğini, Araplar'ın “falancaoğulları öldürüldü” gibi bir kullanımı, falancaoğullarından biri öldürüldüğünde kullandıklarını söyler.⁶⁷ Burada Abdullah b. Mes'ud kıraatinin *mecâzî* bir ifade taşıdığını görüyoruz.

Bir başka örnek de Nisa 75. âyetle ilgilidir:

“Rabbimiz bizi, ehli zalim olan bu şehirden çıkar.” Bu âyet

Abdullah b. Mes'ud'un kıraatinde ise şöyle geçer:

“Rabbimiz bizi zalim olan şehirden çıkar.” Görüldüğü gibi el-Ferrâ'nın

da zikrettiği üzere “zulüm”, İbn Mes'ud kıraatinde şehre nispet edilmiştir. Halbuki ancak orada yaşayanlara nispet edilebilir.⁶⁸ Abdullah b. Mes'ud kıraati, bu âyette *mecâzî* bir yöne sahiptir. el-Ferrâ, söz konusu iki kıraati karşılaştırırken bunun farkına varmıştır.

el-Ferrâ'nın kıraatlerdeki anlam özelliklerini önemsedini

64 Sibeveyh, *Kitâb*, c. I, s. 221.

65 Mesela karşılaştıran Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, s. 63, 68; el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 99. “Başlamıştır” diyoruz çünkü *hazfe* dayalı açıklamaları da görüyoruz.

66 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 210 vd.

67 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 116.

68 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 277; *kinâye* ile ilgili başka bir örnek için bkz. c. II, ss. 272, 273.

görmekteyiz. Bunun sonucu olarak, kıraatlerin anlam farklarını belirtmek ihtiyacı hissetmiştir. Bu farkların izahı kimi zaman *mecâzî* açıklamalar şeklinde gelişmiştir. Bu durum, onun zihninde *mecâzın* kavramsal bir netlik kazanmasına yardım etmiş olabilir. Ebû Ubeyde ise kitabının başında *mecâz* kalıplarını sayarken, bizzat farklı kıraatleri birbirlerinin yerine geçmesi nedeniyle, müstakil bir çeşit olarak zikretmiştir.⁶⁹ Bu, onda *mecâzın* çok geniş olan anlamını ortaya koyması bakımından da güzel bir örnektir.

d. İtikadî Duyarlılıklar

Çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi, *mecâzın* teolojik bir terim olarak dönüşümüne, özellikle Mutezile kanadından gösterilen kelimâ hassasiyetler sebep olmuştur. Bu dönüşüm teolojik dildeki gerilimin bir neticesidir. Bir tarafta, Kur'ân'ın Allah'ın sıfatlarını ifade etmede, insanbiçimci dil kullandığı gerçeği dururken, diğer tarafta ise, Allah'ın hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemediği şeklinde bir tenzih akidesi (tevhid) vardır. İşte *mecâz*, bu iki gerginlik noktası arasında hizmet gören, bir açıklama şekli olarak gündeme gelmiştir.

Bu tür bir hassasiyetin ciddi bir biçimde el-Câhız (ö.255h.) ile başladığını söyleyebiliriz.⁷⁰ Bununla beraber, daha önce el-Ferrâ'da benzeri bir durumu görmek mümkündür. Araştırmacılar tarafından, el-Ferrâ'nın mutezilî fikirlere sahip olduğu ve bunun izlerinin eserinde bulunabileceği ifade edilmiştir.⁷¹ Biz, bu iddiayı tamamen reddetmemekle beraber, el-Ferrâ'nın eserinde böyle bir bütünlük göremediğimizi belirtmeliyiz.⁷² Bu hususun başka bir çalışmanın konusu olduğu açıktır. Burada, onun itikadî hassasiyetlerinin sadece ne gibi *beyânî* sonuçları olduğu üzerinde duracağız.

İnanç konularını içeren âyetlerin tefsirinde, el-Ferrâ'nın belli bir

69 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* c. I, ss. 13,14.

70 el-Câhız, *el-Hayavân*, c. I, ss. 339-342; c. V, ss. 279-281; c. VII, s. 57. Buralarda *mecâzî* veya *hakikî* anlamlarıyla dile din merkezli bakışın getirdiği farkı, müslümanların önceden beri sergilediğini ve dinin getirdiği terminolojinin *mecâzdan* farkını gösterir. Bu sayede dilin Allah'ın mülkü olduğu sonucunu çıkarsamış gözükmektedir.

71 Bkz.Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 156 vd; bu konuda Ebû Zeyd'in değerlendirmeleri için bkz., *el-İtticâh*, s. 111 vd.

72 Bu konudaki düşüncelerimizi destekleyen bazı örnekler için bkz. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 376, c. II, s. 31

duyarlılık taşıdığını gösteren çok açık örnekler vardır. Mesela, Maide suresi 112. âyette ifadesinde kıraat olarak, Hz. Ali ve Hz. Aişe'den gelen şeklinde muhatap sîgasını tercih etmesi⁷³ bunu gösterir. Çünkü birinci okuyuş tarzında soru, Allah'ın güç yetirebilmesine yöneliktir ki, bu itikadî anlamda rahatsızlık verir. İkincisi ise güç yetirebilmeyi Hz. İsa'ya atfedip sorar ve bu tür bir sonuç doğurmaz. Yeri gelmişken belirtelim ki onun, bunu kıraatlerde bile bir tercih ölçütü haline getirmiş olması manidardır. Bu âyetle ilgili olarak Ebû Ubeyde, belki de aynı kaygıyla, "yani Rabb'in istiyor mu?" anlamı vermiştir.⁷⁴

Yine bir başka örnek Hz. İsa'nın nüzulü ile alakalıdır. Âlu İmrân suresi 55. âyette şu ifadeler geçer: "Hani Allah şöyle demişti: Ey İsa! Ben senin canını alacağım ve bana yükselteceğim." Bu âyet, "Hz. İsa'nın nüzulü" konusuyla çelişir gibi bir görünüm arzeder. Biz, el-Ferrâ'nın bunun böyle olmadığını göstermek için, kendi kanaatine uygun şekilde tevile başvurduğunu görüyoruz. Ona göre burada ya takdim, ya da tehir olmuştur. Yani ilk önce Allah onu ref etmiştir, ölümü sonra olacaktır; ya da , "Allah'ın onu alması" anlamına gelir.⁷⁵ Ebû Ubeyde ise, bu âyette ref konusu üzerinde durmamıştır.⁷⁶ el-Ferrâ'da söz konusu kelimî hassasiyetin açık örnekleri pek çok olup, biz sadece bu iki örnekle yetinmek istiyoruz.⁷⁷

Beyânî anlamda önemli olabilecek kimi örnekler de şöyledir:

el-Ferrâ Bakara suresi 29. âyetinde geçen ve kelimada tartışmalara sebep olan ibaresindeki kelimesi ile ilgili olarak şu anlamı verir:

1. Kişinin yaşlanması, gençliğinin gitmesi,
2. Eğri iken (oturma vs.) doğrulması,
3. Karşılama için yönelme.

el-Ferrâ bu sonuncu anlamla ilgili olarak " Allah'ın (sonra semaya

73 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 325.

74 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, s. 182. "Belki de.." dememizin anlamı bunun dönemin tefsirdeki nakil geleneğinin özelliğini yansıttığıdır. el-Ferrâ ise açık bir tercihte bulunmuştur.

75 Bazı diğer örnekler için bkz. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 219; c. II, ss. 119, 323, 324.

76 Ebû Ubeyde *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, s. 95.

77 Bkz. ayrıca el-Ferrâ'nın bu konudaki kanaati için *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 218. Kelimî yönüyle ilgili geniş bilgi için bkz. Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 156 vd.

istivâ etti) sözünün anlamı budur, en iyi Allah bilir” demiştir. Sonra el-Ferrâ, İbn Abbas’ın “yükseldi” anlamını verdiği rivâyet eder. Bu bir kimse için, ayakta oturarak eğildi (istivâ etti); oturuyordu kalkarak doğruldu (istiva etti) demen gibidir. Hepsi de Araplar’ın konuşmasında mümkündür” der.⁷⁸

Görüldüğü gibi burada el-Ferrâ, kendisinden bekleneceği gibi, manalar içerisinde en soyut çağrışımı olanı tercih etmiştir. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz ki, el-Ferrâ insanlara ait bu *hakîkî* anlamların aynı şekilde Allah için kullanılmayacağını bilmektedir. Bununla beraber bu noktada kalmış, açıklama getirmemiştir. Ebû Ubeyde ise bu âyete değinmemiştir.

Câsiye suresi 34.âyet şöyledir:

“ve denilir ki bugün sizi unuttuk, tıpkı sizin bugünle karşılaşacağınızı unuttuğunuz gibi.” el-Ferrâ bu âyete şu anlamı verir: “Sizi ateşte terk ediyoruz, tıpkı sizin bugününüzü unuttuğunuz gibi, yani bugünle karşılaşmanıza (hazırlık olarak) amel etmeyi terk ettiğiniz gibi...”⁷⁹ Unutmak Allah için muhaldir. Bu insanî bir vasıftır. Bunun Allah için kullanılmasının başka bir anlamı olmalıdır ki, o da “terk etmek” anlamıdır. Çünkü “unutmak” bilinçle yapılmaz. Oysa bu hal, yani “bilmeme, fark etmeme hali” Allah’a yakışmaz. Zaten âyetin genel anlamı ve hitap ediş şekli bunu dışlamaktadır. Bu durumda “unutmak”, “bilerek unutmak” yani “terk etmek” anlamına kaymıştır. el-Ferrâ’nın bunu fark ettiğini görüyoruz. Aslında bu anlam kaymasının, *mecâzî* bir temele dayandığını söyleyebiliriz: “Unutmak” ile “terk etmek” ortak bir yöne, bir ilişkiye sahiptir. Bu ilişki “ihmal etmek, ilgisiz kalmak” şeklinde belirlenebilir. Bu anlamsal benzerlik noktası, kimi zaman bu iki kelimenin birbiri yerine kullanılmasını gündeme getirmiştir. Ebû Ubeyde’nin de aynı anlamı verdiğini görmekteyiz.⁸⁰ Bununla beraber o, sadece “tıpkı sizin terk ettiğiniz gibi” diye bir açıklama getirmekle yetinmiştir.

Kasas suresi 88. âyette ibaresindeki bölümünün anlamıyla ilgili olarak der.⁸¹ Burada bir anlamda Allah’a “yüz” atfedilemeyeceği “yüz”den kastın zatı olduğunu

78 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 25.

79 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. III, s. 49.

80 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. II, s. 211.

81 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. II, s. 314

söylemiştir. Bu âyetle ilgili olarak Ebû Ubeyde de aynı anlamı vermiştir. Hatta devamında yaptığı istisnâ ile ilgili *nahvî* açıklamayı da göz önüne alırsak o, bu âyette el-Ferrâ'dan daha ileri düzeyde bir hassasiyet göstermiştir.⁸²

Yine Feth 10. âyette pek fazla yorum yapmadan, ibaresiyle açıklık getirmeye çalışmıştır.⁸³ Burada deyimden genel anlamını yani "güç yetirmeyi" esas aldığını çıkarabiliriz. Âyetin devamını da düşünürsek, Allah'ın eli onların eli üstündedir; yani onları takip eder demek istemiştir. Ebû Ubeyde ise bu âyetle ilgili bir açılama yapmamıştır. el-Ferrâ bu kelimenin kullarla ilgili olduğu Sâd suresi 45. âyette "kuvvet" anlamı vermiştir.⁸⁴ Görülen o ki, "Allah'ın eli" hakkındaki *mecâzî* yorumlar sonraki döneme kalmıştır.⁸⁵

İtikadî duyarlılığın *beyânî* anlamda kendisini gösterdiği en açık örnek, belki de, Âlu İmrân 54. âyetteki "Allah'ın tuzak kurması" konusunda yaptığı açıklamadır. Ona göre Allah'tan gelen tuzak istidraçtır (yani derece derece cezalandırma), yoksa Allah kulların tarzında tuzak kurmaz.⁸⁶ Ebû Ubeyde ise, bu âyeti açıklarken, "Allah onları öldürdü" anlamı vermiştir.⁸⁷

Bu konuda değişik pek çok örnek bulunabilir. Bu örnekler el-Ferrâ'da bir itikadî duyarlılığın bulunduğunu ve bunun, özellikle Allah'ın sıfatlarının insanlarınkine benzemediği konusunda ortaya çıktığını görüyoruz. Ne var ki, bu izahların *beyânî* derinliği olan teknik açılımlara kavuşması, sonraki dönemlere kalmıştır. Bu durum, el-Ferrâ'da ancak direkt olarak sonucun verilmesi şeklinde vardır. Böyle de olsa, o, Kur'ân'a ait kimi ifadeleri itikadî kaygılarla açıklamıştır.⁸⁸ Bu

82 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. II, s. 112.

83 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. III, s. 65

84 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. II, s. 406.

85 Ebû Zeyd, Zâriyât suresi 45. âyette " "ifadesini *mecâzen* "kuvvet" diye karşılıklılandırıldığını zannetmiştir, *el-İtticâh*, 105. Halbuki bu kelimeyi "eller" diye anlamakla ve sonra da el-Ferrâ'nın bunu yorumladığını zannetmekle hataya düşmüştür. Çünkü bu kelime kökünden mastardır ve bu onun *hakikat* anlamıdır. el-Ferrâ bu şekilde algıladığı için olsa gerek, cesur bir şekilde tek kelimelik bir açıklamayla yetinmiştir. Bkz., *el-İtticâh*, c. III, s. 89.

86 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 218

87 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* c. I, s. 95.

88 Bu konuda açık bir başka örneği de *ta'rîz* terimini kullanması konusunda açıklamıştık. Ebû Zeyd'in de dediği gibi peygamberlerin yalan söylemeyeceği inancından hareket ederek onlara ait bu ifadelerin *ta'rîz* ifade ettiğini söyler. Ebû

yüzden, bir takım zihinsel oluşumlara meylettğini; en azından kapı araladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü daha sonraki dönemlerde aynı hassasiyet, aynı örnekler üzerinde *mecâz* adına icrada bulunmuştur.⁸⁹

Bir başka önemli husus da, verdiğimiz örneklerin ortaya koyduğu gibi, el-Ferrâ'nın Ebû Ubeyde'den daha belirgin bir itikadî duyarlılık taşıdığıdır. Bir de kitaplarını yazma şekilleri arasındaki fark göz önüne alınırsa, Ebû Ubeyde'nin bu gibi âyetler üzerinde durması daha çok beklenirdi. Oysa durum farklı bir görünüme sahiptir. Bu, onların mezhebî eğilimleriyle ilgili kanaatleri adeta doğrulamaktadır. Bununla beraber, ondaki bu eğilimin el-Câhız'la devam ettiği gibi bir bağ kurmamızın, ne kadar doğru olacağını bilmiyoruz. Çünkü kitaplarına baktığımızda el-Câhız'ın daha çok Ebû Ubeyde'den bahsettiğini görüyoruz. Hatta "mecâz" ismini ona tabi olarak kullanması da bunun açık delilidir. el-Ferrâ, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- onun kitaplarında bir kaynak olarak geçmemektedir. Bununla beraber sonraki nesilde İbn Kuteybe ile önemli bir otorite olarak karşımıza çıkar.

3. el-Ferrâ'nın Mecâzî İfadelere Dair Açıklamaları

a. Mecâzın Unsurları Bakımından el-Ferrâ

Meseleyi ana hatlarıyla tasvir edici biçimde ele alırsak, *mecâzın* temelde şu unsurlara sahip olduğunu görebiliriz:

1. Birinci kavram (kast edilen anlam)
2. İkinci kavram ve ismi ya da fiili
3. İki kavram arasında belli bir ilişkinin olması (*alâka*)
4. İkinci kavramın ismi söylenerek birinci şeyin kast edilmesi ya da ikinci kavramın fiilinin birinci kavrama nispet edilmesi
5. Bu anlatım şeklini anlaşılabilir kılacak bir gerekçenin bulunması (*karîne*)

Biz, el-Ferrâ'nın açıklamalarını, onun bu unsurların farkında olup olmadığına göre değerlendireceğiz. Her ne kadar *mecâzın* çeşitleri ve bu unsurlar berraklığıyla ve teknik ifadeleriyle kaynaklarımızda yer alsada, bu işin tabiatını tasvir ettiği için böyle bir şablonu esas almamızın gerekli olduğunu düşündük. Zaten yapacağımız şey, el-Ferrâ'nın *mecâzın* terimleşme sürecinde nerede bulunduğunu tespit etmek

Zeyd, *el-İtticâh*, ss. 109,110.

89 Karşılaştırmak için bakınız ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. II, s. 383 vd

olduğu için, bu şekilde hareket etmeyi uygun buluyoruz.

Yûsuf suresi 82. âyette geçen ifadesiyle ilgili yaptığı açıklamada “şehre sormak, şehir ehline sormaktır” der.⁹⁰ Burada birinci kavramın “insanlar” olduğunu, ikinci kavramın “şehir” olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Adını koymamış olsa da, bu iki kavram arasında bir ilişki bulunduğunun farkında olduğunu da, verdiği diğer örnekler sayesinde rahatlıkla görebiliriz. Yalnız yine de belirtmeliyiz ki, bu ilişkinin yönünü bütün örneklerde tam anlamıyla açıklamaz. Bu âyette Ebû Ubeyde'nin benzeri bir açıklamayı *hazf* bağlamında verdiğini görüyoruz.⁹¹

Furkân suresi 12. âyette cehennemle ilgili olarak geçen ibaresiyle ilgili olarak, “O, tıpkı insanın öfkelenmesi gibidir. İnsan kızdıığında, göğsü (kalbi) galeyana gelir ve bu sözünde ortaya çıkar.” der.⁹² Ebû Ubeyde ise, konuyu nahvî açıdan değerlendirmekle yetinmektedir.⁹³ Burada birinci kavram, cehennemnin durumu; ikinci kavram, öfkeli insanın durumu; aralarındaki ilişki ise bunların çıkardığı sestir. O, bu benzerlikten hareketle, cehenneme insani bir nitelik olan “öfkenin” atfedildiğini görebilmiştir.

el-Ferrâ Bakara suresi 171. âyette, teşbih ve mecâzın diğer bir çeşidinin bulunduğu bir örneği şöyle analiz eder:

Allah bu örneği kafirler için vermiş, sonra onları çobana benzetmiştir. ‘Koyun gibi’ dememiştir. Allah daha iyi bilir ya, mana, ‘inanmayanların durumu çobanın söylediğini, sestem daha fazla bir şey olarak algılamayan hayvanların örneği gibidir’ şeklindedir. Onlara çoban dese ki ‘otlayın ya da için!’, onun kendilerine ne dediğini anlamazlar. İşte inanmayanların Kur’ân’dan gelenlere ve Peygamber’in uyarısına karşı durumu böyledir. Burada teşbih çobana izafe edilmiştir. Mana -Allah daha iyi bilir- sürü hakkındadır. Araplar’ın dillerinde şöyle dedikleri aşikardır: ‘Falan senden aslan gibi korkuyor’. Manası ‘tıpkı aslandan korktuğu gibi’ şeklindedir. Çünkü bilinir ki aslan kendisinden korkulandır.”⁹⁴ Bu âyetle ilgili olarak Ebû Ubeyde'nin de ince bir analiz yaptığını görüyoruz. Benzeri şekilde Arapça’da var olan

90 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 277

91 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, s. 8.

92 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 263

93 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. II, s. 70.

94 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, ss. 99, 100

kullanımlardan örnekler vermiş ve hatta aradaki ilişkiyi bir yerde sebeplilik olarak, bir başka yerde de faillik-mef'ullük olarak nitelemiştir.⁹⁵ İkisinin verdiği örnekler karşılaştırıldığında, el-Ferrâ, anlamın neden *mecâzî* olması gerektiğini (*karîneyi*) vurgulamak istemiştir. Ebû Ubeyde ise bu kullanımın bir tür olduğunu göstermiştir.

Hicr suresi 79. âyette geçen bir örnek şöyledir: “ ‘o ikisi açık bir imam üzerindedir.’ Yani kendilerine ait, yolculuklarında kullandıkları bir yoldadırlar. Böylece yolu imam yapmıştır. Çünkü yola uyulur ve tabî olunur”⁹⁶ der. Ebû Ubeyde de benzeri bir şekilde

“İmam kendisine uyduğun ve kendisiyle ulaştığın her şeydir” der.⁹⁷ Ne var ki burada el-Ferrâ, *mecâzî* kavrayışını işletmiştir. Ebû Ubeyde ise “imam” kelimesiyle ilgili bir anlam genişliği varsayımından hareket etmiştir. Burada el-Ferrâ birinci kavram “yol” u, ikinci kavram “imam” ı ve aralarındaki *alâkayı* “tabî olunmak, uyulmak” konusundaki benzerlik ilişkisini (her ne kadar biri fiziksel diğeri olmasa da) tespit etmiştir. Açıkça *mecâz* kurulmuş ve yola “imam” ismi verilmiştir.

Üzerinde ayrıca durulması gereken bir husus, el-Ferrâ’nın *alâka* ile ilgili ileri düzeyde bir kavrayışı yakalamış olmasıdır. Bunu *alâkanın* ince bir ayrımı olan *mulâsebeti* tespit etmiş olmasından çıkarabiliriz. İleride geçeceği üzere, o bir âyeti tefsir ederken *mulâsebete* şu şekilde işaret etmiştir: “Bu, Araplar’ın fiili sahibinden başkasına çevirdiği şeylerdendir.”⁹⁸ Ona ait bu ifade, sonraki dönemlerde yapılan tariflerle tam bir uyum arz eder.

Vurgulanması gereken diğer bir unsur da, *mecâzın* varlığını iddia edebilmek için mutlaka bir gerekçenin yani bir *karînenin* var olması gerektiğidir. Bu unsurun el-Ferrâ’nın zihninde bir biçimde var olduğunu söyleyebiliriz. *Mecâz* konusuna yakınlığı bulunanlar, söz konusu *karînenin* ya *aklî* ya da *şer’î* olacağını hatırlayacaklardır. Dikkat edilirse önceki bölümde, el-Ferrâ’nın, kimi ifadelerin *hakikat* anlamıyla ele alınmasının anlaşılabilirlik doğuracağını söylediğinden bahsetmiştik. Yine az önce, Bakara suresi 117.âyette de bu tür yorumlarından söz etmiş bulunuyoruz. Aslında bu, teknik anlamda olmasa da, onun *aklî*

95 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur’ân*, c. I, ss. 12, 63.

96 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, c. I, s. 91.

97 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur’ân*, c. I, s. 354.

98 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, c. II, s. 12.

karîneyi net bir şekilde ifade ettiğini göstermektedir. Bu husus daha önce değindiğimiz gibi çağdaşı eş-Şafiî'de de vardır. Yine aynı bölümde "İtikadî Duyarluluklar" başlığı altında verdiğimiz örnekler de *şer'î karînenin* örnekleri olarak rahatlıkla algılanabilir.⁹⁹ Şu kadar var ki, bunu çoğu kez onun yorumlarından, nadiren de kendi ifadelerinden çıkarılabilmekteyiz.

Bu örnekler *mecâzın* unsurlarına varıncaya kadar onun zihninde oluşmaya başladığını göstermektedir. Ancak, onun bunları tek tek ayırıp adlandırdığı söylenemez.

b. Mecâzda İlişkinin (Alâka) Çeşitleri ve el-Ferrâ

Mecâza dair açıklamalar yapılırken, iki şey arasındaki ilişkiye (alâka) göre tasnif yapılır.¹⁰⁰ Bu açıdan *mecâzî* ifadelere ilişkin pek çok örnek vermiş olan el-Ferrâ, bunların bir kısmında münasebetin yönünü de fark edebilmiştir. Bunlardan tespit edebildiklerimiz şunlardır:

1. Çoğul veya tesniye zikredip tekili kast etmek:

Alu İmran suresi 29. âyette "*melekler ona seslendi*" derken sadece Cebrail kastedilir.¹⁰¹

2. Sebep zikredip müsebbebi kast etmek ve tersi

Bakara 208. âyette "*şeytanın adımlarına tabi' olmayın*" derken "adımlar"dan "onun izleri" kastedilir.

Âlu İmran 143. âyetteki "*Onunla karşılaşmadan önce ölümü arzu ederdimiz, onu gördüğünüzde bakakaldınız*" âyetinde görülen şey aslında "ölüm" değil onun sebepleridir. Yani kılıçlar ve diğer silahlar vs.¹⁰²

3. Bütünü zikredip bir kısmını kast etmek

Vakıa suresi 83. ve 84. âyetlerinde "*hele can boğaza dayandığı zaman siz o vakit bakar durursunuz*" ifadesinde bıkip duranlar aslında ölmekte olanın yakınlarıdır.¹⁰³

99 eş-Şafiî ile ilgili olarak makalemizin 4. dipnotunda gerekli malumatı vermiştik.

100 Bkz. ez- Zerküşî, *el-Burhân*, c. II, s. 377 vd.; es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 47 vd.

101 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, ss. 147, 148, 210

102 *Aynı eser*, c. I, s. 236

103 *Aynı eser*, c. III, s. 130

4. Soru ile emir kast etmek

Maide suresi 91. âyette “Bırakacaksınız değil mi?” ifadesi “bırakın” demektir.¹⁰⁴

5. Faili zikredip mef’ûlü kast etmek veya tersi:

Tarık suresi 6. âyette “atan su”, “atılan su” demektir.
Kâria suresi 8. âyette “razı olan yaşam”, “razı olunan” demektir. Hud suresi 43. âyette “koruyan yoktur”, “korunmuş yoktur” demektir.¹⁰⁵ Hud suresi 28. âyette ibaresinde “haberın gizlenmesi” ifade edilirken bir kıraate göre haber fail, insanlar meful olurlar. Hakikatte ise tersidir. Benzeri başka örnekler de zikredilmiştir.¹⁰⁶

6. Emir zikredip, ibâha kast etmek:

Bakara 182. âyette “... Belli bir süre borçlandığınızda yazın!” şeklinde emir ifadesi vardır. Buradaki emir “yazabilirsiniz” anlamındadır.¹⁰⁷

7. Benzerlik ilişkisinde benzeyeni kast edip kendisine benzetilene zikretmek

Hicr 79. âyette “açık imam” ile kastedilen “yol” dur. İkisine de uyulması benzerlik ve ortak yönleridir.¹⁰⁸

8. Fiili failinden başkasına nispet etmek (alâkası mulâsebet olan mecâz)

Hûd suresi 28. âyette “haberın gizlenmesi” ifadesinden kastın “Allah’ın haberi gizlemesi” olduğunu anlatırken açıkça “bu, Arap’ın fiili sahibinden başkasına çevirdiği şeylerdendir” der.¹⁰⁹

Ebû Ubeyde’ye baktığımızda, kitabına başlarken bu çeşitlerin hepsini ziyadesiyle sayarken buluruz. el-Ferrâ ise bu açıdan bir gruplama ve isimlendirme yoluna gitmemiştir. Bunun sebebi her ikisinin kitapları yazma şeklinin farklı oluşudur. Az sonra değinileceği

104 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 221

105 Aynı eser, c. II, ss. 15-16

106 Aynı eser, c. I, s. 183

107 Aynı eser, c. I, s. 83

108 Aynı eser, c. II, s. 91

109 Aynı eser, c. II, s. 12.

üzere, el-Ferrâ eserini bir cemaatin huzurunda imla ettirmiştir. Bunun bir başka nedeninin de Araplar'ın dildeki adetlerini tespit etme açısından Ebû Ubeyde'nin daha duyarlı olmasıdır denebilir.

Ama ikisini karşılaştırdığımızda, el-Ferrâ'nın, genel olarak biraz daha ileride olduğunu; analiz kabiliyetinin bir parça yüksek ve açık olduğunu söyleyebiliriz.. Verdiğimiz örneklerdeki karşılaştırmalar, Ebû Ubeyde'nin anlamın doğru aktarımını veren kalıplara odaklandığını, el-Ferrâ'nın ise, bununla beraber bu anlamı çıkarsamaya yönelik bir gerekçe geliştirmeye meylettiğini gösterir. Yani *karîne* meselesinin el-Ferrâ'da daha açık olması bizce bu konuda bir delildir. Özellikle itikadî duyarlılık -ve belki dolayısıyla *şer'î karîne*- bakımından da böyle gözükmektedir.¹¹⁰

Şu kadar var ki, her ikisi de tefsir tarzı olarak benzerlik arz etmektedirler. Bu, çoğu kez bir veya birkaç kelime ile tefsirin neticesini vermek şeklindedir. Söz konusu tefsir metodu, döneme ait bir özellik olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden, verdiğimiz örneklerin ardından yaptığımız açıklamalarla, yorumun bütününe göstermeye çalıştık. Yalnız şunu da ifade etmeliyiz ki, onların, zihinlerinde bu düşünce basamaklarını bir bir geçtiklerini iddia edemeyiz. Bizim amacımız, bu yorumların konu açısından daha anlaşılır hale gelmesini sağlamaktan ibarettir. Bu konuda şunu da söylemek gerekir ki, söz konusu tefsirlerin azımsanmayacak bir bölümü, onlar tarafından kendilerine mal edilip nakledilen, erken dönem dirâyet tefsirleridir. Onlar örneklerin bir kısmında kendi dirâyetlerini ortaya koymuşlardır. Bu durum diğer örneklerde de eskiye nazaran daha olgun bir bakışa sahip olduklarının delili sayılmalıdır.

4. el-Ferrâ'da Mecâzi Yaklaşımı Sekteye Uğratan Etkenler

el-Ferrâ kimi sebeplerden dolayı *mecâzî* ifadelerde açıklama yapmadan ya da eksik bir takım açıklamalar yaparak geçmiştir. Bunun sebebi bahis konusu ifadelerin herkesçe malum olması, yani açıklamayı gerektirmeyecek seviyede biliniyor olması olabilir.

Yine bu çerçevede önem arz eden ve bu tezimizi destekleyen bir tarihi gerçek, onun bu kitabı oturup yazmadığı, bir cemaat karşısında

110 Az önce bahsettiğimiz Hicr, 15/79. âyetle ilgili açıklamaların karşılaştırılması bunun tipik bir örneğidir.

imla ettirdiğidir.¹¹¹ Tabii ki bu eser söz konusu cemaatin soru ve ihtiyaçlarını da dikkate alıyordu. Sözgelimi Bakara suresi 187. âyette geçen “siyah ipliğin beyaz iplikten ayrılması” ifadesiyle ilgili hadisi genel anlamıyla rivâyet emiş ve herhangi bir açıklamaya ihtiyaç hissetmeden geçmiştir.¹¹² Bu, konunun şöhretini ve meselede fazla durmaya ihtiyaç olmadığını gösterir. Yine kimi zaman sadece anlama problemini çözecek biçimde neticeyi söyleyip geçmesi, cemaat üzerinde daha olumlu bir etki bırakabilirdi. Onun açıklamalarının bu amacı taşıdığını görüyoruz. Mesela Bakara suresi 223. âyette geçen “*tarlanıza dilediğiniz yerden gelin*” ibaresini, sebep-i nüzûlü bildiren rivâyetin ardından sadece “ferce dilediğiniz yerden gelin!” anlamındadır, diye izah etmekle yetinmiştir.¹¹³

el-Ferrâ, kimi zaman da *mecâzî* ifadede kelimelerin anlamlarını izah eder ve bir terkip halinde anlaşılmasını insanlara bırakır. Mesela Araf suresi 40. âyette “...*ta ki deve iğne deliğinden geçinceye kadar*” ibaresinde, “*deve*” kelimesinin muhtelif okunuşu ve anlamları üzerine durur ama bunun nasıl olup da “*imkansızlığı*” anlattığı üzerinde durmaz.¹¹⁴ Yine “*kıl*” kelimesinin anlamını verip geçtiği Nisa suresi 49. âyette; “*hurma çekirdeğinin ince çukuru*” kelimesinin anlamını verip geçtiği Nisa suresi 53. âyette böyle davranmıştır.¹¹⁵

Bir diğer husus da el-Ferrâ'nın *mecâzî* ifadeyi *hakikate* indirgeme eğiliminde olmasıdır. Bu durum kimi zaman tutarsız açıklamalar yapmasına neden olmuştur. Mesela En'am suresi 70. âyetteki “*Dinlerini oyun ve eğlence edinenleri terk et!*” ifadesini açıklarken şöyle der: Hiçbir kavim yoktur ki bayramlarında eğlenmesinler. Ancak Muhammed (sav)'in ümmeti hariç. Şüphesiz onların bayramları iyilik,tekbir ve hayırdır.¹¹⁶

Aslında burada “*oyun ve eğlence*” nin *hakikat* anlamıyla alınmak yerine, *mecâzî* anlamda ele alınması daha uygun olurdu. O, zorlama bir tevillerle, kısmî bir sosyal olgudan hareket etmeyi yeğlemiş, dilsel

111 İbn Nedim, *el-Fihrist*, ss. 91,92

112 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 115. Ebû Ubeyde'nin, benzeyeni ve benzetilene ayırarak açıklama yaptığını görüyoruz. Bkz., *Mecazu'l-Kur'ân*, c. I, s. 68.

113 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 144; başka örnekler için bkz., c. II, ss. 118, 216.

114 *Aynü'eser*, c. I, s. 379.

115 *Aynı eser*, c. I, s. 273.

116 *Aynı eser*, c. I, s. 339.

kullanım alışkanlığını göz ardı etmiştir.

Yine Duhân suresi 29. âyetle ilgili olarak da böyle bir açıklama yapar: "Onlara ne gök ne de yer ağıladı, onlara mühlet de verilmedi." Mü'mine yeryüzünde namaz kıldığı yer ağlar, gökyüzünden de amelinin yükseldiği yer ağlar.¹¹⁷

Kimi zaman da onu, *mecâzî* bir ifadeyi açıklamak yerine, tutarsız bir rivâyetle onu *hakikate* indirgerken görürüz. Araf suresi 57. âyeti şöyledir: "Onunla suyu indirdi ve bu su ile her türlü meyvelerden çıkardı. İşte böylece ölüleri diriltiriz." O bu konuda şöyle der: ... Denilir ki birinci üfleyişte insanlar ve bütün mahluklar ölürler. Bununla ahiret arasında kırk yıl vardır. Ve Allah yağmur gönderir. Ardından tıpkı erkeklerin menisi gibi kırk gün yağmur yağar. Böylece (insanlar) kabirlerinde biterler. Tıpkı annelerinin karnında bittikleri gibi. İşte bu, Allah'ın şu sözüdür: (İşte böylece ölüleri çıkarırız) Tıpkı ölü yerden meyveleri çıkardığımız gibi.¹¹⁸

Bu davranış tarzını, onun dili zahirine hamletme imkanını sonuna kadar değerlendirdiği şeklinde yorumlarsak, herhalde hata etmiş olmayız. Bu, naklin son derece önemli olduğu ve zihinlerin somut olana daha yakın olduğu ortamlarda doğal bir durum olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç

el-Ferrâ'nun eseri, *belâgattan* çok *nahvi* esas alan bir çalışmadır. Bununla beraber *beyâna* ait kimi önemli kavram ve terimlere dair örnekleri ve açıklamaları da içermektedir. Şu kadar var ki, bu eserde ne *mecâz* teriminin ne de türevlerinin geçtiğini görmüyoruz. Biz söz konusu terimin doğuş sürecinin, ilk defa Ebû Ubeyde ile başladığına dair tespitlere katılıyoruz. Hicrî III. yüzyıla gelinceye dek, bu kavramın belirginleştirilmesinde, aslında pek çok dilcinin hizmeti olmuştur. Şüphesiz el-Ferrâ da, bunların en önemlilerindedir.

Onun mutezili vasfının ve itikadi duyarlılığının tefsirine ve *beyâna* dair açıklamalarına yansımış olduğunu görmekteyiz. Bununla beraber bu durumun, daha sonradan kelamcılar tarafından ortaya konulacak olan, *mecâzın* teolojik boyutuna açıkça kaynaklık ettiğini söyleyemeyiz. Onun Ebû Ubeyde'nin aksine, - *mecâzın* terimleşmesinde en etkin rolü

117 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. III, s. 41.

118 *Ayneser*, c. III, s. 41.

oynayan - el-Câhız üzerinde hemen hemen hiçbir etkisi olmamıştır. Ama sonraki nesilde İbn Kuteybe, onu önemli bir dil otoritesi olarak görmüştür.

el-Ferrâ'nın *mecâz* kavramı ile ilgili tespitleri, en az Ebû Ubeyde'nin yaptığı açıklamalar kadar kavrayışlı ve detaylıdır. Şunu da ifade etmek gerekir ki, bu terimin istihdamı Ebû Ubeyde ve takipçisi el-Câhız'a aittir. el-Ferrâ'nın sonrakilere etkisi ise kavramsal düzeyde olmuştur.

Hicrî II. yüzyılın sonu, kelimelerin geleneğinin ve karşıtlarının, dil üzerindeki fikirlerini, henüz sistemli biçimde ortaya koymadıkları bir dönemdir. Bu yüzden el-Ferrâ ve çağdaşı dilcilerin bu konudaki fikirleri, Arapların dillerini konuşurken edindikleri alışkanlıkların gözlemine dayalı bir biçimde oluşmuştur. Bu dil çalışmalarını etkileyen esas faktörün, İslam dünyasının kozmopolit bir çehreye bürünmesi karşısında, Arapça'nın doğru öğretilmesine ihtiyaç duyulmaya başlanması olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bu dönemde kimi itikadî konular içeren âyetlerin, aynı saikle yorumlanmaya başladığını da görebiliriz.

Sonuç olarak şunu ifade etmeliyiz ki, el-Ferrâ'nın durduğu nokta, dilin sırf olgusal temele dayalı olarak ele alındığı dönemin sonlarına tekabül etmektedir. Bu nokta, İslam kültür tarihindeki dönüşümün de kendisini hissettirdiği bir dönem olarak karşımıza çıkar.

Özet

el-Ferrâ'ya, *mecâz* teriminin gelişim sürecinde nadiren yer verilir. Bize göre onun kelâmî eğilimi veya mutezili olduğu iddiası göz önüne alınırsa, *mecâz* teriminin gelişim sürecinde önemli bir yerinin olduğu söylenebilir. Çünkü söz konusu terim, en az bir dilbilim terimi olduğu kadar, teolojik bir terimdir de. Bu açıdan bakıldığında, *mecâz* kavramında, onun, çağdaşı Ebû Ubeyde'den daha yetkin bir kavrayışı yakalamış olduğu söylenebilir. Diğer taraftan el-Ferrâ, Ebû Ubeyde'nin aksine, ne *mecâz* ismini ne de türevlerini kullanmıştır. Onun dile yaklaşımındaki ana ilkesi, Araplar'ın geleneksel olarak geçerli ve doğru kabul ettikleri şeyleri ölçü kabul etmesidir. *Mecâz* kavramını da bu ilkeye uygun bir şekilde dile getirmiştir. el-Ferrâ'nın, *mecâza* dair kavramsallaştırmalara, bir takım saiklerle ulaştığı söylenebilir. Bunlar, dilde kimi ifadelerin ilk kullanıldıkları anlamlar dışında kullanılması, söz söylerken kimi unsurları hafzedilmiş cümlelerin takdirlerle tamamlanabilmesi, kimi kıraat farklılıklarının anlamsal olarak karşılaştırılması ve itikadî hassasiyetlerin dildeki kimi ifadeleri farklı yorumlamayı gerektirmesidir. Sonuç olarak, el-Ferrâ'nın, *mecâzı* neredeyse bütün unsurlarıyla kavradığını söyleyebiliriz.

Bibliyografya

- Bulut, Ahmet, "Arap Dilinde İlk Siga Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1998, c. VII, ss. 709-735.
- el-Câhız , Ebû Osman Amr b. Bahr (ö.255h.), *Kitâbu'l-hayavân*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarih*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1989.
- _____, *Tefsir Usulü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988.
- el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd (ö.393h.), *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâlu'l-arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdulğafûr Atâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1404/1984.
- el-Cürçânî, Abdulkâhîr b. Abdirrahmân (ö.471h.), *Esrâru'l-belâğa fi ilmi'l-beyân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer ibn el-Musennâ (ö.209h.), *Mecâzu'ul-Kur'ân*, tahk.: Mehmet Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1988.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsir*, ed-Dâru'l-Beydâ, Kahire 1996.
- el-Ferrâ, Ebu Zekerriyya Yahya ibn Ziyâd (ö.207h.), *Meâni'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Yûsuf Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr (I.cilt), Muhammed Ali en-Neccâr (II.cilt), Abdulfettâh İsmâil Şelbî ve Ali en-Neccâr Nâsîf (III.cilt), Dâru's-Surûr, Beyrut, ts.
- el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhidî (ö.175h.), *Kitâbu'l-ayn*, tahk.: Mehdi el-Mazlûmî es-Sâmerrâî, Müessesetu E'lemî, Beyrut 1408/1988.
- el-Hasen, Muhammed Abdulganî, "Mukaddime", (*Telhîsu'l-beyân fi mecâzi'l-Kur'ân*'a yazdığı giriş), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1955.
- Heinrichs, Wolfhart, "Contacts Between Scriptural Hermeneutics and Literary Teory in Islam: The Case of Mejaz" (Bu makaleyi nereden aldığımızla ilgili bilgiyi bulamadık) ss.253-284.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Ziyâd (ö.395h.), *Mu'cemu mekâyîsu'l-luğa*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut 1411/1991.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdullah İbn Müslim (ö.276h.), *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs, Kahire 1393/1973.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem el-Misrî, (ö.711h.), *Lisânu'l-arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1410/ 1990.
- _____, *Lisânu'l-lisân tehzîbu lisâni'l-arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- İbn en-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed bin İshâk, *el-Fihrist*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1415/1994
- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Takiyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed el-Harrânî (ö.728h.), *Kitâbu'l-îmân*, Matbaatu's-Saade, Mısır 1325 h.
- el-İsfehânî, Ebû'l-Ferec, *Kitâbu'l-eğânî*, tahkik: komisyon, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kütüb, by. 1994.
- İzzuddin Abdulaziz ibn Abdisselam, Ebû Muhammed (ö.660h.), *el-İşâre ile'l-icâz fi ba'dı envâi'l-mecâz*, Dâru't-Tabaati'l-Âmira, by., 1313h.
- Mukâtil b. Süleymân (ö.h.150), *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, tahk.:

- İsaiah Goldfeld, İsrail 1980.
- er-Radiyy, eş-Şerîf (ö.406h.), *Telhîs'ul-beyân fî mecâzâtî'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Abdulgani Hasen, Dâru lhyâî'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1955.
- Sezgin, Fuat, *Mukaddime*, (Mecâzu'l-Kur'ân'a yazdığı giriş), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1988.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber (ö.180h.), *Kitâbu Sibeveyh*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1408/1988.
- es-Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahmân (ö.911h.), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1398/1978.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara 2002.
- eş-Şafîî, Muhammed b. İdris (ö.204h.), *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Ya' kubî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâ' kub b. Abdillâh el-Hamevî er- Rûmî el-Bağdadî (ö.672h.), *Mu'cemu'l-buldân*, tahk.: Ferîd Abdulaziz el-Cendel, Dâru'l-kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990.
- ez-Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed bin Abdillâh (ö.794h.), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Yusuf Abdurrahman Maraşlı, Cemal Hamdi e-Zehebî, İbrahim el-Kurdî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.

İSLAM DÜŞÜNCESİ NASIL İNCELENEBİLİR? *

Prof.Dr. Muhammed Arkoun **

Çev.: Fazlı Arabacı ***

Bu çalışmada bir araya getirilen metinler, İslam düşüncesi tarihinin uzun ve meşakkatli yolu üzerinde, teolojik ve hereziografik¹ söylemin oluşturduğu literatürün sınırları içinde oluşan düşüncenin ürettiklerine, 30 yıldan beri uygulanan insan bilimlerinin metotlarını tatbik ederek, entelektüel ve teknolojik modernite ile karşılaşmasından bu yana geri kalmalara, beklentilere, ihtiyaçlara karşı arayışlara giren islam düşüncesinin belirli çizgilerinden oluşmaktadır

Düşünce tarihçisi tüm perspektifleri açma, aynı düşünce ve yazı hareketindeki olup bitenleri, saplantıları takip etme alışkanlığına sahip değildir. Ben bu işi tamamıyla başaracağımı söylemiyorum: Böylesi ilk denemelerde mükemmele ulaşmak için bu giriş oldukça yeni ve çok karışık. Bununla birlikte inanıyorum ki araştırmanın ve müslüman toplumların şimdiki durumunda tarihçinin-düşünürün stratejik müdahale yerlerini gösteren örnekler çoktur.² Çünkü ben ideolojik, psikolojik ve sosyal olan bilginin hukukuna riayet etme konusunda ister açıklanmış bir anlamın alanını bir araya getirmek için, isterse resmî ideolojilerin yıkıcı etkilerini karşılamak için olsun, dün ve bugünkü

* Çevirisi sunulan metin "Comment etudier la pensee İslamique?" özgün adıyla yazarın "Pour une critique de la raison islamique", ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1984, adlı eserinin giriş bölümünde 7-38 sayfalarında yer almaktadır.

** Sorbonne Üniversitesi (Paris, III)den emekli Öğretim Üyesi

*** Doç.Dr., GaziÜniv. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Öğretim üyesi

1 Yazarın burada değinmiş olduğu hereziografik literatür, Sünni ya da iktidarı dikkate alarak gelişmiş olan resmi islam düşüncesinin dışındaki oluşumlara ait olanlardır.

2 Bkz. Age, s. 39-40.

problemleri dikkate alan aktif bir araştırmanın belirtilerini topluma sokmada iki perspektifi birbirinden hiç ayırmadım

Düşüncenin geleneksel tarihiyle benim řu anda denemeye çalıştığım arasındaki farkı iyice ortaya koymak için birincisinin bazı özelliklerini hatırlatacağım.³ Eğitim ve araştırmada düşünceler tarihi uzun zaman tarihin diğere dallarından ayrı bir disiplin olarak görüldü. Bu düşüncelerin değışmez doğruluğu anlamın tarih ötesi tezi üzerine kuruldu. Bu bakış açısı, düşüncenin değışmezliği ve tarih ötelini, daha çok toplumların gelişmesinde geriye yönlendirici bir güçten doğan dilsel, sosyal, politik ekonomik zorluklardan bağımsız varlıklar olarak sunmaktadır. Bu düşünce Vahyin (İncil, Tevrat, Kur'an) ve Platonizmin⁴ izinde gelişen klasik metafiziğin ve teolojik sistemlerin özcülük (essansializm)⁵ ve tözcülüğünden (substansiyalizm)⁶ kaynaklanmaktadır. Bu karşılaşma Araplarda meşhur Aristo teolojisi olarak bilinen ve Aristo ve Platonun sentezi olan Teolojide ya da Farabi'nin "iki aklın düşünceleri" arasındaki sentezinde bir karışımı mümkün kılmaktadır. Orta çağda Yunan-semitik atmosferinde⁷ gelişen teoloji ve felsefeler bu düşüncelerin tasarımını birbirlerinden ayrı olarak, kendilerine anlayış (idrak,intellecte) veren tek bir güçle var olarak ve aşkın bir ontoloji kurarak genişçe yaydılar ve güçlendirdiler.

16.yy'da Luther reformu Katolik kilise tarafından oluşturulan mutlak doktrini sarsarak Vahy'in özel ontolojik çerçevesinden

3 Pierre Bourdieu, Les science sociale et la philosophie, in *Actes de la recherche en science sociales*, 1983/47-48, pp.45-52. Bu sayının hepsi "eğitim ve felsefe"ye ayrılmıştır.

4 Bkz. E. Booth, Aristotelian aporetic ontology in *islamic and christian thinkers*, C.U.P, Cambridge, 1983.

5 Öze bir gerçeklik yükleyen, özün var oluş karşısında, bir önceliğe ya da üstün bir değere sahip bulunduğunu savunan anlayışa; (...); her nesnenin üyesi olduğu türü ya da sınıfı kesin ve belirli çizgilerle diğere nesne türlerinden ayırt etmenin mümkün olduğunu, her varlığı ya da nesneyi belirli bir nesne türünün üyesi yapan bir öz bulunduğunu öne süren görüşe verilen ad. Ayrıntı için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin yay., Genişletilmiş bası, Ank. 1996, s. 534-535.

6 Öncelikle, hiçiliğin karşısında yer alan, dünyanın, varolmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan, zihinden bağımsız olan bireysel varlıklar anlamında tözlerden meydana geldiğini savunan varlık görüşüne verilen ad. Ahmet Cevizci, *age*, s. 671.

7 Yunan-Semitik atmosfer kavramı için bkz, M. Arkoun, *L'Islam, hier et demain*, Buchet-Chastel, 2° ed., 1982, p. 117 .

çıkmaksızın özgür araştırmada aklın sağlamlıklarını kabul ettirdi. Batı'da Rönesans hareketi, süregelen mevcut gerçek ve bilimden hareketle inananların hayatında uygulanan Vahyî veriye bazı uygunlukları sokmakla yetinen teolojiden tümevarımcı düşünceye dayalı felsefeyi ayırincaya kadar aklın doğruluğunu keşfetmeyi teşvik etti. Netice olarak akla özel bir yer veren bu ayırım, müspet bilimlere ve bunlara dayalı çağdaş teknolojik üretimlere ulaşıncaya kadar hızını kesmeyen bilgi patlamasına yol açtı.

Her ülkenin ideolojik gelişimi ve okullaşması sınırların çizilmesine metotların belirlenmesine, sorgulama şekillerinin devamına, disiplinlerin kendi alanlarına çekilmesine katkıda bulundu. Özellikle büyük İhtilalden beri Fransa'daki mevcut ideolojik yaklaşım, bu siyasi kararın sonuçlarını bilginin eleştirel teorisi açısından uygun bir şekilde incelemeksizin dini ve siyasi alanın hukuken ayrılmasına götürdü. Sosyalist hükümetin özel eğitim problemini çözmek için gösterdiği aktüel çabalar, önerilen çözümlere göre oluşan iki kamptaki sürekli direniş ve reddetmeler ideolojik çalışmalarla çığırından çıkmış, tersine dönmüş, *düşünülemezde* kalmış her kavramda zımnî, dolaylı olarak anlaşılabilir felsefelerin hangi noktada olduğunu kanıtladı. Ben metinlerimde her zaman bu noktaya gelirim. Çünkü bu konu çağdaş müslüman toplumlarda en keskin en canlı ihtilafların merkezî noktasında bulunmaktadır.

Özellikle bağımsızlıklardan bu yana 16.yy.dan beri üretilmiş bilgi ve düşünce patlaması müslüman ülkelere girdi. Böylece Arap literatürü merkezinde hiç bir literatüre, teoloji literatürüne bile yer vermeyi hoş görmeyen "felsefeye" hiç bir yer ayırmadı. Arap literatürü usulcülerin⁸ tanımladığı "islami" aklın dogmatik savlarını devam ettirdiği bir kalede meşgul oluyordu. Hicrî III/IX. asırda bütün bilgi alanlarında din bilimlerinin üstünlüğünü tartışan İbn Kuteybe felsefeye karşı bir savaş yürütüyordu; Tartışma büyüdü ve sert müdahalelerle karmaşık hale geldi, fakat İbn Rüştle sona erdi. *İslamî atmosferde dinî ve aklî bilimler arasındaki ilişki problemi hiçbir zaman (her islam toplumu yönünden düşünülen ve düşünülmeyenler arasındaki değişen ilişkiler, dönemlere göre düşünülmüş ve düşünülmemiş arasındaki ilişkilerle ilgili eserler,) entelektüel,*

8 Şehristanî, *Nihâyât el-İqdâm*, éd. Guillaume, Bağdat, s.d., p.37; Aynı bağlamda oldukça açıklayıcı başka bir metin için bkz. Şhatibî, *el-Muvafakât*, éd. M.M., 'Abd el-Hamid, Le Caire, 1969.

(ulema, fukaha, udeba ile entelektüeller arasındaki zıtlıklar açısından) sosyolojik (ister III-IV. çağlarda olduğu gibi hümanizme uygun, isterse V. yy. dan sonraki sertlik yanlısı ortodoksiye elverişli siyasal, sosyal, ekonomik konjonktürler açısından) tarihî olarak gerçek boyutlarıyla ortaya konmamış ve incelenmemiştir (italik çev. Aittir). İşte benim burada özellikle sınırlarını çizmeye ve uygulamaya çalıştığım şey bütün kültürel metinlerin felsefi, antropolojik, sosyolojik yönleriyle geniş araştırma programıdır: Bu, Brockelmann ya da Fuad Sezgin'in yaptığı gibi sayıma dayalı bir program değil -geçerlilik şartları bağlamında- benim Kur'an olgusu ve islamî olgu diye nitelendirdiğim gerçekliklerin benimsettiği metafizik, kurumsal, siyasî çerçevede oluşan aklın bilgilerini eleştiri niteliğindedir.

Şu bir gerçektir ki islamî alanda en iyi bilimsel bilgiye sahip olmakla gururlanan oryantalist bilgi, klasik "islamî" akıl çağının miras bıraktığı, sınırları bilgisel olmaktan çok ideolojik sınıflandırmalara, uzmanlaşmalara karşı pek ilgi göstermemiştir. Bu sınıflandırma ve uzmanlaşma - özellikle felsefe ve teoloji için- Batıdaki ile eş zamanlıdır. Bu bağlamdaki bir araştırma⁹, kültürel, ideolojik şartlar ve klasik teoloji, metafizik, filolojizm ve tarihselcilik vasıtasıyla, Batıda devam eden tanımlamalar, hipotezler ve düşünce şekilleriyle islamolojinin gizli uyuşumunu ortaya koymaktadır. Bugün hâlâ çağdaş islamî¹⁰ söylemlerin slogana dayalı ve bayağı ifadeleriyle Batı dillerinde, üniversite etiketini öne çıkararak, şişirilmiş bulunan bir akım mevcuttur.

Oryantalizm tarafından sunulan "bilimsellik" örneğinin ağırlığı bizi ilgilendiren alanda *The Cambridge History of Arabic Literature*¹¹ ün birinci cildi ile açıklanabilir. *Arap Literatürü* genel başlığı altında, düşünceler tarihi ve literer tarihin incelendiği görülmektedir, ancak uzman yazarlar tarafından hazırlanan bu bölüm, geleneksel olarak kabul edilen her konu hakkında toplanmış bilgilerin yanyana getirilmesinden başka bir şey değildir: İslam öncesi şiir, Cahiliye dönemi Arap nesri, Risalet, Kur'an, Hadis, Siyer, Emevî şiiri, Yunan ve İran etkisinin Arap literatürüne girişi. Burada vakanüviscilik, coğrafya, dil tarihi, Kelam'ın başlangıcı, tefsir, tasavvufi akım, ahlak... üzerine

9 Klasik Metafiziğin eleştirisi için J. Derrida'nın eserine bkz., özellikle *De la grammatologie*, éd; de Minuit, 1967.

10 Burada R. Garaudy gibi islama yeni girmiş kişilerin savunucu eserlerini kastediyorum.

11 Ed. C.U.P., 1983, Benim bu eserle ilgili değerlendirmem için bkz., *Arabica*, 1984.

olması gereken bir bölümün yokluğunu söyleyebiliriz. Eserin 19. bölümü İslam'dan önce ve başlangıcında fabl ve efsanelere ayrılmış; bu bölüm bizi direk 19.yy. a götüren Carra de Vaux'dan şu alıntıyla başlıyor: "Müslümanlar arasında her kelamcıda, coğrafyacıda, tarihçide bir folklörcü yön bulunmaktadır (374). Bu durum hiç bir zaman ne akıl ve hafıza ile tasvirlerin hazırlanmasına iştirak eden ferdi muhayyilenin, ne de gerçeğin ifade ve yorumunun kavranmasının tezahürleriyle üretilenlerin birikme yeri olan sosyal muhayyilenin problemi olmuştur. Arap literatürü tarihçilerinin çoğunda M. Foucault'un çokça yararlandığı düşünce sistemi ve *epistem* kavramları düşünülmemiştir. Kur'anî anlatılar, *hadis*, *siyer* sürekli olarak, her kolektif konu ya da grubun kimliğini, temel ve orijinal mitlerini ortaya koymaya çalışan muhayyilenin aktivitesine çok şey borçlu olan rasyonel tartışmaların şekilleri olarak betimlenmiştir.

Şu halde tüm bu üretilenlerde aklın müdahalesi, yeri, muhayyilenin antropolojisinin, mitik olanın, ritüelin, tarihi olanın, rasyonelin, irrasyonelin, "yazıya ilişkin aklın", sözlü geleneğin sosyolojisinin ışığında yeniden geliştirilmeyi beklemektedir. Araplaştırmacı ve islamlaştırmacıların büyük bir bölümünün anlamın üretilme derecesiyle hâlâ ilgilenmemeleri, Batılıların kendi toplumları üzerine geliştirdikleri araştırmalarda onların hangi marjinal noktada olduğunu kanıtıdır.¹²

Eğer müslüman araştırmacılar cephesine dönülürse hâlâ daha üzücü gecikmelerin, yetersizliklerin, yavaşlatıcıların olduğu görülür. 70'li yıllardan beri siyasi, sosyal, ekonomik problemlerin şiddetlenmesi, bilimsel çalışmaların kalitesinin sayısal olarak açık bir şekilde düşüşünü açıklamaktadır. Günümüzün Taha Hüseyin'i, Ahmet Emin'i, El-Mazini'si, Salama Musa'sı vb., bulunmamaktadır. Bağımsızlık döneminin entelektüelleri¹³ Batı'da öğrenilmiş modelleri körü körüne çokça yeniden üretmektedirler; Bunların "ihtilalci" dönem takipçileri Batı'ya kendiliğinden boyun eğmede kolaylıkla öne çıkmaktadırlar. Üstelik ulusal davaya ihanetle; ama bir yanda yeni problemlerin ortaya koyduğu meydan okumalara, diğer yanda "ihtilal" adına gerileyen

12 Fransa'da *Anal ekolü* ve daha yenilerde dünyaya yayılmasıyla çok iyi bilinen semiyotik alanındaki *Paris ekolü* 'ne bugüne kadar az sayıda Araplaştırmacı ve islamlaştırmacının değindiği görülmektedir.

13 Bkz. A. Hourani: *Arabic Thought in the Liberal Age*, yeniden basım, C.U.P., 1983.

düşüncenin tutum ve davranışlarına müsaade ediliyor. Arap ya da “islami” aklın bu yeni serüvenleri benim burada ele alamayacağım uzun bir araştırmayı gerektirmektedir. Yapılan bu çalışmada¹⁴ bir araya getirilen metinlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için islamî düşüncenin tümüyle düzenleyici temel konularına dönmenin daha faydalı olacağına inanıyorum. 1/622'den beri islamî gerçekliğin oluşturduğu farklı sosyal ortamlarda aklın izlediği uzun yolu takip etmeye girişildiğinde sonraki gelişmeleri dikkate almaya imkân tanıyan kişilerin, eserlerin, kurucu zamanların varlığı görülmüş olur. Bu bağlamda ben bilgi alanlarını ve aşağıda zikredilen zamanları özelleştireceğim.

- 1.Kur'an ve Medine Deneyimi
- 2.Sahabenin nesli
- 3.Hilafet/İmamet için yapılan çatışma oyunları
- 4.Yaşayan Sünnet ve Sünnetleştirme (tasnin)
- 5.Usul ed-Dîn, Usul'u-ü Fıkıh ve Şeriat
- 6.Zihinsel (bilgisel) durum ve felsefe-hikmetin ufukları
- 7.Rasyonel bilimlerde akıl
- 8.Tarih eserlerinde ve coğrafyada muhayyile ve akıl
- 9.Şiirde muhayyile ve akıl
- 10.Mit, Sözlü literatürde muhayyile ve akıl
- 11.Skolastik bilgi ve empirik beceri (pratik yön)
- 12.Pozitivist akıl ve Nahda
- 13.Akıl, ihtilalci ve sosyal Muhayyile
14. Aklın oyunları ve anlamın başkalaşması

Bu uzun büyük araştırma ve düşünce çizgileri az çok “islâmî” aklın dahil olduğu bütün alanların ve bütün eserlerin her yönünü incelemeye tümüyle imkân vermemektedir. Bununla birlikte islâmî düşüncenin oluşturucu çizgilerini bir araya getirebilir: İnançların ve mümessillerinin temel öğeleri, düşünce ve kavrama şemaları, çerçeveler, metotlar, ifade biçimleri, eğitsel gerginlikler, tercih ve dışlama mekânizmaları gibi. Bu veriler saptanırken işlevlerin ortaya çıkış derecelerinin, tedahüllerin, islamî atmosferde düşünce aktivitesinin farklı alanlarında muhayyile ve rasyonelitenin çatışmalarının daha iyi tanınması için araştırmanın temel objektif bakış açısı kaybedilmeyecek.

1. Kur'an ve Medine deneyiminden hareket ederek çalışmanın

14 Yazar İslami aklın eleştirisine göndermede bulunmaktadır (çev.)

amaçları, rasyonel bilgiyle mitik bilgi arasında değişen ilişkileri ve bunlar arasında devam eden yarışmayı, rekâbeti hesaba katmaktan dolayı başlangıç dönemi mitinin etkisine hiç uymak istemiyorum. Öyle sanılıyor ki Kur'an ve Medine tecrübesi, üzerinde konuşulamayan semantik ve kronolojik bir önceliğe sahiptir. Bunlar günümüze gelinceye kadar inananların düşüncelerine, eserlerine, eylemlerine sürekli ilham veren duyarlılık formlarını, ifade şemalarını, düşünce kategorilerini, tarihî eylem modellerini, ferdî davranış prensiplerini sokmuşlardır.

Tarihte birikmiş sayısızca yorumlardan hareketle Kur'an okumaları üzerine ortaya çıkan problemlere daha önce uzunca değindim; Bunun için benim "Kur'an Okumaları" adlı eserime başvurulabilir. Mekke'nin uzanımı olan Medine tecrübesi, Kur'an söylemlerinden ayrılamaz: Biriyle diğerini deşifre etmek gerekir. Bu, dil, tarih ve düşünce arasındaki ilişkileri hesaba katmak için, somut bir tarihin oluşumu ve dilsel söylemi üzerine ferdî deneyiminin etkisini ve tersine ferdî düşüncenin yönlendirilmesi ve onun dilsel forma konması üzerine tarihin baskısını incelemek için özelleştirilmiş bir zamandır. Bu üçlü diyalektik ilişki, Mekkî ve Medenî sureler arasında yaşamayla ilişkili bir metinle Allah'ın zaferini coşkuyla anlatan, mitik ve parametrik bir gelişme arasında tamamıyla anlaşılabilir farklarla eksiksiz olarak gösterilmiştir.

Bugüne ait olanın ve evrensel olanın, konjonktürel ve değişmez olanın, mümkün ve mutlak varlığın, profan ve kutsalın, kendiliğinden var olan ve aşkın¹⁵ üstüste gelmesi, Kur'anî söylemde kendi özel belirlemelerini yansıttığını hesaba katmaya inandırıci düşüncenininkinden tamamıyla farklı olan bir düşüncenin evresini, durumunu yansıtmaktadır. Kur'anî düzeyde hepsi devingen ve açıktır; düşünce ve dil direk olarak yaşanan gerçekten alınmıştır. Yorum düzeyindeki kategoriler, prensipler, şemalar, çeşitli orijinlerin (toplumların, çev.) mümessilleri üzerine yorumlanacak ve metin olmaktan çok ileri

15 Eleştirel bir bakış açısından dile getirilen bu dikotomik muhalefetin ardından şu uyarılar çağrışım yapmaktadır: 1-Bu dikotomik muhalefet Kur'anî söylemde tamamıyla yargılayıcı bir muhalefeti dile getirmektedir; 2- Bu muhalefetin içe vurumu o kadar derindir ki ferdî duyarlılık ve konuşulan dil onu göstermektedir; 3- Bununla birlikte aklın güncel kazanımı için ontolojik ve aşkın şemanın tümü tarihsel olana ve söylemin eleştirisine tabi olduğundan problematik olmuştur.

sürülenlerin işlev gördüğü ayetler etrafında toplanacaktır.

2. Ne tuhaftır ki bu zamana kadar sahabeler konusunda islamî düşünce İbni Hacer (852/1449) ve ardıllarının eserlerine kalmıştır. Bununla birlikte bunlar islamın ve onun tüm geleneğinin kurucu metinlerinin bütünüyle nakledilmesi için anahtar konumundadırlar. Oysa rical kitaplarının biyografileri kamusal islamın muhayyilesini harekete geçiren, yücelten ve aynı zamanda her şahsiyet üzerine tarihî gerçeği değiştiren ideal figürlerdir. Şu halde acil olarak bu güçlüklerle dolu dosyayı geniş bir şekilde açmak gerekir. Hadisçiler tarafından belirlenen *adaletin* ideal kriterleriyle yetinilmemelidir; Bütün *isnatlar* sadece yaşam öykülerinin karanlık mağmasında ve halkın abartılarında olanları atıp, kontrol edilebilir verileri alan modern pozitivist tarihçi anlamında değil, tersine ideal şahsiyetleri inşa etmek için uydurulan, ilave edilen öğelerin, "gerçeği" söylemek gerekirse, oluşturulmuş tüm islamî geleneğin bilgilerini nasıl desteklediklerini göstererek yeniden incelenmelidir. Burada tamamlanmış modelleri oluşturan Muhammed @ ve Ali'nin hayatlarının, ideal imajlarının formu altında sokulanları bilmek için duygusallıkları, inançları, dindarlığı, düşünce ve müminlerin sonraki davranışlarını destekleyen ve besleyen etkenler üzerinde durmak için geleneksel eleştirinin lafızcı ve rasyonelleştirici perspektifini tersine çevirmek uygun olacaktır.¹⁶

3.Sahabenin durumunun aksine Hilafet/İmamet uğruna yapılan savaşlar müslüman çevrelerde olduğu kadar oryantalistlerce sayısızca araştırmaya konu olmuştur. Bu bağlamda gerek politik oyun (modern tarihselcilik açısından vurgulanan sünnî perspektif) gerek imametin tarihsel hiyerarşik boyutları ("Ayetullahlar" ve onların çağdaş sözcüleri olan H. Corbin, S.H.Nasr... gibileri tarafından sistematize edilen Şii perspektif) üzerinde durulmuştur. Siyasî, felsefî ve tarihî psikolojik problemler Sünnîler ve Şiiler arasında (bk. İslamî aklın eleştirisi kitabının IV. bölümü) seküler polemiklerin ötesinde incelenecek konular olarak beklemektedir.

İslamî bilincin birleştirilmesinden bahsettiğimde ilk etapta ümmetin dini bağlamda yeniden uzlaştırılmasını, hayal edilen, toplumu bölen bütün *fitnelerin* nihaî olarak aşılmasını amaçlamıyorum, ama eğer

16 Bu çerçevede İbn Hişam'ın *Siyerini* ve Şeyh el-Mufid'in *İrşad* ının yeniden okunması öneriyorum.

önce Hilafet/İmamet üzerine çatışmada *düşünülmez* olarak belirleneni yeniden düşünme başarılırsa, kuşkusuz tarihî olarak hiç güncelleşmeyen olumlu bir sonuç beklenebilecektir. V. bölümde İslam'da otorite ve iktidar arasındaki ilişkiler problemini tarihî ve felsefi yönden nasıl ortaya koyduğum görülecektir. Sünni ve Şii ulema tarafından zamana dayalı ve her zaman tarafı ve dolaylı şartlarla açıklananlar, komplo ile elde edilen ve gerçekleştirilen bir iktidarda, yönlendirilen düşüncede aşkınlaşan bir meşrulaştırmanın ısrarı, zorunlu evrenselliği dayatmaktadır. Tarihçilerin pek göstermediği ısrarlı meşrulaştırmayla tamamlanan aşkınlaştırma-kutsallaştırma fonksiyonu (İsa'nın sözcüsünün Papa olması, Kuran, Allah'ın sözü, Peygamberin karizması, bu karizmanın Peygamberin soyundan gelen Ali ve Fatma'nın çocuklarına geçmesi; Yahudiler için vaat edilmiş topraklara dönüş ve kök salma; mevcut demokrasiler için Evrensel kabul; Halklar için kurtuluş savaşlarını yürüten “tarihî şahsiyetler” vs..) temel olarak sosyal muhayyileyi yansıtmaktadır. Bu kutsallaştırma bazen iktidarın mutlak aşırılıklarına karşı güvenceyi garanti eden insan üstü bir çare gibi yaşatılmıştır. Kutsal hukuk iktidarı bağlamında otoriter yöneticinin kutsal varlığı, uyruklarda dini bir güvence yolu olarak algılanmıştır; Seküler demokratik rejimlerde iktidarı düzenleme, dini içerikli törenlerle ilişkisiz değildir.

Eğer bu değerlendirmeler doğruysa, bir yönden Kur'an'ın düzenli önerilerinden ve Medine tecrübesinden oluşan islamî sosyal bir muhayyilenin, diğer yandan yeni islamî iktidarın hiçbir zaman gerçekleştiremediği, müslümanların tümünü entegre etme uğraşında sayısızca etno-kültürel grupların sosyal muhayyilelerinin farklılaşmasının psiko-sosyo kültürel süreçlerini takip etmek uygun olacaktır. Arap soy bilimcilerinin bahsettiği, çatışan iki asabiyetçi Haşim ve Süfyan oğullarından bahsetmek yeterli değildir. Daha önceden var olan sistemler yerine meşrulaştırıcı bir sistem koyulmak istendiğinde iki kabilenin ve Hicaz toplumunun dar çerçevesi üzerine yapılan tartışmanın, bütün insan gruplarının canlandığı sosyal diyalektiğe doğru kaydırılması uygun olacaktır. İslam düşüncesi açısından tartışmayı bu tür sosyal diyalektiklere doğru kaydırmanın kazancı oldukça fazladır. Bu, bilinçleri çaresiz olarak ayıran ve tartışmaları bölgeselleştiren “dinî” referanslarla siyasi antropolojinin temel bir verisine indirgeyerek çarpıtmak yerine, toplum ve “yaban” düşünce/Allah tarafından yönetilen ve korunan, İslamî toplum,

medenileşmiş toplumlar (Cahiliyye/İslam) arasında Kur'an'da ilk olarak geliştirilip her yerde muhafaza edilen zıtlığın gerçek sosyolojik mekanizmalarını ortaya koyacaktır. İktidar için rekabet eden insanların gerçek motivasyonlarını ortaya koymak, Vahyedilen gerçekler formu altında sokulan "dinî" referansların, uydurma hadislerin örtüsünü kaldırmaktır. Sünniler ve Şiiler tarafından yapılan tartışmalarda kullanılan "kutsal" metinlerin tarihi kültürel analizi onların tarihi, ideolojik fonksiyonunu açıkça göstermektir.

4. Hadisler hiçbir zaman antropolojik anlama ve inceleme çerçevesinde ele alınmamıştır (G.Balandier'in çalışmalarına bkz.). Filolojik ve tarihselci anlamda oryantalist yaklaşım, müslümanların fideist ve formel bakış açılarını artırmaktan başka bir şey yapmamıştır. Kolektif bir üretim olan hadislerde araştırmanın temel amacı, her hadisin işlev ve söylenme bağlamını tespit etmeyi takip için kronolojinin önemini unutmaksızın, islamî bilincin toplumsal yapısı ve tarihsel bir oluşum olmalıdır. Kur'anda olduğu gibi günümüze kadar gelen üç büyük sosyo-kültürel hadis geleneğinde ,sünnî, şii, harici derlemelerinin intikal evrelerini birbirinden ayırt etmek gerekir. Sözlü dönemle yazılıya geçilen dönem arasındaki ayırım, sözlü düşünceyle yazılıya dayalı düşünce arasındaki rekabetin antropolojik incelemesini cevaplayacaktır. Hadis derlemeleri, yazının, dolayısıyla kitabın yayılmasında, yazıya geçmeyen halkların, grupların siyasi ve kültürel hakimiyetlerin ve ideolojik entegrasyonların aracı olduğu müddetçe Kur'an nüshalarını güçlendirmektedir. Dinmek bilmeyen bu yarışta anlamın serüvenleri *ulema* tarafından dikkate alınmamıştır. Aksine bu *ulema* nüshalarda yazılı "gerçeğin" yayılmasında Cahilî bütün direnişleri, kimseden izin almaksızın başka derlemelerde yer alan diğer imamların yorumlarını elemenin gerekliliğini "teolojik" ve "entelektüel" olarak meşrulaştırmıştır.

Sonuç olarak hadis, içinde şekillendiği ve yayıldığı özel grupların yerel geleneklerinin çeşitli öğelerine entegre olmuştur. Her hadis kısa ve özlü bir şekilde ritüeller, ahlaki davranışlar, hukuki pratikler, empirik bilgiler formu altında ümmetin birliğini güçlendirmiştir. Hepsi prensip olarak toplumda icra edilen bütün iktidar formlarının yerini alması zorunlu olan otoritenin ayak direyenlerinden biri olarak, sonra gelen nesillerden sahabelere kadar ardarda gelen neslin arasındaki iletişimi koruyan canlı bir gelenek olarak, saadet asrı perspektifinde ve aynı zamanda tarihin sayısızca değişiklikleri arasında toplumun kimliğini

kuran ve devam ettiren, ideallerin sunumunun ve değerlerin yansımasının bir ekranı gibidir. Böylece tanımlanan islamî gelenek, belirli bir tarihin belleği olmaksızın kuralların, pratiklerin, inançların, bilgilerin tabakalaşması olan yerel geleneklerden farklılaşmaktadır. Hadis iyice sınırlandırılmış bir kronolojide ve uzmanlar tarafından sıkıca kontrol edilen semantik bir çerçevede yazılmıştır. İslami ilimler tarafından tanımlanmış kriterler yardımıyla bir seleksiyon gerçekleşmiştir. Bunun için bu tarihî formla hadis uleması ve her grubun deneyimlerinde empirik bir birikim olan etno-kültürel gelenekler arasında devamlı olarak bir gerilim süregelmiştir.

Geleneğin bu ve diğer formları 19. yy'dan beri modernitenin meydan okuyuşu ile karşılaşmışlardır. Geleneğe modernite arasında basit bir çatışmadan çok, geleneğin yanında olduğu kadar modernitenin yanında çatışan formları ve derecelerini saptamak uygun olacaktır. Aynı şekilde başka bir araştırma ve refleksiyon alanı Batı düşüncesinde olabilir.¹⁷

5. Ben islam düşüncesinde sık sık *usul* kavramını ele alıyorum. Burada yine büyük anlayışların farklılığı üzerinde duracağım: İslam düşüncesi hazırlanma esnasında kutsal metinlerden çıkarılan normların, bilgilerin geçerliliği üzerine teorik bir refleksiyona ihtiyaç oldu. Aynı düşünce 19. yy.dan itibaren bu iki merkezi disiplinden pratik olarak ayrıldı.¹⁸ Ben Şafii'nin meşhur risalesini meydana getirdiğinde gösterdiği entelektüel hareketi gösterecek düşünceye sahip bir müslüman tanımıyorum. Mevcut İlahiyat Fakültelerindeki usul öğretimi, bazı klasik eserlerin skolastik bir tekrarı ve naklinden başka bir şey değildir. Burada başkalarında olduğu gibi bütün tarihi ve felsefi

17 Afrika uzmanları seçilen klasik islam düşüncesinin sürekli sözmerkezci tutsağı olan islamlaştırıcı gelenek üzerine antropolojik problemlere daha açıktırlar. Zaten eserleri ve metinleri bu bağlamda tipik bir özelliğe sahiptir (yani çoğunlukta olan ekollerin seçimine dayalı çalışmalara özgüdür). Bkz. G. Balandier'in, L.V. Thomas'ın çalışmaları ve *Archives des sciences sociales des religions* dergisindeki sayısızca çalışmalar. Yine M. Arkoun'un "L'islam actuel devant sa tradition (Geleneği Karşısında Aktüel islam)", in *Aspect de la foi de l'islam*, Bruxelles, 1984.

18 Bu iki disiplinin tarihini açıklayan kitaplar klasik büyük çalışmalarla mukayeseyi ortaya koyamaz. Bkz. Zekeriyya el-Birr'i, *Usul-el Fıqh el İslamî*, Le Caire, 1977, Şii düşüncesi için Humeyni tarafından sunulan aktüel akım, Walâyât al-Faqih, bkz. İslami Aklın Eleştirisi, V. Bölüm.

genişliği içinde islami aklın eleştirisi gerekmektedir. Fıkıh usulleri kendi usulü ve epistemik çerçevesinde bugün uygulanan epistemoloji ya da bilginin eleştirel teorisiyle ele alınmalıdır. Bilmeliyiz ki hukukçular tarafından açıklanan hükümler, her şeyden önce kutsal metnin uygun bir yorumunu gerektiren usûluddîni içermekte, usulcüler çalışmalarına Kur'an ve Hadise uygulanan bir dilbilimle girmeye yetenekli olmalıdırlar. Şu halde yazı, okuma, anlamın üretilmesi, dinî metinlerin gösterge bilimi, metafor, sembol, imge ve sinyalin ışığında yeniden ele almayı bekleyen net bir malzeme vardır. Tipik olarak islâmî olan bu iki bilimin eleştirisini ele almanın iki amacı olacaktır: 1. Bir yandan klasik anlamda gramere, sözlük bilimine, semantiğe, yoruma, tarihe, usule, adaba bağlanarak her disiplinin lineer tarihine, diğer yandan rasyonel bilimlere açılarak; 2. Şeriatın tümünde Allah'ın emirlerine uygun olarak düşünmeye ve yaşamaya, kavramaya ve anlamaya imkan verici sonuca götüren entelektüel bir aktivitede aklın tarihselliğini belirtmek; Başka bir deyişle usuller, H.I. ve II. asırlarda Hicaz. Irak ve Suriye'ye özgü sosyolojik, siyasi, kültürel şartlar altında, ilk hukukçular, fıkıhçılar tarafından hazırlanmış, aşkınlaştırılmış ve kutsallaştırılmış bir hukukun entelektüel planına katkıda bulunmuşlardır. Böylece olumlanan bir hukuk günümüze kadar devam etmiş, kutsal bir kanun gibi, Şeriat adı altında günümüze kadar sunulmuş ve uygulanmıştır. Bir çok müslüman toplumda Şeriatın uygulanma alanlarının yayılması, yerleştirilmesi ve gelişmesi, tarihte oluşturulan islâmî düşüncede *düşünülmemişte* kalan, *usuller'i* hazırlayan aklın tarihselliğinin hangi noktada olduğunu gösterir. Bu benim senelerden beri defalarca tekrarladığım ancak maalesef geniş bir kamuoyu oluşturmayan girişimlerin önemi ve acilliğini açıklamaktadır. Müslümanların büyük çoğunluğu Fransızca bilmiyor; Bilenler siyasi, ekonomik, teknik alanlara girmiş, islami düşünceden çok uzaktalar. Bu disipline yakın meslektaşlar benim daha önce bahsettiğim geleneksel şemalara veya tasviri didaktik düşünce tarihi içine kapanmışlar. Oryantalistlere gelince, onlar akademik topluluk tarafından belirlenmiş kurallara göre ya da ticari yayınevlerinin stratejilerine göre "islamolojik" yayınlara ya da doktora tezine malzeme bulmak için islami bir dilde ifade edilmeyen bir düşüncede, farklı olarak kalmaktadırlar.¹⁹

19 Farklı islam ülkelerinde verdiğim konferanslar esnasında bana sürekli olarak niye eserlerimi Arapça olarak yazmadığımdan şikayet edildi. Şu bir gerçektir ki

6. *Felsefe* Sünni ya da Şii resmi ideolojiye boyun eğen sosyo-kültürel topluluk tarafından reddedilmeden önce, 150-450 / 767-1058 yılları arasında, dikkate değer bir başarı göstermiştir. Bu başarının ve gerilemenin sosyo-kültürel şartları hâlâ az bilinmektedir. Buraya kadar Yunanca metinlerin Arapça ve Aramî diline, sonra Arapça'dan Latin'ceye nakledilme yolunu takip etmeyle meşgul olma bir avantajdır. Kısaca belirtmek gerekirse, Felsefeye skolastik ortodoksinin zaferi ve bütün felsefi hareketlere karşı takınılan tavır muhalefet etti.²⁰ Bir düşünce hareketinin ya da eserin başarısının yahut engellenmesinin sosyolojisi, genel olarak belirgin siyasi olaylara bağlı olan bir alanda ilerleyen düşüncelerin tarihi çerçevesinde düşünülmez bir tutum olarak kalmaktadır. Bahsedilen içtihat kapısının açıklığı/kapalılığının şekilleri, bütünüyle küresel, sosyal bir yapıda düşüncenin durumunun felsefi ve metodolojik açısından karşıtlığını oldukça aydınlatmaktadır. Burada içtihadın gerçekleştirilmesine ya da taklide yer verilmesine karar veren ulemanın ağırlığı olduğuna inanılıyor. Gerçekte ulema bir sınıfın bir grubun ideolojik isteğini yansıtmakta, düşüncenin genel yöneliminde kendine özgü entelektüel otoritesini ortaya koymamaktadır. Bunun için Me'mun dönemindeki Mutezililer tarafından övülen düşüncelerin durumu ilk Selçuklular dönemindeki Ulemaninkilerden tamamıyla farklılaşmaktadır. Aynı şekilde İbn Rüşd zamanındaki Endülüs ortamı Malikî Fukahasının kendi doktrinlerini sundukları Marakeşte Almohade'ların avlusunda felsefi tavırlar almaya görece olarak daha elverişli idi. Felsefenin yapısının sosyolojik olarak aydınlatılması aldatıcı beylik sözlere son verecektir. Bununla birlikte dini ya da nakli ilimlere zıtlığıyla bilinen rasyonel bilimlere açık felsefi akılla, usulcülerin duruşuna bağlı "islâmî" akıl arasındaki gerilim üzerine derinlemesine açıklama yapmaksızın konuşmanın polemiksel olduğunu söylüyoruz.

böyle yapmakla çağdaş toplumların karşılaştığı daha acil problemlere uygun araştırmaları, araçları ve metotları keşfetmeye ihtiyacı olan geniş bir topluluğa ulaşabileceğimi sanıyorum. Ayrıca bunun yanında ciddi bir şekilde insan ve toplum bilimlerinin oldukça fazla olan üretimlerini Arapça'ya uygun kavramsal çerçevede klasik ve modern Arap literatürünü incelemeye zamanım yok. Arapça'da uygun karşılığı bulunmayan bir örnek için, mit kavramının tehlikeli bir şekilde *ustûra* kavramıyla ifadesine bkz. Arapça'ya çevrilen benim bazı makalelerim burada zorluğunu belirttiğim problemleri kanıtlamaktadır.

20 Araplarda felsefi tutumlar için bkz. Benim Humanizm arabe au IV/X siecle, 2.ed., ed. J. Vrin, 1982, p.195.

Gerçekte siyasi iktidar tarafından kontrol edilen ve işletilen doktrinal otoritenin incelenmesi için sosyal grupların ya da sınıfların muhalefetini yansıtan bu zıtlasma, bilginin eleştirel teorisinin titiz bir bakış açısıyla incelenmelidir.

Çağdaş ulema, usulcülerin ve felsefecilerin duruşuna muhalif olmayı dikkate alan kavramsal eski araçlardan başka bir şeye sahip değiller. Mit, mitoloji, ayin, sembolik temel, dilsel işaret, anlamın basit yapıları, metafor, anlamın üretimi, öyküsellik, tarihsellik, bilinçlilik ve bilinçsizlik, sosyal muhayyile, mümessiller, inanç ve inançsızlık sistemi....gibi kavramlar yapılan araştırmada sürekli olarak yeniden ele alınmalıdır. Bu kavramsal araçlar usulcülerin düşüncesinde bütünüyle düşünülmemiştir. Oysa bu Aristocu-Platoncu felsefi gelenek tarafından miras kalan aracı farklı bilgi düzeyinde eleştirmek ya da yenilemekle geride bırakmaktadır.

Bu yeni inceleme, teorileştirme ve anlama öğelerinin uygunluğu islâmî düşüncenin yeniden incelenmesi ve canlanması için *gerçekleştirilecek* (italik çev.ait) olarak durmaktadır. Ne usulcüler ne felsefeciler insan ve toplum bilimlerinde geniş, farklılaşmış, sıkı bir şekilde aktif olarak yeniden çalışılması için önceden hatırlattığımız kavramsal araçların bütün teorik ve pratiklerinde, incelemelerinde meydana gelebilecek ayrılmaz zorlukları aşamadı. Bu nedenle dini söylem üzerine çalışan usulcü düşünce, ritüel, hukuki, etik, teolojik normları dile getirmede kuşatılamayan mevcut pratik anlamı dışarda bırakmak için bütün sembolik anlamları ve mitik boyutları elemektedir. Metafor yassıtılmış ve özel anlama indirgenip tek ve yerel olarak yorumlanmıştır. Hadis gibi Kur'an-î söylem, yasalıcı, normatif alana çekilmiş, literal, pozitif açıklamaya gidilmiştir. Bu durumda, gerçek dille düşünce arasında kontrol edilebilmeyi içeren inançlı ve inançsızların hukuk normlarının bir derlemesi oluşturulmuştur. Usulcü düşünce gramerin, sözlük bilgisinin, retoriğin, Arap semantiğinin öğrenilmesinin yardımıyla dini dilin (=aynı zamanda Allah'ın sözü) şifresini çözmenin imkanını ileri sürmektedir. Ne var ki o bütün dilsel incelemelerin, dille düşünce arasındaki düşüncelerin teorisine bağlılığını unutmaktadır. Oysa usulcülere göre "Allah bütün isimleri ademe öğretti". Şu halde dil empirik deneyime bağlı ifadelerin toplanma yeridir, ama onun geçerliliği ve sürekliliği Allah'ın bizzat öğrettiği isimlerce bilinebilir. Usulcüler ve tefsirciler tarafından ortaya konan tanımlamalar ve metodolojiler yardımıyla Kur'an "okuma" sından

vaz geçmenin gerekliliği işte bundandır. Diğer bir çoklarından sonra Şatıbi'de dini bilgi ya da *ilm*'in hizmetine sokulan akla göre, pozitif akla sıkıca bağlılığın durumunun nasıl ortaya konduğu görüldü.

Felsefe, kendi alanında kavramsal ve metodolojik sınırları içinde tümüyle aklın bağımsızlığına sahip olduğu görüşüne hapsedi. Akıl kendi araştırma öğelerini oluşturduğu ölçüde kendine verdiği hürriyeti kaybetmektedir. Böylece mantık, kategoriler, retorik, etik, Aristo siyaseti, seneler boyunca entelektüel ve bilimsel bütün aktivitede *usulcü* düşünce tarafından Kutsal metinlere benzer bir ölçüde kullanıldılar. *Muthos* ve *logos* arasındaki gerilim mitik bilgi ve önermesel bilgi, ispatlayıcı bilgi, dini düşüncede olduğu kadar bütün felsefi düşüncenin tarihini katetmiştir. Gerçekte zıtlasma Rasyonel/Geleneksel bilimlerin bölünmesine imkan verme gibi disiplinler derecesinde olmasa da *dil*, *tarih*, *düşünce* arasındaki ilişkiler derecesinde daha radikal olmuştur. *Muthos* ve *logos* arasındaki noktaları kapsayan batin ve zahir arasındaki gerilimin islami düşünceyi dinamikleştirdiği bilinmektedir. Düşüncenin incelenmesinin psiko-nörolojik şartları²¹ değişen sosyal ortamlarca gerçekleştirilen seleksiyonun baskıları (dil ve düşünce arasındaki tarihin yeri burasıdır) ister *logos-zahir* (önermesel, söz merkezli, lafızcı) ister *muthos-batin* (öyküleştirme, metaforlaştırma, sembolleştirme, mitolojileştirme) anlamında olsun aşırı derecede sert ve sistematikleştirmeyi açıklamaktadır. Dini açıdan soyut, formel, dogmatik spekülasyonun uzun geçmişi ile intikal eden uzlaşmaz ikilemler (dikotomiler) felsefede olduğu gibi (akıl/iman; Tanrı sitesi/Dünya alanı; Vahyi kanun/beşeri kanun; gerçek/yanılgı; gerçek/yanlış; iyi/kötü; metaforik anlam/gerçek anlam)çoğulcu mantıkların, problematiklerin, disiplinler ötesiliğın, metot demetlerinin, kısaca gerçek bağlamında düşüncenin kökleşmesinin kendine özgü prosedürlerinin yenilenmesiyle aşılma durumundadırlar. Sosyal devrimlerin yol açtığı güncel islami düşünce, bu ikilemleri kendilerini aşmaya katkıda bulunmak yerine dil, tarih, düşünce arasında dinmeyen güçlükleri bir kez daha göstermektedir. Kendilerine eşlik eden kültürel modellerle taşınan maddi bir medeniyetin büyüyen ağırlığı altında islami diller özellikle Arapça, kutsallıktan çıkmakta, düşünce

21 Bkz. J.P. Changeux, *l'homme neuronal*, Fayard, 1983; J. Sclanger, *Penser la bouche plein*, Fayard, 1983.

ideolojileşmede, klasik eserlere müracaatın yoğunluğu azalmakta ya da meşrulaştırıcı söylemleri ve kurumların gelenekselleştirilmesini güçlendirmeye hizmet etmektedir.²² Öngörülerin ve inanç esaslarının değil de, klasik dönem boyunca üretilen teolojik ve felsefi amaçlarla oluşturulanın bu bağlamda ele alınması gerekir.

7. Klasik dönemde rasyonel bilimler felsefi araştırmalara sıkıca bağlanmışlardır: Özellikle tıp, astronomi, matematik, fizik, kimya, tabiat bilimleri, meteoroloji, demografik ve fiziki coğrafya böyledir. Öğrenilen varlıklar kategorisi ya da her alanın teolojik statüsüne tavır almaksızın yaratılmış dünyanın çeşitli görünümünü çözümlemeye bağlı disiplinler olduğu ölçüde akıl, usulcülerin aklıyla çizilen sınırlara riayet etmeksizin direk gözlem verilerine boyun eğiyor ve kendi imkanlarını gösteriyordu.

Bu "Arap bilimi" olarak isimlendirileni üreten hür, deneysel, siyasi aklın dini akıl üzerinde bir etkisi var mıdır? Tersine islam'da gelişen dini aklın bilimsel araştırmaları sınırlandırdığı tezi hangi noktaya kadar savunulabilir?

Burada bu iki soruya verilecek bir cevabı düzenlemeden kaçınılacaktır. Şu bir gerçektir ki, gramerciler, tıpçılar, matematikçiler, astronomiciler, kimyacılar vs... zamanlarının maddi araçları ve bilgileri, ilgili disiplinlerin gelişmeleri onlara imkan verdiği ölçüde ilerlediler. Şeriat'ın emirlerine ve imanın temellerine zarar vermeyen bir "bilim" e karşı dini iktidar tarafından bir müdahale olmadı; Fakat bizzat dini düşünce klasik olarak bilinen modellerin oluşturulmasında ve şekillenmesinde geleceğe yönelik olarak yüzyılların dinamizmini kaybetmeye başladığında pozitif aklın sınırlandırılmasının ve düşünülmesinin az bir gerçek olduğu söylenemez. Başka bir ifadeyle sosyolojik, siyasi, ekonomik ve kültürel şartlandırmaların dışında bu aklın doğrulama şekillerinin zıtlaşması yerine, islami bir atmosferde, düşüncenin küresel geleceğini dikkate almak önemlidir.

Dini düşünceyle pozitif düşünce arasındaki etkin ilişkiler konusunda başka bir araştırma alanı, bu iki düşünceden her birinin önerdiği ferdi, psikolojik yapıdır. Bugün hâlâ tamamıyla tutarsız olan islami akılla modern aklı daha fazla süzerek incelemede bağdaştırıcı

22 Bkz. Medya ve aynı zamanda islami değerleri restorasyon için ateşli olarak savaşımlara bilmeksizin katkıda bulunan aldatıcı dünyevileşme üzerine yapılan konuşmalar; Al Asâla isimli Cezayir dergisinde bunun sayısızca örnekleri bulunacaktır.

(sentezci) görünen yüksek düzeyde “bilimsellik” durumları müşahede edilmektedir. Bunun ne klasik islami din bilimlerinin amacıyla (burada insan ve toplum bilimleri uzmanlarından daha fazla “bilimsellik”e yönelen Mısır’da *el-Tekfir ve'l-Hicra*, Müslüman Kardeşler gibi savunmacı militan akımları; Tunus, Cezayir, Kahire...de öğrenciler arasındaki çatışmaları, özellikle fakültelerde toplanan entegristleri düşünüyorum) ne de çağdaş bilimlerin rasyonalitesiyle hiçbir bağları bulunmamaktadır. Buna göre düşüncenin her inceleme şeklinin kendine özgü olan psikolojisi aynı zamanda tarihi bir perspektifte (Cahız, İbrahim en-Nazzam, el-Kindi, Gazali, İbni Haldun, İbni Rüşd, İbni Teymiyye, Biruni, İbni el-Haytam, Sabit b. Kurra'nın durumu) ve yeni bilgilerle “nörönal insan” konusunda incelenmelidir. Burada eski düşünce sistemlerini basit yeni inşalarla bir araya getiren düşünce tarihçisi biyoloji ve güncel psikoloji öğretimine hizmet etmeyi değil, bilginin patlamasını, kavranabilirlik aktarının ünitesindeki farklılıkları, dünya ve özel aktiviteler üzerine düşüncenin bakışının sonradan ortaya çıkan çözümlerini gösterecektir. Eğer kültürel şemalar bilincimizde bir etki yapıyorsa, bütün gelişmelerimiz, nesillere ve kültüre ilişkin bütün kavramlarımız yeniden elden geçirilmeli; dinleri oluşturan bu büyük kültürel sistemlerin statüsü, aşkınlığın, ontolojinin, kutsalın, esrarın çevresini aşıp modern bilimlerin ortaya çıkardığı bilimin ve imkanların desteğine doğru kaymalıdır.²³

8. İslami olguyla başlayan ve gelişen tarih literatürü, müslümanlar tarafından kendi geçmişlerine uyulması zorunlu algılamaları ortaya koymayı isteyen birisi için bir derlemeyi sunmaktadır. Bu literatür konusunda dokümanter ve lineer bakımdan aktüel olarak mevcut iki çalışma vardır: F. Rosenthal'ın *la History of Müslim hitorigraphy*, 2. ed. Brill, 1968, Cl. Cahen'in *l'Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval* (VII-XV), Paris, 1982. Ne bu ne diğer eserler bizim araştırma

23 Yeni blimselcilik (neo-scientism) ve yeni pozitivism (neo-positivism) hakkında çok bağırılmasın. Ben Biyolojinin belirgin keşifleri ışığında Psikolojinin yeniden tanımlanması ve dil-düşünce-kültür arasındaki yeni ilişkileri ortaya koyması için dikkate alınması gerektiğini söylüyorum. Kimi araştırmaların “materyalist” ya da “spiritüalist” sonuçlarının hiç biri hakkında önyargıda bulunmuyorum; Fakat her açıdan G. Bachelard'ın davet ettiği alanı aşmış olması gereken miras aldığımız, yanlış oluşturulmuş bilgilerimizin üzerinde ağırlığı hissedilen gerçek ya da hayali tehditlere karşı alınan tedbirleri engelleyen düşüncenin eğilimine karşıyım.

ihtiyacımızı karşılamıyor. İslam'ın tedvin dönemi üzerine Emevi ve Abbasilerin tarihçilerinin projeksiyonları, iktidar ve sünnilik için rekabet halinde komploları, grupların "mezhepler" in kendi aralarındaki çatışmaların ideolojilerini savunmak için örnek şahsiyetlerin ve olayların yönlendirilmesinin az ya da çok uygunlukta altının çizilmesi, sayısızca eser ve yazarlar hakkında bilgi verildiği doğrudur. Ancak islami bakış açısından yönlendirilen bütün tarih yazımının ortak bilgi (épistémé)sinin tanımı ele alınmamıştır. Taberi'nin eserinde *Ahbâr* alanında bu épistémé'nin bir gelişmesi var mıdır? İbn Haldun'un teorileştirmesinde aynı öngörüler, yorum ve kavrayışların prensipleri bulunur mu? Özelde birinden diğer alana eleştirel akılla tasavvuri bakış açısının ilişkileri nasıl sunulabilir? Bu Vâkıdî, Ebu Mihnef, İbn İsak, İbn Abd el-Hâkim gibi Taberî'ye kadar bazı ilk tarihçilerde net olarak görünmektedir. En net rasyonel reaksiyon Miskeveyhle ortaya çıkmakta, fakat İbn Haldun'a kadar onun ardılları tarafından aynı incelikte ele alınmamaktadır.²⁴ Oysa örneğin İbn Kesir ve İbn Teymiyye'ye kadar Hanbelî düşüncesinin tümüyle Halife/İmamet ve buna bağlı problemler çerçevesinde Sünni/Şii çatışmasının polemiksel semalarına hararetle nasıl döndükleri biliniyor.

Tarihi literatürün ortak diğer bir özelliği yazılı olmayan, bilgin olmayan, şehrili olmayan, eliti olmayan sosyal ve kültürel hayatın önemli bir bölümünün dışarıda kalmasıdır. Hassa/Âmme zıtlığı, tarihi sosyal atmosferin, bütün klasik Arap-İslam görüşünün çerçevesinden biridir. Hiçbir tarihçi burada bir istisna yapmamakta, İbn Haldun bile. Seçkin ve şehrili bakışının çok anlamlı bir nitelemesi olan *Âmme* her zaman Hâssa tarafından tasarlanmış düzenin, kültürün, aydınlanmış aklın yolunda bir engel gibi algılanarak dürüst olmayan bir şekilde anlaşılmıştır. Kimi bakış açılarına karşı protestolar çok az düzeydedir; Bu bağlamda Tewhîdî istisna bir isimdir.

Bu çizgi, günümüzde yazı (metin) ile âlimlerin kültürü arasında belirli bir mesafede duran geniş sektörlerin bulunduğu Arap-İslam toplumlarını tanımak isteyenler için belirleyici sonuçları barındırmaktadır. Sanat tarihçileri tarafından özelleştirilen tarihi yöntem sadece yetersiz değil, daha önce değindiğimiz ideolojik

24 Bkz. Ahmed Abdesselam, İbn Khaldun et ses lecteurs, P.U.F, 1983, et mon Humanism, op.cit.

apriori'yi dayatan araştırmacıyı yanıltabilir; Bu bağlamda sosyolojik, etnografik, etnolojik yaklaşımlarla yorumlamaları tamamlamak ve tashih etmek gerekir. Bu durum özellikle Mağrib için doğrudur. Orada konuşulan Berberice ve Arapça'nın özelliği alimler tarafından Arap bilgisine sokulanlarla bozulmuştur. Çünkü onlar 20. yy'a kadar siyasi ve kültürel olarak her yerde ünlü marabutların gerçekleştirdiği sayısı gittikçe artan okur-yazar olmayan grupların ortamında, yazmayı biliyorlardı.

Burada benim söylemeye çalıştığım şekilde tam anlamıyla yoğun, yenileştirici aynı zamanda derinlemesine inceleme konusu olacak şekilde Arap düşüncesinin pek nadir ürünü olduğu için coğrafi literatür üzerine hiçbir şey söylemeyeceğim. Özellikle klasik dönemde rasyonel olanla tasavvur edilen arasındaki farklılıkları doğrulayan A. Miquel'in çok iyi tanınan eserine göndermede bulunacağım.

9. Şiir ve Felsefe, biri yaratıcı bir muhayyile diğeri analitik ve eleştirel bir akılla belirdikçe, birinin diğere indirgenemez olduğu kabullenilmiştir. Bu kabul şüphesiz her defasında içinde bulunulan fiziki yapıyla beraber psikolojik iki işlevin tabiatı ve belirti derecelerini açıklamaktan kaçınmak için olmalıdır. Mutanabbi ya da Ma'arri'nin "felsefi" düşünceleri hatırlanmıştır; İbn Sina'nın ufuk açıcı yazılarında daha çok muhayyile incelenmiş, fakat incelenen metinlerin açıklanmasından öteye pek geçilmemiştir.²⁵

Arap şiiri olarak isimlendirilen şiirleştirme *felsefe* ve *hikmet* adı altında sıralanan yazılar, felsefi, dilsel, semiyotik ve psikolojik açıdan tanımlanacak kalmaktadır. Şiir ebu Tammam'ın öğrencisi Buhturî (m.284/897)ye verdiği derslere bağlı kalmaya devam etmektedir.

"...Kaygılarının az olduğu, ön yargılardan yoksun olduğun zamanları seç... Eğer sen nazik dilinle ince duygularını birleştirirsen o halde ayrılığın ateşi ve tutkularını attığın karanlıkta sana acı veren derin üzüntüye sevgini bolca söyle. Eğer seni destekleyen bir soyluyu övmeye girişirsen, onun erdemlerini öv, satırlarına değer ver, ayrı olanların altını çiz, onun mevkisine saygı göster. Düşüncelerinin karanlıkta kalmaması için kaydet. Şiirlerini kaba ifadelerden koru. Onun güzelliği üzerine olsa da şiir yazma isteğini gerçekleştir. Bu en iyi ilaçtır. Kim

25 İbn Sina'da sözkonusu olan H. Corbin ve A. M. Goichon'un birbirine zıt yorumlarına bkz.

olursa olsun şiirlerini seflerinkiyle mukayese etmek gerekir. Âlimlerden sevilenleri örnek al, sevilmeyenlerden kaçın.²⁶

Şiir devamlı kullanılan kelimeleri, her gün kullanılan ifadeleri başka bir anlama kaydırarak ortak çevreyi, günlük ifadeleri, estetik büyük heyecanları yansıtıcı metaforik bir düşünceye doğru değiştirmektedir. Altını çizmeliyiz ki şiirsel ifade subjektivitenin basit bir fıskırması değildir; O, grup muhayyilesinin ortak savunumlarından ve ortak değerlerden çekilen düşünceleri yaymakta ve alimler tarafından kutsanmış modellere sokulmaktadır. İşte her durumda aklın -hangi akıl?- müdahalesinin şekillerini daha iyi anlamak için sosyal muhayyilenin ve şiirsel muhayyilenin farklılığının ilginçliği bunun içindir.

İlk kestirimde aşağıdaki uyumların riski olabilir: Şiirsel muhayyile "yaratı yolları" tarafından belirlenen sınırlarda semantik görünlere açık, yaratıcı ve dinamiktir. O bilgi ve kendini temsil eden öğelerini, estetik ve dokunaklı kullanımlarını artırmak, kolektif bilinçte onları daha derin kökleştirmek için grubun muhayyilesinden alır. Ortak konularda, tersine, muhayyile, grubun tarihinden hareketle onun fiziki ortama giriş şekline itibaren hazırlandığı için, grubun deneyimleri olarak realitenin pasif imajlarının birikmesiyle olur; Grup istenen, hareketlendirici değerleri ve tasavvurları, sıkıntılarını, zaferlerini, engellerini, ümitlerini ve düş kırıklıklarını dönüştürmektedir. Şiir bu işe her zaman olumlu olarak iştirak etmektedir. Klanın ya da sanatçıların zaferlerini, yüzsüzlüklerini karşılaştırarak grubun ideolojisini sağlamlaştırır; Fakat talebin, güzelliğin, ümidin, hayal ve acıların gücünü canlandırarak bütün ideolojisinin iktidar stratejilerini aşar.

Benzer işlevler felsefi yazılarda bulunabilir.²⁷ Filozof kabul edilen gerçeğin sunumunun üretilmesi için muhayyileden az ya da çok bağımsız bir düşünce tarafından üzerinde uzunca çalışılmış kavramlardan yararlanır, ancak bu defa kendisine sadece sağduyu ve aklın erişemediği bir tür gerçeğe ulaşmaya yetenekli ve büyük ölçüde eleştirel, gerçek açıklamalar söz konusudur. Bir sözlüğün, söylemin ve bir stilin yardımıyla gerçeğin dönüşüm mekanizmaları, şairinkileri

26 İbn Rashîq, al-Umda, II, s. 114-115, J. E. Bencheikh'den alıntılanmıştır. Poétique arabe, ed. Antropos, 1975, s. 88-89.

27 Bkz. Cl. Normand, Métaphore et concept, P.U.F., 1976; S. Kofman, Nietzsche et la métaphore, Payot, 1972.

hatırlatır. Fakat filozof sınırlı bir seçimin muhayyilesinde önceden sistematikleşmiş bir vizyonu önerir. Bu öyle bir vizyon ki felsefi açıklamalar ancak günlük dile ve gerektiğinde şiirsel bir dille canlandırılmasıyla entegre edildiğinde geniş sosyal katmanlara yayılır. Bu uyarılar modern olarak isimlendirilen Arap şiirine uygulanırlar. Onun ifade şekilleri çağdaş ideolojik söylemlerinkiyle mukayese edilmelidir.

10- Sözlü literatürler, benim devlet, yazı, ortodoksi ve yüksek kültür arasında fonksiyonel dayanışma olarak nitelendirdiğim zaferden beri kötü bir şanssızlık yaşamıştır. Yazılı düşünce ile sözlü düşünce arasındaki antropolojik sınır Kur'an tarafından açık ve kuvvetlice çizilmiştir. Bütün kitap toplumları aşkın teolojik değerde sosyal aktörlerce dönüştürülen ideolojik türdeki veriyle yönetilmiştir.

Yazıya bağlı egemenlik ve entegrasyon iktidarı ulemanın literatürüne paralel olarak devam eden sözlü literatürü engellememiştir. Bununla beraber tarihçiler ve eleştirmenler yazılı düşüncenin yanında yer almıştır. Sözlü üretimlerle ilgili olanlar onlara ulaştığında yazıdan itibaren ve yazıyı yorumlamak için hazırlanan tanımları ve kavramları onlara uygulamışlardır. Bu durum, miti, mitolojik yapıları, "masalları", "fabllar"ı, "bâtil inançları", "büyü" vb. yeniden saygınlığa kavuşturmak için etnologların aktüel çabalarını açıklamaktadır.

Tabiatıyla bu, düşüncede bilinen ayrıcalıkları ve bunların kültürler tarihinde rolünün yükselmesini, değerden düşüşünü ve muhayyileye ayrılan çok az yönünü açıklamaktadır. Aynı şekilde "masalların", eski yazarlar tarafından toplanmış popüler abartıların (vakanüvisler, tefsirler, siyerler, biyografiler...) içerikleri filolojik ve tarihselci düşünce tarafından elenmiş ve ince bir şekilde ortaya çıkarılmıştır. Bağımsızlıklar için yapılan savaşlar tarafından artırılan milliyetçi ideolojiler yüzyıllardan beri devam eden bir dengesizliği hızlandırmaktan başka bir şey yapamamıştır. Örneğin Mağrip'te yazıdan hiçbir zaman faydalanmamış Berberî gruplarda etno-sosyolojik bir anketi serbestçe sürdürmek mümkün değildir. İlham aldığı canlı kaynaklardan kopuk olarak, bilginler kültüründe bile böyle bir yanılğı ölçülemez. Bu tür yüksek kültür, uzlaşmaya dayalı sert, resmi düşüncenin ve ifadelerin formlarına doğru yönelmektedir. *Bilimsel olarak etno-sosyolojiye gerekli başvuruyu yapmayan tarihî çalışmalar her zaman sınıfsal bir kültürde kendine özgü bir bakışın işaretini taşıyacaklardır* (italik çev. ait). Başka bir deyişle benim burada önerdiğim gibi islâmî aklın eleştirisi dilden, etnolojiden,

sosyolojiden, tarihten, uygun bir rasyonaliteden itibaren sözlü literatürü koşulsuz olarak dikkate almayı önermektedir.²⁸

11. Skolastik bilgiyi ilk defa, sadece klasik bilgi modellerine dayanarak değil, empirik bilgiye başvurarak inceleme ya da yeniden inceleme, aynı zamanda tarihçi perspektiften vaz geçmek ve rekabet halinde yaşayan düşünce sisteminin eşzamanlı analizini öne çıkartmaktır.

VI.yy.dan XI/XII-VVIII. yy.'a kadar tedrici olarak empoze edilen skolastik bilgi resmi (ortodoksi) düşünceyi egemen kılmıştır. Bağlamından koparılmış, bozulmuş, seçilmiş, belirli çerçevelere, prensiplere, prosedürlere, sert içeriklere indirgenmiş olan klasik modellerden türetilen skolastik bilgi, müslüman toplumların siyasi, ekonomik ve sosyal durumuna eşlik etmektedir. Muhafazakar *fukaha*, kültürel seviyesi düşük ya da gerilemiş şehirlerde mezhep öğretisini yeniden üretirken, formasyonu tam oluşmamış din adamları köylerde ve izole olmuş dağlarda yerel, inanç ve sembolik değerlere imkan veren basit bir islamı yayıyorlardı. Marabut ya da pîr, tarikat şeyhi olarak bilinen din adamları, sosyal yapıya ve içinde yaşadığı gruba özgü empirik bilgiye uyum sağlıyorlardı. Bu fakirleşmiş ama fonksiyonel olan islamın değişme derecesi, oldukça canlı yerel kültürler arasında çok kötü algılandı ve incelendi. Klasik islamî düşünceyle kesintilerinden dolayı oldukça zayıflayan Sünni düşünce gerçekte güven duyulmayan yerel dengeleri ve iktidarları meşrulaştırdığından bir çok Sünni düşünceyi doğurmuştur. Şehir ulemasının islamıyla bilgilenmiş olan reformist selefi hareketiyle sosyo-kültürel ve tarihsel işlevlerinin türeyişi boşa çıkarılacak olan Zaviye, Marabutizm, tarikat nesli, XI-XIII/XVII-XIX yy.da merkezi iktidarların eksikliğinde, “bâtıl inançları” ve ulusal ihaneti öne sürerek resmi din anlayışı altında siyasi iktidarı elde etmeye girişecektir.²⁹

12. Çağdaş Arap-İslam tarihinde Rönesans (Nahda) olarak isimlendirilen şey kapitalist Batı'da pozitivist aklın zaferine tekabül etmektedir. Bu tarihi karşılaşmada bir çok yanlış anlamalar, yorumsal yanlışlar, polemikler, taklit eserler meydana gelmiştir. Daha önce dile

28 Sözlü geleneğe dayalı toplumlar üzerine bkz. Islam in tribal societies; From the Atlas to the Indus, ed. Akbar S. Ahmad and David M. Hart, London, 1984.

29 Bkz. Benim la pensée arabe, 2. ed., P.U.F., 1979.

getirdiğimiz müslüman toplumlar etnolojik, etnografik, sosyolojik, diyalektik, tarihi incelemeyle ilişkili bir yaklaşım gerektirirken pozitivist ve tarihselci düşüncenin keyfi kategorileri yardımıyla sınıflandırılmış ve değerlendirilmiştir. Şüphesiz asırlardan beri bu zamana kadar olmayan ya da kapalı kalmış bazı kapılar açılmıştır. Müslüman bilinçte geleneksel yerel bilgiler görülmeye başladığında bunlar yazısız toplumların ıllığına dönerken ya da islâmî bilgilerin skolastik kırıntılarını yeniden üretmeye saplanırken, Batı 17. asırdan itibaren "Avrupa bilincinin kirizi"ne yol açan klasik çağın modernliğinin karakteristik bilgileri ve aklın ölçüleriyle keşfe başladı.

Geleceği parlak olan taşıyıcı düşünce akımları sorumluluk aldılar ve özellikle el-Muqtataf ve el- Hilal dergilerinin kurucuları tarafından uzun zaman korundular. Orta Doğu ve Mağripli Osmanlı seyyahları çoğu defa boş ve safça ama bazen neo-klasik, bazen Batı'da keşfedilmiş içeriklere, literer tarzlara, düşünce çerçevelerine ve yöntemlerine açık çözümleri ilham eden entelektüel ve kültürel tutkularıyla Avrupa'ya yeniden geldiler.

Bu yazarlar Darwin'in türlerin tekâmülü gibi Avrupa'da çok yeni olan teorilerin kendi toplumlarına girmesi sözkonusu olduğunda çok aceleci ve hızlı davrandılar. Aynı şekilde Taha Hüseyin, Ali Abdurrâzık filolojik ve tarihsici metodun pozitivist öngörülerini mitik=dînî anlayışı önemsiz bir alana, hayalî övgülerin, şişirmelerin tutarsız alanına attığında, mitik=dînî anlayışları içeren iki konuya değinmeye inanabildiklerinde entelektüel bölnlüğü göstermektedirler. Batı'da olduğu gibi mitin fonksiyonları ve statüsü önemsenmeyerek tarihsiciliğin zaferi istenmiştir. Aynı şekilde İslam ve Arap geleneği adına muhalif olanlar mitolojik ve ideolojik verileri yücelterek "gerçek" tarihi savunmaya devam ediyorlardı. Bu tartışma günümüze kadar egemen ideolojinin sınıflandırılması ve şemalaştırılmasının hızlı gücünden dolayı aynı yanlış anlamalarla çıkmaza girmeye devam etmektedir.

Psikolojik boyut Nahda entelektüellerini pek meşgul etmedi; Ortak kanının ve tavırların temel öğeleri tüm düşüncenin üretimini, diğer yandan her kültür ve her evrede zihinsel yapıların gelişimi, kendine özgülüğü ile anlama ve kavrama derecelerini tanımlamayı kurmaya imkân veren ilişkiler olarak algılanmamıştır. Zaman ve mekân üzerine yapılan spekülasyon, akılda, hayal etmede, bilgide, bilinçte, bilinçsizlikte, rasyonel olmayanda olduğu gibi felsefe ve deneysel

psikoloji üzerinde de olmuştur. Bu kavramların tarihiyle ilgilenmeye başlamak için 50'li seneleri beklemek gerekecektir.

Batılı modellere nazaran çok tutulan bir elit tarafından halkın ve marjinalize olmuş değerlerinin savunmasının literer ve ideolojik şekli altında olan hariç, sosyolojik boyut hazır değildir. Okuma ve yazmanın sosyolojisi, *Nahda* boyunca gelişmiş kültürel yaratı ve düşün akımlarının sınırlarını çabucak gösterecektir. Düşüncelerin ve yazıların dolaşımı sadece şehirli seçkinlere ve az sayıda kırsal kökenlilere indirgenmemiştir: Batılı entelektüellerle geleneksel eğitim almış bilginler arasında az sert olmayan bir çatlak, "aydınlanmanın" ve homojen bir düşünce ve kültürün yayılmasını geciktirdi. Bu durumda, son 20 yıldır demografik patlama ve resmi ideolojilerle belirlenmiş bir eğitimin gelişmesiyle artmaktan başka bir şey olmadı.

Bu bağlamda islâmî düşünce ne oldu? Modernist üretimlerde ve islama direk olarak bağlı düşünce akımlarında onun fonksiyonu ve yeri nedir? Selefi reformcuların durumunu söylemek istiyorum. Söz konusu dönem üzerine sayısı artan tasvirî çalışmaların ötesinde bir yönüyle Batı düşüncesiyle diğer yandan klasik islam düşüncesiyle aralarındaki ilişkileri anlamak için zikredilen iki akımın kendine özgü bilgi yapılarını karşılaştırmak kalmaktadır. Şu halde düşüncenin incelenmesinde, devamlılık ve kesilmelerin daha fazla sahiciliğiyle beraber sosyal muhayyilenin müdahaleleri ve her etno-kültürel grubun ve egemenlik savaşlarının başlangıçlarına kadar her toplumun geleneklerinden, hafızalarının ağırlığından bahsedilecektir.³⁰

13. Devrim kavramının kullanımı Mısırda Nâsırizm'in zaferinden beri, Cezayir savaşının başlaması ve zaferle bitmesiyle özellikle siyasi alanda doğrulanmaktadır. 19. yy.dan beri sömürgeci güçler tarafından müsadere edilen egemenliğin yeniden ele alınması müslüman toplumların tarihi kaderinin dönüşümünün önemli bir anını temsil etmektedir. Bunlar siyasi planda kaybettikleri kontrolü ekonomi yoluyla yeniden elde etmek isteyen sanayi toplumları tarafından empoze edilen gelişme modellerine kendilerini hızlıca teslim edeceklerdir. Bu gelişmenin sonuçları oldukça çoktur: Geleneksel toplumların sallantısı sömürge dönemi boyunca hiçbir zaman görülmeyen bir gerilim ve

30 Mısır için bkz. G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX siècle (1798-1882)*, Le Caire, 2 Vol., 1982 et Afaf Lutfi al- Sayyid Marsot: *Egypte in the rign of Muhammad Ali*, C.U.P., 1984.

hareketliliğe ulaşacaktır. Bu esnada entelektüel ve kültürel planda bir devrimden çok ufuklarda ve aktivitelerde daralmalar meydana geliyor. Nahda'nın burjuva liberalizmine karşı gösterdiği reaksiyon Nâsırizm'in başlangıcından itibaren dile getiriliyor. Sözkonusu reaksiyon Batı emperyalizmine karşı savaş ideolojisi durumlarını (Cezayir savaşı, Süveyş baskını, Arap-İsrail savaşı) korumak için sömürge güçleri tarafından gerçekleştirilen baskının durumuna göre sertleşiyor.

Çatışma ideolojisinin konuları bütün islam toplumları, özellikle Arap-İslam toplumları, tarafından ortaya konan dinî-kültürel mirasta geniş bir yer tutmaktadırlar. Fakat bu miras daha çok Akdeniz zihniyetini yansıtan atmosfere bağlı kültür ve değerlerin güncel sorunlarını aşmak için bilimsel araştırmalara konu olan islam medeniyetini silmek isteyen sömürgeciliğe karşı siyasi seferberliğin aracı olarak kullanılmıştır. Bu durumda yeni "islami devrim" in -Arap devrimi değil- konjoktüründe "islami" kültürel belirtilerin artması (cami, enstitü, banka, kutlamalar, ritüeller, vaazlar, sempozyumlar, yasalaştırmalar...) ve bir yandan gelenekleştirme süreçlerinin, diğer yandan ekonomik gelişmelerle hızlanan modernleşme süreçlerinin devam eden çatışmalarıyla birikmiş karşılaştırmalar üzerine bilimsel çalışmaların azalmasını burada belirtmeliyiz.

Bu bağlamda islami aklın, resmi aklın, sosyal muhayyilenin, bilginin-geleneğin oluşumunu takip etmek ilginç olacaktır.

İslami tartışma ve gösterilerin her tarafta başlaması, klasik islami düşüncenin yeniden ortaya çıkmasına inandırabilir: Gerçekte klasik dönemde hazırlanan temel disiplinlerin savunmacı, betimleyici ve aynı zamanda bâtullaştırıcı (felsefe ve Muteziliciliğe karşı olma İlahiyat Fakültelerinde devam ediyor) bir perspektifte öğretim programlarından kaldırılmasının ya da yeniden canlandırılmasının nasıl olduğu görüldü. Bu "modern" islami düşünce teorik bir düşünceyi geliştirmek istediğinde bütün geçerliliğini kaybedecek aşırılıkta genelleştirme ve basitleştirmelere düşmektedir³¹.

Tamamıyla dini anlamda (ortodoks) resmi aklın, islami havayı

31 Burada sayısızca eserleri meşhur olmuş Enver el-Cundi, Said Ramazan el-Bütî, Muhammed el-Gazali döneminde bir çok denemecileri sayabilirim. Bunların eserleri sosyal entegrasyonda toplumun büyük bir bölümünü modernize edici sünni (ortodux) bir sistemin retorasyonunu ve çatışma ideolojisini kolayca yönlendiren sosyal muhayyileyi oluşturmaya yöneliktir.

estiren büyük sosyal grupların ve bazı kültürel girişimlere resmi desteklerin sayesinde zafere ulaştığı söylenemez. Burada özellikle resmi desteğin anlamı, daha çok ortodoks düşünceyi ahlaki-dini sansür işlevlerinden uzaklaştıran ideolojik yönlendirme ve kontroldür. Kendilerine “izin verilmiş” ulema yöneticileri “din” politikasını yayan ve yorumlayanlardır. Eski tarikatlar, dini hareketleri oluşturma ya da canlandırma girişimleri her yerde hükümetin özel bir dikkatliliğini gerektirmiştir. Tersine merkezi iktidar tarafından kontrol edilemeyen geniş çevrelerdeki tarikatlar, ekoller ve grupların çoğalmasına imkan veren 19. yy öncesi dönemler, seküler türde ideolojik, özellikle doktrinal tek parçalı oluşumlara imkan vermiştir.

Düşüncenin tersine sosyal muhayyile, öncesi olmaksızın bir yayılma göstermektedir. Devlet tekelinin bulunduğu her ortamda kitle iletişim araçları milli oluşumun ve çatışma ideolojisinin tahayyülü her gün onu beslemektedir. Bu bağlamda “Ulusal eğilim”le ilgili olarak özellikle Mısırda uzun zaman önemli bir Bakanlık görevlendirilmiştir. Arapça’da bu ulusal eğilim Batı’da milli kavramıyla birleşmiş dini ahlaki bir yan anlamı (el-irşadül-kavmî), aynı zamanda doğru yol ve görüşü bilmeye ve bütün vatandaşları ona çağırmaya yetenekli bir müşşidin varlığını içermektedir. Burada semantik belirsizliğe, sosyal muhayyileye sunulan söylem ve yazının özelliğini belirleyen kavramsal karışıklığa iyi bir örnek vardır. Sosyalizm, demokrasi, milli birlik, hürriyet, insan hakları, eşitlik... konuları bütün tarihi sosyolojik, psikolojik, “devrimci” tümcelerinin dil biliminin dışında ortak bir geleceğin kendine özgü muhayyilesinin vizyonunu oluşturan ideal imajı gibidir. Bununla birlikte bu şekilde kurulan muhayyilenin etkililiği protesto hareketlerinde ortaya çıkmış ya da İran’daki gibi bu zamana kadar en şaşırtıcı örnekleri düzenlemiştir.

Benim bellek-gelenek olarak isimlendirdiğim şey sosyal muhayyile ile karıştırılmamalıdır: Sosyal muhayyile bellek-gelenekle muhafaza edilen değerleri ve imajları temsil etmektedir. Hızlı ve yavaş kopmalar -bizi ilgilendiren dönemde olduğu gibi- bellek ve gelenekte yeniden oluştuğunda, muhayyile hazırlıksız katkılardan beslenir ve grubun derin tarihinde uyum sağlamayan eylemler için seferber olur. Merkezi iktidarın zayıf olduğu geleneksel toplumlarda olan budur, her etno-kültürel grup kendi belleğini-geleneğini besleyen temel anlatılarında devam eden kimliğini üretmeye devam eder. Grup, sosyal gerçeklikten, fiziki çevreden, yaşanmış tarihten (örneğin Muhammed

@'ın hayatı, Hz Ali'nin hayatı, Mehdilerin, daha genel olarak Velilerin hayatı...) alınan öğelerin yardımıyla, şahsiyetlerin ya da medenileştirici kavramların oluşturulması, değerlerin seçilmesi, abartılması, yansımaları gibi anlatıların bütününde kendini bulur, çünkü o ortak eylemde olduğu kadar bu anlatıların üretimi ve yayılma prosedürlerini de içermektedir. Anlamaların bütünü metaforla, sembolle, mitle muhafaza edilmiş sözlü anlatıyla yayılmıştır. Böylece üretilmiş olan anılmaya değer şeyler, anlamlı, ortadan kaldırılamaz derin bir tarihte, grubu kökleştirmektedir. Yani grup psikolojik ve zamansal büyük bir derinlikle donatılmıştır.

Çağdaş müslüman toplumlar bu çerçevede dikkate alındığında didaktik türde konuları ele almaktadırlar. Gerçekte bu toplumlar 30 yıldır bellek-geleneğin, muhayyilenin, aklın sosyal dayanaklarını radikal olarak değiştiren demografik bir patlamaya şahit olmuşlardır: İslam dünyasının her tarafında 1950'lerden beri nüfus ikiye katlanmıştır. Kahire, Bağdat, Karacı, Cezayir... gibi nüfusu kalabalık şehirlerde büyüyen ve kolay tatmin olmayan aktif gençlik, uzun zamandır özellikle kadınlar tarafından muhafaza edildiği kadar köy toplantılarıyla, kolektif merasimlerle korunan bellek-geleneğe irtibatını kesmiştir. Sinema salonları, televizyon, futbol sahaları, grup tarafından yaratılan ve yaşanan, ortadan kaldırılması düşünülemeyen düşünce ve değerlerin yerine kozmopolit bir kitle kültürü yerleştirmiştir. Kamusal eğitimin gelişimi sayesinde yabancı kültürlerle açılma ve tarihi geçmişi tanıma, şehir hayatına giren bozulmayı önlemek için pedagojik açıdan çok aşırı sert ve sinirlendirici, bilimsel olarak muhafazakar kalmaktadır. Belleğin-geleneğin psikolojik, ahlaki ve sosyal entegrasyon işlevi, kısmen İslam üzerinde ısrar eden çağrı ve onun hükümlerini restore etmeyle tamamlanmıştır. Burada görülen o ki söz konusu olan manevi ve entelektüel bir mirasın sorumluluğunu yeniden ele alan bir düşünce akımından çok ideolojik bir manipülasyon sözkonusudur. Bunun için müslüman toplumlar, diğerleri gibi ontolojik bir istikrarsızlığın bütün sonuçlarıyla karşılaşmaktadırlar: Kendisinde Allah'a güvenin (tevekkül) yeterliliğini sağlayan itminanın oluşturduğu gerçek duyguların yerinin doldurulamamasıyla, anlamın değişimlerini takip etmek için gerçek olmayan düşüncenin macerasıyla savaş hali devam ediyor. İslami bilincin Şii versiyonu tarihte Ali'nin ve Hüseyin'in şehitliği ile trajik bir deneyim yaşadı; Fakat bugün Muhammed@-Ebu Bekr- Ömer- Osman- Ali-Muaviye/Hüseyin.....Humeyni ilişkilerini nasıl okumalı?

14. Böylece İslam bağlamında kayıp ya da kazanımların örneğinin çok zengin olduğu araştırmalara açılıyor. Nihai olarak ferdin ve toplumun amaçlarını kim sabitleştiriyor? Kendi amaçlarını toplumunkilerine eklemleyen hür kişilerin gruplaşmaları olarak çalışan ya da tersine eşitsizlik sisteminde sürekli olarak menfaatleri, değerleri, stratejileri çatışan fertlerin, ailelerin, kabilelerin, grupların, sınıfların yığılımı olarak işleyen toplumları kim oluşturuyor? Kim? Kimin adına? Neyin adına?

Bu konuda Tanrının ya da egemen kişinin cevabı, maalesef yadsınmış yalanlama ve protestoları içinde saklayan, yaşanmış asırların tarihine karşı inancı tekrar etmek olacaktır. Oysa akla yeniden yönelmek gerekir. Fakat bu akıl katedilen yollarla, deneyimlerle, keşiflerle, bugün incelenen bütün toplum tiplerinin zorluklarıyla zenginleşmiş bir akıldır. Öyle bir akıl ki felsefi olarak dünyayı dönüştüren bilincin aksiyonla olacağını ve oluşumunda ona devamlı canlılık vereceğini bilir; Nihayet bu öyle akıl ki, ortaya koyduğu dogmatik sistemde *varlık* üzerine sorgulamaya giriştiği zaman kutsallaştırmanın bedelini ödeyen bir akıl.

Bu perspektifle islam örneğini açıklamak ve çağdaş toplumları açıklayan somut tarihi alanlara güçlü bir şekilde yerleşmek aşağıdaki problemleri incelemeye götürmektedir.

Gerçek düşüncesi hangi bilinebilir şartlarda ferdi kaderi yönetmeye ya da kolektif bir tarihi üretmeye kadar şekil alabilir?

Bu sorunun kayıp ya da kazanımları algılanabiliyor: Burada spekülatif inşa bakımından değil ama, ortaya çıkan şartların, düzenlemelerin, yayılmaların, baskı altında tutmanın sosyal aktörler tarafından her yerde yaygınlaştırılan ve hergün hakikat düşüncesinin kılık değiştirmesinin metodik olarak incelenmesiyle bütün geleneksel söylemleri altüst etme sözkonusudur. İslami aklın eleştirisi kitabımda okunacak metinlerde benim yapmaya giriştiğim budur; Bu denemelere biraz daha teorik ağırlık vermek için, çağdaş düşünce, bu alanda yapılan çalışmalar, sınırları ve bunların bazı durumları üzerinde tekrar durmak istiyorum. Açıklamaları düzenleyen eleştirel düşünceyi, itirazları tahrik etmede avantaj sağlamayı gözeterek kesin açıklamalarla yetineceğim.

1. Bilinebilir somut durumlara angaje olmuş, ferdileşmiş ve şahsiyet kazanmış bir insan için tek gerçek vardır.

Şu halde geriye inananların somut hayatlarında güncelleşmiş “gerçeklere” geçişin insan aracılığının yardımıyla gerçekleştiği kalıyor; Böylece Şeriat'ın “kutsal” özelliği, bir yorumla, teolojiyle ve hukuki

hazırlama tekniği ile oluşturulmuş zihinsel bir sunudan başka bir şeye göndermede bulunmuyor.

2. Hakikat aynı zamanda iktidarı meşrulaştıran resmi gerçeğin gücünü kontrol ve keşfetmek için çeşitli aktörlerin birbiriyle yarıştığı tarihi-sosyal ortamda yayılmaya ve açıklanmaya yönelmiştir. Şu halde hakiki gerçek, resmi gerçekle karşılıklı dışlamaların, çatışmaların, gerilimin yapısal durumundadır.

3. Eğer gerçek bütün şekillerinde, düşüncenin, zekanın, isteğin, sınırı aşmanın bölünmez bir aktında devamlı insan tarafından yayılıyorsa bir çok yönden incelenmeyi gerektirmektedir.

3.1. Kendine özgü içeriklerini ve gerekliliklerini öğrenmek için dilsel ve semiyotik dereceler. Hemen belirtmeliyiz ki bu anlamdan bahsetmek için semiyotik mantıksal olarak birinci derecede gelir. Ancak metodolojik olarak ikinci derecededir, çünkü o, anlamın yapılarının eksiksiz tasvirlerine dayanmak zorundadır; Aynı şekilde mantıksal olarak birinci olan senkronik tasvir, ifade sistemlerinin diakronik incelemesine dayanmalıdır.

3.2. İslam tarihinde meydana gelen fırkaların doğuşu ve bunların ilişkilerini belirtmek için tarihi düzeyde yapılacak inceleme; Hiçbir söylem tamamıyla benzer ve diğeriyle çağdaş değildir. Geçmişe bağlıdır ve geleceğe uzanabilir.

3.3. İhtiyaçların, çatışmaların genişleyen ya da küçülen bir grubun güncel umutlarının yansımalarını, bulunduğu zamana ve mekâna yerleştirmek için sosyolojik inceleme.

3.4. Beşeri tüm gösterilerin antropolojik yapılarıyla beraber hakikatın söylem alanlarını belirlemek için antropolojik analiz.

3.5. *Varlıkla* ve insan öznesinin ahlaki-metafizik istikrarıyla ilişkisini ölçmek için, tarih ötesi, kültürler arası bir perspektifte felsefi durum.

3.6. Tabi ki diğer bütün dini gelenekler için İslam örneğinde teolojik düzeyde bir analizi gerçekleştirmek kaçınılmazdır. Fakat diğer düzeylerdeki incelemeleri yönetmek yerine bundan böyle önceki dönemlerde kapalı olarak düzenlenen bütün verileri entegre etmek gerekir. Bu açılım olmaksızın teolojik söylem kendi gerçekleri üzerine kapalı bir toplum için savunmacı bir düzeyde kalacaktır.

4. Hakikatın ortaya çıkışında onun ilk ve istenen anlamının çıkarılmasının daha zor olduğu bir dönemde Peygamberin sözü (logos) sınırlı bir sosyal gruba dinamizm ve yeni bir gelecek telkin etmiştir. Bu

özel dönemlerin üzerine kurulu dinler, bütün insan eylemlerinde gerçek varlığın, gerçek sözün, doğru hareketin kontrolünü tekelleştiriyorlar. İşte anlamın ve varlığın yerini ayırmak ve hiyerarşize etmekten ibaret olan tartışma ve çetin işlerle düşüncenin hâlâ yönlendirilmekte olduğunun sebebi budur. Bu öyle hassas bir iş ki Peygamberlikte iletişim ve bilgi yolları işitmeye bağlıdır, görmeye değil; Peygamberler, büyük şairler gibi dinlenendir; Onlarda görme sebep değildir: Bu durum bizzat kağıdın, sonra matbaanın bulunmasıyla tersine dönen ilişkide sözün yazıya üstünlüğüne bağlıdır.

5. Bugün hâlâ, dinler bilimlerle inşa edilen gerçeğin yetersizliğinden üstelik tehlikesinden bahsediyorlar; Bilimler, geniş bir alanda, kendisi hakkında bilgi bulunmayan eşya ve fertlerin varlığı üzerine empirik hiyerarşilerle, tablolar ve sınıflandırmalarla bilginin düzenini kurmaya devam ettiği halde, dinler ayinsel davranışlarla doğrulanan genel cevaplar vermektedir. Böylece rasyonalite (tarihi) ideolojik ya da teknik ve ekonomik amaçlarla yönlendirilen verilerin ve olayların birikimine dalmakla bitiyor.

6. Klasik teoloji ve felsefe, bütün bu bilimsel bilgilerin yetersizliğini söyleyerek tarihin kaybını, anlamsızlığını, bölünmesini, dağılmasını, kılık değiştirmesini, trajik yapısını örterek anlaşılmazlıkları artırmıştır. Bu, varlığa, anlama, özneye, devamlılığa, iyiye, din adamlarına ... kabul edilebilir ve onlara uygun gerçeğe vurgu yapa yapa böyle olmuştur. Bunun için ben düşünülebilenin her organizasyonu ile belirtilen düşünülmemiş ve düşünülmemeyenin incelenmesine, keyfi iktidarın zaferiyle ortaya çıkan sosyolojik ve kültürel kırıntıların ortaya konmasına negatif bir açıdan sık sık başvurmanın üzerinde duruyorum. Hakikatın belirmesinin formlarını ve yerlerini araştırmak sadece pozitif görünümelerini ve temsilcilerini (büyük ulema ve eserlerinin incelenmesi) takip etmek değildir; Aynı zamanda dışlamaları, tercihleri, küçük düşürmeleri, yüz değiştirmeleri çoğaltarak kendine özgü çevresini sağlamlaştırmaya girişen bütün kültürleri de göstermek gerekir.

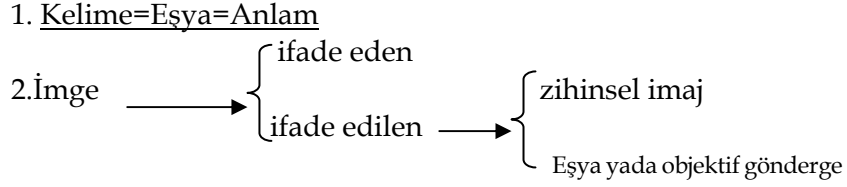
7. Modern felsefenin temelleri fani varlığa dayanır: İnsanın bilgi kapasitesi ve eserleri aynı zamanda kendi savlarında, doğrusunu söylemek gerekirse egemenliğinde saygınlığını yitirmiştir. Felsefenin tersine teolojinin temelleri mutlak ve fani olmayan bir varlığa, Allah'a, dayanır: Fakat teoloji, araştırmanın her zaman dil aracılığıyla insan tarafından sürdürüldüğünü itiraf etmiyor. İşte onun epistemolojik

olarak temellerinin , iman düzeyinde bile, saygınlığını yitirmesinin nedeni budur. Böyle olmakla birlikte onun temelleri gerekliliğini koruyor.

8.Hakikatın insanla yok edilmesi ve gelişmesi gerçek ve mecazi anlamda felsefi bir karara bağlıdır. Uygulama birinciye öncelik verirken ikincisi (yani mecaz, çev) gerçek anlamda çıkarılan kelimeleri ifade edecek gerçeği süslemeden başka bir şey değildir. Etimolojiye başvurma dilin bu kavrayışını doğrulamaktır.

Nihayet hiçbir şey teorik olarak mecazi anlama gerçek anlamın önceliğinin olmasını ifade etmeye izin vermiyor. Tersine düşünce tarihinde kronolojik olarak her zaman bir ontolojiye bağlı olup kavramlar ötesi olan ve kendi kültürüne entegre olan herkesi yönlendirmek için sembol ve metaforlarla ifade edilen mitin önde geldiği müşahade ediliyor. Aynı şekilde dinler, mecazi anlam baskın olduğunda, dilin işlevini devreye sokarak metafor vasıtasıyla semantik yeniliğe ayrı bir yer verdiler. Fakat teolojiler Tanrı ve bütün ilahi Vahiyleri geniş metafor içeren kelimeler olarak dikkate almayı reddediyorlar. Bu noktada din dilinin bütünüyle deşifre edilmesine özgü temel tartışma özellikle tüm yönleriyle açıkça ele alınmalıdır. İnsan inançlarında, bilgilerinde, davranışlarında daha sürekli ve daha verimli çalışmalara kavuşmak için metaforun kaçınılmaz aracılığı nedir?

9. Kimi gerçeğin geçerliliği, yayılması, devamlılığının oluşması için tarihselliğe boyun eğmelidir, yani anlamları etkileyen dönüşümlerin iki tipine tabi olur: 1. (R. Barthes'in semiyolojik retuş olarak isimlendirdiği) değişmez kalan bir sınıflandırmanın içindeki bir bölümün belirleyici öğelerinin yeniden bölünmesiyle sınırlanan dönüşüm. 2. Bizzat imgenin değişimi yani sunulanla sunucu arasını sağlamlaştıran söylem tipinin değişimi. Şu halde bilginin (épistémé) derin yapısının değişimi sözkonusudur. Birinci durum değişmeyen ilimlerin sınıflandırılmasında bazı disiplinleri içermektedir. Bu, Miskeveyh ve İbn Haldunla tarihe, Cürcani ile retoriğe, Mutezililerle kelama, Gazali vd. ile ahlaka girmektedir. İkinci durum aşağıdaki iki şemaya göre klasik felsefede daha sonra çağdaş dilbilim ve semiyotikte düşünceden dile giden ilişkiyi ortaya koymaktadır:



Anlamın yapısı

10. Yapısalcılık, kısa bir süre, çoktandır beklenen gerçeğin belirmesine inandırdı. Doğrusu sanayi ekonomisinde büyük sistemlerin hızlı gelişimini sağladı. Geriye zoraki sistemlerde etimolojizme, lineer tarihe, soyut ve dogmatik spekülasyona, farklılıklar dünyasına karşı gerekli tepki kalmaktadır ki bu, toplumların, kültür ve metinlerin incelenmesinde yapısalcılığın ulaştığı kaçınılmaz safhadır. Bununla birlikte yapısalcılık kendisi açısından kaçınılmaz olan klasik bilgi modunun üzerinde durduğu verileri (büyük adamların karizmalarını, yaratıcı durumda olanların ilhamlarını, hayatın şahsi iniş çıkışlarını, duyarlılığı, metnin zevkini, mesajın yaratıcı gücünü...) engellemiştir.

11. Bu, benim bütün Kur'an okumalarında tavsiye ettiğim çoğulcu stratejiyi açıklamaktadır: Aynı zamanda formel prosedürleri, sünni (resmî) aklın dogmatik ve tek anlamlı yorumlarının sert yapısının zorlayıcı kurallarını boşa çıkarmaktadır. Şu sonuncunun keyfiliği bana öyle geliyor ki yapısalcı incelemeden daha fazla zorluk çıkarıyor. Şehristânî'nin aşağıda alıntılanan pasajından sonra bunu görmek mümkündür:

“Ehli hakk açısından, Allah tarafından bildirilen Şer’î *teklife* göre iyi ya da kötü olan şeyi akıl tayin edemez. İnsan fiillerinin özünde iyi veya kötü nitelik yoktur. Bu şu anlamdadır: İnsan bir eylemi yaptığı ve ondan kaçındığı için Allah'ın mükafat ve cezasını hak etmez. Dini hukuka göre bir şey iyi olarak nitelendirilebilir ve özünde aynı niteliklere sahip benzer bir şey kötü olarak nitelendirilebilir: Bunun için dini hukuk onu kötü görür, onu kınar... Nasıl ki bilim bilinen bir şeye bir nitelik vermiyor ve ondan bir nitelik almıyorsa, aynı şekilde Şer’î bir söz ve hüküm içeren emr, bir nitelik kazanmıyor ve bir nitelik vermiyor. Şer’î sözün, bahsettiği şey sözden bir nitelik almıyor ki bilimin nesnesi bilimden bir şey alsın.”³²

32 Şehristânî, *Nihâyat al-İqdam*, ed. A. Guillaume, Bağdat, s.d, p. 370-371. Arkoun'un Şehristaniden alıntılıdığı ve Fransızcaya aktardığı bu metnin bazı kapalılıklarını

Bu tanımlamalar çok önemlidir. Çünkü bunlar hâlâ çağdaş müslümanların özellikle Suudi Arabistan'ın³³ düşünme, yasama, hükmetme şekillerine yön vermektedir. Bu durumda çağlar boyunca ehli hak (gerçek) üzerine düzenlenenleri tartışmak, tamamıyla sapkınlığa düşmektir. Bununla birlikte aşağıdaki öngereklere (postulat) bağlı zorluklardan kurtulmak mümkün değildir.

a) Akıl ahlakın oluşturulması ve hukukun hazırlanmasından bütünüyle çıkarılmıştır. Böyle bir akıl Allah'ın emirlerini kabul etmekte, evrenselliğe sahip olmakla nitelenen (müfessirin ve fukahanın yorumladığı) Allah'ın sözünü yeniden tanımakla yetinmektedir. Onun işlevi açıklamaya, sınıflandırmaya, hukuki forma sokmaya, uygulamaya indirgenmiştir.

b) Ahlak Yunan düşüncesinde olduğu gibi otonom bir akıl olarak tanımlanan bir ontolojiden türetilmiyor. Ehli hak tarafından "sahih olarak" kabul edilmiş açıklamalar tarafından oluşturulmaktadır. İşte klasik eserlerin adlarında görüldüğü üzere -Âdâbüddünya veddîn gibi- ahlakın dini vecibelerden ve buyurucu kanunlardan ayrılamaz olduğunun sebebi budur. Gazali tarafından kısmen uyarlanan Miskeveyh'in "Tezhibü'l Ahlak" adlı eserinde işlenen felsefi eğilim, Sünni (Resmi) akıl tarafından ihmal edilmiştir. Bugünkü tamamıyla mücadeleci aktüel islamî söylem, pratik olarak ahlaki düşünceye hiçbir yer vermemektedir.³⁴

c) Ne akıl-logos ya da entelektüelin düşünce biçiminden önde geldiği ve geçerliliğinin garanti olduğu Yunan düşüncesinde, ne de Allah'ın sözünün faydacı akla indirgenmediği her din mensubunun kendisine göre ehli hak (gerçek) düşüncesinin olduğu Ehli Kitapta, epistemoloji önde gelmektedir.

d) Bu din mensuplarına göre, objektif dünya Allah'ın sözüne yönelmedikçe, onun sözüyle sınırlandırılıp nitelendirilmedikçe, insancıl

anlamak için orijinal metni çözümlememde yardımcı olan Doç.Dr. Muhit Mert'e ve Dr. Kaşif Hamdi Okur'a teşekkür ederim.

33 Bu ülkenin Evrensel İnsan Haklarını onaylamayı reddetmede sunduğu argümanlar için bkz. İn. A.T. Khoury, *Tendances et courant de l'islam arabe contemporain*, Vol 2: un modèle d'Etat islamique: L'Arabie Séoudite, München, 1983, p. 69 sv.

34 Daha önceleri, klasik dönemlerde, felsefi ahlakla islami ahlak arasında bir gerilim vardı. Bkz. Miskeveyh, *Traité d'Ethique*, trad fr., M. Arkoun, Damas, 1969.

olmayıp, işe yaramazdır. Klasik metafizikte olduğu gibi, Allah'ın sözü olmaksızın iyi/kötü değer öğretisi olmadığı gibi, objektif dünya/insan öznesi arasında bir diyalektikte yoktur. Sadece iyi ile kötü arasında bir deontoloji. Sonuç olarak insan öznesi, aktların faili, hiçbir iktidara sahip değildir. O İlahî kanun tarafından açıklanmış hükümler çerçevesinde hareket eden bağımlı bir kimsedir.³⁵

Görüldüğü üzere mesele insanoğlunun felsefesidir. Bunu aktüel islami düşüncede mümkün kılmak için sadece aklın kendi özel yerini keşfetmede mutezililerin çabasını güncelleştirmek gerekmez; Daha temelli olarak, bugün Ehli Kitap toplumlarında çağlar boyunca geliştirilen bağımlı kişilerin teolojisi ve müslüman toplumlarda önerilen iktidar şekilleri arasında aktif bir dayanışmayı ilan etmek gereklidir. İnsanın kendisinin ürettiği tutsaklıkların dışındaki insani şahsiyetin ortaya çıkmasının mücadelesi kaçınılmaz olarak siyasi ve entelektüeldir.

35 Bu kavram için bkz. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, tome II, "La symbolique du mal", ed. Aubier-Montaigne, s. 145sv.

İSLÂM ÖNCESİ VE İSLÂM'IN İLK DÖNEMİNDE MEDİNE/YESRİB PAZARI ÜZERİNE (1) *

Prof. Dr. Michael Lecker **

Çev.: M. Mahfuz Söylemez ***

Peygamber Muhammed'in Medine idaresini ele geçirmesi sonucunu doğuran hadiseler silsilesi ile ilgili pek çok ayrıntı hala muğlaklığını korumaktadır. Bu bağlamda hicretin arifesinde Medine'de gerçekleşen hadiselerin durumunu anlamak çok önemlidir. Önemli bir avantaj da İslâm öncesi Medine ile ilgili oldukça verimli bir malzeme sağlayacak kaynakların hazırlanmasıdır, İslâmî dönem ile karıştırılmaması gereken bir hazırlık.

Medine çok kısa sürede tamamen değişti ve eski yer isimlerinin büyük bir kısmı unutuldu. Fakat bununla beraber İslâm öncesi isimleri koruyan rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerin sıhhati, bağlantılarının yakından incelenmesi, bizim, Peygamberin geldiği esnadaki Medine ile ilgili veya daha çok köylerde oturan guruplara dair fikirlerimizin şekillenmesini mümkün kılacaktır.

Elinizdeki makale iki konuya değinmektedir:

1-İslâm öncesi Medine pazarları

2-Hicret ve sonrasında bu pazarlar ile ilgili gelişmeler

A. İslâm Öncesi Medine Pazarları

İslâm öncesinde Medine'deki meşhur Kaynuka'oğulları pazarına ilaveten üç ayrı pazar daha bulunmaktaydı. [Bu] dört pazar aşağıdaki bölgelerde yer alıyordu.

1- Zübâle'de

2- Kaynuka'oğulları bölgesindeki köprü'de (yani Buthân Vadisi köprüsü)

1 Bu makale Jerusalem Hebrew Üniversitesinde, Prof. Dr. M. J. Kister danışmanlığında hazırlanan doktora tezinden alınmıştır. Makale büyük oranda yazarın "Muhammed Medine'de: Coğrafi bir Bakış", (*Jerusalem Studies in Arabic and İslâm*, 6, 1985, ss. 29-62) başlıklı çalışmasına dayanmaktadır.

3-el-Asabe' de bulunan es-Safâsif' de

4-Daha sonra İbn Hubeyn sokağı olarak şöhret kazanacak olan yerdeki pazar ki Müzâhim olarak adlandırılmaktaydı. Burada Cahiliyye ve İslâm'ın ilk yıllarında pazar kurulurdu.² Yine Kubâ'da bir pazarın kurulduğuna dair bir rivayet [de] mevcuttur.³ Ancak muhtemelen bu rivayet, es-Safâsif pazarını ifade etmektedir.

1-Zübâle: Medine ile Yesrib olarak isimlendirilen köyün arasında Medine'nin kuzeyine uzanmaktaydı. Yesrib, Kanât'tan el-Curf'a ve el-Barnî olarak isimlendirilen bölgeden Zübâle'ye kadar devam ediyordu. Zübâle, Yesrib'in Medine'nin kuzeyindeki girişi olup Kûmetü Ebî'l-Hamra⁴ yakınında bulunuyordu. Kûme'nin yanında, Yahudi olan Zübâlelilere ait iki utum⁵ mevcuttu. Zübâle ve yanı başındaki Kûme, suyun depolandığı yerler idi. Daha sonraki dönemlerde sulama projeleri burada gerçekleştirildi. Yesrib'in, Peygamberin amcası Hamza b. Abdulmuttalib'in mezarının batısında ve Aynu'l-Ezrak yolundaki el-Birka olarak isimlendirilen yerin

* Elinizdeki çeviri, *JSAI* dergisinin 8 (1986) sayından yayınlanmış olan "On The Markets of Medina (Yesrib) in Pre-Islamic and Early Islamic Times" başlıklı makalenin çevirisidir. Metinde yer alan normal parantezler yazarına, köşeli parantezler ise bize aittir. (çev)

** Prof. Micheal Lecker; Jerusalem Hebrew Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde çalışmaktadır. Yaşayan en ünlü Medine tarihçilerinden biri olan Lecker'in doktora tezi ve ondan sonraki çalışmalarının büyük bir kısmı bu şehrin tarihi ile ilgilidir. Medine, özellikle İslâm öncesi Medine tarihi ve coğrafyası hususunda ülkemizde maalesef yeterli çalışma neşredilmemiştir. Bu gerçeği göz önüne alarak bu şehir hakkında yapılan çalışmaları dilimize aktarmaya karar verdik ve sayın Lecker ile irtibat kurduk, çalışmalarının bir bölümünü Türkçe'ye aktarmak istediğimizi söyledik. Bundan son derece memnun olan Lecker, bize izin vermekle kalmadı, aynı zamanda ulaşmakta güçlük çektiğimiz diğer çalışmalarını da gönderme nezaketinde bulundu. Burada kendisine teşekkürü ifa edilmesi gereken bir borç olarak telakki ettiğimizi belirtmek isteriz. (çev)

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

2 Semhûdî, c. I, s. 539, kaynağı ise İbn Şebbe'dir. İbn Şebbe ile ilgili olarak bkz. *GAS*, I, 345 vd.

3 Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1385/1965, c. I, s. 659 (Sumeyr savaşı) Krş. aşağıdaki 19, 20 nolu dipnotlar.

4 Burası toprak yığını, belki de sed idi

5 Medine'ye özgü olan bu yapılar küçük bir kale olarak kabul edilmektedir Mahalle veya köylerin ortasında bulunur, dış saldırılar esnasında buraya sığınılırdı. (çev)

doğusunda olduğu rivayet edilmektedir. Hacılar bu pınarı *Uyunu Hamza* olarak isimlendirmektedirler.⁶ Ehlü'z-Zübâle ifadesi de burada farklı kabilelere mensup insanların ikamet etmekte olduğunu göstermektedir. Çevredeki diğer yerleşim birimlerinde olduğu gibi Zübâle'de de Yahudiler vardı.⁷

2-Kaynuka'ogullarının⁸ Meşhur pazarı: Burası bazı detaylar ile aşağıda tartışılacaktır.

3- Safâsif Pazarı: Safâsif pazarı muhtemelen Amr b. Avfoğullarından Benû Cahcebâ'nın arazisinde idi. Bu araziler Cahcebâoğullarının asıl toprakları olmayıp Amr b. Avfoğullarının diğer boyları ile aralarındaki kan davasından sonra, asıl yerlerini terketmeleri üzerine, yerleştikleri yeni topraklar idi. el-Asabe, Semhûdî'ye göre Kubâ⁹ Mescidi'nin batısındaydı.

4-Müzâhim Pazarı: Aynı yolla Müzâhim pazarının sahibini de belirlemek mümkündür. Pazar, daha sonra İbn Hubeyn sokağı olarak isimlendirilecek olan yerde bulunuyordu. Bu sokak, peygamber tarafından Ğifaroğullarına verilen arazilerin sınırını teşkil ediyordu. Müzâhim, daha sonra Medine valilerinin ikamet edecekleri kalenin yakınında, Medine pazarının kuzeybatısında idi. [Sokağa ismini veren] İbn Hubeyn Peygamberin amcası Abbas b. Abdulmuttalib'in mevalilerindendi.¹⁰ Müzâhim ismi, İslâm öncesi Medine'den bahseden diğer rivayetlerde de geçmektedir. [Örneğin bu isim] Abdullah b. Übeyy'in utumunun da adı idi.¹¹ Pazar ile utumun aynı ismi taşıyor olduğu gerçeği, bunların Peygamberin iflah olmaz düşmanı İbn Übeyy tarafından kontrol edildiklerini ve pazarın

6 JSAI, 6 (1985), 4. bölüm ve notlar.

7 JSAI, 6 (1985), 2. bölümün girişi.

8 JSAI, 6 (1985), 1. ve 3. bölümler.

9 Semhûdî, c. II, ss. 345-346. Bu ismi farklı şekilde okumanın bir çok yolu bulunmaktadır. Burası aynı zamanda el-Muassab olarak da isimlendirilmektedir. Krş. Yâkût, *Buldân*, Usaba maddesi.

10 Semhûdî, c. I, s. 547. Ayrıca bkz. age. S. 549.

11 Semhûdî, c. II, s. 273. "Utum kâne beyne zehrâney buyût benî Hublâ"; (Bu ifadeleri pazar ile ilgili cümleler takip etmektedir. Ancak ikisi arasında bir bağ kurulmaya çalışılmamıştır.) Müzâhim utumu ile ilgili olarak ayrıca bkz. *Eğânî*, c. XV, s. 164'deki Buas savaşı ile ilgili rivayete; Kays b. Hatim bir mısranda utumun Müzâhim'i kuşattığını söylemektedir. Yâkût, *Buldân*, ayrıca bkz. Kays b. Hatim, *Divân*, ed. Nasıruddin el-Esed, Beyrut 1387/1967, s. 86.

onun utumunun yakınlarında kurulduğunu akla getirmektedir. Bu pazarın, aynı zamanda, İslâm'ın ilk yıllarında da kuruluyor olması dikkate değer bir noktadır. Adı geçen pazar açık bir şekilde İbn Übeyy için ekonomik ve politik bir güçtü. [Bu durum aynı zamanda] diğer pazar sahipleri için de geçerliydi.

es-Safâsif pazarından bahseden rivayette yer alan Kubâ pazarının da Müzâhim ile alakası bulunmaktaydı. [Nitekim] Abdullah b. Übey, Hazreç kabilesinin Avfoğulları koluna –daha açık bir şekilde söyleyecek olursak; el-Hublâ denilen kabileler topluluğuna- mensuptu.¹² Kendilerinden sonra Benû Hublâ arazileri olarak isimlendirilen topraklar, Kubâ ile Buthân Vadisi ve Şuayb'ın doğusundaki Benû Hâris b. el-Hazrec'in arazileri arasında yer almaktaydı.¹³

Benû Avf b. Hazrec'in çeşitli boyları, Kaynuka'oğulları Yahudilerinin müttefiki idiler. Şimdiki tartışma için, Müzâhim pazarının Kaynuka' pazarı ve el-Asabe'deki es-Safâsif pazarı ile bir bağının olduğuna işaret etmek yeterlidir. Bu ilişki Benû Avf b. Hazrec'in farklı boylarının arazileri ile ilgili bilinenlerden çıkarsanabilir. Benû Avf b. Hazrec'in boylarından birinin adı Kavâkıl olup, utumları da bu isimle anılmaktaydı. el-Asabe ismi bu utumun bulunduğu yer ile ilgili rivayetlerde geçmektedir. Bu utum, el-Asabe'nin yakınında, Benû Sâlim b. Avf kabilesinden [Hublâ değil, yukarıya bkz.] Sâlimoğullarının evlerinin bulunduğu tarafta idi.¹⁴ Benû Sâlim'in arazisi, Batı Harra'nın uç kısmında, Mescid-i Nebvî'nin yer aldığı, Rânûnâ vadisinin batısında yer alıyordu.¹⁵ Sonuç olarak, Benû Avf b. Hazrec'in arazilerinin bir yerinde bulunan Müzâhim pazarı, aynı şekilde bir pazarı bulunan el-Asabe'ye de yakın olup ikisi de Batı Harra'ya fazla uzakta yer almıyordu. Yine Rânûnâ vadisi ile ilgili rivayetler dikkatli bir şekilde incelendiğinde Benû Kaynuka' pazarının da buraya komşu olduğu sonucu

12 el-Hublâ kabileye adını veren şahsın takma adı olup, asıl adı Sâlim idi. Bu grup Beni Avf'un bir kolu olan Salimoğulları ile karıştırılmamalıdır. Bu iki kabile bir birinden farklıdır. İbn Hazm, ss. 354-355.

13 Semhûdî, c. I, s. 141; Krş. İbn Hazm, *Ensâb*, s. 355. “*Kânet dâruhum beyne dâri benî'n-neccâr ve beyne dâr benî sa'ide.*”

14 Semhûdî, c. I, s. 141; “*utumu'l-kavâkil, ve huve'l-lezî fi tarafî buyût benî sâlim mimmmâ yelî nâhiyete'l-asabe, kâne li benî Sâlim b. 'Avf.*”

15 Semhûdî, c. I, s. 141.

çıkarılabilir.

es-Safâsif ise Abdullah b. Amr b. Osman'ın barajı ile eş-Şa'biyye arasında veya bir başka rivayete göre el-Asabe ile Abdullah el-Osmanî'nin (Abdullah b. Amr b. Osman) barajı arasındaydı.¹⁶ Rânûnâ (deresi) Abdullah b. Amr b. Osman'ın barajına akar, sonra es-Safâsif'de ayrılır, arkasından Velid'in oğulları olan İsmail ve Muhammed'in el-Asabe'daki arazilerine geçer, sonra el-Asabe'ye¹⁷ girer, sonra sağdan Kubâ'ya doğru ilerlerdi. Rânûnâ'nın daha sonra izlediği güzergahta birkaç yer ismi daha zikredilmektedir. es-Serrâra'ya girer ve el-Birka gölüne gelinceye kadar yoluna devam ederdi. Sonra iki kola ayrılır, kolun biri kavis çizdikten sonra Buthân Vadisine akar, diğeri ise bu vadiye doğrudan akardı.¹⁸

Yukarıda Rânûnâ ile ilgili verilen bilgiler, İslâm öncesi dört pazardan da bahsetmektedir. Rivayette ilk bahsedilen pazar es-Safâsif'dir. es-Safâsif'i Müzâhim takip eder, çünkü Sâlim b. Avf b. el-Hazrec'in Cuma mescidi Vadi boyunca bir yerde idi.¹⁹ Rânûnâ daha sonra Buthân köprüsünün bitiminde, el-Âliye tarafında ikamet eden ve bu bölgedeki, köprüden geçmek isteyenlerin Medine'den Âliye'ye giderken kullandıkları yolun sağındaki iki utumun da sahibi olan Benû Kaynuka' pazarına uğradı.²⁰ Rânûnâ'nın Buthân Vadisine döküldüğü noktanın köprü olması muhtemeldir. Rânûnâ'nın Benû Salim'in topraklarındaki Cuma Mescidi'ne ulaştıktan sonra Buthân'a döküldüğü rivayet edilmektedir.²¹ Adı geçen akar sunun Buthân'a direk dökülen kolu ise muhtemelen burada ifade edilmektedir. Bir rivayete göre Buthân Vadisi, Buthân köprüsünün yakınlarından başlamaktaydı.²²

16 Semhûdî, c. II, s. 355; krş. Semhûdî, c. II, s. 321." *As-sûdd: sudd 'Abdullah b. 'Amr b. 'Usmân ye'tî minhu rânunâ' fihâ (?)*." Abdullah b. Amr b. Osman ile ilgili bkz. Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesep*, index.

17 el-Kasabe yazılmıştır

18 Semhûdî, c. II, s. 213, krş. age. c. I, s. 145.

19 Bkz. Yâkût, *Buldân*, Rânûnâ maddesi.

20 *JSAI*, 6 (1985) I. ve III. Bölümler.

21 Semhûdî, c. II, s. 214 (el-Mattarî).

22 Bu bilgece yorum Semhûdî tarafından İbn Şebbe'nin Buthân selli ile ilgili yazdıklarına dayalı olarak yapılmıştır. Semhûdî şöyle demektedir: (c. II, s. 216) *ve yufhemu min etrâfi kelâmi İbn Şebbe enne btidâ'e vadi buthân min cisir buthân, ve zalike bi kurbi'l-mâcishûniyye, ve ahirehu ğarbiyyetu mesâcidi'l-feth vd.* gerçekte İbn Şebbe bu selin köprüye (Buthân Köprüsü) ulaşımca kadar (ki

Zübâle'deki dördüncü pazara gelince; bu pazarın [yukarıda zikredilen] üç pazardan biraz uzakta, [şehrin] kuzey batı tarafına daha yakın olduğu görülmektedir. Zübâle yakınındaki Yesrib, Birka olarak isimlendirilmekte olan yerin doğusundaydı. Yukarıda da ifade edildiği gibi; Rânûnâ ikiye ayrılmadan önce Birka'nın içinden geçer, Buthân'a doğru akardı; bu iki Birka'nın farklı olduklarını gösterme eğilimi vardır, fakat bu imkansız bir şeydir. Çünkü Zübâle Medine akıntılarının birleştiği noktanın yakınında, biraz daha kuzey batıdaydı.

Özetle bu dört pazarın tamamı gelecekte Medine olarak bilinecek olan bölgenin batısında olup güneyden kuzeye doğru şöyle sıralanmaktaydı: es-Safâsif, Müzâhim, Kaynuka' ve Zübâle: Bu dört pazarın ikisi (Kaynuka' ve Zübâle) Yahudilerin kontrolünde iken, Müzâhim pazarı da yahudilerin yakın müttefikleri Abdullah b. Übeyy b. Selül tarafından kontrol edilmekte idi.

Benü Kaynuka' ve Evs kabileleri arasında dikkat çeken ilişkiyi göstermek açısından yer isimlerini inceleme biraz daha sürdürülebilir. İslâm öncesinde gerçekleşmiş olan Yevmu's-Sumeyha veya Yevmu Sumeyr ile ilgili rivayetlerden Kaynuka' arazilerinin Benû Avf b. Hazrec kabilesinden Benû Sâlim ile Kubâ arasında olduğunu sunucuna varmak mümkündür.²³ Sâlimoğulları ile Kubâ arasında Safîne adında bir yer vardı.²⁴ es-Sâfîne, es-Sabha'daki Benû

akışını izah ederken) diğer bazı yer isimlerini de zikretmektedir; mamafih o sadece bu noktadadır, Semhûdî'ye göre bu nedenden dolayı Buthân olarak bilinmektedir. *Hatta yeride'l-cisre, sümme yestebtinu vâdî buthân hatta yesubbe fi Züğâbe.*

- 23 Hasan b. Sâbit, *Divân*, ed.V.Arafat, Londra, 1971, c. II, ss. 37, 41; İlk savaş, Amr b. Avfoğullarının köyündeki *fedâ'*da (meydan) Sâlimoğulları ile Kubâ halkı arasında meydana geldi (ayrıca aşağıdaki nota bkz.). İkinci savaş, *fedâ'*da taşlarla korunmakta olan Kaynuka' oğullarının kuyularının yanında veya bir başka rivayete göre ise Kaynuka' oğullarının utumunun yanında meydana geldi. Büyük bir ihtimalle her iki rivayette de aynı *fedâ'*dan bahsedilmektedir. Üçüncü savaş ise Benî Sâlim'in arka tarafına cereyan etmiştir.
- 24 "fe'ltekev bi's-safîne, beyne benî sâlim ve beyne Kubâ, karyeti benî Amr b. Avf (onunla ilgili olarak bkz. Semhûdî, c. II, s. 336. Krş. *Eğânî*, c. II, s. 177) *sümme'ltekav bi'l-fedâ* (bi'l-fasl olarak yazılmıştır. Daru'l-Kutup baskısından doğrusu tespit edilmiştir.) *inde âtam benî Kaynuka.'*

Hublâ ile Benû Amr b. Avf²⁵ arasında bulunan Safne ile muhtemelen aynı yerdir.²⁶ Safne ve Safîne ile ilgili detaylar isimlerinde olduğu gibi hemen hemen aynıdır. Bu bilgilerden Benû Kaynuka'ın Safîne'de ikamet ettikleri veya en azından Safîne'nin tamamı veya bir bölümünün kendilerine ait olduğu sonucu çıkarılabilir. Kaynuka' arazilerinde taştan yapılan kuyular Benû Sâlim ile Kubâ arasında bulunuyordu, Diğer taraftan Safîne de Kubâ ile Benû Sâlim arasında yer alıyordu. Keza Benû Atâhiyye olarak isimlendirilen Evs kabilesinin bir kolu Benû Hubla'nın üst tarafında, Safne'de(=bizim tahminimize göre Safîne), ikamet ettiği rivayet edilmektedir. Bu boy kendilerine mensup olan Şâs b. Kays'a ait olan Şâs utumunu burada inşa ettiler. Bu utum, güneye doğru dönüldüğünde sağda, Kubâ mescidinin yanındaki geniş boş alanında (meydan) yer alıyordu.²⁷ Benu Atâhiyye, Evs kabilesinden Benû Mürre b. Mâlik'i de kapsıyordu. Benû Kaynuka' ve Benû Atâhiyye arazileri ile ilgili rivayetlerin bir araya getirilmesi farklı bilgiler sağlamasaydı bu denli önem arzermeyecekti. Yukarıda zikredilen utumun, besbelli, sahibi olan Şas b. Kays'ın adı Benû Kaynuka' dan Resulallah'a muhalif olanlar arasında da geçmektedir.²⁸ Ancak Benû Kaynuka' ile Benû Atâhiyye arasındaki gerçek ilişki henüz tam olarak belirlenmiş değildir.

B. Hicret ve Pazarlar İle İlgili Daha Sonraki Gelişmeler

Peygamber'in Medine pazarları ile ilgili uygulamalarını, onun hakimiyetindeki bölge ile ilgili verilen detaylar ile veya Medine'ye gelişinden kısa bir süre sonra oluşan "araziye ait kurallarıyla" karşılaştırmak faydalı olabilir.²⁹ Biz burada sadece Medine'deki ana

25 Burası Kubâ olmalıdır. Çünkü Amr b. Avfoğulları, Kubâ sakinleri arasında yer alıyorlardı.

26 Yâkût, *Buldân*, Safna maddesine bkz. Ayrıca bkz. Vakıdî, c. II, s. 451, "Buthân köprüsü ve Safna yolundan Kubâ'ya doğru saptık." Krş. *Umdetu'l-ekber*, s. 309. Safna, Medine'de bir yer adıdır. Bir başka rivayette ise Kubâ'da olduğu ifade edilmektedir.

27 Semhûdî, c. I, s. 179. Ayrıca bkz. Semhûdî, c. II, s. 327. *Utum bi rahbeti mescid Kubâ' 'alâ yesârîke mustakbilu'l-kibleti, kâne li-Şas, ahî benî Atiyye b. Zeyd.*

28 İbn Hişam, *es-Sıra en-Nebeviyye*, thk. es-Saka, Ebyarî-Şelebî, Beyrut 1391/1971, c. II, s. 161. Ayrıca adı geçen eserin indeksine bakınız.

29 *JSAI*, 6 (1985) 29 vd. Aşağı pasajdaki bilgiler bu makaleden alınmıştır.

Yahudi kabileler, Benû Nadir, Benû Kureyza ve Benû Kaynuka', ile ilgili materyallerle ilgileniyoruz.

Ömer b. Şebbe'nin yegane rivayeti bize şunu açıklamaktadır: Peygamber Medine'ye geldiği zamanın hemen akabinde Zühre'de Ratic ve Huseykelilere ait oldukça geniş arazileri görmüştür. Bu kabileler, Peygamber'in gelişinden önce Medine'den sürülmüşlerdi. Bu rivayette iki yer ismi daha görülmektedir. Ömer b. Şebbe, bu arazilerde adına el-Haşşâşine denilen sulanmayan hurma fidelerinin olduğunu, Ömer b. Hattab'ın Samğ olarak isimlendirilen bu arsayı iktâ' olarak kabul ettiğini söylemektedir. Bu satırların yazarı [Lecker] yukarıda zikredilen makalesinde, Zühre'de bulunan arazinin, gerçekte üç büyük Yahudi kabilesinin de dahil olduğu Yahudilerin yoğun olarak yaşadıkları bölgenin ortasında olduğunu gösteren bazı detayları izah etmeye çalışmaktadır. Medine'de, adı geçen arazinin bulunduğu yeri tam olarak tespit etmeye çalışmak için çok fazla veri serdetmek gerekli olmayabilir. [Şimdi de peygamber dönemindeki Medine pazarlarına bakalım]

1. Zübâle: Ömer'in payına düşen Zühre bölgesindeki es-Samğ [hurmaliği], Kûmetü Ebî'l-Hamra olarak isimlendirilen tepeye yakındı. Yine Zübâle de bu tepeye yakındı. Yukarıdaki rivayetler, daha önceleri Yesrib olarak isimlendirilen bölgede kurulmakta olan pazarın, Zübâle'nin bizzatihi içinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Ömer'e iktâ' olarak verilen arazinin ticari bir değerinin bulunduğu izlenimi uyanmaktadır.³⁰

2. Kaynuka' Pazarı: Anlaşılan şudur ki, peygamber, başlangıçta Benû Kaynuka' pazarına yakın arazileri sahiplendi. [Peygamber'in istimlak ettiği] Zühre'deki arazileri de içeren hurma fideliğinin adı el-Haşşâşine idi ve el-Haşşâşine'nin Benû Kaynuka'a ait arazilerin içerisinde olduğu rivayet edilmektedir. Dahası, Haşşâşine'nin yakınlarında bulunan iki utum Benû Kaynuka' a ait olan pazarın civarında olup kendilerine aitmiş gibi görünmektedir.³¹

Peygamber'in ez-Zübeyr b. Avvam'a iktâ' olarak verdiği arazi de Kaynuka'oğulları'nın topraklarıyla ilişkilendirilebilir. Baki ez-Zübeyr ve ez-Zübeyriyyât olarak isimlendirilen arazinin Muhammemoğulları olarak bilinen Yahudi kabilesinin arazilerinin

30 Bkz. age. 4. bölüm.

31 Bkz. age. I. Bölüm.

içerisinde olduğu rivayet edilmektedir ki bu arazinin en azından bir parçasının Kaynuka' oğulları'nın pazarı olduğu açıktır. [Nadiroğulları sürgün edildikten sonra söz konusu arazilerin Zübeyr'in payına düştüğünü aktaran bir rivayetin varlığı not edilmeye değer.³² Bu durum, peygamber'in pazarı ile ilgili birbiri ile paralel iki rivayetten istihraç edilebilir.³³ Rivayetlerden birine göre; Peygamber Medine için bir pazar kurmak isteyince önce Benû Kaynuka' pazarına geldi. Arkasından da Medine pazarına gitti.³⁴ Diğer rivayete göre ise; Peygamber Bakî ez-Zübeyr denilen yerde (Yani daha sonra Bakî ez-Zübeyr olarak tanınacak olan yer) çadır kurdu. Sonra da (halka) "işte burası sizin pazarınızdır" buyurdu. O tarihte Benû Nadîr'in lideri olan veya kısa bir süre sonra Nadiroğullarının lideri olarak seçilecek olan³⁵ Ka'b b. Eşref, pazara girdi ve (peygamberin kurmuş olduğu çadırın) iplerini kesti. (Bu hadise üzerine) peygamber "hakikaten pazarı öyle bir yere taşıyacağım ki bu onu daha fazla kızdıracak" dedi ve "Medine pazarının olduğu yere" taşıdı.³⁶ Bu iki paralel rivayet, Kaynuka' pazarının Bakî ez-Zübeyr ile aynı yerde olduğunu göstermektedir. Bir başka ifade ile, Peygamber, ez-Zübeyr b. Avvam'a Benû Kaynuka' pazarını ganimet (iktâ') olarak vermiştir.

Peygamber (in kurduğu) Pazar, Kaynuka' pazarından çok uzak değildi; bu pazar (ki burası gerçekten peygamberin payına düşmüş olan arazi idi.) Kaynuka' pazarından sadece Musallâ ile ayrılmaktaydı. Bunu, Musallâ'nın, Kaynuka' pazarının kurulduğu Buthân köprüsü ile Medine pazarının arasında olduğu rivayetinden anlıyoruz.³⁷ Aynı netice ile ilgili bir başka rivayet ise şöyledir; peygamberin iktâ ile ez-Zübeyr'in iktâ bitişikti.³⁸ Öyleyse peygamberin pazarı ile Benû Kaynuka' pazarının ikisinin de Emevî halifesi Hişâm b. Abdulmelik döneminde Medine pazarı ile ilgili

32 Bkz. aynı yere. Bu rivayeti aşağıdaki Nadiroğullarından Ka'b b. Eşref'in, peygamberi söz konusu araziyi kendi pazarına katma girişimine bulaştıran rivayet ile karşılaştırınız.

33 Krş. M.J. Kister, "The Market of prophet" *JESHO*, 8(1965), ss. 273-274.

34 Semhûdî, c. I, s. 539.

35 Ali b. Burhanuddin el-Halebî, *İnsanu'l-Uyûn fî Sireti'l-Me'mûn (es-Sire el-Halebîye)*, Kahire 1320, c. II, s. 108; ayrıca bkz. Kister, yukarıdaki 28. dipnot.

36 Semhadî, c. I, s. 540.

37 *JSAI*, 6 (1985), 3. bölüm.

38 *JSAI*, 6 (1985) 1. bölüm.

rivayetlerde ifade edilmiş olmaları hayretengiz değildir. Semhûdî, burayı Medine pazarına katan Medine valisi İbrahim b. Hişam'ın (halifenin dayısıdır³⁹) sarayı ile ilgili İbn Zübâle'den aktardığı detaylı rivayeti bizim için korumuştur.⁴⁰ İbn Zübâle'nin rivayeti tamamen, sarayın kurulduğu bölgelerdeki yer isimlerine atıfta bulunan İbn Şeybe'den alınmıştır.

3. Peygamber Pazarı: Peygamber pazarı, Hazreç kabilesinden Benû Sâ'ide'nin daha önce mezarlığı olan yerde kuruldu. Mezarlık, İbn Ebî Zi'b'in sarayından (daha sonra saray olacaktır), Zeyd b. Sâbit'in konağına kadar uzanmaktaydı.⁴¹ Bereket versin bu iki konak, İbrahim b. Hişam'ın (kurduğu) pazarı anlatan rivayetlerde görülmekte olup buranın batı duvarına yakın oldukları ifade edilmektedir.⁴² Bütün bunlardan Peygamber pazarının daha sonraki dönemde, daha da büyümüş olan İbn Hişam'ın pazarının bir parçası haline geldiğini söyleyebiliriz.

4. Benû Kaynuka' Pazarı: Önceleri Benû Kaynuka'nın pazarı olan Baki ez-Zübeyr'in -ki burası Zübeyr'in iktâ'ı idi- güneyden kuzeye doğru uzanan doğu duvarı ile ilgili bilgilerden, buranın İbn Hişam pazarının kuzey doğu tarafında olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Mamafih Bakî ez-Zübeyr, İbn Hişam pazarının bir parçası değildi. [Fakat] İbn Zübâle'nin aktardığı rivayetten, Bakî ez-Zübeyr'in, İbn Hişam'ın inşaat sahasının dışında tutulmadığı gerçeği anlaşılmaktadır. [Nitekim] İbrahim b. Hişam burada depolar inşa etmiş ve tüccara kiraya vermiştir. Bununla birlikte Semhûdî, İbn Zübâle'nin yukarıdaki bilgilerle "İbn Hişam'ın, Bakî ez-Zübeyr'in boş alanında, pazarda yaptığı binaya benzer, bir bina kurduğunu

39 Semhûdî, c. I, s. 541. Onunla ilgili olarak bkz. *Tehzibu Tarihi Dimeşk*, Dimeşk 1330, c. II, s. 350 vd.

40 Semhûdî, c. I, s. 541 (*ahdese... dâren ehaze bihâ sûka'l-medine, ve sedde bihâ vucûhe'd-dûrî's-Şevâri' fi's-sûk*).

41 *JSAI*, 6 (1985) 3. bölüm.

42 Semhûdî, c. I, s. 542, *sümme (ehaze) veche dâri Zeyd b. Sâbit ve ceale li't-tarik menfezen, sümme veche dâri Cübeyr b. Müt'im elletî fihâ ashâbu'l-abâ', sümme veche dâri'l-karîziyyîn, sümme veche dâri'l-Abbas b. Abdulmuttalib, ey es-Seniyeti'l-leti kâne Abdullah b. Abbas yeskunuhâ ve ceale li benî Damra tarikan mübeveben, sümme veche ila dâri İbn Ebî Zi'b, sümme dâri Şuveyfi' sümme sadakati'z-Zübeyr, ve ceale Benî'd-Dil tariken mübeveben kultu (Semhûdî) ve haze't tarîk inde niyâheti hâze'l-cidari's-şarkiyyi mimma yeli's-Şâm kurbe Sâniyeti'l-Vedâ'i. Ve't-turukul mezkure kablehu fi'l-cidâri'l-mezkûri fi'l-meşrik*.

belirtmeye çalıştığını vurgulamaktadır. Semhûdî bu bilgilere, Bakî' ez-Zübeyr'in İbn Hişam tarafından kurulan pazarın bir parçası olduğu yorumunu ilave etmektedir.⁴³ Eğer Semhûdî haklı ise, peygamber pazarının aksine, Benû Kaynuka' pazarı, açık bir şekilde peygamber pazarına komşu olmasına rağmen İbn Hişam pazarına dahil edilmedi.

5. Musallâ: Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Musallâ, Benû Kaynuka' pazarını Medine pazarından ayırmaktaydı. Peygamber döneminde Musallâ, içinde hiçbir bina olmayan boş, işlenmemiş ve geniş bir arazi idi ve Peygamber de burada herhangi bir inşaatın yapılmasına müsaade etmedi. Rivayetlerde peygamberin (burası için) kullandığı ifadeler ile kendi pazarında bina yapılmasını yasaklarken kullandığı ifadelerin birbirine çok benzemesi dikkate değer bir husustur.⁴⁴ Muâviye b. Ebî Süfyân, Ebû Süfyân b. Hâris b. Abdulmuttalib'in konağını satın aldı ve bu konağı peygamberin Musallâsına kadar genişletti.⁴⁵ Ebû Süfyân b. el-Hâris'in bu konağı ile ilgili rivayetlerden, Musallâ'nın da İbn Hişam'ın pazarına dahil edildiği sonucunu çıkarmak mümkündür.⁴⁶ Doğrusu İbn Zübâle, pazarın genişliğine Musallâ'dan Hazreç'in Sâ'ide oğullarından Sa'd b. Ubâde'nin Cirarına kadar uzandığını söylemektedir. Semhûdî, Musallâ'nın Medine'nin batı sınırında olmayıp güney sınırında olduğunu tahmin etmektedir.⁴⁷ Buğday satıcıları Musallâ'da idiler.⁴⁸

43 Semhûdî, c. I, s. 543, (*Dâru Hişam b. Abdulmelik elleti ehaze bihe's-sûk*): *sümme benâ zâlîke buyûten fe ceale fihe'l-esvâk kullehâ, .. ve .feale zâlîke fi baaki'iz-Zübeyr, darabe aleyhi tâkât ve ekrâhâ ve sedde vucûhe dûrihim ve ceale li's-sikek menfezen yuğlaku. Kultu (=Semhûdî) ve muraduha ennehu ceale fi fedâi Bakî'iz-Zübeyr dâren ke dâri's-sûki, ve la yutevehhemu min zâlîke enne Bakî'iz-Zübeyr min cümleti's-Sûki, li ma seye'ti tercemetihî.*

44 Semhûdî, c. II, s. 6; c. II, s. 12. *Harece Resulullah ila'l-musallâ, fe kâle "hâzâ müstemterunâ ve musâllanâ, li edhânâ ve fitrinâ, lâ yüdayyiku ve lâ yüntekasu minhu'-ş-şey'un.*Krş. Kister (yukarıdaki dp. 28) s. 273 vd.

45 Semhûdî, c. I, s. 547. M. J. Kister, "The Batle of the Harra", in *Studies in memory of Goston Weit*, ed. M.Rosen-Ayelon, s. 48.

46 İbn Şebbe, *inne Ebâ Süfyân b. el-Hâris b. Abdulmuttalib ittehaze dâren bi'l-musallâ fi mevdi'i'l-haccâmîne, sümme 'btââhâ Muaviye ve zâdehâ fi musallâ'n-Nebiyyi (sav), sümme ehazahâ ba'du Hişam b. Abdulmelik fi dârihi'l-letî ehaze bihâ's-sûk, sümme hudîmet.*

47 Semhûdî, c. I, s. 148; *JSAI*, 6 (1985), 166 nolu dp.

48 Semhûdî, c. II, s. 3. *İnde'l-hannâtîne bi'l-musallâ*, konu ile ilgili olarak bkz. dp. 41.

Ebû Said el-Hudrî'nin Uhud savaşında şehit edilmiş olan babası Mâlik b. Sinân'ın kabri buğday satıcılarının olduğu taraftaki elbise satıcılarının yakınında bulunan mescitte idi. Bir başka rivayete göre ise; Mâlik b. Sinân, eski pazara ait olan elbise satıcılarının camisinin yakınına gömüldü.⁴⁹ Diğer bir rivayete göre de Daru Nahle'nin yakınındaki elbise satıcılarının olduğu (daha sonra elbise satıcılarının olacağı) yere defnedildi.⁵⁰ Ahcâr ez-Zeyt olarak isimlendirilen yer, Mâlik b. Sinân'ın kabrinin yakınında bulunuyordu.⁵¹ (Daru Nahle ve Ahcâr ez-Zeyt ile ilgili aşağıya bkz.)

6. ez-Zevra: Rivayetlerde ez-Zevra'dan da oldukça sık bahsedilmektedir. Eski Medine pazarında ya da Dar Nahle'ye yakın bir yerde olduğu rivayet edilmiş olan Mâlik b. Sinân'ın kabri, bir başka rivayete göre ise ez-Zevra'da ya da ez-Zevra'nın yakınında bulunuyordu. Abbas b. Abdulmuttalib'in konağının Mâlik b. Sinân'ın kabrinin yakınında ez-Zevra'da olduğu rivayet edilmektedir.⁵² Bir başka arazi olan Daru Nahle, Balât'ın sonunda, Abbas'ın konağının yanında yer alıyordu. İbn Hişam'ın Medine pazarına dahil ettiği arazinin güney doğusundaki el-Ğars ile alakalı olarak da aynı bilgiler verilmektedir.⁵³ Bir başka rivayet ise Daru en-Nahle'yi "ez-Zavra pazarı" olarak göstermektedir.⁵⁴ Daru Nahle'nin yanında, avlusunu Sahibu's-Sukların oturmak için kullandıkları Ma'mer b. Abdullah el-Advî'nin konağı bulunuyordu.⁵⁵ Amilu's-Sûk'un oturmakta olduğu pazarın içindeki bu yeri, Peygamber'in Ma'mer'e iktâ' olarak verdiği rivayet edilmektedir.⁵⁶ Yukarıda ifade edilen mekanlar İbn Hişam

49 Semhûdî, c. II, s. 106, krş. yukarıdaki 37.dp; JSAL, 6 (1985), III. Bölümün sonu.

50 Vakıdî, c. I, s. 312.

51 Semhûdî, c. II, s. 118; Salih Ahmed el-Ali, "Studies in the Topography of Media", in *Islamic Culture*, c. 35 (1961), s. 80.

52 Semhûdî, c. I, s. 541. *Hâtîmeti'l-balât, eyi'l-lezî inde dâri'l-Abbas bi Zevrâ', bi kurbi meşhedi Mâlik b. Sinân.*

53 Semhûdî, c. I, ss. 541-542. *Kâle İbn Zûbâle akıbe zikrihi li ibtidâi'd-dâri min hâtîmeti'l-balât, fe medâ bihâ hattâ sedde bihâ veche dâri'l-Abbas b. Abdulmuttalib, eyi'l-letî inde hâtîmeti'l-balât, ve Dâra Nahle, ve kânet li Âli's-Şeybe b. Rebi'a, ve innemâ sümmiyet Dâre Nahle, li nahle kânet fihâ.*

54 *Umdetu'l-Ahbâr*, 278.

55 Semhûdî, c. I, s. 542. *Sümme dâru Ma'mer el-Adevî elleti kâne yeclisu sâhibu's-Sûk bi finâiha.*

56 *İsâbe*, c. VI, s. 189 *enne'n-Nebiyye (sav) akta'a Ma'mer b. Abdullah dârehu elleti bi's-sûk, ve hiye elleti yeclisu âmilu's-sûk.*

pazarının doğu duvarı boyunca uzanmaktaydı. Bu duvar boyunca uzanan bir başka arazi ise İbn Mesud'a ait idi. İbn Mesud'un yeğeni Abdullah b. Utbe b. Mesud, Ömer b. Hattap tarafından pazarı kontrol etmekle görevlendirilmişti.⁵⁷

Diğer rivayetlerden ez-Zevra'nın Medine pazarının kenarında olduğu anlaşılmaktadır. Medine pazarının girişi Balât'ın bitimine yakındı ki çevresindeki bölgeye ez-Zavra denilmekteydi.⁵⁸ ez-Zevra'da insanların basamakla indikleri kalya taşı çarşısı bulunmaktaydı.⁵⁹ Ahcâr ez-Zeyt olarak isimlendirilen yer de buraya yakındı.⁶⁰ Medine pazarı ile ilgili bulunan verilere uygun olarak, Mâlik b. Sinân'ın mezarının (daha sonraki) Medine surunun içinde yer aldığı, eski pazarda, Medine'nin batı tarafında sura bitişik bulunduğu rivayet edilmektedir.⁶¹ Diğer rivayetler ise ez-Zevra'yı Bakî' el-Hayl'a bitişirmektedirler. Bu bitişirme bazı ilgililerden dolayı olup peygamber pazarını da içermektedir. Uhut'ta öldürülenlerden bazısının, pazarda, Zeyd b. Sâbit'in konağının yakınındaki Bakî'u'l-Hayl'da, gömüldükleri rivayet edilmektedir. Burası Sûku'z-Zahr yani deve pazarıdır.⁶² Zeyd b. Sâbit'in konağı ise; daha sonra peygamber

57 *İsâbe*, c. IV, s. 166, es-Suyûtî, *Tenviru'l-Havâlik Şerh Ala Muvattâ el-Mâlik*, Beyrut 1973, c. I, s. 266, Krş. *İsâbe*, c. III, s. 27; İbn Abdî'l-Berr, *el-İsti'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, ed: el-Bicâvî, Kahire, c. II, s. 576.

58 Semhûdî, c. I, s. 544, c. I, s. 15. *..enne mukaddeme Sûki'l-Medine mimnâ yeli hâtimate'l-balât ve mâ havle zâlike kâne yusemmâ bi'z-Zevrâ*, krş. Yâkût, *Buldân*, Zevrâ maddesi,... *ve'z-Zevrâ: mevdi'un inde sûki'l-Medine kurbe'l-mescid:... huve murtefi' ke'l-menâre; ve kîle beli'z-Zevrâ sûku'l-Medine nefsuhu*. Ayrıca bkz. el-Ali, (yukardaki dp.46), 88.

59 Semhûdî, c. I, s. 544. *"edrektu sûken bi'z-Zevrâ yukâlu lehu sûku'l-hurud (el-hurus olarak yazılmıştır.) Kâne'n-Nâs yenzilûne ileyhâ bi Derec."*

60 Semhûdî, c. II, s. 242

61 Kalyûbî, varak no: 32b.

62 Vâkidî, c. I, s. 312; Yâkût, *Buldân*, Hayl maddesi, krş. sûku'z-Zuhr ile aynı gibi görünen sûk el-genem, Peygamber'in pazarını kuşatan diğer arazilere yakın olduğu için İbn Ebî Zi'be ait idi. Bkz. Semhûdî, c. I, s. 548. Aynı şeyler *mirbed en-ne'am* için de söylenmektedir. Bkz. Semhûdî, c. II, s. 52. (Hendek savaşı ile ilişkilendirilmiştir.)

Medine pazarına *Bakî'u'l-Hayl* denilmekteydi Bkz. Semhûdî, c. I, s. 544. *"kâne yukâlu li sûki'l-Medine Bakî' el-Hayl*. Semhûdî, c. II, s. 264'de şunları aktarmaktadır: Bakî' el-Hayl, Musallâ'nın bitişğinde olup Medine pazarı ile aynı yerdir. *"mevdi'u sûki'l-Medine el-mücavir li'l-musallâ."* Dolayısıyla Semhûdî, Bakî' el-Hayl ile Bakî' el-Musallâ'nın aynı yer olduğu

pazarı olacak olan Benû Sâ'ide'nin mezarlığının sonunda bulunuyordu. Bakî' el-Hayl (açık bir şekilde İslâm öncesi bir isimdir), Hicret öncesinde ticari faaliyetlerin yapıldığı bir yer olarak görülmektedir. Bu alan sadece mezarlık değildi. Medine pazarında, Bakî'u'l-Hayl'de Mâlik b. Sinân'ın kabrine yakın bir yer adı olan ez-Zevra aynı zamanda peygamberin oğlu İbrahim'in kabrinin bulunduğu yerin de adı idi.⁶³ Daha sonra Medine'nin kuzey girişi Bakî'u'l-Hayl'dan dolayı Babu'l-Bakî olarak isimlendirildiği görülecektir.⁶⁴ Aynı şekilde Bakî' el-Hayl'in Sel' Dağına yakın olduğunu da biliyoruz.

Osman b. Affan döneminde Medine'de önemli miktarda inşaatın yapıldığı görülmektedir. O, ez-Zevra'yı inşa etti,⁶⁵ onun döneminde binalar Sel' Dağına⁶⁶ kadar ulaştılar ve bu genişleme ile ilgili eskatolojik bir takım rivayetler mevcuttur. Bazı rivayetlerde ise ez-Zevra'nın Peygamber mescidinin doğusunda bulunan Baki' el-Ğarkad ile ilişkilendirildiğini de not etmek gerekir. Ez-Zübeyriyyat (yani) Bakî' ez-Zübeyr, Bakî' el-Ğarkad'a komşu idi. Bakî' ez-Zübeyr ile Bakî' el-Ğarkad arasındaki arazi el-Bakkal olarak

kanaatindedir. (krş. *el-Meğânimu'l-Mutâbe*, el-Balât maddesi: "*cenûbu'l-Musallâ*". el-Bakî, Medine pazarının Musallâ'ya yakın olan kısmı olup buraya Bakî' el-Musallâ da denilmekteydi. Bkz. Semhûdî, c. I, s. 545; Sûku'l-Musallâ ile Sûku'l-Bakî' de aynı yerdir. Bkz. Semhûdî, c. I, s. 454. Bir başka rivayette göre ise pazara Bakî' el-Medine adı verilmiştir. Bkz. Fahrettin el-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Kahire yy, ty. c. XVI, s. 172... "*ve inneke le tebî'u'l-karaza. yeomeizin bi Bakî'i'l-Medîne*" krş. Semhûdî, c. II, s. 264 "*Bakî' el-Hayl mevdi' şarkıyye'l-Medîne el-müjavir li'l-musallâ* (devamındaki mısra da Bakî' el-Musallâ anlatılmaktadır.) Bakî' el-Hayl, Sel' dağına yakındı. Bkz. Kalyûbî, varak no: 27b. O şöyle demektedir: Peygamber'in bayram namazını, Bakî'de kıldığını söyleyenler yanılmaktadırlar, Sel' dağına yakın olan Medine pazarındaki Bekî' el-Hayl şeklinde yorumlayanlar hariç.

63 Kalyûbî, varak no: 39a.

64 ez-Zürkânî, *Şerh ala Mevâhibi'l-Leduniyye*, Kahire 1329, c. II, s. 18. (Bu bilgiler Semhûdî'den aktarılmıştır.) *ve huve* (Uhud dağı kasedilmektedir.) *cebelun meşhurun bi'l-medine ala ekalle min fersah minha, li-enne beyne evvelihî ve beyne bâbihâ'l-ma'rûf bi bâbi'l-bakî' mileyni ve erbaate esbâ' mil tezâdu yesîran.*

65 Yakubî, *Tarih*, c. II, s. 166. *Ve fi hâzihî's-sene* (hicri 27. Yıl kasedilmektedir.) *benâ Osmân dârehu ve benâ ez-Zevrâ'*. Krş: Yâkût, *Buldân*, ez-Zevrâ maddesi, *ve'z-Zevrâ' eydan dâr Usman b. Affân bi'l-Medîne*. Ayrıca bkz. Yakubî, *Müşâkeletu'n-Nâs li Zemânihim*, ed: William Millward, Beyrut 1962, s. 13; Mesudî, *Murucû'z-Zeheb*, ed. Pellat, Beyrut 1966, c. III, s. 76.

66 ed-Diyarбекрî, *Tarihu'l-Hamis*, Kahire 1283, s. 269.

isimlendiriliyordu. el-Bakkal, Bakî ez-Zübeyr'in doğusunda bulunuyordu.⁶⁷ Bakî ez-Zübeyr ile ez-Zevra arasındaki bağ, peygamberin oğlu İbrahim'in kabri ile ilgili iki paralel rivayet tarafından ortaya konmaktadır. Rivayetin birine göre İbrahim, ez-Zevra'da gömüldü.⁶⁸ Diğer rivayete göre ise; İbrahim öldüğünde Peygamber'e "oğlunu nereye gömelim" diye sormuşlar, peygamber de "Bizden cennete giden ilk şahıs olan Osman b. Muaz'ın yanına gömün" diye cevap vermiştir. Osman b. Muaz'ın kabri ise Amr b. Avfoğullarının çöplüğüne (kiba) yakın idi.⁶⁹ Diğer rivayetlerde bu çöplüğün gerçekte Bakî el-Ğarkad'da olduğu görülebilir: Osman b. Muâz daha önce Bakî el-Habhabe olarak isimlendirilen Bakî el-Ğarkad'a, daha sonra çöplük olarak bilinecek olan yerin yanına, Muhammed b. Hanefiye'nin arazisinin yanına gömüldü.⁷⁰ Bu paralel rivayetler üzerinde çalışmanın yanı sıra Osman b. Affan tarafından Bakî el-Ğarkad'a inşa edilen yapılar ile ilgili bilgiler birbirine bağlanabilir. el-Mekaid, Osman'ın arazisinin yakınında, peygamber mescidinin doğu kapısına yakın olan dükkanlar idiler.⁷¹ Peygamber'in oğlu İbrahim öldüğü zaman, namazı (işte bu) el-Mekaid'de kılındı.⁷² Mescidin doğu kapısından Bakî el-Ğarkad'a gidilebiliyordu. El-Ğarkad'da bir çok Medinelinin kabri bulunuyordu. Peygamber'in oğlu İbrahim'in ve Hasan b. Ali'nin de kabri buradaydı.⁷³ Dolayısıyla güvenli bir şekilde ez-Zevra'nın İslâmî Medine'nin ortasında yer aldığı sonucuna varabiliriz.

67 JSAI, 6 (1985) I. Bölüm.

68 Semhûdî, c. II, ss. 84-85; krş. s. 851, *fe yüstefâdu tesmiyetu zâlike'l-mevdi' bi'z-Zevrâ' eydan.*

69 *Lisânu'l-Arab*, kbv. Maddesi. *inde feratnâ Osman b. Maz'un, ve kâne kabru Osman inde Kibâ benî Amr b. Aof, ey kunâsetihim.* Krş. Semhûdî, c. II, s. 84. İbn Zübâle:... *ve dufine Osman b. Maz'un inde benî Amr b. Osman.*

70 İbn Sa'd, c. III, s. 397; Semhûdî, c. II, ss. 84, 85.

71 Bkz. İbn Batuta, c. I, ss. 272-273.

72 Semhûdî, c. II, s. 376.

73 Muhammed b. Abdül Mün'im el-Himyerrî, *er-Ravdu'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr*, ed. İhsan Abbas, Beyrut 1975. Tabbe maddesi (hicri 263 yılında inşa edilmiş olan duvar ile ilgili rivayet)

Kaynaklar

- Ahmed b. Abdulhamid el-Abbasi, *Umdetu'l-ahbâr fi Medineti'l-Muhtâr*, ed.: Muhammed et-Tayyib el-Ensârî, Es'ad Trabzonî, yy., ts.
- Ahmed b. Ahmed el-Kalyûbî, *en-Nahdetu'l-latife fi beyâni makasidî'l-Hicâz ve Me'âlimihî's-Şerifa*, Nur Osmaniye, 2953/3442.
- C..Brockelmann, *GAL: Geschichte der Arabischen Literature*, ikinci baskı. Leiden 1943-1949; 3 Suplementbande, Leiden 1937-1949.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitabu'l-Eğânî*, Bulak 1285.
- el-Firuzabadî, *el-Meğanimu mutabe fi mealimi tabe*, ed.Hamad el-Câsir, Riyad 1389/1969.
- el-Matarî, *et-Ta'rif bi ma Enseti'l-hucra min mealim Dâri'l-Hicre*, Lala İsmail Ktp., no: 62.
- es-Semhûdî, *Vefau'l-vefâ bi ahbari dâri'l-Mustafa*, Kahire 1326.
- F. Sezgin, *GAS: Geschichte der Arabischen Schrifttums*, I, Leiden, 1967.
- İbn Batuta, *Voyages*, ed.: Defrémery and Sanguinetti, Paris, 1853-1859.
- İbn Cerîr et-Taberî, *Tarih er-rusul ve'l-mulûk*, ed.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire 1380/1960-1387/1967.
- İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*, ed.: el-Becavî, Kahire 1392/1972.
- İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, ed.: Abdusselam Harun, Kahire 1382/1962.
- İbn Rusta, *el-A'laku'n-nefise*, ed.: de Goeje, Leiden 1894.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, Beyrut 1380/1960-1388/1968.
- İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ğâbe fi ma'rifeti's-sahabe*, Kahire 1280.
- Muhammed b. Ömer el-Vakîdî, *Kitabu'l-Meğazî*, ed.: Marsden Jones, Londra 1966.
- Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesebu Kureys*, ed.: Levi Provençal, Kahire 1953.
- Yakubî, *Tarihu Yakubî*, Beyrut, 1379/1960.
- Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, 1957.

BATI AFRİKA'DA KURULAN İKİ DERVİŞ DEVLET: SOKOTO HİLAFETİ (1232-1317/1817-1900) VE MASİNA DEVLETİ (1318-1279/1819-1862) *

Mervyn Hiskett
Çev.: Kadir Özköse *

Giriş

Şehu Osman b. Fûdî 1232/1817 yılında vefat etti. Kendisinden sonra oğlu Şeyh Muhammed Bello Fülânî İslâm Devleti başkanlığı görevini üstlendi. Yüzyıl kadar devam edecek olan bu siyasi sisteme dönemin Müslüman yazarları Sokoto Halifeliği ismini vermekteydi. Halife siyasi otoritenin üst makamını teşkil etmekte; Arap dünyasında emirulmüminin, Hausa diyarında sarkin musulmi unvanı ile anılmakta idi. Hilafet merkezini ziyaret eden Avrupalı seyyahlar ise genelde sultan unvanını tercih etmekteydiler.

a. Hilafet ve Halife Kavramı

Hausa'da kurulan Sokoto Devleti dolayısıyla hilafet kavramı, genel

* Mervyn Hiskett'in 1984'te Londra'da yayımlanan *The Development of Islam in West Africa* isimli eserinin 172-193 sayfaları arasında yer alan ve "The Sokoto Caliphate and the Hamdullahi Dina: 1232/1817 to c.AD 1900" başlıklı on birinci bölümün çevirisidir. Çeviri yaparken, metnin aslına sadık kalmaya özen gösterdik. Fakat metnin anlam boyutunu değiştirmemek kaydıyla akıcı ve anlaşılır bir üslupla tercümenin yapılmasına da dikkat ettik. Örneğin alt başlıkları isimlendirirken, metinde geçen ifadenin tam çevirisinden çok içeriği yansıtacak daha yerinde bir ifade ile sunmaya çalıştık. Bölüm başlığındaki "Hamdullahi" ifadesi Seku Ahmedu'nun kurduğu Masina Devleti başkentini, "Dino" ifadesi saltanatını ifade ettiği için biz "Masina Devleti" ismiyle vermeyi daha uygun bulduk. Her iki devlet de Batı Afrika'da kurulduğu için "Batı Afrika" ifadesini, "Sokoto Halifeliği" dönemin meşhur Kadiriyye şeyhi Şehu Osman b. Fûdî tarafından, Masina Devleti ise, Şehu'nun Masina halifesi Seku Ahmedu tarafından kurulduğu için "derviş devlet" ifadesine yer verdik. Benzeri bir takım tasarruflarda bulunmayı diğer alt başlıklarda da gerçekleştirmiş olduk. Bölümün başında yer alan başlangıç paragrafını giriş, sonunda yer alan değerlendirme paragraflarını ise sonuç başlığı altında sunmak istedik. Bunun dışında metinde herhangi bir ilave ve çıkarmada bulunmamaya özen gösterdik. (çev.)

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Tasavvuf Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: kozkose@cumhuriyet.edu.tr.

anlamda araştırma ve tartışma konusu olmuştur. Osmanlı Devleti hükümdarlarını ve Mekke şeriflerini ifade için kullanılan sultan ve emir gibi unvanlar, özel ve genel anlamda güçlü siyasî otoriteleri ifade etmekteydi. Halife kavramı ise, sadece siyasî liderliği değil aynı zamanda tüm dünya Müslümanlarının temsilciliği anlamına da gelmekteydi. Halife unvanını kullanan Şehu ve varisleri acaba otoritelerini tüm İslâm dünyasına yaymayı mı düşünmekteydi? Şeyh Muhammed Bello ve halefleri, gelişen süreç içerisinde hilafet makamını hakkıyla temsil edebildiler mi? Halife unvanları yoksa bölgesel iktidarı sembolize eden sultan veya emir gibi diğer unvanlar anlamında mı kullanılmaktaydı? Öncelikle bunları belirlememiz gerekmektedir.

Çoğu araştırmacılar şu iki önemli noktayı göz ardı etmektedir:

1. Hilafet makamı, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde manevî bir otoriteyi temsil ederken, sonraki dönemlerde önemini yitirmiştir. Gelişen süreç içerisinde halife unvanı ile pek çok isim ortaya çıkmış ve farklı coğrafyalarda kurulan her bir devletin başkanları da bu unvanı kullanmaya başlamıştır. Dolayısıyla bir dönemde yaşam süren hilafet merkezlerinden her birinin dünya hakimiyeti gibi bir iddiaları olmamıştır. On altıncı/onuncu yüzyılın sonlarından itibaren hem Moroccolu Mevlay Ahmed el-Mansur'un hem de Bomo'lu Mai İdris Aloma'nın kendilerini halife diye adlandırdıklarını görmekteyiz. İslâmî kurallara pek fazla uymamasına ve dinî duyarlılığı ileri düzeyde bulunmamasına rağmen Mevlay Ahmed, ülkesi Moroco'da diplomatik ilişkiler gereği halife unvanını kullanmaktaydı. Ama Mai İdris Aloma kendisini İslâm dünyasının meşru lideri tarzında takdim etmekteydi. Hilafet makamına yeniden itibar kazandırmak için Fülânî ıslahatçıları, bizzat konuyla ilgili araştırma inceleme çalışmaları ortaya koymaya başladılar. Örneğin, Muhammed Sani Zahradeen, Abdullah b. Muhammed üzerine yaptığı araştırmasında, Şehu Osman'ın Necmü'l-ihvân isimli eserinde şöyle dediğini aktarmaktadır: "Hilafet, emirlik ve saltanat gibi kavramlar şer'i devletleri işaret etmekte ve her biri aynı anlamı ifade etmektedir"¹.

Dr. Muhammed Sani Zahradeen'in samimiyetle ortaya koymaya çalıştığı bu düşünce, acaba ıslahatçıların yaklaşımına ne kadar uygundur. Aslında ıslahatçılara göre, halife, sultan ve emirden daha büyük otoriteyi temsil etmektedir. Halifenin Müslümanların işlerini şeriata göre yürütmesi, halkları kötülükten uzaklaştırması ve

1 Muhammed Sani Zahradeen, *'Abd Allah ibn Fodio's Contributions to the Fulani Jihad in Nineteenth-Century Hausaland*, McGill University, 1976, ss. 187-188.

Müslümanların meşru otoritesini temsil etmesi gerekmektedir. Hilafet sisteminin tesisine yol açan yegane gaye, beldelerin gayr-i İslâmî yönetimlerden arındırılmasıdır. Abdullah b. Muhammed meşhur eseri Ziyâu'l-hukkâm'ın önsözünde şu ifadelerle bu gerçeği ortaya koymaktadır:

“Hamd Allah’a mahsustur... Ahkâmını kulları için bildirmiştir. İnananları zulüm ve esaretten kurtaracak olan, Allah’ın hükümleridir. Kullarını cahiliye kanunlarından uzaklaştırıp, onlara kendi İslâm şeriatını sunan O’dur.”

2. Hilafet/Halife ve saltanat/sultan kelimelerinin kullanılması gerçekte ne denli bir otorite gücünü sembolize ettiği o kadar önemli değildir. Önemli olan, mülk/melik, krallık/kral gibi seküler ve dünyevi otoritelerin yapısına son vermektir. Burada devletin aldığı isim noktasında konuya yaklaştığımızda Fülânî cihadı dinî bir islahat girişimi olduğu kadar siyasî bir harekettir de. Hem siyasî hem de dinî sahadaki tutumları ile İslâmî bir çizgiye bağlılık esas kabul edilmiştir. Fülânî devlet adamlarının geleneksel, yerel ve İslâm dışı unvanları kullanmaktan kaçınmak zorunda kaldıkları anlaşılmaktadır. Kuşkusuz bu noktadan hareket eden Fülânî cihadı, kurduğu siyasî teşkilatına hilafet, siyasîlerine de halife unvanı vererek kurulan, bu Sokoto Halifeleri 1903 yılına kadar devam etmiştir. Bundan sonra gerçekleşen İngiliz işgal döneminde ise, sultan ya da sarkin musulmi adı kullanılmıştır. Zaten ortaya çıkan süreçte halife ismi de yakışsız olurdu.

b. Sokoto Hilafetinin Kuruluşu: 1232/1817

Sokoto Hilafetinin kurulması, cihadın son bulması anlamına gelmez. Sadece cihadın bir safhasının sonuca ulaşması demektir. Katedilen bu aşama bölgesel Habe Emirlikleri yerine güçlü bir devletin ikamesidir. 1232-1317/1817-1900 yılları boyunca, yani on dokuzuncu yüzyıl süresince devam eden bu safha daha fazla yayılma politikasının izlendiği dönemdir. 1227/1812 yılından önce kontrol altına alınamayan Banza Bakwai üyeleri, Ilorin Emirliğine sahip bulunan Yoruba ve Nupe halkı bu dönemde cihadın kazandırdığı kitlelerdir. Aslında, devletin güney sınırları açık bir yapıda bulunmakta, 13-14/19. yüzyıl boyunca devamlı güneyden saldırıya maruz kalınmaktaydı. Tamamlanamayan İslâmî inkılabın sürdürülmesi olarak görebileceğimiz cihat hareketi, 1903 yılında Sokoto’nun İngiliz işgaline sahne oluşuna kadar devam etmiştir.

Cihadın ilk safhasının oldukça başarılı olmasına rağmen, Hausa’nın boyun eğmesi tam anlamıyla sağlanamamıştır. Müslüman

mücahitlerin etkin rol oynayamadığı pek çok coğrafya bulunmaktaydı. Müslüman olmayan bölge halkları, özerk yapı sergilemekte ve zaman zaman Sokoto'yu sıkıntıya sokmaktaydılar. Sokoto'dan bağımsızlığını sürdüren en önemli bölge, henüz İslâm'ı kabul etmemiş kabile ve aşiret mensuplarının yaşadığı ve Gwandu'nun güneyinde, Bauchi yükseklerinde yer alan Ningi topraklarıdır.

Keppi, Gurma ve Borgu gibi batı bölgesi kentleri, tam anlamıyla merkezî otoritenin kontrolü altında bulunmamaktaydı. Keppi siyasîleri kendilerini Sokoto'dan ayrı görmekte ve Sokoto'ya karşı savaş pozisyonunda bulunmaktaydılar. Yine Gurma ve Borgu'da da merkezî Sokoto hükümetinin pek fazla etkinliği bulunmamaktaydı. Bu noktada Hilafet orduları, önemli başarılar sergileyememekteydi.

Kendi devletlerinden yoksun bırakılan Gobir ve Katsina'lı Habe halkı yenilgiyi kabul edememekte, Sokoto Halifeliğinin kuzey istikametinde kısmî özerk bir yapı oluşturmaya çalışmakta, bölge güvenliğini tehlikeye sokmakta ve bir takım sıkıntılara yol açmaktaydılar. Batı ve kuzey istikametinde ülke sınırları sürekli tehlike arz ederken doğu sınırları da Bornu halkları tarafından taciz edilmekteydi. Cihadın bu ikinci safhasında Hilafet merkezi, üç cepheden muarızlarının saldırılarına, yenilgiyi hazmedemeyen farklı hanedanlıklarının intikam hırsına maruz kalmaktaydı. Bununla birlikte güney istikametinde devletin bekası ve sahil kıyıları boyunca Dâru'l-İslâm dairesini genişletme başarısı gösterilmekteydi. Güney istikametinde başarıdan başarıya koşan Sokoto güçlerinin onların tehlikeli düşmanları, insan toplulukları değil, salgın hastalıklarla atlarının ölmesiydi.

c. Sokoto Halifeliğinin İleri Karakolları: Ribat Teşkilatı

İslahatçılar ilk dönemlerden itibaren faaliyetlerini İslâmî esaslar üzerine bina etmeye çalışmaktaydılar. Tıpkı hicrî takvim başlangıcı sayılan Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti gibi Şehu'nun, Gudu'ya göçüne de hicret ve Habe'ye karşı gerçekleştirilen savaşa da cihad adı verilmekteydi. Düşmanları, Kur'ân'ın ifadesiyle, peygambere karşı iki yüzlü davranan münafıklardı. Devlet sistemlerine hilafet, devlet başkanlarına halife adı verilmekteydi. Kendilerinin kurdukları toplumsal yapı ve devlet teşkilatı, Hilafet Tarihi boyunca klasik İslâm anlayışı çerçevesinde devam ettiriliyordu. Bazı açılardan İslâmî uygulamalarda güç kullanıldığı da görülmüyordu. Sokoto yöneticilerinin İslâmî esaslara ve moral değerlere sadakat göstermeleri isteniyordu. Kimi zaman ise idealist yaklaşımları, 13/19. yüzyıl Merkezi ve Batı Sudan hayatının genel yapısına ve realitesine uyum arz etmediği için

zaaflık gösterilmektedir. İslâmî esaslara bağlı hareket etmeye çalışmaları sonucu Sokoto Hükümeti, askerî yapısının yanında klasik İslâmî anlayışı benimsemeleri ile de tanınmaktaydı. Dâru'l-İslâm ve dâru'l-harb kavramları önemli bir unsur olarak görülmektedir. Bu durum, ortaçağ dönemlerinde dünyanın İslâm dünyası, gayr-i müslim toplumlar diye ikiye bölündüğünün işareti idi. Sokoto devletinin bu anlayışının, 1233/1817 yılında iki zorunluluktan dolayı benimsendiği görülmektedir. Birincisi, kuzey, batı ve doğu istikametindeki Dâru'l-Harb bölgesinden gelebilecek saldırılara karşı dâru'l-İslâm topraklarının korunma gayesi, ikincisi ise güney istikametindeki dâru'l-küfür topraklarında dâru'l-İslâm coğrafyasını genişletme hedefidir. Klasik İslâmî anlayış çerçevesinde ulemanın onayı ile eyalet emirlerine birer sancak verilmektedir. Sancaktarların Halife Muhammed Bello ve haleflerine sadık kalmaları devletin gücünü farklı diyarlarda temsil etmeleri istenmektedir.

Dâru'l-İslâm ve dâru'l-harb kavramlarını tamamlayıcı tarzda İslâm tarihi boyunca kullanılan bir diğer kavram ise ribat kelimesidir. Dâru'l-İslâm'ı, dâru'l-harbin düşmansı saldırılarından korumak için sınır muhafızlığı anlamında kullanılan ribat kavramı ilk dönem İslâm tarihine kadar uzanmaktadır. Tabii, bu noktada el-Murabitun Devleti akla gelmektedir. Bununla birlikte, Muhammed Bello'nun bu tabiri, kendi ideal ve varlığını güçlendirmek için Murabıtlardan kopyaladığı şeklinde bir iddiaya yol açamaz. Ribatların fonksiyonları klasik Arap kaynaklarında özellikle Bizanslara karşı Müslümanların cihatları ile ilişkili olarak ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Muhammed Bello ülkesinin kuzey, doğu ve batı bölgesindeki sınır kasabalarında kale ve surlar inşa etmekteydi. Ribatlar sadece sınır çizgilerinde değil, aynı zamanda dâru'l-harb diyarındaki ilerledikleri yörelerde de kurulduğu görülmektedir. İlerlemeler gerçekleştikçe bu ribatlar zamanla dâru'l-İslâm coğrafyası içerisinde yer almıştır. İstila ve işgal güçlerinin Hilafet merkezine nüfuzunu önlemek gayesi ile kurulan askerî savunma merkezleri konumundaki yerlerdi. Ribatlar aynı zamanda Halife Muhammed Bello'nun güçlü bir savunma paktına sahip olduğunun ve devletinin her türlü saldırıya hazırlıklı bulunduğu da işarettir. Ribatların askerî stratejileri Hilafet merkezinin yapılanmasına imkan hazırlamaktaydı. Çünkü ribatların bulunduğu ve surlarla çevrili şehirler sadece dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı devletin korunmasını değil, aynı zamanda Hilafet güçlerinin çevre ülkelerine karşı yürüteceği fetih hareketlerinde bir üs işlevi sürdürmekteydi.

İlerleme şansı açık olduğu için güney sınırlarında ribatlar bulunmamakta, ama savunma amaçlı askerî kamp ve cepheler yer

almaktaydı. Çünkü güney istikametinde savaşlar savunma amaçlı değil saldırıya ve yayılcılığa dönük fetih hareketleri şeklindeydi. Kısmen de olsa bölük pörçük, ufak tefek kabile ve aşiret üyelerinin beklenmedik istila tehlikeleri bulunmaktaydı. Güney sınırlarında yer alan coğrafya Hilafet merkezine saldırı düzenleyen dâru'l-harb değil, köle ticaretine konu olan dâru'l-küfür konumundaydı. İslâmî ilerlemeye müsait olduğu ve gücünü hissettirdiği yerlerde ribatların tesis ettirilmesi gerekmekteydi.

Ribatlar sadece savunma amaçlı askerî üsler değil aynı zamanda devletin İslâmî ideolojisinin perçinleştirilmeye çalışıldığı yerlerdi. Zira ribatlar, entelektüel birikimin sağlandığı ve manevî duyguların sergilendiği ve halkın bilinçlendirildiği noktalardı. Buralarda İslâm'ın temel doğruları tebliğ edilir, İslâmî hakikatlerin muhafazası temin edilirdi. Bilhassa yanlış ve sakat inanç ve felsefeler karşısında Müslümanların sağlıklı ve sağlam bir inanç duygusuna sahip olmaları öngörülürdü. Dönemin edebî yapıtları incelendiğinde, hisar konumundaki emniyetli şehirlerde işlevlerini sürdüren bu ribatların, halka manevî ve entelektüel birikimi yansıtan, devlet ideolojisini temsil eden birer eğitim merkezleri konumunda oldukları görülecektir. Sokoto şairleri, Müslüman halkları Allah'ın rızasını kazanmış ve Allah tarafından özel olarak seçilmiş kitleler olarak betimlemektedir. Çünkü onlar ilahî bilgiyle donanmış, Allah'ın takdim ettiği ilahî hukuka riayet etmiş kitlelerdir. İslâmî idealle hayat süren Sokoto Halifeliğinin dışındaki topraklarda yaşayan küfür ehli ise şer'î anlayıştan ve Hakk'ın nurundan uzak bahtsız kitlelerdir. Sokoto devletinin önemli simalarından biri olan Sa'idu dan Bello yazdığı bir şiirinde bu durumu gayet açık bir dille şu şekilde ortaya koymaktadır:

Eşi benzeri olmayan, alemlerin Rabbi,

İnanmayanların gazabına maruz kalacağı Allah'a hamd olsun.

Hikmet kaynağı olarak bize peygamberimiz Muhammed (s.)'in sünnetini lütfeden

Kafirlere nasip olmayacak ebedî kurtuluşu vaat eden O'dur.

Biz Müslümanlar her zaman Rabb'imıza niyaz ederiz.

Kıyamet günü bizleri kurtuluşa erenlerden kılmasını ümit ederiz.

Yegane kurtuluş yolu Allah'ın rahmetini kazanabilmektir.

Allah'ın hükmüne ram olanlar mahkeme-i kübrada diğerlerinden ayrılacaklardır.

Allah'ın ahkâmını kabul etmeyenler yabani hayvanlardan sayılacaktır,

Ve insanlar arasında yaşamaya müstahak olamayacaktır.²

Dâru'l-İslâm, Sokoto devletinin sınırları içersinde yer alan ve hem maddî imkanlar hem de manevî değerler dolayısıyla Müslümanların kendilerini emin hissettikleri diyarlardır. Dâru'l-harb ve dâru'l-küfür ise sıkıntı, zorluk, güvensizlik, ıssızlık ve her türlü huzursuzluğun kol gezdiği diyarlardır.

Devletin ilk dönemlerinde İslâm toplumunun tek vücut hâline gelmesi ulema ile siyasiler arasındaki birliktelik ve uyumda da görülmekteydi. Ulema manevî değerlerin sosyal ve bireysel boyutta muhafazasını, hayatîyetini sağlayan, eserleri ile İslâm'ın doğrularını kitlelerle paylaşan entelektüel zümrelerdi. İslâm'ın temel öğretileri doğrultusunda siyasî mevcudiyetlerini devam ettirmeye çalışan devletin siyasî teşkilatını desteklemekteydiler. Sa'îdu dan Bello yazdığı bir şiirinde bu ilişkiyi şu şekilde dile getirmektedir:

Ulemanın dinî telkinlerine kulak verelim.

Yolumuz onların yolu, meclisimiz onların meclisi olsun.

Hayra teşvik ve şerre mani olan bu zümre ile içli dışlı olalım.

İlahî mükafatlara müştak olan kişi,

Hiç ehl-i küfre dost olur mu?³

Özetle, siyasilerle ulema devletin bekasını, hilafetin devamını ve sistemlerinin yapılanmasını sağlamak yolunda her ne durumda olursa olsun birbirlerine destekçi olmuşlardır. Ulemanın telkinleri her defasında başvuru kaynağı hâline gelmiştir. Fakat gittikçe genişleyen ve büyüyen devletin baş edilemez sorunları artmaya başlayınca, hilafetin geçmişteki modelini devam ettirebilmesi ve idealleri ile gerçekler arasında paralellik tesis edilmesi son derece zor olmaktaydı. Gelişen bu durumlardan ötürü artık siyasilerle ilmiye sınıfı arasındaki ilişkiler gevşemeye ve rahatsızlığın doğmasına yol açtı.

d. Sokoto Halifeliğindeki İç ve Dış Saldırıları

Cihad sırasında Şehu tarafından vezir olarak atanan kardeşi Abdullah b. Fûdî, devletin tüm işlerini bizzat üstlenmekteydi. Şehu'nun 1232/1817 yılında ölümüyle, danışmanlar kurulu Şeyh Abdullah'ı değil, Şehu'nun ikinci oğlu Muhammed Bello'yu halife seçmişlerdir. Zira, Şeyh Abdullah ve çocuklarının Hilafet makamını hakkıyla temsil edip edemeyecekleri konusunda tereddüt etmekteydiler. Daha sonra Abdullah alınan kararı kabul etmiş ama kararın içine fazla sinmediğini

2 Mervyn Hiskett, *Hausa Islamic Verse: Its Sources and Development Prior to 1920*, London 1969, c. I, s. 241.

3 Hiskett, *age*, s. 243.

söylemiştir. Kendisine haksızlık yapıldığını, kendisinin es geçildiğini düşünmekte ve kendisiyle Halife Muhammed Bello arasında gerilim gerçekleşmekteydi.

Bu arada, Halife'ye karşı isyan patlak verdi. Şehu ile birlikte cihada katılan ve Şehu'nun halifelerinden biri de Abdüsselam isimli müridi idi. Hizmetinin karşılığında kendisi, Şeyh Abdullah'ın eyaletine bağlı Sabiel'in valisi olarak görevlendirildi. Bu durumdan memnun olmayan Abdüsselam, kendisine verileni küçük buldu, sonunda Halife Muhammed Bello'ya karşı isyan etti. Öyle ki, kendi halifeliğini bile ilana kalkıştı. Kendisi Zamfara'lı isyancılar tarafından da desteklenmekteydi. Hem halifeye muhalefet etmekte hem de Hausa halkının Fülânî otoritesine bağlı kalmasına karşı çıkmaktaydı. Ülke yönetiminin Fülânî aşiret liderleri ile Şehu aile fertlerine özgü kılınmasını kabul etmemekteydi. Abdüsselam sonunda hilafet güçleri tarafından bozguna uğratıldı ve öldürüldü. Fakat taraftarları ülkenin batısındaki Şeyh Abdullah'ın yönetiminde yer alan bölgeye sıkıntı vermeye devam ettiler. Sonunda Gwandu yakınlarındaki Kalembina'yı üs edinip tüm güçleriyle Abdullah'ın siyasî otoritesini tehdit etmeyi sürdürdüler.

Aralarındaki gerilimden dolayı, Muhammed Bello, amcasının isteğini yerine getirmekte gönülsüzdü, ama sonunda kendisinden istenileni gerçekleştirmeye çalıştı. Gelişmeler, 1236/1820-21 yılında Şeyh Abdullah'a bağlı bölgede Kalembina savaşının başlamasına yol açtı. Muhammed Bello, isyancıları bastırmak için Şeyh Abdullah'a askerî destek verdi. Savaştan sonra amca yeğen arasında uzlaşma gerçekleşti, Şeyh Abdullah Hilafet makamına sadakat duymaya başladı. İstişare kurulu tarafından neden halife seçilmediği kendisine izah edildi, o da ortaya konulan gerekçeleri kabul etti. Uzlaşma ve birlikteliğin gerçekleşmesi ile Sokoto Halifeliğinde taşların yerine oturması sağlandı. Abdüsselam olayı kendilerine bir ders oldu. Diğer Müslüman toplumlarda olduğu gibi Sokoto'da da Şehu'nun manevî kişiliği, takva ve samimi dindarlığından çok, siyasî kimliğine vurgu yapılmakta, dünyevî çıkarlar ön planda gözükmeye başlamaktaydı.

Abdüsselam isyanını, devletin diğer şehirlerinden Zamfara ve Kebbi halklarının bir dizi isyanları takip etti. Ülkenin doğu eyaleti konumunda bulunan Bornu, 1240-41/1825-26 yıllarında Hilafet merkezine zor anlar yaşattı. Fakat isyancılar Şark Muhafız Alayı Komutanı Bauchi Emiri, Emir Yakubu tarafından geri püskürtüldü.

Muhammed Bello'nun saltanat yıllarında askerî üstünlüğün zirveye ulaştığı dönem, 1251/1836 tarihinde gerçekleşen Gawankuke savaşında görülmektedir. Burada yeniden siyasî nüfuz elde etmeye çalışan Gobirawa, Katsinawa ve Tuareglerden oluşan muhalefet

koalisyonunu mağlup etti. Hilafet merkezine yönelik bu yakın tehlike atlatıldı ama tamamen ortadan kaldırıldığı söylenemez. Gobirawa, yavaşça kuzey istikametinde geri çekilmesi üzerine burada Tsibiri isimli muhkem bir şehir kuruldu ve buradan yüzyıl boyunca Hilafet merkezine karşı düzenlenen saldırılar geri püskürtüldü. Gawakuke'nin geri çekilmesi, Halife Muhammed Bello'ya bir süre toparlanma fırsatı verdi. Bu zaman zarfında sınır güvenliğini sağlamaya, ülkesindeki gayri-müslim kitleler üzerinde hakimiyeti güçlendirmeye, ülke içindeki isyancı ve muhalefet güçlerini bastırmaya çalıştı. Bu arada gerçekleştirdiği en önemli sosyal dönüşüm, göçebe Fülânî halklarını yerleşik hayata alıştırmasıdır. Bu başarısıyla o, İslâm'ı sadece göçebe kitlelerin benimsediği din olmaktan çok, şehir ve köy halklarının da benimsediği medenî bir din hâline getirmeye çalıştı. Bu durumu, İslâm'ın göçebe kitleye özgü bir dinmiş zehabına kapılan ve bu durumdan kendisine şikayette bulunan Ineslemen Şeyhi Muhammed el-Geylânî'ye yazdığı bir mektubunda dile getirmektedir. Mektubundan alıntıladığımız şu pasaj, Muhammed Bello'nun argümanlarının bir özeti niteliğindedir:

“Şeriatın gayesi, toplumun ıslah ve kalkınmasını sağlamak, toplum hayatını geliştirmektir. Bundan dolayı, hukukçular İslâm'ın sahradan köye, köyden kente doğru bir gelişim ve seyir izlemesinin gereğine dikkat çekmektedirler. Takip edilmesi gereken usul bundan öte değildir. Kişinin medenî olmasının gerekği bir gerçektir. İnsanlık medeniyetin son mertebesine ulaşmamıştır, ilerleme devam edecektir”⁴.

Muhammed Bello'nun şehir hayatını yeğlemesi, şiirinden alıntı yapacağımız Sa'idu dan Bello'nun şu ifadelerinde de açıkça görülmektedir: “Cahil insan ormanlıkta barınan bir yaratıktır. İnsanlık arasında dolaşmayı arzulayamaz.”

Muhammed Bello, on yedinci yüzyılın ilk yarısında Azawâd'da gerçekleşen Tuareg isyan hareketlerine dikkatleri çekmekte ve Batı Sudan'lı Müslüman entelektüelleri etkilemeye çalışmaktaydı. Bu tür söylemleriyle, Kahire, Mekke ve Ortadoğu'nun diğer büyük şehirlerine hayran olan Sudanlı hacıların duyguları derinleştirilmekteydi.

Halifenin Fülânî göçmenlerini köy ve şehirlere yerleştirme politikası onların Hausa'lularla asimile olması sonucuna yol açtı. Dolayısıyla onların Müslümanlaşmasını sağladı. Beklenmeyen sonuçlardan birisi de bölgeye yerleşen Fülânîler arasında Hausa dilinin yaygınlık kazanmasıdır.

4 H.T. Norris, *The Tuaregs: Their Islamic Legacy and Its Diffusion in the Sahel*, Warminster 1975, s. 150.

e. Sokoto Halifeliğinin Masina Devleti İle İlişkisi

Sokoto hilafetine komşu Masina'da hüküm süren ve başkenti Hamdallahi olan devletin kurucusu Şeyh Ahmed b. Muhammed'dir. Sokoto ıslahatçıları gibi şer'î esaslara uymayı gaye edinen bir siyaset izlemiştir. Bu noktada aslında Sokoto ıslahatçılarından daha fazla başarılı olmuştur. Onlar eski ve kompleks Habe Krallığı rejimi yerine kendi sistemlerini tesis ederken, Ahmed b. Muhammed Bambara'nın müslim ve gayr-i müslim halklarına egemen hâle gelmiştir. Kurduğu siyasi teşkilat son derece basit bir yapı arz etmekteydi. Dolayısıyla böylesi bir yapı, hedeflerinin gerçekleşmesinde kendisine kolaylık sağlamaktaydı.

Ahmed b. Muhammed son derece basit bir sisteme sahip olan devletine, Arapça din kavramından gelen "dina" ismini verdi. Ulemeden kırk kişilik bir şurası bulunmaktaydı. Dina eyalet valiliklerinin icraatlarını denetlemekteydiler. Sıra ile eyalet yönetimine atanan bu valiler, kendi ulema şuralarını teşekkül ettirmek durumundaydılar. Ulema şurası eyalet valilerinin icraatlarını şeriata uyup uymamaları bakımından denetlemekteydi. Şeyh Ahmed b. Muhammed, ulemanın saygınlık kazanmasında ve siyasî otoriteye nüfuz etmesinde Şehu Osman dan Fodio'dan daha fazla imkan hazırlamaktaydı.

Ahmed b. Muhammed sadece siyasî icraatları ile değil, ahlâkî hassasiyetler açısından da son derece hassas davranan bir şahsiyetti. Her türlü müzik ve dans etkinliklerini, sigara içilmesini ve renkli giysiler giyilmesini yasaklamaktaydı. Camisi olmayan semt ve yerleşim birimlerine cami yapımını teşvik etmekteydi. İnşa ettiği camilerin kubbesiz, sade ve süssüz olmasına özen gösterirdi. Halife Muhammed Bello gibi, o da göçebelerin yerleşik hayatı benimsemelerine çalışmaktaydı. Fülânîlerin yerleşik hayata geçişlerini sağlamakta muvaffak olurken, Tuareglerin yerleşik hayata geçmelerinde aynı başarıyı gösterememiştir. Çünkü Tuaregler isyanları ile kendisine tepki göstermekteydi. Ahmed b. Muhammed'in siyasî varlığı askerî gücüne bağlıydı. Kararlı ve istikrarlı bir siyaset çizgisi izlemekte, Timbuktu ve Kunta'ya kadar uzanan coğrafyada emirlik tesis etmekteydi. İslâmî terminolojiye göre, bu durum saltanatla eş anlamlı bir tutumdur.

Şeyh Ahmed Devletin iktisadî yapısı ile ilgili kıymetli bilgi ve dokümanları Prof. Dr. Marion Johnson'a borçluyuz⁵. Ekonomileri kırsal hayat tarzının şartlarına özgü bir yapı sergilemekteydi. Sığır çobanlığı,

5 *Journal of African History*, XVII, 4, 1976.

ucuz iş gücü olarak kölelerin kullanılması, hazine arazilerinin işletilmesi ve ziraat vb. uygulamalara bağlı bulunmaktaydı. Gayr-i Müslim kitlelere yapılan baskınlarla elde edilen ganimetler, devlet hazinesine büyük katkıda bulunmaktaydı. Prof. Dr. Johnson'ın ifade ettiği gibi, Masina Sokoto kadar zengin değildi. Hausa iktisadî hayatının temel sanat dallarından deri işlemeciliği, boyacılık ve dokumacılık gibi sanayi endüstrilerine burada rastlanmamaktaydı. Johnson, Masina devletinin, içerisine düştüğü ekonomik zaftan dolayı yıkıldığını ve diğer Afrika devletlerinden çok daha fazla ekonomik dar boğaz içerisinde yaşam sürdüğünü ileri sürmektedir. Ama Sokoto Halifeliği sahip olduğu ekonomik gücü nedeniyle İngiliz işgaline kadar hakimiyetini muhafaza edebilmiştir.

Eserimizin onuncu bölümünde Şeyh Ahmed b. Muhammed'in, ilk dönemlerde Azawad'lı Kunta Şeyhlerinden yardım talebinde bulunduğu bahsetmiştik. Ama cihadının başarılı bir seyir izlemesi tutumunda değişikliğe yol açtı. Timbuktu'yu kontrol altına alma girişiminde Kunta ilgi odağı hâline geldi. 1241-2/1826 yılında Kunta'yı işgal etti. Nijer yakasında yer alan bu bölge, ekonomik beklentileri açısından oldukça önemli bir yerdi. Bölgenin kendi hakimiyet sahaları arasında bulunduğunu düşünmekteydi. Masina liderince izlenen bu politikalar, Kunta'luların ticarî hakimiyetlerini tehdit etmekteydi. Özellikle, ülkede sigara içilmesinin yasaklanması, Batı Sudan'daki ticari erbabının satışlarına zarar vermekteydi. Hiçbir girişim ona karşı besledikleri menfi tutumlarının değişmesine yol açmadı. Masina liderine karşı isyan gerçekleştiren muhalifleri desteklemeye başladılar. Dengeli bir siyaset izleyen Kunta politikacıları ona karşı açıktan muhalefet göstermemekte, hatta onunla Sokoto arasında aracılık yapmakta ve kendisiyle uyumlu davranıyor izlenimi vermeye çalışmaktaydılar. Sonuç olarak Kunta, Masina ve Sokoto Hilafetlerinin Batı Sudan'da ticarî hakimiyet kurmaya çalıştıkları bir saha idi. Bir araştırmacı, Sokoto ortak pazarı diye takdim ettiği Kunta, Masina ve Sokoto arasında ticari bir ortaklığın tesis edildiğinden bahsetmektedir⁶. Bu ifade aralarında gerçekleşen ticarî ortaklığı ortaya koymaktadır. İlk dönem Batı Afrika tarihçilerinin göz ardı ettikleri bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Kimi tarihçilerin iddia ettikleri gibi, Sudan İslâm devletleri birbirinin aynı değil, bilakis siyasî, ekonomik ve kültürel açıdan birbirinden farklı ve pek çok yönden birbirinden bağımsız

6 C.C. Stewart, "Frontier Disputes and Problems of Legitimation: Sokoto-Masina Relations 1817-1837", *Journal of African History*, vol: XVII, 4, 1976.

hareket eden devletlerdir.

Onuncu bölümde de belirttiğimiz gibi, Şeyh Ahmed'in Osman b. Fûdî'ye biat etmesi, Sokoto'da, Sokoto otoritesine boyun eğdiği şeklinde değerlendirilmekteydi. Şeyh Ahmed, başlangıçta bunu kabul etmiş olabilir. Fakat daha sonra biatını geri almıştır ve hatta bizzat kendisinin Halife olduğunu iddia etmiştir. Bu durum 1232-3/1817'den 1236/1820-1'e kadar iki devlet arasında gerilimin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Biatından niçin vazgeçtiği konusunda araştırmacılar, Muhammed Bello ile Şeyh Abdullah b. Fûdî arasındaki anlaşmazlığı sebep olarak göstermektedirler. Şehu vefat ettiği zaman, halifenin Şeyh Abdullah b. Fûdî mi, Muhammed Bello mu olduğu konusunda bir belirsizlik yaşandı. Şeyh Ahmed gerçekte kime biat edeceği konusunda bir karar veremedi. Böylesi bir gerekçeden dolayı biatını geri çekmesinin şeriata aykırı bir durum arz etmediğini düşünmekteydi. Kalembina olayından sonra, Halife Muhammed Bello ile Şeyh Abdullah arasında uzlaşma gerçekleşince, Muhammed Bello, Şeyh Ahmed'in gerekçesini makul karşıladı ve her iki devlet arasında samimi ilişkiler kurulmasına gayret gösterdi.

Şeyh Ahmed b. Muhammed 1260/1844 tarihinde vefat etti. Kendisinden sonra oğlu Ahmed b. Ahmed, ondan sonra da yine Ahmed isimli torunu halife oldu. el-Hac Ömer el-Fûtî'nin 1278-9/1862 tarihinde devleti ele geçirincede kadar, torunu devletin idaresini devam ettirdi.

f. Sokoto Halifeliğinde İlmî Hayat

Halife Muhammed Bello'nun saltanatı, önemli düzeyde entelektüel hareketliliğin yaşandığı bir dönemdi. Cihad öncesi dönemde bilimsel araştırma ve çalışma geleneğinin sürdürüldüğü en önemli ilim kenti Fodiawa idi. Arapça ve Hausa dillerinde kaleme alınan klasik eserlerle bu durum Hilafet dönemine kadar sürdürüldü. Özellikle, Sokoto vezirlerinin Arap dili ve edebiyatında eser hazırlatmaları, tarihî araştırma ve dinî çalışmaların yapılmasına öncülük etmesi genel âdetlerindendi. Bu geleneği başlatan ilk şahsiyet, Vezir Gidado dan Lamia'dır. Lamia 1232/1817 tarihinden 1258/1842 tarihine kadar resmî görevini sürdürdü ve 1267/1851 tarihinde vefat etti. Göze çarpan çalışmaları arasında Ravdu'l-cinân adlı eserini görmekteyiz. Bu eserde Osman dan Fodio'ya atfedilen keramet ve üstün meziyetlerinden bahsedilmektedir. Bu eseri, Şehu hakkındaki keramet ve menkıbelerin yaygınlaşmasına yol açmıştır.

Kendisine Nana Esmâ denilen, Gidado dan Lamia'nın eşi ve Şehu'nun kızı Esmâ'nın çalışması da önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Nana Esmâ, hem Hausa hem de Arap dilinde kalemi

güçlü usta bir yazardır. Hausa dilinde kaleme aldığı “Wakar Gewaye” adlı şiir kitabı, babasının hayatı hakkında açıklayıcı bilgiler sunmaktadır. Şiir, Şehu'nun Zamfara ve Kebbi'de yaptığı vaazları, cihadın başlangıç sürecini, cihad sonrasında gelişen olayları ve ölümüne kadar yaşananları sunmaktadır. Bu eser de Şehu'nun ismi etrafında efsane ve harikuladeliklerin yaftalanmasına, hakkında keramet ve menkıbelerin benimsenmesine yol açtı. Şehu ismine o kadar çok kutsiyet atfedilmekte ve Şehu'ya o kadar çok saygı duyulmaktaydı ki, Şehu Osman'ın ölümünden sonra, Sokoto'da Kadiriyye Tarikatının Osmaniye isimli alt şubesi teşekkül ettirildi. Bu durum dinî anlamdan öte, halkların Sokoto devletine sadakatine yol açmakta ve Sokoto devletinin vatandaşı olmalarına, yani siyasî gücün benimsenmesini ortaya çıkarmaktaydı. Şehu'ya sadakat duyan kitleler, onun müridi olmaktan kendilerini şanslı saymakta ve ona duydukları saygı ve hürmet nedeniyle kendilerinin de Allah'ın lütuf ve rahmetine mazhar olacaklarına inanmaktaydılar. Daha çok Sokoto bölgesinde yayılan Osmaniyye, Hilafet coğrafyasında çok sayıda taraftar edinmeye başladı. Bu hızlı yükseliş, Hilafetin son dönemlerinde ve İngiliz işgali sürecinde eski gücünü yitirmekte ve etkisini kaybetmekteydi. Fakat Kuzey Nijerya halklarının bağımsızlık hareketlerinde, Hausa/Fülânî kültürünün yeniden ihyâsında ve daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan İslâmî diriliş hareketlerinde Osmaniyye büyük ölçüde sembol hâlini almakta ve yeniden popüler konuma gelmekteydi.

Hilafetin başlarında ulemanın en gözdesinin Muhammed Bello olduğunda şüphe bulunmamaktaydı. Arapça kaleme alınmış doksandan fazla eserinin olduğu ifade edilmektedir. Eserlerinin çoğunluğu İslâmî tartışmaları içermekteydi. Sokoto Halifeliğinin ahir zamana vurgu yapan resmî ideolojileri ve mehdilik düşüncesini konu edinen eserlerinin özel bir önemi bulunmaktaydı. Ahir zamana, Mahkeme-i Kübra'ya ve Mehdi'nin gelmesine yardım etmek amacıyla cihad başlatılmış ve hilafet kurulmuş, böylece Mehdi gelinceye kadar istenen ortam sağlanmaya çalışılmıştır. Halifenin eserleri, Hausa'da yeni tasavvufî düşüncelerin yayılması açısından da ayrı bir öneme sahiptir.

g. Sokoto Halifeliğinin Zayıflaması ve İdealin Tükenişi

1260/1844'ten itibaren gelişen olaylar, alışılan huzurlu hayat ortamını her geçen gün kaybettirmektedir. Bu tarihten itibaren, Kebbi, Zamfara, Gobir ve Katsina muhalifleri Hilafet merkezine yönelik baskın ve saldırılar düzenlemektedir. Hilafet etkinliğini zayıflatmakta, onları bastırmakta zorlanmakta, her birinin hakkından gelebilmek için ne askerî müdahâle yapabilmekte ne de siyasî çözümler sunabilmekteydi.

Bundan dolayı, düşmanları üzerinde kesin hakimiyet kuramayacakları gerçeğini kabul etmek zorunda kalmışlardı. Dâru'l-İslâm diyarı artık pek de emin bir konumda bulunmamaktaydı. Ribatlar yeterli değildi. Asayiş ve düzenin sağlanabilmesi için mağlubiyet ve uzlaşma şartlarını kabul etmekten başka çare kalmamıştı. Aslında hilafet karşıtlarının da hilafet merkezini tacizden öte fazla bir şey yapabildikleri görülmemekteydi. Zira rahat hareket edebilecek ortamdan yoksun bulduklarını düşünmekteydiler. Ayrıca, eyalet emirleri ve Şehu'nun sancaktarları hâlâ halifeye destek vermeyi sürdürmekteydi. Halifenin iktidarı tehdit altında bulunduğu zaman bile, onlar halifeye yardım etmenin çabasını gütmekteydiler. Dolayısıyla ne hilafet merkezi ne de muhalifleri zafer için kesin sonuç alabilmekteydi. Kendini yenileyemeyen ve uyum ortamı gerçekleştiremeyen dâru'l-İslâm düşüncesi, muhaliflerine tepkisel yaklaşımda bulunmanın ötesinde pek fazla çözüm önerileri üretememekteydi. Kuzeyde Katsinawa ve Gobirawa ile anlaşma yapmak zorunda kalındı.

Hilafetin üstesinden gelmek zorunda kaldığı bir diğer problem, saltanat içi rekabetlerdi. Fethedilen bölge halklarının muhtariyet peşine düşmeleri huzursuzluk yaratmaktaydı. Ama isyan güçleri hilafet makamının izlediği tutumdan rahatsızlık duymaktaydı. Halife Muhammed Bello'nun saltanatı döneminde, onun manevî ve siyasî kimliği bu gibi eğilimlerin gün yüzüne çıkmasına imkan vermemekteydi. Fakat nüfuz bakımından daha zayıf konumdaki halefleri bir kısım güçlerce tasfiye edildiler. Sokoto Hilafetini zayıflatan isyan hareketlerinden biri Hadejia'lı Emir Buhârî isyanıdır.

Emir Buhârî metanetli, sabırlı, kararlı ve inatçı bir kabile reisidir. Şehirleri Sokoto'ya bağlı idi ve merkezden atanan valilerce yönetilmekte idi. Şehir halkı da yıllardır Sokoto'ya sadakat duymaktaydı. Komşu ülkelere baskınlar düzenlediği, oralarda köle ticareti yaptığı ve bu nedenle tahttan indirildiği için Halife Aliyu Babba'ya tepki duymaktaydı. 1267-8/1851 yılında Buhârî isyan etti. 1279-80/1863 yılında gerçekleşen ölümüne kadar bağımsızlık idealini sürdürmeye çalıştı. İsyanı mevzi olarak başarılı olduğundan, diğer emirlerin halifeyi desteklemelerine ve Buhârî ile irtibatlarını kesmelerine yol açtı. Hadejia isyanı halifeye karşı meydan okuma cüreti anlamına gelmesine rağmen, hilafet tahtını sarsacak ciddi bir tehdit halinde bulunmamaktaydı. Zira kısa zamanda bastırılan bir isyan hareketiydi.

Aynı şekilde, hilafet temsilcileri icraatlarını İslâmî kavramlara uygun bir hâle getirmeye çalışmaktaydı. Devlete karşı girişilen isyan hareketlerine yönelik tutumlarında İslâmî anlayışa riayet edilmekteydi. İsyancıların kendilerini haklı çıkardıkları ve destek arayışında baş

vurdıkları yegane anlayış, mehdilikti. İsyancı liderler, ne kendilerinin ne de Sokoto Halifesinin mehdi olmadıklarını öngörmekteydi. Mehdinin geleceğini umut eden ve bekleyen kitleleri halifeye karşı kendilerini desteklemeye davet etmekteydiler. Mehdinin gelmesi ile toplumda sosyal ve siyasî umutsuzluklara son verileceği, umutsuzlukların biteceği düşünölmekteydi.

Muhammed Bello'nun torunu Hayatu dan Sa'idu'nun isyanı kendisinden bahsedilmesi gereken bir diğeri önemli isyan hareketidir. Hayatu'nun hoşnutsuzluğu iki sebebe dayanmaktaydı. Birincisi babasının hilafet idaresinin dışında tutulması iken, diğeri ise kendisini devlet başkanlığına ehil olarak görmesidir. Sokoto Hilafetini eleştirdiği eserlerinde daha sonraki anlayışı destekleyen verilere rastlanmaktadır. Ama her iki bakış açısı da bir diğeri ile ilgili bulunmaktadır. Babasının sistem dışı bırakılmasından içerlemiş olduğu görölmektedir. Dolayısıyla hakkı gasbedilen babasının yegâne varisinin de kendisi olduğunu düşünmekteydi. Kendisinden Sokoto'yu terk etmesini isteyen Halife Mu'azu'nun isteği üzerine 1291/1873 yılında Sokoto'dan ayrıldı. Ayrılırken de muhaliflerine karşı ufak tefek kırgınlık duyguları beslemekteydi. Kur'an'da tutumlarından dolayı kınanan ilk dönem İslâm düşmanlarının ayak oyunlarını andıran tutum sergilediklerini düşünmekteydi.

Allahum, beni düzenbazların hilesinden koru.

Fitnecilerin fitnesinden, fesatçıların fesadından koru.

Hasetçilerin hasedinden, düşmanların saldırısından koru.

Tahrikçilerin tahrikinden, hainlerin hıyanetinden koru.

Muhammed Mustafa'nın o güzel ismi hürmetine,

Makam-ı Mahmud hürmetine beni düşmanlarımdan muhafaza eyle.⁷

Adamawa'ya giden Hayatu dan Sa'idu, burada Sudan Mehdisi Muhammed Ahmed (ö.1302/1885) ile irtibat kurdu. Sokoto'da halife ile eyalet emirlerini Sudan Mehdisinin samimi olduğu konusunda ikna etmeye çalıştı. Hatta kendisinin, Batı Sudan'da Mehdi Muhammed Ahmed'in temsilcisi olduğunu dile getirdi. Sokoto Halifesi Mehdi Muhammed Ahmed'in Batı Sudan temsilcisi kabul edilmekte, Mehdi gelene kadar Sudan siyasetinin uhdesine verildiği düşünölmekteydi. Hayatu kendisinin Mehdi'nin temsilcisi olduğunu belirtmesi ile bir takım beklentilerini ima etmekteydi. Ama çabalarında başarısız oldu, adamları ile Adamawa'ya kapanıp kaldı. Daha sonra, 1310/1893 yılında kuzeydoğu istikametine hareket edip, Baghirmi'de Rabih'in güçlerine

7 Hiskett, *Hausa Islamic Verse*, ss. 97-98.

katıldı. Rabih, Sudanlı, Mısır idaresinin baskısından buraya kaçan ve Sudan Mehdisi ve Halifesi Abdullah b. Muhammed ile yakın temas kuran Zübeyr Paşa'nın bir taraftarı idi. Bir defasında, Hayatu Sokoto'ya dönüp, Rabih'in de desteği ile Halifeye iddiasını kabul ettirmeye çalışmak istedi. Bu işbirliğinin neticesi olarak Rabih, Sokoto'ya saldırı hazırlıklarında bulundu. Fakat bu saldırı planı, menfaate dayanmamakta ve çıkar ilişkisi amacını gütmemekteydi. Çünkü kendisi Bornu'yu işgale yeltenen Fransızların baskısı altında bulunmaktaydı. Yanlış anlaşılmalari ortadan kaldırmak için, bir noktaya da dikkat çekmemiz yerinde olur. Aslında Rabih'in Sokoto Hilafeti ile bir alıp veremediği yoktu, Hilafet merkezi ile samimi bir ilişkisi bulunmakta, dostane yakınlığını devam ettirmekteydi. Ama ne kadar samimi ve iyi niyetli olursa olsun, Sokoto Hilafeti kendisinden çekince duymakta, devlet için kendisinin tehlike teşkil edeceği korkusunu taşımaktaydı. 1315/1897 tarihinden itibaren Hayatu ile Rabih'in arası açılmaya başladı. Hayatu'nun grubu ile Rabih'in oğlu Fadlallah ekibi arasında kavga ve çatışma ortaya çıktı. Rabih, Fransız istila ve yayılcılığına karşı sergilediği direniş hareketinde vefat ederken, Hayatu 1315/1898 yılında Fadlallah'a karşı giriştiği savaşta hayatını kaybetti.

Hayatu'nun başarısızlığının en önemli sebebi, Sokoto Hilafetine karşı sergilediği muhalefette ve Sudan Mehdisi'ne destek veren çalışma stratejisinde Adamawa Emiri ile diğer emirleri kendisine destek olmaları konusunda ikna edememesidir. Diğer bir faktör ise, Rabih'le gerçekleştirdiği son ittifak girişimini devam ettirememesidir. Bununla birlikte, hem Rabih hem de Hayatu, Sokoto Hilafeti için birer tehlike işareti olarak belirdi, kendilerini dizginlemek ve onlardan gelebilecek sıkıntıların önünü almak uğruna Hilafet bir takım zorluklarla karşılaştı.

Hilafete karşı gerçekleşen bir diğer Mehdi isyanı ise Liman Yamusa Hareketidir. 1299/1882 yılında kendisiyle birlikte pek çok taraftarının da desteğini getirdiğini söyleyerek Dutsin Gadawur'dan Sudan Mehdisine katılmak için Nilotic Sudan'ına gelmiştir. Halife'nin direktifleri ile hareket eden Misau ve Hadejia Emirlerinin askerî tepkileri ile önu kesilmiş, hareket sahası ortadan kaldırılmış oldu.

Hayatu dan Bello'dan esinlenen Cibril Gaini Hareketi de bir takım ciddi sorunlara yol açan akımdır. Kendisi Gombe Emir'ine karşı direniş sergileyen, Burmi'de kendi hükümranlığını gerçekleştiren, Mehdi'yi beklediğini iddia eden birisidir. Gombe Emirliğini istila ederken, aynı zamanda komşu Emirliklere de saldırılar düzenlemiştir. Halifenin olanca engellemelerine, güvenlik önlemlerine rağmen, sömürge valisi Lieutenant komutasındaki İngiliz işgal güçlerine mağlup olduğu 1902 yılına kadar varlığını devam ettirebilmiştir. 1290-1300/1873-1882 yılları

arasında gerçekleşen Mehdi ayaklanmaları önemli bir yer tutmaktadır. Anlayışlarına göre yüzyılın başında Mehdi'nin gelmiş olması gerekmektedir, bu nedenle Mehdi ismi o tarihlerde popüler bir kimlik taşımaktaydı.

Halife'nin otoritesine yönelik iki önemli olay daha gerçekleşmiştir. Birisi Talata Mafara sorunudur. 1308/1891 yılında, Zamfara'ya bağlı Talata Mafara bölgesinin Emiri Halife'ye bağlı kalmayı, topraklarına hükümdarın müdahil olmasını reddetti. Halife onu ve işbirlikçilerini diğer emirlerine ifşa edip, yapılan başkaldırığı bastırdı. Sarkin Mafara ve müttefikleri sonunda Halifeye teslim olmak zorunda kaldılar. Bu olayda Halife'nin arka güçleri konumundaki emirlerinin destek ve yakın ilgisi önemli rol oynadı.

Kano Emiri'nin 1311/1893 yılında ölümüyle, yerine kimin geçeceği sorunu ortaya çıktı. Halife, Kano Eyalet Meclisi ile halkın çoğunluğunun tasvip etmediği birini atamak istedi. Kano idaresine aday iki isimden birinin ölümü ile de yerel idare ve sivil halkın tepkisi artmaya başladı. Diğer isyanlarda olduğu gibi, bu tepki hareketine karşı da, merkezi otoriteye destek vermek için eyalet valiliklerinden önemli katkılar gerçekleşti. Bu olayların her biri, hilafet kurumlarca benimsenen dâru'l-İslâm anlayışının bir tezahürleriydi. Halife'nin fiilî otoritesinin bulunmadığı bölgelerde, kendisinin yakın destekçileri, kendisine samimi bağlarla bağlanan komutanları, eyalet valilerinin destekleri ile bölgeye sahiplenilmekte, hilafet merkezine bağlanmayanları isyancı diye lanse etmekte ve güçlü askerî birliklerle bunları bastırmaktaydılar. Eyalet valileri eyaletlerinde İslâmî bir otorite tesis etmek için şer'î anlayışı uygulamaya çalışmaktaydı. Halife, şeriatı temsil etmekteydi, dolayısıyla ona karşı gerçekleşen isyan hareketleri şeriata karşı girişilen isyan hareketleri şeklinde takdim edilmekteydi. Bireysel tercihler peşinde koşmuş olsalardı, eyalet valileri hem kendi hem de halife otoritesine zarar vermiş olacaktı. Halife ile kişisel sorunları bulunabilir, bir takım iç çekişmeler yaşanmış olabilir, ama bu yaşananlar halifeyi devirme noktasına, halifeye karşı ayaklanma durumuna sevk ettirmemiştir. Hatta, halifenin otoritesi ciddi tehditlere maruz kaldığı zaman, hemen kendisine destek olmakta, kendisine karşı budalaca vefasızlık göstermemekteydiler.

h. Kıyamet Alametleri İle Yorumlanan Acı Günler

Söylenmesi gereken bir önemli nokta da hilafet merkezinin artık İslâmî ideallerle duygusal bağının gittikçe zayıflamış olmasıdır. Bu idealist yaklaşım daha çok siyasî sistemlerinde dikkat çekmekteydi. Özellikle Şehu dönemlerinde siyasî irade klasik dönem İslâm devlet yapısına

ciddi düzeyde uyum sağlamaya çalışmaktaydı. Fakat siyasî sistemleri Hz. Peygamber (s.)in Medine’de teşekkül ettirdiği yönetim yapısından çok, Bağdat’teki Abbasi Hilafetini andırmaktaydı. Aslında teorik planda her şey şeriata uymaktaydı. Pratikte ise çoğunlukla şeriata uygun hareket edilmekte ise de bazı noktalarda eski Habe Sultanlığının siyasî gelenek ve tecrübelerine göre hareket edilmekteydi. Siyasî içerikli eski Habe Sultanlığına ait unvanlar terk edilip, onların yerine klasik Arap unvanları benimsenmekteydi. Örneğin, polis komiserine valu’ş-şurta, askerî kumandana emîru’l-ceyş gibi isimler verilmekteydi. Hatta ulemaya mahkeme yargıçlığı anlamında kadılık ve diğer bir takım resmî görevler verilmekteydi. Benzer şekilde, vergi sistemi ilk dönem İslâmî uygulamalarına uygun bir şekilde yerine getirilmekteydi. Fethedilen bölgelerdeki halk, hicri birinci, miladi yedinci asırdaki uygulamalara benzer tarzda zimmî olarak kabul edilmekte ve kendilerinden resmî otoritenin boyunduruğu altında yaşadıkça haraç vermeleri istenmekteydi. Sokoto Halifeleri bireysel yaşamlarında, asr-ı saadet dönemi halifelerini taklit etmekte ve onları örnek almaktaydılar. Devletin resmî görevlerini icra eden vezirler, ilk vezir Gidado dan Laima’nın eşi ve Şehu’nun kızı Malama Nana Esmâ’nın etkinliği ile sürdürülen tasavvufî geleneğe riayet etmekteydiler. Edebî yapıtları ise muttaki hayat tarzlarını, ilk dönem Arap edebiyatının karakteristik özelliklerini ve yapı tarzını yansıtmaktaydı. Hilafetin ilk dönemlerinde, ulema ve suleha dinî söylem ve ilmî eserlerini daha çok manzum bir tarzda kaleme almaktaydı. Yazılan şiirlerin içeriğinde vaaz ve irşad, kaside ve naat, özellikle Hz. Peygamber (s.)’in medh u senası ve diğer şiir temaları yer almaktaydı. Benzer şekilde, Hz. Peygamber (s.)’i metheden metinlerde onun örnek alınmasından, sünnetine bağlılıktan bahsedilmekte, özellikle sûfi çevreler tarafından tarihi kişiliği net bir şahsiyet olarak insan-ı kâmil şeklinde değerlendirilmekteydi.

Toplum, cihad sürecinde kazanılan zaferlerin etkisi ile Muhammed Bello döneminde yüksek moral ve güvene sahip bulunmakla birlikte, zamanla realite ile yüzleşmeye, gerçekleri görmeye başladı. Geçmişe özlem zamanın şartlarını zorlamakta, geçmişteki zaferlerle avuntu yaşanan güven bunalımına yol açmakta, klasik dönem İslâmî yönetim tarzları uygulanamaz hâle gelmekte idi. Her ne kadar İslâmî duygu ideal olarak benimsense bile, toplumun geniş kesimi tarafından benimsenen töreler varlığını devam ettirmekteydi. Dış dünya, dâru’l-İslâm ve dâru’l-harb ya da dâru’l-küfür diye yapılan sınıflamada ikinci planda kalmayı kabul etmemekteydi. Zimmîler, zimmî statüsünü benimsememekte, ilahî buyrukla kendilerinden alınması emredilen halifeye vergi ödeme yükümlülüğünü kabul

etmemektedirler. Her geçen gün İslâmî idealden uzaklaştıkları için işler sarpa sarmakta ve keşmekeşlik yaşanmaktaydı. Hem vezirler hem halifeler bireysel boyutta, birer politik kişilik sergilemekten çok tasavvufî kimlikleri ile takva ve vera sahibi şahsiyetler olarak hayatlarını idame ettirmektedir. Kitlesel sorunları kıyamet gününün alametleri şeklinde yorumlama eğiliminde bulunmakta, kontrolü sağlamanın çabasını gütmektedirler. İngiliz işgalinden önceki dönemde son Sokoto veziri olan Buhârî'nin şu şiiri, bu hissiyatı açıkça terennüm ettirmektedir:

Beni rahatsız eden şeyin ne olduğunu soruşturuyorsan,

Dünün şartları bugün farklılaşmıştır.

Tedirginim, kafam karışık.

Bize ne oldu böyle, gücümüz kaybolmakta.

Bize yazık oldu ey halkım, gelin kuşlar gibi Hakk'a uçalım.

Tıpkı bilge ecdadımızın yaptığı gibi.

Kıyametin vukuunu görmemiz an meselesi.

Hükümdarlarımızın, alimlerimizin hep kaygı ve korku içinde Allah'a yakardıkları an.

Erdemlilerimizin ve şehitlerimizin seslerini duymaktayım.

Onlar her şeyin en güzelini yapmaya çalıştılar.

İnanıyorum ki, şimdi onlar bize emaneti koruyamıyorsunuz diye haykırıyorlar.⁸

Hiç şüphesiz tablo aslında bu kadar da karamsar değil. Halkın ruhsal yapısı sürekli değişiklik arz etmekteydi. Şu bir gerçek ki, Sokoto siyasileri halkın gündeminden uzak değillerdi, iktidarları süresince üzerlerine düşen gereksinimleri yerine getirme çabasını göstermekte ve halkın sorunlarını çözümlenmeye çalışmaktaydı. Hiç şüphesiz, Müslüman halklarla dostane ilişkiler kurmakta, sevgiye dayalı diyalog ortamı geliştirmekte, sorumluluk bilinci ile hareket etmekte, mutlu bir yaşam sürmekte, kendileri ile barışık yaşamakta ve kendilerince mutlu olmaktaydılar. Kanaatlerine göre, artık kıyamet yaklaşmakta ve dünyanın son günlerini yaşamaktadırlar. Bu nedenle hiçbir şeyin huzurlarını bozamayacağını, inançlarına olan sadakat ve bağlılıklarından kendilerini hiçbir şeyin koparamayacağını söylemekteydiler. Vezir Buhârî'nin dediği gibi, onlar Allah korkusunu hep yüreklerinde taşımaktaydılar. Bu gerçeği onlar, hem vicdanen hem de kalben hissetmekteydiler. Zira bir süre sonra üzerlerine abanan, ülkelerini işgale kalkışan yüksek donanımlı teknolojiye sahip İngiliz

8 Hiskett, *age*, ss.76-77.

işgali karşısında, savaş meydanlarında ölümden kaçınmamakta, fedakarlıktan uzaklaşmamakta ve umutlarını yitirmemekteydiler. Fakat bu ve bunun gibi şiirlerde görüleceği üzere, örnek İslâm toplumu idealleri gerçekleşmemesinin düş kırıklığı yaşanmaktaydı. Bu düşünce muhtemel sıkıntılar ve ıstıraplarla açıklanabilir. Onlar şunu gayet iyi biliyorlardı ki, insan üzerine düşeni yapmalı, inandığı gibi yaşamalıdır. Zira, bir gün mutlaka karşılığını bulacak, huzura kavuşacaktır.

1. Güneyde Kazanılan Fetihler ve Yeni Topraklar

1. Nupe

Etsu Muhammadu'nun vefat tarihi olan 1220-21/1805 yılında, batıdaki Majiya ile doğudaki Jimada eyaletleri arasında bulunan Nupe'deki siyasî tartışmalar idareyi iyice zayıflattı. Nupe'de ikamet eden Toronkawalı meşhur İslâm alimi Malam Dendo, Majiya ile işbirliği yapıp Jimada'ya karşı Majiya'ya destek verdi. Bir süre sonra Malam Dendo Majiya'nın danışmanı konumuna yükseldi. Bunun akabinde Müslüman Fülânîler, Majiya'nın karargahının bulunduğu Raba şehrine akın etmeye başladı. Bununla birlikte Majiya, Malam Dendo'nun nüfuzunu kıskanmaya başladı, Malam Dendo ile arası açıldı ve onun Fülânî taraftarlarını çevresinden uzaklaştırdı. Bu gelişmeler üzerine Malam Dendo, daha çok Alimi diye tanınan Ilorin'li Malam Salih ile ittifak yapıp, eski düşmanı Jimada'nın oğlu İdrisu tarafını tutmaya başladı. Hatta Majiya'ya saldırı düzenledi. Fakat aldığı mağlubiyet sonucu tekrar Raba'ya dönmek zorunda kaldı. Bunun üzerine Malam Dendo, Şehu Osman Hareketine destek vermeye koyuldu. Fülânî Generali Aliyu Jedo, 1225/1810 yılında, Nupe'ye karşı askerî bir sefer düzenledi. Malam Dendo'yu burada Sarkin Fülânî konumuna getirmeye çalıştı. Malam Dendo, kısa zamanda, ismen varlıklarını sürdüren Nupe Etsu'sundan sonra Nupe'nin fiili yöneticisi konumuna geldi. Malam Dendo 1248-49/1833 tarihinde vefat ettiği zaman, yerine Fülânî eşinden olma oğlu Osman Zeki (Usumanu Zaki) geçti. Böylece Nupe sarayında Nupe kanı taşımayan bir siyasetçi tipi belirmeye başladı. Osman Zeki'nin kendisini emir ilan etmesi ile Nupe resmen Fülânî eyaleti hâline gelmiştir. Yarı Nupe ve yarı Fülânî halklardan teşekkül eden Masaba Emirliği de daha sonra Osman Zeki'nin uhdesine verildi. Osman Zeki, aynı zamanda, bölgenin aşağısında yer alan Kontagora Nagwamatse ile de ittifak gerçekleştirdi.

2. Ilorin

Yorubaland'da Fülânî Emirliğinin kurulması Nupe'dekine benzer bir

seyir izlemiştir. Yorubalıların kendi aralarındaki anlaşmazlıklar ve Old Oyo'nun nüfuz kaybına maruz kalması, Yoruba askeri kumandanı olan Afonja'nın İlorin'deki meşhur Fülânî alim Malam Alimi'nin halifesi Malam Salih'le ittifak yapmasına yol açtı. Malam Salih, Hausa'lı ve Fülânî asıllı Müslümanların İlorin'de toplanmalarını istedi. Afonja, Malam Salih ve taraftarlarının desteği ile, 1232-3/1817 yılında Alafin'e karşı ayaklanma gerçekleştirdi. İlk başlarda galip konuma geldi. Fakat sonradan Müslüman müttetikleri ile arası açıldı. Onlardan kurtulmaya çalıştı ama onlara karşı sürdürdüğü bir savaşta hayatını kaybetti. Malam Salih de 1238/1823 yılında vefat etti. Malam Salih'ten sonra Müslüman cemaatin başına oğlu Abdüsselam geçti. Abdüsselam kısa zaman içerisinde Afonja güçlerini mağlup etti ve İlorin'in yegane hükümdarı konumuna yükseldi. Gwandu Emiri tarafından kendisine bağımsızlık sembolü olarak bayrak takdim edildi. Böylece İlorin, Sokoto Halifeliğine bağlı bir eyalet konumuna gelmiş oldu.

İlorin'in ele geçirilip, Yorubaland'da İslâmî bir taht tesis etmek için pek çok gayret ve çaba gösterildi. Ama burada İslâm'ın kabul edilmesi hemen gerçekleşmiş bir olay değildi. Afonja'nın başlattığı isyan Yoruba'lı gayr-i Müslimleri, Müslüman kitlelere karşı biletti. Yapılan baskı ve zulümler sonucunda pek çok Müslüman İlorin ya da başka İslâm diyarlarına kaçmak zorunda bırakıldı. İlorin dışında kalan Yorubaland'da İslâm kültürü uzun süre zafiyet yaşadı. Müslüman İlorin halkı, Yoruba halklarına karşı düşmanimsı tutum sergiledi. 1256/1840 tarihlerinde sular durulmuş ve taşlar yerine oturmuştu. Fülânîlerin akın etmesiyle entelektüel birikim bakımından zenginleşen İlorin, artık Yorubaland üzerinde etkin rol oynamaya başladı. Fetih hareketleri ile bölgede İslâm kökleşmeye, iyice yerleşmeye muvaffak oldu. Erken dönemlerde baskı ve zulümlere maruz kalan Müslümanlar, gösterdikleri dirayetli çabalar sonucu bölgelerinde İslâm'ın birer tebliğcisi, dinin esaslarını insanlara öğreten birer bilge şahsiyetler hâline geldiler. Kendi vatandaşları arasında olduğu kadar, Merkezi ve Batı Sudan yörelerinde de İslâm'ın yayılmasına katkıda bulundular.

3. Kontagora

Dağılan Sokoto Halife ailesinin üyelerinden biri de Nagwamatse idi. Şefleri Ömer Nagwamatse (Umaru Nagwamatse) liderliğinde güney istikametindeki uzak sahalara kadar yayılmış, buralarda İslâm'ın yayılmasını sağlamak, buraları dâru'l-İslâm hâline dönüştürme uğrunda etkili konuma gelmeye çalışmışlardır. Şeyh Ömer 1275-6/1859 yılında, Gwandu'nun güneyinde yaşayan bir aşiret ve kabile grubuna ait toprakların büyük çoğunluğunu ele geçirdi. Sokoto'nun siyasî yetkilileri

tarafından kendisine bir sancak verildi. Onun faaliyetlerini cihad hareketi olarak niteleyen siyasiler, kendisine resmi destek verdiler. Dolayısıyla bu tür girişimlerle Şeyh Ömer, yeni Kontagora Emirliğini tesis etti. Gelişen süreç içerisinde öyle bir konuma yükseldi ki, her geçen gün Sokoto Hilafetini zor duruma bıraktı. Fakat herhangi bir şekilde isyana kalkışmadı. Şeyh Ömer Nagwamatse ve halefleri ismen Sokoto'ya bağlı kaldılar ve geçimlerini ganimet yollarından sağladılar. Sonraki dönemlerde kimi taraflarının talan ve soyguna varan tutumlarından dolayı Halife kendilerini cezalandırmakta ve önlerini almaya çalışmaktaydı. Nagwamatse üyeleri ile müttefikleri Nupe Emiri Masaba, Zaria'nın güneyine ve Gwariland bölgelerine köle edinmek için baskınlar yapmakta, her tarafı yakıp yıkmakta, hatta gayr-i müslimler kadar Müslümanları bile köleleştirmekteydiler. Halifenin onları kontrol edip dizginleyememesi, devlet temsilcilerinin de işin çığırından çıkışını görmelerine, çaresiz kalmalarına ve rahatsızlık duymalarına yol açtı. Nagwamatse kendini yegane güç odağı olarak kabul etmekte ve Sokoto'nun acizliği ayan beyan görülmekteydi. Durum ciddiyetini artırdıkça, ulema, özellikle de 1266/1850 yılından sonra tanınan meşhur şair Muhammed Na Birnin Gwari tarafından sert eleştiriler yapılmaktaydı. O, halkına zulmeden Nagwamatse hakkında şunları söylemektedir:

Bu dünyanın insanlarını, dağlı ve köylü halkları küçük görme.

Zorbaların yaptığı gibi istimlake kalkışma.

Onların yurtlarında at oynatma, oraları kendine mal etmeye kalkışma.

Adamların hakları olmadığı, kendi alın terleri ile kazanmadıkları halde, Köylülerin mallarını zorla talan ediyorlar, utan.⁹

Nagwamatse ve müttefiklerinin yaptığı aşırılıklar, Sir Frederick (daha sonra Lord, Lugard olan)'in devreye girmesine, Hilafet merkezi ile aralarında arabuluculuk yapmasına yol açtı, ama sergilenen bu taşkınlıklar Hilafetin düşmesine yol açtı. Dolayısıyla, Halife'nin otoritesini sarsan tehlikeler Gobirawa ya da Kebbi gibi isyancı bölgelerin ikinci kuşak nesillerinden değil, bizzat Hilafet merkezi içerisinde yeni, acımasız, pervasız güç odaklarından, yani bizzat kendi içerisinde gelmiştir. İsmi geçen bu zümreler hilafet merkezinin güney istikametinde genişlemesinde, güç ve otoritesinin yaygınlaşmasında her zaman müspet yönde rol oynamışlardır. Gerçi, onlar vasıtasıyla vücuda getirilen yeni dâru'l-İslâm sahaları, eskisinden daha güçlü ve önemli bir konuma gelmiştir. Güç kullanarak egemenlikleri altına aldıkları güneyli

9 Hiskett, *age*, s.100.

aşiret ve kabile üyeleri Gobir ve Katsina Habelilerine oranla daha az bütüncül ve daha zayıf bir yapı arz etmekteydi. Fetih hareketlerine karşı tepkileri kırık pörçüktü. Hatta Kontagora ve Nupe, Borno'dan o kadar uzaktı ki, Sokoto devleti içerisinde barınamayan Rabih'in önyak olduğu ayaklanma Borno'ya herhangi bir zarar verememekteydi.

Bu tip yörüngesini değiştiren güçler, güney istikametinde ele geçirdikleri imkanlarla o kadar zalimane tutum sergilemekteydiler ki, elde edebildikleri tüm olanak ve imkanları kendi çıkarları için acımasızca kullanmaktaydı. Ama şu gerçeği de kabul etmek gerekir ki, Sokoto Hilafeti kolaylıkla mağlup edilirken, ileri kol niteliğindeki bu güç merkezleri İngiliz işgaline karşı güçlü direniş sergilemişlerdir. Sokoto Hilafeti varlığını Burmi savaşında alınan yenilgi ile fiilen varlığını sona erdirmiştir.

1308/1890 tarihinden itibaren Sokoto varlığını manevî otoritesi ile sürdürmeye çalışmış, ama onun bu manevî otoritesi ciddiye alınamayacak kadar zayıf ve düşük düzeyde kalmıştır. Sonradan türeyen Kontagora liderleri bile Hilafete talip olur konuma gelmiştir. Sokoto'nun maruz kaldığı bu zafiyet karşısında beklentilerine ulaşabilmek için hilafet merkezine dış geçirebileceklerini düşünmüşlerdir. Hilafet merkezi, bu durumda bile varlığına kastedenlere karşı denge unsuru olmuş, şeriatın muhafızı ve sünnet-i seniyyenin hamisi olarak etkinlik göstermiştir. Zafiyeti kabul etmeyen hilafet merkezi, tüm çabasıyla hilafetin yıkılışının önünü almaya çalışmıştır. Aslında hilafet merkezinin karşılaştığı problemler sadece kendilerine özgü değil, Batı Afrika yöresine özgü yılların biriktirdiği ciddi sorunlardı. Hilafet, tüm bunlara rağmen, hayatiyetini sürdürmüş ve kendi başına bu sorunların üstesinden gelmeye çalışmıştır.

i. Sokoto Hilafeti'nde İslâm Kültürünün Gelişimi Ve Masina Devleti

Halife Muhammed Bello'nun güttüğü siyaset gereğince, ribat kuruluşunu yaygınlaştırmaktaki amaçlarından biri İslâm'ın yayılmasını sağlamaktı. Kurulan ribat teşkilatları sadece askerî garnizon işlevini görmemekte, İslâm'ı yeni kabul eden kitlelerin eğitimini sağlamak, onlara dinin öğretimini gerçekleştirmek için ulemanın da barındığı merkezlerdi. Kurulan külliye niteliğindeki site işlevini gören bu merkezler, çevre halkların ve komşu yörelerin de dikkatini çekmekteydi. Çevre bölgelerden ribat şehirlerine ticaret ve başka amaçlarla gelen şahsiyetler sadece dinî anlayış hakkında bilgi edinmemekte, aynı zamanda dinî hayatı gözlemleyebilmekteydiler. Bu gelen kitleler İslâmî mimarinin genel yapısını, İslâmî giyim tarzını, Müslümanların cemaatle namaz kılmaları, cenaze merasimleri ve evlilik törenleri gibi İslâmî

etkinlikleri yakından görmekteydi. Yeni ribat şehirleri, çevre bölgelerde İslâm'ın yayılmasına önayak olan, İslâm'a yayılma imkanı bahşeden, özellikle de köylü yerleşim birimlerinde etki uyandıran ve geniş coğrafyalarda İslâm'ın hızla yayılmasına imkan hazırlayan merkezlerdi.

Islahatçılar, başta Hausa olmak üzere gittikleri her yerde, kendi anadillerinde şevk, coşku ve heyecan içerisinde ilahiler, kasideler ve dinî şiirler okumaktaydı. Hausa dilinde yazılan ajami (el-câmî) isimli el yazma eserlerin Kano'lu Mohamman Rumfa döneminde (867-904/1463-1499) yazılmaya başlandığı söylenmesine rağmen, kısmen de olsa yerel lehçelerde ve halkın kendi anadillerinde bu şiirleri yazmayı sürdürdükleri bilinmektedir. Son derece değerli ve pahalı olarak kabul edilen ve sadece ulemanın yazabildiği bu kitaplar, aynı zamanda, klasik Arapça metinlerini içermekteydi. Bununla birlikte, ıslahatçılar yerel dillere, kendi dillerine yapılan çeviri ve tefsirlere özel bir önem vermekteydiler. Elden ele dolaşan bu metinleri okuyup ezberleyenlerin, cenneti hak kazanacakları ifade edilmekteydi. Hatta, İslâmî propaganda amacıyla bu eserler ve metinler çoğaltılmakta, elden ele dağıtılıp ülke dışında, farklı kitlelerin ellerinde de rastlanmaktaydı. İlahi ve kaside şeklindeki manzum dinî metinlerin okunması aşinalık kazanmakta, Arapça el yazmaların yazılabilmesi gittikçe kolaylaşmaktaydı. Fülânî cihadının başladığı dönemlerde ve arifesinde Fulfulde ve Hausa dillerinde yazım geleneği hızlı bir artış göstermekteydi. Hilafet döneminde bu gelenek büyük ölçüde ve özel titizlikle devam ettirildi. Şehu'nun ölümünden sonra dünyaya gelen oğlu Malam İsa ve kızı Esmayel yerel dillerde velut şairlerdi. Onların ve diğer şairlerin şiirleri, el yazmaları ve ortaya koyduğu çalışmalar sadece Sokoto'da değil, diğer tüm eyaletlerde elden ele dolaşmakta, tanınmakta ve büyük bir titizlikle okunmaktaydı. Fulfulde ve Hausa dilinde gözle görülür derecede artış gösteren İslâm kültür ve edebiyatı İslâmî ideallerin benimsenmesinde önayak olmuşlardır. Bugün bile bu iki dilde ortaya konulan ürünler klasik Arap edebiyatı ile yarış edecek kadar hızlı bir artış göstermektedir.

Erken dönem ıslahat önderleri tarafından uzun yıllar ortaya konulan bu çalışmalar, daha sonra hilafet merkezi tarafından organize edildi. Bunların en önemli temaları, dünya hayatı, ölüm ve tabiat gibi konulardı. Örneğin, hayat ve ölüm hakkında bazı Batı Afrika insanların benimsediği düşünce, atalarına ait ruhların dünyada varlıklarını sürdürdükleri dair kanaatlerdir. Onların aramızda yaşadıkları belki görülemez ama aslında onlar aynen bizim gibi yaşamlarını sürdürmektedir ve halkın sorunları ile yakından ilgilenmektedir, demektedirler. Bir takım efsaneler ışığında, ölen

insanlara ait ruhların gelecek kuşaklarla yaşamlarını sürdürecekleri, yeniden doğacakları inancını benimsenmekteydiler. Bugün bile hâlen komşu ülkelerden köle olarak Hausa'ya getirilen geniş kitleler arasında bu tür inançlar varlıklarını sürdürmektedir. İslâm'ın tebliğ edilmeye başlaması ve İslâmî düşüncelerin her geçen gün daha fazla benimsenmesi ile gayr-i İslâmî düşünce ve uygulamalar artık yerlerini İslâmî esas ve prensiplere bırakmıştı. Örneğin, ölümlerin ruhlarının aralarında dolaştıkları inancı yerine, ölümün dünya hayatı ile ahiret hayatını ayıran bir çizgi olduğu, öldükten sonra bir kısım insanların cehennemle cezalandırılacakları, bir kısım insanların ise cennetle mükafatlandırılacakları benimsenmekteydi. Hilafet döneminde ulemanın yazdıkları ve öğütledikleri anlayışlar neticesinde ıslahat trendi hızla sürdürülmüştür.

Afrika gelenek ve töreleri gelişim seyrine göre oldukça fazla miktarda ve yapıda bulunmaktadır. Batı Afrika'daki yaygın kanaat, bir büyük Tanrı'nın var olması, bir de ondan aşağıda tanrıların bulunmasıdır. Bu tanrılar gökyüzünde bulunmaktadırlar. Kimi zaman orada nüfuz yarışına girerler ve orayı kimi zaman savaş alanına çevirirler. Bununla birlikte, onların dünya gezegeni, güneş sistemi, yıldızlar ve diğer gezegenlerle ilişkileri karmaşık bir yapı arz etmektedir. Bu kitleler Sokoto Hilafetinin hedef kitle olarak gördükleri zümrelerdi.

Bununla birlikte İslâm, özellikle de İslâm'ın tasavvufî yorumu evrensel bir bünyeye sahip bulunmakta, sevecen, kabule şayan bir yapı arz etmektedir. Tasavvufî düşünceye göre cenneti de kapsayan tüm yaratılan varlıklar insana musahhar kılınmış, insandan Rabb'ını tanınması, kendini bilmesi, Allah'a kulluk yapması istenmiştir. Allah tüm nuru, merhameti, nimetleri ve şefkati ile insanlığa tecelli etmekte, nimetlerini insanlar için bağışlamaktadır. Fakat insanlık dünyanın geçici zevklerine aldanmaktadır. Mehdi gelip amaçlarını bir bir gerçekleştirdikten sonra dünyanın sonu gelmeyecek mi? O hâlde gerçek müminler, dünya hayatının ötesinde ahiret hayatında Allah tarafından ödüllendirilmeyi, manevî kurtuluşa kavuşmayı elde etmeye çalışmak zorundadırlar. Hilafetin güttüğü siyaset sayesinde İslâm, devlet dini hâline geldiği zaman Afrika'nın cahiliye âdetleri yerine İslâm'ın hakikatleri kabul edilecek, dünyada İslâm'ın hakimiyeti sağlanacaktır. Hausa şiirlerinde dile getirilen güçlü ve emin duygular umudu diri tutmayı, özlemlere sadakati, beklentilerin yerine gelmesi için taşıdıkları güveni sergilemektedir. Şöyle ki:

*Cibril, yanında Muhammed'le birlikte miraca yükseldiğinde,
Önce ilk semaya ulaştılar. Burada Adem peygamberle karşılaştılar.*

Adem (a.) sevinç ve saygıyla ayağa kalkıp,
 "Hoş geldin ey Ahmed" diye onu selamladı.
 İkinci semada İsa peygamberle karşılaştılar.
 Kendisini karşılayan İsa ile Yunus Peygamber
 Ahmed'i karşılamaktan şevk duyuyorlardı.
 Nihayet yedinci semada İbrahim (a.) ile karşılaştılar.
 Ayağa kalkıp hoş geldin Muhammed diye selamladı.
 Ve Muhammed bütün nûrânî hicapları bir bir aştı, ötelere geçti.
 Sonunda kendisini yaratan, zaman ve mekandan münezzehe olan
 Allah'ın huzuruna yükseldi.

Nûrânî perdeleri aşan Muhammed, şöyle bir ses duymaktaydı:
 "Gel Muhammed, sen Alemlerin serverisin, Allah'ın habibisin"¹⁰.

Tasavvuf düşüncesinde evrenin maneî özelliği bulunmaktadır. Evren
 düşüncesi felsefî olduğu kadar maneî bir mahiyet arz etmektedir. Dünyaya bu
 gözle bakıldığı görülmektedir. Örneğin bir şiirde şöyle nitelemeler yer alır:

Dünya bir kocakarı misali. Süslü püslü elbiselere bürünmüş yaşlı, çirkin
 bir kocakarı.

Başkalarının nazarını celbeden, sahte güzelliğe sahip sima.

Bilmeyen, farkına varmayan, hakikati anlayamayan insanlar ona
 aldanmakta,

Onun sahte güzelliğine kanmakta.¹¹

Başka bir şiirde ise,

Dünyanın misali yaşlı bir kadına benzer.

Süslenip, bezenen mahiyetini gizleyen kadın.

Halbuki o yaşlı ve hastalıklı birisi

O kadar süslenip bezenmekle mahiyetini gizleyen kadın.

Halbuki o yaşlılık ve hastalıklarla o kadar yıpranmış ki, bedeni buruşuk
 bir halde.

İçinde bulunduğu bu acizliği saklamak için boyalanıp cilalanmaktadır.

Tezgahını özenle hazırlayan, hesabını titiz yapmaya çalışan bu yaşlı
 kadın,

Erkeklerin beğenisini kazanmaya, erkeklerin dikkatini çekmeye
 çalışmakta,

Kendini fark ettirmek için gürültü patırtı yapmakta.

Kendini tezgahlayan bu sahte güzellikler karşısında

Erkeklerin aklı başından gitmekte, şehvet hisleri belirlemekte.

Tamamen budalaca bu aldatmacaya kanan erkekler,

10 Hiskett, *age*, s.53.

11 Abdullah b. Fûdî, *Tazyin al-waraqat of Abdullah ibn Muhammad*, çeviren ve
 hazırlayan: Mervyn Hiskett, Ibadan 1963, s.103.

*Kendi elleriyle kendilerini tehlikeye atmakta.
Nice devasa insanlar bu aldatmacanın kurbanı olmakta,
Nice gözde şahsiyetler onun sevdalısı ve tutkunu olmakta.*¹²

Kötü bir fahişe tarzında dile getirilen bu dünya alegorisi, Hausa edebiyat ve folklorunda Hausa halkı için önemli bir mahiyet arz etmektedir. Bizzat yüz yüze geldikleri, her geçen gün karşılaştıkları pek çok problemleri varken, hayata böylesi bir pencereden bakması, siyasî çevreler kadar Sokoto şairlerinin de karamsar bir tutum sergilemelerine yol açmıştır. Sonunda, bu yapı Hausa'lı tüm Müslüman kitleleri etkilemiştir.

Sonuç olarak, tasavvuf ve mehdi düşüncesi ıslahat önderlerinin öğretilerinde yer alan temel iki unsurdur. Sokoto Hilafetinin benimsediği düşünce sisteminin bir parçası olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Bu düşünce ve fikirler başta Hausa olmak üzere tüm yerel dillerde yazılıp çizilmekte, özel sohbetlerle yaygınlaştırılmaktaydı. Klasik Arapça kaynaklara ulaşabilen ve onları okuyup anlayabilen İslâmî kitlenin azınlıktaki okur yazar grubu ile sınırlanamayacak kadar yaygınlık kazandığı bir gerçektir. Dile getirilen öğretileri özümsemiş seçkin kitleler düşüncelerini geniş halk zümrelerine özenle aktarabilmekte, tutum ve anlayışlarının benimsenmesine, folklorik bir özellik kazanmasına yol açmaktaydılar. Şehu dönemine kadar tarihi geçmişi ve kıyamet öncesinde fitne ve fesadın yaygınlık kazanacağını anlatan aşağıda aktaracağımız öykü, yaşlı kesim tarafından yeni yetişen nesle dilden dile aktarılmaktadır. Hikaye Hz. Muhammed'in damadı, İslâm kahramanlarından ve ashabdan olan Ali b. Ebî Talib'le ilgilidir. Kıyametten önce ortaya çıkacak kötülükleri nasıl ortadan kaldırılabileceğinin, dünyaya nasıl egemen olunacağını öyküsü anlatılmaktadır.

"Bir gün Hz. Muhammed (s.), korktuğu tek şeyin dünya ile sınanmak olduğunu söyledi. Ali (k.v.) bunu duyunca jarabar duniyanın ne olduğu konusunda kaygıya kapıldı, onu avlamak ve öldürmek için yola koyuldu. İlk, götürmek için ot biçen ve hâlâ da biçmeye devam eden yaşlı bir adama rastladı. Ona, sen Amine'nin oğlu Muhammed'in korktuğu jarabar duniya mısın, eğer o isen seni kılıcım ile öldüreceğim dedi. Adam, hayır Allah aşkına, o ben değilim dedi. Ali yoluna devam etti. Güzergahı esnasında acayip şeyler gördü. Suyun bol olduğu bir arazide ıslaklık yoktu, etrafındaki olanca yeşilliklere rağmen yiyecek bir şey bulamayan eşek vardı. Sonunda, iki büyük şiltesi bulunan yaşlı bir kadına rastladı. Yatmak istediği zaman, bunlardan birini döşek, diğerini yorgan olarak kullanmaktaydı. Ali kendisine o bilinen suali sorduğunda, evet o jarabar duniya benim dedi. Ali onun elinden kavradığı gibi kendisini yere fırlattı ve yedinci kat yerin dibine kadar gitti. O esnada yerden sıçrayıp yedi kat göğe kadar yükseldi.

12 Hiskett, *age*, ss. 80-81.

Tekrar yakalandığı gibi Ali tarafından gökyüzüne fırlatıldı, oradan yedi kat yerin altına indi. Bunun üzerine feryat edip ağlamaya başladı ve ondan kendisini rahat bırakmasını istedi”¹³.

Hausa’lılar arasında dilden dile dolaşan İsa (a.) karşısında yer alacak olan deccal hakkında çok sayıda folklorik hikayeler bulunmaktadır. İşte onlardan biri:

“Mağaraya girdiğimde, gözlerim, elleri ve ayakları siyah zincirlerle demirden siyah bir karyolada oturmakta olan bir adama ilişti. Sesimi işitince başını kaldırdı. Baktım ki, tek gözü gören birisi. Bana nereden geliyorsun diye sorduğunda, ben de dünya aleminden geliyorum, dedim. Sözlerimi dinledikten sonra yüzünü açınca, onun ‘djinn’e benzediğini gördüm. Genç adam, gelme zamanım yaklaşmış, desene diye söylendi. Dünya alemini nasıl bıraktınız diye sorunca, etrafıma bakınmaya başladım, bir de ne göreyim yanımda işkence gören iki adamı fark ettim. Ateşler içerisinde kıvranan, feryat eden ve çığlıklar atan ama boşuna çırpınan iki kişi. Dünyaya tekrar döndüğümde, bir bilen kişiye gördüklerimi ve duyduklarımı bana kim gösterdi diye sordum. Arif kişi, tek gözlü varlığı gördün mü dedi. Evet cevabını verince, ‘o deccaldır. Kıyametin yaklaşmasını beklemektedir. Ümmet zaafa uğrayınca, insanlar zekat ve sadakalarını vermez olacaklar, yalancılık âdet hâline gelecek, sahtekârlık ve tefecilik alıp başını gidecek, tüm haramlar helal addedilecek, bereket kalkacak, doğruluk kalmayacak, kalpler katlaşacak, yöneticiler halka zulüm ve baskı uygulayacaklar.”¹⁴

Kıyamet günü, mehdinin gelmesi vb. diğer konu ve başlıklarla ilgili pek çok hikaye klasik Arap kaynaklarından Hausa diline tercüme edilmekteydi. İslâm Hausa kültürüne egemen konuma geldikçe konu ile ilgili pek çok örnekler ortaya konmaktaydı.

Sokoto Halifeliği dâru’l-İslâm coğrafyası kazanmakla edindiği siyasî başarılarından çok kültürel etkinliği ile temayüz eden bir devlettir. Bu uğurda enstitüler kurulmuş, okuryazarlık oranı ilerletilmiştir. Bu da reform hareketinin güç kazanmasına yol açmıştır. 1900 yılına kadar Hausa İslâm beldesi, Müslüman diyarı hâlinde bulunmaktaydı. Gayr-i İslâmî âdet ve törelerini muhafaza edip devam ettiren küçük bir Hausa azınlığı olan Maguzawa halkı dışında tüm Hausa halkları kelimenin tam anlamıyla şuurlu Müslümanlar konumundaydı. İslâm dünyasının entelektüel düşünce yapısının canlılık kesbettiği bir diyardı. Tabii ki, İslâm öncesi, eski geleneklerin de kısmen varlığını devam ettirdiği söylenebilir. Fakat köylü olsun şehirli olsun, halkın çoğunluğu kendilerini Müslüman adıyla tanımlamakta ve bundan da büyük gurur duymaktaydı. İslahat önderleri ile haleflerinin

13 Bayero Üniversitesi öğretim üyelerinden Malam Abdülkadir Dangambo’nin 1980 yılında London’da hazırladığı doktora tezi, c. II, ss. 13-14.

14 Aynı eser, c. II, s. 15.

beklentilerinin ötesinde bir başarı ve ilgi görmeleri, aslında kendilerini de son derece şaşırtmış ve gelişen olaylardan bahtiyar kalmalarına yol açmıştır.

Sonuç

Hamdallahi Hanedanlığında İslâm'ın gösterdiği gelişmeler Sokoto Halifeliğinden daha farklı bir yapı arz etmektedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hausa cihadı, Habe'nin yerleşik kültürle mecedilmiş din anlayışına, sulandırılmış İslâm düşüncesine, özünden ayrılmış dinî anlayışa tepki hareketi olarak ortaya çıkmışken, Masina cihadı, Müslümanlıkla uzaktan yakından alakası bulunmayan Bambaralılara ve Dikko ardo'elerine karşı yürütülmüştür.

2. Diğer önemli nokta ise Sokoto cihadının Jenne ve Timbuktu İslâm kültürünün mirasını devam ettirmesidir. Bu durum ılımlı tutum sergileyen ulema ile muhafazakar bir yapıya sahip bulunan ulema arasında çatışmanın bir göstergesidir. Zira yeni bir güçle ortaya çıkan Şeyh Ahmed keskin ve sert söylemleri ile tanınan bir cemaat önderi idi. Jenne ve Timbuktu uleması Şeyh Ahmed'in ihya hareketine muhalif bir tutum sergiledi. Çünkü onlara göre, Şeyh Ahmed entelektüel birikimden yoksun, yüzeysel İslâm düşüncesini temsil etmekteydi. Örneğin, Timbuktu uleması Şeyh Ahmed'in karşı çıktığı pek çok uygulamayı benimsemekteydi. Timbuktu ulemasının meclislerinde görüldüğü üzere, kadınların dinî toplantılara katılmasını şeriata aykırı bulmaktaydı. Timbuktu ulemasına göre ise böylesi bir bakış açısı Şeyh Ahmed'in bilgisizliğini kanıtlamaktadır.

3. Masina cihadı, şehir ve kasaba dışındaki okuma yazması olmayan cahil göçebe zümreleri arasında en büyük İslâmî nüfuza sahip hareketti. Öncelikle, Muhammed Bello'nun ülke içi ve dışında kültürel etkinliklerin sürdürülmesine ve sünnet-i seniyyenin uygulanmasına yönelik olarak kurduğu ribatlara benzer tarzda, ama daha küçük ve daha az süreli hayatiyete sahip muhkem köyler inşa etmeye çalışmaktaydı. Şeyh Ahmed kurduğu bu tür merkezlerle göçebe halkları ehl-i sünnet inancı noktasında eğitmeyi amaçlamaktaydı. Benzeri tutumlarla, Fülânî göçebelerine yerleşik hayatı benimsemeyi özendirme onların İslâm'a daha iyi bir düzeyde yaşamalarına yol açtı. İsyancı zümreler diye bilinen Tuaregler bile onun ıslahat projesinden etkilenen ve belli bir kıvama gelen zümrelerdi.

4. Belki de onun en büyük aktivitesi, şehir hayatının dışındaki ilim, irfan, okuma ve yazma ile fazla bir alakası bulunmayan köylerde İslâmî edebiyatın gelişmesine ve önemli edebî ürünlerin köylerde de

hazırlanmasına yol açmasıdır. Prof. Dr. William Brown'un da söylediği gibi, Şeyh Ahmed siyasî sistemi Dikko geleneği üzere sürüp giden kendi mecrasından İslâmî bir yapıya dönüştürmüştür. Kurduğu devlet İslâm kültürünün gelişmesine ve sünnet-i seniyyenin ihyasına yol açmıştır. İzlediği politika ile ülkesinde İslâm kültür ve edebiyatı önemli boyutta inkişaf kazanmıştır¹⁵.

5. Bununla birlikte, Masina fatihi ve Hamdallahi şehrinin kurucusu olan Şeyh Ahmed'in başarısı, Hausa'da Fülânî ıslahatçıların gerçekleştirdiği başarıya oranla daha az tutarlı ve daha kısa süreli olmuştur. O özellikle İslâm'ı benimsemeyen Bambara'luların ihtidasında başarısız olmuştur. Başarısı sadece göçebelerle sınırlı kalmıştır. Prof. Dr. William Brown, bu başarısızlıkların başka sonuçlarla birlikte, özellikle kendisini destekleyen pek çok taraftarının şaşkınlık yaşamasına ve rahatsızlığına yol açtığını söylemektedir¹⁶. Söylenmesi gereken bir önemli nokta ise, kendisinden sonraki Masina devleti başkanlarından II. Ahmed'le III. Ahmed'in, dinî kişiliklerinden çok askerî kişilikleri ile tanınmasıdır. Dindar ve muttaki Müslümanlar Masina hareketi önderlerinden bekledikleri ıslahat çizgini geliştirme ve güçlendirme umutlarında şaşkına döndüler. Sonunda onlar da umutlarını dinî söylemlerle ve muttaki yaşantısı ile temayüz eden el-Hac Ömer et-Tâl'e yöneltmiş ve kendisine iltihak etmişlerdir. Dolayısıyla Hamdallahi dina'sı da son bulmuş oldu.

15 William A. Brown, *The Caliphate of Hamdullahi c.1818-1864: A Study in African History and Tradition*, doktora tezi, Wisconsin 1969, s. 130.

16 Aynı eser, s. 149.