

2002 YIL:1

CİLT: I

SAYI:1

ISSN 1303 - 7757



GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Cilt: I, Sayı: 1 ,2002/1

**GAZI UNIVERSITY
REVIEW OF THE DIVINITY FACULTY
OF ÇORUM**

Vol: I, Issue: 1 ,2002/1

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
2002/1

Sahibi

Gazi Üniversitesi
Çorum İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Nadim MACİT

Yazı İleri Sorumlusu

Doç. Dr. Muhit MERT

Yayın Komisyonu

Doç. Dr. Salim ÖĞÜT/Doç. Dr. Mevlüt UYANIK
Yrd. Doç. Dr. H. Ahmet SEZİKLİ/Yrd. Doç. Dr. İsmet ALTIKARDEŞ
Yrd. Doç. Dr. Fazlı ARABACI/Yrd. Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ
Yrd. Doç. Dr. Kenan HAS

Yayın Danışma Kurulu

Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU/Prof. Dr. Celal KIRCA
Prof. Dr. Cemal SOFUOĞLU/ Prof. Dr. Halis ALBAYRAK
Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK/Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL

Teknik Hazırlık

Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.
Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu
yazarlarına aittir.

Basıldığı Yer ve Tarih: Çorum, 2002

Adres: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, Çorum
Tel: 0364 234 63 58/Faks: 0364 234 63 57

www.corilaf.gazi.edu.tr

Fiyatı: 7.500.000 TL.



Prof. Dr. HASAN KATIPOĞLU

Prof. Dr. HASAN KATIPOĞLU

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi 1993 yılında eğitim ve öğretim faaliyetine başladı. Fakültemizin Kurucu Dekanlığına atanan Prof. Dr. Naci Bolay'ın rahatsızlığı nedeniyle görevinden ayrılması üzerine Prof. Dr. Hasan Katipoğlu 03.05.1994 tarihinde dekanlık görevini üstlendi.

1. Hayatı

1950 yılında Samsun ili, Bafra ilçesi Bengü Köyü'nde dünyaya gelen Katipoğlu, üçüncü sınıftan başladığı Üçpınar Köyü İlkokulu'nu 1962'de bitirdi. Aynı yıl Tokat İmam Hatip Okulu'na kaydoldu. Daha sonra, Samsun İmam Hatip Okulu'na nakil yaptırdı. Parasız Yatılı Öğretim sınavını kazanarak Sivas İmam Hatip Okulu'na geçiş yaptı ve 1969'da buradan mezun oldu. 1969'da Samsun ili Alaçam ilçesinde imam hatiplik görevine başladı. İmamlık görevi sırasında Ayşe hanımefendi ile evlendi. Bu evlilikten bir oğlu ve bir kızı oldu.

1969'da İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'ne kayıt yaptırdı. Öğrenimi nedeniyle imam hatiplik görevine Küçükçekmece'de devam etti. Yüksek İslam Enstitüsü'nde öğrenci iken, 1971'de İstanbul Mecidiyeköy Lisesi'nden fark derslerini vererek mezun oldu.

Katipoğlu, iki ayrı lise diplomasından biri ile 1973 yılında dereceye girerek İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden, diğeri ile de 1975'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 1975-1976 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez Teşkilatı'nda Personel Daire Şefi olarak görev yaptı. 1976'da Bafra Lisesi'ne felsefe öğretmenini olarak atanan Katipoğlu, 1977'de Samsun Yüksek İslam Enstitüsü Sistematik Felsefe ve Mantık Asistanlığı'na atandı. Aynı yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde başladığı doktora çalışmasını 1981 yılında E. Boutroux'da Din Felsefesi adlı tezi ile tamamlayarak "İlahiyat Doktoru" ünvanını aldı.

Samsun Yüksek İslam Enstitüsü'nün İlahiyat Fakültesi'ne dönüştürülmesi sonucunda; önce öğretim görevliliğine, daha sonra 1983'te Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı'nda Yrd. Doç.'lik kadrosuna atandı. 1988'de aynı anabilim dalında Doçent olan Katipoğlu, 1988-1991 yılları arasında dekan yardımcılığı görevini üstlendi. Katipoğlu, 1991-1992 yılında bilimsel araştırmalar yapmak üzere Belçika'da bulundu. 16.09.1993 tarihinden 15.01.1994 yılında Çorum İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi

Anabilim Dalı kadrosuna Profesör olarak atanana kadar Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dekan yardımcılığı görevini yürüttü.

Katipoğlu, 03.05.1994'de Çorum İlahiyat Fakültesi'de dekanlık görevini üstlendi. Ailesiyle birlikte özel otomobiliyle Samsun'a giderken, Samsun-Ankara Karayolunun 12. kilometresinde 29 Aralık 1995 Cuma günü geçirdiği elim bir trafik kazasında, eşi ve kızı ile birlikte hayatını kaybetti.

2. Bilimsel Eserleri

1. Emile Boutroux'da Din Felsefesi, Ankara 1981, (Basılmamış Doktora Tezi)
2. Çağdaş Felsefede İlim ve Din, (Boutroux'dan çeviri ve Önsöz), M.E.B., (İstanbul 1988).
3. "Emile Boutroux'un Anlattığı", Felsefe Konuşmaları, der.: Saadettin Elibol, Akçağ Yay., (Ankara 1991), (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., [Ankara 1987]).
4. "Malebranche Okkazyonalizminde Ahlak Meselesi", O.M.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi, sayı: 3, (Samsun1988).
5. "Emile Boutroux'un Felsefesinde Din-Akıl Münasebeti", O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 1, (Samsun 1986).
6. "Malebranche'in Din Felsefesinde Mistisizm", O.M.Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 2, (Samsun 1987).
7. "Malebranche'in Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi", O.M.Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 7, (Samsun 1993).
9. "Bedbinlik" maddesi, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, (basımına karar verilmiş ve "İyimserlik" maddesine atıf yapılmış).
10. "Cins", maddesi, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c. VIII, (İstanbul 1993).
11. "Haml" maddesi, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, mahmul maddesine atıf yapılarak orada yayımlanacağı belirtilmiş.
12. "Hay b.Yakzan", maddesi, (İlhan Kutluer ile beraber), T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c. VIII, (İstanbul 1997).
13. "Huneyn b. İshak" maddesi, (İlhan Kutluer ile beraber), T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c. XVIII, (İstanbul 1998).

TEOLOJİK DİLİN İMKANI ÜZERİNE -Fonksiyonel Analiz Mantığı-

Nadim MACİT*

Giriş

Geleneksel düşünüşte gerek konu gerekse yöntem açısından özel bir yere sahip olan teoloji, genellikle modern zamanlarda hatırı sayılır entellektüel ilmi disiplinler arasında sayılmaz. Böyle olmasının bir çok sebebinden söz edilebilir. Fakat bunların içerisinde en önemlisi modern felsefede bilgiye yüklenen anlam ile dini ifadelerin epistemik değeri üzerinde yapılan felsefi tartışmadır. Çünkü bu tartışma varlığı anlama ve açıklama yöntemini önemli ölçüde değiştirmiştir. Özellikle teolojik önermelerin bilginin konusu olmadığı görüşü ile başlayan ve teolojik önermelerin anlamsızlığına kadar uzanan felsefi süreç, teolojiyi konusu olmayan bir ilim bağlamına yerleştirmiştir.

Teolojik konuların, felsefenin ve bilginin dışına çıkarılması hakikatin temelini tespit problemi eşliğinde sürdürülür ve denilir ki; bir teolojik metin üzerinde yapılan tartışmada; teolog, ya delili ortadan kaldıran bir görüşe karşı mutlak teslimiyeti savunur; dolayısıyla aklın vazifesini sadece önceden kabul edilen akidelerin doğruluğu üzerine deliller getirme ile sınırlar. Ya da anlamsız ve sıradan farklılıklarla uğraşır. Veya her ikisini birlikte yapar.¹ Teolojik yönetime yöneltilen bu eleştiri ile söylenmek istenen şudur; eğer bir

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 David Ray Griffin, God and Religion In The Post modern world, State University of New York, 1989, 2; Hasan Hanefi, “Kelam İlmi'nin Yöntemi” Çev. N. Macit, Dini Araştırmalar Dergisi, (Sayı:8) 149-150

önerme, dünyada meydana gelen olayları doğru olarak yansıtıyorsa doğrudur. Yok eğer bir önerme dünyada meydana gelen olayları yansıtıyorsa, yani olgusal içerikten yoksunsa bilginin konusuna dahil değildir. Bu duruma göre teoloji, bilimsel bilginin ölçütlerine göre tartışılmaz.

Teolojinin ilim olma şartlarını haiz olmadığı görüşü teolojinin farklı biçimlerine ve yöntemlerine atıf yapılarak temellendirilmek istenir. Bu teze göre bilim, aklın kendi sınırlarını aşmaksızın ulaşacağı kesin bir başlangıç noktasını araştırmaktır. Oysa teolojinin yöntemi dini akidelerin doğruluğunu kesin delillerle kanıtlamak ve karşı tarafın delillerini çürütmek ve şüpheleri reddetmektir. Anılan yöntemin birinci tarafı vahiy yoluyla gelmiş dini akideleri peşin olarak kabul etmek ve aklın vazifesini önceden kabul edilen akidelerin doğruluğu üzerine delil getirmekle sınırlandırmaktadır. İkinci tarafı ise fikri eleştiriyi, önceden kabul edilen akideyi savunmakla eşitlemektedir. Bu nedenle teolojinin yöntemini ifade eden her iki tanımlama da ilmi yönetime aykırı görülür. Buna göre aklın sınırlarını aşan alanı kesin hiçbir noktaya dayanmadan onaylamak ve belli kabulleri savunmak ilmi bir yöntem değildir. Çünkü ilim; şekli ve maddi hakikatleri idrak için konuların akli bir tahlili veya fenomenlerin tanımlanmasıdır. Veya canlı tecrübeler içerisinde mahiyetleri görebilmektir.

Bilgi üzerine yapılan tartışmalar ve sunulan argümanlar eşliğinde söylenmek istenen şudur; bilgi, imana dayalı kanaatlerle kirletilmiş, dolayısıyla kültür doğrulanması mümkün olmayan kanaatlerle doldurulmuştur. Öyleyse insan hayatını şekillendiren anlam haritası denenmesi ve sınanması mümkün olmayan bilgilerden arındırılmalıdır. Çünkü gerçek düzenin oluşturulması, doğrulanabilen bir bilgi temeline ulaşmakla mümkündür. O halde, Tanrı'ya imandan çok empirik olaylardan çıkarılmalıdır. Bunun için de toplumsal dünyanın, duyular-üstü otoriteye başvurmaksızın, rasyonel ve duyumsal olmayan melekelerle bel bağlanmaksızın yalnızca akıl tarafından inşa edilmesi gerekir. Rasyonel bir toplum kurmak ise, insan bilgisini ve üretimini merkeze taşımakla gerçekleşir.

Teolojik yorumu zan altına alan bu anlayış modern felsefenin ve bilimin amacı olmuştur. David Ray Griffin'in deyişiyle teolojinin düşüşü, modern bilimsel dünya görüşünün, kutsal geleneğe dayanan herhangi bir anlamlı dini görüşün özünde yer alan Tanrı, aşkın değerler ve yeniden diriliş gibi temel konuların, evrensel düzeyde önemli bir rol oynamasına, en azından ikinci formuyla onsekizinci yüzyılda ortaya çıkan ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha baskın olarak devam eden süreçte ikinci düzeyde kalmasına bile izin vermemiş olmasıdır. Öyle ki teologlar

bilimi ve bilimsel dünya görüşünü kabullenmeye ve reddetmeye, bu suretle bilim karşıtı ve taraftarı olmaya, Tanrı, aşkın değerler ve kendini belirleyen bir özgürlük olmaksızın teolojiyi benimsemeye zorlanmışlardır.² Modern felsefe ve bilimsel bilginin etkin ve yönlendirici, hatta belirleyici dili karşısında teologlar, modern felsefenin ve bilimsel bilginin verilerine atıf yaparak kendilerini meşrulaştırmaya yönelmişlerdir. İlahi kitapların modern felsefenin ve bilimsel bilginin verileri eşliğinde okunması ve bizzat vahyin bunları desteklediği tezinin ileri sürülmesi bunun somut göstergelerinden birisidir.

Bu gelişmeye paralel olarak teoloji konu dışı görülmüştür, çünkü modern felsefe ve bilim teolojiye vekalet eden yeni teolojiler üretmiştir. Teoloji bir söylemdir ve toplumun kurtuluşu için imân yolunu savunur. Oysa modern liberal toplumda kurtuluş bilimsel teknoloji ve alım-satım merkezlerinden gelen ilerleme araçları ile elde edilir. Bilim felsefesi ile desteklenen ekonomi ve tabii bilim, teolojinin yerini alan modern teolojilerin iki ana dalını içerir. Ekonomi ilmi oldukça büyülü bir şekilde ekonomik ünitelerin nasıl işlediğini, bilinmez bir elin delaleti ile özel bir hırsın, maddi iştahın halkın iyiliğine nasıl dönüştürüldüğünü açıklar. Dolayısıyla ekonomi ilmi, gizemli yollarla işleyen ilahi takdir doktrinini, farklı bir şekilde modern forma yerleştirir ve somutlaştırır. Daha da ötesi, pür teori olan ekonomi ilmi, pratik teolojiyi tamamlamayı sağlar ve bize pazar yerlerinde işbirliği yapmanın ne kadar iyi olduğunu anlatır.³ Liberal politik teori, geleneksel toplumları yönlendiren ve biçimlendiren teolojinin işlevlerinden birini üslenir.

Teolojiye vekalet eden modern teolojilerin diğer ana branşı olan tabii bilim; geçmiş teolojilerin ve bu teolojilerin vahiyle ilgili yanlış doktrinlerinin yerini alarak evrenin doğasıyla ilgili temel gerçekler üretir. Modern bilim felsefesi katoliklerin *fundamental teoloji*, protestanların *apolojetik teoloji* diye adlandırdıkları benzer bir teoloji üretir. Bu, bilimsel metodun inzal edilmiş gerçeklikten daha güvenilir bir kanal olduğuna delil sayılır. Bilimsel yöntemin daha fundamentalist ve türevsel formlarında, mantıksal empirizm gibi, modern bilim felsefesi tek gerçek doktrin biçimini ve gerçekliği keşfetmede bilimin tek doğru yol olduğunda ısrar eder. Metafiziği ve sağduyuyu bilimsel olmamakla suçlar. Kısaca teoloji, her ikisine – yani iktisadi ve bilimsel teolojilere- göre de çevrede kalmıştır. Bu yüzden kurtuluş için yapılan dini araştırmaların farklı formunun modern toplumda somutlaştırılması teolojinin yerine geçen yeni teolojilerin üretilmesine yol

2 D. Ray Griffin, *God and Religion In The Post modern world*, 2

3 D. Ray Griffin, *God and Religion In The Post modern world*, 2

açmıştır. Dolayısıyla, hayat formlarının uzağına düşen teoloji, geleneksel toplumda gördüğü işlevi ve etkinliği kaybetmiştir.

Teolojik düşünüşün düşüşünde rol oynayan ikinci sebep modern düşüncenin ortodoksi formu olan mantıkçı ve deneysel pozitivist akım ekseninde geliştirilen ve günümüz kadar etkisini sürdüren linguistik felsefedir. Buna göre insan yalnız kendisine verilen olguları bilebilir; bu nedenle bilimin konusu yalnızca olgu ve olaylardır. Olgular ise ancak doğal ortamda belli yasalara uygun olarak gerçekleşirler. Bu yasaları kavramanın da şartları vardır; söz konusu yasaları kavramak için bilimsel bir yöntem ve ölçüt gerekir, bu da ancak dil ve matematiksel mantıkla sağlanabilir. Bu durumda felsefenin yapacağı iş, bilimsel düşüncenin öğelerini oluşturan dil ve mantık kavramlarını incelemek, bu incelemeden edinilen verilerle olay ve olguları açıklığa kavuşturmadır. Çünkü bilim de felsefe gibi bir mantık işidir. Anılan felsefi akımın öne sürdüğü kuram, dilin çözümlenmesine dayanır. Bir nesnenin gerçekliği dille bağımlı olduğuna göre dile yönelik bir çözümleme onunla anlatılan varlığı bilmeye yarar. Çünkü nesnenin varlığı öznel duyum ve tasarımları gerçekleştiren dille sınırlıdır. Bu nedenle de dilde karşılığı bulunmayan bir nesnenin, dilde kavramlaşmayan bir varlığın gerçekliği söz konusu olamaz.⁴ Anlamayı dilde bulunana ve çözümlenmesine bağlayan bu yaklaşım ister istemez beşeri aktın bir ürünü olan dilin dil dışı bir alana uygulamasını reddeder. Bu yüzden de, din dilinin epistemik değerini tartışmaya açar.

Felsefeyi mantığa, mantığı da bir tür kavramların mekânîk işleyişine bağlayarak dünyanın resmini çıkarma eğilimi bütün yanlışları dilin yanlış ve sınırlarının dışından kullanıldığı öncülüne bağlar. Teolojik dil, beşeri dilin farklı bir alana taşınması olarak görülür. Bu anlayış ister istemez beşeri dilin, uygun bir şekilde Tanrı'ya nasıl uygulanabildiği sorusunu tartışmanın eksenine yerleştirmiştir. Bu nedenle, filozoflar teolojik dille meşgul olmak durumunda kalmışlardır. Filozofların teolojik dille ilgilenmelerinin iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi; felsefeyi dil analizi ile eşitleyen filozoflar anlam sorunu ve Tanrı hakkında kelimelerin nasıl türetildiği ile ilgilendiler. Sözelimi bilinen şeyler ve gündelik dilde anlamak için kullandığımız dil, usûle uygun olarak şeyleri resmeder. Şeyleri resmetme ile sınırlı olan dilin Tanrı hakkında da kullanılır. Öyle anlaşılıyorki, yaratılmış olgular için kullanılan ve bir anlam çıkarılan kelimeleri Tanrı hakkında kullandığımız zaman nasıl bir anlam kazandıkları tartışmanın omurgasını teşkil etmektedir.

4 Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları: Yorumlar ve Eleştiriler*, Sarmal Yay., İst.,1995, 191.

İlahi gelenekte Tanrı yaratılmış değildir. Yüce ve aşkındır. Öyleyse, sınırlı varlıklar için kullandığımız dili Tanrı hakkında nasıl kullanabiliriz? Elbette ne konuştuğumuzu, ne anlam verdiğimizizi biliriz, fakat doğrudan beşeri ilginin sınırları içinde üretilmiş dili Tanrı'ya uygulamak ne anlama gelir? İkincisi; filozoflar, dil felsefesiyle, teolojik dili analiz etmek ve inançların değerini göstermek için yoğun bir şekilde bu konu ile ilgilendiler, çünkü inançlar, ancak ifadeler ve önermeler formunda açıklanabilir.⁵ Bu duruma göre teolojik dilin anlamını ve epistemik değerini belirlemek için dilin tabiatı ve işlevi üzerinde durmak linguistik felsefenin merkezi ilgisini teşkil etti.

İşte teologların, zihinlerinin bulandığı en etkili dönem, linguistik felsefenin yükseliş dönemine rastlar. Bu felsefenin yükselişi, pek çok filozofu geleneksel Tanrı kavramının anlamsız ve çelişkili olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Öyle ki bazı teologlar Tanrı kavramı hakkında oldukça kötü bir sonuca ulaştılar ve dini ateizmi kurmaya kalkıştılar. Bazıları ise salt çelişmenin anlamsız olduğunu düşündüler ve Tanrı'nın mantık ötesi olduğu tezi ile açıkça saçmalığı övdüler. Her iki yaklaşımında felsefi temeli zayıftı. Ne var ki ikinci yaklaşıma yapışan teistler, teolojiyi savunmada başarılı olamadılar ve felsefi tartışmanın gerisine düştüler. Ateist din felsefecileri ise kendilerine daha çok güveniyorlardı, fakat verimsizlerdi. Gerek A.J. Ayer gerekse Antony Flew ve bunları izleyen filozoflar teolojik ifadelerin imkânı üzerinde durdular ve bunların anlamsız olduğunu ileri sürerek reddettiler.⁶ Özellikle Ayer ve Flew'in teolojiyi eleştiride kullandıkları anlamsızlık ölçütleri oldukça etkili olmuş ve teolojinin imkânı üzerinde yapılan tartışmalar ağırlıklı olarak bu düzlemde seyretmiştir.

Teolojik dilin imkânsızlığını temellendirmek isteyen çağdaş dil felsefesinin atomist ve deneyci formu, felsefeyi; sözleri, cümleleri ve dili açık kılma etkinliği olarak tanımlar. Felsefe; dilin mantıkî sorgulanması, bir dil eleştirisi olarak anlaşılır ve artık felsefenin rolü, evren hakkında bilinmez hakikatleri keşfetmek değil, anlamlı olan önermelerin mantıkî sorgulanmasını yapmak olur. Wittgenstein'ın deyişiyle analitik düşüncede felsefenin amacı; düşüncelerin mantıksal açıklanmasıdır. Artık felsefe bir öğreti değil, etkinliktir. Felsefenin sonucu, felsefi önermeler değil, fakat

5 Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford University Press, New York, 1991, 137-138

6 Anthony Kenny, What is Faith : Essays in the Philosophy of Religion, Oxford University Press, New York, 1992, 33; M.Peterson, W. Hasker, B.Reichenbach, D. Basinger, Reason and Religious Belief : An Introduction to the Philosophy of Religion, 141

önermelerin açık kılınmasıdır.⁷ Böylesi bir rolü üstlenen atomist ve deneyci felsefi anlayış; dilsel bir ifadenin anlamlı kabul edilmesinin kriterlerini belirlemeyi amaçlar. Sadece nesnel ve olgular için kurulan önermelerin gerçek olduğu savını ileri süren atomist ve deneyci pozitivistler, bu kritere uymayan önermeleri anlamsız görürler. Bu nedenle teolojik önermeleri ya anlamsız olduğunu söyleyerek reddetmişler ya da farklı bir moda indirgemenin gerekli olduğunu dikte etmişlerdir.

Teolojik önermeler hem analitik hem de deneysel olarak doğrulama ölçütüne uymadığından reddedilince,⁸ bu konuda farklı yaklaşımlar da kendini gösterir. Bu süreçte teolojik önermeler ya mitsel evrenin lisani tasviri ya da ahlaki fonksiyonun belirtici formu görülerek açıklanır.⁹ Teolojik ifadeleri, evren ile hayatın mitsel tasvirleri şeklinde okuyanlar, arkaik dünyanın görüşlerini bilim diline çevirmenin gerekli olduğunu ileri sürerler. Teolojik ifadelerin ahlakî fonksiyona sahip olduğunu ileri sürenler ise; bir cümle hangi amaç için konulmuşsa o amaç için kullanılabilir ilkesine dayanarak derler ki ; teolojinin asıl amacı ahlaktır. Bu nedenle de ilahi dinlerin ifadeleri ahlakî amaçlı ifadelerdir. Öyleyse teolojik ifadeler, ancak ahlakî yargılara çevirildiği zaman anlaşılabilir.

Mantıkçı deneycilik diye anılan bu anlayışın felsefi kökleri epeyce geriye doğru gider. Ancak bu görüşün modern seyri; daha önce de belirttiğim üzere dinin, bilginin konusu olmadığı ayrımı ile başlar.¹⁰ Kesin

- 7 Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, Trans: D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, Ltd: London, 1964, 4. 112 ; Bu esere yaptığımız atıflarda Ömer Naci Soykan'ın çevirilerinden yararlandım. İngilizce metin ile Ö. Naci Soykan'ın yapmış olduğu çeviri arasında benim anlayabildiğim kadar bazı farklılıklar var. Bu nedenle Ö. Naci Soykan'ın çevirilerini tercih ettim. Ömer Naci Soykan'ın çevirmediği, ancak atfı yapmaya ihtiyaç duyduğum metinleri İngilizce çevirisinden aktarmaya çalıştım. Bkz. Ömer Naci Soykan, Felsefe ve Dil : Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma, Kabalcı Yay., İst., 1995. Bu çalışmada, Wittgenstein'in yapıtlarının önemli bir kısmının çevirisi yer almaktadır.; J. J. Smart, "Metaphysics, Logic and Theology", New Essays In Philosophical Theology, Ed: A. Flew, A. Macintyre, London and Beccels, 1969, 12, 13 ; Jacques Ellul, Sözün Düşüsü, Çev: H. Arslan, Paradigma Yay., İst. 241;
- 8 A. J. Ayer, Dil, Doğruluk ve Mantık, Çev: V. Hacıkadiroğlu, Metis Yay., İst., 1984, 67
- 9 R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", "Edit: John Hick, Classical and Contemporary Readings In The Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, 429 ; Roger Trigg, Akıcılık Ve Bilim, Çev: K. Yerci, Sarmal Yay., İst., 1996, 23
- 10 Immanuel Kant, Arı Usun Eleştirisi, Çev: A. Yardımlı, İst., 1993, 223 ; Kant, analitik ve sentetik yargılar şeklinde bir ayrım yapıyor. Analitik yargılarda, bekârlar evli değildir, yargısında olduğu gibi yüklem öznedede içerilmiştir. Diğer bir deyişle " evli olmama" kavramı, " bekâr olma" kavramı içindedir. Diğer taraftan sentetik önerme dünya içerikli bilgi sağlar. " Cisimler hareketlidir" önermesinde olduğu gibi. Hareketli kavramı, cisim

bilgiye ulaşmanın ölçütü olarak deneyi-gözlemi temel alan felsefi akımla güçlenir.¹¹ Sonuçta, felsefenin konusu, dilin mantıkî analizi ile eşitlenir. Daha farklı ilgi ve amaçlara bürünen bu akım; modern dünya görüşünün ortodoksi formunu temsil eder. Geçtiğimiz yüzyılın hem fikri hem de ideolojik¹² tutumlarının mayalandığı görüş budur. Doğru bilginin elde edilmesinde deney ve gözlemi nihai kriter olarak kullanan entellektüel eğilimin; deneyimlerimizi ve fenomen dünyasını aşan bir bilginin mümkün olmadığı şeklinde belirttiği felsefi tema, din karşıtı düşüncenin moda deyimidir. Üstelik, böyle bir yaklaşımı eleştirmek bilim karşıtı pozisyona düşmek olduğundan etkili bir sindirme işlevi de görür. Öyle ki bilgi denildiğinde bunun olgusal dünyaya ait bilimsel bilgi olduğu anlaşılır. Çünkü felsefi ve ideolojik geçerliliği olan bilgi; dünyanın içinde olan bilgidir.

Anılan felsefi akım, evrenin matematiksel dile dökümü ile başlayan anlayışın sosyal alana taşınma sürecini simgeleyen bir eğilimin daha net ve somut formunu da temsil eder. Bu form; içtimai fizik teolojisidir. Dinin içinde din karşıtlığı olarak tarifi mümkün olan *içtimai fizik* teolojisi özü itibariyle; tabiatı ve toplumu değişmez ve kesin kurallarla açıklamanın zorunluluğu öncülüne dayanır. Tutarsız bir düşüncenin formu olarak adlandırılabilir de, din karşıtı düşüncüyü teoloji olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü din-karşıtı bir düşünce sadece söyleme dayalı bir düşüncüyü ifade etmez. Din-karşıtı olmakta bir düşünceye dayanır ve kendi içinde teolojik bir unsura sahiptir. Bu aynı zamanda tüm durumlar içinde geçerlidir. Onlar sadece bilimsel hipotezler değil, onların felsefi argümanlarının altında gizlenen düşünceye bağlı unsurlar söz konusudur.

kavramı içinde değildir, diğer bir deyişle onun tarafından içerilmemiştir. Deneyci tanım bu çift ayrımla sunulacak olursa, tüm a priori doğruluklar analitiktir. Benzer biçimde tüm sentetik doğruluklar gözlemle ulaşılmış a posteriori doğruluklardır. Bu tür doğruluklar hiçbir zaman zorunlu değildir. Ama her zaman tümüyle olumsuzdur. Deneyci ve atomist pozitivistler bu noktada Kant'tan ayrılır ve onu eleştirirler. Çünkü o gerçek sentetik a priori yargılar olduğunu öne sürer. Yani dünya hakkındaki bilgi sağlayan öyle önermeler vardır ki, bunların doğruluğu apriori, evrensel ve zorunludur. Geniş bilgi için bkz: John Cottingham, *Akılçılık*, Çev: B. Gözkan, Sarmal Yay., İst. 1995, 89-90

11 Bkz: David Hume, "Miracles", Edit: John Hick, *Classical and Contemporary Readings In The Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, 145, 146; D. Hume, zorunlu bağlantı fikri, idelerin ilişkileri ve olgu durumları, nedensellik gibi konularda akılçılığa ve gayeciliğe, önermelerin bilgi içeriğine ve rasyonel temelliliğe getirdiği eleştirilerle olgucu düşünceye önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Düşünce, resmi ele alma anlamına gelir. Sadece resim ele alınabilir görüşü D.Hume'un perspektif teorisinden üretilmiştir. Bkz: James K. Feibleman, *Inside The Great Mirror*, Martinus Nijhoff / The Hague, Netherlands, 1958, 68

12 Geniş bilgi için bkz: Hüsametdin Arslan, "Pozitivizm : Bir Bilim İdeolojisinin Anotomisi", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İst. 1995

Bu, teolojinin her hangi bir felsefi geleneğin temelinde varolabileceği anlamına gelir. Her ne kadar bağlamsal materyallerde farklılık söz konusu olsa da, bilim ve toplum eksenli görüş geleneksel teolojik düşünüşün merkezi kavramlarını tersine çevirerek benzer işlevi görmek istemektedir.¹³

Felsefi anlamını içtimai fizik teolojisinden alan bu anlayış: *önergelerin doğru bir analizi bize gerçeği verir* kalıbını düşüncenin merkezine taşır. Önergelerin analizini, önce önermeyi parçalara ayırarak veya tekil ve bileşik önergeler ayrımı yaparak yapar. Buna göre basit tekil terimler bir bireyi gösterir. Daha açık deyişle bir adın gösterdiği birey onun anlamıdır. Bileşik terimlerin ise yalnız başlarına anlamları yoktur, bir içerikte anlamları vardır. Buna göre bir önermenin anlamı gösterdiği veya içerdiği şeydir.¹⁴ Bir önerme somut olarak bir şeyi göstermiyorsa o önermenin analizi de mümkün değildir. Öyleyse anlam somut olarak gösterilebilen şeydedir. Bunun yolu ise dış dünyayı oluşturan en son parçalara inmek ve dil kanalıyla bunların arasındaki ilişkiyi bulmaktır.

Bu katı doğrulama ilkesine ve bilgiyi olgusal içeriği olan önermelerle sınırlayan anlayışa karşı başlayan felsefi tepki, önce, anılan felsefenin içinde gelişti. Wittgenstein dilin çok yönlü ve farklı kullanımları olduğunu ileri sürerek kendisinin de içinde bulunduğu felsefi yörüngenin bazı argümanlarını düşürdü. Wittgenstein'ı izleyen düşünürler çevresel ve konu dışı veya gerçek anlam sorunlarını ele alarak mantıkçı ve deneyci pozitivizmin, din dilinin tartışma alanını kurmasının anlamlı olmadığını dile getirdiler. Onlara göre Tanrı hakkında konuşmak anlamın farklı ve özel boyutlarına sahiptir. Bu flozofların çoğu doğrulama ve yanıtlama tartışmasına angaje olmayı reddederek dilin fonksiyonları üzerinde yoğunlaştılar ve teolojik dilin anlamsız olduğunu ileri sürmenin hiçte kolay olmadığını dile getirmeye başladılar.

Fonksiyonel analiz mantığının kökleri Wittgenstein'ın dilin çok yüzlü yönlerini gösteren çözümlemesine dayanır. Teologlar, onun *bak ve gör* tembihini izleyerek dilin önemli fonksiyonlarını kimliklendirdiler. Dilin farklı yönlerini dile getiren Wittgenstein, *bardağı bana getir, sizi karı koca ilan ediyorum, saat kaç?* cümlelerinin aynı olmadığını ileri sürer. Bunun anlamı şudur; emir, onay ve soru ifadeleri aynı ölçütle değerlendirilemez.¹⁵

13 Geniş bilgi için bkz. Nadim Macit, Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu, Etüd Yay., Samsun, 2001

14 Bertrand Russell, Logic and Knowledge, George Allen and Unwin Ltd: London, 1964, 205

15 Bruce Reichenbach, David Basinger, Michael Peterson, William Hasker, Reason and Religious Belief : An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford University Press, New York, 1991, 145

Fakat burada hemen belirtmem gerekir ki, bu çözümleme, dini söylemin fonksiyonlarını öne çıkartanların gönderme yaptığı Wittgenstein'in ikinci dönemine ait görüşleridir. İşte makalemiz, bu geniş tartışmanın özel bir versiyonu olan fonksiyonel analiz mantığı ile sınırlıdır. Burada teolojik dile kapı açan fonksiyonel analiz mantığını, teolojik düşünüşe katkısını ve teolojik değerini tartışacağız. Fakat konunun bütünlük içinde anlaşılması için Wittgenstein'in birinci dönemine de değinmeye çalışacağız.

Dil ve dil-dışı nesnelere arasındaki ilişkiyi dili içinde kalarak çözümlemeyi benimseyen Wittgenstein'da bazı farklılıklarla birlikte birinci döneminde deneyci ve mantıkçı pozitivist felsefi yörüngenin içinde yer alır ve der ki; tüm gerçeklik, dünyadır. Bir önermeyi anlamak, bu önermenin hangi durumda doğru olacağını bilmek demektir.¹⁶ O halde dil ile dil-dışı olgular arasında kurulacak bir ilişki ile dünyanın resmi çıkartılabilir. Çünkü gerçek, olgular ile dil arasındaki bağıntıdadır.¹⁷ Wittgenstein'a göre hakkında konuşulabilen, dilin sınırları içinde olan dünyadır. Bunun ötesinde olanlar varlığını hissettiren, fakat dile gelmediğinden üzerinde konuşulması anlamsız olan alandır.¹⁸ Teolojik yargılar da bu alanın içindedir. Fakat daha sonraki döneminde - bu ikinci dönem olarak adlandırılır- farklı dil kullanımları ve dil oyunlarını kabul eder. Bu dönemde, teolojik konulara dile getirme bağlamında yer verir. Ancak o, din dili ile diğer diller arasında bir fark görmez. Ona göre her dil oyunu, bir dile getirir. Din de bir dil oyunudur. Bu nedenle dini ifadeler varlığa delalet etmek veya göstermek için değil, sadece din dili oyunu içinde söyleneni dile getirir.

Din dilini kendine özel bir dil oyunu kabul eden bu yaklaşım, bir dil oyununu anlamak için o dil oyununun içinde bulunmayı öne sürer. Her dil oyununun kendine özgü oluşu, anlamı ve bağlanmayı özel kılar. Bu farklı anlayış ve inanışların birbirine karşı olan durumunu eşitler. Bir dil oyunu içinde olan, özellikle din dilinin içinde bulunan için kesin bağlanmayı destekleyen bu çözümleme, farklı anlayışlar ve dinlerin birbirine karşı olan durumları açısından dolaylı olarak aşırı bir göreceliliği destekler. Farklı anlayışların birbirine karşı ölçülemezliğini ifade etmenin başka bir anlamını ileri sürmek felsefi açıdan oldukça zordur. Anılan yaklaşım bir taraftan teolojik dili katı bir eleştiriden korurken bir taraftan da daha iyi olanın imkânını ortadan kaldırmaktadır. Her dilin kendine özgü olduğu görüşü, daha sonraki süreçte hiçbir şeyin temeli olmadığı görüşüne felsefi taban oluşturur. Aslında bu reddettiğini yeniden üretmenin ilginç bir formudur.

16 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 1, 4. 024

17 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2. 063, 2.19;

18 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 522

Çünkü bu, katı bir doğrulama mantığından yola çıkan atomist ve deneyci pozitivist dilin reddettiğini yeniden ürettiğini gösteren ilginç bir ironidir.

Modern mantık veya linguistik dönemeçlerin, dinin, *dile getirmeden* ibaret olduğu formu çağdaş düşüncenin en ilgi çekici konularından birisidir. Bazen doğrudan bazen de farkında olmadan düşünce dilimizi ve ilgilerimizi şekillendirir. Hatta, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması adı altında yapılan tartışmalarda anılan felsefi yörüngenin çok açık ve somut izleri görülmektedir. Kur'ânı anlamayı salt dilsel çözümlmeye bağlamanın ve anlamı lafızların anlamlarını bilmeye sınırlayan yaklaşım bu felsefi akımın bir uzantısıdır. Meselenin felsefi yönü ülkemizde yeterince tartışılmadığından, Kur'ân'ı anlamayı lafzi çözümlmeden ibaret gören yaklaşım özgün bir görüş olarak sunulmaktadır. Bu konu, ülkemizde din felsefecileri tarafından *teolojik bağlamda* belli bir ölçüde tartışılmaktadır. Anılan tartışma doğrudan dinin referanslarına ve temel esaslarına yönelik olduğu halde kelamcılarının ilgisini hiç çekmemektedir. Teolojik açıdan modern dünyada din ve dini inançlar konusunda yapılan tartışmaların içeriği ile ülkemizde yapılan kelami tartışmaların içeriği arasında önemli bir mesafe, hatta köklü bir ayrışma bulunmaktadır.

I.Konuşulamayan Hakkında Susmak: Dile Getirememek

Atomist ve deneyci felsefi yörüngenin içinde yer alan Wittgenstein; dünya, durum olan her şeydir ve dünya olguların topluluğudur; şeylerin değil; ¹⁹ önermeleriyle söze başlar. Bu önermeler; açıkça olgusal, aktüel ve hatta fiziksel dünya hakkında konuşulacağını gösterir. Dünya, olguların topluluğu olarak tanımlanır. Diğer bir deyişle üzerinde konuşulabilen; durum olanın anlatısını içeren bir dünyadır. Keza bu önermeler adıcılığın bir ifadesi; ancak geçerliliğini kaybetmiş bir adıcılık değil, çünkü adıcılıkla birlikte mantığı açıklar; mantık olmaksızın adıcılıktan bahsedilemez, ancak o hala bir adıcılıktır. Çünkü biricik realite kendi mantığını içeren fiziksel ayrıntılardan biridir.²⁰ Öyle anlaşılıyor ki Wittgenstein, içindeki her şeyin nasıl ise öyle olduğu ve nasıl vuku buluyorsa öyle vuku bulduğu bir resim ortaya çıkarmak istiyor.

Durum olan dünya şeylerin değil, olguların dünyasıdır. Dünya geçici ve bir takım soyut olguları içeriyor. Olguların dünyası zaten mantığı içerir. Mantıkî uzamdaki olgular, dünyadadır. Dünya uzamı olduğu gibi mantıkî uzamda vardır. Olgular için geçerli olduğu kadar, mantıkî atomlar içinde bir

19 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 1, 1. 1

20 James K. Feibleman, *Inside The Great Mirror*, Martinus Nijhoff / The Hague, Netherlands, 1958, 57

uzam vardır.²¹ O halde olgular dünya uzamında, ancak bizim onlar hakkında söylediklerimiz mantıkî uzamdadır. Şeyler ve ayrıntılar ise olguların altında olan derecelerdir. Bizim dünyamız olgularla başlar ve olguları mantıkla elde ederiz. Geometri uzaya tabi olduğu gibi dil de mantığa tabi olur.²² Felsefe söze, olguların üzerinde olanla başlar, bu onun dünyasıdır. Bu dünya hastalıklı bir dünyadır. Oysa felsefenin görevi, kavramların tanımların analizini yapmaktır. Bu analiz de dil analizinden başka bir şey değildir.

Wittgenstein, böyle bir dünyaya uymayan her şeyi onun dışına çıkarır. Mantıksal atomizm düşüncesindeki tüm anlamın dönüm noktası buradadır. Atomik olgu nedir? Bize anlatıldığına göre o bir şey değildir, fakat şeylerin bileşimidir. Felsefe ile durum olan dünyaya doğru bir noktadan başlayamayız. Pek çok felsefi mesele dilin kullanımındaki karışıklıkta erir. Dilimizin sınırlandırmaları nedeniyle, dilimizin üzerinde olan bir sınırdaki askıya alınmamız gerekir. Çünkü dil kendinden ötesini anlatamaz. Bir sonuç olarak her zaman dilimiz ve dünyamız arasındaki ilişki hakkında şüphe içindeyiz. Öyleyse mantığın ikinci dünyasını kurma, bize, olguların birinci dünyasında verilir.²³ Dolayısıyla olgular mantıkî özelliklere sahip, mantıkta olgusal özelliklere sahiptir. Biz olguların resimlerini oluşturuyoruz, mantık ise olgunun resmidir.²⁴ Öyleyse biz ancak bu dünyayı, olgu dünyasını konuşabiliriz. Ancak olgusal bağlamlar konuşmamıza imkân verir. *Böyle bir dünyanın dışında olan dile getirilemez.* Olgusal bağlamı olmayan anlaşılamaz. Dünyayı, dile getirilemeyen dile getirenlerin dilinden temizlemeliyiz.²⁵ Yani söze olgusal alanın dışından başlayan, dolayısıyla dile getirilemeyen dile getirme hevesinde olan felsefi ve teolojik artıkları dünyadan temizlemek, sadece üzerinde düşünülmesi mümkün olan ve olgusal alanı konu edinen bilim felsefesini geçerli saymakla mümkündür.

Wittgenstein, dünyanın sınırlarından bahseder, bu sınırı; dil ve mantıkla çizer. Mantık dışarıdan bakma açısından aşkın, çünkü olgunun içinde değildir; fakat olguları mantığın dünyasından elde ederiz. Diğer taraftan mantık dünyayı doldurur; çünkü düşünce olarak dünyanın sınırları onun da sınırlarıdır. Yani mantık, dünyanın sınırlarını aşamaz. Dünyanın benim dünyam olması, dilin, sınırlarının benim dünyamın sınırları demek

21 J.K. Feibleman, *Inside The Great Mirror*, 57

22 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 1.2

23 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2. 011

24 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2. 1

25 Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabcacı Yay., İst., 1995, 27

olduğu yerde kendini gösterir.²⁶ O halde hem dil hem de mantık dünyanın sınırlarını aşamaz. Delilin metotlarının delili imkânsızdır. Yarın güneşin doğacağı yüksek bir olanaktır. Ancak bir kesinlik değildir. Öyleyse genel kural nerededir? Bu ne ile kanıtlanabilir? Eğer hiçbir cevap yoksa yanlış bir soru vardır. Bu nedenle *dilimizin ve dünyamızın sınırları dışında olan alanla ilgili sorular cevaplanamaz.*

Wittgenstein, önermelerin yapısı ve onların anlamları ile ilgili sözlerini şöyle tamamlar; ne hakkında konuşulamıyorsa, o hususta susmalı.²⁷ Bu ifade, dile getirilebilen ile getirilemeyen arasına bir çizgi çeker. Teolojik konular söylenilebilir değildir; çünkü gösterilebilen değildir.²⁸ Öyleyse felsefenin doğru yöntemi şu olmalıdır; söylenebilecek şey, doğabilimi önermeler - yani felsefeyle hiçbir ilişkisi olmayan şey - dışında hiçbir şey söylememek ve buna göre, başka biri metafizik bir şey söylemek istediğinde, cümlelerindeki şu işaretlere hiçbir anlam vermemiş olduğunu, her defasında ona göstermek.²⁹ Bu şu anlama gelir; önermeler daha yüksek hiçbir şeyi dile getirmezler. Bu görüşün dayanağı şudur; dil, olguların ve bütün olarak da gerçekliğin resmidir. Resim, model; temsil etmenin farklı bir çeşididir. Mantık kendine özgü bir alana sahiptir, bu da mantıkî uzamdır. Bununla yapılmak istenen şey atomik olguları resimlerin veya modellerin anlamlarıyla temsil etmektir.³⁰ Anlam bu resmin kendisi, gösterim, adın gösterdiği şeydir. Öyleyse dil, olguların mantıkî biçimini yansıtır. Çünkü olgular, mantıkî biçime sahiptirler.

Bu dil anlayışı, iki şeyi dışarıda bırakıyor. Birincisi; önermeler, tüm realiteyi temsil edebilir, fakat bu realiteyi nasıl temsil ettiklerini söylemezler. Yani dilin dünyayı ve gerçeği nasıl temsil ettiklerini söyleyemeyiz, ancak bunu anlarız. Mantıkî yapı ve temsil etme yapısı önermelerin içindedir. Bir önerme dışarıdaki bir durumu görüntülediği veya temsil ettiği halde, kendi kendisinin dışına çıkıp, kendisini görüntüleyemez veya temsil edemez.³¹ İkincisi ahlakî, estetik ve teolojik yargılardır. *Bunlar dünyadaki olguların resimleri olmadığından gerçek önermeler olamazlar.* Çünkü etik aşkındır. Yani değer olgunun kendisinde değil, onun dışındadır. Aksi takdirde değer raslantısal olurdu. Tanrı ise kendi kendini dünyada göstermez.³² Eğer

26 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 5. 62, 5. 61, 6. 1262

27 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 7

28 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 4. 1212

29 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.53

30 J. K. Feibleman, *Inside The Great Mirror*, 59

31 Ö. Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, 84.

32 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 42, 6. 421, 6. 432

bunların her hangi bir değeri varsa, diyor Wittgenstein, bunun dünyanın dışında – neyse öyle olanın dışında – olması gerekir. Dolayısıyla *bunlar dile getirilebilir olanın sınırlarının ötesindedir*. Mantık bile, doğrulukları yalnızca içsel yapıları itibarıyla sağlanan ve hiçbir şey söylemeyen boş totolojiler dışında bir şey öne sürmemektedir.³³

Wittgenstein, karmaşık ve yalın olmak üzere önermeleri ikiye ayırmaktadır ve doğruluk çizelgesi diye bilinen bir teknik kullanarak, birleşik bir önermenin doğruluk değerinin onu meydana getiren temel önermelerin doğruluk değerlerine bağlı olduğunu vurguluyor. O, önerme; temel önermelerin doğruluk fonksiyonudur,³⁴ diyerek önermenin doğruluk değerini gösteriyor, diğer bir deyişle anlamın resim kuramını ortaya koyuyor. Ona göre resim gerçekliğin bir modelidir. Resmin tasvir ettiği, onun anlamıdır. Resim mümkün şey durumunu mantıkî uzayda tasvir eder ve bunun imkânını içerir. İmkân alanının dışında kalanın resmi oluşturulamaz.³⁵ Yani dünyayı tanımlamak için ihtiyaç duyduğumuz önermeler bilimsel şemada yer alırlar. Ancak resmin çizdiği şey, her hangi bir özgül olay değil, gerçeğin biçimsel yapısıdır. Biçimsel olduğundan dolayı, olgusal dünya parçalanacaktır. Üstelik bilim de kendi varsayımlarını meşrulaştıracak durumda değildir. Tabiatın genel-geçer yasaları olduğu ve her şeyin bir düzen içinde olup-bittiği şeklindeki bilimsel varsayım da geçersizdir. Aslında bu, söylenmesi mümkün olmayan bir şeydir. Sadece, varsayım kendini gösterir ve açıklar.³⁶ Bilimi rasyonel ve belli bir temele dayandırmak mümkün olmadığına göre olgu durumları ve dil arasında kurulacak bir ilişki ile gerçek bir düşünce kurabiliriz.

Bilimsel bilgiye ve dilin dışında olana yapılan vurgu R. Trigg'in³⁷ deyişleriyle bilimin ötesinde yer tutabilecek olanı büyük ölçüde ortadan kaldırır. Ne var ki *kendini açıklayan bilimsel varsayımlar* ve mistik olanla mantık arasında kurulan ilişki, dilin sınırları içinde açıklanabilen ve meşrulaştırılabilen bir rasyonele ait bilimi de çalıp götürür. Reddedilenin kendisini yeniden üretmesi denilen şey işte budur. Şeylerin bir biçimde varolması, bilimin açıklayamadığı bir olgudur. Böylesi bir soru bilmecedir. Üstü örtük biçimde çözülemezi terketmek, gerçekte neyin bilmece olduğu noktasında kuşku uyandırır. Dolayısıyla dilin gerçeğin resmini verdiği ve bir

33 J. Cottingham, *Akılçılık*, 112

34 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, 6.1, 41; David Pears, *Wittgenstein*, Çev: A. Dankel, Afa Yay., İst., 1985, 134

35 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 42, 2. 12, 2. 202. 2. 203, 2. 221

36 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 36

37 R. Trigg, *Akılçılık Ve Bilim*, 34

tarzda işlediği savı kolay kolay savunulamaz. Bilimin ön varsayımlarının, ne mantıkî doğrular ne de deneysel keşifler olduğu görüşü, böyle bir savın iç çelişmesini göstermek açısından önemli bir veridir.

Felsefî yapıtlarında teolojik konulara yer vermeyen, ancak özel günlüklerinde³⁸ Tanrı kavramı üzerinde yaptığı yorumlar, meseleyi daha farklı bağlamda değerlendirmemizi tembihler. Bir kanıtlama denemesine girmeden, o bu sözü, dilde verilmiş biçimde basitçe kullanır. Ama onun Tanrı anlayışı, yalnızca kişisel bir inanç değil, aynı zamanda epistemolojik ve ontolojik görüşlerinin bir sonucudur. Mantıkla ilgi içinde sunulan bu anlayış, onun, savunduğu dil anlayışına dayanır. Dilin sınırları ötesinde bir şey bulunmadığını söylerken anlatmak istediği, olgu dilinin sınırları ötesinde olgusal bir şey bulunmadığıdır. Olgu önermesinde söylenmeyip ancak gösterilen şeylerin bulunmasına izin vermektedir. Olgusal açıdan söylenemez şeyler, başka söylem türlerine bağlıdır. Bunlar; dini, ahlakî ve estetik söylem türleridir.

Önermelerin elementleri, olguların objeleriyle birebir ilişki içinde³⁹ olduğu görüşü, anlamlılık için bilimsel önermelerin model alındığını gösterir. Dolayısıyla teolojik konulara ilişkin önermeler, sözgelimi *Tanrı ebedidir, Tanrı her şeye kadirdir*, önermeleri ne doğru ne yanlıştır. Çünkü bunlar olgusal ve atomik önermeler değildir. Bu yaklaşım epistemik özcülüğe karşı olan savın, tersinden epistemik özcülükle kesişen bir anlayışı nasıl ürettiğini anlatır. Çünkü gerçeklik, şeylerin zihne tekabüliyeti olarak tanımlanmaktadır. Bunun anlamı şudur; eğer bir önerme dünyada meydana gelen olayları doğru olarak yansıtıyorsa, doğrudur. Nitekim Wittgenstein⁴⁰ şöyle der; doğrusu öyle şeyler vardır ki, sözlere dökülemez, fakat kendi kendini gösterirler. İşte onlar mistik olan şeylerdir. Dilde ifadesini bulan şeyler tartışmanın ve konuşmanın alanına girerler. Olgusal dünyanın dışında kalanlar, dilinde dışında kalırlar.

Görüntü, olguların varlığının veya yokluğunun bir imkânını temsil etmek suretiyle gerçeği gösterir. Görüntünün gerçeğe olan uygunluğu ya da uygunsuzluğu, önermenin doğruluğunu ve yanlışlığını ortaya koyar.⁴¹ Tüm gerçeklik, dünya olduğuna göre, dünya gerçekliğinin, olayların bütünüdür, yani var olan şey durumlarının bütünüdür resmi olacak bir cümle olmalıdır.

38 Geniş bilgi için bkz: L. Wittgenstein, "Günlükler/ Özel Günlükler", Çev: Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalıcı Yay., İst. 1995, 311-334

39 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2. 131

40 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 522,

41 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2. 01, 2. 222

Ama bu resim, dünyanın içinde olan bizim için bir resim olamaz. Öyleyse dünyanın gösterimi ve anlamı onun dışında olacaktır. Yaşamın anlamı; Tanrı'dır. Tanrı bitmemiş sözdür. Dünyanın anlamı; dünya bir ad olarak alındığında dünyanın gösterdiği şeydir. Dünya bir cümle olarak alındığında ise dünyanın anlamı; bu cümlelerin resmettiği şey olmalıdır. O halde Tanrı, dünya adının gösterdiği veya dünya cümlesinin resmettiği şey olmalıdır. Dolayısıyla dile gelmeyen Tanrı, kendisini bu şekilde göstermiş olur.⁴² Bir düşünce, anlamlı bir cümledir.⁴³ Yani düşünce dil ile, dile getirilebilenle gerçekleşir.

Düşünce dil olarak bir görüntüdür. Düşünce anlamlı bir cümle, dünyada bir cümle olduğuna göre doğru düşüncelerin toplamı dünyanın doğru bir resmi olur. Ancak dünyanın anlamını onun dışında aramak gerekir. Dünyada her şey nasılsa öyledir ve nasıl oluyorsa öyle olur; dünyanın içinde hiçbir değer yoktur – ve eğer olsaydı, onun hiçbir değeri olmazdı. Değeri olan bir değer varsa, onu tüm olup bitmenin ve böyle olmanın dışında aramak gerekir.⁴⁴ Dünyanın anlamını dünyanın dışında aramanın anlamı, ben ile felsefeye benim dünyam yoluyla giren ben arasında farklı ancak birbiriyle ilişkili olan ben anlayışında gizlidir. Kişi, beden olarak ben ile olguların bütünü olan fiziksel dünya, şey durumları dünyanın içindedir. Bu şeyler arasında hiçbir hiyerarşi yoktur; dünyadaki olaylar arasında şu daha az değerlidir, şu daha çok değerlidir denemez. Dolayısıyla bu dünyanın içinde Tanrı yoktur. Çünkü Tanrı şey durumları içinde bir durum ya da olgu değildir.⁴⁵

Felsefi ben, felsefeye, dünyanın benim dünyam olması yoluyla giren *ben*dir. Benim dünyam değerlerin ve etikin dünyasıdır. Bu dünya iyi, mutlu olabilir. Bu dünyada Tanrı'nın sesi vicdan olarak duyulabilir. Burada Tanrı'nın iradesinden söz edilebilir. Çünkü benim dünyam dediğimde, ben bu dünyanın içinde değil, tersine sınırındayım ve dünya benim karşımdadır. Felsefi ben ile benim dünyam dediğim şey aynıdır. Daha doğrusu birincisi Tanrı'dır, ikincisi bendeki Tanrı'dır. Bu *ben* hiçbir nesne değildir. Dolayısıyla Tanrı, kendini dünyanın içinde açıklamaz. Çünkü benden ayrıldır, benim bir nesnem değildir. Öyleyse her hangi bir nesneye bir nesne olarak bakmakla, benim dünyam açısından bakmak farklıdır. Benim dünyam açısından bakmak, ona öncesiz ve sonrasız bakmaktır. Öncesiz ve sonrasız

42 Ömer Naci Soykan, “ Wittgenstein'in Tanrı Anlayışı Üstüne”, Doğu Batı, (sayı:14, 2001), 170-171

43 L. Wittgenstein, Tractatus, 4. 001

44 L. Wittgenstein, Tractatus, 6.41

45 L. Wittgenstein, Tractatus, 6. 421.; 6. 13; 5. 43

görme tarzı, onu tüm mantıksal mekân olarak görmektir.⁴⁶ Bunların birbiriyle olan ilişkisi bendeki Tanrı sayesinde benim Tanrı ile kurduğum bağın bir benzeri, Tanrı'nın yarattığı dünya ile benim dünyam arasında kurulur. Böyle olunca, etik ile mantık Tanrı'da birleşir. Tanrı her iki dünyanın da koşuludur, ya da her iki dünyanın birliğinin koşuludur.⁴⁷ Bu nedenle Tanrı iyiyi istediği için iyidir. Tanrı'nın buyurduğu iyidir. Böylece Tanrı hem fiziksel dünyanın hem de ahlak dünyasının temelidir.

Dünyayı, tüm nesnelere bir ağ gibi birbirine bağlı olduğu bir bütün olarak görmek, fiziksel dünya ile matematiksel, daha doğrusu mantıksal dünya arasındaki bağıntıyı kurmakla mümkündür. Her bir nesne tüm mantıksal dünyayı şart koşuyorsa, dünyada yaratılan her şeyin anlamlı olduğu ve anlamlı olan her şeyi Tanrı'nın bildiği ortaya çıkar. Tanrı için sonsuzluk yoktur. O her şeyi bilir, fakat anlamsız olanı bilmemesi onun için eksiklik değildir. Buradan çıkan sonuç şudur; anlamsız bir soru nasıl ki soru değilse, mantıksız bir dünya da dünya değildir. Mantık dünyanın dışındadır, ama aynı zamanda dünyayı kuşatır. Burada, Tanrı ile mantık arasında kurulan benzerlik, Tanrı'nın her şeyi yarattığı, ama mantıksız bir şey yaratmadığı anlamına gelir. Aksi takdirde biz, mantıksız bir dünyanın neye benzediğini söyleyemezdik. Tanrı'nın mantıksız bir dünya yaratmaması, onun için bir eksiklik sayılmaz. Çünkü ne tarzda olursa olsun bir dünya olacaksa, onun bir mantığı da olacaktır.⁴⁸ Böyle bir çözümleme her ne kadar belli bir ayırım çerçevesinde yapılsa da, olgu dilinin kendi sınırları ötesine uzatıldığı görülmektedir. Dile gelmeyişi şu veya bu biçimde dile getirmektir. Çünkü bu çözümlemede olgusal dile uymayan sezgisel genellemeler yer almaktadır.

Tanrı'nın her şeyi bilmesi ve bilgisinin kesin olması, bizim matematik bilgimiz gibi olduğu dile getirilerek açıklanmaktadır. Sayıların söylediği sanmakla değil, kesinlikle ifade edilir. Çünkü matematik ölçüdür, ölçülen bir şey değildir. Matematiğin bir temeli yoktur, o kendindedir ve mutlaktır. Dolayısıyla matematik için yapılan, mutlak, yani hiçbir bağı, koşulu olmayan, ölçülebilir olmayan, zamanda ve uzamda olmayan gibi tanımların Tanrı içinde yapıldığı görülmektedir. Matematikte olanak, gerçeklik ayrımı yoktur. Çünkü sayılar bir şeyin yerini tutmazlar, tersine onlar kendileridir. Tanrı'nın fiili de kendine aittir. Rastlantı ve olanak fiziksel dünyaya aittir. Tanrı için bu söz konusu değildir.

46 Ö. Naci Soykan, "Wittgenstein'in Tanrı Anlayışı Üstüne", 172

47 Ö. Naci Soykan, "Wittgenstein'in Tanrı Anlayışı Üstüne", 174

48 Ö. Naci Soykan, "Wittgenstein'in Tanrı Anlayışı Üstüne", 177; D. Pears, 138, 139

Öyle anlaşılıyor ki, Wittgenstein'in ben-dünya arasında kurduğu ilişkide mantık ve matematiğe yüklediği anlam, meselenin anlaşılmasında önemli bir noktadır. Ancak, yine de meselenin düğümlendiği nokta mantık, matematik ve Tanrı arasında kurduğu benzerlikte, dünyanın dışında olan Tanrı ile benim dünyamda olan Tanrı ayrımı ile alakalıdır. Benim dünyamda olan Tanrı; Tanrı gibi bilmenin bir yolu olan kesin bilgi matematikle mümkündür. Bunun ötesinde olan olgusal dünya bir rastlantı ve imkân dünyasıdır. Matematikte rastlantıya ve imkâna yer yoktur. Tanrı'nın bilgisinde de rastlantı ve imkâna yer yoktur. Matematik yapmak, tanrısal bir bilgiye sahip olmaktır. Gerek bu görüş gerekse olgusal dünyaya çekilen sınırlar ve dünyanın anlaşılması konusu, insan bilgisinin olgusal alana özgü olduğunu belirtmeye yönelik felsefi bir girişimden başka bir şey değildir.

İnsan bilgisinin ait olduğu dünya olgusal dünyadır. Öyleyse metafizik alanla ilgili olarak insan sadece ne sorusunu sorabilir. Nedir? sorusu bir şeyin varlığına yönelik bir sorudur, fakat o şeyin açıklanmasını isteyen bir nasıl sorusu değildir. Nasıl? Sorusunun yanıtını veren deneydir. Teolojik konular, burada yer almazlar. Çünkü dile yansıyanı dil, dile getiremez. Kendisi dilde dile geleni, biz dille dile getiremeyiz. Ancak önerme, gerçekliğin mantıksal biçimini gösterir. O, onu işaret eder.⁴⁹ Bu nedenle insan kendi bilgisinin dışında olan Tanrı'nın keyfiyetini bilemez. Dünyaya öncesiz ve sonrasız bakmak, ona bir bütün – sınırlandırılmış bir bütün olarak bakmaktır. Dünyayı sınırlandırılmış bir bütün olarak hissetmek, mistik olan işte budur.⁵⁰ Bu ifadeler, teolojik açıdan oldukça anlamlıdır. Bu nedenle D. Pears,⁵¹ teolojik konulara karşı gösterilen derin suskunluğa karşın, *Tractatus*' ta yapılan ayrımın dinsel kuramı savlama açısından önemli bir içeriğe sahip olduğu görüşünü benimser.

II. Dilin Sınırları Üstüne Gitmek: Dile Getirmek

Wittgenstein'in ikinci döneminde en belirgin konu: Anamlı olma ile doğrulamanın özdeş olmadığı düşüncesini öne sürmesidir. İkinci dönemi önemli farklılıklar içermesine karşın birinci döneminden kopuk değildir. Ancak açık ve belirgin olan husus şudur ki; doğrulayıcı analiz mantığının bir dereceye kadar basit ve özel görüşlerini paylaşmaz. Anlama daha geniş bir anlam yükler. Dar anlamda anlaşılan anlama tepki; anlamı aramayın, daha

49 L. Wittgenstein, " On Death and The Mystical ", Edit: John Hick, *Classical and Contemporary Readings In The Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc, New Jersey, 1964, 411 (4. 121)

50 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 45

51 David Pears, *Wittgenstein*, Çev: A. Dankel, Afa Yay., İst., 1985, 123

çok kullanımı araştırın ifadesiyle somutlaşır.⁵² Dil çoklu bir tarzda kullanılabilir, anlamda bağlama aittir. O halde bir iddianın anlamını değerlendirmek için katı bir ölçü kullanılamaz. Anlam, hem dilin düz yüzeylerine hem de düzensiz sınırlarına uyan esnek bir ölçüde aranabilir ki, bu dilin kullanımınıdır, günlük dildir. Her cümle kendi özel bağlamında anlamlıdır. Çünkü dilin anlamı kullanımındadır.

Doğrulayıcı analiz mantığının sınırlarını ve kendi erken dönemindeki anlayışını eleştiren Wittgenstein, dilin çok çeşitli kullanımlarının bir yüksek ortak paydası olması gerektiği doğrultusundaki varsayımından vazgeçer. Her bir çeşit kullanım öbür çeşitlere, tıpkı aynı aileden insanların yüzleri ya da insanların oynadıkları oyunlar gibi değişik biçimde birbirine benzediği görüşünü benimser. Bu nedenle de özel dili çok farklı bir gerçeklik olarak tasvir eder. Ona göre dilimiz eski bir şehre benzer; dar sokakların ve meydanların, eski evlerin ve yeni evlerin, çeşitli dönemlerde eklenen yapıların oluşturduğu bir labirenttir ve düz caddeler ve tek biçimli yapılardan oluşmuş pek çok yeni mahalle, bu ana bölümü kuşatmıştır.⁵³ Bu ifadeler fonksiyonel analiz mantığında dilin, tabii bir fenomen olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu nedenle dilin kullanımlarının her hangi birini dışlamaya hiçbir a priori izin vermez. Çünkü belirli bir cümlenin doğrulanabildiğini söylemek, anlamı konusunda karar vermek değildir; bu, onu deneysel tipte bir cümle olarak nitelemektir.

Fonksiyonel analiz dil araçlarının çokluğunu ve bu araçların kullanımlarının çokluğunu ileri sürerek doğrulayıcı analiz mantığının temel dayanaklarından birini düşürür. Ad'ın taşıyıcısı ile adın gösterimi arasında kesin bir ayırım yapar. Adın gerçeklikte karşılığı olduğu şey- kişi veya nesne – adın taşıyıcısıdır, gösterimi değil. Adın taşıyıcısı yok olabilir, ama ad gösterimini yitirmez. Dil oyununda ad, nesneye sanki bir biçimde sahip olur ve objenin varolması son bulunca, onunla birlikte iş görmüş olan ad gösterimini yitirmez.⁵⁴ Dile yüklediği anlam hem bir karmaşa hem de kendisine sürekli eklenen bir bütünlüktür. Bu, mantıkî doğrulamanın sınırlarını aşar. Dolayısıyla mantık da artık diğer dil oyunları gibi bir dil oyunudur. Çünkü bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımınıdır.⁵⁵ Bir sözü anlamak ise onun nasıl kullanıldığını bilmek, onu uygulayabilmektir. Artık

52 Bede Rundle, Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language, Basil Blackwell, Oxford, 1990, 1-2

53 L. Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar, Çev: D. Kanıt, Küyerel Yay., İst. 1998, 18 ; B. Rundle, Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language, 42

54 Ö. Naci Soykan, Felsefe ve Dil, 84

55 L. Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar, 43

dil ile gerçeklik arasında uyum aranmaz. Üstelik böyle bir şey metafizik olarak tanımlanır.

Fonksiyonel analiz, dilin günlük hayattaki kullanımında, analitik ve sentetik önermelerin önemini inkâr etmez; fakat daha çok, doğrulayıcı analizin yabancı veya en azından sürgüne gönderilmiş unsurlar olarak gördüğü cümleleri, linguistik yurttaşlığa kabul eder. Doğrulayıcı analizin önemsiz istisnalar arasına koyduğu dil kullanımları, gerçekte bu analizin son derece değer verdiği kullanımlar kadar önemlidir. Wittgenstein⁵⁶ dilin tabii gelişimine vurgu yapar ve dilin sosyal niteliğini, kullanım ve anlam değişimleri üzerinde durur. Çünkü dilin tabii gelişmesi, sadece toplumda ve toplumla gerçekleşir. Buna göre dil; bir sosyal faaliyettir. Her dil konuşucusunun bildiği kendisine has bir yapıya sahiptir. İnsanlar dilde kural haline getirilmiş gramatik modlara ve uzlaşımlara dayandıkları için birbirini anlarlar ve bir dil oyununun üyesi olurlar. Dilin konuşulduğu, öğretildiği ve pratikte kullanıldığı hayat formunun yokluğu, iletişimin olmadığı bir dünyayı simgeler. Çünkü insanlar kullandıkları dilde uzlaşırlar. Bu, düşüncelerde uzlaşma değil hayat tarzında uzlaşmadır. Eğer dil bir iletişim aracı ise konuşmanın gerçekleştiği yerde bir uzlaşma var demektir. Bu sadece tanımlarda uzlaşmayı değil, aynı zamanda hükümlerde uzlaşmadır.

Birbiriyle uzlaşan insanların paylaştıkları şey, aslında, aynı dil oyununa ait olmalarıdır. Dolayısıyla bir dil oyununa ait olmak, belli bir geleneğin örmüş olduğu hayat tarzına ait olmaktır. Bir dilin içinde olmak bir geleneğin ördüğü ve belirlediği bir yaşam tarzını paylaşmak anlamına gelir. Bu nedenle bir kelimenin özel tanımı, dilin bir parçası değildir; çünkü tümüyle özel kelimenin tam anlamıyla hiçbir gücü yoktur. Sağ elimin sol elime yapacağı hediye ne kadar hediye ise özel kelimenin de o kadar anlamı vardır. Dolayısıyla kelimelerin anlamı yok kullanımları vardır. Bir olay farklı şekillerde yazılabilir, anlatılabilir ve okunabilir. İşte bu nedenle, dilin kullanımları çeşitlidir. Linguistik bir olgunun tek genel ayırt edici özelliği sosyal bir bağlamda oluşması ve bazı pratik sonuçlara sahip olmasıdır. Dil oyununda dil, meşru pek çok kullanımı olan karmaşık, sosyal bir üründür.⁵⁷

Wittgenstein'in düşüncesindeki ayrışma noktası kelimenin anlamı üzerinde gerçekleşir ve der ki; kelimeler tek başlarına bir kelimenin nasıl anlaşıldığını söylemezler. Bu ayırım, atomcu bir bakış açısından bütüncül bakış açısına geçişin uğrağıdır. Doğrulayıcı analizin temel aksiyomu şudur: *her temel önerme diğer önermelerden bağımsız olmalıdır.* Wittgenstein,

56 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 242

57 Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İst.1999, 80-81; Karşılaştırınız: D. Pears, *Wittgenstein*, 126-127

buna katılmaz ve der ki; deneysel yargının kurallarını öğrenmekle uygulamalarını da öğrenemeyiz; yargıların diğer başka yargılarla ilişkilerini nasıl öğrenirsek, uygulamalarını da öylece öğreniriz. Bizim için akla uygun olan şey yargının *bütünüdür*. Herhangi bir şeye inanmaya başlarsak, bu inandığımız şey bir izole önerme değil; fakat bütün *bir önermeler sistemidir*. Işık bütüne derece derece yayılır. Bana açık gibi görünen şeyler, izole aksiyomlar değil, aksine içinde öncüllerin ve sonuçların uydukları *karşılıklı* bir desteklemedir.⁵⁸ Bu ifadeler gayet açık biçimde belli bir dil sistemi içinde yer alan önermelerin birbirini karşılıklı olarak desteklediğini anlatmaktadır. Dolayısıyla anılan bütünlükten koparılmış bir önerme mantikî olarak doğrulansa bile anlamlı olduğu anlamına gelmez.

Önermeden, imajdan söz eder gibi söz etmek, tasavvurun fonksiyonunu abartmaya neden olur. Öyle ki sonuçta bu abartma, bütün diğer fonksiyonları ve öncelikle bizzat imajların *kullanım biçimini* gizler. Oysa bir imajın anlamını, temsil ettiği şeyi anladığımız andan hareketle aydınlattığımızı hiçbir şey bize önceden garanti etmez. Bir köpek resmini ele alalım; Ona derhal, *bu bir köpektir*, şeklinde bir göndergesel anlam yüklersek haksızlık ederiz: çünkü bu resim içinde yer aldığı bağlama göre bir uyarı anlamı taşıyabilir. Bu resim, bir köpek kulübesini, bir köpek fuarına dönük bir yönü veya bir satış teklifini belirtebilir. Öyleyse içeriği ne olursa olsun bir imaj tasvir etmeye, soru sormaya, istemeye, uyarmaya yarayabilir. Her imajın tasvirici içeriğini ve kipsel bileşenini birbirinden ayırmak gerekir.⁵⁹ O zaman imajın gerçek anlamını belirlemek için bu modal boyutu dikkate almak çok önemlidir. İmajların ve tasavvurların dinde oynadıkları rollerden dolayı din dilinin analizi doğrudan bu farklılıklarla ilgilenir.

Doğrulamayı analizinin gözettiği diğer bir husus; karmaşık olanın basit olana indirgenmesidir. Oysa Wittgenstein bunun görüldüğü kadar açık olmadığını söyler. Kusursuz doğruluk için mantıksal ilkelere uyma zorunluluğu, yani anlamın mutlak belirlenmesi gerekliliği, bir çeşit belirlilik ve belirsizlik tipini olağan dili yanlış yorumlamak tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Olağan dil belli bir durumda, belirlilik ve belirsizlik tipine muhtaçtır. Sözelimi *öğleye doğru buluşalım*, demek anlaşmak için yeterlidir. Bundan daha çoğunu istemek, sözelimi *öğleye doğru mu* veya *öğleden bir dakika önce mi*, diye sormak yersizdir ve bu soru olsa olsa dengesiz bir mizacı ifade eder.⁶⁰ Bir cümlenin anlamı – denebilir- şüphesiz şunu ya da bunu açık bırakabilir ama tümencenin yine de kesin *bir* anlamı olmalı. Belirsiz bir anlam

58 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 140,141,142

59 J. Greisch, Wittgenstein’da Din Felsefesi, 69

60 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 60

– gerçekte *hiç de* bir anlam olmaz, - bu şuna benzer; belirsiz bir sınır gerçekten sınır değildir. Burada belki şöyle düşünülebilir; eğer, *adamı odada sıkıca kilit altında tuttum – yalnızca açık tek bir kapı vardır*, dersem – o zaman ben hiç de onu odaya kilitlemedim; onun kilitli olması bir hiledir. Burada şöyle de denilebilecektir; *sen hiçbir şey yapmadın*. İçindeki bir boşluk ile birlikte bir kapatma, *hiç* kapatmama gibidir - ancak bu doğru mudur? ⁶¹ Bu soru ile karmaşık olanı tekil ve bütünden koparılmış bir önerme ile anlatmanın hem anlamı sınırlandırmak hem de anlamı indirgemek olduğu gösterilmektedir.

Anlam arayışında tartışmalar, diyelim ki matematikçiler arasındaki, bir kurala tabi olup olunmadığı sorusu üzerinde patlak vermezler. İnsanlar, sözgelimi bu konuda yumruklaşmazlar. Bu bizim dilimizin işleyişinin, sözgelimi tanımlamalar verirken, temellendirdiği çerçevenin bir parçasıdır. *Demek ki siz neyin doğru neyin yanlış olduğuna insani uzlaşmanın karar verdiğini söylüyorsunuz*. İnsanların doğru ve yanlış dediği şey budur; ve onlar kullandıkları dilde uzlaşırlar. Bu, kanılarda değil yaşam biçiminde uzlaşmadır. Eğer bir dilin iletişim aracı olması gerekiyorsa yalnızca tanımlarda değil aynı zamanda yargılarda da uzlaşma olmalıdır. Bu, mantığı feshediyor görünüyor ama böyle yapmaz. Ölçüm yöntemlerini tanımlamak bir şey, ölçüm sonuçlarını almak ve belirlemek başka bir şeydir. Ama bizim ölçme dediğimiz şey kısmen ölçüm sonuçlarındaki belirli bir değişmezlik tarafından belirlenir.⁶²

Eğer dilimizin mantığı basitçe gerçek-fonksiyonel mantık değilse nedir? Her hangi bir kişi fonksiyonel analizi bu sorulara bir cevap serisi görebilir ki bu yaklaşım, mantık ve matematiğin, kendi kendine yeten sistematik formel modellerinden uzaklaşmayı ve insan pratiğinin arkaplanında gömülü olan bir oyunun modeline, aktivitesine doğru yönelmeyi benimser. Aynı zamanda fonksiyonel analiz mantığı, kesin anahtar paradigmalara ve bir resim veya hesap gibi dilin bilgisini içeren doğrulayıcı analizin metaforlarına olan güveni sarsar. David G. Stern'in ⁶³ deyişiyle fonksiyonel analiz mantığı, kuralların formel sistemi olan dil anlayışından kuralların hükmünün paylaşılan pratiklerin arkaplanına dayandığı görüşüne kayar ve sözcükleri fiilen özgün yerlerinde kullanmaya ve kuralına göre oyun oynamaya çağırılmaktadır.

61 L. Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar, 99

62 Norman Malcolm, Knowledge and Certainty, Library of Congress Catalog card, United State America, 1963, 112

63 David G. Stern, Wittgenstein on Mind and Language, Oxford Univ. Press. New York, 1995, 102

Bir alet kutusundaki aletleri düşünün; bir çekiç, kerpeten, bir testere, bir tornavida, bir cetvel, bir tutkal kutusu, tutkal, çiviler ve vidalar. İşte sözcüklerin işlevleri, bu nesnelerin işlevleri kadardır-her iki durumda benzerlikler vardır. Şüphesiz aklımızı karıştıran şey, konuşulurken duyduğumuz ya da el yazısı ve baskıda karşılaştığımızda sözcüklerin aynı tarzda görünüşleridir. Zira onların uygulanmaları bize çok açık gösterilmez. Özellikle de felsefe yaparken.⁶⁴ Dil eski ve yeni evlerden oluşan labirent ve aynı zamanda buna eklenen unsurlardır. Öyleyse anlam oldukça karmaşık dil oyunlarının içindedir. Dil oyununun araştırılması, konuşma türüyle ilgili farklı ifadelerin nasıl ve ne zaman, yani hangi ortamlarda ve hangi cümlelere ve durumlara cevap olarak ifade edildiğinin araştırılması anlamına gelir. *Öyleyse felsefi problemler dil tatile çıktığı zaman ortaya çıkar.*

Sözlerin neyi imlediklerini göstermesi gereken şey, sahip oldukları kullanım türüdür. Dilin kullanım türüne göre anlam belirlenir. *Bu sözcük bu yu imler*, ifadesi bu tanımın bir parçasıdır. Sözelimi *döşeme taşı* sözcüğünün, aslında bir *tuğla* dediğimiz yapı taşının şekline gönderme yaptığı yanlış düşüncesini kaldırma söz konusu olduğunda yapılacaktır. Ancak bunun bir gönderim türü olduğu bilinir. Dolayısıyla sözcüklerin kullanımlarının tanımlarını bu şekilde özümseme, kullanımların kendilerini artık birbirine benzer kılmaz, zira gördüğümüz gibi onlar tümüyle farklıdır. Aklımızı karıştıran şey sözcüklerin aynı tarzda görünüşleridir. Zira onların uygulanmaları bize çok açık gösterilmez, özellikle de felsefe yaparken.⁶⁵

Wittgenstein, kendisine şöyle bir eleştiri yöneltir; her tür dil oyunundan söz ediyorsun ama bir dil oyununun ve dolayısıyla da dilin özünün ne olduğunu; tüm bu etkinliklerde ortak olanının ne olduğunu ve neyin onları dil ya da dilin parçaları haline getirdiğini hiçbir yerde söylemiyorsun. Böylece önermelerin genel biçimi ile dilin genel biçimine ilişkin bölümü atlıyorsun. Bu eleştiriye şöyle açıklar; bu doğrudur – dil dediğimiz her şeye ortak olan bir şey üretmek yerine bu görüngülerin, hepsi için aynı sözcüğü kullanmamızı sağlayan tek bir şeyin olmadığını, - ama onların birbiriyle çok farklı şekillerde *bağıntılı* olduklarını söylüyorum. Ve bu bağıntı veya bağıntılar nedeniyle onların hepsine dil deriz.⁶⁶ Fakat dilin kendi dışında bir temeli yoktur. O akla ne uygundur ne de aykırıdır.

Bu bilgiyi verdikten sonra dil oyununu farklı oyunlara atıf yaparak açıklar. Fonksiyonel analiz mantığına göre dil oyunu dil ile dilin örüldüğü

64 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 11

65 L. Wittgenstein, *Tractatus*, 7, 10,

66 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 65

eylemlerden oluşan bütündür. Dil oyunları, her biri özgün grameri belirlemeye yarayan bir hayat formuna bağlıdır.⁶⁷ Dil oyunu normal durumda bir sıra dilsel ifadeden oluşur ve çoğunlukla bu ifadelere başka eylemler eşlik eder. Eğer ona bir eylem eşlik etmiyorsa ve eğer o bir buyruk değilse bir dil oyunu olmaz. Dil oyunu dilin bütününe parçaları değil, tersine kendi içinde kapalı antlaşma sistemleri olarak basit dillerdir. En basit dil oyunu iki kişi arasında kullanılan dildir. Sözelimi usta-çırak ilişkisi böyledir. Usta *tuğla* diye bağırdığı zaman çırak hemen tuğlayı ustaya getirir. Çünkü bunun *bana bir tuğla getir* anlamında olduğunu bilir. Her dil oyunun kendi bütünsel anlam yapısı içinde bir kuralı vardır.⁶⁸ O kuralı öğrenmek oyuna katılmak anlamına gelir. Aksi takdirde oyun dışı kalırsınız. Yani anlam avuçlarımızdan akıp gider. Çünkü anlam, bağlamın belirlenmesindedir.

Dil oyununu ve farklı dil oyunlarını şöyle açıklar; Sözelimi, *oyunlar* dediğimiz işlemleri ele alın. Tahta oyunlarını, kart oyunlarını, top oyunlarını, olimpiyat oyunlarını ve benzerlerini kastediyorum. Bunların hepsinde ortak olan nedir? – Şunu demeyin; ortak bir şeyin olması *gerekir* yoksa onlara oyunlar denmez. – Ancak onlarda ortak bir şeyin olup olmadığına bakın ve görün. – Zira eğer onlara bakarsanız hepsinde ortak olan bir şeyi görmeyeceksiniz ama benzerlikleri, bağıntıları ve onların bütün bir dizisini göreceksiniz. Yinelerseniz; düşünme, ama bak! – Sözelimi, tavlaya, satranç türü tahta oyunlarına, onların çeşitli bağlantılarına bak. Şimdi kart oyunlarına geç; burada ilk gruptaki ile birçok karşılıklar bulursun ama pek çok ortak özellik kaybolur, başkaları ortaya çıkar. Top oyunlarına geçtiğimizde bir çok ortak şey kalsa da pek çoğu kaybolur...Bu irdelemenin sonucu şudur; biz, üst üste gelen ve çapraz hatlar çizen benzerliklerin karmaşık bir ağını görürüz: Bazen kapsayıcı benzerlikler, bazen ayrıntının benzerlikleri. Bu benzerlikleri nitelendirmek için *aile benzerliklerinden* daha iyi bir ifade düşünemiyorum. O halde oyunlar bir aile oluşturur.⁶⁹

Dil oyunları, farklı oyunlara atıf yapılarak gösterilmekte, farklı oyunlarda bulunan ortak özellikler veya bir ortak özellik değil, benzer özellikler söz konusudur. Oyunların bu benzerliklerini aile benzerlikleri olarak adlandırır. Dildeki oyunların ne sınırı ne miktarı bellidir. Öyleyse farklı oyunlardaki kartların oyun türüne göre amacı ve rolü değiştiği gibi ifadenin de amacı ve rolü de değişik olacaktır Ancak kesinliğin çeşidi, dil

67 Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Çev: Z. Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, 15-16

68 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 85, 86; N. Malcolm, *Knowledge and Certainty*, 98

69 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 66, 67

oyunun çeşididir. ⁷⁰ Bu analogileri dil oyununa taşırsak sonuçta şu ortaya çıkar; bir ifadenin etkin anlamı üzerinde en iyi bilgilenme tarzı, kendimizi dilin etkin kullanımının kılavuzluğuna bırakmaktır.

Bir insanı rahatlamayı ve üzmeyi teşkil eden aktiviteler, kelimeler, yüz ifadeleri ve jestler Wittgenstein'in yaşam formları adlandırdığı şeye uygun düşmektedir. Dil oyunu terimi, dil oyunu bilgisiyle bağlantılıdır. Dilin konuşulması bir çeşit eylem, bir eylemin parçası ve yaşamın formudur. Her hangi bir bağlamı anlamak istiyorsak bu bağlam için kullanılan kelimeleri saran doğal ifadeleri, eylemleri, insan davranışlarının amacını anlamalıyız.⁷¹ Dolayısıyla hayat formu, bütün sosyal ve kültürel, kişiler arası yaşama dayanan eylemlerle iç içedir. Gerçeklik ve hakikat olarak anladığımız şey insan ve dille çok yakından ilgilidir ve bu insan hayatının bütün alanları ile bağlantılıdır. Bu nedenle bir dili düşünmek bir yaşam biçimini düşünmek anlamına gelir. Kelimeler ancak yaşam ve düşüncenin içinde bir anlama sahiptir. Dolayısıyla etkin biçimde kullanılan dil gerçeği, araştırmanın istediği şekilde, önermenin genel formunu tek bir modele indirgemeye izin vermez. Hangi tür objenin nasıl bir şey olduğunu bize gramer söyler. Teoloji de gramer gibidir. Teolojinin nasıl olduğunu, bağlı bulunduğu gramerden anlarız.

Bu bağlamda, yani bir kural izleme durumu gibi bir eylemin apaçık tanımını vermesi mümkün olan arka-planı bir taraftan bizim pratiklerimiz ve hayatın formları, diğer taraftan bu pratiklere dayanan doğanın gerçekleri yapılandırır. Çünkü miras edinilmiş bir arkaplan yetenekleri, alışkanlıkları ve gelenekleri kapsar, bir teori de bütün ayrıntıları açıklayamaz. Kural izlemenin sosyal ve tabii bağlamına yapılan vurgu Wittgenstein'in bir pratik olarak sonraki dil anlayışının özelliğidir.⁷² Wittgenstein'in bu çözümlemesi açısından meseleye bakıldığında her şey kendi dil oyunu içinde anlama sahiptir, ifadesiyle dini ifadelerin kendi içinde anlamlı oldukları sonucunu çıkarabiliriz. Dil oyununa yüklediği anlam; söylenemeyen ve gösterilemeyen ayrımını ortadan kaldırır. Bu durumda dini ifadelerde aynı şekilde dil oyunu içinde bir anlama sahip olacaktır. Böylece dini önermeler kendisinden söz edilmeyip sadece gösterilen değil, aksine hem gösterilebilen hem de bir anlama sahip olan konuma kavuşacaktır. Öyleyse dilbilgisi olarak teoloji mümkündür.⁷³ Din alanının dilbilgisini, dil oyununu *bilerseniz* onu

70 N. Malcolm, *Knowledge and Certainty*, 123 ; B. Rundle, *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language*, 45

70 D. G. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language*, 103

71 N. Malcolm, *Knowledge and Certainty*, 119

72 D. G. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language*, 103

73 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 373

anlarsınız. Elbette ki böyle bir çıkarım; dinin içinde olmayı ve o dil oyununa ait kuralların içinden bakmayı gerektirir. Dolayısıyla teolojik konular, doğrudan doğruya dünyayı aşma isteği ile dile getirilebilir.

Öyle görünüyor ki fonksiyonel analiz mantığı kartezyen zihniyetin bilgi kuramsal yalnızlığından kendini yavaş yavaş uzak tutarak dünyanın epistemik otoritesini aydınlatmaya çalışmaktadır. Bu, hayatın verimli kümelerinin fonksiyonel analiz tarafından tedrici olarak kabul edilmesi ve belli tanımlama üzerine olan girişimleri için bir temel sonucudur. Öyle ki fonksiyonel analiz mantığı içinde gelişen bu temalar modern düşüncenin eleştirisini yapan bir çok filozof tarafından kullanılır. Böylece, tarihi gerçekliğin radikalliği, anlamının yapısökümü ve düşüncenin dilselliği modern düşüncüyü eleştiren postmodernistlere göre önemli temalardır. Çünkü, bir dil oyunundan söz etmek, bir hayat aktivitesinin ve bir hayat formunun parçası olan dili konuşmaktır.⁷⁴

Wittgenstein, teolojik önermelerin tabii imkânları dile getirmediği görüşünü sürdürmekle birlikte, bunların anlamlarının insan yaşamı içinde kavranacağını düşünür. Teolojik dile karşı tutumu şu sözlerinde netleşir; teolojinin esası, onun şeylerle ilgili araştırmalarla kavramsal araştırmalar arasındaki ayrımı karıştırması. Teolojik soru; daima, sorun kavramsal bir sorun olmasına karşın, şeyle ilgili bir sorun gibi görünür. Sözgelimi *dünya kötüdür* gibi bir cümleyi *dünya yuvarlaktır* cümlesi gibi görüp, birincisindeki dünya kavramını ikincisindeki gibi bir nesne olarak sanmak. Ya da eğer dünyanın içindeki olguların yanında, onlardan başka, olgu olmayan şeylerinde olduğunu kabul etseydik, bunlar üstüne olan deneyimlerimizin bunların birer resmi olduğunu, yani onların anlamlı cümle olduğunu kabul edecek, böylece teoloji yapmış olacaktık. Bu şuna benzer; *İyi yararlıdır*, cümlesindeki *iyi* kavramını *portakal yararlıdır* gibi bir şey görmek.⁷⁵ Ancak bir kişinin ölümünden sonra yaşadığı ve Tanrı tarafından yargılanacağı önermesi, bunların yaşam içindeki yeri açısından kavranılabilir. İki arasındaki sınırların karıştırılması karşılıklı olarak bir indirgenme ile sonuçlanır.

Dinin grameri, özgün bir mantık teşkil eder. Ahirete inanmanın anlamı nedir? Diğer bir deyişle söz konusu tasavvurun içeriği nedir? sorusu akla uygun bir sorudur; fakat daha ziyade hangi andan hareketle ve hangi şartlarda bu *inanç* dini bir *iman* olur sorusu da akla uygundur. Ahiret gününe inancın *yarın yağmur yağacağına* dair inançtan tamamıyla farklı bir statüsü

74 Thomas Guarino, “ Between Foundationalism and Nihilism: Is Phronesis the Via Media for Theology”, *Theological Studies*, (March.93, Vol: 54) 128

75 Ö. Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, 175

vardır. Sonuç olarak dini inancın orijinalliği psikolojik kriterlere dayandırılması olmamalıdır. Fonksiyonel çözülemeye göre iman bir haykırma ve ruh hali de değildir. Bir imanın gücü, onu bir acının yoğunluğuyla karşılaştırmaya izin vermez. Dini imanın orijinalliği sonuçta, sırf gramatik kriterlere dayanmalıdır. *Yarın yağmur yağacağına inanıyorum* diyen kişinin karşısında şöyle diyebilirim: belki evet, belki hayır. Fakat, *kıyamette Tanrı zalimi mazlumdan ayıracak* diyen kişiye aynı şekilde tepki gösteremem. Çünkü dini imanın grameri belkinin ve muhtemelin nötr durumuyla bağdaşamaz.⁷⁶ Yine buna bağlı olarak dini ifadeler *yağmur yağıyor ve yağmıyor* şeklinde de açıklanamaz. Dini ifadelerin anlamı, biri diğerinin hayırlanmasıyla elde edilemez.

Wittgenstein imanın özel olduğunu düşünür. N. Soykan'ın aktardığına göre o şöyle der; sen Tanrı'yı, o bir başkasına söz söylerken işitemezsin; tersine eğer sen, kendisine konuşulansan işitebilirsin. Bu, bir dilbilgisel düşüncedir. Yoksa bu, bir tür Tanrı inancı temellendirmesi değildir. Çünkü Tanrı inancı kişiye özgüdür. Yani başvuru bir başkasına değil, ilahi sözün kendisine olmalıdır. Ona göre din bir başkasına açıklanamaz. Din açıklanarak değil, aynı matematikte olduğu gibi *yapmakla* öğrenilir. Çünkü matematik işaretleri bir şeyin simgesi değildir. Onlar bir şeyi göstermez, betimler. Tanrı sözcüğü de öyle. O bir şeyi göstermiyor. Onun gösterdiği, adı olduğu bir şey, insan, kendisine gösterilmediği halde bu kavramı kullanır ve anlar.⁷⁷ Böyle bir anlayış, fideist, imancı bir anlayışı olarak tanımlanabilir. Şu farkla ki, bu anlayış, kişinin dini metinlerden herkese açıklanan ve anlatılan bir imancılığı değil, kişinin kendine özgü, öznel ve mistik bir imancılıktır.

Dini anlamak din dili oyununa katılmaktır. Oyuna katılmak ise din dilini bilmekle mümkündür. Dini, kendi dil oyunu dışında her hangi bir dil oyunu ile anlamak mümkün değildir. Dini iman gramatik kriterlere dayanmalıdır, çünkü dini imanın dili belki ve muhtemeli dışlar. Buradan çıkan sonuç; dinin dili farklı bir dil oyunudur. Ancak din dilinde sık sık mecazlar kullanıldığı halde Wittgenstein mecazın bir olay betimlemesi olduğunu benimser. Fakat böyle düşünüp ve mecazın arkasındaki duran olayı dile getirdiğimizde katıksız bir saçmalığa düşeriz. Kaldı ki mecaz, konuşmama çaresizliği karşısında bir iğreti konuşma denemesidir.⁷⁸ Aşkın alana ilişkin dini ifadelerin bir çoğunu mecaz olarak değil de, bir tanımlama olarak aldığımız da, dini farklı bir moda indirgeyerek açıklamamız gerekir.

76 J. Greisch, Wittgenstein'da Din Felsefesi, 77

77 Ö. Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, 193

78 Ö. Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, 188

Bu olsa olsa mitsel evrenin dilini, olgu diline çevirme gibi bir indirgeme ile sonuçlanır.

III. Fonksiyonel Analiz Mantığının Teolojik Düşünüşe Etkisi ve Değeri

Dile getirilemeyen hakkında susmak gerekir şeklinde ifade edilen anlayışın teolojik açıdan içerdiği bir çok sorundan bahsetmek mümkündür. Bize göre üzerinde durulması gereken en önemli konu: anlamlı sayılan önermeler, diğer bir deyişle bilginin konusu sayılan alanla ilgilidir. Sadece nesnel ve olgular için kurulan önermelerin gerçek ve anlamlı olduğu görüşü bilgiyi olgu alanı ile sınırlandırmaktadır. Buna bağlı olarak Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olmadığı ileri sürülmekte ve dile getirilemeyen hakkında susmak gerekir denilmektedir.

Dile getirilemeyen hakkında susmak gerekir, çünkü dile getirilemeyen alanla ilgili önermeler olgusal bir gerçekliğe gönderme yapmazlar. Dünya, olguların tümü olduğuna göre, olgusal içeriği olmayan teolojik ifadeler üzerinde konuşulamaz. Bu anlayış bizzat bilimsel alana yönelik çözümleme açısından sorunludur, çünkü bizzat dünyanın kendisi çoğu kere dile getirilemez. Teolojik açıdan ise anlayışın temellendirmek istediği ya din hakkında susmak ya da dini öznenin mistik bilincine indirgemektir. Din hakkında *susmanın* anlamı hem dini bilginin konusu olmaktan çıkarmak hem de dini sosyal aktivitenin bir formu olmaktan çıkarmaktır. Çünkü dini öznenin mistik bilincine indirgemenin bundan başka anlamı yoktur, daha doğrusu sonucu budur. Türkiye merkezli tartışmalarda aydınlarımızın dini ve dini düşünceyi sürekli olarak bilgi dışı ve vicdani bir fenomen olarak görmesi ya da din denince salt mistik ritüelleri hatırlaması bu tür yaklaşımın bir etkisi olarak okunabilir. Üzülerek belirtelim ki Türkiye’de din, hala, mantıkçı pozitivist dil anlayışının anlam ölçütleri içerisinde tartışılmaktadır.

Felsefenin konusunu belirleyen ölçütler, tabii alana ilişkin önermeleri nesnel, objektif, kesin şeklindeki tanımlarla özel bir yere çekince, bunun dışında kalan alanın zan altında kalması gayet doğaldır. Felsefe dilin mantıkî analizi ile eşitlenmekte ve bunun olgu dünyası ile sınırlı olduğu söylenmektedir. Bu duruma göre kesin bilgiye ulaşmanın ölçütü deney-gözlemdir. Dolayısıyla doğru bilginin elde edilmesinde deney ve gözlemi nihai kriter olarak alan aydınlarımız, deneyimlerimizi ve fenomen dünyasını aşan bir bilginin mümkün olmadığı şeklindeki bir yargıyı konuşmalarının temel öncülü yapmaktadırlar. Onlara göre felsefi ve ideolojik geçerliliği olan bilgi; dünyanın içinde olan bilgidir. Bu da mantıktır, matematiktir ve benzerleridir. Üstelik, bu din karşıtı düşüncenin moda deyimi olmuştur. Daha da düşündürücü olan böyle bir anlayışı eleştirmek bilime karşı olmak

şeklinde sunulmakta ve tanımlanmaktadır. Oysa bilim felsefesinde sürdürülen tartışmalar, bilimin nesnel, anlamının objektif ve olgusal alana ilişkin yorumların kesin olduğu anlayışını çoktan geçersiz kıldı. Artık bilimsel bilgi düzeltilen bilgidir. Objektif anlama yoktur, çünkü hiçbir anlamının değerden bağımsız olmadığı kesin olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle objektif anlamadan değil, önyargıların elenmesinden bahsedilmektedir. Artık anlam olguların tümü olarak sunulan dünya ile sınırlı tutulmamaktadır. Anlamın kelimeleri ve olguları aşan boyutu olduğu, hatta bizzat din dilinin bilimsel bilginin gelişmesine katkı yaptığı ileri sürülmektedir.

Bu bilimsel dogmatizm, dini bilimsel bilginin dışında görmeyi değil, aynı zamanda bilimi ve aklın düzenlediği kamusal alanın her türlü değerden bağımsız görülmesi gerekliliğine yol açmıştır. Öyle ki bilime ve kamusal alana ilişkin her hangi bir kültürel değer atfı bilime, akla ve hatta modernliğe karşı bir saldırı olarak algılanmaktadır. İfadelerin anlam ölçütleri değişmesine karşın doğrulayıcı analiz mantığından hareket eden aydınlar sürekli olarak dini salt bir teslimiyetin ve kabulün nesnesi olarak tanımlamaktadırlar. Bilimin ötesinde hiçbir anlamlı ve geçerli bilgi olmadığı anlayışı, tersinden dinin ancak bilimsel önermelerin diline dönüştürülerek varolabileceği anlayışını da beraberinde getirmektedir. Hatta din-bilim arasında bir çatışmanın olmadığı ileri sürülürken, bir taraftan bilimsel bilginin meşruluğuna dinsel bir dayanak sağlanıyor, bir taraftan da dinin ancak bilimsel önermelerle konuşabileceği ön yargısı açığa vurulmuş oluyor. Unutulan ise hem aydın hem de ilahiyatçılar açısından bilim ve bilimsel bilginin sosyal ve etik sorunlarının tartışılmadan kutsanmasıdır. Sosyal ve etik sorunlardan soyutlanmış bilimsel bilgi ve buna bağlı olarak üretilen araçların insanın bizzat varoluşuna yönelik bir tehdide dönüştüğü gerçeği sürekli olarak ihmal edilmektedir.

Dile getirme mantığına gelince ki, asıl konumuz budur. Din dilinin daha başka boyutları olduğunu göstermesi bakımından ilgi çeken ve tartışılmaya değer görülen bir kuramdır. Şöyle ki dini bağlamlarda kullanılan sıradan dilin çeşitli fonksiyonları hakkındaki yeni ve merak uyandıran teoriler, yeni teolojik yaklaşımların referansı oldu. Dili harici realiteye bağlayan, anlamın şartlı koşullarının yerine, fonksiyonel analizciler din dilinin fonksiyonunu anlamaya çalıştılar ve din dilinin ne gibi görevler yerine getirdiğini araştırdılar. Onlar dilin, insanların hep değişen amaçlarına uyarlanabilen karmaşık sosyal bir fenomen olduğunu gördüler. Bu yüzden din dilini, çok kesin olarak insan amacına hizmet eden bir kaynak olarak tanımladılar. Buna karşın din dili üzerinde çalışan fonksiyonel analizciler din

dilinin temel fonksiyonu üzerinde kendi aralarında farklılık gösterdiler.⁷⁹ Her şeye rağmen bu yaklaşım din dilinin çok çeşitli fonksiyonları olduğunu, ifadelerin boşlukta bulunmadığını göstermiş, onların anlamlarını belli bazı maksatlar için kullanılmalarından dolayı kazandıkları olgusuna dikkat çekmiştir. Bu görüş, doğrulayıcı analizcilerin ifadeleri, niçin, nerede ve kim tarafından kullanıldığına bakmaksızın, olgusal ve değer bildiren ifadeler şeklindeki sınıflandırmalarının yetersiz ve yanlış olduğunu ortaya koymuştur.⁸⁰ Anlam vermeyi göstermek için kullanımdan hareket etmek ve nesnelerin statüsünü belirlemek için dil oyunlarını düzenleyen *derin grameri* göz önünde bulundurmak, açıkça dil oyunlarının analizi için değerlidir. Çünkü anlam bir temsil fonksiyonu değil, bir kullanım fonksiyonu olarak anlaşılmaktadır.

Bir ifadenin anlamını onun kullanımından elde etmemiz dini ifadelerin anlamını, bunların nerede, ne zaman ve hangi amaçla kullanıldıklarını bilmekle elde edilir. Öyleyse fonksiyonel analiz mantığına göre, dini bir iddiayı olgusal bir varsayım olarak okuyamayız. Çünkü din, düşünce ve eylemimizi başka türlü etkileyen bir şeydir. Dini bir önermenin anlamı, doğru olması durumunda neler olmuş olacağının bir fonksiyonu değil, ona bağlananların yaşamlarında yaptığı değişikliğin fonksiyonudur. Bilimsel inançlardan farklı olarak dinsel inançlar varsayım değildir, kanıtlar üzerine dayandırılmazlar ve az ya da çok olası olarak değerlendirilemezler. Dolayısıyla din ile bilim ne örtüşür ne de çatışır.⁸¹ Öyleyse dini terim ve ifadelerin mantığını belirlemek onların fiili kullanılışlarını kabul etmekten ibarettir. Öyleyse dini ifadelerini anlamını elde etmek için onların kullanılışına ve bağlamına bakmak gerekir. Her dil oyunu kendine özgü olan evrende ve kendi bağlamında anlamlıdır. O takdirde dinin düşünürülüğü harici kriterlere değil; fakat kendine özgü kriterlere bağlı olur.

Dile getirme ve dini özgün kriterlere bağlı olarak anlamayı savunan ve teolojik çözümleme yapan R. B. Braithwaite dini ifadelerin, esas olarak ahlakî ifadeler gibi işlev gördüklerini ilan eder. Teolojik dili ayırt edici bir noktada Braithwaite şunu savunur: din, hayatın ahlakî yönünü destekleyen ve resmeden kıssaları kapsar ve bu kıssalar ahlakî amaçtan öte hiçbir işleve sahip değildirler. Bu dini kıssalar gerçeğin direkt iddiaları görülse de, gerçekte insanların daha ahlaklı yaşamalarını söyleyen amaçlardan birini açıklamaya hizmet eder. Ona göre dini kıssaların ana amaçlarını

79 Bruce Reichenbach, David Basinger, Michael Peterson, William Hasker, Reason and Religious Belief : An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford University Press, New York, 1991, 145

80 Turan Koç, Din Dili, Rey Yay., Kayseri, 1995, 248

81 D. Pears, Wittgenstein, 180

görebilmeleri için doğru olduklarına inanılması ve doğru oldukları gerekmez. Braithwait bu kıssalarda hayatın genel anlamı arasındaki ilişkiyi, insanların kendi hayatları ile kıssalar arasında ilişki kurarak kesin psikolojik ve nedensel bir ilişki olarak ele alır.⁸² Din dilinin kullanımını ahlakî bir fonksiyon olarak görmenin anlamı şudur; dinin amacı, ahlakî niyetleri açıklamak ve ahlakî davranışları desteklemektir. Bu anlayışı eleştiren Donald Hudson teolojik söylemin kendine özel, tek karakter ve fonksiyonu olduğu görüşünün ne anlama geldiğini tartışarak böylesi bir hatayı, dinin derin gramerinin ihlali olarak görür. Teolojik dili eylemsel analize tabi tutma ve bunu açıklamak için kıssalara başvurma dini ifadelerin tümünü ahlakî kalıplara dökmektir. Oysa dini ifadeleri empirik gerçeklere indirgemeye çalışmada pozitivist hata ile karşılaştırılabilir bir yanıdır. Böyle bir yaklaşım, teolojik dilin rolünü ortaya çıkarmak için sadece teolojik dilin nasıl işlediğini anlatır.

Paul van Buren ise bu konuda farklı bir yorum geliştirir. Wittgenstein'a atıf yapan araştırmacı insan dilinin pek çok dil oyununu içeren karmaşık bir fenomen olduğunu açıklar. Ona göre dil oyunu metaforu kesin amaçları tamamlayabilmek için insanlar tarafından kullanılan tanımlanabilir lingüistik davranışlara işaret eder: emirler vermek, bir objenin görünüşünü tarif etmek, bir olay hakkında değerlendirme yapmak, bir hipotezi şekillendirmek ve test etmek, bir tecrübenin tablo ve diyagramlarda sonuçlarını açıklamak, rol almak, şarkı söylemek, bilmeceleri tahmin etmek, fıkra anlatmak, pratik aritmetikte bir problemi çözmeye çalışmak, teşekkür etmek, dua etmek, lanetlemek, selamlamak gibi. Bu farklı linguistik aktivitelerden her biri, insan dilinin ayrıntılı haritasında farklı bir bölgeyi tutar. Her dil oyunu onun bulunduğu alan içinde görev yapan kelimeler için kurallara ve sosyal anlamlara sahiptir. Sözelimi *katı* kelimesi fizikte katı maddeler hakkında konuşurken aldığı anlam ile ahlak alanında bir kişinin katı karakterinden bahsederken bununla bağlantılı, fakat farklı bir şey anlatır. Öyleyse anlam dilin kullanımında, hayatın formlarında gizlidir. Linguistik cemaatlerin mensupları tarafından bir şekilde izlenir ve keşfedilir.⁸³

Buren'e göre modern materyalist batı kültürümüz, bizi, dilimizin güvenli, merkezi bölümleri içinde – bilim, ekonomi, tarih ve kollektif bilinç-

82 R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of The Nature of Religious Belief", "Edit: John Hick, Classical and Contemporary Readings In The Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, 429-430 ; Bruce Reichenbach, David Basinger, Michael Peterson, William Hasker, Reason and Religious Belief : An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford University Press, New York, 1991, 145

83 B. Reinchenbach, Reason and Religious Belief, 146

linguistik bir şekilde yaşamamız için baskı yapar. Fakat dilin merkezi bölümleri içerisinde yaşamak deneyimin zenginliğini kaybetmek ve dünyada varolmanın kesin yolunu önceden izlemektir. Oysa din dilinin hayati rolü, insanlığımızın kesin yönünü tanımlamaktır.⁸⁴ İnsan hayatının derin boyutlarını içeren ve insana hayatın ve varlığın ufku gösteren din, kendine özgü bir dile sahiptir. Bu dil kendi özgünlüğü içinde anlaşılmalı ve hayatın farklı formları içinde yol gösterici olmalıdır.

Dile getirme anlayışından yararlanan D.Z. Philips ise,⁸⁵ din dilinin özel bir dil olduğunu savunur ve der ki; dil hakkında yanlış anlama, Tanrı hakkında ya da Tanrı için bir şeyler söylemenin anlamı hakkında da yanlış anlamlara neden olur. Bu nedenle dini inancın kendine özgü bir dil oyunu vardır. Başka dil oyunu ve anlam düzlemleriyle hiçbir kesişim alanı bulunmayan, onlardan soyutlanmış ve kendi kendine yeterli bir anlam referansına sahiptir. Bunun tersini savunmak ona göre, dini doğruların başka anlam düzlemlerine dayanarak ispat edileceğini savunmak olur ki dine asıl ters düşecek yaklaşım budur. Dini ifade ve iddiaların başka dil oyunlarında kullanılan ifadelerle çelişiklik göstermesi diye bir şey olamaz.

Dinin kendi içinden anlamının gerekli olduğunu savunan D. Z. Philips sözlerini şöyle sürdürür; dini dil oyunu başka herhangi bir dil oyunuyla mantıksal hiçbir bağlantısı bulunmayan, dindar kişilerin kendilerini kaptırdığı bir faaliyettir. Bir filozof diyebilir ki Tanrı yoktur, buna karşı müminde der ki: önce bir hikaye uyduruyorsun ve buna dayanarak eleştiri yapıyorsun. Senin varlığını inkâr ettiğin Tanrı benim inandığım Tanrı değil. Bir başka filozof da der ki: din anlamsızdır. Buna karşı bir başka dindar kişi buna şöyle diyebilir: Tanrı söz konusu olunca varolmak, sevgi, irade gibi kelimeler belirli dini olmayan metinlerde geçtikleri anlamlara gelmezler. Sen buradan yola çıkarak dini önermelerin anlamsız olduğuna karar veriyorsun. Gerçek şu ki: sen, dinin sahip olduğu anlamı, anlamayı başaramıyorsun. Niçin pek çok felsefeci ile dindar arasında iletişim eksikliği var? Bunun en önemli sebebi: Tanrı'nın varlığına inanmayan pek çok felsefeci *Tanrı vardır* demenin ne anlama geldiğini bildiklerini farzediyorlar.⁸⁶

Din kavranılabilecek bir şeyse rasyonel olmalıdır tezi de bu yaklaşım açısından sorunlu görülmektedir. Philips der ki : rasyonel ile irrasyonel arasındaki fark, kesinlikle, her hangi birisinin anlamını açıklayan beyanda

84 B. Reinchenbach, Reason and Religious Belief , 147

85 Dewi Zephaniah Philips, Religion Without Explanation, Blackwell : Oxford,1971, 185-186

86 D. Z. Philips, “ Faith, Scepticism and Religious Understanding” , Contemporary Classics In Philosophy of Religion, Etid: Ann Loades and Loyal D. Rue, Copen Court: Illinois, 1993, 124

yer almalıdır. Fakat bu, söylemin tüm modlarının uyum sağladığı rasyonel bir paradigmanın varolduğu anlamına gelmez. Din felsefesine zorunlu bir giriş; rasyonalitenin kriterlerinin farklı olduğunu göstermektir. Her bağlamda aynı anlama gelmeyen, gerçekte gerçek olmayan arasındaki farkı göstermektir. Eğer bu açıklanırsa, bir kişi uzun bir süre Tanrı'nın gerçekliğini varlıklar içinde bir varlık, objeler içinde bir obje olarak yorumlamayı istemeyecektir.⁸⁷ Wittgenstein'in görüşlerini teolojik alana taşıyan bu yaklaşım teoriyi yansıma açısından daha özgün görünmektedir.

Fonksiyonel analiz mantığını benimseyenler, din dilinin farklı kullanımlarının ortaya çıkmasına yardımcı oldular. Bunlar, Wittgenstein'in dil çözümlemesini izleyerek din dilinin farklı şekillerde kullanıldığını gösterdiler: dua etmek, uyarmak, müjdelemek vb. Ne var ki din, kendisinin en temel teriminin ki – bu kendi söyleminin bütün alanını oluşturan ve hükmeden Tanrı terimidir – adlandırma ve refere etmenin anahtar teknikleri olduğu diğer alanların kuralları ile ne ölçüde uygun düşüp düşmediği yeterince açık değildir. Dini epistemik cemaatin içinde teolojik dilin yalnızca fonksiyonu üzerinde odaklanmak onun eğitici boyutunu ihmal etmektir. Bu, sanki din dilinin kognitif olarak anlamsız olduğu, fonksiyonel olarak anlamlı olabilmenin bir yolunu aradığı düşüncesini ele vermektedir. Pozitivist saldırının etkisini dışı vuran bu yaklaşım, meseleyi, belirleyici durumun içinden bir çare üretmeyi yansıtan naif bir anlayışı simgelemekte ve bazı şeyleri açıkta bırakmaktadır.

Fonksiyonel analistlere göre teolojik konular açıklanan ve iletilen değil, dile getirilendir. Dile getirme ile sınırlanan teoloji; orada bir yerde duran, tartışılmayan, bilginin konusu yapılmayan, kişiye özel bir yerde duran öznel bir şeydir. Çünkü bunlar bir başkasına açıklanamazlar. Bu her dil oyununu ve farklı din dili oyunlarını eşit gören bir anlayıştır. Ölçülemezliği öngörür. Bunun anlamı şudur: Bir dil oyunu olarak dil, bilimsel düşünce sitemlerinde olduğu gibi, her hangi bir görüşü desteklemek veya çürütmek için kullanılacak çeşitli doğrulama kıstaslarına sahip değildir. Ancak din; dilin formları hayatın formları esasına bağlı olarak bir hayat ve dil formudur. Ne var ki dini söylemi ancak içeriden inceleyebiliriz; bunlara dış anlam ve doğruluk kıstaslarını uygulamamız mümkün değildir.

Dini dile getirmeden ibaret görme mantığı, dini ifadeleri başka bir anlam düzeyine kaydırmakla sonuçlanır. Bilginin konusu olmaktan çıkarılan bir inancın eleştirilme şansı yoktur. Statik bir iman anlayışı kısa sürede iç dinamiğini yitirir ve tarihi alanın etkin ufkunda geçerli olan bir düşüncenin diline dönüşür. Diğer bir deyişle dini anlamayı lafzi çözümlemeye indirger.

87 D. Z. Philips, "Faith, Scepticism and Religious Understanding", 126

Üstelik Tanrı'nın gerçekliğini her hangi bir dil gerçekliği gibi anlamak ve Tanrı hakkında konuşmayı bir şeye işaret eden dil olarak değerlendirmek sorunludur. *Tanrı vardır, Tanrı adildir* gibi ifadeler bir inancın dile getirilmesinden ibaret kalmaktadır. Oysa din dilini kullanan teistler, aleml Tanrı'nın yarattığı şeklindeki bir tasdiki O'nun varlığını öngören kesin bir önerme olarak görürler. *Tanrı vardır* ifadesi sadece bir dile getirme değil, Tanrı'nın varlığını tasdik etmektir.

Her hangi bir alanda dil oyunları ilk olgu teşkil eder. Bu ilk olgu saygıya layıktır ve ne olursa olsun o, diğer durumlardan ödünç alınmış aklilik kriterlerine göre değerlendirilmemelidir. İmanın inandırıcılığını savunma, bir ifadeyi, kendine özgü bir tarzda tabii alanının dışına nakleder ve inancılığı onaylar. Wittgenstein'in *kesinlik üzerine* adlı eserinin bazı aforizmaları, bu izlenimi destekler niteliktedir. Nitekim o şöyle der: güçlük, inançlarımızın temelden yoksun olduğunun farkına varmaktır. Temellendirilmiş inancın temelinde, temellendirilmeyen inanç vardır.⁸⁸ Dini gramatiğin dışında imanın temeli olmadığını dile getiren dile getirme mantığı hakkımız olan kesinlik cinsinin, temellendirmemiz gereken dil oyununa bağlı olduğunu da eşit derecede kabul eder.⁸⁹ Böylece dini rasyonel bir temele bağlamanın sorunlu olduğu kolayca ileri sürülebilir. Çünkü bu anlayışa göre bir şeyi kabul etmek için, onun doğru olduğunun düşünülmesini sağlayacak kesin ve uygun temele sahip olması gerekir. Fakat bu, bir şeyin bir diğerine göre daha iyi olduğunu söylemenin ve bunu insanlara iletmenin mümkün olmadığı anlamına gelmez.

Din dilinin dini hayatla birleşmiş ayrı bir dil oyunu, bir özel durum dili olduğunu öngören dile getirme mantığı, dinin herkese açık bir dil olmadığını kabul eder ve rasyonel açıdan eleştirilmesini önler. Din dilini anlamak için onun ait olduğu hayat tarzının içerden tanınması ve yaşanması gerektiği önemli bir etkidir. Fakat anlamayı belli bir hayat formunun içinde olmaya bağlamak her hangi bir dini hayatın dışında kalanlar için, o dinin kapalı olduğu anlamına gelir. Bu kelimenin tam anlamıyla anlamın ve anlamanın özel olması demektir. Oysa bir inancın temel esaslarını ve varsayımlarını anlamak o inancın dil alanına nüfuz etmeyi sağlayabilir. Farklı dinler üzerine yapılan incelemelerin varlığı, din değiştirmelerin yaşandığı düşünülürse, bu görüşün aşırı olduğu söylenebilir. Aksi takdirde hiçbir inancın eleştirilemeyeceği sonucuna ulaşırız. Bu durumda ilahi kitapların belli bir dille bütün insanlığa hitap etmesi anlamsız olur. Üstelik

88 L. Wittgenstein, *On Certainty*, trans: Denis Paul and G.E.M. Anscombe, New York and Evandton, 1969, 166, 253

89 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 457

böyle bir yaklaşım her hangi bir dille inzal edilmiş bir dinin sadece o dili konuşanlara açık olduğu anlamını taşır.

Dile getirme anlayışının önerdiği görecilik ve skeptizim her inancın kendine özgü ve kendi haritasına uygun düşen durumu meşrulaştırır. Farklı inançları ve yorumları eşitler. Birinin diğerine göre daha iyi olduğunu sunduğu belirleyiciler açısından imkânsız kılar. Bu yaklaşım, modernitenin eleştirisini yapan bir çok postmodernistin *dil oyunu* altında ürettiği belirsizliğin ve son zamanlarda tartışılan postmodern teolojinin felsefi köklerinden birisidir. Öznelliğe ve farklılıklara yapılan vurgu, sofistik ve nihilist dilin modern versiyonu olarak tezahür etmekte ve *bilgi* bilinmezliğin gizemli dünyasında buharlaşıp gitmektedir. Anlamı retoriğe feda eden bu dil için önemli olan ileri sürülen argümanlar değil, önemli olan ifadeleri, edebi motiflerle tezyin etmektir. Ne söylersen gider, ne söylersen müşterisi bulunur şeklindeki anlayış, kapitalist kültürel mantığın bir uzantısı olarak *ne üretirsen müşterisi bulunur* anlayışının uzantısıdır.

Yine bu anlayışa göre akıl varsayımlara bağlıdır. Akıl belli bir dil oyunu içinde oluşur ve kendine özgü anlam evreni içinden konuşur. Her şey bir başvurudan ibarettir. Her şey başvuru çerçevemize bağlı olduğunda ve çerçeve hakkında bir sınama ya da uslamlama yolu olmadığında, gerçeklik hakkındaki en temel inançlarımızın, keyfî bir başlangıç noktası olacaktır. Tabii bir bilim yapmadığımızı söyleyen Wittgenstein her şeyin bir meşrulaştırma olduğunu en azından ima etmektedir. Temellendirmeci epistemolojiye karşı olan bu felsefi açıklama, postmodern teolojinin felsefi köklerinden bir diğeridir. Bilginin iletişim eylem biçimleri arasında bir meşrulaştırma aracı olarak görülmesi son dönem felsefi tartışmaların tam merkezinde yer alır.

Geleneksel teolojik düşüncede dilin kullanımı ve farklı kullanım biçimleri, menat, siyak ve sibak gibi lisanî formlar, anlamı elde etmenin kriterleri fonksiyonel analiz mantığının belirgin hususiyetleri olan anlam kullanımdadır ve anlamı belirleyen bağlamdır görüşlerinden oldukça farklıdır. İkisi arasında bir irtibat kurmak epistemolojik açıdan sorunludur, hatta mümkün değildir. Çünkü geleneksel düşüncede lafız-mana ilişkisi ve lafzın manaya delaleti söz konusudur. Kelime anlamını bağlamından alır. Oysa fonksiyonel analiz mantığına göre anlamı belirleyen bağlamdır. Bu anlamda bağlamın alanı daha geniştir. Geleneksel teolojik epistemoloji evrenselcidir. Yani bilginin ve doğrunun sınanmasını sağlayan evrensel kriterlerin varlığını kabul eder. Oysa fonksiyonel analiz mantığında bilginin ve doğrunun sınanmasını sağlayan evrensel kriterler yoktur. Bu çok açık olarak fonksiyonel analiz mantığının göreceli epistemeye dayandığını gösterir.

Din dilinin de bir oyun olduğu görüşünü dini ifadelerle uyguladığımız zaman bir çok şeyi açıklamada zorlanırsınız. Sözgelimi “ Allah gökleri ve yeri hak ile yarattı. O, onların ortak koştuklarından yücedir.” (Nahl, 16:3) dediğimizde bu ifadeyi olgusal içeriğinden soyutlayıp sadece bir anlam bildirimi şeklinde anladığımızda, aslında Allah’ın gökleri ve yeri yaratmadı, fakat din dili içinde öyle sunuldu anlamına gelir. Veya daha açıklayıcı olan şu misali verebiliriz: “ O, insanı alaktan yarattı.”(Alak, 96: 2) ayetini bir dil oyunu olarak görürsek, burada *kan pıhtısı* olgusunu nasıl izah edeceğiz? Bu ifade olgusal içerik vermiyor mu? Eğer veriyorsa bu ifadenin bir gerçekliği ilettiğini kabul etmemiz gerekir. Yok eğer bu ifadeyi bir dil oyunu içinde düşünürsek aslında öyle değil de, dil oyunu içinde öyle sunuldu demiş oluruz. Böyle bir yaklaşım, dini, insani ilişkiler bağlantısında gerçekleşen kolektif bir fenomen ve barış, sevgi ve yardımlaşma gibi tutumlara indirgemiş olur.

Kur’ân bir fizik, hukuk kitabı değildir, ama gerek tabii olgular gerekse kültürel olgular hakkında bir şeyler söylüyor. En azından inzal döneminin olgusal durumunu dikkate almamız gerekir. Bir şey söylemediğine dair iddia Kur’ân’ın içeri boşaltmak anlamına gelir. Çünkü böyle bir okuma Kur’ânî ifadeleri salt bir dil bildirisi olarak görmekle sonuçlanır. Fakat daha da üzücü olan husus: bu okuma biçimi, ülkemizde rasyonalite adı altında yapılmaktadır. Çelişkilerin kabalığı karşısında entelektüel edebe uygun olan davranış: susmaktır.

Sonuç

Bilimsel bilgi alanında olması gereken, en azından diğerine göre daha anlamlı olan şu hususun tercih edilmesidir. Evet, belki açıklık, seçiklik ve tutarlılık gerçeğin ölçütleri değildir. Ancak bunların tersi yalan ve saptırmanın kurucusudurlar. Bunun farkında olduğumuz zaman kendi dünyamızın dışında kendi yolumuzu aramak için yardımcı olacak uyarıcı bir işaret ve yol gösterici bir ışık elde etmiş oluruz. Entelektüel sezgiler ve etkileşimler oldukça önemlidir, fakat güvenilir değildir: bize olguları açıkça gösterirler veya yanıltırlar. Entellektüel sezgiler ve etkileşimler; teorilerin ana kaynakları kadar gereklidirler, fakat pek çok teorimiz yanıltıcı olabilir. Yorumların ve sunulan gerekçelerin, hatta sezgilerin ve etkileşimlerin en önemli görevi; bilinmeyen araştırduğumuz anlamlar olan bu cesur konjonktürlerin eleştirel denemede bize yardımcı olmasıdır Bu, her şeyden önce bir şey hakkında konuşmanın kolay olmadığını fark etmekle gerçekleşir. Cehaletimiz hakkındaki bilgimiz, yani bilmediğimizi bilmemiz, daha bilinçli, daha özel, daha birbirine bağlı düşünmeyi dikte eder.

Denilebilir ki cehaletimizin temel kaynağı; bilgimiz sınırlı iken cehaletimizin zorunlu olarak sınırsız olma gerçeğidir.⁹⁰

Bir anlama yönteminin anlamlı olup olmadığına karar vermek için, bizim önerdiğimiz kriter gibi, itirazlar, yanlışlamaya uyum teklifinin karşısında ortaya çıkmakla sınırlıdır. İtirazlar yükselecek ve diğer anlama modellerinin etkisiyle ortaya çıkacaklar. İlahi iradenin tezahürü olan vahyin mükemmelliğine inananlar ve bunu anlamın yeterli şartı görenler, sözü edilen mükemmelliğin anlaşılmasız olduğunu düşünürler. Oysa dini ifadeler, çok çeşitliliğin dış görünüşü altında insan yaşamının basitliği ve gizliliği olarak ortaya çıkıyor. Diğer taraftan, dini ifadelerin sessiz olduğunu, dolayısıyla anlamın insan tarafından yüklendiğini söyleyerek bu sadeliği açıklamaya çalışırlar. Bunun tam aksine, basitliğin beşeri bir durum olduğu da ileri sürülebilir. Anlamın metinde olduğunu savunanlar ise, insan zihninin empoze ettiği anlama ölçütlerinin etkili olmadığını söylerler, çünkü böyle bir yaklaşım kutsal metinleri sıradan görmeyi gerektirir. Oysa bir başka okuma biçimine göre ilahi ifadeler basit değildir, basit ve anlaşılır olanlar sadece muhkem olanlardır. Dolayısıyla yorumlama yöntemi, inzal edilen vahyin bir görüntüsü değildir, sadece mantıksal bir yorumdur. Bu yorumu düzenleyen, ilahi vahyin taşıdığı özellikler değildir. Aksine bu yorumlar insan kurgusuna dayanan yapma teorilerin özelliklerini taşırlar, dolayısıyla kavramlar dünyası tamamen bizim seçtiğimiz yöntemlerle ilgilidir.

Anlamlı bir yoruma ulaşmak için eleştirel akli geleneği yöntem olarak benimsemek eşitleme ve ayrıştırma biçimleri arasında dolanmaktan daha yeğdir. Din eksenli anlama ve yorumlamada bunun daha önemli olduğunu düşünüyorum. Vahyin anlamlı bir yorumuna ulaşmak için eleştirel akli geleneği yöntem olarak benimsemeliyiz. *Zihin haricinde hakikatin var olduğunu, ancak bunun kendisini farklı biçimlerde dışa vurduğunu kabul etmeliyiz.* Hakikatin kendisini farklı biçimlerde sunumu ne söylersen gider yaklaşımını içermez. Yanlışlanmaya açık ve eleştirilebilir olmayı tercih eden, hesabı verilebilir bir düşünceyi önceleyen yöntem anlam arayışını disiplinize eder. Yapılan yorumun nihai olmadığı işin başında açıkça söylenmelidir. Çünkü her problemin çözümü, çözülmeyen yeni problemler ortaya çıkarır. Herhangi bir orijinal problem ne kadar derin ise onun çözümü de o kadar çarpıcıdır. Kültürel mirasımız ve yaşadığımız dünya hakkında ne kadar bilgi edinirsek, bilgimiz o kadar derinlik kazanır. İşte anlam, bu derinlikte gizlidir.

90 Karl Popper, “ Knowledge Without Authority”, *Popper Selections*, Edited by, David Miller, New Jersey, 1985, 55

KÜRESELLEŞME ÜZERİNE *

Hasan ONAT *

I

Küreselleşme, bilimde, ekonomide, politikada, kültür ve san'at'ta dünyanın bir bütün olarak algılanmaya başlanması ile birlikte başlayan sosyal ve kültürel bir süreçtir. Küreselleşme denildiği zaman, akla ilk gelen bir şeylerin dünya çapında yaygınlaşmasıdır; öncelikle de bilginin, enformasyonun yaygınlaşması. İşin arkasında doğal olarak "üretim" ve "ekonomi" vardır. Siyasetin işin dışında tutulması, elbette düşünülemez. Kültür, küreselleşmenin elbisesi; değerler ise –pek farkedilmese de- işin özü, esasıdır. Çünkü, ne bilgi, ne ekonomi, ne de kültür değerlerden bağımsız olabilir. Değerler onları, onlar da değerleri tekrar tekrar üretir...

Küreselleşme, bir bakıma, demokrasinin, insan haklarının, özgürlüklerin evrensel bir nitelik kazanmasıdır.

Küreselleşme, açıkça görülebilen yönüyle, genelde Batı'nın, özelde de Amerika'nın bütün alanlardaki egemenliğinin kalıcılığını sağlayabilmek için düşünülen bir yapılanma biçimi, yani "Yeni Dünya Düzeni"dir. Bir başka ifadeyle, Amerikan popüler kültürünün dünya çapında yayılmasıdır. Bunu, modernitenin yeni bir safhası, "dünyanın modern kültüre göre yapılandırılması" olarak algılamak da imkan dahilindedir.

* Bu makale, 08.11.2001-09.11.2001 tarihleri arasında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde düzenlenen "Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din" konulu sempozyumda sunulan "Küreselleşme ve Din" isimli tebliğden yararlanılarak hazırlanmıştır.

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dekanı

Konuya dini açıdan bakanların, genellikle irkildikleri görülmektedir. Onlara göre küreselleşme, manevi olan, dinî olan her şeyin tarihin çöplüğüne atılabilmesi ile ilgili bir projeden başka bir şey değildir.

Herkes, kendi zaviyesinden, kendi çıkarlarının ve ideallerinin dikte ettirdiği bir çerçeveden küreselleşmeye bakmaktadır. .

Thomas L. Friedman da şöyle bir tespitte bulunmaktadır: “Soğuk savaş sonrası dünyayı anlayabilmek için, yerine yeni bir uluslar arası sistemin – küreselleşmenin- geçtiğini anlayarak işe başlamak gerektiğine inanıyorum. İnsanların odaklanması gereken ‘tek büyük şey’ işte bu. Küreselleşme bugünün dünyasında olayları etkileyen tek faktör değil, ama eğer bir Kutup Yıldızı varsa, eğer bütün dünyayı biçimlendiren bir kuvvet varsa, o da bu sistem. Yeni olan şey sistem; eski olan ise kuvvet politikaları, kaos, çarpışan uygarlıklar ve liberalizm.”¹

Küreselleşmenin elbette olumlu ve olumsuz yönleri olacaktır. Ancak, onun kontrol altında tutulabilen ve ele avuca sığmayan yönlerinin mevcut olduğunu gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Tıpkı insanoğlunun ürettiği birtakım kurumlar gibi... Kurumlar, bir müddet sonra kendi bağımsızlıklarını ilan ediverirler. Bürokrasinin, her ne pahasına olursa olsun, kendisini korumaya çalışması gibi... Öyle zannediyoruz ki, küreselleşme de bütünüyle olmasa bile, kendi rotasını kendisi çizmeye başlamış bile.. “Bir sistem giderek artan sayıda insanı giderek çeşitlenen biçimlerde aynı anda etkiliyorsa, bu sistem küreselleşmedir.”²

Berlin Duvarı'nın 1989'da yıkılması, 17. asrın sonlarında Sanayi Devrimi ile birlikte başlayan, 19. yüzyılın ortalarında (Elektronik veya İkinci Sanayi Devrimi) hız kazanan, Birinci Dünya Savaşı'ndan beri devam eden küreselleşmenin, “iki küreselleşme çağı arasındaki uzun bir mola”nın³ sona ermesiyle birlikte, önündeki tüm engellerin kalkması, küreselleşmenin bir anlamda bağımsızlığını ilan etmesi anlamına gelmektedir.

Küreselleşme, hiç kuşkusuz modernleşme sürecinin yeni bir aşaması. Bir yönüyle, tıpkı Post Modernizm gibi Modernitenin alternatifi... Modernitenin dayatmalarının önemli bir kısmını saf dışı ediyor. Birey yeniden önplana çıkıyor; fakat, etkin ve ciddi güçlerle donanmış bir vaziyette. İzafiyet, pozitivizmin, katı ideolojilerin korkulu rüyası.. Tabii pozitivist din anlayışına sahip olan dindarların da... Bir başka yönüyle de sanki “zihin daralması, ufuk daralması” gibi: “Küreselleşme, ölçek büyü(tül)mesi, hegemonya alanlarının zamansal ve mekansal olarak bütün bir küreyi kapsayacak, kuşatacak ölçüde

1 Thomas L. Friedman, Küreselleşmenin Geleceği, çev.: Elif Özsayar, (İstanbul, 2000), s. 20.

2 Friedman, a.g.e., s. 49.

3 Friedman, a.g.e., s. 16

yaygınlaşması; ama ufuk ve zihin daralması sürecidir. Daha açık ve somut bir ifadeyle Batı hegemonyasının siyasi, ekonomik, kültürel ve stratejik olarak bütün bir dünya üzerinde hakim olması; ama bu hakimiyetin, büyümenin paradoksal bir şekilde bir ufuk ve zihin daralması üretmesi fenomenidir.”⁴

Küreselleşme, bir sel gibi önüne çıkan her şeyi yakıp, yıkıp, kökünden söküp sürükleyip gidiyor. Berlin Duvarı'nın yıkılması, Doğu Bloku'nun çökmesi, 11 Eylül 2001 sonrasında Amerika'nın, dünyayı da peşine takarak Afganistan'a savaş açması bu tespitimizin hem kanıtı; hem de küreselleşmenin insanlığı nerelere sürükleyebileceği hakkında bize birtakım ipuçları vermektedir.

Küreselleşmenin, öncelikle Amerika'nın çıkarlarına hizmet ettiği doğrudur. Çünkü tek kutublu dünyada egemen olan Amerikan kültürüdür. Amerika, “fırsatlar ülkesi”, “özgürlükler ülkesi” olarak cazibe merkezidir. Her yıl binlerce insan Amerikan vatandaşı olabilmek için sıra beklemektedir. Ancak, küreselleşme, her ne kadar toplum mühendisliğine heveslenenlerin işini kolaylaştırıyor görünse de, uzun vadede, gerçeklerin sonsuza dek gizlenmesinin hiç mümkün olmayacağını da göstermektedir. Dışa yansıtılan görüntü, gerçeklerle örtüşmüyorsa, bu durum er ya da geç, Amerika'nın sonunu hazırlayacaktır. “Amerika'nın küresel gücü, yine Amerika'nın küreye yaydığı değerler tarafından tahrip edilir.”⁵ Artık, dünyayı eskisi gibi kontrol altında tutmanın artık pek mümkün değildir. Dünya, bir anlamda kontrolden çıkmıştır. Eylem teorisinin önüne geçmiştir. Göreceliliğin kaygan zemini, dengeli olmayı olağan hale getirebilenlerin ayakta kalabileceklerini göstermektedir. Bu durum, bir yandan bilimperestleri ve pozitivistleri, diğer yandan da değişimi algılamaktan aciz olan dindar ya da statükocu beyinleri rahatsız etmektedir.

Bilim ve teknoloji küreselleşmenin taşıyıcılarıdır. Egemenlik arzusu ve ekonomi, küreselleşmenin motorudur. Baş döndürücü bir hıza ulaşan “değişim”, küreselleşmenin ne olduğunun düşünülmesine fırsat vermeden etkin olmasını sağlamaktadır. Değişim, doğal olarak çözülme ve yeniden yapılanmaları beraberinde getirmektedir. Küreselleşme, yerel olanın evrenselleşmesine, evrensel olanın da yerelleşmesine yol açmaktadır.⁶ Bu durum, bir yandan toplumda var olan alt kimlikleri yeniden dirilterek, toplumsal hayatta parçalanmayı hızlandırmış; diğer yandan da, hayatın hemen bütün alanlarında “evrensel ölçüt”lerin aranmasını bir anlamda zorunlu hale getirmiştir. Bütünleşme ve parçalanma bir arada yaşanmaktadır.

4 Yusuf Kaplan, “Küreselleşmenin Sınırları ve Müslümanlığın İmkanları”, Umran, (İstanbul, Ağustos 2000), Sayı: 72, s. 4.

5 Brzezinski, Kontrolden Çıkmış Dünya, çev.: H. Menemencioğlu, (İstanbul, 1996), s. 111.

6 Ronald Robertson, Globalization: Social Theory and Global Culture, (London, 1992), s. 104.

Küreselleşme, en çok eleştirilen yönüyle dünyayı tek kutuplu hale getirmiş ve üretimin, paranın, zenginliklerin gelişmiş ülkelerdeki belli bir azınlığın elinde toplanmasına yol açmıştır. Dünya, adeta zengin ve yoksul kesimler olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Kolonileşme döneminin izleri, “uygarlaştırma” adına yürütülen sömürünün, şimdilerde, küreselleşme eliyle ve hissettirmeden gerçekleştirildiğini düşündürmektedir.

Küreselleşme ile birlikte, teknolojinin getirdiği sorunlar (çevre kirliliği, insanın teknolojiye bağımlı hale gelmesi, yüzyüze iletişimin önemini yitirmesi), insan hakları ihlalleri, güven bunalımı, silahlanma yarışı, artık yöresel olmaktan çıkmış, insanlığın geleceğini tehdit eder boyutlara ulaşmıştır. İnsanlık tarihinin başlangıcından beri, insanca yaşayabilmenin olmazsa olmaz şartı olan güven ortamının baş düşmanı terör ve şiddet de küreselleşmenin etkisiyle küresel bir boyut kazanmıştır. İnsanlığın ciddi bir güven bunalımının eşiğinde olduğunun ilk kanıtlarını, 11 Eylül 2001 sonrası Amerika’da yaşanan panik ortamında bulmak mümkündür. Bütün dünya, terör ve şiddetin, bir bumerang gibi, besleyenleri ve azdıranları da vurduğunu görmektedir. Terörün tanımı konusunda yeni uzlaşma arayışları, terörle mücadelede küresel bir işbirliği ihtiyacı, konunun öneminin farkedildiğinin işaretleridir.

Öte yandan, küreselleşme, aynı zamanda küresel bir “uyanış”ı da beraberinde taşımaktadır. Dünyanın her yöresinde, “sağduyunun sesi” diyebileceğimiz, insan olma bilincinin ve sorumluluğunun farkında olan insanların bir anlamda feryatlarını duyabilmekteyiz. (Nathan Gardels’in editörlüğünü yaptığı Yüzyılın Sonu isimli eser, bu konuda çok ilginç bir derlemedir). Ayrıca, ekonomik açıdan gelişmiş, refah standardı yüksek olan ülkeler, zenginliklerini ve egemenlikleri nasıl koruyacaklarını düşünmeye başlamışlar; geri kalmış ülkeler de, hemen her alanda ciddi sorgulama süreçleri başlatmışlardır.

Dinin, 20. asrın ortalarından itibaren yeniden yükselen bir değer haline gelmesi de küreselleşmenin sonuçlarından birisidir. Küreselleşme ile din arasında çift yönlü bir ilişki vardır: Küreselleşme, bir asit gibi dinde ve bir bütün olarak geleneklerde, derin çözümlere yol açmıştır. Aşırı sekülerleşme, modernitenin, bilim ve teknolojinin desteği ile, dinin etki alanını iyice daraltmıştır. Bu durum, güven bunalımı ve anlam arayışının da katkılarıyla din alanında hem rasyonel arayışları, hem de irrasyonel kaçışları hızlandırmıştır. Din alanında açılma ve içe kapanma diyebileceğimiz bir süreç yaşanmaktadır. İçe kapanma eğilimleri, tarikat ve cemaat yapılanmalarında görülmektedir. Açılma, dine, bilimsel ve felsefi donanımla yaklaşma şeklinde ortaya çıkmaktadır. Küreselleşme, dinin alanının daraltırken, etkinliğini artırmış; dine ilginin yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Aşırı bireyselleşmeden, küresel sorunlardan bunalan akıllı birey, anlam arayışına cevap, sorunlara kalıcı çözüm

bulabilmek ümidiyle, dikkatini din alanına yöneltmek ihtiyacı hissetmiştir. Dine yönelik de, küresel bir boyut taşımaktadır. Diğer taraftan, din de, küreselleşmeye direnerek, onun aşırılıklarını öne çıkararak, etkinliğini göstermektedir.

II

“Din”in binlerce tanımı yapılmıştır. Bundan sonra da tanım denemeleri devam edecektir. Yapılan tanımların çeşitliği, dinin, Antropolojik, Teolojik, Psikolojik, Sosyolojik vs. açılardan farklı görünüm vermesinden ve tanım yapanların dinsel algılarının ortak paydalarının olmamasından kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle, tanımların çokluğu ve çeşitliliğinin en başta gelen sebeplerinden birisi, dinin ve insanın doğasıdır. Din, tarihin her döneminde, her yörede farklı yüzleriyle, değişik boyutlarıyla insanların karşısına çıkmıştır. Aynı dinin, her zaman ve mekanda farklı algılanması, farklı yorumlanması söz konusudur. İslam’ın on dört asırlık tarihi seyrinin, birbirini izleyen duygu yoğun ve akıl yoğun dönemlerden geçtiği söylenebilir. Hz. Muhammed’in sağlığında ve birinci Hicrî asırda duygu yoğun bir yapılanma dikkati çekmektedir. Daha sonra akılcı eğilimlerin güçlendiğini görmekteyiz. Bu durum Mu’tezile ile doruk noktasına ulaşır. Dördüncü hicri asırla birlikte tekrar duygu yoğun bir süreç başlar ve Moğol kasırgasının ardından ortaya çıkan mistik eğilimlerle olgunlaşır... İslam’ın yayılma sürecinde Tasavvuf ve tarikatların etkili olması...

Öte yandan, her insan, “tek” bir varlıktır; “din”, istisnasız bütün insanların ilgi alanı içerisindedir. Tarih boyunca, “insan”ı biçimlendiren en temel öge, -adı, niteliği ne olursa olsun- din olmuştur. Ancak, dinin, tarihsel akıştaki tezahürlerindeki farklılık ve çeşitlilik, benzer bir biçimde bireyin yaşam serüveninde de ortaya çıkmaktadır. Her insanın, hayatının her aşamasında farklı bir din anlayışı vardır.

Küreselleşme, dinin hem özünde, hem de anlaşılma biçimlerinde etkili olmaya başlamıştır. Akla, bilim ve teknolojiye yapılan aşırı vurgu, bilimsel bilgideki artış, öne çıkan özgürlük, yaratıcılık, insan hakları gibi evrensel değerler, zorunlu olarak, dinlerin bu konularda ne dediğinin araştırılmasını gerektirmektedir. Modernitenin, onun devamındaki bir süreç olarak küreselleşmenin dinsel gelenekleri tehdit etmesi, bir tür meydan okuma olarak algılanmış ve buna cevap bulunmaya çalışılmıştır. Ayrıca, karşılaşılan çağdaş sorunların üstesinden gelinmesinde dinden yardım aramak da, küreselleşme ile daha bir belirgin hale gelmiştir. Kurumlaşmış dinlerin bile müntesipleri tarafından sorgulanmaya çalışılması, önemli bir olaydır. Evrensel ahlâk arayışı bu sürecin dikkat çekici örneklerinden birisidir.

İnsanlığın barış içinde yaşayabilmesi de, yerel evrensel değerlerin ortak kökleri üzerine kurulu yeni bir kuşatıcı ahlâk anlayışı ile mümkün olabilir. ”Eğer farklı kültür ve dinlerden insanlar, bir devlet içerisinde barış içinde yaşamak istiyorlarsa, bir değerler sistemini paylaşmak ve bir ortak normlar, haklar ve görevler bilincine sahip olmak zorundadırlar.”⁷

Din, toplumları hem parçalamakta, hem de bütünleştirmektedir. İnsanların din anlayışına dayalı olarak çeşitli gruplara ayrılması, su sızdırmayan bölmelerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu durum, kurumlaşmış dinlerin birbirlerine karşı tavırlarında olduğu kadar, aynı dine mensup farklı cemaatlerin birbirlerine yaklaşım tarzlarında da söz konusu. Daha doğrusu aynı mantık geçerli: “Tek doğru benimki”. Öyle zannediyoruz ki, bu anlayışı yıkabilmenin tek yolu, yine dinden geçmektedir: Dinin “tek doğru benimki” demeye müsaade etmediğini anlatabilmek. Bu tekelci anlayış kırılmadan, özellikle kurumlaşmış dinler, barışı tehdit etmeye devam edeceklerdir. Çünkü, din, çatışmanın özünde gizli olan egemenlik arzusunun, zenginlik tutkusunun, hırsın, açgözlülüğün, şiddet hastalığının kamufle edilmesini kolaylaştıran bir kalkan gibidir. Din adı altında, her türlü ahlaksızlığı kamufle edebilirsiniz. Öyle ki, kendiniz bile onun din olduğuna inanabilirsiniz. Tarih, dinin, özellikle egemenlik için –meşruiyet, süreklilik, etkinlik vs.- çok kötü kullanıldığını göstermektedir. Dinin egemenlik davası olmamalıdır. “Örgütlü dinlerin bölücü etkileri kökünden silinip atılmadıkça insanlık birleşemez.”⁸

Din, insanlığın gelişmişlik düzeyine göre, birbirinin devamı niteliğinde olan yeni fonksiyonlar üstlenmektedir. Kurumlaşmanın ve birey bilincinin olmadığı dönemlerde din, “günah-sevap, helal-haram” gibi, düşünce dünyalarını fazla çaba sarfetmeksizin netleştiren ve bazı olumlu davranış ve tutumları beraberinde getiren kategorik kavramlarla hayatta etkin olmuştur. Sosyal hayatta kurumlaşma ve birey bilincinin gelişmesi, dinin fazla düşünmeye gerek kalmaksızın kabul ettirdiği birtakım doğrularla, insanoğlunun keşfettiği doğruların kesiştiği bazı noktaların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Dinin alanı daralmış; din ahlâk perdesi altında etkinliğini sürdürmüştür. Doğa Bilimleri ve teknoloji alanındaki gelişmelerin ve dogma haline gelmiş olan ideolojilerin empoze ettikleri “kesinlik”, “belirlenmişlik” duygusu, bir ara, din, metafizik veya maneviyat adına ne varsa hepsinin silinip süpürüleceği gibi bir zehabın yaygınlaşmasına yol açmıştır. Ancak bugün gelinen nokta oldukça ilginçtir: Artık, ne bilimde determinizmden-kesinlikten, ne de, sosyal hayatta belirlenmişlikten söz edilmektedir. Rölativitenin kaygan zemininde dans etmeyi öğrenmek zorundayız. Çünkü insanlığın devamı güven duygusunun varlığı ile

7 Hans Küng, *Evrensel Bir Ahlak Doğru*, s. 1.

8 Leslie Lipson, *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*, çev. Jale Çam Yeşiltaş, (İstanbul, 2001), s. 302.

doğru orantılıdır. ”Fanatik kesinliklerin egemen olduğu bir dünyada, ahlak fazlalık olarak görünebilir. Ama ihtimallerle dolu bir dünyada, ahlaki zorunluluklar, güvenin başlıca, belki de yegane unsurudur.”⁹

Anlaşılan o ki; din, insanlığın doğal akışında, bugüne kadar olduğu gibi, bundan sonra da etkin olmaya devam edecek. Çünkü, insan din olmadan pek bir şey yapamıyor. Bu boşluk, ideolojilerin din haline getirilmesi gibi bir sonuç doğurabiliyor; ortaya çıkan metakitler, tarihin en büyük insan kıyımlarını, - üstelik de insanlık adına- gerçekleştirebiliyorlar. Faşizm ve Komünizmin neler yaptıkları henüz hafızalardan silinmiş değildir.

İnsanlık zor, fırtınalı bir zaman diliminden geçmektedir. “Dünyanın böyle fırtınalı bir döneminde insanlığın sadece politik programlara ve hareketlere ihtiyacı yoktur. Onun, halkların etnik ve ahlaki grupların ve dinlerin, gezegenimiz dünyanın ortak sorumluluğunun bilinciyle, barış içinde birlikte yaşatacak bir geniş görüşe (vizyon) de ihtiyacı vardır. Geniş bir görüş ise ümitleri, hedefleri, idealleri ve değerleri gerektirir. Maalesef dünyanın her yerinde, insanların çoğu, bunları kaybetmiş durumdadırlar. Yine de şundan emin olabiliriz: Dinler, istismar edilmelerine ve tarih içinde zaman zaman görülmüş başarısızlıklarına rağmen, ümitleri, hedefleri, idealleri ve değerleri canlı tutacak, kuracak ve yaşatacak sorumluluğu içlerinde taşımaktadırlar...”¹⁰ İnsanlığın barış içinde yaşayabilmesi, barışın kalıcı olabilmesi, demokrasinin evrensel bir ahlak anlayışının kılavuzluğunda gelişmesine bağlıdır. Hans Küng ve Karl Josef Kuschel’in kaleme aldıkları, farklı dinlere mensup pek çok insan tarafından imzalanan “Dünya Ahlakı Hakkında Açıklama”da yer alan şu tespitleri dikkat çekicidir:

“Kişisel tecrübelerden ve gezegenimizin sıkıntılarla dolu tarihinden öğrenmiş bulunuyoruz ki;

- Sadece kanunlar, düzenlemeler ve gelenekler yolu ile daha iyi bir dünya düzeni oluşturulamamıştır; zorlama ile de oluşturulamayacaktır;
- Barışın, adaletin ve yeryüzünün korunmasının başarılabilmesi, insanların, adaletin sağlanmasında hemfikir ve işbirliği içinde olmalarına bağlıdır;
- Adaletin ve hürriyetin gerçekleşmesine katkı, bir sorumluluk ve görev bilincini gerektirir ve bunun için de insanların hem kafalarına hem kalplerine hitab edilmelidir;

9 Brzezinski, Kontrolden Çıkmış Dünya, s. 259.

10 Küng, a.g.e., s. 15.

- Ahlâkî davranış olmaksızın hukukun devamını sağlayacak bir dayanak söz konusu olamaz ve bunun içindir ki, bir dünya ahlâkî olmadan yeni bir dünya düzeni olmayacaktır.”¹¹

İşin gerçeği, küreselleşme, insanlığı bir “Dünya Ahlâkî” arama noktasına getirmiştir. “Dünya ahlâkî ile anlatılmak istenen şey, yeni bir dünya ideolojisi değildir; mevcut dinlerin ötesinde yeni ve birleşik bir dünya dini de değildir. Dünya ahlâkından kastımız, halihazırdaki bağlayıcı değerler, değiştirilemez ölçütler ve şahsi tutumlar alanında temel bir uzlaşmadır. Ahlâkta bir temel muvafakat olmazsa kaos veya bir çeşit diktatörlük, toplumları er ya da geç tehdit edecektir ve insanlar ümitsizliğe düşeceklerdir.”¹² İnsanlığın geleceği, “doğruların”, “iyilerin”, “gerçeklerin” hiç kimsenin, veya hiçbir grubun, toplumun tekelinde olmadığına, olamayacağına anlaşılmasına bağlıdır. Bu durum, yeni bir düşünce kalıbının etkin ve yaygın olmaya başlaması anlamına gelecektir: Kötülerin içinde iyi olmak yerine, iyilerin içinde daha iyi olmak...

İnsanlığın geleceğinde barıştan, güvenlikten, insanlıktan söz edilecekse, bilim ve teknolojiye bağlı olarak artan gücün kontrol edilmesini sağlayacak; tüm insanların insanca yaşayabilecekleri eşğin altında kalmayacakları şekilde zenginliğin, paylaşımını kolaylaştıracak; açgözlülüğü dizginleyecek bir yüksek evrensel değerler sistemine ihtiyaç olduğu açıkça görülmektedir. Bu, ya insanların, benimsemeseler de hayır diyemeyecekleri, insanî boyutu, amaçları, yararları tartışma götürmeyecek kadar açık seçik olan bir evrensel ahlâkla sağlanabilir; ya da örgütlenmiş dinlerin küreselleşmenin gereklerine göre yeniden yapılanarak, egemenlik ve üstünlük yarışından çıkıp, sevgi, barış ve hoşgörüde evrensel boyutu önplana çıkartmaları ile mümkün olabilir. Ancak, her ikisinin de kolay olmadığını belirtmekte fayda vardır.

Yüksek güven kültürüne olan ihtiyaç, gücün kontrolü, çevre sorunlarının üstesinden gelinmesi, evrensel ölçekte adaletin tesisi, dinin insanlığın sonuna dek varlığını ve etkinliğini sürdüreceğini göstermektedir. İnsanın gelişmişlik düzeyi, gücü arttıkça dine olan ihtiyaç daha da artmaktadır. Toynbee'nin şu tespitleri dikkat çekicidir: “Din bana, bilince sahip ve sonuçta kaçınılmaz bir seçim yapma gücü ve buna bağlı olarak seçim yapma gerekliliği olan bir varlığın yaşamı için zorunluluk olarak görünüyor. İnsanın gücü ne kadar büyürse dine gereksinimi de o kadar artıyor. Eğer bilimin uygulaması din tarafından ilham ve idare edilmezse, bilim hırsa göre uygulanacak ve hırsa o kadar etkili hizmet edecektir ki yıkıcı olacaktır.”¹³ Küreselleşme, bir yandan

11 Küng, *a.g.e.*, s. 16.

12 Küng, *a.g.e.*, s. 16.

13 Toynbee -Ikada, *Yaşamı Seçin*, çev.: Ümit Arık, (Ankara, 1992), s. 50.

dine olan ihtiyacı artırırken, diğer yandan da dinlerin öz ve yapı açısından kendilerini yenilemelerini, bir anlamda zorunlu hale getirmektedir.

Küreselleşme, bilimsel anlayışın ve bilimsel bilginin dünya ölçeğinde yaygınlaşmasını sağlayarak, dinin bilimsel yöntemlerle araştırılmasının, hatta anlaşılmasının kapılarını aralamıştır. Bilimin sadece doğa bilimlerinden ibaret olmadığı, dinle ilgili disiplinlerin insan bilimlerin bir alt kümesi olduğu yavaş yavaş bilim çevrelerinde konuşulmaktadır. Dinin, en genel anlamda bilimin konusu yapılması, din alanına yeni ufuklar açacaktır.

III

Modernite ve onun devamında ortaya çıkan küreselleşme süreci, İslam'ı da ciddi olarak etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir. Müslümanlar, Batı'nın, sanayi devrimi ve aydınlanma ile birlikte "gücü" ellerine geçirdiğini acı tecrübelerle, Batı'nın sömürgesi haline gelerek, yaşayarak farketmişlerdir. Osmanlı şemsiyesinin kırılmasından sonra, Müslümanların yaşadıkları bölgelerin önemli bir kısmı İngilizlerin, Fransızların, İtalyanların, Rusların egemenlik alanına girmiştir. Bugün Birleşmiş Milletler'de temsil edilen halkı Müslüman olan ülkelerin çoğu bağımsızlıklarına 1940-1960 yılları arasında kavuşmuşlardır. Devletlerin sınırları, egemen güçler tarafından, kendi çıkarlarına uygun bir tarzda çizilmiştir. Bu durum, İslam dünyasında, dünyada olup bitenleri doğru anlama, doğru değerlendirme konusunda kalıcı zihniyet sorunlarının oluşmasına ve ağırlıklı olarak tepkisel din anlayışlarının üretilmesine yol açmıştır.

Türkiye, İslam ülkeleri içinde, devlet ve toplum olarak, Batı'ya ve dolayısıyla küreselleşmeye en açık olan ülkedir. Hiçbir zaman Batı'nın sömürgesi olmamıştır. Binlerce yıllık köklü bir devlet geleneğine sahiptir. Dünyanın en hızlı kültür değişimini yaşayan bir ülkedir. 1990'lardan itibaren, toplumda din ciddi olarak tartışılmaktadır. Din alanındaki tartışmalar, sağlıklı bir zeminde bilimsel bilgi ile desteklenirse, bu durum, ciddi bir paradigma değişikliğini beraberinde getirebilir. Bu paradigma değişikliği, din alanında bir yeniden yapılanmanın kapılarını açabileceği gibi, uzun vadede yeni bir uygarlığın anahtarı da olabilir.

Müslümanların, özellikle son üç asırdır yaşadıkları ağır şok, özellikle sağlıklı düşünmeyi gerçekten çok güçleştirmiştir. Pek çok alanda, ciddi paradokslar iç içe geçmiş durumdadır. İnsan, ister istemez, Kur'an'daki "kalb mühürlenmesi"nin ilginç bir örneği ile karşı karşıya kalıp kalmadığımızı düşünmeden edememektedir. Dikkat çeken bariz çelişki örneklerini şöyle sıralamak mümkündür: "Kur'an, anlaşılmak için indirilmiştir-Müslümanlar, Kur'an'ı anlamaksızın okumayı ibadet olarak görmüşler ve asırlardır, anlamak

ihtiyacı hissetmeksizin Kur'an ezberlemişler ve okumuşlardır". "Kur'an, ataların dini adı altında, din haline getirilmiş, sorgulanmayan geleneği eleştirmiş- Müslümanlar, yaşanan geleneği kutsallaştırmışlardır". "İslam en son ve en mükemmel din olmasına rağmen, Müslümanlar, her bakımdan Müslüman olmayanlara bağımlı hale gelmişlerdir". "İslam, Müslümanın, en azından Hacca gidebilecek, zekat verebilecek kadar zengin olmasını isterken, Müslümanlar gelir düzeyi en düşük toplumlardır". "İslam adaletin hayatın bütün alanlarında egemen olmasını istemesine karşın, zulmün, insan hakları ihlallerinin en yoğun yerler, halkı Müslüman olan ülkelerdir"....

Gizlenmesi mümkün olmayan çelişkiler, ciddi ezilmişlik, aşağılanmışlık duygusu, ekonomik yetersizlikler, yaratıcı yeteneklerin dumura uğraması, adaletin eksik ya da hiç olmayışı vs., Müslümanları olay ve olguları anlarken ve değerlendirirken, daha çok tepkisel düşünmeye ve davranmaya sürüklemektedir. Kelimenin tam anlamıyla, bireysel ve toplumsal planda, parçalanmış bir akıl iş görmektedir. Daha da, Müslüman insan ciddi bir kişilik bölünmesi ile karşı karşıyadır.

Kısaca söylecek olursak, herkesin kafası biraz karışık; ama Müslüman insanın kafası çok fazla karışık. Biz, sadece ne olursa olsun, yaşayalım demiyoruz; aynı zamanda insanlığın genel gidişinde de söz sahibi olmak istiyoruz. Ne var ki, şu anda, yaptığımız şey, her ne pahasına olursa olsun, ayakta kalabilme mücadelesi... Dinimiz konusunda bile kafamız karma karışık. Oysa, aydınlanma, öncelikle inanç dünyasının aydınlık hale gelmesiyle başlayan bir süreçtir. "İster Tanrıbilimsel, ister ideolojik olsun, mantığa dayanmayan inançların hepsinin zihinsel sonucu tutuculuktur."¹⁴

1990'lardan sonra, etkisini ve hızını iyice artıran küreselleşme, bize, öncelikle, kendimizi, çelişkilerimizi, evrendeki yerimizi, geçmişimizi ve geleceğimizi yeniden sorgulama imkanı vermektedir. Öyle zannediyoruz ki, ilk defa, kendi sorunlarımızı küresel ölçekte ele almaya başlıyoruz. Artık, geçmişle avunmanın, "Müslümanın üstün" olduğunu sayıklayarak mutlu olmanın; Batı'ya, bilime, teknolojiye, uygarlığa söverek tatmin olmanın zamanı geçmiştir. Küreselleşme, mevcut bilim ve teknoloji ile şu andaki halimizle yarışamayacağını acı bir şekilde bize hissettirmektedir. Ancak, "tüketici köleler" olarak kalınamayacağı da açık bir gerçektir. Öyleyse, bir ucundan küreselleşmeye yapışmak zorundayız. Bunun yolu da, öncelikle, kendimizi ve insanlığın akışını doğru anlamaktan; değişimin frekansına girerek, değişirken, değiştirmeyi başarabilmekten geçmektedir. İlk yapılacak iş, kanaatımızca İslam'ı yeniden düşünmek olacaktır. Çünkü, küreselleşmenin alternatifinin İslam olmadığını anlayabilmemiz, ancak, İslam'ı yeniden düşünmeye

14 Leslie Lipson, Uygarlığın Ahlaki Bunalımları, (İstanbul, 2001), s. 290

başlamakla mümkün olabilir. Küreselleşmenin arkaplanında egemenlik arzusu, ekonomi ve birtakım değerler olduğunu hiç kimse inkar etmemektedir. Fakat, mevcut haliyle küreselleşme, modernitenin devamı olan sosyal ve kültürel bir süreç olarak öne çıkmıştır. Elbette olumlu ve olumsuz tarafları vardır. Bunun alternatifi, evrensel düzeyde insanlığın ihtiyaçlarına cevap verebilecek, modernitenin ve küreselleşmenin getirdiği temel sorunlara alternatif çözümler üretebilecek yeni bir sosyal ve kültürel süreçtir. Bu işi, Batı kendi içinden bir alternatif üreterek de yapabilir; Müslümanlar da yapabilirler. Müslümanların yaratacakları, küreselleşmeye alternatif olabilecek oluşumlar, hiçbir zaman İslam'la özdeşleştirilemez. Bu sebepten, bize düşen, öncelikle İslam üzerinde yeniden düşünmektir. Bunu başarabilirsek, din alanında yeni inşa faaliyetini de başlatmış oluruz. Bu ise, bize yeni bir uygarlığın kapılarını açacak yeni bir paradigma değişikliğidir.

Küreselleşme, İslam dünyasının yaşamak zorunda olduğu din alanındaki aydınlanma sürecini hızlandırmıştır. Bu süreç, dinde ve din anlayışında çözümlenme ve yeniden yapılanmaları beraberinde getirmektedir.

Müslümanlar, din anlayışında inancın ve aklın önplana çıktığı yeni bir dönemeçtedirler. Yaklaşık üç asırdır devam eden, yer yer içselleştirildiği görülen tepkisel tavırlar ve tepkisel anlayış biçimi, yavaş yavaş etkinliğini yitirmekte ve yerini tutarlılık arayan, sevgi temeline dayalı, evrensel nitelik taşıyan, insanın ve evrenin gerçekliği ile örtüşen bir anlayış biçimine bırakmaktadır. Bunun kısa sürede olgunlaşacağını beklemek, fazla iyimserlik olur. Ancak, koşullar, Müslümanları bir anlamda varlık-yokluk mücadelesinin içine sürüklemiştir. Var olabilmek, küreselleşmeyi gören, temel ilke ve değerleri evrensel çizgide yaşatabilen, tüm insanlığı kucaklayabilecek yeni bir anlayışın egemen olmasına bağlıdır. Küçülen dünyada, artık, sadece Müslümanlara özgü mekanlar (darü'l-İslam) yoktur.

en-NİSA 24 AYETİ HANGİ KONUYU DÜZENLEMEDİR: MÛT'A NİKAHINI MI YOKSA NORMAL NİKAHI MI ?*

Salim ÖĞÜT*

Etimolojisi:

Mût'a ya da mut'a şeklinde dilimize de geçmiş olan bu kelime Arapça'da muhtelif kullanımlarda şarabın kırmızılaştığını, gündüzün kaba kuşluğa erdiğini, kişinin zarif ve güzel olduğunu, ipin iyice eğrildiğini ifade eden "me-te-'a" kökünden türemiş bir mastardır. Dilimizde yaygın bir şekilde kullanılan meta' kelimesi de aynı kökten türemiştir. Bilindiği gibi meta' yararlanılan, geçimin teminine vesile olan, nimet olarak istifade edilen her şeydir. Mût'a ise, daha ziyade az miktarda nimet ve menfaat, bir şeyden zevk alma ve bunu kullanma yeteneği, bir dinlenme ve eğlenme şekli anlamlarına gelir.¹

Bir fıkıh terimi olarak mût'a, biri ibadette, ikisi ise muamelatta olmak üzere üç yerde kullanılır. Hac ibadetine daha çok temettu' haccı olarak bilinen mût'a haccı, hac ibadetinin yanı sıra umre ibadetinden de yararlanma fırsatı sağladığı için ilave faydaya binaen bu isimle anılmış, muamelatta ise hem boşanmış kadına verilen hediye (el-Bakara 2/236) hem de muayyen bir meblağ karşılığında muayyen bir süre için gerçekleştirilen bir çeşit geçici evlilik, anlamlarında kullanılmıştır. Son anlamın karşılığı olarak fıkıh kitaplarında "nikâhu'l-munkatı" ve "nikâhu'l-muvakkat" terimleri de kullanılmaktadır.²

* Bu çalışma, 30 Ekim - 1 Kasım 1998 tarihinde Konya'da düzenlenen I. Ulusal Kadın ve Aile Sempozyumunda tebliğ olarak sunulmuştur.

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

1 EZHERİ, Tehzibu'l-Luga, "m.t.a" md., III, 295; İBN MANZUR, Lisanu'l-Arab, "m.t.a" md., VI, 4128.

2 CEVHERİ, es-Sihah, "m.t.a" md., III, 1282; Kasım el-KONEVİ, Enisu'l-Fukaha (nşr. Ahmed el-Kubeysi), Cidde, 1406/1986, s. 142.

Araştırmamızın konusu bu son anlamdaki müt'a, daha belirgin bir ifade ile müt'a nikahıdır. Tarihi, sosyal, hukuki, ahlaki hatta siyasi boyutları olan, bütün bunların yanı sıra güncel olma özelliği de bulunan bu konunun, Kitap, Sünnet, İcma ve kıyas gibi müttetekun aleyh sayılan delillerden başka, sahabe kavli, istihsan, ıstıshab ve maslahat gibi muhtelefun fi h delillere de dayandırılmış olması, bir tebliğin hacmi içerisinde meselenin bütününe ele almayı güçleştirmektedir. Bu yüzden biz bu çalışmamızda müt'a nikahının dayandığı delillerden, bir başka ifade ile meşruiyet zeminini oluşturan temellerden yalnızca Kur'an delilini incelemeye ve değerlendirmeye çalışacak, diğer delillere ise ancak tekid ve tavih sadedinde başvuracağız.

Müt'a Nikahı Bir Cahiliye Geleneği midir?

Öncelikle belirtelim ki, müt'a nikahının Cahiliye Araplarının gelenekleri arasında mevcut olduğu, vahy ile yasaklanıncaya kadar tıpkı diğer gelenekler gibi müslümanlar tarafından uygulanmaya devam ettiği hususu tartışmalıdır. Cahiliye dönemini yaşayan Arap toplumunda muhtelif nikah şekillerinin uygulandığı, bunlardan birinin de müt'a nikahını andırdığı bilinmekle beraber, İslami dönemdeki uygulamaya tam olarak uygun düşen bir müt'anın varlığını kesin bir dille ifade etmek kolay gözükmemektedir. Bazı araştırmacıların, müt'a nikahı diye takdim ettikleri uygulamada müt'ayı andıran unsurların yanı sıra, ona ters düşen unsurlar da bulunmaktadır. Mesela, cahiliye dönemindeki uygulama geçici olması sebebiyle müt'aya benzese bile, belli bir süre konulmaması, çoğunlukla kadının istediği zaman belli bir işaretle, mesela çadırının kapısının yönünü değiştirmesi veya direğini çıkarmasıyla son bulması, bunlar arasında sayılabilir. Bu yüzden Ammianus Marcellinus gibi bazı bilim adamları sözü edilen uygulamalarda müt'anın bahis konusu olmasının zayıf bir ihtimal olduğundan söz etmektedirler.³

Ayrıca o günkü uygulamalar müt'a olarak değerlendirilse bile bu tür ilişki kuran erkekler itibar kaybına uğramışlar, kadınlara gelince, onlar daha ziyade alt tabakalardan ve toplumda itibar görmeyen kesimlerden gelmişler, şerefi ve onuru ile bilinen kabile kadınları bu çeşit evliliği kabullenmişlerdir. Hal böyle olunca bu nikah, tarih ve sosyoloji kitaplarında Arap toplumunda tatbik edilen muhtelif nikahlar arasında bir çeşit olarak sayılabilir, hukuki anlamda bir örf; yani, her kesim tarafından kabul görmüş bir gelenek olarak algılanamaz⁴ ve

3 HEFFENİNG, "Müt'a" md., İslam Ansiklopedisi, VIII, 848.

4 Herhangi bir toplumda bir uygulamanın örf-adet sayılabilmesi için "ittırad" veya "galebe", yani sürekli ve baskın bir çoğunlukla uygulanması ilk şarttır. Bu şartın gerçekleşmediği durumlarda yerleşik bir örfden söz edilemez. bk. Zekiyyüddin ŞA'BAN, Hukuk İlminin Esasları, Çev. İbrahim Kafi DÖNMEZ, (Ankara : 1996). 198.

dolayısıyla İslam tarafından men edilinceye kadar yürürlükte kalan makbul bir uygulama olarak sunulamaz. Cahiliye müt'ası, uygulayanların bile yanlışlığını bildiği, onuruna düşkün kadınların ve erkeklerin uzak durduğu bir uygulama olarak gözükmektedir. Bu yüzden müt'a nikahının meşruiyetini "adet muhakkemdir"⁵ kuralı ile açıklamanın mümkün olduğu kanaatinde değiliz. Nitekim Abdullah b. Mes'ud'dan gelen rivayette bir gazve sırasında kadınlardan uzak kalan sahabelerin Hz. Peygamber'den kısırlaşmak için izin istemeleri, O'nun da buna izin vermeyip, geçici evlilik yapmalarını tavsiye etmesi de bu görüşü destekler mahiyettedir.⁶

Bu olayda ashabın, problemi Hz. Peygamber'e arz etmiş ve O'nun vereceği hükmü beklemiş olmaları göstermektedir ki, müt'a nikahı cahiliye toplumunun kabulüne mazhar olmuş ve o şekliyle Hz. Peygamber dönemine taşınmış bir uygulama olarak görülemez ve meşruiyeti o noktada aranamaz.

en-Nisa 24 ayeti üzerindeki tartışmalar

Genel Bir Değerlendirme

Çok iddialı tartışmalara konu olmayan bu görüşe yalnızca mukaddime mahiyetinde bir işarette bulunduktan sonra, asıl konuya geçebiliriz. Müt'a nikahının meşruiyetinin (cevazının-mübah kılınmasının) kaynağı (delili) Kur'an-ı Kerim midir, yoksa Hz. Peygamber'in hadisleri midir? Sorusunun net olarak ortaya konmasının ve cevabının aranmasının, böylesine giriftleşmiş bir problemde çözüm için yardımcı bir unsur olacağı düşünülebilir. Çünkü bir meseleyi "taraf" olarak tartışanlar, nerede kendileri için ima yollu da olsa bir delalet görseleler, hemen ona sarılmakta bir beis görmemektedirler. Bu cümleden olarak müt'a nikahını "muhalif" olarak tartışanlar da zaman zaman aynı tavrı sergilemekte, ayetten hadise, hadisten ayete, münasebetli-münasebetsiz atıflar yaparak, meseleyi çözümsüzleştirmektedirler. O halde öncelikle söz konusu nikahın meşruiyetini Kur'an-ı kerim'de görenlerin yaklaşımlarını, delillerini ve değerlendirmelerini ele almakta yarar vardır. Şayet bu iddia doğru ise, bu konudaki hadislerin Kur'an'a göre yerini tesbit etmek de kolaylaşacaktır. Yani söz konusu hadisler Kur'an ayetlerini teyid ve tavzih edici nitelikte görülecek ve değerlendirmeleri de bu esasa uygun bir şekilde olacaktır. Eğer aksi sabit olursa, yani Kur'an-ı Kerim'de müt'aya dair bir hüküm bulunmadığı tesbit edilirse, o durumda söz konusu hadisler, Kur'an'da hükmü bulunmayan bir meselede hüküm

5 Mecelle, md., 36. Bu maddeye göre bir toplumda kabul görmüş uygulamalar din tarafından yasaklanmadıkça muteberdirler. Dolayısıyla bir çok olayın açıklanmasında veya hukuki problemin çözümünde adetlere başvurulması gerekir.

6 BUHARİ, Tefsir, V, 9; MÜSLİM, Nikah, 11; Müsned, I, 420, 432.

koymuş olacaktır. Tabii burada bu hadislerin Kur'an'a muhalefetinden de söz edilebilir. Ancak genel anlamda çerçevesini çizdiğimiz hususta, yani Kur'an'ın müt'aya dair -lehte ya da aleyhte- hüküm vermediğinin tesbiti halinde böyle bir muhalefetten de söz etme imkanı kalmayacaktır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in sü-kût ettiği alanlarda hadisin hüküm koyması, çoğunluk tarafından kabule mazhar olmuş bir görüştür.

Diğer yandan, herkesin bildiği, ama açıkça dile getirmediği bir noktaya da işaret etmekte zaruret görülmektedir. Müt'a konusu, Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki temel farklılıklardan biridir. Bu yüzden tarafların meseleyi ele alışlarında ve değerlendirmelerinde de farklılıkların bulunması gayet tabiidir. Biz her hadisede ve her meselede olduğu gibi, fihri tartışmalarda da, insanın yetiştiği kültürün ve çevrenin etkisinde kalabildiğini bir tesbit olarak kaydettikten sonra şu noktanın bilinmesinin, bu son tesbitin doğruluğunu temellendirme sadedinde önemli olduğunu söyleyebiliriz. Nevevi, müt'a nikahının hükmü konusunda ilk asırda görüş ayrılığı bulunduğunu, sonra bu ihtilafın ortadan kalktığını ve haramlığı konusunda ümmetin icma ettiğini belirtmektedir.⁷ Burada dikkate değer iki nokta bulunmaktadır. Birincisi, ilk asırdan sonra ihtilafın ortadan kalkması ve mesele üzerinde icma'a varılmış olması, salt ilmi gerekçelere, yani ayetlerin, hadislerin, sahabe tatbikatının bilimsel anlamda değerlendirilmesine bağlı bir gelişme olarak mı ortaya çıkmış, yoksa Şii-Sünni ihtilafının daha çok büyümesinin de bunda bir payı ve etkisi olmuş mudur?

İkincisi ise ümmetin alimlerinin bir mesele üzerinde görüş ayrılığına düş-tükten sonra, ileriki dönemlerde aynı mesele üzerinde icma etmiş olmalarının, eski ihtilafı giderip gidermeyeceği meselesidir. Yani bir ihtilafın sonra varılan icma'ın ne derece bağlayıcı olup olmadığıdır. Bu konuya ileride temas edilecektir.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra şunu söyleyebiliriz: Şia alimleri müt'a nikahının cevazının Kur'an-ı Kerim'le sabit olduğu konusunda, Ehl-i Sünnet alimlerine nazaran daha tutarlı gözükmektedirler. Ehl-i Sünnet alimleri içinde -görülebildiği kadarıyla- en tutarlı ve sarıh çizgiyi İbnü'l-Cevzi yakalamış ve bunu tefsirine de yansıtmıştır. Söz konusu tefsirinde açık bir ifade kullanarak Kur'an'da müt'a ayeti diye bilinen Nisa suresinin 24. ayetinde müt'aya delalet aramanın gereksiz bir zorlama olacağını, çünkü müt'anın meşruiyetinin de, yasaklanmasının da Hz. Peygamber'in hadislerine dayandığını belirtmiştir.⁸ Çoğu müfessirler ise, bir yandan sarahaten reddettikleri hususları, diğer yandan zımnen kabullenmek durumunda kalacak bir üslup içinde meseleye yaklaşmışlar, bu durum da bu konuda bir sonuca ulaşmayı daha da güçleştirmiştir.

7 NEVEVİ, *Şerhu Sahih-i Müslim*, VIII, 170, IX, 181-182.

8 İBNÜ'L-CEVZİ, *Zâdü'l-Mesîr*, (Beyrut, 1404/1984). II, 53.

Konuya zihnen hazırlanmak için İbnü'l-Arabi'nin müt'a için الشريعة غرائب من "Şeriatın ender meselelerindedir." tabirini kullandığı⁹ Fahreddin Razi'nin ise meseleyi tartışırken bir noktada فظهر ان الكلام فيه رخص "Bu konuda bir esneklik olduğu görüldü." dediği¹⁰ düşünülürse, çözümü çok kolay olmayan bir mesele ile karşı karşıya bulunduğumuz daha iyi takdir edilebilir.

Bu noktada şu hususa da dikkat çekmek gerekir. Ehl-i Sünnet dünyası müt'anın hükmü konusunda tam bir ittifak sergilerken, Şia mezhepleri için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Kısaca işaret etmek gerekirse Zeydiyye ve İsmailiyye mezhepleri müt'a konusunda Ehl-i Sünnet ile uzlaşırken İmamiyye/Caferiyye mezhebi bu konuda İslam dünyasında yalnız kalmıştır.¹¹

Konunun yalnızca Kur'an-ı Kerim temelini ele alacağımızı belirttiğimiz bu çalışmayı 1- Müt'a Ayetinin Tefsiri. 2- Übey b. Ka'b'ın Kıraatı. 3- Müt'a Ayetinin Neshi. 4- Müt'a Ayetinin Tefsirinde Ehl-i sünnet'in Varmış Olduğu İcma'nın Hükmü, üzerindeki tartışmalar şeklinde dört ana başlık altında toplamayı uygun gördük.

Müt'a Ayetinin Tefsiri Üzerindeki Tartışmalar

Burada müt'a ayetinden kasıt Nisa suresinin 24. ayetidir. Müt'anın meşruiyetini savunanlar da, buna karşı çıkanlar da tartışmalarını hep bu ayet-i kerime çerçevesinde sürdürmektedirler. dolayısıyla bu husus, her iki tarafın da üzerinde görüş birliğine vardığı bir noktadır.

Mezkür ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır: (Harp esiri olarak) sahip olduğunuz cariye müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı. Allah'ın size emri budur. bunlardan başkasını, namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehirlerini vererek) istemeniz size helal kılındı. Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra (bir miktar indirim için) karşılıklı anlaşmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir." bu ayeti kerimede استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن lafzı tartışmaların temelini, استمتعتم lafzı ise odak noktasını teşkil etmektedir. Bu kısımda geçen اجورهن ve استمتاع kelimelerinin yorumu üzerinde, başlan-

9 İBNÜ'L-ARABİ, Ahkamu'l-Kur'an , I, 499

10 Fahreddin er-RAZİ, Tefsir, Beyrut, 1414/1994, V, 51.

11 Bkz. ZEYD b. ALİ, Müsnedu'l-İmam Zeyd, (Beyrut, 1981). s. 271; Numan b. Muhammed et-TEMİMİ, De'aimu'l-İslam nşr. A.A.A. Fyze, (Kahire, 1975). II, 229; Ebu Ca'fer, Muhammed b. el-Hasen et-TÜSİ, el-İstibsar, (Tahran, 1390). 141; Şeyh Müfid, Muhammed b. muhammed el-UKBERİ, Hulasatu'l-İcaz fi'l-Müt'a, Nşr. Ali Ekber Zemani Neza. 1, vd.; Muhammed Bâkır el-MECLİSİ, Biharu'l-Envar, (Beyrut, 1988). 312 Tefvik el-FEKİKİ, el-Müt'a ve Eseruha fi'l-İslahi'l-İctima', Nşr. Hişam Şerif Hemde, (Beyrut, 1409/1989). 30; Adalet Çakır, Müt'a Nikahının Tarihi Gelişmesi ve İslam Hukukundaki Yeri, Basılmamış Master Tezi, (İstanbul, 1994). 103-110.

gıcı ashab-ı kirama kadar vardırılan bir tartışmayla karşılaşılmaktadır. Söz konusu yoruma bağlı olarak ayet-i kerimenin delaleti de tartışmalı hale gelmiştir. Başlangıçta lugavî ve tefsirî olan bu tartışma, daha sonraki dönemlerde hizbi ve mezhebi bir keyfiyet de kazanmış ve bu olumsuz gelişme, problemi biraz daha çözümsüz hale getirmiştir.

Ayrıca her ne kadar tartışmanın “istimta” ve “ücret” kelimelerinin yorumu üzerinde yoğunlaştığını belirttiysek de, daha dikkatli bir ifade ile, belirleyici olanın “istimta” kelimesi olduğunu, “ücret” kelimesinin ise ona bağlı olarak anlam kazandığını söylememiz gerekir. Buna göre bu bölümde öncelikle ve özellikle sözü edilen “istimta” kelimesi çerçevesinde gelişen tartışmalara ışık tutmak gerekmektedir.

İstimta’ Ne Demektir?

“İstimta”ın dil açısından müt’a kelimesinin bir türevidir ve bu kökün ifade ettiği anlama bağlı olarak burada bir erkeğin bir kadından cinsel yönden yararlanması şeklinde anlamlandırıldığı hususunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.¹² Ancak ayet-i kerimedeki bağlamı itibarıyla hangi anlama geldiği, yani delalet yönü tartışılmış ve iki farklı temel görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüşe göre “İstimta”dan maksat “mutlak nikah”tır. Bu durumda mana “onlardan nikahlanmak suretiyle faydalanmak” şeklinde olur. Taberi’nin ve onu takip eden diğer müfessirlerin verdikleri bilgiye göre sahabeden İbn Abbas, Tabiin alimlerinden Hasan ve Mücahid bu görüştedir. Nisaburi de ümmetin çoğunluğunun bu ayetin müebbed nikah konusunda olduğunu tasrih ettiklerini söylemektedir.¹³

İkinci görüşe göre ise, “İstimta”dan maksat müt’a nikahıdır. Bu durumda mana “onlardan müt’a yapmak suretiyle faydalanmak” şeklinde olur. Taberi ve diğer müfessirler bu görüşü de İbn Abbas’a ve Mücahid’e nisbet etmektedirler.

Şu nokta dikkate değer görülmektedir. Cessas, İbn Arabi, Taberi, Kurtubi, Razi, İbn Kesir gibi klasik dönem tefsir ve fıkıh alimleri, bu ayetin müt’aya delaleti konusunda herhangi bir tasrihde bulunmamışlardır. Yine en açık ifadeyi Razi kullanmış, ancak onu da, nesh edildiğini ön plana çıkaran bir

12 KURTUBİ, *Tefsir*, (Beyrut, 1387/1967). V, 129.

13 Bkz. TABERİ, *Tefsir*, (Kahire, 1388/1968). IV, 11 vd.; RAZİ, *Tefsir*, V, 51 vd.; KURTUBİ, *Tefsir*, V, 129 vd.; Nizameddin el-Hasan b. Muhammed en-NİSABURİ, *Tefsiru Garaibi’l-Kur’an ve Regaibi’l-Furkan*, (Taberi’nin kenarında), (Kahire, 1407/1987). IV, 16-19; İBNÜ’L-CEVZİ, *Zadu’l-Mesir*, II, 53; CESSAS, *Ahkamu’l-Kur’an*, (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi). ts., II, 148; İBNÜ’L-ARABİ, *Ahkamu’l-Kur’an*, Nşr. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut, 1408/1988). I, 499; Ebu’l-Hasan el-MAVERDİ, *en-Nüket ve’l-Uyun*, I, 471; el-KASİMİ, *Mehasinu’t-Te’vil*, Nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire). ts. V, 1187; ALUSİ,

vurgu ile yapmıştır. Bu çekingenlik ancak o dönemlerin dini, siyasi, sosyal çevre ve kültür şartlarıyla açıklanabilir kanaatindeyiz.

İbnü'l-Cevzi daha önce de işaret edildiği üzere açık bir dil ile bu ayette müt'aya delalet aramanın gereksiz bir zorlama olacağını, çünkü müt'anın meşruiyetinin de, yasaklanmasının da Hz. Peygamber'in hadislerine dayandığını söylemiştir. Zeccac ise bu ayetin müt'aya delalet ettiğini söyleyenin hata ettiğini ve lisan bilmediğini iddia eder. Ayrıca İbnü'l-Cevzi bu ayetin daimi nikaha delalet ettiği görüşünü cumhura nisbet etmiş, Alusi de ona uyararak aynı görüşü tekrarlamıştır.

Sıddık Hasan Han, Vehbe Zuhayli gibi son dönem alimleri ve araştırmacıları ise bu konuda daha net bir tavır sergilemişler, öncekilerin satır aralarından çıkardıkları sonucu sarıh bir biçimde ifade etmişlerdir. Her ikisi de bu ayetin, İslam'ın ilk yıllarında mübah olan müt'aya delalet ettiği yönündeki görüşün, cumhura ait olduğunu söylemişlerdir. Kasımı ise bu ayetin müt'a hakkında nazil olduğu görüşünü sadece Mücahid'e nisbet ederken, cumhurun bunun aksini söylediğini kaydetmiştir.¹⁴

İleride de işaret edileceği üzere İbn Abbas'ı ve Mücahid'i bu görüşü benimsemeye sevk eden sebeplerden biri de Übey b. Ka'b'ın "الى اجل مسمي" "Belli bir vakte kadar" ziyadesini ihtiva eden kıraatı olduğu halde, Übey'in bu konuda herhangi bir görüş beyan etmemesi, şayet beyan ettiyse bunun nakledilmemesi bir eksiklik olarak gözükmektedir ve yine ileride zikredileceği üzere Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud gibi sahabelerle Said b. el-Müseyyeb gibi tabiin alimlerine bu ayetin mensuh olduğu görüşünü nisbet etmek zımnen de olsa onların mezkûr ayetin müt'aya delalet ettiğini kabul ettiklerini söylememizi mümkün kılmaktadır. Ancak kaynaklarda bu şahısların neshe dair beyanları sarıhatle ifade edilirken, nesihden önceki dönemde "İstimta"ı ne şekilde anladıklarına dair görüşlerinin tasrih edilmeyişi de dikkatten kaçmamaktadır.

İmamiyye Şia'sı bu ayetin müt'aya delalet ettiği konusunda neredeyse görüş birliği içindedir. Onlar bu görüşlerini Abdullah İbn Abbas, Abdullah b. Mes'ud, Übey b. Ka'b gibi sahabelerle, Katade, Mücahid, Süddi, İbn Cübeyr ve Hasan gibi tabiin alimlerine nisbet etmektedirler. Görüldüğü üzere burada bazı isimler Ehl-i Sünnet ile Şia arasında müşterek olarak zikredilmektedir. Daha önce de dikkat çektiğimiz üzere bu konuda ilk elde İbn Abbas'tan başka isim tasrih etmemeye özen gösteren Ehl-i Sünnet kaynakları, ileride işaret edileceği üzere gerek "الى اجل مسمي" kıraatı ile, gerekse bu ayetin neshi ile ilgili yorumlarda ve nakillerde bulunurken, başlangıçta anmadıkları isimleri yeri geldikçe zikretmek mecburiyetinde kalmışlardır.

14 Sıddık HASAN HAN, *Fethu'l-Beyan fi Makasidi'l-Kur'an*, (Kahire, 1965). II, 250-251; Vehbe ez-ZUHAYLİ, *et-tefsiru'l-Munir*, (Beyrut, 1411/1991). V, 12; ALUSİ, *Ruhu'l-Me'ani*, (Beyrut). ts. III, 5-6.

Ehl-i Sünnetin bazı alimlerinin, İmamiyye Şia'sının ise neredeyse tamamının müt'aya delalet ettiğini belirttikleri istimta' ayetinin söz konusu delaleti şu delillere isnad edilmiştir:

A- Gramer yönünden *به* deki zamir daha önce geçen *لكم ما وراء* *ذلکم واحل* lafzının delalet ettiği manaya racidir. Burada *نیل* yani ulaşmak, elde etmek, yanına varmak, beraber olmak anlamı vardır. Bu durumda *فما استعتم به* 'deki *ما* harfi vakit bildirmek içindir. *منهن* 'nin müteallakı ise *استعتم* kelimesi olur. Bu durumda mana şöyledir: “Onlarla beraber olmak suretiyle onlardan ne kadar yararlanırsanız ücretlerini ödeyiniz.”

ما 'nın ism-i mevsul, *استعتم* 'ün de sıla olması mümkündür. Buna göre *به* deki zamir ism-i mevsule racidir. Mana ise şöyle olur: “Kendilerinden yararlandığınız kadınların ücretlerini ödeyiniz.”

B- Lenguistik yönden *استمعاع* 'dan maksadın müt'a nikahı olduğunda hiç şüphe yoktur. Çünkü ayet Medenidir ve Hz. Peygamber'in Medine hayatının ortalarında nazil olmuştur. Müt'a nikahı ister Cahiliye döneminde uygulanan bir adet, isterse ilk olarak İslam tarafından konulmuş bir hüküm olsun, vakıa şu ki bu nikah o dönemde müslümanlar tarafından biliniyor ve uygulanıyordu. rivayet edilen bütün haberler bu konuda ittifak halindedirler. Söz konusu uygulama bu isimle biliniyor ve bu isimle ifade ediliyordu. Hal böyle olunca *استعتم به منهن* *فما* ayetini, müt'aya hamletmekten ve müt'a nikahı olarak anlamaktan kaçınmak mümkün değildir. Çünkü diğer adetler, örfler ve uygulamalar gibi o dönemde bu uygulamalara dair gelen naslar, ister tasvib ister iptal suretiyle gelsin, ister kabul, ister red maksatlı olsun, o gün bilinen isimleriyle geliyor ve hükmünü o isimlerle koyuyordu. Bilindiği gibi isimler salt lügat anlamlarına değil mutlak surette müsemmalarına hamlonurlar. Tıpkı hac, bey' riba, ganimet kelimeleri gibi. Kimse çıkıp da Kabe'yi haccetmekten maksat sadece oraya yönelmektir, diyemez. Diğer kelimeler yani Hz. Peygamber'in getirdiği hükümler ve koyduğu kanunlar da böyledir. Mesela, namaz, oruç, zekat, temettu haccı vs. Bunların Kur'an-ı Kerim'de vaki olan anlamları tahakkuk ettikten sonra, yani şer'i hakiki anlamları gerçekleştikten sonra, lugavi anlamlarına hamletme imkanı yoktur. Bu yüzden ayet-i kerimede zikredilen istimta' kelimesinin ayetin nüzülü esnasında Araplar nezdinde bu isimle bilinmesi sebebiyle müt'a nikahına hamlonulması belirginleşmiştir. Bir başka ifade ile şöyle de söylenebilir: Müt'a kelimesi iddia edilen konuda mecaz değil şer'i bir hakikattir.¹⁵ Çünkü ilk akla

15 Usülcüler bir lafzı, hakikat-mecaz diye ikiye ayırdıktan sonra, hakikatı da, lugavi, örfi ve şer'i diye üçe ayırmışlardır. Şer'i hakikat Şari'in kastettiği manada kullanılan lafızdır. mesala الصلاة 'ın kelime anlama “dua” olmakla birlikte şer'i hakiki anlamı herkesçe bilinen ibadettir. Bu yüzden hiç kimse çıkıp Kur'an-ı Kerim'de geçen bu kelimeyi mutlak anlamda dua olarak açıklayamaz ve sunamaz.

gelen anlamı budur ve bu anlamda kullanılmaktadır. Söz konusu ayetin daha sonra başka bir ayetle veya sünnetle nesh olup olmadığını söylememiz sonucu değiştirmez.

C- Bu ayetten maksadın daimi nikah olmadığını gösteren delillerden biri de o anlamın verilmesi halinde ceza ile eylem arasında bir intibaksızlığın söz konusu olmasıdır. Bu ifade ile *فاتوهن أجورهن* ücretlerini ödeyiniz.” lafzı kastedilmektedir. Bilindiği üzere mehir mücerred akitle vacip olmaktadır ve Bir başka ifade ile *istimta' /zifaf* olmasa da mehrin yarısını ödemek vaciptir. Diğer yarısı da zifafa bağlıdır.

Buna göre daha önce inen ayetler mehrin bütün hallerini ve bu hallere bağlı olan muhtelif hükümlerini beyan etmişlerdir. O halde bu konuda beyanı gerektiren herhangi bir durum yoktur ve bu konuyu beyan eden her açıklama tekrar sayılır.

Bu durumda Ayet-i kerimeyi müt'aya hamletmek tesis (yani bir hükmü ilk olarak inşa etmek suretiyle yeni bir hüküm koyma), mutlak nikaha hamletmek tekrar (yani mevcut hükmü yeniden dillendirme) ifade eder. Zira Kur'an-ı Kerim'de beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın. (en-Nisa, 4/3) buyrulmakta, burada mutlak nikahtan bahsedilmektedir. Şayet 24. ayet de mutlak nikaha hamledilirse tesis değil, tekrar ifade eder ki, bu da ilmi ve edebi metinlerde gereksiz bir dolgu maddesi (haşiv) sayılmaktadır. Kur'an-ı Kerim ise bundan münezzehtir.

Bu delil, “bir lafzın tesise hamledilmesi, tekrara hamledilmesinden evladır. Çünkü tesise hamledilmesi imalini, tekrara hamledilmesi ise ihmalini gerektirir.” gibi bir genel kurala dayandığı için ilk nazarda makbul gibi gözükse de Nisa suresinin 24. ayetinin neden aynı surenin 3. ayetinin “tekrar”ı kabul edilip “tafsil”i kabul edilmediği meselesi tartışmaya açık gözükmekte ve böyle bir tartışmayı yapmadan, ihtimallerden birini tercih etmek spekülatif bir tavır olarak durmaktadır.

D- Allah Teala, *istimta'*ın karşılığında ödenmesini emrettiği bedeli “*ecr*” olarak nitelerken, mutlak veya daimi nikahın karşılığında ödenmesini emrettiği bedeli ise “*fariza*” (el-Bakara, 2/236-237), “*nihle*” (en-Nisa, 4/4) ve “*sadâk*” (en-Nisa, 4/4) olarak nitelemiştir. Ancak bu delil el-Murtaza ve diğer bazı Şii alimlerce reddedilmiş gerekçe olarak “Mehirlerini kendilerine geri verdiğiniz

Geniş bilgi için bkz. KARAFİ, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, Nşr. Taha Abdurrauf SA'D (Beyrut, 1393/1973). 42; İBN SÜBKİ, *Cem'u'l-Cevami'* (Bennani haşiyesi ile birlikte), (Kahire, ts). I, 301; İBN KUDAME, *Ravdatu'n-Nazir* (Bedran'ın şerhi Nüzhetu'l-Hâtur ile birlikte), (Beyrut, ts). II, 8. ŞEVKANİ, *İrşadu'l-Fuhûl*, (Beyrut, 1399/1979). 21; Ebu'l-Hüseyin el-BASRİ, *el-Mu'temed*, Nşr. Muhammed Hamidullah, (Dimaşk, 1384/1964). I, 16; İBNU'N-NECCAR, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, Nşr. Muhammed ez-zuhayli ve Nezih Hammad, (Dimaşk, 1400/1980) I, 149.

zaman onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur.” (el-Mümtehine, 60/10) ayet-i kerimesi ile “Sahiplerinin izni ile onları (cariyeleri) nikahlayıp alın, mehirlerini de normal miktarda verin. (en-Nisa, 4/25) ayet-i kerimesinde, yukarıdaki iddianın aksine, kadınlara daimi nikah karşılığında ödenmesi gereken bedelin “ecr” olarak nitelenmiş olması gösterilmiştir. Ne var ki Ebu Abdullah Muhammed b. Hibetullah b. Ca’fer et-tarablusi gibi bu iki ayetin de müt’aya delalet ettiğini, dolayısıyla yukarıda anılan delilin geçerliliğini koruduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Ancak bizce kapalı kalan nokta şurasıdır: et-Tarablusi son iki ayetin müt’aya delaletini, “ucûr” kelimelerinin varlığından mı istinbat etmiştir. Yoksa başka yollarla bu sonuca vardıldıktan sonra, bu ayetlerle yukarıdaki delili mi desteklemek istemiştir. Bu husus tam olarak tesbit edilememiştir.

E- Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mes’ud, Zeynelabidin, el-Bâkır, Ca’fer es-Sadık, Atâ ve Mücahid’in kiraatlarında الى اجل مسمى ilavesinin bulunması, bu konudaki en kuvvetli delil sayılmaktadır. Çünkü bir taraftan bu kiraatı nakledenler Kur’an-ı Kerim’e, ondan olmayan bir şeyi eklemekle itham edilemeyecek kadar güvenilir şahsiyetlerdir; diğer taraftan bu ziyade “istimta” kelimesindeki kapalılığı gidermeye kafi gelecek nitelikte güçlü bir karinedir. Ancak Bu konuda Sünni alimlerin değerlendirmelerine ileride işaret edilecektir.

F- İslam’ın ilk yıllarında müt’anın caiz olduğu konusunda ümmet ittifak etmiş, bu konuda Şii veya Sünni kaynaklarda herhangi bir ihtilafa rastlanmamıştır. Bir başka ifadeyle müt’anın İslam’ın ilk yıllarında mübah olduğu hususunda icma vardır ve bu icma’nın varlığı da ittifakla sabittir. İhtilaf edilen nokta ise bu hükme neshin arız olup olmadığıdır. Hal böyle olunca müt’a sübutu kesin, ancak neshi ihtilafli bir mesele olarak belirmekte, ittifakla varılan sonuç “yakîn”, ihtilafli olan ise “zan” veya “şek/şüphe” ifade etmektedir. “Yakin şek ile zâil olmaz.”¹⁶ kuralı gereğince müt’a nikahının meşruiyetini muhafaza ettiğini söylemek, aksini isbat etmekten daha kolaydır.

Cessas’a ve Takipçilerine Göre Mezkur Ayetin Medlülü

Ehl-i Sünnet’in ilk kaynaklarından sayılan Ahkamu’l-Kur’an müellifi Cessas ise, önce Übey b. Ka’bın kiraatının sübutunu mümkün görmemiş daha sonra da sübutu kabul edilse bile bunun mehir konusu ile ilgili olacağını söyleyerek ayeti “Kendileriyle ödeme vakti belirlenmiş bir mehir karşılığı zifafa girilen eşlerin, zamanı gelince mehirlerinin ödenmesi gerekir.” şeklinde anlamış ve sözkonusu ayetin müt’aya değil, mutlak nikaha delalet ettiğini şu üç açıdan isbata çalışmıştır:

16 Mecelle, md., 4.

A- *لذلك وراء ما لكم واحل* lafzına atfedilmiş olduğundan, burada evlenilmesi yasaklananların dışındakiler ile nikahlanmanın mübah olduğu ve buna göre kendisinden yararlanan kadının, mehrin tamamına hak kazandığı beyan edilmektedir.

B- *محصنين* kelimesi, meşru ve geçerli bir nikah sözleşmesi ile zifafa giren kimseleri ifade etmek için kullanıldığı halde, müt'a karşılığı cima yapan kimseler için kullanılamaz. Bir diğer ifade ile *احصان* vasfının gerçekleşmesi için bir kadınla mutlak beraberlik yeterli olmayıp, bunun sahih bir nikah sonucu olması şarttır. Bu durumda müt'a karşılığı vuku bulan ilişki, kişiyi “muhsan” kılmaz. O halde bu ayetten müt'anın meşruiyetine cevaz çıkarma imkanı yoktur.

C- *غير مسافحين* kelimesi ile de zina edenler kastedilmiş ve zina, nikah ile sabit olan nesebin sübutu, iddetin vücubu, aksi sabit oluncaya kadar çocuğun babaya ait olması gibi hükümleri ortadan kaldırması sebebiyle “sifah” olarak adlandırılmıştır. Çünkü “sifah”ın kelime anlamı kan dökmek ve göz yaşı akıtmaktır. Müt'ada bu anlamların hepsi mevcuttur. O halde gerek “ihsan” şartı, gerekse zina etmeme emri, bu ayeti kerimede müt'anın kastedilmediğini, daha özel bir ifade ile “istimta” kelimesinin müt'a nikahına delalet etmediğinin en açık delilleridir.¹⁷

Seyyid Mahmud Şükrü el-Alusi “Muhtasaru't-Tuhfeti'l-İsna ‘Aşeriyye” adlı eserinde müt'a nikahı ile ilgili değerlendirmelere uzun bir bölüm ayırmış, bu bölümde özellikle Kur'an temeline dayalı olarak şu açıklamalarda bulunmuştur:

“Allah Teala Kur'an-ı Kerim'de iki yerde “Ancak eşleri ve ellerinin sahip olduğu (cariyeler) hariç” dedikten sonra “Şu halde kim bunun ötesine gitmek isterse, işte bunlar haddi aşan kimselerdir.” buyurmuştur. (el-Mü'minun, 23/6-7; el-Me'aric, 70/30-31) Açıkça görülmektedir ki müt'a kadını, zevce değildir. Çünkü zevce olsaydı iddet bekleme, miras paylaşımı, talak ve nafaka gibi evliliğin gerekleri sabit olurdu. Aynı zamanda cariye de değildir. Çünkü şayet cariye olsaydı hibe edilmesi ve azad edilmesi caiz olurdu. Şii fakihler itiraf etmektedirler ki, müt'a kadını ile erkek arasında zevciyyet gerçekleşmemektedir. Yine Allah Teala Kur'an-ı Kerim'de : “Evlenme imkanı bulamayanlar ise Allah, lütfu ile kendilerini varlıklı kılınca kadar iffetlerini korusunlar.” (en-Nûr, 24/33) buyurmaktadır. Şayet müt'a caiz olsaydı Allah Teala'nın iffetli olmayı emretmesi çok anlamlı olmazdı. Yine Kur'an-ı Kerim'de: “Bu (cariye ile evlenme izni) içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir.” (en-Nisa, 4/25) buyrulmuştur. Şayet müt'a caiz olsaydı günaha düşme korkusu bulunmaz, dola-

17 CESSAS, II, 148.

yısıyla cariyelerle evlenmeye ihtiyaç duyulmaz ve hür kadınlarla evlenememenin getirdiği sıkıntıya sabretmek gerekmezdi.

Şia'nın "Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin." (en-Nisa, 4/24) ayetinin müt'a hakkında nazil olduğunu söylemesi kesin olarak yanlıştır. Bu görüşün İbn Mesud ve diğer sahabelere isnadı kesin olarak iftiradır. Bu bilgiler güvenilir olmayan bazı Ehl-i Sünnet tefsirlerinde bulunsa bile Kur'an'ın nazmına ve tefsirine aykırıdır. Aynı zamanda böyle bir şey sahabeden de rivayet edilse kabul edilemez. Çünkü Allah Teala öncelikle muharrematı (evlenilmesi yasak olanları) açıklamış sonra da "Bunların dışındakiler size helal kılındı." buyurmuş, böylece muharrematın dışında kalanların ancak mehirlerini ödemek şartıyla eş olarak alınabileceklerini beyan etmiş, dolayısıyla kadınları kiralamak batıl olmuştur. Çünkü bu sırf menfaata dayalı bir uygulamadır. Aynı şekilde "Namuslu olmak ve zina etmemek" kaydı da zinayı yasaklayarak "muhsan" olmayı öne çıkardığı için yine müt'ayı yasaklayıcı mahiyettedir. "Onlardan yararlanmanıza karşılık" lafzı ise mehrin belirlenmesi ve ardından da zifafa girilmesi halinde mehrin tamamının verilmesini, zifaf vaki olmaması durumunda da yarısının verilmesini emretmektedir. Hal böyle iken ayet-i kerimeyi bağlamından koparıp anlamlandırmak Arap dili açısından hatalı bir tutum olur. Çünkü söz konusu lafzın başındaki harfi bu kopuşu reddeder. Aksine sonu başlangıçla irtibatlı kılar.

Aynı şekilde ayetin siyakında gelen "İçinizden, imanlı hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimseler." (en-Nisa, 4/25) lafzı da nikah babındadır. Yani içinizden birileri müslüman hür kadınların mehir ve nafaka yükümlülüğünü kaldıracak durumda değilse, müslüman cariyelerle evlenmelidirler. Bir ayetin sibakı ve siyakı nikahtan bahsederken, ortasını müt'aya hamletmek Allah'ın kelamını açıkça tahriftir. Çünkü Allah hür kadınlarla evlenemeyenlerin, cariyelerle evlenmek suretiyle yetinmelerini emretmiştir. Şayet müt'a caiz olsaydı buna gerek kalmazdı.

Alusi bu konudaki açıklamalarını "Hülasa bu ayet, müt'anın haramlığına açık bir şekilde delalet etmektedir." diyerek bitirmektedir.¹⁸

Fahredden er-Razi'nin İlgili Ayet Hakkındaki Görüşleri

Fahredden er-Razi, aslı Cessas'a ait olan, ancak daha sonraki alimler tarafından da tekrarlanan bazı delilleri daha açık bir biçimde şöyle ifade etmiştir:

a- Allah Teala önce "Anneleriniz size haram kılındı." ayeti ile, nikahlanması haram olanları zikretmiş, aynı ayetin sonunda "Bunların dışındakiler helal kılındı." buyurmuştur. Burada "helal kılınmak"la kastedilen şey, orada "haram

¹⁸ es-Seyyid Mahmud Şükri el-ALUSİ, *Muhtasarü't-Tuhfeti'i-İsna Aşeriyye*, (Nşr, Muhibbiddin el-Hatib, (Riyad, 1404). 227-230

kılınmak”la kastedilendir. Bellidir ki, haram kılınandan kasıt nikahtır. burada da helal kılınandan kastın nikah olması vaciptir.

b- محصنين lafzının medlülü olan “ih̄san” vasfı ancak sahih nikahla gerçekleşir.

c- غير مسافحين lafzının medlülü olan zina ise “sifah” olarak adlandırılmıştır. Çünkü onda suyun akıtılmasından başka bir maksat yoktur. Müt'ada da yalnızca bu maksat gözetilir.

Razi, bu delilleri yeterli görmemiş ve onlardaki zaaf unsurlarına şu şekilde işaret etmiştir:

Sözü edilen birinci delile göre, Allah Teala sanki ilişilmesi haram olanları zikretmiş ardından da “Bunların dışındakiler helal kılındı.” buyurmuştur. Yani bunların dışındakilere ilişkin helal olduğunu beyan etmiştir. Dolayısıyla bu sözde çelişki veya kapalılık gibi herhangi bir fesat unsuru görülmemektedir.

İkinci delile göre, “ih̄san”ın sadece sahih nikahla olacağı söylenmiş, ancak buna bir delil getirilmemiştir.

Üçüncü delile göre ise zinanın “sifah”olarak adlandırılması, müt'anın da “sifah” olarak adlandırılmasını gerektirmektedir. Halbuki hakikat böyle değildir. Çünkü müt'adan maksat şeran izin verilmiş bir surette suyu akıtmaktır. Şayet müt'anın haram olduğu söylenecek olursa biz de bunun “sözün başlangıç noktasına dönmek” yani bir anlamda totoloji olduğunu söyleriz.¹⁹

Görüldüğü üzere Razi'nin bu çıkışı Cessas ve onu takibeden alimlerin müt'a nikahıyla ilgili meseleyi, İslam tarihinde hiç yaşanmamış bir olgu olarak algılayıp yok saymalarına bir tepkidir. Gerçekten de bilimsel ve ahlaki zaafı taşıyan bu üslup bazan rahatsız edici boyutlara ulaşmaktadır. Sanki bir kere varlığı kabul edilirse, meşruyeti tescil edilmiş olur ve artık onunla mücadelede, yani adem-i cevazını anlatmakta zaaf ortaya çıkar endişesinin hakim olduğu bu üslup, son dönemde ülkemizde telif edilen bazı tefsirlerde de çok çarpıcı bir biçimde görülmektedir. mesela kudret-i ilmiyyesi ve kuvvet-i kalemiyyesi ittifakla müsellemlen olan Elmalılı Hamdi Efendi'nin, bir çok meseleyi büyük bir vukufla tartışırken Nisa suresinin 24. ayetindeki en tartışmalı noktayı “Binaenaleyh غير مسافحين kaydından tamamen anlarız ki nikah-ı müt'a, tabiri aherle metres tutmak helal değildir, bir sifahtır.”²⁰ diyerek geçiştirmesi sözkonusu tavra tipik bir örnektir. Evet bu yaklaşım, yani müt'a nikahıyla metres hayatını bir ayetin tefsirinde yanyana anmak ve onları aynı kategoriye koymak, halk nezdinde problemin çok basit bir yolla halledilmesini sağlasa bile, ilim alemine sağlayacağı fazla bir katkı yoktur.

19 RAZI, V, 55.

20 Elmalılı Hamzi YAZIR, Hak Dini Kur'an Dili, (İstanbul, ts). II, 1328.

Razi, Cessas ve takipçileri ile ilgili bu değerlendirmeden sonra müt'a konusundaki tartışmalarda yeterince netlik bulunmadığını *فظهر ان الكلام فيه رخو* sözüyle belirttikten sonra itimat edilmesi gerekli olan yaklaşımın şu olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir: Müt'anın başlangıçta mübah olduğunu inkar etmiyor, ancak mensuh olduğunu söylüyoruz. Bu takdire göre ayet, onun meşruiyetine delalet etse bile bizim kastımıza zarar vermez. Übey b. Ka'b'ın ve İbn Abbas'ın kıraatı ile ilgili olarak ileri sürülen iddiaya verilecek cevabımız da budur. Bu kıraatın sabit olduğu kabul edilse bile bu, ancak müt'anın başlangıçta meşru olduğunu gösterir. Tartışma konumuz ise bu değildir. Bizim tartıştığımız nokta, o hükme neshin arız olup olmadığıdır ki, biz sözkonusu neshin arız olduğu görüşünü savunanlarıdır. "Ve onlar ki iffetlerini korurlar. Ancak eşleri ve ellerinin sahip olduğu (cariyeleri) hariç. (Bunlarla ilişkiden dolayı) kınanmış degillerdir." (el-Mü'minun, 23/5-6) ayeti bir kadına yaklaşmanın ancak eş veya cariye olmasıyla helal olacağını gösterir. Kur'an'da *مستمتع بها* diye ifade edilen müt'a kadınının cariye olmadığı açıktır. Zira alınıp satılması, hibe edilmesi ve cariye hakkında geçerli olan diğer hükümler onun hakkında düşünülemez. Eş de değildir. Çünkü eş olsaydı aralarında tevarüs cari olurdu. Halbuki böyle bir şey söz konusu olmadığı ittifakla sabittir. Ayrıca nesebin de sübutu gerekirdi. Bunun da adem-i sübutunda ittifak vardır. Ayrıca iddet beklemenin de vacip olması gerekirdi. Halbuki bir araya gelmeden önce kocası ölen kadının iddet beklemeyeceği konusunda da ittifak vardır.

Nesih Tartışması

Buraya kadar nakledilen tartışmalardan çıkan sonuca göre, konunun en önemli noktası nesih meselesidir. Fahreddin Razi'nin de açıkça belirttiği üzere bu uygulamanın İslam'ın ilk yıllarında mübah olduğunda hiç şüphe bulunmamaktadır. O halde ya o hükmün devam ettiğini kabul etmek mecburiyeti vardır. Çünkü "Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması esastır."²¹ Ya da değiştiğini isbat etmek yükümlülüğü söz konusu olur.

Bu değişikliğin külli olarak iptal şeklinde mi, yoksa cüz'i olarak tahsis veya takyid şeklinde mi olduğu hususu da ayrı bir tartışma konusudur.

Sünni alimler içinde -ki bunlar çoğunluğu teşkil etmektedirler- müt'anın cevazının delilini Kur'an olarak, daha özel bir ifade ile Nisa suresinin 24. ayeti olarak görenler, bu ayetin daha sonra neshedildiğini söylemektedirler. Ayrıca nâsihin Kur'an mı, Sünnet mi, yoksa icma-ı ümmet mi olduğu da tartışılan bir başka noktadır.

21 MECELLE, Md. 5.

Söz konusu ayetin yine Kur'an'la nesh edildiğini iddia edenler nâsîh olarak şu ayetleri zikretmişlerdir:

A- “Onlar ki iffetlerini korurlar; ancak eşleri ve ellerinin sahip olduğu (cariyeleri) hariç. (Bunlarla ilişkiden dolayı) kınanmış değillerdir. Şu halde kim bunun ötesine gitmek isterse, işte bunlar haddi aşan kimselerdir. (el-Mü'minûn, 23/5-7) Bu ayetler, kadın-erkek arasındaki ilişkiyi “eş” ve “cariye” ile sınırlamışlar, dolayısıyla, daha önce de işaret edildiği üzere, “eş” ve “cariye” olmadığı belirlenen müt'a kadını ile ilişkiyi yasaklamıştır. Çünkü ayet-i kerime “bunun ötesine gitmek isteyenleri haddi aşan kimseler” olarak değerlendirirken, müt'a nikahına yönelenleri de kapsamaktadır.

B- “Boşanmış kadınlar kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.” (el-Bakara, 2/128) ayeti ile “Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda, onların iddetlerini gözeterek boşayın.” (et-Talak, 65/1) ayetinde eşlerin birbirlerinden ayrılmalarının ancak talak ile mümkün olduğu kesin olarak belirlenmiştir. Müt'a nikahında ise ayrılık talak ile değil, tayin edilen sürenin bitmesiyle vaki olmaktadır. Söz konusu ayetlerle o uygulamanın yasaklanması, müt'anın nesh edilmesi demektir.

C- “Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra eşlerinizin, eğer çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir.” (en-Nisa, 4/12) ayet-i kerimesi eşler arasında, birbirlerine mirasçı olmak hükmünü getirmiştir. Halbuki müt'a nikahıyla bir araya gelmede tevarüs yoktur. Bu ayet-i kerime ile o uygulama geçersiz kılınmıştır.

D- “...Beğendiğiniz (veya size helal olan) kadınlardan, ikişer, üçer, dörder alın.” (en-Nisa, 4/3) ayet-i kerimesiyle İslam'da teaddüd-i zevcata, yani çok eşliliğe bir sınır getirilmiş, şartlar ne olursa olsun, bir erkeğin dörtten fazla eş alması yasaklanmıştır. Müt'a da ise böyle bir sınırın olmadığı, müt'anın meşruiyetini benimseyen bütün alimlerce ittifakla kabul edilmektedir. Bu durumda eşlerin sayısını sınırladığı kesin olan bu ayet-i kerime, müt'ayı nesh etmiş olmaktadır.

E- “...Sahiplerinin izni ile onları (cariyeleri) nikahlayıp alın.” (en-nisa, 4/25) ayet-i kerimesi şer'î nikahı velinin iznine ve ikiş şahidin şahadetine bağlamıştır. Bu şartları taşımayan müt'a nikahı ise geçersizdir.²²

Burada şu noktaya da işaret etmekte yarar görülmektedir. bu ayetlerin nâsîh oldukları meselesi, müfessirlerin veya fakihlerin istinbat yoluyla ulaştıkları bir sonuç olmaktan ziyade, ashab-ı kiramdan gelen rivayetlere dayanmaktadır. Mesala Abdullah b. Mes'ud “müt'ayı talak, iddet ve miras (ayetlerinin) nesh ettiğini.”, Hz. Ali ile Tabiin alimlerinden Said b. el-Müseyyib “miras (ayetinin) neshettiğini” söylemişlerdir. Hz. Aişe ve el-Kasım b. Muhammed ise

22 KURTUBİ, V, 129-130; et-TABATABAİ, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an IV, 271-275;

önce “Müt’anın haram kılınması ve neshedilmesi Kur’an ayetleriyle.” dedikten sonra nâsîh ayetler olarak Mü’minûn suresinin 5, 6 ve 7. ayetlerini göstermişlerdir.²³

Şii Alimlerin Nesih Konusundaki Görüşleri

Şii alimlerden Tabatabai nesih konusunda ileri sürülen delilleri şu şekilde cevaplandırmıştır:

Mü’minûn Suresindeki ayetlere gelince, bunlar neshe elverişli değildir. Zira bu ayetler Mekki’dir. Müt’a ayeti ise Medeni’dir. Mekki bir ayet Medeni bir ayeti nesh edemez. Ayrıca hadislerde ve eserlerde bu uygulama nikah olarak adlandırılmıştır. Burada problem talak, iddet ve miras konularındadır ki onlar da şu şekilde cevaplandırılabilir.

Talak, iddet ve miras ayetleriyle müt’a ayeti arasındaki alaka nasihmensuh alakası değildir. Bilakis umum-husus, mutlak-mukayyed alâkasıdır. mesela miras ayeti bütün eşleri içine alır. (Yani daimi olanları da, geçici olanları da) sünnet ise bunların bir kısmını tahsis etmektedir. talak ve iddet konuları da böyledir. bu konu gayet açıktır. Her halde nesih iddiası, iki husus arasındaki alakayı birbirinden ayırt edememekten kaynaklanmaktadır.

Evet bazı usul bilginleri önce hâs bir lafız gelir, ardından onu isbat ve nefy konusunda âm bir lafız gelirse, âm lafzın hâs lafzı neshettiği görüşünü dile getirmişlerdir. Ne var ki bu durum bir açıdan zayıf, bir başka açıdan mevrid-i kelama muntabık (sözün gelişine uygun) değildir. Çünkü “talak ayetleri” (âmdırlar) Bakara suresinde, Medine’de ilk nazil olan ayetlerdir ve Nisa suresindeki müt’a ayetinden önce nazil olmuşlardır. Aynı şekilde eş sayısını sınırlayan ayetler, Nisa suresinde, müt’a ayetinden önce nazil olmuştur. Miras ayetleri de müt’a ayetinden önce nazil olmuştur. Bu konuda hâs, yani müt’a ayeti, her halükarda âmdan sonradır.

İddet ayetiyle nesh konusuna gelince, bunun geçersizliği daha açıktır. Çünkü iddet, geçici eşler için de geçerlidir. Sürelerinin farklı olması nesihle ilgili olmayıp, tahsisle ilgili bir konu olarak görülmelidir.

Neshin, muharrematı, yani evlenilmesi haram kılınanları sıralayan ve tahrir ayeti diye bilinen Nisa suresinin 23. ayetiyle vuku bulduğunu iddia edenler de vardır. Bu, iddiaların en garip olanıdır. İlk olarak tahrime delalet eden ayetle müt’a nikahının hükmünü beyan eden ayet, aynı ayettir. Bir bütün halinde gelen bir nassın baş tarafının, son kısmını nesh ettiğini tasavvur etmek nasıl mümkün olabilir? İkinci olarak söz konusu ayet geçici olan bir eşle evlenmeyi ne sarîh ne de zahîr bir biçimde nehyetmemektedir. Bu ayet sadece ve

23 KURTUBİ, V, 130.

sadece evlenilmesi haram olan kadınları saymakta ve ardından nikahlamak veya satın almak (milk-i yemin) suretiyle sayılanların dışındakilerle beraber olmanın caiz olduğunu beyan etmektedir.²⁴

Neshin Sünnet'le Sabit Olduğu İddiası

Diğer görüşe göre ise müt'ayı Hz. Peygamber nesh etmiş, yani müt'a, Kur'an'la değil, Sünnet'le nesh olmuştur.²⁵ Bu konudaki en güçlü görülen rivayetlerden biri Sebre b. Ma'bed el-Cüheni'nin şu rivayetidir: "Hz. Peygamber Mekke'nin fethedildiği gün şöyle buyurmuştur: "Ey insanlar! Size kadınlarla müt'a yapma izni vermişim. Allah bunu kıyamete kadar yasakladı. Kimin yanında böyle biri varsa ona yol versin ve ona verdiği ücretten hiçbir şey geri almasın."²⁶

Bu konuda çok sayıda rivayet bulunmakla birlikte onları burada nakletmenin uygun olduğunu sanmıyoruz. Ancak şu kadarına işaret etmeden de geçmek mümkün değildir. San'ani'nin verdiği bilgiye göre müt'aya altı yerde ruhsat verilmiş sonra nesh edilmiştir. Bu yerler: Hayber gazvesi, Kaza umresi, Mekke'nin fethi, Evtas gazvesi, Tebuk gazvesi ve Veda Haccı'dır.²⁷ Nevevi ise Hayber gazvesine kadar mübah olan müt'anın ilk defa Hayber'de haram kılındığını, sonra Mekke'nin fethi gününde yeniden mübah kılınıp ardından kıyamete kadar haram kılındığını söylemektedir.²⁸ Kurtubi, İbnu'l-Arabi'nin bu meselede, yani neshin bir kaç kere tekrar etmesinde İslam dininde, kıblenin tahvilinden başka bir örnek bulunmadığını söylediğini nakletmekte, kible konusunun da iki defa neshe maruz kaldığını kaydetmektedir. Ayrıca bazı rivayetler bir araya getirildiğinde müt'a konusundaki neshin yedi kere vuku bulunduğunu söyleyenlere de işaret etmektedir.²⁹

Bu bölümü bitirirken Sünni kaynaklara bile sirayet etmiş bir yanlış dikkat çekmek gerekmektedir. Müt'a nikahının nesh edilmediğini ve hükmünün

24 TABATABAİ, IV, 272-275.

25 Kur'an-ı Kerim'in Sünnet ile neshi "cumhur" tarafından caiz görülmektedir. Geniş bilgi için bkz. KARAFİ, s. 311; İbn Teymiye, el-Müsevvede fi Usuli'l-Fıkh, (nşr. Muhammed muhyiddin Abdülhamid), Beyrut, ts. s. 205-206; ŞAFİİ, er-Risale, Nşr. Ahmed Muhammed Şakir, (b.yy. 1309h). s. 106; Abdülaziz BUHARİ, III, 175; SERAHSİ, II, 67; ŞEVKANİ, s. 190; Ebu'l-Hüseyin el-BASRİ, I, 422; İBN SÜBKİ (Mahalli şerhi), II, 78; Ebu İshak eş-ŞİRAZİ, et-Tefsira fi Usuli'l-Fıkh, Nşr. Muhammed Hasan Heyto, (Beyrut, 1400/1980). s. 272; İBNU'N-NECCAR, III, 559.

26 MÜSLİM, Nikah, 21; İBN MACE, Nikah, 44; DARİMİ, Nikah, 16; Müsned, III, 406.

27 SAN'ANİ, Sübülü's-Selam, Şerhu Buluği'l-Meram, Nşr. Halil Memun Şiha, (Beyrut, 1417/1997). III, 198-199.

28 NEVEVİ, VIII, 169-170, IX, 181.

29 KURTUBİ, V, 130-131; Siddik Hasan HAN, II, 251.

baki olduğunu iddia edenlerin en kuvvetli delillerinden biri de İmran b. Huseyin'in şu rivayetidir: "Müt'a ayeti Allah'ın kitabında indi. Henüz onu neshedecek bir ayet de inmedi. Allah Rasulü bize müt'ayı emretti. Biz de onu yaptık. Allah Rasulü onu yasaklamamış olarak vefat etti. Sonra bir adam çıkıp (Hz. Ömer'i kastetmektedir) kendi görüşüne dayanarak konuştu."³⁰

Şii kaynaklar bu hadise ziyadesiyle itibar etmekte, Müslim gibi bir kaynakta yer aldığı için Sünniler'i de ilzam etmeye kalkışmaktadırlar. Nitekim Fahreddin Razi de bu hadisi müt'a nikahıyla ilgili bölümde zikretmiştir.³¹ Burada dikkatten kaçan nokta hadiste anılan müt'anın hac müt'ası (yani temettu haccı) olduğu, müt'a nikahı olmadığıdır.

Şâz Kıraat Tartışması

Gerek Şii, gerekse Sünni kaynaklarda Nisa suresinin 24. ayetinde استمتعتم "den sonra" şeklinde bir ilave bulunmaktadır. Her şeyden önce bu kıraatın mütevatir olmadığı, yani şâz olduğunda bütün mezhepler görüş birliği içindedirler. Sünni kaynaklarda ise Abdullah b. Abbas'a ve Mücahid'e Şii kaynaklarda ise bunların yanı sıra Hz. Ali, Zeynelabidin, el-Bâkır, Cafer es-Sadık ve Atâ'ya nisbet edilen bu kıraatın bu konudaki en kuvvetli delillerden sayıldığına daha önce dikkat çekilmişti. Bu bölümde söz konusu kıraatın sübutu ve delaleti hakkında söylenenler değerlendirilecektir.

Sünni kaynakların bir kısmı böyle bir kıraatın sübutundan emin olmadıklarını, hatta neredeyse sübut bulmadığından emin olduklarını ifade eden bir üslupla bu kıraatı görmeme ve göstermeme gayreti içine girmişlerdir. Cessas'ın bunu "hiçbir müslüman nezdinde sübutu mümkün görülmeyen bir ziyade" olarak nitelemiş olması, Seyyid Mahmud Şükrü el-Alusi'nin de "sahih değildir, çünkü muteber Sünni kaynaklarda yoktur." demesi hep bu gayretin sonucu gibi gözükmektedir.³² Başta Taberi ve Kurtubi olmak üzere hemen bütün Sünni tefsir kaynaklarında kaydedilen bu kıraat için yukarıdaki ifadelerin kullanılması bir talihsizliktir.³³ Çünkü, daha önce de işaret edildiği gibi bu kıraat, Sünni kaynaklarda da Übey b. Ka'b'ın kıraatı olarak İbn Abbas'tan nakledilmektedir.

Bilindiği üzere Hanefi Mezhebi mütevatir olmayan kıraatlarla amel etme konusunda en olumlu tavır sergileyen mezhep olarak bilinmektedir. Onlara göre tevâtürün nakledilmemiş olan kıraati, sahabe yazmış ve ona mushafında yer

30 MÜSLİM, Hac, 182.

31 RAZİ, V, 55.

32 CESSAS, II, 148; Seyyid Mahmud Şükri el-ALUSİ, s. 229.

33 TABERİ, V, 12-13; KURTUBİ, V, 130; ZEMAHŞERİ, I, 519; RAZİ, V, 54,56; NEVEVİ, IX, 179.

vermiştir. Bu durumda iki ihtimal vardır: Sahabe ya bunu Hz. Peygamberden işitmiştir, ya da kendi görüşü ve ichtihadı olarak ifade etmiştir. Fakat ilk ihtimal daha kuvvetlidir. Çünkü adil ve sika olan sahabe bu kıraata mushafında yer vermeye özen gösterdiğine göre besbellidir ki o bunu Rasulüallah'tan işitmiştir ve bu Allah'ın kitabını beyan ve tefsir yoluyla varid olmuş bir açıklamadır. Şu halde bu, Allah'ın kitabını beyan ve tefsir yoluyla varid olmuş bir sünnettir. Bu yüzden Henefiler yemin keffareti ile ilgili “Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır.” ayet-i kerimesini (el-Maide, 5/89) Abdullah b. Mesud'un kıraatındaki *متابعات* ardarda/aralıksız” ziyadesiyle değerlendirip söz konusu keffaret orucunun peş peşe tutulmasını şart koşmuşlardır.³⁴

Kabul ettikleri kıraatları “meşhur”, etmediklerini “ahad” kategorisinde gören Hanefi fakihlerine göre bu kıraat sade “şâz” değil, aynı zamanda “ahad haber” olduğu için reddedilmeye daha layıktır. Ancak her şeye rağmen kabul edilirse, ebedi nikah anlamını destekleyecek bir şekilde de açıklanabilir. Buna göre *الى اجل مسمى* lafzı akde değil, istimta'ya müteallıktır. Müt'ada ise belirlenen süre istimta'ya değil akde bağlıdır. Bu durumda ayetin anlamı şöyle olur: “Nikahlı kadınlardan bir süreye kadar yararlanmış olsanız bile mehirlerini tam olarak verin.” Bu ilavenin faydası şudur: Bazı kimseler mehrin tamamının ödenmesinin, nikah süresinin tamamının geçmesine bağlı olduğu vehmine kapılmaktadırlar. Nitekim bazı yörelerde mehrin üçte birinin peşin, üçte ikisinin ise nikahlı olduğu sürece tecil edilmesi gibi bir örf vardır. Bu tecil tamamen

34 Şâz kıraatın hükmü konusunda Sünni mezhepler arasında da görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefiler'le Hanbeliler “delil” olduğuna kanidirler. Çünkü bu haber ya Kur'an'dır ya da Kur'an-ı kerim'i açıklama sadedinde gelmiş bir haberdir ve Kur'an zannedilerek ona ilhak edilmiştir. Bu sebeple yemin keffareti olarak tutulan orucun aralıksız tutulması gerektiğini söyleyen Hanbeli fakihî İbn Kudame de: “Bu kıraat Kur'an'sa zaten delildir. Değilse Hz. Peygamber'den gelen bir rivayettir. Bu sahabeler onu Hz. Peygamber'den dinlemişler ve Kur'an zannetmişlerdir. Bu durumda en az, haber derecesindedir ve Hz. Peygamber'in tefsiri durumdadır. Her iki takdirde de huccettir.” demektedir.

Yemin keffareti konusu şâz kıraatla amel hususunda tek örnek olmayıp bu sahada başka örnekler de bulunmaktadır. Mesela Hanefi mezhebi İbn Mesud'un bir kıraatını delil sayarak muhtaç ve küçük olan bütün akrabaya nafaka ödeme yükümlülüğü getirmiş, İbn Ömer, İbrahim en-Nehaî, bazı Zahiriler ve bir görüşüne göre Şafii, Übey b. Ka'b'ın kıraatına binaen Ramazan orucunun kazasının ardarda, fasılasız tutulmasının vacip olduğunu söylemişler, Hanefiler de hırsızın sağ elinin kesilmesine hükmederken Abdullah b. Mesud'un kıraatını esas almışlardır.

Geniş bilgi için bkz. SERAHSİ, I, 281; İBN ABDÜŞŞEKÛR, *Müsellemü's-Sübut*, (el-Mustasfa ile birlikte). (Kahire, 1324). II, 16; İBNÜ'N-NECCAR, II, 138; İBNÜ'S-SÛBKÎ, I, 231; Zekiyyüddin ŞABAN, . 54-55; İBN KUDAME, *el-Muğni*, VIII, 752; ŞEVKANÎ, *Neylü'l-Evtar*, (Beyrut, 1973). IV, 315-316; MERĞİNANÎ, *el-Hidaye*, (b.y.y . ts). (el-mektebetü'l-İslamiyye), II, 126; mustafa Said el-HIN, *Eserü'l-İhtilaf fi'l-Kavaidi'l-Usuliyye fi İhtilafi'l-Fukaha*, (Beyrut, 1402/1982). 389-396.

kadının seçimine ve iradesine bağlıdır. Yoksa kadın, dinen dilediği an mehrin tamamını talep etme hakkını haizdir.³⁵

Ayrıca söz konusu kayıt akde müteallık olsaydı, müt'aya cevaz veren Şia nezdinde ebedi veya ömür boyu yapılan müt'a nikahı caiz olmamalıydı. Halbuki Şia alimlerinin icmasıyla bu caizdir.

Burada şu hususa işaret etmek gerekir ki seyyid Mahmud Şükrü Alusi tarafından ileri sürülen bu bilgi vakıya mutabık değildir. Çünkü müt'a nikahında süre tayini İmamiye Şiasında müt'anın in'ikad şartıdır. Aksi halde nikah daimi-ebedi olur. Bu tıpkı Hanefi imamlardan Hasan b. Ziyad'ın ebedi olmak veya yüz yıl sürmek kaydıyla müt'a nikahı kıymanın caiz olduğunu söylemesi ya da Züfer'in süre şartı getirilen nikahın sahih olduğunu, Çünkü nikahın süre kabul etmediğini, bu yüzden şartın batıl, nikahın ise geçerli olduğunu belirtmesi gibidir. Dolayısıyla ne birinci durumda Şii'lerin ömür boyu müt'ayı tecviz ettikleri ne de ikinci durumda Züfer'in müt'ayı caiz gördüğü söylenebilir. Çünkü her iki halde de imamlar öyle bir nikahın müt'a olmaktan çıkıp ebedi-daimi olacağını söylemekte, yani mebaniye (elfaza) değil, meaniye (makasıda) itibar etmektedirler.³⁶

Fahreddin Razi'nin şâz kıraat konusundaki değerlendirmesi de açık ve tutarlı görülmektedir. sabit olup olmadığı konusunda herhangi bir tartışmaya girmeyen Razi konuya şöyle yaklaşmaktadır: "Bu kıraatın sabit olması halinde, geçmişte müt'a nikahının meşru olduğuna delalet etmesi kaçınılmazdır. biz bunu tartışmıyor ve buna itiraz etmiyoruz. Bizim söylediğimiz, bu ayet neshe maruz kalmıştır ve dolayısıyla mensuhtur."³⁷ ve bu ayet gerek mütevatir, gerekse şâz kıraatıyla hükümsüzdür.

İcma Tartışması

İcma'ın bağlayıcı delil olup olmadığı, bağlayıcı olması için hangi şartları taşıması gerektiği, ayrı bir inceleme konusudur. Bu bölümde böyle bir incelemeye girmekten ziyade, üzerinde tartışılan Nisa suresi'nin 24. ayetinin delaleti, yani ne şekilde anlaşıldığı üzerinde Ehl-i Sünnet alimlerinin vardığı mutabakat ve bu mutabakatın delil olma değeri ele alınacaktır.

Öncelikle belirtelim ki İslam'ın ilk yıllarında müt'anın mübah olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. İhtilaf konusu olan nokta bu hükmün nesh edilip edilmediğidir. Bu konudaki rivayetlere bakıldığında gerek sahabe, gerekse tabiin nesli arasında, bir ittifakın varlığından bahsetmek kolay

35 CESSAS, II, 148; Seyyid Mahmud Şükri el- ALUSİ. 230.

36 Ukudda itibar makasid ve maaniyedir, elfaz ve mebaniye değildir. Mecelle, md., 3.

37 RAZİ, V, 56.

değildir.³⁸ Günümüze kadar ulaşan bilgilerden anlaşıldığına göre, bu konu Hz. Ömer dönemine kadar tartışılmaya, buna bağlı olarak farklı kişiler tarafından farklı şekillerde uygulanmaya devam etmiştir. Bu konu ile ilgili Nevevi'nin şu tesbitinin tekrarında fayda vardır: "İlk asırda bu konuda görüş ayrılığı bulunmaktaydı. Sonra bu ihtilaf giderildi ve ümmet müt'a nikahının haram olduğunda icma etti."³⁹

Bu noktada biz, sözü edilen icma'nın hakikaten gerçekleşip gerçekleşmediğini sorgulamayacağız. Zira üzerinde duracağımız konu bu sorgulamayı anlamsız ve gereksiz kılacak niteliktedir. Sözü ettiğimiz konu şudur: Bir ihtilafтан sonra vaki olan ittifak, bir başka ifade ile, vukubulan icma, önceki ihtilafı giderir mi? Yani hiç olmamış ve yaşanmamış kılar mı?

Bu noktada akla gelebilecek bir kapalılığı gidermek için şu açıklamayı yapmakta zaruret vardır. Sözü edilen ihtilafı veya ardından gelen ittifakı sağlayanlar aynı kişiler veya aynı müctehidler değildir ve tartışılan da bu değildir. Bu meselede kastedilen, ikinci asır müctehidlerinin, birinci asır müctehidleri tarafından tartışılan görüşlerden biri üzerinde icma etmeleridir. Böyle bir durumda ihtilaf nihai olarak ortadan kalkar, yani huciyeti kat'i olan ve bazı müctehidlere göre inkarı küfrü gerektiren⁴⁰ bir icma sabit olur mu? Yoksa olmaz mı?

Konumuzla irtibatlı olarak meseleyi tekrar edecek olursak, müt'a nikahı ile ilgili ayetin delaleti hakkında birinci asırda ki ihtilaftan sonra ikinci asırda ittifak olması, teknik anlamda hucet olabilecek bir icma sayılır mı?

38 En güvenilir hadis kaynaklarından Sahih-i Müslim'de bu konuda yeterli materyal bulunmaktadır. Müt'a nikahı ile ilgili bölümde İbn Cüreyc'in, Cabir b. Abdullah'tan rivayet ettiği: "...Evet. Allah Rasulü'nün, Ebubekir'in ve Ömer'in dönemlerinde müt'a yaptık (Nikah, 15), sonra Ömer bunu yasakladı." (Nikah, 16) ve Ebu Nadra'nın rivayet ettiği "Cabir b. Abdullah'ın yanımdaydım. Birisi geldi ve İbn Abbas ile, İbn Zübeyr'in temettu haccı ve müt'a nikahı konusunda tartıştıklarını söyledi. bunun üzerine Cabir, Hz. Peygamber döneminde her ikisini de yaptıklarını, Ömer'in bunları yasakladığını, bir daha da yapmadıklarını söyledi." MÜSLİM, Nikah , 17

Biz burada hadis konusuna girmemeye özen gösterdik ve zaruret sınırını aşmamaya çalıştık. Yukarıda naklettiğimiz iki hadis, Hz. Peygamber'den sonra da bu konunun tartışılmaya devam ettiğini göstermesi açısından seçilmiştir. Yoksa kaynaklarda müt'a ile ilgili çok sayıda hadis bulunmakta, onlar da bu konuda diğer sahabelerin bildiklerini ve duyduklarını yansıtmaktadır. Bilimsel bir neticeye ulaşabilmek için bu rivayetlerin tamamının, gerek sübut, gerekse delalet açısından belli bir bütünlük içinde ele alınma mecburiyeti bulunduğu herkesçe kabul edilecek bir hakikattir.

39 NEVEVİ, VIII, 170.

40 İBNÜ'L-HACİB, II, 30; İBNÜ'S-SÜBKİ, II, 190; İBN ABDÜŞŞEKÛR, II, 213; SERAHSİ, I, 295,300; Abdülaziz BUHARİ, III, 351; ŞEVKANİ, s. 78; Ebu'l-Hüseyn el-BASRİ, II, 458; İBNÜ'N-NECCAR, II, 214.

Ebu İshak, Selim er-Razi ve Bakıllani'ye göre ihtilaf ortadan kalkmaz ve icma gerçekleşmez. Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, Cüveyni, Gazzali, Razi, Amidi de bu görüştedir. Bakıllâni'ye göre Mütakellimin ekolündeki usulcülerin çoğu, İmamı'l-Harameyn Cüveyni'ye göre İmam Şafii de bu görüştedir. Hatta bu konuda Şafii'den fevkalade mükemmel olan şu söz nakledilmektedir: "Görüşler (mezhepler) sahiplerinin ölmesiyle ölmezler."⁴¹

Hanefiler'in çoğunluğu, Ebu'l-Hattab, Fahreddin Razi, Kaffal el-Kebir ve İbn Sabbağ ile bunlara uyanların benimsediği görüşe göre ise, ihtilaf kalkar ve icma gerçekleşir. Bu görüş Mutezile alimleri ile müteahhirun alimleri tarafından da benimsenmiştir.⁴²

Hanefi mezhebi imamı Ebu Hanife ise bazı kaynaklarda Ebu Yusuf'la birlikte birinci görüşü⁴³ bazı kaynaklarda da Muhammed'le birlikte ikinci görüşü benimsemiş olarak⁴⁴ gösterilmektedir.

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, ikinci asırdan sonra mezkûr ayetin Ehl-i Sünnet dünyasında belli bir manada anlaşılması üzerinde icma edilmiş olması da, nihai bir çözüm getirmemektedir.

SONUÇ

Fıkıh tarihinde Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında bile ihtilaf konusu olan meselelerin ittifak edilenlerden daha çok olduğu, bu cümleden olarak nikah konusunda da ihtilafli noktaların daha fazla olduğu, nikahın sıhhat şartlarında bile görüş ayrılıklarının bulunduğu, mesela Hanefi mezhebinde velisiz,⁴⁵ Maliki mezhebinde de şahitsiz kıyılan nikahlar geçerli sayılırken,⁴⁶ bu şartları ileri süren mezhepler tarafından o nikahların geçersiz kabul edildiği, bilinen gerçeklerdendir. Nikahın daimi -ebedi- mutlak (yani belli bir süre ile kayıtlanamamış)

41 İmamı'l-Harameyn Abdülmelik el-CÜVEYNİ, el-Burhan fi Usuli'l-Fıkh, Nşr. Abdülazim ed-Dib, Katar, 1399, I, 710; Cemaleddin el-ESNEVİ, et-Temhid fi Tahrici'l-Füru' ale'l-Usûl, (şr. Muhammed Hasan Heyto, (Beyrut, 1401/1981). 457; GAZZALİ, el-Menhûl min Ta'likati'l-Usûl, Nşr. Muhammed Hasan Heyto, (Beyrut, ts). 320-321; İBNU'S-SÜBKİ, II, 186; İBN TEYMİYE, s. 325,341.

42 SERAHSİ, I, 319-320; Abdülaziz BUHARİ, III, 247,249; ESNEVİ, s. 457; Kemaleddin İBNÜ'L-HÜMAM, et-Tahrir, (Teysir şerhi ile birlikte), (Kahire, 1351). III, 232-234; Ebu'l-Huseyin el-BASRİ, II, 497-499; İBNÜ'N-NECCAR, II, 273.

43 SERAHSİ, I, 319; SEMERKANDİ, Mizanu'l-Usul fi Netaici'l-Ukul, Nşr. Muhammed Zeki Abdülber, (Katar, 1984). 507.

44 Abdülaziz BUHARİ, III, 248.

45 Hanefi mezhebine göre sadece buluş çağına ermemiş küçük kızın nikahında veli şartı koşulur. CEZİRİ, Kitabu'l-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erbaa, (Beyrut, 1406/1986). IV, 29-30.

46 Maliki Mezhebine göre nikah kıyılırken şahitlerin bulunması şart olmamakla beraber, zifafa girilirken bulunmaları gerekir. CEZİRİ, IV, 25.

olması ise Ehl-i Sünnet ile İmamiyye Şiası arasında ihtilaf konusu olarak görülmektedir.

Bir tebliğin hacmi içine sığdırılmaya çalışılan bu incelemede , biri konu ile doğrudan irtibatlı, diğeri ise tartışmaların dolaylı olarak düşündürdüğü iki sonuca ulaşılmıştır.

Birinci gruba dair sonuçları iki noktada belirtmek istiyorum:

1- İncelememiz sadece Kur'an temelinde dayandırılmış, yani meseleyi bir bütün olarak ele alıp sonuca varma gibi bir amaç gözetilmemiştir.

2- Tebliğ metninde de geçtiği üzere, İbnü'l-Cevzi müt'a ayeti olarak bilinen, Nisa suresinin 24. ayetinde, müt'aya delalet aramanın gereksiz bir zorlama olacağını belirtmiş ve akabinde şu değerlendirmeyi yapmıştır: “ Müt'anın meşru kılınması da yasaklanması da Hz. Peygamber'in hadislerine dayanmaktadır.”

Zeccac da aynı görüşü destekleyerek bu ayetin müt'aya delalet ettiğini söyleyenlerin yanıldıklarını, Kasimi ise Mücahid'in dışındaki İslam bilginlerinin Zeccac gibi düşündüklerini belirtmiştir.

Bu değerlendirmelerde - her ne kadar teknik açıdan tenkide açık yönler bulunsa da müt'a nikahının hukuki(şer'i) durumunu belirleyici kaynağın Kur'an-ı Kerim olmayıp, Hz. Peygamber'in Sünneti olduğu kanaatine biz de katılmaktayız.

İkinci gruba dair sonuçlara ise aşağıdaki maddelerde işaret etmek istiyorum:

1- “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için... sana bu Kur'an'ı indirdik.” (en-Nahl, 16/44), “Biz bu kitabı sana sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara açıklayasın, iman eden bir topluma da hidayet ve rahmet olsun diye indirdik.” (en-Nahl, 16/64) hitabının muhatabı olan Hz. Peygamber'in açıklamalarından müstağni kalınarak Kur'an'dan istifade etmek mümkün değildir.

2- Bir çok konuda olduğu gibi, fıkhi konularda da görüş ayrılıkları olmuştur ve olmaya devam edecektir. Çünkü, erbabınca bilindiği üzere bunun mücbir sebepleri vardır. Şayet bu konularda söz söyleme mevkiinde bulunanlar liyakat ve samimiyeti şiar edinir, onlara uyanlar da taassup (bağnazlık-tutuculuk) ve teşehhîden (şehvetine, yani arzularına ve heveslerine uygun düşünme araştırmaktan) uzak dururlarsa, sözkonusu görüş ayrılıkları ümmet için bir rahmet vesilesi olmaya devam edecektir.

3- Hz. Peygamber'den sonra, ilmi liyakat sahibi hiç kimse mutlak hakikate nihai anlamda ulaştığını iddia, etmemiştir. Herkesin vardığı sonuç kendine göre izafi bir değer taşır. Bu yüzden büyük hukukçular: “Benim görüşüm doğrudur, ama yanlış olma ihtimali de vardır. Kardeşimin görüşü ise yanlıştır. Ancak doğru olma ihtimali de vardır.” diyerek itidal noktasında güzel bir çizgi

yakalamışlardır. Bu anlayış sebebiyledir ki müt'a nikahını meşru görmeyen Ehl-i Sünnet fakihlerinin tamamı, onu zina olarak görmekten de sakınmışlar ve zina suçu için takdir edilen cezanın tatbiki konusunu tartışırken, sıhhatinde şüphe bulunan diğer nikahlarla, mesela Maliki mezhebince sahih kabul edildiği halde, diğer mezheplerce geçerli sayılmayan şahitsiz nikah veya Hanefi mezhebince sahih sayıldığı halde diğer üç mezhep tarafından gayr-i sahih kabul edilen velisiz nikahla birlikte değerlendirmişler ve onlar için verilen, had cezasının düşmesi hükmü, müt'a nikahı için de vermişlerdir.⁴⁷

Önemli olanın, “mutlak anlamda hangisi haklı” arayışının değil, “izafi anlamda hakikati tespit” ettikten ve büyük bir öz güvenle “benim görüşüm doğrudur.” dedikten sonra, aynı ölçüde bir özveriyle de “yanlış olma ihtimali de vardır.” diyebilme olgunluğunun gösterilmesi, bu tür problemlerin çözümünün bu ahlaki çizgide aranmasıdır.

47 Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karafi, el-Furuk, Beyrut, ts. IV, 172; Nevevi, Ravdatu't-Talibin ve Ubdetu'l-Muftin, Beyrut, 1405/1985, X, 92-93; Remli, Nihayetu'l-Muhtac ila Şerhi'l-Minhac, Kahire, 1386/1967, VII, 425; Behuti, Kesşafu'l-Kına, Beyrut, 1403/1983, VI, 96-97; el-Mevsuatu'l-Fıkhiyye, Kuveyt, 1412/1992, XXIV, 27-31.

OSMANLILAR DÖNEMİ FIKIH - TASAVVUF İLİŞKİSİ: FAKILAR İLE SOFULAR MÜCADELESİNİN TARİHİ SERÜVENİ *

Doç. Dr. Ferhat KOCA **

“Fıkıh - tasavvuf ilişkisi”, ilk bakışta, adı geçen iki disiplinin metot ve problemleri arasındaki bazı geçiş ve gerginlikleri hatıra getirmekle beraber, aslında bu geçiş ve gerginlikler, İslam düşüncesinin gelişimine büyük katkılar sağlayan “zâhir-bâtın” tartışmalarının en heyecanlı ve en verimli alanlarını meydana getirmiş ve böylece tefsir, hadis, kelim, fıkıh, fıkıh usulü, tasavvuf ve mezhepler tarihi gibi pek çok disiplinin yöntem ve içeriklerine etki etmiştir. Bu itibarla, Osmanlılar dönemindeki fıkıh - tasavvuf münâsebetlerini inceleyen çalışmalar, sadece adı geçen iki disiplinin, Osmanlılar dönemindeki tarihî süreçlerini ve birbiriyle olan ilişkilerini ortaya çıkarmakla kalmayacak, aynı zamanda uzun bir tarih ve geniş bir coğrafya içerisinde yaşanan bu dönemin bütünüyle dinî tarihinin anlaşılmasına da yardımcı olacaktır.

Elinizdeki çalışmada; gerek metodolojileri ve gerekse problemleri bakımından birbirinden farklı olan ve hatta birbirinin zıddı olarak gözüken fıkıh ve tasavvufun, yaptıkları teorik tartışmalarla, birbirini tüketmek yerine, birbirine hareket enerjisi kazandırdıklarını, bu disiplinlere mensup kişi ve gruplar arasında kesin bir ayrışmanın değil, birtakım karşılıklı geçiş, uzlaşma ve bu arada bazı gerginliklerin bulunduğunu, dolayısıyla dinî ve içtimâî hayat açısından, Osmanlılar döneminde bu iki grup arasında hassas bir dengenin mevcut olduğunu, ancak tarihî süreç itibariyle devlet aygıtının bir elemanı olarak fukahânın (hukukçuların), meşâyihî ve tasavvufî kurumları hukukî bir statü içerisine sokarak, kontrolleri altına aldıklarını göstermek istiyoruz.

* Bu makalenin hazırlanması sırasında, maddî ve manevî desteklerini esirgemeyen Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) bütün yetkililerine, makaleyi okuyarak içeriği ve kaynakları hakkında çeşitli tenkit ve katkılarda bulunan Doç. Dr. Nihat Azamat, Doç. Dr. İlyas Çelebi ve Doç. Dr. Reşat Öngören'e, İSAM araştırmacıları Semih Ceyhan ve Ömer Türker'e, Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi araştırma görevlileri Kâşif Hamdi Okur, Halil İbrahim Şimşek ve Ahmed Cahit Haksever'e, makalede kullanılan kaynakların temini sırasında büyük yardımlarını gördüğüm İSAM Kütüphanesi ve Dökümantasyon servisleri elemanlarına en derin şükranlarımı sunarım.

** Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Bu görüşlerin ispatı için, öncelikle fıkıh ve tasavvuf disiplinlerinin Osmanlılar dönemindeki teorik tartışma alanları ve bu alanlarda meydana getirilen literatür tespit edilmeye, daha sonra da bu teorik tartışmaların pratik örnekleri verilmeye ve tasavvufî kurumların hukuki statüleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Konu incelenirken, imkan nispetinde genellemelerden kaçınmakla beraber, değerlendirmelerde “uzun dönemli tarih” veya “makro tarih” bakış açısı esas alınacaktır. Bu arada, fıkıh - tasavvuf ilişkisinde yer alan eserler ile düşünce ve görüş sahipleri coğrafya bakımından, münhasıran Osmanlı Anadolu’su ve Balkanlar’ı ile sınırlandırılacak, aynı dönemde Kafkaslar, Suriye, Filistin, Hicaz, Mısır ve Kuzey Afrika bölgelerinde yazılan eserlere veya yetişen ilim adamlarına atıflarda bulunulmayacaktır.

Son olarak, burada fıkıhla ilişkileri incelenecek olan tasavvuftan amacımızın; “Yüksek ahlâk ve fazilet sahibi, Allah’tan en çok korkan ve O’na en çok bağlanan bir kul olabilmek için” takip edilen “zühd ve takvâ hayatı” değil, “İşrâk ve vahdet-i vücud gibi birtakım mistik teoriler çerçevesinde, Yarattıcı Kudret’in (Allah) hakikatine ulaşabilmek için, nefsi ve bedeni bu yolda hazırlamaya yönelik anlayış ve bu anlayışı gerçekleştirmeye yarayan ritüel uygulamalar”¹, yani felsefî ve teşkilatlanmış bir “tasavvuf” olduğunu belirtmeliyiz.

Osmanlılar dönemi fıkıh - tasavvuf ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi için genel bir tarihi çerçevenin çizilmesi yararlı olacaktır.

I. TARİHİ ÇERÇEVE

1071 Malazgirt savaşından sonra Anadolu’da hızlı bir İslamlaşma ve Türkleşme süreci başlamış ve Mâverâünnehir, Fergana, Harezm, Horasan ve Azerbaycan gibi çeşitli bölgelerden gelen Türkmen grupları, Selçuklu devletinin iskan politikaları doğrultusunda Anadolu’nun çeşitli bölgelerine yerleştirilmişlerdir.²

Selçuklular döneminde Anadolu’da; medreselerde yetişen mütekellim, muhaddis ve fakih... gibi pek çok din bilgini yanında, tekke ve zâviyelerde Ekberiyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye ve Mevleviyye gibi çeşitli tarikatlar ile; göçebe veya yarı göçebe hayatı yaşayan bazı Türkmen kabileleri içerisinde ise

1 Ahmet Yaşar Ocak, “İslâm, Tasavvuf ve Tarikatlar (Sosyal Tarih Perspektifinden Bir Bakış)”, *Türkiye Günlüğü*, 45 (Ankara 1997), 6.

2 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1980 (Dergah Yayınları, III. Baskı), 281-84; Fuad Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1984 (Türk Tarih Kurumu Yayınları, II. Baskı), 40-4.

eski Şâman inançlarıyla ilgili birtakım dinî gelenekleri muhafaza eden bir tür halk tasavvufu bulunmaktaydı.³

Selçuklular döneminde, özellikle Türk unsurunun hâkim olduğu Horasan, Irak, Anadolu ve Suriye gibi bölgelerde medrese ile tekke, fukahâ ile meşâyih arasında yaşanan bazı teorik ve pratik tartışmalar⁴, Selçuklulardan sonra tabîî olarak Osmanlılara intikal etmiştir. Bu tartışmalar içerisinde, fıkıh - tasavvuf ilişkileri bakımından etkisini bütün Osmanlı tarihi boyunca sürdüren en önemli olaylardan biri, şüphesiz ki, Baba İlyas-ı Horasânî⁵ (ö. 638/1240) tarafından başlatılan Babailer hareketi olmuştur.

Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin (ö. 501/1107) kurduğu Vefâiyye tarikatına mensup olan Baba İlyas, henüz eski inançlarını belli bir ölçüde koruyan, hem yerli halk hem de yönetim çevreleriyle birtakım problemleri bulunan ve zor şartlar içerisinde yaşayan Türkmenleri Selçukluların baskılarından kurtaracak bir Mehdî kimliğine bürünmüş, Türkmenler de onun öğretisi ve tâlimatlarını hararetle benimseyerek ona “Baba Resûlullah” adını vermişlerdir.⁶ Ahmet

- 3 Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (nşr. Orhan F. Köprülü), Ankara 1976 (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, III. Basım), 20-205; a.mlf., Osmanlı Devletinin Kuruluşu, 95; a.mlf., “Anadolu’da İslâmiyet” (Anadolu’da İslâmiyet adlı eserin içerisinde), (nşr. Mehmet Kanar), İstanbul 1996 (İnsan Yayınları), 47-52; Mehmet Rami Ayas, Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Ankara 1991 (Ankara Ün. Basımevi), 39-43.
- 4 Osmanlı öncesi dönemde mutasavvifinin görüş ve davranışları hakkında geniş fikhî ve kelâmî değerlendirmelerde bulunan kişilerden biri Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî'dir (ö. 597/1201). Onun Telbîsü İblîs adlı eserinin büyük bir kısmı bu konuya hasredilmiştir. Bk. Telbîsü İblîs (nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî), Dımaşk 1368 (Dârü'l-Fıkr), 160-402. Yine, bu konuda İbn Teymiyye de geniş tartışmalar yapmıştır. Onun tasavvufî ile ilgili bazı sorulara verdiği cevaplar ve bu konuda yazdığı risalelerin toplamı büyük bir cilt tutmaktadır. Bk. Mecmûu Fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsimî en-Necdî), Riyad 1381, XI, 5-24, 116-19, 156-373, 395-401, 531-37, 557-608, 620-46. Bu konuda ayrıca bk. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 195-231; a.mlf., Osmanlı Devletinin Kuruluşu, 96-98; Ahmet Yıldırım, Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, Ankara 2000, 22-25; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998 (Tarih Vakfı Yurt Yayınları), 54-57; a.mlf. Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı Dönemi Düşünce Tarihinin Bazı Meseleleri, Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, İzmir 1985 (Dokuz Eylül Ün. Yayınları), 301-8.
- 5 Baba İlyas'ın hayatı hk. bk. Elvan Çelebî, Menâkıbu'l-kudsîyye fî menâsibi'l-ünsîyye (Baba İlyas Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi), (nşr. Ahmet Yaşar Ocak-İsmail E. Erünsal), İstanbul 1984 (İstanbul Ün. Edebiyat Fakültesi Matbaası).
- 6 Gregory Abü'l-Farac, Abü'l-Farac Tarihi (Trc. Ömer Rıza Doğrul), Ankara 1950 (Türk Tarih Kurumu Basımevi), II, 539-41; İbn Bibi, el-Evâmîrü'l-alâîyy fi'l-umûru'l-Alâîyye (Selçuk Nâme) (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996 (Kültür Bakanlığı yayınları, 1000 Temel Eserler Dizisi, nr. 164), II, 12, 49-53.

Yaşar Ocak'ın ifadesiyle, "Türkmenlere Şîî eğilimli bir İslâmiyet cilası altında, Şamanizm kalıntıları ile karışık fikirler telkin eden syncrétiste bir Türkmen babası"⁷ olan Baba İlyas ile başlayan bu dinî-tasavvufî hareket, Halife Baba İshak⁸, Baba İlyas'ın oğlu Muhlis Paşa ve Şeyh Osman, Aynuddevle, Hacı Mihman, Bağdın Hacı, Şeyh Balı, Şeyh Edebalı, Emirci (Emircem) Sultan ve Hacı Bektaş-ı Velî gibi halifeleri⁹ vasıtasıyla, özellikle Orta ve Batı Anadolu'da yayılmış ve hatta Osmanlılar devrinde meydana gelen dinsel gerginliklerde önemli rolleri bulunan çeşitli heterodoks ve zenâdika¹⁰ zümrelerinin teşekkülüne zemin hazırlamıştır.¹¹

Âşıkpaşazâde'nin (ö. 901/1495 ?) belirttiğine göre, Osmanlı Devletinin kuruluş dönemlerinde Anadolu'da "Anadolu Ahıları (Âhîyân-ı Rûm), Anadolu Gazileri (Gâziyân-ı Rûm), Anadolu Bacıları (Bâciyân-ı Rûm) ve Anadolu Abdalları (Abdalân-ı Rûm)" adıyla dört dini-tasavvufî grup bulunmaktaydı.¹² Bunlardan Abdalân-ı Rûm, kökenleri itibariyle Yeseviyye-Kalenderiyye, Haydariyye ve Vefâîyye'ye ulaşan ve genellikle yukarıda işaret edildiği gibi, Baba İlyas'ın halife ve müritlerinden oluşan bir grup olup, önceleri "Babâîler", daha sonra da "Baba", "Abdal" ve "Horasan Erenleri" adıyla meşhur olmuşlardır. Özellikle yeni fethedilen topraklarda çeşitli tekke ve zâviyeler kurarak Anadolu'nun İslamlaşmasına önemli katkılarda bulunan bu gruplar¹³

-
- 7 Ahmed Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, İstanbul 1980 (Dergah Yayınları, I. Baskı), 141.
- 8 Baba İshak hk bk. Elvan Çelebi, Menâkıbu'l-kudsiyye, 47-54 (nâşirlerin incelemesi); Hüseyin Hüsâmeddin, Amasya Tarihi, İstanbul 1329-1332 (Necm-i İstikbâl Matbaası), II, 369-77, 379-80; Ahmed Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, 113-116; a. mlf., "Baba İshak", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), IV, 368-469.
- 9 Baba İlyas'ın halifeleri hk. bk. Elvan Çelebi, Menâkıbu'l-kudsiyye, 138-76; Ahmed Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, 159-68.
- 10 Zındık (çoğulu zenâdika) terimi hk. bk. Şemsüddin Ahmed b. Süleyman, er-Risâletü's-sâmine ve'l-ısrûn: Fî-mâ yeteallaku bi-lafzi'z-zındîk (Resâil-i İbn Kemâl içerisinde), (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316 (İkdâm Matbaası), II, 240-49; Ahmet Yaşar Ocak, "XV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Zendeke ve İlhad' (Hérésie) Meselesi", Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, İstanbul 23-28 Eylül 1985, Tebliğler, III. Türk Tarihi, İstanbul 1989 (Edebiyat Fakültesi Basımevi), II, 465-72; Bekir Topaloğlu, "Zındık", İA, XIII, 558-61.
- 11 Fuad Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, 94-102; a. mlf., "Bektaşılığın Menşeleri", Türk Yurdu, II/8 (Ankara 1341), 131-36; Ahmet Yaşar Ocak, "Babaîlik", DİA, IV, 374.
- 12 Bu tabirlerin orijinali için bk. bk. Âşıkpaşazâde Târîhi (Tevârih-i Âl-i Osmân), (nşr. Âli Bey), İstanbul 1332/1914 (Greg International Publishers Ltd. England), 205.
- 13 Tekke ve dervişlerin, iskan politikasının bir parçası olarak değerlendirilmesi hk. bk. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: -I- İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", Vakıflar Dergisi, II (Ankara 1942), 279-304; Aharon Layish, "Waqfs and Süfi monasteries

bilhassa ilk Osmanlı hükümdarları tarafından desteklenmişlerdir. Bu çerçevede Osman ve Orhan Gazi; Geyikli Baba, Abdal Musa, Kumrul Abdal, Abdal Murad, Abdal Mehmed, Doğulu Baba ve Postnişpûş Baba gibi dervişlerle işbirliği yapmışlardır.¹⁴

Selçuklulardan, büyük bir medrese varlığı ve ilmî bir birikim yanında¹⁵, Ehl-i sünnetten zenâdıkaya (mülhidler) kadar, içerisinde çeşitli unsurlar taşıyan zengin bir tasavvuf kültürü ve geniş bir tarikatlar zümresi devralan Osmanlıların hakimiyet dönemlerindeki fıkıh - tasavvuf ilişkilerinin tespit edilebilmesi ve konuyla ilgili bütüncül sonuçlara varılabilmesi için, öncelikle bu disiplinlere mensup ulemâ ve meşâyih'in Osmanlı yönetim düzeni ve toplumsal yapısı içerisindeki konumlarının bilinmesine ihtiyaç vardır.

Bunlardan ilmiye sınıfını meydana getiren ulemânın (bilhassa fukahânın) bazı idarî görevleri yanında, asıl vazifeleri din eğitimi ve hukuk alanında idi. Devletin en yüksek danışma ve karar organı olan Divan-ı Hümâyun'da ilmiye sınıfından gelen ve asıl alanı hukuk olan kazaskerler de bulunmaktaydı. Müderris ve kadı olmak üzere iki gruba ayrılan ilmiye sınıfı, görevlerine padişahın tevcih beratıyla tayin edilirdi. Özellikle kadıların esas vazifeleri olan hukukî davalar yanında, merkez ile taşra arasındaki haberleşmeyi sağlamak, ticarî işlerde bir tür noterlik yapmak, fiyatları kontrol etmek, padişah fermanlarının tasdikli suretini çıkarmak ve bazı vergileri toplamak gibi çeşitli bürokratik görevleri de bulunmaktaydı.¹⁶ Ulemânın tayin ve azilleri sultan tarafından yapılmakla beraber, dinin temsilcisi ve onun hükümlerinin tatbikçisi olmaları sebebiyle önemli bir mevkiye sahip idiler. Devlete başkaldıran biri hakkında dahi olsa, padişah veya sadrazamın vereceği kararın şeyhülislâmın hükmüne uyması gerekmektedir.¹⁷ Bu bürokratik işlemler, ulemânın devlet ile kurumsal bir ilişki içerisinde bulunduğunu göstermektedir.

in the Ottoman policy of colonization: Sultân Selîm I's waqf of 1516 in favour of Dayr al-Asad", Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London, I (London 1987), 61-89.

- 14 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Ankara 1988 (Türk Tarih Kurumu), I, 530-35; Ahmed Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, 170-72.
- 15 Anadoluda'ki Selçuklu medreseleri hk. bk. Abdullah Kuran, Anadolu Medreseleri -1-, Ankara 1969 (Ortadoğu Teknik Üniv. Mimarlık Fak.); Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, Selçuklular ve Beylikler Devri, I-II, İstanbul 1970-1972 (İ.T.Ü Mimarlık Fak.).
- 16 Osmanlılarda kadıların görev ve sorumlulukları hk. bk. İlber Ortaylı, Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı, Ankara 1994 (Turhan Kitabevi); Yaşar Şahin Anıl, Osmanlıda Kadılık, İstanbul 1993 (İletişim Yayınları).
- 17 Hans Georg Mayer, "İçtimâî Târih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih Münâsebetler" (trc. Hüseyin Zamantılı), Kubbealtı Akademi Mecmuası, IX/4 (İstanbul 1980), 50-52.

Osmanlılar dönemindeki devlet - tarikat veya ümerâ - meşâyih ilişkisi ise daha esnek bir karakter arz etmektedir. Bilhassa yeni bölgelerin hem fethi hem de iskanı konusunda devletin politikalarına büyük hizmetleri geçen tarikat şeyhleri ve mensupları, Dîvân-ı Hümâyün'da temsil edilmemişlerse de halk arasındaki nüfuzları vasıtasıyla devlet ricâlini etkilemeyi başarmışlar ve bu sebeple bir çok padişah çeşitli mutasavvıflara karşı büyük bir saygı ve hürmet göstermiştir.¹⁸ Ayrıca bazı vâlîde sultanlar, padişah kızları ve vezirler yaptıkları birtakım bağış ve vakıflarla, tekke ve zâviyelere çeşitli maddî imkanlar sağlamışlardır. Diğer yandan, özellikle Osmanlıların son dönemlerinde meşâyih büyük camilerde belirli bir sırayla vaaz vermeye başlamıştır ki (meşâyih-i kürsî)¹⁹, bu durum tarikat şeyhlerinin bazı resmî görevleri bulunduğu şeklinde bir düşünceyi hatıra getirmekte ise de bundan, tarikatların devlet bürokrasisi içerisinde belirli görev ve sorumluluklar yüklendiği anlamı çıkarılmamalıdır. Zira, tarikatların devletle ilişkileri, bilhassa ilk dönemlerde kurumsal değil, kişisel bir nitelikte olup²⁰, devletle kurumsal ilişkilere, daha çok devletin tarikatları idarî ve ekonomik açıdan kontrol altına almaya başladığı XIX. Yüzyılda rastlanmaktadır.

Osmanlı devlet bürokrasisinde fukahâ ve meşâyih karşı takip edilen bu denge politikasına rağmen, Mustafa Akdağ'ın da işaret ettiği gibi, "Devlet demek, toprak dünyasının idaresi demek" olduğu için, 'velîlerin' nüfuzları ne

18 Mesela, ilk Osmanlı sultanlarından Osman Gazi, Şeyh Edebâli'nin kızıyla evlenmiş (Âşıkpaşaoğlu, Âşıkpaşaoğlu Tarihi, nşr. Atsız, İstanbul 1970, Milli Eğitim Basımevi, 1000 Temel Eser, 11). Orhan Gazi, Geyikli Baba'ya itibar ederek saygı göstermiş; Yıldırım Bayezid kızı Hündî Hatun meşhur sûfi Emir Sultan ile nikahlanmış (Mehmed Şemsüddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1332/1913, Matbaa-i Vilâyet, 6; Mecdî Efendi, Tercüme-i Şekâik, Bulak 1269, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 76-77), Fatih Sultan Mehmed, hocası Akşemseddin'e derin hürmet beslemiş; II. Bâyezid, Halvetî tekkesine giderek zaman zaman zikir meclislerine iştirak etmiş; Yavuz Sultan Selim, Sünbül Sinan Efendi'ye; Kanûnî, Merkez Efendi'ye; Sultan III. Murad, Halvetî şeyhi Şüca ile Uşşâkiye tarikatının kurucusu Şeyh Hüsâmeddin Uşşâkî'ye; I. Ahmed ve IV. Murad, Aziz Mahmûd Hüdâî'ye hürmet etmiş; III. Selim Mevlevî dergahına; I. Mahmud, Şeyh Nureddin Cerrâhî'nin tekkesine birçok defa ziyarete gitmişlerdir. Osmanlı sultanlarının mutasavvıflarla ilişkileri hk.bk. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 530-35; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1958, 275; Hüseyin Yurdaydın, "Türkiye'nin Dini Tarihine Umumî Bir Bakış", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD), IX (Ankara 1962), 115; Osman Türer, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Padişah-Tarikat Şeyhi Münasebetine Dair Tarihi Bir Örnek", Türk Dünyası Araştırmaları, XXVIII (İstanbul 1984), 182-83; Hasan Kâmil Yılmaz, "Osmanlı Sultanları ve Mutasavvıflar", Mâverâ Dergisi, Ankara 1984, VIII/92, 93, 94, 95, 92-100.

19 Bu konuda bk. Elinizdeki makalenin "Tasavvufî Kurumların Hukukî Statüleri" bölümü.

20 Hans Georg Mayer, "İçtimâî târih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih Münâsebetleri", 52-6.

olursa olsun, fıkıhçılar yani medreseliler siyasetteki mutlak üstünlüklerini daima korumuşlardır. Fıkıh ve onun temsilcisi olan medreseli-dânişmend zümresi, Selçuklular devrinde sahip oldukları, ancak onların tarih sahnesinden çekilmesi sürecinde kaybettikleri bu nüfuzlarını, Osmanlılarla yeniden elde etmişlerdir.²¹ Hatta, “Fatih devrinden itibaren Osmanlı düzenliği, resmi siyasetinde tamamen medreselinin İslâmî prensiplerini kabul ederek, tarikatın hayalci ve ‘esrarı’ sezici sistemine karşı kapılarını kapatmış, bu sayede devlet, ciddi olmayan eğilimlerden korunmuş idi. Böylece, Osmanlı şeyhülislâmı, müftüsü, kadıaskeri ve kadıları tamamen medrese mensubu olacaklar, ancak medreseli - tarikatlı çekişmelerinde de tarafsız görünen, sanki lâik bir devlet memuru tavrını takınacaklardır.”²² “Bu hali ile, rejimin din alanındaki karakteri fıkıha ve kitaba bağlılık biçiminde ortaya çıkıyordu. Böyle katî, kesin ve medrese ilminin yüzyıllardan beri tarifini yapıp durduğu kitabî İslam prensibine dayanan Osmanlı düzenliği altında yaşayan derviş veya şeyh, isterse ‘velîlik’ mertebesine yükselmiş bulunsun, ‘padişah-ı zîşân’a veya onun ‘devletlilerine’ yapacağı hayır/dua karşılığında, kendisine ne ‘ihsan’ olunursa onu kabul etmekten başka bir şey yapamazdı. Hem bunların kerametleri, mucizeleri hakkında Anadolu halkının hatırasına geçen hikayeler, padişahların bu gibilerine yaptıkları iltifatlarla süslenmektedir ki, bunun da anlamı, şeyhin dahi devlet büyüklerinin himayesinde oldukları biçiminde anlaşılmalıdır.”²³ Ancak, pâdişaha hayır dua ile yetinmeyip de “şeyhliği kolayından şahlığa çevirme heveslilerine karşı merkezî otorite” çok sert tedbirler almaktan sakınmadığı gibi, “resmî dinin (şeriatın) bir çeşit memur safında ve sıfatında olan din ulemâsı” da “çok sivri ve iddialı tarikat kurucuları karşısında kütleye kendileri sahip çıkma gayreti ile şiddetli bir mücadeleye koyulmuşlardır. Durum, bir bakıma, Weber’in dediği gibi, feodal aristokraziye karşı bürokrasinin verdiği savaştan farklı değildir. Şeriatçı ve şekilci tutumun ilerisinde kütleye ‘bâtınî’ yollarla nüfuzu mümkün kılacak olan liderlik gücü ve yeteneği (charisma) derinlere indiği derecede ‘ulemâ’ sınıfının ve yerine göre merkezî otoritenin tepkisi de o nispette sert ve müsamahasız olmuştur.”²⁴

Öte yandan, Osmanlılar döneminde fıkıh ve tasavvuf disiplinlerinin her birinin gelişim çizgilerini tespit için tabakât kitapları, kütüphane kayıtları, fıkıh

21 Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadi ve İctimaî Tarihi, Ankara 1979, II. Baskı, II, 59.

22 Mustafa Akdağ, a.g.e., II, 61.

23 Mustafa Akdağ, a.g.e., II, 63.

24 Sabri F. Ülgener, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı, İstanbul 1981, Der Yayınları, 37-8.

ve tasavvuf tarihi gibi kaynaklara bakıldığı zaman, bu dönemde fıkıh²⁵ ve tasavvuf²⁶ disiplinlerinin hem metodoloji hem de problemleri hakkında geniş bir literatürün meydana geldiği görülür.

Ayrıca, Osmanlılar döneminde fıkıh ve tasavvuf eğitiminin yapıldığı medreseler ile tekke ve zâviyelerin nitelik ve nicelikleri hakkındaki tarihî ve maddî bilgiler de adı geçen disiplinlerin kurumsal altyapılarının ve birbiriyle ilişkilerinin tespiti bakımından önemli kaynaklardır. Çeşitli tarikatlar²⁷ hakkında yazılmış olan eserlerde, söz konusu tarikatların tekkeleriyle ilgili bir kısım bilgilerle²⁸, bazı dönemlerde²⁹ ve şehirlerde inşa edilen medrese³⁰ ve

- 25 Osmanlılar devrinde yetişen fıkıhçılar ve eserleri için bk. Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, 276-348; Recep Cici, Kuruluşun Fatih Devrinin Sonuna kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları, İstanbul 1994 (Yayımlanmamış doktora tezi, İSAM Ktp., nr. 34436), 54-347; Ali Keleş, Osmanlı Devleti Yükselme Dönemi İslam Hukukçuları ve Eserleri, İstanbul 1992 (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İSAM Ktp., nr. 47010).
- 26 Osmanlı dönemi tasavvuf literatürü hk. bk. Kâsım Ganî, Târîhu't-tasavvuf fi'l-İslâm (Farsça'dan trc. Sâdık Neş'et), Kahire 1970, 741-62; Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1984, 189-282; Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1985, 309-45; Mustafa Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Te'sirleri", Kubbealtı Akademi Mecmuası, XXIII/1 (İstanbul 1994), 26-35. Ayrıca, Osmanlılar dönemi tasavvuf kaynakları ile bu dönemde yaşamış olan çeşitli mutasavvıfların hayatları ve tasavvufî görüşlerini anlatan literatür için bk. Mustafa Aşkar, Tasavvuf Tarihi Literatürü, Ankara 2000.
- 27 Enver Behnan Şapolyo, Türkiye'de 95 tarikat ve bunların 109 şubesi bulunduğunu ve sadece İstanbul'da çeşitli sünnî tarikatlara ait olmak üzere 305 dergahın kurulduğunu söylemektedir. Bk. Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1964, Türkiye Yayınevi, 65, 68.
- 28 Mesela, Abdülbaki Gölpınarlı, Konya'da bulunan Âsitâne-i Aliyye adı verilen Mevlânâ dergahından sonra Osmanlılar döneminde mevcut olan âsitânelerin Bursa, Eskişehir, Gelibolu, Halep, Kastamonu, Karahisar, Kütahya, Manisa, Mısır ve Yenişehir'de (Rumeli) bulunduğunu, İstanbuldaki beş Mevlevîhânenin dördünün âsitâne olduğunu belirterek, köylerde mevcut bulunan küçük zâviyeler hariç, çeşitli vilayet ve kazalarda bulunan 76 adet zâviyenin listesini vermektedir. Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, 334-35. Yine Gölpınarlı, Osmanlılar döneminde Balkanlarda İstrumça, Selanik, Doyran, Köprülü, Tikveş, İştîp, Pirizren, İsnefçe, Üsküp ve Manastır'da Melâmî tekkeleri bulunduğunu belirtmektedir. Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1992, 300-3. Öte yandan, Suraiya Faroqhi'nin tespitlerine göre; 17 ve 19. yüzyıl belgelerinde isimleri geçen Bektaşî zâviyelerinin sayısı 65, II. Mahmud döneminde bulunan Bektaşî tekkelerinin sayısı ise 150'dir. Bk. Suraiya Faroqhi, Der Bektaschi-order in Anatolien, Wien 1981, 132-143. Bektaşî tekkeleriyle ilgili olarak ayrıca bk. Kemal Daşcıoğlu, 1827 (H. 1243) Tarihli Muhallefat Defterine Göre Bektaşî Zâviyeleri, Isparta 1996 (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Sultan Süleyman tahrirlerine göre, bu dönemde Anadolu vilayetinde 623, Karaman'da 272, Rum vilayetinde 205, Diyarbakır'da 57, Zülkadiriye'de 14, Paşa Livası'nda 67, Silistire Livası'nda 20, Çirmen Livası'nda 4 zâviye bulunmakta idi. Bk.

tekkeler³¹ hakkında birtakım çalışmalar bulunmakla birlikte, Osmanlı devletinin geniş coğrafyası ve uzun tarihi boyunca kurulan bu yapıların tümünün fiziki planları, personel sayıları ve programları... hakkındaki istatistiklere toplu olarak sahip bulunmadığımız gibi, fıkıh ve tasavvuf eğitiminin medrese ve tekke dışında, cami ve mescitler gibi başka alanlarda da yapılması sebebiyle, bu disiplinlerin kurumsal altyapıları hakkında sağlıklı bir mukayese yapma imkanına da sahip değiliz. Bu bilgilerin toplanabilmesi için sadece fıkıh ve tasavvuf tarihi değil, aynı zamanda genel tarih, kültür tarihi, kurumlar tarihi, sanat tarihi ve mimari gibi çeşitli disiplinlerin uzun süreli çalışmalarını beklemek gerekecektir. Bununla beraber, medreseler ile tekke ve zâviyelerin sayıları hakkındaki mevcut bilgilerden, bu iki kurumun da toplumun temel müesseselerinden olduğu sonucuna kolayca varılabilir.

Osmanlılar döneminde, fıkıh ve tasavvuf disiplinlerinin yeri ve duruşlarıyla ilgili bu tarihi çerçevenin belirlenmesinden sonra, bu iki disiplin

Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: -I- İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", 301.

- 29 Mesela, 1530-1540 yılları arasında Anadolu vilayetinde 110 medrese yanında, 626 zâviye ve hankâh, 1 Kalenderhâne ve 1 Mevlevihâne bulunmaktaydı. Bk. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda İmâret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar", İktisat Fakültesi Mecmuası, XXIII/1-2 (İstanbul 1962-63), 242.
- 30 Osmanlı medreseleri hakkında ülkemizde geniş bir literatür oluşmuştur. Bunlardan bazıları şunlardır: Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976 (İrfan Matbaası); Mübahat Kütükoğlu, Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluş Arefesinde İstanbul Medreseleri, İstanbul (Edebiyat Fakültesi Matbaası); Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983 (Dergah yayınları); Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984 (İstanbul Ün. Edebiyat Fakültesi); Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, I-II, İstanbul 1997 (İz Yayıncılık).
- 31 Mesela, Ankara ve çevresinde 1700-1860 tarihleri arasında 77 cami ve mescid, 24 zâviye, yine aynı dönemde Ankara, Tokat, Halep, Musul, Mardin, Çermik, Harput ve Çemişgezek sancaklarında toplam 64 adet zâviye mevcut bulunmaktaydı. Bk. Rifat Özdemir, "Osmanlı Devletinin Tarikat, Tekye ve Zâviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset", Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, V (Ankara 1994), 270-276. Sivas'ta bulunan 52 tekkenin isim ve kuruluş tarihleri için bk. Saim Savaş, Bir Tekkenin Dini ve Sosyal Tarihi. Sivas Ali Baba Zâviyesi, İstanbul 1992, 36-7; Bursa'daki tekkeler için bk. Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1990, I-II (Uludağ Yayınları); Manisa ve çevresinde bulunan zâviyeler ve bağlı olduğu tarikatlar için bk. İbrahim Gökçen, XVI. ve XVII. Asırlarda Saruhan Zâviye ve Yatırıları, İstanbul 1946, 19-23. Öte yandan, İstanbul tekkeleri, zâviye ve hankâhlarının sayıları, isimleri ve bağlı buldukları tarikatlar hakkındaki arşiv belgeleri, yazmalar ve basma tekke risaleleri konusundaki kaynaklar için bk. Günay Kut-Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergeh-nâme", Varia Türccica Türkisch Miszellen, IX (İstanbul 1987), 213-36.

arasındaki münasebetlerin teorik tartışma alanları ve bu alanlarda meydana getirilmiş olan literatürün tespitine geçilebilir.

II. FIKIH VE TASAVVUFUN TEORİK TARTIŞMA ALANLARI VE BU ALANLARA AİT LİTERATÜR

İnsanın diğer insanlarla ve Allah ile olan münasebetlerini düzenleyen ve bu ilişkilerde daha çok dış iradeye (irade beyanı) önem veren ve belirli bir nesnellığe (objektiflik) ulaşmaya çalışan fıkıh ile, bütün bu ilişkilerde iç iradeye (niyet, irade hürriyeti) itibar ederek kendine mahsus bir öznelliğe (sübjektiflik) sahip olan tasavvuf arasında, birincisinin re'y ve içtihadı, ikincisinin ise taklide dayalı yapıları sebebiyle³², hemen hemen teşekkül devirlerinden itibaren başlayan farklı yapılanmaları, Osmanlılar döneminde de devam etmiştir. Kaldı ki, fıkıh - tasavvuf arasında süregelen bu farklılıklar yalnızca söz konusu iki disiplinle sınırlı olmayıp, bunun ötesinde, kelam - tasavvuf³³ ve hadis - tasavvuf³⁴ ilişkilerini de gerginleştiren ve bütünüyle zâhir - bâtın çatışmasına dönüştüren bir bütünün parçalarıdır.

- 32 Şeyhe bağlılık ve onu taklit fikri tasavvufta o kadar ileridir ki, irade ve ihtiyar kavramlarını dahi tersine çevirecek bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu konuda, İsmail Hakkı Bursevî'nin şu sözleri ilginçtir. "Suâl olunursa ki, niçe murâd olur ki, el-mürîd men lâ-irâdetle leh. Cevâb budur ki, irâdet, emr-i lafzîdir. Hakikatde irâdet ma'dümdür ve bir dahî irâdetden murâd terk-i itirazdır ve bir dahî mücerred tarîk-i maksûda sülûkdür ve bir dahî adem-i irâdeti irâdetdir... el-Hâsıl: İhtiyâr-i abd ihtiyâr hakkında fenâ-i küllî bulmadıkca abd-i mahz olmaz ve bu makâmın esrarındandır ki, Kur'ân'da gelür (Ve yuhazzirukumüllâhu nefsehû) maksûd nisbet-i talebden fenâyâ has ve tahrîz (teşvik)dir. Tâbî' olsa hevâ-yı nefse mürîd – Dînülür nâmına şeytânün mürîd." Bk. Şerhu'l-Mesnevî (Rûhu'l-Mesnevî), Bulak 1287 (Matbaatü'l-Âmire), I, 283.
- 33 Kelam-tasavvuf ilişkileri hk. bk. İbn Teymiyye, el-Mu'cize ve kerâmâtü'l-evliyâ (nşr. Muhammed A. Atâ), Beyrut 1985 (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye); Abdurrahman-ı Câmî, ed-Dürretü'l-fâhire fî tahkiki mezhebi's-süfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hukemâi'l-mütekaddimîn (nşr. N. L. Heer – A. Müsevî Bihbehânî), Tahran 1980; Nurettin Yılmaz, Kelâbâzî'nin Tasavuf ve Akâid İle İlgili Görüşleri ve Mâturidî İle Mukâyesesi, Kayseri 1990 (yayımlanmamış yüksek lisans tezi); Ali Ataç, Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevessül, İstanbul 1993 (yayımlanmamış doktora tezi); İshak A. Demir, Mütekaddimîn Devri Kelamcılara Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham, İstanbul 1993 (yayımlanmamış yüksek lisans tezi); Cağfer Karadaş, İbn Arabî'nin İtakâdî Görüşleri, İstanbul 1997, Beyan Yayınları; İlyas Çelebî, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı-II, İstanbul 1998, 85-107; Reşat Öngören, "Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf-Kelâm İlişkisi", Akademik Araştırmalar Dergisi, 4-5 (İstanbul 2000), 31-42.
- 34 Hadis-tasavvuf ilişkileri hk. bk. Abdullah Aydın, Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis, İstanbul 1986 (Seha Neşriyat); H. Kamil Yılmaz, Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi, İstanbul 1990; Ahmet Yıldırım, Tasavvufun Temel Öğretilerinin

Bilhassa itikadî konularda kelamcılarla mutasavvıflar arasında yapılan tartışmalar fıkıh, ilhad ya da tekfir noktasına ulaştığı veya taraflar kendi görüşlerini bir yaşam biçimi halinde birbirine dayattıkları zamanlarda, fıkıh ve fıkıhçılar devreye girerek tarafların ve özellikle de mutasavvifenin kullandığı argümanları değerlendirmiş ve kamu düzenini korumaya yönelik bazı hukukî ve idarî tedbirler öngörmüşlerdir. Dolayısıyla, tasavvufî düşüncenin ve mutasavvifenin kullandığı yöntemlerin tahlil ve değerlendirilmesi hususunda, öncelikli muhatap ya da muhalifin, kelam ilmi olduğu belirtilmelidir.

Osmanlılar dönemi fıkıh - tasavvuf ilişkilerine uzun dönemli tarih perspektifinden bakıldığı zaman, bu iki disiplin arasındaki çeşitli gerginliklerin teorik temellerini vahdet-i vücud, hulûl, ilham, vesîle ve vâsıta, istimdâd, râbıta, Mehdî ve Mehdîlik, Hızır, hatmü'n-nübüvve, zikir, raks, semâ, deverân; kahve ve tütün vb. çeşitli keyif verici maddelerin kullanılması ve bazı giysilerin giyilmesi gibi konulardaki ihtilaf ve tartışmaların oluşturduğu görülür.

Bu tartışma alanları hakkında Osmanlılar döneminde meydana gelen literatür ise, iki disiplin arasındaki ilişkinin hem teorik temellerini, hem de bu teoriler arasındaki mesafenin açıklığını göstermeye yardım edecek nitelik ve niceliktedir:

Bu dönemde, zâhir - bâtın tartışması hakkında özellikle tasavvuf cenâhından Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Kazâbâdî (ö. 1163/1750) *Risâle fî ilmi'l-bâtın*³⁵ ve Ahmed Şemseddin Marmaravî Yiğitbaşı (ö. 910/1504-5) *Câmiü'l-esrâr fî terbiyeti ülemâi'z-zâhir ve'l-bâtın*³⁶ adlı risalelerini yazmışlardır.

Genel olarak vahdet-i vücudun lehinde olmak üzere Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) *Esâsü'l-vahtânîyye ve menba'u'l-ferdânîyye*³⁷, Abdurrahman b.

Hadislerdeki Dayanakları, Ankara 2000; John O. Voll, "Hadith scholars and tariqahs: An ulama group in the 18th century Haramayn and their impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, XV/3-4 (Leiden: E. J. Brill 1980), 264-73 (Bu makale, Mustafa Ertürk tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bk. "Hadis Âlimleri ve Tarikatlar: 18. Yüzyıl Haremeyn Ulema Grubu ve İslâm Dünyasındaki Etkileri", *Türkiye Günlüğü*, 61, Ankara 2000, 76-84); Zekeriya Güler, "Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", *İLAM Araştırma Dergisi*, II/1 (İstanbul 1997), 83-132; Mehmet Necmettin Bardakçı, "Tasavvufî Düşünceye Kaynak Olması Açısından Bazı Hadisler Üzerine Bir İnceleme", *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*, I/1 (Isparta 1999), 47-73.

35 Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 604, 48-50vr.

36 Bayezit Devlet Ktp., Veliyüddin Ef., nr. 1805, 20b-27a vr., 158b-180b vr.; 2892, 224a-252b vr.; İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 1271/4, 97-152 vr.

37 Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Ef., nr. 1814/3.

Ahmed el-Câmi (ö. 898/1492) *Risâle fî isbât-ı vahdeti'l-vücûd*³⁸, Nebî b. Turhan es-Sinobî (ö. 936/1530) *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*³⁹, Seyyid Seyfullah Efendi (ö. 1010/1601) *Miftâhu vahdeti'l-vücûd*⁴⁰, Lâmekânî Hüseyin Peştelî (ö. 1034/1624) *Risâle-i vahdet*⁴¹, Burhaneddin İbrahim b. Hasan Gürânî (ö. 1102/1690) *Matlâu'l-cûd bi-tahkîki't-tenzih fî vahdeti'l-vücûd*⁴², Niyazî-i Mısırî (ö. 1106/1694) *Risâle-i vahdet-i vücûd*⁴³, Süleyman Refet Paşa (ö. 1278/1861) *Risâle-i vahdeti'l-vücûd*⁴⁴, Mustafa b. Numan Fevzi *Mir'âtü's-şühûd fî mes'eleti vahdeti'l-vücûd*⁴⁵, Ali Bolevî *Vahdet-i vücûd*⁴⁶ ve Gürânî Ömer Efendi *Vahdetü'l-vücûd Risalesi*⁴⁷ adlı eserlerini yazmışlardır.

Buna karşı, fukahâdan Saadeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*⁴⁸ ve İbn Kemal (ö. 940/1534) *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*⁴⁹ adlı eserlerini vahdet-i vücûd konusuna ayırmışlardır.

Fıkıh ve tasavvuf arasındaki temel tartışma alanlarından ilham ve keşf hakkında Trabzonî Ahmed Celvetî'nin (ö. 1027/1617) *el-İ'lâm bi-meârif-i ehli'l-ilhâm*⁵⁰ adlı eseri örnek gösterilebilir.

Mustafa Fevzi b. Numan *İsbâtü'l-mesâlik fî râbitati's-sâlik*⁵¹, Derviş Ahmed Rif'at *Râbita-i inşâiyye (Rabitanâme)*⁵², Ahmed b. Süleyman el-Hâlid

38 Nuruosmaniye Ktp., nr. 4989, 35-50 vr.

39 Bayezit Devlet Ktp., Veliyüddin Ef., nr. 4032.

40 İstanbul 1291.

41 Süleymaniye Ktp., Haşim Paşa, nr. 27, 35-36 vr.

42 Süleymaniye Ktp., nr. Carullah, 2102; Damad İbrahim, nr. 740; Hamidiye, nr. 1440; Laleli, nr. 3765; Reşid Ef., nr. 443, 2102; Ayasofya, nr. 2169.

43 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 3299, 97-115vr.; İzmirli İsmail hakkı, nr. 1210/4; İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 96, 175, 313, 1049, 1096, 1099.

44 İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 1034/3, 18-20vr.

45 İstanbul 1320, Ahmed İhsan ve şürekâsı.

46 İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 313.

47 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 3910.

48 İstanbul 1294, Ali Bey Matbaası, *Mecmûatü'r-resâil* içerisinde, 2-47 arası.

49 Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 1005/2, vr. 10-13; 1041, 1044, 1049; Bağdatlı Vehbi Ef., nr. 2041; Es'ad Ef., nr. 3633; Fatih, nr. 5326; Hâlet Ef., nr. 810, 822; H. Hüsnü Paşa, nr. 65; Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1580. İbn Kemal, bu risalesinde, Allah'ın varlık (vücud) bakımından müteaddit zatlardan değil, tek bir zattan meydana geldiğini, ancak onun birçok sıfatının bulunduğunu anlatmaktadır. Bk. *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*, Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 1005/2, vr. 12a.

50 İstanbul 1329, Matbaa-i Bahriyye.

51 İstanbul 1294, 1324.

52 Tercüman Ktp., nr. 280.

en-Nakşibendî *Risâle fî hakkı's-sülûk ve'r-râbita*⁵³, Veliyüddin b. Osman el-Birgivî *Risâle-i râbita-i şer'iyeye*⁵⁴, Konevî Halid b. Hüseyin en-Nakşibendî (ö. 1242/1826-27) *Risâle-i râbita*⁵⁵, Edirne Müftüsü Muhammed Fevzi b. Ahmed et-Tavâsî (ö. 1318/1900) *Aynü'l-hakîka fî râbitati't-tarîka*⁵⁶ adlı kitapları ile rabita lehinde tavır alırken; Hafız Seyyid Hoca *Risâle fî ibtâli'r-râbita*⁵⁷ adlı eserlerinde rabitayı fıkıhçı gözüyle değerlendirmeye çalışmışlardır.

Osmanlılar döneminde fıkıh - tasavvuf gerginliklerinde önemli bir yer tutan semâ, deverân ve raks konusunda⁵⁸ ise geniş bir edebiyat oluşmuştur. Bunlar arasından Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö. 874/1469-70?) *Sırru'd-deverân*⁵⁹, Muhammed b. Mahmud el-Aksarâyî'nin (ö. 899/1494) *Risâle fî beyâni deverâni's-sûfiyye*⁶⁰, Kınalızâde Alâeddin Ali Çelebi'nin (ö. 980/1572) *Risâle fî hakkı'd-deverân ve'r-raks*⁶¹ veya *Risâle fî beyâni deverâni's-sûfiyye*⁶², Aziz Mahmud el-Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) *Keşfü'l-kına'an vechi's-semâ*⁶³, İsmail

-
- 53 Millet Ktp., Ali Emîrî Mtf, nr. 233; Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Ktp., Genel, nr. 3340, 15793; Haksess, nr. 770.
- 54 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 2429, 30vr.
- 55 Millet Ktp., Ali Emîrî Arabî, nr. 1097, 1098. Seyyid Vâsîfî Hüseyin bu eseri Tercüme-i Risâle-i rabita adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Bk. Millet Ktp., Ali Emîrî Arabî, nr. 1097, 1098.
- 56 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 6462; İzmirli, nr. 894; Celal Ökten, nr. 223; M. Arif - M. Murad, nr. 158. Râbita aleyhindeki görüşlere reddiye niteliğinde olan bu eser neşredildiği halde, üzerinde basıldığı yer, tarih ve yayınevi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.
- 57 Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1250, vr. 13. Bu risaleyi bizzat Bursalı İsmail Hakkı, Zilhicce 1307 (Temmuz 1890) tarihinde istinsah etmiştir. Risalenin bir başka nüshası için bk. Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Ktp., Genel, nr. 6941.
- 58 Sema ve raks konusunda fıkıhçılarla mutasavvıflar arasında geçen çeşitli tartışmalar için bk. Süleyman Uludağ, İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ, İstanbul 1976 (İrfan Yayınevi), 179-193, 383-388; Sirajul Haq, "Samâ' and Raqs of the Darwishes", Islamic Culture (The Hyderabad Quarterly Review), XVIII (Hyderabad-Deccan 1944), 111-30; Tahsin Yazıcı, "Mevlânâ Devrinde Semâ", Şarkiyat Mecmuası, V (İstanbul 1964), 135-50; V. L. Pouzet, "Prises de position autour du 'samâ' en Orient musulman au VIIe/XIIIe siècle", Studia Islamica, 57 (Paris 1983), 119-34; Arthur Gribetz, "The samâ' controversy: Sufi vLegalist", Studia Islamica, 74 (Paris 1991), 43-61.
- 59 Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 1498, 1-28vr.
- 60 Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 438, 424-35vr.
- 61 Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, 122-25vr.
- 62 Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 438, 422-24vr; Erzincan, nr. 152, 91-93vr.; Tire Ktp., Necip Paşa Vakfı, nr. 659.
- 63 nşr. Hasan Kamil Yılmaz, Aziz Mahmud Hüdai'nin Sema Risalesi, İstanbul 1986.

b. Ahmed er-Rüsûhî el-Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) *Hüccetü's-semâ*⁶⁴, Abdülahad Nuri b. Mustafa Sarâyî es-Sivasî'nin (ö. 1061/1650) *Terceme-i risâle fi Deverân-ı sûfiyye*⁶⁵, Ali b. Muhammed el-Kastamonî'nin (Karabaş Veli) (ö. 1097/1686) *Risâletü'd-deverân*⁶⁶, Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr el-Mar'aşî'nin (ö. 1145/1732) *Risâle fi'r-raks ve'z-zikr*⁶⁷, Mehmed Emin Tokâdî'nin (ö. 1158/1745) *Sıyânet-i dervîşân der bahs-i devrân-ı sôfiyyân*⁶⁸, İsmail Efendi'nin *Risâle fi tahkîki emri's-semâ li'l-mübtedî*⁶⁹ ve *Risâle fi tahkîki emri's-semâ li'l-müntehî*⁷⁰, İbrahim b. Muhammed en-Niksârî'nin *Burhânü'l-elhân fi hükmi't-teganî ve'd-deverân*⁷¹ ve Beşir Efendi'nin *Deverân ve Zikir Hakkında Risale*⁷² adlı eserleri sema, deverân ve raksın lehinde tavr almışlardır.

Hüsâm Çelebi'nin (Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurranman) (ö. 926/1520) *Risâle fi raksi'l-mutasavvife*⁷³, Zenbilli Ali Efendi'nin (ö. 932/1525) *Risâle fi deverâni's-sûfiyye ve raksihim*⁷⁴, İbn Kemal'in *Risâle fi deverâni's-sûfiyye ve raksihim*⁷⁵, İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *er-Rahsu ve'l-*

64 Bulak 1256; İstanbul 1286, Minhâcü'l-fukarâ adlı eserinin sonunda.

65 İstanbul 1824, 91-105 arası.

66 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 2337, 36-88vr.

67 Âtîf Ef. Ktp., Âtîf Ef., nr. 2798; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 1915.

68 Mehmed Emin Tokâdî'nin Türkçe olarak kaleme aldığı bu risalenin nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 1849, vr. 54b-72b; Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 832, vr. 43a-53b. Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolunun, Murâd-ı Buhârî'den (ö. 1142/1729) sonra, Anadolu'ya yayılmasını sağlayan Mehmed Emin Tokâdî hk. bk. Halil İbrahim Şimşek, Mehmed Emin Tokâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri (Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enst.), Samsun 1996 (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).

69 Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 1218, 68-69vr.

70 Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 1218, 64-67vr.

71 Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 701, 72vr.

72 Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 1352, 111vr.

73 Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2818, 39-41vr.

74 Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 1456, 3601, 3612, 3783; Carullah Ef., nr. 2086; Hacı Mahmud Ef., nr. 2716, 2855, 3093. Zenbilli Ali Efendi, bu risalesinde, sūfiyyenin deveran ve raksi hakkında genellikle olumlu bir yaklaşım sergilemektedir.

75 Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 327, 210-212vr. Kemal Paşazâde'ye nispet olunan aynı konudaki risaleler için bk. Risâle fi ibtâlî'r-raks ve's-semâ (Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba, nr. 446) ve Risâle fi tahkîki'l-hak ve ibtâlî re'yi's-sûfiyye fi'r-raks (Süleymaniyye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 5689; Hafid Ef., nr. 453). Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 696'da bulunan raks ile ilgili risalesinin neşri için bk. Salim Özer, İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri (Tahkik ve Tahlil), Kayseri

*vaks li-müstahilli'r-raks*⁷⁶, Ebüssuûd Efendi'nin *Deverân-ı Sûfiyyeye Dair fetva*⁷⁷, Birgivî'nin *er-Risâle fi'z-Zikri'l-cehri*⁷⁸, Ahmed b. Muhammed el-Akhisârî'nin (ö. 1041/1631) *Risâle fi hurmeti'r-raks ve'd-deverân ve kerâheti'z-zikr*⁷⁹, Kadızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1045/1635) *Risâle-i deverân-ı sûfiyye*⁸⁰, Muhammed b. Mustafa el-Bucavî'nin (ö. 1059/1649) *Risâle fi zemmi't-tegannî ve'r-raks*⁸¹, Abdülkerim b. Veliyyüddin'nin (Veliyyüddinzâde) (ö. 1100/1689) *Risâle fi hakkı deverâni's-sûfiyye*⁸², İbrahim Efendi'nin *Risâle-i deverân-ı sûfiyye*⁸³ ve İbrahim b. Ebî Bekr el-Erdebîlî'nin *Mezheb-i Erbaada Devr-i Raks-ı Semâin Hurmeti*⁸⁴ adlı eserleri ise fikhî bir bakış açısına sahip olup, genellikle raks ve deverânın caiz olmadığı doğrultusunda görüş belirtmişlerdir.

Öte yandan kahve, tütün ve afyon gibi bazı keyif verici maddelerin kullanılıp kullanılmayacağı konusundaki fikhî tartışmalarda, bu konular tasavvufun problemi olmamasına rağmen, fıkıhçılarla bazı tasavvuf erbabının karşı karşıya geldikleri görülür.⁸⁵

1991 (Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İSAM Ktp.nr. 47489), 327-32.

- 76 Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Ef., nr. 2074, vr. 20b-27a; 2115; Esad Ef., nr. 245, 1690, 3780; Giresun Yazmaları, nr. 115; Hacı Mahmud Ef., nr. 2066; Hafid Ef., nr. 453. İbrahim b. Muhammed el-Halebî bu eserinde raksı çeşitli açılardan tasnif ederek her birinin hükmünü verir ve özellikle sûfilerin ibadet amacıyla yaptıkları raksa şiddetle karşı çıkar.
- 77 Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 1036, 52-53vr.
- 78 İstanbul 1988 (Dersaadet Kitabevi).
- 79 Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 429, 65-72vr.
- 80 Kütüphane kataloglarından, bu eserin Tüyatok, Antalya Tekeli İlçe Halk Ktp., nr. 799, 108b-117a vr.'de olduğu anlaşılmaktadır.
- 81 Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 703, 182-184vr.
- 82 Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 3632, 299-313vr.
- 83 Kütüphane kataloglarından, bu eserin Tüyatok, Amasya Bayezid İl Halk Ktp., nr. 936, 93b-96b vr.'de olduğu anlaşılmaktadır.
- 84 Kütüphane kataloglarından, bu eserin Tüyatok, Antalya Akseki İlçe Halk Ktp., nr. 146, 155b-168b vr.'de olduğu anlaşılmaktadır.
- 85 Kahve, tütün ve afyon gibi çeşitli keyif verici maddelerin kullanılmasının leh ve aleyhinde yazılan bazı eserler için bk. Mahmud b. Pir Muhammed el-Fenârî, *Risâle fi beyânî hurmeti'l-haşîş ve'l-afyon* (Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3675, 38-39vr.); İbn Kemal, *Risâle fi hurmeti'l-afyon ve'l-benc* (Süleymaniye Ktp., Hafid Ef., nr. 453, 85-89vr.; Yazma Bağışlar, 1398, 67-68vr.) veya *Risâle fi tabiati'l-afyon* (Süleymaniye Ktp., Âşir ef., nr. 459, 108-110vr.; Laleli, nr. 3710, 106-107vr.; Reşid Ef., nr. 1045, 125-126vr.; Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1580, 1609); Akhisarî Ahmed b. Abdulkâdir Efendi (ö. 1131/1719), *Risâle fi hakkı'd-duhân* (Süleymaniye Ktp., Dârü'l-Mesnevî, nr. 298, 70-74vr.; Harput, nr. 429, 194-199vr.; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 1292, 170a-172vr.); Muhammed b. Mustafa

Fıkıh ve tasavvuf arasındaki gerginlik alanları ve teorik tartışmalarla ilgili bu listede, özellikle tasavvufçular tarafından yazılan eserlerin daha fazla olduğu dikkati çekmektedir. Bu durumu, devletin otoritesini ve Sünniliği resmî bir ideoloji olarak kullanma eğilimini benimseyen fıkıhçılar karşısında, tasavvuf mensuplarının giriştikleri varlık ve meşruiyet mücadelesinin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür.

Bu arada, Osmanlılar dönemi fıkıh ve tasavvuf disiplinleri arasındaki teorik tartışmaları; gerek fıkıh, gerekse tasavvuf alanında derin bilgi ve nüfuza sahip olan az sayıdaki fakih ve mutasavvıfın yönlendirdiği veya etkilediği görülmektedir ki, bu durumun söz konusu iki disiplin arasındaki tartışmaların ilmî seviyede kalması ve birbirini yok edecek bir mücadele boyutuna dönüşmemesinde önemli etkisi olduğu söylenebilir. Sorumluluk sahibi bu kişiler arasında; fıkıhçılardan Molla Fenârî, Zenbilli Ali Efendi, İbn Kemâl ve Ebüssuûd Efendi gibi şeyhülislâmlar; mutasavvıflar arasında ise her biri aynı zamanda zâhirî ilimlerde de büyük bir derinlik ve nüfuza sahip olan Dâvûd-i Kayserî, Bedreddin İbn Kadı Simavna, Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî, Nûreddinzâde Muhyiddin Muhammed b. Mustafa, Aziz Mahmud el-Hüdâyî ve Bursalı İsmail Hakkı gibi meşhur mutasavvıflar bulunmaktadır. Ne var ki, yalnızca Osmanlılar dönemi değil, bütünüyle İslâm hukuk ve İslâm tasavvuf tarihleri açısından da yüksek mevkiye sahip olan bu kişilerin yönlendirdiği fıkıh - tasavvuf ilişkilerinde, fıkıhçıların yaklaşımlarının genel karakteristiğini taklit ruhunun oluşturduğunu ve onların devleti ve kamu düzenini koruma gayretlerinin ön plana çıktığını; aynı şekilde mutasavvıfların da kendilerine özgü olmayan ve sadece daha önceki dönemlerde yazılan veya ileri sürülen bazı anlayışları tekrar ve şerh etmeye yöneldiklerini söylemek mümkündür.

III. FIKIH - TASAVVUF İLİŞKİLERİNİN PRATİĞİ

Osmanlı toplumunun dinî, siyâsî ve sosyal hayatının gelişme veya yozlaşmasına etki eden unsurlardan biri olan fukahâ - meşâyih münasebetlerini kesin çizgilerle belirlemek kolay gözükmemektedir. Zira, bu iki zümre arasındaki ilişkilerde sürekli olarak tek bir renk hâkim olmayıp karşılıklı geçiş ve uzlaşmalar yanında, bazı gerginliklere her zaman rastlanılabilmektedir.

el-Hâdimî, *Risâle fi'd-duhân* (İstanbul 1302, Matbaa-i Âmire, 234-235) ve *Risâle fi hakkı'l-kahve* (İstanbul 1302, Matbaa-i Âmire, 231-232); Saçaklızade Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî, *Risâle fi hükmi'd-duhân* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2788, 138vr.; Bağdatlı Vehbi Ef., nr. 2165, 215vr.); Şeyhzâde Mehmed Emin el-Üskübî (ö. 1070/1660), *Risâletü idhâli'd-duhân amden* (Süleymaniye Ktp, Giresun Yazmaları, nr. 3581, 1b-2a vr.); Beyşehrî Molla, *Risâletü'd-duhâniyye ve'l-enfiye ve'l-kahviye* (Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr. 3545, 102b-105b vr.).

Osmanlılarda ilmiye sınıfının başı durumunda olan şeyhülislâmlar arasında tasavvufa olumlu yaklaşan, tasavvufla ilgili eserler kaleme alan ve hatta herhangi bir tarikata giren kişiler bulunduğu gibi, tasavvufa karşı olumsuz tavır takınanlar da vardır.

Osmanlı devletinin kuruluş döneminde, Orhan Gazi tarafından, 1336 yılında inşaatı biten İznik'teki ilk Osmanlı medresesinin müderrisliğine atanan, medresede hadis ve fıkıh gibi dinî ilimler yanında, felsefe ve mantık gibi aklî ilimler de okutan ve Osmanlı devletinin dinî siyasetinin oluşmasında önemli etkileri bulunan Dâvûd-i Kayserî, aynı zamanda İbnü'l-Fârız (ö. 632/1234), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1329) gibi sûfilerin geliştirip sistemleştirdikleri vahdet-i vücud nazariyesini benimsemiş ve yazdığı eserlerin hemen hemen tamamını tasavvuf ve felsefeye tahsis etmiştir.⁸⁶

Yine, ilk Osmanlı şeyhülislâmlarından Molla Fenârî (ö. 834/1431) tasavvufa karşı olumlu bakmış ve bu konuda Risâle fi't-tasavvuf⁸⁷, Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî⁸⁸, Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fî Şerh-i Miftâhi'l-gayb el-Cem' ve'l-vücûd⁸⁹ ve Sûfiyye'nin Libas ve E'tvar ve Meslekine Dair İtirazlara Reddiye⁹⁰ gibi çeşitli eserler yazmıştır.

Geniş bir tasavvuf kültürüne sahip olan Şeyhülislâm Hoca Sa'deddin Efendi (ö. 1008/1599) *Risâletü'l-Kuşeyrî*⁹¹ ile Abdülkâdir-i Geylânî'nin menkıbelerine ait bir kitabı Türkçe'ye tercüme etmiştir.⁹²

Öte yandan, Şeyhülislâm Ebü'l-Meyâmîn Mustafa Efendi (ö. 1013/1604), Melâmî - Hamzavî şeyhlerinden İdrîs-i Muhtefî'nin (ö. 1024/1615)

86 Dâvûd-i Kayserî'nin hayatı ve eserleri için bk. Mehmet Bayraktar, *Kayserili Dâvûd (Dâvûdu'l-Kayserî)*, Ankara 1988; a.mlf., *La Philosophie mystique Chez Dâvûd de Kayserî*, Ankara 1990 (Editions Ministère de la Culture); a.mlf., "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, IX, 32-35.

87 Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 344, 48-56vr.; Hafid Ef., nr. 162, 99-102vr.; Yazma Bağışlar, nr. 1978, 44-62vr..

88 Süleymaniye Ktp., Âşir Ef., 440/5, 44-46vr.; Kasıdecizâde, 725/4, 21-24vr.

89 Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 464; Reşid Ef., nr. 416, 232vr.; Şehid Ali Paşa, nr. 1274, 180vr.; Esad Ef., nr. 1554, 339vr.; Laleli, 1/1423, 1-195vr.; Carullah, 1051, 252vr.; 1052, 337vr.

90 Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 71/2, 23vr.

91 *Risâle-i Kuşeyrî Tercümesi*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1712, 210vr.

92 Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972 (Ayyıldız Matbaası), 50.

müritlerinden biri olduğu gibi⁹³, Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi (ö. 1064/1654) Nakşibendiyye veya Mevlevî tarikatına intisap etmiştir.⁹⁴

Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1103/1692) tarikata mensup bir aile ortamında yetişmiş, babası Mehmed Efendi önce Nakşibendî şeyhi olmuş, daha sonra da Halvetiyye şeyhi Ömer Efendi'ye intisap ederek onun zâviyesinde uzun yıllar halife olarak bulunmuş, Şeyhülislâm Ali Efendi de tarikata ilgisi sebebiyle “Mecmau'l-Bahreyn” (İki Denizin Birleştiği Yer) lakabıyla anılmıştır.⁹⁵ Şeyhülislâm Sadreddinzâde Sâdık Mehmed Efendi ise (ö. 1121/1709) Cihangir Şeyhî Efendi'den inâbet almış ve tasavvufu ilgili olarak *Risâle fi't-tasliye ve't-tarziye*, *Risâle fi beyâni fazileti zikri'l-hafî ale'l-cehrî* adlı eserlerini yazmıştır.⁹⁶

Diğer taraftan, şeyhülislâmlardan Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703) Halvetîlik yanında⁹⁷, Nakşibendiyye tarikatına da intisap⁹⁸, Vassaf Efendizâde Mehmed Es'ad Efendi (ö. 1192/1778) sûfî meşrep bir şeyhülislâm iken⁹⁹, Feyzullah Efendizâde Mustafa Efendi¹⁰⁰ (ö. 1158/1745), Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi¹⁰¹ (ö. 1262/1846), Refik Efendi¹⁰² (ö. 1288/1871) ve Musa Kâzım Efendi (ö. 1920) ise Nakşibendî tarikatına bağlanmışlardır.¹⁰³ Bunlardan Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi, Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı ile Mehmed Cemâleddin Nûri Efendi'nin yazdığı vahdet-i vücûdun tahkîkine dair bir risalesini¹⁰⁴ Türkçe'ye tercüme etmiştir.¹⁰⁵

93 Nihat Azamat, “İdris-i Muhtefî”, *DİA*, XXI, 491.

94 Mehmet İpşirli – Mustafa Uzun, “Bahâî Mehmed Efendi”, *DİA*, IV, 464.

95 Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin hayatı hk. bk. Silahdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdâr Tarihi*, I, 633; II, 245-248, 623-625; Müstakimzâde Süleyman Saadeddin, *Devhatü'l-meşâyih*, 71-72; *İlmiyye Salnâmesi*, 485-86; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988 (Türk Tarih Kurumu Yayınları), III/2, 479-480; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 94-95; Mehmet İpşirli, “Çatalcalı Ali Efendi”, *DİA*, VIII, 234.

96 Altunsu, *a.g.e.*, 104.

97 Mehmet Serhan Tayşî, “Feyzullah Efendi, Seyyid”, *DİA*, XII, 527.

98 Hamid Algar, “Nakşibendî Tarihinin Siyasî Boyutları II” (trc. Kemal Kahraman), *İlim ve Sanat*, 34 (İstanbul 1993), 25.

99 *İlmiyye Salnâmesi*, 546; Altunsu, *a.g.e.*, 151.

100 Altunsu, *a.g.e.*, 127.

101 Hamid Algar, *a.g.m.*, 27.

102 *İlmiyye Salnâmesi*, 596.

103 Musa Kâzım Efendi'nin tasavvufa bağlılığını bildiren kendi beyanları için bk. *Yakın Tarihimiz*, 3 (İstanbul 1962), 94.

104 İstanbul Belediye Ktp. Belediye, nr. 433, 41vr.

105 *İlmiyye Salnâmesi*, 626-627; Altunsu, *a.g.e.*, 234-237.

Şeyhülislâm Abdurrahman Nesib Efendi ise (ö. 1332/1914), Halvetiyye-Gülşeniyye tarikatına mensup bir sûfî olup¹⁰⁶, Muhyiddîn-i Arabî'den yaptığı bazı tercümelemleri *Müntehabât* adıyla *Tercümân-ı Hakikat*'ta yayımlamış, yine İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inden bazı parçaları Türkçe'ye tercüme etmiştir.¹⁰⁷

Osmanlı şeyhülislâmları arasında tasavvuf lehinde tavır alan bu kişiler yanında, mutasavvıflar ile kıyasıya mücadele edenler de olmuştur. Mesela, Şeyhülislâm Fahreddin-i Acemî (ö. 864/1460), Fazl-ı Tebrîzî'nin hurûfî görüşlerine karşı çıkmış¹⁰⁸, Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547) tasavvuf ve Muhyiddin-i Arabî ile Mevlânâ gibi büyük mutasavvıflar aleyhinde tavır almış¹⁰⁹ ve hatta bu konudaki aşırı görüşleri sebebiyle şeyhülislâmlıktan azledilmiş¹¹⁰, oğlu Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed Efendi (ö. 995/1587) de babası gibi tasavvufun aleyhinde bulunmuştur.¹¹¹ Ayrıca, şiir ve edebiyat gibi sanat dallarında, devrinin önde gelen aydınlarından biri olan Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey (ö. 1275/1859), Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* adlı eserini bulduğu yerde satın alıp yakarak imha edecek kadar vahdet-i vücud düşüncesine muhâlif olmuştur.¹¹²

Bu dönemin fıkıh - tasavvuf ilişkilerindeki karşılıklı geçişlere, ilmiye veya sûfiyeye mensup bazı ailelerin fıkıh ve tasavvuf dallarında büyük temsilciler yetiştirmiş olmaları da örnek gösterilebilir. Mesela, Bayramî şeyhi Muhyiddin Muhammed b. Mustafa Yavsî el-İskilibî'nin¹¹³ (ö. 920/1514) oğlu

-
- 106 Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, İstanbul 1980 (Medrese Yayınları), I, 47.
- 107 *İlmiye Salnâmesi*, 632; Altınsu, a.g.e., 240; Mehmet İpşirli, "Abdurrahman Nesib Efendi", *DİA*, I, 169.
- 108 *İlmiye Salnâmesi*, 327-28; Altınsu, a.g.e., 4-5. Fahreddin-i Acemî'nin Fazl-ı Tebrîzî ile mücadelesi hakkında bk. *İlmiye Salnâmesi*, 327-28.
- 109 Osman Yahya, Muhyiddin-i Arabî'nin leh ve aleyhinde görüş belirten ilim adamlarını tasnif etmiş ve onun görüşleri aleyhinde fetva veren çeşitli mezhepler mensup 138, lehinde fetva veren 27 fakih ve müftünün ismini tespit etmiştir. Bk. Osman Yahya, *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas 1964 (Centre National de la Recherche Scientifique), 124-33.
- 110 *İlmiye Salnâmesi*, 361; Altınsu, a.g.e., 22.
- 111 Altınsu, a.g.e., 40.
- 112 Bu konuda Ahmed Cevdet Paşa şöyle der: "(Bedreddin'in) ilm-i tasavvufdan *Vâridât*'ı dahi meşhuddur. Fakat İstanbul'da nüshası nâyâbdır (bulunmaz). Zira, asrımızda Şeyhülislâm olan meşhur Ârif Hikmet Beyefendi, bu kitabı nerede bulursa ucuz pahalı demeyip alır ve hasbî olarak yakıp imha ederdi. Binaenaleyh, İstanbul'da nüshası nâyâbdır." Bk. *Kıssâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul 1397/1977 (Bedir Yayınevi), II, 661.
- 113 Muhyiddin Muhammed b. Mustafa Yavsî'nin hayatı ve eserleri hk.bk. Mustafa Aşkar, *İskilibîli Şeyh Muhyiddin Yavsî. Hayatı-Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1996.

olan Ebüssuûd Efendi, özellikle bazı mutasavvıflar hakkındaki fetvaları sebebiyle¹¹⁴, Osmanlılar dönemi fıkıh - tasavvuf ilişkilerine damgasını vuran kişilerden biri olmuştur. Nüfuzlu Osmanlı şeyhülislâmlarından biri olan Feyzullah Efendi de (ö. 1115/1703) içerisinden çeşitli Halvetî şeyhleri yetiştirmiş bir aileden gelmektedir.¹¹⁵ Uşşâkî tarikatının piri sayılan Şeyh Hüsâmeddin'in (ö. 1001/1592) Mustafa, Abdülaziz ve Abdürrahim adlarındaki üç oğlu ilim yolunu seçerek çeşitli yerlerde kadılık görevinde bulunmuşlardır.¹¹⁶

Aynı şekilde, Osmanlı Arşivi ile Kadı sicillerinde yer alan bazı "Mektuplar"dan, ilmiye sınıfı ile post-nişîn şeyhler arasında da birtakım geçişlerin olduğu anlaşılmaktadır. Mesela, Bayramiyye tarikatının kurucusu Hacı Bayram Velî (ö. 833/1430) Ankara ve Bursa'da müderrislik yapmış¹¹⁷, 10 Safer 1201 (2 Aralık 1786) tarihli Atama Berâtı Şerhi'nden anlaşıldığı kadarıyla, Bayramiyye tarikatının Postnişîn şeyhi olan Şeyh Tayyib Baba, Ankara'daki Yusufiye Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır.¹¹⁸ 13 Şevval 1229 (28 Eylül 1814) tarihli bir Atama Berâtı'nda, müderris Osman Efendi tedris yapmak şartıyla, Ahî Yâkûb Zâviyesi'ne zâviyedâr olarak görevlendirilmiş; 1232/1816 tarihli bir vesikada ise Koyunpazarı Medresesi'nde görev yapan bir müderrisin Bacım Sultan Tekkesi'nde postnişîn şeyhi olduğu ve tekâliften muaf tutulduğu belirtilmiştir.¹¹⁹ XVII. Yüzyıl Anadolu'sundaki tasavvufi hayatı inceleyen Necdet Yılmaz, söz konusu asırda yaşayan tasavvuf

114 Ebüssuûd Efendi'nin tasavvufa bakışı ve bazı mutasavvıflarla ilişkisi hk. bk. Reşat Öngören, "Ebüssuûd'un Tasavvufî Yönü", Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler (Sempozyum: 23-25 Mayıs 1997 İskilip), Ankara 1998, 290-302.

115 Fahri Çetin Derin-Ahmed Türek, "Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, 23 (İstanbul 1969), 207, 211; Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", DİA, XII, 527. Feyzullah Efendi'nin nesebi hk. bk. Fahri Çetin Derin, "Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Nesebi Hakkında Bir Risâle", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, X (İstanbul 1959), 97-103.

116 Atâî, Zeyl-i Sekâik (Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Sakâik), (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989 (Çağrı Yayınları), 713; Mehmet Akkuş, "Hüsâmeddin Uşşâkî", DİA, XVIII, 515. Öte yandan, bazı şeyh aileleri ve bu ailelerden yetişen kişiler hk. bk. Suraiya Faroqhi, "XVI-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri", Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar (8-10 Haziran 1973), Ankara 1975, 197-226.

117 Hacı Bayrâm-ı Velî'nin müderrisliği ile ilgili tartışmalar hk. bk. Nihat Azamat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", DİA, XIV, 443-44.

118 Rifat Özdemir, *a.g.m.* 278, 284 (Ankara Şer'iyye Sicili, Defter no. 196, Belge no. 110, 111, 170, 171, 219; Defter no. 218, Belge no. 158; Defter no. 217, Belge no. 119; Defter no. 176, Belge no. 317'den naklen).

119 Rifat Özdemir, *a.g.m.*, 284.

ve tarikatlara bağlı 388 şeyhten 83'ünün medrese ilimlerini tamamladığını, bunlardan 26'sının müderrislik, 4'nün kadılık ve 4'nün de müftülük yaptığını tespit etmiştir.¹²⁰

Fukahâ ve meşâyih arasındaki bu karşılıklı geçişlere rağmen, iki zümre arasındaki ilişkilerde bir takım gerginlikler de meydana gelmiştir. Şimdi bu münâsebetleri tarihi dönemler içerisinde incelemeye çalışalım.

a. XIV-XV. Asırlarda Fukahâ-Meşâyih İlişkileri

Osmanlıların kuruluşunun tamamlandığı XIV-XV. Asırlarda, meşâyih ile ulemâ (fukahâ) ilişkilerine genel olarak olumlu bir havanın hakim olduğu ve bu devrenin “Sünnî İslam” ile “Kurumlaşmış Süfilik” arasında bir “mütâreke” dönemini teşkil ettiği söylenebilir.¹²¹ Mesela, yukarıda belirtildiği gibi, Osmanlı devletinin ilk müderrislerinden Dâvûd-i Kayserî, tasavvufta vahdet-i vücud nazariyesini benimsemiş önemli bir fakih olduğu gibi, devletin ilk şeyhülislâmı kabul edilen Molla Fenârî de tasavvuf hakkında çeşitli eserler yazmış ve Anadolu'da tasavvufî düşüncenin yayılmasında etkili olmuş kişilerden biridir.¹²²

Bu dönemde tasavvuf mensuplarına karşı ilk olumsuz tavrın ise Sultan Orhan Bey (ö. 764/1362) zamanında geliştiği görülmektedir. Orhan Bey; Abdal, Torlak ve Işık'ların (Babâiler) durumlarını teftiş ve tahkik ettirerek, zararlı inanç ve görüş taşıyanları memleketten kovmuştur.¹²³

Ancak, bu dönemde gerek fıkıh - tasavvuf ilişkilerine, gerekse Osmanlı siyasî tarihine damgasını vuran en önemli olay ise, şüphesiz ki, Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin'in isyanıdır. Aynı zamanda, önemli bir fakih olan Şeyh Bedreddin'in leh ve aleyhinde yazılan çeşitli eserlerde onun; cesetlerin haşrini inkar ettiği, âlemin kadîm olduğuna inandığı, ilk üç halifeye küfrettiği ve onların hilâfetini reddettiği, yaratıkların istidâdına öncelik verip ilahî irade, yaratma ve tezâhürleri ona bağladığı, Câhiliye dönemindeki insanların hususî putlara (sanem-i mahsus), kendi devrindeki insanların ise mevhum bir puta (sanem-i mevhum) taptıklarını savunduğu, isyan ederek saltanat kuracağı ve şeriati değiştirip haramı helâl, helâli de haram kılma yoluyla Mesihlik ve nebîlik ilan etmek istediği, Hıristiyan ve Yahudi sempaticizani olduğu, tasavvuf

120 Necdet Yılmaz, *XVII. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, İstanbul 2000 (Marmara Üniv., SoBlm. Enst. Yayınlanmamış doktora tezi), 411. Bu şeyhlerin isim ve görevleriyle ilgili tablo için bk. *A.g.e.*, 471-74.

121 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1983 (İletişim Yayınları, II. Baskı), 70.

122 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1331 (Matbaa-i Âmire), I, 390.

123 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 531.

anlayışında Hıristiyan ruhbanlığından etkilendiği, sonu fuhuşla biten âyinler ve zikirler düzenlediği, ibâhî ve bâtinî düşüncelere sahip olduğu, Osmanlı tahtına göz diktiği¹²⁴... gibi birçok iddia ileri sürülmüş ve bazı müellifler bunları reddederken, bazıları ise bu iddiaların ona ait olduğunu savunmuştur.¹²⁵

Selçuklular devrinde yaşanan Babâîler isyanı ile bir takım benzerlikleri bulunan Şeyh Bedreddin'in hareketinin¹²⁶ devlet gücü ile bastırılmış olmasına rağmen, ona nispet edilen yukarıdaki dinî ve tasavvufî görüşler, Osmanlı tarihi boyunca çeşitli siyasî ve dinî olaylarda hemen kendisini göstermiş ve bu

124 Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, Şeyh Bedreddin'in bu konudaki sözlerini şöyle anlatır: "Simavna Kadısı oğlu kim Ağaç Denizi'ne girmiş idi, birkaç bedbaht sofilar göndürdi vilâyetlere kim: 'Gelün! Şimden gerü padişahlık benümdür. Taht bana müsehhardur. Sancak isteyen gelsün.' Dedi kim, 'Ben şimden gerü hurûc etdüm. Bu vilâyetde halife benem. Mustafa Aydın Elinde hurûc etdi. Ol dahı benüm hizmetkârumdur.' dedi. Bu şimdiki sofilar dahı eyidürler ki: Biz dervişlerüz Hak için' derler. Derviş degüllerdür. 'Bir gün şeyhümüz hurûc eder. Biz dahı bekler olurız' deyüb eyidürler.

Kılur namaz Vedûd der yalvarur çok

Varur beg kapusına tımar umar

Deyesin sofî Tanrı'yı hâzır bil

Cevâbıdur ki Tanrı şeyhe uyar

Deyesin sofî kâfir oldun anla

Yakın îmânî kor o küfre uyar"

Bk. Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, *Tevârih-i Âl-i Osman* (nşr. Çiftçioğlu N. Atsız), İstanbul 1947, Türkiye Yayınevi, 153-54.

125 Bedreddin Simâvî'nin hayatı, eserleri ve görüşleri için bk. Halil b. İsmail, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı* (nşr. Abdülbaki Gölpınarlı - İsmet Sungurbey), İstanbul 1967 (Eti Yayınevi); Âşıkpaşaoğlu, *Âşıkpaşaoğlu Tarihi* (nşr. Atsız), 97-99; Münecimbaşı Ahmet Dede, *Münecimbaşı Tarihi* (trc. İsmail Erünsal), I, 188-191; Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1966, 35-41; Muhammed Şerefüddin, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedrüddin*, İstanbul 1340/1924, 4-23; a. mlf., "Bedreddin Simâvî", *İA*, II, 444-46; Fahrettin Öztoprak, *İlk Kaynaklara Göre Şeyh Bedreddin ve Onun Hakkında Yazanlar*, İstanbul 1994 (Kamer Yayınları); a. mlf., "Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin'in Fıkhî ve Tasavvufî Görüşleri", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, V/53 (İstanbul 1991), 59-62; V/54 (İstanbul 1991), 53-58; Orhan Şaik Gökyay, "Şeyh Bedreddin'in Babası Kadı mı?", *Tarih ve Toplum*, II (İstanbul 1984), 16-18; H. J. Kissling, "Badr al-Dîn Ibn Kâdî Samawnâ", *EI2 (İng)*, I, 869; Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", *DİA*, V, 331-34.

126 Yaşadıkları dönemlerin siyasî, içtimaî ve iktisadî şartlarının bir sonucu olarak gelişen Babâîler isyanı ile Şeyh Bedreddin'in hareketi arasında, amaç, söylem ve kadro bakımından birtakım benzerlikler bulunduğu söylenebilir. Bu konuda bk. Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi "Kurtuluş" Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, İstanbul 1996 (Yayımlanmamış doktora tezi), 311-12. Söz konusu yayımlanmamış tezini vererek yararlanmamızı sağlayan Dr. Ali Coşkun'a teşekkürlerimi sunarım.

görüşler hakkında sürekli olarak fıkıhçılardan fetva istenmiştir. Bu konuda mesela, Ebüssuûd Efendi'ye sorulan bazı sorular ile onun verdiği cevapların¹²⁷, bizzat Şeyh Bedreddin ve taraftarlarının düşünce ve yaşantılarını tam ve doğru olarak yansıtmayı yansıtmaması bir yana, bu soru ve cevaplardan, Osmanlı toplumunda Şeyh Bedreddin ve taraftarları hakkında olumsuz bir kanaatin yaygın olduğu anlaşılmaktadır.

b. XVI-XVII. Asırlarda Fukahâ-Meşâyih İlişkileri

Siyasi tarih açısından Osmanlıların en parlak dönemini yaşadığı bu yüzyıllarda, özellikle Anadolu'da gelişen çeşitli isyan hareketlerine genel olarak bakıldığı zaman, bu hareketlerin az veya çok tasavvuf ve onun kurumlaşmış şekli olan tarikatlarla irtibatları bulunduğu ve İran'daki Safevîlerin destekledikleri birtakım Şîî-Alevî unsurlar ile ilhâdî veya mesiyani fikirler taşıyan bazı kişi veya gruplar tarafından yönlendirildiği söylenebilir. Mesela, Şahkulu isyanı (1511), Nur Ali Halife olayı (1512), Bozoklu Celal yahut Şah Veli olayı (1518), Bünyâmin Ayâşî (ö. 926/1520) hadisesi, Söklenoğlu/Sülünöğlu ve Zünnunoğlu ayaklanması (1525), Mustafa oğlu Veli Halife olayı (1525-26), Kalender Şah (1525-26), Domuz Oğlan ve Beyce (1526), Molla Kâbız olayı (1527), Seydî ve İnciryemez ayaklanmaları (1529), Şahgeldi (Şamdangeldi, Şamlıgeldi) ayaklanması (1580), çeşitli Düzmece (Yalancı) Şah İsmail ayaklanmaları (1577-1590) ile Sivas sancağında kendisini dâîlik, vekillik, halîfelik ve Mehdîlik gibi çeşitli sıfatlarla niteleyen ve düzmece Şah İsmail veya halifeleriyle sürekli ilişki içerisinde bulunan Pir Sultan Abdal'ın (ö. 998/1590 ?) ayaklanması, bu tür kişi veya gruplarca gerçekleştirilen olaylardır. Bu ayaklanma ve hareketlerin arkasında ise, çoğu zaman, ekseriyetini göçebe veya yarı-göçebe bazı Türkmen gruplarının oluşturduğu "ihtilalci mehdîlik" ideolojisine bağlı Alevî ya da Kızılbaş¹²⁸ ismi verilen heterodoks zümreler bulunmaktaydı.¹²⁹

Aynı şekilde, XVI. yüzyılda özellikle Kalenderîlerin sebep oldukları bazı hâdiseler de tasavvuf mensupları ile fukahâyı teşkil eden müftü ve kadıları karşı

127 Şeyh Bedreddin ve taraftarları hakkında Ebüssuûd Efendi'ye sorulan bazı soru ve cevapları için bk. Mehmet Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983, 193.

128 İbn Kemâl'in, Kızılbaşlar hakkındaki fetvaları için bk. Fetâvâ-yı Kemâl Paşazâde der Hakkı Kızılbaş, Süleymaniye Ktp. Esad Ef. Nr. 3548 (*Mecmua*), vr. 45 b.

129 Özellikle XVI. Asırda meydana gelen bu tür olay ve ayaklanmalar için bk. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 229-451; Ahmet Yaşar Ocak, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mesiyani Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi", V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (Marmara Üniv. Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul 21-25 Ağustos 1989), Ankara 1990 (Türk Tarih Kurumu Yayınları), 817-825.

karşıya getirmiştir. Mesela, Kalenderî zümrelerinden biri olan Seyyid Gazi Zâviyesi Işıkları, bu dönemde Eskişehir yöresinde pek çok müessif hâdiseye sebep olmuş ve bu olaylar dolayısıyla onların bazıları Kütahya Kalesi'ne hapsedilerek cezalandırılmıştır.¹³⁰ Yine, Dobruca'daki Sarı Saltık Zâviyesi Işıkları da sık sık, "Cem'iyet üzre olub dalâlet ile fesad ve şenâatten hâlî" kalmadıklarından, Varna kadısı tarafından oradan sürülmüşler¹³¹, 28 Ramazan 967 tarihli bir belgede, Hâmid Sancağı'ndaki "Ba'zı gurbet tâifesi çeng ü çegâne ile gezüp Müslümanları ıdlâl idüp hilâf-ı Şer'-i Şerîf evzâ u etvârlarınun nihâyeti olmaduğu" belirtilmiş¹³², Selânîk Sancağı'ndaki Ahyolu Işıklar'ı da Sünnî halkın ibadet yapmasına engel olma yanında, soygunculuk işlerine bulaşmışlardır ki¹³³, devlet bu eylemlerinden dolayı onlara karşı çeşitli tedbirler almak zorunda kalmıştır.¹³⁴ Ayrıca, Sultan Bayezid zamanında, Safer 980 (Haziran 1572) tarihinde, Şah İsmail taraftarı olan Anadolu'daki Erdebil sofuları Rumeli'ne sürgün edilmişlerdir.¹³⁵ Orta Anadolu'da ise, Bayramî tarikatına mensup çiftçi, köylü ve tımarlı sipahilerden oluşan çeşitli grupların gerçekleştirdiği, Melâmî anlayışına bağlı birtakım "mistik mehdîlik" hareketleri görülmüştür.¹³⁶

Bu hareketler, içerisinde Sünnî İslam'dan daha çok, heterodoks İslam'a uyan mehdîlik inancını taşıması sebebiyle, mesiyani birer karakter arz etmekte ve bu hareketleri yönetenler arasında, yukarıda adları geçen Şahkulu, Nur Ali, Bozoklu Celal ve Şah Kalender gibi şeyhler ile Bünyâmin-i Ayâşî, Pîr Ali Aksarâyî gibi birtakım Melâmî meşâyihî veya Kalenderî dervişleri bulunmakta ise de, bunlar gerçek anlamda bir mehdîlik hareketi veya tasavvufî bir başkaldırı değil de Ahmet Yaşar Ocak'ın işaret ettiği gibi, "giderek çözülmeye başlayan Osmanlı Anadolu'sunun sosyo-ekonomik yapısının ve buna gerekli

130 Ahmed Refik, *a.g.e.*, 31'deki 23 Ramazan 966/29 Haziran 1559 tarihli belge metni.

131 Ahmed Refik, *a.g.e.*, 25-26'daki 10 Safer 967/11 Kasım 1559 tarihli belge metni.

132 *3 Numaralı Mühimme Defteri* (Özet ve Transkripsiyon), Ankara 1993 (Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü), 560, belge nr. 1280.

133 Bk. Ahmed Refik, *a.g.e.*, 38-39'daki 15 Safer 975/23 Ağustos 1567 tarihli belge.

134 Kalenderîlerin bu tür hareketleri ve onlara karşı alınan tedbirler hakkında bk. Ocak, *Kalenderîler*, 135-36.

135 Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, *Tevârih-i Âl-i Osman* (nşr. Çiftçiöğlü N. Atsız), İstanbul 1947, Türkiye Yayınevi, 249-52.

136 Ahmet Yaşar Ocak, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mesiyani Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi", 818-19.

teşhisi koyamadığı için baskı yoluna sapan Osmanlı merkezi yönetiminin yol açtığı birer tepki hareketi”¹³⁷ olarak nitelemek daha isabetli gözükmektedir.

Bu arada, söz konusu yüzyıllarda, çeşitli derviş ve tekkelerin bazı imkanlarını ele geçirmek isteyen bir takım fırsatçı çevrelerin, devletin Sünniliği resmî bir ideoloji olarak kullanmasının arkasına gizlenerek, mutasavvıfeyi “Şîf, râfîzî ve zenâdîka” gibi çeşitli ithamlarla şikayet ettikleri de görülmektedir¹³⁸ ki, bu durum ideolojik devlet yapısının tabii bir sonucu olup, bu yapı, tarihin her döneminde, devleti kendi şahsî çıkarları doğrultusunda kullanmak veya yönlendirmek isteyen istismarcı gruplar için en elverişli ortamlardan birini teşkil eder.

Öte yandan, siyasî-dinî içerikli bu sıcak çatışmaların aksine, devrin güçlü şeyhülislâmı İbn Kemal’in (ö. 940/1534) meşhur mutasavvıf Muhyiddin İbnü’l-Arabî hakkında verdiği fetvanın, bu dönemdeki fıkıh - tasavvuf ve fukahâ - meşâyih ilişkilerine yumuşatıcı bir etki yaptığı söylenebilir.¹³⁹ XVI. asır başlarından itibaren Osmanlı fıkıhçılarının genel yaklaşımını yansıtan bu fetvada İbn Kemal, Muhyiddin-i Arabî’nin “Büyük bir şeyh, âriflerin kutbu, muvahhitlerin imamı, kâmil bir müçtehit ve fâzıl bir mürşit” olduğunu ve onun hayret edilecek hayat hikayeleri ve olağandışı hadiseleri bulunduğunu belirterek, bu gerçeği inkar edenin hata yapmış olacağını, inkarında ısrar etmesi halinde ise, sultanın onu terbiye etmesi gerekeceğini söylemiştir.¹⁴⁰

Fıkıh - tasavvuf ilişkileri açısından, bu dönemde görüşleri en çok tartışılan fıkıhçılardan biri olan Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed

137 Ahmet Yaşar Ocak, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu’sunda Mesihyanik Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi”, 825.

138 Mesela, Haydarîler Zâviyesi’nin kaldırılmasına dâir ahâlinin yaptıkları şikayetle ilgili 15 Zilkâde 993/8 Kasım 1585 tarihli bir hatt-ı hümayun için bk. Ahmet Refik Altınay, Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (nşr. Abdullah Uysal), Ankara 2000 (Kültür Bakanlığı Yayınları), 251-52.

139 İbn Kemal’in sûfiler hakkındaki görüşleri için bk. Şamil Öçal, Kemal Paşazâde’nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri, Ankara 2000 (Kültür Bakanlığı Yayınları), 403-11.

140 İbn Kemal’in Muhyiddin İbnü’l-Arabî hakkındaki fetvası için bk. İbnü’l-imâd, Sezerâtü’z-zehab, Kahire 1352/1932, V, 195. Ayrıca bk. Topkapı Müzesi Ktp., Revan, 20/2 (3570); Mecmua, Esad Ef., 3431, vr. 39b; Hüseyin Atay, “İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa’nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası”, Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu, Ankara 1986, 263-75. Öte yandan, Osmanlılar dönemi Suriye’si Hanefî fakihlerinden Alâeddin el-Haskefî (ö. 1087/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) Muhyiddin-i Arabî hakkında İbn Kemal’in yaklaşımlarına benzer bir değerlendirmede bulunarak, bu konuda Ebüssuûd Efendi’nin Mâ’rûzât adlı eserine atıf yapmışlardır. Bk. İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr, Bulak 1272, Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye baskısından ofset (Beyrut ts., Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî), III, 294.

Efendi ise, tasavvuf ehli ve özellikle de Mevlânâ, Muhyiddîn-i Arabî ve İbrahim Gülşenî gibi mutasavvıflar aleyhine tavır almış ve bu yaklaşımı sebebiyle de şeyhülislâmlık görevinden azledilmiştir.¹⁴¹ Kânûnî Sultan Süleyman döneminde şeyhülislâm olan bir kişinin mutasavvıfeye karşı olumsuz tavır alması sebebiyle görevinden azledilmesi, Osmanlı idaresinin tasavvufa karşı oldukça müspet bakması veya tasavvuf zümresinin toplumda geniş bir nüfuza sahip olması ile açıklanabilir.

Diğer taraftan, Osmanlı medreselerinde en çok tutulan muhtasar fıkıh kitaplarından *Mülteka'l-ebhur* gibi meşhur bir eserin yazarı olan İbrahim b. Muhammed el-Halebî (ö. 956/1549), başta Muhyiddîn-i Arabî olmak üzere, çeşitli mutasavvıflara karşı çok sert bir tavır takınmıştır. *Ni'metü'z-zerîa fi nusrati's-şerîa*¹⁴² adlı eserinde o, İbnü'l-Arabî'nin özellikle *Fusûsu'l-hikem*'inde yer alan pek çok görüşünü tenkit etmiştir. Hatta bu tenkitlerinde o kadar ileri gitmiştir ki, *Fusûs*'tan naklederek değerlendirmesini yaptığı, hemen hemen her paragrafta, İbnü'l-Arabî'ye “yalan söylemek, bühtan, edepsizlik, demogoji ve tahrif yapmak, büyük cehâlet, hamâkat ve hezeyân içinde olmak, hurâfeye sapsamak, şeriata muhalefet etmek; Peygamber, Kur'ân ve Allah üzerine yalan söylemek ve iftira etmek, sapıklık, ilhâd, apaçık şirk ve küfür içerisinde bulunmak...” şeklinde sert eleştirilerde bulunmuştur.¹⁴³ *er-Rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks* adlı eserinde ise, sûfilerin raks ve sema hakkındaki görüşlerini reddederek, gerçek tasavvufta bunların yerinin olmadığını, onları dinden sayanların Allah'a iftira ettiklerini, raksın haramlığı hakkında icma

141 İlmiye Salnâmesi, İstanbul 1334, 361. Nakledildiğine göre Çivizâde, Mevlânâ'nın kâfir olduğuna dair bir fetvâ yazıp Kânûnî Sultan Süleyman'a göndermiş, padişah bu fetvaya çok üzülmüş;

“Âşığa ta'n eylemezdi müftî-i bisyâr fen
Fenn-i sırr-ı aşktan bilseydi bir mikdar fen,
Şeyhülislâmım diyen, bir tıfl-ı ebcedhân olur,
Mekteb-i aşkında ol yâr, idicek izhâr-fen.”

Dörtlüğünü yazarak cevap vermiş ve Çivizâde'yi şeyhülislâmlık makamından azletmiştir. Bk. Hüseyin Gazi Yurdaydın, “Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600)”, Türkiye Tarihi 2 (ed. Sina Akşin), İstanbul 1988 (Cem Yayınevi), 155-56.

142 Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2880, (vr. 1-82, müellif nüshasıdır). Diğer bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2452, 48vr.; 2453, 72vr.; Reşid Ef., nr. 1457, 480-536vr.

143 Bu sert ifadeler örnek olarak bk. İbrahim Halebî, Ni'metü'z-zerîa fi nusrati's-şerîa, Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 2880, vr. 5a, 6a, 7a, 8ab, 10ab, 11a, 15a, 19a, 22ab, 24b, 32ab, 34ab, 37a, 41b, 42ab, 47ab, 51a, 52b, 53ab, 54a, 56b, 59a, 61a, 62b, 63b, 64b, 66a, 69b, 70a, 73b, 79b, 82a.

bulduğunu ve onu helâl kabul edenin küfre düşeceğini, aynı şekilde semânın de haram olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴⁴

XVI. asırda Birgivî Mehmed Efendi'nin¹⁴⁵ (ö. 981/1573) bazı mutasavvıflara karşı verdiği mücadele ise, Osmanlılar döneminde birtakım önemli dinî ve siyâsî oluşumlara kaynaklık etmiştir. Sûfilerin raks ve deveranlarını caiz görmeyen ve İslâm inancını zedeleyen bidatlerin çoğunun onlar tarafından ihdas edildiğini ileri sürerek, sûfilerin bidat ve aşırılıkları konusunda *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît*¹⁴⁶ adında bir risale yazan Birgivî Mehmed Efendi'nin hayatı ve verdiği mücadele, genel hatlarıyla gözden geçirildiği zaman, onun bu görüşlerinde bilhassa tasavvufa yatkın olmayan mizacının etkili olduğu görülür.¹⁴⁷ Ne var ki, onun mutasavvıfların çeşitli söz ve davranışlarına dair tenkitlerinin, bizzat tasavvufun özüne yönelmekten ziyade, sadece bazı mutasavvıfların hurâfe ve bidatleriyle sınırlı olduğu söylenebilir.¹⁴⁸

XVI ve XVII. Yüzyıllarda, bazı kişilerin çeşitli görüş ve davranışları sebebiyle fukahâ - meşâyih arasında birtakım gerginlikler de meydana gelmiştir.

Bu kişiler arasında yer alanlardan bazılarının şunlardır:

-
- 144 İbrahim Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Ef., nr. 2115, 19-28vr. Ayrıca söz konusu bu eserin diğer bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Ef., nr. 2074, 20-27vr.; Esad Ef., nr. 245, 101-102vr.; 3780, 88-96vr.; 1690, 222-32vr.; Giresun Yazmaları, nr. 115, 9-15vr.; Hacı Mahmud Ef., nr. 2066, 12vr.
- 145 Birgivî'nin hayatı ve eserleri hk. bk. Atâî, *Zeyl-i Şakâik*, I, 179-81; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratür (GAL)*, Leiden 1949 E. J. Brill), II, 583-86; *Suppl.*, II, 654-57; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Türk Tarih Kurumu Yayınları), Ankara 1988, III/1, 354-55; Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, İstanbul 1966 (Millî Eğitim Basımevi); Emrullah Yüksel, *Les Idées Religieuses et Politiques de Mehmed al-Birgîvî* (yayımlanmamış doktora tez), Paris 1972; a.mlf., "Mehmet Birgivî", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2 (Ankara 1977), 175-85; a. mlf., "Birgivî", *DİA*, VI, 191-94; Ahmed Turan Arslan, *İmam Birgivî Hayatı-Eserleri ve Arapça Tedrîsâtındaki Yeri*, İstanbul 1992 (Seha Neşriyat).
- 146 Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 615, 107-10vr.
- 147 Ahmed Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları (Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hatırasına Armağan)*, XVII-XXI/1-2, Ankara 1983, 213.
- 148 Emrullah Yüksel, "Birgivî", *DİA*, VI, 192. Birgivî'nin şer'î hükümlere uyan tasavvuf erbabına karşı büyük saygısı bulunmaktaydı. Bu durumu, onun şu risalesinin hemen her paragrafında görmek mümkündür. Bk. Birgivî, *Mihakkü's-sûfiyye*, İstanbul 1988 (Dersaadet Kitabevi).

1. İbrahim Gülşenî (ö. 940/1533)

Kahire’de Halvetiyye¹⁴⁹ tarikatına mensup olarak yaşayan ve bu tarikatın Gülşeniyye¹⁵⁰ kolunun kurucusu kabul edilen İbrahim-i Gülşenî’nin (ö. 940/1533) müritlerinin sayısının gittikçe artması, onun siyasi bir amacının olabileceği şeklinde çeşitli dedikodulara sebep olmuştur.¹⁵¹ Gülşenî 1527 yılında, yüz yaşının üzerinde bir ihtiyar olarak, İstanbul’a getirilmiş ve aralarında Şeyhülislâm İbn Kemal, Koca Nişancı Celalzâde Mustafa ve Muhyiddin Fenârî gibi âlimlerin de bulunduğu bir topluluk Gülşenî ile “sohbet”te (üstü kapalı bir sorgulama) bulunmuş, ayrıca *Kitâb-ı Ma’nevî*¹⁵² adlı manzum eseri, Şeyhülislâm İbn Kemal tarafından incelenerek, onun görüşlerinin şeriata aykırı olmadığı ve kendisinin mülhid değil, büyük bir âlim ve sûfî olduğu sonucuna varılarak serbest bırakılmış ve tekrar Mısır’a gönderilmiştir.¹⁵³

2. Oğlan Şeyh İsmail Mâşukî (ö. 945/1538-39)

XVI. Yüzyılda fukahâ - meşâyih ilişkilerinin gerginleştiği önemli olaylardan biri Pir Alâeddin Aksarâyî’nin¹⁵⁴ (ö. 944/1537-38) oğlu Oğlan Şeyh

149 Halvetiyye tarikatı hk.bk. J. Trimmingham, “*Khalwatiyya*”, *EI2 (İng)*, IV, 991; Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, *DİA*, XV, 393-95.

150 Gülşeniyye hk.bk. Mustafa Kara, “Gülşeniyye”, *DİA*, XIV, 256-59.

151 İbrahim Gülşenî’nin hayatı ve eserleri hk. bk. Muhyî-yi Gülşenî, *Menâkib-i İbrâhim-i Gülşenî* ve Şemlelizâde Ahmed Efendi, *Sîve-i Tarikat-i Gülşeniye* (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1982 (Türk Tarih Kurumu Yayınları); Ahmed Hilmî, *İbrâhim Gülşenî*, İstanbul 1322 (Kütübhanê-i Cihân), 4-11; Doris Behrens-Abouseif, “The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo”, *Muqarnas*, V (Leiden 1988), 43-60; Tahsin Yazıcı, “Gulshani”, *EI2 (İng)*, II, 1162-1164; Nihat Azamat, “İbrâhim Gülşenî”, *DİA*, XXI, 301-04.

152 Gülşenî’nin Mevlânâ’nın *Mesnevî* sine nazire olarak kaleme aldığı kırk bin beyit tutarındaki Farsça eserin birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 2080, 397vr.; Esad ef., nr. 2908, 379vr.; Mihrişah Sultan, nr. 265, 383vr.; Hâlet Ef., nr. 272, 381vr.; Nâfiz Paşa, nr. 694, 383vr.; Bayezid Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3588, 386vr.

153 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 314-316. İbrahim-i Gülşenî hakkında, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, “Ehl-i sünnet ve cemâat itikadî üzere olup, şer’î şerif muktezâsınca amel idüp, selef-i sâlihîn tarikine sâlik olan kâinen mâ-kân makbûldür. Şeyh İbrahîmlüdüdür demekle anlara dahl ve taarruz câiz değildir.” şeklinde fetva vermiştir. Bk. Düzdağ, *a.g.e.*, 193.

154 Bazı kişiler Pir Ali Aksarâyî’nin mehdilik iddiasında bulunduğunu ileri sürmüş, bunun üzerine yapılan araştırmada, onun görüş ve davranışlarının dine uygun olduğu tespit edilmiştir. Rivayete göre, Aksarâyî aleyhine şahitlik yapan iki kişiden biri ölmüş, diğerinin ise ağzından cerahat gelmiş ve mahkeme heyeti şeyhe soru sormaktan vazgeçmiştir. Bk. Abdullah Efendi, *Semerâtü’l-Fuâd*, İstanbul 1288 (Matbaa-i Âmire), 246; Abdülbâkî Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1992, 43.

İsmail Mâşukî ve 12 müridinin idam edilmesidir. Atâî, Oğlan Şeyh'in avam arasında bazı şathiyeleri ile meşhur olduğunu ve fitneye sebebiyet verdiği için şimşir-i şeriatla (şeriat kılıcı) fitnesinin ortadan kaldırıldığını¹⁵⁵, Sâdık Vicdânî ise onun, zâhir-i şeriatı aykırı bazı sözler söylediği için idam olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁶

İstanbul Şer'îye Sicilleri Arşivi, Evkâf-ı Hümâyûn Müfettişliği'ne ait 4/2 numaralı sicilin 35. varlığında verilen bilgilere göre, şahitlerin ihbar ve şahadetleriyle, Oğlan Şeyh'in şu fikirleri ileri sürdüğü iddia edilmiştir:

1. İnsan kadîmdir ve insanlığını bildiği sürece onun için haram diye bir şey yoktur. Şeriatın haram dediği şeyler aslında helâldir. Mesela, içki içmek cezbe-i ilâhîye kapılmaktır; insan üstesinden geldiği müddetçe yiyip içip, yatıp uyumalıdır; bunların hepsi ibadettir. 2. Beş vakit namaz avam içindir. Mümin olana yılda iki bayram namazı yeterlidir. Zaten oruç, zekat ve hac da avamı meşgul etmek, birbirlerine düşmelerini engellemek içindir. 3. Kıyamet, hesap ve kabir azabı vb. şeyler yoktur. 4. Zina ve livâta haram olmayıp bunlar aşkın lezzetidir. 5. Herkes aslında Tanrı'dır. Zira her sûretten görünen O'dur. Görünür Tanrı'ya tapmak lazımdır. 6. Ruh bir bedenden çıkar, ötekine gider. 7. Müridlerin kadınları, kızları ve oğlanları ehlullah helâldir. 8. İnsanı yaratan aslında kendisidir. Ama bir kadınla beraber olunur; ondan bir çocuk doğar; buna "Allah yarattı" denir. 9. Asıl Tanrı başı arşta, ayağı ferşte ve on sekiz bin aleme dolu olan kutubdur.¹⁵⁷

Ebüsuûd Efendi, bir fetvasında Oğlan Şeyh İsmail Maşûkî'nin adını anmaksızın onun zikir, raks ve deverân hakkındaki görüşleriyle ilgili sorulan uzunca bir soruya cevap verirken, o dönemde yapılan raksın sefihlerin işi olduğunu, peygamberlerden herhangi birine sefeh isnat etmenin ise küfrü icap edeceğini, dolayısıyla Hz. Peygamber'e raks isnat etmenin de küfrü gerektireceğini, bu tür tevîl ve tezvîrlerle şeytanlaşıp halka vaaz edenlerin müçtehitlerin icma ile tekfir olunduklarını ve onların şiddetli bir şekilde cezalandırılmaları gerektiğini, ısrar etmeleri halinde ise elbette

155 Atâî, Zeyl-i Şekâik, 89.

156 Sâdık Vicdânî, Tomâr-ı Turûk-i Aliyye: Melâmîlik, İstanbul 1338-1340 (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası), 52.

157 Ocak, "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşûkî", 54; Reşat Öngören, "Şeriat'ın Kestiği Parmak: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", İLAM Araştırma Dergisi, I/1 (İstanbul 1996), 128.

katledileceklerini söylemiş¹⁵⁸, bir başka fetvada ise, açıkça Oğlan Şeyh'in mezhebinde olanların da öldürüleceğini ileri sürmüştür.¹⁵⁹

3. Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî (ö. 957/1550)

Halvetiyye'nin Gülşeniyye koluna bağlı olan Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî¹⁶⁰, bir süre Gebze Çoban Mustafa Paşa Külliyesi'ndeki hankâhda şeyhlik yapmış, daha sonra İstanbul ve Edirne'de fikirlerini yaymaya çalışmıştır. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, 957/1550 yılında onu İstanbul'a çağırılmış ve muhtemelen kendi tayin ettiği bir ulemâ heyeti tarafından yapılan sorgulama sonunda, Şeyh Karamânî zındıklık ve ilhâd suçuyla idama mahkum edilmiştir.¹⁶¹

Muhyiddîn Karamânî'nin yargılaması sırasında şahâdetlerine müracaat edilen on kişinin ifadesinden, Karamânî'nin yargılanmasına sebep olan fikirlerinin şu noktalarda toplandığı söylenebilir:

1. Vahdet-i vücüt telakkisi: Vâcibü'l-vücûd (Allah) ile mümkinü'l-vücûd (mahlûk) arasında hiçbir fark yoktur. Zat aynıdır, farklılık sadece isimlerdedir. Ulûhiyeti bütün eşyaya isnat etmeyenler kafir olurlar. 2. Ahiret inancı: Öldükten sonra dirilmeyi reddederek "Haşir yoktur; öte'den kim gelüp size haber verdi?" der. Ayrıca o, rü'yetullahın (Allah'ı görme) dünyada ve ahirette mümkün olmadığını, aksini iddia edenlerin yalancı olduğunu söyler. 3. Helâl ve haram konusu: Dünyada haram diye bir şey yoktur. Livâta ve zina helâldir; bu fiillerden dolayı had (şer'î ceza) gerekmez. Ona göre, "Umûr-ı şer'iyye duvardır, umûr-ı itibariyyedir. Haram dedin haram olur, helâl dedin helâl olur." 4. Üstünlük iddiası: Bütün peygamberlere verilen vasıfların tümünün kendisinde "bi'l-fiil" mevcut olduğunu ileri süren Karamânî, kendisinin Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ferîdüddin Attar ve Muhyiddin-i Arabî dışındaki bütün gelmiş geçmiş peygamberlerden ve evliyâdan üstün olduğunu, şeyhi İbrahim Gülşenî'nin ise Hz. Muhammed'den de üstün bulunduğunu ileri sürerek,

158 Ebüssuûd Efendi'nin bu fetvası için bk. Bk. Düzdağ, *a.g.e.*, 85-86.

159 Ebüssuûd Efendi'nin bu fetvası şöyledir: "978. Mes'ele: Sâbıktan katl olunan Oğlan Şeyh dedikleri şahıs, zulmen katl olundu." diyen Zeyd'e ne lâzım olur?

el-Cevap: Anın mezhebinde ise katl olunur." Bk. Düzdağ, *a.g.e.*, 196.

160 Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin hayatı hk. bk. Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 63; Muhyî-i Gülşenî, *Menâkib-i İbrahim-i Gülşenî*, 378; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 318-327; a. mlf., "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamani", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991 (İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Tarih Araştırma Merkezi), 473-484; Öngören, "Şeriatin Kestiği Parmak", 132-36.

161 Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 63.

“Cemî evliya ve enbiyâya verilen bende bilfiil mevcuttur. Benden efdal dört kimesne geldi: Birisi Resûlullah ve birisi Ali ve birisi Şeyh Attar ve birisi sâhib-i *Fusûs-ı hikem*’dir. Hazreti Resûl, Şeyh İbrahim’e şâkird olamaz” der.¹⁶²

Ebüs-suûd Efendi, Karamânî’nin niçin idam edildiğinin sorulması üzerine, onun zarûriyât-ı diniyyeden olan ahkâm-ı şer’iyyeyi inkar ve Hz. Peygamber’i tahkir ettiğini söylemiştir¹⁶³ ki, bu sözler Karamânî’nin görüşlerine açıklık getirmesi bakımından önemlidir. Ancak Muhyî-i Gülşenî, Ebüsuûd Efendi’nin bu fetvasında Karamânî’yle olan şahsî ilişkilerinin etkili olduğunu iddia etmiştir.¹⁶⁴ Özellikle Ebüsuûd Efendi’nin bu idam sırasında, Hanefî mezhebindeki suçlunun suçunu itiraf etmesi ve tövbe ile imanını yenilemesi halinde serbest bırakılacağına dair hükmü uygulamayarak, Mâlikîlerin görüşünü tercih etmesi, bu konudaki iddiaları kuvvetlendirici nitelikte gözükmektedir. Zira Mâlikî mezhebinde, suçlunun gerçek inancını saklayarak ölümden kurtulmak amacıyla itiraf ettiği varsayılarak idamına hüküm verilmektedir.¹⁶⁵

162 İstanbul Şer’iyye Sicilleri Arşivi, Rumeli Sadâreti Mahkemesi Sicili, nr. 20/3, vr. 105a-b; Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, 322-24; a.mlf., “Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî”, 479.

163 Ebüsuûd Efendinin Şeyh Muhyiddin-i Karamanî hakkındaki fetvası için bk. Düzdağ, a.g.e., 193-194.

164 Muhyî-i Gülşenî, Muhyiddin-i Karamanî’nin iddia edildiği gibi gerçekte bir zındık ve mülhid olmadığını, onun aslında Ebüsuûd’la arasında mevcut olan ve geçmişte Gebze’de Çoban Mustafa Paşa Külliyesi’nde göreve başladıkları zamana kadar uzanan bir kıskançlığın kurbanı olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, bazı öğrenciler müderris Ebüsuûd’un derslerini terk ederek Şeyh Muhyiddin-i Karamanî’nin sohbetlerine devam etmiş ve Ebüsuûd Efendi “Ol bizim dânişmendlerimizi meclisine komayup redditsün, yohsa kendüye zararım dokunur. Şeyh cevap virür ki, onların zâhîran zararî dokunub, bize şehâdet nasîb olacağım Pîrimiz dahî işâret etmiştir. ‘Ammâ ehlüllah meclisinden talebeyi redditmek tarikatde yoktur, ammâ yine hâtır-ı şerifleri için tenbîh ideyim’ deyüb, dânişmendleri çağurub ‘Elbette benim rızâmî isterseniz varın üstâdınız hizmetinde olun’ diyecek, ‘Biz üstâdımızı bulduk’ deyüb, esbâbların tağyîr idüb, dervişler kisvesine girürler. Bu kerre Ebüsuûd Efendi bî-huzûr olub, Karamânî hakkında çok kelimât ider.” diyerek söz konusu iki şahıs arasında bir kıskançlık bulunduğunu ima etmiştir. Bk. Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb-ı İbrâm-i Gülşenî, 381-82.

165 Zındıklar hakkında İslam hukuk mezheplerinin görüşleri için bk. Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (Kemal Paşazâde), Resâil-i İbn Kemâl (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316 (İkdam Matbaası), II, 240-249; İbn Âbidîn, Reddû’l-muhtâr ale’ d-Dürri’l-muhtâr, Bulak 1272, Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye baskısından ofset (Beyrut ts., Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî), III, 292-93; Âtîf Şükrî Ebû İvaz, ez-Zendeka ve’z-zenâdika, Amman ts, Dârü’l-Fikr, 216-20; Ferhat ed-Dişrâvî, “Mes’eletü’z-Zındik Ebi’l-Hayr la’anehullah ve sıfetü’s-şehâdât aleyh” (İbn Sehl’in el-A’lâm bi-nevâzili’l-ahkâm ve fakrin min siyeri’l-kudâti ve’l-hükâm adlı eserinden bir parça), Havliyyâtü’l-Câmiati’l-Tûnisîyye, I (Tunus 1964), 70-71 (61-78); Maria Isabel Fierro Bello, “Accusations of ‘Zandaqa’ in Al-Andalus”, Quaderni di Studi Arabi, 5-6 (1987-1988), (Universita Degli Studi di Venezia), 252 (251-258); Mehmet

Ne var ki, Ebüssuûd Efendi'nin Şeyh Muhyiddin-i Karamânî'nin idamı konusundaki tavrını, yıllar önce aralarında geçen bazı küçük olaylara bağlamak, Ebüssuûd Efendi'nin ilmî ve hukukî şahsiyetini zedeleyecek bir yaklaşımdır. Zira, Ebüssuûd Efendi'nin ilim ve meslek hayatı incelendiği zaman, onun son derece dürüst ve tutarlı bir çizgiye sahip olduğu görülecektir.¹⁶⁶ Kaldı ki o, fetvalarında niçin Mâlikî mezhebinin görüşüyle hareket ettiğini açıkça belirtmiştir. Hukukî perspektif ve içtihadî bakış açısını da yansıtan bu cevabında o, zındığın tövbesinin yakalanmadan önce geçerli olduğunu, tutuklandıktan sonra vâkî olan tövbeye itibar edilmeyeceğini, Karamânî'nin yaptığı tövbenin tutuklandıktan sonra olduğunu, bu durumda İmâm-ı Azâm'a göre katlin "vücub"u sâkıt olmakla beraber, diğer imamlara göre bunun devam ettiğini ve Osmanlı kadılarının dinî hususlara hassasiyet göstermeyenlerin tövbelerine itibar etmeyip, diğer mezhep imamlarının görüşlerine uygun olarak, onların katillerine hüküm vermeye memur ve mezun olduklarını söylemiştir.¹⁶⁷

4. Hüsâmeddin-i Ankaravî (ö. 964/1557)

XVI. yüzyılda fukahâ - meşâyih gerginliklerinden biri de Melâmî şeyhlerinden Hüsâmeddin Ankaravî'nin tutuklanma olayıdır.¹⁶⁸ Atâî, Şeyh Hüsâmeddin-i Ankaravî'nin cezbe ehli biri olması sebebiyle, bir muhalefet hareketine girişeceği şüphesiyle teftiş emri verilerek, şer'î kurallara uygun bir tarzda yargılanmak üzere Ankara kalesine hapsedildiğini, ancak sabaha cesedinin çıktığını belirterek, ölüm tarihi olarak 964/1566-67 yılını vermektedir.¹⁶⁹ Konuyla ilgili Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki 5 Zilkâde 975 (2 Mayıs 1568) ve 18 Muharrem 976 (13 Temmuz 1568) tarihli iki mühimme kaydının ikincisinde, "Maslûb Şeyh Hüsâm" tabirinin bulunması, şeyhin eceliyle değil, resmen idam edilerek öldürüldüğünü göstermektedir.¹⁷⁰

Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVIII (Ankara 1998), 216 (195-224); Bekir Topaloğlu, "Zındık", *İA*, XIII, 558-61.

166 Mesela, Ebüssuûd Efendi, Bayramî Melâmî şeyhlerinden Gazanfer Dede aleyhinde getirilen delilleri yetersiz bularak, adı geçen şeyhin idamını önlemiştir. Bk. Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 87-88.

167 Bk. Düzdağ, *a.g.e.*, 194.

168 Hüsâmeddin Ankaravî'nin hayatı hk. bk. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, 256-257; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 70; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 71; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 272-274.

169 Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 70.

170 Ahmed Refik, "Osmanlı Devrinde Râfîzilik ve Bektaşilik", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IX/2 (İstanbul 1932), 42-43'te 25 ve 26 numaralı belgeler.

5. Hamza Bâli (ö. 969/1561-62)

Hüsameddin Ankaravî'nin öğrencilerinden, Bosnalı Melâmî şeyhi Hamza Bâli, çeşitli tasavvufî söz ve davranışları sebebiyle, Bosna ulemâ ve meşâyih tarafından şikayet edilmiş, bunun üzerine İstanbul'dan Bosna'ya müfettişler gönderilmiş ve teftiş neticesinde, Hamza Bâli İstanbul'a getirilmiş ve Ebüssuûd Efendi'den onun hakkında fetva istenmiştir. Şeyhülislâm, onun durumunu bazı tarikat şeyhlerine sormuş ve onlar da "Cahil ve nâkıstır ve dördüncü esmâda kalmıştır. Bundan mâadâ mukaddemâ allâme-i zamân müftî-i sakaleyn Kemal Paşazâde fetvâsıyla maktûl olan Oğlan Şeyh -İsmail Ma'sûkî- tarikatındandır." demişlerdir. Bunun üzerine, Ebüssuûd Efendi de "Fâzıl-ı Rûm İbn Kemâl merhum fetvâsıyla katl olunan İsmail'in katli, zendeka ve ilhâda bina olunmuş idi. Şeyh Hamza dahi ol tarikte zındık ise, katli meşrudur." diyerek idamına fetva vermiş¹⁷¹ ve bu fetva üzerine 969 (1561-1562) yılında Süleymaniye'de bulunan Deveoğlu Çeşmesi'nin önünde idam edilmiştir.¹⁷²

6. Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635)

XVII. asırda, IV. Murad devrinin (1623-1640) başlarından IV. Mehmed'in saltanatının (1648-1687) sekizinci yılına kadar yaklaşık otuz küsur yıl süren ve "dinde tasfiyecilik (puritanizm)" adı verilebilecek bir hareket başlatan Kadızâde Mehmed Efendi¹⁷³ adlı vaiz etrafında gelişen olaylar, bu dönemin fukahâ - meşâyih ilişkilerini en çok gerginleştiren etkenlerden biri olmuştur.

Birgivi Mehmed Efendi'nin sûfiler aleyhindeki görüşlerini benimseyen Kadızâde Mehmed Efendi, bilhassa Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî (ö. 1049//1639)¹⁷⁴ ile tarihe "fakırlar ile sofular mücadelesi" olarak geçen sert tartışmalara girişmiş ve bu mücadele, adı geçen iki şahsın ölümünden sonra da

171 Sâdık Vicedânî, Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye: Melâmîlik, İstanbul 1340-1338 (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası), 55.

172 Hamza Bâli'nin hayatı hk. bk. Atâî, Zeyl-i Şekâik, 70-71; Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, 257; Sâdık Vicedânî, Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye: Melâmîlik, 54-56; Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, 290-304; Nihat Azamat, "Hamza Bâli", DİA, XV, 503-05.

173 Kadızâde Mehmed Efendi'nin hayatı için bk. Kâtib Çelebî, Mîzânu'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk (nşr. Orhan Şaik Gökyay), 106-109; Naîmâ, Târih, İstanbul 1383 (Matbaa-i Âmiri, III. Baskı), VI, 229-231; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, 355-357.

174 Abdülmecid Sivâsî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri hk. bk. Kâtib Çelebî, Mîzânu'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk, 110; Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I, 120; Cengiz Gündoğlu, Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, 39-255.

Kadızzâde taraftarı Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1066/1655'den sonra)¹⁷⁵ ile bazı tarikat şeyhleri arasında giderek şiddetini artıran bir biçimde devam etmiştir.

Bu iki grup arasındaki temel tartışma konuları arasında aklî ilimlerin lüzumu, Hızır'ın hayatta olup olmadığı, ezan, na't-ı nebî ve mevlid gibi metinlerin makamla okunması, tegannî, raks ve deverânın cevazı, bir hürmet ifadesi olarak Hz. Peygamber'in adı geçince salavât, sahâbenin adı anılınca da "Radıyallahu anh" demenin (tasliye ve tarzıye) gerekliliği, tütün, kahve ve afyon gibi keyif verici maddeleri kullanmanın cevazı, Hz. Peygamber'in anne ve babasının imanının ne durumda olduğu, Firavun'un imanla ölüp ölmediği, Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkında ne düşünüldüğü, Yezid'e lanet, bid'atler, kabir ziyareti, regâib, berât ve kadir gecesi namazları, namazlardan sonra müsâfaha, selam verirken eğilmek, iyiliği emir ve kötülükten nehiy ve millet kavramının mahiyeti ve kapsamının ne olduğu hususları yer almaktadır.¹⁷⁶

Bu konuların çoğunda Kadızzâdeliler bir tarafı, Sivasîler'in temsil ettiği tarikat şeyhleri ise öbür tarafı tutmuş ve devrin akl-ı selim sahipleri ise; "Bu iş taassuptan doğma kuru bir kavgadır. Muhammed ümmetiyiz ve din kardaşınız. Ne Sivasî'den beratımız, ne Kadızzâde'den hüccetimiz vardır. Onlar iki bilgili ve dubaracı şeyh idi. Birbirlerine karşı olmakla ün yapıp padişahın malumu oldular. Ve bu bahâne ile iş görüp dünyadan murad aldılar. Ahmaklık edip bizim onların davasını sürüp gitmemiz nedendir? Bundan biz zarardan başka nesne elde edemeyiz" diyerek olaylara karışmamış, ancak "Ahmaklar ısrar edip iki tarafta onlar gibi ün yapmak umuduyla bazı davalara yapış"mışlardır.¹⁷⁷

İki liderin ölümünden sonra ise, bilhassa Kadızzâdelilerin bayraktarlığını yapan Arap asıllı Ayasofya vâizi ve "sultânü'l-vâizîn", "padişah şeyhi" gibi sıfatlarla ünlünen Üstüvânî Mehmed Efendi ile Fatih vâizi Şeyh Veli, Yeniçerilerin Orta Camii vâizi Hüseyin Efendi, Hurşid Çavuşoğlu, Türk Ahmed¹⁷⁸, Uşşâkî oğlu Macuncu Hamza ve Köse Mehmed gibi bazı vâizler büyük bir kampanya başlatarak, devrin şeyhülislâmı Zekeriyazâde Yahya

175 Üstüvânî Mehmed Efendi'nin hayatı hk. bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Türk Tarih Kurumu Yayınları), Ankara 1988, III/1, 359-364; Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Üstüvânî Risâlesi", *AÜİFD*, X (Ankara 1962), 71-78.

176 Kâtib Çelebî, *Mîzânu'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk*, 25-101. Ayrıca bk. Naîmâ, *Târih*, VI, 229-30; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, 357.

177 Kâtib Çelebî, *Mîzânu'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk*, 111.

178 Kadızzâdelilerin bid'at ve hurâfelere yaklaşımlarını gösteremesi bakımından Türk Ahmed'le yapılan bir konuşma için bk. Naîmâ, *Târih*, VI, 236-37.

Efendi (ö. 1053/1644) başta olmak üzere¹⁷⁹ vezirleri suçlamaya, şeyh ve dervişlerin dinsiz olduklarını yaymaya başlamışlardır. Bu arada, 24 Eylül 1656'da, Fatih Camii'nde müezzinler makamla nat-ı şerif okurken bir grup Kadızâdeli onlara saldırmış, camide kavga çıkmış, kendilerine engel olmak isteyenlere karşı silahla mukâbeleye karar vererek, Fatih Camii'nde toplanmak üzere taraftarlarına haber göndermişler ve ertesi gün kalabalık gruplar halinde camiye gelmeye başlayan Kadızâdeliler sokaklarda rastladıkları Mevlevî, Halvetî, Celvetî ve Şemsî şeyh ve müritlerine, "Tahta tepenler, düdük çalanlar" şeklinde çeşitli tahkir edici sözler söyleyerek, onları tecdid-i imana davete ve direnenleri de "kafir" olarak ilan etmeye başlamışlardır.¹⁸⁰

Olayı haber alan yeni sadrazam Köprülü Mehmed Paşa (ö. 1072/1661) onlara nasihatte bulunmuş ise de söz dinletememiş, bunun üzerine ulemâyı toplayarak konuyu görüşmüş ve âlimler Kadızâdelilerin iddialarının geçersiz (bâtıl) olduğunu ve "İkâz-ı fitneye bâis olanların cezaları tertib olunmak lazım idüğü"ne dair fetva vermişlerdir. Köprülü, durumu sultan IV. Mehmed'e arz ederek olay çıkaranların katilleri hususunda ferman almış, ancak yeni olaylara yol açmamak için Kadızâdelileri öldürmeyip, Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1066/1655'den sonra) ile Türk Ahmed ve Divâne Mustafa'yı Kıbrıs'a sürmüş ve böylece Kadızâdeliler hareketi fiilen sona erdirilmiştir.¹⁸¹

179 Şeyhülislâm Yahya Efendi aleyhindeki faaliyetlerine Nâimâ'nın anlattığı şu olay örnek gösterilebilir: "Sikâtdan biri ider: Uşşâkî-zâde Fasîhî Çelebî ile bir gün Sultan Muhammed Câmî'inde merhûm Hurşîd Çavuş-oğlu va'zına hâzır olmuş idik. Müftî-i vakt Yahyâ Efendi Hazretleri ol esnâda bir gazel söylemiş idi. Matla'ı bu beyt-i meşhurdur:

Mescidde riyâ-pîşeler itsün ko riyâyı

Meynâneye gel kim ne riyâ var ne mürâyî

Çavuş-oğlu kürsî üzerinde halka hitâb eyleyüp 'Ümmet-i Muhammed! Her kim bu beyti okursa kâfir olur. Zîra bu beyt küfr-i sarîhdür' dedi. Hâzırın ile nefret-künân kalkup 'Bu bî-pervâlık ve müftî-i asrı tekfir itmek ne dimekdür!' diyü perîşân olduk. Ve'l-aceb ki, bu fazîha-i azîme ile muâheze olunmadı. Yahyâ Efendi Hazretleri kemâl-i ilm ve vüfûr-ı akl ile gâyet vakûr ve mütehammil bir devletlü olduğundan böyle yirde birûn harf-endazlık idenlerin te'dîbine ihtimâm ile it'âb-ı vücûd itmezdi." Bk. Nâimâ, *Târih*, V, 55-56.

180 Nâimâ, *Târih*, V, 56-57; VI, 230-35; Hüseyin Yurdaydın, "Türkiyenin Dini Tarihine Umumî Bir Bakış", *AÜİFD*, IX (Ankara 1962), 118-19.

181 Nâimâ, *Târih*, V, 58-59; Silahdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdâr Tarihi* (nşr. Ahmed Refik Bey), İstanbul 1928 (Devlet Matbaası), I, 59; Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, VI (XI), 15-16; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, 364; Madeline C. Zilfi, "The Kadızâdelis: Discordant Revivalism in seventeenth-century İstanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, 45/4 (Chicago 1986), 262 (251-269); Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğun'da Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: "Kadızâdeliler Hareketi", 224-25. Kadızâdelilerle Sivâsiler arasındaki mücadele hakkında bk. Cengiz

7. Sütçü Beşir Ağa (ö. 1073/1662)

Melâmî-Hamzavî şeyhlerinden Sütçü Beşir Ağa'nın¹⁸², gerek müridlerinin çokluğu, gerekse memleketi olan Arnavutluk'taki İskenderiye'den (İşkodra) hemşehrisi olan çeşitli hurûflerin evine sık sık gelip gitmeleri, bazı dedikodulara sebep olmuş ve konu saraya intikal edince hakkında soruşturma başlatılmıştır. Şeyhülislâm Sun'izâde Mehmed Emin Efendi'nin (ö. 1076/1665) fetvasıyla, 90 yaşlarında olan Sütçü Beşir Ağa 1072/1662 veya 1073/1673 tarihinde boğularak (ihnâk) öldürülmüş ve cesedi Fenerbahçe'den denize atılmıştır.¹⁸³ Onun idamını protesto eden 30-40 kadar müridi Şeyhülislâm Sun'izâde'ye giderek, kendilerinin de şeyhlerinin yolunda ve görüşünde olduklarını belirterek idam edilmelerini istemişlerdir. Bu itirafı dikkate alan şeyhülislâmın, adı geçen müritleri de idam ettirdiği söylenmektedir.¹⁸⁴

8. Niyazî-i Mısırî (ö. 1115/1694)

XVII. Yüzyıl tasavvuf - fıkıh ilişkileri bakımından önemli olaylardan bir kısmı da asıl adı Mehmed Niyazî olan Niyazî-i Mısırî etrafında cereyan etmiştir.¹⁸⁵

Niyazî'nin eserleri, yaptığı vaaz ve konuşmalarında Ehl-i sünnet inancı ile çelişen ve kendisinde fikr-i sâbit halini alan birkaç nokta dikkati çekmektedir: O, kendisini hatmü'l-evliyâ¹⁸⁶ kabul eder ve her türlü tasarrufa

Gündoğdu, XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kadızedeliler Mücadelesi, İLAM Araştırma Dergisi, III/1 (İstanbul 1998), 37-73.

182 Sütçü Beşir Ağa'nın hayatı hk. bk. Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, 304-06.

183 Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, 158-160; Ocak, a.g.e., 305.

184 Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, 158-160; Ocak, a.g.e., 305.

185 Niyazî-i Mısırî'nin hayatı hk. bk. Moralizâde Mustafa Lütfî, Tuhfetü'l-asrî fi menâkıbı'l-Mısırî, Bursa 1309/1891 (Matbaa-i Âmirî); Baha Doğramacı, Niyazi-yi Mısırî, Ankara 1988 (Kadioğlu Matbaası); Mustafa Aşkar, Niyazi-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara 1988 (Kültür Bakanlığı Yayınları); Abdülbâkî Gölpınarlı, "Niyâzî-i Mısırî", Şarkiyat Mecmuası, VII (İstanbul 1972), 183-226; a. mlf., "Niyâzî", İA, IX, 305-307; Abdülkadir Karahan, "Kendi Elyazısı Hâtrâtına Göre Niyazî-i Mısırî'nin Bazı Mistik Görüşleri", Türkiyat Mecmuası, XIX (İstanbul 1980), 93-98; Abdurrahman Güzel, "Niyâzî-i Mısırî'nin Gözden Kaçan Bir eseri (*Risâle-i Devriye*)", Türk Kültürü Araştırmaları, XVII-XXI/1-2 (Ankara 1979-1983), 121-37; F. Babinger, "Niyâzî", Eİ2 (İng), VIII, 65.

186 Hatmü'l-evliyâ, peygamberlerin bir sonuncusu (hâtemü'l-enbiyâ) olduğu gibi, velilerin de bir sonuncusu (hâtemü'l-evliyâ) olduğunu savunan görüştür. Bk. Hakîm et-Tirmizî, Hatmü'l-evliyâ (nşr. Osman İsmail Yahyâ), Beyrut 1965; Ahmed Suphi Fırat, "Tirmizî, Abû Abd Allah", İA, XII/1, 388; Abdülfettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", DİA, XV, 197-198; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, Marifet Yayınları, 211.

kudretinin bulunduğunu¹⁸⁷, hatta kendisinin bir peygamber olduğunu, kendi başına gelecekler ve ileride olacaklar hakkında vahiy aldığını¹⁸⁸, Kâbe'nin ayağına gelerek kendisini tavaf ettiğini ileri sürer¹⁸⁹ ve öldükten sonraki diriliş konusunda Ehl-i sünnet inançlarına aykırı düşebilecek bir takım yorumlarda bulunur.¹⁹⁰ Kendisinin Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Ankâ'u muğrib* adlı eserlerinde anıldığını belirten¹⁹¹ ve zaman zaman da kendisinin İsa ve Mehdî olduğunu savunan Niyâzî-i Mısırî'nin iddialarından biri de Hz. Peygamber'in torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in peygamber oldukları görüşüdür.¹⁹²

187 Niyâzî-i Mısırî, *Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî*, Bursa Merkez İl Halk Ktp., Orhan Gazi, nr. 690, vr. 6a'da şöyle der: "Her vakitte hatmü'l-evliyâ birdir." "Bu vakitte Allah Subhânehû ve Teâlâ hatmü'l-evliyâ olmağı Mısırî'ye verdi." (Abdülbâkî Gölpinarlı ve Abdülkadir Karahan'ın yukarıda adı geçen makalelerindeki neşir ve nakillere dayanarak).

188 Niyâzî-i Mısırî, *a.g.e.*, vr. 34b'de, "Ey Mısırî, sen peygamberim dersin, peygamberlerin hangisi senin gibi şetm etti? Cemî-i erâzilin şütümü sende hatmolmuş" sorusuna şöyle cevap verir: "Sâir enbiyâ benim evladımdır. Ben ebim, onlar birbirine ihvettir.... Cümlesinin anası Havvâ'dır, ben Havvâ'yı tasarrufumdan haber veririm. Onlara câiz değildir, bana câizdir." 42b'de ise kendisine melek geldiğini ve Türkçe olarak "Allah sana selam eder ya Resûlellah" dediğini anlatır. Aynı mecmuanın 94a'da ise şöyle der: "Ey müslümanlar, nice ideyüm? Her ne kadar ketm ile tekayyüt ettim ise, vahy-i ilâhî beni halime komayup ifşâ ettiriyor."

189 Niyâzî-i Mısırî, *a.g.e.*, vr. 35a'da şöyle der: "Allah Subhânehû ve Teâlâ düşmanlara rağmen beni kendi beytine sâhib-i hâne kıldı. Ben evvel hac niyetine çıkmış idim. Hac edeyim deyü, ol zalimler mani oldular. Şimdi Kâbe her sabah ve akşam benim topuklarımı tavaf eder, ayağıma yüz sürer."

190 Niyâzî-i Mısırî, *Risâle-i İâde* adlı eserinde öldükten sonra diriliş hakkındaki görüşlerini özetledikten sonra "İşte bu fakirin mezhebi budur. Sen ister Tenâsühiyye de, ister Hulûliyye de, ister İbâhiyye de, istersen de İttihâdiyye de. Ârifler hiçbir mezheb ile kayıtlı değildir. Onların mezhebi Mezhebullahtır." demektedir. Bk. Niyâzî-i Mısırî, *Risâle-i İâde*, İstanbul Üniv. Merkez Ktp., Türkçe Yazmalar, nr. 6374/97b-104a; ayrıca bk. Baha Doğramacı, *Niyâzî-yi Mısırî: Hayatı ve Eserleri*, 68.

191 Bk. Niyâzî-i Mısırî, *Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî*, vr. 18b.

192 Niyâzî-i Mısırî, *Mawâidü'l-irfân-İrfan Sofraları* (trc. Süleyman Ateş), İstanbul t(Yeni Ufuklar Neşriyat), 151-154. Bu görüşü savunmak için Niyâzî-i Mısırî, *Risâletü'l-Hasaneyn (Hüseyniyye)* adında hususi bir risale yazmıştır ki, bu risale *İrfan Sofraları*'nın (*Mevâidü'l-irfân*) 68. sofrasının hemen hemen aynısıdır. Bir nüshası için bk. *Risâletü'l-Hasaneyn (Hüseyniyye)*, İstanbul Üniv. Merkez Ktp., Türkçe Yazmalar, nr. 6374/19b-22b varakları arasındadır. Söz konusu risalenin neşri için bk. Baha Doğramacı, *Niyâzî-yi Mısırî*, Ankara 1988, 86-88. Ayrıca, Sultan Ahmed'e gönderdiği bir mektupta Hz. Hasan ve Hüseyin'in nübüvvetlerine inandığını belirtir. Bk. Baha Doğramacı, *a.g.e.*, 78.

Mawâidü'l-irfan'ın mütercimi olan Süleyman Ateş, Mısırî'nin ebced hesaplarına dayanarak Hz. Hasan ve Hüseyin'in peygamber olduğu iddiasını, apaçık ifadelerle reddetmiş ve şöyle demiştir: "Mısırî'nin bu görüşü çok hatalı ve tamamen safsatadır. Böyle indî tevilleri,

Siyasî olarak da Osmanoğullarına karşı çıkan ve Sultan İbrahim, IV. Mehmed ve Şehzâde Mustafa aleyhine bir takım sözler sarf eden Niyâzî¹⁹³, tahtın mutlaka Kırım Hânedanları'na yani Tatarlar'a verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁹⁴ Ayrıca, ilk dönemlerinde birlikte olduğu ve haklarında olumlu bazı sözler söylediği Melâmî-Hamzavîlere¹⁹⁵, Halvefî şeyhlerinden Karabaş

düşünen bir mantık nasıl alıyor anlamıyorum? Bu ebced hesabı ile Hz. Hasan'la Hüseyin'in peygamberliğine hükmetmek ne demek? Ebced hesabıyla Allah kelamının ne münasebeti var? Peki, ismi Hasan veya Hüseyin olan bir başkası da bu takdirde peygamber olur o halde. Sonra, bir kere bu ebced hesapları dahi tutmuyor, yanlış. Kaf yüz iken, seksen bir kabul edilmiş. Bazı yerde aynı kelimeyi yüz on sekiz, bazı yerde yüz yirmi sekiz çıkarıyor. Evriyip çeviriyor. Bir müdgam isim katıyor, bir müdgam isim çıkarıyor. İstedığı gibi oynuyor.

Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Resûl-i Ekrem'in mübarek torunlarıdır. Müslümanlar onlara son derece hürmet beslerler ve onları severler... Ama onların peygamber olduklarını söylemek, Kuran ve Hadise ve müslümanların icma halindeki itikadlarına aykırıdır." İrfan Sofraları (trc. Süleyman Ateş), 154-155.

Süleyman Ateş, Niyâzî-i Mısırî'nin bütün dini delillere aykırı olarak ileri sürdüğü Hz. Hasan ve Hüseyin'in risaletiyle ilgili iddialarını bu şekilde çürüttükten sonra, yine de Mısırî'den vazgeçemez ve bir paragraf içerisinde pek çok çelişkiye düşmek pahasına, onu temize çıkarmaya çalışarak şöyle der: "Mısırî'nin bu iddiası, şüphesiz kötü bir niyetin eseri değildir. Ehl-i Beyte son derece aşk ve mahabbeti, kendisini böyle aşırı bir fikre ve kanaate vardırması, bu yüzden sürgün edilmiş, zahmetler çekmiş, fakat inancını da değiştirmemiştir. Kendisinin büyük bir velî olduğuna kaniiz. Lâkin her insan da hata yapabilir. Hatadan salim olan yalnız Allah'tır. Bunlar, vecd ve ruhî bir heyecan içerisinde artık sevdiklerini nasıl medhedeceklerini bilemiyor ve bazan tamamen hakikatle alâkasız şeyler söyleyebiliyorlar. Binaenaleyh veli olsun, olmasın, kim olursa olsun, her insanın muhakkak hata edebileceğini unutmamalıyız. Beri taraftan, böyle söylemiş diye onu küçültmek de doğru değildir. Yine büyük insandır, ama peygamberlerden bile küçük günah sadır olur. Hasılı, onların yaptıkları bu gibi aykırı hareketleri, aşırı sevgi ve heyecan sarhoşluğuna hamletmeli, dinî bir düstur kabul etmemeli, aynı zamanda onları bu yüzden dinden hariç de addetmemeliyiz. Bizim için mi'yar Şeriat-i Garra'dır." İrfan Sofraları (trc. Süleyman Ateş), 157.

193 Niyâzî-i Mısırî, Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî, vr. 61a.

194 Niyâzî-i Mısırî bu konuda Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî, vr. 3a'da şöyle der: "Benden selam eylen Tatar'a. Allah onların imanından ve İslamından hoşnuddur. Amellerini de Allah ıslah eyleye. Zira, din çürük olmayınca İslam padişahına duacı çoktur. Din ve adalet, ameli de ıslaha sebep olur. Padişahlara asıl lazım olan dindir, adaletdir. Bu ikisi de Tatar'dan me'muldür. Görüşmem bilmezdim; ben şehâdet iderim, dinleri ve mezhepleri sahihdir. Ben eğerçi ölüyem ve lâkin nefsim haydir; bu nefis Tatar'a hayat virur. Mülk onların olur. Saâdet ona ki, onlara yardım idenlerden buluna."

195 Niyâzî-i Mısırî, Limni'de bulunduğu sırada "Hamzavîler'in mezhebi haktır" derken, daha sonra "Bir tâifenin amelinde değil, ilmine kanarak" arasına katıldığını, ancak daha sonra onlardan kurtulduğunu söylemektedir ki, bu taife Hamzavîler olmalıdır. Gölpınarlı, "Niyâzî-i Mısırî", Şarkiyat Mecmuası, VII (İstanbul 1972), 220-221. Niyâzî, Hamzavîler'e karşı çok sert ifadeler kullanmaktadır. Mesela, Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî, vr. 3b'de "Hamziyye dinsüzleri"; 9a'da "Hamziyye kefere ve feceresine rağmen

Ali¹⁹⁶ ve zâhir ulemâdan Vâni Mehmed Efendi'ye karşı aşırı bir düşmanlık duygusuna sahip olan Niyâzî'nin¹⁹⁷ bir diğer iddiası ise, kendisinin zehirlendiği, suyuna yılan akitildiği ve karnında yılanların dolaştığıdır. Bu sebeple, karnında bulunan yılanların herkesçe bilinmesi, kaç tane olduğunun sayılması için ölümünden sonra karnının yarılmasını vasiyet etmiştir.¹⁹⁸

Burada, Niyâzî-i Mısırî'nin bir takım kabbalistik kelimeleri (kelimât-ı cifriyye) kullanarak kendisinin hatmü'l-evliyâ, İsa, Mesih ve peygamber olduğu, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ise peygamber oldukları gibi¹⁹⁹, yanlışlığı

yazdım ki, cemî-i enbiyâ ve evliyâ, cümle mahlûkât ile sulh olurlar. Amma Hamziyye ile -ziddiyetleri zâtiyye olmak ile idi- sulh olmazlar dedim". ifadelerini kullanmaktadır.

196 Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî, vr. 13a-14a'da Karabaş'ın "İsa benim." dediğini, "Adam öldürmek, çiçek çıkartmak, sıtma, tâun ve türlü hastalıklarla öldürmek benim elimden gelir." diye iddialarda bulunduğunu, vr. 38a'da ise Karabaş'ın kendisi, büyük ve küçük oğlu ile bir uknûm (baba, oğul, Ruhü'l-kudüs'ten oluşan teslis-üçlü inanç sistemi) meydana getirdiklerini ileri sürer.

197 Niyâzî-i Mısırî, Vâni Mehmed Efendi ile olan mücadelesini eserlerine yansıtarak Kur'ân-ı Kerim'deki "Ve lâ teniyâ fî zikrî = Beni anmayı ihmal etmeyin" (Tâhâ, 20/42) ayetinde geçen "teniyâ" kelimesinin kökü olan "venâ" fiilinin ism-i fâilini (vâni) alarak, "Benim zikrimde Vâni olmayın" şeklinde yorumlamış ve şöyle demiştir: "Cenabı Hakk'ın Taha Suresinde : 'Walâ Teniyâ fî zikrî; Benim zikrimde vani (zayıf) olmayın' ayetiyle işaret buyurduğu üzere, hasedcilerin en büyüğü Vâni'dir. Çünkü o, büyü yapararak padişaha yaklaştı, padişah, saltanat yularını onun eline verdi, ona itaatkâr oldu. Sultan onun emriyle Mısırî'yi hapsedirdi. Onyeddi sene Rodos'ta, on altı sene Limni'de. Sultan ve çok mevki erbabı, Mısırî'yi geçim sıkıntısıyla tazyik edip Vâni'ye tabî etmek istiyorlardı. Halbuki Mısırî, açlık ve suzuluktan ölse dahi ona tabî olmaz." Bk. Niyâzî-i Mısırî, Mawâidu'l-irfan-İrfan Sofraları (trc. Süleyman Ateş), 178 (Altmış üçüncü sofrta).

198 Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî, vr. 17a'da, uyurken et tasına bel büken zehir konulduğunu ve bunları Karabaş'ın yaptırdığını ileri sürer.

199 Bazı tasavvuf tarihçilerinin, Niyâzî-i Mısırî'nin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in peygamber olduklarına dair iddiasını bazı yorumlarla yumuşatmaya çalıştıkları, hatta bu hususta şeyhülislâmlik makamının adını dahi kullandıkları görülmektedir. Mesela, Abdüllatif Gazzî, Vâkıâtü İbnü'l-Gazzî'de şöyle bir olay anlatır: "Bir sûfi, şeyhülislâm sellemehü's-selâm Hazretlerine varub 'Efendim! Hasaneyn peygamberdir, diyenlerin cevabı nedir? Ve şer'an ne iktizâ eder?' diye istiftâ eyledi. Şeyhülislâm Efendi ârif ve kâmil idi. 'Hz. Mısırî'den gayri her kim söyler ise, şer'an katl olunur' deyü buyurdu. Ammâ Mısırî -kuddise sırruhû- söyler ise, onların kelâmında bir hikmet vardır ve bir sırr-ı mektûme mebnîdir. Zira, Mısırî'nin ilmi, zâhirde dahî kemâlâtü Nil ve Fırat manendidir. Seyyidü'l-enâm Hazret-i Muhammed aleyhi's-selâmın Hâtemü'l-enbiyâ olduğum Mısırî bizden eyü bilir. Bu takdirce, elbet 'Hasaneyn peygamberdir' dimesinde bir hikmet vardır. Anlar kâmillerdir. Biz anlara dil uzatmağa kâdir değülüz" deyüb sûfiyi iskat buyurdu." Bk. Abdüllatif Gazzî, Vâkıâtü İbnü'l-Gazzî, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 341, vr. 58a.

Görüldüğü gibi, adı verilmeyen bir sûfi tarafından yine ismi belirtilmeyen bir şeyhülislâma söylenen bu sözler, içerisinde pek çok çelişki bulunan basit bir kurgudan başka bir şey değildir ve bu hikayeler, belki bazı tasavvufçular için tatmin edici ve yeterli bulunabilir,

apaçık olan iddialarıyla ilgili ayrıntılara girilmeyecektir. Ayrıca, Osmanoğullarına karşı düşmanlığının temelinde, hayatı boyunca karşılaştığı çeşitli sürgünlerin tesirleri görülmektedir. Hilafetin Tatarların hakkı olduğuna dair iddiasında ise, Rodos'ta sürgünde iken kendisine iyi davranan ve çeşitli yemekler gönderen Kırım Hanlarından I. Selîm-Giray'ın (ö.1116/1704)²⁰⁰ ihsan ve iltifatlarının rolü olmalıdır.

Bu arada, Niyâzî-i Mısırî'nin tıbbî ve psikolojik bakımdan tedâviye muhtaç bir durumda olması bir tarafa, onun söz ve düşünceleri, fıkıh - tasavvuf ilişkilerine ve ülkemizdeki dinî ve tasavvufî düşünceye önemli etkilerde bulunmuştur.²⁰¹ Ayrıca, bu görüşler, Baba İlyas ve Şeyh Bedreddin ile başlayan, dinî ve tasavvufî olduğu kadar mesiyani, syncrétiste²⁰² ve siyasî renkler taşıyan tarihsel bir çizginin devamı niteliğinde gözükmektedir.

Osmanlıların en parlak devirleri olan XVI ve XVII. asırlarda meydana gelen tasavvuf merkezli bu olayların çeşitli sürgünler veya ölümlerle sonuçlanmasını, yalnızca, "mutasavvıfların serbest bir düşünce ortamı içerisinde doğup gelişen fikirlerinin, fukahâ tarafından zapt-u rapt altına alınması" şeklinde yorumlamak, onları doğru anlamamız için yeterli olmayabilir. Osmanlılar döneminde sıklıkla rastlanan ve bazı tasavvufî renkler de taşıyan çeşitli zendeka ve ilhâd hareketlerinin sebepleri arasında; imparatorluğun iç bünyesinde mevcut olan Yahudi ve Hıristiyan unsurların etkileri, yeni mühtedîlerin beraberlerinde getirdikleri eski kültürleri, Anadolu'ya Şiîliği ihraç etmeye çalışan İran'ın birtakım gizli faaliyetleri ve

ancak fıkıhçıları asla tatmin etmez. Kaldı ki, bu sözler gerçekten bir şeyhülislâm tarafından söylenmiş dahi olsa, herhangi bir seviyedeki fakih, dinin apaçık inanç esaslarına aykırı olan böyle bir görüşü meşrulaştırmaya çalışan bir kişinin -şeyhülislâm da olsa- görüşlerini reddeder. Bu da fıkıhçıların olaylara sarîh akıl ve sahih nakil çerçevesinde bakmalarının bir sonucudur. Genel olarak tasavvufçular ise, -Hasaneyn'in peygamberliği iddiasında da görüldüğü gibi- mutasavvıfeden sâdir olan her sözü, saçma dahi olsa, normal insanların söyleyemeyecekleri veya anlayamayacakları bir "hikmet" şeklinde değerlendirmekte, daha sonra da onu, sarîh aklın ve sahih naklin çerçevesine sokmayı (meşrulaştırma) kendilerinin zorunlu bir görevi olarak kabul etmekte ve bunun sonunda da pek çok çelişkiye düşmektedirler. Bu olay, fıkıh ile tasavvuf disiplinlerinin olaylara bakış açılarını ve yöntem farklılıklarını ortaya koyan açık bir örnektir.

200 Gölpinarlı, "Niyâzî-i Mısırî", 184. I. Selîm-Giray'ın hayatı hk. bk. Halim Giray Sultan, Gülbün-i Hânân (nşr. M. Sadi Çöğenli-Recep Toparlı), Erzurum 1990, 108-19; Alah Fisher, The Crimean Tatars, Stanford, California 1978, 46-47; A. Dubinski, "Selîm Girây I", EI2 (İng), IX, 135.

201 Niyâzî-i Mısırî'nin dinî ve tasavvufî düşünceye etkisi hk. bk. Gölpinarlı, "Niyâzî-i Mısırî", 224-226.

202 Syncrétiste, mantıkî bir bütünlük ve tutarlılığa sahip olmaksızın veya tenkidî bir incelemeye tâbi tutmaksızın, birbirine zıt görüşleri bir araya getiren ve birleştiren yaklaşım tarzı.

devletin Ehl-i sünnet inancını katı bir şekilde uygulaması gibi çeşitli hususlar sayılabilir. Bu çerçevede, Ahmet Yaşar Ocak, özellikle Osmanlıların Ehl-i sünnet inancıyla ilgili uygulamalarına dikkat çekerek, Fatih Sultan Mehmed'le birlikte sıkı bir merkezîyetçi yapı kazanan Osmanlı devletinin, resmî ideoloji haline getirdiği "Osmanlı Sünniliği"nin bir değişim ve içine kapanma, dolayısıyla katılma sürecine girdiği"ni ve bu olayların adı geçen ideolojiye karşı bir tür başkaldırı olarak, bilhassa Kanuni Sultan Süleyman döneminde yoğunlaştığını söylemektedir.²⁰³

Ayrıca, özellikle XVII. Yüzyıldan itibaren kendisini gösteren ilmiye sınıfındaki zayıflama ve bozulma ortamında, bir takım vâizlerin bilhassa tekke ve tarikatlar bünyesinde doğup gelişen çeşitli bidat ve hurâfelerle mücadeleye girişerek, küçük ayrıntıları büyük meseleler haline getirmekten ve toplumu bir çatışma ortamına sürüklemekten çekinmedikleri görülmektedir. Bu arada devletin, başından beri başarıyla sürdürdüğü fıkıh - tasavvuf ve fukahâ - meşâyih arasındaki denge politikasının, çeşitli dönemlerde bozulmuş olmasının da bu olayların artmasında etkili olduğu söylenebilir. Mesela, güçlü bir padişah olan IV. Murad (ö. 1049/1640) bir yandan toplumsal hayatın düzenlenmesi hususunda Kadızâdelilerin katı görüşlerinden ilham alırken²⁰⁴, diğer yandan da Sivâsîlere karşı saygı ve hürmette kusur etmemiştir.²⁰⁵ Ancak, bu denge politikasının devam ettirilemediği veya dengenin taraflardan biri lehine bozulduğu dönemlerde, fukahâ ile meşâyih arasındaki kamplaşmalar ve gerginlikler artmıştır.

c. XVIII-XIX. Asırlarda Fukahâ-Meşâyih İlişkileri

XVIII. Yüzyılda Osmanlı toplumunda fukahâ ve mutasavvıfe arasındaki klasik tartışma ve gerginlikler tabîi seyirinde devam ederken ve hatta söz konusu

203 Ocak, "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî", 483; a. mlf., "Günümüz Türkiye'sinde İslâmî Düşüncenin Bir Tahli Denemesi ve Tarih Perspektivi", Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu, Bursa 16-17 Haziran 1990, 142-43.

204 Bu konuda Nâimâ şöyle der: "Sultan Murad Hazretleri halkı zabt ve te'dib için kahvehâneleri yıkdırub duhan isti'malini men' ve bi'l-küllüyye vücûdını ref' etmek üzere yasağ-ı azîm idüb mütenebbih olmayanları zecr ve katl ile tahvif itdikleri esnada, Kadızâde Efendi vâizlerin eşheri bulunmağın, taraf-ı şehriyârî cânibine medâr-ı intisâb olmağın için duhânın hürmeti hususunu zu'mince ictihad ve delâil-i akliyye ve nakliyye ile îrâd idüb mugallata-i biendâze ile kıbâb-ı feleğe âvâze salmış idi." Bk. Târih, VI, 231.

205 Sivâsî Efendi'nin yaşadığı dönemin padişahlarından III. Murad, III. Mehmed, I. Ahmed ve IV. Murad ile olan münasebetleri hk. bk. Cengiz Gündoğlu, Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, 67-85; a. mlf., "Osmanlı Pâdişâh-Tarîkat Şeyhi Münasebetine Dair Bir Örnek: Abdülmecid Sivasi ve I. Ahmed", Türk Kültürü, XXXVII/434 (Ankara 1999), 345-59.

ilişkiler normalleşirken, İmparatorluğun uzak noktalarından biri olan Necid bölgesinde, bir ilim adamı ile bir kılıç adamının ittifakıyla başlayan dinî ve millî bir hareket, hem tasavvufa, hem de Osmanlı Devleti'ne karşı hasmâne tutumuyla giderek gelişmiş ve Osmanlı devletinin çöküşünü hazırlayan en önemli sebeplerden biri haline gelmiştir. Vehhâbîlik denen bu hareketin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb²⁰⁶ (ö. 1206/1792) ilk olarak Necid bölgesinde mevcut bulunan çeşitli bid'at ve hurâfelerle mücadeleyle başlamış ve Uyeyne şehrine hakim olan Emir Osman b. Bısr'i bölgede kutsal kabul edilen Zeyd b. Hattab'ın (ö. 12/634) türbesiyle, civardaki bazı mezarları yıkmaya ve ağaçları kesmeye ikna etmiş, daha sonra da Dir'îye'de Emir Muhammed b. Suûd'un²⁰⁷ (ö. 1179/1765) desteğini kazanarak 1157/1744 yılında birinin "Emir", diğeri "İmam" olması şartıyla, karşılıklı olarak birbirine biat etmişlerdir. Bu tarih, küçük bir bedevî emirliğinin büyük bir devlete dönüşümünün başlangıcı olması yanında, Hanbelîliğin²⁰⁸ de bir devletin resmî mezhebi olarak kabulünün başlangıcını teşkil eder.

- 206 Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hayatı ve eserleri hk. bk. Mahmûd Şükrî Alûsî, Târîhu Necdi'l-Hanbelî, Mekke 1349, 6-89; Ahmed Emîn, "Muhammed b. Abdilvehhâb", Études Arabes Dossiers, no. 82 (Roma 1992-1), 6-31; Ahmed Fehîm Matar, "eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb Abkariyyü'l-asri ve üstâzü'l-cîli", Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, XIII (Riyad 1405/1985), 233-47.
- 207 Muhammed b. Suûd ve dönemi hk. bk. Hüseyin b. Gannâm, Târîhu Necd (nşr. Nâsiruddîn el-Esed) Kahire, 1402/1982, I, 77-78, 64-70, 80, 89, 93-97, 136; Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim, Târîhu'l-Arabi'l-hadîs ve'l-muâsir, Katar 1402/1982, 81-86; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, Târîhu'l-Cezîreti'l-Arabiyyeti fî asri's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb, Beyrut 1968, 157-164, 263-71.
- 208 Vehhâbî hareketinin, kendisine referans olarak kabul ettiği Hanbelî mezhebinin ve bu mezhebe mensup bilginlerin özellikle Allah'ın sıfatları konusunda çeşitli mütekellim ve mutasavvıflarla mücadele etmelerinden, Hanbelîler'in tasavvufa muhalif olduklarına dair bir şüphe doğmaktadır. Ancak, onlar arasında Hâce Abdullah el-Herevî (ö. 481/1089) ve Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166) gibi katı birer Hanbelî olan meşhur mutasavvıflar ve tarîkat kurucuları bulunmaktadır. İbn Receb, Hanbelî tabakâtıyla ilgili eserinde Herevî için "es-süfî" (bk. Kitâbü'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile, Beyrut tDârü'l-Ma'rife, I, 50), Geylânî için ise "ez-zâhid" (İbn Receb, a.g.e., I, 290.) sıfatını kullanmıştır. İbn Receb'in V/XI. asrın ortalarından VIII/XIV. asrın ortalarına kadar bir dönemi içine alan Hanbelî tabakâtına dair eserinde, tespitlerimize göre tanıtım cümlesinde "zâhid" ve "süfî" sıfatları kullanılan doksan beş kişi bulunmaktadır. Örnek olarak bk. İbn Receb, a.g.e., I, 45, 50, 68, 86, 93, 95, 104, 106; II, 5, 40, 44, 53, 62, 77, 277, 280, 284. Bundan eserde tercüme-i halleri anlatılan 552 kişinin yaklaşık beşte birinin, kendilerine "süfî" adı verilebilecek kişiler oldukları anlaşılır. Bu örneklerden, Hanbelîlik ile sufizm arasında bir yakınlık olduğu açıkça görülmektedir. İslâm hukuk ve düşünce tarihinde "ehl-i hadis" içerisinde yer almış olan Hanbelîler ve sufiler arasındaki bu yakınlık, onların akılcı teoloji (Kelam) ve re'ye dayanan fikhî mezheplere karşı ortak tavırlarını göstermektedir (Makdisi, "The Hanbali School and Sufism", Religion, Law and Learning in Classical Islam, V/120; a. mlf.,

İslâm dünyasında, Vehhâbiliğin kelim, fıkıh ve tasavvuf ile ilgili bazı katı görüşlerinin reddi konusunda geniş bir literatür meydana gelmiştir.²⁰⁹

Muhammed b. Abdülvehhâb ile Muhammed b. Suûd, Necid bölgesinde kendi dinî ve siyasî oluşumlarını tamamlarken, Lale Devri'nin sıkıntıları ile meşgul olan Osmanlılarda, I. Mahmud henüz yeni tahta çıkmıştı (1143/1730). Devlet, Patrona Halil (ö. 1143/1730) ve çeşitli Yeniçeri isyanları ile uğraşırken, İran Şâhi Nâdir (ö. 1160/1747) ile Rusya ve Avusturya devamlı olarak Osmanlı sınırlarına tecavüz ediyordu. III. Selim devrinde (1203-1222/1789-1807) ise, Rusya ve Avusturya'nın tecavüzleri yanında, Fransızlar Mısır'a girmiş (1213/1798) ve ülkedeki iç karışıklıklar, devlete, sürekli gelişen Vehhâbi hareketiyle ilgilenme imkanı vermemiştir.²¹⁰

Ancak, bu yüzyılda sadece fukahâ - meşâyih ilişkileri açısından değil, aynı zamanda, Osmanlıların din ve toplumsal tarihi bakımından da en önemli olay ise şüphesiz, 9 Zilkade 1241 (15 Haziran 1826) tarihinde, "Vak'a-i Hayriyye" adıyla anılan Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmiş olmasıdır.²¹¹ Bu ocağın kaldırılmasından sonra, 2 Zilhicce 1241 (8 Temmuz 1826) tarihinde Saray-ı Hümayun Câmî'nde sadrazam, Anadolu ve Rumeli kazaskerleri ile şeyhülislâm ve devrin çeşitli tarikat şeyhlerinin de katıldığı bir toplantıda,

"Hanâbilah", *Encyclopedia of Religion*, VI, 181). Öte yandan Hanbelîlerin, İbnü'l-Arabî ve onun fikirlerinden esinlenen İttihâdiyye fırkasıyla mücadeleleri ise meşhurdur. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eserindeki çeşitli görüşlerini tenkit için *er-Reddû'l-akvam alâ mâ fi Fusûli'l-hikem* adında hususi bir risale kaleme almıştır. Bk. *Mecmûu Fetâvâ*, I, 362-451. Ayrıca, İbn Teymiyye'nin bazı mutasavvıfların Allah'ın sıfatları, ittihad ve hulûl konularına dair görüşleri hakkındaki değerlendirmeleri için bk. *Mecmûatü'r-resâil*, I, 33, 36-38, 47-50, 60, 73-86, 91-95, 111-115, 119, 126-31. Hanbelîler'le mutasavvıflar arasındaki ilişkiler konusunda bk. J. Chabbi, "Fudayl b. 'Iyâd, Un précurseur du Hanbalisme (187/803)", *BÉO*, XXX (Damas 1978), 331-45; George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism", *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Norfolk 1991, V/115-26; a. mlf., "L'Isnad Initiatique Soufi de Muwaffâk ad-Dîn Ibn Qudâma", *a.g.e.*, VI/88-96.

209 Vehhâbilerin görüşlerinin reddi konusundaki literatür için bk. Abdullah Muhammed Ali, "Mu'cemü mâ ellefehû ülemâu'l-ümme'ti'l-İslâmiyye li'r-reddi alâ hurâfâti'd-da'veti'l-Vehhâbiyye", *Türâsünâ*, XVII (Kum 1409), 146-78; Muhammed Cevâd el-Belâgî, "er-Red ale'l-Vehhâbiyye" (nşr. Muhammed Alî el-Hakîm), *Türâsünâ*, IX/2-3 (Kum 1414), 377-457.

210 Bu dönem Osmanlılar'ın içerisinde bulunduğu çeşitli iç ve dış karışıklıklar hk. bk. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, 1-82; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, 247-627; Mücteba İlgürel, "Türkler (Osmanlılar)", *İA*, XII/2, 327-42.

211 Yeniçeri Ocağının iptaliyle ilgili ayrıntılı ve güvenilir bilgi ve belgeler için bk. Rumeli Kazasker'i Muhammed Es'ad b. Ahmed (ö. 1264/1847), *Üss-i zafer*, İstanbul 1243.

Yeniçeriler ile Bektâşîler arasındaki geleneksel ilişkiler tartışılmıştır.²¹² Bu toplantıdan sonra, Yeniçeri Ocağı ile tarihî ve tasavvufî bağları bulunan Bektaşî tarikatı yasaklanmış ve altmış yıldan önce inşa edilen Bektaşî tekkeleri bırakılarak, yeni yapılanlar yıktırılmış, bu arada bazı Bektaşî ileri gelenleri Anadolu'ya sürülmüş²¹³, Hacı Bektaş Velî Tekkesi'nin yönetimi ve Bektaşî şeyhliği, Nakşibendî tarikatı usulüne uyulmak şartıyla, Seyyid Veliyüddin'e verilmiştir.²¹⁴

Öte yandan, Osmanlılar döneminde tasavvufî kurumların idarî yapılarıyla ilgili önemli değişikliklerden biri de bu dönemde gerçekleştirilmiştir. Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Abdülfettah Akrî Efendi'ye²¹⁵ (ö. 1281/1864) bağlı olan zamanın şeyhülislâmı Refik Efendi (ö. 1288/1871)²¹⁶, çeşitli şeyhlerden meydana gelen Meclis-i Meşâyih adında bir birimin kurularak meşîhata bağlanmasını sağlamıştır.²¹⁷ Böylece meşîhat (şeyhülislâmlık, fukahâ), söz konusu meclis aracılığı ile tarikatları, tekkeleri ve bağlı vakıfları tam anlamıyla kontrolü altına almaya çalışmıştır.

Diğer taraftan, XIX. yüzyılda fukahâ - meşâyih ilişkileri açısından değişmeyen hususlardan biri ise, devletin Tanzimat'tan sonra da çeşitli "tekkeleri ve şarlatan derviş ve mürşid namında kimseler"i takip etmeye ve sürgüne göndermeye devam etmiş olmasıdır.²¹⁸

d. XX. Asırda Fukahâ-Meşâyih İlişkileri

Osmanlı devletinin çeşitli alanlardaki yenilgisi ve geriye gidişi XX. Asırda da devam etmiş ve hatta bu asrın daha ilk çeyreği içerisinde Osmanlı imparatorluğu tarih sahnesinden çekilmek zorunda kalmıştır. Osmanlı aydınları, bu devrede daha çok devletin ve toplumun, içinde bulunduğu dinî, siyasî,

212 Muhammed Es'ad b. Ahmed, Üss-i zafer, İstanbul 1243, 207-10; Ahmed Cevdet Paşa, Târîhü Cevdet, İstanbul 1310 (Matbaa-i Osmâniye), XII, 209-11.

213 Sürgün edilenlerin isimleri için bk. Muhammed Es'ad b. Ahmed, Üss-i zafer, 210-13; Enver Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1964, Türkiye Yayınevi, 343.

214 Ahmed Cevdet Paşa, Târîhü Cevdet, XII, 211.

215 Abdülfettah Akrî Efendi hk.bk. Abdurrahman Memiş, Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik, 181.

216 İlmiye Salnâmesi, 596.

217 Bk. Elinizdeki makalenin "Tasavvufî Kurumların Hukukî Statüsü" bölümü.

218 İlber Ortaylı, "Les Orders Mystiques et L'Administration Ottoman à l'Époque du Tanzimat", Studies on Ottoman Transformation, İstanbul 1994, 151-56; a. mlf., "19. Yüzyıl'da Heterodoks Dinî Gruplar ve Osmanlı İdaresi", İLAM araştırma Dergisi, I/1 (İstanbul 1996), 67.

iktisadî, askerî... çöküşlerden nasıl kurtarılacağına dair tartışmalar yapmış, bu arada fukahâ ile mutasavvıfe arasında büyük gerginlikler meydana gelmemiştir.

XX. Asırda fukahâ ile meşâyih arasında meydana gelen ve entellektüel boyutta kalan tartışmalardan biri, Tedkîk-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyeye Reisi Şeyh Saffet'in *Tasavvufun Zaferleri Yahud el-Bürhân ve 'd-delîl 'alâ mâ havâhu 'ş-şerh ve 't-tahlîl mine 'l-ebâtîl*²¹⁹ adında bir eser yazarak, Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye üyelerinden İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1366/1946) tasavvufla ilgili görüşlerini tenkit etmesidir. Bunun üzerine, İzmirli de *Mutasavvıfe Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*²²⁰ adlı kitabıyla Şeyh Saffet'e cevap vermiştir.

XX. Yüzyılda, tarikatlardaki yozlaşmanın önüne geçilebilmesi için çeşitli tasavvufî cemiyetler kurulmuş ve birtakım tasavvuf mecmuaları çıkarılmış ise de bu dönemde tasavvuf tarihiyle ilgili en büyük kırılma, Osmanlı devletinin inkırazından sonra kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti devletinin, 1925 yılında çıkardığı tekke ve zâviyelerin kapatılmasına dair kararı ile meydana gelmiştir.²²¹

IV. TASAVVUFÎ KURUMLARIN HUKUKÎ STATÜSÜ

Osmanlılar döneminde tasavvuf ve tarikatların kurumsal altyapısını genellikle tekke, zâviye, hankâh ve âsitâne adı verilen mekanlar oluşturuyor ve buralarda tasavvufî eğitim ve ayinler icra ediliyordu. Bu dönemde devletin, tekke ve zâviyeler konusunda, birincisi Selçuklu ve Beylikler döneminden intikal eden tekke ve zâviyelerin korunması, ikincisi de bilhassa yeni fethedilen topraklara yeni tekke ve zâviyeler yapılması şeklinde iki temel politikayı izlediği görülmektedir. Mesela, bir taraftan Saruhan Beyliği topraklarında yer alan Ahî Aslan, Ahî Furkan, Ahî Şaban, Ahî Çarpık gibi zâviyelerin hakları korunup, onların bakım ve onarımları yapılırken, diğer taraftan da Orhan Bey Bursa'da Geyikli Baba'ya türbe, cami ve zâviye yaptırıp arazi bağışlamış, Süleyman Paşa Ezine'de Ahî Yunus Zâviyesi'ni yaptırıp bütün tekâliften muaf tutmuş, Murad Hüdâvendigâr Malkara'da Yegân Reis zâviyesini kurup, onun giderlerini karşılamak için bir köy bağışlamış, Yıldırım Bayezid Dimetoka'da bir ahîye zâviye, Fatih Sultan Mehmed de

219 İstanbul 1343.

220 İstanbul 1341.

221 Bk. Elinizdeki makalenin "Tasavvufî Kurumların Hukukî Statüsü" bölümü.

Bursa'da Emir Sultan için cami, türbe ve zâviye yaptırıp köy, mezra ve bahçe vakfetmiştir. Yine, Balkanlar'da iskan politikasına uygun olarak özellikle Zağra, Şumnu ve Varna gibi bir çok bölgede çeşitli tekke ve zâviyeler kurulmuştur.²²²

Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren takip edilmeye başlayan bu politika yaklaşık olarak devletin yıkılışına kadar devam etmiş ve Edirne, Konya, Kayseri, Tokat, Antalya, Afyon, Manisa ve Ankara gibi birçok şehirde çeşitli tekke ve zâviyeler devlet tarafından kurulmuş veya desteklenmiştir.²²³

Osmanlılar dönemi tasavvufî kurumlarının hukukî statüleri onların eğitim, malî ve idarî yapıları açısından incelenebilir.

a. Tasavvuf Eğitimi

Osmanlılar döneminde tasavvuf eğitimi daha ziyade tarikatlara ve onların yan kuruluşları olan tekke ve zâviyelere bırakılmıştır. Bu sebeple, medreselerin müfredat programları içerisinde tasavvuf dersine rastlanmaz. Osmanlılarda her tekke, kendi bağlı olduğu tarikatın sistem ve geleneği içerisinde tasavvufî eğitimini veriyordu. Hatta, çeşitli imkansızlıklar sebebiyle medreselerin bulunmadığı bölge ve beldelerde tekke, medresenin bıraktığı boşluğu da dolduruyordu.²²⁴

Tekkelerdeki tasavvufî eğitimin hedef kitlesi, söz konusu tekkenin bağlı olduğu tarikata mensup müritler ile tekkenin bulunduğu çevrenin halkı idi. Bu eğitim, şeyh veya halifelerin tekke mensupları veya çevre halkına yaptığı çeşitli vaaz ve nasihatler şeklinde sözlü olabildiği gibi, tasavvufî düşünceleri hakkında bazı kitap ve risaleler telifi üzere yazılı veya tarikatın kendine mahsus zikir usulleri, âyin ve erkanının icra edilmesi şeklinde uygulamalı olarak da verilmekteydi.²²⁵

Ancak, diğer kurumlarda olduğu gibi, bilhassa XVI. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan çeşitli bozulmalarla dinamizmini kaybeden tekkelerin, XIX.

222 Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: -I- İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II (Ankara 1942), 284-301.

223 Bu şehirlerde kurulan çeşitli tekke ve zâviyelerle ilgili olarak bk. Rifat Özdemir, "Osmanlı Devleti'nin Tarikat, Tekye ve Zâviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, V (Ankara 1994), 267-69.

224 Ocak, "Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dini-Tasavvufî Eğitime Genel Bakış", *Atatürk'ün 100. Doğum Yılında Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri*, 23-25 Nisan 1981, Ankara ts., (İlahiyat Fakültesi Yayınları), 75.

225 Ocak, "Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dini-Tasavvufî Eğitime Genel Bakış", 76-79.

yüzyılın son çeyreği ile XX. yüzyılın başlarında kendilerini yenileme gayretleri içerisine girdikleri, bunun için Cem'iyet-i Sûfiyye²²⁶, Cem'iyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye²²⁷ ve Meclis-i Meşâyih²²⁸ gibi teşkilatlanmalara gittikleri görülmektedir.

Bu çerçevede, tasavvuf eğitiminin resmî okullarda yapılmasıyla ilgili bazı girişimler olmuştur. Buna göre, 8 Nisan 1328/1910 tarihli nizamname ile Dârülfünûn'un Ulûm-i Âliyye-i Diniyye bölümüne, "İlm-i ahlâk-ı şer'iyye ve tasavvuf" dersi konularak²²⁹ tasavvufî düşüncenin medreselerde okutulma süreci başlamıştır.

1329'da (1911) açılan Medresetü'l-vâizîn ile Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ'nın programlarında da başlangıçta tasavvuf dersi yer almazken, bu iki medresenin Medresetü'l-irşâd adıyla birleştirilmesinden sonra, vaizler şubesine, "Mezâhib-i İslâmiyye ve turuk-ı aliyye" adıyla bir ders konmuştur.²³⁰

Yine, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medârisi, Süleymaniye Medresesi "Hikmet ve Kelam Şu'besi"nde okutulacak dersler arasında "İlm-i tasavvuf" bulunmakta idi.²³¹

Tekke dışındaki tasavvuf eğitimiyle ilgili önemli projelerden biri de Medresetü'l-meşâyih tasarısıdır. Bu projeye göre, adı geçen medresenin öğrencileri, diğer okulların öğrencileri gibi tasavvufu bir ders olarak okuyup geçmeyecek, ayrıca bunu bizzat kendi nefsinde tatbik edecek, hatta şeyhlik makamına geçince de bu usullerle insanları aydınlatıp onları yetiştirecektir. Bu tasarının amacı, şeyhin ölümünden sonra, vakıf veya diğer bir takım maddî sebeplerle, çocuk yaşta postnişinliğe geçen şeyh çocuklarını eğitmek, yani "beşik şeyhliği"nin sebep olduğu problemleri gidermektir.²³² Medresetü'l-meşâyih'in kurulması için 1329/1913 yılında Evkaf Nâzırı Hayri Bey'in

226 Cem'iyet-i Sûfiyye hk. bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1939, I-II, 299-300; Mustafa Kara, "Cumhuriyet Öncesi Tasavvufî Yayın Organları ve Cemiyetler", *Fikir ve Sanatta Hareket*, 8 (İstanbul 1979), 16-22; a.mlf., "Cem'iyet-i Sûfiyye", *DİA*, VII, 335.

227 Cem'iyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye hk. bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-II, 295-97; Mustafa Kara, "Cumhuriyet Öncesi Tasavvufî Yayın Organları ve Cemiyetler", 18-20.

228 Meclis-i Meşâyih hakkında biraz aşağıda "İdarî Yapı" başlığı altında bilgi verilecektir.

229 Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, 111.

230 Mustafa Kara, *a.g.e.*, 111-12.

231 Cerîde-i ilmiyye, III/33 (İstanbul 1335), 960; Mübahat Kütükoğlu, Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluş Arefesinde İstanbul Medreseleri, İstanbul 1978, 11.

232 Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, 112.

başkanlığında istişârî bir toplantı yapılmış ise de söz konusu bu projeyi realize etmek mümkün olmamıştır.²³³

b. Mâlî Yapı

Osmanlılar döneminde tekke ve zâviyelerin gelirleri özel gelirler, vakıf gelirleri ve ziraat işleri ile vergi muâfiyetleri olmak üzere üç ana kalemde toplanabilir.

Özel gelirden maksat, tekke ve şeyhlere devletin ve çeşitli devlet adamlarının yaptıkları yardımlardır. Bu çerçevede mesela, Bektaşî şeyhlerinin devletten, “hırka bahası” adıyla aldıkları yardımlar, bir tür maaş niteliğinde idi. Mesela, 1154/1741 yılında Hacı Bektaş Hankâhı şeyhi Feyzullah Çelebi, “Cedd-i azim Hacı Bektaş Velî’nin zamanından bugüne gelinceye kadar ihsan

233 Bu toplantı hk bk. Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, 112. Tâhirü’l-Mevlevî (Olgun), konuyla ilgili, 1905 yılında Yenikapı Mevlevihânesi şeyhi Celâleddîn Efendi ile bazı şeyhler arasında geçen bir sohbeti bizlere nakleder. Bu sohbet, bazı şeyhler, Celâleddîn Efendi’ye, tekke ve zâviyelerin manevî çöküşlerinden teessüfle bahsederek bu durumda neler yapılabileceğini sordukları zaman, o şöyle cevap verir:

“Yapılacak çok şey varsa da evvel emirde ya meşihatın ‘evlâdiye’ olmasını ilga ediniz, yahud meşâyih evladına mahsus olmak üzere bir mektep açınız. Hakka yürüyen bir şeyhin oğlu, babasının yerine geçirilmezse ailesi tekyeden çıkmaya mecbur olur, belki de sefil, sergerdân sokak ortalarında kalır, mütâlaasıyla şikk-ı evveli kabul etmeyeceğiniz muhakkak. Hiç olmazsa şikk-ı sâninin kuvveden fiile çıkmasına himmet buyurunuz. İstanbul’da küçük-büyük üç yüz kadar tekye var. Bunların postnişinlerinden üst üste ayda on kuruş alsanız üç bin şu kadar kuruş eder. Bu para ile mektep binası kiralar ve mesârif-i mübremesini temin edebilirsiniz. Asitâneler ile sia-ı vakfi bulunan tekâyâ meşâyihından daha ziyade almak da mümkündür.

Açacağımız mektebin programı devşirme usûlü toplanmış, yahud berây-ı hâtir tayin olunmuş kimselerden değil, tarikat ve marifete intisap ve iktisabı bulunan zevât tarafından tanzim kılınmalıdır. Arabî, Fârisî tedrisatına ehemmiyet verilmeli, fıkıh, akaid, hadis ile beraber *Fusûsu’l-hikem*, *Futûhât-ı mekkiye*, *Mesnevî-i şerif* gibi kütüb-i hakâik okutulmalı, menâkıb-ı evliya ve istilâhât-ı sûfiye talim olunmalıdır.

Muallimîne gelince, gerek şeyh gerek derviş olsun, tarikat erbabından ve zevk-i manevî ashabından intihab edilmelidir. Malum ya, dervişlik kâlden ziyade hâlden ibarettir. Ararsanız meşâyih ve dervîşân arasında bu dersleri okutacak zevât-ı fâzıla bulunur. Ezcümle, Şeyh Ali Fakrî Efendi’den fevkalâde istifade olunur. Kabul eylediğiniz takdirde ben de haftada bir iki defa gelir *Mesnevî-i şerif* tedris ederim. Burada okuyup da ‘Etvâr-ı seb’a kaçtır’ tarzında değil, ciddi bir imtihan neticesinde şehâdetnâme alacak ebnây-ı meşâyih babalarının cahnişînliğine namzed olmalıdır. Siz de birini meşihata intihab edeceğiniz vakit hilâfetnâmesinden evvel şehâdetnâmesini aramalıyız. Böylece yapacak olursanız kahve ocaklarında doğup da meydan odalarına kadar yükselen kavli ve fi’lî hurufâtın önünü almış ve şu hizmetiniz dolayısıyla ‘Hâdimü’l-fukarâ’ unvanına hak kazanmış olursunuz...” Bk. *Sebilü’r-reşâd*, XIII/285 (İstanbul 1329/1911), 398-99.

oluna gelen hırka bahasının 1153 senesinde de ödenmesi...”²³⁴ şeklinde bir talepte bulunmuştur. 1165/1751 senesinde Şeyh Feyzullah Efendi’ye 5.000 çürük akçe hırka bahası ödenirken²³⁵, Feyzullah Efendi 1172 hicri tarihli arzuhalle 1171/1757 ve 1172/1758 tarihli hırka bahasını hatırlatmakta,²³⁶ 1173/1759 yılı hırka bahasının da aynı yolla ödendiği anlaşılmaktadır.²³⁷ 1181/1767 yılında da aynı hankâhın şeyhi olan Abdullatif Çelebi’ye hırka bahası olarak 5.000 çürük akçe ödenmiştir.²³⁸

Sütlüce’deki Sarı Sûfi Hüseyin Baba Bektaşî Tekkesi’ne, tekkenin hiçbir geliri olmadığı için 30 akçe taamiye (yiyecek) ve tekkenin şeyhi Salih Baba’ya da günlük 25 akçe maaş bağlanmıştır.²³⁹

Bir başka belgede ise, Eğrikapı Gülşenî Tekkesi şeyhi Hasan Efendi ölünce, geride yetim kalan kızına günlük dört çift ekmek bağlandığı belirtilmektedir.²⁴⁰

Öte yandan, bu ödemelerin hususi bir tarikatla da sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Mesela, Bosna-Hersek bölgesinde bulunan Vukeljici’deki (Zivcici) Nakşî tekkesinin²⁴¹ kurucusu Şeyh Hüseyin Zukic (ö. 1213/1799 veya 1214/1800) maaşını, adı geçen tekkenin vakfı bulunmaması sebebiyle, vilayet mâliye dairesinden almaktaydı.²⁴² Aynı şekilde, Bosna-Hersek’teki Fojnica yakınında, Nakşîlere ait olan Oglavak tekkesinin şeyhi Meyli Baba (ö. 1270/1853-54) da Bosna Valisi Mehmed Vecîhi Paşa’nın 1839’da verdiği bir buyruldu²⁴³ ile Fojnica’nın taksitinden yıllık 300 aspres miktarı maaş almış, aynı nakdî destek Bosna Valisi Mehmed Hüsrev Paşa tarafından da 1840 yılına

234 A. Yılmaz Soyzer, “XVIII-XIX. Yüzyıllarda Bektâşîlik-Devlet İlişkileri”, Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları, I/1 (Isparta 1999), 91-92.

235 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 92.

236 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 92.

237 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 92.

238 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 92.

239 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 92.

240 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 93.

241 Nakşibendiyye tarikatının Bosna-Hersek bölgesindeki faaliyetleri hk.bk. Hamid Algar, “Some Notes on the Naqshbandî Tarîqat in Bosnia”, Die Welt des Islams, XIII (Leiden: E. J. Brill 1971), 168-203.

242 Dzamal Cehajic, “Nakşibendî Tarikatının Bosna-Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya’daki Sosyo-Politik Durumları” (trc. Halil İbrahim Şimşek), Dinî Araştırmalar, II/5 (Ankara 1999), 382.

243 Buyruldu: Osmanlı diplomatiğinde yüksek rütbeli görevlilerin kendilerinden aşağı mevkilerde bulunanlara gönderdikleri emirler için kullanılan bir terimdir. Bk. Mübahat Kütükoğlu, “Buyruldu”, DİA, VI, 478-80.

ait bir buyruldu ile devam ettirilmiştir.²⁴⁴ Yine, Oglavak tekkesinin şeyhi Abdurrahman Sırrı'nın (ö. 1263/1846-47), Bosna Valisi Selim Paşa'ya müracaatı üzerine, adı geçen paşa 1823-24 yılında, Fojnica nahiyesinin taksitinden toplam 100 aspreslik yardım yapılması için bir buyruldu vermiştir.²⁴⁵

Tekke ve zâviyelerin önemli gelir kaynaklarından biri de devletin bu kurumlara özellikle arazi ve vakıf hukuku yoluyla yaptığı desteklerdir. Bu imkan sayesinde, hemen hemen bütün tekke ve zâviyeler iâşe, ibâte, bakım ve onarım masraflarını karşılayabilecekleri bir takım köy, mezra, bağ, bahçe, değirmen, han, hamam ve dükkan gibi gayri menkul vakıflara sahip bulunmaktaydı.²⁴⁶ Bu vakıfları özellikle de çeşitli padişahlar, valide sultanlar, padişah kızları, vezirler, paşalar ve toplumda ağırlığı olan zenginler yapmaktaydı.²⁴⁷ Yapılan bu vakıfları ise, genellikle "Tekyenişin Şeyh", "Postnişin Şeyh" veya "Zâviyedâr" adı verilen şeyhler yönetmekteydi.

Ayrıca, tekkelerin gelirleri sadece bu vakıfların ziraat ürünleri ve emlak gelirleriyle de sınırlı değildi. Bazen, çeşitli bölgelerin vergilerini toplama haklarının dahi tekke ve zâviye vakıflarına verildiği olmuştur. Mesela, Hacı Bektaş Velî Zâviyesi'nde zâviyedâr olan es-Seyyid Abdullatif'in 1204/1789 tarihli arzında, Karayürek ve civarındaki köylerde yaşayan konar göçer aşiretlerin vergilerini ödemeleri gerektiğinden söz edilmektedir.²⁴⁸

Tekkelere bağlı vakıfların ellerinde bulunan araziler ile büyük baş hayvanların ve hububat ürünlerinin toplamı düşünüldüğünde²⁴⁹, tarikatların ve meşâyihin büyük bir maddî imkana sahip oldukları görülür.

244 Dzamal Cehajic, a.g.m., 382.

245 Dzamal Cehajic, a.g.m., 384.

246 Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: -I- İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", 292-99. Ankara, Tokat, Halep, Musul, Mardin, Çermik, Harput ve Çemişkezik sancaklarında bulunun 64 tekke ve zâviyeye bağlı çeşitli vakıflar ve yıllık gelirleri hk. bk. Rifât Özdemir, a.g.m., 272-76. Bir tekkenin normal gelirlerinin hangi kalemlerden oluştuğuna dair örnek için Sivas Ali Baba Zâviyesi'nin gelirlerine bk. Saim Savaş, Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi, İstanbul 1992 (Dergah Yayınları), 112-31.

247 Mesela, Rüstem Paşanın Sivas Ali Baba Zâviyesi'ne vakfettiği köylerin listesi için bk. Saim Savaş, a.g.e., 113-114.

248 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 93.

249 Çeşitli Bektaşî tekkelerinin elinde bulunan arazi, büyük baş hayvan ve hububat miktarları ile ilgili bilgiler için bk. A. Yılmaz Soyzer, "XVIII-XIX. Yüzyıllarda Bektâşîlik-Devlet İlişkileri", Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları, I/1 (Isparta 1999), 94-95. Öte yandan, çeşitli şeyh ailelerinin maddî durumlarıyla ilgili olarak bk. Suraiya Faroqi, "XVI-XVIII.

Osmanlılar, tekke ve zâviyelere vakıflar yoluyla yaptıkları bu yardımla yetinmeyip, bizzat hazineden onlara aynî ve nakdî yardımlar da yapmışlardır. Mesela, tekke ve zâviyeler, gelirlerinin azalması veya yetmemesi ya da müntesiplerinin sayısının artması gibi çeşitli sebeplerle maddî sıkıntıya düştükleri zaman²⁵⁰, kendilerine hazineye ait mukâtaa veya haslardan pirinç, nohut, fasulye, mercimek, arpa, buğday vb. aynî yardımlar ile günlük, aylık ve yıllık şekilde nakdî yardımlar yapıyordu.²⁵¹

Bu yardımların büyük bir kısmını “taâmiye” adıyla yiyecekler oluşturuyordu. Bu yardımlara 1216/1801 tarihinde Konya Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Dergahı’na senelik 1716 kuruş yiyecek yardımı, 1245/1829 tarihinde aynı dergaha yiyecek olarak 9.000 kuruş inayet ve ihsanı, Konya Mevlevî Dergahı dervişlerine 1123/1711 yılında mum, yağ ve tıraş bahası olarak 28.912 akçenin verilmesi, 1223/1808 yılında Edirne’deki Gülşenî şeyhi Sezâî Efendi’nin dervişlerine yiyecek yardımı olarak günlük bir şinik pirinç, 1258/1842 yılında Siroz Mevlevîhânesi dervişlerine aylık tayinâtın dışında, Ramazan ayına mahsus olmak üzere çeşitli miktarlarda pirinç, sade yağ, kahve, odun ve kömür verilmesi örnek olarak gösterilebilir.²⁵²

Söz konusu aynî ve nakdî yardımlar yanında, gerekli hallerde bazı tekke ve zâviyeler çeşitli tekâliften de muaf tutulmuşlardır. Süleyman Paşa, Murad Hüdâvendigâr, Yıldırım Bayezid ve Fatih Sultan Mehmed’in yukarıda belirtilen tekke ve zâviyelerle ilgili uygulamaları bunun birer örneğidir.²⁵³ Bu örnekler

Yüzyıllarda Orta Anadolu’da Şeyh Aileleri”, Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar (8-10 Haziran 1973), 209-12.

- 250 Tekke ve zâviyelerin giderleri genellikle ücret ve maaşlar, tamirat ve aydınlatma, yolcu ve fakirlerin yedirilmesi ve gelir fazlasının evlad-ı vâkıfa taksimi gibi kalemler oluşturuyordu. Bu alanlara yapılan harcamalara örnek olarak bk. Saim Savaş, a.g.e., 131-37.
- 251 Bu tür çeşitli aynî ve nakdî yardımlar için bk. Rifat Özdemir, *a.g.m.*, 290-297; Bilgin Aydın, “Osmanlı Devleti’nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih’in Şeyhülislâmlık’a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi”, İstanbul Araştırmaları, VII (İstanbul 1998), 101-02.
- 252 Bu yardım ve ödemelerle ilgili Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Cevdet Evkafı*’da bulunan bazı belgeler için bk. A. Yılmaz Soyzer, *a.g.m.*, 92-93.
- 253 Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: -I- İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, 292-300. Bu tür muafiyetler hakkındaki çeşitli örnekler için bk. Rifat Özdemir, *a.g.m.*, 297-99. Hacı Bektaş Tekkesinin muafiyetleri hk. bk. A. Yılmaz Soyzer, “XVIII-XIX. Yüzyıllarda Bektâşilik-Devlet İlişkileri”, 96. II. Mahmud, 1835 yılında, Bosna-Hersek’teki Fojnica yakınında, Nakşîlere ait olan Oglavak tekkesinin bütün vergi ve mükellefiyetlerden muaf tutulmasına dair bir ferman yayımlamıştır. Bk. Hamid Algar, “Some Notes on the Naqshbandî Tarîqat in Bosnia”, 178; Dzemat Cehajic, “Nakşibendî Tarikatının Bosna-Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya’daki Sosyo-Politik Durumları”, 383.

bize, Osmanlılar döneminde tekke ve zâviyelerin, özellikle vakıf hukuku çerçevesinde her türlü mâlî, hukukî ve sosyal desteğe sahip olduklarını göstermektedir.²⁵⁴

Öte yandan, devlet tekke ve zâviyelere yaptığı bu yardımların yerine ulaşım ulaşmadığını da zaman zaman kontrol etmiş ve özellikle konuyla ilgili şikayetler üzerinde ciddî olarak durmuştur. Mesela, Sultan IV. Murad, Konya’da Mevlevî şeyhi Ebû Bekir Çelebi’nin (ö. 1048/1638) Mevlânâ Dergâhı’na yapılan yardımları lâıyık vechile kullanmadığı ve bunlardan şahsî çıkar sağladığına dair şikayetler alması üzerine, “ziyâde gazaba gelüb ‘meşâyıha iddihâr-i mâl ve kat’-ı erzâk-ı dervîşân lâıyık mıdır?’ deyüb” adı geçen şeyhin “idamına teveccüh itdikde, şeyhülislâm hazretleri şefâatıyla” idamından vazgeçilip İstanbul’a sürgün edilmiştir.²⁵⁵

Tekke ve dervişlere yapılan çeşitli yardımları şahsî çıkarı için kullanan yukarıdaki şeyhle ilgili zikredilen bu olay, Sabri F. Ülgener’in şu değerlendirmelerini haklı kılacak niteliktedir: “Tasavvuf gerçekten bir yanı ile tabana indirilmiş bir tevekkül ve teslimiyet felsefesi içinde her an hizmete hazır kaderci bir kütleyi eğitip yoğururken, öbür yandan tarikat basamaklarını üste ve yukarıya tırmandıkça kendini geçim gâilesinin üstüne çıkararak ve işin külfetini altta o yumuşak tabanın sırtına vuracak olan bir nüfuz ve tahakküm mihrakını oluşturmaktan geri kalmamıştır.”²⁵⁶

Öte yandan, II. Mahmud’un islahatları çerçevesinde, 1826 tarihinde Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti kurularak bütün vakıflar bu bakanlığa bağlanma yoluna gidilmiştir.²⁵⁷ Böylece, daha önceleri vakfiye şartlarına göre seçilen bir mütevellî tarafından idare edilen tekke ve zâviye vakıfları, idarî ve mâlî bir takım imkan ve imtiyazlardan mahrum kalmış ve devlet, bu bakanlık eliyle tekke ve zâviyelerin mâlî kaynaklarını kontrol etmeye başlamıştır. Bu uygulama ile şeyh ve dervişlerin devlete bağımlılıkları sağlanmak istenmiştir.²⁵⁸

254 Rifat Özdemir, a.g.m., 287. Özellikle Osmanlı öncesi dönemlerde, zekat-fukara (mutasavvıf, derviş) ve vakıf ilişkisi hakkında bk. Francisco Rodriguez-Manas, “Encore sur la controveuse entre soufis et juristes au moyen âge: Critiques des mécanismes de financement des confréries soufies”, *Arabica*, XLIII (Leiden 1996), 406-21.

255 Naımâ, *Târîh*, III, 321.

256 Sabri F. Ülgener, *İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, 99.

257 Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti hk. bk. Nazif Öztürk, “Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti”, *DİA*, XI, 521-24.

258 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul t(Seha Nesriyat), 155.

c. İdari Yapı

Osmanlı döneminde, tarikatların maddî kaynaklarıyla ilgili devletin teşvik edici veya sınırlayıcı çeşitli yaklaşımlarına rağmen, uzun yıllar onların idari işleyişine müdahale edilmediği söylenebilir. Ancak, Osmanlının askeri, siyasi ve toplumsal tarihinde büyük bir öneme sahip olan 9 Zilkade 1241 (15 Haziran 1826) tarihinde Yeniçeri ocağının lağvedilmesinden sonra, 2 Zilhicce 1241 (8 Temmuz 1826) günü Saray-ı Hümayun Câmîi'nde sadrazam, Anadolu ve Rumeli kazaskerleri ile şeyhülislâm ve devrin çeşitli tarikat şeyhlerinin de katıldığı bir toplantıda, Yeniçerilerle Bektâşîler arasındaki geleneksel ilişkiler değerlendirilmiştir.²⁵⁹

Bu toplantı neticesinde; bazı Bektaşîlerin oruç yemek, namazı terk etmek gibi kötülüklerden başka, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e küfrettikleri (sebb-i şeyhayn), tevâtür derecesinde vâkî ve malum olduğundan; Üsküdar, Eyüp, Hisar vs. gibi muhitlerde olan Bektaşî tekkelerinin altmış sene evvel yapılmış olanlarının kadîm itibar olunarak, kendilerine diğer tarikat erbabından ve Sünnî birer türbedâr tayin edilmesine, altmış seneden sonra yapılmış olanlarının yeni kabul edilerek yıktırılmalarına, tekkelerle birlikte bulunan cami, mescid ve medreselerin aynı maksatlar için kullanılmasına, eski ve yeni Bektâşî tekkelerinde bulunan Babalar ile mürid adındaki kişilerin tashîh-i itikad ettirilmek üzere Hadim, Birgi ve Kayseri gibi ulemâ merkezi olan beldelere sürülmesine karar verilmiştir.²⁶⁰

Devletin tarikat ve tekkelere yaptığı bu müdahale, Osmanlılar dönemi tasavvufî kurumlarının hukukî statüsünde yeni bir dönemin başladığına işaret etmektedir. Artık devlet, bir yandan tarikatlara ait tekke, zâviye ve hankâhlardaki yükselmenin kendilerine has manevî seyir içerisinde olması ve buna kimsenin müdahale etmemesini isterken, diğer yandan da şer-i şerifin kaideleriyle, tarikat kurallarını bilmeyen cahil, inancı bozuk, nesep ve silsilesi bilinmeyen çeşitli kimselerin şeyhlik makamına geçmemesi, bunun için hiçbir kadının şer'î ilâm yazmaması, eğer böyle lâıyk bir kimse yok ise, tarikat mensuplarının kendi aralarından böyle bir kişiyi reyleriyle seçmeleri, şayet bu prosedürü uygulamazlar veya uygulamaya imkan bulamazlarsa, İstanbul'daki Kâdiriyye, Nakşibendiyye, Sümbüliyye, Halvetiyye ve Sadiyye tarikatlarının şeriata uyan, ahlâklı, tarikat kurallarını bilen genç müridlerinin, söz konusu tarikat veya tekkeye şeyh olarak gönderileceğini ilan etmiştir. Kasım 1836

259 Ahmed Cevdet Paşa, *Târîhu Cevdet*, XII, 210.

260 Ahmed Cevdet Paşa, *Târîhu Cevdet*, XII, 211; Ocak, "Bektaşilik", *DİA*, V, 378.

(evâhir-i Receb 1252h.) tarihinde, Sultan II. Mahmud tarafından yayımlanan bir fermanla bu esaslar açıkça belirtilmiştir.²⁶¹

Yine II. Mahmud döneminde, İstanbul Abdüsselâm Tekkesi postnişini Muhammed Efendi'ye hitaben yazılan bir fermanla; her tarikatın mümkünse pîrinin medfun bulunduğu dergah “merkez” kabul edilerek, Osmanlı ülkesindeki aynı tarikata ait bütün tekkelerin bu merkeze bağlanması ve merkez tekke şeyhliğinin kendi tarikatına ait diğer tekkelerin düzeninden ve işleyişinden sorumlu tutulması istenmiş, önceleri bizzat şeyhin kendi halifesini tayin etmesi umumî bir teâmül iken, bu fermanla söz konusu yetki “merkez tekke şeyhliği”ne havâle edilmiş, ayrıca hilafetin gerçekleşmesi için de şeyhülislâmlığın görüşünün alınması, ona göre hareket edilmesi esası getirilmiştir. Yine, mevcut ve açık bulunan tekkelerin bazı kişilere haksız yere kiraya verildiği ya da herhangi bir şeyhe para karşılığı kiralanır gibi verildiği belirtilerek, merkez tekke postnişinin bağlı tekkelere şeyh tayin ederken, onlardan “Bir habbe ve bir kaç akçe” almamaları istenmiştir.²⁶²

Devletin tekke ve zâviyelere karşı bu düzenleyici tavrının bir sonucu olarak, 1285-1299 (1867-1881) tarihleri arasında, İstanbul'da bulunan 252 tekkenin 35 merkez tekkeye ayrıldığı²⁶³, 1334/1915-16 tarihinden sonra ise bu sayının 15 merkez tekke ile sınırlandırıldığı²⁶⁴ görülmektedir.

Tasavvufî kurumların hukukî statüsündeki önemli adımlardan biri de Şeyhülislâm Refik Efendi'nin meşihati döneminde Meclis-i Meşâyih'in kurulması (1283/1866) ve bu kurumun meşihata bağlanmış olmasıdır.²⁶⁵ Sadiyye, Kâdiriyye, Sümbüliyye, Halvetiyye ve Nakşibendiyye tarikatlarının birer olmak üzere beş temsilcinin bulunduğu Meclis-i Meşâyih'te âzâ sayısı 1874 yılında altıya çıkarılmış ve Rifâiye tarikatı da meclise bir üye vermiştir. 1875 yılında başkan ve üyelerin yanında, meşâyih'ten olmayan bir nâzır görevlendirilmiş, aynı zamanda müderris kökenli bir de katip tayin edilmiştir.

261 Sultan II. Mahmud tarafından Kasım 1836 m. (evâhiri Receb 1252h.) tarihinde yayımlanan bu ferman için bk. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, “Şeriat Uleması ile Tarikat Meşâyihî İhtilâfı ve Tekke ve Zâviyelere Tayinler Hakkında İki Vesika”, *AÜİFD*, XXVIII (Ankara 1986), 348-49. Ayrıca Rifat Özdemir bu fermanı *Ankara Ser'iyye Sicili*, Defter no. 239, belge no. 155'den nakletmektedir. Bk. Rifat Özdemir, a.g.m., 279-80.

262 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 193-94.

263 İrfan Gündüz, *a.g.e.*, 195.

264 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Defterleri, 1334 Tarihli Meşâyih Defteri*, nr. 1760. Bilgin Aydın, “Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih'in Şeyhülislâmlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi”, *İstanbul Araştırmaları*, VII (İstanbul 1998), 96.

265 Meclis-i Meşâyih'in kuruluşu ve çalışmaları hk. bk. Bilgin Aydın, a.g.m., 93-109.

Âzâ sayısı çeşitli senelere göre değişiklik gösteren Meclis-i Meşâyih'in 1892-1897 yılları arasında reisliği boş kalmıştır. 1902 yılında Meclis-i Meşâyih nâzırlığı kaldırılmış, 1911 yılında Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin meşîhatı zamanında ise, âzâ sayısı ikiye düşürülmüştür.²⁶⁶

Meclis-i Meşâyih'in kurulmasından sonra tarikatlarda evlâdiyet ve hilâfet usulü ile elde edilen şeyhlik görevi, doğrudan meclis tarafından kontrol edilmeye başlamıştır. Buna göre, bir dergahın şeyhi vefat ettiği zaman, şeyhliğin tevcihi için Meclis-i Meşâyih'e müracaat edilir; şayet müracaat eden şahıs ölen şeyhin soyundan ise ve gerekli şartları da taşıyorsa tayin gerçekleşir; ancak şeyhlik evlâdiyet üzere şart kılınmamış ve şeyh de çocuğu olmadan ölmüş ise, söz konusu tarikatın halifelerinden birine şeyhlik tevcih edilirdi.²⁶⁷

Tekke ve zâviyelere ait bütün görevlerin verilmesi ve isteklilerin imtihan ve tayin işlemleri, 2 Ramazan 1331 (5 Ağustos 1913) tarihli Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi gereğince, Şûrâ-yı Evkaf ve Evkaf idarelerine verilmiştir. Bu işlemlerin yürütülmesi İstanbul'da Meclis-i Meşâyih, taşrada ise Encümen-i Meşâyih'in sorumluluğu altında idi.²⁶⁸

Meclis-i Meşâyih'in kurulmasından önce, tekke ve zâviyelerin işleyişi, haklarında çıkarılan hususî padişah fermanlarıyla sağlanırken, bu meclis sayesinde tasavvufi kurumlar, devlet teşkilatı içerisindeki "resmî" yerini almış ve böylece, Osmanlı tarihindeki "fakılar ile sofular mücadelesinde" fakılar, müstahkem bir mevzi kazanarak, tekkelerle ilgili bütün faaliyetlerin kontrolünü ellerine geçirmişlerdir.

Meclis-i meşâyih, 10 Mart 1334 (10 Mart 1918) tarihli ve 3175 sayılı Dâire-i Meşîhatte Bir Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye Tesis ve Meclis-i Meşâyih Teşkilâtının Tevsîiyle Müftilerin Sınıf ve Maâşâtı Hakkında Kanun'un ikinci maddesi gereği, "bir reis ile yedi âzâdan" müteşekkil bir yapıya kavuşturulmuştur.²⁶⁹ Ayrıca, bu kanunun uygulanmasıyla ilgili olarak, Meclis-i Meşâyih Nizamnamesi çıkarılmış ve bu kurumun çalışma esasları belirlenmiştir.²⁷⁰

266 Mustafa Kara, Tekke ve Zâviyeler, 304-310; Bilgin Aydın, a.g.m., 94-95.

267 1303/1885-86 tarihinde Meclis-i Meşâyih tarafından Bab-ı Meşîhat'a verilen bir takrirden bu tayin şartları zikredilmektedir. Bk. İstanbul Müftülüğü Meşîhat Arşivi, Meclis-i Meşâyih Tezkire Defteri, nr. 1762, vr. 3b.

268 Bilgin Aydın, a.g.m., 100.

269 Cerîde-i İlmîyye, IV/36 (İstanbul 1336), 1057.

270 Meclis-i Meşâyih Nizamnamesi için bk. Cerîde-i İlmîyye, IV/37 (İstanbul 1336), 1108-111.

Daha sonra, Meclis-i Meşâyih'in kurulması ve âzâlarının oluşturulmasıyla ilgili çeşitli tayin ve tevcihler yanında²⁷¹, bu nizamnamenin tatbiki, görevlilerin hak ve sorumlulukları, tekkelerin işleyişi gibi konularda çeşitli talimatnâmeler çıkarılmıştır. Bunlar; Meclis-i Meşâyih Nizamnamesinin Tatbikatına Dâir Tâlimâtname (4 Zilkâde 1336/11 Ağustos 1334), Merâkii Tekâyâ Tâlimâtname (11 Zilkâde 1336/18 Ağustos 1334), Taşra Encümen-i Meşâyih Hey'etlerinin Vezâifi Hakkında Talimatname (11 Zilkâde 1336/18 Ağustos 1334)²⁷², Bilumum Tekâyâda Tatbik Edilecek Hıfz-ı Sıhhat ve Muhâfaza-i Nezâfet ve Tahârete Dâir Tâlimâtname (12 Zilkâde 1336/19 Ağustos 1334), Tekâyâda Ma'bihi't-Tatbîk Olmak Üzere Kaleme Alınan Tâlimâtname (17 Zilkâde 1336/24 Ağustos 1334), Meşâyih-i Kirâm Taraflarından Hulefâya Verilecek İcâzetnâmelere Dâir Tâlimâtname (26 Zilkâde 1336/2 Eylül 1334), Meclis-i Meşâyih Nizamnamesinin 13. Maddesi Mucibince Meclis-i Meşihatce Tanzim Olunan Talimatname (26 Zilkâde 1336/2 Eylül 1334) ve Tekâyânın Teftişine Dair Tâlimâtname (2 Zilhicce 1336/8 Eylül 1334) olmak üzere, sekiz adet talimatnamedir.²⁷³

Osmanlı Devleti'nin inkırazından sonra kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti devletinin çıkardığı 30 Kasım 1341 (1925) tarih ve 677 sayılı Tekke ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Men ve İlğasma Dair Kanun²⁷⁴ ile bütün tekke ve zâviyeler kapatılarak, tarikatların ve onların yan kuruluşlarının hukukî varlığına son verilmiştir. Ayrıca, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde tasavvuf ve tarikat faaliyetleriyle az veya çok ilgisi bulunan çeşitli devrim kanunları da çıkarılmıştır.²⁷⁵

V. SONUÇ

Osmanlılar döneminde, fıkıh - tasavvuf ilişkisi çerçevesinde gelişen olaylara siyasî, iktisadî ve sosyal açılar da dahil olmak üzere, “bir bütünlük içerisinde” bakıldığı zaman, “şerîat” ve “tarikat”ın, Kur'ân ve Sünnet'in objektif kuralları çerçevesinde kaldıkları sürece, bir madalyonun iki yüzünden başka bir şey olmadıkları görülecektir. Onun bir yüzünü, fukahânın temsil

271 12 Şevval 1336/21 Temmuz 1334 tarihli irade-i seniyye ile yapılan tayinler hk. bk. Cerîde-i İlmîyye, IV/38 (İstanbul 1336), 1142.

272 Bu üç talimatname için bk. Cerîde-i İlmîyye, IV/38 (İstanbul 1336), 1135-141.

273 Bu talimatnameler için bk. Cerîde-i İlmîyye, IV/39 (İstanbul 1337), 1154-162.

274 Düstur, Üçüncü Tertip, Ankara 1925 (Başbakanlık Devlet Matbaası), VII, 113.

275 26 Teşrinisânî 1934 tarihli ve 2590 sayılı “Efendi, Bey, Paşa gibi Lâkap ve Unvanların Kaldırıldığına Dair Kanun” için bk. Düstur, Üçüncü Tertip (Ankara 1955, II. Baskı), XVI, 6. 13 Kanunuevvel 1934 tarihli ve 2596 sayılı Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun için bk. Düstur, Üçüncü Tertip, XVI, 24.

ettiği, “dinin maddî ve zâhirî algılanış ve yaşanışı”, diğeri de sûfiyenin temsil ettiği “manevî ve ahlâkî algı ve yaşayış biçimi” teşkil eder. Zira, cemiyet hayatının bütün bölümlerini dinin etkileyip yönlendirdiği bir toplumda, huzursuzluklar ancak bu maddî ve manevî algı ve yorumlama biçimleriyle asgariye indirilebilir veya dengelenebilir. Bu itibarla, söz konusu iki disiplin arasında meydana gelen çeşitli tartışma ve gerginlikleri, birbirini yok eden değil, birbirini besleyen ve geliştiren tartışmalar olarak değerlendirmek mümkündür. Kaldı ki, İslâm’ın ilâhî kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm değişik zamanlarda, farklı durum ve ihtiyaçlar üzerine gönderilmiş hükümleri de içeren bir “hidâyet rehberi” olup, bir mantık veya matematik kitabı değildir. Bu itibarla, onun içerdiği bazı hüküm ve kavramlara farklı açı veya bağlamdan bakarak, birbirinden çok farklı ve hatta birbirine zıt sonuçlara varmak bile mümkündür. Nitekim fıkıh, kelâm ve İslâm mezhepleri tarihine kısa bir göz atıldığı zaman, onların “reyci - eserci”, “akılcı - kaderci” gibi, tamamıyla birbirine zıt, teslimiyetçi/fatalist – iradeci/aktif ekollerle dolu olduğu ve bu ilimlerin tarihinin tek renklerden meydana gelmediği görülecektir. Dolayısıyla, İslâmî disiplinlerin birbiriyle ilişki ve gerginliklerini incelerken, bu renk karışım ve çeşitliliğine özen göstererek, taraflar arasında gerilen ipe, her iki uçtan da fazlaca asılmamak ve “İdeal İslâm” inşa veya inzâl eden bir “Şâri” görevine soyunmamak gerekir. Bu sebeple, fıkıh - tasavvuf ilişkilerinin herhangi bir dönemdeki çehresine bakarken, statik yaklaşımlardan ziyade, Sabri F. Ülgener’in de işaret ettiği gibi, “gövdesi içinde heterogen unsurların zaman zaman ve çevre çevre, ağırlıklarını ileri-geri değiştirmelerine hakkını verecek bir yaklaşım, bizi gerçeğe çok daha yaklaştırmış olabilir(di). Hal böyle iken, eldeki yığından birkaç çizgiyi yakalayıp, peşin ve kategorik bir sınıflamaya gitmek gerçeği zorlamaktan başka sonuç vermez(di).”²⁷⁶

Bununla birlikte, makalenin çeşitli bölümlerinde anlatılan birtakım örneklerden de anlaşılacağı gibi, fukahâ ile meşâyih arasındaki ilişkilerin tamamen pürüzsüz olduğu da söylenemez. Zira, fukahâ açısından, kamu düzeni ile din ve inanç emniyetini sağlayabilmek için, meşâyih’in her tür ve tondaki söz ve davranışlarına karşı gösterilecek müsâmananın da bir sınırı olmalıdır. İşte bütün tartışmalar, söz konusu bu müsâmananın sınırları üzerinde cereyan etmiş ve zaman zaman bazı mutasavvıflar, tasavvufu “şeriat”ın dışına çıkarmaya; bazı fakihler ise “şeriat”ı tasavvuftan uzaklaştırmaya çalışmışlardır.

Bu genel çerçeve içerisinde, Osmanlılar dönemi fukahâ - meşâyih gerginliklerinin temelinde, tasavvufun bir noktada durdurulamayan sübjektif yorumları ile genelde fukahânın kamu düzenini korumaya yönelik tavrı

276 Sabri F. Ülgener, *İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, 125.

yanında; Osmanlı-İran münasebetleri, Hristiyan ve Yahudi unsurların birtakım emelleri, devlet merkezindeki bazı politik çıkar ve rekabet duyguları, bilhassa Orta ve Batı Anadolu'da çiftçi ve köylülerin çeşitli ekonomik sıkıntıları; vahdet-i vücud, peygamberlik, Mehdilik, ehl-i beyt sevgisi, zühd, keşf, kerâmet, kutup ve sahib-i zaman olmak, hurûfluk, mesihîlik, bâtinîlik, ibâhîlik... gibi birtakım dinî, siyasî ve iktisadî sebeplerin bulunduğu görülmektedir.

Söz konusu bu sebep ve etkilerin oluşturduğu veya motive ettiği bir din anlayışı ile, Sünnî önceliklere sahip Hanefî fukahâsının temsil ettiği bir din anlayışı arasında, büyük farklılıkların bulunacağı ve bu farklılıkların dinî nasları yorumlama ve uygulama bakımından, tarafları açık bir ayrışmaya götüreceği ise tabiidir. Bu süreçte, fıkıhçılar her bir olayı hukukî bir norm çerçevesine sokmaya çalışırken, mutasavvıflar kalbî ve bâtinî sembollere yaslanmaya çalışmışlardır. Her ne kadar, kalbin dünyası hukuk normlarından daha geniş bir alana sahip ise de onun kapılarının doğruya olduğu kadar yanlışa da aynı derecede açık olduğu bir gerçektir.²⁷⁷

Öte yandan, H. J. Kissling tarikatların temsil ettiği İslâm'ı "Halk Dini", ulemânın savunduğu İslâm'ı ise "Yüksek-İslâm" olarak nitelemiş ve din sosyolojisi bakımından tarikatları, "Teşkilatlanmış bir İslâmî alt-din" olarak değerlendirmiştir²⁷⁸ ki, tarikatların "teşkilatlanmış bir alt-din olduğu" fikri, onun bir taraftan İslâmiyet'in misyonerliği vazifesini görürken, diğer taraftan da sürekli yıkıcı bir unsur olması gibi, birbirine zıt iki rolünü açıklamaktadır. Zira tarikatların, eski din ve kültürlerin çeşitli görüşlerini kolayca benimseme kabiliyeti, onları yeni ihtida eden veya edecekler için daha sevimli bir hale getirirken, İslâm'a nüfuz etmeyi düşleyen yabancı unsurlar için de daha çok hoş gider hale getirmektedir.²⁷⁹

Netice olarak, fıkıh ile tasavvuf arasındaki metot ve problem farklılıklarını kabullenerek, bu iki disiplin mensuplarının bugün de devam eden tartışmalarına bakıldığında²⁸⁰; fıkıhçıların tevhit inancını ve ibadetleri her türlü

277 Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınevi, (İstanbul 1984), 113.

278 Hans Joachim Kissling, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tarikatların Sosyoloji ve Pedagoji Açısından Rollerini" (trc. Turgut Akpınar), *Tarih ve Toplum*, 85 (İstanbul 1985), 131.

279 H. J. Kissling, a.g.m., 131.

280 Bugünkü tartışmalara örnek olarak bk. Ömer Ziyâüddin Dağıstânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar* (trc. İrfan Gündüz-Yakup Çiçek), İstanbul ts, (Seha Neşriyat); Mahmûd Abdürraûf el-Kâsım, *el-Keşf an hakikati'sûfiyye*, Amman 1413/1992 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye); İbrahim Sarıms, *Teorik ve Pratik Açısından Tasavvuf ve İslâm*, İstanbul 1995 (Yöneliş yayınları), 247-80; Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Düveyş, *Fetâve'l-İcneti'd-dâime li'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ'*, Riyad 1412, III, 183-209 (tasavvufla ilgili sorular ve cevapları); Abdülaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Tarikatçılığa Bakış*, İstanbul 1997 (Birleşik

bidat ve hurâfeden koruma konusundaki hassasiyetlerini olumlu karşılamakla beraber, muhaliflerini hemen zındıklık ve ilhad ile itham etmelerini isabetli bulmuyoruz. Bize göre, mümkün olan son sınıra kadar, insanların düşünce ve inanç hürriyetlerine saygı gösterilmelidir.

Ayrıca, fukahânın siyasî iktidar ile yakınlaşması ya da bir anlamda “fukahânın devlet ile özdeşleşmesi”, ilk bakışta “din” adına çok olumlu bir gelişme şeklinde idealize edilebilir ise de tarihi tecrübe bize gösteriyor ki, ümerâ (siyasî irade) ile ulemâ arasındaki mesafenin sıklaşması, ilk önce ulemânın düşünce hürriyetinin ve ilmî şahsiyetinin ortadan kalkmasına ve birtakım “zâlim” ve “sevimsiz” yöneticilerin destekçileri konumuna düşmelerine, hatta onların basit birer oyuncakları haline gelmelerine sebep olmaktadır. Erol Güngör’ün de işaret ettiği gibi, “Hele kanunların ve nizamların objektif, umumî olmaları, yani her hususî hâl için ayrı karar verilmediği göz önüne alınacak olursa, bazı ferdi vakalarda insanların adalet duygularının nasıl rencide olduğu her zaman görülen şeylerdir. Bu gibi hallerde, kanunun soğuk ve kuru hükmüne karşı kalbin sıcaklığı hâkim olur ve biz, mahkûmları mâsûm ilan eder, hâkimleri vicdanımızda mahkûm ederiz. İşte, tarikatlar, devlet gücü karşısında kendilerini güçsüz görenlerin sığındığı yerler olmuştur. Ulemâ kanundan başka hiçbir şey tanımayan bir hâkim imajı yaratırken, tarikat şeyhi baba şefkatinin sembolü olabilmektedir.”²⁸¹ Dolayısıyla, bazı Osmanlı fakihlerinin zaman zaman “kraldan daha fazla kralcı” bir yaklaşımla, devleti veya bazı hukukî normları koruma uğruna, insanların fikir ve inanç hürriyetlerini kısıtlayıcı birtakım fetvalar vermesini isabetli bulmuyor ve insanların “bize göre yanlış” olan şeyleri de düşünme ve ifade etme hakları bulunduğuna inanıyoruz.

Öte yandan, tasavvufun da Osmanlılar döneminde kendisini yenileyemediği, özellikle vahdet-i vücud telâkkileri ile şeyhe bağlılık ve onu taklit fikrinin her türlü riske açık olarak geliştiği, tekke ve zâviyelerin vakıflara dayanan kurumlaşmasının bazı çıkar ilişkilerini ve yozlaşmaları beraberinde getirdiği, şeyhlik ve halifeliğin hânedanlığı andıran bir biçimde, babadan oğula (veya dâmâda) geçen bir yapıya (beşik şeyhliği) bürünerek, geniş bir “mana aristokrasisi” sınıfının doğmasına sebep olduğu ve neticede bütün bu olumsuz şartların, son iki yüz yıldır Osmanlı toplumunda şiddetini gittikçe artıran “toplumsal yozlaşma ve bozulma” ile birleşerek, ülkemizdeki “kurumlaşmış tasavvuf”un sonunu getirdiği söylenebilir.

Dağıtım, II. Baskı); Mustafa Kara, “Tekke Medrese Münasebetleri Üzerine”, Fikir ve Sanatta Hareket, X/113 (İstanbul 1976), 152-61.

281 Erol Güngör, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, 113.

İSLAM FELSEFESİNİN TEŞEKKÜL DÖNEMİ “VARLIK” ANLAYIŞINDA BİRİNCİ VE İKİNCİ CEVHER KAVRAMI

Mevlüt UYANIK *

Takdim

İnsanlığın felsefi birikiminde, özellikle ilk dönemlerden bu yana, en çok tartışılan meselelerden biri dış dünyanın bilgisini nasıl edindiğimizdir. Thales'den itibaren “Alemin ilk maddesi nedir?” sorusu ekseninde yapılmaya başlayan tartışmalar, Aristoteles ile, atomculuk ve tümel-tikel ya da Birinci ve İkinci Nitelikler (cevher-âraz) ilişkisi çerçevesinde yoğunluk kazanmaya başlamıştı.¹ Önceleri mantık ve ontoloji sahasında başlayan müzakareler, daha sonra epistemolojik bir konum almaya başladı. Mantık alanında düşünülebilen her şeyin önce bir “tek olan” şeklinde tasarlanabileceği, hiç bir “tek olan”ında başka tek olanlarla özdeş olmadığını *tekil kavramı* ile ifade edilir. Buna karşılık, “tek olan”lar arasında, sahip oldukları ortak özellikler bakımından bir özdeşlik kurarak elde edilen kavram, *genel* terimi ile karşılanır.

Halbuki genel ve tekil kavramların ontolojik, epistemolojik anlamlarında çok önemli bir felsefi sorun ortaya çıkar. Biçimsel tanımıyla veya birincil nitelikleriyle tartışmasız bir şekilde bildiğimizi düşündüğümüz genel bir kavramın deneysel içeriğinin ne olduğu, dış dünyada tam bir karşılığının bulunup bulunmadığını hususunu tartışan bu sorun, yaklaşık bin yıldır felsefe tarihinin en önemli gündemlerinden birini oluşturur.²

* Doç.Dr., Gazi Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Bilim Dalı Öğretim Üyesi

1 *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, tercüme, giriş ve notlar ekleyen Zimmermann, F.W., The British Academy, Oxford.1987, xxv-xxxiii

2 Özlem, Doğan “Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”, *A.Ü.İ.F.Dergisi*, Ankara.1999, XL, 127-128

Özünde metafiziksel bir mesele gibi gözükmese de, soyut fikirlerden ziyade nesnelere özünü bilme çabasıyla, insan zihnini tamamen yeni baştan düzenlemek ve bilimi yeni bir temele oturtmak isteyen Batılı aydınlar, bu tartışmaya 17. yüzyıldan itibaren yeniden ivme kazandırarak, modern fizik (bilgi ve bilim) anlayışlarının temellerini belirlemişlerdir.³

Bu mesele, felsefe tarihinin önemli bir aşamasını oluşturan İslâm felsefe tarihinde, fizik âlem ve metafizik ilişkisinin mahiyeti üzerine düşünmek çerçevesinde ele alınmaktadır.⁴ Biz, atomculuk ekseninde yapılan "kevn ve fesad" âlemi, Birinci ve İkinci Cevherler, diğer bir ifadeyle "Varlık" mahiyet ve hüviyeti arasındaki ilişkiyi merkeze alarak sorunu tartışarak, dış/mümkün dünyanın bilgisinin mahiyetini anlamaya çalışacağız.

İslâm düşünce tarihi oldukça geniş bir alanı kapsadığından dolayı, Allah'ın bu âlem üzerindeki müdahalesinin nasıllığını, Müslüman kelâmcılarının cevher-âraz ilişkisi bağlamında boyutuyla değil de; Aristo felsefesi etkisinde kalan ilk dönem Meşşai felsefecilerinin Birinci ve İkinci Nitelikler/Cevherler ilişkisine dair söylediklerini inceleyerek inceleyeceğiz.⁵ Dolayısıyla bu inceleme, ontolojik bir boyut arz eden "varlık" çerçevesinde cevher-âraz ilişkisinin epistemolojik tahlili olacaktır. Epistemolojik açıdan incelememizin nedeni, nesne/varlık merkezli bir anlama çabasında, öznenin konumunu ve bilinç düzeyini belirlemenin sorunlu olmasından dolayıdır. Çünkü "kendini olduğu gibi tanıtan bir nesne/varlık var mıdır, varsa mahiyeti nedir ve özne, bunu nasıl algılar ve tanımlar?" soruları günümüz felsefesinde oldukça tartışılan hususlardır. Bunları farklı bir şekilde anlama

- 3 O'Connor, D.J. "Substanz and Attribute" *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, London.1962, 8, 36-39 Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalıcı yay. İstanbul.1996, 11 vd, Kepler, Newton, Bacon, Descartes modern bilimin öncülerinden olup cevher-âraz (birinci ve ikinci cevher) ilişkisini dualist bir tarzda açıklamışlar, Spinoza monist bir tarzda ve Leibniz ise metafizik atomculuk şeklinde meseleyi incelerken J.Locke, birinci ve ikinci nitelikler şeklinde sorunu tartışmışlardır. Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Say yay. İstanbul. 1983, 563-564,587-588; Weber, Alfred *Felsefe Tarihi*, çev. H.Vehbi Eralp, Sosyal yay.5.baskı. İstanbul.1998, 207, vd,415, Gökberk, Macit *Felsefe Tarihi*, Remzi kitabevi, İstanbul.1980,31, 231, 313, 321; John H.Randall, Justus Buchler, C.E.M. Joad, *Dünyanın Büyük Felsefeleri*, çev. Semih Umar, Remzi yay. İstanbul.1985, 63
- 4 Bayrakdar, Mehmet *İslam Felsefesine Giriş*, A.Ü.İ.F. Ankara. 1988, 121 vd, Açıkgenç, Alparslan *Bilgi Felsefesi*, İnsan yay. İstanbul.1992, 64-65
- 5 İlk dönem kelâmi akımlardan Mutezile, yaratılış olgusunu açıklamak için cevher ve âraz metafiziğini kullanmıştır. Buna muhalefet için ortaya çıkan Eş'ariciliğin de teolojik ve metafizik atomculuğu cevher-âraz öğretileri ekseninde açıklaması için Fahri, Macit *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan. İklim yay. İstanbul.1987, 48, 169-172, Bayrakdar, a.g.e. 6, 193-194, Dağ, Mehmet "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı, A.Ü.İ.F.D. XXIV, Ankara.1981, 221 vd

ve açıklama imkanı var mıdır? Yoksa dış dünyada var olan sebep-sonuç ilişkisinin mekanizmine düşülerek öznenin özgürlüğü mü yok olmaktadır? Öznenin hareketle nesneyi (varlık/âlem) zaman, mekan, durum, izafiyet gibi hususları göz önünde bulundurarak tasarımı ve tanımını, son tahlilde, epistemolojik bir bakış açısıyla meseleyi incelemek demektir. Bu hususu çok önemlidir, zira öznenin özgürlüğü ve birey olması burada ortaya çıkmaktadır.

Yüzyıllardır aynı nesne (örneğin ontolojik ve kozmolojik bir sorun olarak “âlem”in oluşu/yaratılışı) hakkında filozofların hala tartışılan farklı görüşler ortaya atması buradan kaynaklanmaktadır. Felsefi bilginin kümülatif boyutundan kast edilen budur. Özellikle Özü itibarıyla varlığı zorunlu, maddi bir boyutu olmayan ve bir olan Allah ‘ın maddi olan kainatla ilişkisi nasıldır? Bir olan Allah’dan nasıl oluyor da “çok” (âlem) meydana geliyor? Burada Allah’ın “Birliğine” bir eksiklik getirilmeden sürekli değişim ve dönüşüm içinde bulunan çok’un çıkmasının izahı çok önemlidir. Bir durumdan başka bir duruma geçen nesne, gerçekte “ne” olmaktadır? Özü kalıp, durumu mu değişmektedir; yoksa tüm varlığı ile değişime mi uğramaktadır?⁶

Bu soruların cevapları için Grek düşüncesinde değişme kavramını genel hatlarıyla verip, İslam felsefesinin teşekkül döneminde el-Kindi’nin; sonra da Farabi’nin bakışaçılarını inceleyeceğiz.

I. Birinci ve İkinci Nitelikler Kavramının Tarihsel Arkapları

Dış dünyadaki nesnelere sürekli hareket halinde ve değişimi içindedir. Değişme ve hareket nedir; nesneye verdiğimiz bir sıfat/âraz mıdır, yoksa başka bir nesnenin yanısıra koyduğumuz bir şey midir veya başka tanımı olan bir şey midir? İşte bu ve benzeri soruların cevabı düşünce tarihi boyunca insanların zihinlerini sürekli olarak meşgul etmiştir.

Meşşai filozoflara kaynaklık etmesi hasebiyle Aristoteles’de değişme kavramının nasıl ele alındığına ana hatlarıyla baktıktan sonra ilk İslâm filozofu olan Kindi’yi bu bağlamda inceleyeceğiz.

Aristoteles’e Kadar Değişme Kavramı

Evrendeki “Değişenlerin” ötesinde “değişmeyen” bir şey olup olmadığı sorunu ilk dönemlerden itibaren arkhe (öz/cevher) terimi ekseninde başlamıştır. Ana maddenin ne olduğu, ilk hareketin nasıl

6 Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, *Tarihi’l-Felsefetü’l-Arabiyye*, Daru’l-Cil, Beyrut.1982, II. 113. Felsefe’nin tanımlarından birisi de,Varlığı varlık olarak bilmek”tir, olunca, bilginin hedefde, eşyanın görünüşünü, değişen kısmını değil de, özünü, değişmeyen kısmını, yani hakikatini bilmektir. N.Keklik’e göre, bunda Peygamberimizin ...*Ya Rabbi, bize eşyayı olduğu gibi göster*” hadisinin etkisi büyüktür. Keklik, Nihat *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, c.I- İstanbul.1969-1970, 4

başladığı ve bunun arazlar (birinci nitelikler/cevherler) ile ilişkisi ekseninde tartışıldığı malumdur.

Bu, ontolojik boyutu olan önemli bir epistemolojik sorundur. Zira dış dünyada her şey değişmekte ve duyularla algılanmaktadır; ama bu veriler mantıksal verileri ile çakışıyor mu? Bu bağlamda “doğruluk”tan kasıt nedir, akıl ve olgusal doğruluk ne demektir” soruları büyük önem kazanmaktadır.

Burada mantık, doğru/geçerli akıl yürütmenin yöntemi olarak ele alınmaktan ziyade; bu akıl yürütmelerin doğruluğunu/geçerliliğini sağlayan ilkeleri ortaya koyan bir metodoloji olarak incelenmektedir. Sürekli değişen âlem, bir somut bir gerçek ve olgu olarak vardır, buna dair yargıların bu gerçekliğe uygun olması “doğru”, gerçekliğe uygun olmaması ise “yanlış” olduğunu gösterir. Önemli olan bu doğruluk değerlerinin yeterli ve güvenilir bir şekilde tespit edilmesidir.⁷

Bu bağlamda, Herakleitos’un “her şey sürekli bir değişim veya akış içindedir ve hiç bir şey istikrarlı değildir, dolayısıyla salt duyusal verilere güvenilebilir” teziyle; Parmenides’in aslında hiç bir şeyin değişmediğini, değişkenliğin bir hayal olduğunu, bu nedenle kesinlikle duyusal verilere güvenilemeyeceğini belirtmesi ilk bakışta çelişik gibi gözükmektedir. Çünkü ilk filozof, “Oluş”u mutlaklaştırırken; ikinci düşünür tam tersini yapmakta ve “Oluş”u inkar etmiş gibi gözükmektedir. Bu sözde çelişkinin aslında biricik arkhe arayışından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Empedokles (İ.Ö.494-434) ve Platon (427-347) göre, her iki filozofunda haklı ve haksız olduğu yönleri vardır. Empedokles, Herakleitos’un belirttiği şekliyle “oluş yoktur” derken, Parmenides’e ve Elea okuluna hak verir; çünkü “Gerçek” bir bütün olarak değişmez. Fakat hareketin varlığını kabul etmekle Herakleitos’a ve İyonya okulunun görüşlerini onaylar. Bu husus, fiziksel dünyayı anlamamız ve bilimin gelişmesinde önemlidir.

Empedokles’e göre, alemdeki değişenler ile değişmeyenler arasındaki ilişkinin (bir’den çok’un) nasıl meydana geldiğini açıklanması önemlidir. Tek bir unsur vardır ve bu özü bakımından değişmez, başka bir şeye dönüşmez: Bununla birlikte doğada her şey (cisimler) değişmektedir. O halde nesnelere oluşturan muhtelif unsurlar/birler/cevherler olmalıdır. Bunlar (toprak, hava, su, ateş) arasındaki çeşitli oranlardaki etkileşim, karışım ve çözülme sonucunda mevcut değişiklikler olmaktadır.⁸

Platon, her iki öğretinin de Evrenin tamamına uygulanamayacağını belirtir; ama ne Parmenides’in ne de Herakleitos’un görüşlerinin inkar edilemeyeceğini de vurgular. Duyusal verilerin yanıltıcı ve görelî olduğunu

7 Grünberg Teo, “Mantık ve Gerçeklik”, Türkiye I.Felsefe Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, Ülke yay. Ankara.1991, 231

8 Weber, a.g.e, 14-29.

unutmamak şartıyla her şeyin değiştiği söylenebilir. Fakat Parmenides, tümüyle gerçek olup hiç bir değişikliğe uğramayan bir dünya ile ilgilenmekle doğru olanı yapmaktadır.⁹ Bu iki alanı, Platon, İdeler/tümeller ve görünüşler/tikeller dünyası diye tanımlar.¹⁰

Bu öğretilerde, tümeller, tikellerdeki örneklerinden bağımsız olarak gerçek oldukları için değişme yoktur. Sürekli değişken olan tikelin gerçekliği, tümellerden pay almasının bir sonucudur. Dolayısıyla tikel/nesne değişse ya da ortadan kalksa bile onun ideası değişmez ve var kalmaya devam eder.¹¹

Parmenides ile kısmen paralel olan Demokritos (İ.Ö.460-370), evrende değişmeyen bir öz (cevher) bulunması gerektiğini söyledi. Ona göre, bütün değişikliklerin nedeni, bölünemeyen en küçük şeyler/atomlardır; ama atom asla değişmez ve yok olmayıp, sonsuz sayıdadır. Nesnedeki değişim, atomlardaki harekete bağlı olarak görülmektedir. Burada görünen, değişen oluş halindeki “fiziksel varlık/doğa” değil, onun ötesinde asıl ve gerçek varlık aranmaktadır. İşte bu husus, ilk dönem doğa felsefesini aslında bir metafizik olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.¹² Daha sonra Epikuros ve Lucretius tarafınan geliştirilen bu öğretiyi, evrendeki bütün oluşumlar atomların mekanik tarzda birleşip ayrılmasından ibarettir, dolayısıyla yalnız atomlar ve boşluk vardır. Var olan şeyler yok olmazlar, yer değiştirirler, yoktan da hiç bir şey varolmaz. Bu nedenle de tesadüf ve gayelilik diye bir olgu da yoktur, her şeyin bir nedeni vardır ve zorunlu olarak sonucunu ortaya çıkarır. Evrendeki farklılık ve çoğulluğun sebebi, atomların sayısı, büyüklük, ağırlık ve biçiminden kaynaklanmaktadır, dolayısıyla eşyaya ait niteliklerin ontolojik bir mahiyeti yoktur. İkincil nitelikler olarak zikredilen renk, ısı, ses, gibi hususların bu mekanist

9 Joad, a.g.e 25-29, 83

10 Weber, a.g.e 53 vd, Anders Wedberg, “İdealar Kuramı” Platon’un Felsefesi Üzerine Araştırmalar, İdealar Kuramı, 1, der.Ahmet Cevizci, Ankara.1989, 78

11 Raphael Demos, “Formlar ve Şeyler” Platon’un Felsefesi Üzerine Araştırmalar, İdealar Kuramı, 1, 112.Bu oldukça tartışmalı bir husustur, zira gerçek olan Ali ve Veli değil, onların insanlığı olduğu iddia edilmektedir.

12 O’Connor, a.g.m. *EP*, 37, Alwin Diemer, “Ontoloji” Günümüzde Felsefe Disiplinleri, içinde, der.Doğan Özlem, Ara yay. İstanbul.1990, 93, Abdulkemir Suruş, Evrenin Yatışmaz Yapısı, çev. Hüseyin Hatemi, İnsan yay. İstanbul.1995, 18-19,38-40. Russell, “yok edilemez şeyler inancının çok erken dönemlerde atomculuk şeklindeki yorumun deneysel bir başarıdan kaynaklanmaktan öte duyulur dünyanın bütün değişiklikleri gerisinde sürekli ve değişmez bir şeyin bulunması gereğine duyulan içgüdüsel bir inançtır” diyerek bu noktaya işaret etmektedir. Russell, Dış Dünya Üzerine Bilgimiz, 96

anlayışta yeri yoktur, bunlar birer vehimdir.¹³ Çağdaş felsefedeki materyalizm ve pozitivistizmin kökeni buraya kadar gider.¹⁴

Burada sorun, “Cevher’in ne olduğu”dur. Sayısı ve mahiyetinin nasıl olduğu hakkında filozofların ihtilaf ettiği cevher/töz, en basit ifadesiyle, dış dünyada var olan cisimlerin en açık biçimde kendilerine ait olduğu şeydir. Yani birinci cevherler/niteliklerdir.¹⁵ Bu durumda, “duyu ötesi, cisim dışı gerçeklik/cisimsiz cevherin konumu nedir?” sorusu gündeme gelir. Aristoteles (384-323), bunu *Varlık olmak Bakımından Varlığın Bilimi* demek olan *Metafizik*’i (A bölümünde) inceler. Duyu üstü cevherleri (yani Tanrı, gök kürelerinin akılları ve insan ruhunun Faal Akıl diye adlandırılan ve bedenden ayrı olarak yaşayabilen kısmını) ayrıca inceler.¹⁶

Burada incelenen sorun, duyular âlemindeki eşyada olan değişimler ve bunların arka planındaki fikir ve kavramların nasıl oluştuğudur? Değişen (birincil nitelikler) ile değişmeyenler (ikincil nitelikler) arasındaki ilişki, Aristoteles’de işlem ve kaplam kavramları çerçevesinde ele alınmıştır. Buna geçmeden bu büyük filozofunun “değişme” kavramını nasıl incelediğini ele alalım.

13 Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, 47

14 Doğru bilginin elde edilmesinde gözlem ve deney temel alan, incelenecek nesnenin de sayılabilir ve ölçülebilir biçimleri; yani niceliklerini önceleyen pozitivistizm, Batı düşünce tarihinde Descartesci rasyonalizm ve İngiliz empirizminin (Bacon, Locke ve Hume) sentezine dayanır, diyen H.Arslan, modernitenin de, madde ve zihnin, olgu ve değer birbirlerinin karşısı olarak ele alan bir dualist bakış açısı olduğunu belirtir. Bu bakış açısının en iyi açıklaması Batı’da ilk defa Kepler ve Galileo tarafından birinci ve ikinci nitelikler kavramlarıyla yapılır. Modern bilimin öncülerinden olan Kepler, Kopernik’in etkisinde kalarak, bütün bilginin son tahlilde matematiksel bilgi olduğunu söyledi. Bu, nesnelerin tamamen matematiksel oranlarla bağlı olduğunu, ya da daha basit bir ifadeyle, reel olanın duyularla kavranan olduğunu söylemektir. Bunun yolu ise birbirinin nedeni olan olguların gözlemlenmesi ve keşfedilmesiyle olacaktır. Matematiğin bu şekilde kullanımı Kepler’i antik atomcu ve kuşkuşu okullarda nüvesi bulunan birincil ve ikincil nitelikler ayırımına götürdü. Bu öğretisi Galileo, Descartes ve Newton’da daha sofistike bir hal aldı. Burada Kepler, Galile, Descartes ve Newton’un doğadaki matematiksel armoninin Tanrı tarafından ortaya konulduğunu ve Tanrıya inandıklarını, fakat son tahlilde, teolojik ve metafizik aşamalardan insanlığın geçtiğini artık bir kurtuluş reçetesi olan pozitivistizmin ön dayanaklarını oluşturması paradoksu için Hüsamettin Arslan, “Pozitivistizm” Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, der.Sabahattin Şen, Bağlam yay. İstanbul.1995, 544 vd

15 Aristoteles, *Metafizik* çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay. İstanbul.1996,1028b,35,10-15

16 Aristoteles, *Metafizik*. Aşkın, mükemmel birey,yani Tanrı hakkındaki değerlendirmeleri için 983a,5-10, krş.1003a,20, dipnot.1

B. Aristoteles’de Değişme Kavramı

Aristoteles’e göre, “Olan her şey, bir şey aracılığıyla ve bir şeyden hareketle bir şey olur.” Filozofun bu “bir şey”den kastı ise kategori (töz, nicelik, nitelik, yer) bakımındandır. Aristoteles’e göre, değişme kavramının bir tarafında oluş ve yokoluş ile töz vardır. Diğer tarafında hareket bulunur. İşte bu ikinci kısımda değişmenin nicelik, yani büyüme ve küçülme ile yer değiştirme boyutu vardır. Bu arizi bir değişim olup nesnenin değişen nitelikleri onun özdeşliğini bozmaz. Ayrıca bir de nesneyi başka bir nesneye dönüştüren yani nitelik bakımından değişim vardır ki, buna *başkalaşma* denir. Burada öznenin özü değişmektedir.¹⁷

Buradan hareketle, hocası Platon’a ciddi eleştiriler getiren Aristoteles’e göre, gerçek olan ve hiç değişmeyen bir şeyin yarı gerçek ve değişken olan bir şeye öz oluşturması hususunu kabul etmek oldukça zordur. Tümeller hakkındaki bilgimiz, onları zihin dünyasının dışına çıkarıp dış dünyanın bağımsız unsurları gibi sunmanın makul hiç bir nedeni yoktur. Değişen şeylerin her halükarda nasıl süreklilik gösterdiği ancak madde-suret öğretisi ile mümkün olur.¹⁸

B.1.Aristoteles’de Cevher Kavramının İçlemi Ve Kaplamı

Aristoteles’de on kategorinin ilki cevherdir, her ne kadar bu kategorilerin fiziksel nesnelere mi; yoksa dile ait bir sınıflamayı kapsadığı tartışmalı bir husus olsa da, baskın görüşün fiziksel nesnelere ilgisi olduğudur: Zira dokuz kategori (kemiyyet/nicelik, keyfiyyet/nitelik, İzafe/görelilik, zaman, mekan, Vaz’/durum, mülk/sahip olma, Fiil/etki, İnfial/edilginin fiziksel nesnelere dolaylı ya da doğrudan algılanan çeşitli özelliklerine dairdir. Bunlar nesnenin değişebilen (arizi/ilineksel) özelliklerdir, ama birde bunun değişmeden kalan ve nesneye değişebilen özellikleri/ilineklere veren özü/cevheri vardır. Kısacası cevher, değişen varlıklarda daimi kalan ve değişmeyen şey olup¹⁹ kendi başına vardır.

17 Aristoteles, *Metafizik*, 1032a,15, *dipnot.3*, Örneğin bir masayı sonradan farklı bir renge boyamak onu masa olmaktan çıkarmaz, fakat yakarsanız geriye kül kalır, buna artık masa denilemez. Aslında bu ikinci değişim türü de tam olarak bir değişim değildir, zira bir şey (masa) yok oluyor, başka bir şey (kül) meydana geliyor. Bkz Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan’da Siyaset Felsefesi*, Verso yay. Ankara.1989, 228. Farabi’de kategoriler ve bunların bulunması için sorulması gereken sorular için Ebu Nasr el-Fârâbî *Kitabu’l-Huruf*, 62.*Kitabu’l-Elfaz*, s104-105. Daha sonra meselenin 18.yüzyıl Aydınlanma felsefesinde özellikle John Locke (1632-1704) tarafından tekrar gündeme getirilmiştir.

18 Joad, a.g.e, 29-31

19 O’Connor, a.g.m. EP, 36-37, Bu anlamda, varlık ve varolan nesne olarak ele alınır. Aristoteles buna ilk felsefe der. Bu aslında bir metafiziktir. çünkü görevini “varolanı

Varlığı bir başkasına muhtaç değildir. Kapsayıcıdır, bunun için cinslerin cinsidir. Keyfiyetleri değişse de her zaman mevzu/özne aynı kalır. Bir başka şey içinde olmaz ve bir başka şey içinde söylenemez olandır. Bu mahiyet ile varlık arasındaki ayırımını tespit için önemlidir. Çünkü bir şeyin “varlık”ı ile “ne” olduğu farklı iki meseledir. Bunun için her hangi bir önermede “o nedir?” sorusunun cevabıdır.²⁰

Burada sıhhatli bir değerlendirmeye gidebilmek için cevheri ve arazları tespit edilmeye çalışılan fiziksel nesnenin içinde yer aldığı türe dikkat etmek gerekir. Bu ise o nesneyle bazı ortak özelliklerle sahip diğer nesnelere incelemeyi gerektirir. Diğer bir ifadeyle, tekilin bilinebilmesi için tümelin de bilinmesi gerekir.²¹

Bu husus çok önemlidir, zira hocası Platon, tümel ile tekilin arasını ayırmış, bunun sonucunda da tümel (öz/cevher) ile tekil (görünüş) veya varlık ile oluş arasında inandırıcı bir bağ kuramamıştır. Halbuki sorun, bu ikisi arasında doğru bir ilişki kurulmasıyla aşılabılır. Bu ancak, idealar dünyasını yeryüzüne indirmekle, yani tümeli (evrenseli) tekilin (teker teker somut şeylerin) içinde görmekle olur.²² Bilgi, bu bağlamda, akılla kavranan tümelden duyularla algılanan tekili çıkarmaktır. Tümdengelim yöntemiyle, kavranan ile algılan arasındaki ikiliği ortadan kaldırır. Gerçek ya da evrensel somut varlıklar dünyasına iner, Platon’un çıkmazı aşılır.²³

Bu tümelinde bir cevheri vardır. Burada iki tür cevher ortaya çıkmaktadır, Aristoteles bunlara *birinci ve ikinci cevher* demiştir. (Kategoriler.5,2a) Eğer özne (konu/mevzu) yüklem (mahmul) görevi yapıyorsa, bunlar hakiki cevherdir ve fertleri temsil eder. İlk cevher denilen bunlardır. Bazı özneler ise bazen yüklem görevi görürler ve özne olmak hassalarını kaybedebilirler. Bunlarda nevi ve cinsleri ifade etmekte olup ikinci cevherler denir.²⁴ Bu ayırım, Birinci ve İkinci Nitelikler/Cevherler

varolan olarak, özü ve belirlenimleriyle saf halde ele almak” olarak belirler. Alwin Diemer, “Ontoloji” Günümüzde Felsefe Disiplinleri, 93. Şafak Ural, Temel Mantık, 29-30. İbn Sina, Âraz ile arizi arasında bir ayırım yapar ve Aristoteles’de “âraz” (örneğin bir cevhere bağlı olarak kullanılan beyazlık) bulunduğunu ama “arizi” nin (yani beyaz) kategori olmadığını tashih etmektedir. Necat, 7, Yusuf Şevki Yavuz, “Âraz” maddesi, İslâm Ansiklopedisi, *İSAM*, İstanbul.1991, 3, 338

20 Aristoteles, II. Analitikler Bölüm VII, 92a, krş. Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantiği, II- İstanbul.1969-1970, s20-21, Toshihiko Izutsu, İslâm’da Varlık Düşüncesi, 132

21 Aristoteles, Metafizik, 1003a, 10-15

22 Aristoteles, bu bağlamda, bireysel nesnelere sahip olduğu varlıktan başka hiç varoluşun mümkün olmadığını iddia eder. Joad, a.g.e, 31 vd, Ağaoğulları, a.g.e, 223,

23 Ağaoğulları, a.g.e, 227

24 el-Fârâbî Kitâbul’l-Huruf, 10,12, Al-Farabî’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s *De Interpretatione* xxv, 56, krş., Nihat Keklik, a.g.e, II, 20

ilişkisinin işlem ve kaplam çerçevesinde düşünülmesi gerektiğini ortaya çıkarmıştır.

Dış dünyanın mahiyetini incelemek felsefenin ontolojik boyutudur, burada herhangi bir nesneye ait birinci cevherin, bu nesneyi belirten terimin kaplamını, aynı nesnenin ikinci cevheri ise terimin işlemiyle ilişkilidir.²⁵ Bir terimin işlemi, bu terimin ait olduğu cins, kaplamı da bu terimin altında yer alan tür veya tek tek nesnelere olacaktır.²⁶

C. Akıl ve Olguların Çerçevesinde Cevher Kavramı

Bir konuda ortaya konulan akıl yürütmenin/çıkarımın geçerli olması, sonucun öncüllerden zorunlulukla çıkması demektir. Ortaya çıkan yargının “doğru/geçerli olması onu dile getiren önermenin doğru olması demektir, çünkü önermeler, yargılarımızı dile getiren cümlelerdir.”²⁷

Doğru önermeler ise akıllı ve olgu doğruları şeklinde ikiye ayrılabilir. Akıl doğruları salt akılla tecrübeden bağımsız olarak öncel bir şekilde belirlenen ve çelişimini ispatlamanın imkansız olduğu zorunlu önermelerdir. Bunlar ya kendiliğinden apaçıktır ya da bu türe indirgenebilir niteliktedirler. Bu anlamda salt mantiki ilkelere türetildiği için buna *mantık doğrusu* denilebilir. Olgular/bilgi doğrusu ise tecrübeye dayanan çelişiminin gösterilmesinin mümkün olabileceği, dolayısıyla zorunlu olmayan önermelerdir. Bu önermelerin karşıtları düşünülebilir ve mantıksal bir çelişki olmaksızın reddedilebilir. Burada olabilirlik ve raslantusallık temellidir.²⁸ Önemli olan önermelerin cevher-âraz ilişkisinin bir raslantusallık ilişkisi olarak ele alındığının unutulmamasıdır.

Aristoteles’de özne cevheri temsil ederken, yüklem, cevher durumundaki özneyi arizi olarak tanımlar. Örneğin “Ali, sarı saçlı, kısa boylu, mavi gözlüdür.” Önermesinde, özne olan Ali (birinci) cevherdir, ona yüklenen diğer özellikler ise arazdır. Yalnız burada akıllılık cevherde zorunlu olarak var olan bir öznelik/ilinedir. Bu “Ali’ sarı saçlı, kısa boylu, mavi gözlü akıllı bir insandır” şeklinde anlaşılması gereken bir önermedir. (Attribut) Kısa boyluluk, sarı saçlılık ve mavi gözlü olmak, özneyi

25 Diemer, a.g.m, 110-111, Ural, a.g.e, 31-32

26 İlk dönemlerde, Porgiryor ağacı çerçevesinde, bu husus, cins ve tür olarak ele alınmıştır. hayvan (cins) altında akıllı hayvan (tür) altında Ahmet, Ali vardır. Burada ali ve Ahmet, insan teriminin kaplamını, akıllı olmak ise işlemi gösterir. Fakat *içlem ve kaplam* kavramlarının ilk defa 18.yüzyılda Port Royal mantık anlayışı çerçevesinde kullanılmıştır. Ural, a.g.e, 32-33

27 Ural, a.g.e, 49

28 Grünberg, a.g.bildiri, 233-234, Frederick Copleston, Felsefe Tarihi, “Leibniz” çev. Aziz Yardımlı, İdea yy. istanbul.1996, IV,16

tanımlaman ikinci derecede arazlardır. (Accident) Aristoteles’in Birinci ve İkinci Nitelikler/Cevherlerden kastı budur.²⁹

Akıl doğruları, genel olarak varlığın yanısıra somut olarak “burada olan” nesnelere hakkında yargılarda bulunur. Örneğin özdeşlik ilkesi (her varolan kendisiyle özdeştir), tüm değişme ve gelişmelere rağmen her varolanda her zaman değişmeyen bir özdeş çekirdek (töz) bulunduğunu ifade eder. Bunun yanısıra bu ilke, her varolanın aynı zamanda tek ve biricik bir teklik (individuum) olduğunu söyler.³⁰

II. Ebu Nasr el-Fârâbî’nin Varlık Anlayışı

“Muallim-i Sani” denilen büyük Türk-İslâm filozofu Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarkhan b. Uzluğ el-Fârâbî’nin³¹ (m.870-950) Tanrı-âlem ilişkisini açıklarken (kurguladığı sudur ve on akıl teorisi açısından) birinci ve ikinci cevher ilişkisi çok önemlidir. Filozofla birlikte, Grek felsefesinin bir mirası olarak ontolojik bir terim olan “Varlık”ı tartışmaya açılmıştır.³² Fârâbî’nin konuyla ilgili mantıksal ve epistemolojik tahlilleri yakın döneme ışık tutacak mahiyettedir.³³

Fârâbî’ye göre, Varlık, ikiye ayrılır. İlki, zatı açısından var olmak için başkasına muhtaç olmayan Vacibu’l-Vucud’dur. Buna kendisinden var olunan İlk Mevcud da denir. İkincisi ise, böyle bir zorunluluk buldurmeyen mümkün varlık; yani dış dünyadır. Buna da mevcut denir ve varlığının ilk sebebi, varlıkların en üstünü ve her türlü eksikliklerden münezze olan İlk Mevcud’dur.³⁴

29 O’Connor, a.g.m. *EP*, 36-37; Diemer, a.g.m. 111-112

30 Diemer, a.g.m. 99-100. Bu husus, yeniçağ da Leibniz düşüncesinde yeniden ortaya çıkacaktır.

31 Hayatı ve eserleri için Ebu Nasr el-Fârâbî, Kitabu Araü Ehli’l-Medineti’l-Fazıla, Matbaatu en-Nil bi Mısır, 1.Baskı, t.y. Giriş kısmı, 2-15, Nicholas Rescher, al-Farabi’s Short Commentary on Aristotle’s Prior Analytics, Pittsburgh, 1963, 11 vd; Deborah L.Black, Al-Farabi, History of Islamic Philosophy, I, ed.Shossein Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London,1996, 178-179, Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, Tarihu’l-Felsefetü’l-Arabiyye, 2.cilt,90-94, Muhammed el-Hac Hasan el-Kemali, Muhadarat fi’l-Felsefetü’l-İslamiyye, Beyrut.1993, s62-66, Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi, İstanbul.1995, 176, Bayrakdar, İslâm Felsefesine Giriş,200-202

32 Izutsu, Toshihiko İslâm’da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, insan yay. İstanbul.1995, 17-18,136

33 Deborah L.Black, a.g.e, *I*, 192

34 el-Fârâbî, “Uyunu’l-Mesai” (Felsefenin Temel Meseleleri), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, çeviri. Mahmut Kaya, İstanbul.1995, 86. el-Fârâbî, Araü Ehli’l-Medineti’l-Fazıla, 1, Türkçesi, Nafiz Danışman, MEB, İstanbul.1990, 15, 28, krş. Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e, 2, 109-100

Fârâbî'nin önemi onun düşüncesinde bilginin hem ontolojik boyutu; hem de kozmolojik boyutu olmasından dolayıdır. Ontolojik boyut, bütün evrenin varoluş sebebinin temelde Allah'ın bilgisi olduğunu ifade eder. On akıl teorisi ile ay üstü ve ay altı âlemin yani "çok"un izahı, son tahlilde Bir Varlığın bilgisi çerçevesinde olur. Kozmolojik yön, değişmeyen ay üstü âlem ile birlikte değişen ay altı âlemdeki ilişkileri "mevcud" kavramı altında inceler.³⁵ Çünkü "mevcud" ister herhangi bir konuda olsun, isterse bir konuda olmasın, dış dünyada tek tek şeylere (makullere) söylenen müşterek lafızdır. Mevcud, burada varlığa yüklenen şeydir.³⁶ Bu çerçevede, ortaya çıkan ve cevaplanması gereken sorular şunlardır:

Mevcud, yani dış dünyada var olan nesnelere, zihnen tasavvur edilene tekabül ediyor mu?

Ya da zihnen tasarımılanan şeyin dış dünyada gerçekliği var mı? Şayet varsa, bunun uygunluğu nasıldır?

Doğru (sadık) bir şekilde algılanmış mıdır? Veyahut nesnelere tasavvurunun zihnen tasdik edilme süreci nasıl olmaktadır?

Bunun sonucu ortaya çıkan bilginin türü nedir?³⁷

Dış dünyanın bilgisinin nasıl elde edildiği, deyim yerindeyse kainatın "malzemesinin" nasıl yorumlanması gerektiği konusunda ilk dönem filozoflarından itibaren çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu felsefe tarihinde realizm-nominalizm ya da tümel-tekilin (gerçekliği) tartışmaları şeklinde görülmektedir.³⁸

Fârâbî'nin eserleri arasında, Aristoteles üzerine yaptıkları şerhler özel bir öneme sahiptir.³⁹ Aristoteles'in mantık çalışmalarından hareketle, kendine özgü Birinci ve İkinci cevher (tekil-tümel-tekil) geliştirmiştir.⁴⁰ Bu

35 el-Fârâbî, Kitabı Peri Hermeneias (el-Ibara) çeviri. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.1990, metin 40, çeviri. 82, el-Fârâbî Kitabul'l-Huruf tahk.Muhsin Mehdi, Daru'l-Meşrik. Beyrut.1990, 110, krş. Bayrakdar, a.g.e, 210-212, krş.Necip Taylan, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, İFAV, İstanbul.1994, 125

36 el-Fârâbî Kitabul'l-Huruf, 115

37 el-Fârâbî a.g.e, 213-214. Kitabul'l Burhan, el-Mantık inde el-Farabi, tahkik, takdim ve talik. Macit Fahri, Daru'-Maşrik.Beyrut.1987 19-20.

38 Joad, a.g.e, 31,38 vd, John H.Randall, Justus Buchler, Felsefeye Giriş, 144-145. Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Ekin yay. Ankara. 1996, 515-516. Hıristiyan ortaçağı için Weber, a.g.e, 153,176..Konunun İslam felsefesi ve mantıkla ilişkisi için Nihat Keklik, a.g.e, II. 5-6, Necati Öner, Klasik Mantık, A.Ü.İ.F. Ankara.1982, 34-35.

39 Rescher, Nicholas Nicholas al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics, 11, Deborah L.Black, Al-Farabi, History of Islamic Philosophy, I, 179-184

40 Burada tümel, tekil ve tikel kavramlarını tanımlayarak muhtemel anlam kaymalarını düşmemeye çalışacağız. Bir nesnenin zihindeki tasavvuru olan Kavram, yalın haliyle kullanıldığı zaman bir sınıfın tümüne delalet edince tümel/küllü olur. Örneğin Bütün insanlar ölümlüdür önermesinde olduğu gibi. Kavram, bir sınıfın bir ferdine delalet

etkilenmeye rağmen salt bir Aristocu ya da onun felsefesinin taklitçisi olduğunu söylemek mümkün değildir.⁴¹ Bunu iyi tespit edebilmek için önce cevher ve âraz terimlerinin anlamlarını vermek istiyoruz.

III. el-Fârâbî'nin Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramları

A. Cevher ve Âraz Terimlerin Genel Anlamları

1. Cevher Kelimesinin Sözlük Anlamı: Farsça gevher kelimesinden Arapçalaşmıştır. Dış dünyada kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olmasına rağmen kendisi yüklem olmayan, öz varlık. Bunun gerçekten tam bir tanım (had) mı, yoksa bir tasvir (resm) mi olduğu hususunda üzerinde ayrıca durmak gerekir.⁴²

Cevher Kelimesinin Terim Anlamı: Aristo'dan bu yana hem bir mantık kategorisi hem de metafizik bir terim olup tanımı filozoflara göre farklı şekillerde yapılmıştır. Bu nedenle genel bir tanım vermeye çalışacağız. Mantık'da bir varlığı tanımlamak için kullandığı ilk kategoridir ve bu anlamda cevher asla bir konuya yüklem olmaz. Diğer dokuz kategoriler/yüklemler ise arazlardır, dolayısıyla cevher olmadan kendi başlarına var olmaları mümkün değildir. Dolayısıyla cevher, öz varlık olup hiç bir şeye dayanmaz, ama bütün arazlar hatta bazen birbirine zıt arazlar ona yüklem olur. O değişmeden bir ve aynı kalandır. Başka bir kategoriyle iştiraki yoktur.⁴³ (Birinci) Cevher, gerçek olandır, görünüş ya da yanılsamaya karşıt olarak gerçek varoluşu ifade eder.⁴⁴

Fakat Mevcud/Varolan, ilk cevher hakkında ontolojik olarak söylendiği gibi, sonraki kategorilerin her biri içinde kullanılır. Aralarındaki

ediyorsa tekil/cüzi olur. Örneğin Bazı insanlar katiptir, önermesinde olduğu gibi. Eğer kavram bir önermede ya da konu olarak alındığı zaman tümel ve tikelden başka bir de tekil olur. Ahmet katiptir, önermesinde olduğu gibi. Necati Öner, a.g.e, 16,18

41 El-Fârâbî, İhsa'ül-ulum, (İlimlerin Sayımı) çev.Ahmet Ateş, M.E.B, İstanbul.1990, "Hayatı, Eserleri ve Felsefesi" adıyla A.A.Adıvar tarafından yazılan Giriş, .35, Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, çev. Ali Ünal. İnsan yay. İstanbul.1985, 25

42 Soyut ve Somut olabilen cevher, beş kısımda incelenebilir. Bunlar, heyula, suret/form, cisim, nefis ve akıldır. eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Curcani, Kitabu't-Tarifât, Beyrut.1988, 79,

43 Kutluer, İlhan "Cevher" maddesi, İslâm Ansiklopedisi, İSAM, İstanbul.1993 VII/450, O'Connor, a.g.m.36, Keklik, a.g.e, II/20, Öner, a.g.e, 29

44 Cevizci, a.g.e, 507

fark, İlk Cevher, kendi başına var olup arazlardan, müstağni iken bu hususun diğer kategorilerde bulunmamasıdır.⁴⁵

Metafizik anlamda Tanrı, akli; ama fizik ötesi bir varlıktır. O, ne değişmeye tabii olur, ne de hareket eder. Ezeli ve ebedidir. Yani zatı ile varolduğundan, ezeli olması için başkasına muhtaç değildir. O, öyle bir ilk varlıktır ki, onun varolması için ne “onunla oldu”, ne “ondan oldu” ne de “onun için oldu” denecek hiç bir sebep bulunamaz. O, ne maddedir, ne de madde ve konu ile kaimdir. Bu bağlamda, İlk Cevher var olunca âraz var olur, ama âraz yok olunca cevher yok olmaz. Allah İlk Hakikat olarak diğer varlıklara gerçekliklerini (el-hakika) verir. Burada, bir şeyin hakikati demek, o nesnenin kendine mahsus olan varlığıdır. Allah, kendisi başkasından gerçeklik almaksızın Gerçektir.⁴⁶

Önemli olan hikmet aracılığıyla “el-makulâtı’s-sevani” denilen varlıkların bilgisini; yani Ondan varlık (el-vucud), gerçeklik (el-hakika) ve birliği (el-vahde) nasıl aldıklarının bilgisini elde etmektir.⁴⁷ Bizim makâlemizi teşkil ettiği boyutuyla, cevher, âlemdeki kevn (oluş) ve fesad (bozuluş) açıklamadaki konumudur. Bunu netleştirebilirsek, Tanrı âlem ilişkisinin mahiyeti de açıklanmış olacaktır.

Âraz Kelimesinin Sözlük Anlamı: Gelip geçici bir nitelik olup

“Cevher”in zıttıdır. Bu anlamda, bizatihi var olmayıp, varlığı ancak konuya yüklem olmakla mümkün olur. Onun ortadan kalkmasıyla araz da ortadan kalkar. Sonradan ve tesadüfen ve ansızın ortaya çıkan, bu nedenle varlığı zorunlu ve daimi olmayandır. Kısacası İslâm Felsefesinde, âraz, bir konuda bulunan durumu ifade eder.⁴⁸ Arazlar, ayrılabilen (el-mufarık/gayr-i zati) ve ayrılamayan (zati/lazım) âraz diye ikiye ayrılır. Örneğin insana nispetle yazarlık, onun ayrılabilen ilineği iken insanın utandığı zaman kızarması ayrılmaz niteliktir.⁴⁹

Âraz Kelimesinin Terim Anlamı: Tıpkı cevher gibi arazda

45 İbn Rüşd, Telhisu Kitabi'l-Ma'kulat, thk.Mahmut Kasım, el-Mektebetü'l-Mısıriyye, Kahire.1980, 84-85

46 el-Fârâbî, Kitabı Peri Hermeneias (el-Ibara) 40-41, Fusulü'l-Medeni, (Siyaset Felsefesine Dair Görüşleri) çev.Hanifi Özcan, İzmir.1987, 43, Kitabul'l-Huruf, 96, el-Medinetu'l-Fazıla, 2-3

47 el-Fârâbî, Fusulü'l-Medeni, 43, el-Makulâtı'l-uvel ve el-Makulâtı's-Sevani için el-Fârâbî Kitabul'l-Huruf, 64-65

48 Kindî, Resailü'l-Kindî el-Felsefeyye, tahkik ve neşr. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, neşr. Daru'l-fikr el-arabi.Mısır.1369/195, Muhakkikin esere yazdığı Mukaddime, ve tasdir bölümleri; ”Kindî. Felsefesi Risaleler, çeviri ve İnceleme. Mahmut Kaya. İz yay. İstanbul.1994, Ebu Nasr el-Fârâbî Kitabul'l-Huruf, 95, ayrıca el-Curcani, a.g.e, 148

49 el-Curcani, a.g.e, 148-149

Aristotelesden bu yana felsefi düşünce tanımlanmaya çalışılmış bir terimdir. Aristo'ya göre, âraz, bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şeydir.⁵⁰

Bir nesnenin tanımlanabilmesi, arazlar vasıtasıyla olur. (İkinci)Cevher bu nesnenin zatına/mahiyetine ya da mahiyetinden bir parçaya tekabül ederken, kategoriler/araz (ya da birinci nitelikler) onun huyiyetine tekabül eder.⁵¹

B. İslam Felsefesinin İlk Filozofu el-Kindî'de Birinci ve İkinci Cevher Kavramları

İlk İslâm filozofu olan Ebu Yusuf Yakup b. İshak b. Sabbah b. İmran b. İsmail b. El-Eş'as b. Kays el-Kindî'nin (796?-866?)⁵² felsefe tanımlarından birisi de, "*insanın gücü ölçüsünde ebedi ve külli olan varlıkların hakikatini, mahiyetini ve sebeplerini bilmesidir*"⁵³

Bu tanımı yapabilmek için ise "dış dünyadaki var olanları ve bunların mahiyetleri nedir?" sorusunun cevabı çok önemlidir. Zira tıpkı nefis olmadan bedeni yönetmek mümkün olmadığı, beden üzerindeki etkisi görülmeden de nefsi bilmenin mümkün olmaması gibi, âlem ve âlemdeki varlıkların bilinmesi, ebedi ve külli varlıklarla ile gayb ve müşahede âleminin temellendirilmesi için gereklidir.

Daha basit bir ifadeyle, külli olan varlıkların, yani dış dünyada cismi bir boyut almadıkları şekliyle bilmek demektir. İşte bundan dolayı olsa gerek ki, yukarıdaki tanımın bir benzeri daha kısa bir şekilde "*Felsefe, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmektir*" şeklinde vermiştir. Eğer gerçeğin/küllinin bilgisi elde edilirse, ona uygun davranışlar yapmak mümkün olacaktır. Bunun için de illeti/sebeplilik bağını tespit etmek gerekir. Çünkü bir şeyin dış dünyada varlığının ve var olmasının sebebi gerçekliktir; mahiyeti olan her şeyin gerçekliği de vardır.⁵⁴ İşte bundan dolayı sebep/illet

50 Aristo, *Metafizik*, 1025a,

51 el-Fârâbî *Kitabul'l-Huruf*, 63

52 Hayatı ve eserleri hakkında İbnu'l-Nedim, *el-Fihrist*, Daru'l-Marife, Beyrut.1994, 315-321; *Resailu'l-Kindî el-Felsefeyye*, tahkik ve neşr. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, neşr. Daru'l-fıkr el-arabi.Mısır.1369/1950, Muhakkikin esere yazdığı Mukaddime, ve tasdir bölümleri; "Kindî. Felsefesi Risaleler, çeviri ve İnceleme. Mahmut Kaya. İz yay. İstanbul.1994, IX vd, Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e, 64 vd; Ahmed Fuad el-Ehvani, el-Kindî, çeviri. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, der.M.M. Şerif, İnsan yay. İstanbul.1990, 35 Fahri, a.g.e, 61 vd;.

53 el-Kindî, *Resailu'l-Kindî el-Felsefeyye*, 173,

54 el-Kindî a.g.e, 97-98, Şaban Haklı, *İslâm Filozoflarına göre Allah'ın Cüz'ileri Bilip Bilmemesi Meselesi*, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, M.Ü.B.E, İstanbul.1996, 18

bilindiği zaman sebeplinin bilinmesi zorunlu olur. Zira bir şey, kendi varlığının sebebi olamaz.⁵⁵

el-Kindî, *el-felsefe-i ula* 'yı "İlk Sebeb" in bilgisi olarak nitelendirmesi bundan dolayıdır. Fakat dış dünyadaki varlıkların maddi sebebine dair bilgi elde etmemiz daha kolaydır, bu sayede onun cinsini belirleriz. Suret/Forma dair bilgilerle onun türünü ve faslını elde ederiz. Bu şekilde o varlığı tanımlamak kolaylaşır. İşte bu özellikler, nitelik ve nicelik (ki bunu ifade eden terimler izafidir) açısından sürekli değişime maruz kalan varlığın birinci cevhere tekabül etmekte olup cüzilerdir.⁵⁶

Önemli olan bu değişkenliğin arkasındaki değişmeyen ve sürekli olan ikinci cevherleri bilmektir. Çünkü felsefenin konusu budur, diğeri, yani birinci/cisimli cevherler ise, sonsuz olduğu için tabiat bilimleri uğraşır. Beşeri bilgi ve bilimlerin teşekkülü bunlarla olur.⁵⁷ Bununla birlikte, amaç, sürekli değişken olan tabiatta bu "çokluk" un arkasında yatan "birlik" i bilmektir; zira tabiatta Çokluğun bulunmadığı Birlik yoktur. Bunun yolu da, cisme sahip olan birinci cevherlerin bilinmesinden geçer. Burada akli ve duyu verileri geçerlidir, cevhere dair niteliksel ve niceliksel bilgiler bunlarla elde edilir.⁵⁸

C. Fârâbî'de Cevher-Âraz Terimlerinin Anlamları

İslâm felsefesinde varlık-mahiyet ilişkisini "cevher" terimi ekseninde sistematik olarak üç kategoride tartışması hasebiyle Fârâbî'nin önemi büyüktür. Önce "cevher-araz" terimlerinin anlamlarını verdikten sonra Birinci cevher (Araz) ve İkinci Cevher ayrımını geçeceğiz.

1. Cevher Teriminin Sıradan Kullanımı

Dış dünyada var olan maden ve taş gibi eşyayı tanımlamak için kullanıldığı bunun üzerinde fazla durmanın gereksizliğini vurgular. Daha sonra insandaki kalıtsal özellikleri vurgulamak için "Zeyd iyi bir cevhere/yapıya sahiptir" önermesinde olduğu gibi kullanıldığını belirtir. Burada onun çok iyi bir aileye, çevreye, fitrata, dolayısıyla iyi fiillere sahip biri olduğu kastedilir. Zeyd'in mahiyeti hakkında bilgi verilir. Dikkat

55 Kindî, Felsefi Risaleler, 21

56 Burada cevher toplayıcı (cami) ve ayırıcı (müferrik) diye ikiye ayrılır. Cami denen birçok şeyi ifade eder, her biri tarifini ve ismini verir. İnsan teriminin tek tek bütün insan bireylerini aynı tarif ve isim altında ifade etmesi gibi. Bu tür'dür. İnsanın diğer canlılardan ayırt edilmesi cinsini gösterir. Müferrik/ayırıcı cevher ise varlıkların tarifçe birbirlerinden ayrılmasını sağlayan terimdir. Konuşmak insanı diğer canlılardan ayıran/fasl eden özelliktir. Bkz el-Kindî, a.g.e, 23-124.

57 el-Kindî, a.g.e, 133-136,

58 el-Kindî, a.g.e, 133

edilirse, Cevher terimi, bu kullanımlarda ya bir nesnenin kesinlikle özüne ya da neden oluştuğuna işaret edecek şekilde kullanılmaktadır.⁵⁹

2. Cevher Teriminin Sınırlı Kullanımı

Bir de “Bir şeyin cevheri” anlamında kullanılan izafi ve mukayyed tanımı vardır. Bu, mutlak cevher anlamında değildir. “Altının cevheri, Zeydin cevheri ve Bu elbisenin cevheri/mahiyeti) anlamında kullanılması buna örnektir. Bunlar arizidir, çünkü mutlak cevher, var olmak için arzulara ihtiyaç duymaz. Fakat arizi cevherler için bu söz konusu değildir.⁶⁰

2.1. “Araz”ın Terim Anlamı: Fârâbî’ye göre, Arapların çoğunluğu tarafından sadece dünya hayatında faydalanılacak (para ve benzeri) şeyler için kullanılmaktadır. Felsefede bütün sıfatlar için kullanılır.⁶¹ Araz, lazım (ayrılmaz, zati nitelik) ile ariz (dışarıdan uruz eden) terimleri çerçevesinde bunları tartışır.⁶² Zati ve arizi terimlerinden kastı şudur:

el-Araz ez-Zati, bir şeyin kendi cevherinde gerçekleşmesi durumudur. Öznede (mevzu/konu) mahiyeti ya da mahiyetinden bir cüzinin gerçekleşmesi durumunu ifade eder. Kesilen bir hayvan ölür. Buradaki ölme durumu zatidir. Burada vurgulanan sebep-netice münasebeti değil, ama bir cevherin zatında gerçekleşen değişimdir.⁶³

el-Araz gayr-i zati ise, bir şeyin başka bir şeyin tabiatında ve mahiyetinde bulunmaması durumudur. Felsefede arazdan kast edilen budur. Bu sebep-netice ilişkisini gösterir. Düşen yıldırımın bir hayvana isabet ederek öldürmesi gibi.⁶⁴

3. Cevher Teriminin Felsefi Kullanımı

Cevher, dış dünyada kesinlikle bir öznede (mevzuda) bulunmayan ve kendi başına kaim olandır. Nev’ı, Cins, ve Fasl türünden ne olursa olsun “Bu nedir?” sorusuna cevap olarak verilenlerin hepsi ona yüklem olur. Ama O, hiç bir şeye yüklem (mahmul) olmaz, genel olarak söylenecek olursa, hangi

59 el-Fârâbî Kitabul’l-Huruf, 97-100

60 el-Fârâbî a.g.e, 101

61 el-Fârâbî a.g.e, 95

62 Izutsu, a.g.e, 136

63 el-Fârâbî, *Kitabu Katagoriyas/ (ey el-Makulat), el-Mantık inde el-Farab el-Mantık*, tahkik, takdim ve talık. Refik el-Acemi, Daru’-Maşrik.Beyrut.1985 içinde, 117-118

64 el-Fârâbî Kitabul’l-Huruf, 96-97

makullerden olursa olsun bir şeyin mahiyetini belirtir.⁶⁵ Dolayısıyla gerçek cevher, ne bir şeyin konusu olur; ne de bir konuda bulunur.⁶⁶

Fârâbî, Aristoteles'in bir mevzuda bulunmayan cevherlere "birinci cevherler" bunların küllilerine de "ikinci cevherler" dediğini vurgulayarak, bu ayrımı kabul ettiğini belirtir⁶⁷ ve dış dünyanın bilgisinin önce birinci cevherlerin bilgisini duyularla elde etmekle başladığını söyler.⁶⁸

D. Tanrı'nın Varlığı ile Diğer Nesnelere Varlıkları

Fârâbî'nin Aristoteles'den ayrıldığı en önemli nokta, Allah inancına sahip olmak olup, cevher kavramına ayrı bir yorum ve derinlik kazandırmıştır.⁶⁹ Fârâbî'de Tanrı zatı (cevheri) itibarıyla tekdir, ortağı ve benzeri yoktur. Zatiyla ezeli ve ebedidir, var olması için başka bir varlığa muhtaç değildir. O, mükemmel varlık bütün eksikliklerden münezzehtir. Üstelik bu mükemmellik diğer mükemmelliklerden farklı olduğu için azameti, büyüklüğü her ulu ve büyük şeyden üstündür; azameti ve ululuğu zatının (cevherinin) gayelerinden ibaret olup, cevheri ve zatı dışında değildir.⁷⁰

Allah, vacibu'l-vucud (zorunlu varlık) olmak hasebiyle, yok sayılması imkansız olan varlıktır. Mahiyeti ve hakikati aynıdır. Diğer varlıklar gibi cins, fasl'a ayrılmadığı için tanımlanamaz, mahiyeti tam olarak açık bir şekilde bilinemez. O, ehad/tekdir, başka parçaların bir araya gelmesinden oluşmamıştır, yani mürekkep değildir, bu anlamda basittir. Ona has nitelikler başka varlıklarda bulunmaz. Onun hakikati sadece kendine hasdır, yani İlk Hakikat'tir. Zaman, mekan gibi niceliklerle ilişkisi yoktur. Tanımlanamaz derken kastedilen budur. Varlığını bütün mevcutlardan farklıdır, ama O, olduğundan başka bir şey olamaz. İşte onun başkasından ayrı olması zatında birliğini gerektirir. Zaten "Bir" demek, her mevcudu başkasından ayırdeden

65 el-Fârâbî a.g.e, 100-101, *Kitabu Katagoriyas es el-Makulat, el-Mantık inde el-Farab* içinde, 89-91. Fârâbî'de bir önermede özne/mevzu ve yüklem/mahmul ilişkisi için Kitabul'l-Kıyas, el-Mantık inde el-Farab, ikinci kısım, 12

66 el-Fârâbî Kitabul'l-Huruf, 104-105

67 el-Fârâbî, *Kitabu Katagoriyas es el-Makulat*, 91

68 el-Fârâbî a.g.e, 102

69 Ural, a.g.e, 36

70 el-Fârâbî, "Uyunu'l-Mesai" Felsefe Metinleri içinde, 86-87, el-Medinetu'l-Fazıla, 3-4, krş. Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e, 110

özel bir varlığı olandır.⁷¹ Dolayısıyla onun varlığı bir aksiyomdur ve akıl doğrusudur.⁷²

E. Fârâbî'nin Sudur Anlayışı ve Alemin Teşekkülü

İslam felsefesinde “alem”in nasıl meydana geldiğini “sudur/feyz” teorisi ile ilk defa açıklamaya çalışan Fârâbî’dir O’na göre, Allah, “Bir”dir, yani gerçeklikte “İlk”tir. Varlığı için başka bir şeye ihtiyaç duymamasının nedeni de budur. Varlığını devam ettirebilmek için başka bir şeye ihtiyaç duymaz.⁷³ O, mükemmeldir, cevheri ve zatını cevherlendiren vücudu başkasının varlığını husule getiren vücudun aynıdır. O’nun dışındaki diğer şeyler ise mümkünü’l vücud’ur. “Maddi olan bu alemle Allah’ın ilişkisi nasıldır?” sorunun cevabını Fârâbî, sudur/feyz teorisi ile vermeye çalışır.

Fârâbî’ye göre, dış dünyadaki nesnelere gerçeklik (el-hakika) veren İlk Hakikat olan Allah’dır. Nesnelere, dış dünyada vardılar, ama yok sayılmaları imkansız değildirlere, dolayısıyla olgusal olarak varlıkları doğrudurlar. Nakıs varlıklar, oldukları için var olabilmeleri için bir illete ihtiyaç duyarlar.⁷⁴

Allah cevheri itibarıyla bilfiil akıldır, maddi değildir, ama Alemdeki bütün varlıklar belirli bir düzen ve intizam içinde bu cevherden sudur eder. Allah zatını akleder, alemde onun ilmi dahilinde zatından sudur eder. Bu nedenle, sudur akli bir etkinliktir.⁷⁵

Sudur ve feyz terimleri ile ifade edilen bu taşma, İlk Mevcud’dan başkasının hasil olması ve varlığının başka varlığa taşması ve başkasının onun varlığından taşmış olması türündendir. Bu süreç, kısmen duyularla algılanabilir, bazı yönleri burhan ile bilinir, ama her halükarda

71 el-Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fazıla*, 19-20. Burada bir agnostist yaklaşım yoktur, çünkü onun için önemli olan İlahi varlığın vacib olmasının vurgulanmasıdır. Ülken, a.g.e, 183

72 İslam felsefesinde genel olarak Önergeler dört kısımda incelenmekte olup, ilki aksiyomlardır. (müsellimat) Diğerleri maznunat, müşebbihat ve muhayyilatır. Müsellimat cinsi önermelerde İtikad edilenler (mutekidat) ya da bir yerden alınanlar (me’huzat)dır. Mutekidat denilenler de tekrar üçe ayrılır. Kabulü zorunlu olanlar, meşhurat ve vehmiyattır. İşte kabul edilmesi zorunlu olanların ilk kısmı doğuştan var olan ilkeler olup sarih aklın bizatihi kabul ettikleridir. Bunlara evveliyat denir. Fakat burada önemli olan gözlem (müşahadat) ve deneyimlerin (mücerrebat) de kabul edilmesi zorunlu olan kısma girmesidir. Son iki kısım aklın temel ilkelerinden olmamasına ve sonradan edinilmesine rağmen (ki burada sezgi/hiss ve tevatürle gelen ve bunlara kıyas yapılarak elde edilen bilgilerde vardır) kabul edilmesi gerekmektedir. Ebu Ali ibn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (Nasuriddin et-Tusi'nin şerhi ile birlikte) thk. Süleyman Dünya, I.kısım. Beyrut. 1992, 341-344

73 el-Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, 43, *el-Medinetu'l-Fazıla*, 17

74 el-Fârâbî, *Uyunu'l-Mesail* 87, *el-Medinetu'l-Fazıla* 18-19

75 Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e II.113

gerçekleşmesinde insanın bir iradesi yoktur. Ve tekrar büyük bir düzenlilik içinde İlk Varlığa doğru yükselir. Hikmet sahibi olmak budur, yani bütün varlıkların varlığına ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerin varlığına sebep olan uzak sebeplerin bilgisini elde etmektir.⁷⁶

Bunlar zorunlu olarak O'ndan feyz/sudur eder ve mertebelerine göre sıralanır. Burada bir zorunluluk var (miş) gibi gözükse de, bu bilfiil akıl, Akil ve makul olan, öznesi ve nesnesi bir olan Allah'ın zatını düşünmesiyle öteki varlıklar ondan sudur eder. Dolayısıyla her şeyin varlığı O'ndandır. Burada aidiyet, kendi varlığının etkisi nesnelere/eşyaya ulaştırılır ve eşya hemen var olur. Burada, Varlığın başka varlığa taşması söz konusudur. Her varlık, ister tam (kamil) isterse nakıs olsun bütünüyle bir düzen/meratib içinde O'nun varlığının etkisiyle meydana gelmiştir. Onların kamil veya nakıs olmasının ona bir etkisi yoktur. Nesnelere mükemmelliğine ihtiyacı da yoktur. Bütün varlıklar, bulunduğu mertebeye göre ondan payını alarak hasıl olur. Önce bunların en mükemmeli, sonra biraz daha eksikliği hasıl olur. Bu süreç tam bir hiçliğe varıncaya kadar devam eder, burada da mevcudlar vucuddan kalkmış olur.⁷⁷ Burada zaman bakımından değil de, zati (ontolojik) olarak bir öncelik söz konusudur. Görüldüğü üzere ilahi bilgi, nesnesini var kılan bir bilgi olarak tanımlanmaktadır, çünkü bir şeyin var olmasının nedeni onun ilmidir.⁷⁸

Tek ve varlığı zorunlu olan Allah'tan ilk sudur eden şey sayı olarak birdir; o da "İlk Akıl"dır. İkinci vucud da denir, cisimlenmemiş ve maddesiz bir cevherdir. İlk akıldır, ama "çok" arizi olarak bununla başlar. Bu Allah'ın dışında bir arizilik olması hasebiyle önemlidir. Hüviyete ilişkin olan bu arizilik ile varlık arasındaki ayırımı Farabi burada temin eder. Allah dışındaki bütün varlıklar hüviyeti açısından fiilen mümkünü'l-vucud kategorisinde değerlendirilir. "İlk Akıl" da ezeldir, ilk varlığa göre varlığı zorunlu olduğu için diğer bir akılı; kendi zatına göre ise mümkün olması hasebiyle diğer bir nefis ve bir felek sudur eder. Buradaki çokluk, ilk akıldaki gibidir.

İkinci akıldan üçüncü akıl ve en yüksek semanın (gök) altında başka ikinci sema meydana gelir. Bundan dördüncü akıl ve Zühal küresi hasıl olur. Dördüncü akıldan beşinci akıl ve Müşteri küresi, bundan da altıncı akıl ve

76 el-Fârâbî, Fusulü'l-Medenî, , 43, el-Medinetu'l-Fazıla, 17-18

77 el-Fârâbî, Uyunu'l-Mesail,87-88. el-Medinetu'l-Fazıla 20-21,

78 Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e, II.113-114., Bu ise Tanrı'nın iradesi ve ilmi konusunda bir çok sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Allah'ın küllileri ve cüzileri nasıl bildiği, insan hürriyeti ve determinizm meselesi ve âlemdaki tabii ve ahlaki kötülükler (theodicy) sorununu gündeme getirmektedir ki, bu araştırmamızın dışındadır. Oliver Leaman, Orta Çağ İslâm Felsefesine Giriş, çev.Turan Koç, Kayseri.1992, 149 vd, krş.Mehmet Aydın, Din Felsefesi, 109-117,121-135

Merih küresi hasıl olur. Altıncı akıldan yedinci akıl ve Şems (Güneş) küresi hasıl olur. Bundan sekizinci akıl ve Zühre küresi, buradan da dokuzuncu akıl ve Utarid küresi hasıl olur. Daha sonra onuncu akıl ve Ay (Kamer) küresi hasıl olur. Bununla semavi cisimler sona erer, bunlar tabiatları icabı devri hareketle dönerler.⁷⁹

Bu meratib mükemmelden nakısa doğru devam eder ve Ay altı âlemini kontrol eden dokuzuncu akıl, onuncu akılı çıkarır. Bu, Faal akıldır. Bir yönüyle yer yüzündeki nefslerin (canlıların), diğer yönüyle, feleklerin aracılığıyla, dört unsurun (Su, hava, ateş ve toprak) var oluşlarının sebebidir.⁸⁰

Bu, Aristo'nun *De Anima*'sının Faal Akıl ile özdeşleşir. “Vahibu's-Suver”, “Ruhu'l-Kuds” denen bu aklın nesnesi *aşkın varoluş* olan kesintisiz bir zikirdir. Bu ay altı ve ay üstü/semavi âlemi birleştirir. Burada onuncu akıldan ilk akıla oradan Tanrı'ya olan sürekli bir arzu vardır.⁸¹ Bundan dolayı olsa gerek, Fârâbî metafiziğinin hedefi, *beşeri kemal*dir. Bu, insan olgunluğu ile faal aklın arasındaki ilişkinin sonucudur. Dikkat edilirse, burada Faal akıl, deyince beşeri kemal boyunda Fârâbî'de akla gelen şey, *teorik faaliyettir*.⁸²

Bu aşamalarda dikkat edilecek husus şudur: İster tam isterse eksik olsun her Varlığın onun cevherinden taşmasıdır. Çünkü Onun cevheri öyle bir niteliktir ki, bütün mevcudlar mertebelerine göre ondan sudur edince, her biri varlıktaki sırasına göre ondan payını alarak hasıl olur.⁸³ Bu husus önemlidir, zira çoklukta birlik ve düzenlik o cevherin birlik ve düzenini yansıtır/taşır. Allah'tan sudur eden semavi akıllarda gayri cismani cevherler sınıfına girer.⁸⁴

Bu teoriyi ayrıntılı bir şekilde vermemizin nedeni, her ne kadar, sudur anlayışı Plotinus ve İskenderiye ekolü kaynaklı ise de, Fârâbî'nin İslam düşüncesindeki İhvanu's-Safa ve Şii öğretilerden de istifade ederek, sudur öğretisini içselleştirmesi, Hakikatın bir olduğunu Birinci cevher ve İkinci Cevher terimlerini kullanarak akli bir şekilde göstermeye çalışmasından

79 el-Fârâbî, *Uyunu'l-Mesail* 88, *el-Medinetu'l-Fazıla*, .21-24,

80 el-Fârâbî, *Uyunu'l-Mesail* 89. Anasır-ı erbanın nitelikleri için aynı risaledin 91-93 sahifelerine bakılabilir. *Faal Akıl*, sudur anlayışının üçüncü mertebesinde ortaya çıkar. *Nefs* ise dördüncü, *Suret*, beşinci, *madde*, altıncı mertebelerde belirir. Krş. Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e., II.118

81 Fahri, a.g.e., 96-97, İbrahim Medkur, Fârâbî, 2, s75-76, Hilmi Ziya, ag.e., 183

82 Miriam Galston, “Fârâbî'nin Önerisi Varoluşun Siyaseti: Gaye ve İnsan, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, der.Charles e. Butterworth, çev. Selahattin Ayaz, Pınar yay. İstanbul.1999, 110

83 el-Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fazıla*, 20-21

84 Kutluer, a.g.m., VII, 451

dolayıdır.⁸⁵ Nitekim önemli olan, on akıl ya da felekler teorisi ile fizik ile metafizik arasında irtibat kurmasıdır.

Günümüzde on akıl ve felekler teorisi kozmolojik olarak bilimsel bulunmayabilir, ama her düşünce kendi bağlamında anlamlı ve tutarlı olarak değerlendirilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Örneğin o dönemde Batlamyus'un yer merkezli kozmolojisinin (Ptolemaic) hakim olduğu, evrenin Dünya çevresinde devamlı dönen gök küreleri dizisi olarak değerlendirildiği unutulmamalıdır. (Saturn, Jüpiter, Mars, Güneş, venus, Merkürü ve Ay) Bunların harekete geçmesi, Aristoteles'de olduğu gibi, Kendisi Hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici kavramına ihtiyacı ortaya çıkarmıştır.⁸⁶ Yeni Platoncu *sudur anlayışı* ise âlem hakkında “dini” bir model sağlar. Tanrı ilk aklın var oluşunun ebediyyen sudur eden sebebi ile özdeşleştirilebilir ki, bu da kendi sırasında diğer akıllarının sudurunu gerektirir. Maksad ilahi formu insanlara anlatılabilecek bir sistem oluşturmak olunca, buna bir de Aristo ve Yeni Eflatuncu etkinin İsmaili yorumunu kattığını düşündüğümüz zaman Farabi'nin niçin sudur ile dini hakikatlerin akıl ile izahına çalıştığı makul hale gelir.⁸⁷

On Akıl teorisi kozmolojiktir, ama Faal akıl ile nübüvvetin imkanını ve eşyanın varoluşunu teminat altına almakla kalmaz, aynı zamanda peygamberden sonra Erdemli Bir Yönetim için filozofların aynı kaynağa tefekkür/taakkul ile ulaşma imkanının olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ameli hikmet denilen işte bu ikinci husustur. Ev ve şehirlerin yönetiminde başvurulan en etkili yöntem üzerinde düşünme mükemmelliğini sağlayan siyasetle ilgili olan ameli hikmettir.⁸⁸ Dinin özü, bu anlamda, Ahmet

85 Hakikat Bir tane olmasına rağmen insanların çeşitli mezhep ve görüşlerde olması, yani ihtilaf etmeleri zahiri bir durumdur. İşin özünü yalnızca filozoflar ile ilimde rusuh sahibi olanlar bilebilir. Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e, II 98, 113. İbrahim Medkur, Fârâbî maddesi, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, der.M.M. Şerif, İnsan yay. İstanbul.1990, 2, 77

86 Deborah L.Black, Al-Farabi, *History of Islamic Philosophy*, I, 189

87 *Leaman*, a.g.e, 122-123, İbrahim Medkur, Fârâbî” 75-76, Özellikle “Alemin kıdemi” meselesini Aristo'dan “yaratılış” anlayışını ise İslami öğretilen olarak aralarını uzlaştırmaya çalışması açısından sudur teorisi önemlidir. Makalenin konusu salt dış dünyada var olan nesnelere bilgisinin nasıllığı üzerine olduğu için bu mesele tartışılmamıştır. Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e, II. 97,113,119-120

88 el-Fârâbî, a.g.e, 45,50, İbrahim Medkur, Fârâbî” 81-83, M.Dağ, filozofun tıpkı Peygamber gibi Faal akılla teması geçmesi ve onun gibi hükümdar, yani yasa koyucu olmasının zorunlu olarak, peygamber bir daha gönderilmeyeceğine göre onun teorik ve pratik görevlerini filozof yerine getirmelidir sonucunu çıkarttığını vurgular. Bu çıkarım is, anlayış ve kavrayış düzeyi iyice gelişmiş filozoflardan oluşan bir toplumda kuramsal olarak dine ihtiyaç kalıp kalmayacağı sorusunu gündeme getirir, der. Mehmet Dağ, “İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler”, *19 Mayıs Üniv.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı.5.Samsun.1991, 13.

Arslan’ın ifadesiyle, “etik-politik”tir. Ancak pratik felsefesi ile ilgili doğru bir inanç veya doğru bir amelin kainat ve Tanrı hakkında doğru bir bilgilenmeye dayanması gerekmektedir. Bu bağlamda, ahlak ile siyasetin, fizik ile metafiziğin, hatta bilgi teorisi ile mantık arasındaki ilişkinin zorunlu ve hayati bir ilişki olduğu da unutulmamalıdır.⁸⁹

Ayrıca Faal Akıl, insan aklını aydınlatır ve bu aydınlanma sonucunda, Allah hakkındaki hakikatler ve diğer ruhani varlıklar makul/anlaşılacak konuma gelir. Bu hususların Vahiy tarafından desteklenmesiyle, kişi tam anlamıyla hakim, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy, kişinin mütehayyile kuvvetine taşınca, artık, bu kişi insanları uyarıcı peygamberdir.⁹⁰

F. Fârâbî’de Birinci ve İkinci Cevher Kavramı

Fârâbî, sudur teorisinde yer alan bu aşkın cevher anlayışının yanısıra Aristo’nun tümel cevherler ve tekil cevherler tabirlerini kullanmaktadır.⁹¹ Aralarındaki farklılık, Allah’ın asıl, mükemmel ve her şeyin özü

Fakat kanımca burada gözden kaçan husus, isim ve mana’nın karıştırıldığıdır. Fârâbî’nin İlk Varlık ile dış âlemdaki varlıklar anlatırken kullandığı ifadeler bize açılım sağlayabilir. Nasıl ilk Varlık, diğerleri ile yalnızca isim bakımından ortaklığı var, anlam bakımından tamamen farklı ise, peygamber ile filozof benzerliği isim açısidandır, anlam açısından değil. İsim-mana ilişkisini temellendirme için Ebu Nasr el-Fârâbî, Kitabu’l-elfaz, 71-72,85-86, Fusulu’l-Medeni, 43.

Ayrıca Peygamberlerin aldıkları mesajları aynen taşıdıklarından eminiz, ama farklı kültürel-coğrafi, irki donanımlara sahip olan filozofların hakikati elde etmede öteki insanlardan daha üstün oldukları gerekçesiyle, farklı kişiler farklı yaklaşımlar içinde bulunması karşısında, hakikatın aynen taşınmasının imkan dahilinde olmadığı, dolayısıyla da dinin işlevselliği hiç bir zaman ortadan kalkmayacağını söylemek mümkündür. Vahiy karşısında aklın konumu için ilginç tartışmalar için Oliver Leaman, a.g.e, 252

89 Ahmet Arslan, Farabi’nin el-Medinetu’l-Fazıla, isimli eserine yazdığı Giriş, XII, Kültür Bakanlığı yay. Ankara.1990.

90 el-Fârâbî, el-Medinetu’l-Fazıla, 85-86, Türkçesi, 68-87, Deborah L.Black, Al-Farabi, History of Islamic Philosophy, I, 186-187. krş.Mehmet Aydın, “Fârâbî’nin Ruhun ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile Bazı Yanlış Anlamalar”, A.Ü.İ.F. İslami İlimler Dergisi, sayı.5, Ankara.1982, 122-123. “Felsefe, her şeyde aklen tasavvur edilerek ve kavranarak bilgi verirken, din haya edilerek bilgi verir. Felsefe delil getirirken, Din, inanmayı kullanır” gibi ifadelerde de görüldüğü üzere, Filozofun tahayyül ve akıl arasında yaptığı ayırım sonucu, peygamberin filozoftan daha aşağı bir mertebeye indirildiği iddiaları, bu yazının alanı dışındadır. Bununla birlikte, Farabi’nin ve onun takipçileri olan filozofların, A.Arslan’ın ifadesiyle, iyi bir müslüman sıfatıyla felsefenin İslam’ın en üst ve en doğru, en mükemmel bir anlama biçimi ve seviyesine ulaşmaya çalıştıkları bir gerçektir. Ahmet Arslan, Giriş, XI, Felsefe ve din ile ilgili ifadeler için Ebu Nasr el-Fârâbî, Tahsilu’s-Sa’ade, çev. Hüseyin Atay, Farabi’nin Üç Eseri, A.Ü.İ.F. Ankara.1974, 54, krş. Deborah L.Black, Al-Farabi, a.g.e, I, 184-187

91 Kutluer, a.g.m., VII 451

durumundaki cevher'in zorunlu varlık(Vacibu'l-vucud) olması hasebiyle kendi özünü bildiğini, Onun dışındaki bütün cisimler ise mümkün varlıklar olduğunu söylemesidir. Burada Allah-âlem/madde ikiliğinin kalması söz konusudur.

Burada, “Yaratıcı ya da Müdebbir/İlk hareket ettirici âlemle nasıl ilişkiye girer?” sorusu gündeme gelir. Buna verilen cevap kişinin Tanrı tasavvurunu belirler. Aristo'nun Tanrı anlayışından Fârâbî burada ayrılır. Aristo'nun Tanrısı âlemde olup bitenlerin farkında değildir. Oysa Fârâbî, Tanrı'nın “muhit” sıfatından dolayı böyle bir anlayışı kabul edemez. Bu sebeple Allah kendi zatını bilmekle zatından başkasını (âlemi) on akıl teorisi ile açıkladığı üzere bilir. Diğer bir ifadeyle bazı ilimler, başka ilimlere sebep olur.⁹²

O, Aristo gibi, varlık ile mahiyet arasında bir ayırım olduğunu düşünür.⁹³ Bu varlığın mahiyete arız/uruz olması söz konudur. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, Aristo'da varlık ve öz ayırımı var; ama bunlar bağımsız gerçekliklere sahip değildir, dolayısıyla varlık, bir nesnenin özünü oluşturmaz, varlık her şeye yüklenen genel bir yüklemidir. Aksi takdirde külli olana, yani mahiyet (öz) gerçeklik atfetmek, Platon'un çizgisine gelmektir.⁹⁴

Fârâbî, burada “Dış âlemde özü/mahiyeti bilmek, varlığı bilmeye herhangi bir önceli var mıdır?” sorusunu tartışır. Zira eğer bir şeyin mahiyeti varlığını gerektirseydi, kişi bir şeyin mahiyetini kavradığında o şeyin var olduğunu kavraması gerekirdi, halbuki durum böyle değildir. Bir şeyin ne olduğunu kavrayabiliriz; ama duyularla, akıl yürütmeyeyle ile kavrayana kadar onun var olup olmadığını bilemeyiz. Hatta son tahlilde, eşyanın cevherini (mahiyetini/hakikatini) tam olarak bilmenin imkansız olduğunu belirtir. Bir şeyi bilmemiz, demek, onun uzunluk, genişlik ve en gibi niteliklerini bilmek demektir, yoksa onun özünü/cevherini bilmek demek değildir.⁹⁵

92 Ülken, a.g.e., 183-184. Fakat bu “âlemi bilme” ifadesi daha önce belirttiğimiz gibi bir çok tartışmalara yol açmıştır. Mehmet Aydın, a.g.e., 112-113. Bu zorunlu varlık anlayışı daha sonraları, Descartes ve Spinoza gibi bazı yeni çağ filozoflarında benzer şekilde görülecektir. Ural, a.g.e., 35-36

93 Vucud yerine hüviyet kelimesini kullanır. İslâm felsefesinde bu, bir nesnenin zihin dışı dünyada bütünüyle tahakkuk ettiği durum ya da somut ve cüzi gerçeklik; veya bir nesneyi bu tahakkuk durumuna getiren şey, anlamında kullanılır. Bu ikinci manada hüviyet, vucudün eş anlamlısıdır ve Farabi bu anlamda kullanmaktadır. Izutsu, a.g.e., 137, dipnot.111

94 Dağ, a.g.m. 22-23

95 Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e, II.132-133, Nihat Keklik, a.g.e, I. 4. Dağ, a.g.m, 23. İbn Sina'da el-mevcud'un hissedilen olduğunu, onun cevherine duyularla ulaşmasının imkansızlığını vurgular. Ebu Ali ibn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât, thk. Süleyman Dünya, .3.kısım. Daru'l-Maarif, 7

Bir nesnenin özü/mahiyeti (tümel) o nesnenin algılanan varlığından (hüviyet/tekil) ayrı olabilir, bu Arostoteles’in madde ve suret anlayışı çerçevesinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla Aristo’daki Birinci ve İkinci cevher anlayışı, müslüman filozoflarda hüviyet, birinci cevhere; mahiyet ise ikinci cevhere tekabül etmektedir. Burada önemli olan birinci cevherlerdir, çünkü varoluş bakımından daha mükemmeldirler ve bilgimiz bunlarla başlar.⁹⁶

Fârâbî, bu hususu yüklemli/hamli önermeler çerçevesinde inceler. İsimlerden türetilen kavramların manaları, ya özne (mevzu) ya da yüklem (mahmul) olur. Eğer birden çok özneye yüklenirse o terim küllidir. Örneğin İnsan terimi, Ali, Sokrat gibi bireylere yüklenir. Cüzi/tekil, yalnızca bir şeye örneğin Ali’ye hamledilebilir. Dolayısıyla Fârâbî doğru bilgi elde edebilmek için fertleri hakiki cevher olarak tanımlar, ama gayri cismani cevherler olan semavi akıllara öncelikle cevher demeyi uygun görür, zira ilk cevher denilenler, madde ve suretten meydana gelmesi hasebiyle noksanlıkları içerir. Bunların küllilerine ikinci cevher der. Bunlar var olabilmek için birinci cevherlere muhtaçtır. Çünkü birinci cevher, hissi olup varlık’a dairdir. Bunlar olmazsa, zihnen bunları doğru olarak tasarımlanamaz. İkinci cevherlerin kavranabilir (makul) haline gelebilmeleri ve mahiyetlerinin tarif edilebilmesi için birinci cevherlerin varlığı gereklidir.⁹⁷

Diğer bir ifadeyle, İkinci cevher, “o nedir?/Ma hiye? Sorusunun cevabı olup, dış dünyada varlığı gerçek olan nesnenin zatını/özünü belirler,⁹⁸ zihinsel olup mahiyete ilişkindir. Birinci cevherler ise hüviyete dairdir. Bu görüş, içlemin kaplamı belirlediğini söylemek demektir. Eğer önceliği birinci cevherlere değil de, ikinci cevher (mahiyet/tümel)e verilirse, bu, varlığın cevherin bir arazi olduğunu söylemek demektir. Dolayısıyla, bunun sonucu da, zihin dışında bunun ayrı bir varlığı/gerçekliği olduğunu kabul etmektir. Daha basit bir ifadeyle, zihinsel olarak bir ferdin/nesnenin mahiyetini dış dünyadaki varoluşundan bağımsız olarak var olduğunu söylemektir.

Halbuki külli/tümel/ikinci cevherlerin var olabilmek için varlıkları bakımından kendi kendilerine yeten birinci cevherlere bağlı olması, cevher sayılmalarına engel teşkil etmez. Böylece yukarıda bahsedilen ve Platon’un

96 el-Fârâbî, Kitabu’l-Huruf, 112-113,119, krş. Keklik, II. 23, Ural, a.g.e, 37

97 el-Fârâbî, Kitabu’l-Elfaz el-Musta’mele fi’l-Mantık, tahk.Muhsin Mehdi, 8.baskı. Daru’l-Maşrık, 58, “ Nass et-tevattaetu ev er-Risaletu elleti saddare biha el-Mantık” el-Cuz’ul-evvel, 4B, 60, krş. Bayrakdar Bayraklı, Farabi’de Devlet Felsefesi, Doğu yay. İstanbul.1983, 32

98 el-Fârâbî, Kitabu’l-Elfaz, 48

çıkması olarak bilinen gerçekliği idealara/küllilerde değil de, Aristo gibi tekil/ferdi varlıklarda görmek temin edilmiş olur.⁹⁹

Fakat burada önemli olan husus, hem salt idealizmin hem de realizmin açmazlarına düşmemektir. Örneğin insanlık, tekil varlıkların oluşturduğu bir kavram olup, bir mahiyettir. Yani ikinci cevherdir. Halbuki eğer Ali, Veli, Hasan gibi bireyler olmasaydı, bunların oluşturduğu insanlık kavramı da olmazdı. Örneğin “İnsan Ali’dir” denilmez, zira insan külli bir kavramdır ve ikinci cevher olup var olabilmesi için birinci cevhere muhtaçtır. Özne (mevzu) daima birinci cevher (Ali) yüklem ise ikinci cevher (insan)dır. Dolayısıyla “İnsan (konuşan) canlıdır.” önermesi, Cins ve fasldan oluşur, türünü/tanımını verir ve doğrudur. “Bununla birlikte, Ali (konuşan) canlıdır” önermesinde, özne hakkında tasdik edilen şeyleri verdiği için bireyin (Ali)nin mahiyetini, insan olmasını tarif eder. Bir nesnenin mahiyetini tarif etmekse, onu makul haline getirmek demektir. Dolayısıyla bir nesnenin var olabilmesi için ikinci cevherler ve birinci cevherler birbirlerine muhtaçtır. “Sadık”, yani doğru bilgi böyle elde edilir.¹⁰⁰

Ma Hiye/Huve? Sorusunun cevabı, görüldüğü üzere, nesnenin külli/ikinci cevherini verirken aynı zamanda nevini veriyor. (Ali) tekil olup terimin cinsini belirler. “Konuşma” özelliği ise onu diğer canlı cinslerinden onu ayırır/fasl eder. Böylece Ali için “Bu kimdir?” sorusuna verilen cevap hem onun kişiliğini, kimliğini/hüviyetini,yani birinci cevherini verir. “Ali sarışın bir insandır” önermesi ise cins ile arazdan oluşur ve onu kumral olan Veli’den ayıran ama İnsanlık nevinde müşterek noktalarını belirtir.¹⁰¹ Böylece Ali’ye ait bilgilerde yanılma ortadan kalkar.

SONUÇ

Mümkün ya da dış dünyanın bilgisini elde etme sürecinde, İlk İslam filozofların geliştirmeye çalıştığı birinci ve ikinci cevher kavramı ve bunlar arasındaki ilişkiye dair açıklamalar çok önemlidir.

Özellikle Fârâbî, birinci cevherlerden duyular vasıtasıyla elde edilmiş bilgidен çıkartılmış külli bir kavramın; yani ikinci cevherin varlığından bahsetmektedir. İkinci cevher varlığını birinci cevhere dayandırır. Eğer duyuların algısına dayanan ilk cevherler olmasaydı, bunların zihindeki tasavvuru aldatıcı olurdu. Bu, külliyi cüziler/nesnelerin içinde ve onunla birlikte kaim şeklinde tasavvur etmek demektir. Bu şekilde sahih bilgi üretimi mümkün olmaktadır. Yani “külliler, *araz* gibi yalnız fertlerde ve

99 Keklik, a.g.e, II. 23

100 el-Fârâbî, *Kitabu'l-Elfaz*, 58-62, Kitabı Peri Hermeneias (el-Ibara) 41-42, Keklik, a.g.e, II, 23-24

101 el-Fârâbî, a.g.e ,66., Nass et-tevattaetu ev er-Risaletu elleti saddare biha el-Mantık, *el-Mantık inde el-Farab* içinde, 61

eşyada mevcut olmayıp, *cevher* gibi akıl ve ruhta da mevcuttur ve bir mevzu; yani İlk cevher hakkında tasdik olurlar.”¹⁰² Bu tasavvurun tasdiki ile dış dünyada var olan nesnenin olduğu şekilden farklı bir tarzda olamayacağını söylemek demektir. Fârâbî, buna yakini bilgi demektir.¹⁰³

Hilmi Ziya Ülken’e göre, bu anlamda, Fârâbî, idealist, realist bakış açılarını sentezleyen “kavramcı” (conceptualist) öğretiyeye sahiptir.¹⁰⁴ Bizim kanaatimize göre “*kavramcı realizme*” daha yakın durmaktadır. Bu bakış açısı, kişiyi hem idealist realizmin; hem de nominalizmin çıkmazına düşme ihtimalini oldukça azaltır. Bu tespiti test etmek için dış dünyanın bilgisini elde etmede idealist, realist, kavram realisti, nominalist öğretilerden ne kastedildiğini kısaca inceleyelim.

Tümelleri gerçek kabul eden *mutlak İdealizm*, dış dünyayı bir gölge ve görünüşler alemi olarak sunarken, gerçek varlığı onu gerçekleştiren bireylerden ayrı olan İde’lerde görür. Madde, gerçek olarak kabul edilemez. İdeler ise ezeli, ebedi olup doğru ve kesin bilginin değişmez nesnesidir. İdeler, genel ve soyut kavramlara karşılık gelen nesnel varlıklardır, ama zaman ve mekan içinde bulunan somut, tikel nesnelere ayrı olarak soyut varlıklar evreninde var olurlar. İşte bundan dolayı insan zihninden bağımsız olarak vardılar.¹⁰⁵ Bu husus çok önemlidir, zira hem insan zihninden bağımsız bir gerçekliğin varoluşu kabul edilmiyor, hem de somut varlıkların idelerin bir kopyası olduğu benimseniyor.

Burada idealizm ile realizmin birleşmesi ilk bakışta bir çelişki gibi gözükmemektedir. Fakat idealist realizm, “insan zihninden bağımsız bir gerçekliğin kabulünün yanısıra bilginin konusu ya da nesnesinin biz insanların dışında olduğunu savunan ama bu gerçekliği idea ya da kavram cinsinden tanımlayan ya da eni, boyu derinliği olmayan bir tinsel güç ya da ilke ile özdeşleştiren tavrı anlatır. Buna kavram realizmi denir. Platon’un görüşü bu çerçevededir.¹⁰⁶

Nominalizm, *kavram realizminin tam karşıtıdır*. Tümellerin hiç bir gerçekliği olmadığını belirten bu görüşe göre nesnelere özleri bulunmaz. Kavramların hiç bir gerçekliği, dolayısıyla da genel niteliği olmayıp sadece bireylerin gerçekliği vardır ve bize *uygun gelen* “şu at, bu masa” gibi adlandırmalar ile dış dünyanın bilgisini elde edileceğini savunur. Burada ise “tümeller bir takım kelimelerden ibarettir.” Dolayısıyla evrensel olan realite

102 el-Fârâbî, Kitabu Katagoriyas 91-92, Kitabu’l- Burhan, 23-24.

103 el-Fârâbî Kitabu’l Burhan, 20. Yakini bilginin zaruri ve gayr-i zaruri kısımları için aynı eserin 21 vd bakınız.

104 Ülken, İslam Düşüncesi, 196

105 Joad, a.g.e, 56, 90, İdeler kuramı için Anders Wedberg, a.g.m, 78-100

106 Cevizci, a.g.e, 269,305,421-423,305, Joad, a.g.e, 38

değildir, birbirine benzeyen bir çok şeyleri göstermeye yarayan sadece bir işaret, bir kelimedir, gerçek olan ancak ve ancak birey/tekil olandır. Görüldüğü üzere, nominalistler, Aristoteles'i takip ederek, dış dünyadaki nesnelere hakkında genel fikirler oluşturmamıza yarayan unsurlar vardır; ama bunlara bağımsız varlık atfetmek doğru değildir, diyorlar. Bu unsurlar, fiziksel nesne gruplarında görülen ortak niteliklerden başka bir şey değildirler.¹⁰⁷

Tümellerin insan zihninden ayrı ve bağımsız bir varoluşa sahip bulunduğunu söyleyerek, Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilen realizm, sofistlerin tümellerin bir sesten başka bir şey olmadığını söyleyen nominalist öznellikçiye karşıdır. Ama dış dünyada var olan nesnenin bilgisi Platon'da salt tümelde görmek sorunludur. Çünkü doğruluğunu test etme imkanı yoktur ve evreni açıklamayaz.. Platonun'un bu çıkmazını gören Aristoteles'in realizmine göre, tümel/ide vardır ama tekil/bireysel olandan ayrı değildir, onun içerisinde. (Madde-form ilişkisi çerçevesinde)Soyutlama ile ondan ayrılabilir. Ferdi olanın özü olması açısından onunla bölünmez bir bütün oluşturur, ona tümellik ve değişmezlik verir. Dikkat edilirse, tekil olan vardır, buradadır, onu duyularla algılarız; bu birinci yönüdür (madde). İkinci yön ise bilebileceğimiz şeyi (form) ifade eder, bu nesnenin ne olduğu/mahiyetini verir. Genel kavramlar, herhangi bir tekil varlıklar grubuna ait olan ortak nitelikler olarak sunulur. Kısacası Aristoteles'de bilgi, tümelin/formun bilgisidir. Bu nedenle bir bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında herhangi bir yargıda bulanabilmek için formlar arasındaki özsel bağlantılara ilişkin bir kavrama gerekir.¹⁰⁸

Kavramcılık, "tümellerin genel soyut kavramların tikellerde (ferdlerde) özleri olarak var olduğunu, asla onlardan ayrı olarak var olamayacağını kabul eden öğretimdir. Tümeller tikellerden zihnin soyutlaması ve onlar için isimler ve semboller yaratılması sonucunda elde edilmiştir. Bu bağlamda kavram, bir şeyin tekil izlenimini, o şeyin imgesini değil de, tasarımını gösteren şeye tekabül eder. İlk ve en önemli temsilcisi Aristoteles'dir¹⁰⁹ Tümeli salt formdan ibaret görmediği gibi duyularla algılanan tekilin nesnel varlığını reddetmiyor, ama ona mutlak bir konumda vermiyor.¹¹⁰ "Duyu verisi" bu anlamda, "duyu organları ile verilen şeyler" olup bununla filozofların nesne dediğimiz bir şeyi gördüğümüz veya ona dokunduğumuz zaman duyu organlarımız yoluyla hemen deneyimlediğimiz ne ise odur, demek isterler.

107 Weber, a.g.e, 70,153,177. Cevizci, a.g.e, 384. Joad, a.g.e, 38

108 Cevizci, a.g.e, 50-51,76-77, 304

109 Cevizci, a.g.e, 304, Öner, a.g.e, 34-35.

110 Bu görüşüyle maddeci realizm üzerine kurulu olan materyalist/dehri öğretinin de kuruntu olduğunu belirtir. Weber, a.g.e.,71.Maddeci realizm için Cevizci, a.g.e, 344

Bernart Russel, G.E.More, C.D.Broad gibi filozofların öncülüğünü yaptığı "çağdaş realizm" öğretisi de bunu iddia eder. Bu akımın temsilcilerine göre, algılanan nesnelere bizim bilgimizden bağımsız, ayrı bir gerçekliği olduğundan bahsetmek de mümkündür.¹¹¹ Bunun yanısıra ne maddi (örneğin masa) ne de zihinsel (örneğin, 2+2=4) olmayan ve bazen "kavramlar" diye bilinen varlıkların bağımsız gerçekliği de olabilir. Buna da "kavramsal gerçekçilik" denilmektedir.¹¹²

Görüldüğü üzere, ikinci cevherler/tümeller ve birinci cevherler/tikeller arasındaki ilişki insanlığın ilk dönemlerinden beri tartışma konusu olmuş ve olmaya da devam edecektir.

111 Joad, a.g.e, 90-95

112 "Bu varlıklar, Ortaçağ felsefesinin tözlerine ve biçimlerine benzer olarak kavranmaktadır. Zihinsel değildirler ve zihne de dayanmamaktadırlar, ama aynı biçimde maddi de değildirler. Düşünce sırasında zihnin doğrudan sezindiği ve aralarındaki ilişkilerin farkına vardığı gerçek, bağımsız evren unsurları sayılmaktadır." Joad, a.g.e, 96

Hz. MUHAMMED'İN BİYOGRAFİSİ ÜZERİNE...

Nahide Bozkurt *

İnsanlık tarihinde bir dönüm noktası oluşturan, tarihe damgasını vuran Hz. Muhammed'in hayatını bilmenin, onu tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirmenin, Kur'an vahyini ve İslam kültürünü anlama ve anlamlandırma açısından önemi yadsınamaz bir gerçeklik olarak görülmektedir.

Hz. Muhammed'in hayatını anlama ve anlamlandırma yönünde çabalar sürekli var ola gelmiş, konuyla ilgili onlarca eser yazılmıştır. Amacımız bu eserlerin analizini veya kritiğini yapmak değildir. Böyle bir uğraşının bu makalenin sınırlarını aşacağı açıktır. Bu makalenin çerçevesini, Hz. Muhammed'in hayatını kendi tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirebilmek, onu gerçek tarihi kimliğine oturtabilmek için tarih metodolojisi açısından birkaç noktayı vurgulamak oluşturacaktır.

Hz. Muhammed'i tanımak, onun hayatını bilmek, vahiy ve olaylar karşısında takındığı tutumu tespit edebilmek; hem Kur'an'ı hem de geleneksel kültürümüzü anlama ve anlamlandırma yolunda bize ışık tutacaktır.

Vahyi ve Hz. Muhammed'i anlayabilmek için; Hz. Muhammed'in Peygamberlik ile başlayan risalet döneminin yanı sıra, onun Peygamberlik öncesi yaşamını da bilmek ve içinde bulunduğu toplumu sosyal, kültürel, siyasi ve dini kabuller açısından tanımak gerekmektedir.¹

Bunu yapabildiğimiz ölçüde Hz. Muhammed'i kendi tarihsel bağlamı içinde kavramamız mümkün olabilecektir. Bu da Hz. Muhammed'i anlamada, tanımada, dönemin sosyal, kültürel ve geleneksel yapısını bilmede önemli bir rol oynayacaktır. Kişiler kendi tarihi döneminden soyutlanarak algılanamaz. Bu Hz. Muhammed için de geçerlidir diye düşünüyoruz. İçinde bulunulan tarihsel

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Hz. Muhammed (as)'in içine doğduğu sosyal, kültürel ve dini kabullerin ne olduğu noktasında da Kur'an büyük ölçüde ışık tutmaktadır Bu konudaki bir çalışma için bkz. İzzet Derveze, Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı, çev.: Mehmet Yolcu, (İstanbul, 1998), I.

koşullar ne kadar iyi tespit edilirse Peygamber'in de etken olduğu tarihi zaman dilimini en iyi şekilde algılamak o derece mümkün olacaktır.

Tarihsel bir olgu asla momentinin dışında tam anlamıyla açıklanamaz.² O çağın zihinsel atmosferiyle yoğrulmak Peygamber'i anlamaya ve anlatmaya yönelik bir çabanın önceliklerindedir.

Tarihi Malzemenin Güvenilirliği Sorunsalı

“...Geçmişte olanların ancak bir bölümünün aktarılabilir olduğu ve hiçbir tarihçinin anlatımının geçmişe tam karşılık olarak gelmeyeceği”³ bunun yanı sıra kaynakların çoğunluğunun şu ya da bu şekilde yanlış, eksik, önyargıların etkisiyle yazılmış olabileceği⁴ gerçeği Hz. Muhammed'in biyografisi için de doğrudur.⁵

Hz. Muhammed'in ilk biyografisi onun vefatından ancak bir yüzyıllık zaman dilimi geçtikten sonra yazılabilmektedir. Bu tarihsel gecikmenin getireceği bazı sorunlar, İslam tarih yazıcılık anlayışı ile birleştiğinde bazı güçlükleri bünyesinde barındırabilecektir.

İlk dönem İslam tarih yazıcılığının “haber” diye isimlendirilen formunun önemli özellikleri:

her haberin bağımsız olduğu,
birden fazla olaylar arasında bir bağ kurulmayışı,
olayların başka herhangi bir referansla desteklenmeyişi,
olayları aktaran tarihçinin analiz yapmadan rivayetleri olduğu gibi aktarmasıdır.
6

Rivayetler kitaplara genelde kritik edilmeden aktarılmışlardır. Bunun yanı sıra yazarların sahip oldukları görüş, inanç veya ekolün yanlılığına sahip olarak olayları algılama ve buna bağlı olarak olay ve olguları anlatmaları, bazen de kendisinden rivayet aktarılan kişinin kendi varsayımlarını olmuş gibi

2 March Bloch, Tarihin Savunusu, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara, 1994), s. 26.

3 Keith Jenkins, Tarihi Yeniden Düşünmek, çev.: Bahadır Sina Şener, (Ankara, 1997), s. 23.

4 John Tosh, Tarihin Peşinde, çev.: Özden Arıkan, (İstanbul, 1997), s.66.

5 Hz. Muhammed'in biyografisi ile ilgili klasik literatür olarak bilinen bilgi kaynağı siyer adı verilen biyografi tarzındaki eserlerdir. Bunlar içerisinde İbn İshak (ö.151/768) “Sire”si (Bu eser Siretu İbn İshak adı altında Muhammed Hamidullah tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir. Siretu İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesar, tahk.: Muhammed Hamidullah, (Konya, 1981), Vakidi'nin (ö. 207/822) Kitabu'l-Meğazi'si (Vakidi, Kitabu'l-Meğazi, tahk.: Marsden Jones, I-III, (Beyrut, 1966), İbn İshak'ın eserini farklı açılardan ele alarak yeniden gözden geçirerek kısaltmalar yapan kendisi de esere katkılarda bulunan İbn Hişam (ö.218/833)'in es-Siretu'n-Nebeviyye (İbn Hişam, es-Siretu'n-Nebeviyye, tahk.: Mustafa es-Sakka ve 2 arkadaşı, I-IV, (Mısır, 1936.) adlı eserleri temel kaynaklar niteliği taşımaktadır.

6 Bu konuda bkz. Franz Rosenthal, A History of Muslim Historiography, (Leiden, 1968), s. 66-67.

göstermesi gibi sorunlar söz konusu kaynaklara eleştirel gözle bakmayı zorunlu kılan durumlardır.

İşte bu noktada Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili ayrıntılı malzemeye sahip olmamıza rağmen bu malzemenin ne kadar güvenilir olduğu sorusunu sormak durumundayız. Bu açıdan Hz. Muhammed'in biyografisini yazacak kişinin, söz konusu malzemeyi modern tarih yazımının metodları ışığında değerlendirmesi kaçınılmazdır. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in doğruya yakın bir biyografisini ortaya koymak için akademik bir tarihçinin Kur'an'ı ana kaynak olarak kriter alması gerekmektedir. Çünkü Kur'an hemen yazıya geçirildiğinden o dönem için çağdaş bir kaynak niteliği taşımaktadır. Ancak Kur'an bir tarih kitabı olmadığından, orada Hz. Muhammed'in hayatının kronolojik ayrıntılarının yer almayacağı da gözdardı edilmemesi gereken bir husustur. Hz. Muhammed'in hayatı Peygamberlik öncesi ve sonrasıyla uzun bir zaman dilimini içermektedir. Dolayısıyla Kur'an'a aksetmeyen bir çok olay ve olgu bu konuda tarihin malzemesini teşkil etmektedir. Kur'an, ancak Hz. Muhammed'in kişiliği ve misyonunu gerçekleştirme noktasında takındığı tavrın ve üslubun ne olduğu noktasında belirlenimlerde bulunmaktadır. Bu doğrultuda Kur'an'ın belirlenimleri hareket noktası olmalıdır. İşte Kur'an'ın çizdiği tabloda Hz. Muhammed'i anlar ve tanırlar isek tarihi rivayetleri çözümlememiz, doğru ve yanlış olanları ayırt edebilmemiz büyük ölçüde kolaylaşacaktır. Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in şahsiyeti ve misyonu ile ilgili belirlenimlerini tespit etmeye çalışırken de Kur'an metnine önyargısız yaklaşmanın, metnin ne demek istediğini anlamaya çaba sarfetmenin ve Kur'an'ı bir bütünlük içerisinde, kendi iç dinamikleriyle anlamaya çalışmanın bizi gerçeğe ulaştıracak bir bilimsel tavır olarak benimsenmesi gerekmektedir.

Özetle Kur'an ve ilk geleneksel anlatımlar birbirini tamamlayan kaynaklar olarak görülmeli⁷. Kur'an'a aksetmeyen bir çok olay ve olgu da tarih metodolojisi ışığında yeniden kurgulanmalıdır. Kur'an'ın kesin belirlenimlerde bulunduğu konularda da geleneksel anlatımlar kuşkuyla karşılanmalı ve bunlara bilimsel değer yüklenmemeli diye düşünüyörüz.

Sorunsal Tarihi Malzemeye Örnek Vermek Gerekirse...

Hz. Muhammed'in Peygamberlik öncesi hayatını ortaya koyma noktasında temel kaynaklarımızdaki anlatımlardan birkaç örneği verdikten sonra, bunları yukarıda sözünü ettiğimiz teorik yaklaşımların ışığında analiz etmeye çalışacağız.

7 Bkz. W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, çev.: Rami Ayaz-Azmi Yüksel, (Ankara 1986), s. 6

“Resulullah’ın annesi Amine bintü Vehb şöyle anlatırdı: ‘ Muhammed’e hamileyken, bana gelindi ve şöyle denildi: “Sen bu ümmetin efendisine hamilesin...”⁸

“Kuşkusuz onun işareti, dünyaya geldiği zaman, onunla beraber, Şam topraklarından Busra saraylarını dolduran bir nurun çıkması ve kendisine Muhammed isminin verilmesidir. Onun Tevrat’daki ismi Ahmed-Yer ve Gök ehli onu över- İncil’deki ismi Ahmed- Yer ve Gök ehli onu över- Furkan’daki ismi de Muhammed’dir. “⁹

H.z. Muhammed’in süt annesi Halime anlatıyor: “... Muhammed ile kardeşi evlerinin arkasında kuzu güdüyorlardı. Kardeşi koşarak gelip bana ve babasına:

“Üzerlerine beyaz elbiseler giyinmiş iki adam Kureyşli kardeşimi tutup yere yatırdılar ve karnımı yardılar. Şimdi de onun içini karıştırıyorlar!” dedi. Bunun üzerine ben ve babası evden çıkıp Muhammed’in yanına vardık. Çocuğu yüzü sararmış bir durumda ve ayakta bulduk. Ben ve babası onu kucaklayıp “Ey çocuğum! Sana ne oldu? Deyince o bize “Üzerlerine beyazlar elbiseler giyinmiş iki adam beni yere yatırdılar. Karnımı yardılar ve karnımdan bir şey çıkardılar. Sonra onu yine yerine koydular.” dedi. Bunun üzerine çocuğu alıp birlikte döndük.”¹⁰

“Bir gün arkadaşlarından bir grup H.z. Muhammed’e: Ya Resulullah! Bize kendinden bahset” dedi. Resulullah da anlatt: “Davetim, atam İbrahim’in daveti, İsa’nın müjdesidir. Annem bana hamile iken, kendisinden bir nur çıkmış, o nurla Şam taraflarında bulunan Busra sarayları aydınlanmış. Sa’d b. Bekr oğullarına emzirilmek üzere verilmişim. Erkek süt kardeşimle beraber kuzular arasındayken, beyaz elbiseli iki adam geldi. Ellerinde içi kar dolu altından yapılmış bir tas vardı. Beni yatırdılar, karnımı yardılar, kalbimi çıkarıp yardılar, ondan siyah pıhtılaşmış bir kan çıkardılar ve attılar. Sonra kalbimi ve karnımı o karla yıkadılar. Temizleyince eski haline getirdiler...”¹¹

“Ebu Talib bir kabile ile birlikte ticaret amacı ile Suriye’ye gitmek istedi; yola çıkmak için hazırlanıp yolculuğa karar verdiği zaman Tanrı elçisi üzülüp ona sarılarak kendisinden ayrılmak istememiş. Bu duruma dayanamayan Ebu Talib, “Tanrıya and içerim ki onu yanıma alıp birlikte götüreceğim. O benden ayrılmayacak ben de ondan ayrılmayacağım” veya buna benzer sözler söyledi. Böylece onu yanında götürdü. Kabile, Suriye topraklarında bulunan Busraya

8 İbn İshak, s. 22; Ayrıca Bkz. İbn Hişam, *H.z. Muhammed’in Hayatı: es-Siretü’n-Nebeviyye*, çev.: İzzet Hasan-Neşet Çağatay, I, 100.

9 İbn İshak, s. 22.

10 İbn İshak, s. 27; Ayrıca Bkz. İbn Hişam, *H.z. Muhammed’in Hayatı: es-Siretü’n-Nebeviyye*, I, 103.

11 İbn İshak, s. 28; Ayrıca Bkz. İbn Hişam, *H.z. Muhammed’in Hayatı: es-Siretü’n-Nebeviyye*, I, 104.

geldi. Burada Bahira adlı bir rahip, küçük bir tapınakta yaşıyordu. Bu rahip Hıristiyanlar arasında en bilgili bir kimse idi. Eskiden beri bu küçük tapınakta bulunan bir kitap burada yaşayan rahiplere geçtiği için, eline bu kitap geçmiş olan her rahip Hıristiyanların en çok bilgili kimsesi olurdu. Söylendiğine göre rahipler bu kitabı, yaşlısı gencine aktarmak suretiyle birbirinden devralırlardı. Bu ticaret kafilesindeki Mekkeliler o yıl Bahira'nın yanına indiler. Kureyş ticaret kafileleri çoğu zaman rahip Bahira'nın yanına uğrarlardı, fakat Bahira onlarla hiç konuşmaz ve ilgilenmezdi. Söylendiğine göre bu sefer Kureyşliler, yanına uğradığında, tapınağından bakıp gördüğü bir şeyden dolayı onlara yemek vermiş. Gene söylendiğine göre rahip, tapınağından kafilenin gelişini seyredirken bir bulutun Tanrı elçisini gölgelediğini görmüş. Kafile gelip bir ağacın altına konmuş. Bahira; bulutun, ağacın üstüne geldiğini ağacın dallarının Tanrı elçisinin üstüne eğilip gölge ettiğini de görmüş.

Bahira bunu görünce tapınaktan inmiş, Kureyşli adamları çağırılmış ve onlara “Ey Kureyşliler! Size yemek yaptım. Bu yemeğe hepinizin, büyüğünüzün, küçüğünüzün, kölenizin ve hürünüzün gelmenizi arzu ederim” demiş. Bunun üzerine onlardan biri “Ey Bahira! Tanrıya and içerim ki bugün sende başka bir hal var. Biz sana her zaman uğrarız. O zamanlar bize böyle bir şey yapmazdın. Bugün sendeki bu hal nedir?” diye sordu. Bahira da “Evet doğru söyledin, fakat ne de olsa siz konuksunuz. Bunun için size konuklamak, yemek vermek istedim. Bu yemekten hepiniz yiyiniz.” dedi.

Bütün Kureyşliler yemek yemeye geldiler. Ancak Tanrı elçisi küçük olduğu için adamların eşyalarının yanında ağacın altında kaldı. Bahira gelenler arasında onu ve tanıdığı alameti göremeyince “Ey Kureyşliler! Aranızdan hiç biriniz eksik olmadan hepiniz soframda bulunmalısınız.” demiş. Kureyşliler “Ey Bahira! Gelmesi gereken herkes geldi. Ancak aramızda en küçük yaşlımız olan bir çocuk eşyaların yanında kaldı.” dediler. Bahira “Yapmayın, onu da çağırın; sizinler birlikte yemekte bulunsun.” dedi. Bunun üzerine Kureyşlilerden biri “el-Lat ile el-Uzza adına and içerim ki Abdülmuttalib oğlu Abdullah'ın oğlunun bizimle birlikte bu yemeğe gelmeyişi bizim için küçük düşüştür. Onu da birlikte getirmeliydik.” dedikten sonra kalkıp çocuğu kucaklayarak getirip öbürlerinin arasına oturtmuş. Bahira çocuğu görünce ona çok dikkatle bakmaya, vücudunda daha önce bildiği bazı yerleri kontrol etmeye başladı. Halk yemekten kalkıp dağıldıktan sonra Bahira, çocuğa doğru gelip şöyle dedi: “ Bak delikanlı! el-Lat ve el-Uzza hakkı için sana soracağım şeylerin cevabını ver.” Bahira Kureyşlilerin bu iki put üzerine and içtiklerini duyduğu için çocuğa böyle söyledi. Söylendiğine göre Tanrı elçisi Bahira'ya; “el-Lat ile el-Uzza adına benden bir şey isteme. Tanrıya and içerim ki onlardan nefret ettiğim gibi hiçbir şeyden nefret etmem.” Bunun üzerine Bahira “Peki Tanrı hakkı için sana soracağım şeylerin cevabını ver.” dedi. Çocuk: “Öyleyse istediğini sor.” dedi. Bundan sonra Bahira çocuğa, uykusuna, durumuna ve

bunlardan başka hallerine ve işlerine dair sorular sormaya başladı. Tanrı elçisi bu soruların cevabını verdi. Hepsi de Bahira'nın önceden bildiği sıfatlara uyuyordu. Bahira son olarak çocuğun sırtına da baktı ve iki omuzu arasında tastamam daha önce bildiği bir de Peygamberlik mührünü gördü.

Bahira sorularını bitirdikten sonra çocuğun amcası Ebu Talib'in yanına gelip ona, "Bu çocuk senin neyin olur?" diye sordu. Ebu Talib "Oğlumdur." cevabını verdi. Bahira "Hayır! O senin oğlun değil. Bu çocuğun babası sağ olmamalıdır." dedi. Ebu Talib "doğru...O benim yeğnimdir" dedi. Bahira "Peki babası ne oldu?" dedi. Ebu Talib " Annesi bu çocuğa gebe iken o öldü" dedi. Bunun üzerine Bahira "Doğru söyledin. Bu yeğnini hemen memleketine geri götür; Onu Yahudilerden korusun. Tanrıya and içerim ki Yahudiler çocuğu görünce benim anladıklarımı anlarsa ona kötülük yaparlar. Çünkü senin bu yeğninin ileride büyük bir şansı olacaktır, sen onu hemen geri memleketine götür." dedi."¹²

Bu ve benzeri rivayetlerin bulunduğu nokta; Hz. Muhammed'in annesinin ona hamile kalışıyla birlikte olağanüstülüklerin başladığı, peygamberliğinin çok küçük yaşından itibaren öngörüldüğü ve kendisinin bu olağanüstülüklerin bilincinde olduğudur.

Yukarıda verdiğimiz rivayetlerden çıkarılacak sonuç ise Hz. Muhammed'in bir peygamberlik beklentisi içerisinde olduğu, çevresinin de bu durumdan haberdar olduğudur.

Böylesi bir beklentinin varlığını acaba aynı kaynaklar doğrulamakta mıdır? Bunun için de Hz. Muhammed'in ilk vahiy tecrübesi ile ilgili verilen rivayetleri takip etmek gerekmektedir. Hz. Muhammed'in ilk vahiy tecrübesi ile ilgili rivayetlerde, Hz. Muhammed'in bu durumu hiç de olağan karşılamadığı, hatta "...Allah'ın yaratıklarından en nefret ettiğim şairler ve mecnunlardır. Acaba ben de mi bunlardan oldum..."¹³ diyerek endişe ettiği ifade edilmektedir.

Belazuri'deki bir rivayete göre de Cebrail kendisine "*Ey Muhammed!*" diye seslendiğinde koşarak Hz. Hatice'ye gitmiş ve ona "*Kahin olmaktan korkuyorum.*"¹⁴ demiştir.

Bu bağlamda üzerinde durulması gereken bir diğer rivayet de Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed'e görünen varlığın, bir melek mi yoksa bir şeytan mı olduğunu sınamasıdır.¹⁵

12 İbn-i Hişam, Hz. Muhammed'in Hayatı: es-Siretü'n-Nebeviyye, I, 111-113.

13 Bkz. İbn İshak, s.101.

14 Bkz. Belazuri, *Enşabu'l-esraf*, tahk.: Muhammed Hamidullah, (Kahire, ts.), I, 104.

15 "Hatice Tanrı elçisine (as) "Ey Amcam oğlu! Şu sana gelen melek bir daha gelirse bana haber verebilir misin?" demiş. Tanrı elçisi ona: "Evet haber verebilirim." demiş. Hatice ona: "Öyle ise bir daha sana geldiği zaman bana haber ver." demiş. Çok geçmeden Cebrail (A.S.) her defasında yaptığı gibi gene ona gelmiş. Tanrı elçisi (as) Hatice'ye dönüp "Ey Hatice! İşte Cebrail geldi." demiş. Hatice ona "Ey amcam oğlu, kalk da sol dizimin üstüne

Bir diğer haberler grubu da “Fetret-i Vahiy” diye nitelendirilen ve 3 yıla yakın bir zaman dilimini içerdiği kabul edilen “Vahyin kesilmesi” karşısında Hz. Muhammed’in yaşadığı psikoloji ile ilgilidir. Kaynaklarımızın verdiği bilgilere göre vahiy belli bir süreyle kesilince Hz. Muhammed çok üzülmüş, bu üzüntüyle dağın zirvesine aşağıya atlamak için çıkmıştır. Bu arada Cebrail ona görünmüş ve “*Sen Allah’ın nebisisin.*” demiş, bunun üzerine de Hz. Muhammed sakinleşmiştir.¹⁶

Hız. Muhammed’in risalet öncesi yaşamından verilen kesitlerde, onu olağanüstü bir varlık olarak görme eğilimi ve peygamber olacağının öngörülmesi gibi bilgileri içeren rivayetlerle, onun ilk vahiy tecrübesi karşısında hiç de bilen, beklenti içerisinde olan biri olarak görünmemesini içeren rivayetler iç çelişmeler sergilemektedir.

İlk vahiy tecrübesi ile ilgili rivayetlere baktığımızda Hz. Muhammed hiç de beklenti içerisinde olan bir insan tavrı sergilememiş; tam tersine şaşırmış, hatta kendisine vahiy getiren varlığın melek mi, yoksa şeytan mı olduğu ayırımını yapamamıştır.

Rivayetlerdeki bu iki farklı noktaya vurgu, söz konusu rivayetleri eleştiriye tabi tutmanın ve analiz etmenin gereğini göstermektedir.

İç çelişmeler içeren rivayetlerle karşılaşılnca ana kaynak konumunda olan Kur’an’ın bu konuda belirlenimleri varsa bunlar yol gösterici bir nitelik arz etmelidir.

Belirtilen rivayetlerle ilgili Kur’an’ın bize bakış açısı kazandıracak ayetleri:

“De ki: ‘Eğer Allah dileseydi, onu size okumazdım ve onu size hiç bildirmezdi. Bundan önce aranızda uzun süre yaşamıştım, düşünmüyor musunuz.’ ”¹⁷
“Sen, Kitab’ın sana bırakılacağını da ummazdın. Ancak Rabbinden bir rahmet olarak bu kitap sana indirildi”¹⁸

otur.” demiş. Bunun üzerine Tanrı elçisi (as) kalkıp Hatice’nin sol dizinin üstüne oturmuş. O zaman Hatice ona “Onu görüyor musun?” diye sormuş, Tanrı elçisi “Evet görüyorum.” demiş, Hatice ona “Öyle ise kalk sağ dizimin üstüne otur.” demiş. Tanrı elçisi (as) kalkıp Hatice’nin sağ dizinin üstüne oturmuş, o zaman Hatice ona “Şimdi de onu görüyor musun?” diye sormuş. Tanrı elçisi “Evet görüyorum.” demiş. Hatice ona “Peki, öyleyse kalk kucığıma otur.” demiş. Tanrı elçisi (as) kalkıp Hatice’nin kucığına oturmuş. Hatice ona “Hala onu görüyor musun?” diye sormuş, o da “Evet görüyorum.” demiş. O zaman Hatice, kucığında Tanrı elçisi (as) oturmuş bulunduğu halde yüzünü açıp peçesini indirmiş ve Muhammed’e “Nasıl, hala onu görüyor musun?” diye sormuş, o da “Hayır, artık görmüyorum.” demiş. Bunun üzerine Hatice Muhammed’e “Ey amcam oğlu! Müjde olsun. Bu işte diren, Tanrı’ya and olsun ki bu bir melektir, şeytan olamaz.” demiş. İbn-i Hişam, I, 151-152; Ayrıca Bkz. İbn-i İshak, 113; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 89.

16 Taberi, *Tarihu’ul-umem ve’l-mulük*, tahk.: Muhammed Ebu’l Fazl İbrahim, (Beyrut, ts.), II, 305; Ayrıca Bkz. Belazuri, I, 108.

17 Yunus, 16

18 Kasas, 86

olmalıdır.

Sonuç

Çok öz olarak göstermeye çalıştığımız gibi Hz. Muhammed'in biyografisi ile ilgili tarihi malzemenin çeşitliliğine, zenginliğine, iyi niyetimiz eklense bile doğruyu arama dürtüsü, söz konusu geleneksel anlatımlara kuşkucu bir gözle bakma gereksinimini güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Tarihi malzemeyi güvenilir kılmanın yolu da bilimsel yaklaşımlarla verileri yeniden ele almak, gözden geçirmek ve yöntembilimsel kaygılar içerisinde hareket etmektir.

Öyle görünüyor ki Hz. Muhammed'i kendi tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirmek, onu gerçek tarihi kimliğine oturtmak için klasik literatürümüzü modern tarih yöntemleri ışığında yeniden gözden geçirmeliyiz diye düşünüyoruz.

MÜRCİE MEZHEBİ: DOĞUŞU, FİKİRLERİ, EDEBİYATI VE İSLÂM DÜŞÜNCESİNE KATKILARI

Sönmez KUTLU *

Mürcie, İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan, ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan itikadî ve siyâsî bir fırkadır. İslâm düşünce tarihinde olumlu ve olumsuz izler bırakmış olmasına rağmen, son zamanlara kadar hakkında çok az şey bilinmekteydi. İslâm Mezhepleri Tarihi'nin klasik kaynaklarının ve özellikle Mürcie'nin teşekkül dönemine ait bazı dökümanların yayınlanmasıyla birlikte, bu konu çağdaş araştırmacıların dikkatlerini üzerine çekmeye başladı. Özellikle Batı'da ve az da olsa Doğu'da bu mezhebi farklı açılardan ele alan pek çok akademik çalışma yapıldı ve yapılmaya devam etmektedir. Bunlardan bazıları yayınlanırken bazıları hala tez olarak basılmayı beklemektedir. Gerek Türklerin İslâmlaşma sürecinde ve din anlayışlarının teşekkülünde, gerekse Maturîdîliğin teşekkülünde önemli rol oynayan mezheplerden biri olduğu halde, bu mezhep hakkında dilimizde yapılan araştırmalar, maalesef, yok denecek kadar azdır. Bu sebeple konuyu genel hatlarıyla bir makale olarak ele almayı uygun gördük.

1-İsimlendirme Problemi

Mürcie kavramının, “geriye bırakmak, ertelemek veya geciktirmek” anlamlarına gelen son harfi hemzeli RECEE'den, veya “beklenti içinde olmak ve ümit etmek” anlamındaki RECÂ'dan türetildiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüşse de, aslında birincisinden türetilmiş sıfat isimdir. Çünkü dilciler, bu kelimenin ister hemzeli ister hemzesiz okunsun, her iki kökten gelmiş olabileceğini söylemekle beraber, İrcâ' şeklinde kullanıldığında birinci anlamının değişmediği ve ümit vermek anlamına gelmediği konusunda

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

müttefiktirler. Müberred¹, Şehristânî² ve Makrizî³ gibi yazarlar, bu görüşü kabul etmeyerek ümit vermek anlamı ihtimali üzerinde dururlar. Kelimenin türevlerinin Kur'ân-ı Kerîm'de, *Mürceve*⁴ *Türçî*⁵ ve *Ercih*⁶ şeklinde ayette geçmesi dolayısıyla müfessirler tarafından da uzun uzadıya tartışılmış, hatta kabilelerinin okuyuş biçimleri ve kıraat imamlarının farklı okuyuşlarına varıncaya kadar etimolojik tahlili yapılmıştır. Aslında *RECEE* ve *REC* Arapça'da ayrı anlamlarda kullanılan iki ayrı kelimedir. Birincisi, sadece dört harfli kipte yani *İRCÂ'* olarak kullanılırken, ikincisi, sadece bu kipte, yani *İRCÂ'* şeklinde kullanılmamaktadır. Şayet bu kipte kullanılsaydı, o zaman ümit vermek anlamına gelirdi. Dilci Razî, bu gerekçeye dayanarak, *İrcâ'*ın, *Recâ'*dan geldiğini iddia edenleri, Arap dilini bilmemekle suçlamaktadır.⁷ Bu sebeple dilcilerden *İrcâ'*ın, *Recâ'*nın türevi olarak kabul edenler dahi, bu kelimenin anlamını, yine ertelemek ve geriye bırakmak şeklinde açıklamışlardır. O halde, *Mürcie* ve *Mürceve* aynı kelimedenden yani *ERCEE'*den türetilmiştir ve “geriye bırakmak, ertelemek ve geciktirmek” anlamına gelmektedir.

Mürcie'nin terim anlamına gelince, etimolojik anlamından daha fazla tartışmalıdır. Bu kavram, yazardan yazara, mezhepten mezhebe, hatta asırdan asıra farklı tanımlanmıştır.⁸ Mürcie ve İrcâ' ile ilgili tanımlardan bazıları şunlardır:

1-İlk Mürcie (el-Mürçietü'l-Ûlâ); “Hz. Ali ve Osman'ın durumlarını tehir eden ve onların imanlı olduklarına ve küfre girdikleri konusunda fikir beyan etmeyen kimselerdir.”⁹

- 1 Bk. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (671/1273), el-Câmiü'l-Ahkâmî'l-Kur'ân, Kahire 1939, VIII, 252.
- 2 Bk. Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerîm, el-Milel ve'n-Nihal (thk. Abdülemir Ali Mehnâ-Ali Hasan Faur), Beyrut 1990, I, 161-162.
- 3 Bk. Makrizî, Takiyüddin Ahmed b. Ali, el-Mevâız ve'l İtibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l A'sâr, Beyrut ts., II, 349-50.
- 4 9. Et-Tevbe 9/106.
- 5 33. El- Ahzâb 33/51.
- 6 26. Eş-Şuârâ 26/36.
- 7 Ebû Hatim er-Razî, Ahmed b. Hamdan, Kitâbü'z-Zîne fî Kelimâti'l-İslâmiyye, (thk. Abdullah Selam es-Samerrâî), Bağdat 1988, 262-263.
- 8 Bu tanımlar hakkında geniş bilgi için Bk. Sönmez Kutlu, Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri, 28-38.
- 9 İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, Tabakâtü'l-Kübrâ, Beyrut 1958, VI, 308; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, Kitâbu't-Tevhîd, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, 318

2- Mürcie; “Küfürle birlikte taat fayda vermediği gibi, imanla birlikte günahın da zarar vermeyeceği fikrini iddia edenlerdir.”¹⁰

3- İrcâ'; “Kesin bilgi olmayan bir hususta, zanla hüküm vermemek, bilinmeyen şeyin peşine düşmemektir.”¹¹

4- İrcâ'; “Amelleri imandan veya inançtan sonraya bırakmaktır.”¹²

5-Övülen (Mahmûd) İrcâ', “Büyük günah işleyenlerle ilgili kararı, dilediği şekilde hükmetmesi için, Allah'a bırakmak, onların cennetlik veya cehennemlik olduğuna hükmetmemektir. Çünkü, Allah buyuruyor ki, “Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar, Allah'a ortak koşan da gerçekten büyük günah işlemiştir.”¹³ (4. Nisa 48)

6-Yerilen (Mezmûm) İrcâ', “Fiilleri Allah'a ait kılarak kulun fiillerini ve bunlarda kulun özgürlüğünü kabul etmemek.”¹⁴ Mürcie ise, “Yaratıkların fiillerini Allah'a bırakanlar.”¹⁵

7- Mürcie; “Cennet karşılığında nefislerini Allah uğruna feda eden kimseler demektir. (Şârî)”¹⁶

8-Mürcie; “Günahları Allah'a ertelemeyen, müminlerin affedildiğini ve cennetlik olduklarını söyleyenlerdir.”¹⁷

9-Mürcie; “Amelin farzietini reddedenlerdir.”¹⁸

10 İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd el-Endülûsî, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl, Beyrut 1986, IV, 205 (Mukatil b. Süleyman'ın görüşü olarak verilir); Şehristânî, el-Milel, I, 48; İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed, Telbîsü'l-İblîs, Beyrut 1989, 102; İbn Ebi'l İzz el-Hanefî, Serhu Akideti't-Tahaviyye, Beyrut 1392, 49; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, et-Ta'rîfât, İstanbul trz, 207; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, Serhu'l-Mevâkif, İstanbul 1292, 631; Aliyyü'l-Kârî, Serhu'l-Fıkhi'l-Ekber, Beyrut 1979, 59; Ebû Hanîfe, el-Fikhu'l Ebsat, 43-44.

11 Ebû Hanîfe, Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müteallim, 94.

12 Şehristânî, el-Milel, I, 162; Cürcânî, Serhü'l-Mevâkif, 631.

13 Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, Te'vilâtü'l-Kur'ân, (thk. İbrahim Avdeyn-es-Seyyid Avdeyn), Kahire 1971, I, 100.

14 Mâturîdî, Te'vilât, I, 100.

15 Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, 318.

16 Ebû Hilal el-Askerî, Hasan b. Abdillâh b. Sehl Ebû Hilal el-Askerî (400/1009), el-Evâil, (thk. Muhammed es-Seyyid), Mısır 1987, 374.

17 Ebû Bekir el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed b. Harun (311/923), Müsned min Mesâilî Ahmed b. Hanbel, vr. 106a, British Museum, Or: 2676, vr. 221-290.

18 Makdîsî, Mutahhir b. Tahir, Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm, (thk. J. Geoje), Leiden 1906, 37 (Kerramiler arasında, bu isim, amelin farzietini reddedenlere verilmiştir.); Yaltkaya, “İslâm'da ilk Fikrî Hareketler ve Dînî Mezhepler”, DFİFM, 14/4, s. 25.

10-Mürcie; “İmanın, amelsiz söz veya sadece söz olduğunu söyleyen kimselerdir.”¹⁹

11-İrcâ'; “Meliklerin dinidir veya Meliklerin dinine tabi olmaktır.”²⁰

12-Mürcie; “Ehl-i Kible hakkında susan (vakfeden), onların mezheplere ayrılmaları ve anlaşmazlıkları sonucu birbirinin kanlarını akıtmaları veya birbirini tekfir etmeleri ile ilgili görüş belirtmiyerek ceza ve mükâfat konusundaki durumlarını Allah'a havale eden, Allah'ı tanımayı, cennetine girmeyi, enbiyasına komşu olmayı arzulayan kimselerdir.”²¹

13- Mürcie; “Muhammed ümmetinden büyük günah işleyenleri mümin kabul edip, durumlarını Allah'a havale ederek, affedileceğine veya azab çektirileceğine dair görüş beyan etmeyen ve buna delil olarak “Geri kalanların bir kısmının işi, Allah'ın emrine kalmıştır, Allah dilerse affeder, dilerse azâb eder,”²² ayetini ileri süren kimselerdir.”²³

14-Mürcie, “Ehl-i Kible'nin tümünün zahirdeki imanları dolayısıyla mümin olduğunu iddia eden ve onların hepsi için Allah'tan mağfiret uman kimselerdir. Onlar herkesi dost edinirler.”²⁴

15- İrcâ'; “Ali (R.A)'ı, (hilafet sıralamasında) birinciden dördüncü sıraya bırakmak demektir.”²⁵

19 İbn Ömer el-Ezdî el-Basrî, Rebi' b. Habîb (170/786), Câmiü's-Sahîh Müsnedü'r-Rebi' b. Habîb, Kahire 1349, 3,5; Acurrî, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hüseyn (360/970), eş-Şerîa, (thk. Muhammed Hamid el-Fakî), Beyrut 1983, 144-145; Ahmed b. Hanbel, es-Sünne, Beyrut 1985, 81,113; Ebû Bekr el-Hallâl, Mesâil, vr. 94b; İbn Ebî Ya'la, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed (526/1131), Tabakâtü'l-Hanâbile, Kahire 1952, I, 25; İbn Ebî Âsım, "Mürcie, İrcâ', iman söz ve ameldir, artar eksilir" şeklinde bir başlık koyarak Mürcie'yi eleştiren kendini destekleyen hadisler nakleder. (Bk. Kitâbü's-Sünne, 447.); Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekerriyya (676/1277), Şerhü Sahîh-i Müslim, Beyrut ts. I, 147.

20 İbn Tayfûr, Târîhu Bağdad, Kahire 1948, 51; Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail (429/1038), Simâru'l-Kulûb fî'l-Muzâf ve'l-Mensûb, (thk. Muhamed Ebû'l-Fadl İbrahim), Kahire 1985, 185; İbn Batta el-'Akberî (387/997), Kitâbü's-Şerh ve'l-İbâne, (thk. Henri Loust), Damaşk 1958, 40 (Mürcie, meliklerin dini üzeredir.)

21 Naşî el-Ekber, Ebû'l-Abbas Abdullah b. Şirşîr el-Enbarî (293/906), Mesâilü'l-İmâme, Kitâbü'l-Evsât fî'l-Makâlât, (thk. Josef Van Ess), Beyrut 1971, 19-20

22 9. Tevbe 106.

23 Neşvânü'l-Himyerî, Ebû Saîd (573/1175), el-Hûrû'l-İyn, (thk. Kemal Mustafa), Kahire ts., 203

24 Nevbahtî, el-Hasan b. Mûsâ, Fıraku's-Şîa, İstanbul 1931, 6; Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebu Halef el-Eş'arî, Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak, Tahran 1964, 6.

25 Şehristânî, el-Milel, I, 161; Halebî, İbrahim b. Mustafa, Lûma, (thk. M. Zahid el-Kevserî), Kahire 1939, 47

Siyâsî ve itikadî bir fırkanın adı olarak şöyle tanımlanabilir: “*Mürcie*, Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere bütün büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakarak, onların cennetlik veya cehennemlik oldukları konusunda hiç bir fikir ortaya koymayan kimseler ve topluluklara verilen müşterek bir isimdir. “Böyle bir tanım, önce siyâsî bir tavrın tezahürü, daha sonra bu tavrın itikadî alana taşınarak temellendirilmek istenmesiyle uyum içindedir. *Mürcie*'yi “pratik fiilleri niyet ve inançtan sonraya bırakanlar”, “büyük günah işleyenlere ümit verenler”, “Ali'yi hilafet sırasında dördüncüye koyanlar” ya da “imani sırf dilin ikrarı olarak görenler” şeklindeki tanımlamalar, imanla ilgili fikirleri sebebiyle onları karalamak amacıyla yapılmıştır. *Mürcie* ismi, ilk defa Haricî Nâfi b. el-Ezrak tarafından verildiği için ve “yetmiş nebînin diliyle lanetlendiğini” haber veren rivayetler dolayısıyla mezhep mensuplarınca böyle bir tanımlamaya hiç bir zaman sıcak bakılmamıştır. Bu yüzden kendilerini, bazan “*Zemmedilen Mürcie*” değil “*vülen Mürcie*” olarak, bazan da “Cennet karşılığında canlarını ve mallarını Allah'a satanlar” anlamında “*Şâri*”²⁶ olarak ya da birlik ve bütünlüğü savunanlar anlamında “*Ehlu'l-Cemaa el-Mürciûn*”²⁷ adıyla isimlendirilmişlerdir. Haricîler, büyük günah işleyenlerin Ahîret'te cezalandırıp cezalandırılmayacağı konusunda bir hüküm vermedikleri için *Mürcie*'yi Şüpheciler (*Şükkâk*) olarak isimlendirmiştir.

2- *Mürcie*'nin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler

Mürcie'nin ortaya çıkışında etkili olan sebeplerin başında, Haricî zihniyet, Emevî-Haşimî çekişmesi, Emevîlerin siyâsî ve ekonomik politikaları ve kentleşme ya da yerleşik hayata geçiş sürecinin doğurduğu siyâsî, ekonomik ve toplumsal problemler bulunmaktadır.

a) Haricî Zihniyet

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra yaşanan dramatik olaylardan Cemel ve Siffin'de müslümanlar, birbiriyle savaştılar. Daha sonra haklı tarafın tespiti için, hakeme başvuruldu. Hz. Ali'nin yanında, onunla birlikte Muaviye'ye karşı savaşan bir grup, hakeme başvurulmasına, önce taraftar iken daha sonra Hz. Ali'nin, hakemlerin verdiği kararı kabul etmesine karşı çıkarak, “hüküm ancak Allah'ındır” deyip ondan ayrıldılar ve bu guruba Haricîler dendi. Bunlar bir araya gelerek, Hz. Ali'yi ve tahkimi kabul eden herkesi tekfir edip onlarla savaşmaya karar verdiler. Bundan sonra Hz. Ali'ye, Muaviye ve Emevîlere

26 Ebû Hilâl el-Askerî, *Evâil*, 374.

27 Neseî, Ebû Mutî' Mekhul b. Fazl (318/930), *Kitabü'r-Red ale'l-Bida'*, (nşr. Marie Bernard), *Annales Islamologiques*, 16 (1980), 62

karşı ardı arkası kesilmeyen isyanlar gerçekleştirdiler. En sonunda kendileri gibi düşünmeyen bütün müslümanları tekfir ederek, baskınlar yapmak suretiyle kanlarının akıtılmasını helal gördüler. Nâfi b. el-Ezrâk ve gurubu, Haricîler'in sayı ve kuvvet bakımından en güçlü ve en büyük fırkası oldu. Onlara göre, "büyük günah işleyen küfre girmiştir ve küfür topluluğundandır. O, bütünüyle İslâm'dan çıkmış olup, diğer kafirlerle beraber ebedî cehennemlidir."²⁸ Ayrıca onlar, kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir ederek onlardan teberrî ediyorlar ve zalim imama karşı isyanı gerekli görüyorlardı. Aslında Haricîlik, bedevî hayattan yerleşik hayata geçiş dönemi yaşayan bedevî Arap zihniyetinin tipik bir tezahürüdür. Bu hayattan gelmeleri, onların olaylar ve hadiseler üzerinde derinlemesine ve sistematik düşüncelerine engel olmuş ferdiyetçilikten çok karizmatik bir cemaat anlayışını savunmalarına sebep olmuştur. Devlet geleneğine sahip olmayan ve farklı fikirlerin birarada yaşadığı, bütün müslümanların eşit haklara sahip olması gerektiği medenî hayata alışamayan bu zihniyetin karşısında, devlet geleneği olan, bütün müslümanların eşitliğini ve istikrarlı medenî bir hayatı savunan ılımlı ve uzlaşmacı zihniyetin doğması kaçınılmazdı. Bu fırkanın fikirleri ve davranışları, kendilerine karşı, karşıt bir gurubun müesseseseleşmesini gerekli kılmıştır. Genelde Arap olmayan müslümanların temsil ettiği bu zihniyetin adı Mürcie olmuştur.

b) Emevî-Haşimî Çekişmesi

Hız Peygamber'in vefatıyla birlikte Hilafeti eline geçiren Kureyş kabîlesi, Hz. Osman döneminde meydana gelen fitne hadisesine kadar zâhiren bütünlük içinde olmuşlardı. Siyâsî idare, her ne kadar Kureyş'in elinde idiyse de, Cahiliye döneminde Arap siyâsî hayatının çekirdeği durumundaki kabîlecilik anlayışı hiç bir zaman yok edilememişti. Kureyş içinde, hilafet konusunda, râkip iki kabileden, Ümeyyeoğulları, yeni müslüman olduklarından Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi sırasında sessiz kalmak durumundaydılar. Ancak Haşimoğulları, Hz. Peygamber kendi aralarından çıktığı için, hem Ümeyyeoğullarına, hem de diğerlerine karşı daha nüfuzlu idiler. Bu sebepten hilafetin kendi hakları olduğuna inanıyorlardı. Ebû Bekir halife seçilirken Haşimoğulları'nın halifeliği gündeme gelmiştir. Ancak Kureyş'in bazı endişeleri dolayısıyla fazla dikkate alınmamıştır. Kureyş'in, bu konudaki iç dengeyi kaybetmesiyle, Hz. Osman dönemi fitne hadiseleri çıkmış, sonra da Ali-Muaviye çekişmesi halinde devam etmiştir. Cahiliye döneminde var olan Emevî-Haşimî çekişmesi, Hz. Ömer'in ölümü üzerine, oluşturulan şûrâda Hz. Ali ile Hz. Osman'ın karşı karşıya kalmalarıyla ve Hz. Osman'ın ölümüyle sonuçlanan fitne hadiseleriyle tekrar su yüzüne çıkmıştır. Hz. Peygamber

28 Şehristânî, *el-Milel*, I, 141.

zamanında siyâsî nüfûzunu kaybeden Ümeyyeoğulları, Hz. Osman'ın hilafete gelmesiyle tekrar nüfûz sahibi olmuşlar ve önemli mevkilere gelmişlerdir. Bu en fazla, Haşimoğullarını rahatsız etmekteydi. Emevî-Haşimî mücadelesi, Sıffin savaşı ile tekrar su yüzüne çıkmıştı. Ali b. Ebi Talib taraftarları bu savaşa Emevîler'le yapılan ikinci savaş gözüyle bakmışlardır.²⁹ Hz. Ali'nin ölümünden sonra, Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye devretmesiyle, hilafet konusundaki Emevî-Haşimî çekişmesi bir ara durmuş gibi gözükmemektedir. Hatta 41/661 yılına "Cemaat Yılı" adı verilmiştir. Emevî-Haşimî mücadelesinde, Sıffin'den itibaren birçok insan öldürüldü. Basra'da zaman zaman Haricîler boy gösterirken, Kûfe'de Hz. Ali taraftarları sürekli isyan halindeydi. Emevîler ise, sürekli onlarla fiilî mücadele içerisindeydi. İşte bu mücadelenin temelinde iktidar mücadelesinin yattığını bildiklerinden olmalı ki, bir çok kişi Sıffin'de, ne Hz. Ali ne de Muaviye'nin yanında yer almıştır. Özellikle Medîne halkının geneli, Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye devretmesinden sonra Abdullah b. Zübeyr'i desteklemeleri bir kenara bırakılacak olursa, siyâsî olaylardan el çekerek, tarafsız kalmayı ve ilimle uğraşmayı tercih etmiştir.³⁰ Bu çevre ne Kûfe ve Basra'daki olayları ne de Emevîlerin tutumunu tasvîb etti.

c) Sosyo-Politik ve Ekonomik Durum

Emevîler, iktidarı ele geçirdikten sonra kendilerini meşrulaştırma yolları aradılar. Bunun için de Allah'ın kaza ve kaderiyle halife olduklarını dolayısıyla onun hükmünü icra ettiklerini, bu sebeple kendilerine yapılan isyanın Allah'a karşı yapılmış bir isyan olacağını iddia ettiler. Hatta kendilerinin Allah'ın en yüce askerleri, insanların en hayırlıları olduklarını ve dillerinin en üstün dil olduğunu söylemeye başladılar. Bu durum onların Emevî soyu dışındakileri ve Arap olmayanları hakir görmeleriyle ve müslümanlar arasında asabiyet ruhunun yeniden ortaya çıkmasıyla neticelendi. Emevî halifelerinin, Arapların tarafını tutup mevâlîyle onlar arasında eşit muamele yapmamaları, Arap olmayanların biraraya gelerek onlara karşı zaman zaman ayaklanmalarına sebep oldu. Irak'ta ve hilafetin doğu bölgelerinde İslâm toplumuna mevâlî sıfatıyla katılanların sayısı her geçen gün artmaktaydı. Onların müslüman olarak kendilerini tanımlaması, cizye ve haractan muaf tutulmalarını gerektiriyordu. Haccac'ın, harac toplamak için görevlendirdiği kimseler, kendisine zımmîlerin müslüman olduğunu, bu nedenle harac sisteminin iflas ettiğini yazdılar. Bunun üzerine Haccac Basra ve diğer şehirlere yerleşmiş ve harac ödemeyen kim varsa onların şehirlerden çıkarılmasını emretti. Daha sonra, bunlar, bir meydanda toplanarak

29 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (thk. M.Ebû'l Fazl İbrahim), Beyrut ts, I, 3290

30 Malatî, Ebû'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, (thk.Zahid el-Kevserî), Kahire 1991, 36

nereye gideceklerini bilemedikleri için Ey Muhammed! Ey Muhammed! diye bağırıp ağlamaya başlamışlardı. Hatta bir kısım Basra'lı kurrâ'nın da kıyafet değiştirerek yanlarına gidip onları destekledikleri bilinmektedir.³¹ Haccac, onların her birinin ellerini damgalatarak gitmek istedikleri yerlere gönderdi. Yeni valinin bu uygulamasıyla, bir ara din kardeşleriyle tam bir eşitlik ümidine kapılan mevâlî, topraklarına geri dönmeye ve eskiden olduğu gibi harac ödemeye mecbur oldu. Ancak bu davranışlar, birçok kurrâ'nın da katıldığı Abdurrahman b. Eş'as'ın isyanına sebep oldu. Haccac, böyle bir uygulamayla, Emevî iktidarının ayakta durması ve ekonomik güç uğruna İslâm'ın “müminlerin kardeşliği” ilkesini ihlal ederek cemiyete üyelikte Arap olmayı birinci, müslüman olmayı ikinci plana koyuyordu. Haccac, Abdurrahman b. Eş'as'la birlikte, kendisine karşı isyan eden Said b. Cübeyr de dahil pek çok kimseyi işkenceyle öldürttüğünden halkın ve ulemanın nefretini kazandı.

3-Mürcie'nin İlk Nüveleri: Tarafsızlar Gurubu

Hz. Osman'ın ölümü üzerine meydana gelen siyâsî çekişmeler, siyâsî ve itikadî bir mezhep olarak Mürcie'nin de ortaya çıkmasının başta gelen sebeplerinden birisidir. *Mürcie* söz konusu olunca, onların “Hz. Osman ve Ali'nin durumlarının Allah'a bırakılarak cennetlik veya cehennemlik olduklarına şahadette bulunulmaması”³² şeklindeki İrcâ' fikrini benimsemeleri dolayısıyla, mezhebin ilk nüvelerini bu hadiselerle karşı geliştirilen tavırlar arasında aramak gerekecektir. Çünkü Hz. Osman döneminden itibaren meydana gelen fitne hadiselerinden uzak duran, Cemel ve Sıffin savaşlarında Hz. Ali, Talha, Zübeyr ve Muaviye'nin yanında yer almayan, bunu da sırf İslâm ümmetinin birliği için yapan, Hz. Ali ve Osman taraftarlarının dışında tarafsızlar diye tanımlanan üçüncü bir gurup vardır. Böyle bir tavırın, ilk defa Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Medîne'ye dönen ve “Şüpheciler” (*Şükkâk*) olarak tanımlanan gâzîler tarafından sergilendiğini görmekteyiz. Bunlar Hz. Osman'ın ölümü üzerine Medîne'ye döndüklerinde, birlik ve beraberlik içerisinde bıraktıkları insanların birbirini öldürmekte ve birbirleriyle çekişmekte olduklarını görünce, onlardan hangisinin haklı olduğundan şüpheye düşerek şöyle dediler: “Biz sizi birlik, beraberlik içerisinde bırakmıştık. Şimdi ise, sizin ayrılığa düştüğünüzü, bir kısmınızın, “Hz. Osman mazlum olarak öldürüldü, o ve ashabı en adil kişilerdi”, bazınızın ise, “Hz. Ali ve ashabı daha adil ve doğrudur” dediğinizi görüyoruz. Halbuki bize göre, onların hepsi güvenilir ve doğruluğu kabul edilen kimselerdir. Biz onlardan hiç birisinden nefret etmez, lanet etmez ve aleyhlerinde şahitlikte bulunmayız. Onların durumlarını Allah'a

31 Taberî, a.g.e., II, 1122-3,1435.

32 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 308.

ircâ ederiz. Allah kıyamet gününde o ikisi arasında hükmedecektir.”³³ Burada sergilenen tavır, İbn Sa'd'ın “*İlk Mürciiler*” ile ilgili kaydettiklerine tamamen uymaktadır. Çünkü İbn Sa'd onları şu şekilde tarif eder:

“*İlk Mürcie*, Hz. Ali ve Osman'ın durumunu tehir eden ve onların iman ve küfürlerine şahitlik etmeyen kimselerdir.”³⁴

Benzer bir siyâsî tavır, yukarıda zikrettiğimiz gâzîlerin dışında, siyâsî çekişmelere karışmayanlar (*Mu'tezile*) veya köşeye çekilenler (*Huleysiye*)³⁵ olarak tanımlanan diğer bazı sahabiler arasında da vardı. Bazılarının Hz. Osman tarafından çeşitli görevlere getirilmeleri dolayısıyla, “*Osmâni*”³⁶ diye de tanımlanan bu tarafsızlar gurubu içerisinde, Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Muhammed b. Mesleme, Üsâme b. Zeyd, Kudâme b. Maz'ûn, Ka'b b. Mâlik, Sa'd b. Mâlik, Zeyd b. Sâbit, Hassan b. Sâbit, Mesleme b. Muhalled, Ebû Sâid el-Hudrî, en-Nu'mân b. Beşîr, Rafî' b. Hadîc, Fedâle b. Ubeyd, Ka'b b. Ucre, Kays b. Hâzım, Eymen b. Hureym (veya Huzeym), Muhammed b. Ebî Bekre, Velîd b. Ukbe, İmrân b. Husayn başta olmak üzere sahabe ve tabiînden Hz. Ali'ye başlangıçta beyat etmekten kaçınan ancak daha sonra beyat edip harbe katılmayı ve Ehl-i Kible'ye kılıç çekmeyi reddeden pek çok kişi bulunmaktadır.³⁷

Bu şahıslar, müslümanların birbirine kılıç çekmesini kabul etmeyip, İslâm ümmetinin birliğini bozacak fitneden uzak durmayı din ve fazîlet görmüşler, her asırda iktidarı ele geçiren imamı tanımışlar ve Ehl-i Kible'den isyan edenle savaşı haram kılmışlardır.³⁸ Mekke ve Medîne'de büyük bir nüfûza sahip, 84 yaşında 73/692 veya 74/693 yılında ölen Abdullah b. Ömer, bu *Tarafsızlar* gurubunun başını çekmektedir. İlk Mürciî fikirlerin oluşma dönemi, onun hayatının sonları olan 60/679'lu yıllardan itibaren başlamıştır. Daha sonra kaynaklarda ilk Mürciî fikirler olarak ele alınan pek çok görüşle ilgili ilk tartışmaların onun şahsında düğümlendiğini görmekteyiz.

O, müslümana karşı savaşmanın doğru olmadığını ileri sürererek fitne döneminde Medîne'ye ve Mekke'ye vali olarak kim geldiyse, onun arkasında

33 İbn Asâkir, Ebî'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdillâh eş-Şâfi'î (571/1175), *Târîhu Medîneti Dîmaşk, Osman b. Affân Kısmı*, (thk. Sekîne eş-Şihâbî), Dîmaşk 1954, 504.

34 İbn Sa'd, VI, 308.

35 Nâşî el-Ekber, *Mesailu'l-İmâme*, 16.

36 Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürücû'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit), Mısır 1964, II, 361

37 Kutlu, a.g.e., 53.

38 Nâşî el-Ekber, a.g.e., 16-17.

namaz kılmış ve ona zekâtını vermiştir. Hatta o, Haccac, Haricî Necde b. Âmir ve İbn Zübeyr'in arkasında namaz kıldığı için tenkit edilmiştir. Şam, Mısır ve Basra'da da var olmakla beraber *Tarafsızlar* gurubunun yoğunlukta olduğu yer Mekke ve Medîne idi. Bu cereyan, Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye devretmesiyle daha da güçlenmişti. Çünkü bu olaydan sonra, Hz. Ali taraftarı pek çok kimse de dahil, bütün halk Muaviye'ye beyat etti. Onlar ev ve mescidlerine çekilip, biz ilim ve ibadette meşgul olacağız, dediler. Bütün bunlar, fitneden uzak duran, ona iştirak etmeyen kimselerin I. asırda Mürcie'nin ilk nüveleri olduğunu göstermektedir.

Tarafsızlar diye bilinen şahısların gerek Hz. Ali gerekse Muaviye'ye vermiş oldukları cevaplar incelendiğinde, onların her ikisinin taleplerini de kabul etmeyerek, hiç birisinin yanında yer almamaları, Givony'nin de ifade ettiği gibi, ortaklaşa aldıkları bir karar sonucu değildi³⁹, veya “siyâsî hareketlere iştirak edip etmeme konusunda o devir alimlerince takip edilmiş bir hatt-ı hareket yoktu”⁴⁰ denilebilir. Onların, savaştan iki taraftan hiç birisine katılmama şeklinde bir tavır sergilemiş olmaları, siyâsî olarak gayet tabîi ve kaçınılmazdır. Ancak bu çeşit bir siyâsî tavır ve ileri sürülen görüşler, daha sonraları, İrcâ fikrine dönüştürülebilecek cinsten fikirlerdi. Bu yüzden, Nâşî el-Ekber, Nevbahtî, Kummî ve İbn Asâkîr başta olmak üzere pek çok yazar, Mürcie'nin tarih sahnesine çıkışını, Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra meydana gelen iç savaşlara kadar gerilere götürmektedirler. Ancak onlar doğrudan doğruya Mürcie'nin temsilcileri değil, “*Mürcie'nin ilk nüveleri*”⁴¹ olarak kabul edilebilir. Bir başka ifadeyle, İrcâ fikri bu kimselerin tavırları ve fikirlerinin itikadî alana taşınarak sistematize edilmesiyle başlamış olabilir.

4-Mürcie'nin Teşekkülü: 60-75/679-694

Mürcie'nin siyâsî ve dînî hareket olarak teşekkül tarihini, hemen hemen bütün Şîf ve Mu'tezilî Mezhepler Tarihçileri ve bazı Tarihi kaynaklar, Hz. Osman'ın ölümü üzerine, Hanbelî dökümanlardaki bazı rivayetler ise, Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as isyanının sonrasında, yani 82/701 tarihi sonrasında başlatmaktadırlar.

Kaynaklarda Mürcie'nin tanımı yapılırken, daha önce görüldüğü gibi, daima iki nokta eses alınmıştır. Birincisi; Hz. Ali ve Osman hakkında verilecek

39 Joseph Givony, *The Murjia and The Theological School of Ebu Hanifa: A Historical and Ideological Study*, Edinburgh 1977, 13.

40 Hatipoğlu, M.Sait, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, Ankara 1962, 45 (A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde Basılmamış Doktora Tezi).

41 Kutlu, a.g.e., 58.

hükmü Allah'a bırakarak onların iman ve küfürlerine şahitlik edilmemesi⁴², ikincisi ise bütün büyük günah sahiplerinin durumunun Allah'a bırakılarak cennetlik veya cehennemlik olduklarına şهادette bulunulmaması ve Allah'ın dilerse onları affedeceği, dilerse azab edeceği hususudur. Bu daha sonra, kible ehlinde hiç kimsenin büyük günahı dolayısıyla tekfir edilmemesi şeklinde ilkeleştirilmiştir.⁴³ Mürcie mezhebini belli bir şahısla başlatmak yerine ilk mürciî fikirlerin toplum tarafından bir siyâsî tavır olarak benimsendiği dönemden itibaren başlatmanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Çünkü kaynaklarda, ilk ircâ fikrini ortaya attığından bahsedilen birden fazla kişi bulunmaktadır. Bunların başında Medîne'li Hasan b. Muhammed, Kûfe'li Hammad b. Ebî Süleyman⁴⁴ ve Zer b. Abdillâh⁴⁵, Basra'lı Hassan b. Hâris el-Müzenî ve Ebû Salt es-Semmân⁴⁶ gelmektedir. Hanbelîler, daha önce zikrettiğimiz iki esastan çok imanla ilgili düşünceleri dolayısıyla Hammad ve Zerr'i İrcâ fikrini ilk ortaya atan biri olarak vermektedirler. Hasan'ı da böyle bir gerekçeyle Mürciî gösterirler.⁴⁷ Biz, ircâ fikrinin bu şahıslardan birisi tarafından ortaya atıldığını değil, tam tersine, onların her birinin buldukları bölgede bu fikrin ilk temsilcisi olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Mürcie'nin doğuşu ile ilgili verilen bu farklı tarihlerin, 72/691'de yazılmış olup son zamanlarda yayınlanan Salim b. Zekvan'ın *Sîre'si*, 75/694'de veya hemen sonraki yıllarda yazılan Hasan b. Muhammed'in *Kitâbü'l-İrcâ'sı* ve diğer kaynaklarda yer alan bilgiler ışığında değerlendirildiğinde, doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Bütün bu sebeplerden dolayı Mürcie'nin teşekkülünün, 60-75/679-694 tarihleri arasında gerçekleştiği söylenebilir. Çünkü Muaviye'nin iş başına gelmesinden sonra başlatmış olduğu Hz. Ali'yi lânetleyip Hz. Osman'ı övme kampanyası, Haşimî olsun veya olmasın pek çok kimsenin buna tepki göstermesi sonucu, Hz. Ali ve Osman hakkında İrcâ fikrini benimsemek, hicrî birinci asrın ortalarından itibaren, bizatihi siyâsî bir tavrın işareti haline geldi. Bu fikir, o zamana kadar ferdî veya siyâsî amaçla bir araya gelmemiş her hangi bir topluluk arasında benimsenmiş olsa bile, muhtemelen

42 İbn Sa'd, VI, 308.

43 Nevbahtî, *Fıkau's-Şîa*, 6; Kummî, *Makalât ve'l-Fırâk*, 6; Naşî el-Ekber, 19-20, Matürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 318; *Te'vilât*, I, 100, Şehristânî, I, 166,169; Neşvânü'l-Himyerî, *Huru'l-İyn*, 203.

44 Ebû Bekir el-Hallâl, *Mesâil*, vr. 103a.; İshak b. İbrahim b. Hanî en-Nisâbü'rî (275/888), *Mesâilü el-İmam Ahmed b. Hanbel*, II, 162.

45 Ebû Bekir el-Hallâl, *Mesâil*, vr. 94a., 127b., 137b.; Nisâbü'rî, *Mesâil*, II, 162.

46 Makrîzî, Takiyüddin, Ahmed b. Ali, *el-Mevâiz ve'l İtibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l A'sâr*, Beyrut ts, II, 350.

47 Ebû Bekir el-Hallâl, *Mesâil*, vr. 97b.

siyâsî bir tavır olarak görülmüyordu. Ancak hicrî ilk asrın yarısından sonra, işin içerisine Ali'yi veya Osman'ı sevmek (*tevellî*) ve onlara düşman olmak (*teberrî*) kavramları sokularak politik alana taşınınca artık , Hz. Ali ve Osman'ın durumlarıyla ilgili bir ircâ, siyâsî bir tercih olarak görülmeye başlandı. Çünkü böyle bir fikir hem Haricîlerin, hem Muaviye'nin, hem de Haşimîlerin son iki halife ile ilgili görüşlerinin reddi anlamına geliyordu. Hz. Ali ve Osman'ın durumlarının Allah'a bırakılmasının bizatihi siyâsî bir tavır olarak benimsenmesi, onların Cennetlik ve Cehennemlik olduğu konusunda her hangi bir hükümde bulunulmaması, bunun genişletilerek bütün büyük günah işleyenler için de uygulamaya konulması şeklindeki ilk ircâ fikrinin kurumlaşması ve bunun zümrelere mal olması ancak bu tarihlerde olmuştur. Hatta Nafi b. el-Ezrak'ın tam aksi fikirleri ile ortaya çıktığı 63-64/682-683 yıllarında bu konular hararetle tartışılmaktaydı ve Abdullah b. Zübeyr'den ayrılma sebebi omuştu. Bazı kaynaklarda, “büyük günah işleyenleri Allah'ın hükmüne bırakmak” fikrini benimseyenleri Mürcie olarak isimlendiren ilk kişinin Nafi olduğu bildirilmektedir. Bazı batılı araştırmacılar da Mürcie'nin teşekkülünü, 66/685'de Kûfe'de başlatılan Muhtar es-Sakafî isyanından hemen sonra başlatmaktadırlar.⁴⁸

Mürcie, İslâm toplumunu tehdit eden başta Haricî zihniyetine, ikinci olarak Emevî-Haşimî çekişmesine, Emevîlerin Haricîlere ve kendilerine beyat etmeyen kimselere karşı oldukça acımasız davranışlarına ve mevâlîfyi ikinci sınıf vatandaş olarak görmelerine, özellikle de müslümanların birbirini öldürmelerine tepki olarak doğmuş, 60/679 ile 75/694 tarihleri arasında teşekkül etmiş uzlaşmacı, birlik ve barış taraftarı siyâsî bir firkadır.

5- İlk Mürcii Fikirler

Yukarıda zikredilen ve günümüze kadar ulaşan kaynaklardan hareketle, ilk Mürcii fikirleri şu şekilde tesbit edebiliriz:

a) Bilinmeyen konularda hükmü Allah'a ertelemek: Mürcie, Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra müslümanlar arasında meydana gelen Cemel ve Siffin savaşlarında ölen ve öldürülenlerin durumu ve bu olaylarda kimin haklı kimin haksız olduğu konusunda müslümanlar arasında önemli görüş ayrılıkları bulunduğu için ve her gurubun kendisini haklı, karşı tarafı da hatalı ve günahkar kimseler olarak görmelesi sebebiyle, başta Hz. Osman ve Ali olmak üzere, bu ilk ayrılıklarda yer alanların Cennetlik veya Cehennemlik oldukları hakkında verilecek kararın Allah'a bırakılması gerektiği fikrini öne sürdü. Bu olaylara katılanlarla ilgili hükmü ertelemelerinin arkasında, onların

48 Mürcie'nin teşekkülü konusunda geniş bilgi için Bk., Kutlu, a.g.e., 58-64.

olaylara bizzat yetişmemiş ve karışmamış olmaları bulunmaktadır. Ayrıca Kur'an'ın getirdiği bilgi nazariyesinde, bilinmeyen ve hakkında kesin delil bulunmayan ihtilafli her hangi bir konuda en doğru hükmedecek olan, her şeyi en iyi bilen Allah'tır. Her iki metinde de ümmet ayrılığa düşmediği için, Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in tartışma dışı tutularak Osman ve Ali'nin Cennetlik ve Cehennemlik oldukları ile ilgili verilecek hükmün Allah'a bırakılması ırcâ fikrinin esası olarak kabul edildi. Hasan b. Muhammed bu görüşünü şu şekilde formüle etti: “Biz öyle bir topluluğuz (*kavim*) ki, Rabbimiz Allah, dinimiz İslâm, önderimiz (*imâmımız*) Kur'ân, Nebimiz Hz. Muhammed'dir. Bütün işlerimizde Allah'a ve Resûlüne dayanıyoruz. Biz, imamlarımız Ebû Bekr ve Hz. Ömer'den razıyız. Bu sebeple onlara itaat ediyor, isyan edilmesini nefretle kınıyoruz. İkisine düşman olanları düşmanımız olarak ilan ediyoruz. Bunlardan ilk ayrılığa yer alanlara (*Ehlü'l-Firkati'l- lâ*) gelince, onları erteliyoruz (*Allah'a ırcâ ediyoruz*). Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e dostluk konusunda bütün gücümüzle mücadele ederiz. Çünkü Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer yüzünden bu ümmet birbiriyle savaşmadı, hatta onların durumları hakkında ihtilaf etmek şöyle dursun şüpheye dahi düşmedi. Gerçekte ırcâ, bizzat yetişmediğimiz ve daha önce yaşamış kimseler (*fî men ğâbe ani'r-ricâl*) hakkında takınılan bir tavidir.”⁴⁹

b) Kible Ehli'nden büyük günah işleyen hiç kimse tekfir edilemez: Mürcie'ye göre, bir kimsenin kendinden önce yaşamış kible ehlinde birisi için veya büyük günah işleyen kimse için sapık olduğu ve teberrî edilmesi gerektiği veya hidayette olduğu ve dost edinilmesi gerektiği şeklinde bir hüküm verebilmesi, istisnasız bütün müslümanların onun hakkında aynı hükmü vermesiyle mümkündür.⁵⁰ Bu yüzden onlar günahkar ve zalim yöneticilere kafir değil günahkar ahlaksız mümin gözüyle bakmışlar ve haklarında verilecek kararı Allah'a bırakmışlardır. Bunun teolojik temellendirmesini iman-amel ayrımıyla yapmışlardır.

c) Din, birlik ve beraberlikten ibarettir: Bir kimse iman ettikten sonra İslâm toplumunun bir üyesidir. Bu bakımdan bütün müminler eşit olup birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Ayrıca müminler birbirinin kardeşidir ve her birisi Allah'ın dostudur. Hangi mezhebe veya görüşe sahip olursa olsun, o kimse dışlanamaz, tekfir edilemez ve öldürülemez. Her hangi bir müslüman sadece nefisini savunma ve zulme engel olma durumunda kılıca başvurabilir. Ancak bir

49 Hasan b. Muhammed, “Kitâbü'l-İrcâ”, 23, *Arabica*, XXI (1974); Salim b. Zekvân (I. asrın sonları), *Sîre*, 160, (Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi Or: 1402 numarada kayıtlı Martin Hinds'a ait mikrofilm içerisinde), vr. 154-194.

50 Salim b. Zekvân, *Sîre*, 161.

müslümanı müslüman olduğu için öldüren küfre girer. Bu sebeple Cemaat'i bozacak her türlü fitne ve bozgunculuktan uzak durmak lâzımdır.⁵¹

6-Tarihçe

a) Emevîler Döneminde Mürcie

Medîne ve Mekke'nin Ebu Bekir ve Ömerci atmosferi içerisinde ortaya çıkan Mürcie, teşekkülünden hemen sonra toplumun Arap ve Arap olmayan her kesiminden büyük destek almış, çeşitli bölgelere yayılmaya başlamış ve pek çok meşhur alimin mezhebi olmuştur. Öyleki bazı yazarlar onları Şam Mürciesi, Kûfe Mürciesi, Irak Mürciesi ve Horasan Mürciesi şeklinde tasnif etmişlerdir. Emevîler döneminde mezhebin mensupları arasında Hasan b. Muhammed gibi mütekellimler, Ebû Ru'be, Sabit Kutna ve Haris b. Süreyc gibi komutanlar, Said b. Cübeyr gibi müfessirler, Hammad b. Süleyman gibi fakihler ve Muharib b. Disar ve Sabit Kutna gibi meşhur şairler çıkmıştır. Özellikle Hasan b. Muhammed, İrcâ konusunda bir eser yazarak Basra, Mekke, Kûfe ve diğer büyük şehirlere göndermiştir. Onun bu eseri, mezhebin fikirlerinin yayılmasında önemli rol oynamıştır. Özellikle Emevî-Haşimî iktidar çekişmesinden bunalan, Arap asıllılar ve Emevîler tarafından ikinci sınıf vatandaş muamelesi gören ve ilmî başarılarıyla toplumda itibar kazanmaya çalışan mevâlî kesimi arasında büyük ilgi gördü. Haricîler ve Şîa gibi, Mürcie iktidarı ele geçirme gibi bir gaye gütmeyeceğinden Emevîler onların faaliyetlerine engel olmadı ve onları çeşitli görevlere getirmekte beis görmedi. Ancak kendilerini ilme veren bu mezhep mensupları, iç çekişmelere ve iktidar kavgalarına taraf olmayarak, daha çok Horasan ve Maverâünnehir'de yürütülen fetih hareketlerine katılmak suretiyle kâfirlere karşı cihadı tercih etti ya da kadılık ve imamlık gibi resmi görevler üstlendi. Bu durum, Kûfe ve Basra'daki mevâlîyi, Mürcie'nin fikirlerini benimsemeye ve kurtuluşu bu mezhebin fikirlerinde görmeye sevketti. Mürcie, Emevîlerin Irak valisi Haccac'ın yeni müslüman olan mevâlîden haraç ve cizye almak istemesi üzerine, müminlerin eşitliğini savunarak bu uygulamaya karşı çıktı. Bu konuda onlara en büyük destek Kurra' kesiminden geldi. Çünkü onların içerisinde pek çok kimse mevâlî sınıfındandı. Bu olaylardan sonra Emevîlerle olan ilişkileri bozulmaya başladı.

Mürcie içerisinde, haksız tarafla mücadeleyi şart koşan kanada mensup olanlar, Haccac'ın 76/695 yılında Irak valiliğine getirilmesiyle, ona karşı açıkça tavır aldılar ve bundan sonra Emevîlere karşı gerçekleştirilen isyanların hemen hemen hepsine fert veya gurup olarak katıldılar. Emevîler döneminde,

51 Salim b. Zekvân, *Şîre*, 162; Sabit Kutna, "Kasîdetü'l-Ircâ" (Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitabu'l-Egânî* içerisinde), XIII, 50.

Mürciilerin şahıs veya gurup olarak destekledikleri isyanlar arasında, tarihî sırayla, 81/700 yılında Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as, 101/719'de Yezid b. Mühelleb, 122/739'de Zeyd b. Ali ve 127/744 yılına kadar yaklaşık on üç yıl süren Haris b. Süreyc isyanı bulunmaktadır.

Mürcie, bir gurup olarak ilk defa, Abdürrahman b. Muhammed b. el-Eş'as'ın 81/700 yılında Haccac'a karşı isyanına katılmıştır. Mürciî ulemadan Kays b. Ebî Müslim el-Mâsırî, Saîd b. Cübeyr, Talak b. Habîb, İbrahim b. Yezid et-Teymî, Avn b. Abdillâh b. Utbe b. Mes'ûd, Amr b. Mürre ve Zer b. Abdillâh bu isyana bizzat iştirak etmişlerdir.⁵² İsyân aylar süren bir çarpışmadan sonra hezimetle sonuçlanınca, Saîd b. Cübeyr önce İsfahan oradan Rey daha sonra da Azerbeycan'a kaçmış ve en sonunda umre için geldiği Mekke'de Talak b. Habib, Mücahid ve Atâ ile birlikte Amr b. Dinar'ın yanında saklanmıştır. Mekke'de saklandıklarını duyan Haccac, Halid b. Abdillâh el-Kasrî'den onları yakalayıp kendisine teslim etmesini istemiştir. O, bunların üçünü de yakalayarak Haccac'a gönderdi. Talak, yolda öldü, Mücahid Haccac'ın ölümüne kadar hapiste yattı, Saîd b. Cübeyr ise, Haccac tarafından öldürüldü.⁵³

Mürcie, Emevî halifeleri arasında en büyük desteği Ömer b. Abdilaziz'den gördü. Medîne valisiyken, isyandan sonra Talak b. Habib ve Said b. Cübeyr gibi pek çok kişiyi koruduğu için görevinden olmuştu. Onun dönemi Mürcie'nin zafer yılları oldu.⁵⁴ Hatta o halife olunca, Kûfe'den Avn b. Abdillâh, Musa b. Ebî Kesîr ve Ömer b. Zer'den oluşan üç kişilik Mürciî bir gurup, onunla İrcâ fikrini tartışmak üzere gelmişlerdi. Kaynakların verdiği bilgiye göre, onlar, bu görüşmeden sonra Ömer b. Abdilaziz'in İrcâ fikrini benimsediğini iddia etmişlerdir.⁵⁵ Diğer taraftan, yeni müslüman olmuş kimseler adına Horasan ve Maveraünnehir'de yapılan Mürciî mücadeleyi ona anlatmak üzere gelen heyet içerisindeki Ebû's-Sayda Salih b. Tarîf ve Said en-Nahvî'nin şikayetlerini dinlemiş ve onlara destek sözü vermiştir. Bunun üzerine bölgedeki mevâlî üzerinden harac ve cizye kaldırılmıştır ve binlerce insan bu Mürciî şahsiyetlerin yardımıyla müslüman olmuştur.⁵⁶ Ömer, Haricîler'le mücadelede de Mürcie'yle işbirliği yapmıştır.

Ömer b. Abdilaziz'in lümünden sonra, Mürcie'yle Emevîler arasındaki ilişkilerin kötüleştiğini görüyoruz. Ebû Ru'be komutasında Basra'lı bir gurup Mürciî, Yezid b. Mühelleb'in 101/719 yılında Yezid b. Abdilmelik'e karşı

52 Bk., Kutlu, a.g.e., 92-3.

53 Taberî, a.g.e., II, 1264-5.

54 Givony, a.g.e., 97.

55 İbn Sa'd, a.g.e., VI, 313.

56 Taberî, a.g.e., II, 1353-1355, 1507.

gerçekleştirdiği isyanına, ayrı bir bölüm halinde katıldı.⁵⁷ Ebû Ru'be ve beraberindeki Mürciîler, Kitap ve Sünnet'e uygun bir politika izlemedikleri gerekçesiyle onlara karşı ayaklandılar, bu yüzden onlar Emevîleri önce Kitap ve Sünnet'e uymaya çağırdılar. Bu çağrılarında bir cevap alınca kadar, Yezid b. Mühelleb'in geceleyin ani saldırı planına karşı çıkarak onlara saldırmak istemediler. Saymada' ve Ebû Ru'be'nin itirazı üzerine, Yezid b. Mühelleb'in böyle bir saldırı düzenlemeden vazgeçmesi, Mürcie'nin orduda ne kadar önemli bir güç oluşturduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ancak Ebû Ru'be başkanlığındaki bu Mürciî gurubun akîbeti ve savaştan sonraki durumları konusunda bilgi yoktur.

Ömer b. Abdilaziz'den sonra tekrar Horasan ve Maverâünnehir'de halktan cizye ve harac alınması üzerine halk bu uygulamayı protesto etmek üzere toplandı. Bazı Mürciîler de sırf bu kararı protesto etme konusunda yardım etmek için onların yanında yer aldı. Bunlardan Ebû Sayda ve Sabit Kutna yakalanarak hapsedildi.⁵⁸ Semerkand'da harp işlerinden sorumlu Müceşşer, Nasr b. Seyyar'ın valiliğe getirilmesine kadar, Sabit Kutna'yı hapisten çıkarmadı. Nasr, onu hapisten çıkararak Merv'e gönderdi ve Eşres tarafından hapsedildi. O, Abdullah b. Bistam b. Mesud'un kefaletiyle hapisten çıkarılarak, daha önce haklarını savunduğu ve bu yüzden hapsedildiği kimselere ve Türklere karşı savaşmak zorunda bırakıldı.⁵⁹ Askerlere ateşli konuşmalarla cesaret vermeye çalışan Sabit Kutna, bu savaşta şehid düştü. Horasan ve Maverâünnehir'de Mürcii fikirler, onun yazdığı İrcâ Kasîdesi yoluyla yayılmıştır.

Bu çarpışmalarda, daha sonra Mürcie'nin önderliğini yapacak ve Mevâlî adına yapılan mücadelenin devamında onların yanında yer alacak olan Haris b. Süreyc de vardı. Emevîler, böylece hem haklı bir mücadele veren mevâlînin isyanına son verdi, hem de onların yanında yer alan Mürciî önderleri onlara karşı savaşmaya mecbur etti. Böylece Mürcie'nin ileri gelenleriyle, Mevâlî (*Soğdlar ve Türkler*) arasındaki bağlantı, 5 veya 6 yıl gibi kısa bir süre de olsa, koparılmaya çalışıldı. Ancak 116/734'de Haris b. Süreyc'in isyanıyla, Mürcie ile mevâlî arasındaki münasebet tekrar önem kazandı.

Mevâlîye eşit haklar sağlamak amacıyla yapılan bu reformların başında Mürcie'nin önderlerinden Ebû's-Saydâ ve Sabit Kutna ile arkadaşları bulunmaktaydı. Ancak onlar, Emevîler'in maddî menfaatleri yüzünden başarıya

57 Taberî, a.g.e., II, 1400, 1407; İbnü'l-Esîr, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim, *el-Kâmil*, Mısır 1965, V, 80-84,

58 Taberî, a.g.e., II, 1507-1510.

59 Taberî, a.g.e., II, 1510-1514; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 149.

ulaşamadılar. Fakat bölgedeki İslâm'a toplu ihtidalar, Mürcie'nin faaliyetleri sonucu gerçekleşti. Onların mücadelesi, daha sonra, Haris b. Süreyc tarafından devam ettirildi. Haris, Âsım'ın 116/773'da Horasan valisi olması üzerine, onun yeni müslüman olmuş kimselerle Emevîler'e karşı on iki veya on üç yıl süren ve onların yıkılışını hazırlayan bir isyan başlattığını görmekteyiz.

Haris b. Süreyc'in bu hareketi, temelde, Ebû Saydâ ve Sabit Kutna'nın daha önce başlattığı Mürciî tez üzerine kurulmuş bir islah hareketinin devamıydı. Her iki mücadele, Emevî valilerinin zorbacı yönetimlerine ve kötü ekonomik politikalarına karşı sürdürülmekteydi. Bu Mürciî liderler, mevâlî unsuruna destek vererek cizyenin kaldırılması ve askerlere ödenen maaşlara ortak olma isteklerini gerçekleştirmeleri için onları ayaklandırıdılar.⁶⁰ Bu yüzden daha önce Ebû's-Saydâ ve Sabit Kutna'ya destek veren Rebi' b. İmran et-Teymî, Ebû Fatıma el-Ezdî, Bişr b. Curmûz ve Kâsım eş-Şeybânî, Haris b. Süreyc'in yanında da yer aldılar. Sabit Kutna gibi, Haris de, en önemli desteği Aşağı Toharistan, Cüzcan, Faryab, Talikan ve Belh'ten almıştı. Aynı şekilde, Ebû's-Saydâ ve Sabit Kutna'nın yanında mücadele eden dihanlar ve köylüler Haris'in isyanına da destek verdiler.⁶¹ Bu desteğin altında, "Haris b. Süreyc'in hareketinin Mürciî bir hareket" olması yatıyordu.⁶² Haris b. Süreyc, 119/737 yılından itibaren Esed'e karşı mücadelesine Toharistan'da yanlarına sığındığı Hakan'la birlikte devam etti. Nasr'ın ordusuyla savaşmayı sürdürdü. O, 126/744'e kadar yaklaşık on üç sene Türk bölgelerinde kaldı. 127/745 yılında Nasr'la anlaşarak Merv'e döndüyse de, tekrar uygulamaları eleştirerek isyan etti ve 128/746 yılında pek çok yakını ve taraftarıyla beraber öldürüldü. Haris, bu mücadelesinde Cehm b. Safvan ve diğer meşhur Mürciîlerden büyük destek aldı. Haris, Horasan ve Mâverâünnehir'de sadece Mürciî fikirlerin yayılmasında değil, İslâm'ın yayılmasında ve insanların topluca İslâm'a girmesinde de önemli bir rol oynadı. Onun, Türklerle birlikte kaldığı yıllarda, İslâm'ı yayma faaliyetlerine devam ettiği anlaşılmaktadır.

Mürcie, Haris ve taraftarlarının yenilgiye uğraması ve pek çoğunun öldürülmesi sonucu, Horasan ve Mâverâünnehir'de önemli ölçüde güç kaybetti. Böylece, Mürcie'nin mevâlîye müslüman Araplar karşısında eşit haklar sağlama, onlara karşı adil davranılmasını isteme mücadelesi yarıda kaldı.

Haris b. Süreyc isyanı, Emevîlerin, Arap olmayan müslümanlara karşı olumsuz tavırlarının ve ekonomik baskılarının bir neticesi olarak ortaya çıktığı için Mürcie'nin bölgedeki faaliyetleri açısından ve ayrıca, Emevîler'in yıkılışını

60 Kâdî, Nu'mân, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi's-Şi'ri'l-Emevî*, Kahire 1970, 523

61 Taberî, a.g.e., II, 1569,1583.

62 Welhausen, J., *Arap Devleti ve Sükûtu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1963, 220

hazırladığı ve Abbasî ihtilalinin, dolaylı da olsa, başarılı olmasını kolaylaştırdığı için, siyâsî tarih bakımından da önemlidir.

Mürcie'nin bizzat katılmadığı ancak maddî destekte bulunduğu isyanlardan birisi de Zeyd b. Ali'nin 122/739 yılında Emevîlerin zulmüne karşı isyanıdır. Ebû'l-Ferec, Zeyd b. Ali'ye saygı duyan Mürcie arasında ona destek veren kimselerden sadece Ebû Hanîfe'nin ismini zikretmektedir.⁶³

b) Abbasîler D neminde Mürcie

Emevîler döneminden itibaren Mekke, Medîne, Kûfe, Basra ve Şam gibi şehirlerde, hatta Kuzey Afrika'da faaliyet gösteren Mürcie, Emevîlerin sonlarına doğru ve Abbasîlerin ilk yıllarında Horasan ve Maveraünnehir'de güçlenmeye başladı. Öyleki İrcâ fikri denildiği zaman Horasan akla geliyordu ve bazı kimseler İrcâ akidesinin bu bölgeden alınmaması konusunda uyarılar yapıyorlardı. Mürcie, Ebû Muslim'in sürdürdüğü Abbasî davetine ilk yıllarda Emevî zulmüne son vermek için sıcak bakmıştır. Ancak ihtilâlin gerçekleşmesinden sonra Ebû Müslim'in de aynı politikaları sürdürdüğünü görünce ona karşı çıkmışlardır. Ancak Ebû Müslim, bu kimseleri ya öldürmüş ya da başka yollarla sindirmeye çalışmıştır. Gücünün anlaşılması üzerine, bu mezhep, Horasan'daki Haricî ve Şîî tehikesine karşı Abbasîler tarafından desteklenmiştir. Bu sebeple bölgedeki bütün kadılık ve imamlik makamları Mürciîlerin eline geçmiştir. Baştan beri, diğer mezhepler kadar bizzat siyasetin içerisine girmeyen *Mürcie*, Abbasîler d neminde resmî kadılık görevlerine atanmaları dolayısıyla, her ne kadar Abbasîler'in her politikasını kabul etmedilerse de, özellikle akîde konusundan çok fıkıhla meşgul olmaları yüzünden eski başarılarını sürdüremediler. Diğer taraftan, bazı *Mürciîler*, Mihne d neminde, devletin “Kur'ân'ın yaratılmışlığı” fikrini dayatmasında, Me'mun'a destek vermelerinden dolayı, gerek Bağdad, gerekse Horasan ve Mâverâünnehir'de, *Mutezile* ile aynı muameleye tabi tutuldular.

Mürcie'nin tarihinde iki önemli fikri kırılma yaşanmıştır. Birincisi, Emevîler döneminde kader problemi, ikincisi Abbasîler döneminde Kur'anın yaratılmışlığı problemi etrafında yaşanmıştır. Bunun neticesinde bu mezhebin mensupları Kaderci (Özgürlükçü) ve Cebirci olarak ikiye ayrılmışlardır. Hatta öyleki bazı makalât yazarları, bu görüşü benimseyenleri Mürcie'den bağımsız ekoller gibi göstermişlerdir. Kur'anın yaratılmışlığı probleminde de, kimisi Mu'tezilenin yanında yer alırken, kimisi de onların bu dayatmasına karşı çıkmışlardır. Tirmiz, Nisabur, Bağdad ve Rey Mürcie'si arasında Halku'l-Kur'ân fikrini destekleyenler olmuştur. Bu sebeple bazı Makalât yazarları, başta

63 Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Ebû'l-Hüseyin Ali b. Hüseyin, *Mekâtilü't-Talibiyyîn*, (nşr. Seyyid Ahmed Sakar), Beyrut 1987, 141.

Bişr el-Merisî olmak üzere bu görüşte olanları, sırf bu konudaki fikirleri dolayısıyla Mu'tezilî ya da Cehmiyye olarak değerlendirmişlerdir.

Abbasîler'in ilk yıllarında Horasan'da Belh; Tahiriler döneminde Nisabur, Rey ve Herat; Samaniler döneminde ise, Mâverâünnehir'de Semerkant, Buhara ve Fergana şehri, *Mürchie*'nin faaliyet gösterdiği merkezler haline geldi. Öyleki Belh şehrinde Kûfe'ye ilim öğrenmeye gelenlerin, özellikle Ebû Hanîfe'yi ve daha sonraları onun öğrencilerini tercih etmeleri sebebiyle, buraya Mürchie'nin kalesi/yurdu (*Mürciabâd*) adı verildi.⁶⁴

Abbasîler döneminde, bu bölgede Mürchie'nin tartışılmaz manevî lideri Ebû Hanîfe'dir. Bu yüzden, orada Mürchie denince, Ebû Hanîfe ve taraftarları olarak bilinen *Re'y Taraftarları* akla geliyordu. Ebû Hanîfe'nin ölümünden sonra, Irak'taki öğrencileri, onun daha çok fıkha dair görüşlerini sürdürürken Belh, Rey, Nisabur ve Semerkant'taki Mürciîler, hem fikhî, hem de itikadî görüşlerini devam ettirdiler. Bölgede temelde Mürciî akideye bağlı Rey'de *Neccârilik*, Nisabur'da ve Sicistan'da *Kerrâmîlik*, Semerkant'ta *Mâtürîdilik* olmak üzere üç ayrı fikir ekolü ortaya çıktı.

Bölgedeki devletçiklerden Saffarîler, Haricîlerin üstesinden gelebilmek için Mürchie'yi desteklerken Tahiriler onlara karşı cephe aldılar. Ancak büyük destek gördükleri Samaniler döneminde yıldızları tekrar parladı. Mezhep, bölgedeki din ve kültürlerin yanısıra İsmâîlîlik, Zeydîlik, Hadis Taraftarlığı ve Mu'tezile'yle de mücadele etti. Bu üç ekol arasında, sadece Mâtürîdilik, *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* içerisinde devam edebildi.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ismi, bizzat Mürchie mensupları arasında zikredilmiyorsa da, kaynakların Ebû Hanîfe ve ashabını bu ekolün mensupları arasında saymaları, dolaylı olarak onun da aynı şekilde değerlendirildiğini akla getirmektedir. Bu sebepten olsa gerek, o, *Kitabü't-Tevhîd*'de “*el-Mes'ele fi'l-İrcâ*”⁶⁵ adıyla bir başlık açarak Ebû Hanîfe'ye böyle bir ismin neden verildiğini tartışmakta ve onu “Zemmedilen ve Lanetlenen Mürchie'nin” dışında tutmaya çalışmaktadır. Bu tavrı *Te'vilât*'a da yansımış ve Ebû Hanîfe'nin “*Zemmedilen Mürchie*” (*İrcâu'l-Mezmûm*)'den değil “*vülen Mürchie*” (*İrcâu'l-Mahmûd*)'den olduğunu savunmaktadır. O, hadislerde zemmedilen ircâyı, “fiilleri Allah'a bırakarak onları kulun fiileri kabul etmeme ve onlarda kulun tedbirini reddetmekten ibaret olan cebir” şeklinde; Mürchie'yi ise, “taat ve

64 İbn Davud el-Belhî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Vaizî (610/1213), *Fedâil-i Belh*, (Farsça'ya Çev. Abdullah Hüseyinî el-Belhî (Habîbî)), Tahran 1350, 28; Kerderî, Hafızuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Harizmî el-Bezzâzî (827/1423), *Menâkıbü Ebî Hanife*, Beyrut 1981, II, 515.

65 Bk., 381.

masiyet dahil hiç bir fiili kulun fiili olarak g rmeyenler”⁶⁶ şeklinde tanımlamakla, ircâ ve Mürchie kavramına kendi dönemine kadar yapılmamış bir yorum getirerek, hadiste zemmedilen Mürchie'nin, bu olduğunu ileri sürmektedir. Muhtemelen Mâtürîdî, Ebû Hanîfe ve dolayısıyla kendisini bazı uydurma hadislerde lanetlenen Mürchie'den aklamak için böyle bir yola başvurmuştur. Aslında Mâtürîdî, eserlerinde büyük günah, imanın tanımı, imanda artma eksilme, imanda istisna, iman-İslâm ilişkisi, iman-amel ayrımı, va'd ve vaîd gibi temel konularda Mürchie'yi savunduğu görülmektedir.⁶⁷ Ayrıca Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ilim silsilesi Mürchie akideyi benimsemiş şahıslarla üç ayrı yolla Ebû Hanîfe'ye kadar uzanmaktadır. Onun, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilenlerden olduğu, eserlerini bu görüşleri kesin olarak ıspatlamak ve delillendirilmek için yazdığı bilinmektedir. Onun eserlerinde *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* kavramını hiç kullanmaması dikkat çekicidir.

Muhammed b. Kerram ve taraftarları, Hüseyin b. Muhammed b. en-Neccar ve taraftarları Mürchie'nin aşırı uçlarını temsil ederken, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve öğrencisi Hakîm es-Semerkandî gibileri bu akımın mutedil ve ana bünyesini temsil etmekle kalmamış aynı zamanda bu ekolün sistematik bir kelâmını da oluşturmakla *Mürchie* ile *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* arasında bir köprü görevi görmüştür. O, *Kitâbü't-Tevhîd*'inde her ne kadar *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* kavramını kendi Kelâm sistemi için kullanmamışsa da, kendinden sonraki yazarlar, muhtemelen ilk defa Pezdevî tarafından, “*Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*’ın reislerinden”⁶⁸ kabul edilmiştir. Hatta bazı kereler, genel olarak sadece Semerkand ekolü olarak isim verilmeden zikredilmiştir. Onun Kelâm sistemi, önceleri daha çok Mâtürîdiyye şeklinde kendi adıyla, fakat daha sonraları *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* olarak isimlendirildi. Bununla birlikte, Mürchie'nin temel tezleri Mâtürîdî kelâm ekolüne mensup kelâmcılar tarafından savunulmaya devam edildi.

7- Mürchie'nin Görüşleri

Mürchie, siyâsî ve itikadî, fikhî ve tasavvufî meselelerin çözümü konusunda pek çok görüş ileri sürmüştür. Ancak onlar, daha çok iman nazariyeleri ile dikkat çekmişlerdir. Aslında Mezhepler Tarihi'nin kaynakları, onlardan bahsederken, daima bu iman nazariyeleri üzerinde durmuş, Haricî ve Hadis Taraftarları'nın eserleri ise, onların bu konudaki görüşlerini çürütmekle meşgul olmuşlardır. Haricîlerin iman ve küfürle ilgili görüşlerini reddederek

66 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 99-100. Krş. Mâtürîdî, *Kitâb-Tevhîd*, 384.

67 Kutlu, a.g.e., 277-282.

68 *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 3.

kendilerine özgü ve orjinal görüşlerini ortaya atan Mürcie, bu konuda onlara muhalefet eden ilk firkadır. Mutezile'nin ortaya çıkmasıyla, bu mesele onlarla Mürcie arasında tartışılmaya devam etmiştir. İman nazariyesiyle, Haricî ve Hadis Taraftarları'nın karşısında yer alan Mürcie, diğer konularda, kendi aralarında ayrılığa düşmüşlerse de, bu konuda, bazı noktalar hariç, temelde aynı görüşleri savunmuşlardır.

a) İ'tikadî Görüşleri

1-Büyük Günah

Mürcie, büyük günah işleyenin dünyadaki durumu ile ahîrettteki durumunu birbirinden ayrı ele alır. Şöyle ki Kible Ehli'nden büyük günah işleyenler (*Fâsıklar*), imanlı olmaları dolayısıyla mümindirler, ancak büyük günah işledikleri için aynı zamanda fasıktırlar. Onların durumları Alah'a kalmıştır, dilerse affeder, dilerse cezalandırır.⁶⁹ Onlar, fıskı İmanın zıddı kabul etmediklerinden ve amelleri imanın bir parçası olarak görmediklerinden, büyük günah işleyeni fıskı ve fücuru ile birlikte kamil bir mümin saymaktadırlar. Günah işleyen ister te'ville, ister tevilsiz işlesin, yani her hangi bir yorum sonucu işlesin durum aynıdır. Çünkü bütün günahlar fısktır. Bu yüzden onlar, te'ville kan dökmeleri, kadımları esir almaları ve malları yağmalamalarından dolayı Haricîleri fısk olarak görmüşlerdir.⁷⁰ Büyük günah işleyenin, günahı dolayısıyla fasık olmakla beraber gerçek mümin olmaya devam ettiği fikrini “Küfürle birlikte iyi ameller (*ta'at*) fayda vermediği gibi, imanla beraber de kötü ameller (*seyyie/ma'siyet*) zarar vermez.”⁷¹ şeklinde formüle ettikleri için, bu ilke Mürcie'nin tanımı olarak kabul edildi. Onlar böyle bir ifadeyle, büyük günah işleyenin ne bu dünyada, ne ahîrette hiç bir ceza görmeyeceğini kastedmişlerdir. Çünkü burada anlatılmak istenen, büyük günahın kişinin imanına zarar vermemesi ve küfre girmemesi hususudur. Yani, onlar iyiliklerin daha ağır bastığını, bu sebeple tek bir iyiliğin bile şirk ve küfrün dışındaki diğer günahları ortadan kaldırdığını ileri sürerler. Böyle bir fikri, büyük günah işleyen herkesi imandan, İslâm'dan ve İslâm toplumunun bir üyesi olmaktan çıkmış kabul eden Haricîlerin, onlara kafir muamelesi yapmalarına engel olmak ve Allah'a inandığını açıkca söyleyen kimseye büyük günah işlemiş bile olsa İslâm'da bir yer bulabilmek için ileri sürdüler. Ahiret'teki durumunu ise, Allah'ın dilemesine bıraktıkları için onun ceza görmeyeceğini iddia etmediler. Bu yüzden onların dünyevî cezaları yürürlükten kaldırdıklarını söyleyebilmek de oldukça zordur. Asıl amaçları, büyük günah işleyenin bu dünyada mümin ve

69 Eşa'ri, , Ebû Hasan Ali b.İsmail, *Makâlât*, Ritter), Wiesbaden 1980, 229.

70 Eşa'ri, *Makâlât*, 476-477.

71 Şehristânî, a.g.e., I, 162; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 205; İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 87.

müslüman olduğunu ortaya koymaktı. Bu iddialarını doğrulamak için Kur'ân'dan pek çok ayeti delil olarak kullanmaktadırlar.⁷² Aksine onların, günahkar müminle ilgili şu noktada birleştiklerini görmekteyiz: “Ehl-i Salat'tan (*Ehl-i Kible*) Allah'ı ve resüllerini bilip onu ikrar eden ve bundan sonra büyük günah işleyen biri, sahip olduğu bu imanı dolayısıyla mümindir ve İmanını kaybetmemiştir. Bununla beraber, kendilerinde bulunan fiske sebebiyle aynı zamanda fasıktırlar.”⁷³ Amelleri imana dahil etmeyen Mürchie, terkin helal görmedikçe, daha sonra kaza etmek suretiyle bir kimsenin namaz ve orucunu terketmekle kafir olmadığı fikrini benimsemiştir. Hatta bir peygamber'i öldüren veya döven birisi, bu fiili dolayısıyla değil onu hafife alması, ona düşmanlığı ve kini dolayısıyla (Peygamber'i, Peygamber olduğu için öldürmesi dolayısıyla) kafirdir.⁷⁴ Büyük günah işleyen ahiretteki durumuna gelince, Allah bilir, dilerse cezalandırır dilerse affeder.⁷⁵ Mürchie'ye göre, hükmün Allah'a ertelenmesi, sadece büyük günah işleyenlerin durumuyla ilgilidir. Çünkü günah işlememiş ve günahından tevbe ederek ölmüş olan cennetlidir. Kafir olarak ölmüş ise, cehennemlidir. Bu yüzden onlara göre, başta Hz. Osman, Ali ve taraftarları olmak üzere büyük günah işleyen hiç kimsenin cennetlik veya cehennemlik olduğuna bu dünyada şahitlik edilemez.⁷⁶ Hz. Osman ve Ali için böyle bir ircâ'yı, ilk uygulayan Mürchie, daha sonra bunu bütün günah işleyenler için yürürlüğe koydu. Mürchie'ye göre, günah işlememiş veya ölmeden önce tevbe etmesi sonucu günahları affedilmiş bir mümin için cennetlik, küfür üzere ölen birisi için cehennemlik olduğuna şahitlik edilebilir. Ama büyük günah işleyen bir mümine gelince cezalandırılması veya mükafatlandırılması ile ilgili verilecek karar Allah'a bırakılır. Allah dilerse affeder dilerse azâb eder. Bu görüş, daha sonraları Ehl-i Sünnet'in bütün çevrelerince temel bir esas olarak benimsenmiştir.

Mürchie, genelde, Kur'an'daki her hangi bir ayete dayanarak bir görüş ileri süren kimsenin asla tekfir edilemeyeceğini savunur. Bir insanın yorumuyla veya işlediği günah dolayısıyla tekfir edilebilmesi için bütün müslümanların aynı fikirde birleşmelerini şart koşar. Eğer ayetin delaleti açık ve seçikse, herkes aynı anlamı anlıyorsa tenziliyle aynı olan bir ayeti inkar küfre götürebilir. Ancak ayetin yorumu tek değilse ve tenzilinden farklı yorumlara müsaitse, bu durumda farklı yorum yaptığı için ya da bir başkasının yorumunu inkar ettiği için ayeti inkar etmiş olmaz ve tekfir edilemez.

72 Kutlu, a.g.e., 106-107.

73 Eş'arî, a.g.e., 138.

74 Şehristânî, a.g.e., I, 166-7.

75 Naşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 19-20; Şehristânî, I, 161.

76 Hasan b. Muhammed, “Kitâbü'l-İrcâ”, *Arabica*, XXI (1974), 23.

2-İman-amel İlişkisi

Amellerin iman olmadığı ve onun özüne dahil edilemeyeceği konusunda bütün Mürciiler hemfikirdirler. Ameller imanın neticesi olduğu için onların iman olarak isimlendirilmesi sadece mecazen mümkündür.⁷⁷ Bu yüzden Mürcie amellere inanmayı ayrı şey, farz olduğunu bildiği halde yerine getirmemeyi ayrı şey kabul ederler. Farz olduğuna inanmayan kafir, farz olduğuna inandığı halde kılmazsa günahkar mümin olur. Onlara göre namaz, oruç, zekat, hac iman değil imanın dışında birer farzlar veya iman ve İslâm'ın ilkeleridir (*Şerâi*).⁷⁸ Kur'ân'da pek çok yerde iman edenlerin ve salih amel işleyenlerin Arapça'da atıf harfi olan "vav"la birbirinden ayrılması, aynı isim altında birleştirilmemesi amellerin imandan olmadığına delilidir. Eğer, taatler imandan olsaydı, Allah amel ve İmanı ayırmazdı. Aynı şekilde, bu ayetlerde geçen lafızlar aynı anlama gelseydi, onların tekrarı anlamsız olurdu. Bu da gösteriyor ki amel ve iman ayrı ayrı şeylerdir. Onların amellerin imandan sayılmasıyla doğacak bazı tehlikelerden endişe etmeleri de, amelleri imanın dışında başka farzlar olarak kabul etmeye sevk etmiştir. Eğer namaz, iman olursa bir defa bile terk edenin, imanını terketmiş sayılması gerekecektir. Eğer ameller imandan olsaydı, nebîler bile bütün iyilikleri (*ta'atları*) tamamlayamadığından hiç kimsenin imanını makemmel olmazdı. Aynı şekilde tek bir günah işleyenin imanını da tam olmazdı. İman, vacipleri yerine getirmek, haramları terketmek olursa hiç kimse gerçek mümin olduğunu söyleyemeyecektir. İslâm'a girmenin şartı ameller değil Allah'ı ikrar ve tasdiktir. İnsanlar, amelleri terketmekle mümin ismini kaybetmez, ama tasdiki kaybetmekle iman ismini kaybeder. Müminlerin iman ismi amellerden önce olması amel ve imanın ayrı olduğunu gösterir. İnsanların farzları işlemeleri iman etmiş olmalarından dolayıdır. Yoksa imanları farz olan şeyleri işlemiş olmalarından doğmuş değildir. İnsanlar tasdikte birbirine eşit, fakat amellerde birbirinden farklıdır. Ayrıca fakirin zekatı vermesi gerekmez, ama zekatın farziyetine inanması gerekir. Mürcie bu yüzden amelleri hafife almakla suçlanmıştır.

3-İmanda İstisna

Bu temel esasa, bir kimsenin, "inşallah, müminim "veya" ümit ederim, müminim" yerine, "ben gerçekten müminim" diyerek imanına şek ve şüphe katmaması gerektiği kastedilmektedir. Mürcie, şartlı imanı yasaklayarak şartlı mümin olduklarını söyleyenleri, "imanından şüphe edenler" (*Şakkûn*) olarak

77 Kadî Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. Ahmed b. el-Ferrâ Bağdâdî (458/1066), *Mesâilü'l-İmân*, (thk. Suûd b. Abdülaziz el-Halef), Riyad 1410, 164,176.

78 İbn Hazm, a.g.e., III, 221.

tanımlamışlardır.⁷⁹ Çünkü Hz. Peygamber'in tebliğinden sonra, insanlar, ya mümin ya kafir ya da münafıktır. Bu üç gurubun dışında bir gurup olmadığına göre, mümin olan birinin gerçekten müminim demesi gerekiyordu.

Ebû Hanîfe'ye göre, bir kimseye sen mümin misin? diye sorulduğunda, Allah bilir, şeklinde cevap verirse, o kimse imanından şüphe etmektedir. İmanından şüphe eden kimse, münafık da değildir. Bu yüzden ben gerçekten müminim demesi gerekir, çünkü gerçek bir mümin, imanından şüphe etmez. Her ne kadar amellerinde kusur etse de, yine gerçek mümin olup, imanı meleklerin imanı gibidir. Ancak, kim, cennetliğim veya cehennemliğim derse, yalan söylemiştir.⁸⁰

4-İmanın Tanımı

Mürcie'nin imanın tanımı ile ilgili görüşlerini üç gurup halinde ele almak mümkündür. Birinci görüşe göre iman, kalple gerçekleşen marifettir veya tasdiktir. Cehm ve taraftarlarına göre; iman, yalnızca Allah'ı, resüllerini ve O'ndan gelen herşeyi bilmektir. Marifetin dışındaki dil ile ikrar, kalb ile kabullenme, Allah ve Resûlünü sevmek, onlara saygı, onlardan korkma ve azalarla amel iman değildir. Küfür ise, Allah'ı bilmemek olup, iman ve küfrün her ikisi de, sadece kalpte bulunur.⁸¹ Bazı Mürciîler, imanı sırf marifet olarak tanımlama yerine, lügatteki anlamını esas alarak, sırf tasdik şeklinde tanımlamayı tercih ettiler. Kalp ve dil ile gerçekleşen bu tasdik yoksa, iman da yoktur diyerek dilin ikrarı (*ikrârün bi'l-lisân*) yerine dilin tasdiki (*tasdikun bi'l-lisân*) kavramını kullanan bu gurubun mensuplarının, Bişr el-Merisî ve taraftarlarının olduğu kaydedilmektedir.⁸² İmanın sırf tasdik olduğu fikrinde olanlar, bu görüşlerini temellendirmek için, söz bulunduğu halde imanın kabul edilmediğinden bahseden bazı ayetleri delil getirmektedirler. İkinci görüşe göre, iman, dil ile ikrar kalp ile tasdiktir. Yani iman, Allah'ı ve ondan gelen şeyleri toptan kalp ile tasdik, dil ile ikrar etmektir.⁸³ Bu, genel olarak Ebû Hanîfe ve ashabının oluşturduğu Kûfe'li Mürciî fakih ve zahidlere ait olup, Mürcie'nin çoğunluğunun görüşüdür.⁸⁴ Üçüncü görüşe göre, iman sadece dille ikrardır.

79 Ebû Hanîfe, el-Fikhu'l-Ebsat, 41; İbn Teymiye, Ebû'l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Abdilhalim, Kitâbu'l-İmân, (thk. Haşim Muhammed Şazelî), Kahire ts., 101,230,299,

80 Ebû Hanîfe, el-Fikhu'l-Ebsat, 41-42.

81 Eş'arî, a.g.e., 132; Mâlâtî, et-Tenbîh, 149.

82 Eş'arî, a.g.e., 140.

83 Ebû Hanîfe, Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim, 52 ve 119; el-Fikhu'l-Ekber, 62.

84 İbn Teymiye, Kitâbü'l-İmân, 141.

Muhammed b. Kerram ve taraftarlarınca benimsenen bu görüşe göre, iman, kalbin değil dilin ikrarı ve tasdikidir. Kalb ile bilmek İman olmadığı gibi, dil ile ikrarın dışında hiç bir şey de iman değildir. Bu sebeple, Resûlüllah döneminde münafıklar gerçek mümindiler. Küfür ise, Allah'ı dil ile tanımama ve inkardır.⁸⁵ Mürcie, imana üç farklı tanım getirdiyse de, bu tanımların hiç birisinde, amelleri imana dahil etmediler.

5-İmanda Artma ve Eksilme

İmanın, amellerle artmayacağı, amelleri terketmek veya günah işlemekle de azalmayacağı fikri Mürcie tarafından ısrarla savunulmaktadır. Mürcie arasında sadece, Hüseyin b. Muhammed b. en-Neccar,⁸⁶ imanın artacağı ama eksilmeyeceği fikrinde ise de, bununla, amellerle imanın artması ve amellerin terkiyle azalmasını kasdetmemektedir. Ona göre, ikrar yoksa, tek başına marifet taat değildir. Allah tek emirle, inanılması gerekenlerin hepsine inanmamızı emretmiştir. Bunları yapmayan O'na itaat etmiş olamaz. Bir kimse, bu hasletlerden birisini terketmekle kafir olmadığı için, insanlar imanlarında birbirinden farklıdır. Bazısı Allah'ı daha çok bilebilir veya tasdiki daha güçlü olabilir. Bu bakımdan iman artar ama eksilmez. Mümin olandan iman ismi, yalnızca küfürle kalkar. Ebû Hanîfe'ye göre, imanın eksilmesi, küfrün artması, küfrün artması ise İmanın eksilmesi halinde mümkün olabilir. Bir şahsın aynı anda hem mümin, hem kafir olması mümkün değildir. Halbuki mümin gerçek mümin, kafir de gerçekten kafirdir.⁸⁷

6-İmanda Eşitlik

Bütün müminler, iman konusunda, birbiriyle aynı olup, birinin diğerine üstünlüğü yoktur.⁸⁸ Mürcie'nin bu esası, *Kitâbü'l- mân*'larda şu şekilde ifade edilmiştir: “İnsanlar, imanlarında birbirlerinden üstün değildirler bu sebeple onların günahkarları da salih amel işleyenleri de iman konusunda eşittirler.⁸⁹ Müminlerin imanları meleklerin imanı gibidir.⁹⁰ Onlara göre, imanın ikrar,

85 Eş'arî, a.g.e., 141; Mâlâtî, a.g.e., 151.

86 Eş'arî, a.g.e., 136.

87 Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 72.

88 Ebû Hanîfe, *er-Risale ilâ Osmân el-Bettî*, 67; Eş'arî, a.g.e., 139.

89 Halîmî, Hüseyin b. Hasen (403/1012), *Kitâbü'l-Minhâc fî Şuabü'l-Îmân*, (thk. Halîmî Muhammed Fûde), Darü'l-Fikr 1979, I, 80

90 Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (224/838), “*Kitâbü'l-Îmân*”, (thk. M.Nasirüddin el-Elbânî), (*Min Künûzi's-Sünne: Resâilü Erbaa* içerisinde, 47-102), Kuveyt ts., 70

marifet ve Allah'a boyun eğme gibi bir takım hasletleri vardır. Bunlardan herbirisi taat veya imanın bir kısmını oluşturur. İmanın bir kısmını yerine getirirse kafir, hepsini yerine getirirse, mümin olur. Bu bakımdan, imanı oluşturan hasletlerde, bu hasletlerin sahipleri birbirinden üstün olabilirler.⁹¹ Allah'ın vahyi tamamlandıktan sonra insanların iman konusunda birbirlerinden üstün olacak yanı kalmadı. Bu yüzden bütün insanların (*müminlerin*), Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi, ilk müslümanların imanı ile Haccac, Ebû Müslim el-Horasanî ve diğerlerinin imanı aynıdır. Diğer yandan, Allah'ın kullarına farz kıldığı iman, bütün kulları için farz kılınmış olan aynı imandır. Yani bir şahıs için vacip olan imanın aynısı bütün şahıslar için de vaciptir. Ebû Hanîfe, bu fikri, *Kitâbü'l- İlim ve'l-Müteallim*'de, şöyle formülleştirmiştir: “Bütün müminler, marifet, yakîn, tevekkül, Allah sevgisi, Allah korkusu ve iman konusunda eşittirler. Bunların dışında imanı ilgilendiren konularda, birbirinden farklıdırlar. Aynı şekilde küfürde de kafirler eşittirler.”⁹² Ebû Hanîfe'ye göre, sema ehlinin ve resullerin dini aynıdır. Farklı olan sadece, farzlardır.⁹³ Ona göre, iman ve tevhitte inananların eşit olması demek, insanların ve meleklerin, iman konusunda eşit olması demektir. Bir insan, amellerinde kusur etse bile, imanı bakımından gerçek mümindir ve onun imanı meleklerin imanı gibidir.⁹⁴

7-İman-İslâm İlişkisi

Mürchie, iman ve İslâm'ın aynı manaya geldiği ve her müslüman için mümin, her mümin için de müslüman tabirinin kullanılabileceğini ileri sürmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre, iman, tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve İslâm demektir. Aslında bu kelimeler birbirinden farklı, fakat aynı manaya yani iman manasına gelen kelimelerdir. İmanın tarifinde bu anlamlar bizzat ifade edilmiştir. Şöyleki, iman; Allah'ın Rab olduğunu, hem ikrar ve tasdik etmek, hem de şüphesiz kesin bir bilgiyle bilmek, tanımak ve aynı zamanda O'nun Rab oluşunu kalbi ve diliyle kabullenmektir (*istislâm*). Bütün bunlar, farklı isimler olsa da, manaları aynıdır. Mesela; bir kişi için, Ey İnsan!, Ey Adem! veya Ey Filan denmesi gibi. Bu kelimeleri söyleyen kimse, onlarla aynı manayı kastettiği halde, onu muhtelif isimlerle çağırılmaktadır.⁹⁵ Yani iman, ikrar ve tasdik iken, İslâm; Allah'ın emirlerini kabullenmek ve O'na itaat etmektir. Bu iki kelime arasındaki fark, sadece sözlük anlamı itibariyledir. Bu ikisi, bir şeyin

91 Eş'arî, a.g.e., 137-138.

92 Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ekber*, 62.

93 Ebû Hanîfe, *er-Risâle ilâ Osmân el-Bettî*, 67.

94 Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ebsat*, 42.

95 Ebû Hanîfe, *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim*, 52, 56.

içi ve dışı gibi olup, İslâmsız iman imansız İslâm olamaz. Yalnız geniş anlamlı olan “din” kelimesidir. Bu hem imana , hem İslâm’a, hem de şeriatlerin bütününe verilen bir isimdir.⁹⁶ Bu prensip, Mürcie tarafından, “iman ve İslâm tek bir isimdir. İmanın derece itibariyle İslâm’a bir üstünlüğü yoktur”⁹⁷ formülleştirilmiştir. Mürcie, bu fikri benimsemekle amelleri hem imanın hem de İslâm’ın dışında bırakmıştır.

8-Va'd ve Vaîd

Va'd; Allah'ın emir ve yasaklarına uyan kimseyi mükafatlandıracağına söz vermesi, vaîd ise, emirlerine uymayan ve bazı günahları işleyenleri ebedî bir ceza ile tehdit etmesidir. Mürcie “diğerlerinin durumu Allah'ın emrine kalmıştır; O dilerse onları affeder, dilerse cezalandırır”⁹⁸ ayetini esas alarak, Muhammed ümmetinden büyük günah işleyenin durumunu Allah'a bırakarak, affedileceği veya cezalandırılacağı konusunda kesin bir hüküm vermemiştir. Onlar, genelde, Allah'ın va'dinin değişmeyeceğini, ama vaîdinin değişebileceğini, bazı kayıtlarla daraltılabileceğini veya va'dde istisnanın olmadığını, sadece vaîdde gizli bir istisnanın olduğunu iddia ettiler. Çünkü sevap ve mükafatlandırma, onlarca bir fazilet ve üstünlüktür. Allah, onu ifa eder. Va'dden dönme, bir noksanlık ve yalan olacağından onu yerine getirir. Cezalandırma ise adalettir. Allah'ın istediği şekilde tasarruf hakkı vardır. Bu nedenle vaîdden dönme, noksanlık sayılmaz, çünkü vaîdden dönme fazilet sahibi ve bağışlayan birinin vasfıdır.⁹⁹ Aslında Mürciîler, ayet ve hadislerde geçen tehdit ve uyarıların, müminleri de muhatab aldığını kabul ederler. Bazı Mürciîler, Nisâ 11. ve 93. ayetiyle Nûr 4. ayet ve benzeri ayetlerdeki tehditlerin ifade olarak umumîliğini, mana itibariyle ise hususîliğini iddia ettiler. Mürcie arasında bir grup da, vaîdin Kible Ehli için değil sadece müşrikler için olduğunu ileri sürmektedir. Mesela; Allah her hangi bir mümini kasten öldüren veya diğer ayetlerdeki tehditler, bu şeyleri bizzat haram kabul ederek yapanlar için değil, helal kabul ederek yapanlar içindir. Allah'ın va'dine gelince, o, müminler için vaciptir, çünkü Allah va'dinden dönmez. Allah için affetmek şanına daha layıktır.¹⁰⁰ Mürcie'ye göre; büyük günah işleyen, ebedi

96 Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ekber*, 62.

97 Mâlâtî, a.g.e., 156.

98 Et-Tevbe, 9/106.

99 Eş'arî, a.g.e., 144-145; Neşvânü'l-Himyeri, *Hûru'l-İyn*, 203.

100 Eş'arî, a.g.e., 147.

Cehennem'de kalmayacaktır. Resûl'ün şefaati, Kible Ehli'nden hem mümin hem de fasık içindir.¹⁰¹

b-Siyasi Görüşleri

Mürcie, müslümanların birlik ve beraberliğini her şeyin üstünde tutar ve bunu dinin geliş amacı olarak görür. Bu sebeple müslümanlar arasında ilk dönemlerde meydana gelen ayrılıkları tasvip etmez. Hata bu olaylarda yer alanlarla ilgili olarak, onlara yetişmedikleri, olayları bizzat görmedikleri ve kimin haklı olduğu konusunda kesin bir kanıt olmadığı için verilecek hükmü Allah'a bırakırlar. İlk dört halifeyle ilgili olarak, Ebû Bekir ve Ömer'i, haklarında ümmetin her hangi bir tartışması olmadığı için sonuna kadar savunurlar, dostluklarını sürdürürler. Osman ve Ali'ye gelince ümmetin, bu ikisi konusunda ikiye ayrılması sebebiyle, dünyada mümin olduklarını, işledikleri günah ve hatalarından dolayı ahirette nasıl bir ceza göreceklerini bilmediklerinden, verilecek hükmün Allah'a bırakılması gerektiğini iddia ederler. Mürcie, Hz. Osman ve Ali'nin durumunu Allah'a bırakarak kible ehlinde hiç kimseyi büyük günahı dolayısıyla tekfir etmediği için, Haricî ve Şî' olmayan, çoğunluğun oluşturduğu geniş bir kitlenin desteğine sahipti. Çünkü onlar, Haricîler gibi son iki halifeyi, diğer sahabeyi ve büyük günah işleyen herkesi tekfir etmiyor, Şî'a gibi ilk üç halife aleyhtarlığı yapmıyor ve Emevîler gibi, Hz. Osman'ı methedip, Hz. Ali'yi lanetlemiyorlardı. Onların Hz. Osman ve Ali'nin dost veya düşman edinilmemesi şeklindeki görüşleri, Emevîlerle olan ilişkilerinde önemli bir rol oynamaktaydı. Hz. Ali'ye hutbelerde lanet okuma geleneğini başlatan Muaviye'yi, bu politik davranışı dolayısıyla sevmiyorlardı. Bu yüzden yaşlı Mürciîler, Muaviye'ye yetişmeyen genç nesli ondan uzaklaşmaya (*teberri*) çağırıyorlardı.¹⁰²

Mürcie arasında, Emevîlere karşı gerçekleştirilen isyanlara ve diğer siyâsî hareketlere katılma konusunda, ortak bir tavır bulunmadığını görmekteyiz. Tarafsızlar diye bilinen geniş tabanlı bir gurup arasından çıkmaları, onlar arasında siyâsî hadiselerde yer alıp almama konusudaki farklı eğilimlerin Mürcie'de de devam etmesine sebep olmuştur. Bu konuda rivayet edilen hadislerden hareketle, siyâsî hadiselerle karışmayanlar arasında, haksız tarafla mücadelenin şart olduğunu ileri süren, baştakine itaati telkin eden ve uzletli tercih eden üç eğilimin varlığı tesbit edilmiştir.¹⁰³ Mürcie içerisinde, bu üç eğilim bulunmakla beraber, haksız tarafla mücadeleyi şart koşanların ağır

101 Kutlu, a.g.e., 144-145.

102 Salim b. Zekvan, *Sîre*, 160.

103 Hatipoğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, 41.

bastığını ve kaynaklara daha çok onlarla ilgili haberlerin yansıdığını görmekteyiz.

Müslümana kılıç çekmenin karşısında olan Mürcie, siyâsî yönetime karşı, Şîa ve Haricîler gibi, bir gurup halinde sürekli mücadele içerisinde olmamışlardır. Her hangi bir tarafta yer almanın zorunlu olduğu ve yöneticilerin zulüm ve işkenceye başvurdukları durumlarda bu esasa bağlı kalmayarak tepkilerini göstermişlerdir. Bu durumlarda, bütün Mürciîler paylaşmamakla beraber, genelde yöneticileri, küfrü gerektirmeyen bir sapıklık içerisine düşmüş mümin ve müslüman kabul etmeyi sürdürmüşler, fakat onlardan teberri ederek dostluklarına son vermişler, onlar için af dilemenin Allah tarafından yasaklandığını iddia etmişler, hatta bazan bey'atlerini bozmuşlardır.¹⁰⁴

Mürcie, şu ana kadar, Şîi kaynaklardan gelen bazı bilgiler dolayısıyla, Emevîlerin bütün destekçileri olarak görüldü. Ancak Salim b. Zekvan ve diğer dökümanların yayınlanması sonucu, bu kanaat değişmeye başladı. Çünkü Salim'in *Sîre*'sinde anlatıldığına göre, Mürcie, Muaviye'yi eleştiren ve onunla dostluğu haram kılan bir guruptu. Aslında Mürcie'nin Ömer b. Abdilaziz'le ilişkileri son derece iyi idi, ancak diğer Emevî halifelerini meşru görmekle beraber, onların zulmüne ve haksızlıklarına karşı susmadı ve boyun eğmedi. Onların yaptıkları zulme son vermek için, Abdurrahman b. Muhammed'in 81/700'de, Yezid b. Mühelleb'in 101/719'da yaptığı isyana topluca katıldılar. Hatta Emevîlerin sonlarında, Mürcii bir lider olan Haris b. Süreyc komutasında 116/734'de yapılan isyanla, onların sonunu hazırladılar. Onlar, bu konuda "mecbur kalmadıkça ve kanları dökülmedikçe bir müslümanın kanını asla akıtmayacakları" şeklinde bir prensip geliştirdiler. Mürcie'nin Emevîlerle ilişkilerinde tek bir siyâsî tavır belirlediklerini söylemek mümkün değildir. Ancak Bütün Mürciîleri, Emevîlere beyat etmelerini delil getirerek, onların sadık destekçileri olarak görmek yanlıştır. Mürcie, tabanı itibariyle mozaik bir yapıya sahip olduğundan, daha önce bahsettiğimiz tarafsızlar gurubu arasındaki üç ana eğilimi içinde bulundurmaktadır. Bu yüzden haksızlık ve zulme karşı mücadeleyi seçenler ağır basmakla beraber, bazıları yönetime itaati ve bazıları da uzleti tercih etmişlerdir. Şimdiye kadar, Mürcie'nin özgürlükçü olmadığı, hatta Cehm b. Safvan gibi kimseler dolayısıyla insan özgürlüğünü kabul etmediklerini, bu sebeple de Emevîlerin her dediğine itaat ettikleri düşünülmekteydi. Ancak bu ekol içerisinde "cebr" fikrini ileri süren kişi olarak görülen Cehm bile, Emevîlere karşı Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde yapılan Mürciî isyana katılmış ve bu isyanın önderlerinden Haris b. Süreyc'in danışmanlığını yapmıştır. Kader konusundaki düşünceleri, Emevîlere karşı

104 Sâlim b. Zekvân, *Sîre*, 161-162.

çıkmalarına engel olmamış, tam aksine sebep olmuştur. Çünkü onlar, Allah'ın kaderiyle zulmettiklerine inanalara Allah'ın kaderiyle isyan etmişlerdir. Ancak böyle bir şeye mecbur kalmadıkça, asla başvurmamışlardır.

Mürcie, diğer mezheplerden oldukça farklı bir siyaset nazariyesi geliştirdi. Onların çoğunluğu tarafından benimsenen bu nazariyeye göre, hilafetin Kureyş'ten olması şart değildir. Bu görüşü savunanlar için “Mürcie için Mürcie” tanımlaması yapıldı. Hatta bazı kaynaklar, bu sebeple onları Haricî Mürciiler olarak isimlendirdi. Aslında Haris b. Süreyc'in, isyan sırasında Emevi valilerinden yaptığı taleplere bakılacak olursa, onların seçilecek halife veya valinin meşruiyetini halktan alması gerektiğini iddia ettikleri ve bunu “müslümanlar tarafından seçilmesi (*şûrâ beyne'l-müslimîn*)” veya “herkesin razı olacağı birisine beyat edilmesi (*el-bey'a li'r-rızâ*)” şeklinde ilkeleştirdiklerini görüyoruz.¹⁰⁵ Bu bakımdan, Mürcie'yi İslâm düşüncesinde teorik ve pratik olarak, meşruiyetini halktan alan bir yönetim biçimini savunan ilk mezhep olarak görmek doğrudur. Muhtemelen bu sebepten dolayı, Abbasîler döneminde, Orta Asya'da Tahirîler, Saffarîler, Samânîler gibi mahalli devletçikler kurulabilmiştir. Hatta bir anda iki ayrı halife olabileceği fikri de Mürciî çevrelerden gelmiştir.

c-Fikhî Görüşleri

İtikadî konularda olduğu gibi, fikhî konularda da akla, akıl yürütmeye, teville, nazar ve kıyasa büyük önem vermelerinden dolayı İslâm düşüncesinde akli, aklî istidlalleri, kıyası, nazarı ve tevili sistematik olarak kullanan ilk ekolün Mürcie olduğu söylenebilir. Hicri birinci asrın son çeyreğinden itibaren Mürcie'nin fikhî görüşleri, Hammad b. Ebi Süleyman'ın başını çektiği ve daha sonra Ebû Hanîfe etrafında odaklaşan bir gurup tarafından Kûfe'de sistemleştirildi. Mezhebin Hammad b. Ebî Süleyman'dan sonra fikhî ve itikadî konulardaki tartışılmaz otoritesi Ebû Hanîfe idi. Ebû Hanîfe ve taraftarları problemlerin çözümünde, özellikle fikhî konularda, re'yin kullanımı üzerinde ısrar etmeleri ve pek çok meseleyi bu yöntemle çözmeye çalışmaları sebebiyle, kendilerine, muhalifleri tarafından *Rey Taraftarları*, *Kûfe Mürciesi* veya *Fukaha Mürciesi* gibi isimler verildi.¹⁰⁶ Haricî, Şiî, Mu'tezilî, Sünnî *makâlât* yazarlarının pek çoğu, Mürcie ile Rey Taraftarları arasında, gerek mensupları gerekse fikirleri itibariyle bir ilişkinin varlığından açıkça ya da dolaylı olarak bahsetmektedirler. Hatta bazıları, Ebû Hanîfe'nin Ashabı veya Rey Taraftarları adı altında onları doğrudan Mürcie'nin bir alt gurubu olarak

105 Taberî, a.g.e., II, 1567-1577; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, V, 183.

106 Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/869), *el-Osmaniyye*, (thk. Abdusselam Muhammed Haru, Beyrut 1991, 147; İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, 277.

vermektedirler.¹⁰⁷ Mürcie mezhebine mensup Rey taraftarları, Abbasîler'in kuruluş yıllarından itibaren pek çok merkezde kadılık görevini ellerinde tuttular. Hatta Harûn er-Reşîd, kadılık makamına Ebû Yusuf'u getirmesiyle Horasan ve Mâverâünnehir'deki kadılık görevleri Hanefî-Mürçiîlerin eline geçti. Böylece Kûfe ve Bağdad'dan sonra Rey Taraftarları'nın en güçlü merkezleri bu bölgeler oldu. Ebû Hanîfe'nin fıkıhta ve itikadî konularda gerçek temsilcisi, Belh, Merv, Semarkand ve Fergana Mürciesi olmuştur.

Uzun süre mezhebin fikhî merkezi olmaya devam eden Kûfe'nin itibarını kaybetmesi üzerine Belh ve Merv fukahası ön plana çıktı. III. ve IV. hicri asırlarda ise Mürçiî-Hanefî fikhinin merkezi Semerkand, Fergana ve Buhara olmaya başladı. Hanefî mezhebinin fikhî görüşlerine göre amel etmiş oldukları için bütün Mürçiîler Hanefî'dir ve Rey taraftarıdır. Hatta Horasan ve Mâverâünnehir'de Mürcie'nin mümeyyiz vasıflarından birisi Hanefî ya da Rey Taraftarı olmaktır ve bu adlarla yayılmıştır.

d) Tasavvufî Görüşleri

Mürcie'nin imanla ameli birbirinden ayırması ve kalbî tasdike ya da dilin ikrarına çok özel bir önem atfetmesi, farklı görüşlere ve mezheplere karşı oldukça hoşgörülü davranmalarına sebep oldu. Onlara göre bütün müminler, imanlarından dolayı Allah'ın velileridir ve imanlarında eşittirler. Kible Ehli'nden hiç kimse, büyük günah işlediği için veya te'vil yaptığı için, yani farklı görüş ileri sürdüğü için tekfir edilemez. Bu kişi hakkında hüküm verecek olan Allah'tır. Özellikle Belh ve Nisabur Mürçiîleri arasında zühd, takva ve abidliği ile meşhur Selm b. Salim, Halef b. Eyyub, İbrahim b. Yusuf, Nusayr b. Yahya, Ahmed b. Harb ve Muhammed b. Kerram gibi kimseler vardı. Mürcie'nin iman anlayışı, Süfiliğin Mürçiî çevrelerde yayılmasına zemin hazırlamıştır. Muhammed b. Kerram, Horasan ve Mâverâünnehir'in çeşitli şehirlerinde "hankahlar" açarak Süfiliğin bölgedeki ilk tohumlarını yaymaya çalışmıştır. Mürçiî anlayış, daha sonraları, Ebû Leys Semerkandî ve Ahmed Yesevî'nin tasavvufî düşüncelerinin oluşmasında dolaylı olarak tesirli olmuş ve bu dönemden sonra mezheb akılcılıktan irfaniliğe doğru kaymaya başlamıştır. Ayrıca Türklerin İslâmlaşmasında önemli rol oynayan Mürcie, sonraki dönemlerde yerini Süfiliğe bırakmıştır.

8-Mürçiî Fırkaları

Makalât yazarları, Mürçiîleri, kendi aralarında pek çok fırkaya ayırmış, hatta her bir fırkayı küçük alt guruplara bölmüşlerdir. Pek çoğu yapay olmakla

107 Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 42-43.

beraber, 70'e yakın Mürciî fırka ve tali koluna yer veren İslâm Mezhepleri Tarihi'nin klasik kaynakları, birbirinden farklı tasnifler yapmaktadırlar. Bazıları Mürcie'yi Horasan, Kûfe, Irak veya Şam Mürcie'si şeklinde bölgesel olarak; bazıları fırka liderlerine göre Sevbâniyye, Kerrâmiyye, Gaylâniyye, Şimriyye, Tumeniyye, Neccâriyye şeklinde; bir kısmı, uzmanlık alanlarına göre, Fukahâ Mürcie'si ve Ehl-i Kelâm Mürcie'si veya Ehl-i Sünnet karşısındaki konumuna göre, Sünnet Mürcie'si, Bid'at Mürcie'si şeklinde, ya da kader probleminde bakışlarına göre, Kaderci, Cebirci veya Halis Mürcie olarak; bazıları da fikirlerine göre Kat'iyye, Şakkiyye, Vâcibiyye, Sâlibiyye şeklinde tasnifler yapmaktadırlar. Bununla birlikte, eserlerde öne çıkarıldığı şekliyle, ana Mürciî fırkaları şu başlıklar altında incelemek mümkündür:

a) Gaylâniyye: Şamlı Gaylan b. Mervan'a nisbet edilen, iman, Allah'ı sonradan elde edilen bir bilgiyle bilmek, sevmek ve ona itat etmek, Peygamber'in getirdiklerinin tamamını dil ile ikrar etmek şeklinde tanımlayan bir firkadır. Onlara göre, âlem ve insanın kendisinin bir yaratıcısı olduğu şeklindeki doğuştan gelen bilgiye iman denmez. Daha önce bahsedilen imana bizzat kulun kendisinin ulaşması gerekir. Bu fırka mensupları daha çok Şam ve civarındaki Mürciilerden oluşmakta olup insan hürriyetini savunmaktadırlar. Ayrıca Gaylan, Kitap ve sünneti bilen her müslümanın devlet başkanı olabileceğini, bunun için Kureyşliliğin şart olmadığını ileri sürmüştür. Bu yüzden kendilerine *Şam Mürciesi*, *Haricî Mürcie*, *Mürcie içinde Mürcie* veya fillerinin önceden belirlenmişliği fikrini (kader) kabul etmeyen *Kaderci/ zgürlükçü Mürciiler* de denmektedir.

b) Cehmiyye: Cehm b. Safvan ve ona bağlananlardan oluşan bu fırka, Allah'a iman, Allah'ı, resûlünü ve Allah katından gelen her şeyi bilmek olduğunu, bunun dışında dilin itirafı, kalbin benimsemesi, Allah ve resûlünü sevmek, onlara saygı göstermek, onlardan korkmak ve organlarla iyi davranışlar sergilemek gibi şeylerin ise iman olmadığını ileri sürdüler. Onlara göre, inkar da Allah'ı bilmemektir. Bu firkanın Horasan ve Mâverâünnehir'de çok sayıda taraftarı olmuştur. Onların insan fiillerinde özgür olmadığı, onların Allah tarafından belirlendiği ve sorumluluk ve hatta cezanın dahi bir çeşit kader olduğu fikrini benimsemeleri sebebiyle, kendilerine *Cebirci Mürcie* veya *Horasan Mürcie'si* adı da verilmiştir. Sorumluluğu da bir kader görmeleri, Emevi zulmüne karşı pasif kalmalarına engel olmuş ve onlara karşı yaptıkları isyanları Allah'ın kaderi olarak gerekçelendirmişlerdir.

c) Yunusiyye: Yunus b. Avn en-Nemîrî'ye nisbet edilen, iman, Allah'ı bilmek, ona boyun eğmek, ona karşı kibirlenmeyi terketmek ve kalpten sevmek olduğunu, bütün bu hasletleri kendisinde toplayanın mümin olacağını ve bunun dışındaki iyi fiillerin imanın bir parçası olmadığını iddia eden bir firkadır.

Onlara göre, iyilik yapmamak imanın hakikatına zarar vermez, eğer imanı halis ve kesinse, işlediklerine karşı azap da görmeyebilir. Mümin Cennet'e ameli ve itaatiyle değil ihlas ve muhabbetiyle girecektir.

d) Gassâniyye: Gassân el-Kûfî'ye nisbetle anılan bu fırka, imanın Allah'ı ve resûlünü bilmek, Allah'ın gönderdiğini ve resûlünün getirdiklerini ayrıntılarıyla değil toptan ikrar etmek olarak tanımlayarak imanın artıp eksilmediğini ileri sürerler. Bu gurup daha çok Kûfe civarında yayılmıştır. Ebû Hanîfe ve onun öncülüğünü yaptığı Rey Taraftarları'nı da bunlardan saymak mümkündür. Bu sebeple kendilerine *Kûfe Mürciesi*, *Irak Mürcie*'si veya *Hâlis Mürcie* de denmektedir.

e) Tûmeniyye: Ebû Muaz et-Tumenî'nin taraftarlarından oluşan bu fırka, imanın, küfürden koruyan şey ya da terkedildiği takdirde küfre götüren hasletler olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre, bu hasletlerin tamamına iman denir. Tek bir haslet iman olmadığı gibi imanın bir kısmı da değildir. Bunlar, Allah'ı bilmek, sevmek, kalbiyle onaylamak, sevmek, ihlaslı olmak ve resûlün getirdiklerini ikrar etmekten ibarettir. Bu durumda, namaz ve orucun terkini helal görerek yerine getirmezse kafir olur, ama kaza niyetiyle terkederse küfre girmez. Bütün müslümanlar onun inkar olduğunda birleşmemişlerse, büyük veya küçük her hangi bir günah işleyen müslümana fasık denemez ve işlenen şey küfür olmadıkça büyük günahla insan imandan çıkmaz. Bütün iyilikler, imanın uygulama tarafıdır. Farz olsa dahi, terkeden şu konuda fisk işledi, asî oldu denir.

f) Sevbâniyye: Ebû Sevban el-Mürçî'ye nisbet edilen bu fırka, imanı Allah'ı, resullerini ve aklen yerine getirmemesi mümkün olan ya da aklen terki caiz olan şeylerin iman olmadığını bilmek ve ikrar etmek olarak tanımlar.

g) Merîsiyye: Bişr el-Merisî'ye nisbet edilen ve sözlükte kalb ile onaylama anlamına geldiği için imanı tasdik olarak tanımlayan, tasdik olmayan şeyin iman olmadığını, bu tasdik kalp ve dille birlikte gerçekleşeceğini savunan fırkadır.

ğ) Neccâriyye: Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'a nisbet edilen ve imanı, Allah'ı ve resullerini, müslümanların üzerinde birleştiği farzları bilmek, Allah'a boyun eğmek ve sözle ifade etmek olarak tanımlayan fırkadır. Onlara göre, kendisine deliller serdedildikten sonra bunları görüp de bahsedilenlerden birine iman etmeyen kimse inkârcıdır. İmanın her bir hasleti faydalı eylem olup iman değildir. Ayrıca bunların her biri iman olmayıp tamamı imandır. İman artar, fakat eksilmez. Hüseyin b. Muhammed ve taraftarları, Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünde her ne kadar Mutezile ile aynı görüşü paylaşıyorsa da, Mutezilî olmayan diğer Hanefiler gibi, iman konusundaki nazariyelerinde

Mürciî idiler. Hüseyin b. Muhammed'in *Kitâbü'l-İrcâ* adıyla bir eser yazdığı bilinmektedir.¹⁰⁸ Rey'de hicrî IV. asrın sonlarında Hanefî mezhebinden olan kalabalık bir cemaat vardı ve bunların hepsi Hüseyin b. Muhammed'in taraftarları olarak bilinmekteydiler.¹⁰⁹ Cürcan ve Horasan'ın diğer şehirlerinde etkili olan bu fırka, daha sonra Burgusiyye, Za'ferâniyye ve Müstedrekiyye gibi tali gurublara ayrılmıştır. Onlar, bölgede Şiîliğin yayılmasına karşı Sünnîliğin temsilcileri olarak devam ettiler.

h) Kerrâmiyye: Muhammed b. Kerrâm ve taraftarlarından oluşan bu fırka, imanı dilin ikrarı ve tasdiki olarak tanımlayarak, bunun dışındakilerin iman olarak tanımlanamıyacağını ileri sürdü. Onlara göre, Allah'ı inkar da, sözle onun inkar edilmesidir. Resûlullah dönemindeki münafıklar mümindir. Bu fırka, Hicrî III./IX asrın sonlarından itibaren İslâm dünyasının doğusunda Horasan ve Mâverâünnehîr'de Mürciî/Hanefî çevrelerde kendine has siyâsî, itikadî, fikhî ve tasavvufî görüşleri ile ortaya çıkan ve buradan diğer bölgelere yayılarak VII./XIII. asrın başlarına kadar yaşayan Mürciî fırkalardan biridir. Hatta Kerrâmiyye, İshâkiyye, Hakâikiyye, Tarâikiyye, Abîdiyye, Tûniyye, Zirrîniyye, Vâhidiyye ve Heysamiyye gibi pek çok tali kollara ayrılmıştır. Gazneliler döneminde bölgede çok sayıda tarftara sahip olan Kerrâmiyye ve onun tali kolları, Türkler ve diğer milletlerden pek çok kimsenin müslüman olmasını sağlamışlardır.

9-Mürciî Edebiyat

Mürciî bilginler ve ileri gelen liderleri, kendi akîdelerini açıklamak ve muhaliflerine cevap vermek için *Kitâbü'l-İrcâ*, *Kitâbü'l- mân* ya da *Makâlât* adıyla bir çok eser yazmışlardır. Aslında Mürcie'nin bize ulaşan birinci el kaynakları, az ve yeterli olmamakla beraber diğerlerinden daha fazladır. Bazılarının sadece isim olarak bilindiği, çok azının ise bize kadar ulaşabildiği bu eserler şunlardır:

a) Kitâbü'l-İrcâ'lar:

1-Hasan b. Muhammed el- Hanefiye (100/718), *Kitâbü'l-İrcâ'*: Hz. Ali'nin torunlarından Hasan b. Muhammed tarafından kaleme alınan bu eser, İrcâ akîdesinin bize ulaşan en eski ilk yazılı metni kabul edilmektedir. Biyografik eserler, her ne kadar onu, ircâ fikrini ilk defa ortaya atan ve bu konuda kitap yazan biri olarak gösteriyorsa da¹¹⁰ bu fikri ilk ortaya atan değil,

108 İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Beyrut 1964, 255

109 Makdîsî, *Ahsen*, 395.

110 İbn Sa'd, a.g.e., V, 328; Ebû Bekir el-Hallâl, *Mesâil*, vr.127a .

bu konuda ilk eser yazan birisidir. İki sayfalık bu risâleyi, İbn Ebî Ömer el-Adenî tam olarak¹¹¹, İbn Hacer¹¹² ve Zehebî¹¹³ kısmen bize ulaştırmışlardır. Zahiriye kütüphanesi 104 numarada kayıtlı mecmuanın 233a-250b varakları arasındaki *Kitabü'l-İrcâ* metni, ilk defa, Van Ess tarafından ortaya çıkarılarak tahkik edilmiş ve hakkında geniş bilgi verilmek suretiyle, hacimli bir makale olarak yayınlamıştır.¹¹⁴ Eserin Hasan b. Muhammed'e nisbeti konusunda şüphe yoksa da, ne zaman yazıldığı tartışmaya açık bir konudur. Onu tahkik eden Van Ess, 75/694 yılıyla¹¹⁵; Madelung 73/692'yi takip eden yıllarla¹¹⁶, Cook ise, daha sonraki yıllarla¹¹⁷ tarihlemektedir. Fakat biz, eserin 75/694 ile 80/699 yılları arasında yazılmış olabileceği kanaatindeyiz.¹¹⁸

2- Sabit Kutna (110 /728), *İrcâ Kasidesi (I)*: Bu kasîde, Emevî dönemi hiciv şairlerinden Mürcie'ye mensup Sabit Kutna tarafından yazılmış olup Horasan'daki ircâ akîdesini bize kadar ulaştıran ilk Mürciî vesikadır. Ebü'l-Ferec, bu kasîdeyi el-Mürhibî el-Kûfî'nin kendi hattıyla yazmış olduğu *Şi'rü Sabit Kutna* kitabından almıştır.¹¹⁹ Sezgin, bunun Zer b. Abdillâh b. Zürrâ el-Mürhibî el-Kûfî olduğunu ve ölüm tarihinin hicrî II. asrın başlarına rastladığını kaydeder.¹²⁰ Bağdâdî de¹²¹, bu kasîdeyi, Ebü'l-Ferec'den aynen nakletmektedir. O, bu kasîdeyi, 82/701 yılından sonra yazmış olmalıdır. Çünkü, daha önce Horasan'da, Mürcie, güçlü bir mezhep olarak temsil edilmemekteydi.¹²² Onun bize kadar ulaşmış bütün şiirleri, Macid Ahmet Samerrâî tarafından bir araya getirilerek, *Şi'rü Sabit Kutna el-Atekî* ismiyle bir kitap halinde Bağdad'da 1970 yılında yayınlanmıştır. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, *İrcâ Kasidesi(I)* Almanca¹²³ ve İtalyanca¹²⁴ gibi Batı dillerine çevrilmiştir. Bu kasîde, Türkçe'ye

111 Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Kitâbü'l-İmân*, 145-149.

112 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1967, II, 321.

113 Taberî, a.g.e., III, 357-358.

114 "Das Kitab al-Irga des Hasan b. Muhammed b. al Hanafîyye", *Arabica*, XXIII (1974), 20-52.

115 " *Das Kitâb.* ", 49.

116 *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim*, 229.

117 Cook, Michael, *Early Muslim Dogma*, London 1981, 68-88

118 Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 70.

119 Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, Ebü'l-Hüseyin Ali b. Hüseyin, *Kitâbü'l-Egânî*, Bulak 1868, XIII, 50

120 Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, Medîne 1983, 1/3, 56,.

121 Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut 1981, IX, 81-83.

122 Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 5-6,178.

123 Bk., A.von Kremer, *Culturgeschichtliche streifzuge....*, Leipzig 1873, 4-5; G. van Vloten, "Irdja", ZDMG, 45 (1891), 162-163.

ilk defa Şerafettin Yaltkaya tarafından çevrilmiştir.¹²⁵ Daha sonra, Kutlu¹²⁶ ve Doğan¹²⁷ tarafından Türkçe'ye çevirisi yapılmıştır.

3-Muharib b. Disar es-Sedûsî(116/734), *İrcâ Kasidesi (II)*: Bu kasîde, Kûfe kadılığı yapmış ve ilk Mürcîîlerden olan Muharib b. Disar tarafından yazılmıştır.¹²⁸ Veki'in,¹²⁹ tam metnini, Ebû'l-Ferec'in¹³⁰ ise, bir kısmını naklettiği 33 beyitten oluşan bu Şîr, 116/734'e kadar Kûfe Mürchie'sinin bilinen ilk yazılı metnidir. Muharib b. Disar'ın özellikle, Şîî çevrelerde büyük yankı uyandıran bu Şîrine Seyyid Himyerî(173/789)¹³¹ ve Ebû Mansur en-Nemerî (187/802'den sonra)¹³² gibi Şîî şairler, cevap vermek zorunda kalmışlardır.

4-Ebû Hanife(150/767), a) er-Risâle ilâ Osmân el-Bettî (Kitâbü'l-İrcâ'); b) Kitâbü'l- lim ve'l-Müteallim; c) el-Fıkhul-Ebsat; d) el-Fıkhul-Ekber; e) el-Vasiyye. İlk üç eser, birlikte 1949'da Kahire'de neşredilmiştir. Birincisi, er-Risâle ilâ Osman el-Bettî olarak bilinmekteyse de, yazılış sebebi ve içeriği dikkate alındığında, onun Kitâbü'l-İrcâ' olarak isimlendirilmesi daha doğrudur. Ebû Hanife, Osman el-Bettî'ye birden fazla mektup yazmıştır. Bize ulaşan bunlardan sadece birisidir. Bu beş eser, İmâm-ı Âzâm'ın Beş Eseri adıyla, Mustafa Öz tarafından Türkçe'ye çevrilerek, Arapça metinleriyle birlikte İstanbul'da 1981'de neşredilmiştir. Mürchie'nin temel görüşleri ve onların savunulmasından ibaret olduğu için, bu eserlerin Mürchie'nin edebiyatı arasında sayılması mümkündür.

5-Ebû Abdillah el-Hüseyin b. Muhammed b. Abdillah en-Neccâr (220/835), *Kitâbü'l-İrcâ'*.¹³³

6-İsmail b. Hammad b. Ebî Hanife (212/827), *Kitâbü'l-İrcâ'*¹³⁴

7-Ebû Bekr Muhammed b. Şebîb, *Kitâbü'l-İrcâ'*.¹³⁵

124 Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, II/3, 102.

125 "İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dînî Mezhepler", *DİEM*, S.14, sene:4, 26-27.

126 "İlk Mürcîî Metinler: İrcâ Kasidesi(I) ve İrcâ Kasidesi(II)", *AÜİFD.*, 39 (1999), 239-252.

127 Kutlu, *Mürchie ve İ'tikadî Görüşleri*, 276-277.

128 İbn Sa'd, a.g.e., VI, 307.

129 *Ahbâru'l-Kudât*, III, 29-30.

130 Ebu'l-Ferec el-İsfahanî, *Kitâbü'l-Egânî*, VII, 10.

131 Ebu'l-Ferec el-İsfahanî, a.g.e., VII, 10.

132 Ebu'l-Ferec el-İsfahanî, a.g.e., VII, 10-11.

133 İbnü'n-Nedîm, a.g.e., 255.

134 Katip Çelebî, *Keşfu'z-Zünûn*, II, 1388.

135 Ahmed b. Yahya (Wilzer), 71.

8-Biṣr el-Merîsî (219/834), *Kitâbü'l-İrcâ'*.¹³⁶

b) Kitâbü'l- mân

Mürcci edebiyat arasında yer alan diğer bir gurup eser, *Kitâbü'l- mân* olarak isimlendirilmiştir. Bunların bilinen başlıcaları şunlardır:

1-Ebû Abdillâh b. Ebî Hafs el-Kebîr, *Kitâbü'l- mân*. Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin bazı alıntılar yaptığı bu eser, maalesef, bize ulaşmamıştır.¹³⁷ Bu kısımlardan Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilere cevap için yazıldığı anlaşılmaktadır.

2-Ebû'l-Kasım el-Hakim es-Semerkindî, *Risâle fi Beyânî Enne'l- mân Cüz'ün mine'l-Amel em Lâ*: İki sayfalık bu eser, *es-Sevâdü'l-A'zâm*'ın sonunda İstanbul'da 1288'de yayınlanmıştır. Maturîdî ekolü müelliflerinin kaleme aldığı eserlerin iman bölümleri de, Mürccie'nin iman anlayışını bize ulaştıran metinler olarak kabul edilebilir.

Mürccie'nin fikirlerini eleştirmek için Hadis Taraftarları ve diğer mezhep mensupları *Kitâbü'l- mân* adıyla onlarca eser kaleme almışlar, ya da eserlerine bu adı taşıyan müstakil bölüm başlıkları koymuşlardır. Müstakil olanların başında, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, Zekerîyya b. Yahya b. Sâlih, Ebû Yahya el-Belhî, İbn Ebî Şeybe, Kuteybe b. Saîd, Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Ömer el-Adenî, İbnü'l-Cebbâb el-Kurtûbî, İbn Şâhin, İbn Mende, el-Halîmî, Kadî Ebû Ya'lâ ve İbn Teymiyye'nin *Kitâbü'l- mân* adlı eserleri zikredilebilir.¹³⁸ *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden Buhârî, Müslim, Tirmîzî ve Nesâî de, Mürccie'nin temel fikirlerini reddetmek için *Sahîh* ve *Sünen* adıyla yazdıkları eserlerinde *Kitâbü'l- mân* adını taşıyan müstakil bölüm başlıklarına yer vermişlerdir.

c) *Makâlât* adıyla veya bu türden yazılmış önemli bazı eserler ise şunlardır:

1-*Makâlât*. Muhammed b. Kerrâm'ın nefsin zühd ve tekaşşüf konusunda ve şehvânî arzuların nasıl kurtulunulacağına dair bazı hadisleri, diğer görüşleri ve ahlaki ilkelerle ilgili yazdığı makalelerinden oluşur.¹³⁹

2-*Kitâbü'r-Red ale'l-Bida'*. Ebû Mutî' Mekhul b. Fazl en-Neseffî (318/930)'ye ait olan bu eser, İslâm düşüncesinde ortaya çıkan fırkaları ele

136 Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1985, X, 201

137 *Tabsıra*, II, 821.

138 Bu eserlerin geniş bir listesi için Bk., Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 22-28.

139 Şehristânî, a.g.e., I, 44, 124.

almakatadır. Marie Bernand tarafından, *Annales Islamologiques*'de (16, 1980, 39-126.) neşredilmiştir.

3-*Makale*. Muhammed b. Heysem'in eseridir. Bu üç eser de Kerramî Mürciîler, tarafından yazılmıştır. Haricî, Şîî, Mu'tezilî ve Hadis Tarafhtarlarınca, Mürcie'nin siyâsî ve itikadî görüşlerini reddetmek için *er-Red ale'l-Mürchie* veya başka adlarla on kadar eser kaleme alınmıştır.¹⁴⁰

140 Mürcie'ye karşı yazılmış, bazı reddiyeler şunlardır:

1-Yemân b. Rebâb, “er-Red ale'l-Mürchie”. (İbnü'n-Nedîm, a.g.e., 258.)

2-Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Ma'cûr el-İhşîd (İbnü'l-İhşîd), “Kitâbü'n-Nakz ale'l-Hâlidî fî'l-İrcâ.” (İbnü'n-Nedîm, a.g.e., 246.)

3-Ahmed b. Hanbel, Kitâbü'l-İrcâ; Ahmed b. Hanbel, Kitâbü Fezâilî's-Sahabe, (thk. Muhammed Abbas), Beyrut 1983, I, 26 (Önsöz), Fuat Sezgin, Târîhu't-Türâsî'l-Arabî, Medîne 1983, 2/3, 226. Sezgin'in de belirttiği gibi bu eser, Ebû Bekr el-Hallâl'ın, Câmi' (Müsned min Mesail. British Museum, Or: 2675, s. 221-261) içerisinde bize ulaşmıştır. Ancak bu müstakil bir eser olmayıp, 398 sayfalık “Câmi”nin bir bölümüdür. Fuat Sezgin, aynı yerde 261-290. sayfalar arasında “Kitabü'l-Îmân” olduğunu söylüyor, ancak bu iki eseri birbirinden ayırmak oldukça zordur. İrcâ ve iman konusundaki tartışmalar, birlikte ele alınmaktadır. Eser Mürcie'nin eleştirisiyle başlar ve *Kitabu'l-Îmân* ifadesiyle son bulur. Onun baş tarafını, Mürcie'nin tarihiyle ilgili bazı önemli rivayetlere yer vermesi ve onların iman konusundaki görüşlerini eleştirmesi dolayısıyla Mürcie'ye reddiye olarak kabul edilebilir.

4-Fazl b. Şâzân, “Kitâbü'r-Red ale'l-Mürchie”. [Tûsî, el-Fihrist, (thk. Muhammed Sadık), Necef 1960, 150]

5-Zeyd b. Ali (122/739), “Kitâbü'r-Red ale'l-Mürchie”. [Sezgin, Târîhu't-Türâsî'l-Arabî, I/3, 323] Sezgin, bu eserin 116 sayfalık yazmasının Berlin kütüphanesi 10265. numarada bulunduğunu kaydeder. Başında ve sonunda eksiklik bulunan yazmanın elimizde bulunan mikrofilmin, 1.-5. varakları Mürcie'nin bazı iman görüşlerinin eleştirisi mahiyetinde, diğer varaklar, daha çok, Zeyd b. Ali'nin hayatı ve imametini (vr. 17a vd.), Kur'an yorumları (vr. 28a vd.) ve Fikhî görüşlerini (vr. 5a vd.) içermektedir. Eserin mikrofilmni çektilip gönderme zahmetinde bulunan Dr. Tahsin Görgün'e teşekkür ediyorum.

6-Ismail b. Ali b. İshak b. Ebî Sehl b. en-Nevbahtî, “Kitâbü'l-İrcâ”. [Necâşî, Ricâlü'n-Necâşî, (thk. M. Cevad), Beyrut 1988, I, 393.]

7-Şebîb b. Atiyye (II. asrın ikinci yarısı), *er-Red ale's-Şükkâk ve'l-Mürchie*. (Martin Hinds'e ait Cambridge Üniv. Kütüphanesi Or: 1402 numaradaki mikrofilm içerisinde, 279-285). Bu mikrofilme nasıl ulaşabileceğim konusunda mektupla bilgi verme zahmetinde bulunan Michael Cook'a teşekkür ediyorum.

8- Dırar b. Amr, “Kitâb ale'l-Ezârîka ve'l-Haddâd ve'l-Mürchie”. (Michael Cook, Early Muslim Dogma, London 1981, 198. X. Bölüm 42. Dipnot) Cook, Van Ess'in, “Kitâb ale'l-Mürchie fî'l-Esmâ” olarak verdiği bu eserin adının aslında yukarıda zikredilen şekilde olduğunu ileri sürer.

9-Vasıl b. Ata (80-131/699-748), “Kitâbü Esnâfi'l-Mürchie”. (İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Tekmile 1; Sezgin, Târîhu't-Türâsî'l-Arabî, I/4, 19.) Bu eser, Mürcie mensuplarından bahsediyor da olabilir.

Mürcie ile ilgili bilgilere, kendi yazdıkları dışında, genel tarih kitapları, şehir tarihleri, Coğrafya kitapları, biyografik ve bibliyografik eserler, Menakıpler, Mezhepler Tarihi ve Kalam kitapları, Edebiyat eserleri ve monografiler kanalıyla ulaşılabilmektedir. Bu eserlerden en önemlileri tarihi sırayla, Salim b. Zekvân'ın *Sîre*, Taberî'nin *Târîh*, İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fî't-Târîh*, ez-Zehebî'nin *Târîhü'l-İslâm*, İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserleri gibi genel tarihlerle, Makdisî'nin *Ahsenü't-Tekâsîm*, Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*, İbn Asâkîr'in *Târîhu Medîneti Dimaşk* ve İbn Davud el-Belhî'nin *Fezâil-i Belh*'i gibi şehir tarihi ve coğrafya kitapları, konuyla ilgili önemli bilgiler vermektedir. İbn Kuteybe'nin *el-Meârif*, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist* ve Hârizmî'nin, *Terceme-i Mefâtîhi'l-Ulûm*'u gibi ansiklopedik ve bibliyografik eserlerle, İbn Sa'd'ın *Tabakâtü'l-Kübrâ*, İbn Hibbân'ın *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, Veki'nin *Ahbâru'l-Kudât*, es-Saymerî'nin *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, el-Kureşî'nin *el-Cevâhîrü'l-Mudîe*, el-Mekkî'nin *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*, Zehebî'nin *Mizânü'l-İ'tidâl* ve *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Kerderî'nin *Menâkıbu Ebî Hanîfe*'si gibi biyografik eserler Mürcii alimler ve yazdıkları eserler konusunda nadir bilgilere yer veren önemli kaynaklardır. Naşî el-Ekber'in *Mesâilü'l-İmâme*, Nevbahtî'nin *Firakü's-Şîa*, Kummî'nin *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, Ebû Bekir el-Hallâl'ın *Müsned min Mesâili Ahmed b. Hanbel*, Nesefî'nin *Kitabü'r-Red ale'l-Bida'*, Ka'bî el-Belhî'nin (*Babü*) *Zikrü'l-Mu'tezile min Makâlât el-İslâmiyye*, Ebû Hatim er-Razî'nin *Kitabü'z-Zîne fî Kelimâti'l-İslâmiyye*, Eş'arî'nin *Makâlât*, Malatî'nin *et-Tenbîh*, Lâlekâî'nin *Şerhü Usûli İ'tikadi Ehli's-Sünne*, Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak*, İbn Hazm'ın *el-Fasl fî'l-Milel*, İsferyânî'nin *Tabsîr fî'd-Dîn*, Ebü'l-Meâlî'nin *Kitâbü'l-Beyâni'l-Edyân*, Neşvânü'l-Himyerî'nin *el-Hürü'l-İyn*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*, İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü'l-İblîs*, er-Razî, *İtikâdâtü Firakü'l-İslâmiyye*, İbn Daî er-Razî'nin *Tabsîratu'l-Avâm* adlı eserle ise, Mürcii fırkalar ve alt gruplarının siyasi ve itikadi görüşlerini bize ulaştıran temel kaynaklardır. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*, Semerkandî'nin *Cümelü Usûli'd-Dîn*, Nesefî'nin, *Tabsîretü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Saffâr el-Buhârî'nin, *Telhîsu'l-Edille*, Pezdevî'nin *Ehl-i Sünnet Akaidi*'nde Mürcie'nin görüşleri savunulurken Eş'ari kelam ekolünün temel kaynaklarında ise, Mürcie'nin bazı görüşlerine zaman zaman yer verilmekte ve eleştirilmektedir. Ebü'l-Ferec el-İsfehânî'nin *Kitâbü'l-Egânî* ve Bağdâdî'nin *Hızânetü'l-Edeb*'i gibi edebiyat ansiklopedileri de Mürcii şairlerin Şiirlerine ve başka mezhep mensubu şairlerin onlara eleştirilerini bulabildiğimiz önemli kaynaklardır. Çağdaş araştırmacılardan Ignaz Goldziher'in *el-Akide ve's-Şerîa fî'l-İslâm*

10-Yahya b. Ömer (289/902), "Kitâbü'r-Red ale'l-Mürcie". [Muhammed Talbi, "[Theological Polemics at Qayrawân during the 3rd/9th Century](#)", Rocznik Orientalistyczny, T. XLIII (1984), 153].

(trc.M.Yusuf Musa v.dğr., Kahire 1946), Wilferd Madelung'un *Der al-Qasım ibn İbrahim* (Berlin 1965), Montgomery Watt'ın *The Formative Period of Islam* (Londra 1973, çvr. Ethem Ruhi Fıglalı, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981), Toshihiko Izutsu'nun *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çvr. Selahaddin Ayaz (İstanbul 1984), Michael Cook'un *Early Muslim Dogma* (London 1981), Ahmed Emin'in *Fecrü'l-İslâm* (Kahire 1982), Hüseyin Atvân, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fî Bilâdi's-Şâm fî Asri'l-Ümevî* (Amman 1986), Macid Ahmet es-Samerrâî'nin *Şi'rü Sabit Kutna el-Atekî* (Bağdat 1970), Nu'mân el-Kâdî'nin, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi's-Şi'ri'l-Emevî* (Kahire 1970), J. Van Ess'in *Anfange Muslimischer Theologie* (Beyrut 1977) ve *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin 1991) adlı eserlerinin ilgili bölümleri Mürcie konusunda, ciddiye alınması gereken çalışmaların başında gelmektedir.

Mürcie ile ilgili, çeşitli dillerde çok sayıda müstakil kitap ve makale yazılmış olup Halil İbrahim el-Kebisî'nin *el-Mürcie: Neş'etühâ, Akâiduhâ, Fırakuhâ ve Mevkıfuhâ es-Siyâsî* (Bağdat 1970. Bağdat Üniversitesinde Yayınlanmamış Mastır tezi), Joseph Givony'nin, *The Murjia and The Theological School of Ebu Hanıfa: A Historical and Ideological Study*, (Edinburgh 1977, Edinburgh niversitesi'nde doktora tezi), S nmez Kutlu, *Mürcie ve İ'tikadî Görüşleri*, Ankara 1989 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Y. Lisans tezi) ve *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara 2000), İsa Doğan'ın *Mürcie ve Ebu Hanıfe* (Samsun 1992), Hüseyin Atvân'ın *el-Mürcie ve'l-Cehmiyye bi Horasan fî Asri'l-Emevî* (Beyrut 1993), J. Garc a Anton'un *Las murallas medievales de Murcia. Murcia: (Universidad de Murcia and Real Academia Alfonso X el Sabio, 1993)*, Nasır b. Abdilkerim el-Akl'ın *el-Kaderiyye ve'l-Mürcie* (Riyad 1997), Kıyasettin Koçoğlu'nun *Maturidinin Mürcie'ye Bakışı*, (Ankara 2000, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Y. Lisans tezi) ve İbrahim Hakkı İnal, *The Presentation of the Murji'a in Islamic Literature*, (Manchester 2000, Basılmamış Doktora tezi) başlıklı kitaplar bu konuda en nemlileridir. Konuyla ilgili makalelere gelince, kronolojik olarak, G. van Vloten'in "*Irdja*" (ZDMG, 45, 1891. 161-167), Von Fr. Kern'in "*Murgitische und anti Murgitische Tendenztraditionen in Sujûti's al-la'ali al-masnu'a fî'l-ahadîs al-mavdu'a*" (Zeitschrift für Assyrologie, 26, 1912, 169-174), M.Şerafettin Yaltkaya'nın "*İslâmda İlk Fikri Hareketler ve Dîni Mezhepler*" (Darü'l-Fünûn İlahiyat Fak. Mecmuası, sene; 4, sayı:14-15, İstanbul 1930), J. M. Lacarra'nın "*El rey Lobo de Murciay la formacion del Senorie de Albarracin*" (*Estudios dedicados a Menendez Pidal III, 1952, ss.515-526*), Joseph Schacht'ın "*An Early Murciite Treatise: the Kitab al-Alim va'l-Muteallim*" (Oriens , XVII, 1964, 96-117), Mohamed Talbi'nin "*Al-Irğâ de la Theologie du Salut al Kairovan au III./IX. siecle*" (Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, G ttingen 12-15 August 1974, 348-363),

Josef van Ess'in, "Das Kitabü'l-İrqa des Hasan b. Muhammed b. el Hanafiyye" (Arabica XXIII, 1974, 20-52) ve "The Beginnings of İslâmic Theology", (The Cultural Context of Medieval Learning, ed. J.E.Murdoch-E.D.Sylla, Hollanda 1975, 87-111), J. Meric Pessagno'nun, "The Murjia and Abû Ubayd" (JAOS, 59, 1975, 387-394); Joseph Givony, "wa âharûna Murğawna li amrilla- An Inquairy into Alleged Qur'anic Origin of the Idea of Irğa" (Die Welt Des Orients, XII (1981)) ve "Evsâfu'l-İmâm Ebi Hanife fi Edebi'l-Fırak ve Mesâilu Müteş'a'ibe" (el-Kermil, 8, 1987, 39-59), Robert Pocklington'un "Nuevos datos sobre cinco puertas musulmanas yuna torre de la cerca medieval de Murcia" (AL-Qantara: revista de estudios arabes, cild: 6, 1/2, 1985, 469-489), Hüseyin Atvân'ın, "el-Mürctie bi Horâsân fi'l-Asri'l-Emevî" (Mecelletü'l-Mecmuati'l-Lügati'l-Arabiyye el- rdünî, sene: XIX, 28-29, 1985, 55-106), L.Pouzet'in "De Murcie à Damas: le chef des Sab'inies Badr al-Dîn al-Hasan İbn Hud" (Isl o e Arabismo na peninsula iberica: Actas do XI Congresso do Uni o Europeia de Arabistas e Islam logos (vera-Faro-Silves ... 1982). ed. Adel Sidarus. vora: Universidade de Evora, 1986. ss. 317-330), Khalil Athamine'nin "The Early Murjia: some Note", (Journal of Semitic Studies cilt: 35, no: 1, 1990, ss. 109-131), Kamil Çakın'ın "Buhari'nin Mürcie İle İmân Konusunda Tartışması", (AÜİFD, XXXII, 1992, ss. 183-198); Wilferd Madelung'un "Horasan ve Maverâinnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı" (çvr. Sönmez Kutlu, AÜİFD., 33, 1992, 239-247), "Early Sünnite Doctrine Concerning Faith as reflected in the Kitab al-İmân of Ebu Ubeyd al-Kasım b. Sellam", Studia İslâmica, XXXII, 1970, 233-254 ve "Murdjî'a", EI², VII, 605-607; J. Meric Pessagno, "The Murjia and Abû Ubayd", JAOS, 59, 1975, 387-394); Wensinck'in "Mürctie", (İslâm Ansiklopedisi; VIII, 808-809); Saleh Said Agha'nın "A Viewpoint of the Murji'a in the Umayyad Period: Evolution Through Application" (Journal of Islamic Studies, 8:1, 1997, 1-42); S nmez Kutlu'nun "Salim b. Zekvân'ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie İli İlgili Kısmın Tercemesi" (AÜİFD., 35, 1996, 467-475 [Notlarla]), "İlk Mürciî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", (AÜİFD., 37, 1997, 317-332), "İlk Mürciî Metinler: İrcâ Kasidesi(I) ve İrcâ Kasidesi(II)", AÜİFD., 39, 1999, 239-252), Michael Cook'un "İslâm'da Aktivizm ve Quietizm: İlk Mürcie'nin Durumu" (AÜİFD., 37, 1997, s. 305-316. (Eleştiri ve Notlarla) başlıklı makaleler yayımlanmış bulunmaktadır.

10-Mürctie'nin İslâm Düşüncesine Katkıları

Mürctie, iman, küfür, büyük günah ve amel-iman ilişkisi konusunda Haricîler ve Hadis Taraftarları'na; imamet konusunda Şia'ya; va'd ve vaidle büyük günah meselesinde Mutezile'ye karşı çıkararak fikir özgürlüğü, adalet ve hoşgörü esasına dayalı bir iman nazariyesi geliştirmiştir. Aslında onlar,

Haricîlerin kendileri gibi düşünmeyenleri ve Hz. Ali ile taraftarlarını ve bütün müslümanları tekfir ve tedhiş eylemlerine başvurmaları neticesinde böyle bir fikri ileri sürerek, sahabeyi tekfir edilmekten ve büyük günah işleyenleri de onların katliamından kurtardılar. Bu nazariyede, bütün müslümanların iman bakımından eşitliğini ve hiç bir müslümanın, Allah'a iman ettiğini açıkça belirttiği müddetçe, İslâm'ın dışında kabul edilemeyeceği ve ona gayr-ı müslim muamelesi yapılarak harac ve cizye alınamayacağı tezi savunulmuştur.

Dini, birlik ve beraberlik içinde yaşanan bir olgu olarak kabul eden Mürcie, teorik olarak, birbirine muhalif müslüman mezhep ve kabilelerin, Allah'a inandıkları müddetçe, birbirini öldürmelerini ve tekfir etmelerini bırakarak birarada yaşamak zorunda olduklarını iddia etmesi dolayısıyla, mezhep kavgalarının ve kabile çekişmelerinin yoğun olarak yaşandığı Kûfe ve diğer büyük şehirlerde, özellikle yerleşik hayata alışkın Arap olmayan müslümanlar arasında büyük ilgi gördü. Ayrıca müslümanların eşitliğini ve onlardan cizye ve haracın kaldırılmasını savunduğu için Horasan ve Maveraünnehir'de yeni müslüman olanlar (mevâlinin) arasında da, çok sayıda taraftar kazandı.

Akılcılığı benimseyen ve sistematize eden ve tarihe Rey taraftarları olarak geçen Mürcie'nin itikadî ve fikhî konularda ileri sürdükleri görüşlerinde, daima dinde kolaylık ilkesine önem vermeleri ve mensuplarının özellikle mevâlî kesiminden olması gibi sebepler, Mürcie'yi yeni fethedilen bölgelerde ortaya çıkan sosyal, ekonomik ve siyâsî pek çok problemle ilgilenmeye ve bunlara çözüm üretmeye sevketti. Böylece Mürcie, ileri sürdüğü bu görüşleri sayesinde, Horasan ve Mâverâünnehir'de yaşamakta olan çeşitli milletlerin, özellikle Türklerin topluca müslüman olmasını kolaylaştırdı. Hatta Mürcie'nin iman nazariyesi Horasan ve Mâverâünnehir'de yeni müslüman olanların Arap müslümanlarla eşit haklara sahip olabilmek için Emevî zulmüne karşı sürdürdükleri mücadelenin temelini oluşturdu. Diğer taraftan onlar, zaman zaman Arap olmayan ve ikinci sınıf vatandaş muamelesi gören yeni müslümanlarla birlikte devletten bazı reformları gerçekleştirmelerini istediler. Mürcie, kardeşlik ve eşitlik, birlik ve beraberlik, barış ve adalet anlayışı üzerine kurulu iman nazariyesi geliştirmekle, İslâm dünyasında uzun süre şiddet estiren Haricî fanatizminin sonunu hazırladı. Haricîlik, bedevî kültür ve kapalı toplumun temsilcileri iken, Mürcie, hadarî kültür ve çoğulcu medenî toplumun temsilcisi olmuşlardır. Başka bir ifadeyle bu iki mezhepten birincisi, bedevî zihniyeti, ikincisi medenî zihniyetin temsilcisidir.

Ayrıca bu zihniyet, Maturidiliğin doğuşuna ve fikri sisteminin gelişmesine zemin hazırlamıştır. “Her kul tek başına Allah'ın huzurunda hesap verecektir” şeklinde bir prensip benimseyerek ferdî sorumluluğu esas alan bir

din anlayışının öncüleri olmuşlardır. Diğer taraftan yönetici ve halifenin halkın rızası ve seçimiyle işbaşına gelmesini savunmakla meşruiyetin kaynağını halka devretmek istemişlerdir. Türkler'in müslüman olmaları ve Maturîdîliği benimsemeleri, büyük ölçüde Mürcie'nin bölgedeki hakimiyeti ve temsil ettiği ılımlı uzlaşmacı teolojisi sayesinde olmuştur.

İman-amel ayrımı yapmaları, bazı kesimlerce istismar edilerek amellerin hafife alınmasına sebep olmuştur. Ancak böyle bir ayrımın yapılmasından maksat amelleri inkar etmek veya hafife almak değildir.

KELAMÎ TARTIŞMALARı KUR'ÂN AYETLERİYLE TEMELLENDİRMEİNİN İÇERDİĞİ SORUNLAR

Muhit Mert*

Dinî bilginin en temel kaynağı şüphesiz ki nassdır. Her dinin mensupları kendilerine tavsiye edilen hayat tarzını ve kurmaları gereken kültürel dünyayı bu kutsal metinler çerçevesinde oluşturur. Dinî bir anlayış, bir davranış, bir yaşayış tarzı geliştirirken veya bir zihniyet inşa edip, bununla bir dünya kurarken toplumlar, mensubu buldukları dine ait kutsal metinlerden (nasslardan) uzak kalamazlar. Zaten temelinde dini metinlerin olmadığı bir din anlayışı ya da onlara göre kurulmamış bir dinî hayat, kabul edilmelidir ki, sağlam bir din anlayışı ve doğru bir dinî hayat olamaz. Yalnız bu kültürel dünyanın kuruluşunda, kitaplı dinlerde münzel olan nassın yanı sıra etkin olan, bir de onun anlaşılması ve yorumlanması gerçeği vardır. Münzel olan nass ilâhîdir, yorumu ise, insana ait beşerî bir etkinliktir. İşte dinî anlayışlardaki farklılıklar ve sorunlar genellikle burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü herkesin bu metinleri kasta uygun olarak anlaması ya da aynı anlamda buluşması tabii olarak imkânsızdır. Bu da bir takım anlama probleminin olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat hemen şunu belirtelim ki, burada anlamadan kastettiğimiz şey, sadece bir metnin lafzını anlama düzeyindeki basit bir anlama olmayıp, hitabın özelliklerine vakıf olma, sözün söyleniş amacıyla bağıntısını kurma, hitap edenin maksadını kavrama gibi belli bir alanda ihtisas gerektiren yollarla onun delaletlerini ve taşıdığı hükümleri keşfetme anlamındaki teknik sorunları içeren bir anlamadır. Dolayısıyla bu, ilim ehlini ilgilendiren üst bir uğraşı alanını oluşturmaktadır.

Diğer kitabî dinlerin mensuplarında olduğu gibi müslüman toplumlar da da din anlayışı ve dinî hayat biçimi oluşturulurken, müslüman ilim adamları, itikadî, amelî ve ahlakî hükümleri büyük ölçüde, İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'dan çıkarmışlardır. Dolayısıyla onların "Kur'an'ı anlama eylemi, Kur'an'î lafızların anlam çerçevesini aydınlatmak, bunların kullanım alanlarını, metin içi bağlamdaki anlam değişikliklerini, metin dışı (tarihsel-toplumsal) bağlamları tespit edip, ulaştığımız anlamları bütünleyerek, fikrî

* Yrd. Doç. Dr., GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

temele oturtma çabasını içerir.”¹ Bu çerçevede İslam alimleri İslam’ın temel referansı olan Kur'an'ı -ister tefsirciler gibi, onu bütünüyle anlamak doğrultusunda olsun, isterse fıkıhçılar ve kelamcılar gibi bir meselenin hükmünü aramak maksadıyla başvurmak şeklinde olsun- anlamak için büyük bir gayret sarf etmiş ve bu uğurda bir usul ilmi geliştirmişlerdir.

Ancak şu var ki, yapılan her yorumun, çıkarılan her hükmün, varılan her sonucun kesin bir doğruyu ifade ettiğini söylemek de mümkün görünmemektedir. Zira böyle olacak olsa, mantıken hiç biri doğru olmamış olur. Eğer doğrunun tek olacağını söylersek onun muhaliflerinin doğru olmadığını da söylememiz gerekecektir. Ya böyle düşüneceğiz, ya da Basra Kadısı Ubeydullah b. el-Hasan'ın dediği gibi², her yönüyle hak olan Kur'an'ın ihtilafa delalet ettiğini, bu yüzden problemlerini Kur'an'a götürüp oradan kendine bir dayanak bulan her görüşün isabet ettiğini, yani, kendi görüşlerine Kur'an'dan ayet buldukları için hem cebriyenin, hem de kaderiyenin haklı olduklarını, büyük günah işleyeni mümin sayanın da, kâfir sayanın da, fasık sayanın da hatta hem kâfir hem müşrik olduğunu söyleyenin de isabetli olduklarını, zira Kur'an'ın bütün bu manalara delalet ettiğini söylememiz gerekecektir. Halbuki böyle bir sonucu hiçbir akl-ı selimin kabul etmesi mümkün değildir. O zaman bazı anlamaların hatalı olduklarını kabul etmemiz gerekir.

Karşılaşılan, metodik, psikolojik bir takım engeller, alınan sosyal ve siyasal tutumlar sebebiyle anlama, bazen yanlış ve hatalı olduğu halde, nesiller boyunca doğru kabul edilerek tarihe mal olabilmektedir. Bu da Kur'an'ın vermek istediği din anlayışının dışında yanlış bir din anlayışının devam etmesine sebebiyet vermektedir. Bunun devam etmemesi için bu bilgilerin test edilmesi ve doğrularla yanlışların ayırt edilmesi, yanlışların ayıklanması ve bunların yerine, doğru anlamaların yerleştirilmesi gerekir. Ayrıca bilginin kümülatif olarak gelişimi ve insan zihninin tarihsel süreçteki kazanımları göz önünde bulundurulursa, anlamamanın süreklilik gerektiren zihinsel bir faaliyet olduğu ortaya çıkar. Bu nedenle geçmişten tevarüs edilen bilginin incelenmesi ve yeni zihinsel kazanımların bir katkı olarak ortaya konması gerekmektedir. Bu bir anlamda anlamın güncelleştirilmesi demektir. İşlevsel açıdan, muhtemel anlamlar içinden en doğru ve en yararlı olanını tesbit etmek olan bu görev, kesintisiz bir zihinsel çalışmayı ve üretkenliği zorunlu kılar.

Kelamcıların Kur'an'ı anlamaları, tefsircilerde olduğu gibi onu bir bütünlük içerisinde anlamaya yönelik değil, fıkıhçılarda olduğu gibi sadece kendilerini ilgilendiren konularda Kur'an nasslarına gitme şeklinde bir faaliyettir. Kelamcı ister Kur'an'da bir konunun nasıl anlatıldığını araştırmak

1 MACİT, Nadim: "Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", *İSLÂMİYÂT*, C. II, S. 1, Ocak-Mart 1999, s. 113.

2 DİNEVERÎ, İbn Kuteybe: *Te'vilü'l-Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut 1989, s. 33-34.

maksadıyla olsun, isterse kendi görüşünü belirledikten sonra onun dinî metinlerdeki referanslarına ulaşmak şeklinde olsun Kur'an'a başvurur. Bunlar da bir anlama faaliyeti olmaktadır.

Bu araştırmada kelimcilerin bir takım düşüncelerini Kur'an metinleriyle temellendirmeye çalışırken, yanlış anlamalarını / anlamlandırmalarını örneklendiren bazı hataları üzerinde durulacaktır. Böyle bir araştırmanın gerekliliği, anlamayla zihniyetin teşekkülü ve yaşam biçimi arasındaki sıkı ilişki düşünülürse daha iyi anlaşılacaktır. Böyle bir araştırma yapmayı bizim açımızdan gerekli kılan neden, İmam Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi³ taklidin itikatta geçerli olmadığına, bir kimsenin inanç olarak benimsediği konuda onun dinî kaynağını araştırmasının gerekliliğine olan inancımız ve sadece taklit etmenin insanı mazur yapmayacağına dair düşüncemizdir. Ayrıca zamanımızda İslam'ın çağa hitap etmesi konusunda yaşanan sıkıntıların büyük bir kısmının anlamadan ve belli bir kültürel ortamdaki anlamının kutsallaştırılıp evrenselleştirilmesinden kaynaklandığı yavaş yavaş da olsa farkedilmektedir. Dolayısıyla eski anlama biçimlerini eleştirmek, varsa yanlışları tesbit etmek ve daha sağlıklı anlama biçimleri geliştirmek, ilim adamları için bir zorunluluktur. Biz de kelâmı ilgilendiren yönüyle Kur'an'ın -en azından kelâmî konularla ilgili ayetlerin- anlaşılmasında doğru anlamın önündeki engelleri ve yanlış anlamının nasıl ortaya çıktığını, bazı örnekleriyle bu makale çerçevesinde tartışacağız. Bu cümleden olarak kelimcilerin problemlerini Kur'an'la temellendirmede içine düştükleri üç temel hata üzerinde duracağız. Bunlardan birincisi, Kur'an'ın olmuş ve olacak, geçmiş ve gelecek her şeyi kapsadığı ve dolayısıyla karşılaşılan her türlü problemin cevabının Kur'an'dan çıkarılabileceği inancı, ikincisi grupların görüşlerine Kur'an'dan bir temel bularak görüşlerini kabul edilebilir kılma çabası ve üçüncüsü de geleneğin bir metodu olarak parçacı yaklaşım tarzıdır. Bunların ötesinde daha temel bir problem olan lafzın manaya delaleti ve buna bağlı olarak naklî delilin kesin bilgi (yakîn) ifade edip etmediği meselesi vardır ki bu, ayrı bir araştırma konusu olabilecek hacimde olduğundan incelememiz dışında kalacaktır.⁴

Ancak asıl konuya geçmeden önce şunu da ifade etmemiz gerekir. Eleştiri deyince hemen insan zihnine onun günlük dilde kazandığı daha baskın gibi görünen olumsuz anlamı gelmekte ve bu yüzden bu kavrama soğuk bakılmaktadır. Halbuki eleştirinin (tenkit) sözlükteki anlamında olumlu yön daha belirgin durumdadır. Sözlükte eleştiri, bir insanı, bir eseri, bir konuyu,

3 MÂTÜRÎDÎ, İmam Muhammed: *Kitabu't-Tevhid*, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 3-4.

4 Bu hususun, günümüzde gelişen anlambilimin verileri ışığında, kelâm ilmi açısından incelenmesi gereken çok önemli bir konu olduğunu düşünüyoruz.

doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek maksadıyla yapılan inceleme olarak tanımlanmaktadır.⁵ Terim olarak da, bir düşüncenin, bir eserin, bir yargının doğruluk veya yanlışlığını ortaya çıkarmak ve gerçek değerini belirtmek için onu incelemek, tenkit etmektir. Felsefede ise özellikle bilginin temellerini ve doğruluk durumunu inceleme, sınama ve yargılama anlamına gelmektedir.⁶ Biz bu kavramı -ister sözlük anlamını esas alalım, isterse bilimsel anlamını- olumlu anlamda kullanıyoruz. Dolayısıyla geçmişin bilgilerini eleştirmek onları bütünüyle olumsuzlama anlamına gelmiyor, sadece vahyin ve aklın verileri kullanılarak bu bilgilerin bilgisel değerini tespit anlamı taşıyor. Ayrıca geçmişin bilgisini eleştirmek, mutlak hakikati eleştirmek anlamına da gelmiyor, sadece mutlak hakikatin tarih içinde, belli kültür ortamlarında oluşmuş yorumlarını incelemek anlamına geliyor. Eğer eleştirel tartışma geleneği olmazsa, iki türlü sorun ortaya çıkacaktır: Birincisi, her türlü sıradan anlama ve heves merkezli çıkarımlar Kur'an'a isnat ve bunlar kutsalın etkin dili ile topluma empoze edilecektir. İkincisi, şayet yeni bilgiler ve anlamlar olmazsa, kaçınılmaz olarak fikrî standartlaşma sürecine girilecektir.⁷ İşte bu sebeplerden dolayı geçmişten miras olarak aldığımız bilgiyi eleştirmemiz gerekmektedir.

I

Problemlerini Kur'an'la temellendirmede kelamcıları hatalı bir sonuca götürecek ilk adımın, her şeyin Kur'an'da olduğu inancından hareketle her problemin cevabını orada aramak olduğunu söylemiştik. Bu inançla hareket eden bazı kelamcılar, gaybı ilgili olarak ürettikleri bir takım nazari problemlerin cevabını Kur'an'da aramaya gitmişler; hareket, sukûn, cevher, araz, varoluş ve yokoluş gibi felsefenin varlık alanıyla ilgili olarak ürettiği problemlere dair Kur'an'ın ne dediğine bakmışlardır. İnsanın fiziksel eylemlerinin yapısıyla ilgili olarak ortaya atılan; istitâa fiilden önce var mıdır, yok mudur, fiille beraber midir, fiilden sonra insanda bulunur mu? Allah iradeyi yaratmakta mıdır, yaratmamakta mıdır? gibi sorulara sanki Allah Kur'an'da cevap veriyormuşçasına, onda bunların cevabını aramışlardır.⁸

Bunun en açık örneğini, Eş'arî'nin, kelam ilmine muhalefet tavrı takınan selefî-hanbelî çevrelere karşı kelamı savunmak amacıyla söylediği sözler ortaya koymaktadır. O dönemde selefî-hanbelîler tarafından kelama yapılan eleştiri şöyleydi: "Eğer hareket, sukûn, cevher, araz, varoluş ve yokoluş gibi

5 TDK Türkçe Sözlük, "eleştiri" ve "eleştirmek" md.

6 AKARSU, Bedia: Felsefî Terimler Sözlüğü ("eleştiri" md.), İstanbul 1988, s. 69

7 MACİT: a.g.m., s. 115.

8 ALBAYRAK, Halis: Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi, İstanbul 1993, s. 41.

konular insan için hidayet kaynağı olsaydı Hz. Peygamber, halifeler ve sahabeler bu konularda söz söylerlerdi. Madem ki onlar bu konularda konuşmadılar o halde bu ilimle uğraşanlar sapıklıktadır.” Buna karşı Eş'arînin savunusu ise şöyledir:

“Hz. Peygamber, sahabeler ve alimler her ne kadar bu konularda konuşmasalar da bunları bilmiyor değillerdi. Şu var ki bu meselelerin asılları mufassal olmasa da mücmel biçimde Kur'an'da vardır. Nitekim hareket ve sükun, tevhid delili olarak Hz. İbrahim'in güneşe, aya, yıldızla bakıpta batmalarından (ufûl) dolayı onların ilah olmadığına hükmettiğini anlatan kıssada geçmektedir. Güneşin, ayın ve yıldızların bir mekandan diğer bir mekana hareketleri onların İlah olmadığını gösterir. Zira bir mekandan diğerine hareket eden şey İlah değildir.”⁹

Evet Kur'an tevhit delilleri çerçevesinde güneş, ay ve yıldızların batmasını, onların ilah olmadığına bir işareti olarak ortaya koymaktadır. Fakat bunları felsefî bir takım kavramların delili saymak, doğruluğu tartışılabilir bir husustur.

Eş'arî yine aynı doğrultuda cismin sonlu olduğuna, atomun (cüz') parçalanmayacağına Yasin, 36/12 ayetindeki “*ve külle şey'in ahsaynâhu fi imâmin mübîn / Biz her şeyi apaçık bir kitapta saymışızdır*” ifadesini delil olarak gösterir ve şöyle akıl yürütür: “Sonsuz olanın sayılması imkânsızdır. Tek olan şeyin bölünmesi de imkânsızdır, çünkü bir şey bölünürse iki şey olur, ikisine de sayı söylenmesi gerekir.”¹⁰ Yani Eş'arî demek istiyor ki, bir şey bölününce iki şey olur, onlar da teker teker bölününce ikişer şey olurlar ve bu bölünme sonsuza kadar sürer gider, o zaman sonsuz olanın sayılması problemi ortaya çıkar. Halbuki Allah, “Biz her şeyi sayarız” diyor. Dolayısıyla bir şeyin sonsuz bölünmesini söylediğimizde bu ayetle çatışan bir şey söylemiş oluruz.

Eş'arî kelâmî / felsefî açıdan bir görüş üretebilir. Bu son derece tabîîdir. Ama onun konuyla hiçbir ilgisi olmayan bir ayeti delil olarak kullanması kanaatimizce yanlıştır. Zira ayetin konuyla ilgisi yoktur. Bu ayet, insanın amellerinin yazılmasından ve öldükten sonra diriltilmesinden bahsetmektedir, atomun bölünmezliğinden değil. Eş'arî'nin delil olarak kullandığı kısma, onun öncesinde söylenenlerle beraber bakıldığında ayetin anlamının çok açık olduğu yalın bir biçimde görülecektir. “*İnnâ nahnu nuhyî'l-mevtâ ve nektubu mâ kaddemû ve âsârahum ve külle şey'in ahsaynâhu fi imâmin mübîn / Ölüleri Biz diriltiriz ve onların önceden gönderdiklerini (yaptıklarını) ve bıraktıkları izlerini Biz yazarız. Biz her şeyi apaçık bir kitapta saymışızdır.*” (Yasin, 36/12)

9 EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen: *Risale fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-kelam*, (thk. el-Eb Richard Yusuf Mükârisi el-Yesû't), Beyrut 1952, s. 89.

10 EŞ'ARÎ: a.g.e., s. 92-93.

Yine eş'arî kökenli bir kelamcı olan Beyzâvî de, ilk felsefenin Allah ve evren hakkındaki tasavvurlarını İslamın bir inanç esasıymış gibi kelama taşımakla kalmayıp, bunlara bir de Kur'an'dan delil bulma çabasına düşer. O, sudur nazariyesi çerçevesinde üretilen 'on akıllar / ukûl-ü aşera' sistemi içinde 'faal akıl' da denilen 'onuncu akl'a, Kur'an'ın 79. Nebe suresi 38. "yevme yekûmu'r-rûh" ayetinde "ruh" denildiğini ve bu ruhun unsurlar aleminde müessir, beşer ruhlarında etkin olduğunu söyler.¹¹

Beyzâvî insan ruhuyla ilgili olarak da, Mü'minûn suresinin 23/14. ayetini delil gösterir. İnsanın ana rahminde yaratılışının safhalarından bahseden bu ayet, nutfenin kan pıhtısına, onun et parçasına dönüşmesi, kemiklerin yaratılması gibi safhaları söyledikten sonra diğer bir yaratmanın inşa edildiğini söyler. İşte Beyzâvî'nin burada "halkan âhar/diğer yaratma"dan anladığı, ruhun yaratılmasıdır.¹² Halbuki ayet, sözü uzatmamak için -ki buna belağatta icaz deniyor- insanın diğer oluşum evrelerini, kısaca bu ifadeyle ifade etmektedir. Zira kemiklerin yaratılmasıyla insanın oluşumu tamamlanmış değildir, diğer organların teşekkülü ile oluşum evreleri devam etmektedir. İşte Kur'an bunlara kısaca "halkan âhar" tabirini kullanmaktadır.

Görüldüğü gibi bu anlayış, geçmiş-gelecek her şeyin Kur'an'da var olduğunu iddia eden ve Kur'an'ın maksatlarını, olguyu, olgunun değişkenliğini nazara almadan her problemde Kur'an'a koşan, Kur'an'dan kendine delil arayan, *karanlıkta odun toplayan gibi*¹³ her bulduğunu kendine delil sayan bir anlayıştır. Bu anlayış masumane görünse de, yanlış sonuçlara götürdüğü muhakkaktır.

II

Kelamcıların problemlerini Kur'an'la temellendirmede hatalı bir sonuca götürecek ikinci nedenin, grupların inançlarına bir meşruluk zemini oluşturma çabası olduğunu söylemiştik ki, bunu 'maksatlı yaklaşım' olarak isimlendirebiliriz. Burada amaç grupların inançlarını, kaynağı kutsaldan göstererek meşrulaştırmak, kabul edilebilir kılmaktır. Bu yaklaşım tarzı, İslam toplumlarında tarih içinde oluşmuş bulunan, kurumsallaşsın ya da kurumsallaşmasın pek çok eğilimin baş vurduğu bir yol olmuştur. Müslümanlar arasındaki siyasi ihtilafların dinle ilişkisini inceleyen Ebu'l-Vefâ el-Taftazânî, bu hususla ilgili olarak şu tespiti yapar:

11 BEYZÂVÎ, Kâdî Nasıruddin: *Tavâliu'l-Envâr*, (thk. Abbas Süleyman), Beyrut 1991, s.148. Beyzâvî, Allah'ın ilk yarattığı şeyin kalem olduğunu belirten hadisteki kalemin de on akılla ilişkisini kurar ve onun ilk akıl olduğunu söyler. s. 149.

12 BEYZÂVÎ: a.g.e., s. 152.

13 Bu söz "ke hâtıby ley" şeklindeki bir Arap atasözünü telmih eder.

“İhtilafli fırkalardan her biri durumunu sağlamlaştırmak ve kendini kabul ettirmek için daima dinî metinlere sığınır. Bu ise, metinlerin anlaşılmasında içtihadı veya onların teviline yahut ta özel teviline onu davet ederdi.”¹⁴

Böyle bir yaklaşım tarzında çoğu zaman konunun özü, diğer konularla bağıntısı, Kur'an'ın bütünlüğüyle ilişkisi ve nassın, konunun hangi yönüyle ilgili olduğu gibi hususlar ihmal edilip, onun yerine lafızlara belli bir düşüncüyü teyid edecek anlamlar yüklenmektedir. Bu da dinî metinlerin anlamlarındaki maksatları zedelemektedir. Halbuki vahyi okumada aslanan, grupların ilgilerini ve işlerini meşrulaştırmak değil, gösterileni sezme, dile getirmek olmalıdır. “İdeolojik ve sapkın okumalar, dinlerin manevî karakteriyle karıştırılmaması gereken düzenleme, meşrulaştırma, kutsallaştırma işlevlerinin dine yüklenmesi gibi sıradan okumalar, vahyin anlam bütünlüğünü bozan belli başlı hususlardır. Vahyin taşıdığı bütünlüğün anlam yükü, farklı sosyo-kültürel bağlamlarda sıradan okumalar içinde eritilmesi, mutlak gerçekliğin insan sınırlarına indirilmesinde kullanılan lisanî vasıtaları anlayamama, problemin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır.”¹⁵ Hakikatı araştıran ilim adamı hakikatın kendisini yakalamak için nassı anlama yerine, kendi kanaatını desteklemek sadedinde kullanırsa, bir anlamda onu istismar etmiş olur. Kelamın metodu cedele dayandığı için hangi ekolden olursa olsun kelamcıların zaman zaman bu yola başvurduğu ve karşısındakine üstün gelme gayretiyle böyle bir davranış sergilediği görülmektedir. Bu da hakikatin /anlamın buharlaşmasına neden olmaktadır. “Dinî söylemlerin, kendi bakış açılarının ve dini anlama yöntemlerinin daha doğru olduğuna ilişkin çabaları, hatta en ayrıntılı ilgilerine ve yönelimlerine meşruiyet kazandırmada Kur'an'ı tercüman yapmaları ve keyfî yorumlamaları ilâhî kitabın anlam bütünlüğünü sezmeyi önemli bir ölçüde engellemiştir.”¹⁶

Kelamî ekollerin özellikle teşekkülü döneminde her bir ekolün kendi konumunu, karşı ekole/ötekine göre belirlemesi ve o ekolün düşüncesinin yanlışlığını, kendi düşüncesinin ise doğruluğunu ortaya koymak için uğraş verdikleri bilinmektedir. Zaman içinde bu, yerleşik bir metot haline almıştır. Buna ideolojik saf-tutma da denilebilir.¹⁷ Bu durum bir süre sonra savunma-reddetme refleksiyle kısır çekişmeye dönüşerek doğruların kaybolmasına ve tarafgirliğin hakikat/anlam arayışını bastırmasına neden olur. Örneğin Eş'arî'nin kelamî problemlere savunma-reddetme refleksiyle yaklaşımda

14 TAFTAZÂNÎ, Ebu'l-Vefâ: Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri, (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, s. 24.

15 MACÎT, Nadim: Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili, İstanbul 1996, s. 20.

16 MACÎT: a.g.e., s. 23; ayrıca bk. ARKOUN, Muhammed: Kur'an Okumaları, (çev. A. Zeki Ünal), İstanbul 1995, s. 25.

17 HOCAOĞLU, Durmuş: Laisizimden Milli Sekülerizme, Ankara 1995, s. 10.

bulunduğu, açık bir şekilde onun meseleleri ele alış biçiminde görünür. Mutezilî düşünceden kopmanın verdiği bir psikoloji ile Eş'arî, kendi yerini onlardan en uzak noktada; Cebriyye'nin hemen bir saf önünde belirleyerek problemlere çözüm aramıştır. Aynı şekilde Mutezililer de kendi yerlerini Cebriyye'ye göre belirlemişlerdir. Bu sebeple onlar da öteki uçta yer almıştır. Böyle bir tutum onları, tabîî olarak Kur'an metinlerinden kendilerine destek bulma çabasına itmiştir. Bu türden yaklaşımlar Kazanlı ilim adamı Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) ve benzerlerinin, "Delili kendi hevalarına tabi kılmış, hatta şer'î nasları tahrif pahasına da olsa tevil etmişlerdir."¹⁸ diyerek kelamcılar suçlamalarına bir haklılık zemini teşkil etmişlerdir. Sadece bunlar değil, her ekolden pek çok kelamcının bu suçlamaları doğru çıkaracak şekilde davrandığı görülmektedir.

Ötekine karşı savunma konumu alan bir tutumu açıklamak için bazı örnekler üzerinde durmamız anlamlı olacaktır. Örneğin Kadı Abdülcebbar, mutezilenin rızık konusundaki temel tezlerinden biri olan haram olan nesnenin rızık olmayacağını isbat etme sadedinde, "*ve enfikû mimmâ razeknâkum/sizi rızıklandırdığımız şeylerden infak edin*" (Münafikun 63/10) ayetini delil olarak kullanır ve "Eğer yiyen kimse için haram olan şey rızık olsaydı onun ister nedb, ister ibaha, isterse vücut yönünden olsun ondan (haram kılınan / haram olan şeyden) infak etmesi emrolunmuş olurdu. Ama biliyoruz ki, haramın infakı yasaklanmıştır. Burada rızıktan infak etme emrediliyorsa demek ki haram olan nesne rızık değildir." yorumunu yapar.¹⁹ Kadı burada kendi içinde çelişkiye düşmektedir. Zira ona göre rızık faydalanılan, tüketilen şeydir.²⁰ Şayet böyle ise, tüketilen şeyin infakının istenmesi abes değil midir? Ayrıca rızık tüketilen şey ise tekvinî/ontolojik anlamda kendisine bir isim verilen şey teşriî/dinî-ahlâkî bir niteleme dolayısıyla o ismini nasıl yitirir? O bu sorulara da cevap vermek zorundadır. Kadı Abdülcebbar aynı düşünceyi desteklemek için "*İnnellezîne ye'kulûne emvâle'l-yetâmâ zulmen innemâ ye'kulûne fi butûnihim nâran / yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler ancak karınlarına ateş doldurmuş olurlar.*" (Nisa, 4/10) ayetini de delil göstermektedir. Yani o demek istiyor ki bunların yedikleri haram olduğu için rızık kapsamından çıkarılıp, Kur'an'da karna ateş doldurmak olarak nitelenmiştir. Dolayısıyla haram rızık olmaz. Aslında bu ayetin konuyu tanımlamayan bir ayet olmadığı açıktır. Zira ayet, dinî-ahlâkî bir kuralı müslüman topluma sunma çabasıdır. Açıkça görülen şudur ki, o, kendi ekolünün görüşünü kabul edilebilir kılmak için, Kur'an'dan delil aramaktadır.

18 GÖRMEZ, Mehmet: Musa Carullah Bigiyef, Ankara 1994, s. 83-87.

19 ABDÜLCEBBAR, el-Kâdî: el-Muğnî, Kahire 1965, XI, 35.

20 ABDÜLCEBBAR, a.g.e., XI, 30.

Örnek olarak gösterdiğimiz yorumdan da açığa çıktığı gibi bu durum sistemci (doktriner) yaklaşımların genel karakteridir. Kelamdaki sistemci yaklaşımlar, üzerinde çalıştıkları Kur'an ifadelerinin, insanın sadece aklına değil, onun bütününe, top yekûn bir varoluş sürecini yaşayan insana yönelik olduğunu bilseler de, göz önüne almamışlardır.²¹ Bu yüzden bunlar ön kabullerini ve ilkelerini Kur'an'a kabul ettirme yanlısına ister istemez düşmüşlerdir. Halbuki daha doğru bir delillendirme için sistemci yaklaşım yerine sistemli (metodik) yaklaşım olmalıdır. Bu, düşünceyi daha doğru bir temellendirmeye götürecektir.

III

Bir görüşü Kur'an'la temellendirirken hata etme riskini taşıyan üçüncü adımın da 'parçacı yaklaşım' olduğunu söylemiştik. Parçacı yaklaşım, aralarında anlam ilişkisi gözetilmeden Kur'an metinlerinin yorumlanmasında kullanılan bir metottur. Bu metotta, bir söz bütünü parçalanarak çoğu zaman metinde geçen bir kavrama vurgu yapılır ve o kavram tek başına anlamlandırılmaya çalışılır. Bu metot her yerde ve bütünüyle yanlış bir anlama götürmese bile, çok önemli anlam hatalarına yol açmaktadır. Zira teolojik yorumda metin içi ilişkiye bakılmaksızın, savunulan şey ile metin içindeki bir sözün uygunluk arz etmesi, dinî ifadenin delil olarak kullanılmasında yeterli görülür.²² Parçacı yaklaşım, her konuya kestirmeden cevap bulmanın bir yolu olarak kendi başına bir usul olması nedeniyle, çoğu zaman 'maksatlı yaklaşım'ların kullandığı bir metot olmuştur. Dolayısıyla anlamın saptırılmasında bu yol, önemli bir işlev görmektedir. Buna karşın doğru anlamaya götüreceği hareket tarzı da 'bütüncü yaklaşım' tarzıdır. Bütüncü yaklaşımdan kastettiğimiz, tefsircilerin yaptığı gibi onun bütününe anlama şeklindeki faaliyetleri değildir. Bundan kastettiğimiz şey, Kur'an'ın, içinde çelişki olmayan anlam dokusunu²³ zedelemekten bir konu ile ilgili olarak söylediği şeyleri, Kur'an'ın maksatları ve hitap tarzı (retoriği) da göz önünde bulundu-

21 ALBAYRAK: Kur'anda İnsan-Gayb İlişkisi, s. 39-41.

22 MACİT, Nadim: Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu, Samsun 2000, s. 226.

23 Kur'an bu yönden kendini, "Bütün övgüler, Kitabı kuluna indirip de onu tutarsız (ivec) yapmayan Allah'a olsun" (Kehf, 18/1); "Onlar bu Kur'an'ı hiç anlamaya çalışmazlar mı? O eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı, onda mutlaka bir çok çelişki/tutarsızlık (ihtilâf) bulurlardı." (Nisâ, 4/82) ayetleriyle tanımlamaktadır. Muhammed Esed, Furkân suresi 25/32'de geçen "ve rattelnâhu tertîlâ/Biz onu tane tane okuruz" ifadesine de bu anlamı destekleyecek biçimde, "Bir şeyin parçalarını, bütünü meydana getirecek şekilde bir araya getirip, onlara uygun bir düzen vermek" ve "iç tutarlılığı sağlamak" anlamlarını vermektedir. bk. ESED, Muhammed: Kur'an Mesajı, İstanbul 1997, s. 732 (27.dipnot).

ru olarak beraberce mütalaa etmektir. Aksi takdirde yine Kur'an'ın ruhundan uzak bir manaya varılması mümkündür. İşte Kur'an'dan bir metni sağlıklı bir biçimde anlamak için öncelikli olarak, ayetin bütünlüğü, siyak-sibak ilişkisi gözetilmeli ve Kur'an'ın bütünlüğü çerçevelerine riayet edilmelidir. Gerek klasik tefsir geleneğinde olsun, gerekse fıkıh, kelam gibi islamî disiplinlerde olsun buna dikkat edilmediği için bazı anlam kaymaları veya yanlış anlamalar olagelmıştır. Çağımızda bunun farkına varıldığı için ilim adamları tarafından Kur'an'ın anlaşılmasında bütüncü yaklaşımın önemini vurgulayan çalışmalar yapılmıştır.

Gerçi kelamcılar çoğu zaman dinî naslardan hüküm çıkarırken konuyla ilgili nasların bütünü bir arada mütalaa ederek bir sonuca ulaşma yöntemi olan *cem* metoduna başvurmuşlardır. Fakat bu metot da bütünlüğü yakalamaya yetmemiştir, zira Kur'an'ın maksatları ve beyan tarzı ihmal edilmiş, dolayısıyla zaman zaman sağlıklı bir anlama ulaşılamamıştır. Bunun da ötesinde çeşitli saiklerle konunun tek taraflı ele alındığı *ifrad* metodu²⁴ da sık sık kullanılarak, kabul edilemeyecek sonuçlara ulaşılmıştır. Mesela, insanın iradesi konusunda cebrî ve kaderî eğilimlerin tutumu bunun örneği olarak gösterilebilir. Cebr taraftarları konuyla ilgili Kur'an ve hadis metinlerinden cebri ifade edenleri toplayarak kendi görüşlerini onlara dayandırmışlar, kaderi inkâr edenler de insana iradeyi izafe eden nasları bir araya getirerek cebriyenin tam tersi olan bir görüş ortaya koymuşlardır. Sünnî ekoller büyük ölçüde *cem* metoduna riayet etmekle birlikte onların da zaman zaman metot hatasına düştükleri, yani *ifrad* metodunu kullandıkları görülmektedir. Mesela Eş'arî, Allah'ın meşiet/iradesi ile ilgili bazı ayetleri bir araya getirerek O'nun mutlak iradesine varmaya çalışmıştır.²⁵ Halbuki "Kur'an'a göre Allah'ın dilemesini, bütünlük içinde anlarken, O'nun yaratıcılığını, kudretini, adaletini, hikmetini ele alan pasajlarla birlikte, insanın sorumluluğu, iradesi, yapıp ettiklerinden dolayı ceza ve mükâfatla karşılaşması gibi hususlardan bahseden ifadeleri de göz önüne almak gerekir. Aksi takdirde bazen tam bir cebr anlayışına varmak kaçınılmaz olur."²⁶ Nitekim Eş'arî'nin, "ve mâ halaktu'l-cinne ve'l-inse illâ li ya'budûn/Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" (Zariyat 51/56) ayetiyle ilgili olarak yaptığı yorum, onun cebr anlayışı içine nasıl düştüğünü gösteriyor: "Allah bu ayetle insanlardan ve cinlerden Allah'a ibadet edenleri kastetmiştir. Zira başka bir yerde de "ve lekad zere'nâ licehenneme kesîran mine'l-cinni ve'l-ins/Şüphesiz ki cin ve

24 Bu metotlar hakkında daha fazla bilgi için bk. TOPALOĞLU, Bekir: *Kelam İlmi*, İstanbul 1985, s. 283-284.

25 EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen, *el-Lüma'*, (thk. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1987, s. 108.

26 ALBAYRAK, Halis: *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1998, s. 49.

insanlardan çoklarını, cehennem için yarattık” (A'râf 7/179) buyurmuştur. Kur'an'da tenakuz yoktur, o halde okuduğumuz ayete göre cehennem için çoklarını yaratması, ilk ayete göre de insanlardan bazılarını ibadet için yaratması Allah'a vaciptir. İbadet için yarattıkları, kendisine ibadet etmesini istedikleri ve akıbetleri Allah'a kulluk olanlardır”²⁷ yorumunu yapar.

Eş'arî, düştüğü bir metot hatasından, yani Allah'ın mutlak iradesini nazar-ı dikkate alıp, insan iradesini ihmal ettiğinden dolayı ibadet etmeyenleri birinci ayetin kapsamından dışarıda bırakmak için diğer ayeti onunla ilişkilendirerek ibadet etmeyenlerin zaten cehennem için yaratıldığını, ibadet edenlerin de ibadet için yaratıldığını söyleyerek tam bir cebr anlayışına düşüyor. Halbuki birinci ayetin karşısına, insanın irade ve hür seçiminin olduğunu ifade eden bir ayet veya ayet gurubu koymuş olsa, böyle bir sonuca gitmeyecek, Allah insanı bu gayeyle yaratmış olsa bile kulluk edip etmeme insan iradesine bırakılmıştır, diyecekti.

Eş'arî'den iki asır önce yaşamış olan Hasan-ı Basrî, yukarda bahsi geçen A'râf 7/179 ayetinin bazı kimseler tarafından, “Allah daha yaratmanın başlangıcında bir kısım insanları cehennem için, diğer bir kısım insanları da cennet için yaratmıştır, tıpkı kısa boylu olarak yarattığı kimsenin uzun olma-ya, siyah olarak yarattığı kimsenin beyazlamaya güç yetirememesi gibi bunlar da ne için yaratılmışlarsa, o konuda akıbetlerini değiştiremezler” şeklinde tevیل ettiklerini söyler. Hasan-ı Basrî'ye göre bu, aslında Allah'ı en kötü şekilde nitelemektir. Zira Allah insanların kendi kötü amelleri sebebiyle cehenneme gireceklerini bildirmiş ve onları kalpleri anlamayan, gözleri görmeyenler olarak nitelemiştir. Ayrıca Hasan-ı Basrî, yanlış anlamamanın “*licehenneme*” sözündeki “lam” edatının sebep “lam”ı olarak alınmasından kaynaklandığını, halbuki buradaki “lam”ın âkıbet “lam”ı olduğunu ifade eder. Buna göre anlam, “*Şüphesiz ki, cin ve insanlardan çoklarını, sonuçta cehennemlik olacakları halde, yarattık.*” şeklinde olur. Hasan-ı Basrî, bu anlamı desteklemek için diğer ayetlerden ve Arap şiirinden deliller getirir. Örneğin, Kasas 28/8 ayetinde “*fe'ltekatahû âlu firavne liyekûne lehum aduvven ve huznen / Firavn âli onu (Musa'yı) kendilerine sonuçta düşman ve keder olacağı halde aldılar.*” ayetindeki “*liyekûne*” sözündeki “lâm” da âkıbet lamıdır. Eğer sebep “lâm”ı olsa o zaman anlam “kendilerine düşman ve keder olsun diye aldılar” olurdu ki, hiç kimse bir çocuğu kendisine düşman olsun, kendisini üzsün diye almaz. Yine Âl-i İmran suresinin 3/178 ayetinde “*velâ yahsebennellezîne keferû ennemâ nümlî lehum hayrun lienfusihim innemâ nümlî lehum li yezdâdû ismen/İnkâr edenler kendilerine vermiş olduğumuz mühletin sakın kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Biz onlara ancak sonuçta günahlarını çoğaltacakları halde mühlet veriyoruz*”

27 EŞ'ARÎ: a.g.e., s. 146.

ayetinde de aynı durum söz konusudur. Buradaki “*liyezdâdû*” sözündeki “lâm” da sebep “lâm”ı değil, âkıbet “lâm”ıdır. Şayet sebep “lâm”ı olursa o zaman Allah'ın onlara günahlarını artırmaları için mühlet vermiş olduğu anlamı çıkar. Hasan Arap şiirinden de şu örneği gösterir: “*lilmevti tağdu'l-vâlidâtu sihâleâ * kemâ liharâbi'd-dehri tûbne'l-mesakinu / Analar yavrularını sonuçta ölecekleri halde doyurur, binalar da zaman onları eskiteceği halde yapılır.*” Buradaki “lâm”lar da âkıbet “lâm”ıdır. Eğer sebep “lâm”ı olsa o zaman anlam, “Analar yavrularını ölsün diye doyurur, binalar da zaman onları eskitsin diye yapılır” olur ki hiçbir ana yavrusunu ölsün diye doyurmaz, hiçbir bina da eskisin diye yapılmaz.²⁸

Kelamcıların Kur'an'dan delil olarak kullandıkları ayetleri anlamlandırırken bu yaklaşım tarzıyla ne çeşit hatalar yaptıklarını daha iyi görmek bakımından 'parçacı yaklaşım' tarzını, 1- ayetin parçalanması, 2-ayetin bağlamından koparılması ve 3-Kur'an bütünlüğünün gözardı edilmesi şeklinde üç altbaşlık altında ele almak, yerinde olacaktır. Şimdi çeşitli örneklerle bunları inceleyelim.

1-Ayetin parçalanması: Dinî naslar delil olarak kullanılırken en çok yapılan yanlışlardan birisi, bir söz dizisi (ayet) içinden bir bölüm olarak ondan hüküm çıkarmaktır. Halbuki ayet çerçevesi, sözün sarf edildiği yer olarak düşünebileceğimiz çerçevedir. Dolayısıyla öncelikle değerlendirmeye tâbi tutulacak olan da bu bu çerçevedir. Yani kelimeleri ve terkipleri, önce cümlelerin bütünlüğü içinde anlamaya çalışmak gerekiyor. Çünkü bazen cümlelerin tamamlayıcı unsurlarından herhangi birini değerlendirmeye almadığımız takdirde varacağımız sonuç, Kur'an'ın o bölümde iletmek istediği fikirden çok farklı bir anlamın veya zıttının çıkmasıdır.²⁹ Bunun bir örneği, İmam Matürîdî'nin kader kavramının anlam alanını araştırırken yaptığı delillendirmedir. O, kader kavramının Kur'anda, a) “zaman- mekan, iyi-kötü, güzel-çirkin vb. özelliklerle varlıkların varoluş biçimi”, b) “zaman ve mekânda hak-batıl cinsinden olacak her şeyin ve bunlara verilen karşılıkların beyanı” anlamlarına geldiğini söylemektedir. O, “*İnnâ külle şeyin halaknâhu bi kader/Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık*” ayetinin birinci anlamı ifade ettiğini söyler. “*Ve kaddernâ fihâ es-seyra/Biz orada seyahati takdir ettik*” (Sebe 34/18) ayeti ile “*İllemraetehu kaddernâ inneha lemîne-l'ğâbirine / Biz*

28 FAHRÎ, Macit: *el-Fikru'l-Ahlâkî el-Arabî*, Beyrut 1978, s. 25. Kâdî Abdülcebbar da açıklamalarını aynı doğrultuda yapmaktadır. Bk. ABDÜLCEBBAR, el-Kadî, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s. 464-465. Esefle belirtmemiz gerekir ki yukarıda geçen ayetlerin anlamları Bazı Türkçe Kur'an meallerinde de lâmlar sebep lâmı olarak telakki edilip, manalar ona göre verilmiştir. Örnek olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çıkardığı *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*'na ve TDV'nin bir heyete hazırlattığı *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*'ne bakılabilir.

29 ALBAYRAK, Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, s. 44.

onun hanımının geride kalanlardan olmasını takdir ettik” (Hicr 15/60) ayetinin de ikinci anlamı; yani Sebelilere yeryüzünde seyahatin ve Hz. Lut'un karısına da helak olmanın Allah tarafından takdir olunduğunu ifade ettiğini iddia eder.³⁰ Halbuki bu ayetler onun anladığı manada bir anlam ifade etmemektedirler. Çünkü birinci ayette geçen “*kadderna*” kelimesi ayet bütünlüğü içerisinde bakıldığında “*yessernâ/ kolaylaştırdık*” anlamındadır ve Sebe ile kutsal şehirler arasına birbirine yakın kasabalar kurulduğundan bahsederek Sebelilere ticaret için seyahatin kolaylaştırıldığını ifade eder. Nitekim ayetin bir bütün olarak anlamı şöyledir: “*Biz Sebe ile kutsal şehirler (Mekke ve Kudüs) arasında birbirine bakan kasabalar var ettik ve orada seyahati kolaylaştırdık. Artık gece gündüz emniyet içinde gidiniz*” (Sebe 34/18). Hz. Lut'un hanımının akıbetini anlatan diğer ayetteki “*kadderna*” kelimesi ise onun hakkında önceden bir takdiri değil, ihanetinin bir sonucu olarak hakkında verilen kararı anlatmaktadır.

Eş'arîler de bu konuda Maturîdî'den farklı düşünmezler. Meselâ Bâkîllanî, kader kavramının Kur'an'da yaratma ve takdir etme anlamlarına geldiğini söyledikten sonra Â'lâ suresinin 3. ayeti olan “*Kaddera fe hedâ*”nın “*yaratma*” anlamında olduğunu, Maturîdî'nin delil olarak kullandığı “*Kaddernâ fihâ es-seyra*” ayeti ile Fussilet suresinin 10. ayetinin bir parçası olan “*ve kaddera fihâ ekvâtehâ*”nın da “*takdir etmek*” anlamına geldiğini söyler. Bu da, ayeti parçalamanın en çarpıcı örneklerindedir. Öncesindeki ayetle beraber bu ayette yeryüzünün yaratılışı anlatılmaktadır. Kur'an'daki metni “*ve ceale fihâ ravâsiye min fevkîhâ ve bârake fihâ ve kaddera fihâ ekvâtehâ fi erbaati eyyamîn sevâen lissâilîne*” şeklinde olan ayet, bütünlük içinde ele alındığında, yeryüzünün yaratılışının bir safhasında canlıların rızıklarının da yaratılarak yeryüzüne konulduğunu ifade etmektedir. Buna göre ayetin anlamı “*Yeryüzünde sabit dağlar yerleştirdi, onları bereketli kıldı, ihtiyacı olan canlılar için dört gün içinde rızıklarını yarattı*” şeklinde olmalıdır.

Bunun bir diğer örneği de ehl-i sünnetin insanın belirlenmiş bir eceli olduğuna dair inançlarını delillendirmede kullandıkları, “*fe izâ câe eceluhum lâyeste'hirûne sâaten ve lâ yestakdimûn / onların eceli geldiğinde bir saat gecikmezler, bir saat öne geçmezler*” (A'râf, 7/34; Nahl, 16/61) ayetidir.³¹ Halbuki sözkonusu inanç bu ayetle temellendirilemez. Çünkü, hem A'râf, hem de Nahl surelerinde geçen bu ifade tek tek insanların belirlenmiş ecellerinden değil, bozulmakta olan toplumların hayatîyetlerini belli bir süre de-

30 MATÜRÎDÎ: a.g.e., s. 307.

31 bk. EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen: *el-İbâne*, Beyrut ty, s. 58; BÂKİLLÂNÎ, Ebu Bekr: *et-Temhîd*, (thk. İmadüddin Haydar), Beyrut 1987, s. 374; CÜVEYNÎ, Abdülmelik: *el-İrşâd*, (thk. Esad Temim), Beyrut 1985, s. 304.

vam ettireceklerinden bahsetmektedir. Parça olarak değil de ayet bir bütün olarak ele alındığı takdirde bu anlam açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. A'râf, 7/33'de Allah'ın toplumsal bozulmaya yol açan nedenlerden toplumları sakındırdığı söylendikten sonra “*Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri geldiğinde onlar ne bir saat gecikirler, ne de bir saat öne geçeler*” denilmektedir. Nahl, 16/61'den önce de toplumsal bozulmalardan bahsedilmekte ve sonra “*Eğer Allah, insanları zulümleri yüzünden cezalandıracak olsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı bırakmazdı. Fakat onları belirli bir müddete kadar erteliyor. Ecelleri geldiğinde onlar ne bir saat gecikirler, ne de bir saat öne geçeler.*” denilmektedir. Açıkça görüldüğü gibi bu ayetler bireysel ecellerden değil, toplumsal süreçlerden bahsetmektedirler.³² Eğer insanın bireysel eceli konusunda Kur'an'dan bir delillendirme yapılacaksa bu, “*ve len yuahhirallahu nefsen izâ câe eceluhâ*” (Münafikûn, 63/11) ayeti olabilir. Zira bu ayet en azından bireysel bir ecelin varlığını çağrıştırmaktadır. Ama ayetin daha açık bir şekilde ortaya koyduğu gerçeklik ise, belirlenmiş bir bireysel ecelden ziyade, ölüm vakti gelmiş olan hiçbir kimsenin ölümünün geciktirilmeyeceğidir. Zaten bir öncesindeki ayette (Münafikûn, 63/10) belirtildiğine göre bu söz, kendisine ölüm yaklaştığında, iyilik yapmak ve iyilerden olmak için Allah'tan biraz daha mühlet isteyen kimsenin talebine cevap olarak söylenmekte ve bununla, onun ölümünün tehir edilmesine dair isteği reddedilmektedir. Bundan başka bir de “*hüvellezî halakaküm min tînin sümme kadâ ecelen ve ecelün müsemmen indehu/sizi balçıktan yaratan ve bir ecel takdir eden odur*” (En'âm, 6/2) ayeti bireysel ecelin varlığı için delil gösterilebilir. Fakat burada da tartışma konusu yapılabilecek olan husus, takdir edilen ecelden kastedilen, genel olarak insan için normal şartlarda dünya hayatına dayanma süresi/tabii ecel midir, yoksa bireysel olarak herkes için takdir edilen ömür müdür? Burası açık değildir. İkincisini iddia etmek kadar birincisini savunmak da mümkündür.³³

2-Ayetin bağlamından koparılması: Kur'an bir konudan bahsederken çoğunlukla bir grup ayetle bir kompozisyon oluşturur ki, biz buna metin bağlamı diyoruz. Bu ayetler belli bir hususa vurgu yaparlar. Ayetler grubundan bir cümle alınıp da kullanıldığı zaman vurgu yakalanamayabilir veya kastedilenden farklı bir anlam çıkarılabilir. Ya da bir kısım ayetlerin olguyla bağıntısı vardır ki, buna da tarihsel bağlam diyoruz. Ayet grubunun olguyla bağıntısı koparıldığında da yanlış bir anlama gidilmesi mümkündür. Ayetin bağlamından koparılarak hükmün kaynağı olarak kullanılması İslam kültürü

32 Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. MACİT: Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu, s. 226.

33 Ayetle ilgili tartışma için bk. GÜLER, İlhami: Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu, Ankara 1998, s. 119. Güler de bunlardan birincisini tercih eder.

içinde tarihi eskilere giden bir metot olmuştur. Daha ilk asırda Hasan-ı Basrî, risalesinde bir takım çevrelerin bunu yaptığından yakınmakta ve “Eğer ayetlerin bağlamına riayet etseler böyle bir yanlış anlamaya düşmeyecekler” demektedir.³⁴

Bağlamın gözetilmediğinde nasıl bir yanlış anlama gidildiğine bir örnek verecek olursak, insanın fillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunan ehl-i sünnet'in bu görüşlerinin delillerinden biri olarak sundukları es-Sâffât suresinin 96. ayetini zikretmek yerinde olur. Kur'an'daki metni “*Vallahu halakaküm ve ma ta'melûne*” olan bu ayete ehl-i sünnet “*Sizi de, yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır.*” şeklinde bir anlam vermektedirler. Ayet ilk bakışta gerçekten maksadı ifade ediyor görünümündedir. Öncesiyle beraber değerlendirilmeye tabi tutulduğunda ise çok farklı bir sonuçla karşılaşılmaktadır. Öncesinde Hz. İbrahim'in kavmine sorduğu; “*eta'budûne mâ tenhitûn / yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?*” sorusu yer almakta, sonra da “*Vallahu halakaküm ve ma ta'melûne/Oysa sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratmıştır.*” cevabı gelmektedir. Eş'arîler ve Mâtürîdîler ayetteki “*mâ ta'melûne*” ifadeindeki “*mâ*” edatını masdariyye olarak kabul edip fiili “*ameleküm*” şeklinde masdar kalıbına sokarak ayetin anlamını “*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır*” şeklinde vermişlerdir.³⁵

Mutezile bilginleri de bu ayeti kendi görüşleri için delil olarak kullanmaktadırlar. Onlar öncelikle Allah'ın, ibadet etme “*ta'budûne*” ve yontma “*tenhitûne*” fiillerini insana nisbet ettiğini görüşlerine delil olarak sunarlar. Sonra da “*mâ*” edatını ism-i mevsul olarak kabul edip fiili “*ma'mûleküm*” kalıbına sokarak anlamı, “*Sizi de yonttuklarınızı da Allah yaratmıştır*” şeklinde verirler. Onların bu şekilde bir anlam vermeleri ayetin öncesiyle de uyum teşkil etmekte ve böylece söz dizisindeki nizam bozulmamış olmaktadır. Önceki kısımdaki “*mâ tenhitûne*” ifadesindeki “*mâ*” edatı mevsuledir. Buna göre ayetin anlamı, “*Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?*” olmaktadır. Bu “*mâ*” masdariyye olamaz. Şayet olursa o zaman insanın yontma fiiline tapıp tapmadığı sorulmuş olur ki, böyle bir soru abes düşer. İnsan yonttuğu şeye tapabilir ama yontma fiiline tapması söz konusu değildir. Hem Mutezile hem de Ehl-i sünnet bunda müttefiklerdir. Devamında hal cümlesi olarak getirilen ayetteki “*mâ*” şayet masdariyye olarak alınırsa sözün ahengi ve anlamı bozulur, bu yüzden onu mevsule olarak kabul etmek gerekir. Böylece ayetin anlamı, “*Sizi de yonttuğunuz şeyleri de Allah yaratmıştır.*” şeklinde olur.³⁶ Buradan da anlaşıldığı gibi bu ayet Ehl-i sünnet için delil olmaktan

34 FAHRÎ: a.g.e., s. 23.

35 EŞ'ARÎ: *el-Lüma'*, s. 116-117; BÂKILLÂNÎ: *et-Temhîd*, s. 323; NESEFÎ, Ebu'l-Muin: *Tabsiratü'l-Edille*, (neşr ve thk. Claude Salame), Beyrut 1996, II, 610.

36 ABDÜLCEBBAR: *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 382.

uzaktır. Gerçi Eş'arîler, görüşlerinin tutarlılığını göstermek için dilcilerden deliller serdetmektedirler, fakat izah tarzlarında bir zorlama olduğu da gözden kaçmamaktadır. Eğer ikinci ayeti konu bağlamından kopararak anlam vermeye kalkarsak problem gözükmemekte, ama bu defa da konu bütünlüğünü ihlal etme tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Sözleri kendi bağlamında değerlendirmek, daha doğru bir anlam elde etmeye götürür. Bu ayet üzerine müstakil bir araştırma yapan M. Sait Yazıcıoğlu'nun³⁷ da dediği gibi Kur'an'da anlatılan olayın bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda Mutezile'nin izah tarzının daha tutarlı olduğu açık bir şekilde görülmektedir.³⁸

Mâtürîdî ise daha farklı bir izah yapmaktadır. O, hem fiilin, hem de mamulün, Allah'ın mahluku olduğu görüşünü söylemektedir. Çünkü ona göre eğer fiilin insana, mamulün de Allah'a ait olduğu söylenirse o zaman başkasının fiiliyle Allah'ın bir şey meydana getirdiği söylenmiş olur ki bunu iddia etmek mümkün değildir.³⁹ Aslında tartışmayı daha fazla ileri götürerek, insanın imal ettiği şeyin Allah tarafından yaratıldığını söylemek çok anlamlı görünmemektedir. Fakat Buharî'nin rivayet ettiği bir hadisin, her sanatçıyı ve onun icra ettiği sanatı Allah'ın yarattığını ifade etmesi⁴⁰, Mâtürîdî'nin verdiği bu anlamı destekliyor görünmektedir. Halbuki ayet dikkatle okunduğunda insanın yontarak imal ettiği putların değil de putların ham maddesinin Allah tarafından yaratıldığının ifade edilmek istendiği anlaşılacaktır. Zira üretilen bir şeye mamul denildiği gibi, üzerinde çalışılan, yontulan şeye de mamul denilir. Hadiste geçen "*Halakallahu külle sâni'in ve san'atehu / Her sanatkârı ve onun sanatını Allah yaratır*" ifadesinde "*masnu*" kelimesi değil de masdar olan "*san'at*" kelimesi kullanılmıştır. Bu da Allah'ın ne insan fiili olan sanatı icra etme eylemini ne de bu sanat icrasından sonra ortaya çıkan masnuu yarattığı konusuna delil olabilir. Çünkü hadiste geçen sanattan kastedilen şeyin insanlara Allah tarafından verilen sanat kabiliyeti olduğu açıktır. Zaten insan fiillerinin yaratılması konusu, Hz. Peygamber döneminin problemlerinden birisi olmadığı için, böyle bir sonuca varmak da mümkün değildir.

3-Kur'an bütünlüğünün göz ardı edilmesi: Şu bir gerçektir ki Kur'an, kendisinde çelişkinin olmadığı, fikrî bütünlüğün olduğu bir kitaptır. Dolayısıyla herhangi bir konu incelenirken Kur'an'ın genel maksatları ve temel prensipleri göz önünde bulundurulmazsa hem Kur'anda zıtlıkların bulunduğu

37 YAZICIOĞLU, M. Sait, bu ayetin kelamcılar tarafından anlaşılma biçimlerini ortaya koyan, "İnsanın Fiili ve Bir Kur'an-ı Kerim Ayeti" (AÜİFD XXVIII, Ankara 1986), adlı makale çalışması son derece önemlidir.

38 YAZICIOĞLU, a.g.m., s. 334.

39 MÂTÜRÎDÎ: a.g.e., s. 247-248.

40 BUHARÎ, Muhammed b. İsmail: *Halku Ef'âlî'l-İbâd*, Beyrut 1984, s. 25.

varsayımı ortaya çıkar, hem de pek çok ayete yanlış anlam verilmiş olur. Örneğin Allah hakkında teşbih ifade eden bir ayetin anlaşılabilmesi için tenzih ifade eden ayetleri göz önünde bulundurmamak, Allah'ın insan şeklinde olduğu tasavvuruna götürür. Dolayısıyla tenzih, Kur'an'ın genel bir prensibi olmaktadır. Öyleyse Allah telakkisiyle ilgili yapılacak yorumların, bu ölçüye vurulmadıkça doğru olabilecekleri düşünülemez.⁴¹

Kur'an bütünlüğünün göz ardı edilmesine misal olarak Ehl-i sünnet'in hidayet-dalalet konusundaki delillerinden birisi olan, “*ve lev şâellahu le cealeküm ümmeten vahideten ve lâkin yudillu men yeşâu ve yehdî men yeşâu ve letüselünne ammâ küntüm ta'melune*” (en-Nahl 16/93) ayetine “*Eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı, lakin dilediğini saptırır, dilediğini de hidayete erdirir. Şüphesiz ki yaptıklarınızdan sorulacaksınız.*” anlamının verilmesini zikredebiliriz. Bu ayet, bu şekildeki anlamlandırmayla, “*fe men şâe felyü'min ve men şâe felyekfur / dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin*” (el-Kehf 18/29) ayetiyle zıt bir anlam içermiş olur. Böyle bir anlamlandırmaya göre birinci ayette insanın tercihinden bahsedilmeksizin dalalet ve hidayete sevk etme Allah'a nispet edilmiş olmaktadır. Diğer ayette ise sadece insanın tercihi söz konusu edilerek dalalette ve hidayete olma insana izafe edilmektedir. Birinci ayete böyle bir anlam vermek aslında ayeti kendi içinde çelişkili bir biçimde anlamlandırmak olur. Çünkü bu manaya göre hem hidayete erdiren ve dalalete sürükleyen Allah'tır denmiş olmakta ve hem de ayetin son kısmında insan yaptıklarından sorumludur denmektedir. Aslında bu son kısım hidayet ve dalalet tercihlerinin insana ait bir eylem olduğunu göstermeye yeten bir ifadedir. Zaten ayetin baş tarafındaki şartlı önerme de Allah'ın böyle bir belirleme yapmadığını bildirmektedir. Ortaya çıkan problem de ilk ayetteki “*yeşâu*” kelimelerinin müstetir zamirleri olan “*hüve*”yi Allah'a göndermekten (irca') kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla insanın hidayet ve dalaletini isteyen Allah olmuş olur. Halbuki Arapça'da müstetir zamirler, mümkün olduğu takdirde uzağa değil en yakına gönderilirler. Kural budur. Dolayısıyla bu problem şöyle izale edilir: Burada gönderilmesi muhtemel olan en yakın kelime, “*men*” edatıdır. Bu göndermeyi yaptıktan sonra birinci “*yeşâu*” fiiline “*ed-dalalete*” ikincisine de “*el-hidayete*” kelimeleri meful olarak takdir edilirler. “*Yudillu*” ve “*yehdî*” fiilleri bu takdirin karinesi olur. Buna göre ayetin anlamı, “*Eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı, lakin O, sapıklık dileyeni saptırır, hidayet dileyeni de hidayete erdirir. Şüphesiz ki yaptıklarınızdan sorulacaksınız.*” şeklinde olur. Böylece hidayet ve dalalet tercihi insana nispet edilmiş olacağı gibi, ayet hem baş, hem son tara-

41 ALBAYRAK, Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, s. 54.

fiyla ve hem de diğer ayetle uyum içinde olmuş olur.⁴² Zaten bir diğer ayette de müşriklerin “*lev şâellahu mâ eşraknâ ve lâ âbâunâ ve lâ harramnâ min şey'in / Eğer Allah dileseydi ne biz, ne de babalarımız O'na şirk koşmazdık ve hiç bir şeyi de haram kılmazdık*” dedikleri anlatılır. Burada onların şirklerini ve keyfi olarak hüküm vermelerini Allah'ın meşietine bağlamaları şüphesiz ki mazeret üretmekten başka bir şey değildir. Allah onların uydurdıkları bu mazeretlerini ayetin devamında “*kezâlike kezzebellezîne min kablihîm hattâ zâkû be'senâ kul hel indekûm min ilmin fe tühricûhu lenâ in tettebüüne illezzanne ve in entûm illâ tahrusûne / onlardan öncekiler de azabımızı tadıncaya kadar böyle demişlerdi. Onlara “Bize karşı göstereceğiniz bir bilgi var mı? Siz ancak zanna uyuyor ve sadece tahminde bulunuyorsunuz”* (el-En'âm 6/148) diyerek nefyettektedir. Bunlardan da anlaşılmalıdır ki hidayet-dalalet gibi tercihlerde de insanın iradesi önemlidir. İlk zikrettiğimiz ayet bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak, bazı ayetlerde insan eylemlerinin Allah'a nisbet edildiği de bir gerçektir. Yalnız bu nisbetler genellikle belli amaçlar doğrultusunda yapılmaktadır. Sözelimi Âl-i İmran suresinin 26. ayetinde; “*De ki: Ey Hükümler'in sahibi olan Allah'ım! Hükümlerini istediğine verir, istediğinden alırsın, istediğini aziz eder, istediğini zelil edersin. İyilik senin elindedir. Sen her şeye kâdirsin.*” denilerek insan davranışıyla ilgili bir takım fiiller Allah'a izafe edilmektedir. Kanaatimizce bunlar insanın fiillerini özgürce yapmasıyla çelişecek bir anlama gelmezler. Çünkü bunlar; burada dua makamının gereği olarak söylenmektedir. Bu makamının gereği de övgü ve yalvarıştır. Dua durumunda insanın en mükemmel övgüleri Allah'a nisbet ederek O'nu yüceltmesi ve yakarışlarını dile getirmesi gerekir. Aksi takdirde o durumun gereğini yerine getirmemiş olur.

42 KEVSERÎ, M. Zahid: *el-İstıbsar fi't-Tehaddüs ani'l-Cebri ve'l-Kader*, s. 10. Kevserî'nin yaptığı bu izah gerçekten tatmin edicidir. ESED Muhammed de *Kur'an Mesajı* (s. 548) adlı Meal ve Tefsir'inde bu anlamı vermektedir. Diğer tefsirler (bk. İBN KESİR: *Tefsir*, II, 585; ÂLÛSÎ: *Ruhu'l-Meânî*, XIV, 223) ve mealler (bk. DİB ve Elmalı Mealleri) ise ilk anlamı vermektedirler ki, bununla problemi çözmek mümkün değildir. Zamirin irca problemi, "Halaka'llahu âdeme alâ sûratihî/Allah Âdem'i kendi (Âdem) suretinde yarattı" (Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Birr", 32.) hadisinde de görülmektedir. Buhârî ile Müslim'in ortaklaşa rivayet ettikleri bu hadiste geçen, "kendi suretinde" anlamındaki "alâ sûratihî" ifadesindeki zamirin, Âdem'e rucûunu kabul ederek, "Âdem suretinde yarattı" şeklinde anlam vermek gerekir. Eğer zamir Allah'a râci olursa, o takdirde anlam, "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı" şeklinde olur ki, bu önerme, insanın Allah'a ve dolayısıyla, Allah'ın da insana benzediği sonucuna götürür. Bu da teşbih ve tecsim inancını doğurur. Vakıa, tarih içinde bu anlamı verenler olmuşsa da, bu yanlıştır ve hadise böyle bir anlam vermek inancımız açısından sakıncalıdır. (Zamirin rucuuyla ilgili olarak bk. NESEFÎ, Ebu'l-Muin: *Tabsiratü'l-Edille*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 175; Hadisle ilgili daha fazla bilgi için bk. DAVUDOĞLU, Ahmet: *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1979, IX, 575).

Kur'an bütünlüğünün göz ardı edilmesinin bir diğer misali de İsrâ suresinin “*Ve izâ eradnâ en nühlîke karyeten emernâ mutrafihâ fe fesekû fihâ fe hakka aleyhe'l-kavlü fe demmernâhâ tedmîrâ*” ayetidir. Maturîdî, “Bu ayet Allah'ın bir kavmi ve karyeyi, daha önce fasık olmayan ehlinin fiskından dolayı helak edeceğini haber veriyor. Şayet olacaklarını bildiği halde onların fasık olmalarını istemeyip de itaat etmelerini isteseydi bu zulüm olurdu” sözleriyle yorumlamaktadır.⁴³ Yani ona göre Allah onların fasık olacaklarını önceden bildiği için fasık olmalarını emretmiş olmaktadır. Buna göre ayetin anlamı, “*Biz bir karyeyi helak etmek istediğimizde oranın şumarıklarına kötülük yapmalarını emrederiz, onlar da fasıklık yaparlar ve böylece helak sözü onlar için hak olur ve helak ederiz*” şeklinde olur. Halbuki böyle bir anlamlandırma son derece yanlıştır ve tam bir cibrî anlayıştır. Çünkü öncelikle böyle bir anlam Kur'an'ın bütünlüğüyle çelişmektedir. Âraf suresinin 28. ayetinde Allah insanların bir kötülük işlediklerinde mazeret olarak geçmişlerinin aynı şeyleri yaptıklarını ve Allah'ın da öyle emrettiğini söylemelerinden bahsedildikten sonra Allah'ın kötülüğü emretmeyeceği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla ayette geçen “*Emernâ / Biz emrederiz*” in kapsamına “kötülüğü emretmek” girmemeli, bilakis bundan Allah'ın onlara “kendilerini düzeltmeyi” emrettiği anlaşılmalıdır. Buna göre ayetin anlamı “*Biz bir karyeyi helak etmek istediğimizde oranın şumarıklarına iyiliği ve yola gelmelerini emrederiz, onlar ise fasıklığa devam ederler ve böylece helak sözü onlar için hak olur ve helak ederiz*” şeklinde olmalıdır. Fakat ayeti anlamlandırmadaki problem bununla bitmemektedir. Zira Allah durduk yere bir karyeyi neden helak etmek istesin? Ayetin baş tarafındaki “*Biz bir karyeyi helak etmek istediğimizde*” ifadesi karyenin niteliğini vermemektedir. O halde bunun yanına “*ve mâ kâne Rabbuke liyühlike'l-kurâ bi zulmin ve ehluhâ muslihûn / Rabbîn, halkı ıslah edici olduğu halde haksız yere bir karyeyi yok edecek değildir*” (Hûd 11/117) ayetini de koymak gerekiyor. Böylece Allah'ın herhangi bir toplumu değil, bozulmuş olan bir toplumu helak edeceği fikrine ulaşmış oluruz. Netice olarak Allah durduk yere herhangi bir karyeyi helak etmemekte, bilakis bozulma yolunda olan bir toplumu önce uyarmakta, fakat onlar bu uyarı karşısında sapıklıklarını iyice artırmakta ve sonra da peşinden helak gelmektedir. Yalnız burada toplumları bizzat Allah'ın mı helak ettiği, yoksa toplumların toplumsal bir yasa gereği olarak mı helak oldukları problemi ortaya çıkmaktadır. Allah'ın fiillerinin, özellikle insan davranışlarıyla ilgili fiillerin nasıl meydana geldiği, başlı başına ve hacimli

43 MATURÎDÎ: a.g.e., s. 289.

bir tartışma konusu olduğundan, bu konuya burada girmemiz mümkün değildir⁴⁴

Sonuç

Buraya kadar söylediklerimizden görünen odur ki, kelamî görüşlerin Kur'an ayetleriyle temellendirilmesinde kelimcileri yanı sıra sürükleyen üç önemli neden görünmektedir. Bunlardan birincisi Kur'an'a bakıştır. Onun insan hayatını bir bütün olarak değerlendirirken belirli gayelerle ortaya koyduğu veriler vardır. Bunları gayeleri doğrultusunda değerlendirmek gerekir. Maksudı dışında kullanarak bunlarla bir kuram oluşturmak mümkün değildir. Kur'an'dan hareketle bilimsel bir kuram ortaya koymak ne kadar yanı sıra, felsefi bir kurama işaret edildiğini söylemek de o kadar yanı sıra. İkincisi nassa yaklaşımın taşıdığı amaçtır. Onun ne dediğini, insana neyi vermek istediğini kavrayarak onu anlamaya çalışmak gerekmektedir. Yoksa kendi düşüncelerimizi, inançlarımızı ona onaylatma, meyillerimize onda meşruluk zemini arama gibi beşeri hislerle ona yaklaşmak, onu yıpratmak ve anlamını bozmak demektir. Ne yazık ki her türlü kelamî ekol ve eğilimin zaman zaman bu yola başvurduğu görülmektedir ki, son derece yanı sıra. En az bunlar kadar önemli olan üçüncü husus da, nassın yapısı, amaçları, vurguları, metin ve olgu bağıntıları gibi hususları göz önünde bulundurmeyen parçacı bakış tarzıdır. Daha doğru bir anlamın yakalanması, daha sorunsuz bir temellendirmenin yapılması için Kur'anî bütünlüğün yakalanması gerekmektedir. Bunlar nazar-ı dikkate alınarak tüm kelim ekollerinin delil olarak kullandıkları Kur'an nasslarının yeniden incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz.

44 ÖZSOY, Ömer, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara 1994) adlı çalışmasında başlı başına toplumsal/tarihsel yasaların niteliğini araştırmaktadır. Onun tesbitlerine göre, tarihsel/toplumsal alanla ilgili olarak Kur'an'da Allah'a izafe edilen "irade", "kavl", ve "kelime" kavramları tamamen Allah'ın toplumsal alana koyduğu tarih yasalarını ifade etmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki ayette geçen "Biz bir karyeyi helak etmek istediğimizde" ifadesinin "ülkelerin yok olmasıyla ilgili koyduğumuz yasa şudur..." şeklinde anlaşılması gerektiğini söylüyor. (Bk. a.g.e, s. 173.) Özsoy "emr"e teklifi değil, tekvinî bir anlam verdiğinden ötürü, bu fiilin mef'ûlünün de "fisk" olduğunu söyler. Dolayısıyla anlam, "ülkelerin yok olmasıyla ilgili koyduğumuz yasa, onların fisk işlemeleridir" şeklinde olur. O buna, Arapça'daki "emera" fiilinin mef'ûlü açıkça zikredilmezse, emri izleyen eylemin emredilmiş olduğu anlaşılır, örneğin, "emertu fülânen fedarabe/ben falancaya emrettim o da vurdu" cümlesinde emredilenin "vurma" olduğu anlaşılır şeklinde bir izah getirmektedir. (bk. s. 174) Fakat bu cümledeki emir teklifi emirdir. Acaba tekvinî anlamdaki emirler için de bu durum söz konusu mudur? Bunun araştırılması gerekir.

DEPREM VE DİNİ BAŞA ÇIKMA *

Naci KULA **

GİRİŞ:

Deprem ve bunun oluşturduğu etki, insanların günlük deneyimlerinin çok ötesindedir. Zira depremin önceden kestirilemez olması, o anda yaşanan çaresizlik duygusu ve deprem sonrasında karşılaşılan sorunlar, kayıplar, kişilerin üzerindeki etkisini daha da artırmaktadır. Ülkemizi sarsan ve üzen 17 Ağustos ve 12 Kasım 1999 tarihli depremin şiddeti, etkilediği bölgenin büyüklüğü, yarattığı yıkım ve kayıplar, uzun süre devam eden artçı depremler, kurtarma çalışmalarındaki zorluklar, depremzedelerin barınma gibi sorunları bu felaketin etkisini önceden karşılaşılan benzer felaketlerin etkisinin çok üstüne çıkarmıştır.¹

Aynı zamanda 17 Ağustos Marmara depremi ve 12 Kasım'da'ki Düzce depreminin gerek depremi yaşayanların gerekse depremin yarattığı sonuçları gören ve medyadan izleyen insanların yaşamlarında uzun süreli, günlük hayatlarının ayrılmaz parçası haline gelen bir etkisi de oldu. Zira yaşanan bu deprem felaketi ile ülkemizin jeolojik açıdan bir deprem kuşağı içinde yer

* Bu makale Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Naci KULA ve Din Psikolojisi Araştırma Görevlisi Muammer Cengil ile Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Vahit İmamoğlu ve Din Eğitimi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Recep Kaymakcan'ın da yer aldığı “Depremzedelerin Psikolojik Sorunları, Beklentileri ve Kendilerine Moral ve Manevi Destekle Yardım” konulu araştırmadan elde edilen verilerle birlikte, ayrıca Düzce ve Kocaelindeki Depremzedelerle mülakat yapan öğrencilerimizin görüşmeleri sonucunda elde ettikleri veriler ışığında hazırlanmıştır. Bu nedenle çalışmaya katkıları ve destekleri olanlara teşekkür ederim.

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

1 Neşe Erol, Özgür Öner, “Travmaya Psikolojik Tepkiler ve Bunlara Yaklaşımlar”, Türk Psikoloji Bülteni, Deprem Özel Sayısı, 5, 14, (Eylül 1999), s. 40.

aldığı vurgulandı² ve muhtemelen, başta İstanbul'da olmak üzere bazı büyük depremlerin de yakın tarihlerde beklendiği şeklinde bazı açıklamalar da yapıldı.³ Yaşanan bu durumlar, beraberinde depremle birlikte nasıl yaşanacağı ve depreme nasıl hazır olunması gerektiği ile ilgili bazı sorunları da beraberinde getirdi.⁴

İnsan yaşamını tehdit eden ve sonuçları itibariyle de birtakım ciddi sorunların yaşanmasına sebep olan depremle ilgili yapılması gerekenler, deprem öncesi, deprem anında ve deprem sonrası olmak üzere üç aşamalı bir süreç içerisinde ele alınabilir.⁵

Deprem öncesiyle ilgili yapılabilecekler arasında insanların deprem anında neler yapmaları ve yanlarında acil neler bulundurmaları ile ilgili bilgilendirme ve hazırlıklar, kamu kuruluşları içerisinde sivil savunma birimlerinin hazırlanması ve eğitilmesi, depremde kullanılacak araç ve gerecin kullanıma hazır hale getirilmesi, binaların depreme dayanıklı şekilde yapılmasının sağlanması gerektiği, gibi bazı hazırlıklar sıralanabilir.

Deprem anında ise bireylerin soğukkanlı olabilmelerini sağlayacak ve kendilerini emniyete alıcı davranışları gerçekleştirirken nasıl davranacaklarına ilişkin bilgilendirmeler yapılabilir. Bunun yanında, kamu hizmeti açısından da nasıl bir kurtarma ve yardım faaliyetinin olacağına ilişkin planlama ve düzenlemelere göz önünde bulundurulabilir.

Deprem sonrasında ise, öncelikli olarak depremi yaşayan bireylerin ihtiyaçlarının giderilmesi, psikolojik yardım sağlanması, barınma, iş imkanı gibi destek faaliyetlerinin devlet ve sivil toplum örgütleri işbirliği içinde gerçekleştirilmesi vb bazı etkinlikler sıralanabilir.

İnsanın varlığını tehdit eden, yaşamını altüst eden beklenmedik bir şekilde karşılaşılabilen doğa afeti depremle ilgili yapılabilecek olan hertürlü faaliyet depremle başatma açısından önem taşımaktadır. Depremle ilgili sorunları aşmada devletin, kamu kuruluşlarının yapabilecekleri dışında bireylerin yaptıkları veya yapabilecekleri başa çıkma davranışları da incelenebilecek konular arasında yer almaktadır. Bu çalışmada 17 Ağustos

2 Bkz. Türkiye Deprem Haritası, Bilim ve Ütopya Dergisi Özel Sayısı, 63, (Eylül 1999), s. 48-49; Yalçın Kaya, 17 Ağustosun Ardından Deprem, Devlet ve Toplum, (İstanbul 2000), s. 7; Esen Arput ve Diğerleri, "Hayatı Deprem Yasalarına Göre Kurmak Gerekir", Cogito Deprem Özel Sayısı 20, (Güz 1999), s. 124 vd.

3 Bkz, Bilim ve Teknik, Deprem ve Bilim, Sayı, 385, (Aralık 1999), s. 49., Eğitim-Bilim, Deprem Özel Sayısı, 13, (Ekim 1999), s. 17, 18.

4 Bkz; "Deprem ve İnsan" Türk Psikoloji Bülteni, Deprem Özel Sayısı, s. 36-39; "Umutları Yeniden Yeşertmek", Focus, 10, (Ekim 1999), s. 34-35.

5 Bkz; "Depremde Hayatta Kalmanın Altın Kuralları", Bilim ve Ütopya, 63, (Ekim 1999)s. 53.

ve 12 Kasım 1999 depremlerini yaşayan depremzedelerle 15-17 Eylül, 27-29 Ekim ve 10 Aralık 1999 tarihleri arasında yaptığımız görüşmelerde kendilerine depreme ilişkin yönelttiğimiz, deprem anında ve deprem sonrasında sorunu aşacak ne tür davranışlar gerçekleştirdiklerine ilişkin sorularla ilgili elde edilen veriler ışığında özellikle din psikolojisi açısından önem taşıyan dini başa çıkma tarzlarından hangilerini kullandıklarını ele almak istiyoruz.

PROBLEMİN ORTAYA KONMASI

İnsanoğlu hayatını sürdürürken bir düzen ve devamlılık ihtiyacı içindedir. Sahip olduğu imkanların ve şartların artarak devam etmesi ve mevcut kurulu düzenin bozulmamasını arzular. Bu nedenle bireyin yaşadığı (kaza, hastalık, işlerin ters gitmesi) gibi bazı olaylar ve meydana gelen felaketler, yaşantısındaki düzen ve devamlılığı tehdit eden olaylar olarak algılanır.⁶ Eğer bu olaylar, denetlenebilirliği, tahmin edilebilirliği düşük ve bireyin yetenek ve benlik kavramının sınırlarına meydan okuma ölçüsü yüksekse stress yaratıcı nitelik kazanır ve yaşamını tehdit eder hale gelir.⁷ Yaşadığımız olaylar içinde sevilen birinin ölümü, işten atılma ya da ağır bir hastalık gibi denetlenmesi kontrol edilebilmesi çok zor olaylar yaşanıyorsa aynı şekilde deprem, yanardağ patlaması gibi tahmin edilebilirlik oranı çok zayıf olaylar meydana geliyorsa ve öğrencilerin final sınavlarının haftasında yoğun bir çalışma ortamı içinde sınavlara hazırlanması şeklinde bireyin yeteneklerinin sınırlarını zorlayıcı durumlarla karşılaşıyorsa bu olayları yaşayan bireyler yoğun stres altında kalır. Biran kendini aşırı baskı altında hisseder ve az ya da çok bir gerginlik yaşar. Aynı zamanda stresli duruma uyum sağlamak için de mücadele etmek durumunda kalır.⁸ Bireyin gerginlik hissetmesi ve yeni duruma uyum sağlaması için mücadele etmesini gerektiren stres hali içerisinde insan, önce ön değerlendirme diye adlandırılan “yaşadığım bu olay veya durum bana ne ifade ediyor, beni tehdit eden yönü var mıdır?” sorularının sorulup cevaplandırıldığı aşamayı gerçekleştirir. Eğer stres oluşturan olay veya durum birey tarafından bir tehdit olarak algılanmıyorsa bu aşamada birey, “Bu durumda ben ne yapabilirim, yaşadığım bu stresli durum ya da olayla nasıl mücadele edebilirim?” diye kendini sorgulayarak bu soruların cevaplarını bulmaya

6 Bkz; A. Nuray Karancı ve Ahmet Rüstemli, “Erzincan Depremi Sonrası Stress Tepkileri”, VIII. Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları, (21-23 Eylül 1999), s. 58.

7 Rita L. Atkinson ve arkadaşları, Psikolojiye Giriş, (çev; Yavuz Alagan), (Ankara, 1999), s. 480.

8 Atkinson, a.g.e., s. 480-481.

çalışır. Böylece stresli olayı ya da durumla ilgili ikinci değerlendirme sürecini yaşar.⁹ Bu aşamada insanın stresli durumdan ve olaydan kurtulmak için gösterdiği çabalar stresli durumla başa çıkma gayretleridir.¹⁰ Bu gayretler içerisinde dini nitelik taşıyan dua etme, ibadet etme vb. bazı davranışları da gerçekleştirerek sorunu aşmaya çalışır.¹¹

İşte 17 Ağustos ve 12 Kasım depremlerinde depremzedeler deprem anında yaşadıkları stresli durumla başetmede ne tür dini başa çıkma tarzlarına başvurmuşlardır? Bu sorunun cevabını bölgede mülakat yöntemiyle görüştüğümüz 200 depremzedenin ifadelerinden hareketle elde ettiğimiz istatistik veriler ışığında incelemeye çalışacağız. Deprem anında stresli durumla başetme açısından başvuru dini başa çıkma davranışlarını incelerken önce afetler ile travma sonrası stres bozuklukları arasındaki ilişkiyi ele almak gerekir. Zira depremzedelerin yaşadıkları stresli durumun ne gibi özelliklerinin olduğunun ve bu durumun bireyler üzerindeki etkilerinin neler olabileceğinin incelenmesi bu durumla başatmede ne tür dini başa çıkma metotlarının kullanıldığının ve neden kullanıldığının daha iyi anlaşılmasını sağlayabilecektir.

1. AFETLER VE TRAVMA SONRASI STRES BOZUKLUĞU

Psikolojik travmalar, insanın duygusal, zihinsel ve fiziksel bütünlüğünü zedeleyerek, hayatına darbe vuran ve onu ruhsal bozukluklara iten trajik olaylardır.¹²

Travmatik olaylar, deprem ve su baskınları gibi doğal felaketler, savaşlar ya da nükleer kazalar gibi insan kaynaklı felaketler, araba ya da uçak kazaları gibi olaylar, tecavüz ya da cinayet girişimi gibi fiziksel saldırılar sonucunda ortaya çıkmaktadır.¹³

Doğal felaketler içinde yer alan deprem, kasırga, sel, yanardağ patlaması gibi afetler, savaş, nükleer patlama, gibi insan kaynaklı felaketler, maruz kalan toplumun başa çıkma ve uyum kapasitesinin üzerinde ciddi

9 Richard S. Lazarus ve Susan Folkman, *Stress, Appraisal and Coping*, (New York, 1984), s. 31 vd; Susan Folkman ve Ark., “Dynamics of Stressful Encounter Cognitive Appraisal, Coping and Encounter Outcomes”; *Journal of Personality and Social Psychology*, (1986), 50, 5, s. 992-993.

10 Lazerus, *a.g.e.*, s. 45; Atkinson, *a.g.e.*, s. 509.

11 Marlene A. Young, *Community Crisis Response Team Training Manual* (Second Edt.), Chapter nine The Spirtual Dimension of Trauma”, 9.9, 9.13 vd; Vernon Coleman *Stress Control*, (London, 1980), s. 24; Ralph W. Hood ve Ark., *The Psychology of Religion An Emprical Approach*, (New York, 1996)s. 378.

12 Zuhul Baltaş, *Sağlık Psikolojisi*, (İstanbul, 1998), 154.

13 Baltaş, *a.g.e.*, s. 154; Orhan Öztürk, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, (İstanbul, 1990), s. 255.

yıkımlara yol açarak psiko-sosyal ve fiziksel kaynaklara ihtiyaç duyuran olaylardır. Bu tip afetler; tehdit, kriz anı, çabalar ve etki olmak üzere felaketin gerçekleştiği, fark edildiği ve tehlike sonrasında gerçekleştirilen faaliyetler ve ortaya çıkan sonuçları kapsayacak şekilde dört basamakta ele alınmıştır.

Afetin birinci basamağını oluşturan tehdit anı, öncelikle tehlikenin fark edilmediği, ne olup bittiğinin ayırtedilmediği süreçtir. Belirsizliklerin hakim olduğu, suskunluk, bekleme ve boşluktaymış gibi yaşanan bir dönemdir.

Kriz anında insanlar eğer zarar göreceklarını anlarsa, herhangi bir seçenek yoksa veya var olan seçenekler yetersizse panik davranışı meydana gelir. Bazıları olayı telafi etmek, bir şeyler yapabilmek ihtiyacıyla harekete geçer. Örneğin depremin ardından arabaya atlayıp kaçmak, yiyecek depolamak gibi.

Afetin kriz aşamasından sonra toplumsal iletişim başlar. Bireysel ve organizeli davranışlar planlanır. Kurtarma faaliyetlerine başlanır olayı telafi etmek çabaları görülür, bireyler, kurumlar, hatta ülkeler arasında dayanışma ve yardım davranışları hareketlenir. Bu tip davranışların gerçekleştiği bu süreç afetin çabalar aşamasını oluşturur.

Afetin etki döneminde de yeni çözümler arama ve yaşama birimini değiştirme çabaları başlar. Evi ve bölgeyi terketme, göç ederek yeni yerleşim alanlarına gitme yaygın olarak görülür. Yaşama birimindeki bu değişime uyum sağlamak zorlayıcı olur. Psikolojik düzeyde davranış bozuklukları, ruhsal çöküntüler, vb. etkiler ortaya çıkar.¹⁴

Doğal afet sonrasındaki mevcut düzeni etkileyen kayıp, ölüm, yıkım gibi değişiklikler bireylerde streslere yol açmakta ve buna bağlı olarak bazı sorunlar yaşanmaktadır. Özellikle afetin ilk birkaç günü içinde yaşanabilecek sorunlar içerisinde duygusal olarak geçici bir şok yaşanabilir. Korku, öfke, suçluluk, utanç, çaresizlik ve umutsuzluk duyguları hissedilebilir ya da şokun etkisi ile hiçbirşey hissetmeden donup kalmabilir.¹⁵

Zihinsel olarak afetzedenin kafası karışabilir. Kişi hangi zamanda olduğunu, saatini, nerede olduğunu bilemeyebilir veya şaşırabilir. Karanlık, endişe, dikkati toparlayamama, unutkanlık gibi bazı sorunlar da yaşanabilir.

Afetzede fiziksel olarak da gerginlik, yorgunluk, uyuma bozukluğu, bedensel ağrı ve acılar, bulantı, iştah artması ya da azalması, ani irkilmeler, tedirginlik ve bedensel sıkıntılar yaşayabilir.

14 Baltaş, a.g.e., s. 156.

15 Bkz; Young, a.g.e., s. 2.6 vd; Peter E. Hadgkinson ve Micheal Stewart, Coping with Catastrophe A Handbook of Post-Disaster Psychosocial Aftercare, (London, 1998), s. 28 vd.

Sosyal olarak iş hayatında, okulda, arkadaşlık ve evlilik ilişkileri de, aile içi iletişimde bazı sorunlar yaşanabilir. Hazımsızlık, güvensizlik, insanlardan uzaklaşma, kendini reddedilmiş veya terkedilmiş gibi hissetmek, aşırı yargılayıcı ve suçlayıcı olma, genel olarak bir ilgi azalması vb. sorunlar da ortaya çıkabilir.¹⁶

Doğal afet yaşayan bir çok insan yukarıda özetlenen bazı sorunları yaşayabilir¹⁷ ancak kısa bir süre sonra bazı kişiler bunlardan büyük ölçüde kurtulurlar, eskisine göre daha da güçlenebilirler. Bazı kişiler ise, travma sonrası stres bozukluğu, kaygı bozuklukları ve depresyon adı verilen bir takım psikolojik sorunlar yaşayabilirler. Bireyin kendini boşlukta, duygusuz, tepkisiz hissetmesi, ani öfke patlamaları, aşırı huzursuzluk, kendini bir rüyadaymış, bedeninin dışındaymış veya gerçek değilmiş gibi hissetmesi, kendini değersiz hissetmesi, umutsuzluk ve yaşama isteğinin azalması gibi sorunlar yaşanabilecek sorunlar arasında sayılabilir.¹⁸

Afet sonrasında yaşanabilecek stres belirtilerini azaltmak ve afet sonrası koşulları kişileri yeniden uyumu kolaylaştırmak için yapılması gereken veya dikkat edilmesi gereken bazı hususlar sözkonusudur. İşte afetzedenin yaşadığı stresli durumdan kurtulmak için göstereceği tüm çabalara stresle başa çıkma davranışları denilebilir. Afet karşısında öncelikli bir şekilde ve daha sonra yaşanan sorunlarla başa çıkmak için neler yapılabilir? Bu sorunun cevabı stresle başa çıkma başlığı altında ele alınacaktır.

2. DOĞAL AFET ESNASINDA YAŞANAN STRESLE BAŞA ÇIKMA VE DİNİ BAŞA ÇIKMA

Yaşanan stresli bir durum veya olayla başa çıkmada birey ya ayrı bir şekilde veya birlikte kullanabileceği iki yolu deneyebilir. Kişi kendisinde stresli durum oluşturan olay yada durumu değiştirmeye çalışır. Bu çabaya “Probleme dayalı başa çıkma” denir. Kişi stres yaratan durumla ya da olayla ilgili duygularını mevcut stresli durum değiştirilemeyecek nitelikte olsa bile

16 “Afetzedelerin karşılaşılabilecekleri psikolojik sorunlar ve bunlara karşı alabilecekleri önlemler” depremin psikolojik sonuçlarını tanıma ve hafifletme, 4. Baskı, Türk Psikologlar Derneği Deprem Özel Çalışma Grubunun Hazırladığı Kitapçık, s. 11-12. Bkz, “Deprem, Kayıplarımız ve Yas”, Türk Psikoloji Bülteni Deprem Özel Sayısı, (Eylül 1999), s. 52-53; Öztürk, a.g.e., s. 255

17 Zikredilen birçok sorunun Erzincan depreminde de yaşandığı yapılan bir araştırma ile de tespit edilmiştir. Bkz; Karancı ve Rüstemli, a.g.m., s. 62-63.

18 Salih Battal ve Nihat Özmenler, “Posttravmatik Stres Bozukluğu ve Akut Stres Bozukluğu” Psikiyatri Temel Kitabı, (Edt; Cengiz Güleç ve Ertuğrul Köroğlu), 1, (Ankara, 1997), s. 506 vd.

hafifletmek için uğraşır ve kendini değiştirmeye çalışır. Buna da “duygu odaklı başa çıkma” denir.¹⁹

Probleme dayalı başa çıkma yönteminde birey, öncelikle problemi tanımlar, probleme alternatif çözümler üretir, ürettiği çözümleri değerlendirerek en uygun çözümü veya çözümleri uygulamaya başlar. Duygu odaklı başa çıkmada ise, kişi bastırma, yansıtma, mantığa bürünme vb. savunma mekanizmalarını kullanarak gerçeği olduğundan farklı algılamaya çalışır. Aynı zamanda yaşadığı sorunu zihninden atmak için fiziksel egzersizler yapmayı, öfkeyi dışa vurmamayı, dostlarından destek aramayı ihtiva eden bazı davranışa yönelik çabaları gerçekleştirir.²⁰

Doğal afet yaşamış bireylerin psikolojik ve fizyolojik kökenli sorunlarının ciddi boyutlara dönüşmemesini engelleme açısından da uzmanların bazı önerileri bulunmaktadır.

Bu öneriler içerisinde öncelikle afetten kendini koruyucu, barınabileceği bir yerin hazırlanmasını sağlamak, yiyecek, su vb. tabii ihtiyaçları giderecek malzeme temin etmek suretiyle sağlıklı bir ortam oluşturmak gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca bireyin kendisi ve ailesi ile ilgili önem taşıyan eşyalarından kurtarabildiklerini koruma altına alması ve çevresindeki en yakın kimselerle iletişime geçerek yaşadıklarını anlatması ve ulaşabiliyorsa uzmanlardan yardım ve destek istemesi gerektiği ifade edilmektedir.²¹

Travma sonrası psikolojik sorunların tedavisinde uzmanların gözetiminde bireysel ve grup psikolojisi uygulamaları travma sonrası stresle başa çıkmada profesyonelce yardım alma arasında yer almaktadır.²²

Stresli olay ya da duruma uyum sağlama çabası içerisinde bireylerin mevcut stresli durum ya da olayla başedebilmede kullandıkları bir başka yol da inançlarıdır. Bir problemle karşılaşan kişi problemin çözümüne yönelik olarak dini inancından bir çıkış yolu bulmaktadır.²³ Yapılan araştırmalarda insanların %45'inin stresli zamanlarında birtakım dini davranışları gerçekleştirerek sorunu aşmaya çalıştıkları, hastalık, ölüm vb. olumsuz bir durum karşısında ise insanların %78'inin dini değerlere yöneldikleri tespit

19 Lazarus, a.g.e., s. 44; Atkinson, a.g.e., s. 509.

20 Bkz; Lazarus, a.g.e., s. 150 vd; Atkinson, a.g.e., s. 509, 510, 511.

21 Bkz; Atilla Soykan ve Çiğdem Soykan, “Psikolojik Deprem”, Cogito Deprem Özel Sayısı, (Güz 1999), s. 217 vd; Deprem Psikolojik Sonuçlarını Tanıma ve Hafifletme, Türk Psikologlar Derneği Deprem Özel Çalışma Gurubunun Hazırladığı Kitapçık, (t.y.)s. 15 vd.

22 Bkz; Baltaş, a.g.e., s. 162 vd.

23 Hood ve ark., a.g.e., s. 378; Hodginkson, a.g.e., s. 136.

edilmiştir.²⁴ Bu ve benzeri araştırmalar sonucunda insanların stresli ve problemlili zamanlarında dine müracaat ettikleri ve dini inanca ve uygulamalara yönelerek problemlerinin çözümüne yönelik bazı metotları uyguladıkları görülmektedir. Stres anında yaşanan durum veya olayla başedebilmek için insanların dine yönelmeleri, bilinçli bir yönelmedir.²⁵ Zira stresli bir durumda insanların anlama, davranışlarını kontrol etme ve kendilerine olan güven duygusu tehlike içine girmektedir. Bu nedenle insanlar sıkıntılı anlarında dine yönelmektedirler.²⁶

Din, insanların hayatına yeni bir anlam kazandırarak, karşılaşılan sıkıntılarını insanları olgunlaştıracığı düşüncesini onlara aşılamaktadır. Çünkü Allah sıkıntılarla insanları denemekte ve onlara bir şeyler öğretmektedir.²⁷ Nitekim yapılan araştırmalarda insanların hayatlarındaki trajedilerden anlam çıkardıkları tespit edilmiştir. Clark, anlamlı tutarlı dini açıklamaların insanların problemlerini çözmelerine ve hislerini düzenlemelerine yardım ettiğini belirtmektedir.²⁸

Aynı zamanda insanlar Allah'ın her zaman kendileri ile birlikte olduğunu düşünerek O'ndan sürekli destek almaktadırlar. Allah'ı devamlı kendisi ile birlikte düşünen insan daha az kaygı ve stres içinde olacak, beden ve ruh sağlığı açısından daha az şikayetçi olacaktır. Yapılan araştırmalar da bu görüşü desteklemektedir.²⁹

İnançlar, genellikle hayatın zorluklarını yenmeye yarayan anlamlara sahiptirler. İnsanın çevre şartlarını değiştirip değiştirmemesinden çok zorlukları yenebileceğine olan inancı çok önemlidir. Bununla birlikte din insana karşılaştığı sıkıntılarını karşılığını mükafat olarak alacağını vaat etmektedir.

24 Martie P. Thompson ve Pouloj Vardemon, "The Role of Religion in Coping with the loss of a Family Member to Homicide" Journal for the Scientific Study of Religion, 36, 1, (March 1997), s. 45.

25 Charles A. Schaefer ve Richard L. Gorouch "Situational and Personal Variations in Religious Coping" Journal for The Scientific Study of Religion, 132, 2, (June 1993), s. 136.

26 Thomas E. Rodgerson ve Ralpp L. Piedgement, "Assessing The Incremental Validity of Religious Problem Solving Scale in The Prediction of Clergy Burnout", Journal for the Scientific Studuy of Religion, 37, 3, (September 1998), s. 519.

27 Hood, a.g.e., s. 388.

28 Walter Houston Clark, The Psychology of Religion An Introduction to Religious Experience and Behavior, s. 419.

29 Kenneth I. Pargament, "Religious Methods of Coping Resources for the Conservation and Transformation of Significance", Religion and the Clinical Practice of Psychology, (edt: Edward P. Shafrenske), s. 220.

Böylece bir vaat insanların çektiği acıları hafifletmektedir. Yapılan bir araştırmada çocuklarını kaybeden genç annelerin kendilerine yapılan dini telkinler, vaatler ve sağlanan sosyal destek sebebiyle çocuklarının ölümünü daha kolay kabullendiklerini göstermiştir.³⁰

Din, insan hayatı ve geleceği ile ilgili bilgiler de sunmaktadır. Hayatın belirsizliklerini kapsayan bu bilgiler, insanın kendine güvenmesini sağlamakta, karşılaşılan problemlerle mücadele azmini artırmaktadır. İşte insanın karşılaştığı stresli durum ya da olaylar karşısında yaşadığı gerginliklerle başetmek için başvurduğu yollardan biri de dini inançlar ve değerler olmaktadır. Afetler, hastalık, ölüm vb. durumlarla başa çıkmada da din, önemli bir “başa çıkma” aracı olarak kullanılmaktadır. Nitekim, stresli durumlarla başa çıkmada dinin kaçıncı sırada yer aldığı ile ilgili yapılan araştırmalarda ölüm olayları ile başa çıkmada dinin ilk sırada, tehlike oluşturan durumlarla başa çıkmada dinin üçüncü sırada, mücadele gerektiren durumlarla başa çıkmada dinin onbeşinci sırada yer aldığı tesbit edilmiştir. Kırsal kesimlerde ve yaşlılar üzerinde yapılan tüm araştırmalarda, başa çıkma yöntemi olarak din, sürekli ilk sırada yer almıştır.³¹ Ülkemizde yaşanan 17 Ağustos ve 12 Kasım depremlerinde de görüştüğümüz depremzedelerin büyük bir çoğunluğunun (%76) deprem anında dini, başa çıkma yöntemi olarak kullandıkları ve bazı dini davranışları gerçekleştirdikleri gözlenmiştir. Bu nedenle şimdi 200 depremzedenin deprem anında stresli durumla başetmek için başvurdukları dini başa çıkma yöntemlerini ele almak istiyoruz.

3. DEPREM ESNASINDA KULLANILAN DİNİ BAŞA ÇIKMA METOTLARI

17 Ağustos ve 12 Kasım depremlerinde deprem olayı yaşanırken insanlarımız mevcut durum karşısında birtakım davranışlar gerçekleştirerek deprem anının oluşturduğu stresli durumla başetmeye çalışmışlardır. Depremzedelere, “deprem esnasında neler yaptınız, mevcut durumla nasıl başetmeye çalıştınız” şeklindeki sorumuza verdikleri cevaplar sonucunda (Tablo-1 incelendiğinde) depremzedelerin 6 tür davranış ile deprem anındaki sıkıntıyı aşmaya çalıştıkları görülmektedir.

%76'sı dini başa çıkma yöntemlerini kullanırken, %17'si kaçma, atlama davranışını, %24'ü olduğu gibi hareketsiz bir şekilde ve ne yapacağını bilmeden bekleme ve şaşkınlık içinde olma, %24'ü dini başa çıkma yöntemiyle birlikte güvenilir bir yer arayarak kendini koruma, %27'si

30 Hood ve ark, *a.g.e.*, s. 389.

31 Bkz; Hood ve ark, *a.g.e.*, s. 391.

dini başa çıkma yöntemiyle birlikte çocukları ve aile bireyleri ile birbirine destek olma ve güvenli bir şekilde dışarıya çıkma davranışını, %32'si de korkma, ürperme, panik hali içinde birşeyler yapma davranışını gerçekleştirmiştir.

Tablo 1. Depremzedelerin Deprem Anındaki Yaptıkları Davranışlar

Yapılan Davranış	Sayı	%
1. Çıkmaya çalışma ve kapıyı zorlama, atlama	34	17
2. Kendine güvenli yer bulmaya çalışma	48	24
3. Hareketsizce bekleme, şaşkınlık yaşama, ne yapacağını bilememe	48	27
4. Aile halkına seslenme, bir araya gelme ve birlikte güvenlice dışarı çıkmaya çalışma	54	27
5. Dini başa çıkma yöntemlerine baş vurma	152	76
6. Korkma, ürkme ve panik hali	84	32

Not: Şekilde yer alan 1, 2, 4 ve 6 nolu ifadeler depremzedeler tarafından birlikte zikredilmiştir. 3 ve 5 nolu davranışları da birlikte gerçekleştirenler olmuştur. Bu ifadeler daha sonra müstakil olarak ele alınıp değerlendirilmiş ve yüzdeler oranları tespit edilmiştir.

Deprem esnasında yaşanan bu durumlar depremin şokunu atlama ve o andaki stresli durumla başedebilmek için gerçekleştirilen davranışlardır. Yapılan davranışlardan bir kısmı ile depremzedeler, deprem olduğunu farkedip kendine güvenli bir yer arama veya dışarıya çıkmaya çalışarak “problem odaklı başa çıkma” davranışını gerçekleştirmiştir. Birkısmı da duygusal durumunu telafi edici şekilde kelime-i şehadet getirme, bağırma, çocukları ile birlikte birbirine destek olma vb. davranış biçimleriyle de “duygusal odaklı” başa çıkmayı gerçekleştirmiştir.

Tablo-2 Deprem Esnasında Kullanılan Dini Başa Çıkma Davranışları

Yapılan Davranış	Sayı	%
1. Allaha dua etmek	87	58
2. Kelime-i Şehadet, Salavat, Tekbir getirerek manevi destek ve güç elde etmek	44	29
3. Kur'ân okuma ve namaz kılma	21	14

4. Ölümü ve ahireti düşünerek kendilerini rahatlatmaya çalışmak	42	28
5. Allaha kızma ve öfkelenme	14	0.9
6. Allah'ın bu olayı ceza olarak verdiğini düşünmek	96	63

Dini Başa çıkma Davranışını gerçekleştirenler Toplam : 152

Not: 1,2 ve 3 ile 4, 5, 6 nolu ifadeler birlikte zikredilmiştir.

Dini olmayan başa çıkmada olduğu gibi, dini başa çıkmada da insan önce problemin ne olduğunu anlamaya, kendisi için bir tehlike veya tehdit olup olmadığına bakarak bir ön değerlendirme yapar. Eğer kendisi için bir tehdit veya tehlike sözkonusu ise hemen dua etmeye başlar. Dua, dini başa çıkmanın başladığı andır.³² Nitekim Tablo 2'deki bilgiler ışığında dini başa çıkma davranışını gerçekleştiren depremzedeler arasında deprem anında %58'nin Allah'a dua ettiği görülmektedir.

Dua, her türlü problemin çözümünde kullanılan³³ aktif ve anlamlı bilişsel bir başa çıkma stratejisidir.³⁴ Dua, bireyin Allah'la ilişki kurma ve ondan yardım dileme halidir. İnsan dua ederek Allah'ın huzurunda olduğunu, onunla iletişim kurmaya hazırlandığının bilinci içerisinde bulunur. Dua eden bireye göre Allah herşeye gücü yeten, herşeyi yapabilecek dolayısıyla insanın ihtiyacını da karşılayabilecek bir varlıktır. İnsan istek ve ihtiyaçlarının, dileklerinin kabul edileceği ümit ve beklentisi içerisinde Allah'a güven besler.³⁵ Deprem anında da Allah'a dua ederek depremzedeler de, yaşadıkları sıkıntılı anda Allah'tan yardım isteme, ona halini arzetme ve onun kendilerine güç, kuvvet vermesini dileme davranışını gerçekleştirmişlerdir. Tablo 3'de deprem esnasında ve sonrasında da dua edenlerin ne tür dua ettikleri sorulduğunda %56'sı Allah'ın kendilerini koruması için yardım istediklerini, %29'u Allah'ın kendilerini güç kuvvet vererek bir an evvel bu durumu atlattırması sağlanmasını, deprem bittikten sonra %15'i de kurtulduklarına sevindikleri için dua ettiklerini belirtmiştir. Depremzedeler, Allah'a dua ederek dini başa çıkma sürecindeki üç eğilimden ikisini gerçekleştirmiştir. Bazıları Allah'ın kendilerine yardım etmesini, güç,

32 İlhan Topuz, "Dini Başa Çıkma" (Yayımlanmamış Doktora Semineri), s. 7.

33 Bkz. Hood ve ark., a.g.e., s. 390-391; Norman Vincent Peale, Olumlu Düşünmenin Gücü, (çev; Şahin Cüceloğlu), (İstanbul, 1997), s. 163 vd. Ayrıca Dua'nın felakette kurtarıcı olarak çalışanlar tarafından da başa çıkma metodu olarak kullanımı için Bkz; Hodgkinson, a.g.e., s. 215.

34 Charles J. Holahan ve Rudolf H. Mous, "Personal and Contextual Determinants of Coping Strategies", Journal of Personality and Social Psychology, 52, 5, (1987), s. 949.

35 Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi, (Ankara, 1998), s. 214; Bkz; Hüseyin Peker, Din Psikolojisi, (Samsun,2000), s. 120-121.

kuvvet vermesini isteyerek Allah'la işbirliği içerisinde problemi çözmeye çalıştığı, bir kısmı da Allah'ın kendilerini korumasını talep ederek Allah'ın duruma müdahale etmesini bekleme eğilimini gösterdiği söylenebilir.³⁶

Tablo-3 Deprem esnasında dua edenlerin nasıl dua ettiğine ilişkin bulgular

Dua İfadeleri	Sayı	%
1. Allah'ın kendilerini koruması için yardım dileme	55	56
2. Allah'tan dayanma gücü isteme	28	29
3. Sağ sağlim kurtuldukları için Allah'a dua etme	15	15

Dua edenlerin Toplamı : 48

Nitekim dini başa çıkma konusunda yapılan bir araştırmada başa çıkma sürecinde üç değişik eğilim belirlenmiştir. Bu eğilimlerden erteleme (deferring) eğiliminde bireyler yaşadıkları sıkıntı karşısında hiçbirşey yapmadan Allah'ın duruma müdahale etmesini bekleme davranışını gösterirken; işbirlikçi (collaborative) eğiliminde, Allah'la, işbirliği yaparak problemi çözmeye eğilimi ortaya çıkmış, Allah'tan hiçbir yardım beklemeden problemi kişisel imkanlarla çözmeye eğilimi olarak ta kişisel yönlendirme (self-directing) eğilimi gerçekleştirilmiştir.³⁷

Dini başa çıkma metotları arasında kullanılan ve depremzedelerin de deprem esnasında başvurdukları dua davranışı, “insanın fitri bir eğilimi, vazgeçilmez bir ihtiyacıdır. William James'a göre dua, arzu ve ihtiyacı, insan varlığının en derininde yer alan “sosyal benlik”le ilgilidir. Çünkü sosyal benlik, ihtiyacını duyduğu mükemmel, kusursuz arkadaşını ancak ideal bir dünya içinde bulabilir. Ayrıca çeşitli felaketler karşısında sosyal benliğin dağılıp çözülmesi durumunda, içinde böyle deruni bir sığınak olmayan bir dünya insan için dehşetli bir cehennem olur. Bu bakımdan az ya da çok her insan ideal ve kusursuz bir dünya özleminin duygusunu yaşar.³⁸ İşte dua böylesi bir özlemi dile getirir. Bu bakımdan dine sırt çevirmiş ya da ilgisiz

36 Bkz; Hood, *a.g.e.*, s. 396.

37 Charles A. Shaefer ve Richard L. Gorsuck, “Situational and Personal Variations in Religious Coping”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol 32, 2, (1993), s. 137; Ayrıca Bkz; Curtis A. Fox ve Ark., “Religion Problem Solving Styles Three Styles Revisited”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 4, (1998), s. 676; Kenneth I. Pargament ve Crystal L. Park, “*In Times of Stress: The Religion-Coping Connection*”, *The Psychology of Religion, Theoretical Approaches* (içinde), Edt; Bernard Spilks ve Daniel N. McIntosh, (U.S.A., 1997), s. 47.

38 Bkz; Hökelekli, *a.g.e.*, s. 219.

insanların bile bir kaza anında bir hastalık sırasında, ya da ölüme yakın anlarda, insanı bunaltan hayati bir tehlike durumunda dualar ve yalvarmalar dile getirmeye koyulması, ruhi kendiliğindenlikle sürüklenerek Allah'a başvurması, insan yaratılışının bir özelliği olarak gözükmektedir. Çaresizlik durumlarının uyandırdığı dua ihtiyacı, şuurlu benliğin bir alçalması, zayıflaması, buna karşılık ruhi bütünlüğün bir çağrısı, başvurusu olarak yorumlanabilir. Yani dua ihtiyacının uyanması ruhi varlığımızın şuur dışı bir tepkisidir. Bir başka deyişle dua, derin varlığın yüze çıkmasıdır denilebilir. Bu bakımdan da insanların büyük çoğunluğu, çeşitli sebepler altında dua etmenin zorlayıcı ihtiyacını içinde hissetmektedir.³⁹ Değişik sebeplerle ortaya çıkan fitri bir eğilim olan dua, genel olarak insanın bütün ruhi faaliyetlerine bir güç ve canlılık sağlamaktadır. Dua vasıtasıyla Allah'la kurulan ilişki ve iletişim sayesinde ilahi enerjinin etkisi, ruhun ihtiyaçlarını karşılamaya, korkularını yatıştırmaya ve bu yolla dış dünyayı değiştirmeye koyulmaktadır. Böylece dua, normal bir durumda kişinin gücünü artırmakta, şuur düzeyinin yükselmesine ve idrak kapasitesinin keskinleşmesine imkan vermekte, olağanüstü işleri başaracak güç, kuvvet ve yeterlilik kazandırmaktadır.

Sıkıntılı, bunalımlı ve gergin bir durumda ise duanın etkisi, “yatışma ve rahatlama” şeklinde kendini gösterir.⁴⁰ Hastalık, başarısızlık, felaket gibi insanı tehdit eden durumlar ve tehlikeler, O'nun sınırlarını bozar, moralini sarsar, cesaretini kırar. Böylesi durumlar tıpkı karanlıkta korkular içinde bulunan çocuğun yanında kendisini koruyacak bir büyüğü olduğunu bildiği zaman oluşan güven ve cesaretin artması gibi dua edenin durumu da, dua ile güven duygusunun oluşmasına dönüşür. Dua eden birey, Allah'a güvenir, talep ve isteklerinin Allah tarafından bilindiğine ve duyulduğuna inanır. İlahi kudretin imdadına koşacağına güvenir ve sıkıntılı, gergin durumda bireyde bir yatışma ve rahatlama gerçekleşir.⁴¹

Deprem esnasında depremzedelerin duadan sonra dini başa çıkma davranışı olarak gerçekleştirdiği diğer davranış biçimi olan kelime-i şehadet getirerek, salavat ve tekbirle Allah'a sığınma, manevi destek ve güç elde etme, (%29) dini inancın problemleri aşma aşamasında dikkate alınan bir davranış biçimi olduğunu göstermektedir. Zira inanç faktörü, başa çıkmada önemli bir güçtür. İnsan ile Allah arasındaki bütün ilişkilerde insan nazarında Allah, gözlemci, yönlendirici, destekleyici veya problemi çözücü bir özelliğe sahiptir. Her yerde ve her zaman var olan, herşeyi bilen ve

39 Hökelekli, *a.g.e.*, s. 219, 220.

40 Hökelekli, *a.g.e.*, s. 228, 229

41 Peker, *a.g.e.*, s. 128.

herşeye gücü yeten Allah inancı insanın stresli durumunu anlamlı kılmakta ve bilgiye dayalı kontrol biçimiyle insanların olumlu sonuçlar almalarını sağlamaktadır.⁴² Zira stresli bir durumla karşı karşıya kalan birey varlığının tehdit altında olduğunu hisseder, yaşadığı stresli olay ya da durum sebebiyle sağlığını ya da hayatını kaybetme veya kendisi için önem taşıyan mesleğini, itibarını, maddi varlığını vs. kaybetme endişesi bireyi baskı altına alır, huzursuz eder ve mevcut durumunun yok olması endişesini doğurur.⁴³ Böylesi bir durumda insan kendini çaresiz ve yalnız hissedebilir ve kendisini bu durumdan kurtarabilecek bir yardımcıya ihtiyaç duyar, güveneceği, dayanacağı bir yere ihtiyaç hisseder, işte dini inancın stres üzerindeki olumlu etkisi, insandaki varlığını tehdit eden baskı, endişe, yok olma korkusu üzerinde yapacağı etkide aranmalıdır.⁴⁴ İnsan dini inancı sayesinde kendisine yardım edeceğini düşündüğü, herşeyi bilen ve gücü yeten bir varlık olarak Allah'ı hatırlar, ona yönelir, ona güvenir.

Bu güven duygusu ile insan rahatlar, karamsar duygulardan uzaklaşmaya çalışır ve daha sabırlı hareket etmeye gayret eder.⁴⁵ Allah, hem ümitsizlik, sıkıntı, bunalma, korku ve endişe durumlarında insana yardım edecek kudretli bir güç, hem de sevinç ve mutluluk anlarında insanın şükran ve sevgi ifadelerini sunabileceği ilahi bir güçtür. Böylece insan hem duygusal taşkınlık hem de çökkünlük durumlarından kurtulur ve dengeli bir özellik kazanır.⁴⁶

Depremzedelerin deprem anında yaşadıkları sıkıntılı durumdan başatmede başvurdukları diğer bir davranış biçimi de (%28) o esnada ölümü ve ahiret hayatını düşünerek kendilerini rahatlatmaya çalışma olduğu görülmektedir. Bu düşüncelerle yaşadıkları sıkıntılardan kurtulacaklarını, Allah'a kavuşacaklarını ve ahirette güzel şeylerle karşılaşacaklarını hayal ettiklerini ifade etmişlerdir.

Ölümün anlamı ve kişilerde uyandırdığı tepkilerin insan tabiatına bağlı ortak bir yönü olsa bile genelde çok farklı ve karmaşık ifade şekilleri altında ortaya çıktığı da bir gerçektir. Ölüm karşısındaki tepkiyi herkes, hayata karşı kendi tavrına göre gösterir. Bu kişisel tavrın şekillenmesinde de dini tıbbi ekonomik ve ideolojik değişik etkiler altında sosyal ve kültürel çevrenin ölümü çevrelediği kavramların, tenkitçi hükümlerin veya duygusal

42 Hood ve Ark., a.g.e., s. 393.

43 Baltaş, Acar ve Zuhail, Stres ve Başa Çıkma Yolları, (İstanbul, 1998), s. 100 vd.

44 Necati Öner, Stres ve Dini İnanç, (Ankara, 1985), s. 16, 35.

45 Öner, a.g.e., s. 35; Peker, a.g.e., s. 245.

46 Peker, a.g.e., s. 245.

değerlendirmelerin büyük rolü bulunmaktadır.⁴⁷ Bazı insanlar dini hayatlarının en önemli bir parçası olarak gördükleri ve daha çok içselleştirmiş şekilde dine yöneldikleri için dini daha az içselleştiren insanlara oranla hayat durumlarının daha geniş bir alanına dini yayarlar.⁴⁸

Bunun bir sonucu olarak dini inanç ve değerler, merkezi bir özellik taşır ve olaylar karşısında bu açıdan bir değerlendirme yapılabilir. Bazı depremzedelerin deprem esnasında ölümün hayatın bir gereği olduğunu düşünmesiyle Allah'a kavuşacağını hayal ederek rahatlamaya çalışması ve ahireti hatırlayarak dini inançları sebebiyle özel şeylere nail olacaklarını göz önüne getirmeleri dini inanç ve değerlerinin temel hareket noktasını oluşturduğu söylenebilir.⁴⁹

Nitekim yapılan araştırmalarda güçlü bir dini uyuma sahip olanların ve iç güdümlü dindarların⁵⁰ ölümü daha kolay kabul ettikleri ve ölümden olumlu anlamlar çıkardıkları görülmüştür.⁵¹ Bebeğini kaybeden annelerin dine verdikleri önem derecesi anne babalara destek olurken aynı zamanda bebeğin ölümünü anlamlandırmalarını kolaylaştırdığını tespit etmişlerdir.⁵² Bu araştırma, dinin daha çok sosyal desteği artırma ve bilişsel kabullenme sürecine yardım ederek ölüm olayını olumlu olarak anlamlandırmayı dolaylı olarak etkilediğini göstermektedir.⁵³

Depremzedelerin dini başa çıkma davranışı olarak gerçekleştirdikleri bir diğer davranışın ise Kur'ân okuma ve namaz kılma (%14) olduğu görülmektedir.

47 Hayati Hökekleli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3, (1991), s. 152, Hökekleli, a.g.e., s. 98.

48 Kenneth I. Pargament, "God Help me: Toward A Theoretical Famework of Coping for Psychology of Religion Research in the Social Scientific Study of Religion, 12, (1990), s. 210.

49 Ahirete imanın Ruh Sağlığı ilişkisi açısından bkz; Peker, a.g.e., s. 248; Ayrıca depremzedeler veya onların yakınları arasında ölenlerin şehit olduğu ve ahirette tekrar onlara kavuşacaklarını düşünerek olayın sıkıntısını aşmaya çalışanların olduğu görülmüştür. Bkz; Şaban Doğan, Deprem Çiçekleri, s. 100-102.

50 İçgüdümlü dindarlık, dini benliğin hizmetinde olması sebebiyle dıştan gelen bir değer olarak görmeyip daha çok kişiyi bütünüyle aşan, ilahi varlığın iradesine uygun olarak kişiyi değişime zorlayan benlikten daha geniş bir alana yayılan içten doğma bir değer olarak görür. (Hökekleli, a.g.e., s. 77.)

51 Hood, a.g.e., s. 389.

52 Daniel N. McIntosh ve ark, "Religion's Role in Adjustment to a Negative Life Event: Coping With the Loss of a Child", Journal of Personality and Social Psychology, 65, 4, (1993), s. 814, 815.

53 Hood, a.g.e., s. 389.

Zorluk ve kriz zamanlarında insanların Allah'a yöneldikleri bilinen bir durumdur. Bu durum, ister pragmatik veya dış güdümlü dindarlığın⁵⁴ basit bir ifadesi olsun, isterse basit bir insani eğilim olsun, evrenselliği tartışılmayan bir husustur.⁵⁵ Bu konuda yapılan araştırmalarda değişik sıkıntı, zorluk ve kriz dönemlerinde insanların Allah'a yöneldikleri ve bazı dini davranışları gerçekleştirdikleri görülmüştür. İnsanın Allah'a inanç ve bağlılığını simgeleyen bütün davranışları ihtiva eden ibadetlere⁵⁶ yönelik bazı faaliyetleri insanların stresle başa çıkma davranışı olarak da gerçekleştirdikleri tespit edilmiştir. Kiliseye devam etmenin önemini araştırıldığı bir araştırmada kiliseye devam etmenin stresin neden olduğu endişeyi azalttığı tespit edilirken⁵⁷, merasim gibi dini törenlere katılma, dua etme, kutsal metinleri okuma gibi bazı dini davranışların da zihin sağlığını ve yaşanan olayın genel ve dini sonuçlarını olumlu olarak etkilediği görülmüştür.⁵⁸

Genel olarak ibadetler, insanın Allah'la kendi kendisiyle diğer insan ve yaratıklarla ilişkisini düzenleyici bir sistem olarak anlam kazanmaktadır. İçinde yaşadığı alemde “uyum” çabası içerisinde bulunan insan için ibadetler, bunun müşahhas şartlarını ortaya koyar. Gelişme ve olgunlaşmanın yolu faaliyette bulunmaktır. Her ibadet bir eylem, hareket ve etkinliktir. İslami ibadetlerin herbiri, kişiliğin belli yönlerinin gelişip olgunlaşmasını hedef alan ve biri diğerini tamamlayan tam bir “eğitim” programı olarak anlaşılabilir. İbadetler vasıtasıyla gerçekleştirilen iç disiplin, insani arzular üzerine kurulan denetim ve sıra düzeni, dikkatin yoğunlaşması ve kendine hakimiyetin artması sonucu otomasyondan uzaklaşma, mücadele, katlanma ve dayanma gücünün artışı, kötü eğilim ve alışkanlıklardan uzaklaşma, gibi davranış özellikleri ruh sağlığının önemli şartları arasında yer alır.⁵⁹

54 Dış güdümlü dindarlıkta din, davranışların birinci derecede belirleyici unsuru olmayıp, ancak başka maksatlar için bir vasıta durumundadır. Bu eğilime sahip kimseler, dinin bir çok faydası bulunduğu kanaatini taşıyabilirler. Hatta bunlar inançlarına sıkı sıkıya sarılarak katı ve hoşgörüsüz bir taraftarlık sergileyebilirler. Esasen bu tutuma yol açan şey bu kişilerin dini inanç ve anlayışlarını kendi temel ihtiyaçlarına en uygun düşen bir şekli vermeleridir. (Hökekleli, a.g.e., s. 76.)

55 Bkz; Hood, a.g.e., s. 386.

56 Bkz; Hökekleli, a.g.e., s. 233.

57 Hood, a.g.e., s. 386.

58 Kenneth I Pergament ve ark, “God Help Me (1): Religion Coping Efforts an Predictors of The Outcomes to Significant Negative Live Events” American Journal of Community Psychology, 118, 6, (1990), s: 779 vd.

59 Hökekleli, a.g.e., s. 249.

Deprem esnasında bazı depremzedelerin Kur'ân okuyarak veya namaz kılarak Allah'a yönelmek suretiyle yaşadıkları sıkıntı, stresli duruma dayanmak, katlanmak, için Allah'tan yardım istemeye çalıştıkları söylenebilir. Böylece mevcut sıkıntılı durumla başetme açısından ibadet etmeye ve bazı dini davranışları gerçekleştirmeye başvurdukları görülmektedir. Ayrıca depremden sonra o günün sabahı ve daha sonraki ilk günlerde camilerin dolup taşıdığı da genelde ifade edilmiştir. Yaşanan bu durumda ibadetlerin sosyalleşme ve sosyal dayanışma boyutunun bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Zira ibadetler kişiyi Allah'la olduğu kadar, diğer insanlarla da yakınlaştırmaktadır. Benzer duygu ve düşüncelere sahip olarak ortak tek bir amaç için bir araya gelmiş olan insan kalabalığı içerisinde ferdi benliklerin duvarları yıkılarak kollektif ruh hakim duruma geçer. Genel olarak cemaatleşme halinde duygu hassasiyeti zirveye ulaşır. Heyecan derinleşir ve irade kuvvet kazanır.⁶⁰ Bu açıdan depremzedeler de yaşadıkları sıkıntı, gerginlik durumunu aşmada bir arada olma, birbirine destek olma iradeyi güçlendirme gibi bazı sosyal dayanışmaya yönelik sorunu aşacak gücü kazanma açısından camiye gitme davranışını gerçekleştirmiş olabilirler.

Depremzedelerin (% 0.9)'u dini başa çıkma metotları içerisinde olumsuz dini başa çıkma metotlarından olan Allah'tan memnun olmamayı ihtiva eden Allah'a kızma ve öfkelenme⁶¹ davranışını gerçekleştirmiştir. Yaşadıkları sıkıntının sebebi olarak Allah'ı görme ve sorunun kaynağını Allah'a atfederek, Allah'ı suçlama ile birey manevi hoşnutsuzluğunu dile getirmektedir. Böylece sorunun kaynağını Allah olarak görmek suretiyle kendini rahatlatmaya çalışmaktadır. Ancak olumsuz dini başa çıkma metotları bireyin beden ve ruh sağlığını olumsuz etkilemektedir.⁶² Zira kızgınlık, öfke, suçlama gibi davranışlar bireyin beden ve ruh sağlığını bozmaktadır.⁶³ Olumsuz dini başa çıkma metotlarına başvuran bireyler de bazı psikolojik problemlerin etkisiyle birlikte felsefede yer alan, yeryüzündeki felaketlerin, hastalıkların, savaşların varlığının adil Tanrı anlayışıyla çeliştiğini ihtiva eden ve bu durumların Tanrı'nın var olmadığının kanıtı olarak değerlendirilebileceği anlayışına dayanan kötülük probleminin⁶⁴ yansıma biçimi olarak değerlendirilebilir.

60 Hökeleki, a.g.e., s. 245.

61 Kenneth I. Pargament ve ark., "Patterns of Positive and Negative Religions Coping With Major Life Stressor", Journal for the Scientific Study of Religion, 37, 4, (1998), s. 711.

62 Pargament ve ark., "Pattern of Positve and Negative Religious Coping with Major Life Stressor", Journal for the Scientific of Religion, 37, 4, (1998), s. 720, 721.

63 Ron Potter Efron, Heran Öfkelimisiniz?, (çev; Semra Eren), (Ankara, 1997)s. 29.

64 Bkz, Mehmet Aydın, Din Felsefesi, (İzmir, 1987), s. 168-169.

Depremle ilgili olarak başvurulmuş dini başa çıkma metotlarından biri de yaşanan deprem felaketinin, Allah'ın insanları bir cezalandırması olarak görülmesidir. Kendileriyle görüştüğümüz depremzedelerin %63'ü (Bkz, Tablo-2) deprem olayını Allah'ın bir cezalandırması olarak değerlendirmiştir. Aynı şekilde depremden bahseden yayınlanmış bazı eserlerde de depremi yaşayan⁶⁵ ya da depremle ilgili değerlendirme yapan⁶⁶ birçok kişinin de olaya bu şekilde yaklaştığı görülmektedir.

Pargament, stres kaynağını Allah'ın cezalandırıcısı olarak değerlendirmenin dini başa çıkma metodu olarak kullanıldığını ifade etmektedir.⁶⁷ Yaşanılan bir olayın Allah'ın cezalandırması olarak değerlendirilmesi, başa çıkmanın bilişsel boyutunda yer alan olaya anlam verme çabası olarak değerlendirilebilir.⁶⁸ Problem odaklı başa çıkmada önce yaşanılan olaya anlam verme, bilişsel açıdan olayı tanıma ve tanımlama sözkonusudur. Böylece birey karşılaştığı olay ya da sorunu anlamlandırarak bu anlam çerçevesinde olaya ya da soruna yaklaşmaktadır. Ancak yaşanılan olaya anlam vermede bireyler karşılaştıkları olaylara kendilerinden bir şeyler katarlar ve adeta olayları kendilerince yorumlarlar.⁶⁹ Lazarus ve Folkman, Shaespeare'nin "İyi veya kötü diye bir şey yoktur, insanların düşünceleri herşeyi iyi veya kötü yapar" sözünden hareketle Shaespeare'nin çok nadir yurt dışına çıkmasına rağmen yazdığı eserlerin çoğunda bireyin içinde bulunduğu koşulların, karşılaştığı olay ve problemlerine verdiği tepkilerdeki belirleyici rolüne işaret eden dizelerle dolu olduğuna dikkat çekerek anlam vermede bireyin kendi algı sisteminin rolünü vurgulamışlardır.⁷⁰

Böylece depremzedeler de yaşadıkları bu olayı, Allah'ın kendilerine verdikleri bir ceza olarak değerlendirmek suretiyle depreme kendilerine göre bir anlam kazandırmışlardır. Depremzedelere böyle bir anlam vermelerinin gerekçesi sorulduğunda ise büyük bir çoğunluğu toplum'da ahlaki açıdan bozulma, mal, mülk sevdası sonucu başkalarını hor görme ve sosyal ilişkilerde çözülme, dindarların yaşadığı bazı sıkıntılar; genelde dini kurallara uymama gibi bazı durumların sonucu olarak depremin yaşandığını ve Allah'ın cezalandırması olarak gerçekleştiğini ifade etmişlerdir.

İfade edilen bu hususlarla depreme ilahi bir cezalandırma olarak anlam vermede, büyük ölçüde Kur'ân-ı Kerim'de bahsedilen helak olmuş

65 Bkz; Doğan, a.g.e., s.266 vd.

66 Örnekler için Bkz; Kaya, a.g.e., s. 186-195.

67 Pargament, a.g.e., s. 711, Pargament, "God Help me Toward", s. 202.

68 Pargament, "God Help Me Toward", s.202, Hood, a.g.e., s.378.

69 Pargament, "God Help Me", s.198.

70 Lazerus, a.g.e., s. 24.

geçmiş toplumların, yok olma sebeplerinin de bu ve benzeri sebeplere bağlı olduğu anlayışının etkisi olduğu gözlenmiştir. Zira depremi cezalandırma şeklinde yorumlayan bireyler, ahlâki bozulma, dini emirlere uymama gibi hususları zikrederken Kur'ân'da yok edilen toplumlarda da böyle bir durumun olduğunu ve depremin oluş sebebinin bunlara bağlı olabileceğini belirtmişlerdir.⁷¹ Halbuki daha önce toplu olarak helak edilen toplumların helak olmasında ortak hususun, o toplumların kendilerine gönderilen peygamberleri inkar etmeleri, yalanlamaları, onlara zarar vermeleri sebebiyle Allah'ın o toplulukları önce uyarıp daha sonra Peygamberlere yönelik saldırıların, iftiraların artması üzerine, örneğin Nuh kavminin tufan, Ad kavminin rüzgarla helak edildiği gibi farklı şekillerde toptan yok edilmeleri olduğu söylenebilir.⁷² Ayrıca o toplumlarda öncelikli olarak Peygamberlere yapılan saldırı, tehditlerle birlikte toplumsal yozlaşma örnekleri de verilerek Peygamberlerin o toplumda ne kadar zor bir durumla karşı karşıya kaldığının da altı çizilmektedir.⁷³ Dolayısıyla helak edilen, toptan yok edilen toplumlar, öncelikli olarak kendilerine gönderilen peygamberlere ve peygamberlik müessesesine yaptıkları saldırı, inkar ve tehditten dolayı Allah'ın Peygamberlerini ve getirdiği ilkeleri korumak amacıyla, o toplumlar, peygamberlerinin uyarılarına aldırmaz etmemeleri sonucunda cezalandırılmıştır denilebilir. Nitekim Peygamberlerimize saldırıda, iftirada bulunan inkarcı topluluğa hitaben Kur'ân-ı Kerim'de Enbiya Suresi 5-7. ayetlerde geçmiş toplumların helak nedeni olarak peygamberlere inanmamaları ifade edilmekte ve bu husus onlara hatırlatılmaktadır. Bununla birlikte örnek

71 Depremzedelerin deprem ile Allah'ın cezalandırması arasında kurdukları ilişkilendirmede dini yorumlama biçimleriyle birlikte ayrıca sosyo-kültürel bazı unsurların da etkisi düşünülebilir. Böyle bir yorum yapmada örneğin aile-çocuk ilişkilerinde verilen eğitimin cezalandırma ve korku merkezli olmasının da rolü olabilir. (Doğan Cüceloğlu, Savaşçı, (İstanbul, 1999), s. 144-145, 152, 153) Nitekim yapılan bir araştırmada din eğitimi açısından ailede cezalandırmanın önemli ölçüde kullanıldığı tespit edilmiştir. (Bkz; Mehmet Emin Ay, Din Eğitimi ve Öğretiminde Mükafat ve Ceza, (1993), s. 104, vd.) Ayrıca bir başka çalışmada, depremde korku ve kaygı durumları yaşayan çocukların bu durumları ile dini korkuların ilişkisine dikkat çekilmiştir. (Erol ve Öner, a.g.m., s. 43.)

72 Bu konudaki bazı ayetlere bkz; Nuh Kavmi için; 29/14, 10, 73; 11/29, 38; 7/64; 25/37; 71/21; Hud Peygamberin Kavmi Ad için; 41/14-16; 11/53, 59; 26/139; Salih Peygamberin Kavmi Semud için; 38/14; 91/13-14; 27/48-52; 22/42; 26/153; 54/25; Lut Peygamberin Kavmi için; 29/34; 26/160; Şuayb Peygamberin kavmi Medyan için; 7/92; 26/186; Musa Peygamberin Kavmi Firavun ve Adamları için; 28/26, 38; 22/44; 10/91.

73 Bazı örnekler için Bkz; Kur'ân-ı Kerim; Nuh Kavmi için, 14/15; 11/29; 10/71; 71/23, 24; Hud Kavmi için; 29/38; 11/59, 60; 26/136; 7/70; 41/15; 29/38; Salih Peygamber için; 91/13-14; 69/4-5; 7/73, 74, 76; 14/15; 25/40; 89/12; Lut Kavmi için; 27/55; 7/80; 26/166; 21/74; Şuayb kavmi için; 25/40; 7/85, 86; 11/85; Musa Kavmi için; 8/54, 130-136; 26/29; 20/39; 40/35, 42, 43; 10/86.

olarak tufanla helak edilen Nuh kavminin helak edilmesinin gerekçesi olarak ta Kur'ân-ı Kerim'de, Mü'minun suresi 23-25. ayetlerde, Nuh Peygamber'in kavminin inkarcılarının kendisini yalanlamaları ve hakaretlerinden bahsedilerek 26. ayette de Nuh'un "Ey Rabim onların yalanlamalarına karşı bana yardım et" duasından sonra 27. ayette Nuh'a bir gemi yapmasının emredildiği ve kendisine inananlarla birlikte her cins hayvandan birer çift almak suretiyle gemiye binmelerinin emredildiği ve gemi dışında olanların tufanla helak edileceği belirtilmektedir.

Öztürk'de, 17 Ağustos depremi ile daha önce helak edilen toplumların yaşadıkları arasında cezalandırmaya ilişkin bir ilişki kurmanın doğru olmadığına⁷⁴ dikkat çekerek kanaatini şöyle belirtmiştir. "... İki hafta önce yaşadığımız gibi birkaç şehirde birden deprem olması Kur'ân-ı Kerim'de anlatılanlar gibi değildir. İnsanlar bu ikisini birbirine çok karıştırıyor. Orada da depremi yansıtan sahneler olmuştur. Ancak o depremde o medeniyeti temsil eden ne kadar insan varsa hepsi helak olmuştur. Bu bizim karşılaştığımız bir uyarıdır. Cenab-ı Hak son peygamberimiz Hz. Muhammed'e kadar hep ihtarda bulunmuş, en sonunda topyekün cezalar vermiştir.

Bu gün insanlar Kur'ân-ı Kerim'deki bu örneklerle bakıp Allah'ın bizi cezalandırdığını düşünüyorlar. Bu yanlış, eğer öyle olsaydı, alnı secdedeyken enkaz altında kalmış yaşlı kadınlar, kundaktaki bebeklerden önce başkaları ölürdü. Bu bir uyarı, bir helak değil. Allah hiçbir zaman masum insanları cezalandırıp kötülerini arkada kendi keyiflerine bırakmaz.

Hz. Muhammed'in dönemi öncekilerden farklıdır. Çünkü kıyamete kadar peygamber gelmeyecek. Yani kıyamete kadar, bir daha ümmeti Muhammed toptan helak olmayacak. Artık dünya toptan cezalandırmayı kıyametle yaşayacaktır. Bundan önce Allah hep ihtarlar da bulunacaktır..."⁷⁵

Depremi anlama ve anlamlandırmada Allah'ın cezalandırması yerine Allah'ın uyarısı şeklinde bir anlam oluşturma daha sağlıklı bir şekilde problem odaklı başa çıkmanın gerçekleşmesine de katkıda bulunabilir. Çünkü önce problemin tanınması, anlamlandırılması ona yönelik çözümlerin de oluşturmasına neden olacağından depremin uyarı şeklinde anlamlandırılması, depremin oluş biçimini, binaların yıkılma sebeplerini, bizim deprem karşısında tedbirsizliklerimizi ve bu tedbirsizliklerdeki nedenlerimizi daha iyi tesbit etmemize ve buna yönelik çözümler üretmemize yardımcı olabilir. Deprem sadece bir cezalandırılma olarak algılanırsa, bireyin aşırı suçluluk duygusu, Allah'a güvenme ve yönelmede

74 Ayrıca bk. İlhami Güler, Allah'ın Ahlakiliği Sorunu, (Ankara, 1998), s. 136.

75 Yaşar Nuri Öztürk, Depremin Gösterdikleri, (İstanbul, 1999), s. 195, 196.

isteksizlik, kendi dışında suçlu arama* gibi bazı olumsuz duyguları da yaşaması mümkündür. Nitekim Pargament, olumsuz hayat olayını Allah'ın bir cezalandırması olarak düşünmenin ve dini memnuniyetsizliğin olumsuz hayat olayıyla başetmeyi ve olaya uyum sağlamayı engellediğinin görüldüğüne dikkat çekmiştir.⁷⁶

SONUÇ

İnsan, kendisinden ya da fiziki ve sosyal çevresinden kaynaklanabilecek birtakım sorunlarla karşılaştığında onlarla nasıl baş etmesi gerektiği onun için önemli hale gelir. Zira sorunu çözmek, insan hayatını kolaylaştıracağı gibi oluşabilecek sorunlar karşısında da tecrübe ve bilgi kazanmasına katkıda bulunur. Bu nedenle bireyin hayatında yaşadığı sorunlar kadar onları nasıl çözeceği meselesi üzerinde yoğunlaşacağı bir konudur. Yaşanılan sorunun niteliğine göre uzun ya da kısa süreli çözümler üretebilir. Üretilen çözümlerle de sorun ya kısmen ya da tamamen çözülebilir.

Ülkemizi büyük bir üzüntü ve acıya sevkeden 17 Ağustos 1999 da yaşadığımız deprem felaketi de onu yaşayanların karşılaştığı barınma, beslenme, psikolojik sıkıntı gerginlik v.b bireysel sorunlarla birlikte deprem sonrasında önem taşıyan zemin etüdü, bunların niteliği, deprem karşısında alınması gereken tedbirler v.b ülkemizin genelini ilgilendiren birtakım sorunları beraberinde getirmiştir. Bu sorunların çözümleri ile ilgili kısa ve uzun vadeli birtakım faaliyetler gerçekleştirilebilir. Bu husus, üzerinde ayrıca durulması gereken bir konudur. Bununla birlikte özellikle deprem yaşanırken karşılaşılan sorunlarla nasıl başedileceği hususu da, önemli bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

Bu nedenle 17 Ağustos depreminden sonra Sakarya, Kocaeli ve Düzce'de görüştüğümüz 200 kişinin deprem anında, karşılaştıkları psikolojik sorunlarla nasıl başettiklerini inceledik ve dinin de başa çıkma metodu olarak kullanıldığını gözlemledik. Başvurulan dini başa çıkma metodları arasında, her türlü problemim çözümünde kullanılan aktif ve anlamlı bilişsel başa çıkma davranışı olan duanın olumlu dini başa çıkma davranışı olarak ilk sırada yer aldığı gözlemlenmiştir. Daha sonra sırasıyla Kelime-i Şehadet ya da tekbir ve salavat getirerek manevi destek elde etme, ölüm ve ahireti düşünerek Allah'a kavuşma arzusuyla psikolojik gerginliğini, çaresizliğini

* Araştırmamızda özellikle depremin Allah'ın bir cezalandırması olarak değerlendiren depremedelerin hemen hemen tamamı cezalandırma gerekçesini ifade ederken ya komşularının ya da toplumdaki genel bozulma ve hataların etkili olduğunu ifade ettikleri ve kendilerine yönelik bir değerlendirme yapmamayı tercih ettikleri görülmüştür.

76 Pargament, "God Help Me I", s. 810 vd.

aşmaya çalışma, Kur'an okuma ve namaz kılmak suretiyle Allah'tan yardım isteme ve rahatlamaya çalışma.

Olumlu dini başa çıkma davranışları arasında yer alan bu hususlarla birlikte olumsuz dini başa çıkma davranışı içerisinde yer alan yaşanan olayın sorumlusu olarak Tanrı'yı görme ve O'na kızma davranışının çok az oranda yer aldığı görülmüştür.

Araştırma açısından önem taşıyan bir husus ta, depremzedelerin büyük bir çoğunluğunca depremin Allah'ın bir cezası olarak değerlendirmesidir. Bu değerlendirmede, depremzedeler tarafından özellikle Kur'an'da helak edilen toplumların örneği dikkate alınarak toplumsal ve ahlaki, dini birtakım yozlaşmaların böyle bir cezalandırmaya etkisi olabileceği ifade edilmiştir. Fakat bu değerlendirmede gözden kaçan bazı noktaların önemli olduğu görülmektedir.

Zira, Kur'an'da örneği verilen Nuh, Lut, Ad, Semud gibi toplumların helak edilmelerindeki ortak hususun, o toplumların kendilerine gönderilen peygamberlere yaptıkları işkenceler, tehditler, onları yalanlamaları sonucu peygamberlerin hayatlarının ve kendilerine Allah tarafından gönderilen ilkelerin koruma altına alınmasının olduğu söylenebilir. Ayrıca depremi Allah'ın bir cezalandırması olarak ifade etmek, depremlerle başetmeyi ve olaya uyum sağlamayı zorlaştırabilecektir. Çünkü böylesi bir tutumla bireyler genelde kendisi dışındakilerin suçlarının cezası olarak bu olayın gerçekleştiğini düşünebilecek - ki araştırmamızda bu bulgu ortaya çıkmıştır - veya bireylerde aşırı suçluluk ve günahkârlık duygusu oluşabilecektir.

Deprem, Allah'ın insanlara deprem karşısında tedbir alma, O'nun çizdiği tabiat kanunlarına uyma vb. hususlara daha çok dikkat etmesine ve insanın yaptıklarını gözden geçirerek kendini sorgulamasına imkan sağlayıcı nitelikte bir 'uyarı' olarak algılanabilirse daha sağlıklı bir dini başa çıkma davranışı gerçekleştirme imkânı ortaya çıkacaktır.

DİNLER ARASI DİYALOG BAĞLAMINDA 'SAVAŞ' FENOMENİ; İSLÂMİYET ÖRNEĞİ

Kenan HAS *

Bu çalışma, 'Dinler Arası Diyalog' ve 'Dinler Arası İşbirliği' söylem ve sürecinin yükselme trendini yakaladığı bir süreçte özellikle farklı din müntesiplerinin 'işbirliği' ve 'diyalog' kavramlarına yönelik bir değerlendirme yapabilmeyi hedeflemektedir. Burada tartışmaya açmaya çalıştığımız en önemli sorun, 3.milenyuma girdiğimiz ve bilimsel gelişmelerin ve teknolojinin hızla ilerlediği ve aynı zamanda 'Dinler Arası Diyalog' ve 'Küreselleşme' gibi söylemlerin popüler olduğu bir dönemde “savaş” realitesinin ilâhî dinlerden biri olan İslâm'ın perspektifinde ele alınması ve temel prensiplerinin incelenmesidir.

Kâinattaki geçmiş ve gelecek bütün insanları, yüce ve tek yaratıcı Allah-u Teâlâ'nın, Hz.Adem ve Hz.Havva'dan türetmiş olduğu nesiller olarak algıladığımızda, insanların bir barış ortamında yaşama istekleri ve bunu gerçekleştirebilmek için düşünce ve eylem sahasında yoğunlaşma hedefleri aslında son derece tabii ve gereklidir. Ancak böyle bir hedefin gerçekleşebilmesi, tarihsel süreç içerisinde mümkün olmadığı gibi, günümüz dünyasının sosyo-politik tezâhürleri bağlamında da aynı zamanda ütöpiktir. Konuya tarihsel açıdan baktığımızda da zaten hiçbir dönemde evrensel barışın gerçekleşebileceği yolunda somut bir gelişme de söz konusu olamamıştır. Hz.Adem'in çocukları arasında başlayan kavga ortamı insanlık tarihi boyunca devam etmektedir. İfade etmesi her ne kadar zor olsa da, tarihsel akış içerisinde her dönemde 'savaş', adeta kaçınılmaz bir realite olarak kendini kabul ettirmiştir.

Konuyu sadece birkaç ülke eksenli çalışmanın yetersiz ve problemli olacağı malumdur. Bu bakımdan dünyanın çeşitli yerlerinde farklı yaşam şartları ve farklı konjoktürlerde bulunan insanları da konumuz açısından değerlendirmek gerekir. Ancak böyle bir çalışma hem uzun bir süreyi ve hem de tarih, siyasal bilimler ve ekonomi gibi farklı bilim dallarından uzmanların katılabileceği bir ekip çalışmasını gerektirdiği düşüncesinde

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

olduğumuz için burada sadece kavramın eylem sahasının bilgisel anlamı üzerinde durmaya çalışacağız.

Böyle bir konu üzerinde çalışırken, Hz.Peygamber döneminden sonraki dönemlerde ortaya çıkan olayları dini ve siyâsî eğilimler açısından da ayrıca dikkate almak gerekir. Çünkü gerek geçmişte ve gerekse günümüzde birçok konuda olduğu gibi 'savaş' konusunda da tek bir İslâmî bakış açısı daha net bir ifadeyle İslâm'dan çıkartılan tek ve tartışmasız bir yorumdan ziyâde farklı konjüktürel sebeplerden kaynaklanan birbiriyle çelişir görünümüne sahip açılımlar söz konusu olmuştur

Çalışmamızda, tarihsel süreç içerisinde müslümanların gayr-i müslimlerle yapmış oldukları savaşların sebep ve neticeleri gibi tarihsel bilgilerden ziyâde, sadece 'savaş' olgusunun İslâmî açıdan içeriğinin nasıl doldurulabileceği konusunu incelemeye çalışacağız.

1.Savaş Fenomeni; İnsanlar arasındaki mücadelenin kaçınılmaz bir olgu oluşu tarihsel bir gerçektir. İşte bu nedenle bütün dönemlerde olduğu gibi 'savaş' çağımızın da en önemli fenomenlerinden biridir. Bu fenomenin muhtevası üzerinde araştırma yapılırken tarihsel akış içerisinde literatüre geçen gerilimlerin ve mücadelelerin sebepleri gözden geçirilmelidir. Bunlar, adaletsizlik, insanların birbirinden ayrı kalıtımsal özellikler taşıdıkları ve bu nedenle bazı insanların diğerlerinden üstün oldukları inancı, ülkelerin ekonomik, siyasal vb. yönlerle kendilerinden daha zayıf olan ülkeleri sömürge haline getirerek rant arama çabaları gibi günümüz realiteleridir. Dolayısıyla söz konusu fenomenin arka planında yatan olguları iyi okuma ve tahlil etme gereği vardır.

Savaş, ya iki devlet arasında, bir devletle aşiret gibi organize edilmiş bir topluluk arasında, ya da din, millet vs. gibi değerler çatısı altında birleşmiş topluluk veya aşiretlerin kendi aralarında yaptıkları savaşlar olmak üzere farklı kategorilerde değerlendirilebilir.¹ Bu kuramın İslâm dünyasındaki iz düşümü konusunda, temel olarak bir yanda İslâm hukukçuları tarafından ortaya konan akademik görüşlerle, diğer yanda İslâm tarihinin açık gerçekleri arasında denge kurmayı hedeflediği² de ileri sürülen tezler arasındadır.

2.İslâm'ın savaş anlayışına yönelik olarak son dönemde yapılan yayımlarda yer alan çeşitli iddialar vardır. Bunları şu şekilde özetlememiz mümkündür. İslâm, kuvvet ve güç kullanarak kendisini zorla kabul ettirmek ve bütün ırk ve dinleri itaat ettirmek amacı üzerine kurgulanmıştır. Kişilere fikir ve inanç hürriyeti tanımaz. İslâm'ın aktarmak isteği ana düşünceler

1. Qamaruddin KHAN, *Political Concepts in Qur'an*, Lahore, 1982, 67

2. Edward J.JURJI, 'The İslâmîc Theory of War', *The Moslem World*, C.XXX, Newyork, 1940, 332

arasında farklı mezhep ve dînî toplumlardaki bütün insanlara karşı savaşı deklare etmesi yer almaktadır. “Savaş, müslümanlar ile diğer millet ve devletler arasında en esas ilişkilerden biridir ve 'Barış' denen şey, sadece zorunlu olan geçici bir süre içerisinde belirlenen bir zaman diliminden başka bir şey değildir. İslâm, sevgi, güven, dostluk gibi duygulara ihtimam göstermez, aldırış etmez ve antlaşmalara da itibar etmez.”³ İslâm'da savaşın amacının “Haraç” almak gibi sekülarist bir karaktere sahip oluşu⁴ vb. gibi. Bu gibi iddiaların akademik ortamda yeniden gözden geçirilmesinin, 'Kültür, Medeniyet ve Dinler Arası Diyalog' adı altındaki çalışmaları daha sağlıklı platformlara taşıyabileceği kanaatındayız.

3.Savaş probleminin ele alındığı birçok âyet vardır. Bununla birlikte bu âyetleri, Kur'anın ezeli ve ebedi olan Allah'ın kelamı olarak yaşamın bütün safhaları için ilk ve en önemli vahyin kendisi olması yönüyle ele almak ve Kur'an'ı Hz.Peygamberin Mekke ve Medine'de açıkladığı ve pratik hayata uyguladığı insan hayatının temel prensiplerini oluşturması açısından değerlendirmek gerekir. Ayrıca bu prensiplerin yorumu ve pratik hayata tatbik edilmesi İslâm dini müntesiplerinin tarihsel yaşamının bir temelini oluşturması bakımından da konumuz açısından dikkat çekicidir. Kur'an'da bu konuyla direkt ilgili bir çok âyet görebiliriz. Mesela Al-i imran, 3/121-180 arası Uhud savaşına, Ahzab, 33/9-19 arası âyetler Hendek savaşına, Tevbe, 9/38-129 arasındaki âyetlerin çoğu H.9.yılda yapılan Tebuk seferine⁵ ilişkindir. Fetih (48) suresinde Hudeybiye antlaşmasından ve Enfâl (8) suresinde de 75 âyetle Bedir⁶ savaşından bahsedilir.

3. Peters RUDOLPH, *Islam and Colonialism, The Doctrine of Jihad in Modern History*, Amsterdam, 1979, 110-111
4. Albrecht NOTH, *Müslümanlıkta ve Hıristiyanlıkta Kutsal Savaş ve Mücadele*, (Çev.İhsan Çatay), İst.1999, 17
5. Tebuk seferinin sebebi, İslâm'ın Arabistan'daki hızlı gelişiminden kaygı duyan ve Hz.Peygamberin düşmanlarından Ebu Amir tarafından kışkırtılan Bizanslıların, Medine'ye doğru yürüyüp sınır boylarında büyük bir kuvvet toplamakta olduğu haberi Hz.Peygambere ulaşır. Böyle bir saldırıya karşı tedbir olarak Hz.Peygamber, Müslümanların o günkü imkanları içinde güçlü bir kuvvet toplar ve H.9.yılın Recep ayında sınıra doğru hareket eder. Medine-Şam yolunun orta yerinde bulunan Tebuk'e varınca, Hz.Peygamber, ya Bizanslıların Arabistan'ı işgal için henüz hazır olmadıklarını ya da şimdilik böyle bir niyetten vazgeçmiş olduklarını tesbit ettiğinden olacak, ancak savunma amacıyla savaşa girilebileceği yolundaki İslâmî ilkeye uyarak herhangi bir çatışmaya girmeden ordusuyla birlikte Medine'ye geri döner. Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, (Çev.Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İst.1997, 360
6. Bedir savaşı; H.2.yılın Şaban ayında Medine'deki Müslümanlar, bir kaç ay önce Ebu Süfyan'ın önderliğinde Suriye'ye giden büyük bir Mekke ticaret kervanının Mekke'ye dönmek üzere güneye doğru yola çıktığını ve birkaç hafta sonra Medine yakınlarından geçeceğini öğrenirler. Hz.Peygamber de Kureyş müşrikleriyle kendi aralarında açık bir savaş halinin zaten mevcut olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmuş olmalı ki, söz

'Cihâd' teriminin hareket alanının esnekliğinden yola çıkarak, Müslümanların gayr-i müslimlere karşı bu anlamda agresif tavır sergilemeleri, dinler arası diyalog söylemlerinin yükseliş trendi kazandığı günümüzde açıklanabilmesi sıkıntılı bir eylem konumundadır. Bu terimin ilk dinî yorumları, şu iki şeyi garantilemeyi hedeflemek isteyen Müslüman toplumunun ortak yükümlülüğünü ifade eder. Birincisi, Gayr-i müslimlere karşı yapılacak kutsal mücadelede askeri kuvveti dolduracak yeterli sayıda gönüllü müminlerin olması. İkincisi, ise müslümanların yaşadığı bölgelere baskın yapan gayr-i müslimlere karşı bütün müminleri harekete geçirmek.

konusu kervana Medine'ye yaklaşır yaklaşmaz hücum etme niyetinde olduğunu ahabına bildirir. Bu haberi duyan Suriye'deki Ebu Süfyan, Mekke'ye acil yardım isteğiyle bir kurye gönderir.Kureyş'te Ebu Cehil'in kumandasında bir orduyu kuzeye doğru yola çıkarır. Burada dikkatleri çekmesi gereken nokta; Hz.Peygamberin tasarısını çok önceden açığa vurması, dolayısıyla tasarlanan saldırının bir yanılmacadan başka bir şey olmadığı, buna karşılık, ta başından beri gözlenen gerçek hedefin ise Kureyş ordusuyla karşı karşıya gelmek olduğunu gösterir gibidir. Her ne kadar taraflar arasında o zamana kadar fiili bir çatışma meydana gelmemişse bile zaten mevcut bir savaş hali varlığını her an hissettiriyordu ve Müslümanlar da kendilerini muhtemel bir Kureyş saldırısının tehdidi altında hissediyorlardı. Hz.Peygamberin bu kararsız ve sıkıntılı duruma son vermek ve aynı zamanda henüz kuvvet bakımından zayıf olan kendi toplumuna bir güvenlik hattı oluşturmak için böyle bir stratejiyi geliştirmiş olması büyük ihtimaldir. Çünkü, Hz.Peygamberin, sadece 40 kişinin koruduğu yaklaşık 1000 deveden oluşan muazzam kervana saldırmak ve onu yağmalamak gibi bir niyeti olsaydı bu eylemini kervan Medine yakınlarına gelinceye kadar bekleyerek ve aniden saldırıya geçerek çok rahatlıkla gerçekleştirebilirdi. Bu durumda Ebu Süfyan, Mekke'den silahlı bir yardım sağlamak için gerekli zamanı da bulamazdı. Ama Hz.Peygamber, tasarlamış olduğu imajını verdiği saldırıyı haftalarca önceden duyurarak, Mekke'li müşriklerin alarma geçmesi ve bir ordu hazırlayarak Medine üzerine gelmelerine yeterli olacak zamanı kazandırdı. İki ordu karşılaştığında Mekke ordusu yaklaşık 950, Müslümanlar ise 313 kişi idiler. Müslümanlar hemen savaş şurası yaparlar. Düşman kuvvetinin sayıca çok olduğu ve savaşılmadan Medine'ye dönülmesini teklif edenlere karşı Hz.Ebubebir ve Hz.Ömer gibi bahabelerinde içinde bulunduğu büyük çoğunluk savaş yapılmasından yana görüş bildirince savaş yapılmasına karar verilir. Mekke ordusundan 70, Müslümanlardan ise 14 kayıpla savaş sona erer. Sonuç olarak, Kureyşlilere şu mesaj verilir ki; Hz.Peygamber tarafından başlatılan hareket gelip geçici bir düş değil, fakat yeni bir dinin varlığının, Arap tarihinde bilinen hiç bir dönemle karşılaştırılmayacak yepyeni bir çağın başlangıcıdır. Savaş, sahabe açısından daha farklı sonuçları ön plana çıkarmıştır. Çünkü bir çok sahabe için Medine'ye hicret olayı, Mekke'de çekmek zorunda kalmış oldukları baskı ve zulme karşı bir sığınma hareketinden başka bir anlam taşııyordu.Ama savaştan sonra artık kendilerini yepyeni bir toplumsal düzenin beklediğini anlamış oldular. Hicretin ilk dönemlerinde kendileri için o kadar karakteristik olan o pasif kendini adama tavır ve öğretisi, bu olayda, eylem yoluyla kendini adama fikriyle bütünlüyci ögesine ulaşmış oldu. Bkz.ESED, 317-319. M.Hamidullah, Bedr savaşında kervanların da hedef alındığını görüşünü savunur. Bkz.Muhammed HAMİDULLAH, Hz.Peygamber'in Savaşları, (Çev.Salih TUĞ), İst.1981, 65-66

İslâmî misyonu, buna karşı cephe alanlara karşı korumak söylemi aynı zamanda din hürriyetinin korunması olarak da ifade edilebilir. Herkes İslâm'ın çağrısına kulak vermede ve İslâm'ı herhangi bir engelleme, baskı veya bir eziyet, zulüm olmaksızın kabul edebilmede tamamen hür olmalıdır.⁷ Bu söylemi destekleyen argüman olarakta yine Kur'an'ın 2/193 ve 8/39. âyetleri gösterilebilir.

İslâm'ın savaş hakkındaki tutumu, İslâm'ın propagandasını yapmak ve savunma fikrinin ön planda oluşu gibi farklı kategorilerde incelenebilir. Bunlardan “savunma” fikriyle bağlantılı olarak ortaya konan argümanlar olarak; 1.Müslümanların canları mal ve mülkleri üzerine düşman kuvvetlerce yapılan veya yapılması beklenen bir saldırı karşısındaki savaş halinden söz edilebilir, ki Kur'an'ın 2/190. âyetleri bu konuya açıklık getirmektedir. 2.Müslümanların yerleşim bölgelerinin dışında kalan yerlerdeki Müslümanların zulüm ve baskılara maruz kalmalarını önlemek. Bu, din hürriyetini koruma fikriyle tamamen bağlantılıdır. Bu konuda Kur'an'ın 4/75. âyetinin esas alındığı görülmektedir. 3.ise; Düşman tarafından antlaşmanın ihlaline karşılık olarak savaş yapmak ki, kaynağını Kur'an 9/12'den almaktadır⁸

Buna göre Müslümanlar sadece zulüm altında iken ve savunma amacıyla savaşmayı tercih etmişlerdir. İslâm tarihinin ilk yıllarında görülen savaşlar da İslâm inancını savunmak amacıyla önce Kureyş'e, ardından bütün Araplara daha sonra da İran ve Bizans'a karşı yapılmıştır. Üzerinde en çok spekülasyon yapılan ve tarih boyunca farklı şekillerde tezâhür eden fetih hareketlerini ise devletlerin takip ettiği dış politikanın bir sonucu olarak değerlendirmek gerekir.

7. RUDOLPH, 122

8. RUDOLPH, 123 Savunma eğilimli akımın son dönemlerdeki en dikkat çekici örneklerini 19.yüzyılın ikinci yarısında Hindistan'da görmekteyiz. Akımın ilk temsilcilerinden biri de (1817-1898) yılları arasında yaşamış olan Seyyid Ahmed Han'dır. 1871 de Hindistandaki olaylar üzerine yazmış olduğu yazıda, önce 'savaş' anlamında kullanılan 'cihâd' terimine yüklenen anlamlardan yola çıkarak bu kavramı “fi sebilillah inancının savunulması için yapılan savaş” olarak açıklar ve bu eylemin yapılması için gerekli olan şartlardan bahseder. Bu şartların göz ardı edilerek yapılan bir savaşın da hukuksuz birşey olacağını vurgular. Bkz.RUDOLP, 125. Seyyid Ahmed Han'ın düşünceleri için Bkz. Aziz AHMED, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm, (Çev.Ahmet Küskün), İst.1990, 41-68 Bu görüşleri vurgulayan sadece Ahmed Han değildi. Cihâd'ın savunmaya yönelik bir savaş olduğu düşüncesi 19.yüzyılın sonlarında Orta Doğu ülkelerinde özellikle Mısır'da Muhammed Abduh ve Muhammed Reşid Rıza'nın çalışmalarında da görülür. Bu alimlerle Ahmed Han'ın bu konudaki görüşleri arasında küçük nüanslar olsada çıkış noktaları aynıdır. Hernekadar son zamanlarda radikal yaklaşımlar zaman zaman ön planda görünse bile günümüzde 'savaş' anlamındaki 'Cihâd' anlayışında 'savunmacı' eğilim ağırlıktadır.

Kur'an'da, 'Darü'l-Harb' ve 'Darü'l-İslâm' şeklinde açık bir şekilde tanımlama yer almamıştır ve özellikle "Dört Halife Dönemi" sonuna kadar, müslümanların gayr-i müslimleri zor kullanarak müslüman yapmak için savaşa gittiklerine dâir tartışma götürmez argümanlar getirmek mümkün görünmemektedir. 'İslâmî Savaş' temel insan hakları içindir. Bu söylemden, savaşmak için saldırılmayı beklemek gibi bir anlam da çıkarılamaz. Savaş, Kur'an'da da işaret edildiği gibi, insan hürriyetlerinin korunması için gereklidir. Konuyla ilgili Kur'an âyetlerini incelediğimizde şöyle bir sınıflama yapılabilir.

4. Savaşmaya teşvik eden âyetler;

4.1."Size savaş açanlara karşı Allah yolunda savaşın, sakın aşırı gitmeyin, çünkü Allah aşırıları sevmez." (Bakara 2/190) "Onları (size karşı savaşanları) yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne, adam öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Haram'da onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar, size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün...(Bakara 191) "Fitne tamamen yok edilinceye ve din (kulluk)de yalnız Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın. Şâyet vazgeçerlerse zalimlerden başkasına düşmanlık ve saldırı yoktur."⁹

Buradaki son âyet (Bakara 193), Hudeybiye Barış antlaşması esnasında nazil olmuştur.¹⁰ Hz.Peygamber ve ashabı bir önceki yıl yapamadıkları umre ibâdetini ifâ etmek için hazırlık yaparlar. Ancak bu arada Kureyş'in kendilerine verdikleri sözü tutmayarak kendilerini Mescid-i Haram'a girmekten alıkoyacaklarından endişe ederler. Hz.Peygamber ve ashabı da zaten Haram ayında savaşmayı doğru bulmuyorlardı.¹¹ İşte böyle bir ortamda bu âyetler nâzil olur. İbn Cerîr'in Katâde'den tahrîç ettiği bir rivâyet de yine Kâbe'yi ziyaretle ilgilidir.¹² Söz konusu âyet H.7. yılında nazil olmuştur.

9. Bakara, 2/191,193

10. Hz.Peygamber (s.a.s) müşrikler tarafından Kabe'ye girmeleri engellenir ve gelecek yıl gelmesi ve Mekke'de üç gün kalması, Kabe'yi tavaf etmesi ve dilediği şekilde hareket etmesi hususunda anlaşma yapılır. Bkz.imam Ebi'l-Hasen Ali b.Ahmed El-Vahidi en-NEYSABURİ, *Esbâbü'n-Nüzûl*, (Ta'lik ve Tahrîç, Mustafa Ribü'l-Büga), Beyrut, 1994, 45-46

11. Celaledin es-SUYUTİ, *Lübâbu-l Nukûl, fi Eshâb-ı Nüzûl*, Beyrut, Tsz., 24

12. Hz.Peygamber ve ashabı Zi'lkade ayında ihramlı olarak ve yanlarında da Mekke-i Mükerreme'ye götürülmek üzere kurbanlık hayvanları olduğu halde Mekke'ye yönelirler. Hudeybiye'ye vardıklarında müşrikler onları engeller ve Hz.Peygamber (s.a.v) ile 'bu yıl Medine'ye dönüp, gelecek yıl Mekke'ye gelmesi' konusunda anlaşma yaparlar. Bir sonraki yıl gelince Hz.Peygamber ve ashabı yola çıkar ve Zi'lkade ayında ihramlı olarak Mekke'ye girerek orada üç gece kalırlar. Bu arada müşrikler bir önceki yıl Hz.Peygamber (s.a.v)in umre (isteğini) reddettikleri için kibirlenmişlerdi. Allah-u

“Fitne ortadan kalkıncaya kadar ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın” ibâresi Enfâl, 8/39. âyette de geçmektedir. Bu âyette savaş açılmasına meşrû sebep olarak 'Fitne'¹³ kelimesi gösterilmiştir. Burada savaşın sona erdirilmesi için şart koşulan ‘dinin tamamen Allah için olması’ ibâresi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Katâde, bunun anlamının ‘lâ ilâhe illallah’ denilinceye kadar olması gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁴

Ancak burada çözülmesi gereken bir sorun karşımıza çıkmaktadır. O'da Arapçada 'çok anlama' sahip olan kelimelerin geçtikleri âyetlerde hangi anlamda kullanıldıkları sorunudur. “Fitne” kelimesi de çok anlamlı kelimelerden birisidir. Bu tür kelimelerin hangi anlamda kullanıldıkları ancak bağlamları göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir. Ayrıca Arapça'dan Türkçe'ye çevrilen kelimelerin önemli bir kısmında görülen anlam daralması ve Kur'an'da geçen bu tür kelimelerin Türkçe'ye genelde o kelimeye Kur'an'ın yüklediği terimsel anlamın ön plana çıkarılarak tercüme edilmesi âyetlerin yanlış anlaşılma problemini de beraberinde getirmektedir.¹⁵

Kur'anda “el-fitne” olarak 30 ve türevleriyle birlikte 60 yerde geçen kelimenin imtihan, musibet, (dert), saptırma (inkar), cinnet, azap, (ateşe atılma), cevap (mazeret, çare), günah, savaşma, (öldürme), fitne, baskı (işkence, eziyet, kötülük) gibi anlamlara gelen kullanımları vardır. Yukarıda değindiğimiz Bakara 191-193. âyetlerde iki yerde geçen “fitne” kelimesinin, âyetlerin bağlamı ve nüzul sebepleri göz önüne alındığında “baskı, işkence, eziyet ve kötülük” gibi anlamları ön plana çıkmaktadır. Çünkü söz konusu âyetlerde Müslümanlara herhangi bir sebep olmaksızın savaş yapmaları değil, aksine kendilerine savaş açanlara karşı harp etme iznini vermekte, onlara Mekke'den kendilerini uzaklaştıran insanlara aynı şekilde karşılık hakkı verme hakkı tanımaktadır. Bu söylemi destekleyen en kuvvetli argümanda yine âyetin içerisinde. O'da 'eğer onlar sizinle savaşırlarsa...'

Teâlâ da buna karşılık olarak Hz.Peygamber (s.a.v)i bir önceki yıl kendisini ve ashabını Mekke'ye girmelerini engelledikleri ayda Mekke'ye girdirmiş olur. es-SUYUTİ, 24

13. İbn Abbas, Katade ve Hasen rivâyetiyle burada geçen ‘fitne ortadan kalkıncaya kadar’ ifâdesiyle ‘şirk’in ortadan kalkmasının anlaşılması gerektiği vurgulanır. Hasen rivâyetinde buradaki fitneden kastedilen şeyin ‘Belâ’ olduğu şeklinde de bilgi vardır. İbn Haric, mü'min'in dininden vazgeçirilmesi gayreti olarak izah etmiştir. İbn Zeyd ise, buradaki fitne'den ‘küfr’ kastedildiğine işaret eder ve mananın ‘küfr ortadan kalkıncaya kadar onlarla savaşın’ şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Bkz.Ebu Ca'fer Muhammed b.Cerir et-TABERİ, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, Beyrut,1992, C.VI, 245-246.
14. TABERİ, C.VI, 245
15. Söz konusu kelimenin Arapça ve Türkçe'deki kullanımları ve Kur'an'daki kullanımları konusundaki geniş bilgi için bkz. Emrullah İŞLER, “Fitne Katl'den Beter mi? “Fitne” kelimesi ve Türkçe'ye çevirini sorunu” *İslâmîyat* II, Ank.1999, .2, 137-153

gibi şartlı ifâdelere yer verilmiş olması ve hemen arkasından 'Ancak vazgeçerlerse unutmayın ki Allah çok affedicidir, rahmet kaynağıdır' mealindeki 190. âyet, saldırı olmaksızın yapılacak bir savaş anlayışını sorgular mâhiyettedir.

4.2.Konumuzla ilgili üzerinde en çok spekülasyon yapılan âyetlerden biri olarak da içerisinde Hz.Peygamberin verdiği ceza şekli söz konusu olan şu meâldeki âyeti görmekteyiz.

“Allah'a ve Elçisi'ne karşı savaş açanların¹⁶ ve yeryüzünde fesadı yaymaya çalışanların büyük kısmının öldürülmeleri veya asılmaları veya döneklikleri yüzünden büyük kısmının ellerinin ve ayaklarının kesilmesi yahut yeryüzünden sürülmeleri, yalnızca bir karşılıktan ibarettir..”¹⁷

Klasik müfessirlerin söz konusu âyete getirmiş oldukları yorumlar, genellikle âyetin zâhirî yönü üzerinde yoğunlaşmıştır. Yani “Allah'a ve Elçisi'ne savaş açan ve yeryüzünde fesadı yayanların cezası, onların öldürülmeleri, yahut asılmaları yahut ellerinin ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi veya yeryüzünden sürülmeleri olacaktır. Ancak bu tür yorumlar şu sebeplerden sıkıntılıdır.

1.Âyette geçen dört fiil de edilgen çatısında kullanılmıştır. 'Öldürülme'-Yukattelu-, 'Asılma'-Yusallebu-, 'Kesilme'-Tukatta'a- ve 'Sürülme'-Yünfev- fiilleri geniş zaman kipindedir ve bu şekilde iken gelecek zaman veya emir halini ifâde etmezler.

2.Söz konusu âyet, şer'i bir hüküm olarak alınacaksa, 'onlar yeryüzünden sürüleceklerdir' ifâdesinin anlamı ne olabilir? Bu noktada bir kısım müfessirler “savaş açan düşmanların (İslâm) topraklarından çıkartılmaları” gerektiğini düşünmüşlerdir. Ancak Kur'an'da “yeryüzü” (arz) teriminin böyle sınırlı bir anlamda kullanıldığının örneği yoktur.

3.Söz konusu âyetin bir 'şer'i emir' şeklinde yorumlanmasına karşı en güçlü itiraz olarak (7/124)¹⁸, (20/71)¹⁹ ve (26/49)²⁰ âyetleri gösterilmektedir.

16. Buradaki “Allah'a ve Elçisi'ne savaş açmak” ifâdesi ile, başka insanların Allah inancını sarsmaya ve yıkmaya yönelik bilinçli davranışlarının yanısıra, Allah'ın koyduğu ve bütün elçilerin açıkladığı ahlâki ilkelere düşmanca bir muhalefet ve onların kasıtlı olarak gözardı edilmesi anlatılmaktadır. Âyetin genel yorumuna gelince; Klasik Araçça'da 'birinin elini ve ayağını kesmek' deyimi, 'birinin gücünü yok etmek' ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Burada da mecâzî anlamın ön plânda düşünülmesi daha uygun olabilir. Âyette geçen ve genellikle “çaprazlama olarak” şeklinde çevrilen 'min hilâf' deyimi, 'halefahu (onunla anlaşmazlığa düştü, yahut 'ona muhalefet etti' veya 'ona aykırı gelecek şekilde davrandı' anlamlarına gelen) fiilden türetilmiştir. Buradan da 'min hilâf'ın öncelikli anlamının 'onların sapkınlıkları yüzünden' şeklinde düşünülmesi de mümkündür. Bkz.ESED, 195

17. Mâide, 5/33

18. Firavun; “Ben size izin vermeden o'na inandınız, öyle mi” dedi, “Bakın, bu sizin yaptığımız sinsice hazırlanmış bir tuzak; hem de bu (benim kendi) şehrimde, böylelikle ahalisini çekip götürmek için... Ama (bekleyin) yakında göreceksiniz. Bu dönekliğiniz

Bu âyetlerde Kur'an, kitlesel asılmaya ve kitlesel imhaya işaret eden tamamen aynı ifâdeleri -bu defa geleceğe yönelik kesin bir niyet ile- Firavun'un ağzından mü'minlere karşı bir tehdit olarak nakleder. Firavun ise, Kur'an'da her zaman kötülüğün ve Allah'ı inkarın tipik bir örneği olarak tanımlandığından, aynı Kur'an'ın başka bir yerde "Allah'ın düşmanı" olarak vasıflandırdığı bir kimseye izafe ettiği ifâdelerin aynısı ile bir ilâhî kanunu yürürlüğe koyması düşünülemez.²¹

Konuyla ilgili olarak gösterilen bir önemli âyet ise Bedr savaşından önce nazil olan ve Hz.Peygambere karşı savaş başlatan Mekkeli müşriklere karşı Müslümanların savaş açabilmelerine izin verildiğini bildiriren Bakara 2/216 dır. Ancak nüzûl sırası bakımından bu âyetten sonra gelen ve kısastan vazgeçmenin daha hayırlı olduğuna yönelik "...onlar için (Tevrat'ta) hükmettik; cana can, göze göz, dişe diş, kulağa kulak, buruna burun ve yaralamalarda (benzer) bir karşılık; ama kim hayır için ondan vazgeçerse, bu günahlarının bir kısmına keffâret olacaktır..." şeklindeki âyet²² ise Müslümanların sergileyecekleri tavrın nasıl olması gerektiğine yeterince ışık tutmaktadır.

4.3.Konumuz açısından önemli bir âyet de Hac suresindeki âyettir.

"Kendileriyle savaşılana (müminlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle, (savaş konusunda) izin verildi..." Hac 22/39

İbn Abbas bu âyetin, savaş (kıtâl) hakkında nâzil olan ilk âyet olduğunu belirtir ve 'Hz.Peygamber'in Mekke'den çıkarıldığı zaman Hz.Ebu Bekir'in 'Peygamberlerini çıkardılar, mutlaka helâk olacaklardır' dediğini ve bunun üzerine de söz konusu âyetin nâzil olduğuna işaret eder.²³

Kur'an'da savaş yapmaya izin veren âyetlerde görülen temel prensiplerden birisi de saldırmazlık anlaşmalarının ihlâl edilmesi ve ilk olarak karşı tarafın savaşa olarak başlamış olması gösterilmektedir.²⁴

İslâm'da 'savaş' ve 'barış' konularını incelerken öncelikle iki temel noktanın açılımının yapılması gereklidir. Bunlardan birincisi 'İnsan Hakları',

yüzünden, mutlaka, (içinizden) pek çoğunun ellerini ve ayaklarını budayacağım; ve yine mutlaka (içinizden) pek çoğunu topluca asacağım!" Araf 7/123-124.

19. (Firavun); "...bu ihanetinizden dolayı, hiç şüphenez olmasın, çoğunuzun ellerini ayaklarını kesivereceğim; ve yine şüphenez olmasın ki, pek çoğunuzu da hurma kütüğüne asacağım ki, böylece hangimizin azapta daha zorlu ve daha sürekli olduğunu iyice anlayasınız!" Taha,20/71.

20. (Firavun);"...Fakat yakında (benim intikamımı) göreceksiniz: içinizden bir çoğununun ellerini (ve) ayaklarını kestireceğim, hepimizi astıracağım!" Şuara, 26/49.

21. Bkz.ESED, 195

22. Maide, 5/45

23. SUYUTİ, 147

24. Tevbe, 9/12-13

ikincisi ise insan haklarının pratikte zemin bulmasını sağlayacak uygulama türü olan 'Adalet'. İslâm'da hâkim olan düşünce evrensel düşüncedir. “Bir millete olan kininiz sizi adâletsizliğe sürüklemesin; Âdil olun; bu takvaya çok yakındır”²⁵ âyeti konuyu aydınlatır mahiyettedir.

5. Din Hürriyeti ve Savaş; Savaşın, insanları dinlerini değiştirmeye zorlayıcı bir amaca asla hizmet etmeyeceği kesindir. Bu şekildeki bir hüküm Kur'an'ın 2/256. ve 10/99. âyetlerinde de desteklenmiştir. Bu görüşü destekleyici kuvvetli bir argüman olarak, Hadislerde kadın, çocuk ve yaşlı insanları kâfir bile olsalar öldürülmesinin yasaklanması gösterilebilir.²⁶ Halbuki savaşla ilgili âyetler indiğinde 'kâfir' olarak tanımlanan bütün insanların öldürülmesine izin verilebilirdi. Ancak böyle bir durumla karşılaşmamaktayız. Şimdi böyle bir misyonu yüklenen Din'in, kendisini kabul etmeyen insanlara karşı zor kullanma gibi bir gereksinimi olduğundan söz etmek ne derece doğrulanabilir? Şâyet böyle bir tavır söz konusu olsaydı, bu insanlar için hem onur kırıcı, hem onların heves ve ümidlerini kırma ve dolayısıyla İslâm'a giden yolda olumsuz bir rol oynardı. Eğer kişi, istemediği bir şeyi yapmak için kendisinin tehdit edildiği veya kendisine zor kullanıldığının farkında olursa bu durum onu istenilen noktaya saygı göstermesine, takdir hisleriyle yaklaşmasına ve itibar göstermesine engel teşkil edecektir.

Buradan anlaşılacaktır ki, herhangi bir dini zorla ve güç kullanarak kabul ettirmek için yapılacak bir savaşa Kur'an izin vermemiştir. Yukarıda değindiğimiz 'Dinde zorlama yoktur'²⁷ âyetinde konu net bir şekilde anlaşılacaktır. Söz konusu âyetin nüzûl sebebine gelince; İbn Abbas'tan bir rivâyete göre; Salim b. Avf oğullarından El-Husayn denilen bir kimse hakkında nazil olmuştur. Ensardan olan bu kişinin iki Hıristiyan oğlu vardır. Onların Hıristiyan kalmakta ısrar etmeleri karşısında Hz. Peygambere gelerek çocuklarını müslüman yapmaya zorlayıp zorlayamayacağını sorar. Ve bunun üzerine de bu âyet nazil olur. Bir başka rivâyete göre de âyetin nüzûl sebebi çocukların dinlerini değiştirmelerine yöneliktir.²⁸

'Din ve Vicdan Hürriyeti'nin temel felsefesi, insanların herhangi bir baskı ve zorlama olmaksızın kendi irâde ve arzularıyla kutsal kabul ettikleri metafizik güce, mutlak varlığa inanmaları, îmân etmeleri ve istedikleri

25. Maide, 5/8

26. Buhari, Kitabu'l Cihâd, 56

27. Bakara, 2/256

28. Ensardan bazı kimseler çocuklarını emzirmeleri için Ben-u Kurayza kabilesindeki süt annelerine bırakırlardı. Böylece bu çocuklar Yahudi dini hayatı çerçevesi içerisinde büyüyorlardı. Daha sondeki dönemde İslâm dini gelince bu çocukların aileleri onları İslâm'a girmeye zorladılar. Bunun üzerine de bu âyet nâzil oldu. Abdulfettah el-KADI, *Esbâb-ı Nüzûl*, Sahâbe ve Muhaddisler Göre, (Çev. Salih Akdemir), Ank. 1996, 78

'Din'in prensipleriyle amel etme hakkına sahip olmalarıdır. Çünkü açık ve net olarak anlaşılacağı üzere 'Din', 'Vicdan', 'İman' gibi kavramlar insanın sadece kendi iç dünyasının değerleri olup bu kavramların hareket sahasına dışarıdan herhangi bir müdahale yapılması da söz konusu değildir. Dahada ötesi, insanların bu değerlerinin dışarıdan herhangi bir güç kullanılarak yönlendirilebileceğinin düşünülmesi herhangi bir bilimsel değer de taşımamaktadır.

'Din' terimi, hem ahlâkî olarak emredici kanunların muhtevâsını ve hem de onlara uygun davranmayı ifâde eder ve sonuçta, terimin en geniş anlam çerçevesini yansıtır. Yani, içerdiği akidecî prensipleri ve bu prensiplerin pratik yansımalarını olduğu kadar, insanın ibâdet ettiği varlığa karşı yaklaşımını, dolayısıyla 'itikâd' kavramını da içine alır. Bunun "din", "inanç", "dînî müeyyideler" yahut "ahlâk sistemi" olarak çevrilmesi, terimin hangi bağlamda kullanıldığına bağlıdır. İnanç veya din ile ilgili her konuda zorlamanın kesin olarak yasaklanmasına dayanan bütün İslâm hukukçuları, zorla din değiştirmenin her şart altında geçersiz ve temelsiz olduğu ve inanmayan bir kişiyi İslâm'ı kabule zorlamanın büyük bir günah teşkil ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Bu, İslâm'ın, inanmayanların önüne "ya İslâm, ya kılıç" alternatifi koyduğu şeklindeki yaygın söylemi geçersiz kılan bir hükümdür.²⁹ "Ey Muhammed! Kendilerine kitap verilenlerle verilmeyenlere; "İslâmîyeti kabul ettiniz mi?" de. Kabul ettilerse doğru yolu bulmuşlardır. Yüz çevirirlerse, senin tebliğden başka yapacağın yoktur."³⁰

Âyet'de düşmandan intikam almaya cevaz veriliyor ise de burada bir anlamda verilecek cezanın mâruz kalınan zulmün oranıyla sınırlandırılması emdedilmekte ve bunun yanında yukarıda da işaret edildiği üzere 'affetmenin' fazileti ön plâna çıkartılarak konuya farklı bir yaklaşım imkanı da verilmektedir.³¹

6.Peygamberlerin Misyonu; Kur'an'ın muhtevâsı üzerinde şu noktaların altı çizilmiş olduğu söylenebilir. Peygamberlerin görevi sadece tebliğ'dir. Dolayısıyla, bu görevi sekteye uğratacak ve engelleyecek oluşumların dışında peygamberin 'saldırı amaçlı savaş yapması' yüklendiği misyon bağlamıyla paralellik taşımaz. Peygamberlerin bu dünya hayatındaki görevlerine baktığımızda da zaten şu hususları görebilmekteyiz.

6.1.Peygamberlerin, insanları yalnız "Bir" olan Allah'a kulluk etmeye dâvet etmeleri.³²

29. Bkz.ESED, 78

30. Âl-i İmran, 3/20

31. 'Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür. Kim bağışlar ve barışı sağlarsa, onun mükâfaatı Allah'a aittir. Doğrusu O, zâlimleri sevmez.' Şûra, 42/40

32. "Gerçek şu ki, Biz Nuh'u kendi toplumuna gönderdik; 'Ey kavmim! dedi, 'yalnızca Allah'a kulluk edin; O'ndan başka Tanrınız yok çünkü. 'Âraf,7/59 -Aynı muhtevaya

6.2.Görevlerinin, Allah-u Teâlâ tarafından kendilerine vahyolunana 'tebliğ' etmek olduğu;³³

6.3.İnsanlığa, (özellikle de son peygamber Hz.Muhammed (as)'ın bütün âlemlere) rahmet olarak gönderilmeleri ;³⁴

Kur'an'da bu hakikat ayrıca Peygamberlerin lisânıyla “Rabbimiz bilir ki biz gerçekten size gönderilmiş elçileriz; Fakat (bize emanet edilen) mesajı size açıkça tebliğ etmekten başka bir şey ile yükümlü değiliz”³⁵ ifâdesiyle teyid ettirilir.

Bu âyetlerden, değil sadece Hz.Peygamber'in hiç bir peygamberin insanları inanmaya zorlamak gibi bir misyonla gönderilmemiş olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

sahip Hûd Peygamberin Ad kavmine (Araf,7/65), Salih Peygamberin Semud kavmine (Araf,7/73), fiuayb Peygamberin Medyen halkına (Araf,7/85), Hûd Peygamberin Ad toplumuna (Hûd,11/50) mesajları vardır. Konuyla ilgili olarak yine Nahl,16/2, Enbiyâ, 21/108 ve Kehf,18/110 âyetleri peygamberlerin sözü edilen ortak misyonlarına vurgu yapmaktadır.

33. “Ey peygamber, eğer seninle tartışmaya girerlerse de ki; “Bana tâbî olanlarla birlikte ben kendimi Allah'a teslim ettim.” Daha önce vahy verilmiş olanlara ve ümmîlere de “siz de Allah'a teslim oldunuz mu?” de. Eğer teslim oldularsa doğru yolu buldular demektir. Yok eğer yüz çevirdilerse unutma ki senin görevin sadece mesajı iletmektir. (Çünkü) Allah kullarını çok iyi görmektedir. (Âl-i İmran, 3/20). Ayrıca bkz. “..senin görevin sadece,(sana vahyolunan) mesajı açıkça duyurmaktan ibarettir.” (Nahl,16/82). “Peygamber, (kendisine emanet edilen) mesajı tebliğ etmekten başka bir şeyle yükümlü değildir.” (Mâide,5/99). “Eğer (Rasûl'den) yüz çevirirseniz (bilin ki) o yalnız kendi yükümlülüklerinden sorumlu tutulacak, siz de yalnız kendi yükümlülüklerinizden sorumlu tutulacaksınız; ama eğer o'na itaat ederseniz doğru yola erişirsiniz. Ayrıca, Rasûl'e düşen yalnızca (kendisine indirilen mesajı) açıkça duyurmaktır. (Nûr,24/54). “..Peygamber'e düşen yalnız açık bir tebliğdir.”(Ankebût,29/18). “Biz seni onlara bekçi olarak göndermedik; sana düşen, yalnız (emanet edilen) mesajı iletmektir.” (Şûra,42/48)
34. İnsanlığa gönderilen son rasûl için Allah-u Teâlâ'nın “Biz seni yalnızca, bütün âlemlere rahmetimiz(in) bir işareti olarak gönderdik. Enbiya 21/107 -Burada geçen 'bütün âlemler' ifâdesinin sınırları içerisine insanlık aleminin hepsi dahil olduğuna göre insanlık içindeki bütün toplumların da kurtuluşu hedeflenmektedir. Bu aynı zamanda Kur'an mesajının özüne ilişkin temel ilkedir.

Kur'ani vahyin evrenselliği onun üç özelliğinden ileri gelmektedir.Birincisi; Kur'an mesajı, soy, ırk ya da kültürel çevre gözetmeksizin bütün insanlığa hitap etmektedir. İkincisi; özellikle insanın akıl ve sağ duyusuna hitap etmekte ve üçüncüsü; Bilinen bütün diğer dini metinlerin aksine, Kur'an, 14 yy. önce vahyedildiği günden bugüne tek kelimesi dahi değiştirilmeden ulaşan ve bundan böyle de değiştirilmeden kalacak olan tek kitaptır. Çünkü Kur'an, “onu (tüm tahriflere karşı) muhakkak ki Biz koruyacağız” vaadi doğrultusunda eksiksiz kaydedilmiş ve günümüze eksiksiz ulaştırılmıştır. (İnna nahnu nezzelna ezzikra ve inna lehu le hafizun Hicr 15/9) Bu üç özelliğinden dolayıdır ki, Kur'an, ilâhî vahyin son evresini temsil etmektedir ve bu vahyi insanlığa ulaştıran Hz.Peygamberde peygamberlerin sonucusudur. Kur'an ifâdesiyle ‘peygamberlerin mührü’dür. Bkz. ESED, 665

35. Yasin, 36/16-17

Her ne kadar Hz.Peygamberin Mekke ve Medine'deki vahyin açıklamasından oluşan mesajları, siyâsî etkinliği ve Medine döneminde yapılan antlaşmalar olsa da düşmanlara karşı alınması gerekli tutum ve davranışlar da ele alınmıştır. Özellikle gruplar halinde insanların Mekkenin dışına 615 ve 622 yıllarında hicret etmeleri, Yahudilerle, Mekkelilerle ve diğerleriyle olan mücadeleler vs. Bütün bunlar bu tutum ve davranışların tipik örnekleri olarak gözükmemektedir. Burada Hz.Peygamberin her zaman için anlaşma yapma veya göç etme fırsatını öncelemiş olması dikkat çekicidir.

Kur'an'da, bütün peygamberlerin aynı mesajları ulaştırmış olmalarının sık sık vurgulanmasının yanında, Kur'an mesajlarının insanlık için bir 'Nûr' olarak nitelendirilmesi³⁶ ve inanan bir toplum için yol gösterici ve rahmet olması³⁷ peygamberlerin diğer inançlara mensup olanları dîne davet ederken eylem alanlarının sınırlandırılmış olması konusuyla tamamen paralellik arz etmektedir.

7.İnsan bilgisinin gelişmesi, İslâm'ın sadece bir din değil, aynı zamanda bir hukûkî, politik, ekonomik ve sosyal sistem olduğu iddiasını hükümsüz kılmamaktadır. Çünkü Kur'an'ın mesajları hayatın bütün yönlerine ilişkindir. Hz.Peygamber bize sadece bir din getirmekle kalmamış, içinde hiç bir adaletsizliğe yer vermediği bir sosyal düzeni de inşâ etmiştir. Aynı şekilde günümüz dünyasındaki İslâm müntesiplerinin, modern müslüman toplumunda sonradan ortaya çıkan yeni adaletsizlikleri de ortadan kaldırması gerekmektedir.³⁸

Buradan şöyle bir sonuca ulaşmaktayız. İslâm'da 'Allah yolunda savaşmak' kavramının içeriği, dînî inancı güç kullanarak kılıçla, silahla, kuvvetle yaymak olarak doldurulduğu sürece 'Kur'an'ın okunuşu'nda ikilemlerle karşı karşıya kalınacaktır. İslâmîyette ön görülen mücadele tamamen sosyal adâletin gerçekleştirilmesi hedefine yöneliktir. Başka amaçlar için yapılan savaşların özellikle Emeviler döneminden itibaren başlayan tarihsel süreç içerisinde 'İslâmî' tanımlamasının sınırları içerisinde algılanması iktidarların mutlakçı ideolojiyi benimsemelerinden ve toplumsal akîdelerin kabîle merkezli oluşundan kaynaklanmaktadır. Nitekim dört halife döneminden sonra mutlakçı ideoloji hakimdir ve devletin varoluşu da kısmen savaşlarda elde edilebilecek ganimete dayanmıştır.

Allah-u Teâlâ, müslümanlara dinlerini başkalarına zorla kabul ettirmek gibi bir misyon yüklememiştir. Bununla beraber öncelikli olarak

36. Nisa, 4/174

37. Araf,7/52

38. Mazharuddin SİDDİKİ, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, (Çev.Murat Fırat, Göksel Korkmaz), İst.1990, 6

onları, dinlerinde fitneye uğramaktan korumak ve mütecâviz kuvvetlere, kuvvetle karşı koymak vazîfesi ile mükellef tutmuştur. Bu yükümlülüğün hemen yanında da, yeryüzünde yaşayan herkes için adâleti gerçekleştirmeye çalışmak gibi bir önemli bir sorumluluğu vardır. Bu sorumluluktan hareketle dünyanın neresinde olursa olsun, 'yeryüzünde Allah'ın halifesi' olarak yaratılma gibi mükemmel bir özelliğe ve ayrıcalığa sahip 'insan'ı karşı karşıya kaldığı her türlü haksızlık, zulüm ve baskıdan korumak hedefi herhangi bir müslümanın yaşamının çizgisini oluşturmaktadır. Çünkü 'Adâlet' kavramını konjoktürel düşünmek, bunu belirli bir çerçevede sınırlandırmak zaten adâletsizliğin ifâdesidir. Ancak böyle bir eylem içerisinde hareket ederken diğer insanların gelir kaynaklarını ele geçirmek, o insanlar üzerinde hakim güç rolünü oynamak, onların fikri, siyasi özgürlüklerine ipotek koymak vb. gibi hiçbir art niyet gözetmeksizin, samimi olarak davranış ve tutum sergilemek zorundadır. İşte İslâm'da 'Allah yolunda cihâd' yani Allah'ın irâde ve hükmünü gerçekleştirmek için gösterilecek çaba, yaşam biçiminin temel felsefesi de bu olsa gerektir. Böyle bir hareket noktası da, insanları müslüman olmaya zorlamak şeklinde değil, zulüm ve zilletten kurtulmaları, kısıtlama ve baskı olmaksızın seçim hürriyetine sahip olmaları ve 'insan' olmanın gerektirdiği bütün haklarını yaratılıştaki yüceliğe yakışır tarzda 'insanca' kullanabilmesine ulaştırır.

İslâm'da insan hayatına ve onun yaratılıştan itibaren aslında var olan değerlerine saygı göstermek esastır. Kur'an'a göre özellikle inanç konusunda herhangi bir zorlama ve baskı söz konusu değildir. Çünkü fikir özgürlüğüne konjoktürel bakılması aynı zamanda din ve inanç hürriyetini de ortadan kaldırır."Dinde zorlama yoktur" ifâdesiyle belirtilen bu husus, her ne kadar 'din' terimi üzerinde değişik yorumlar yapılsa da âyetin temel bağlamında zorla din değiştirmenin her şart altında geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır.

Fakat bununla beraber İslâm, İslâm'ın davetine karşı koymadıkları, İslâm düşüncesine mukâvemet göstermedikleri, müslümanlara eziyet etmedikleri müddetçe, savaşmaya izin vermez. Hatta Müslümanlarla savaş halinde olmadıkları zamanda, müslümanların iyilik ve adalet esasları üzerine onlarla münasebet kurmalarını engellemez.

"Sizinle din hususunda savaşmayan, sizi yurdunuzdan çıkarmayan kimselere iyilik yapmanızı ve onlara karşı âdil davranmanızı Allah yasak etmez; Zira Allah âdil olanları sever. Allah ancak sizinle din hususunda savaşanları, sizi yurtlarınızdan çıkarırları ve çıkarılmanıza yardım edenleri dost edinmenizi yasaklar.." ³⁹

39. Mümtehine, 60/8-9. Bu âyetin sebab-i nüzûlü olarak Hz.Ebubekir'in daha önce boşanmış olduğu hanımı Kuteyle'nin, 'müslüman' olan kızı Esmâ'yı ziyaret etmek istemesi ve Esmâ'nın da Hz.Peygambere bu durum hakkında sorması ve Hz.Peygamber'in de bu

Din ve Vicdan hürriyetinin temel felsefesi, insanların herhangi bir baskı ve zorlama olmaksızın kendi irâde ve arzularıyla kutsal kabul ettikleri metafizik güce, mutlak varlığa inanmaları, îman etmeleri ve istedikleri 'din'in prensipleriyle amel etme hakkına sahip olmalarıdır. Çünkü açık ve net olarak anlaşılacağı üzere Din, Vicdan, İman gibi kavramlar insanın sadece kendi iç dünyasının değerleri olup bu kavramların hareket sahasına dışarıdan herhangi bir müdahale yapılması söz konusu değildir. Dahada ötesi, insanların bu değerlerinin dışarıdan herhangi bir güç kullanılarak yönlendirilebileceğinin düşünülmesi herhangi bir bilimsel değer taşımamaktadır.

8.Üzerinde çalıştığımız bu konuyu, Dînî çoğulculuk paradigması açısından da ele almak mümkündür. Çeşitli dinlerin bir platformda aynı anda yaşama imkanı olarak ifâde edebileceğimiz dînî pluralizm, insanların birbirlerine karşı hoşgörüle hareket etmelerini gerektirir. Bu şekildeki bir davranış modeli Hz.Peygamberin mesajlarında ve o'nun Ehl-i Kitab'a karşı olan tutum ve davranışlarında açık bir şekilde görülür. Kur'an'da Hz.Peygamberimize hitaben “De ki; “Bizim işlediğimiz suçtan siz sorumlu değilsiniz; biz de sizin işlediğinizden sorulacak değiliz.”⁴⁰ veya “sizin dîniniz size, benim dînim de bana”⁴¹ meâlindeki âyetler, son tahlilde ilâhî mesajların tebliğine inanmayan insanlara karşı Hz.Peygamber'in alacağı tavrın ne olması gerektiğine yönelik bir ifâdedir.

Din'ler yorumlar şeklinde zamanla fenomenlerini yansıtır ve her yorumun etrafında halkalar oluşur. İşte Hz.Peygamberin vefatıyla beraber görülen oldukça önemli bir boşlukla başlayan ve günümüze kadar gelen süreçte yapılan 'yorum'larda birçok konuda olduğu gibi bu konuda da farklı dönemlerde farklı konjektürel şartların ağırlığı ve yönlendirmesi etkin rol oynamıştır. Bu anlayışın sonucunda da konuyla ilgili olarak çeşitli devirlerde yapılan spekülasyonlar İslâm'ın savaş anlayışının belirlenmesinde ne hikmetse kriter olarak kabul edilmiştir.⁴²

ziyarete izin vermesi gösterilmektedir. Bkz.SUYUTİ, 222, NEYSABURİ, 349. Ancak konumuz açısından burada belirtilen en önemli nokta, müslümanlarla din hususunda savaşanların dost edinilmemeleri konusuna yapılan vurgudur. Böylesine bir tutum ve tavır, müslümanların da diğer insanların dini duygularını, inançları paralelinde başkalarına zararları olmaksızın hür bir şekilde yaşamalarını ipotek altına alacak fiil ve eylemlerden kaçınmaları gerektiği hususunu beraberinde getirmektedir.

40. Sebe, 34/25

41. Kafîrun,109/6

42. Mesela; Şiiler'in 'gulat-ı şia' dedikleri Rafiziler'in inançları ve bunlar hakkında verilen hükmün ne olduğu hakkında sorulan bir soruya Ebussuud efendinin vermiş olduğu iddia edilen “bunlar katledilir, veya İslâm'la katledilmek arasında tercih yapmak yapmak zorunda bırakılır.” şeklindeki fetvanın aslında o'na ait olmadığını, fetvanın altındaki imzanın da taklit olduğu tezi konumuz açısından dikkat çekicidir. 479.Mesele; 1.Soru;

Çalışmamızda varmış olduğumuz sonucu şu şekilde özetleyebiliriz. İslâm'daki 'savaş' meselesi bir çok konuda da görülebileceği gibi tarihsel akış içerisinde yapılan dînî yorumlarla farklı bir söyleme bürünmüş ve asıl amaç ve hedefinden farklı bir mecrâyâ sürüklenmiştir. Öyle görünmektedir ki, 'savaş' fenomeninin farklı algılanımlarındaki temel çıkış sebeplerinden birisi 'kutsal metin'lerin okunması meselesidir. Kur'an'ın nihâi hedefi; İnsanlık üzerinde 'adâlet' ve 'ahlâk' prensiplerinin hâkim olmasıdır. İslâm dini sun'i birtakım sorunlar ortaya çıkartarak sıkıntılı bir toplum oluşturmak yerine, barışı, huzuru ve toplumsal refahı sağlamak için gönderilmiş bir dindir. İslâm'ı anlamada bu olguların gerçekleşmesi çerçevesince düşünülmesi gerekir.

Bilim ve teknolojinin hızla ilerlemesiyle son dönemlerdeki yaygın söylemle “büyük bir köy” olarak tanımlanan dünyamızda gerek aynı ve gerekse farklı dinlere, kültürlere sahip insanlar arasında çeşitli konularda kendini gösteren diyalog ihtiyacı gün geçtikçe önemini artırmaktadır. Bu diyalog sürecinde ciddi adımlar atılabilmesi için de sadece “İlâhî Din” olarak tanımlanan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmîyet değil aynı zamanda başta Budizm olmak üzere “Uzak Doğu” dinlerini ve “Modernist Akımlar”ı temsil eden müntesiplerin, insan haklarına saygı gösterme, bütün insanların din ve vicdan hürriyeti haklarını savunma konusunda olumlu gelişmelere öncülük etmeleri gerekmektedir.

Çalışmamızın başında ifâde ettiğimiz gibi 'savaş' tarihin her döneminde olduğu gibi günümüz dünyasında en belirgin ve dünya gündemine damgasını vuran fenomenlerinden biridir. Tarihte “Din” savaşları olarak tanımlanabilen “Haçlı seferleri”, aynı din müntesiplerinin kendi aralarındaki mezhep savaşları (mesela; 1572 ve 1618-1648 arası Katolik-Protestanlar arasında vuku bulan 'otuz yıl savaşları' gibi),⁴³ I. ve II. Dünya savaşları, bu realitenin en belirgin örnekleridir. Ayrıca, Ortadoğu'da özellikle

Kızılbaş taifesinin şer'an kıtali helal olup, katl eden gazi ve kızılbaş taifesinin ellerinde maktul olanlar şehid olurlar mı?

Cevap; Olur, gaza-i ekber ve şehadet-i azimedir. (A,255b)

2.Soru; Kitalleri helal olduğu takdirce, mahza Sultan-ı ehl-i İslâm hazretlerine bağı ve adâvet üzere olup, asker-i İslâm'a kılıç çektiği için mi olur, yahud gayr-i sebebi var mıdır?

Cevap; Hem bâgilerdir, hem vücûh-i kesîreden kafirlerdir. (A.255b) Bkz. M.Ertuğrul Düzdağ, Şeyhül-İslâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16.Asır Türk Hayatı, İst.1983, 109. Ancak bu fetvanın altındaki imzanın Ebussuud Efendiye ait olmadığı ve imzasının taklit edildiği tezinin ağırlık kazanması önemlidir. Bkz. Zahid Aksu, “Ebussuud Efendinin 16.Asır Osmanlı İmparatorluğundaki Yeri” Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Alimler Sempozyumu, (Yayına haz.Mevlüt Uyanık), Ank.1988, 254

43. Bkz.James A.HAUGHT, Kutsal Dehşet, Dinsel Cinâyetler Tarihi, (Çev.Uğur Alkapar), İst.1999, 85.

İsrail-Arap ülkeleri arasında yıllardır değişik konjoktürel şartlarda devam eden zaman zaman alevlenerek gündeme gelen savaşlar, Balkanlarda son dönemlerde dünyanın gözü önünde yapılan arkaplanında din ve etnik kimlik yatan savaşlar, Çin'de yıllardır zulüm ve baskılarla pasifize edilmeye çalışılan ve dünya gündemine bile gelemeyen Doğu Türkistan Türklerine karşı yapılan yine etnik ve dini kökenli katliamlar, Afganistan gibi 'İslâm ülkesi' olarak tanımlanan yerlerdeki iç savaşlar, savaş fenomeninin farklı dönemlerdeki örnekleri olarak tarih sahnesinde yer almaktadır.

Hernekadar günümüz dünyasında geleneksel savaş fenomeninin, form değiştirme sürecinde olduğunu ve ülkelerin veya savaşan tarafların 'soğuk savaş', 'psikolojik savaş' gibi formlar çerçevesinde yeni stratejiler belirlediği görülmekte ise de, pratikte 'sıcak savaş' ağırlıklı olarak etkinliğini sürdürmektedir. İşte, 'diyalog' gibi bir söylemin olumlu sonuç verebilmesi için katedilecek her aşamada, savaşların tahlili ve çözümü konusundaki sisli görüntü, yerini daha net ve somut çözümlere bırakabilecektir.

Çeşitli çıkarların hesabının yapıldığı, otorite güçlerin şahsi arzuları, beklentileri çerçevesinde insanların gelir kaynaklarına ve mal varlıklarına el koymak, dünya ticaret ve sanayii arenasında sömürü yoluyla rant elde etme gibi amaçlarla yapılan savaşlara İslâm'ın izin verdiğini söylememiz zaten mümkün değildir. İslâmın tarihsel gelişiminde insanı ön planda tutan, insanı önceleyen düşünce çizgisi çerçevesinde barışın gerçekleşmesine katkıda bulunan bir potansiyel güç vardır ve bu güç barış ve hoşgörü söyleminde pozitif bir katkıya dönüştürülebildiği müddetçe dinler arası diyalog sürecinin yükseliş trendini yakalamasında önemli bir faktör olabilecektir.

OSMANLI MEDRESELERİNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ VE OKUTULAN DERS KİTAPLARI

Dursun HAZER *

GİRİŞ

Türklerin ikinci bir dil olarak Arap dilini seçmeleri, müslümanlığı kabul ettikleri tarihe kadar gerilere gitmektedir. Devlet olarak İslam'ı seçen Türkler, katıldıkları yeni toplumun bilgi değerlerini de kabul etmişlerdir. Arap dili bu bilgi sisteminin aracı olunca, bu dilin öğrenimi, bilgilenme sürecinin bir basamağını teşkil etmiştir. Ancak, çok eskilere giden bu dil tecrübesinin, iyi ayarlanmış, neredeyse on asra ulaşan süreçte, toplumu Araplaştırmayan bir yapısı olmuştur. Bunun, üzerinde iyi düşünülmüş bir plan sonucu gerçekleştiği kanaatindeyiz. Dilin kutsal sınırları yerli yerinde çizilmiştir.

Osmanlı öğretiminin Arap dili ile devam ettirilmesi, uzun asırlar içinde oluşmuş İslami bilgi sisteminin zorunlu kıldığı, alternatifi olmayan zorunlu bir tercihe bağlı olmuştur. Geçen bu süreçte, Türkçe'ye dayanan bir öğretim disiplini kurulamamış, bilginin işleyişi Türkçe'nin lehine olmamıştır. Daha da kötüsü yapılandırma ve yönlendirilmesi yönünde düşünceler ve iradeler olmamıştır.

İnceleme konusu yaptığımız dil, bu milletin anadili, medrese mensuplarının ve aydın sınıfın iletişim dili olmamıştır. Bu açılardan Arap dilinin tezahürüne kayda değer derecede rastlayamıyoruz. Konu edindiğimiz dili, Arapça ismi ile anacağız. Osmanlı toplumunda ve aydın sınıf arasında Arapça ile kast olunan, sarf (morfoloji), nahiv (sentaks), belâğat (retorik) ilimlerinin teferruatlı kurallarıyla öğretimi, üst medreselerde çeşitli ilim dallarında okutulan eserlerin okunup anlaşılmasını sağlayacak dil melekelerini kazandırma öğretimi olmuştur. Pratik iletişimi, ticari, siyasi fonksiyonları hedeflemeyen bu program Osmanlıya has bir yapıdır. Bu yapıda Arapça bir

* Yrd. Doç. Dr., GÜ orum İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

milletin dili değil, İslam kültürünün dilidir. Yazı ve öğretim dili olarak bu yapının incelenmesi, kendisine bağlı öğretimi yapılan diğer ilimlerin öğretim değerlerini de ortaya koyacaktır.

Arapça öğretiminin amaçları, kapsamı, plan ve programı, İslami öğretimin geleneksel yapısından gelen unsurlardan yararlanılarak oluşmuş bir yapı olmakla birlikte, zamanla kendine has işleyiş de kazanmıştır. Plan ve programı kitaplar ve müderrisler belirlemiştir. İsimlerini geleneğin belirlediği, kimsenin bu isimlerin dışına çıkan bir tercihte bulunamayacağı, dilin kapsam alanına yeterli muhtevaya sahip olan kitaplar ile bu kitapları usul sırasına göre okutan, muhtevayı öğreten, seviye tespiti yaparak öğrenciyi yönlendiren müderrisler bu sistemin vazgeçilmez unsurları olmuşlardır. Bu iki unsura hiçbir zaman dış müdahaleler olmamıştır.

Arapça öğretimi bugünkü anlamda hazırlık sınıfı diyebileceğimiz hazırlık medreselerinde yürütülmüştür. Hazırlık aşamasında okutulan kitapların muhtevaları ezber derecesinde öğrenilmeden üst medreselere geçme imkanı olmamıştır. Sarf, nahiv ve belâğat ilim dallarında en detaylı kurallar içeren kitaplar okutulmakla birlikte, Arapça ihtisas alanı olarak programlarda yer almamış, edebiyat ve bu dilin muasır versiyonları ayrı ilim dalları olarak okutulmamıştır.

Arapça öğretiminin herhangi bir dönemdeki uygulamasını ele almıyoruz. Kuruluşundan faaliyeti durduruluncaya kadar öğretimde geçerliliğini kaybetmemiş bir öğretimin çeşitli unsurlarını incelemeyi amaçlıyoruz. Üzerinde duracağımız hususların bu uzun süreç içinde geçerliliğini koruduğu tespit ediyoruz.

Medreselerde Arapça öğretimi ile ilgili olarak, ulaşabildiğimiz resmi evraklar detaylı bilgiler vermemektedirler. Öğretimde devletin dil politikası, Arapça ilminin sınırları ve işlevi hakkında resmi bilgilere rastlayamamaktayız. Kütüphanelerimizde bize doğru bilgiyi verecek olan icazetnamelere rastlıyorsak da, bu icazetler hadis, tefsir, tasavvuf gibi ilim dallarını konu edinmektedirler. (İcazetlerle ilgili belgeler bkz. Süleymaniye Ktp., Pertevniyel Blm.,No: 1022-1030,96,99,110)

Medrese tarihinde ilk resmi evrak olarak bilinen, Fatih'in hazırlattığı, medreselerde eğitim-öğretimi düzenleyen kanunnâmede, Arapça ilim dalları belirtilmekle beraber, program ve amaçlar belirtilmemiştir. Geleneksel olarak işleyen yapı aynı haliyle bırakılmıştır:

“...Bir öğrenci olgunluk kazanmak için sarf ve nahiv öğrenip tertip üzere heyet, hendese, me‘anî, bedî ve beyân sahalarında gerekli bilgileri aldıktan sonra danışmend olsun. Yüksek medreselerin aşağı payeleri ki 25 akçe ile Hâşiye-i Tecrîd medreseleridir. Önce onlardan hareket etsin ki her biri başkent olmuş olan İran ve Anadolu memleketlerinde deneme ve sınama ile som altın gibi kendisini göstermiş olsun...Bu şekilde bir yıl kadar hareket edip gücünü gösterdikten sonra Miftâh, Kırklı, Hâric, Dâhil ve Sahn’a varıp

ders görsün. Her medresede usûl, furû‘, tefsîr, kelâm, me‘âni ve başka ilimlerden üçer ders yazılmıştır...”¹

“Ve kütüb-ü meşrû‘adan dahi mutavvelattan ve muhtasarattan adet-i kadîm üzere okuyalarFi‘l-cümle kitab-ı sâbık adetce okunmadan kitab-ı lâhika şurû‘ etmiyeler.”²

Resmi olmayan evraklarda, Arapça öğretimiyle ilgili daha detaylı bilgiler bulunmaktadır. Otobiyografi olarak, Taşköprüzade (ö. 968/1561)’nin kendi hal tercümesi ile Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1312/1895)’nin Tezâkir (c. IV/s.7-13)’de geçen hal tercümesi daha net bilgiler vermekte, ayrıca bu iki zat arasında geçen uzun zaman diliminin öğretim usulünü göstermesi açısından da önem taşımaktadırlar.

Risâle olarak, İshak b. Hasan et-Tokadî (ö.1100/1689)’nin Nazmu‘l-‘Ulûm‘u (Mekke:1303); Saçaklızade Muhammed b. Ebu Bekr el-Mar‘aşi (ö.1145/1732)nin Tertîbu‘l-‘Ulûm‘u, (Haz.Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrut:Dâru‘l-Beşâiri‘l-İslamiyye, 1988); Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1194/1780)nin Tertîbu‘l-‘Ulum‘u (Esad Ef. Ktp., No. 1438/12 varak 147b,152a); Cevat İzgi’nin Osmanlı Medreselerinde İlim,I-II (İstanbul:İz Yayınları,1997). adlı eserine aldığı 1741 yılında Fransız büyükelçisinin isteği üzerine hazırlattırılan Kevâkib-i Seb‘a adlı risale, medreselerin öğretim usulü ve programları hakkında yukarıdaki belgelerle uyuşan bilgiler içermektedirler. Kevâkib-i seb‘a risalesinde farklı olarak, eserler her ilimde üç dereceye (iktisar, iktisâd, istiksâ), her derece de üç rütbeye ayrılarak toplam dokuz seviye kitabı ayrı ayrı gösterilmiştir. Taşköprüzade Ahmet Efendi, Mevzu‘atu‘l-‘Ulum (Mütercimi: Mahdumu Kemaleddin Muhammed Efendi, İkdâm Matbaası,1313, 1.basım)’unda kitap isimlerinden bahsederken “mutavassıt kitaplardandır”, “muhtasarattan...” sözleriyle benzer sınıflandırmalarda bulunmuştur. (I/179-239) Saçaklızade’de bu rütbe ve derecelerin tamamlanmasına “tekmîlu‘l-mevâdd” dendiğini fakat bu derecelendirmenin öğrencinin gerçek bilgi seviyesini göstermediğini söyleyerek eleştirmektedir Her derece ve rütbedeki kitap adlarını da anmamıştır. (Saçaklızade, Tertîbu‘l-‘Ulûm, 217-218).

Arapça dersi programları, amaçları, usul ve kitaplar konusunda yukarıdaki kaynaklar temel dayanağımızı oluşturmaktadır.

1 Ali (Gelibolulu Mustafa): Künhü‘l-Ahbâr, Es‘ad Ef., No: 2162, varak 116b-118b.

2 M. Şerafettin YALTKAYA: “Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler”, Tanzimat I, (İstanbul: MEB Yayınevi, 1999). ; A. Süheyl ÜNVER: Fatih Külliyesi ve Zamanı İlmî Haya, (İstanbul Üniversitesi Yayını, 1946). 101.

A-I. Arapça Öğretiminin Amacı:

Medreselerde okutulan dersler ulûm-u âliye (araç ilimleri) ve ulûm-u ‘aliye (yüksek ilimler) isimleriyle iki gruba ayrılmıştır.³ Arapça, medrese ilim dallarında okutulan bütün eserlerin bu dille yazılmış olmalarından ötürü, bunların okunup anlaşılmasını sağlayacak araç ilmi olarak ilk öğretilen ilim olmuştur.⁴

İstanbul’da bulunan Fatih ve Süleymaniye medreselerine girebilmek için Arapça ilimlerini öğrencinin okumuş ve ehliyet kazanmış olması şartı konulmuştur. Fatih’in meydana getirdiği yirmili, otuzlu, kırklı ve üst medreselerde sarf ve nahiv ilimleri okutulmamakla birlikte, belâğat ilmini konu edinen Mutavvel yirmili medreselerde, Şerh-i Miftâh otuzlu medreselerde, Miftâhu’l-‘Ulûm’un üçüncü bölümü kırklı medreselerde okutulmuştur.⁵

Arapça öğretimi, şer‘i ilimlerin öğrenilebilmesi, bu dilde yazılmış eserlerin okunabilmesi amacıyla araç ilmi (ilm-i âlet, mukaddemât-ı ‘ulûm, mebânî ilim) olarak programlanmıştır. Katip Çelebi’ye göre bu ilimden amaç şudur:

“Bilmiş ol ki dil ilimlerinin bölümleri dörttür. Bunlar lugat, nahiv, beyan ve edebiyattır. Bu ilimleri bilmek şer‘i ilimlerle uğraşanlara zaruridir. Çünkü şer‘i ilimlerin kaynağı Arapça’dır.”⁶

Alimler arasında Arapça öğrenmenin farz-ı kifâye olduğu inancına yaygın biçimde rastlanılmaktadır. Taşköprüzade’ye göre, “nahiv furûz-u kifâyedendir, zira kitap ve sünnet ile istidlâl, ilmi nahve muhtaçtır.”⁷ Ancak, pratik iletişim dili, ibadet kapsamında değerlendirilmemiştir. Farz-ı kifâye olduğu inancı yaygın biçimde muhtelif eserlerin Türkçe’ye çevrilmelerini veya Türkçe telifler yazılmasını engellemiştir. Halkın bu bilimlerden istifade etmeleri sadece ilmiye sınıfı kanalıyla olmuştur.

3 SAÇAKLIZADE, Muhammed b. Ebu Bekir el-Maraşi: Tertîbu’l-‘Ulum, Neşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, (Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 1. Basım, 1988). 84.

4 Erzurumlu İbrahim Hakkı: Tertîbu’l-‘Ulûm, varak 147b-148a. ; İ.Hakkı UZUNÇARŞILI: Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, (Ankara:TTK Basımı). 12.

5 Kavânin-i Orfiyye-i Osmânî, İstanbul Üniversitesi Ktp., TY, No:3239, varak 48a-49b; UZUNÇARŞILI: *a.g.e.*, 13; Cahit BALTACI: XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri, Teşkilat-Tarih, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976). 37-39.

6 Katip Çelebi: Keşfu’z-Zunûn an Esmâi’l-Kutub ve’l-Funûn, (Maarif Matbaası, 1943). I,55.

7 Taşköprüzade Ahmet Efendi: Mevzu‘atu’l-‘Ulûm, I, 182; Seyyid Abdullah el-Hüseyini: Şerhu’s-Şafiye, (Hacı Hüseyin Matbaası, 1273), 2-3; Zeynizade, Hüseyin b. Ahmed, Kâfiye Mu‘ribi, (Dersaadet, 1273), 3.

Arapça ilimleri öğrenciye, fiil ve kelime yapısını tahlil edebilme, kitapların ibarelerini (cümle ve metinler) anlama, cümle unsurlarını çözme (irâb), metinleri kurallarına uygun okuyabilme, edebi özellik taşıyan ifadelerin belâğat tahlillerini yapabilme bilgisini kazandırıyor. İbâre tahlillerine çok önem verilmiş, meşhur ders kitaplarının çoğuna mu'ribler yazılmıştır. Şerhlerde de irab tahlilleri önemli yer tutmuştur.⁸

Medrese müfredatında Arap edebiyatı, edebiyat tarihi derslerine rastlanılmamaktadır. Klasik şiir ve edebiyat örnekleri sarf, nahiv ve belâğat eserlerinin metinlerinde, konuyla alakalı olarak örneklemede kullanılmıştır. Bu sözle, Osmanlı alimlerinin klasik Arap edebiyatını bilmediklerini kastetmiyoruz. Günümüze ulaşmış İslam'ın erken dönem şiiri üzerine yapılmış güzel çalışmalar mevcuttur. Şerhlerde klasik edebiyat kaynakları önemli ölçüde yer almıştır. Ancak bu çalışmalar medrese öğrenimi sonrası özel gayretlerle meydana getirilmişlerdir.

Araç ilmi olarak Arapça, sarf-nahiv-belâğat ilim dallarının kesinleşmiş kurallarını karşılıyordu. Bu üç ilmin içeriği ile dil bilme bir görülmüş, kuralın konuşma ve ifadeye kıyaslanamayacak ölçüde değeri ve üstünlüğü olmuştur. Bu açıdan bakılınca, Osmanlı aydını ve edibinin bütün ürünlerine, şiirine, düz yazısına kural hakim olmuştur. Metnin üstünlüğü ve edebi güzelliği kurallara uyumluluğuyla, özellikle belâğat sanatlarının çokça kullanılmış olmasına bağlı olarak değerlendirilmiştir. Bu araç ilmi, ferdin düşüncelerini şekillendirme ve zihni faaliyette bulunmasını sağlayabilmiş midir? Bu konu net değildir. Fakat, düşüncenin bu araçla gerçekleşmediği, bilgi üretecek bir yeterlilik vermediği görülmektedir. Ezberin öğrenci ve hoca için iyi bir yol olması, Ahmet Cevdet Paşa gibi anlamaya çok hırslı birinin bir eseri birkaç hocadan okuyup anlama gayretleri, bu eserlerin iyi anlaşılmadıklarını göstermektedir. Bilgiler hafızada saklı tutularak, anlama yüzeysel bir biçimde ulaşılmıştır.

Sarf-nahiv ve belâğat ilimlerini içeren Arapça'nın yeterliliği, amaçları karşılayıp-karşılamadığı doğrultusunda Tanzimat dönemine kadar önemli tartışmalara ve programları değiştirme veya yenilemeye yönelik yeni yapılanmalara rastlanılmamakta, sadece işleyişte ıslahat çalışmalarına dair fermanlar bulunmaktadır. 16. ve 17. yüzyıllarda îrâd edilmiş kanunname ve fermanlarda öğretimde gevşemeden bahsedilmektedir. Her seviyedeki kitapların, konuları atlanılmadan eksiksiz okutulmaları, alt seviyedeki bir kitap iyice kavranılmadan üst kitaba geçilmemesi, talebelerin her biriyle ayrı ayrı meşgul olunması şeklinde uyarılar yapılmıştır.⁹ Bu gevşemeye, mülazemet (tahsilini bitiren öğrencinin imtihana girip en alt seviyeli

8 Abdullah el-Eyyûbî, *Serhu'l-İzhâr*; Zeynizade, *Kâfiye Mu'ribi*, vb.

9 *Kavanin-i Orfiyye-i Osmani*, İstanbul Üniversitesi Ktp. TY, No. 3239, varak 48a-49b.

medreseye atanması) sisteminin bozulması, liyakatsız kişilerin üst medreselere atanması yol açmıştır.

“Mülazemet nizamının bozulmasıyla gerek tarîk-i tadrîs, gerek tarîk-i kaza ikisinin dahi nizamı bozularak menâsıb-ı ilmiye bilfiil hizmete menut ve merbut iken cümlesi paye ve itibardan ibaret kalıp,”¹⁰

Geleneğe bağlı olarak uzun süre uygulanan eğitim anlayışı, programları ve öğretim usulünü kutsal bir duruma dönüştürmüş, okutulan eserler zirve kabul edilerek “olmazsa olmaz” mantığı hakim olmuştur.¹¹ Ezberin öğretim usulünde yaygın olarak kullanılması, öğrencinin zihninde ezberlenen şeyin uzun süre etki bırakan role sahip olmasından ötürü, ezberlenen kitapları, ezberlenmesi çok yaygın olan Kur’an’a kutsallık açısından yaklaştıran anlayışın zihinlere yerleşmesine yol açmıştır.

Tanzimat sonrası açılan batı tarzı okullar, Osmanlı aydınına yeni metotlar ve öğretim usullerini göstererek Arapça öğretimin sorgulanmasına zemin hazırlamıştır. Bu okullar dilin sosyo- kültürel-siyasi boyutunu göstermiştir.¹² 1847 yılında rüştiyelere öğretmen yetiştirmek için açılan Dâru'l-mualliminde Arapça konuşulan bölgelerde öğretmenlik yapacak talebelerin Arapça konuşabilmeleri için bazı tedbirler düşünülmüştür. Maarif Nazırlığı 15 Haziran 1284/1867 tarihli tezkirede:

“Daru’l-muallimin’de bulunan talebe lisan-ı Arabi’nin kavâid-i sarfiyye ve nahviyyesini tahsil etmiş.....iseler de öteden beri buraca kaide ittihaz olunmamış olması cihetiyle lisân-ı mezkûru tekellüme heves etmediklerinden Suriye ve Trablusgarb vilayetleri vesair Arabi tekellüm olunan mahaller rüştiye mekteplerine buradan muallim-i evvel tayin ve irsalinde zahmet çekilmekte olduğundan, müsteiddîni talebe-i ‘ulûmdan şimdilik tecrübe kabilinden olmak üzere on neferin seçilerek Halep ve Şam tarafına izamı ve oralarda ehl-i lisân ile ihtilât ettirilerek Arapça tekellüme alıştırmaları hususu.....”¹³

Ancak bu tür tartışmalar ve yeni çalışmalar, medrese öğretimini kutsallaştırıcılarla, batı tarzı çalışma içinde olanların aralarını ayırmış, çok şiddetli ideolojik mücadeleleri başlatmıştır.

Osmanlıca’nın yapı ve kelime hazinesi bakımından Arapça’ya daha da bağımlı hale gelmesinden sonra, üst medreselere devam etme arzusunda olmayan, devlet dairelerinde çalışmayı düşünen öğrenciler için sarf ve nahiv

10 Ahmet Cevdet Paşa: Tarih-i Cevdet (1278,Takvimhane-i Amire), V,177-178.

11 Necdet SAKAOĞLU: Osmanlı Eğitim Tarihi, (İletişim Yayınları: İstanbul, 1991), 31.

12 Şevketî: Medârisi İslamiye Islahat Programı, (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329), II/477.

13 Osman ERGİN: Türk Maarif Tarihi (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1939), II,477.

ilimlerini okumuş olmaları istenmiştir.¹⁴ Babanzade Ahmet Naim, Mehmet Zihni Efendi'nin *el-Muktazab fi Kavâ'idi'n-Nahv* adlı eserine yazdığı önsözünde bu gerçeğe değinmiştir:

“Din lisanı olmak hasebiyle Arapça'yı her mümin ve muvahhidin, bahusus yazı dilindeki kelimelerin yüzde yetmiş Arapça olan bir Osmanlı'nın tahsile şiddetli ihtiyacı vardır....İfadesi belîğ olan bu lisân öteden beri mekteplerimizde yalnız Osmanlı lisanının istiare suretiyle aldığı Arapça kelime ve terkiplerin kullanma şekillerini belletmek, mektep rahlelerinde yetişecek katipleri ve kalem sahiplerini Osmanlı şivesine aykırı yanlışlardan korumak maksadıyla tedris edilmekte olup.....”

1824 yılında hükümet dairelerine gönderilen resmi yazıya göre, sarf ve nahiv ilimleri ile yazı sanatını öğrenmemiş kişilerin memuriyete alınmamaları istenmiştir.¹⁵

II- ARAPÇA ÖĞRETİM USULÜ

Medrese öğretim nizamında, Arapça dersinin program ve öğretim usullerini kitaplar belirlemiştir. Kitapların içerdiği konular, o dersin müfredat programı olmuştur. Kitaplar muhtasardan daha detaylı bilgiler içerenlere doğru seyir izlemiş, bu ilimlerde öğrenilmeyen bilginin kalmaması hedeflendiği için okutulan kitapların listesi kabarmıştır. Bir kitapta olmayan veya üzerinde az durulan bir konu onu izleyen kitaplarla telafi edilmiştir.

Öğretim içinde ikinci önemli yeri hoca almıştır. Osmanlı Medreselerinin ilk öğretime başlangıçları devletin belirlediği plan-program ve amaçlara göre gelişmediği için, bu yapı ilk hocaların ilmi geleneği üzerine kurulmuştur. Arapça ilimleri hocalardan usta çırağ ilişkisi içinde, yetiştikleri tarz üzerine icra edilmiştir. Fatih'in hazırlattığı Kanunname'de de bu ilimler medrese düzeyinde değerlendirilmemiş geleneksel öğretimin devamı istenmiştir. (Fahri Unan, Osmanlılarda Medrese Eğitimi, Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, V) Diğer taraftan bu geleneksel yapı dayandığı ilişki sebebiyle (görme-uygulama), uzun asırlar boyu değişmeden işlemediğini sürdürmüştür; fakat her asrın bilgi seviyesi de aynı olmuştur. Hoca talebeye kitabı okutmuş, ibarelerini açıklamış, onların derslerini dinlemiştir. Öğrencinin seviyesinin tespiti ve yönlendirilmesinde rolü olmuştur.¹⁶

“Talebeden biri danışmend olmak murad eylerse, ibtida ulemadan bir zata varıp, hariç derslerini yani mukaddemât-ı ulumu tahsil ve talim ettikten sonra

14 Mahmud Cevd İbn eş-Şeyh en-Nafi: Maarif Umumiye Nezareti, Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı (Matbaa-i Amire: 1338), 15.

15 ERGİN: a.g.e., II,33.

16 UZUNÇARŞILI: a.g.e., 14.

ol zatın tavassut ve delaleti ile müderrisinden birine varıp ve dahili derslerini görüp sahn derslerine kesb liyakat eylerdi.”¹⁷

Öğretimde hocayı zorunlu kılan diğer bir neden, bunu birinci dereceyi temsil eden eserler için söyleyemezsek de, ikinci ve üçüncü derece eserlerin içerdiği çok özlü kuralların, Cahiliye döneminden başlayıp Abbasi dönemine kadar yazılmış edebi ürünlere ve bütün dil çalışmalarına göndermelerde bulunan yapıya sahip olmaları, bütün bu ürünlerden sentez yapılarak kısa ve müphem ifadelerle telif edilmiş olmalarına dayanır. Bu kitaplar, bu kültürel yapıyı öğrenmeden anlaşılamamaktadır. Arapça öğreniminde hoca tercih edilmesinin esas sebebi de budur. Bu yüzden müderrisler mahir oldukları kitaplarla şöhret olmuşlardır.

Taşköprüzade Ahmed Efendi'nin otobiyografisi bu konuya, döneminin öğretim usulüne ışık tutacak bilgiler vermektedir:

“Biraderiyle ikisi Kur'an'ı hatmeyletiğinde, Bursa'ya göçüp, orda validinden lugat-ı Arabiye okuyup çok nesne istifade eyledi. Ba'dehu mahrise-i İstanbul'a göçüp geldikte onu Molla Yetim Alaaddin Ali (ö 920/154) denmekle meşhur bir fazıla teslim eyledi. Ol fazıldan fenn-i sarftan Maksûd, 'İzzî, Merâh nam muhtasaratı ve ilm-i nahivden 'Avâmil ve Mısbâh'ı ve Kafiye'yi bittamam telemmüz eyledi. Bu cümleyi biraderi ile hıfz edip ol cevâhir-i zevâhiri hıfzâne-i hafızada zapt eylediler. Ba'dehu Kâfiye'nin şurûhundan Vâfiye'yi merfû'ata değin okudukta, amcası Kıvamuddin Kasım b. Halil (ö. 919/1513) Bursa Molla Hüsrev Medresesine Müderris olup, ondan mecrûrata değin telemmüz eyledi. Ammisinden fenn-i sarftan Harûniye'yi, ilm-i nahivden İbn Mâlik'in Elfiye'sini başka okuyup hıfz eyledi. Ammnisinden Zav'ı Misbâh'ı okuyup evvelinden ahirine değin yazup gayet tashih ile tashih eyledi. (Bundan sonra mantık ilimlerini okuyor.) Fenârî Muhyiddin Çelebi'den Şerh-i Miftâh'ı müsnedden fasl ve vasla kadar okudu.”¹⁸

Derslerin konularını kitapların ibareleri belirlemiştir. Hocanın rolü kitabın cümle yapısına hakim olması, okunan ibareleri açıklayabilecek bilgisinin olması ve sorulan sorulara cevap vermesinde gerçekleşiyordu:

“...Hoca huzurunda nöbetle bir öğrenci ibare okur, hoca bir kat mana verdikten sonra etraftan herkes görüşünü söyler, o dersi iyice araştırıp incelerler. Sonra hücrelerine varıp ertesi gün okuyacakları derse çalışırlar.”¹⁹

Açıklamalar Türkçe yapılıyor, öğrenci lüzumlu gördüğü bilgileri kitaba veya deftere yazıyordu. Bize ulaşan bu kitaplarda notların Arap dilinde veya Osmanlıca tutulduklarını görüyoruz. Şerh ve haşiyelerden alınmış ve ibare

17 Ahmet Cevdet Paşa: a.g.e., V, 174.

18 Mecdi Mehmed Efendi: Şakâik-i Nu'maniye ve Zeyilleri Hadâiku's-Şakâik, Neşr.: Abdülkadir ÖZCAN (İstanbul: 1989, Çağrı Yayınları), 1, 524-525.

19 Cevat İZGİ: Osmanlı Medreselerinde İlim (İstanbul: İz Yayınları, 1997). 1, 70

boşluklarına yazılmış notların altına alındığı kitabın adı veya görüşün sahibi alimin adı belirtilmiştir.

Kitaba bu derece bağımlılığın, müderrisler ve öğrenciler üzerinde olumsuz etkileri olmuştur. Müderrislerin önünde her seviyede belirlenmiş hazır kitapların bulunması sebebiyle onların yeni bir plan ve yeni arayışlar içine girmelerine gerek olmamıştır. Geleneksel yapı onların yeni arayışlara girmelerini engellemiş, şerh usûlüne meyli artırmıştır. Osmanlı teliflerinin büyük çoğunluğu medrese geleneğince bilinen metinlere şerh ve haşiye şeklinde meydana getirilmiş olmakla birlikte bunların basit eserler olduklarını söylemiyoruz. Çoğu şerhler, muhtasar olarak kaleme alınan bu eserleri geniş bir literatürle altyapıya oturtmuşlardır. Fakat şerh veya haşiye adıyla esas eserin gölgesinde kalmış, onun ibareleri arasında kaybolmuşlardır.

Öğrenci açısından bakacak olursak, öğrenci için amaç, metni okuyup ibaresini çözmek, anlamını izaha kavuşturmak, bu ibarelerin kalıcı olması için onları ezberlemektir. Ayrıca bu kitaplar onun seviyesini belirliyor, üst gruplara, seviyelere yükselmesini sağlıyordu. Okuduğu kitaplara muadil olarak fıkıh, akaid, hadis kitaplarını hocanın nezaretinde okuyabiliyordu. Öğrenci bu kitaplarda kural cümlelerinden farklı, meram anlatmaya daha elverişli cümle yapılarını okuyor, cümle yapısıyla ve kelime hazinesiyile, Arapça'da öğrendiği kuralları uygulamaya koyabiliyordu.

Osmanlı alimlerinde, Arap diline yön verme, ona yeni bir bakış açısı getirme yönünde çalışmalar olmamıştır. Bu dille ilgili, kökleri eskiye dayanmayan yeni bir yorum ve sentez yoktur. Arap dili olayına hepsi dışardan gözlemci olarak katılmışlar, sadece ortada görünen olguları gözlemlenmişlerdir. Bu konuda geniş bilgi sahibi olmalarına rağmen, kendilerini her zaman bu olayın dışında görmüşlerdir. Bu nedenle olsa gerek, yaşayan bir dili inceleme, edebi verileri değerlendirme yönünde Arap ülkelerinde, dil üzerine, edebiyat verileri üzerine yapılmış çalışmalara rastlanılmamaktadır.

Osmanlı alimi ve aydınının Arap dilini anadili edinme gayreti ve düşüncesi olmamış, öğretim programı da bu yönde uygulanmamıştır. Dersler Arap dili konuşularak işlenmemiştir. Bu yönde bir gayret, Arap dilini resmi dil, iletişim dili haline getirebilir, siyasi amaçlar doğrultusunda onu imparatorluk diline dönüştürebilirdi. Osmanlı Türkçe'sine Arapça kökenli birçok kelimenin katılması ise, uzun asırlar bu dilde yazılmış kitaplarla aşırı meşguliyet sebebiyle son derece doğal karşılanabilecek bir durumdur.

Arapça dersinde öğrenim usulü olarak en yaygın metot ezber olup, bu metodu öğrenci ve hoca da kullanmıştır. Meşhur Hocasade, Seyyid Şerîf

Cürcânî'nin Mevâkıf şerhini ezberlemiş ve ona haşiye yazmıştır.²⁰ Ezberin lüzumuna, temel dayanağımız olan risalelerde açık ifadelerle değinilmiştir.

Arapça eserlerinden öğretim için seçilenler, ezber metoduna uygun ve onu kolaylaştıracak plana sahiptirler. Üç dereceye ayrılan her ilim dalının ilk derece kitapları şematik bilgiler içermekte, ikinci ve üçüncü derecede bilgi yoğunluğu artmaktadır. İbareler kesintisiz zincir halinde zamirlerin çok kullanıldığı cümlelerden oluşmakta, az sözle çok şey anlatma amacını taşımaktadırlar. Bu yapı hocanın rolünü artırmıştır. Konular her kitapta maharetli hocaların huzurunda anlaşılabilmiştir. İhtisarı sağlamak için örnekleme az kullanılmıştır. Aşırı ihtisar diğer taraftan edebi zevki köreltmiş, kitapları kuru bilgi yığını haline sokmuştur.

Dil öğretiminde, öğretim usulü olarak tümdengelim metodu yerine cüz metodu uygulanmıştır. İlmin tahsiline önce kelime tahlillerini içeren Emsile, Bina, Maksûd, 'İzzî, Merâh, Şâfiye kitaplarıyla başlama değişmez usul olmuştur. Nahiv ilimlerinde bile bu cüz usulünden vazgeçilmemiş, cümle tahlillerine çok önem verilmiş, ibarelerin cümle yapıları gereği anlamlar cümle içinde değil, kırık anlamlarıyla anlatılmışlardır.

Alimlerimizin şerhlerinde çok yararlandıkları, kütüphanelerimizde yazmaları, basılmış olanlarına çok rastladığımız Ahter-i Kebîr, Vankulu, Sıhah, Kâmûs gibi sözlüklerin öğretimde kullanılıp kullanılmadığı hususunda bilgilere rastlayamıyoruz. Taşköprüzade, alet ilimlerini tahsile başlamadan önce babasından lughat okuduğunu söylüyorsa da bu sözlüğün adı ve mahiyetinden bahsetmemiştir. Kevakib-i Seb'a'ya göre bunun 5-10 yapraklı sözlük risalesi olduğu anlaşılmaktadır. Günümüze basılmış halde ulaşmış nüshaları çoktur. (bkz.:Lughat-ı subha-i sıbyan, Şeriket-i sahafi-Osmaniye, Vezirhanı, 1315, (39 sayfadana oluşuyor.))

Sarf-nahiv ve belagat ilimlerinde okutulan kitaplar üçer dereceye ayrılmıştır. Kevakib-i seb'a risalesinde bununla ilgili bilgi verilmektedir:

“Eski bilginlerin her ilimde üç mertebe itibarı vardır. Bunlar iktisar, iktisâd ve istiksa mertebeleridir. İktisar fennin en meşhur risalelerini ihata etmeğe derler. İktisad meşhurlarını da zikretmeye derler. İstiksâ ise nadirlerini de zikr ve ihata etmeğe, başka bir deyişle kısa metinlere iktisar, orta metinlere iktisad, uzun metinlere de istiksa derler. Başka bir deyişle hiç delil zikrolunmayan metne iktisar, meseleyi bazı delillerle ispat ederse iktisâd, bütün yönleriyle ele alıp, tahkik ederek delil getirmek suretiyle muhalifleri red ve tenkîh ederse istiksâ derler. Öğrenciye kolay olsun diye zikr olunan üç

20 Gürbüz DENİZ: “Mustafa Muslihiddin Hocasade” Osmanlı (Ankara:Yeni Türkiye Yayınları,1999), VIII, 103.

rütbeden her fende üç rütbe kitap ayırıp okuturlar. O üç rütbe ile öğrencide o fende isti'dad hasıl olur.”²¹

Kevâkib-i seb'a'ya göre üç ilimde kitapların dereceleri şöyledir:

A- Sarf İlmi:

a- İktisar mertebesi: Aşağı rütbe: Emsile, Binâu'l-ef'al

Orta rütbe: Maksûd

Yüksek rütbe: 'İzzî

b- İktisâd Mertebesi: Aşağı rütbe: Maksûd

Yukarı rütbe: Şâfiye

c- İstiskâ mertebesi: Şâfiye'nin şerhleriyle okutulup takrir edilmesi.

B- Nahiv İlmi:

a- İktisar mertebesi: Aşağı rütbe: 'Avâmil

Yukarı rütbe: Mısbâh (amiller bölümü)

b- İktisâd mertebesi: Orta rütbe: Kâfiye, Elfiye-i İbn Mâlik

Yüksek rütbe: Mollâ Câmî

c- İstiksa: Muğnî'l-Lebîb²²

Yukarıda geçen kitaplar arasında Osmanlı alimi İmam Birgivi'nin kitaplarının adları geçmemektedir. Bu alimimizin 'Avâmil ve İzhâr adlı eserleri Tanzimat'tan sonra medreselerin ders programlarına girebilmiştir.²³

Sarf ve nahiv kitaplarının tahsilini tamamlamış öğrenciler öğrenimlerine belâğat ilimlerini okumakla devam ederlerdi. Fakat işin ehli müderrislerin usulüne göre belâğat ilimlerinin altyapısı olarak mantık, felsefe ilimleri öğretildikten sonra belâğat kitapları okutulurdu.²⁴ Belâğat kitaplarının aşamaları da şöyleydi:

a- İktisar: Telhîsu'l-Miftâh

b- İktisâd: Şerh-i Muhtasar

c- İstiksâ: Mutavvel, îzâh-ı Me'ani²⁵

Kur'an'ın i'câzı, belâğat özellikleri, kısaca bütün şer'î ilimleri öğrenmek tek amaç olduğu için, bütün bu ilimleri karşılayabilecek sarf, nahiv ve belâğat ilimlerinde öğrencilere ansiklopedik bilgiler öğretilmiştir. Amaç, yöntem, programları tamamen farklı olan bugünkü öğretimde böyle bir öğrenimi gerçekleştirmek zordur. Kuralların yaygın kullanımına

21 İZGİ: a.g.e., I, 76.

22 A.g.e., I, 70.

23 Süleyman TÛLÛCÛ: "Ünlü Bir Osmanlı Alimi İmam Birgivi ve İzhâr'ı" Osmanlı (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları,1999). VIII ; Hüseyin ATAY: Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, 188 vd.

24 İZGİ: a.g.e., I, 74-76.

25 A.g.e., I, 70-71.

bakılmadan, çok az kullanıma sahip olan kurallar bile yukarıdaki amaca binaen öğrenciye öğretilmiştir. Bunu sağlamak için okutulan kitap listesi kabarmıştır.

Medrese geleneğinde belâğat ilimlerini içeren eserler çok zor anlaşılmalı, değişik hocalardan bu ilme dair kitaplar okunmuştur. Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir’inde geçen otobiyografisinde, müderris olduktan sonra bile bu ilmi, özellikle Mutavvel adlı eseri değişik hocalardan okuduğunu anlatmıştır. Tarih-i Cevdet adlı eserinde de, yıllara göre andığı ruûs imtihanlarının Telhîs’in ibarelerinden veya Mutavvel’in ibarelerinden yapıldığını kaydetmiştir.²⁶

Medreselerde okumuş çeşitli ilim erbabı tarafından, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın risalesi gibi, medreselerde okutulan dersleri manzum bir şekilde aktaran birçok şiirler de yazılmıştır. Ord. Prof. Süheyl Ünver, Fatih Külliyesi ve Zamanı İlmi Hayat adlı eserinde bunlardan güzel örnekler sunmuştur. Fatih kütüphanesi 4985 numaralı eserin boş bir yaprağına yazılmış manzum bir örneği onun eserinden aşağıya aktarıyoruz.²⁷

SARF okusa bir muhterem kişiden

Eline kitabın alsan olmaz mı?

Çalışsan,aferin dese işiten

Düşmanın bağrını delsen olmaz mı?

EMSİLE’ yi ezber edüp süre gör

MAKSÛD ile muradına ire gör

‘İZZÎ bilüp kaideye gire gör

MERÂH’ ı bir hoşça bilsen olmaz mı?

‘AVÂMİL ne derse amel ol sende

MİSBÂH ile nuru ilmi bul sende

KÂFİYE’ yi Câmî ile bilsen

Kendini âlâ eylesen olmaz mı?

MANTIK’ ın çok olur kiyl ile kâli

Hameğânı hûb yazmıştır akvâli

Kutbüddin’ den bilmek için eşkâli

SEYYİD-İ HÂŞİYE’ yi bulsan olmaz mı?

TELHİS’ in dersine gark olup yanup

MUHTASAR sözüne MUTAVVEL katup

MİFTÂH’ ın üstüne Seyyid’i tutup

İlim deryasına dalsan olmaz mı?

Medreselerde bazı kitap isimleri ihtiva ettiği ilim dalıyla özdeşleşmiştir. Öğrenciler okudukları ilimleri kitap ismi zikrederek

26 Ahmet Cevdet Paşa: a.g.e., I, 240, V, 172, VIII, 79.

27 ÜNVER: a.g.e., 102-103.

belirtmişlerdir. Nahiv ilmini okuyan bir öğrenci “Kâfiye okuyorum”, “Mollâ Câmî okumaya gidiyorum” der, hatta öğrencinin okumuş olduğu kitap ismi o öğrencinin medresedeki seviyesini de belirtirdi.²⁸ Medrese öğrencileri sahip oldukları kitaplara çok itina gösterir, onları en değerli varlığı olarak görürlerdi. Kitaplarını okuyan diğer kişilerin, onlara itina göstermeleri için, içlerine manzum notlar da yazmışlardır. Uşaklı Müderris Ali eserlerinden istifade edeceklere şöyle bir not ilave etmiştir:

Bu kitabın kağıdın her kim nişan için bükür
Dest-i cehliyle benim başım keser, kanım döker²⁹

B- MEDRESELERDE OKUTULAN ESERLER

Medrese eserlerinin birkaç istisnası hariç, tümü Osmanlı öncesi alimler tarafından yazılmıştır. Osmanlı alimlerinin eserleri müfredatta pek yer almamıştır. Taşköprüzade'nin otobiyografisi ve Kevâkib-i seb'a'da değinildiğine göre, Osmanlı alimleri tarafından yapılan şerhler, bir programın bitirilmesinden sonra, mesela sarf ilmine dair kitapları okuyan öğrenci bu ilimde en muteber şerhi müzakere eder, onu baştan sonra yazardı. Diğer taraftan bu şerhler hocaların da yararlandığı yardımcı kitaplardı.

Şerh ve haşiye yazmış olan alim, o ilim dalında uzmanlaşmış, kitabın muhtevasını en iyi şekilde anlamış ve anlatmıştır. Şerhlerden padişaha veya vezire ithaf edilenleri, onlara sunulmuş ve takdir edilmişleri çoktur. Kanun gereği en alt seviyeli medreselerden hocalığa başlayan ilmiye sınıfı için bu şerhler, bir yönden de üst medreselere tayin edilmelerinde katkı sağlamışlardır. Bunları günümüz anlamında kariyer sağlayan makale, tez çalışmalarına benzetiyoruz. Bugünkü geleneğin bir bakıma tarihteki işleyişidir.

Adını anacağımız eserler üzerine çok miktarda şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Anadolu'nun bütün kütüphanelerinde bunların birçok yazma veya basılmış nüshaları mevcuttur. Keşfu'z-Zunûn ve Brockelman'ın GAL'inde şarihler tafsilatli olarak verilmiştir. Burada biz, Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında rastladığımız bazı önemli şarihleri zikredeceğiz.

a- Sarf İlimleri

1- el-Emsile: 15.yy. ' dan itibaren medreselerde okutulmuştur. Bu eser daha çok medrese öncesi, ilk basamak olarak tedrisatta yer almıştır. Yazarı kesin olarak bilinmemektedir. Ahmet Çelebi es-Saruhanî, Çörekçizade Köse

28 ÜNVER: a.g.e., 111.

29 A.g.e., 109.

Efendi gibi şerh yazarları eseri Hz. Ali (R.A)' a nisbet etmişlerdir.³⁰ Emsile şarihi Davud el-Karsî:" Bazı arkadaşlarım benden emsile-i muhtelifeyi Türkçe-Arapça tabirlerle şerhetmemi, dağınık duran kuralları toplamamı istediler." demektedir. Bu risalenin girişine göre, Emsile adlı risale, bu ilimde bilinen, dillerde dolaşan çekim sığalarını kastetmektedir, herhangi bir müellife ait bir risale değildir. Bu açıdan, Davud el-Karsî'nin bugün elimizde bulunan risalesi, el-Emsile adıyla bilinen risalenin ilk nüvesidir. Onun, isim ve fiil çekimlerine yaptığı Türkçe açıklamalar hiçbir değişikliğe uğratılmadan aynen alınmıştır. (Davud el-Karsî ale'l-Emsile, Matbai Amire, 1301) el –Emsile, Binâ-ü'l-ef'al, Maksûd, 'İzzî, Merâhu'l-ervah adlı eserlerin ard arda okunması 18.yy.sonrası medrese geleneği olmuştur. Sarf cümlesi için talebe arasında birçok tekerlemeler doğmuştur:

Emsile evlek evlek

Binâ yağlı börek

Maksûd karış-kuruş

'İzzî' de kırıldı kiriş

Yiğitsen Merâh'a giriş³¹

el-Emsile'de "nasara" sülasi fiilinin 24 isim ve fiil çekim kalıbı, fiillerin malum meçhul şahıs zamirlerine göre çekimleri, isimlerin tekil-tesniye-cemi çekimleri yapılır. Çekimlerin altlarında Osmanlı Türkçesiyle açıklamalar vardır.

Sarf cümlesinin günümüzde müteaddit baskıları yapılmıştır: Mecmuâtü's-Sarf Mea's-Şurûhi ve'l-Havâşi, Eser Kitabevi Bahar Matbaası, (İstanbul 1960) H.1316 basımı tabedilmiştir.

El-Emsile'ye Arapça ve Türkçe şerhler yazılmıştır:³²

2- Binâü'l Ef'al: Müellifi meçhuldür. el-Emsile'den sonra okutulurdu. Eserde 35 fiil çekimi kalıbı vardır. Fe'ale fiil kalıbı kullanılmıştır. Binâ kitabına da birçok şerh yazılmıştır.³³

30 Ahmed Çelebi es-Saruhanî, *Şerhu'l-Emsile*, (İstanbul: 1305). 3; Çörekçizade Köse Efendi, *Emsile Şerhi* (İstanbul, 1262), 3.

31 İsmail DURMUŞ: "Emsile", *DİA*, XI, 166-167.

32 Şerh Yazarları: Muslihuddin Mustafa Surûrî (ö.969/1562), Saruhanlı Lâli Ahmed Çelebi (ö.1041/1631), Davud-u Karsî (ö.1169/1756), Mekke Kadısı Mehmed el-Kefevî (ö. 1175/1762), Mehmed Oğlu Mustafa (ö. 993/1585), Kösec Ahmed Efendi (ö. ?), Çerkeşizade Osman Vehbi (ö. ?).

33 Şarihleri: Ahmed b. Muhammed b. Abdülaziz el-Endelusî (ö. 1030/1682), Muhammed b. el-Hac Hamid el-Kefevî (1168/1755), Karaağaçlı Ahmed Rüşdi Efendi (ö. 1251/1835).

3- El-Maksûd: Müellifi kesin olarak belli değildir. Osmanlı alimleri elMaksûd'u İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye nisbet etmişlerdir.³⁴ el-Maksûd'da ele alınan fiil kalıbı 30'dur.

4- el-‘İzzî: Musannifi İzzeddin İbrahim b. Abdulvehhab b. İmadüddin, b. İbrahim ez-Zencânî (Ö 654/1256)'dır. El-‘İzzî üzerine Sadettin Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin yaptığı şerhler, 'şerhayn mufideyn' ismiyle nitelenerek yıllarca medreselerimizde okutulmuştur. Sadettin Teftâzânî (ö. 792/1381)'nin Şerhu'l 'İzzî adlı eserine birçok haşiye yazılmıştır.³⁵

5- Merâhu'l Ervâh: Ahmet b. Ali Ibn Mesud (.....?)'un eseridir. 16. asırdan itibaren medreselerde okutulmuştur.³⁶

6- eş-Şâfiye: Müellifi İbn Hâcib en-Nahvî, Cemaleddin Osman b. Ömer (ö. 646/1248)'dir. Medreselerimizde çok okunan kitaplardan biridir. Bu esere Çarperdi Fahreddin Ahmed b. el-Hasan b. Yusuf (ö. 746/1335)'un yaptığı şerhi çok rağbet görmüştür.. Yazma Nüshaları: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi: 366/1, Ayasofya: 4525, Bağdatlı Vehbi: 2152/2, Celal Ökten: 448, Denizli: 296, Darülmescnevi :526, Esad Efendi: 3119.³⁷

7- Harûniye Fi't-Tasrîf: İbn el-Herevi Necmuddin Ömer(.....?)'in eseridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Crh. Blm.: 2006/1, Laleli blm.:3066/1, Hacı Mahmut Ef. Blm.: 6075.

8- 'Ukûdu'l-Cevâhir Fi İlmi't-Tasrîf: Ahmet b. Mahmud b. Ömer el-Cenedî (ö. 700/1289).

9- Nüzhetü't-Tarf Fi İlmi's-Sarf: Ahmed İbn. Muhammed el-Meydânî (Ö 518/1107)' nin eseridir. Medreselerimizde okutulmuştur.³⁸

b- Nahiv İlimleri

1- el-‘Avâmilü'l-Mie: Abdülkahir b. Abdurrahman el-Cürcânî (ö 474/1080)'nin eseridir. Bu eser medrese ehli tarafından el-‘Avâmilü'l-'atik

34 Muhammed Birgivi, Ruhu's-Şuruh 'ale'l-Maksûd, 2; Keçecizade Ahmed Rüşdî, Ma'rifetu'l-Evzân, 62.

35 Şarihleri: Suyûfî; Şemsuddin Muhammed b. Ali el-Halebi (ö.933/1522); Nasuriddin İbrahim el-Lukanî (ö. 958/1547); Kemaleddin Dede (ö. 975/1564); el-Gazzi Şemsuddin Muhammed (ö. 918/1507).

36 Şarihleri: Dikkoz Mevla Ahmed (ö.860/ 1463); İbn Kemâl (ö.940/1534); Musannifek Alauddin Ali b. Muhammed (ö.875/1470); Kara Sinan, Sinaneddin Yusuf (ö.852/1452); Hasan Paşa b. Alaeddin el-Esved (ö.801/1398)

37 Şarihleri: Nukrakar Abdullah b. Muhammed el-Huseynî (ö. 776/1374); İsam el-İsferâyinî (ö. 945/1538); Molla Mehmed Emin b. Abdullah Eyyûbî (ö. 1275/1858); Raduyuddin el-Esterâbâdi Muhammed b. Hasan (ö. 686/1287); Südü el-Bosnevi (1000/1592).

38 Uzunçarşılı: a.g.e., s. 30.

adıyla da anılmıştır. Eser 100 amil ve örneklerinden oluşur. Medreselerin kuruluşundan kapanışına kadar her asırda okutulmuştur.

Süleymaniye kütüphanesi Antalya Tekelioğlu blm.:571, Ayasofya blm.:2528, Erzincan:95/3, Fatih blm.:4845/2, Hamidiye blm.:1447/51 yazma nüshaları mevcuttur.

Şahafiye Matbaası 1307 tarihinde basılmıştır.³⁹

2- el-Avamil: Birgili Mehmet Efendi(Ö 981/1573)' nin eseridir. El-‘Avâmilü’l-Cedîd ismiyle şöret bulmuştur. Eser âmîl-mamûl-irâb konularından oluşur. İmam Birgivi' nin el-‘Avâmil, İzhârü'l-esrar'ı ile İbn Hâcib'in el-Kâfiye'si üçü birlikte nahiv cümlesi adıyla basılmıştır.

İmam Birgivi Hayatı, Eserleri adıyla doktora tezi yazan Dr.Ahmet Turan Arslan, eserinde el-Avamilü'l-cedit'in 30'a yakın şerh ve tercümesini kaydetmiştir.(İmam Birgivi, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisindeki Yeri, Dr.Ahmet Turan Arslan ,Seha Neşriyat, İstanbul 1992)

3- İzhârü'l-Esrâr : Birgili Mehmet Efendi'nin eseridir. Osmanlı döneminde 40'tan fazla baskısı yapılmıştır. el-‘Avâmilü’l-Cedîd bu eserde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Otuza yakın şerhleri vardır.⁴⁰

4- el-Kâfiye :İbn Hâcib, Cemaleddin Ebi Amr Osman (ö.646/1248)'in eseridir. Süleymaniye Ktp., Ayasofya blm.: K 4563, Çorlulu Ali Paşa blm.: 3664/numaralarda yazılı nüshaları mevcuttur. Aynı kitabı Vâfiye adıyla şerh etmiştir.⁴¹

5- Mollâ Câmî (el-Fevâid ez-Ziyâiyye): Nurettin el-Câmî, Abdurrahman b.Ahmed, b.Muhammed (ö. 898/1490)'in eseridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa blm.:721' de mevcut nüshası var. Eser Mollâ Câmî adıyla meşhur olmuştur.⁴²

6- el-Elfiye Fi'n-Nahv: İbn Mâlik Cemaleddin Ebu Abdillah Muhammed b. Abdullah, b.Mâlik et-Tâî (Ö 672/1274)'nin eseridir Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu blm.:410/1, Aşir Efendi Blm.:410, Ayasofya blm.: K 2904, Fatih blm.:4843/1.

39 Şarihleri:Taşköprüzade Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1560); Fevzi Ahmed (978/1570); Çörekçizade Ahmed Nüzhet; Kuşadalı Şeyh Ahmed (ö. 1195/11781).

40 Şarihleri: Kuşadalı Mustafa b. Hamza (ö.1085/1674); Subicalı Muhammed b.Muhammed b. Ahmed (ö.1141/1728).

41 Şarihleri:Taceddin Ebu Muhammed Ahmed b. Abdülkadir (ö.749/1349); Radiyuddin Muhammed b. Hasan el Esterâbâdî; Nureddin Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî (ö. 898/1490); Sûdî el-Bosnevî (ö. 1000/1592); Mevlevi İsmail (ö. 1041/1633); Hüsameddin İsmail b. İbrahim (ö. 1016/1607).

42 Şarihleri:İsamuddin İbrahim b. Muhammed Arabşah (ö.943/1538); Abdulfafur Raduyuddin el-Lârî (ö.912/1506); Muslihuddin Muhammed el-Lârî (ö.979/1571); Karacaahmed el-Hamîdî (ö.1024/1675); Muhammed b. Ömer, Kurt Efendi (ö.996/1569).

El-Elfiye, Mısır:H.1310, Matbaatü'l-Hayriye; Mahmut Bey Matbası, İstanbul:H. 1310; İstanbul:H. 1310, Hüseyin Ef. Matbaası; Hindistan: H.1290, Matbai Mustafai' de basılmıştır.

6- Şuzûru'z-Zeheb Fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab: İbn Hişâm, Cemaleddin Ebu Muhammed Abdullah b.Yusuf b.Ahmet(Ö762/1361)' in eseridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya blm.: 4543, Crh.:1958 numarada yazma nüshası vardır. İstanbul'da Hürriyet Matbasında 1326 yılında basılmıştır. Bulak Matbaası, 1253 yılı Mısır basımı nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasideci Zade blm.: 582, Laleli: 333/1, Serez: 388/3 numaralarda mevcuttur.

7- el-Mısbâh Fî'n-Nahv: Mutarrızî Nasıruddin Ebu'l-Feth Nasır b.Abdüsseyyid b.Ali(Ö 610/1213)'nin eseridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu: 523/2, Asir Ef. Blm.: 365/2, Ayasofya blm.: K 2524.

Serh Yazan alimler:⁴³Tacuddin Muhammed b.Muhammed el-Esferâyîni(Ö 875/1285), ez-Zav' 'ale'l-Misbâh adını vermiştir. Bu eser de medreselerde okutulmuştur. Süleymaniye Kütüphanesi, Harput blm.: 188, Fatih blm.: 5036, Harif Ef. Blm.: 396' da yazma nüshaları mevcuttur. Kemaleddin el-Müderri tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

8- el-İ'râb 'an Kavâ'idi'l-İ'râb: İbn Hişâm en-Nahvî, Ebu Muhammed Abdullah b.Yusuf (ö. 762/1361)'un eseridir. Süleymaniye Kütüphanesinde Fatih blm.: 3328, Hacı Mehmet Ef. Blm.: 5962/2, Hamidiye blm.: 1325, Nafiz Paşa blm.: 1408'de taşbasma nüshaları mevcuttur.⁴⁴

9- Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'arib: İbn Hişâm en-Nahvî, Ebu Muhammed Abdullah.Yusuf (ö.762/1360)'un eseridir. Bu eser nahiv sahasında okutulan yüksek eserlerdendir. Şemseddin el-Fenârî' nin talebelerine bu eseri okumalarını vasiyet ettiği rivayet edilir.⁴⁵

10- Mukaddimetu'l-Acurrumiyye fi İlmi'l-Arabiyye: İbn Acurrum Muhammed b. Muhammed b. Davut es-Sanhâcî (ö. 723/1323)' nin eseridir. Medreselerde Ecrümiyye adıyla anılmıştır.

Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya blm.: K 3414, Celal Ökten blm.: 449/2, Denizli blm.: 433/3, Esaf Ef. Blm.: 3067/3 nüshaları mevcuttur.El-Ecrumiye, A.Kamil matbaası H.1330 yılında İstanbul' da ,1310 yılında

43 Şarihleri: Musannifek Alauddin Ali b. Muhammed el-Bistami; Alaeddin el-Esved (ö.1025/1616).

44 Şarihleri: Süleyman el-Kafiyeci, Muhyiddin Muhammed (ö.879/1474); Celaleddin Muhammed b. Ahmed el-Mahalli (ö.764/1363); Kadı Burhaneddin İbrahim b. Muhamed (ö.900/1495).

45 Şarihleri: Şeyh Takiyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (ö.872/1467); Muhammed Ebu Bekr ed-Demamini (ö.828/1425); Ebu Beşir Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Maliki en-Nahvi (ö.844/1440); Suyuti (ö.911/1505).

Mısırda basılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasib Ef. Blm.: 527/15 numarada basılmış müshası mevcuttur.

11- el-Mufassal fi San'ati'l -İ'râb: ez-Zemahşerî Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer (ö. 538/1144)'in eseridir. Süleymaniye kütüphanesi Ayasofya blm.: 4595, Crh blm.: 1973, Damat İbrahim Paşa blm.: 1101, Hamidiye blm.: 1333, Laleli blm.: 3518-3521' de yazma nüshaları; Hacı Mahmut Ef. blm.: 5914 ' da İskenderiye Matbaatü'l-Şerefiye baskısı mevcuttur.⁴⁶

12- el-Enmûzec fi'n-Nahv: Zemahşerî'nin eseri olup el-Mufassal'ın hülâsâsıdır. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya blm.: K 4448, Celal Ökten blm.: 459, Esad Efendi blm.: 3067/2, Hasib Efendi: 489/2 nüshaları mevcuttur. Matba-i Cevâib, İstanbul, 1298 tarihli baskısı Süleymaniye Kütüphanesinde Hasib Efendi blm.: 489/2 mevcuttur.

13- Lubbu'l-Elbab fi İlmi'l-İ'râb:İsferâyînî Tacettin Muhammed b.Muhammed b.Ahmet Seyfettin (ö.689/1286)'in eseridir. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya blm.: K 4525 numarada yazma nüshası mevcuttur.⁴⁷

c- Belâğat İlimleri İle İlgili Eserler

Medreselerde okutulan belâğat ilimlerine dair kitaplar, es-Sekkâkî Ebu Yakup Yusuf İbn. Ebi Bekr b.Muhammed b.Ali' nin Miftah el-Ulum adlı eserinin balâğata tahsis edilmiş üçüncü bölümü, muhtasarları ve şerhlerinden oluşan farklı yazarların yazdığı eserlerdir. Hatta Sekkâkî' nin eseri ve şerhlerine izafeten medreselere isim de verilmiştir. Otuzlu medreselere, okutulan belâğat eserine izafeten "Miftâh Medreseleri" adı verilmiştir.⁴⁸

1- Miftâhu'l-'Ulûm: es-Sekkâkî Ebu Yakup Yusuf İbn Ebi Bekr b.Muhammed (ö.626/1229)' in eseridir. (Dâru'l-Kutub el-İlmiye,Beyrut,1987) Bu eserin üçüncü bölümü belâğat ilmini konu edinmektedir.⁴⁹

Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin üçüncü bölüme yaptığı şerhler de medreselerde okutulmuştur.

2- Telhîsu'l-Miftâh: Hatibi Dımaşk, Celalettin Muhammed b.Abdurrahman el-Kazvînî (ö. 739/133)' nin eseridir. Miftâh el-'Ulûm'un üçüncü kısmının muhtasarıdır. Eser üç bölüme ayrılmıştır:

a) Me'ani ilimleri,

46 Şarihleri: İbn Hacib en-Nahvî (646/1248); Şemsuddin Muhammed b. Yusuf el-Konevî (ö.788/1386).

47 Şarihleri: Nukrakar, Cemaleddin Abdullah b. Muhammed Ahmed el-Hüseynî (ö.776/1374); Eminüddin İsa b. İsmail el-Aksarayî (ö.727/1327).

48 BALTACI: a.g.e., 38.

49 Şarihleri:Kutbuddin Mahmud b. Mes'ud b. Muslih eş-Şirâzî (ö.710/1310); Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî (ö.816/1413); Saduddin b. Mesud Teftâzânî (ö.791/1389).

- b) Beyân ilimleri,
c) Bedî ilimleri.⁵⁰

3- el-Mutavvel 'ale't-Telhîs: Sadettin Tefâtânî, Mesud b.Ömer(ö. 791/1389)' in Telhis el-Miftâh adlı esere yazdığı şerhtir. Medreselerde çok okutulmuştur. El-Mutavvel 1872' de İstanbul, 1270/1854' te Tahran, 1878,1889 Luknow' da basılmıştır.

el-Mutavvel üzerine 20'ye yakın zat haşiye yazmıştır.

4- Muhtasaru'l-Me'anî: Bu eser de Sadettin Tefâtânî'nin eseridir ve el-Mutavvel'in daha muhtasar halidir. Medreselerde okutulan önemli belâgat eserlerinden birisidir..⁵¹

5- îzah-ı Me'anî: Hatib-i Dımaşk, Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvini'nin Telhîs'e yaptığı şerh çalışmasıdır.⁵²

SONUÇ

Arapça, İslami bilginin elde edilme aracı olduğu için, bilgilenme sürecinin bir bölümü bu dil yetisi için kullanılmıştır. Arapça'nın dilsel düzeni, söz ve gösterge boyutu, toplumsal iletişimi amaçlamamış, sadece İslami bilginin tarihsel oluşumunu karşılamıştır. Bu araç medreselinin düşünce sembolleri, zihinsel faaliyetlerinde rol oynamamıştır. Kutsal yönü olduğu için bilgisel süreçte yeni evrimlere açılım sağlanamamıştır. Ferdin katılımı dışardan, yapının unsurları kullanılarak olmuştur.

Arapça öğretiminin sınırları, hedefleri değişmeden uzun süreç içinde geçerliliğini koruduğu için, öğrencide yapı hakkında bilinç oluşmuş, öğrenimde başarı sağlanmakla birlikte her dönemde bilginin seviyesi eşit olmuştur. Uzun süreç içinde, değişmeden devam eden medrese programlarının amaçlarının gerçekleştirilmesine, araç olarak yeterli olmuştur.

Programlardaki aşırı teferruat ve ansiklopedik bilgiler ilim adamlarının zihinlerini çok meşgul etmiş, sonuçta detaylara çok önem veren, işin özünden çok detaylarla meşgul olan bir alim tipini doğurmuştur. Programın yoğunluğu işlevselliğe önemli ölçüde zarar vermiştir.

Yoğun Arapça bilgisi, şer'i ilimlerde tenkitçi ve metodik ilmi düşünceyle buluşamamış, özgün düşüncelerin ve eserlerin doğmasına zemin

50 Şarihleri: Muhammed b. Muzaffer el-Halhalî (ö.745/1344); Şemsuddin Muhammed b. Osman ez-Zuznî (ö.792/1390).

51 Şarihleri:Telhîs'in şerhleri için bkz., Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, I/ 473-479; GAL, Supplement I, 516-518.

52 Cemaleddin Muhammed el-Aksarayî (ö.800/1397); Alaaddin Ali el-Esved (ö.799/1397); Muhyiddin Muhammed b. İbrahim en-Niksarî (ö.901/1493).

hazırlayamamıştır. Dil öğreniminde ezber usulünün yaygın olması, diğer ilimlere de etki etmiştir. Mütefekkir, düşünür yerine ‘ayaklı kütüphane’ tipi övgüye layık olmuş, sistem bu tipin çoğalmasına katkı sağlamıştır. Arapça ilimleri, medresenin ortaya çıkardığı alim tipinin doğmasına en önemli altyapıyı oluşturmuştur.

Günümüzün Arapça öğretimi medrese geleneğinden kurtulamamıştır. Dil öğrenimi ile bir dilin bütün dilsel düzenini öğrenme anlaşılmaktadır. Dil öğretimi, henüz iletişim ve anlaşmayı sağlayacak boyuta ve anlayışına kavuşamamıştır. Dilin kutsallığına inanılarak eski geleneği model alan ve devam ettirmeye çalışan yoğun faaliyetler vardır. Bütün dil öğrenimleri, ferdi düzeyde söze, bilim düzeyinde dile dönüşmemektedir.

**ÇORUM HASAN PAŞA KÜTÜPHANESİ'NDE
BULUNAN İSLÂM TARİHİ İLE İLGİLİ
YAZMALAR
I**

M. Mahfuz SÖYLEMEZ*

İç Anadolu-Karadeniz güzergahı üzerinde bulunan Çorum'da ilk kütüphane 1756 tarihinde Hacı Ali Mahmut Efendi tarafından kurulmuştur. 1787'de kurulan ikinci kütüphane ise Şimdiki Ulu Camii'nin hemen altındaki İstiklal İlköğretim Okulu'nun bahçesinde Süleyman Fevzi Paşa tarafından kurulmuştur. Daha sonra 1878 tarihinde Çorum müftüsü Ahmet Fevzi Efendi, günümüzde Kurtoğlu medresesi olarak bilinen Emir Ahmed mahallesindeki medresenin bir bölümünü vakıf kütüphanesi haline getirerek 3000 cilde yakın eser koydurmuştur. Sokak kapısı üzerindeki kitabesi halen Çorum Müzesi'nde bulunmakta olan bu kütüphane,¹ şehrin ilim-kültür tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur.

1895 yılında günümüz kütüphanesine adını verecek olan Hacı Hasan Paşa, Ulu Camii'nin avlusunda müstakil bir kütüphane binası inşa ettirmiş, bir çok eser vakfetmiştir. Caminin etrafında bulunan medreselerde okuyan talebeler bu kütüphaneden istifade etmekteydiler. 1924'te Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü ve medreselerin kaldırılmasıyla Süleyman Fevzi Paşa, Müftü Ahmet Fevzi Efendi ve Hacı Hasan Paşa kütüphaneleri birleştirilerek, Milli Kütüphane adıyla, Milli Eğitim Bakanlığına bağlı il halk kütüphanesi haline getirilmiştir.² Günümüzde Belediye Başkanlığı olarak kullanılmakta olan bina, Milli Kütüphâne olmak amacıyla inşa edilmiştir.³ Kütüphanenin 5 Ağustos 1925

* Yrd.Doç.Dr. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Öğretim Üyesi

1 Çorum Müzesi'nin bahçesinde sergilenmekte olan 1309/1893 tarihli bu kitabenin üzerinde şunlar yazılmaktadır: *Oldi pek âli bin üçyüz doksanda sâlik. Bu kütüphanenin inşası ile şehri Çorum. Pederim hacı Ali Vakfetti, ettim tevsi'. Müstefid ola kamu talebe-ı irfan-ı Çorum. Nezd-i Valâ-ı İlahide kabul olsun diye. Feyziya Cümle ahâli senâ-hân-ı Çorum*

2 Mutasarrıf Ahmet Cevdet Paşa nezaretinde, Dr. Mustafa Cantekin tarafından, Hasan Paşa Kütüphanesi'nden 960, Süleyman Fevzi Paşa Kütüphanesi'nden 600, Çorum Müftülerinden Hacı Ahmet Fevzi Kütüphanesi'nden 3000 kitap bir araya getirilmiştir. Kütüphanelerin vakıfları ise Evkaf Müdürlüğünce satılmıştır. Naci Önder "Çorum Milli Kütüphanesinin Kuruluşuna bir Bakış ve Temenniler I, 5.12.1951 tarihli Yeni Çorum Gazetesi

3 Kütüphane binası; Mutasarrıf Ahmet Cevdet Paşa, eşraftan Tevfikzâde Nuri, Evkaf Müdürü Salim, Gökçeşmezâde Mahmud Ağa, Kamil Hoca, belediye başkanı Ökçeşzâde

tarihindeki resmi küşadına zamanın Dahiliye Nazırı Cemil Bey de bulunmuştur. Kütüphanenin alt katında inşa edilmiş olan dükkanlar, bu müesseseye gelir sağlaması amacıyla esnafa kiraya verilmiştir.⁴

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren bu bina bir kültür sitesi olarak kullanılmıştır. Nitekim 1927 tarihinde burada Kütüphane, Müze (Meârif Müzesi), Türk Ocağı ve Öğretmenler Birliği (Mualimler Birliği) bulunmaktaydı.⁵ Büyük bir konferans salonuna da sahip olan Kütüphanenin, bu salonunda zaman zaman konferanslar⁶ veya konserler⁷ de verilmekteydi.

1942 tarihine kadar şimdiki Belediye Başkanlığı binasında Çorumluya hizmet eden kütüphane 1942-1943 tarihlerinde şimdiki Emniyet Müdürlüğü'nün yerinde bulunan İnkılap İlkokulunun bir odasına taşınmıştır. Çorum aydınlarının girişimleri sonucunda 1944 tarihinde kendi binasının alt katına yeniden dönmüştür. 9 Ocak 1952 tarihli Yeni Çorum Gazetesin'deki Naci Önder'in yazısından kütüphanenin bu dönemde içler acısı bir durumda bulunduğu, bir okuma salonuna dahi sahip olmadığı anlaşılmaktadır.⁸ 1958 tarihinde Adliye sarayının inşasıyla Cumhuriyet savcılığından boşalan iki oda kütüphaneye dönüştürülerek buraya Arap harfli yazmalar ve matbu eserler konmuştur. 1956 yılında *Çorum Genel Kütüphane Yapma Derneği* kurulmuş, bu derneğin çalışmaları sonucunda Çorum Kütüphanesi inşa edilmiş ve 1963 tarihinde hizmete açılmıştır. Daha sonraki bir dönemde de buraya Hasan Paşa'nın adı verilmiştir.⁹

Hasan Efendi ve meclis idâre azası İstanbulluzâde Sadık Efendi'den oluşan "**Çorum Milli Kütüphane İnşaati Heyeti**" tarafından yaptırılmıştır. Kütüphane büyük ölçüde halkın katkıları ile tamamlanabilmiştir: binanın sarı taşları, köylülerce parasız taşınmış, hatta ustaları bile çoğu zaman ücret almadan çalışmışlardır. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Naci Önder, aynı makale

- 4 Bkz. 16 Haziran 1927 tarihli *Fikret Gazetesi*'ndeki "Çorum Nasıl Bir Şehirdir" başlıklı yazıya [Bu yazı tarafımızdan günümüzde kullanılmayan kimi ifadeleri sadeleştirilerek 21/11/2000 tarihinde başlayan ve 24/11/2000 tarihinde biten bir yazı dizisi şeklinde "1927'nin Çorum'u" başlığı ile *Çorum Hakimiyet Gazetesi* 'nde neşredilmiştir.]
- 5 Bkz. 16 Haziran 1927 tarihli *Fikret Gazetesine*, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, 12769 kayıtlı bulunan *Fikret Gazetesi* arşivi,
- 6 Türk Ocağı kurulduktan sonra her hafta Perşembe günleri düzenli olarak bu salonda konferanslar verilmekteydi. Örnek olarak bkz. 3 Mart 1927 tarihli *Fikret Gazetesi*
- 7 14 Temmuz 1927 tarihli *Fikret Gazetesi*'ndeki bir haberde Ankara'dan gelen Maarif Emini İshak Refet Bey şerefine, Mualimler Birliği tarafından, Milli Kütüphane salonunda Kemanî Zeki, Udî Muallim Âsîf ve Sa'dî beylere bir konser verdirilmiştir.
- 8 Naci Önder yukarıda zikrettiğimiz yazısında özetle; kütüphanenin içler acısı bir durumda olduğunu, bir okuma salonunun dahi bulunmadığını, talebelerin buradan istifade edemediklerini, kütüphaneden uzaklaştırılan gençlerin kahvehanelere mahkum edildiklerin söyledikten sonra yetkililere çağrıda bulunarak kütüphanenin şartlarının iyileştirilmesini istemektedir.
- 9 Bu bilgiler 5.12.1951 tarihli Yeni Çorum gazetesinde Naci Önder tarafından yazılan

Osmanlılar döneminde vilayet merkezi olmayan Çorum'da büyük medreselerin bulunmadığı, dolayısıyla değerli eserlere sahip büyük kütüphanelerin de bulunamayacağı düşünüldüğünden, Çorum kütüphanesi, araştırmacıların yeteri kadar ilgisini görmemiştir. Oysaki bu gün Hasan Paşa Kütüphanesi'nde -kayıtlarda zikredilmeyen risaleleri de dikkate alacak olursak-4000'in üzerinde yazma bulunmaktadır ki bu rakam, büyük yazma koleksiyonlarına sahip olmakla ünlenen bir çok kütüphanedeki rakamın üzerindedir. Çorum kenti için büyük bir hazine değerinde olan bu yazmaların içerisinde, başta Çorum Şerhiye Sicilleri (kayıt no:1754,1755), Çorum ile ilgili vakıf vs. fermanların toplandığı defterler (kayıt no:24104, 24105, 24106) olmak üzere, bu yörenin tarihini ilgilendiren bir çok eser olduğu gibi İslamî alanların hemen hemen her sahası, başta astronomi, cebir ve matematik olmak üzere pozitif bilimlerin bir çok dalıyla ilgili eser bulunmaktadır ki içerinde oldukça eski nüshaların yanı sıra müellif nüshaları da mevcuttur.¹⁰

Bu eserlerin tamamını tanıtmaya imkanına sahip olmadığımızdan sadece İslam Tarihi ile ilgili ciltli bazı eserleri ilim adamlarının dikkatine sunmaya çalışacağız. Kütüphanede mücellid olmayan bir çok risale de bulunmaktadır. Çoğu Osmanlı'nın özellikle son döneminde yazılmış olan bu risaleleri müstakil bir çalışma olarak yayımlamayı düşünüyoruz.

1. Kitâbu'l-Lübâb fi Ma'rifeti'l-Ensâb.

Kayıt no: 1185

Esir

İzzuddin Ebû'l-Hasan

Ali b. Muhammed b. el-

(630/1232)¹¹

İbnu'l-Esîr'in Hasan Paşa Kütüphanesi'nde bulunan *Kitâbu'l-Lübâb fi*

"Çorum Milli Kütüphanesinin Kuruluşuna bir Bakış ve Temenniler I." başlıklı yazıdan özetlenmiştir. 1952'den sonraki bilgiler ise Mahmut Selim Gürsel tarafından hazırlanan *Çorum 1997* adlı eserin 125-131 sayfalarından özetlenerek alınmıştır.

- 10 Bir örnek olması açısından Kasım b. Sellâm (ö: 224/833) 'ın *Çaribu'l-Hadis* adlı eserini zikredebiliriz. *Karton cilt, 174 varak 27x17 (26x14) cm. ebadındaki her sayfada Küfi nesih hattı ile yazılmış 32 satır bulunan bu eser, iki cilt olup iki cildi bir arada bulunmaktadır.* Hasan Paşa Kütüphanesi'nde 248 numarada kayıtlı bulunan nüsha hicri 319 tarihinde istinsah edilmiştir ki büyük bir ihtimalle de eserin neşrinde dayanan nüshalardan daha da eskidir. Bir başka eser olan Şemsuddin Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahanî (ö:749), *Şerhu Muhtasar el-Münteha*, adlı eserin 731 tarihinde talebelerinden birinin hocasının ağzından yazdığı nüsha burada 2354 numarada kayıtlı bulunmaktadır.
- 11 İbnu'l-Esîr, 555/1160 tarihinde Cizre'de doğdu, daha sonra Musul'a yerleşti. Burada başladığı tahsil hayatını Bağdat'ta tamamladı. Bir süre Halep ve Şam'da ikamet ettikten sonra, Musul'a geri döndü ve burada 630/1232 tarihinde vefat etti. 578/1182 tarihinden itibaren tarih ile ilgilenmeye başlayan İbnu'l-Esîr bu alanda *Tarihu'l-Bâhir fi'l-Devleti'l-Atabekiyye, el-Kamil fi't-Tarih, Üsdülğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe* adlı eserleri ile *Kitâbu'l-Lübâb fi Ma'rifeti'l-Ensâb* adlı çalışmaları yaptı. Bkz. GÜNALTAY, 151-153; ŞEŞEN, 137-139

Ma'rifeti'l-Ensâb adlı çalışması, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed es-Sem'anî (506/113)'nin *Kitâbu'l-Ensâb*'ının muhtasarıdır.

Üç cildi bir arada bulunan Hasan Paşa Kütüphanesi'ndeki mahtutanın istinsah tarihi, hicri 633'tür. Bu nüsha yazarının ölümünden sadece üç yıl sonra yazılmış olup, *Ma'rifetu Lübbâb'ın* bilinen en eski nüshalarından biri durumundadır.¹²

Ortası beydi şemseli, şirazeli, miklebli, koyu kahverengi meşin bir cilt içerisinde 656 varak 24x16 (19x12) cm. ebadında sarı bir kağıt, her sayfada harekesiz Kûfî nesih ile yazılmış 23 satır bulunmaktadır. Başlıklar, koyu siyah mürekkep ile kalın yazılmış, sayfa kenarına yazarı tarafından notlar düşülmüştür. Cildi oldukça yıpranmış, cildin mikleb bulunan tarafı kopmuştur. Eski bir tarihte tamir görmüş olan cildi, orijinaline yakın renkte bir deri ile onarılmıştır.

Unvan kaydı:

الجزء الاول من اللباب في معرفة الانساب تاليف
الامام العلامة عز الدين ابي الحسن علي بن محمد
بن عبدالكريم تغمده الله برحمته امين

Baş. sat:

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد
واله وسلم تسليما الحمد لله الذي احسن كل شيء
خلقه وبدأ خلق الانسان من طين

Bitiş sat:

والله سبحانه وتعالى المسؤول في ان يجعل ذلك خاصا لوجهه
وانا اسأل كل واقف على كتابي هذا ان يسأل الله تعالى
المغفرة لو الذي وأن تغمد اسائتي بعفوه ورحمته

İstinsah Kaydı:

كامل الجزء الثالث من كتاب الانساب والحمد لله حمدا كثيرا كما هو اهله وصلواته على محمد
خاتم النبيين وعلى اله وسلم وكان فراغ منه في الثالث والعشرين من جمادى الاولى عام ثلاث و
ثلاثين و ستمائة

2. Tabakatu's-Şafiiyye¹³

Cemaluddin

12 Beyrut'ta neşredilen *Kitabu'l-Lübbâb'ın* dayandığı yazmanın tarihi hicri 718 olup Hasan Paşa Kütüphanesi'ndeki bu yazmadan yaklaşık olarak doksan yıl sonradır.

13 Eserin Çorum'daki müellif nüshasından kimsenin haberi bulunmamaktadır. Eseri tahkik ederek neşreden Abdullah el-Cuburî el-Bağdadî, söz konusu eserin Zahiriyeye Kütüphanesi'nde 56 numarada kayıtlı 792 tarihli, Basra Kütüphanesi'nde 188 numarada kayıtlı 862 tarihli, Teymurriye'de 481 numarada kayıtlı 798 tarihli, Köprülü Kütüphanesi'nde 1114 numarada kayıtlı 771 tarihli nüshaları bulunduğunu söylemektedir. Yine muhakkik bu eserin 769 tarihli olan müellif nüshasının III. Ahmed Kütüphanesi'nde olduğunu, bu nüshadan alınan iki mikrofilmin bulunduğunu bu mikrofilmlerden birinin Ma'hedu'l-Mahtutat'da, diğerinin ise Bağdat'taki Evkâfu'l-Amme Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. *Tabakatu's-Şafiiyye*, (Riyad 1981), 29-30

Abdurrahim b.

Kayıt no: 1164
(ö.772),¹⁴

Hasan el-İsnevî

Hasan Paşa Kütüphanesi'nde bulunan yazma büyük bir ihtimalle müellif nüshası olup yazarı tarafından 11 Şevval 769 tarihinde bitirilmiştir. Eser bir tabakat kitabıdır.

Kitabın cildi son derece orijinaldir. Ortası Selçukî yuvarlak şemseli, miklebli, zencirekli, şirazeli koyu kahverengi cilt, Cildin sağ kanadının sol alt tarafında, Ömer ismi bulunmaktadır ki büyük bir ihtimalle bu isim, ciltçiye aittir. Miklebi de işlemelidir. Miklebin orta yerinde yuvarlak bir daire bulunmaktadır. Dairenin tepesine yakın bir yerinde içeride bir başka daire daha mevcuttur. İkinci dairenin alt kısmında, beş tane çizgi bulunmaktadır. Bu çizgilerin sağ ve sol taraflarında yazılar vardır. Ancak bu yazılar okunamaz durumdadır. Cildin arkası tamir görmüştür. Cildin üzeri altın işlemelidir. Eser 167 varak 334 sayfa olup, her sayfasında 21 satır bulunmaktadır. Sayfalar, 26.5x18(19x12) ebadındadır. Sarı renkte bir kağıt kullanılmıştır. Harekesiz nesih yazısı ile yazılmış -Şair fakihlerin şiirlerinden yapılan alıntılar ise harekelidir- olan sayfaların kenarında, kırmızı kalem ile metinde biyografileri sunulan şahısların isimleri kaydedilmiştir. Siyah mürekkep canlı dururken, bazı sayfalardaki kırmızı mürekkep solmuştur.

Unvan kaydı:

كتاب طبقات لئلسنوي رحمه الله

Baş. sat:

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على سيدنا محمد وعلى اله
وصحبه وسلم
الحمد لله مميت الاحياء ومحبي الاموات ومعيد الخلايف من اللحوم المتمزقة العظام الرقاب

Bitiş ve istinsah kaydı

قال المؤلف رحمه الله تعالى ورضي عنه وارضاه وجعل الجنة مأواه وافق الفراغ من
تحريره في اليوم الحادي العشرين من شوال سنة تسع وستين وسبعمائة احسن الله تعالى خاتمتها
وكان ابتداء جمعة قبيل سنة خمسين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم. وعقبها
الحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل. تسليما منيرا

3. el-Muhtasar fi Tarihi'l-Beşer, Ebû'l-Fidâ, İmaduddin

14 Abdurrahman b. Hasan b. Ali b. Ömer b. Ali b. İbrahim el-Enevî el-Kureşî el-İsnevî; İlim ile iştiğal eden bir hanedandan gelmektedir. Hicri 704 tarihinde Mısır'da bulunan İsna'da doğdu. 721 tarihinde Kahire'ye yerleşti. Başta Akbeğâviyye, el-Fâdiliyye, el-Fârisiyye, en-Nâsiriyye ve el-Mansuriyye olmak üzere bir çok medresde fıkıh ve hadis dersleri aldı. Hayatını çok sevdiği bu şehirde geçirdi ve 772 tahinde burada vefat etti.

Kayıt no: 1178

İsmail b. Ali (ö.732/1331)¹⁵

Ebû'l-Fida'nın, Hasan Paşa Kütüphanesi'nde, *el-Muhtasar fi Tarihi'l-Beşer*¹⁶ adlı eserinin birinci cildi bulunmaktadır.¹⁷ 793 tarihinde istinsah edilmiş olan bu yazma, eserin bilinen en eski nüshalarından biri olup, müellifin vefatından sadece altmış yıl sonra yazılmıştır.

Miklebli, hafıfyıpranmış kahve renkli meşin bir cilt içerisinde 283 varak, 25x18 cm. ebadında kağıdı sararmış, her sayfada gayet düzgün harekeli, okunaklı bir Kûfî nesih ile yazılmış 21 satır yer almaktadır. Bab başlıkları ve hicri yıllar kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Sayfaların kenarlarına müstensihî tarafından notlar (haşiyeler) düşülmüştür. Eserin bazı yerleri su almıştır. Bu yerlerdeki yazıların mürekkebi hafif dağılmış olmasına rağmen, yazı hâlâ okunabilmektedir.

Eserin baş tarafında birkaç temellük kaydı, son tarafında ise eseri okuyanlar tarafından düşülmüş mütalaa kayıtları bulunmaktadır.

Ünvan kaydı: 1/a

الجزء الأول من المختصر في تاريخ البشر للملك المؤيد عمادالدين اسماعيل صاحب حماة رحمه الله

Baş. sat: 1/b

الحمد لله الذي حلم على الاعمار بالاجال وتفرد بالعظمة والبقاء والجلال

Bitiş sat:

وكليب إليه قبائل كثيرة منها كلب و بلي وجهينة . والقضاعي منسوب إلى القضاة وهو من جمهر

وعذرة وقيل قضاة هو ابن معد بن عدنان

- 15 Aslen Hamalı olan Ebu'l-Fidâ ailesi, Moğolların zulmünden kaçıp Şam'a yerleşti, Ebû'l-Fida burada 672/1273'de doğdu. Küçük yaştan itibaren bir asker olarak yetişti. Henüz 12 yaşında iken Hristiyanların elinde bulunan Markab, Akka, Rum-Kale ile Hums'un fethine katıldı. Eserlerinde bu fetihlerle ilgili verdiği bilgiler gayet önemlidir. Daha sonra Mısır Sultan'ı Baybars'ın ordusunda komutan olarak görev yapan Ebu'l-Fidâ, İlhanlılara karşı yapılan Malatya seferine iştirak etti. 712 yılında yeniden kurulan Hama emirliğinin başına geçti. 720 tarihinde Mısır'a döndüğünde Memluk Sultanı tarafından Melik el-Mueyyed ünvanı ile taltif edildi. 732 yılında vefat edince Hama emirliğine oğlu Efdal Muhammed getirildi. Geniş bilgi için bkz. Şemsettin GÜNALTAY, *İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-*, (Ankara 1991) 204-210; C. Snouck HURGRONJE, "Ebu'l-Fidâ", *İ.A.* (İstanbul 1993), 78
- 16 Ebû'l-Fida'nın bu eseri Avrupa'da en erken tanınan İslam tarihlerinden biri olarak bilinmektedir. 1722-1723 yıllarında J.Gagnier tarafından Oxford'da basılmıştır. Bilahare Latince'ye de tercüme edilmiştir. Bu eser daha sonra müteadit defalar Arap aleminde de basılmıştır. Arap alemindeki ilk baskısı 1869'da Mısır'da, daha sonra 1961 yılında tahkik edilerek Beyrut'ta basılmıştır. Ancak eserin, Çorum Kütüphanesi'nde bulunan mahtutası bu baskılarda dayanan mahtutaların bir çoğundan daha eskidir.
- 17 Ebû'l-Fida'nın eserinin özellikleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ramazan ŞEŞEN, *Müslümanlarda Tarih Coğrafya Yazıcılığı*, (İstanbul 1998), 178-180

İstinsah Kaydı: 283/b

تم الجزء الأول من المختصر في تاريخ البشر حسبنا الله ونعم الوكيل انها منه نسخة معلقا الفقير إلى
792رحمة ربه محمد بن ابراهيم البستاني

4. Ravdatu'l-Ahbâb fi Siyeri'ş-Şerif, Deştegi Şirazî, Cemaluddin
Kayıt No: 1182-1183 Ataullah b Fadlullah (ö.930/1523),¹⁸

Deştegi'nin Hasan Paşa Kütüphanesi'nde bulunan *Revdatu'l-Ahbâb* adlı eseri iki ciltten oluşmaktadır. Eserin ilk cildi bir siyer, ikinci cildi ise tabakat kitabı şeklindedir.

Birinci cilt: Miklebli, şirazeli, ortası beydî şemseli, zencirekli, üzeri yeşil renkli ipek ile kaplanan yıpranmış kahve renkli meşin bir cilt içerisinde 630 varak, 24x16 (15x9) cm ebatında sarı renkte bir kağıt, her sayfada gayet düzgün harekesiz bir ta'lik ile yazılmış 24 satır, zaman zaman kenara kaydedilmiş olan bab başlıkları kırmızı, diğer kısımları siyah mürekkep ile yazılmıştır. Eserin yarısına kadar olan metin yaldızlı bir çerçeve içine alınmıştır. Sonrasında çerçeve bulunmamaktadır.

Revdatu'l-Ahbâb'ın bu cildi Maksud el-Herevî tarafından h. 949 yılının Cemadiye'l- ahir ayının sonunda rikka hattıyla istinsah edilmiştir.

İkinci cilt: Miklebli, zencireksiz, zencireğin yerine tezhipli bir çizgi bulunan oldukça yıpranmış kahve renkli meşin bir cilt içerisinde 226 varak 24.5 x17 (17.5x10) ebadında sarı renkte bir kağıt, her sayfada harekesiz bir nesih ile yazılmış 23 satır bulunmaktadır. Bab başlıklarında kırmızı, diğer kısımlarda siyah mürekkep kullanılmıştır. Bu cildin muhafazası bulunmaktadır. Miklebli olan muhafazanın üzerinde eserin adı kayıtlıdır.

Kitabın bu cildinin müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir.

Unvan kaydı:

كتاب روضة الاحباب

Birinci cilt baş. sat:

الحمد لله من علي المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياته

Birinci cilt bitiş sat:

ولجميع امة محمد صلى الله عليه وسلم وصلى بجلالك على اشرف الخلق محمد خاتم النبيين
وامام المرسلين

İstinsah kaydı:

18 Sultan Hüseyin dönemi Herat'ının tanınmış fakihlerinden biri olan Deştegi, Emir Ali Şirnevâî'nin emriyle Herat Sultaniyye Medresesi'nde müderislik yaptı. Aynı zamanda Herat Mescidu'l-Camii'nde de vaizlik yapmaktaydı. Yazarın Hasan Paşa Kütüphanesi'nde bulunan *Ravdatu'l-Ahbâb* adlı eserinin dili Farsça'dır. Müellifi tarafından hicri 11 Zilhicce 889 tarihinde Herat'ta bitirilmiştir. Bkz. Ahmed MÜNZEVÎ, *Fihristvâre-i Kitapha-i Farsî*, (Tahran 1374 Şemsî.) III, 1655

وقد شرف بكتابة نصفه الآخر المقصود الهروي وقد تمت في يوم الأحد الأول من جمادي
الآخر سنة سبع وأربعين وتسعمائة غفر له ولجميع المومنين والمومنات

İkinci cilt baş. sat:

لك الحمد يا مسبب الاسباب ولك الشكر يا مفتاح الابواب على التوفيق للشروع تأليف دفتر الثاني من
كتاب روضة الاحباب في سير النبي

İkinci cilt bitiş sat:

فلبئس هدي الصالحين

İkinci ciltte istinsah kaydı bulunmamaktadır.

5. el-Fethu'l-Vehbî ala Tarih Ebî Nasr el-Utbî,¹⁹ Ahmed b. Ali b.

Ömer el-

Kayıt no:1125

Adevî,

Daha çok el-Meninî şerhi olarak tanınmakta olan bu eser, Gazneli Sebuktekin ve oğlu Sultan Mahmud dönemlerini inceleyen Ebû Nasr el-Utbî (350/961)'nin *Kitabu'l-Yeminî* adlı çalışmasının şerhidir. Fethu'l-Vehbî'nin müstensihinin Menîni'nin torunu Ahmed b. Ahmed el-Umerî olması Çorum'daki bu yazmayı önemli kılmaktadır. Mahtutanın İstinsah tarihi Hicrî 1190'dır.

Miklebli, şirazeli, ortası siyah, kenarları ve miklebi kırmızı, zencireğinin yerine yaldızlı iki çizgi çekilmiş, meşin bir cilt içerisinde 347 varak, 17.5x31 (9.5x22) cm. ebadında beyaz bir kağıt kullanılan her sayfada düzgün bir nesih ile yazılmış 25 satır bulunmaktadır. Kitabın ilk iki sayfası geniş, yaldızlı bir cetveli çerçeve içine alınmış olup ilk sayfanın yarısı tezhiplidir. Metin kırmızı mürekkep ile çizilen bir çerçeve içine alınmıştır.

Ünvan kaydı: el-Fethu'l-Vehbî ala Tarih Ebî Nasr el-Utbî li'l-Allâme eş-Şeyh Ahmedb. Ali Ömer el-Osmanî el-Adevî el-Meminî

Başlangıç sat:

حمد المن احسن كل شيء خلقا وتصويرا وخص نوع الانسان بالبيان
رحمه منه وتدبيراً

Bitiş sat:

في سلك سلسلة المشهور والاعلام وتصطرت مفارق الكتب عند انتهاء
الكلام مسكة الختام وكان الكمال تحريره الاربعة خلون من ذي القعدة
الحرام سنة سبع واربعين ومائة وألف

İstinsah Kaydı:

19 *Feth el-Vehbî*, Mısır Hidivi Mehmed Tefik Paşa zamanında Kahire'de kurulan ilmi cemiyetin yardımıyla, asıl metin ile birlikte, iki cilt halinde basılmıştır. Bkz. GÜNALTAY, 124

في صبيحة النهار الاربعة ثامن وعشر من ذي
الحجة سنة الف ومائة وتسعين على يد العبد الفقير
محمد بن احمد العمري غفر لهما

6. *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe.*
(ö.852/1449),²⁰

İbn Hacer el-Askalanî

Kayıt no: 118, 1129

İbn Hacer'in Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi'nde bulunan *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe* adlı eserinin yazma nüshası, iki ciltten oluşmaktadır.

Miklebli, şirazeli, ortası beydi şemseli, zencirekli, zencireklerin hemen altında küçük şemseler bulunan -aynı şemseler miklebin üzerinde de mevcuttur- gayet temiz, kahve renkli meşin, muhafazalı muhafazanın biri oldukça yıpranmış bir cilt içinde, birinci cildi 524 varak, 30x20 (22x13) cm. ebadında, ikinci cilt, 583 varak, 30x20 (22x13) cm. ebadında, saykallı abadî kağıt, her sayfada gayet düzgün harekesiz bir nesih ile yazılmış 33 satır bulunmaktadır. Bab başlıkları ve isimler kırmızı mürekkep ile, ana başlıklar ise büyük siyah harfler ile yazılmıştır. Metin, ikisi ince kırmızı, biri kalın mavi olmak üzere üç cetvellidir. Her iki cildin yazı türü de nesih olup, aynı hattat tarafından yazılmışlardır. Eserin istinsah kaydı bulunmamaktadır.

Ünvan kaydı:

الجلد الاول من كتاب الاصابة في اسماء الصحابة تاليف فريد
العصر ونادر الدهر امير المؤمنين في الحديث خاتمة الحفاظ
ابن حجر العسقلاني الشافعي

Birinci cilt baş. sat:

الحمد لله الذي احمى كل شيء عددا ورفع بعض خلقه على بعض فكانوا قدادا

Birinci cilt bitiş sat:

وقال ابو عمر لم يذكره موسى بن
عقبة في البدرين

20 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî, 773/1361 yılında Kahire'de doğdu. Küçük yaşta öksüz kaldı ve babasının tüccar bir dostu tarafından büyütüldü. Mısır ve Mekke'de döneminin ünlü hocalarında okudu. 803/1400 yılında eğitimini tamamlayarak doğduğu kent olan Kahire'ye döndü. Burada ilmi çalışmalarını sürdürdü ve Mansuriyye, Cemaliyye, Salahiyye, Baybarsiyye, Şeyhuniyye ve Müeddiyye Medreselerinde hadis, fıkıh ve tefsir dersleri verdi, Daru'l-Adl'de müftülük yaptı. 852/1449 tarihinde Kahire'de vefat etti. Bir çok eser kaleme alan İbn Hacer'in en ünlü eserleri; *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe*, *Tehzibu't-Tehzib*, *Lisânu'l-Mizân*, *el-İnbau'l-Ğumr bi Ebnai'el-Umr*, *Raf' el-İsr an Kudâti Mısır*, *Tabsîru'l-Müntehib bi Tahriri'l-Müstehib*'dir. İbn Hacer el-Askalanî'nin hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Adnan Derviş, İbn Hacer el-Askalanî'nin *Zeylu'd-Durer el-Kâmin*, (Kahire 1992)adlı eserine yazdığı giriş 5-41; ŞEŞEN, 213-216

İkinci cilt baş. sat:

عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد

İkinci cilt bitiş sat:

آخر كتاب النساء من الاصابة وبالنسخة المنقول

7. Levâkiu'l-Envâr fî Tabakati'l-Ahyâr,²¹ Abdulvahhab eş-Şa'ranî,²²

Kayıt No: 1177
(ö.973/1565)

Abdulvahhab eş-Şa'ranî'nin bu eseri tasavvufun sistemleştiği, tabir caiz ise altın çağını yaşadığı, hicri II ve III. asır mutasavvıflarının biyografilerini konu edinmektedir.

Miklebli, şirazeli, ortası kahve renkli beydi şemseli, zencirekli oldukça yıpranmış siyah meşin bir cilt içerisinde 313 varak, 17x26 (18x11) cm. ebadında sarı renkte bir kağıt, her sayfada bir kısmı harekeli bir nesih ile yazılmış 23 satır bulunmaktadır. Bab başlıkları ve konu edilen şahıslar kırmızı mürekkep ile yazılmış, diğer kısımların mürekkebi soluk siyah olup, metnin kimi yerlerinde yazılar birbirine karışmıştır. Cildi oldukça yıpranmış, miklebi düşmüştür. Birkaç kez tamirden geçirilmiştir. İlk tamirde deri ile onarılmış iken, daha sonra bez ile onarılmıştır. Eser dağılmak üzeredir.

Unvan kaydı:

كتاب الواقع النوار في طبقات الاخيار للشيخ الامام الحبر الهمام العارف بالله تعالى والدال عليه سيدي ابو المواهب عبدالوهاب الشعرائي الانصاري طاب ثراه ونعم الله به الحمد لله الذي خلق على اوليائه خلق انعامه فهم بذلك له حامدون

Bitiş sat:

ابي اسحاق السراجي، والاماماشتهر بالعبادة والورع والزهد الغزالي، والامام الرافي، والامام النووي فاكتبنا اشرفهم بذلك رضي الله تعالى عنهم اجمعين

İstinsah Kaydı:

الفراغ ايضا من نسخ هذه النسخة المباركة في يوم الاربعاء المبارك الثاني من شهر محرم الحرام من شهر سنة ستين

21 Şa'ranî'nin bu eseri basılmıştır.

22 Abdulvahhâb b. Ahmed, meşhur bir sufi olup hicri 897'de doğmuştur. Gençliğinin ilk yıllarından itibaren Kahire'de yaşamış ve hicri 973'de burada vefat etmiştir. Hayatını dokumacılıkla kazanmakta olan Şa'ranî, aynı zamanda bir tarikat şeyhi idi. Kendi adını taşıyan bir tarikatı bulunmaktaydı. Şa'ranî'nin *Tabakat*'ı dışında da eserleri bulunmaktadır. Şa'ranî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. J. SCHACHK, "Şa'ranî" *İA.*(Ankara 1993), XI, 344-345; Maustafa AŞKAR,

بعد الالف من الهجرة النبوية

8. Kelâidu'l-İkyân fî Mehâsini'l-A'yân, Ebû'n-
Nasr el-Feth b. İsa b. Hakân
Kayıt no: 1176
(ö.529/1134),²³

Ebû Nasr'ın bu eseri, bir biyografi çalışmasıdır. Yazar bu kitabında yaşadığı dönemde veya kendisinden kısa bir süre önce Endülüs ve Kuzey Afrika'da yaşamış olan ünlü devlet adamlarının hayat hikayelerini işlemektedir.

Miklebli, şirazeli, koyu kahve renkli, üzeri ebrulu meşin bir cilt içerisinde 254 varak, 19x14 (15x9) cm. ebadında sarı bir kağıt her sayfada harekeli bir nesih ile yazılmış 22 satır, fasıla ve söz başlıkları kırmızı mürekkep ile yazılmış, diğer kısımları siyahtır. Üzerine ebrulu kağıt yapıştırılmış olan bir muhafazası bulunmaktadır.

Nasirî hanedanının haciplerinden Ahmed tarafından istinsah edilmiş olan Kelâidu'l-İkyân'ın istinsah tarihi, 16 Muharrem 693'dür.

Ünvan kaydı:

قلايد العقيان ومحاسن الاعيان تاليف الوزير الكاتب ابي نصر الفتح بن خاكان

Baş. sat:

الحمد لله الذي راض لنا البيان حتى انقاد. قال ابو نصر الفتح بن محمد القيسي رحمه الله

Bitiş sat:

ثم قضى له رفضني بانظاره وما امضى من
اباحته ما كان رهين انظاره ويمهل الكافر حكمة
...منه وعلما وانما نملي لهم ليزدادوا

İstinsah Kaydı:

كامل الكتاب بحمد الله وحسن عونه وكان الفراغ منه في السادس عشر من شهر المحرم المبارك سنة
ثلاث وتسعين وستمائة على يد العبد الفقير احمد بن الذرمشي امير حاجب العزيزي الناصري

9. Hulâsatu'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hadi Aşer. Fadlullah el-
Muhammed b. Emin b. Muhibbî
Kayıt no: 1140

23 Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Ebû'n-Nasr Feth b. Muhammed b. Ubeydullah b. Hakan el-Kaysî, Endülüs'te, Granada yakınlarında bir köyde, doğdu, Ebû Yusuf b. Taşfîn b. Ali'nin katipliğini yaptı. 529/1134 tarihinde Yusuf b. Taşfîn'in emriyle Merakeş'te öldürüldü. Bkz. İBN HALLİKAN, *Vefayatu'l-A'yan*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut ?), IV, 23-24, ŞEŞEN, 112

(1111/1699),²⁴

Hulâsatu'l-Eser, Muhibbî'nin en önemli eserlerinden biridir. Alfabetik olan bu çalışmada, içinde Osmanlı Hakanlarının da yer aldığı, binden fazla kişinin biyografisi ele alınmıştır.

Miklebli, ortası beydi şemseli, şirazeli, zencireğin yerine yaldızlı iki çizgi bulunmaktadır. Söz konusu çizgilerin yaldızları solmuştur. Koyu kahve renkli meşin bir cilt içerisinde 383 varak, 27x17 (22.5x12) cm. ebadında bir kağıt, her sayfada harekesiz bir nesih ile yazılmış 43 satır bulunmaktadır. Bab başlıkları ve isimler kırmızı mürekkep ile yazılmış, metin içerisindeki isimler kırmızı kalem ile kenarlara da işlenmiş, diğer kısımlarında siyah mürekkep kullanılmıştır. Metin, kalın yaldızlı bir çerçeve içine alınmıştır. Eserin 10. Varağında yani; içindekilerden sonraki 10/b sayfasında tezhip bulunmaktadır. Eserin girişinde 9 varak, 17 sayfa içindekilere ayrılmıştır. İçindekiler kısmında isimler siyah, sayfa numaraları ise kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Eserin, üzerine ebrulu kağıt yapıştırılmış olan bir muhafazası vardır.

Unvan kaydı:

خلاصة الاثر في اعيان
القرن الحادي عشر لمحبي

Baş. sat:

يا من احصى بلطفه الخلايق عددا
وجعلهم بمشيئته طرايق قدرا

Bitiş sat:

وانه كان من خيار اهالي بيت المقدس وكانت
وفاته في سية اربعة وسبعين بعد الالف رحمه الله
تعالى وسامحه والمسلمين اجمعين امين

İstinsah Kaydı:

ثالث شهر ... تم الكتاب المبارك بمن الله سبحانه وعونه ولطفه في نهار الثلاثاء
رمضان المعظم من شهر سنة اثنتين وثلاثين والالف احسن الله ختامها على يد العبد
الضعيف افقر الورى و خادم تعالى الفقير الحاد محمد حافظ الخلوتي القادري ابن
علي بن حسين بن علي بن يونس بن عبد الرحمن

10. Uyûnu'l-Eser fi'l-Meğazi ve's-Şemâil ve's-Siyer²⁵

İbn

24 1061/1651 yılında Şam'da doğan Muhammed b. Emin b. Fadlullah el-Muhibbî, 1077 yılında babası ile beraber Beyrut'a gitmiş, Şam kadısı Vişne-zâde İzzet Mehmet Efendi'nin aracılığıyla tahsilini tamamlamak üzere Bursa'ya gelmiştir. Burada bir süre kaldıktan sonra memleketine geri dönmüş, tahsilini orada tamamlamıştır. Mekke ve Kahire kadı naipliğinin yanı sıra Şam'da Eminiyeye medresesinde müderislik de yapmış olan Muhibbî 1111/1699 tarihinde Şam'da vefat etmiştir. Bkz. ŞEŞEN, 353

25 *Uyûnu'l-Eseri* 1996 yılında Muhammed el-Hatavi ve arkadaşları tarafından tahkik edilerek Medine'de basıldı. Bu tahkikte Arif Hikmet Kütüphanesi'nde bulunan 1169, Daru'l-Kutub el-Misriye'deki 1027, Mektebet ez-Zahire'deki 1080, el-Hizânetu'l-Melekiyye'deki 1071

Seyyidi'n-Nas,

Kayıt no: 1137

Muhammed

İşbilî(705/1305)²⁶

Muhammed b.

el-

İki cildi bir arada bulunmakta olan *Uyûnu'l-Eser*'in birinci cildi Zeyd b. Hârîse'nin seriyyesi ile bitmekte, ikinci cildi Uhud Savaşı ile başlamakta, Resulullah'ın vefatını müteakip Müslümanların içerisine düştükleri şaşkınlığı izah ile son bulmaktadır.

Eserin istinsah tarihi belli değildir. Ancak 1/a varakında 1018 tarihli istishab kaydı bulunmaktadır. Bu da eserin bu tarihten önce yazıldığını göstermektedir.

*Miklebli, şirazeli, zencirekli ortası ebrulu, miklebinin üzeri tırnaklı, koyu kahverengi bir cilt içerisinde 514 sarı varak, 29x19 (22x13) cm. ebadında olan her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Muhafazalı olan eserin muhafazasının da miklebi bulunmaktadır. Muhafazanın miklebinin üzerinde kitabın adı mevcuttur. Metin, harekeli bir nesih ile yazılmış olup, metinde geçen **zekere**, **kâle** gibi ifadeler ile bab başlıkları kırmızıdır.*

Ünvan kaydı: Eserin ünvan kaydı yoktur.

Baş. sat:

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر يا كريم السرة
النبوية

Bitiş sat:

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

11. Ahbâru'd-Düvel ve Âsâru'l-Üvel.

b. Yusuf b.

Kayıt no: 1221

Karamanî

Ahmed Çelebî

Ahmed el-

tarihli mahtutalara dayanıldı. Görüldüğü gibi, Hasan Paşa Kütüphanesi'nde bulunan mahtuta ise bunlardan dana eski tarihlidir.

26 İbn Seyyidi'n-Nas, Muhammed b. Muhammed el-İşbilî, aslen Endülüs'ün İşbiliye kentindedir. Memleketinin Hristiyanlar tarafından ele geçirilmesinden sonra, dedesi Muhammed, Tunus'a geçti. Babası ise, Tunus'u terkederek Mısır'a yerleşti. Müellifimiz Muhammed, 671/1273 yılında burada doğdu. Başta babası olmak üzere bir çok hocadan dersler aldı. Kahire'de Zahir Baybars Medresesi'nde hadis dersleri okuttu. Burada 734/1334 tarihinde vefat etti. Bkz. ŞEŞEN, 181-182

1019/1611,²⁷

Karamanî, *Ahbâru'd-Düvel* adındaki bu kitabını, Cenabî'nin, *el-Aylem ez-Zahir* adlı eserinin kimi yerlerini kısaltmak, kimi yerlerine ise ilaveler yapmak suretiyle oluşturmuştur.

Beydi şemseli, şirazeli, üzeri yeşil ipek ile kaplanmış meşin bir cilt içerisinde 310 varak, her sayfa 21.5x16 (16. x 9) ebadında, harekesiz nesih yazısı, metin kırmızı çift cetvelli bir çerçevenin içerisine alınmıştır. Bab başlıkları, kimi isimler ve vurgu yapılmak istenen ifadeler kırmızı olarak yazılmıştır. Eserin muhafazası bulunmaktadır. Miklebli olan muhafazanın üzerinde eserin unvanı mevcuttur. Varak 1/a da birkaç mutalaa kaydı vardır. Bu kayıtlar hicri 1114 tarihinde Mustafa b. pazarbaşı es-Sammân, hicri 1134 tarihinde Ömer b. Muhammed, hicri 1130'da Ali b. Nimet Efendi, hicri 1151 tarihinde Kasım b. Ali, ve hicri 1162 tarihinde Abdurrahman b. Muhammed tarafından düşülmüşlerdir.

25 Cemadiye'l-Evvel 1113 tarihinde istinsah edilmiş olan bu nüshanın müstensihi Ahmed Türkmanî'dir. Kitabın ekinde ise İbn Nasıruddin'in eserinden alınmış bir bölüm bulunmaktadır ki bu bölüm Habeşistan'ın Yemen valisi Ebrehe'nin Mekke saldırısını yani fil hadisesini konu edinmektedir.

Başlama sat:

عند الحمد لله على تصاريف العبر
سماح التواريخ والسير

Bitiş. sat:

ونقل
كلام الناس من
غير.....

İstinsah kaydı:

وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة في نهار الثلاثاء مضت منها خمسة وعشرين يوما من جمادى
الاولى سنة الف ومائة وثلاث عشر وذلك على يد افقر العباد واحوجهم الى ربه الكريم الجواد احمد
بن محمد مرزه التركماني غفر الله امين

12. Miftahu's-Saâde fi Tarihi'l-Medine,
Efendi,

Abdullah

Kayıt no: 1232

27 Tarihçi ve fakih olan Ahmed b. Yusuf el-Karamanî, Şam'da doğdu, memuriyet hayatına katiplik ile başladı. Daha sonra, iki kadın hastahanesine ait vakıfların mütevellî heyeti başkanlığına getirildi. Bu görevi esnasında, doğruluğu ve tarafsızlığı ile ün yaptı. Zengin ve itibarlı bir şahıs olarak 1019/1611 tarihinde burada vefat etti. Bkz. Bursalı MEHMET TAHİR, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, yayına haz: A. Fikri YAVUZ-İsmail ÖZEN, (İstanbul 1972), III, 8; BABİNGER, 157-158, ŞEŞEN 346

Semhudî'nin *el-Vefau'l-Vefa bi Ahbari'd-Dari'l-Mustafa* adlı çalışmasının özet bir tercümesi olan bu kitap, Osmanlı Sultan'ı Mahmud için yazılmıştır.²⁸

İçi ve dışı ebrulu karton bir cilt içerisinde 129 varak, 20.5x11.5 (6x14) ebadında olan her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Rik'a hattı ile yazılmış olan metin, çift cetvelli kırmızı çerçeve içerisine alınmıştır.

Eser Recep 1232 tarihinde istinsah edilmiştir.

Ünvan kaydı: *Miftâhu's-Saade fî Tarihi'l-Medine*

İstinsah Kaydı: *Harrerehu el-fakir Ahmed Nâzifzâde der evâil-i Recebi'l-Ferd sene isna ve selasîn ve mieteyn ve elf*

Baş. Sat: *Hamd-ı la yezâl ve şukr-ı bi-zevâl ol halik-i cihân ve râzık-ı insu cân olan zât-ı ..*

Bitiş Sat: *Sine-i nâsda hayır ile yâd olunmak için tahrir olundu*

13. Tarihi'l-Hamis fî Ahvâli Enfesi'n-Nefis, ed-Diyarbakrî, Hasan
Kayıt no:1236, 1237 b. Muhammed b. Hüseyin
(ö.990/1582)²⁹

Tarihi'l-Hamis, Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili yazılan en değerli çalışmalardan biridir.

İki cilt olan eserin her iki cildi de miklebli, şirazeli, ortaları beydi şemseli, zencirekli hafif yıpranmış kahve renkli meşin cilt içerisinde (birinci cilt: 345 varak) (ikinci cilt: 295 varak), 20x14 (15x9) cm. ebadında bej renkte bir kağıt, her sayfada gayet düzgün harekeli bir nesih ile yazılmış 23 satır, fasıla ve söz başlıkları kırmızı mürekkep ile kaydedilmiştir .Metnin metin tamamı kırmızı cetvellidir.

Her iki ciltte de İstinsah kaydı bulunmadığı gibi, hangi dönemde yazılmış olduğu ile ilgili ip ucu verecek olan temellük veya istishab kaydı da mevcut değildir. Muhtemelen istinsah kaydı son ciltte bulunmaktaydı. Ancak eserin yukarıda belirttiğimiz ilk iki cildi dışındaki kısmı, kütüphanede mevcut değildir.

28 Yazarın hayatı ile ilgili bilgi bulamadık.

29 Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. X/XVI yüzyıl başlarında Diyarbakır'da doğduğu tahmin edilmektedir. Daha sonra Mekke'ye göçmüş, burada kadılık yapmıştır. Cömertliği ile şöhret kazanan Diyarbakrî, 990/1582 tarihinde Mekke'de vefat etmiştir. Bkz. Abdülkerim ÖZAYDIN, "Diyarbakrî", *DİA*, (İstanbul 1994), IX, 472-473

Ünvan kaydı: 1/a

هذا الكتاب تاريخ الخميس تأليف الشيخ العلامة عمدة الغما حسن بن محمد بن حسين الديار بكرى
رحمه الله تعالى

Birinci cilt baş. satırı: 1/b

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد واله . الحمد لله الذي خلق نور نبيه قبل كل اوانل . ثم
خلق منه كل شيء من الاعالى والاسافل

Birinci cilt bitiş sat: 345/a

تم الجزء الاول من تاريخ الخميس ويتلو الجزء الثاني في حوادث سنة الخامس والعشرين الى سنة
الاربعة من مولد صلى الله عليه وسلم

İkinci cilt baş. sat: 1/b

الباب الثالث من الحوادث في السنة الخامسة والعشرين الى سنة الاربعين من مولده

İkinci cilt bitiş sat: 295/a

وفي هذه السنة حرمت الخمر على قول ابن اسحاق وسيأتي إن شاء الله تعالى في موطن
السادس تمامه

14.Kitâbu'l-A'lâm bi A'lâmi Beytillahi'l-Haram, Kutbuddin el-
Mekkî

Kayıt no: 1216

(ö.990/1582)³⁰

Kutbuddin el-Mekkî'nin Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi'nde bulunan *Kitâbu'l-A'lâm bi A'lâmi Beytillahi'l-Haram* adındaki bu eser, Ka'be tarihidir. Kitap cahiliyye döneminden Osmanlı hakanı III. Murat dönemine kadar yapılan tamirleri de konu edinmektedir.

Üstüne ebrulu kağıt yapıştırılmış bir muhafaza, muhafazanın içerisinde miklebli, şirazeli, ortası beydi şemseli, zencirekli, kahve renkli meşin bir cilt içerisinde 247 varak, 21.5x16 (16x10) cm. ebadında beyaz renkte bir kağıt, her sayfada düzgün harekeli bir nesih ile yazılmış 19 satır, fasıla ve söz başlıkları kırmızı mürekkep ile yazılmış, diğer kısımları siyah, ilk iki varaktaki metin kırmızı ve yeşil iki cetvelli iken, bu iki sayfanın dışındaki metinler tek kırmızı cetvellidir.

30 Asıl adı Muhammed b. Alaaddin Ali b. Muhammed b. Kadı Hân Mahmud olan Kutbeddin el-Mekkî, aslen Nahravala (Gücerât)'lı olup Mekke'ye göç eden bir ailenin çocuğu olarak burada 917/1511 yılında doğdu. Öğrenimi için iki kez Kahire ve İstanbul'a gitti, daha sonra Mekke'ye döndü ve burada Hanefî fıkhî müderrisi olarak çalıştı, 990/1580 yılında Mekke'de müftü iken vefat etti. Yazarın, Sultan III. Murad'a ithaf ettiği *Kitabu'l-A'lâm*'ı dışında, Sadrazam Sinan Paşa'ya ithaf ettiği Yemen'in Osmanlılar tarafından fethini anlatan *el-Bark el-Yemanî fi Feth el-Osmanî* veya *el-Futûhatu'l-Osmaniyye li'l-Aktâri'l-Yemaniyye* adında bir eseri daha vardır. Bkz. NEV'İZÂDE ATÂÎ, *Hedâiku'l-Hakâik fi Tekmilleti's-Sekâvik*, yayına hazırlayan Abdulkadir ÖZCAN, (İstanbul 1989), 268; BABİNGER, 99-100

Unvan kaydı:

كتاب الأعلام بأعلام بيت الله الحرام تأليف الشيخ الامام العلامة قطب الدين المكي الحنفي رحمه الله تعالى

Baş. sat:

الحمد لله الذي جعل المسجد الحرام أمنا ومثابنا للناس. وأمر بتطهير الكعبة البيت الحرام للطائفتين والعاكفين وأزال عنها الخوف والبأس

Bitiş sat:

والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

İstinsah Kaydı:

الفراغ من تعليق هذه النسخة المباركة يوم السبت في تسع وعشرين خلت من شهر شعبان سنة الف ومائة وأربعة وعشرين على يد الفقير العباد المحتاج لعفو مولاه الجواد محمد بن معتوق بن محمد بن محمود

15. Muhâdaratu'l-Evâil ve Musâmiretu'l-Evâhir, Türbe
Şeyhi, Ali
Kayıt no: 1241 Dede es-Sektuvârî
(ö.1007)³¹

es-Suyutî'nin *Mehâsinu'l-Evâil* adlı kitabı örnek olarak yazılmış olan bu eser, Osmanlı Hakanlarının da icraatlarına değindiği için adı geçen devletin tarihi açısından da önemli bir çalışmadır.

Miklebli, şirazeli, ortası beydi şemseli, zencirekli, siyaha yakın yıpranmış, daha sonraki dönemlerde tamir görmüş, yıpranan meşinin üzerine kahve rengi deri ile onarılmış meşin bir cilt içerisinde 153 varak, her varak 19.5x12 (14x6) cm. ebadındadır. Eserin ilk kısmında kullanılan kağıt sarı iken, diğer yarısındaki kağıt ise, beyazdır. Her sayfa düzgün harekesiz bir nesih ile yazılmış, fasıla ve bab başlıkları kırmızı, diğer kısımları siyahtır. Sayfa kenarlarına yazarı tarafından şerhler düşülmüştür. Muhafazalı, muhafazanın üzeri ise ebruludur.

İstinsah kaydı bulunmamaktadır.

Unvan kaydı:

كتاب الاوائل والاواخر للشيخ الفاضل على دده السكتوار على تربة السلطان سليمان عليه حرمه الباري

Baş. sat:

باسم الاول الاخر الباطن الظاهر محمده بلسان الحمد وكل حامد مما بدى في الوجود من غايب وشاهد

31 Halvetî alimlerinden bir zat olan Ali Dede Bosnalıdır. Türbe şeyhi olarak şöhret kazanmıştır. Bir çok eseri bulunmaktadır. Eserlerinin en ünlüleri şunlardır: Es'iletu'l-Hikem ve Havatimu'l-Hikem, Temkinu'l-Makam fi Mescidi'l-Haram, Mevakitu'l-Ahîre ve'l-Letâifu'l-Fahire, Envaru'l-Meşarık, Risale-i İntirariyye, Tertibu'l-Meratib ve'l-Usul li Erbâbi'l-Mevsul, Muhâdiretu'l-Evâil ve'l-Evâhir. Ali Dede Zigetvar yakınındaki Solnak'ta 1007 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. Bursalı MEHMET TAHİR EFENDİ, I, 479

Bitiş sat:

وبه تم الكتاب وفقنا الله طريق الرضاء والصواب منه المرجع واليه المآب الحمد لله اكمل الحمد اولاً
واخراً وافضل الصلوات على من لا نبي بعده.....وظاهر محمد سيد الاولين والآخرين وعلى اله
وصحبه اجمعين اللهم احشرنا معهم تحت لواء الحمد يوم الدين

16.Kitâbu'l-İnsâni'l-Uyûn fi Sireti'l-Emini'l-Me'mun, Nureddin Ali el-Halebî

Kayıt no: 1130-1131

(ö.1044/1635)³²

İki cilt olan bu eser Hz. Peygamber'in hayatını konu edinmektedir.

Miklebli, ortası beydi şemseli, şirazeli, zencirekli, açık kahve renkli meşin bir cilt içerisinde 287 varak, 29.5x20 (22x13) cm. ebadında bir kağıt üzerine düzgün nesih hattı ile yazılmış 31 satır bulunmaktadır. Bab başlıkları ve ilk bakışta görülmesi istenen kimi ifadeler kırmızı, metin, iki cetvellidir. Eserin muhafazası bulunmaktadır. Miklebi üzerinde unvanı bulunan muhafazanın her iki yüzü de ebru ile kaplanmıştır. Eserin unvanının bulunduğu 1/b varığında, Süleyman Fevzi Efendi tarafından kütüphaneye vakfedildiğine dair mühür bulunmaktadır.

Unvan kaydı:

كتاب الانسان العيون في سيرة الامين المأمون تأليف الشيخ الامام الحبر البحر الهمام شيخ مشايخ الاسلام
الفقيه المحدث الحجة العلامة الحبر الفهامة مفيد الطالبين وعمد المطالبين سيدي علي الحلبي الشافعي

Birinci cilt baş. sat:

والصلاة والسلام على من نزل عليه احسن الحديث وعلى اله . حمد المن نفر وجوه اهل الحديث
واصحابه اهل التقديم والحديث

Birinci cilt bitiş sat:

ثم كساه الخلفاء
من بعده والله اعلم

İkinci cilt baş. sat:

باب غزوة بدر الكبرى ويقال بدر

العظمى ويقال بدر القتال

Birinci cilt İstinsah Kaydı:

وكتبه بيده الفانية العبد العاجز الفقير الى عفو ربه القديم عبد الوهاب عبد الحلیم الاشموني بلدا الشافعي
مذهبا غفر الله له ولوالديه ولميع المسلمين ولمن قرأ اسمه ودعا له بالمغفرة والحمد لله رب العالمين وذلك
التاريخ ثاني عشر في شهر ربيع الاول سنة

32 957'de Kahire'de doğdu. Burada tahsil gördü ve İmam Şaffî'nin kabrinin hemen yanında bulunan Salihyye medresesinde dersler verdi. 1044/1635 tarihinde vefat etti. Çok yönlü bir ilim adamı olan Halebî'nin fıkıh, tefsir, hadis, Arap dili ve edebiyatı ile tarih sahasında bir çok eseri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Cevat İZGİ, "Halebî, Nureddin", *DİA*, (İstanbul 1997), XV, 232-233

İkinci cilt bitiş satı:

ويجعل ذلك حجة لنا ولا يجعل حجة علينا انه جواد كريم رؤوف لطيف خبير وهو على كل شيء قدير
تم السيرة الحلبية بحول الله وقوته

İkinci ciltte istinsah kaydı bulunmamaktadır.

17.Takvimu't –Tevarih,

Katip Çelebi³³

Kayıt No: 1249

Katip Çelebi'ye Hacı Halife [Hacı Kalfa] unvanı kazandırmış olan *Takvimu't-Tevârih*, yazarı tarafından 1058/1648 yılında tamamlanmıştır. Yaratılıştan yaşadığı döneme kadar ki olayları ele almakta olan eser, Katip Çelebi'nin diğer eseri, *Fezleke'nin* kronoloji cetveli mahiyetindedir.³⁴

Miklebli, şirazeli, ortası beydi şemseli üzerine ince yeşil bir bez geçirilmiş meşin cilt içerisinde 102 varak, 19.5x14 (7x15) ebadında her sayfa, güzel bir nesih hattı ile yazılmıştır. Eserin ilk dört varakı ile son iki varakı dışında kalan kısmı cetvellerden oluşmaktadır. Başlıklar kırmızı kalem ile yazılmıştır. Diğer taraflarında ise siyah mürekkep kullanılmıştır. Metin yeşil çerçeve içerisine alınmıştır. Hicretten sonra her sayfa, ona bölünmüş, her bölüme bir yıl sığdırılmıştır. Bölümler arasındaki çizgiler yeşildir.

İstinsah kaydı bulunmamaktadır.

Unvan kaydı: Takvimu't-Tevârih

Başlangıç satırı: *Hamd-u sena ve şukr-u bi intiha ol mebde-i evvel ve ecel a'laya ki fihrist-i ğaraib-i kainat ve fezalike-i acâib vakiât olan.....*

Bitiş satırı:

33 Mustafa b. Abdullah, Hacı Kalfa (Halife) daha çok Katip Çelebi ismiyle tanınmaktadır. 1017'de İstanbul'da doğdu. 14 yaşından itibaren seyfiyye ve kalemiyenin içerisinde yer aldı. Bir çok askeri seferde bulundu. 1045/1635 tarihinden itibaren, kendisini tamamen ilmi araştırmalara verdi ve bir çok eser kaleme aldı. Eserlerinin en ünlüleri şunlardır. *Fezleket Akvâli'l-Ahyâr fi ilmi't-Tarih ve'l-Ahbâr, Takvimu't-Tevârih, Cihânumâ, Süllemu'l-Vusûl ila Tabakati'l-Fuhûl, Keşfu'z-Zunûn, Fezleke Tarihi, Mizân el-Hak fi İhtiyâri'l-Ahak, Tuhfetu'l-Kibâr fi Esfâri'l-Bihâr vd.* Bu velud yazarımız, 1067/1657 yılında henüz ellisine varmadan, bir kaza sonucu İstanbul'da vefat etti, Vefa'da kendi adını taşıyan bir mektebin yanına gömüldü. Katip Çelebi ve eserleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. BABİNGER, 214-223; Gürbüz DENİZ, *Katip Çelebi'nin Eğitim ve Öğretim Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), (Ankara 1992); Houria YAHLAF, *Katip Çelebi ve Sullemu'l-Vusul'u*, (Basılmamış Doktora Tezi), (Ankara 1998)

34 Arapça,, Farsça, İtalyanca, Latince ve Fransızca'ya tercüme edilmiş olan bu eser, 1146 tarihinde İbrahim Müteferrika tarafından Matbaa-i Âmire'de basılmıştır. Kısmî baskıları vardır. Başta İbrahim Müteferrika ve Ali Suavi olmak üzere birkaç kişi tarafından Zeylleri de yazılmıştır. Bkz. ŞEŞEN, 309

18.Fezleke-i Tarih

Katip Çelebi

Kayın no: 1170

Bu eser, Katip Çelebi'nin *Fezleket Akvâli'l-Ahyâr fi İlmi't-Tarih ve'l-Ahbâr* adlı çalışmasına kendisinin ilave ettiği Türkçe bir ektir. Bu ek 1000/1657 yılından 1065/1654 yılına kadar olan Osmanlı Tarihini içine almakta olup, bu dönem için değerli bir kaynaktır. Klasik İslam tarihlerinde olduğu gibi hadiseleri yıllara göre tasnif etmekte olan Hacı Halife, İbnu'l-Cevzî'nin, *el-Muntazam* veya İbn Kesir'in *el-Bidâye*, adlarındaki çalışmalarına benzer bir şekilde her yılın sonunda o yıl vefat eden ünlü simaların biyografilerini de sunmaktadır.

Ortası beydi şemseli, miklebli, şirazeli, zencirekli olup, kitabın miklebi kopmak üzeredir. Sırtı yıpranmıştır. Ebrulu bir kapağın içerisinde 347 varak 26.5x15(17.5x9) ebadında her sayfada, rika' hattıyla yazılmış 31 satır bulunmaktadır. Bab başlıkları kırmızıdır. Dikkat çekmesi için bazı isimlerin altı, kırmızı kalem ile çizilmiştir. Bir dönem su alan kitabın bazı sahifelerindeki mürekkepler karışmış vaziyette olup, okunamaz durumdadır. Eserin kenarında, eseri okuyanlar tarafından mütalaa kayıtları düşülmüştür.

Esere ilave olarak, yedi varaklık bir içindekiler kısmı yapılmıştır. İçindekiler kısmı ile eserin kendisi, aynı döneme aittir. Üzerinde temellük kayıtları bulunmaktadır. Bu kayıtlardan biri 1117 tarihli olup Muhammed Muzaffer adlı bir şahsa aittir.

Kitap 1090 tarihinde istinsah edilmiştir.

Unvan kaydı: Katip Çelebi âsârından Fezleke Tarihidir. Varak 1/b

Baş. sat: sene-i elf: sene-i mezbure muharreminin gürresi ki yevmu's-septtir ve hicret-i nebevinin üç yüz elli dört, bin dört yüz doksan dokuzuncu günü olup...

Bitiş sat: Mukaddema Hasan Ağa'ya hile eden Helvacı Muhammed Konya'da ahz ve Ilgın'da katl oldu.

İstinsah Kaydı: Temmeti'l-kitabu bi avnil ilahiyi'l-Mâliki'l-Vahhâb fi [sene] seb' ve tis'in ve elf

19. Nuhbetu't-Tevârih,

Muhammed b. Muhammed
er-Rumî

Kayıt no: 1247

1050/1640,³⁵

35 Edirneli Muhammed b. Muhammed er-Rumî, divan katipliğinde bulunduktan sonra İstanbul'da Beylerbeyi Emiru'l-Ümera Medresesi'nde müderrislik yapmış, 1050/1640 tarihinde vefat etmiştir. Hayatı ile ilgili elimizde çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Bursalı

Nuhbetu't-Tevârih, Sultan II. Osman'a ithaf edilmiştir. (bkz. varak 2/b) Eser Hz. Peygamber ile başlamaktadır. Arkasından Hulefa-i Raşidîn, Emevîler, Abbasîler, Mısır Abbasîleri, Tahirîler, Büveyhîler, Gaznelîler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Kirman Selçukluları, Karahitaylar, Atabekler, Eyyubîler, Ukeylîler, Danışmendîler ve Moğollar olmak üzere, İslam tarihinin konuları içerisinde yer alan seksenin üzerinde hanedan ile ilgili özet bilgiler sunmaktadır. Yazar, kaleme çalıştığı dönemde istinsah ettiği eserlerden yararlanarak böyle bir kitabı yazdığını söylemektedir. (bkz. varak 2/b)

Müellif nüshası olmasa bile, yazarının yaşadığı dönemde istinsah edilmiş olan bu eserin yazıldığı tarih net olarak belirtilmemiştir. Ancak eserin sondan ikinci varakında Mısır'ın fethi ile ilgili verilen aşağıdaki bilgiler, eserin 1039 tarihinde yazıldığını göstermektedir. “*Emiru'l-mü'minîn Ömer b. Hattap zamanında tarih-i hicret-i Nebi-i Mükerrrem salatullahi aleyhi vessalam yirminci senede ashab-ı kirâmdan Amr b. el-As ve Zübeyr b. el-Avvâm ve Ubâde b. es-Sâmit hazeratı yedlerinde feth ve tasğir olunmuştu. Ol asırdan bu ana gelince ki bin on dokuz yıldır....*”

Ortası beydi şemseli, zencirekli, tamir görmüş koyu kahverengi bir cilt içerisinde, 20x14(15x8.5) ebadındaki sayfalarda 21 satır bulunmaktadır. Metnin kenarlarında yazarı tarafından yazıldığı anlaşılan metinde geçen ünlü simalar ile ilgili bilgiler verilmektedir.

Unvan Kaydı: *Nuhbetu't-Tevârih ve'-Ahbâr*

Başlangıç satırı: *Mahamid-i bi intiha ve şukr-ı cezil-iinkidâ mükevvir-i ezmân ve a'sâr ve mükevvir-i leyl ve'n-nahar olan melik-i perverdigar'ın....*

Bitiş satırı:

20.Haridetu'l-Acâib ve Feridetu'l-Ğarâib,³⁶ İbnu'l-Verdî, Ömer b. Muzaffer

Kayıt No: 1254 (ö.749/1349),³⁷

Mehmet Tahir Efendi, müderris olduğu ve *Tarih-i Osmanî* adında bir eseri bulunduğu söylemekte, bunun dışında kendisi ile ilgili hiçbir bilgi vermemektedir. Bkz. Bursalı MEHMET TAHİR, III, 99

36 Birkaç kez basılmış olan bu eserin tahkiki neşri 1991'de Beyrut'ta yapıldı. Mahmud b. Muhammed tarafından yapılan Osmanlıca tercümesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde mahtuta olarak durmaktadır.

37 Şair, edip, filolog, tarihçi ve coğrafyacı olan İbnu'l-Verdî, 689/1290'da doğdu. Başta Halep, Hama ve Şam olmak üzere bir çok şehirde farklı hocalarda okudu. Ebû'l-Fida tarihine yazmış olduğu *Tetimetu'l-Muhtasar min Ahbârî'l-Beşer* adlı eseriyle meşhur oldu. 749/1349 tarihinde Halep'de vefat etti. Bkz. ŞEŞEN, 191.

Eser bir coğrafya kitabıdır.

Üzeri ebrulu, şirazeli karton cilt içinde 278 varak 19.5x12 (12x5.5) ebadındaki her sayfada, 15 satır bulunmaktadır. Yerleşim birimlerinin isimleri kırmızıdır.. Bazı haritalar da bulunmaktadır.

Eser 993 tarihinde istinsah edilmiştir.

Unvan Kaydı:

خریفة العجائب تألیف الامام العلامة ابی الوردی

Baş. sat:

قل لا یعلم من فی السماوات
والارض الغیب الا الله

Bitiş sat:

وهذه خاتمة الارجوزة وما حوت من حکم غریزة

İstinsah kaydı:

وكان الفراغ منها سادس جمادى الاخر من شهور سنة ثلاث وتسعين وتسعمائة

TARİHÎ MİRASIMIZDAN BİR ÖRNEK: ÇORUM GÜPÜR HAMAMI VE VAKFİYESİ

Ali ILICA*

I- GİRİŞ

Hamamlar, insanların temizlik ihtiyaçlarını giderdikleri sosyal mekânlardan biridir. Sivil mimarinin temel yapılarından birini teşkil eden tarihî hamamlar, teknolojik yenilikler sayesinde ortaya çıkan alternatif temizlik imkânları sebebiyle toplumsal hayatta geri plâna itilmiş gözükmektedir. Halbuki, kültürel mirasımız olan ve geçmiş dönemlerde büyük bir ihtiyaca cevap veren bu tarihî yapıların, gelecek nesillere sağlıklı bir şekilde aktarılması gerekmektedir.

Vakıf bir eser olması düşüncesinden hareketle Çorum Güpür Hamamı gündeme getirilerek, yapının mimarî özellikleri hakkında dikkat çekilmek istenmiştir. Ayrıca, vakfiyesi hakkında bilgiler verilerek buradan elde edilen gelirin toplum hayatına ne şekilde katkı sağladığı, yapıldığı dönem itibariyle insanların sosyal hayatı ve değer yargılarının neler olduğu konusunda da bir takım sonuçlara varılmak istenmiştir.

Vakıf müessesesi açısından anayasa niteliğinde olan vakfiyelerin incelenmesinde farklı metotlar kullanılır. Bu çalışmada ise, Arapça olarak yazılan vakfiye metni özet halinde, sâde bir dille günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Hamamın, Çorum ve Ulucami ile doğrudan bağlantısı olduğundan yeri geldiğinde konunun temellendirilmesi açısından kısa bilgiler verilmiştir.¹ Hamamın bugünkü durumunu yansıtmaya ve teknik yönden bilgi edinilebilmesi açısından da fotoğraf ve plân detayları ilave edilmiştir.²

Çalışmamızda konu edilmesi dolayısıyla hamam kültürünün oluşumu hakkında kısa bilgi vermek istiyorum.

* G.Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Görevlisi.

1 Bu tarihî binanın mimarî özelliklerini yansıtan ayrı bir çalışma ileride yapılacaktır.

2 Güpür Hamamı'na ait plânın temini konusunda yardımcı olan İnş. Yük. Mühendisi Necdet Diken'e teşekkür ederim.

Arapça'da "ısıtmak" anlamındaki "hamm" kelimesi ile "ısınmak" manasına gelen "hamem" kökünden türeyen "hamam", yıkanma yeri³ manasında kullanılmaktadır. İnsanların yıkandığı mekânlara hamam denilirken, yer altından kendiliğinden sıcak olarak çıkan suların bulunduğu kaplıca veya ılıcaya da halk arasında hamam denildiği görülmektedir.⁴

Toplum halinde yaşayan insanlar suyu içmek, kullanmak ve onun her türlü özelliğinden istifade etmek, başkalarını da ettirmek arzusuyla çok sayıda yapı ortaya koymuşlardır. "Su Medeniyeti"⁵ diye ifade edilebilecek bir düşünce ekseninde oluşturulan bu yapılardan bir tanesi de hamamlardır.

Suyun, yıkanma ve temizlik amacıyla kullanılması insanlık tarihi ile birlikte başlamıştır. Değişik kültürlerde, temizlik anlayışı ve suyun kullanımında farklı uygulamalar görülmüştür. Beden temizliğine büyük önem veren İslâm düşüncesinin tesiriyle müslümanlar arasında hamam son derece yaygınlaşmıştır. Emevîler, Abbasîler döneminde çok sayıda hamam inşa edilmiştir. Türkler'de ise hamam, şehirlerin, yerleşim yerlerinin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Selçuklu ve Osmanlılar ise, temizlikle sağlık arasındaki ilgiye gösterdikleri önemi, her şehirde yaptıkları çok sayıda hamamla göstermişlerdir.⁶

Hamamların yaygınlaşması ile birlikte dinî inançlar, gelenekler gözönünde tutularak bazı tedbirler alınmıştır. Hamamlara özel kıyafet oluşturulması, kadınlar için ayrı bölümler veya zamanlar tahsis edilmesi, kadınlara ait bölümlerin kapılarının zorunlu haller dışında işlek olmayan ara sokaklara açılması gibi uygulamalar bunlar arasında sayılabilir.⁷

3 LUIS, el-Ma'lûf: el-Müncid, Daru'l-Maşrik, Beyrut 1986, s. 150,152.

4 EYİCE, Semavi: "Hamam", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, XV, İstanbul 1997, s. 402.

5 ÖNGE, Yılmaz: Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997, s.XIX.

6 ÇETİN, Osman: Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı, Marifet Yay., İstanbul 1981, s.154.

7 Hamamların tarihsel boyutu, çeşitleri, özellikleri gibi konularda daha geniş bilgi için bkz.; ÜNVER, A.Süheyl: "Türk Hamamı", Bellekten, TTK, XXXVII/145 (1973); ARU, Kemal Ahmet: Türk Hamamları Etüdü, İstanbul Matb., İstanbul 1949; ARSEVEN, Celâl Esad: Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1950; ÖNGE, Yılmaz: Anadolu Türk Hamamları Hakkında Genel Bilgiler ve Mimar Sinan'ın İnşa Ettiği Hamamlar, İstanbul 1988; ÖNGE, Yılmaz: Anadolu'da XII-XIII.Yüzyıl Türk Hamamları, Ankara 1995; ÜLGEN, Ali Saim: "Hamam", M.E.B. İslâm Ansiklopedisi İstanbul 1977; EYİCE, Semavi: "Hamam", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, XV, İstanbul 1997; UZUN, Mustafa ve ALBAYRAK, Nurettin: "Hamam-Kültür ve Edebiyat", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, XV, İstanbul 1997; ÇELİK, Hüseyin: Temizlik Doğudan Gelir, T.D.V yay., Ankara 1995; KAZICI, Ziya: İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, İstanbul 1999.

Diğer taraftan, Arap ülkelerinde çifte hamam pek yapılmazken Türkler’de, erkekler ve kadınlar için mekânı ayrı, külhanı aynı çok sayıda “çifte hamam” inşa edilmiştir.⁸ Türk-İslâm geleneği içerisinde “çifte hamam” kurmak Türk mimarisinin bir buluşu olarak ortaya çıkmıştır.⁹

Fatih Sultan Mehmed’in inşa ettirdiği Irgat Hamamı¹⁰ ve Mimar Sinan’ın Süleymaniye külliyesi inşaatı uygulamalarında olduğu gibi müslümanlar, hayır tesisleri yaptırırken ilk iş olarak oraya hamam yaptırmış, çalışan işçilerin sabah akşam, kolaylıkla yıkanma ve temizlik ihtiyaçlarının karşılanmasına imkân tanımışlardır.¹¹

Yapı itibarıyla de Türk hamamlarının çoğunun dış görünüşü sâde ve mütevâzî olduğundan diğer âbideler gibi dikkati çekmemiştir.¹² Dış mimarisinde kitleler, mânâlı bir şekilde tanzim edilmiş, sâde bir şekil almış, iç mimarisinde de aşırılığa kaçmadan, ekonomik bir inşa malzemesi ile tezyin edilmeye çalışılmıştır. Dinlenme, yıkanma ve temizlenme esas olduğundan ihtiyacı karşılamaya yönelik kullanım alanları oluşturulmuştur.

İslâm dinindeki temizlik anlayışının etkisi, hamamların iyi gelir getiren ticarî işletmeler olması ve çoğu defa da ait oldukları yapı manzumesinin merkezi olan cami hizmetlerine katkı sağlaması gibi özellikler, hamamlara bu kadar ilgi duyulması ve yaygınlaşmasında en etkili unsurlar olarak ifade edilebilir.

II- GÜPÜR HAMAMI

A- Yapının Konumu ve Bugünkü Durumu

Türk-İslâm şehircilik anlayışında cami merkezli bir yerleşim alanı oluşturulması düşüncesi hakimdir.¹³ Çorum şehir merkezinde bulunan Ulucami etrafında Güpür Hamamı, Paşa Hamamı¹⁴, Yeni Hamam, Velipaşa

8 EYİCE, Semavi: a.g.m., s. 412.

9 AKOK, Mahmut: “Çorum’da Ali Paşa Hamamı”, *Arkitekt*, Nurgök Matbaası, İstanbul 1955, C.XXIV, S.280, s.85.

10 ERGİN, Osman Nuri: *Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi*, İstanbul 1939, s. 43.

11 YETKİN, Suut Kemal: *İslam Mimarisi*, Ankara 1965, s. 245.

12 ÜLGEN, A.Saim: a.g.m., s.177.

13 Geniş bilgi için bkz: CAN, Yılmaz: *İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995; BAYKARA, Tuncer: “Ulucami, Selçuklu Şehrinde İskâm Belirleyen Bir Kaynak Olarak”, *Belleten* C. LX,3, s.33.

14 AKOK, Mahmut: a.g.e., s. 85.

Hanı¹⁵, saat kulesi, çarşı, medreseler¹⁶ ve diğer vakıf tesisleri yer alır. Bu haliyle bölge bir külliye görünümündedir.

Güpür Hamamı, merkez Üçtutlar mahallesinde, kuzeyinde Cami-i Kebir sokak, güneyinde Eskiciler sokağı, doğusunda Üçtutlar sokağı, batısında Osmancık caddesi ve Ulucami bulunan bir alan içerisinde yer almaktadır. Kadastro kayıtlarındaki mevkisi ise, pafta 80, ada 115, parsel 4 olarak ifade edilmektedir. Eski Eserler ve Anıtlar kurulunun 12.05.1978 gün ve A-114 sayılı kararı ile korunması gerekli eski eser olarak tescili yapılmıştır.

Şehir sit alanı içerisinde bulunan binanın işletmesinde ortaya çıkan bir takım sıkıntılar, zamanında ve yeterince bakım, onarımının yapılmaması gibi sebeplerle bugün burası kullanılamaz bir durumdadır. Yakın zaman içerisinde mal sahibinin kurtarmaya yönelik onarım çalışmaları da yarıda bırakılmıştır. Bu tarihî yapı âdeta kendi halinde yıkılmaya terk edilmiş görüntüsü vermektedir.

B- Tarihçesi

Şehir merkezinde, ticarî hareketliliğin yoğun olduğu bir bölgede bulunan hamamın kitâbesi yoktur. Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan bir belgede Ulucami hizmetlerine yönelik vakıf gelirleri sayılırken hamam da zikredilir. Dolayısıyla 937/1530 tarihinde hamamın işletmeye açık olduğu buradan Ulucami'ye 10.500 akçe akar temin edildiği görülmektedir.¹⁷ Bu yıllarda çalışır durumda olan hamamın kim tarafından ve hangi tarihte yaptırıldığı kesin olarak bilinmemektedir.

Hamamla ilgili olarak Osmanlı dönemine ait belgeler olmakla beraber bu yapının mimarî özellikleri esas alındığında Selçuklu dönemi eserleriyle benzerlikler taşıdığı görülür. Ulucami'nin Selçuklu eseri olduğu dikkate alındığında bu yapının da aynı dönemde yapılmış olması ihtimali daha fazla kuvvet bulmaktadır. Çalışmamıza esas olan vakfiyede Ulucami'nin Sultan Alaaddin'in arkadaşlarından Hayreddin Paşa tarafından yaptırıldığı ifadesinden hareketle bu hamamın da aynı kişi tarafından yaptırılmış olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca, bölgenin Bizanslılar döneminde önemli bir merkez konumunda olduğu gerçeğinden hareketle yapının bu

15 ILICA, Ali: "Velîyyüddin Paşa Hanı ve Vakfıyesi Hakkında Bir Değerlendirme", *U.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2000, S.9, s. 507-535.

16 SABUNCUOĞLU, M.İhsan: *Çorum Tarihine Ait Derlemelerim*, I. Kısım, ts., s.29; ANAKÖK, Tayyar: a.g.e., s.128; ILICA, Ali: *Çorum Vakıfları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2001; *1967 Çorum İl Yıllığı*, s.143.

17 VGMA, 617/89-53.

dönemlere ait olabileceği ihtimali de dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Bu düşünceler doğrultusunda tercihimiz, hamamın Selçuklular zamanında Ulucami ile birlikte bütünlük arzedecek şekilde değerlendirildiği, Osmanlılar zamanında da bakım ve onarımlarla işletmeye açık tutulduğu şeklindedir.

1004/1595 tarihli Çorum şer'iyeye sicillerinde geçen bir bilgiye göre hamam, tamire ihtiyaç duyulan kubbesinin onarılması şartıyla kiraya verilmiştir. Kiracısı ise kısa bir süre sonra hamamın kullanılamaz duruma geldiğini ileri sürerek ihalenin iptali için mahkemeye başvurmuştur. Dolayısıyla bu durum binanın çok daha önceki yıllarda yapılmış olduğunu gündeme getirmektedir. Bundan sonraki dönem içerisinde hamamla ilgili nasıl bir gelişme olduğuna dair kaynaklarda ayrıntılı bilgiye ulaşma imkânı olmamıştır. Ancak vakfiyesinde, Sultan IV.Murad döneminde (1623-1640) Ulucaminin tamirinden bahsedilirken bu hamamın da camiye vakıf bir eser olduğu ifade edilir.

Vakfiyede, hamamın uzun zaman içerisinde harap bir halde olduğu, kullanılmadığı, vergiden düşüldüğü, tamiri için hamam ile ilgili vakıf imkanlarının yeterli olmadığından bahsedilmektedir. 1595 yılında kubbesi onarım gerektiren ve suyu kesildiği için de kullanılamaz duruma gelen hamam uzun süre bakımsızlıktan harap bir duruma düşmüş olmalıdır. Kayıtlarda suyu kesildiği için hamamın kullanılmadığı ifade edilmektedir. Çorum Şer'iyeye sicillerinden bir kısmının 1956 yılında vilâyet binası ile birlikte yanmış olması sebebiyle de 1595 yılından sonra uzun süre hâmamla ilgili ne gibi bir işlem yapıldığına dair başka bilgiye ulaşma imkânı da olmamıştır.

Ulucami'nin deprem sonucu yıkılması üzerine Sultan Murad zamanında onarılırken akar olarak caminin doğu tarafına 840/1436'da inşa edildiği rivayet edilen hamam¹⁸, 1595 yılından itibaren suyunun kesilmesi sonucu kullanılamaması sebebiyle bakımsız kalmış ve kullanılmamıştır. Vakıf bir eser olan hamam, yeterli imkâna sahip olamayan vakıf yönetimi tarafından da tamir ettirilememiştir. Bu tarihî yapının tekrar halkın hizmetine sunulabilmesi amacıyla Ebû Bekir oğlu Hacı Mehmed -lâkabı Hacı Gübür veya Güpür'dür- vakıf mütevellisinden burayı tamir ettirmek ve tekrar vakfetmek amacıyla kiralamış, gerekli tamirata 1133H./1721M. yılı Cemaziyelevvel ayının 24. günü başlamıştır.¹⁹ Gerekli tamiratlar yapıp hizmete açılması ile birlikte sözünü yerine getirmiş, vakfiye düzenlettirerek

18 1967 Çorum İl Yıllığı, s.212. Burada belirtilen tarihin nereden alındığına dair kaynaktan bir açıklama bulunmadığından ihtiyatla karşılanmalıdır. Bu tarih gerçek kabul edildiği takdirde IV. Murad değil doğrusu II.Murad dönemi (1421-1451) olmalıdır.

19 SABUNCUOĞLU, M.İhsan: a.g.e., II.Kısım, s. 94

buradan elde edilecek gelirin belirttiği şartlar doğrultusunda harcanmasını istemiştir.

Vakıf malı olan yapıların çoğunlukla üzerinde buldukları sokağın veya yaptıran (tamir eden) kişilerin adlarına göre isimlendirildiği²⁰ düşüncesinden hareketle burası da halk arasında “Güpür Hamamı” diye tanınmıştır.

Hacı Mehmed, hamamın kadınlar bölümünü 1721 yılında tamir ettirdiğini, bir yıl sonra da kendine ait geliri ile erkekler bölümü diye nitelendirilen kısmı yaptırdığını vakfıyesinde ifade etmektedir. Bu şekildeki tamirat ve ilaveden sonra hamamın vakıf bir eser olarak uzun yıllar bu şekilde çalıştırıldığı ortaya çıkmaktadır.

Vakfıyesinde belirtilen şartlar doğrultusunda işletilen bu yerin kiralanması ile ilgili mahallî kaynaklarda bilgi verilmektedir. Çorum Vilayet Gazetesi'nin 10.6.936 tarihli sayısında yer alan bir ilânda adı geçen işyerinin 1935 yılında 1027 lira bedelle kiraya verildiği, kiralama işleminin 15.06.936 Pazartesi günü saat 15.00'de bir yıl süreli olarak yenileneceği, isteklilerin pey akçeleri ile birlikte Evkaf idaresine gelmeleri istenmektedir. Ancak ihaleye katılan olmadığından ikinci ihalenin 20.6.936 Cumartesi günü yapılacağı 17.6.936 tarihli aynı gazetede ilân edilmiştir. Bu defa da katılan olmayınca 15.7.936 tarihli aynı gazetede ihalenin 18.7.936 tarihinde yapılacağı duyurulmuştur. Tekrar, 5.5.1937 tarihli aynı gazetede çıkan bir ilânda da vakıflara ait hamam, değirmen, dükkan ihalelerinin 13.5.937 Perşembe günü saat 15.00'de birlikte yapılacağı ilânı yer almıştır.

Bu arada, ülke genelindeki vakıf hayrat ve akar yerlerinin satışı hakkında çeşitli tarihlere hukukî düzenlemelere gidilmiştir. 1935 yılında kabul edilen 2762 sayılı Vakıflar Kanunu'nun 10 ve 12. Maddeleri yeniden düzenlenmiştir. Ayrıca, vakfa ait mahallî yerlerin hissedarlarına ne suretle satılacağına dair 27.12.1937 tarih ve 3294 sayılı kanun, 4.1.1938 tarihinde neşredilmiştir.

Güpür Hamamı için, Çorum Vilâyet Gazetesi'nde 25.5.1938 tarihinde yayınlanan ilânda ise, 28.5.938 Cumartesi günü saat 12.00'de hamamın satışı için ihale yapılacağı duyurulmuş, talipli çıkmadığından 3.5.939 tarihli aynı mahallî gazete ilânında adı geçen hamamın 2.5.939 tarihinden 12.5.939 tarihine kadar 10 gün süreyle müzayedeye çıkarıldığı, ihalenin 12.5.939 Cuma günü saat 15.00'de olduğu, talip olanların teminat akçeleri ile birlikte Evkaf İdaresi'ne müracaat etmeleri istenmiştir. Bu tarihte ise hamamın satışı gerçekleşmiş ve özel mülkiyete geçmiştir.

20 FAROQHI, Suraya: (Çev: Neyyir Kalaycıoğlu), Osmanlı'da Kentler ve Kentliler, İstanbul 1993, s.39.

Yapı içerisinde 1960 yılında çeşitli tamiratlar gerçekleştirilmiştir. Kadınlar bölümünün soyunmalık kısmı, iki katlı ve betonarmeden sıcaklık mekânına bitişik olarak ilave edilmiştir. Bununla birlikte muhtelif zamanlarda geçirdiği tamir ve onarımlarda sıvalar yapıldığı, iç mekânda tahrip olan mermer ve taban döşeme yerine beton ve mozaik kaplamaların yapıldığı, usturalık ve tuvaletlerin fayansla kaplandığı, bazı kurnaların değiştirildiği, su tesisatının yenilendiği görülmüştür.

1990'lı yıllara kadar işletmeye açık olan bu tarihî yapı zamanında ve yeterince bakım-onarım görmediğinden kapatılmıştır. Son günlerde sahibi tarafından onarım için gerekli resmî işlemlere başlanmış, onarım için bir süre çalışılmış ancak bugüne kadar başarılı olunamamış, tamirata da durdurulmuştur.

C- Arşiv Kayıtlarında Geçen Bazı Bilgiler

Ulucami vakıf müsakafâtından olan ve kaynaklarda Beyler Çelebi Hamamı²¹ veya Eski Hamam olarak geçen bu yapı hakkında Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan bir belgeye göre²², 937/1530 tarihinde bu hamamın gelirinden Ulucami hizmetleri için ödenen miktar 10.500 akçedir. Bu miktar bize, o dönem itibariyle hamamın iyi gelir getiren, hareketli bir ticarî işletme olduğunu göstermektedir.

Çorum şer'iyye sicillerinde bulunan 3 Cemaziyelahir 1004/1595 tarihli kayıtlarda da önemli hususlar dile getirilmektedir. Burada yeralan ifadelerde şöyle denilmektedir; “ Oldur ki kasaba-i Çorum'da vâki' Cami-i Kebir evkâfından Eski Hamam demekle ma'ruf hammam, Mehmed b. Mahmud zimmetinde 3.600 akçe icarda olup bâ müddet-i sicil Satılmış ibn Durmuş nâm kimesne meclis-i şer'ide camî merkûmun hatîbi olup berât-ı izzet sümâk ile mîr-i? mütevellî olan mevlâna Hüsam Halife mahzarında hamam merkûm tarih-i kitapta sene tamamına 4.500 akçeye icâre ile kabul ve taahhüd etti ki vâki' olan bir kubbesi vakf-ı mezbûr tarafından tamir olmak üzere deyü tâlip oldukça mâ hüve'l-vâki' mütevellî-i merkûm Hüsam Halife talebiyle ketb olundu. Tahriren fi 3 şehr-i Cemaziyelâhir sene erbea ve elf. Şuhûd; Hacı Ali b. Yusuf, Hacı Kemal b. Nebi, Hacı Mustafa b. Hacı Ahmed, Seydi Çelebi ve gayruhum.”²³

Sicilin aynı sayfasında yeralan diğer bir kayıta ise; “Bâlâda mestûr olan Mehmed b. Mahmud el-mezbûr meclis-i şer'ide hazır olup hammam merkûm zikrolunan 4.500 akçe icareye mesfûr Satılmış uhdesinde karar

21 *Çorumlu Dergisi* (1945), S. 54, s. 443.

22 VGMA, 181-2/5-617-89/53

23 Çorum Şer'iyye Sicilleri, no.1755, v.32/A

etmeğin ben hüsn-ü ihtiyarımla fâriğ olup tasarrufda yedim kat' ettim. Ba'del yevm dahî tâlip değilim dediği mezkûr Satılmış talebiyle kayd şod"²⁴ denilmektedir.

Aynı defterin başka bir sayfasında yer alan kayıta ise; "Oldur ki kasaba-i Çorum'da vâki' Eski Hammam'a, hamamcı olan Satılmış b. Durmuş meclis-i şer'ide, mutasarrıf olduğum hamamın suyu munkatı' olup amel mânde olmağın işbu 1004 Şevvalinin 29. gününde hammam battal oldu. Ben dahi fâriğ kaldım dediği külhan? talebiyle kayd olundu. Şuhûd: Muslihiddin halife b. Hacı Muzaffer, Hasan kethüda b. Hüsam, Mehmed Efendi, Hacı Efendi ve gayruhum."²⁵

D- Plân Analizi²⁶

Tarihî yapı, çifte hamam olarak yapılmıştır. Yığma tekniğinde yapılan hamam moloz taş duvar ile inşa edilmiştir. Kubbe ve tonoz bölgelerinde sıva döküntüsü olmadığından tuğla ile inşa edilmiş olmalıdır. Özgün olan yapının duvarlarında hiç pencere yoktur. Yakın tarihte ilave edilen kadınlar kısmının soyunmalık duvarlarında altı, erkekler giriş kısmında iki adet pencere ile aydınlatma sağlanmaktadır. Hamam giriş mekânları sonradan ilave olması nedeni ile girişi sağlayan kapılar özgün olmayıp basit ahşap kapı niteliğindedir. Erkekler bölümünün soyunmalık ve bayanlar bölümünün sıcaklık mekânlarının kubbeleri dışındaki diğer tonoz ve kubbe örtü sistemleri toprak ile gömülü durumdadır. Erkekler bölümünün soyunmalık, sıcaklık ve halvet mekânlarının zemin kaplamaları mermerdir. Kadınlar bölümünün soyunmalık, sıcaklık ve halvet mekânlarının zemin kaplamaları karo mozaiktir.

Hamamın erkekler kısmına batı tarafında bulunan sokaktan girilmektedir. Üç basamakla sahanlığa buradan da üç basamakla soyunmalık kısmına sivri bir kemerle geçilmektedir. Bu mekân kare plânlı olup ortasında çokgen mozaik bir havuz bulunmaktadır. Tromplar üzerine oturtulmuş kubbe ile örtüldür. Bir adet ışıklık ile aydınlatma sağlanmaktadır.

Soyunmalık bölümünün doğusundan 65x200 cm. ölçüsünde kemerli bir geçiş ile ılıklik mekâna ulaşılmaktadır. Duvar kalınlığı 113 cm.dir. Burası kuzey ve güney istikametinde uzanmakta olup, dikdörtgen plânlıdır. Üzeri tonoz ile örtülü olan bu bölüm iki adet ışıklık ile aydınlatılmaktadır. Bu mekânın kuzeyinde 70x170 cm. ebadında bir kapıdan geçilen tuvalet ve

24 Çorum Şerhiye Sicilleri, no.1755, v.32/A

25 Çorum Şerhiye Sicilleri, no.95/A

26 Bu bölümde yardımını gördüğüm Mimar Nurcan Karşoğlu Kerman Hanımefendiye teşekkür ederim.

usturalık kısımları yer almaktadır. Buralar ise ikişer odalı olup tabanları beton, kapıları ahşaptır.

Ilıklık bölümünün doğusundan 67x194cm. ebadında basık kemerli bir kapı ile sıcaklık bölümüne girilmektedir. Sıcaklık, kuzey-güney istikametinde olup dikdörtgen plânlıdır. Üzeri tonoz ile örtülü olup beş adet ışıklık ile aydınlatma sağlanmaktadır. Bu mekânın kuzeyinde basit kemerle geçilen üzeri tek kubbeli 280x344cm. ebadında bir bölüm yer almaktadır. Kubbe dört trompla duvarlara bindirilmiştir. Kubbede bulunan bir adet ışıklık ile aydınlatma sağlanmaktadır.

Sıcaklığın doğusundan 67x194cm. ebadında basık kemerli bir kapıdan halvete, oradan yine kemerli bir geçiş ile ikinci bir halvete girilmektedir. Halvetler kare plânlı ve tek kubbelidir. Kubbelere tromplara oturtulmuş olup üzerlerinde dairevi bir çizgi halinde onbirer adet ışıklık ile aydınlatma sağlanmaktadır. Kuzey duvarında küçük bir niş vardır. İkinci halvetin kuzey duvarından su deposuna açılan üç basamaklı, 65x144 cm. ebadında bir geçiş vardır.

Kadınlar bölümü soyunmalık ve sıcaklık mekânlarından oluşmaktadır. Bu bölüme ara sokaktan tek kanatlı ahşap bir kapı ile girilmektedir. Burası 1960'lı yıllarda yapılmış olup, dikdörtgen plânlı, iki katlı, betonarme kargas olarak hamama bağlanmıştır. Her iki katta soyunmalık olarak kullanılmış olup düz beton tavanlıdır. Alt kata giriş yan tarafında bulunan merdivenlerle inilmektedir.

Doğu duvarından basit kemerli bir geçiş ile sıcaklık mekânına ulaşılmaktadır. Sıcaklık köşe hücreli dört eyvandan oluşmaktadır. Merkezî kubbe altında çokgen göbek taşı, yükseltilmiş dört eyvan içerisinde kurnalar yer almaktadır.

Sıcaklığın güney duvarından basit kemerli bir geçiş ile halvet kısmına girilmektedir. Kuzey-güney istikametinde uzanmakta olan bu mekân dikdörtgen plânlıdır. Üzeri tonoz ile örtülmüş olup altı adet ışıklık ile aydınlatma sağlanmaktadır.

Halvetin doğu tarafında külhan bulunmaktadır. Külhan bölümüne dışarıdan merdivenle inilmektedir. Külhanın güneyinde ise kare plânlı su deposu bulunmaktadır.

E- Vakfiye Özeti

Ebû Bekir oğlu Hacı Mehmed'in tamir ettirerek vakfettiği bu yapının 1138H./1725M. tarihli Arapça vakfiyesi²⁷, bu vakfiyede gelirin ne oranda,

27 “Vakfiye; Bir akidde bulunması gereken temel kuralların yer aldığı ve hâkimin kararıyla hüküm ifade eden yazılı belgedir”. BERKİ, Ali Himmet: Vakfa Dair Yazılan Eserlerle

hangi hizmet karşılığı olarak, nerelere harcanacağına dair belirtilen şartlar özet olarak şöyledir;²⁸

Ebû Bekir oğlu Hacı Mehmed, hayrâtı îmar edenin inşa ve bina eden gibi değerlendirileceğini, ecir ve sevap yönüyle de ikinci bir vâkıf olacağını ifade etmiştir.

İlk defa merhum Sultan Alaaddin utekâsından (azâd edilmiş köle) merhum Hayreddin Paşa'nın inşa ettiği daha sonra Sultan Murad'ın bu belde de onardığı Cami Kebir'in giderleri için vakfettiği hamam, uzun zaman içerisinde harap bir halde olup kullanılamamaktadır. Bu sebeple vergiden düşülmüştür. Tamiri için hamam ile ilgili daha önceki vakıf imkanları da yeterli olmadığından Hacı Mehmed, bu yeri vakıfdan devralıp kendi imkanlarıyla tamir etmek istemiştir. Bu sebeple bu hamamın arsasını mütevellîsinden "hüccet-i şer'iyeye" istinâden icareteyn usûlü²⁹ ile kiralamış, tamir ettirmiş sonra da Allah rızası için yeniden vakfetmiştir.

Vâkıf, hamamın en güzel şekilde istiğlal³⁰ ve her sene ecr-i misli³¹ ile kiraya verilmesini, gelirinden arsanın icare-i müeccelesi³² için yıllık dört yüz mısır sarfolunmasını, bu bedelin de Ulucami mütevellîsine teslim edilmesini şart kılmaktadır.

Vâkıf Hacı Mehmed vakfiyesinin devamında, hamam gelirinden kira bedeli ödendikten sonra kalan miktarın üçe bölünmesini talep etmektedir. Bu

Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler, Ankara 1966, s.57. Konu hakkında daha geniş bilgi için; BİLMEN, Ö.Nasuhi: Hukukî İslâmiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul 1969; PAKALIN, Mehmet Zeki: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, III, İstanbul 1993; ÖZTÜRK, Nazif: Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, Ankara 1995; KAZICI, Ziya: İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, İstanbul 1999.

28 VGMA. 484/134 nolu vakfiye

29 İcareteynli Evkaf: Herhangi bir sebeple hizmet dışı kalmış olan vakıf gayrimenkulü vakıf imkanlarıyla işler hale getirilemiyorsa bir başkasına devredilir. Ancak burayı süresiz olarak kiralayan, o akarın kıymetine yakın peşin bir ödeme yapar. Daha sonra, seneden seneye cüz'i bir miktar kira bedeli öder. Bu uygulamaya icareteyn usûlü adı verilir. Daha geniş bilgi için bkz.; Ömer Hilmi Efendi: İthaf-ül Ahlâf fi Ahkâm-il Evkaf, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, ts., s. 54-78.

30 "İstiğlâl: İpotek, ev, dükkan, tarla ve bunlara benzer gayrimenkûlün geliri, karşı gösterilerek rehine koyma." DEVELLİOĞLU, Ferit: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Ankara 1997, s.456.

31 "Ecr-i misl: Bir malın kullanılmasından doğan menfeatin para ölçüleriyle takdiri. Vasıf, mevki ve kullanma tarzı bakımlarından kiralanana yere benzeyen yerlerin kira bedelleri." DEVELLİOĞLU, Ferit: a.g.e., s.202.

32 "İcareteynli vakıflarda icare-i zemin adıyla alınan senelik ücretlerdir." BERKİ, A.Himmet: a.g.e., s.24.

üç hissedenden biri, vâkıfın Ulucami civarında yaptırdığı sekiz odalı medresenin müderrisine verilecektir. Bu ücretin müderrise verilmiş sebebi ise; öğrencilere aklî ve naklî ilimleri öğrettiği için yarım hisse, her hafta perşembe günleri öğle namazından sonra vaaz, tezkir ve vaazın sonunda üç ihlâs-ı şerif okuyup sevabını merkûm vâkıfın ruhuna hediye ettiğinden dolayı da diğer yarım hisseyi almış olacaktır. Bu görevi de aynı medresede müderris, ülemâ-i kirâmdan Nefeszâde demekle meşhur Mehmed oğlu Ömer Efendi ölünceye kadar yürütecektir.

Hamam gelirinden kalan üçte iki hisse ise; Kur'an-ı Kerim'i tecvit üzere okumayı çocuklara öğreten hafız bir hocaya verilecektir. Hocalık eden bu kişiye hisselerin verilmiş sebebi ise; bir hissesi, çocuklara Kur'an okutmasından dolayı verilecektir. Diğer bir hissesi de, Cuma ve Salı günlerinin dışında her gün ikindi namazından sonra tecvid veya kıraat-i seb'a ile Kur'an-ı Kerim öğrenmek isteyenlere hocalık etmesi karşılığı verilecektir.

Vâkıf, bu hamamın tevliyetini kendine şart kılmıştır. Kendinden sonra tevliyetin erkek çocuklarının nesline, erkek çocuklarının nesli kalmaz ise kız çocuklarının nesline, eğer onların da nesli kalmaz ise o belde hâkiminin münâsib gördüğü sâlih ve mütediyyin bir zâta bu görevin bırakılmasını istemiştir.

Vâkıf, yukarıda belirtilen hususların yer aldığı vakfiyesini hazırlatarak tescilini yaptırtmış, imzalı ve mühürlü bir şekilde gereğinin yapılması için sorumluluğu mütevelliyeye havale etmiştir.

Bundan sonra devam eden ifadelerden vâkıf tarafından vakfiyeye ilave yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Bu ilave kısımlardan anlaşıldığına göre vâkıf, bir sonraki yıl imkanlarının genişlemesi sebebiyle, kendi malından, bir önceki hamamın yanında, binası bitişik, külhanı bir, suyu müşterek bir hamam yaptırmıştır. İkili hamam diye ifade edilen girişleri ayrı, kullanım alanı farklı, ancak ısıtma ve su kaynağının ortaklaşa kullandırıldığı hamamlardan olan Güpür Hamamı'nın ilk yaptırılan bölümü kadınlar, ikincisi ise erkekler için tahsis edilmiştir.

Erkekler bölümü diye ifade edilen kısmın, vâkıf tarafından gerekli tamir ve tanzimi yaptırıldıktan sonra vakıf olabilmesi için gerekli şer'i işlemler yapılmıştır.

Vâkıf, hamamın erkekler kısmına ait gelirinin harcanması ile ilgili şartlarını da açık bir şekilde ifade etmiştir. Buna göre gelir yirmi iki hisseye ayrılacaktır. Taksimatı da aşağıda belirtilen şartlar ve oranlarda olacaktır;

Beş hisse, beş ayrı hafıza verilecektir. Bu hafızlar da Ramazan ayı dışındaki günlerde Ulucami'de Cuma ve Pazartesi günleri sabahleyin, Ramazan ayında ise her gün Kur'an-ı Kerim'den birer cüz okuyacaklardır. Cüz okuyacak olan

hafızlar ise Ulucami'nin hatibi, müezzini, kayyumu, cabisi ve bu caminin mütevellîsinden birisi olacak, bunlar hisseye ortak olacaklar, ancak bunların dışında hatim okuduğu için kimseye bir şey verilmeyecektir. Bunlar da her gün okumayı bitirdiklerinde okuyacakları üç İhlâs ile bir Fatiha sûresinin sevabını Peygamberimiz'in, tüm mü'minlerin ve vâkıfın ruhuna hediye edeceklerdir.

Yirmiiki hissedenden bir tanesi yine aynı caminin müezzinine ait olacaktır. Müezzin ise, öğle namazından sonra Ayete'l-Kürsî'yi³³ ve "Şehidallâhü ennehû lâ ilâhe illâ hü"³⁴ ayeti kerimelerini sonuna kadar okuyacaktır.³⁵

Üç hisse, vâkıfın Uç Mahallesi'nde bina ettiği mektebin muallimine verilecektir.

Bir hisse, vâkıfın Müeyyed mahallesinde yaptırdığı sebilhâne musluğunun hizmetine bakan kimseye verilecektir.

İki hisse, vâkıf tarafından caminin yanında yaptırılan medresede kalan öğrencilere mum veya zeytinyağı almaları, çerağa (ışık hizmetleri) sarf etmeleri için verilecektir.

Beş hisse, vakfın nâzırına verilecektir. Ancak nâzır, vâkıfın kendi öz çocuklarından (batnen bâde batnin ve neslen bade neslin evlâdından) olacaktır.

Beş hisse de iki hamama mütevellî olan kişiye verilecektir. Bu da ölünceye kadar vâkıfa, sonra oğullarına, oğulları ölünce de onların çocuklarına ait olacaktır.

Vakfiyenin devamında vâkıfa ait nukud (para) vakfı ile ilgili bilgiler verilmektedir. İfade edildiğine göre Hacı Mehmed, kendi malından sekiz yüz kuruşu bazı şartlar doğrultusunda mütevellîye teslim etmiştir. Bu para mütevellî tarafından kârlı bir şekilde işletilecek, riske girilmeyecektir. Hatta

33 Bakara Sûresi, 2/255

34 Al-i İmran Sûresi, 3/18

35 Ulucami'de sabah namazlarında "şehidallahü ennehû ..." ayeti, öğle ve ikinci namazlarından sonra da Ayete'l-Kürsî'nin açıktan okunmasına günümüzde de devam edilmektedir.

Ulucami'de seher tilâveti adıyla sabah namazından önce Kur'an-ı Kerim okunması, öğle veya ikinci namazları ile Ramazan ayında hatim okunması ile ilgili başka vakıflar da vardır. Konu ile ilgili olarak Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde kayıtlı bulunan vakfiyelerden bir kısmının isim ve numaraları şöyledir; Camii Kebir mukâbelesinin vakfı, 2/6-39; Ahmet oğlu Şükrü Koşar'ın Ulucami'de seher mukâbelesi okunması için bir ev vakfı, 2/3-1164; Emine Menteş'in Ulucami'de seher mukâbelesi okunması ve su yollarının tamiri için ev vakfı, 2/3-1180; Ömer Saydan ve hanımı Dudu Saydan'ın Ulucami'de seher mukâbelesi okunması için bir ev vakfı, 2/3-1387.

bu para işletilirken sağlam rehni veya zengin kefilî olmayan kimseye de verilmeyecektir. Bu paranın her on dirhemi bir buçuk dirhemden fazlası ile de murabaha³⁶ edilmeyecektir.

Anaparaya (sermaye) dokunulmadan sekiz yüz kuruşdan iki yüz kuruşun kârı her sene bu iki hamamın meremmetine (tamir-onarım) harcanacaktır.

Kalan miktardan diğer ikiyüz kuruşun kârı, Ulucami’de Halvetî³⁷ şeyhi olan kimseye verilecektir. Bu konuda vâkıf, şeyh olarak bu miktarın kendisine, öldükten sonra da makamına kaim olacak kimseye verilmesini şart kılmıştır.

Sekiz yüz kuruşdan seksen kuruşun kârı sabah namazından sonra aynı camide evrad-ı şerife³⁸ okuyan kimseye verilmesi gerekirken, kalan üç yüz yirmi kuruşun kârının da sabah ve akşam, Cuma ve Pazartesi gecelerinde zikreden sekiz zâkire verilmesi şart kılınmıştır.

Vâkıf, evkafı tescil için Ahmed Efendi ibn Ebû Bekir’e vakfiyeyi teslim etmiş, tescili yapıldıktan sonra vâkıfın itirazı üzerine, hakim nezdinde murafaa³⁹ ve muhakeme yapılmıştır. Hakim, vakf-ı mezbûrun sıhhat ve lüzûmuna karar vererek vâkıfın itirazını reddetmiştir.

36 “Murabaha; Kâr fazlalığı ile birlikte birinci semenin misli ile satıştır. Miktarı sınırlı bir kâr ile yahut da bir yüzde ile kâr istenerek yapılan satış şeklidir”. Vehbe Zuhaylî, (Çev: Komisyon. Ahmet EFE ve DİĞERLERİ), *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, V, İstanbul 1994, s.527-33. Daha geniş bilgi için bkz. KURT, İsmail: *Para Vakıfları*, İstanbul 1996, s.40-52.

37 “Halvetiyye; Ömer el-Halveti’ye (ö.800/1397-98) nisbet edilen İslâm dünyasının en yaygın tarikatıdır. Bu tarikatta müridin her gün tek başına okuduğu zikirler, dualar ve virdler vardır. Bunlar haftanın günlerine göre değişir. Ayrıca haftanın belli günlerinde tekkelerde cehrî olarak topluca icra edilen zikre ‘darb-ı esmâ, devran, hadrâ’ gibi isimler verilir. Devranda ilâhiler okunur. Oturarak bir halka oluşturan müridler zikre ayakta devam eder, daha sonra da devrana başlarlar. Zikir yapılırken mûsikîye önem verilir. Başta ney, kudüm ve def olmak üzere çeşitli mûsikî aletleri kullanılır. Halvetî tekkeleri 1925’te Türkiye’de tekkelerin kapatılmasıyla faaliyetlerine resmen son verilmişse de bazen gizli, bazen açıktan zikir ve ayinlerini icra etmeye devam etmişlerdir.” ULUDAĞ, Süleyman: “*Halvetiyye*”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, XV, İstanbul 1997, s. 393-95.

38 “Vird-evrâd; Günlük dualar, düzenli bir şekilde belli zamanlarda okunmak üzere âyet, hadis ve ermişlerin sözlerinden derlenmiş dualar, ahzab, hizb, ezkâr, zikir. Her tarikâtın kendine özgü bir evrâdı vardır. Bu duâlar günün ve gecenin belli saatlerinde topluca veya ferdin yüksek veya alçak sesle okunabilir.” ULUDAĞ, Süleyman: *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1996, s.570

39 Vakfiyelerde yer alan hususlardan bir tanesi de, vâkıfın vakfından rücû etmesi, şahitlerin veya mütevellînin itirazı, kâdî’nın da vâkıf aleyhine karar vererek vakfı meşrulaştırması hadisesidir. Böylelikle vâkıf veya varislerinden herhangi biri daha sonraki zamanlarda itiraz eder, vakıfdan vazgeçebilir, kamuya mal olmuş hizmetler aksayabilir. Dolayısıyla hukukî açıdan bu duruma önceden tedbir olması düşüncesiyle böyle bir uygulamaya

Vâkıf, vakfiyesinde belirttiği şartlarına herhangi bir şekilde müdahale edilir, şartlar yerine getirilemezse gelirin tamamının müslüman fakirlere dağıtılmasını istemiştir. Son bölümde bulunan bedduasında; “ mezbûr şartlar dünyanın sonuna kadar tağyir (değiştirme) ve zabıtları tebdil (başka bir şekilde ele alma) olunamaz. Kim ki tebdil eder ise muhakkak bu günahın bedeli ona ait olur (günahına katlanır)” diye sözlerine son vermiştir.

III-SONUÇ VE DEĞERLENDİRME:

Tarih boyunca insanların düşünebildiği ve uygulamaya koydukları en hayırlı iş, vakıf müessesesi olmuştur. Vakıflar tarafından el atılmayan bir konu, toplum ihtiyaçları doğrultusunda verilmeyen bir hizmet, yardıma gerek duyduğunda destek sağlanmayan bir kişi yok gibidir. İslâm dini ile en müttekâmil biçimde müesseseleşen vakıf anlayışı doğrultusunda pek çok alanda hizmet verilmiş, farklı amaçlarla binalar oluşturulmuştur. Bu müessese, Türk toplumunda o kadar ilgi görmüştür ki zengin olup da herhangi bir alanda vakıf yapmayanlara iyi bakılmamış, bu kişiler toplum tarafından da hor görülmüşlerdir.⁴⁰ “İnsanların en hayırlısı başkalarına yardımcı olan, malın en hayırlısı Allah rızası için harcanan, vakfın en hayırlısı da en fazla ihtiyaç duyulan bir hizmeti karşılayandır” prensibinden hareket edenler, âdeta birbirleriyle yarışırcaasına vakıflar tesis etmişlerdir.

Selçuklu ve Osmanlı tarihine bakıldığında hamam inşasına özel bir önem verildiği görülmektedir. Çok sayıda hamam bina edilmesinin farklı sebepleri vardır. Bunlar içerisinde en önemli olanlarından bir tanesi, hamamlardan genellikle bedava yararlanmak mümkün olmadığından iyi gelir getirmeleridir.⁴¹ Dolayısıyla hamamlar, vakfedildikleri hayır eserlerine önemli oranda gelir kaynağı oluşturmaktadırlar. Diğer bir sebep de bu yerlerin ait oldukları yapı manzumesinin merkezi olan cami cemaatine hizmet vermeleridir.⁴² İslâm’ın temizliğe verdiği önem ve müslümanların konuya yaklaşımları özellikle Türkler arasında hamam bina edilmesi anlayışına farklı boyutlar getirmiştir.⁴³ Dolayısıyla hamamlar, temizlenme,

gidilmektedir. Vâkıf, vakfından vazgeçtiğini söyler, şahitler vâkıfın söz verdiğini söylerler. Kâdı da bunun üzerine vâkıfın bu vazgeçmesini mezhep imamları açısından değerlendirir, vâkıfı haksız görerek vakfın geçerli olduğuna karar verir ve konuya kesinlik kazandırır.

40 YEDİYILDIZ, Bahaeddin: “Müessese-Toplum Münasebetleri Çerçevesinde XVIII. Asır Türk Toplumunu ve Vakıf Müessesesi”, *Vakıflar Dergisi*, XV, Ankara 1982, s.47.

41 YEDİYILDIZ, Bahaeddin: “Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü”, *Vakıflar Dergisi*, XIV, Ankara 1982, s.6.

42 PAKALIN, M.Zeki: a.g.e., s. 414

43 Geniş bilgi için bkz. ÇELİK, Hüseyin: *Temizlik Doğudan Gelir*, Ankara 1995.

dinlenme, tedavi, düğün eğlenceleri gibi faaliyetlerin icra edildiği sosyal mekânlar olmuştur.

Modern hayatta umumi hamamlara eskisi kadar rağbet edilmemektedir. Şebeke sularının evlere gelmesi, banyolarda yıkanma amaçlı teknolojik yenilikler sonucu alternatif imkân ve malzemelerin çoğalması gibi sebepler yanında sosyal hayatın değişmesi umumi hamamlara olan ilgiyi azaltmıştır. Buna karşılık, depremlerin etkisi, rutubetli ortam dolayısıyla tamir ve onarım giderlerinin fazla olması, kullanılan malzemelerin eskimesi, yükselen işçilik, yakıt ve su masrafları gibi sebepler bu yerlerin kârlı bir işletme olmaktan çıkmasına ve buraların birer birer kapanmasına yol açmıştır.

Çorum'da da Ulucami'ye akar olarak yaptırılan ve Beyler Çelebi Hamamı⁴⁴, Eski Hamam gibi isimlerle bilinen bu yapıyı harap bir durumdan kurtarmak ve toplumun hizmetine sunmak amacıyla Hacı Gübür lâkaplı Ebu Bekir oğlu Hacı Mehmed devreye girerek gerekli tamirâtı yaptırmış, kendi adıyla anılan ve bugün "Güpür Hamamı" diye bilinen bu yapıyı vakfetmek suretiyle de büyük bir hizmet sağlamıştır.

İslam'ın, vakıf adıyla teşvik ettiği böyle bir yardımlaşma kurumu sayesinde kent toplumuna malolmuş tarihî bir yapı kurtarılmış, insanların sağlıklı yaşamaları için gerekli olan temizlik açısından imkân oluşturulmuş, cami giderlerinin karşılanabilmesi için kaynak teşkil edilmiş, içerisinde çalışan insanlara iş imkanı sağlanmış, toplumsal birlik ve beraberliğin pekişmesi, topluma yönelik hizmetlerin aksamadan devam edebilmesi, şehrin ekonomisine katkıda bulunması gibi pek çok faydalar söz konusu olabilmıştır.

Hamam ile ilgili vakfiyeye bakıldığında vâkıf, kendisi ve daha sonra da nesli için gelirden pay ayrılmasını istemiş, hamamın ikinci bölümünün gelirinin ise tarikat mensupları arasında paylaşılması şartına yer vermiştir. Burada vâkıf, kendisi ve ölümünden sonra da neslinin geçimini dikkate almıştır. Vâkıf, aynı zamanda bir tarikat şeyhi olmasından dolayı cemaatini kollamış, bu münasebetle hamamın ikinci bölümünün gelirinden onlara da pay ayırmıştır.

Vakfiyede dikkat çeken hususlardan bir tanesi de, umuma açık hamamlarla ilgili mezhepler arasında görüş farklılıkları olmasına ve buralarda uyulması gereken kurallarda sıkı tedbirler getirilmesine⁴⁵ rağmen

⁴⁴ *Çorumlu Dergisi*, S.54, s.443.

⁴⁵ Gazâlî, (Çev: Ahmed Serdaroğlu), *İhyâu Ulûmi'd-Din*, I, İstanbul 1975, s.372-76; ZUHAYLÎ: a.g.e., I, 302-305.

Halvetî tarikatı şeyhi olan vâkıf, hamam konusuyla yakından ilgilenmiştir.⁴⁶ Ayrıca, İslâm âlimleri arasında tartışmalı olan ve faiz olduğu iddia edilen nukud (para) vakfı⁴⁷ tesis ederek bu paranın kârlı bir şekilde, riske girmeden çalıştırılmasını, sağlam rehni veya zengin kefilî olmayanlara borç verilmemesini, gelirden kendisine de şeyh olduğundan dolayı hisse ayrılmasını şart koşması dikkat çekici bir özellik olarak değerlendirilmelidir.

Türk mimarî âbideleri içinde en fazla ve en merhametsizce tahrife uğrayanların hamamlar olduğu⁴⁸ görüşünü doğrular nitelikte olan bu yapının sahiplenilmesi, tarihî dokunun kaybedilmemesi ve kendi halinde yıkılmaya terk edilmemesi gerekir.

Tarihî mirasımız olarak kabul ettiğimiz bu gibi eserlerin korunması, gelecek nesillere sağlam bir şekilde aktarılması, müessese olarak buralarda verilen hizmetlerin toplum hayatına katkılarının incelenmesi ve elde edilen verilerin gelecek nesillere sağlıklı bir şekilde aktarılması konusunda herkesin üzerine düşen sorumluluğun bilincinde olması ve de gereğini yapması en büyük dileğimizdir.

46 Vâkıfın ilgisi şu şekillerde değerlendirilebilir;

a- Hamamlar iyi gelir getirmeleri dolayısıyla ticarî açıdan ilgi duyulan müesseselerdir. Hacı Mehmed, bu imkândan istifade etmek amacıyla ilgi duymuş olmalıdır.

b- Ayrıca, Ulucami'ye yönelik hizmet verenler ile medrese hoca ve öğrenci ücretlerinin ödemelerinde sıkıntı yaşanmış olmasından kaynaklanan bir görüşten hareketle buranın işletmesine tâlip olmuş olabilir.

c- Bu yerin âtil bir vaziyette durmasının verdiği vicdanî sorumluluk duygusuyla harekete geçmiş olması da muhtemeldir.

d- Hamamlarda ahlâk dışı olabilecek davranışlara meydan vermemek açısından sahiplenmek duygusuyla hareket etmiş olabilir.

e- Bu sayılanlar içerisinde bizce en uygun olanı ise, vâkıfın maddi yönden imkanlarının iyi olduğu, parayı değerlendirme noktasında etraflıca düşündüğü hatta kazanmak için nukud vakfına dahi sıcak baktığı dikkate alınırsa böyle bir müesseseyi harâbe bir durumdan kurtarıp gelir sağlayıcı bir kurum haline dönüştürmek, buradan hem kendisi hem de başkalarına maddî destek sağlamayı amaçladığı çıkarılabilir.

47 Geniş bilgi için; BİLMEN, Ö. Nasuhi: Hukukî İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiye Kamusu, İstanbul 1969; KURT, İsmail: Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1996; AKGÜNDÜZ, Ahmed: İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1996.; ÖZTÜRK, Nazif: Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995; Jon E. Mandaville, (Çev: Fethi GEDİKLİ): "Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması", Türkiye Günlüğü, Yaz Gündemi 1998, S.51, s.128-144; DÖNDÜREN, Hamdi: "16. Yüzyılda Finansman Kaynağı Olarak Para Vakıfları", Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.7, Bursa 1998, s.63-67.

48 EYİCE, Semavi: "İznik'de "Büyük Hamam" ve Osmanlı Devri Hamamları Hakkında Bir Deneme", İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Tarih Dergisi, XI, S.15, İstanbul 1960, s.108.

EK-1: HAMAM VAKFIYESİNDEN BİR BÖLÜM

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
 الصلوة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه الكرام أما بعد
 فإن العبد المتواضع إلى مولاه الطالب في الدين طهارة ربه الحاج محمد
 بن أبي بكر الخورمي الملقب بالحاج توبو ولما علم وانفق بعد ما أنفق
 وأرضى إلى اليد ما عرودة الأخرة وليس ثلثان الأمانى وطوبى لمن قدم
 من الصدقات وعلم أن المولى كالمباي وقى لا يرى بصير الواقف الثاني وكان
 الحمام الكائن بظاهر مدينة هورم الذي أنشأه أو كره مرحوم خير الدين
 شيخنا والمرحوم السلطان علا الدين ووقفه على مصالح الجامع الكبرياء
 السلطان مراد خان أمير الرحمة والرضوان بالمدينة المرفوعة وهو تحت تصرف
 ميرزا الحاج محمد كاشغري فاعلم الخراب بمرور الأيام حتى ما تبقى له رسم مع أنه لم يبق
 أصل الوقف أمر بمرور مساعدا في تغييره ففصل أمر بمرور الحاج محمد توبو من
 أنه كاشغري مرصدة المحدودة المملوكة من متوليد بالانجازين الشريفين بيت
 الحاجرة الشرعية ثم بناه من البيت المذكور وقف حوس وقتنا صحيبا وحسب
 مرعيًا حبة لله العظيم وطلبًا طهارة ربه الزعيم ثم شرط الواقف المذكور
 تغل الحمام المذكور بأفضل أنواع الأسمه تفادى سيدا طر في كل سنة بالبر
 فصل من ربيع وثمانه بصفر أو لا دار ثمانية عشر ناز جارة الأمانة
 المذكورة ويسل إلى بر التولى الحاج الكبير المذكور وهو بحسب القرض سلعة عشرة
 ثم ما فضل منه ويجعل ثلثة أسهم وفي هذه السهم الثلثة يعطى سهم واحد للدين

EK-2: H. 1004/M.1595 TARİHLİ, SİCİL KAYDI

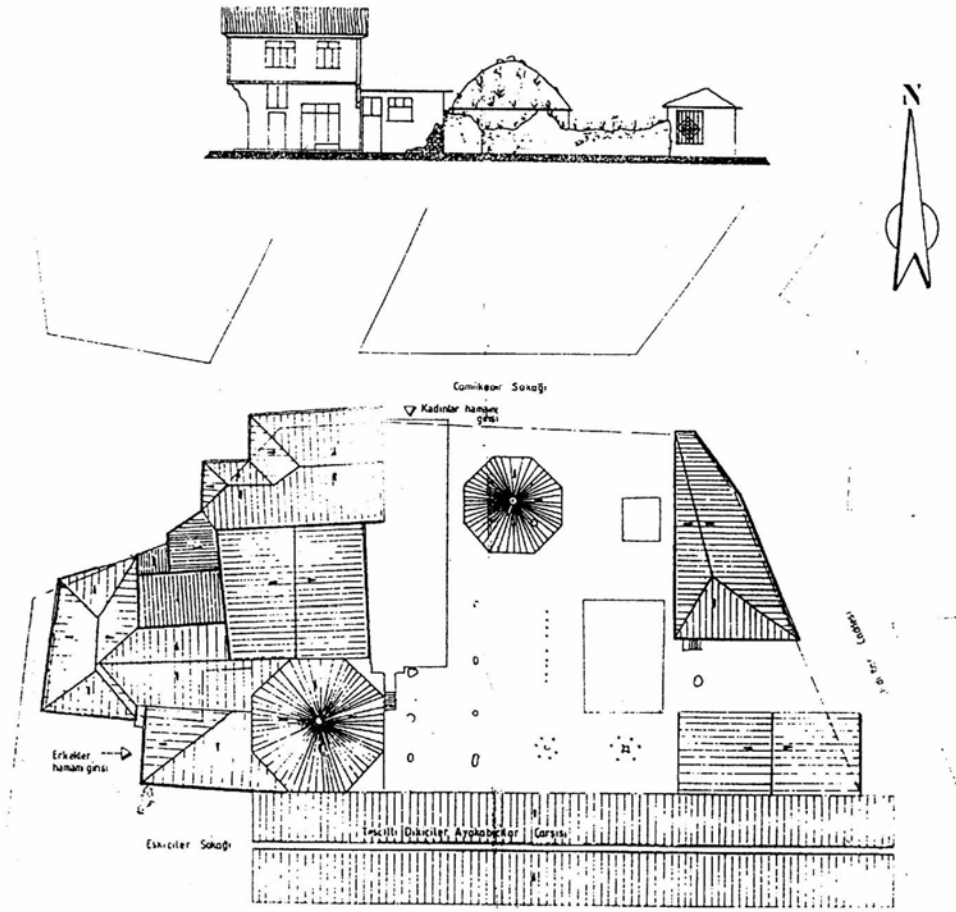
اوله در قصبه چورم و در آنجا جامع کبیر اوقات فتنه اسلح عام و کلمه
تعام کلمه بن کلمه و کلمه او یک بیکر و کلمه او یک اجاره اوله اوله
اسم کلمه صانعین این طور است که کلمه کبیر است. جامع و قوم نظیر او
از آن وقت صانع این کلمه است که اوله اسلح عام خلیفه حضرت
عام و قوم تاریخ کلمه است که فتنه اوله در آن بیکر بکلمه او
اجاره ای قبول و کلمه است که واقع اوله در قصبه و کلمه او
طر فتنه و کلمه اوله اوله و کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است
مرقم عام خلیفه کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است
کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است
اشهر تا آخرت کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است

بلاوه منظور اوله کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است
ذکر اوله در آن بیکر بکلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است
قرآن کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است
بعد از کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است

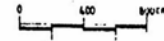
اوله در قصبه چورم و در آنجا جامع کبیر اوقات فتنه اسلح عام و کلمه
تعام کلمه بن کلمه و کلمه او یک بیکر و کلمه او یک اجاره اوله اوله
اسم کلمه صانعین این طور است که کلمه کبیر است. جامع و قوم نظیر او
از آن وقت صانع این کلمه است که اوله اسلح عام خلیفه حضرت
عام و قوم تاریخ کلمه است که فتنه اوله در آن بیکر بکلمه او
اجاره ای قبول و کلمه است که واقع اوله در قصبه و کلمه او
طر فتنه و کلمه اوله اوله و کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است
مرقم عام خلیفه کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است
کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است
اشهر تا آخرت کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است که کلمه او کلمه است

Ek-2 : H. 1004/M. 1595 tarihli sicil kaydı.

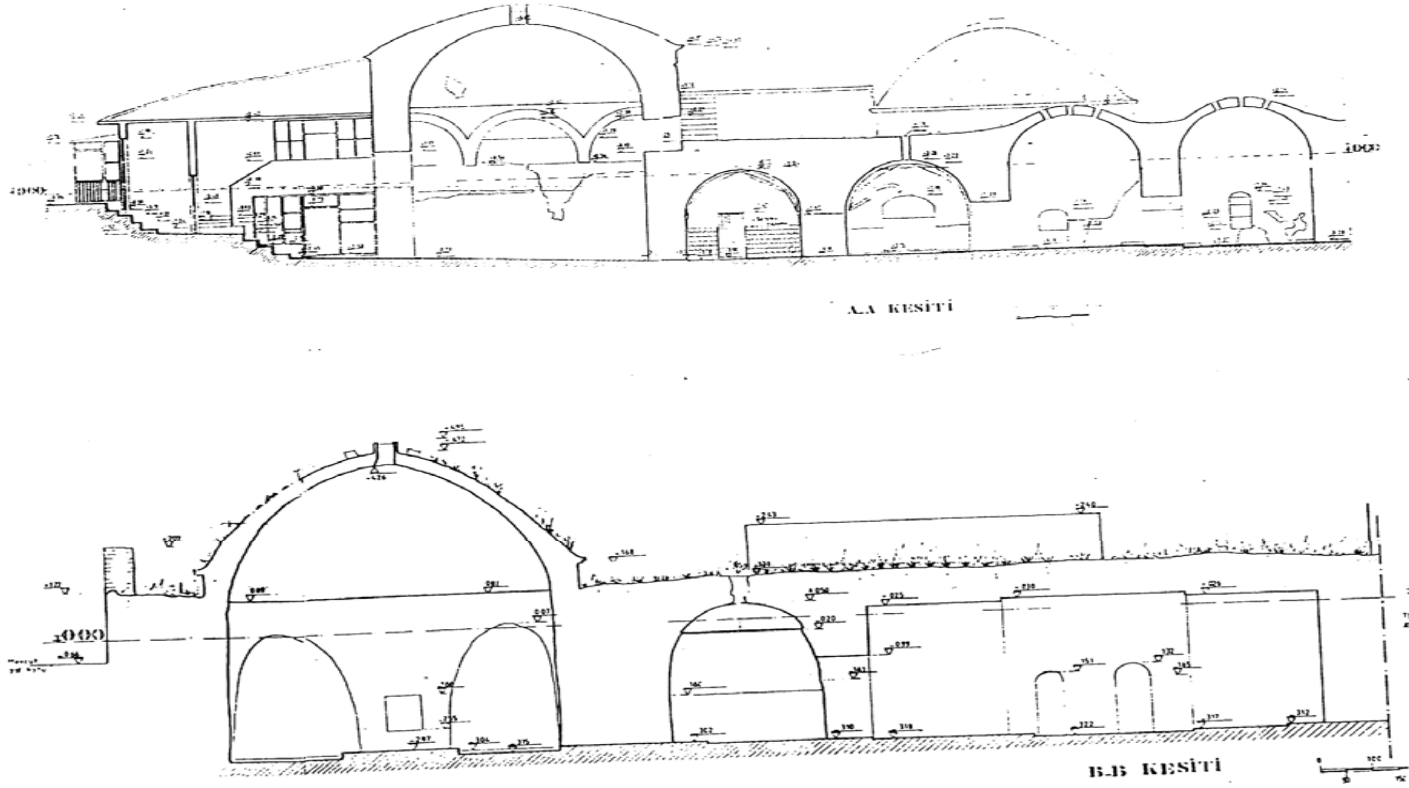
EK-3: VAZİYET PLANI



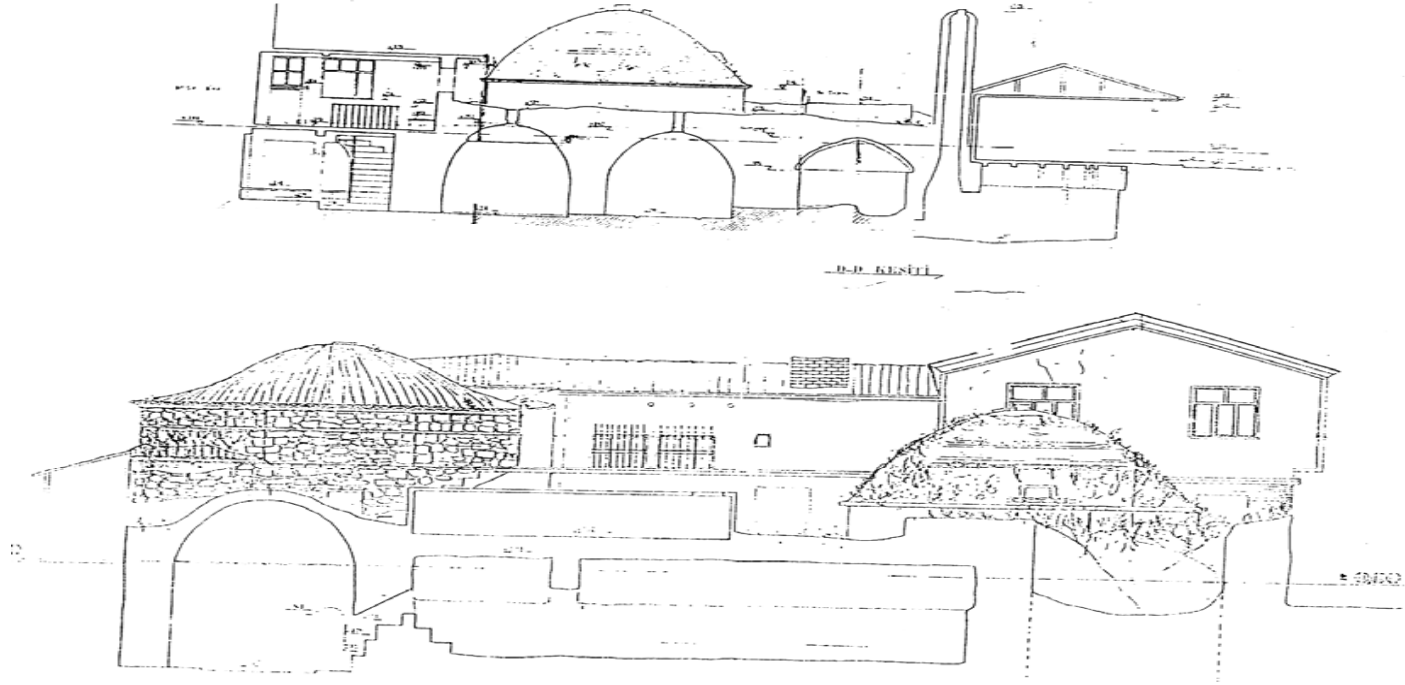
VAZİYET PLANI



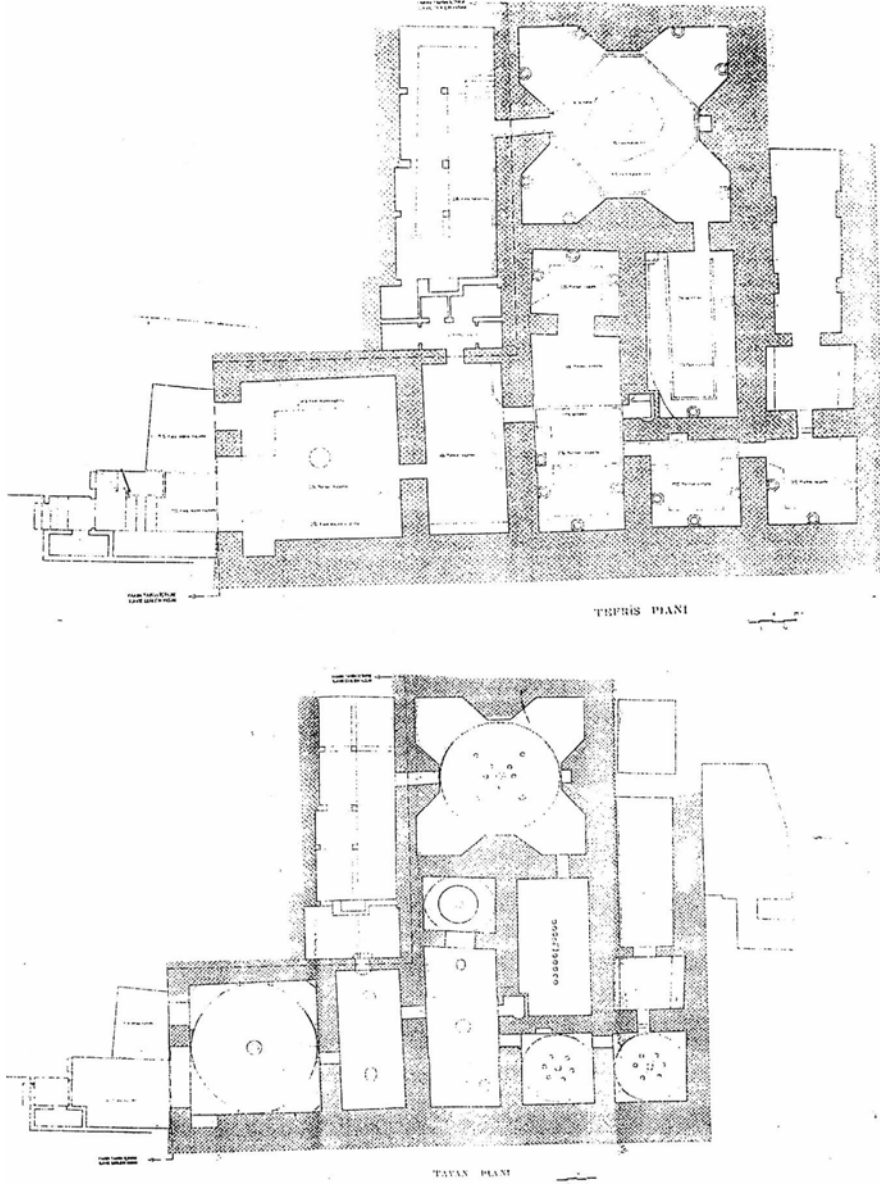
EK-4: AA-BB KESİTİ



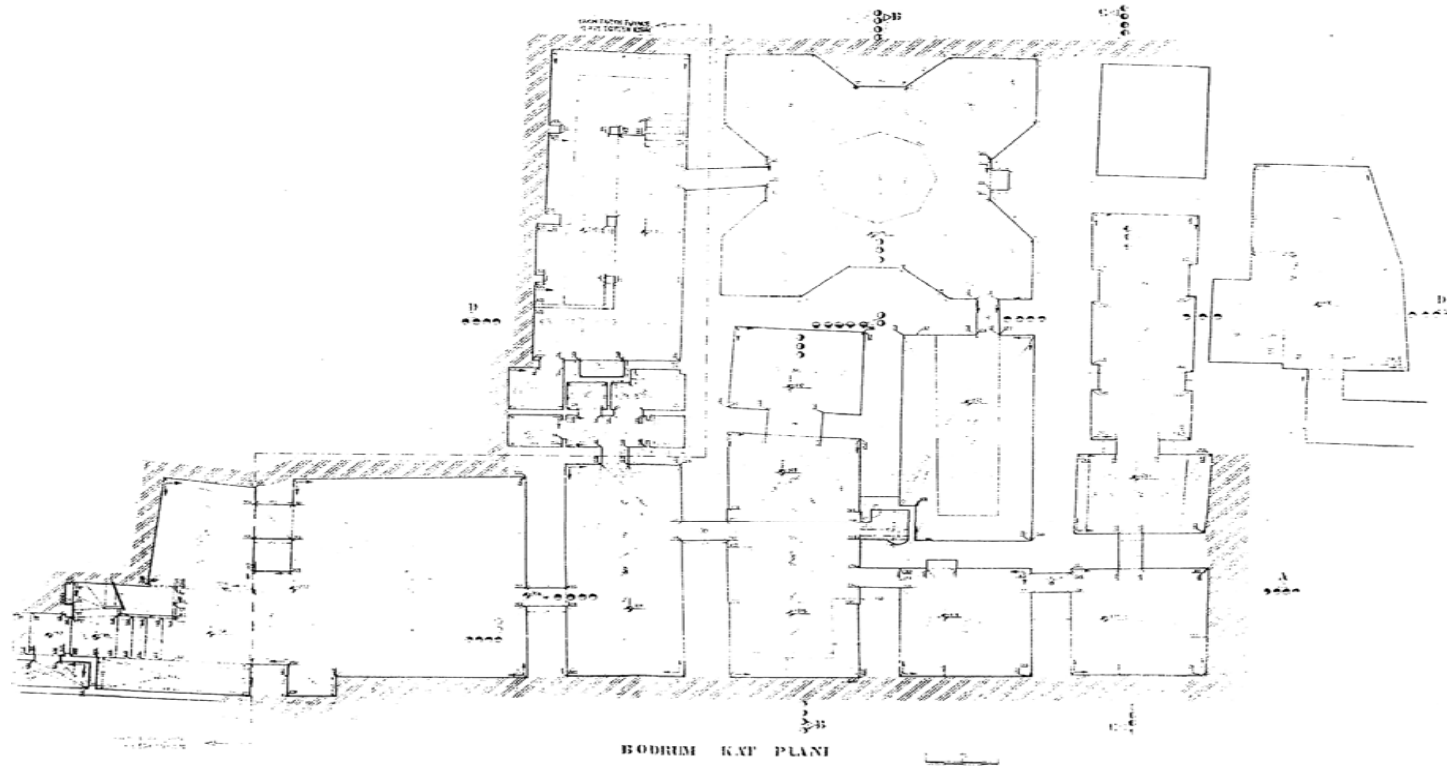
EK-5: CC-DD KESİTİ



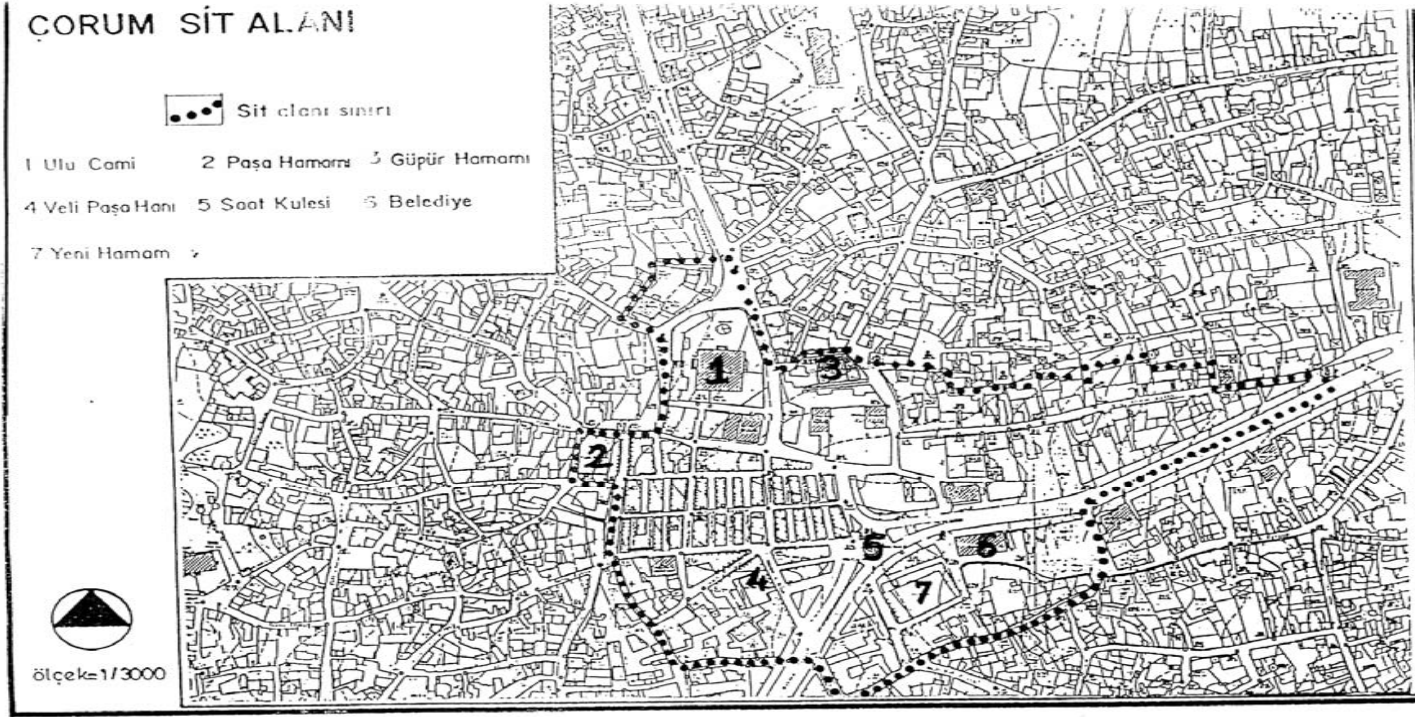
EK-6: TEFRİŞ VE TAVAN PLANI



EK-7: BODRUM KAT PLANI



EK-8: ÇORUM SİT ALANI





Doğu tarafından bir görünüm



Külhan bacasının üstten görünüşü



Soyunma kısmından bir görünüm



**Sıcaklık bölümünde kurna taşları
ve bugünkü hâli**



Ilıklık bölümünde bir ayna taşı



Giriş bölümündeki tonozun görünüşü



Sıcaklık bölümünde bir eyvan



Kubbe kemerlerinden bir görünüm

İSLAM HUKUKUNDA İRTİDAT FİİLİ İÇİN ÖNGÖRÜLEN ASLİ YAPTIRIM ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Kaşif Hamdi Okur *

GİRİŞ

Modern döneme girişle birlikte yaşanan epistemolojik kırılma sonrası İslam dünyasında, azımsanmayacak sayıda artçı şoka rağmen, özellikle düşünce düzleminde suların durulduğunu söylemek hala mümkün görünmemektedir. Sağlıklı bir zihniyet dönüşümü gerçekleştirilememenin yansıması olarak, bir yanda klasik fıkıh birikiminin sabiteleri diğer yanda batı orijinli olmakla beraber tüm insanlık için ortak ve üst değerler olarak ileri sürülen demokrasi ve insan hakları gibi kavramlar karşısında İslam'ı referans alan entellektüelin ortaya koyduğu tavır oldukça ilgi çekicidir. Geleneksel İslam birikiminin verileri kurtulmak istenilen yük olarak görüldüğü için bunların tasfiyesi amacıyla, eklektik ve apolojik bir hattı hareket takip edilmektedir. Meşruiyet çerçevesi genellikle Kur'an'la sınırlandırılmakta, çoğu zaman bağlamından koparılarak çağdaş yükselen değerlerle uyum içerisinde olan bir söylem düzeyine oturtulan bazı ayetler birer slogan haline getirilmekte, bunlara aykırı görülen malzeme de gerçek İslam/Kur'an İslam'ı olarak adlandırılan normatif çizgiden bir sapma olarak değerlendirilerek çöp sepetine gönderilmektedir. Bu ameliye esnasında gerek klasik fıkıh usulünün bazı kural ve kavramlarını, gerekse fıkıh literatüründeki bazı içtihatları elverişli hale getirilebildikleri ölçüde dolgu malzemesi olarak kullanmak imkan dahilindedir. Tasvire çalıştığımız anlayışın karşısında yer alan, klasik birikimin kutsiyet izafesiyle muhafazasını öngören yaklaşım apayrı bir profil çizmektedir. Ya dış dünyadan izole olma imkanı kalmadığı için iyice marjinalleşmekte, sıkıştığı noktalarda hile-i şeriyeye mantığından medet ummakta ya da geçmiş

* Araştırma Görevlisi, G.Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi.

birikimin kutsiyetini söylem düzeyinde muhafaza etmekle beraber, pratikte kendisini bu birikimle kayıtlı görmeyerek oportünist bir tavır sergilemektedir.

Çerçevesini vermeye çalıştığımız zihni teşevvüş ortamında geleneksel birikimi kendi atmosferinde tespit edip anlamayı öngören, öte yandan geçmiş ve günümüz arasında sağlıklı köprüler kurarak günün problemlerine günün imkan ve şartları içerisinde çözüm getirmeye imkan veren bir yönetime duyulan ihtiyaç ve bu vadideki arayışlar ehemmiyetini bariz bir şekilde hissettirmektedir.¹ Günümüzde aktüalitesini koruyan bir çok problemin sağlıklı bir zeminde tartışılabilmesi, İslam hukuku/fıkıh hakkındaki tasavvurumuzun netleşmesiyle doğru orantılıdır. İslam hukuku denilince bizzat nasları değil, müslüman toplumlarda naslar ışığında şekillenen ve gelişen bilgi ve tecrübe birikimini, bireysel ve toplumsal yaşayış biçimini daha doğrusu müslüman toplumların hukukunu anlamak gerekir. Bu anlayış bizi zorunlu olarak dinin asıl kaynaklarında yer alan hükümler ile bu hükümler etrafında oluşan hukuk kültür ve geleneğini birbirinden ayırmaya götürecektir.² Meseleye bu zaviyeden yaklaştığımızda, hukuki düşüncenin yayılmış ve inkişaf etmiş olduğu muhitten tecrit

- 1 Bu hususta örnek bir çalışma için bkz Yunus Apaydın, Yöntem(sizlik) Sorunu Üzerine, İslamiyat, III, 1 (2000), 139-146.
- 2 Ali Bardakoğlu, Osmanlı Hukukunun Şeriliği Üzerine, Osmanlı, (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999), IV, 413. Esasen klasik fıkıh literatüründe böyle bir anlayışa imkan verecek referanslar mevcuttur. Fıkıh, rey ve içtihatla istinbat edilen, üretilmesinde akıl yürütme ve düşünceye ihtiyaç duyulan bilgi şeklinde tanımlanmıştır (Seyyid Şerif Cürçani, Tarifât, Beyrut 1988, 168). Usul kaynaklarında, istinbat faaliyetine konu olmadan nasların yalnızca literal düzeyde anlaşılmasının fıkıh kapsamına girmediği vurgulanmıştır (Molla Hüsrev, Miratü'l-Usul, İstanbul 1310, I, 19; Güzelhisari, Menafiu'd-Dekaik, İstanbul 1288, 17). Tüm bunlar fıkıhın üretiminde fakihin rolünü ön plana çıkarmaktadır. Bunun yanı sıra nassı anlama (el-İçtihadü'l-Beyani), nassın illetini tesit ederek bu illet ışığında tikel meselelere çözüm getirme (el-İçtihadü'l-Kıyasi), nasların genel amaçlarına göre hüküm verme (el-İçtihadü'l-İstislahi) faaliyetlerinin hepsinin icthâh adı altında toplandığını düşünürsek (Maruf Devalibi, el-İçtihad fi'l-İslam, ed-Dirasatü'l-İslamiyye, XIX/4, İslamabad 1984, 18; Devalibi, el-Medhal ila İlmi Usuli'l-Fıkıh, Dımaşk 1959, 389) İslam hukukunun menşe/yaratıcı kaynak anlamında en önemli kaynağının ilahi iradenin araştırılmasına yönelik içtihat, yani en genel anlamıyla hukukçunun anlama faaliyeti olduğunu söyleyebiliriz. Usul kitaplarında yer alan Kur'an ve sünnetin fıkıhın kaynağı olduğu tarzındaki ifadeleri (Bkz Sadrüşşeria, et-Tavdih, Beyrut 1996, I, 33) meşruiyet ve referans kaynağı şeklinde anlamak daha isabetlidir. Zira Kur'an ve sünnette yer alan bir ifadenin hukuki bir forma girmesi için yukarıdaki üç içtihat metodundan birisi ile yorumlanması gerekmektedir. Hukukçu bu süreçte pasif bir alıcı olmayıp aktif bir öznedir. Ayrıca usul literatüründe icthâhın hükmü başlığı altında, musavvibe ve muhattie ekolleri çerçevesinde ele alınan, içtihat sonucu ulaşılan hükmün nesnellğine yönelik tartışmaların fıkıhın beşeri yönünün ortaya konması için uygun bir zemin olduğunu düşünüyoruz. Bu tartışmaların güzel bir özeti için bkz (Seyyid Bey, Usul-i Fıkıh, Cüz-i Evvel-Medhal, İstanbul 1333, 184-228) .

edilemeyeceği gerçeğini de göz önünde bulundurarak, İslam hukuçularının yaşadıkları vasatın kaçınılmaz tesirlerine maruz kaldıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla fıkıh literatüründeki herhangi bir içtihadı ele aldığımızda, belli bir zaman ve çevrenin tesirini taşıyan bir yaklaşımla karşı karşıya olduğumuzun farkına varmak, onu aynen günümüze taşımak ya da bağlamından kopararak bugünkü değer yargısı ve düşünce tarzıyla yargılamak gibi metodik yanılığardan kaçınarak³ kendi bağlamı içerisinde tespit etmek ve anlamak durumundayız. Biz de İslam hukukçularının irtidat fiili için öngördükleri asli yaptırımını bu çizgide irdelemek istiyoruz.

Bu yazıda klasik dönem İslam Hukukçularının irtidat (din değiştirme) fiili için ön gördükleri asli cezanın gerekçesini, arka planında yatan düşünceyi incelemeğe çalışacağız. Dolayısıyla irtidatın unsurları, bu unsurların oluşum süreci, irtidatın kişinin hukuki tasarrufları, medeni hakları, cezai sorumluluğu üzerine etkisi; ceza hukuku açısından mürtedin şahsına ve malına karşı işlenen cürümler karşısında mağdur kabul edilip edilmeyeceği gibi maddi hukuk ve şekli hukuka ilişkin konular doğrudan inceleme alanımıza girmemektedir. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz amaca katkıda bulunacağı ölçüde bu konulara atıf yapılabilecektir.

Çalışmamızda irtidat ve mürted terimlerini kısaca tanımladıktan sonra, konu ile ilgili nasları önce fıkıh usulünün yorum metodu açısından inceleyecek, bilahare nüzul döneminin konjonktürü açısından değerlendirmeye çalışacağız. Klasik dönem İslam hukukçularının yaklaşımlarını tahlil edecek, akabinde çağdaş yaklaşımlara da işaret ederek bir değerlendirme yapmağa gayret göstereceğiz. Bu çalışma bir tespit, anlama ve izah denemesi mahiyetindedir.

LİRTİDAT VE MÜRTEDE TERİMLERİ

“İrtidat” ve “riddet” kelimeleri sözlük anlamıyla bir insanın ilerlediği yoldan gerisin geriye dönmesini ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak *irtidat* genel anlamda kullanılmakla beraber, *riddet* İslam dinini terk etme

3 “Bugünkü modern ve laik hukuk zihniyetinin ölçüleriyle İslami müesseseleri kıymetlendirmeye kalkarsak garip yanlışlıklara düşeriz. Objektif ölçülere göre belki İslami hukuk görüşü hakkında bir kıymet hükmü vermek kabildir; fakat bu görüş ve sistemden tecrit edilerek onun münferit bir müessesesi hakkında modern hukukun anlayışına göre kıymet biçmek caiz değildir.” İfadeleriyle önemli bir metodoloji prensibini vurgulayan Hamide Topçuoğlu (*Kanuna Karşı Hile*, İzmit, Selüloz Basımevi 1950, 285), “Herhangi bir hukuki hadise veya müesseseyi, daima bağlı bulunduğu hukuk sistemi ve hatta bu hukuk sisteminin de mensup olduğu fikir alemi, kıymetler dünyası içinde tetkik etmek ve bu ölçülere göre takdir etmek lüzumu” nun da altını çizmektedir (age, 282).

anlamında terimleşmiştir.⁴ İslam hukuku terimi olarak riddet bir müslümanın İslam dininden çıkması İslam dinini bırakarak başka bir dine girmesi anlamına gelir, irtidat eden kimseye *mürted* adı verilir.⁵ Bu hususta irtidat edenin müslüman bir ana babadan doğması ya da İslam'ı sonradan kabul etmesi arasında her hangi bir fark yoktur. Aynı şekilde mürtedin Hristiyanlık ya da Yahudiliğe girmesi veya tanrıtanımaz olması, İslam dışında başka bir inanç sitemini benimsemesi müsavi tutulmuştur. ⁶ Fıkıhçılara göre had cezasını gerektiren suçlar kapsamında değerlendirilen irtidat, bir insanın açıkça İslam'dan çıktığını ilan etmesiyle gerçekleşeceği gibi, sözleriyle ya da davranışlarıyla dinin inanılması zorunlu temel esaslarından birini inkar ettiğini ortaya koymasıyla; Allah, Peygamberler, Melekler, Kutsal kitaplar gibi dinin temel mukaddeslerine hakaret etmesiyle ya da bunlarla istihza etmesiyle de gerçekleşir.⁷ Bu saydıklarımız suçun maddi unsurunu oluşturmaktadır. Suçun manevi unsuru ise bu davranışların hür irade ile ve kasıtlı olarak yapılmasıdır.

4 Rağıb el-İsbehani, el-Müfredat, (İstanbul 1986), 281; Asım Efendi, Kamus Tercemesi, (İstanbul t.y.), I, 1141.

5 Kasani, Bedaiu's-Sanai, (Beyrut 1986), VII, 134; Udeh, et-Tesriu'l-Cinaiyy ü'l-İslami, (Beyrut t.y.), II, 706; Ebu Zehra, el-Ukube, (Kahire t.y.), 154; Bilmen, Hukuki İslamiye Kamusu, (İstanbul t.y.), IV, 5.

6 İbn Hazm, el-Muhalla, (Beyrut 1988), XII, 108; Maverdi, el-Ahkamü's-Sultaniyye, (Beyrut 1997), 113; Bilmen, IV, 5; Hamidullah, İslamda Devlet İdaresi, çev. Kemal Kuşçu, (Ankara t.y.), 274.

7 İbn Nüceym, el-Bahrü'r-Raik, (Beyrut 1993), V, 129 vd; Bilmen: a.g.e., IV, 7; Hamidullah: a.g.e., 273. Bu hususların tespiti, nelerin temel inanç kapsamına girdiği, hangi söz ve tavırların inkar ve istihfaf anlamına geldiği, kasdın bu konudaki rolü gibi faktörler göz önünde bulundurulursa bir insanın söz ya da fiilleri neticesinde İslamdan çıktığına hükmetmenin (tekkir) çok problemlili bir konu olduğu açıklık kazanır. Tekfir konusunda geniş bilgi için bkz. (A. Saim Kılavuz, İman Küfür Sınırı, İstanbul 1990, 324s) Fukaha bu konuda "elfaz-ı küfür" başlığı altında bir çok fiil ve sözü incelemiş ve bu sahayı oldukça geniş tutmuştur. Öyle ki bazılarının mevcut yapıyı koruma amacına yönelik olduğu anlaşılır (İbn Nüceym: a.g.e., V, 132, 133) bu ifadelerle dayanarak bir insanın dinden çıkmış olacağını söylemek oldukça zordur. Bu yersiz tekkir problemini aşmak için müçtehit olmayan hukukçuların tekkir konusundaki görüşleriyle fetva verilmeyeceği; imanının ciddi bir konu olduğu, dolayısıyla inkar ettiğini açıkça ifade etmeyen bir kimsenin söz ve davranışlarını imkan dahilinde tevtil etmek, tekkirden kaçınmak gerektiği gibi görüşler ön plana çıkarılmıştır. (İbn Nüceym: a.g.e., V, 129,134) Bu konuda İbn Nüceym (970/1562) şunları söylemektedir. "Sözünü yorumlama imkanı olduğu sürece ya da o sözün küfrü gerektirmeyeceğine dair zayıf bir rivayete dayalı bile olsa bir ihtilaf varsa, bir müslümanın tekkirine fetva verilmemelidir. Bu duruma göre fetva kitaplarında zikredilen bir çok hususla tekkir konusunda fetva verilmemesi gerekir. Ben bunların hiç biriyle fetva vermeme hususunda kendi kendime söz verdim." (İbn Nüceym: a.g.e., V, 135)

Bir konunun hükmü araştırılırken önce Kur'an'a, daha sonra sünnete müracaat edilerek ilgili referansların incelenmesi, İslam hukuk kültüründe hukuki tefekkür ameliyesinin birinci basamağıdır.⁸ Bu noktadan hareketle mürted kavramının kısaca izahının ardından , temel referans kaynağı olarak kabul edilen Kur'an ve sünnette irtidat olayına nasıl yaklaşıldığını irdelemek istiyoruz.

II. YAPTIRIM BAĞLAMINDA İRTİDATLA İLGİLİ NASSLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

İrtidatla ilgili ayetleri tahlil etmeden önce bir hususa dikkat çekmekte fayda görüyoruz. Kur'an'da bir çok ayette insana inanması için baskı yapılamayacağı ifade edilmiştir. Hz. Peygambere hitap eden “ Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi mutlaka inanırdı. O halde sen mi insanları inanmaları için zorlayacaksın.” (Yunus, 10/99) ve “Öğüt ver! Çünkü sen ancak öğüt verensin. Onların üzerinde zorlayıcı değilsin.” (Ğaşiye, 88/21-22) ayetlerinde dile getirilen bu olgu, Medine’de, müslümanların maddi yaptırımı sahip oldukları bir zaman diliminde nazil olan “Dinde zorlama yoktur. Doğruluk sapıklıktan seçilip belli olmuştur.” (Bakara, 2/256) ayetiyle temel bir ilke olarak vaz edilmiştir. İslam’ın ilk dönemlerinde müslümanlarla gayrimüslimler arasında yaşanan mücadele ortamının etkisi altında kalan, Hibetullah b. Selame ve İbn Hazm gibi bazı ilim adamlarının, Hz. Peygamber döneminde müşriklerle sıcak temas ortamını dile getiren Tevbe suresinin V. ayetine dayanarak yukarıda zikrettiğimiz ayetler de dahil olmak üzere müsamaha ve bağışlamayı emreden 124 kadar ayetin mensuh olduğunu iddia etmeleri⁹ zaman ve mekan unsurunun kişilerin dini anlamasında ne derece etkili olduğuna ve bu “anlama” faaliyeti neticesinde ortaya konan bilginin beşeriliğine güzel bir örnek oluşturmaktadır.¹⁰

Kur'an'da dinden dönmeyle ilgili ayetlere bakarsak sıcak bir mücadele ortamının yansıdığını fark ederiz: “Düşmanlarınızın güçleri yetse, inancınızdan döndürünceye kadar sizinle savaşmaktan vazgeçmeyeceklerdir. Ama sizden biri imanından döner ve hakikati inkar eden biri olarak ölürse, böyle birinin yapıp ettikleri bu dünyada da öteki dünyada da boşa gidecektir.

8 Hüseyin Atay, *İslam Hukuk Felsefesi*, (Ankara 1985), 76. (Giriş kısmı)

9 Hibetullah b. Selâme, *en-Nasih ve'l-Mensuh*, (Beyrut t.y.), 96-97; 184 (Vahidi'nin *Esbabü'n-Nüzül* adlı eseri kenarında); A. Ebu Süleyman, *İslam'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev. Fehmi Kuru, (İstanbul 1985), 58; Zuhayli, *Asarü'l-Harb*, (Beyrut 1992), 112.

10 Din anlamaya yönelik bilginin (dini bilgi) beşeriliği için bkz Abdülkerim Suruş, “Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma”, *Bilgi ve Hikmet*, Güz 1994/8, 76-82.

İşte böyleleri içinde yaşayıp kalacakları ateşe mahkum kimselerdir.” (Bakara, 2/217)

Âl-i İmran suresinin 69-91. Ayetleri arasında kitap ehlinde bir grubun müslümanları dininden döndürmek, İslam dini hakkında kafalarda şüphe uyandırmak için bilinçli bir gayret gösterdikleri anlatılmakta, ve onlara karşı sert eleştirilerde bulunmaktadır. Bu bağlamda da 86-91. Ayetlerde dininden dönenlerin karşılaşacakları uhrevi azaba dikkat çekilmiştir. (Âl-i İmran, 3/69-91) Aynı şekilde Maide suresinin 54. ayetinde de gayrı müslimlere uyararak dininden sapacak olanlar ciddi anlamda uyarılmıştır. (Maide, 5/54) Nahl suresini 106. ayetinde de inandıktan sonra Allah'ı inkar edenlerin Allah'ın gazabına uğrayacakları, onları elim bir azabın beklediği ifade edilmiş; ancak kalbi imanla dopdolu olduğu halde baskı altında oldukları için inkar etmek zorunda kalanların sorumlu olmayacakları ifade edilmiştir. (Nahl, 16/106)

Görüldüğü gibi irtidatla ilgili ayetlerde uhrevi azap söz konusu olduğu halde, dünyevi bir müeyyideden bahsedilmemiştir. Bu ayetlere fıkıh usulünün lafzi/gramatik yorumu esas alan delalet yöntemini uyguladığımız taktirde ¹¹ “işaretin delaleti” yoluyla Kur'an'ın mürted için uhrevi azabın haricinde maddi bir müeyyide öngörmediğini söyleyebiliriz. Zira usulcülerin form itibarıyla zikrettiğimiz ayetlere paralellik arz eden (Nisa, 4/93) ayetine “işaretin delaleti” metodunu uygularken vurguladıkları gibi “beyan

11 İslam Hukuk Usulü, İslam Hukuk Felsefesi, İslam Hukuk Metodolojisi ifadeleriyle nitelendiğine şahit olduğumuz *Usulü'l-Fıkıh*, nassların lafzi anlamda tarihsel ortamdan bağımsız olarak anlaşılmasını öngören bir disiplindir. Karafi'ye atıfla bu noktayı belirginleştirmek istiyoruz. İslam hukukunun usul ve furu olarak ikiye ayrıldığı ifade eden Karafi (684/1258), usul kısmını da kendi arasında ikiye ayırmıştır. “Usulün birinci kısmı usulü'l-fıkıhtır. Bu disiplin, inceleme alanı olarak özellikle lafızlardan dil açısından direkt hüküm elde etme kuralları ile bu kurullarla alakalı nesh ve tercih gibi konularla ilgilendir. Emir vücut, nehy ise tahrir içindir vb. Bu ilim dil bahislerinin haricinde kıyasın ve ahad haberin hukuk kaynağı oluşunun temellendirilmesi, müctehitlerin nitelikleri gibi birkaç konuyu da inceler. Usulün ikinci kısmı ise, uygulama açısından çok yararlı olan temel hukuki prensiplerdir. Usulü'l-fıkıhta bunlara yeterince yer verilmemiştir. Oysa bir hukukçunun nosyonu bu kaidelere hakimiyeti oranında yetkindir. Aksi taktirde hukuk kafasına sahip olamayacak münferit meseleleri öğrenmekle ömrünü geçirecektir.” (Karafi, *el-Furuk*, Beyrut t.y., I, 2-3) Fıkıhın teşekkül ve olgunlaşma sürecinin usule öncelikli olduğu bilinmektedir. Usulün teşekkül ve olgunlaşma sürecinin fıkıhın taklid dönemine girdiği zaman dilimiyle örtüşmesi sebebiyle olsa gerek fıkıhın oluşum sürecinde sosyal ihtiyaçları karşılamak için ilk devir hukukçularının etkin bir şekilde kullandıkları istihsan ve maslahat ya “merdud” ya da “ihtilafı” asıllar arasında incelenmiş, usulün lafzi yöntemi arasında fonksiyonel bir yer edinmemiştir. Günümüzde yapılan bilimsel çalışmalarda istihsan ve maslahatın özel olarak incelenmesi, bunların İslam Hukuku için taşıdığı önemin ısrarla vurgulanması usulün lafzi yöntemiyle çağın problemlerinin aşılamayacağı düşüncesinin tezahür şekillerinden biri olsa gerektir.

makamında iktisar, hasır ifade eder”¹² Örneğimize uygularsak Kur’an’ın mürtedin durumunu açıklarken uhrevi cezayla yetinmesi başka bir müeyyideyi benimsemediği şeklinde anlaşılır. Bu durumda mürted için maddi ceza öngördüğü “ibarenin delaleti” yoluyla anlaşılan “Dinini değiştireni öldürünüz!” hadisi ile söz konusu ayetler arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Hanefiler açısından meseleye yaklaşacak olursak burada hadis ayet üzerine ek bir hüküm getirmiştir, “nass üzerine ziyade”¹³ söz konusudur. Hanefilere göre nass üzerine ziyade nesh hükmündedir. Örneğimize uyarlayacak olursak ayetteki uhrevi hüküm mürted için tek başına yeterli görülmekteydi, bunun yanı sıra hadisin öngördüğü dünyevi cezanın gerekmesi önceki hükmü değiştirmiştir. Bu durumda Hanefilere göre ziyade hükmü getiren hadisin ahad olmaması, mütevatir en azından meşhur olması şarttır.¹⁴ Böyle bir ek hükmü nesh olarak görmeyen diğer İslam Hukukçularına göre “nass üzerine ziyade” kavramı sünnetin açıklayıcı fonksiyonu ile alakalıdır. Senedi sahih olan ahad haber ile Kur’an’ın mutlak ve genel ifadeleri üzerine ek hükümler getirilebilir.

Klasik dönemde mürtedle ilgili ayetlerin usul açısından bu şekilde incelendiğine rastlamadık Ancak özellikle Hanefi usulcülerinin belirledikleri kuralları ilgili ayetlere uyguladığımız taktirde karşımıza yukarıdaki tablo çıkmaktadır. Literatürde böyle bir incelemeye rastlanmaması, mürtede verilecek dünyevi cezayı “Dinini değiştireni öldürün!” hadisiyle temellendiren Hanefi hukukçularının¹⁵ bu hadisle Kur’an’ın uhrevi cezayı öngören ayetleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu sorgulamak ihtiyacı hissetmedikleri intibamı uyandırmaktadır.

12 Edib Salih, Tefsiru'n-Nusus fi'l-Fıkh'i'l-İslami, (Beyrut 1993), I, 498, 544; Abdülvhhab Hallaf, İlmü Usulü'l-Fıkh, (Küveyt 1984), 152; Zekiyyüddin Şaban, Usulü'l-Fıkh'i'l-İslami, (Bingazi 1995), 377-378.

13 Bu kavram için bkz Serahsi, Usul, (Beyrut t.y.), II, 82-86; eş-Şerif et-Tilmisani, Miftahu'l-Vusul ila Binai'l-Furu' ale'l-Usul, (Beyrut 1998), 596-600; el-Hinn, Eserü'l-İhtilaf fi'l-Kavaidi'l-Usuliyye fi İhtilafi'l-Fukaha, (Beyrut 1994), 266-269; Berezeni, et-Tearuz ve't-Tercih, (Beyrut 1993), I, 235.

14 Mürtedin öldürülmesi ile ilgili rivayetler ahad haber kategorisindedir. Ahad habere dayanarak ceza vaz edilip edilemeyeceği konusundaki metodolojik ihtilaf (Semerkandi, Mizanü'l-Usul, Katar 1993, 455-456; Sadrüşşeria: a.g.e., II, 21-22) fukahanın mürtede uygulanacak yaptırında ittifak etmelerine engel teşkil etmemekle beraber, mürtedin öldürülmeyeceğini savunan muasırların hareket noktalarından birisi olmuştur (Mahmud Şeltut, Akide ve Seriat, çev M.Tan, İstanbul 1993; II, 162-163; Mirza Tahir Ahmed, Hakikatü Ukubeti'r-Ridde fi'l-İslam, U.K. 1990, 74).

15 Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, (Beyrut t.y.), 179-180; Muhammed b. Hasen eş-Şeybani, es-Siyerü'l-Kebir, (y.t.y.), V, 1938 (Serahsi'nin şerhi ile); Kasani: a.g.e., VII, 134.

Fıkıh kitaplarında irtidattan ve uhrevi cezasından bahseden ayetlere işaret edilmiştir. Ancak fukahanın irtidatın dünyevi yaptırımıyla ilgili içtihatlarının dayanağını bazı hadisler oluşturmaktadır. Literatürde bu bağlamda atıfta bulunulan başlıca üç hadisle karşılaşmaktayız¹⁶.

a. “Ureyne kabilesinden bir grup Medine’ye gelip müslüman olurlar. Medine’nin havası kendilerine ağır geldiği için Rasulullah’tan izin alarak zekatlık develerin otlatıldığı kırsal bir alana gittiler. Burada sağlıkları düzeldi. Ancak çobanları öldürüp develeri gasp ederek İslam’dan döndüler. Bu haber Medine’ye ulaşınca Rasulullah artlarından bir müfreze göndererek bunları Medine’ye getirtti ve öldürttü.”¹⁷

Görüldüğü gibi burada salt bir inanç değişimi mevcut olmayıp cana ve mala karşı açıkça bir tecavüz vakidir. Dolayısıyla bu rivayetin mücerret din değişiminin ölümle cezalandırılacağı hükmüne mesnet teşkil etmesi söz konusu değildir.¹⁸

b. “Allah’tan başka tanrı olmadığına ve benim Allah’ın elçisi olduğuma şahitlik eden birinin kanı ancak şu üç gerekçeden biriyle helal olabilir: Cana can, zina eden evli, dinini terk ederek cemaatten ayrılan kişi.”¹⁹ Diğer bir rivayette “İslam’dan çıkan, Allah ve Peygamberi ile mücadele içerisine giren”²⁰ kaydı yer almaktadır. Hadisin Hz. Aişe’den gelen diğer bir varyantında daha da ayrıntıyla “ Allah ve Peygamberi ile mücadeleye girişen kişi! Bu ya öldürülür ya asılır ya da sürgün edilir.” ifadesi yer almaktadır.²¹ Bu alternatifler Maide suresinin 33. ve 34. ayetlerinde ifadesini bulan, kamu düzenini bozucu terör içerikli suçlar (*hirabe*) için ön görülen cezalar arasındadır. İbn Teymiyye Hz. Aişe rivayetine dayanarak hadiste geçen “dinini terk ederek cemaatten ayrılma”nın bilfiil teröre iştirakle gerçekleşeceğini söylemiştir. İbn Teymiyye’nin yorumunu benimseyen Avva da teröre iştirak etmemiş mürtedin hükmünün belirlenmesinde bu hadise istinat edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Hadis *muharibin* (yol kesen terörist) hükmünü bildirmektedir. *Muharib* ise *mürted* olsa da olmasa da cezalandırılır.²²

16 Muhammed Selim el-Avva, *Fi Usuli’n-Nizami’l-Cinaiyi’l-İslami*, (Kahire 1983), 156.

17 Buhari, *Muharibin*, 2 (VIII, 18-19); Ayni, *Umdetü’l-Kari*, XXIII, 284; Müslim, *Kasame* 9-14 (XI, 153-157 Nevevi şerhi ile). Bu olayın ayrıntıları için bkz. Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (Ankara 1984), I, 181 vd.

18 Muhammed Selim el-Avva: a.g.e. , 158-159.

19 Buhari, *Diyat*, 6 (VIII/38); Müslim, *Kasame*, 25,26 (XI, 164).

20 Şevkani, *Neylü’l-Evtar*, (Kahire 1972), VII, 7.

21 Ebu Davud, *Hudud* I, no 4353 (II/530-531)

22 İbn Teymiyye, *es-Sarimü’l-Meslul*, (Beyrut 1994), 326; Avva: a.g.e., 158-159. M. Akif Aydın Avva’nın eserini referans vererek İbn Teymiyye’ye göre kamu düzenine silahla karşı gelmenin irtidatın unsuru olduğunu, bu gerçekleşmedikçe irtidatın teşekkül

c. “Dinini değiştireni Öldürün!”²³ Bu rivayet din değiştirmenin öldürülmek için yeterli sebep olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu hadisin söylendiği bağlamla (sebeb-i vürud) ilgili ayrıntıya hadis literatüründe rastlamıyoruz. Ancak bağlamı tesit etme noktasında irtidatla ilgili ayetlerin bize yardımcı olacağı kanısındayız. Yukarıda dikkat çektiğimiz gibi ayetlerin siyakında gerek müşriklerin gerekse ehl-i kitabın müslümanları dinlerinden döndürmek için uğraştıkları anlatılmaktadır. Bu çerçevede Al-i İmran suresinin 72. ayeti oldukça dikkat çekicidir. “Kitap ehlinden bir grup dedi ki: inananlara indirilmiş olana günün önünde inanın, sonunda inkar edin ; belki size bakarak onlar da dönerler.” Tefsir ve siyer kaynaklarında söz konusu kompo ile ilgili bilgiler mevcuttur.²⁴

Öte yandan siyer kaynaklarında İslam’ı kabul etmişken bir takım suçlar işleyerek cezalandırılma korkusuyla Mekke’ye sığınan, İslam’dan döndükleri gibi Mekkelileri de müslümanlara karşı savaşa teşvik eden kimselerden bahsedilir.²⁵ Rasulullah Mekke’nin fethi sırasında bunlardan Abdullah b. Ebi Serh,²⁶ Abdullah b. Hatal²⁷ ve Mikyas b. Sübabe²⁸ hakkında “Kabe’nin örtüsüne bürünseler bile öldürülmeleri” talimatını vermiştir.

Bu karineler ışığında mürtedin öldürülmesi talimatının İslam’ın ilk dönemlerindeki mücadele ortamında bir yandan komploların önünü kesmeyi, diğer yandan savaşçı bedevi kabilelerini İslamlaştırma politikasına yardımcı olmayı hedefleyen siyasi bir karar olduğunu ifade eden A. Ebu Süleyman’ın tespitine katılmak mümkündür.²⁹ Endülüslü muhaddis İbn Talla’nın (497/1103) “güvenilir kaynaklarda Rasulullah’ın bireysel anlamda dinini değiştiren birisini öldürdüğüne dair bir bilgi olmadığını” söylemesi³⁰

etmeyeceğini iddia etmiştir. (M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1996, 215, 216) Ancak İbn Teymiyye böyle bir görüş ileri sürmemekte yalnızca sadedinde olduğumuz hadisin *mürtedin* değil *muharibin* hükmünü düzenlediğini düşünmektedir. Avva da İbn Teymiyye’nin bu değerlendirmesini referans vermiştir. İbn Teymiyye Mürtedin öldürülmesi için inanç değişikliğini yeterli görmektedir. “*Fe inne Mücerrede’l-Huruci mine’d-Din yücübü’l-Katle ve in lem yüfârik Cemaate’n-Nâs*” ifadesi bunu açıkça göstermektedir (İbn Teymiyye, *es-Sarimü’l-Meslûl*, a.g.e., 326) .

23 Buhari, Cihad 149 (IV/21); Ebu Davud, Hudud 1 (II/ 530); Nesai, VII/104-105; İbn Mace , II/848.

24 Beydavi, *Envarü’t-Tenzil*, (Dersaadet 1314), I, 213; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, II, 1136; İbn Hişam, *Siyer*, (Beyrut 1981), II, 180; Derveze, *Siretü’r-Rasul*, (Beyrut t.y.), II, 169-172.

25 İbn Seyyidi’n-Nas, *Uyunü’l-Eser*, II, 236 vd.

26 İbn Hişam, IV, 28; Vakıdi, *el-Megazi*, II, 855.

27 İbn Hişam: a.g.e., IV, 29; Vakıdi: a.g.e., II, 859.

28 İbn Hişam: a.g.e., III, 337, IV, 29; Vakıdi: a.g.e., II, 861.

29 A. Ebu Süleyman: a.g.e., 118.

30 Ayni: a.g.e., XXIV, 80.

mürtedin katlinin bağlayıcı hukuki bir norm olmaktan ziyade siyasi bir karar olduğu yorumunu desteklemektedir. Nitekim bağlayıcılık açısından Rasulullah'ın davranışlarını tasnif eden İslam hukukçuları, siyasi otoriteyi temsil etmenin Peygamberliğin asli misyonuna dahil olmadığı noktasından hareketle³¹ bu kabil tasarrufların zaman ve mekan unsuruyla ilişkili olup mutlak anlamda bağlayıcı olmadığını ifade etmişlerdir.³²

Hz. Peygamber'in ardından ilk dönem halifelerinin mürted konusunda farklı icraatları benimsemeleri, onların da konuyu siyasi otoritenin yetki sahasında değerlendirdiklerini göstermektedir. Hz. Ömer mürtedin İslam'a tekrar geri dönmeyi kabul etmediği takdirde hapsedileceği görüşünü benimsemiştir.³³ Ömer b. Abdülaziz İslam'a girip kısa bir süre sonra dönen bir topluluk hakkında talimat isteyen Meymun b. Mehran'a "Onları tekrar cizyeye bağla ve serbest bırak" emrini vermiştir.³⁴ Bir başka irtidat hadisesinde ise mürtedin İslam'la ilgili konularda imtihana çekilmesini; İslam'ın hükümlerini biliyorsa dine davet edilmesini, kaçınırsa öldürülmesini; bilmiyorsa cizyesinin artırılıp serbest bırakılmasını emretmiştir.³⁵ Bu arada Hz. Ebu Bekir döneminde Medine'nin otoritesini tanımayan Arap kabilelerine karşı yürütülen ve *ridde* harpleri olarak tarihe geçen olayların İslam dininin terkinden ziyade halifenin siyasi otoritesini tanımama mahiyetinde olduğunu belirtmekte fayda görüyoruz.³⁶ İbn Hazm'ın (456/1064) ifade ettiği gibi, Hz. Ebu Bekir'in bireysel anlamda dinini değiştiren birini öldürttüğüne dair bir bilgi gelmemiştir.³⁷

Bu çeşitli yaklaşımlar İslam'ın ilk dönemlerinde mürtedle ilgili uygulamaların kamu gücünü temsil eden siyasi otoritenin insiyatifinde düşünüldüğünü göstermektedir. Ancak konunun İslam hukuk doktrinine yansımaları farklı bir çizgide seyretmiştir.

31 Karafî, *el-İhkam fi temyizi'l-Fetava ani'l-Ahkam*, (Beyrut 1995), 105-106.

32 Karaman, *İslamın Işığında Günün Meseleleri*, II, 22-23.

33 Malik b. Enes, *Muvatta*, (Beyrut 1990), 523 no 1412; Abdürrezzak es-Sanani, *Musannaf*, (Beyrut t.y.), X, 165-166; Tahavi, *Şerhu Maani'l-Asar*, (Beyrut 1987), III, 210; İbn Hazm: a.g.e., XII, 113; Avva: a.g.e., 165.

34 Sanani: a.g.e., X, 171; Avva: a.g.e., 165.

35 Sanani: a.g.e., X, 171; Avva: a.g.e., 165.

36 İbn Hazm: a.g.e., XII, 115-116; Ebu Yala, *el-Ahkamü's-Sultaniyye*, (Mısır 1987), 57; Şevkani: a.g.e., IV, 136; Zuhayli: a.g.e., 39; Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi*, (Ankara 1999), 463. Bu konuda monografik bir çalışma için bkz Receb Muhammed Abdülhalim, *er-Ridde fi Davi Mefhumin Cedid*, (y.t.y.), 143s

37 İbn Hazm: a.g.e., XII, 116.

III. İSLAM HUKUKÇULARININ İRTİDATIN YAPTIRIMI İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARI

İslam hukuk doktrinde “Dinini değiştireni öldürünüz!” hadisine istinaden irtidat eden erkeğin öldürülmesi konusunda görüş birliğine varılmıştır. İbn Kudame’nin (620/1223) bildirdiğine göre ehl-i ilim mürtedi öldürmenin zorunluluğu üzerine icma etmiştir. Sahabe döneminin seçkin müçtehitleri bu hükmü benimsemişler, bu görüşe muhalefet eden çıkmadığı için icma oluşmuştur.³⁸ Ancak İbrahim en-Nehai (96/714) ve Süfyan es-Sevri (161/778) gibi tabiun dönemi müçtehitlerine atfedilen ve Hz. Ömer’in daha önce zikrettiğimiz uygulamasını referans alan, mürtedin öldürülmeyip, müslüman oluncaya kadar hapsedilmesi gerektiği görüşü³⁹ İbn Kudame tarafından “sünnete ve icmaya aykırı” bir görüş olarak değerlendirilmiş,⁴⁰ hilaf kitaplarının tozlu sayfaları arasına bırakılmıştır.

İslam hukukçularının çoğu “dinini değiştirme” ifadesinin İslam dinini bırakıp başka bir dini benimseme anlamına geldiği görüşündedirler.⁴¹ Ancak hadisin lafzi anlamına bağlanan Zahiriler İslam dışı dinler arasında da transfere izin vermemiş, böyle bir kişinin ölmek ya da İslamı seçmekten başka şans olmadığını söylemişlerdir.⁴² Bu yaklaşım bir metnin literal anlamına takılıp kalmanın, o metni gerçekleştirmek istediği amaca aykırı bir şekilde yorumlanabileceğine güzel bir örnek oluşturmaktadır.

Klasik dönem İslam hukukçuları arasında Hanefilerin irtidat konusuna yaklaşım tarzları, irtidat edenin cinsiyeti konusunda kendini göstermektedir. İrtidat eden erkeğin öldürülmesinde diğer İslam hukukçuları ile birleşen Hanefiler, irtidat eden kadının öldürülmeyeceği noktasında onlardan ayrılmışlardır. Bu kesişme noktası “Dinini değiştireni öldürün!” emrinin gerekçesi hakkında her iki tarafın farklı bakış açılarına sahip olduklarını ortaya çıkarmaktadır. Cumhura göre öldürülmenin gerekçesi “dinin değiştirilmesi”dir. Bu hususta kadın ve erkek arasında pek bir fark gözetilmemiştir. Çünkü irtidat eden kadın da, tıpkı erkek gibi hak dini

38 İbn Kudame, el-Muğni, (Beyrut t.y.), X, 74. Ayrıca bkz Ali Ali Mansur, Nizamü't-Tecrim ve'l-İkâb fi'l-İslâm, (Kahire 1976), I, 390-391.

39 İbnü'l-Münzir, el-İşraf ala Mezahibi Ehli'l-İlm, (Mekke t.y.), III, 156; İbn Hazm: a.g.e., XII, 109, 112-113, 116; Ahmed b. Yahya, el-Bahru'z-Zahhar, (Sana 1988), V, 425.

40 İbn Kudame: a.g.e., X, 77.

41 Malik, Muvatta, a.g.e., 522; Avva: a.g.e., 157-158.

42 İbn Hazm: a.g.e., XII, 117; Avva: a.g.e., 160. Şafii doktrinde benzer bir yaklaşım için bkz. İbnü'l-Münzir: a.g.e., III, 159-159; Kurtubi, el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an, (Beyrut 1986), III, 33.

bırakıp batıl dini tercih eden, hukuki mesuliyeti haiz bir şahıstır.⁴³ Dolayısıyla cinsiyet farkı gözetmeksizin aynı hükme tabi tutulur.

Hanefilere göre mürtedin öldürülmesinin gerekçesi, inancını değiştirmesi değil müslümanlara karşı düşmanca tavır almasıdır.⁴⁴ Serahsi'nin (483/1090) şu ifadeleri bu noktayı belirginleştirmektedir. "İnkâr suçların en büyüğüdür. Ancak bu kul ile rabbi arasındadır. Bunun karşılığı da ahirete ertelenmiştir. Dünyada uygulanan yaptırımlar ise insanların yararı için meşru kılınmış toplumsal içerikli müeyyidelerdir. Kısas yaşama hakkını korumayı, Zina cezası neslin saygınlığını ve aile şerefini korumayı, hırsızlık cezası mal emniyetini sağlamayı, iftira cezası şeref ve onurun korunmasını, sarhoşluk cezası ise akli korumayı hedeflemektedir. Mürted ise inkarda ısrarıyla müslümanlara karşı düşmanca tavır almıştır. Bu düşmanlığının izalesi için öldürülür...Öldürmenin illeti düşmanlık olduğuna göre kadının bünyesi çarpışmaya uygun olmadığı için ne asli küfürde ne de arızı küfürde öldürülmeyeceği açıklık kazanır."⁴⁵

Merğınani (593/1197) de aynı paralelde şunları söyler. "Asıl olan tüm cezaların ahirete ertelenmesidir. Zira cezaların öne alınıp dünyada tatbik edilmesi prensip olarak imtihanın mahiyetiyle bağdaşmaz. Ancak kamu düzenini bozucu, mevcut olumsuz durumların giderilmesi için bu kuraldan uzaklaşmış, cezaların bir kısmı öne alınarak dünyada tatbik edilmiştir. İrtidatta önlenmek istenen olumsuzluk, müslümanlara karşı düşmanca tavır almaktır. Böyle bir düşmanca tavır da bünyeleri fiziki mücadeleye uygun olmadığı için kadınlarca gerçekleştirilemez."⁴⁶ İbnü'l-Hümmam (861/1457) Merğınani'nin ifadelerine şunları ekler. "Öldürme, mürtedin inkarının cezası değildir. Çünkü Allah katında inkarın cezası dünyevi cezadan daha fazladır. İdam onun düşmanca tavrını engellemeyi hedeflemektedir. Düşmanca tavır almak erkeklere has bir özelliktir. Bundan dolayı Rasulullah kadınların öldürülmesini yasaklamış, yasağın gerekçesini de kadınların bilfiil savaşa iştirak etmemelerine bağlamıştır."⁴⁷ Görüldüğü gibi İbnü'l-Hümmam Hanefilerin yorumlarına mesnet teşkil eden nakli delile de dikkat çekmişlerdir. Hanefiler savaşa iştirak etmeyen kadınların öldürülmesini

43 İbn Kudame: a.g.e., X, 75; İbnü'l-Münzir: a.g.e., III, 157.

44 Zemahşeri, Rûsü'l-Mesail, (Beyrut 1987); 361-362; Zeylai, Tebyinü'l-Hakaik, (Bulak 1313); III, 285; İbn Melek, Mebarikü'l-Ezhar fi Şerhi Meşariki'l-Envar, (İstanbul 1287), I, 246.

45 Serahsi, el-Mebcut, (İstanbul 1983), X, 110.

46 Merğınani, el-Hidaye, (Beyrut 1986), V, 310-311 (Fethü'l-Kadir, el-Kifaye ve el-İnaye ile birlikte)

47 İbnü'l-Hümmam, Fethü'l-Kadir, V, 311. Ayrıca bkz Kürlani, el-Kifaye, V, 311; Baberti, el-İnaye, V, 310-311.

yasaklayan rivayetlere dayanarak⁴⁸ “Dinini değiştireni öldürün!” hadisini tahsis etmişler, irtidat eden kadınları bu hadis kapsamından çıkarmışlardır.⁴⁹

Fakihlerimizin dinden dönen her erkeği eline kılıç alıp müslümanlara zarar verebilecek potansiyel bir tehlike, her kadını da böyle bir fiili gerçekleştirme imkanı olmayan bir varlık olarak gördüklerini anlıyoruz. Acaba bedensel özürlü olduğu için fiilen mücadele edemeyecek durumda olan bir erkek irtidat ettiği taktirde öldürülür mü? Serahsi farklı iki görüşe yer vermiştir. Bu görüşlerden birine göre fiziki mücadele imkanını kaybettiği için kadın gibi değerlendirilir, öldürülmez.⁵⁰ Daha ilgi çekici bir örneğe Haskefi’de (1088/1677) rastlıyoruz. Haskefi’ye göre iyice yaşlanmış, bizzat savaşamayan, muhakeme gücünü yitirdiği için düşmana teorik destek veremeyen, cesaret verici ifadeleri söylemek için bağırarak gücü olmayan, çocuk yapma yeteneğini yitirdiği için düşmanın sayısını artırma imkanına sahip bulunmayan bir “pır-i fani” irtidat etse de öldürülmez.⁵¹ Fakihimiz, müslümanlara zarar verme imkanının bulunmadığına kanaat getirdiği, yaşayan ölü haline gelmiş bir kimsenin öldürülmesini gerekli bulmamıştır. Kadın hakkında yapılan genellemeyle ilgili olarak şu soru gündeme gelmiştir. Acaba irtidat eden kadın plan yapacak, teori üretecek seviyeye sahipse ve etrafında sözünü geçirebileceği taraftarları varsa öldürülür mü? İbnü’l-Hümmam’a göre evet, ama irtidat ettiği için değil potansiyel bir tehlike arz ettiği için.⁵²

İrtidata verilen cezanın gerekçesini “İslam toplumuna karşı cephe almak” şeklinde tespit eden fakihlerimizin bu prensibi içtihatlarına tutarlı olarak yansıtamadıklarını görüyoruz. Böyle bir prensibin mantıki açıdan neticesi şöyle olmalıydı: Kadın olsun erkeğe olsun her kim dinini değiştirip müslüman topluma karşı cephe alırsa, kamu düzenini ihlal edici davranışlarından dolayı cezalandırılır. Cezanın tespiti kamu gücünün tensibine bırakılmıştır. Suçun ağırlığına göre bunun idam olması da mümkündür. Ancak bu cezanın gerekçesi inanç değişimi değil, suç teşkil edecek fiillerin işlenmesidir. Mamafih fakihlerimiz irtidat eden her erkekten hasmane tavır beklerken, kadınları böyle bir fiile ehil görmemişlerdir. Bu yaklaşımları anlayabilmek için İslam’ın ilk devirlerinden beri devam eden, ortaçağ boyunca etkisini sürdüren sıcak temas ortamının fakihlerin zihin

48 Hz. Peygamberin bu konudaki talimatları için bkz Zeylai, Nasbu’r-Raye li Tahrici Ahadisi’l-Hidaye, (Kahire t.y.), III, 387-388.

49 Serahsi: a.g.e., X, 109-110; İbnü’l-Hümmam: a.g.e., V, 311; Zeylai, Tebyin, a.g.e., III, 285; İbn Nüceym: a.g.e., V, 139.

50 Serahsi: a.g.e., X, 111.

51 Haskefi, ed-Dürrü’l-Muhtar, (Beyrut 1987), III, 224 (Reddü’l-Muhtar kenarında). Ayrıca İbn Nüceym: a.g.e., V, 84.

52 İbnü’l-Hümmam: a.g.e., V, 311.

yapısı üzerinde bıraktığı etkiyi iyi hesaba katmak gerekmektedir. “Harb” kavramının hukukçuların zihninde bıraktığı etkiyi somutlaştırmak amacıyla iki örneğe işaret etmek istiyorum.

“Düşman ülkesinde esir alınan kadın ve çocukları İslam ülkesine getirme imkanı yoksa bunlar boş bir arazide aç ve susuz ölüme terk edilir. Sağ kalmamaları için bu yöntem tercih edilir, çünkü yaşarlarsa kadınlar yeni düşmanlar doğuracak, çocuklar da birer savaşçı olarak karşımıza dikilecektir. Onların mübaşeretle öldürülmemelerinin gerekçesi Hz. Peygamber’in kadın ve çocukları öldürmeyi yasaklayan talimatına uymaktır.”⁵³ “Müslümanlar düşman ülkesinde bir akrep ya da yılan bulurlarsa akrebin kuyruğunu çıkarıp yılanın dişini sökerler, fakat bunları öldürmezler. Böylece kendilerini korumuş olurlar, aynı zamanda bu hayvanların çoğalarak düşmana zarar vermesini engellememiş olurlar.”⁵⁴ Verdiğimiz bu örnekler A. Ebu Süleyman’ın İlk çağ İslam tarihi deneyiminin müslümanların hafızalarında bıraktığı psikolojik etkinin, müslümanların dış ilişkilerle ilgili tutumlarını biçimlendirmede çok önemli bir unsur olduğu şeklindeki tespitiyle⁵⁵ paralel düşmektedir.

İzah etmeye çalıştığımız mantık çerçevesinde irtidat eden kadınların öldürülmeyeceğini ifade eden Hanefi fakihleri, buna mukabil İslam’a dönünceye kadar hapsedileceklerini ve kendilerine tevbe telkin edilerek baskı uygulanacağını söylemişlerdir. Bu hüküm için de yukarıda belirlenen temellendirmeye ters düşmeyecek hukuki bir dayanak aramışlardır. Buna göre bir insan hukuki ilişkilerinde taahhütlerini yerine getirmediği zaman bunun ifasını temin için hapsedilebiliyorsa, Allah’a karşı taahhüdünden dönen birisi de hapsedilebilir. Serahsi⁵⁶ ve Merğınani’nin⁵⁷ bu izahı benimsemelerine karşılık sözü dolaştırma ihtiyacı hissetmeyen Zeylai (743/1342), irtidat eden kadının büyük bir suç işlediğini bundan dolayı müslüman oluncaya kadar hapsedilip baskı altında tutulması gerektiğini

53 Şeyhzade Abdurrahman, *Mecmeu’l-Enhur*, (Beyrut t.y.), I, 641; Haskefi, *ed-Dürrü’l-Münteka*, I, 641 (*Mecmeu’l-Enhur* kenarında); İbn Nüceym: a.g.e.,V, 90; *el-Fetava’l-Hindiyye*, (Bulak 1310), II, 208; Şürünbilali, *Dürer Haşiyesi*, İstanbul 1319; I, 286 (*Dürer* kenarında); İbn Abidin, *Reddü’l-Muhtar*, (Beyrut 1987), III, 230. Böyle bir muamelenin yasaklanan öldürme şekllinden çok daha ağır olduğuna dikkat çeken İbnü’l-Hümam, haklı olarak bu hükme itiraz etmiş, Rasululah’ın esirlere iyi davranılmasıyla alakalı uygulama ve talimatlarına dikkat çekmiştir. (*Fethü’l-Kadir*, V, 222)

54 Şeyhzade: a.g.e., I, 641; Haskefi, *ed-Dürrü’l-Münteka*, a.g.e., I,641; Şürünbilali: a.g.e., I, 286; İbn Abidin: a.g.e., III, 230.

55 A. Ebu Süleyman: a.g.e., 52.

56 Serahsi: a.g.e., X, 110-111.

57 Merğınani: a.g.e., V, 311.

söylemiştir.⁵⁸ Bu yaklaşım idamla cezalandırılmasa bile irtidatın hukukçular tarafından kamu vicdanını rahatsız edici, toplumda olumsuz duygular uyandıran bir davranış olarak anlaşıldığını ve müeyyidesiz bırakılmadığını göstermektedir.⁵⁹ Gerek Ebu Yusuf (182/798) ve Şeybani'nin (189/805) gerekse Kuduri (428/1036) ve Serahsi gibi ilk dönem hukukçularının eserlerinde hapis sürecinde kadının dövüleceğine dair bir bilgi olmamasına rağmen⁶⁰, geç dönem hukukçularının eserlerinde her gün ya da üç günde bir dövülmesi gerektiği şeklinde ifadeler yer almaktadır.⁶¹ Hele Hasan b. Ziyad'a atf edilen irtidat eden kadına müslüman oluncaya ya da ölünceye kadar günde 39 sopa atılması görüşü vardır ki İbnü'l-Hümmam'ın da ifade ettiği gibi⁶² bunun öldürmekten bir farkı yoktur. Bize göre bu daha da ağır bir müeyyidedir. Görüldüğü gibi ilk dönemden uzaklaştıkça olaya bakışta hukuki metinlere yansiyacak bir katılma vardır.

Hanefi fikhinin mümtaz simalarından Kasani (587/1191), irtidat eden kadının öldürülmemesini mezhebin temel yaklaşımından farklı bir gerekçeye dayandırmıştır. Kasani'ye göre mürtedin İslama çağrılmasının iki şekli vardır. Az etkili olanı dille ikna ve telkindir. Bundan sonuç alınmazsa daha etkili olan davet şekline müracaat edilir: ölüm tehdidi! Yaygın olan uygulamaya nazaran kadınlar din seçme hususunda kocalarına tabi oldukları için ölüm cezası kadının tercihi üzerinde etkili ve faydalı olmaz. Özellikle din seçme gibi konularda kimsenin tesiri altında kalmayan erkekler için böyle bir cezanın öngörülmesi faydalıdır ve onun İslam'ı seçmesinde etkili olur.⁶³ Kasani konuyu fert-toplum ilişkisinden ziyade, kadının sosyal statüsüne ve mevcut aile yapısına atıfla izah etmiştir.

Buraya kadar verdiğimiz tüm örnekler, fikhin mürtedle ilgili literatürünün tamamen fukahenin yaşadığı toplumun sosyal şartlarını taşıdığını göstermektedir. Muhammed Hamidullah'ın "İslami hükümet

58 Zeylai, Tebvin, a.g.e., III, 285.

59 İrtidat eden bir kadını öldürene, kamu otoritesinin yetki sahasına tecavüz ettiği için tazir cezası uygulanması dışında, herhangi bir yaptırım öngörülmemesi bu bakış açısının yansımaları kabul edilebilir. Bkz Şeybani, Kitabü'l-Asar, (Karaçi 1985), 103; İbnü'l-Hümmam: a.g.e., V, 310; Muhammed Mevkufati, Mevkufat, (İstanbul 1309), I, 356.

60 Ebu Yusuf, Kitabü'l-Harac, 180,182; Şeybani, es-Siyerü'l-Kebir, V,1938; Kuduri, el-Muhtasar, (Beyrut 1994), III, 206 (el-Lübab ile birlikte); Serahsi: a.g.e., X, 110. Şeybani'nin altı kitabından müteşekkil, zahiru'r-rivaye adıyla anılan Hanefi mezhebinin en temel kaynaklarında irtidat eden kadının hapis sürecinde dövüleceğine dair bir görüş yer almadığı hususunda bkz İbnü'l-Hümmam: a.g.e., V, 310; İbn Nuceym: a.g.e., V, 140; Şürünbilali: a.g.e., I, 303.

61 Alaüddin es-Semerkandi, Tuhfetü'l-Fukaha, (Beyrut 1993), III, 309; Kasani: a.g.e., VII, 134; Mevkufati: a.g.e., I, 356.

62 İbnü'l-Hümmam: a.g.e., V, 310.

63 Kasani: a.g.e., VII, 135.

şeklinin esasları dini olduğundan, ırk ve dil üzerine dayanmadığından, irtidat hareketinin cezai sorumluluğunun sebebini tahmin etmek güç olmaz. Çünkü bu hareket siyasi ve dini bir isyan teşkil eder.”⁶⁴ şeklindeki tespiti ortaçağ İslam toplumunun yapısını izah etmek bakımından yerinde ve yeterlidir. Ama modern döneme doğru geldiğimizde irtidat kavramına bakış ister istemez değişmiştir.

IV. SON DÖNEMLERDE İRTİDATIN YAPTIRIMI İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren batının hemen her alanda üstünlüğünü iyice hissedilen İslam dünyasında bir şeylerin ters gittiğinin bilincine varılmış, mevcut durumun niçini nasılı sorgulanmaya başlanmış, islahat ve tecdit adı altında birtakım düzenlemeler yapılması zorunlu görülmüştür. Bu çabaların yoğun bir biçimde İslam dünyasının en büyük gücü olan Osmanlıda yaşanması gayet tabiidir. Baştan sona düzeltme ve yenileşme mücadelelerinin yaşandığı 19. yy bir bakıma “İmparatorluğun en uzun yüzyılı” olmuştur. Osmanlı yenileşmesinin kayda değer ilk merhalesi olarak görülen Tanzimat, irtidatla alakalı problemlerin su yüzüne çıkmasına da vesile olmuştur. 1839 Gülhane hatt-ı hümayunu ile başlayan süreçte fikhın “müslüman” ve “zimmi” kavramları yerine “teba-i devlet-i Osmaniyye” (Osmanlı vatandaşlığı) kavramı oturtulmaya çalışılmış ise de birtakım problemlerin aşılması kolay olmamıştır. Bu cümleden olmak üzere müslümanlığı kabul eden gayrimüslimlerin irtidatları Osmanlı devletinin büyük devletlerce sürekli baskı altında tutulmasına yol açmıştır.⁶⁵

1843 yılında İslamiyeti kabul ettiği halde pişman olarak dinden dönen bir Ermeni gencinin öldürülmesi, peşinden de benzeri bir olay neticesinde Bursa’da bir iinfazın gerçekleşmesi İngiltere ve Fransa’nın sert tepkilerine yol açmıştır. 1844 yılında Selanik’te bir idam cezasının daha gerçekleşmesi üzerine İngiltere ve Fransa Babîâli’den mürtedlere şeri hüküm uygulanmayacağına dair resmi taahhütte bulunmasını istedi.⁶⁶ Babîâli de

64 Hamidullah: a.g.e., 273.

65 Gülnihal Bozkurt, Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu, (Ankara 1989), 130. Mahkeme kararlarının örneklerini ihtiva eden *sak mecmualarında*, fikhın irtidatla ilgili hükümleri doğrultusunda verilmiş karar örneklerine rastlamak mümkündür. Debbağzade Numan Efendi, Tuhfetü’s-Sükuk, (İstanbul 1259), 311-313; Şânizade, Bedâiyü’s-Sükuk, (İstanbul 1284), 87-89 (Camiü Envari’s-Sükuk adlı eserin kenarında)

66 Bozkurt: a.g.e., 130; Reşat Kaynar, Mustafa Resid Paşa ve Tanzimat, (Ankara 1991), 558.

Paris büyükelçisi olan Mustafa Reşid Paşayı Büyük devletlere Osmanlı devletinin bu meseledeki “mazeret-i şeriyye ve mecburat-ı diniyyesini” anlatma görevini verdi. Paşa ile Fransa dışişleri bakanı Gizo [Guizot] arasındaki diyalog Osmanlı idaresinin irtidat olayına nasıl yaklaştığını göstermektedir. Gizo’nun Avrupa kamuoyunun bu tür kan dökme hadiselerine tahammül edemeyeceği, dolayısıyla bu taleplerinin devlet-i aliyyeyi korumaya yönelik olduğunu söylemesine karşın Paşa “ahkam-ı şeriyyenin kavanin-i akliyye gibi tegayyür olunamayacağını, bu keyfiyyetin kimsenin yed-i iktidarında olmadığını” ifade ederek Fransa’nın bu talepten vazgeçmesini aynı zamanda İngiltere’yi de İkna etmesini istemiştir.⁶⁷ Gizo’dan müspet cevap alamayan Paşa meseleyi görüşmek için Fransa kralı Lui Flip’ten [Louis-Philippe] randevu almıştır. Kral birkaç yüzyıl önce Avrupa’da da din ve mezhep kavgasından dolayı kan dökülmüşken Avrupa devletlerinin “ber muktezayı hukuk-ı insaniyye” insanların zihinlerini ıslah etmeye çalıştıklarını ve farklı din ve mezhepler arası düşmanlıklara son verdiklerini, devlet-i aliyyenin de “icabat-ı asriyyeyi bi’l-mülhaza” bu uygulamalara son vermesini isteyince Paşa bunun değiştirilemez dini bir hüküm olduğunu ifade etmiştir. Buna mukabil Kralın “kendi meyl-i zatî ve şahadet-i kalbiyyesi olmadığı halde mücerret havfından naşi kendisini müslüman gösteren eşhastan ne hayır gelir?” sorusuna Paşanın verdiği cevap oldukça düşündürücüdür “O emr-i ilahinin sebep ve hikmetini araştırmak ve cihet-i akliyesini düşünmek bizlere göre memnudur.” Bu görüşmeden de netice alamayan Reşid Paşa tekrar Gizo ile bir araya gelmiş ve “mürted maddesinde cevaz-ı şeri pek çok taharri edilmiş ise de bulunamamış olduğundan şeriat-ı mutahharanın tecviz etmediği bir şeyi canib-i saltanat-ı seniyyeden muvafakatın bütün millet-i İslamiyyeden mübadeet demek olduğunu” ifade etmiştir.⁶⁸ Neticede Avusturya başbakanı Prens Meternih’in araya girmesiyle talep yumuşatılmış, bu cezanın uygulama safhasına konulmaması için gerekli tedbirlerin alınacağına dair yazılı bir belge verilmiştir.⁶⁹

1850 li yıllarda Halep ve Edirne’de çıkan karışıklıklar üzerine İngiliz büyükelçisi din değiştirmenin cezalandırılmayacağını resmen ilanını talep etmiş ancak Sadrazam Ali Paşa’dan şu cevabı almıştır. “ Padişah böyle bir talebe muvafakat ederse artık millet-i İslamiyyenin halifesi olamaz, saltanatı da muhafaza edemez. Mürtedler ile küfürbazların bundan sonra idam olunmayacaklarına dair diploması tarikiyle size teminat verebiliriz. Fakat bu müsaade-i mahsusayı ilan etmek, sınıf-ı avam ile ulema arasında o kadar

67 Kaynar: a.g.e., 559.

68 Kaynar: a.g.e., 567.

69 Kaynar: a.g.e., 567; Bozkurt: a.g.e., 130.

şiddetli bir galeyan-ı taassuba sebep olur ki önünü almaktan aciz kalırız.”⁷⁰ Tanzimattan üç yıl önce vefat eden (1836) İbn Abidin’in İrtidat cezası hakkındaki değerlendirmeleri Ali Paşanın tespitini doğrular mahiyettedir. İrtidat cezasının zina, hırsızlık, iftira ve sarhoşluk suçlarına verilen cezalardan daha önemli bir fonksiyonu icra ettiğini ifade eden İbn Abidin’e göre dini muhafazayı hedef alan irtidat cezası uygulanmazsa imanı zayıf olanlar peşi peşine İslam’dan çıkarlar.⁷¹

Batılı ülkelerin bu konuda ısrarının yalnız din hürriyetine duydukları saygıdan kaynaklandığını düşünmek çok nahif bir yaklaşım olur. Bunun arka planında misyonerlik faaliyetlerine zemin hazırlamak ve içişlerine müdahale ederek Osmanlı’yı daha sıkı bir kontrol altına almak emellerinin yattığı muhakkaktır.⁷² Bu noktada bizi ilgilendiren Osmanlı idarecilerinin fikhin mürtedle ilgili hükmünü “tağyiri kimsenin yed-i iktidarında olmayan şeri bir hüküm” olarak değerlendirmeleri ve “hükümetin esasının ve kanunların temelini din olduğu” gerekçesiyle bu hükmü fiilen uygulayamasalar da “de facto” durumu “de jure” hale getirmemek için azami gayret sarf etmeleridir. Ancak onların “din”le klasik fıkıh geleneğinin ortaya koyduğu yorumları kastettikleri açıktır.

20. yüzyılın başlarına gelindiğinde İslam dünyasında yenilikçi düşüncenin iki merkezi Hidistan ve Mısırda yaşayan iki düşünür, Şırak Ali ve Reşid Rıza’nın mürted meselesine hiç de “tağyiri kimsenin yed-i iktidarında olmayan şeri bir hüküm” olarak bakmadıklarını görüyoruz. Şırak Ali mürtede verilen cezanın siyasi mahiyette olduğunu savunurken Kur’an ayetlerinin maddi müeyyide getirmemesine ve hanefî fakihlerinin hükmün illetine yönelik yaklaşımlarına dayanıyordu.⁷³ Bireysel anlamda dinini değiştirenle müslümanlara karşı fiilen cephe alan arsında ayırım yapan Reşid Rıza, birinci gruptaki mürtedlerin öldürülmeyeceğini savunmuş bunu da dinde zorlama olmaması ilkesine dayandırmıştır.⁷⁴

Abdülmecid eş-Şerfi, 20. Yüzyılda İslam düşünürlerinin irtidat kavramına yaklaşımlarını üç grupta toplamıştır:⁷⁵

70 Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat, çev. Ali Reşad, (İstanbul 1328), 116; Münci Kapani, Kamu Hürriyetleri, (Ankara 1981), 99 not 12; Bozkurt: a.g.e., 131.

71 İbn Abidin, “Tenbihu’l-Vülat ve’l-Hükkam ala Ahkami Şatimi Hayri’l-Enam”, Mecmuatü Resail, (Beyrut t.y.), I, 319.

72 Bozkurt: a.g.e., 133. Engelhardt, bu taleplerin batılı devletlerin kendi uygulamaları açısından da makul olmadığına dikkat çekmiştir. Türkiye ve Tanzimat, 116-118.

73 Mazharuddin Sıddiki, İslam Dünyasında Modernist Düşünce, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, (İstanbul 1990), 97.

74 A. Hourani, Çağdaş Arap Düşüncesi, çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, (İstanbul 1994), 260.

75 Abdülmecid eş-Şerfi, el-İslam ve’l-Hadase, (Tunus 1989), 126-131.

a- Klasik fukahanın içtihadını aynen benimseyenler: Tahir b. Aşur, Abdülkadir Udeh, Muhammed Gazali bu gruptandır. Ülkemizden de “ikrah ile itikat mümkün değil, ikrah ile gösterilen iman imanı hakiki değil, ikrah ile kılınan namaz namaz değil” dediği halde⁷⁶ “Birrıza İslam’ı kabul ettikten sonra, Allah ve peygamberine ahid verdikten sonra döner irtidat eder de tevbe etmezse mücazat edilirki bu bir ikrah değil nakzı ahdin neticesi zarurisidir.”⁷⁷ değerlendirmesini yapan Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen⁷⁸ ve Ali Şafak⁷⁹ gibi müellifleri bu grupta değerlendirebiliriz. Bunlar irtidatı vatana ihanet kavramıyla ve toplum düzenini yıkmaya ve değiştirmeye yönelik fiillerle özdeşleştirmişlerdir. Şerfi’nin dikkat çektiği gibi toplumsal yöne ağırlık veren bu yaklaşımda bireyin vicdanen tatmin olmasından ziyade, toplumun birliği göz önünde tutulmuştur.⁸⁰

b. İkinci grup müslümanlarla fiili mücadeleye girenlerle bireysel anlamda din değiştirenler arasında ayırım yapmışlardır. Abdülaziz Çaviş, Mahmud Şeltut, Abdülkerim Osman, Subhi Mahmasani, Fethi Osman bu görüşü benimsemişlerdir. Ülkemizden Ali Bardakoğlu⁸¹ ve daha önce birinci grubun görüşlerini benimsediği halde⁸² *Mukayeseli İslam Hukuku* adlı eserinin sonraki baskısında “Dinde zorlama yoktur ilkesine rağmen hadise dayanarak ve mutlak manada dinden döneni öldürmek ilahi iradeye uygun olmasa gerektir.” ifadeleriyle Reşid Rıza’ya atıfta bulunan Hayreddin Karaman’ı⁸³ bu grupta değerlendirebiliriz. Bu gruptaki ilim adamları bazı ayrıntılarda farklı düşünmekle beraber irtidat cezasının bir had cezası olmadığına müttetikirlir. Bu noktada klasik fıkıhçılardan ayrılmışlardır. Şerfi’ye göre bu kanaati benimseyenlerin konumu zımni olarak modernitenin değerlerinden etkilendiklerini, nasları eleştirel ve tarihi bir bakış açısıyla okumanın zorunluluğunun bilincinde olduklarını göstermektedir.⁸⁴

c- Şerfi’nin Cemal el-Benna, Muhammed et-Talibi, ve Hamide en-Nefir tarafından temsil edildiğini ileri sürdüğü üçüncü grubun temel

76 Yazır: a.g.e., II, 861.

77 Yazır: a.g.e., II, 863.

78 Bilmen, *Hukukı İslamiyye Kamusu*, a.g.e., IV, 13-15; Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri, I, 268-269.

79 Ali Şafak, *Mezheblerarası Mukayeseli İslam Ceza Hukuku*, (Erzurum 1977), 185.

80 Şerfi: a.g.e., 128.

81 Ali Bardakoğlu, “İrtidat”, *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, (İstanbul 1997), II, 422.

82 Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, (İstanbul 1993), I, 224; *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul 1986), I, 132-133.

83 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul 1996), I, 187.

84 Şerfi: a.g.e., 128.

yaklaşımı mürtede herhangi bir ceza verilmesini kabul etmemeleridir. Meseleye bireysel inanç perspektifinden bakan bu grup müslümanların insan hakları, özellikle din ve vicdan hürriyeti konusunda modernitenin ortaya koyduğu değerleri benimsemeleri gerektiğini düşünmektedir. Bu bakış açısına göre iman hür iradeye dayalı kişisel bir tercihtir. İnançların farklı olması da ilahi iradenin bir tezahürüdür. Öyleyse nassların geleneksel yorumlarıyla bağlı kalınmamalı, Kur'an'ın ruhunu ve amaçlarını önemsemeliyiz. Ayrıca müslüman toplumunun da daima düşmanlarla çevrili ve casusların tarassutu altında olduğu fikrinden vazgeçmeliyiz.⁸⁵

Vardıkları sonucun pratiğe yansımaları açısından ikinci grupla üçüncü grup arasında çok büyük bir fark görmemekteyiz. İkinci grup cezalandırmayı “kamu düzenini ihlali” şartına bağlamıştır. Ancak üçüncü gruptakiler bireysel hak ve özgürlükler açısından daha fazla vurgu yapmışlardır.

SONUÇ

Netice itibarıyla mürted kavramı, tıpkı darü'l-İslam, darü'l-harb, zimmi, müstemen, harbi kavramları gibi klasik dönem İslam hukukçularının uluslararası ilişkiler alanında ortaya koydukları yapı içerisinde fonksiyonel özelliği olan ve belli bir anlam taşıyan kavramlardır. İrtidat bugün anladığımız manada inanç değiştirmeyi deyimlememekte, o zamanki yapı açısından toplumsal yaşam tarzı değişikliği dolayısıyla toplumsal tercih değişikliği anlamını taşımaktadır.⁸⁶ Klasik İslam hukuk kuramındaki irtidat kavramının insanlığın tarihi tecrübesi sonucu uzun mücadelelerden sonra ulaştığı fakat hayata geçirilmesinde hala ciddi problemler bulunan “bireysel hak ve özgürlük” kavramı esas alınarak değerlendirilmesinin, farklı iki paradigmanın kavramları arasında mukayese yapmak gibi metodolojik bir yanlışlığa yol açacağını düşünüyoruz. Bu kavram ancak eş zamanlı klasik dönem toplumlarının din değiştirme olgusuna bakışıyla karşılaştırılabilir.⁸⁷

85 Şerfi: a.g.e., 130-131.

86 Hicri II. asır hukukçularından Hasan b. Salih'in Darü'l-Harbe yerleşen bir insanın İslam dininden dönmese bile Darü'l-İslamda ikameti terk ettiği için mürted olacağı şeklindeki görüşü (Cessas, *Ahkamü'l-Kuran*, (Beyrut t.y.), II, 241) o günün dünyasında irtidatın inanç değişikliği olarak değil, *ötekine* iltihak şeklinde değerlendirildiğinin son derece uç fakat çarpıcı bir örneğidir.

87 “Her devrin kendine göre bir mantığı ve hukuk anlayışı vardır. Bunlar o devrin hayat şartlarından ve cemiyet bünyesinden doğdukları için, bugünlere uymayabilirler. Bunları anlayıp mazinin günlük hayatını teccüm ettiremeyenler, haksız ve yersiz bir küçümseme hissine kapılabilecekleri gibi, bir çok defalar tarihi bir müessesenin zamanımızda mukabili olmadığını ve bugünkü mefhumlarla ifade edilmek istenirse bir mana ifade edemeyeceğini bilmezler.” tespitiyle metodolojik bir hususa dikkat çeken Ziya Umur (“Türkiye’de Roma Hukuku Tedrisatı Üzerinde Bazı Düşünceler”, *İ.Ü.H.F.M.*, XXV, 1-4, İstanbul 1960, 276-277) kendi zamanına ve şartlarına göre

Öte yandan mürted için öngörülen cezayı “tağyiri kimsenin yed-i iktidarında olmayan şeri bir hüküm” şeklinde niteleyip günümüze taşımının kavramı yerleştirecek yer bulamama sıkıntısı bir yana, Kur’an’ın inanç özgürlüğü hakkındaki temel yaklaşımıyla çatışacağı kanaatindeyiz.

Son olarak klasik hukukun ve kavramlarının anlaşılmasında A. Ebu Süleyman’ın dikkat çektiği, metot açısından ehemmiyetli bulduğumuz bir noktaya vurgu yapmak istiyoruz. “Günümüzde ilk İslami çağın zaman ve mekan unsurunda meydana gelen değişimleri tam hesaba katmadan, İslami metinlerden hüküm çıkarmaya kalkışmak yoz bir davranış olur. Klasik hukukçular bu tür bir davranışta bulunabilirdi. Çünkü ortaçağ sosyal düzeni bütün ortaçağ boyunca temelde değişmeden kaldı. Hem ilk İslami dönem hem de müslüman ortaçağı genelde zirai toplumlardı.”⁸⁸ “Sünnet, usul ve tüm geleneksel İslam düşüncesinin gerçek sorunu zaman mekan unsurunun bunlar üzerine etkisidir. Bu unsur herhangi bir somut sistemin yürütülmesi ile ilgili tartışmalarda şu veya bu şekilde vardır. Bu tür talimatlar hiçbir şekilde kendi zaman ve mekan sınırının dışına taşırılmamalıdır.” Ebu Süleyman’a göre böyle bir taşırmanın kaynağı ancak aşırı tutuculuk, kısa görüşlülük, realiteler ve yeni gelişmelerle irtibatsızlık olabilir.⁸⁹

kendisini bizzat müdafaa edecek kudrette olan İslam hukukunu bugünkü zihniyetimize ve içtimai şartlarımıza göre “iyi gösterme” gayretinin savunmacı bir yaklaşım olduğunu düşünmektedir. (a.g.m., 276)

88 A. Ebu Süleyman: a.g.e., 83.

89 A. Ebu Süleyman: a.g.e., 82.

MODERN ARAP ŞİİRİNDE YENİ SUFİLİK (*)

Dr. Reuven Snir

Çev.: Halil İbrahim Şimşek (**)

Giriş

XIX. yüzyılda gerçekleşen yenilenmeden beri, Arap şiirinin biçim ve tekniğinde bir çok değişme meydana gelmiştir. Hem Arap-İslam geleneği hem de yabancı kültürlerin etkilemesine karşın, körü körüne taklitten sakınmaya özen gösteren modern bir sanat oluşmuştur. Yeni çağın ruhunu yansıtan Arap şiiri, modern insanın tecrübelerinin tam bir düzenlemesidir. Onun (modern Arap şiirinin) göze çarpan olgularından biri de, çağdaş ideolojileri, felsefeleri ve tecrübeleri açıklamak için, tasavvufî kavramları, simgeleri ve motifleri kullanmasıdır.¹

Arap şiirindeki tasavvufî boyutlar, tevbe ile başlayan ve en yüksek manevî makam olan tevhidde son bulan tasavvufî düşüncenin hemen hemen bütün tezahürlerini yansıtır.² Klasik sufi şairlerin aksine, modern şairler yaşanan bir tasavvufî hayat tarzını benimsemezler.

Yeni tasavvufî eğilimin merkezinde yer alan şairler: Mısırlı Salah ‘Abdussabur³ (1931-1981); Suriyeli Adunis lakabıyla tanınan Ali Ahmed

* Bu metin *Sufi: A Journal of Sufism*, London, Güz (27) 1995: 23-27’de yer alan “Neo-Sufism in Modern Arabic Poetry” başlıklı makalenin çevirisidir.

** Araştırma Görevlisi, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı.

1 A. Marie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, (Chapel Hill, 1983 (1976), ss. 216-228; M. M. Haddara, “en-Nez’e’s-suffiyefi’ş-şi’ri’l-arabi’l-hadis”, *Füsûl*, (Temmuz 1981), I, 107-122; K. I. Semaan, “Islamic Mysticism in Modern Arabic Poetry and Drama”, *International Journal of Middle East Studies*, 1979, X, 517-531; Reuven Snir, *Sufi Elements in Modern Arabic Poetry 1940-1980*, Ph. D. Tezi, The Hebrew University, (Jerusalem, 1986).

2 Snir, *Sufi Elements in Modern Arabic Poetry 1940-1980*’daki örneklere bakınız.

3 Reuven Snir, “Sufi Elements in Modern Arabic Poetry the Role of the Egyptian Poet Salah ‘Abdussabur”, *Bulletin of Israel Academic Center in Cairo*, 1984, 5:12-13; Snir,

Said (d. 1930)⁴ (Snir, 1994) ve Iraklı Abdulvehhâb el-Beyyâtî'dir.⁵ Modern Arap nesrinde de - ayrı bir kapsamlı çalışma gerektiren - dikkate şayan benzer bir eğilim vardır. Önde gelen çağdaş Arap yazarların eserlerini zikretmek için, Nobel Ödülü sahibi Necib Mahfuz (d. 1911)'un eserlerinin özellikle 1960'larda basılmış olanlarını hatırlatmak yeterlidir.⁶

Genel Arkaplan

İlk tasavvufî Arap şiiri, M.S. IX. Yüzyılın başında tasavvufî düşüncenin gelişmesiyle birlikte ortaya çıktı ve bundan sonraki bir kaç yüzyıl içinde gelişti. Onun öncüleri, ilk sufilerin içeriklerinde Allah sevgisini ifade ettikleri tabi (*spontaneous*) şiirsel sözlerden ibaretti. Bu duygulara dünyevî zevklerin terki ve maddî varlığın reddi eşlik etti. Kayda değer ortaçağ şairleri: Rabiâtü'l-Adeviyye (ö. 185/801), Hallâc diye tanınan Hüseyin İbn Mansur (ö. 367/977), Ömer İbnü'l-Farid (ö. 633/1235) ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'dir. Tasavvuf şiiri Arapça'nın dışında diğer dillerde de - özellikle Farsça'da - gelişti.⁷ Hz. Peygamber Muhammed [as] için övgü şiirleri⁸ (*medâihu nebeviyye*) diye yeni bir sufi şiir tarzının geliştiği XIII. yüzyıldan bize ulaşanların en meşhuru Mısırlı şair Şerefüddin el-Bûsirî (ö. 1295)'nin yazdığı el-Bürde idi. Hz. Peygamber [as]'in yeleşini (bürde) ona hediye ettiren bir görüntüyle inişinden dolayı şairin harikulade şifa gören hafızasında yazılan bu şiirin kırkın üzerinde

"Mysticism without Sufism: A new Reading of 'Abdussabur Poem 'The Little God'", el-Karmil – Studies in Arabic Language and Literature, 1985, 6:129-146; Snir, "Human Existence According to Kafka and Salah 'Abdussabur", Jusur (UCLA), 1989, 5: 31-43; Snir, "Neo-Sufism in the Writing of the Egyptian Poet Salah 'Abdussabur", Sufi: A Journal of Sufism, 1992, 13 (Bahar): 24-26; Snir, "The Poetic Creative Process according to Salah 'Abdussabur", Writer, Culture and Text: Studies in Modern Arabic Literature, edit.: Ami Elad, Fredericton, York Press, 1993.

- 4 Buradan itibaren makalenin yazıldığı anda henüz vefat etmemiş kişilerin doğum tarihini (d.) kısaltmasıyla vereceğiz. Ayrıca, parantez içinde (.....-.....) şeklinde gösterilecek tarihlerin birincisi doğum, ikincisi ölüm tarihi olacaktır.
- 5 Reuven Snir, "Neo-Sufism in the Writing of the Egyptian Poet Salah 'Abdussabur", Sufi: A Journal of Sufism, 1992, 13 (Bahar): 24-26; Reuven Snir, "Why are the Words Exiled? – The Poet and His Rock in the Mirror of Committed Poetry", el-Karmil – Studies in Arabic Language and Literature, 1993, 25 (2): 245-256.
- 6 Snir, Sufi Elements in Modern Arabic Poetry 1940-1980, ss. 178-182.
- 7 Genel olarak tasavvufî şiir konusunda bk. Schimmel, As Through a Veil - Mystical Poetry in Islam, Columbia University Press, (New York, 1982), ss. 171-211.
- 8 Schimmel, As Through a Veil - Mystical Poetry in Islam, ss. 171-211

taklidi ve bundan daha fazla şerhi yapılmış; uğursuzluk ve hastalığa karşı özel güçlere sahip olduğu düşünülmüştür.⁹

Bununla birlikte tasavvufî şiir, İbnü'l-Farid'in şiirine bir şerh de yazan Abdulganî en-Nablûsî (1640-1731), Hasan Rıdvan (1824-1892) ve Ali Akl (1894-1948) gibi dönemlerinin arka planına dayanan birkaç şairin eserinin dışında ilk dönemleri karakterize eden gayret ve tabiiilik (*spontaneous*) özelliğini kaybetti. Günümüzde ortaya çıkan Arapça tasavvufî-dinî şiir, öncelikle sufi tarikatların çerçevesinde yazılmış ve genellikle Mısır'da Sufî Tarikatlar Yüksek Konseyi'nin yayın organı Mecelletü't-Tasavvufî'l-İslamî gibi kendilerine yakın dergiler tarafından basılmıştır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Arap şiirinin yeniden canlanması seküler şiirdeki tasavvufî boyutların görülmeye başladığına işaret eder. Mahmud Sami el-Barudî (1839-1904), Ahmed Şevkî (1868-1932), Hafız İbrahim (1871-1032), Cemil Sıdkî ez-Zehvî (1863-1936) ve Maruf er-Rusafî (1875-1945) gibi yeni çağın klasik şairleri, önceki dönemlere ait mirasa ve özellikle de *mu'âraza*¹⁰ vasıtasıyla benzer kaliteyi elde etmeye çalışan Abbasi döneminin mükemmel şiir eserlerine döndüler. Bu şairlere model olarak hizmet veren eserler arasında yukarıda bahsedilen el-Bürde gibi tasavvufî şiirler de vardı. Bununla birlikte, böyle taklitlerin, açıklama vasıtalarını iyileştirmek için, Allah sevgisine ait gerçek duyguları elde etmek için gayret etmeğe ihtiyacı vardı. Onlar sadece marjinal olarak tasavvufun temel kavramlarını ele alırken öncelikle ilk dönem sufi şiirini ve Hz. Peygamber [as]'i öven şiirleri taklit etme konusunda yoğunlaştılar.

Romantik şairlerin eserlerinde mitolojik unsurları bir araya getiren panteist tecrübeler kadar, kendi kişiliklerine vurgu yapan bir değişim de görüldü. Bunların arasında Cubrân Halil Cubrân (1883-1931), Mihail Nuayma (1889-1988) ve Nesib Ariza (1887-1941) gibi aslında New York'ta aktif olan Hıristiyan şairler kadar; Mısırlı Ahmet Zeki Ebu Şadî (1892-1955), İbrahim Naci (1893-1953) ve Ali Mahmud Taha (1902-1949); Tunuslu Ebu'l-Kasım Şa'bî (1909-1934) ve Sudanlı Yusuf Beşir et-Ticanî (1910-1937) gibi Müslüman şairler de vardı.

Bilim ve teknolojinin insanın kurtuluşuna sebep olabileceği inancını zayıflatan II. Dünya savaşını müteakip, ilk dönem tasavvufunun saf değerlerine dönmek için bir eğilim hissedilir. Bu eğilim, ilk olarak önceden solcu (siyasî görüş açısından) olan Müslüman şairlerin eserlerinde görülmektedir. Onlar, modern kültüre sahip insanların

9 Zeki Mübarek, el-Medâihu'n-nebeviyye fî adâbi'l-'Arab, (Kahire, 1935), ss. 148, 161-170; Schimmel, As Through a Veil - Mystical Poetry in Islam, ss. 185-187.

10 Meşhur bir şiirin veyin ve kafiyesine göre şiir yazmak.

yabancılaşmasının/yalnızlığının anlamını açıklamaya ve hissettikleri ruhsal boşluğu doldurmaya gayret ederken tasavvufa sığındılar. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren tasavvuf edebiyatının yayılması; rasyonel olmayan ancak mistik bir şekilde renklenen sembolizm, sürrealizm ve romantizm gibi modern batı edebiyatı akımlarının etkilediği Arap şiirindeki mistik eğilime katkı sağladı.

Tasavvuf ve Şiir

En yoğun dinî tecrübe (tasavvufî tecrübe) ile şiir arasında bir çok benzerlik vardır.¹¹ İçinde bulunulan duygusal tecrübeyi kelimelerle tam olarak nakletmenin imkansız olduğu sıkça iddia edilmesine rağmen, bunların her ikisi de ruhta yer alır ve sözlü açıklamayı kabul ederler. Hem sufilerin, hem de şairlerin geleneksel dil vasıtasıyla tecrübelerini açıklamaya muktedir olmadıklarını iddia etmesi, bu tecrübelerin dilin imkanlarının ötesine uzandığından dolayı genel bir durumdur. Kelimelerle tanımlama yapmanın imkansızlığı hem sufiler hem de şairlerin ideali olan sessizliği meydana getirir. Zira gerçekten sufiler gibi bazı şairler de sessizliğin derinliğine veya sessizliği arzu ettiğini açıklamaya yönelmiştir.

Tecrübelerini ve gayretlerini açıklamanın zorluğuna rağmen bu duygular sufiler ve bazı şairler tarafından telaffuz edilir; aksi takdirde, hiç kimse onların varlığından haberdar olamaz. Bu amaç için sembolizm, synaesthesia¹² ve oxymoron¹³ gibi farklı şiirsel araçlar kullanılır. Şairlerin dili, gizlilik eğiliminde olan tecrübelerini tanımlamaya gayret eden sufilerin diline oldukça fazla benzer. Sürrealizm bu alandaki şiir üzerinde özellikle de, hem tasavvuf hem de şiirde meşhur olan “irticalen yazma” alanında güçlü bir etkiye sahip oldu.

Arap şairler, özdeş oldukları iddia edilse bile tasavvufî tecrübenin makamları ile şiirin yaratıcı süreci arasında paralellik bulurlar. Mesela ‘Abdussabur, yaratıcı sürecin yegane teorisini oluşturan şiirin yaratıcı süreci ile tasavvufî tecrübe arasında paralellik bulmak için, ilk tasavvufî metinlerin pek alışık olunmayan bazı yorumlarını (şerhlerini) yapmaya kadar gider. Onun teorisi Plato, Aristotle ve Nietzsche’nin düşüncesinin bazı unsurlarına dayanmasına karşın, son şekliyle bu kaynaklardan ayrılır ve tasavvufî bir görünüm kazanır.¹⁴

11 Örnek için bkz. J. Kortelin, *Mysticism in Blake and Wordsworth*, (Amsterdam, 1928), ss. 163-164.

12 Bir duyguyu başka bir duyguyla karıştırarak anlatma tarzı

13 Zıt kelimelerin bir araya getirildiği deyiş tarzı

14 ‘Abdussabur, *Hayatî fi’ş-şi’ir*, Daru’l-Arab, (Beyrut, 1969), ss. 5-18; krş. Snir, “Why are the Words Exiled? – The Poet and His Rock in the Mirror of Committed Poetry”.

Bu teoriye göre, bir şiirin oluşturulmaya başlama fikri, tasavvufi tecrübenin başlangıç makamlarından birini gösteren bir tasavvufi terim olan *el-vârid*'e benzer.¹⁵ Üretme döneminden sonra, *et-telvîn ve't-temkîn* denilen yaratıcı sürecin ikinci makamı gelir ki; bu, bir sufînin *vecd* halinden geçmesine ve tevhide (cem', fenâfi'llâh) kadar uzanan manevi yoldaki diğer bir makamda karar kılmasına işaret eden tasavvufi bir terimdir.¹⁶ *et-Temkîn*, ya bir *vecd* halinde karar kılma, ya da İbnü'l-Arabî'nin tanımladığı gibi *hâlu ehli'l-vüsûl*¹⁷ (en yüksek tasavvufi seviyeye ulaşanların içinde buldukları hal) anlamına gelirken, *et-telvîn* bir *vecd* halinden diğerine sürekli değişme anlamındadır. 'Abdussabur, bu tasavvufi terimi yaratıcı sürecin ikinci aşamasını tarif etmek için kullanır ve onu şairin şiirini ürettiği bir makam olarak görür.

Bundan sonra şairin, *el-vâridin* başlangıcından önceki olağan haline dönüşü olan üçüncü ve son makam gelir. Onun önündeki tabloda *vecd* halindeyken yazdığı şiir vardır. İşte bu anda, onun eleştiren rasyonel aklı; şiir okuyucuya sunulmadan önce uygunsuz kelimeleri vb. şeyleri değiştirip, vezinde ve kafiyedeki sapmaları düzelterek yapılan işi güzelleştireceğinden dolayı kendisini tecrübeden tamamen ayırmalıdır. Bu son safhada şiirin büyüklüğüne yaklaşmak için şairin tecrübeden ayrılması gerektiğini iddia eden T. S. Eliot'un, "Sanatçı ne kadar olgunlaşırsa, kendisinde mevcut olan ayrılık, o kadar acı çeken insan ve yaratıcı bir zihin olur"¹⁸ ifadesindeki ruh halini anlamak zor olmayacaktır

Lyrical Ballads (1800)'ın ikinci baskısının önsözündeki Wordsworth'un: "Şiir güçlü duyguların kendiliğinden taşmasıdır: O, kaynağını sakinlikte yeniden toplanan duygudan alır."¹⁹ sözleri zikretmeğe değerdir. 'Abdussabur, "Ben en yüksek duygu içinde olduğum zaman asla

15 Ebu Nasr es-Serrâc et-Tusî, el-Luma', tahk.: Abdulhalim Mahmud, Taha Abdulbaki Sürur, Daru'l-Kütübî'l-Hadise, (Kahire, 1960), (Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat 1960), s. 418; Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî, er-Risale fî 'ilmi't-tasavvuf Matba'atu Sabih, Kahire, (ts.), s. 74; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Istilahâtu's-sûfiyye, Matba'at ul'l-Halebi, (Kahire, 1938), s. 237; Abdulmünim el-Hafnî, Mu'cemu mustalahâti's-sûfiyye, Daru'l-Mesire, (Beyrut, 1980); Suad Hakim, el-Mu'cemu's-sûfi, Daru Nedre, (Beyrut, 1981), ss. 1202-1207).

16 et-Tusî, el-Luma', s. 443; el-Kuşeyrî, er-Risale fî 'ilmi't-tasavvuf, ss. 69-70; İbnü'l-Arabî, Istilahâtu's-sûfiyye, ss. 239-240; el-Hafnî, Mu'cemu Mustalahâti's-sûfiyye, ss. 48-49; el-Hakim, el-Mucemü's-Sûfi, ss. 1006-1008.

17 İbnü'l-Arabî, Istilahâtu's-sûfiyye, s. 240.

18 T. S. Eliot, Selected Essayis, Harcourt Brace Jovanovich, (New York, 1950, 1932), ss. 5-6.

19 W. Wordsworth, Selected Poems and Prefaces, edit.: J. Stillinger, Houghton, (Boston, 1965), s. 460.

yazmadım”²⁰ ve bir başka yerde de “Şair içindeki duyguların kabarmasıyla hemen duygularını açıklamaz”²¹ diyerek bunu bizzat yaşantısıyla kanıtlamıştır.

Daha ötesi tecrübe, genelde mistisizmdeki²² özelde de tasavvufdaki gibi insan diliyle tamamıyla açıklanamaz.²³ ‘Abdussabur da, şairin yaratıcı süreçteki durumunu tasvir ederken, *seyr-i süluk*’ta (ilahî öze doğru manevi yolculukta) ilerleyen sufi imajını ödünç alır. O, Aristocuların gizli hisleri açığa vurma düşüncesine yeni bir anlam yükleyen, şiirin yaratıcı sürecinin hedefindeki sufi unsurları da görür.²⁴

Şiir ve tasavvuf için diğer bir belirgin özellik de, gerçeğin ötesine yani ilham alemine geçiştir. Bu sebepten şairin eski imajı bir peygamber gibi yeniden düşünüldü. Bu imaj romantik şiirde yaygın olup, hala post-modern şairler tarafından kullanılır.²⁵ Buna ilaveten, çağdaş şairlere göre vizyon (*er-rü’ya*) hem sufilikte hem de şairane tecrübelerde mühim bir yere sahiptir. Alemi yeniden oluşturan vizyon, bilinen gerçeğin ve alışılmış idrakin ötesine geçişe işaret eder. O, farklı bir ışıkla alışılmış gerçeklikteki şeyleri görmeyi ve dış görünüşlerden uzaklaşmayı da içerir.²⁶

-
- 20 Neşet Mısıri, Salah ‘Abdussabur: el-insan ve’s-şair, el-Heyetü’l-Mısıriyyetü’l-‘Amme li’l-Kitab, (Kahire, 1983), s. 4
- 21 Salah ‘Abdussabur, Kırâe cedîde li şî‘irina’l-kadîm, Daru’l-İkra, (Beyrut, 1982), s. 18.
- 22 G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, (New York, 1954), ss. 4-5; F. Heiler, Prayer, Oxford University Press, (New York, 1958), ss. 139-142, 147, 190; M. Eliade, The Sacred and the Profane, Harcourt Brace Jovanovich, (San Diego, New York&London, 1959), s. 10; R. A. Knox, Enthusiasm, Clarendon Press, (Oxford, 1951), s. 249; J. Korteling, Mysticism in Blake and Wordsworth, (Amsterdam, 1928), s. 2.
- 23 et-Tusi, el-Luma’, s. 388; el-Hafnî, Mu‘cemu mustalahâti’s-sûfiyye, s. 32; Ebu’l-‘Alâ Afîfî, et-Tasavvuf: es-sevretü’r-rûhiyye fi’l-İslâm, Daru’l-Ma‘arif, (Kahire, 1963), ss. 19, 248; Taha Abdalbaki Sürur, Rabiātu’l-‘Adeviyye ve’l-hayatu’r-ruhiyye fi’l-İslâm, Daru’l-Fikri’l-‘Arabi (Kahire, 1957), ss. 116, 121; A. S. Hüseyin, el-Adâbu’s-sûfî, fî Mısr fi’l-karni’s-sâbi’, Daru’l-Ma‘arif, (Kahire, 1964), s. 77.
- 24 Snir, “The Poetic Creative Process according to Salah ‘Abdussabur”, Writer, Culture and Text: Studies in Modern Arabic Literature, edit.: Ami Elad, York Press (Fredericton, 1993), ss. 82-84.
- 25 Örnek için bkz. Adûnis, Ağâni Mihyâr ed-Dimaşkî, Daru’l-‘Avde, (Beyrut, 1971, 1961), s. 40; ‘Abdussabur, Nebdü’l-fikr, Daru’l-Mirrih, (Riyad, 1982), s. 70.
- 26 ‘Abdussabur, Kırâe cedîde li şî‘irina’l-kadîm, Daru’l-İkra, (Beyrut, 1982), s. 16; el-Abdulvehhab el-Beyyâtî, Tecribâtu’s-şî‘iriyye, Menşuratu Nizar Kabbani, (Beyrut, 1968), s. 19; Adûnis, es-Sâbit ve’l-mütehavvil: el-‘Usul, Daru’l-‘Avde, (Beyrut, 1974), s. 97; Adûnis, es-Sâbit ve’l-mütehavvil: es-Sadmetü’l-hadese, Daru’l-‘Avde, (Beyrut, 1978), ss. 166-169, 198.

Tasavvufî tecrübe, ona *el-ahvâl mevâhib* (tasavvufî haller ilahî ihsanlardır) dendiği için ilahi bir ihsandır.²⁷ Bazen şair, İslâm öncesi Arap toplumunda yaygın olan şaire, cinler ve şeytanlarla temas halinde bir varlık olarak bakan anlayışa göre bir deli veya mecnunla da kıyaslanır.²⁸ Bu durum, şiirin Eski Yunan kültürü²⁹ ve özellikle de Plato'nun öğretilerinden gelen³⁰ daha yüce bir kaynağa sahip görünümünün yansıması olan romantik şiirde oldukça yaygındır.³¹ Duyarlılığın tasavvufî görüntüleriyle, psikolojik haller veya deliliğin birleştirilmesini bu bakışla ifade etmek ilginçtir.³²

Şiir ve tasavvuf, sufilere göre ilahî öze doğru yolculuk (*seyr-i sulûk*) ta bir engel olan rasyonel düşüncüyü reddetmede de birleştirilmiştir.³³ Tasavvufî düşünceye göre, ilahî öz (hakikat) ile bağlantı yalnız kalple kurulabilir.³⁴ Romantizm, sembolizm ve sürrealizm gibi rasyonel olmayan ekollerde yaygın olan bu görünüm, Arap şiirindeki yeni sufi eğilimde de sıkça müşahede edilmektedir.

Diğer bir görünüş de, sufilerin Allah tasavvuruna benzeyen bir aşğın tasavvurundaki gibi tasavvufî olmayan amaçlar için sufilerin kendilerini ifade ettikleri, *tevekkül*, *kerâmât*, *hırka*, *vüsûl*, *vecd*, *dervîş*, *fenâ* ve *mürîd* vb. tasavvuf teriminin kullanılmasıdır. Bunun ötesinde bir çok tasavvufî terimin orijinal anlamları kaybedilmiş ya da tamamen farklı bir bağlamda kullanılmıştır. Bu olay, diğer dinlerde ve dillerde açık olan dinî terimlerin sekülerleştirilmesine ilişkin daha genel bir eğilimin parçasıdır. Tasavvufî olmayan başka amaçlar için tasavvufî terimlerin kullanımı, kendilerini sufi geleneğe kattırılmış Müslüman şairler arasında daha açık bir şekilde göze çarpmaktadır.

27 el-Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 54; krş. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Routledge & Kegan Paul, (London & Boston, 1975, 1914), s. 29; J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Clarendon Press, (Oxford, 1971), s. 201.

28 Örnek için bkz. İmrû'l-Kays, *Divân*, edit.: M. Ebu Fadl İbrahim, Daru'l-Ma'arif, (Kahire, 1969), s. 322.

29 Homer, *The Odyssey*, Penguin Books, 1984, s. 337

30 Örnek için bkz. Plato, *The Dialogues of Plato*, İngilizceye çev.: B. Jowett, (R. Demos'un giriş yazısıyla), Random House, (New York, 1937 [1892]), I, 249-250, 288-290.

31 Örnek için bkz. H. Adams, *Critical Theory since Plato*, Harcourt Brace Jovanovich, (New York, 1971), s. 511.

32 W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Mentor, (New York, 1958), s. 26; C. T. Tart, (ed.), *Altered States of Consciousness*, (New York, 1969), ss. 23-43.

33 et-Tûsî, *el-Luma'*, s. 63; Ebu Bekr Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Ta'aruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, edit.: M. A. en-Nevevi, Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, (Kahire, 1980), ss. 78-79; el-Hakim, *el-Mu'cemu's-sûfî*, s. 813.

34 el-Hafnî, *Mu'cemu Mustalahâti's-sûfiyye*, ss. 35, 218; W. Stoddart, *Sufism*, Thorsons, (Wellingborough, Northamptonshire, 1976), ss. 45-46.

Tasavvufî Zühde Ait Unsurlar

İlk dönem Müslüman zahitliği ya da zühdü, tasavvufun tarihî temelidir ve onun bir çok belirgin özelliği daha sonra İslam tasavvufuna ait teorilerde özümsemiştir. İlk dönem İslam zühdünün öncelikli üç boyutu çağdaş Arap şiirinde şöyle yansıtılır:

1. Felsefi Boyut

Ruhun arzusu, hakir görülen vücut hapisanesinden ilahi özle birleşmeye kaçmak olduğu için ruh ve beden arasındaki dualizm İslam zahitliği ve tasavvufunun temel tezahürüdür.³⁵ Bu motif, özellikle üç büyük tek tanrılı dindeki mistisizmin gelişmesinde büyük etkisi olan Yeni Eflatunculuktan tasavvufa geçti. Çağdaş şiirde küçümseyen bedene ve ilahi öz olarak ruha referans, genellikle bir dinin veya romantik dünya görüşünün sonucu değil, daha ziyade modern dünyadaki hayatın anlamının araştırması ve yabancılığın bir açıklamasıdır.

2. Varoluşçu (Existentialist) Boyut

İlk zahitler (*zühhâd*) ve sûfiler (el-guraba; yani “garipler” denilen) gibi çağdaş şairler de, gerçekliği reddetme ve ondan uzaklaşma duygularını açıklarlar. Bu varoluşçu boyut 1950'lerin sonundan beri çok güçlü bir şekilde sürdürülmektedir. Müslüman ve Hıristiyan şairler, varlığın gizemini keşfetmek için, hayal gezintilerine çıkarak hayatın anlamı ve amacını düşünürler. Onlar sık sık kaçış olmadığını gördükleri insan varlığının tabiatı konusunda derin depresyona müptela olurlar. Onlar bu fikirleri somutlaştırmak için, Bîşr İbnü'l-Haris el-Hafî (ö. 227/841),³⁶ Sindibâd³⁷ ve Sisyphus³⁸ gibi tasavvufî, folklorik ve mitolojik imajları kullanırlar. İnsanın bu dünyadaki yabancılığı, sık sık vücut hapisanesindeki ruhun yabancılaşması ile kıyaslanır.³⁹ Pek az şair, köyden gelen şairin şehir

35 el-Hallac, *Divân*, edit.: K. M. Şeybi, Matba'atu'l-Ma'arif, (Bağdat, 1974), s. 40; Şihabuddin es-Sühreverdî, *Heyakilü'n-Nur*, (Kahire, 1335 h.), ss. 9, 39-40; Ebu Hamid el-Gazâlî, *Kimyâu's-sa'âde*, (Kahire, 1343 h.), ss. 3-4, 6.

36 Örnek için bkz. 'Abdussabur, *Divân*, Daru'l-'Arab, 1972, ss. 261-269.

37 Örnek için bkz. 'Abdussabur, *Divân*, ss. 7-13.

38 Örnek için bkz. el-Beyyâtî, *Memleketü's-sünbüle*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme li'l-Kitab, (Kahire, 1984, 1979), ss. 105-110.

39 Örnek için bkz. 'Abdussabur, *Musafir leyli*, Daru's-Şüruk, (Beyrut-Kahire, 1981-1969), ss. 25-27.

hayatının karışıklığıyla yüzyüze geldiği zaman içine düştüğü şoku belirterek, modern kültürdeki yabancılaşmaya kendilerinin yüklediği anlamı açıklar.⁴⁰

Varlığın değersizliği inancına uygun olarak yabancılaşma hissi, sıklıkla varoluşçu (*existentialist*) felsefedeki gibi yolun kaçınılmaz bir kaybedilmesi olarak tanımlanır.⁴¹ İnsanın varoluşu trajik ve saçma olup; yabancılaşma, gariplik, ruhsal bozukluk ve keder bir insan olarak tabiatı gereği onun karakterini etkiler. Mesela bu duygulara ait ifadeler J.P. Sartre'nin *Les Mots*'unun⁴² Arapça çevirisindeki bir paragrafın⁴³ etkilediği 'Abdussabur'un *Musafir Leyl* (Gece Yolcusu) piyesinde bulunur.⁴⁴

3. Zühd Boyutu

Tasavvufî düşüncede dünyevi hayatın inkarı, sufîyi Allah'tan uzaklaştıran bedeninin arzularını reddetmesindeki kadar ölümü arzulama ifadesinde de bulunur. Aynı şekilde, çağdaş şairler bu dünya ve onun kibirlerinden nefretlerini açıklayıp, onun zevklerinden kaçınırlar ve gerçek hayatın kapısı olan ölümü arzu ederler. Bununla birlikte, ilk zahitler arasında bu dünyadaki hayatın inkarı özellikle belirgin ve ölümü arzulamak sınırlı iken, - muhtemelen Hz. Peygamber'in bir hadisi onu yasaklamıştı- çağdaş şairler sık sık ölümü arzu ettiklerini açıklarlar. Bununla birlikte, özellikle onların bu dünyadaki hayata isteksizliği, ya da nefreti açık değildir. İlk zahitlerin aksine, çağdaş şairler bu dünyadaki hayata karşı konuşmazlar, daha ziyade modern uygarlıktaki hayata karşı konuşurlar. Zira onlar, teknoloji ve bilime köle olmaktan kurtaracak geçmişin sadeliğini ve arılığını arzularlar. Daha da ötesi, ilk sufiler ve zahitlerin aksine çağdaş şairler zahidâne görüşlerini pratiğe geçirmezler.

Aydınlanma, Vecd ve Vahdet-i Vücut Boyutları

Her sufî'nin kalbinde Allah'ı arzulama yatar. İnsan ilişkilerindeki gibi bu sufî arzusu sevginin bir şekli kabul edilir. Çağdaş şiirdeki bu sevginin ifadesi yaklaşık olarak her zaman sufî gelenek, yoğun ekzotik kullanım⁴⁵ ve

40 Mesela, el-Beyyâtî, *Tecribâtü's-şi'iriyye*, ss. 11-12; Ahmed Abdulmuti Hicazî, *Divan*, Daru'l-'Avde, (Beyrut, 1982), ss. 106-112, 188-189, 221-230, 439-446.

41 Örnek için bkz.. 'Abdussabur, *Divan*, I, 7-13; 'Abdussabur, *Musafir leyli*, ss. 19-22, 55-57; el-Beyyâtî, *Memleketü's-sünbüle*, ss. 105-110.

42 P. Sartre, *Les Mots*, Gallimard, (Paris, 1964), ss. 89-90.

43 Sartre, *el-Kelimât*, Arapça'ya çev.: Süheyl İdris, Acre, [ts.], ss. 81-82.

44 'Abdussabur, *Musafir leyli*.

45 Örnek için bkz. 'Abdussabur, *Secerü'l-leyli*, Daru's-Şüruk, (Beyrut-Kahire, 1986), ss. 13-19; 'Abdussabur, *Musafir leyli*, ss. 43-48.

şarap sembolizmiyle⁴⁶ yakın ilişkide görünür. Bu sevgi, ilk tasavvufi gelenekteki gibi sevenler arasında -Allah ve şair- bir sırdır ve o ilk ilham edildiği gibi devam etmez.

Bazı eserler, Allah ve Sufî'nin özdeşleştiği ve bütün ayrılıkların yok olduğu tasavvufî birliği (*cem'*) de içeren en yüksek aydınlanma, vecd ve vahdet-i vücut makamlarını tanımlarlar.⁴⁷ Bu anlamda önemli eserlerden biri Adûnis'in Kitabü't-Tehevülât ve'l-hicra fî ağâlimi'n-nehâr ve'l-leyl (Gece ve Gündüz Bölgelerindeki Göç ve Değişimler Kitabı)⁴⁸ Simyevî değişim ve dönüşümleri toplayan bu eser açık bir şekilde vecde ve vahdet-i vücutçuluğa aittir. Bu kitabın çoğu, sürrealizm ile tasavvuf arasındaki yakın benzerlik hususunda Adûnis'in bakışına uygun olarak sürrealist bir psikolojik değerlendirmedir.⁴⁹

Sufî ile yeni tasavvufî şiir arasındaki esas farklılıkları, ilk suffiler ile modern şairlerin dünya görüşlerindeki farklılıklar takip edebilir. Yani, dinî şiir seküler şiire karşıdır. Şüphesiz modern tasavvufî şiir, esasen ilk sufi şairler tarafından açılan daireye yakındır.

İlk sufi eserleri karakterize eden basitlik ve tabiiyet tasavvufî aşkın çağdaş şairâne ifadesinde yeniden canlandırılır. Mesela, Mısırlı genç şair Vefa Vecdî'nin şiiri;⁵⁰ aralarındaki 1200 yıl civarındaki aralık ve öncelikteki dinî samimiyetin azlığına rağmen ilk kadın suffiye Rabiâtü'l-Adeviyye'nin şiirlerinden daha çok hatırlanır.

Sosyal Değerlerin Hizmetindeki Tasavvufî Terimler

1960'ların başlangıcından beri kişisel tecrübelerin ifade edilmesinin yanında sosyal dünya görüşleriyle sufi geleneğinden kavramları ve şahısları toplamak için bir eğilim oluştu. Bu yeni atılımda, yol gösteren ve akımın önemli temsilcileri olan 'Abdussabur ve el-Beyyâtî gibi şairlerdi. Onlar, çok yenilikçi ve orijinal tarzdaki fikirlerini ifade etmek için sufi eğilimleriyle sosyal görüşleri bir araya getirmeyi başardılar. Onlar bu amaçtan dolayı, görüşlerini ifade edebilecekleri ve yeni boyutlar ekleyebilecekleri uygun

46 Örnek için bkz. 'Abdussabur, Musafir leyl, ss. 69, 85.

47 Örnek için bkz. 'Abdussabur, en-Nâs fî bilâdi, Daru'l-Arab, (Beirut, 1957), ss. 95-96; 'Abdussabur, Divân, ss. 47-49; Snir, "Mysticism without Sufism: A new Reading of 'Abdussabur Poem 'The Little God'", el-Karmil – Studies in Arabic Language and Literature, (1985, Sayı: 6 ss. 129-146.

48 Adûnis, Kitabü't-Tahavülât ve'l-hicre fî akâlimi'n-nehâr ve'l-leyl, el-Mektebetü'l-'Asriyye, (Beirut, 1965).

49 Adûnis, es-Süfiyye ve's-Sürvâliyye, Daru's-Saki, (Beirut, 1992).

50 Örnek için bkz. V. Vecdî, el-Hubb fî zemâninâ, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitab, (Kahire, 1980); Vecdî, el-Hars fî'l-bahr, Medbulî, (Kahire, 1985).

simaları araştırmak için ilk sufi kaynaklarına müracaat ettiler. Sufi veli Hallâc bu tip şiirlerde çok sıkça kullanılan bir simadır.⁵¹ Temel fikir Allah'la bağ kurmak için tasavvufi çabanın sosyal adalet uygulamasıyla bir arada değerlendirilmeden anlaşılamayacağıdır.

Tam bir sosyal adaleti sağlama gayretiyle sufi vizyonunu bir araya getiren benzer bir tasavvufi sosyal dünya görüşü de, Necib Mahfuz'un eserlerinde olduğu gibi nesirde ortaya çıktı. Hem şiirde, hem de nesirdeki tasavvufi-sosyal görünüşün bu tipine ait görünüşün belirmesi açıkça, 1950'lerin ortasında Arap ülkelerindeki politik olaylar ve Stalinci suçların açığa çıkmasındaki solcu dünya görüşleriyle Arap entellektüellerinin hayal kırıklığına bağlanır.

Sonuç

Çağdaş Arap şairleri, ilk tasavvuf terimleri ve sembolizmini, onlara başka anlamlar yükleyerek oldukça sık kullanırlar. Onlar laik (seküler) şairler gibi sosyal görüşleri kadar duygularını ve tecrübeleri ifade etme konusunda yoğunlaşırlar, nadiren kendilerini tasavvufi terimlerin önceki anlamlarıyla ilişkilendirirler. Yeni tasavvuf şiiri Hz. Peygamber [as]'in ve sufi şeyhlerin tasavvufi eğitiminden geçerek dolaylı ve doğrudan Allah'la bağ kurmada ve kendiliğinden olmada eski tasavvufi şiire benzer.

Yeni sufi eğilimin; Hıristiyan Yusuf el-Hal (1912-1987) ve Halil Havi (1925-1982); Yahudi "sufi şair" lakaplı Murad Mikâil (1906-1986) ve Bahaî Müeyyed İbrahim (1910-1987) gibi Müslüman olmayan şairleri de içine alan belli başlı şairleri coğrafi açıdan farklı bölgelere mensuptur. Bununla birlikte tasavvufi gelenek onların kültürel mirası olduğu kadar dinî mirası da olduğu için, yeni eğilimin önceki Müslüman şairleri de kapsadığını söylemeye gerek yoktur. Genelde tasavvufi motiflere yönelen çağdaş şairler, kendileri için bir hayat tarzı olmayan tasavvufu ve onu yaşayan sufleri pratikte takip etmiyorlar.

Yeni tasavvufi eğilimin Arap edebiyatı tarihinde oynayacağı rolü ilk etapta belirlemek zordur. Ona yönelik faktörler özellikle de modern uygarlıktaki insanın kötü durumu, etkisi kolayca değerlendirilebilecek faktör

51 Örnek için bkz. 'Abdussabur, Me'sâtü'l-Hallâc, Daru'l-'Arab, (Beyrut, 1965, 1964); 'Abdussabur, Murder in Baghdad, İngilizceye çev.: K. Semaan, Brill, (Leiden, 1972); krş. Snir, "The Oil in the Lamp Will Never Dry up: Dialectic of Ivory Tower/Lighthouse in the Mirror of Committed Poetry", el-Karmil - Studies in Arabic Language and Literature, 1992, Sayı: 13, ss. 7-54; Snir, "Why are the Words Exiled? – The Poet and His Rock in the Mirror of Committed Poetry", el-Karmil - Studies in Arabic Language and Literature, 1993, Sayı: 25(2), ss. 245-256; Snir, "A Study of 'Elegy for al-Hallaj' by Adûnis", Journal of Arabic Literature, 1994, Sayı: 14, ss. 49-93.

değildir. Yalnız, daha uzak bir perspektiften bakmak, bu eğilimin modern Arap edebiyatındaki gerçek yerini değerlendirmeye, Arap dünyasındaki daha önceki süreci ve onu yansıtan maneviyatçı eğilimleri belirlemeği mümkün kılacaktır.

MANİHEİZM *

Kurt RUDOLPH
Çev.: Mustafa BIYIK **

Roma İmparatorluğu'nda büyük gnostik okulların şekillenmesi ikinci yüzyılda son bulurken, üçüncü asırda, doğuda (Mezopotamya) dünya çapında gnostik bir dinin altın devri başlar. Bu, insanlık tarihine büyük din kurucularından biri olarak geçmiş bir adamın eseridir. Sözünü ettiğimiz Maniheizm, dinler tarihinde bilinen dört dünya dininden biri sayılabilir. Bunun anlamı, onun Buddizm, Hıristiyanlık ve İslam ile aynı konumu paylaşması; fakat bunlardan farklı olarak geçmişte kalmış olmasıdır. R. Haardt onu “misyonerlik özelliği ile evrensel bir vahiy dini olarak, geç dönem antik çağ Gnostisizm'inin (*Gnosis*) son ve mantıklı düzenlemesi” biçiminde nitelemiştir.¹

Maniheizm'in Ortaya Çıkışını Sağlayan Koşullar

Bu gnostik dünya dininin doğuşu için gerekli zemin –bu niteleme tamamen yerindedir- uzun bir süreden beri hazırlanmış bulunuyordu. Zira Mezopotamya sadece antik bir medeniyete değil; aynı zamanda binlerce yıllık bir tarih esnasında gelişen ve birbirleriyle karşılaşan farklı dini gelenekler zenginliğine de sahipti. Bu bölgede, geç Helenistik döneme kadar izlerine orada-burada rastlanabilen antik Babil kültürünün filizleri yanında, Fars yönetimi (m.ö. 539) ile nüfuz temin eden İran dini düşünceleri ve daha sonra İskender'den itibaren de Hellenistik medeniyet vardı. Ayrıca Babil Sürgünü (m.ö. 597) diye adlandırılan zamanda bölgede güçlü bir Yahudilik

* Bu metin, Kurt RUDOLPH'un GNOSIS: the Nature and History of an Ancient Religion (trans. Ed. Robert McLachlan Wilson, Edinburgh, 1983) adlı eserinin 326-342. sayfalarının çevirisidir.

** G. Ü. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi.

1 Sacramenta Mundi. Theol. Lexikon für die Praxis, Freiburg/Breisgau (Herder), c. III, 1969, sütun 328 (English Translation London 1969, 373). Ayrıca A. Böhlig in Die Gnosis III (Der Manichäismus), s. 27 ve devamı ile karşılaştırmız.

ortaya çıktı. Hıristiyanlık buraya ikinci asırda Suriye'den girdi ve özellikle kuzeyde Urfa ve Nusaybin gibi merkezler oluşturdu. Başlangıçta gnostikler (Urfa'da bulunan bu özel sapkın grup, Quq adında birinin taraftarlarıdır, Quqiler), Marcionistler ve Yahudi kökenli Hıristiyanlar gibi sonradan sapık ilan edilen grupların egemen olması dikkat çekicidir. İlk dönem Doğu Hıristiyanlığı'nın bu durumu, onun ikinci ve üçüncü asırlardaki başlangıcından itibaren görünüşte tipik bir özelliği idi ve bu özellik, *İnci'nin Şarkısı* ile *Süleyman'ın Mezmurları*'nı içeren düzmece eser *Thomas'ın İşleri* ve Mani'nin ilk öncülerinden Bardaisan (Latince: Bardesanes) figürü gibi bu bölgede gnostik ve gnostikleştirici eserlerin ortaya çıkışının kaynağını da açıklar.

Bardaisan

"*Suriyeli Filozof*" diye isimlendirilen bu kişi, yaşamının önemli bir bölümünü Urfa kralı IX. Abgar'ın sarayında geçirdi (179-216). Şehrin Romalılar tarafından ele geçirilmesinden sonra (216) Ermenistan'a gitti ve muhtemelen 222 yılında orada öldü. Bardaisan, benimsemiş olduğu Gnostisizm ile şekillenen bir Hıristiyanlıkla, Doğulu Yunan eğitimini şahsında topladı. Görünürde Hıristiyan Urfa'yı güçlü bir şekilde etkileyen mensubu olduğu topluluk ya da okul için Süryanca 150 ilahiden oluşan bir kitap yazdı. Mezmurlar örneğine göre oluşturulmuş olan bu kitap, sadece daha sonraki amansız hasmı Urfalı Ephraem (306-373) tarafından parçalar halinde muhafaza edildi. Onun öğretilerini izleyen öğrencilerinden biri kader konusunda, heresiografik kaynaklar yanında, Bardaisan'ın düşüncelerini ilk elden kavramamızı sağlayan tek eser olan *Ülkelerin Şeriatları Kitabı* adında diyalojik tarzında bir risale yazdı.² Diğer eserler başlıkları dışında bize ulaşmadı. Bazıları da (*Süleyman'ın Mezmurları* ya da *İnci'nin Şarkısı* gibi) yanlış bir şekilde ona dayandırıldı. Bardaisan'ın sadece kısmen yeniden kurgulayabileceğimiz öğretisini değerlendirmek kolay değildir ve bu, günümüze değin araştırmacılar arasında tartışma konusudur.³

O, bir taraftan ilk dönem Suriye Hıristiyanlığı'nın hür düşünceli bir temsilcisi olarak düşünülürken, diğer taraftan Hilgenfeld (1864)'in bir

2 H.J.W. Drijvers tarafından Süryanice versiyonunun yeni baskı ve İngilizce çevirisi: *The Book of the Laws of the Countries*, Assen, 1964. Almanca çevirisi : A. Merx, *Bardesanes von Edessa*, Halle 1863, ss. 25-55; H. Wiesmann'ın 75'de *Jahre Stella Matutina*, Feldkirch 1931, ss. 553-572.

3 H.J.W. Drijvers'in büyük monografisi *Bardaisan von Edessa* ve benim araştırmamla karşılaştır: *Theologische Rundschau* 34 (1969) 223-24; 37 (1972) 349 ve devamı. Bardaisan öğretisinin gnostik özelliği özellikle B. Aland tarafından *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81 (1970), ss. 334-351'de ortaya konulmuştur. Son dönemde Dietrich'te Synkretismus, ss. 123-143.

monografisinde “son gnostik” olarak tanımlanır. Bu, kısmen ilk dönem Süryani (Urfa) Hıristiyanlığı’nın konumunu belirlemek amacıyla kullanılan yetersiz terminolojiden; kısmen de eksik kaynaklardan ileri gelir. Eğer Kilise Babaları’nın, özellikle de Süryanilerin rivayetleri kabul edilecek olursa, Bardaisan’ın öğretisinin Doğu Gnostisizm’inin özel bir şekli olarak ele alınması gerekir. Bardaisan, bazı heresiolojistlerin (Hippolytus gibi) kabul ettiği gibi Valentinus’un öğrencisi değildi. Ancak o, ilahiyatını etkileyen ve ekolünde açıkça devam eden ve Maniheizm’e geçişini kolaylaştıran gnostik (Hermetik de dahil) düşünceleri açıkça kullandı. Onun dünya görüşü tamamen kötümser olup, Tanrı ve Karanlık (heyula) dualizmine dayanır. Onlar arasında dört temel unsur bulunur: Işık, rüzgar, ateş ve su. Bu unsurlar asli düzenin mukadder ihlali sonucu karanlıkla kaynaştılar ve bu, evrenin yaratılışı sonucunu doğurdu. Felaketi sadece Mesih’le özdeşleştirilen *düşüncenin kelimesi* ya da *İlk Tanrı’nın Gücü* durdurabilir ve üzerinde Tanrı’nın saf ruhani dünyasının bulunduğu daha yüksek (ruhani) ile daha alçak (maddi) bölümlerden oluşan karışımdan bir düzen kurabilir. Beden ile maddenin kötü olduğu ve Adem’in düşüşünden dolayı Tanrı’ya dönemeyecek olan ruhun kurtuluşunu engelledikleri düşünülür. Ruh sadece İsa aracılığıyla Tanrısal ruhun yardımıyla bir kez daha *gerdek odasına* (bridal chamber) yükselme gücüne sahip olabilir. Bunun önemli bir vasıtası *bilgi*, yani *idrak*’dır. Bu, onun şu görüşleri ile tutarlıdır: Bardaisan’a göre beden yeniden dirilişi söz konusu değildir ve İsa yeryüzünde hayali bir bedene yerleşmiştir. Bu, onun gnostik dünya görüşü ile yakın bağlantısını her şeyden daha iyi kanıtlar. Onun ortaya koyduğu Yunan düşüncesinden alınmış evren düzeni ile ilgili kademelendirilmiş değerlendirmesi (gezegenler ve yıldızlar yalnızca kötü güçler değildirler) ve yukarıda sözü edilen diyalojik tarzında risalede ortaya koyduğu gibi, astrolojinin kaderciliğine karşı irade özgürlüğünü savunması buna tamamen uygundur. Şayet, Batıda Gnostisizm’in çeşitli tezahürleri Bardaisan ile karşılaştırılacak olursa, diğer gnostik okullar ile beraber ondan Maniheizm’e zemin hazırlayan bağımsız Doğu Gnostisizm’inin yazarı olarak söz etmemiz için iyi neden vardır.

Mani’nin Hayatı

Din kurucusu Mani, Mezopotamya’nın güney bölgesindedir. Muhtemelen 14 Nisan 216’da Dicle kenarında Fars başkenti Silifke-Ktesifon’da doğdu. Ailesinin asil İran soyundan olduğu, hatta annesinin Part kral soyuna mensup olduğu söylenir; ancak bu şüphelidir. Babası Pattak (Yunanca: Pattikios; Latince: Patecius), gnostik bir vaftiz mezhebine katılmış ve oğlunu da ilk dönemde bu mezhebe sokmuştur. Son zamanlarda

bulunan bir kaynak olan *Cologne Mani Kanunnamesi* (Cologne Mani Codex)'nden açıkça anlaşılmaktadır ki bu, takriben m.s. 100 yılında Suriye'de ortaya çıkan efsanevi peygamber Elkesai (Tanrı'nın gizli gücü)'ye kadar dayandırılabilceği ileri sürülen sapık Yahudi kökenli Hristiyan Elkesailer cemaatiydi. Bugüne değin güney Irak'ta yaşayan Mandenler de, genç Mani'nin etrafını çevreleyen bu vaftizci fırkanın bir parçasını oluşturdu. Mani yaklaşık olarak 228/29 yılında 12 yaşında iken ilk vizyonla karşılaştı. Bu görüntü sırasında onun *göksel eşi, ikizi, ortağı* veya *dostu* ona gözüktü ve onu sürekli koruyup yardım edeceğine dair ona söz verdi. Mani daha sonra bunda *teselli edicinin* (Paraklit) ya da kendi öğretilerinin "gizlerini" ona bildirmiş olan *Kutsal Ruh*'un etkin vahyini gördü. Bu tecrübe sonucunda Mani çevresiyle ilişkisini kesti ve bu tecrübe üzerine düşünmeye başlayarak vaftizcilerin uygulama ve öğretilerini düzeltmeye çalıştı. Bu durum cemaatte bir bölünmeye ve Mani'nin kovulmasıyla sonuçlanan resmi bağların kopmasına yol açtı. Sadece babası ve iki müridi onunla kaldı. Bu sırada 24 yaşında iken bir başka tecrübe daha yaşadı ve gerçek görevinin *Işığın Elçiliği*'ni yapmak olduğunu anladı. Bu, 19 Nisan 240 olarak tarihlendirilebilir ve bir kez daha Tanrı'nın yani Işık Kralı'nın koyduğu düzene göre hareket eden *Dost*'un bir vahyi olarak alınabilir. Mani, bir ilahide rolünü özetle şöyle ifade etti:

"Ben, Babil ülkesinde doğan kadirşinas bir dinleyiciyim (yani öğrenciyim),
Babil'de doğdum ve hakikatın eşliğine yerleştirildim.
Ben Babil'den gelen bir şarkıcı, bir dinleyiciyim,
Ben, dünyaya bir daveti bildirmek için Babil'den geldim."⁴

Onun daha sonraki yaşamı hakkında sadece kaba bir fikre sahibiz. Öğrencileriyle beraber görünüşe göre ilk cemaatini oluşturduğu başkent Silifke-Ktesifon'a kaçtıktan sonra İran'ın içinde ve dışında davetini etkin bir biçimde yaymaya başladı. Elçiler Batıya, Roma eyaletlerine gönderilirken Mani'nin kendisi de 241 yılında bir gemi ile Hindistan'a ve oradan da İndus Vadisi'nin yukarısına, Turan'a seyahat etti ve orada kralı kendi safına çekti. Yaklaşık 242/43 yıllarında I. Ardashir'in ölümünden sonra yeni yönetici I. Şapur (*Shapur*)'a (242-273) sadakatını sunmak için Babil'e geri döndü. Mani, I. Şapur'dan destek bulmayı ve hatta kralın maiyetine girmeyi başardı. O sırada kralın iki kardeşi Mani'ye bağlanmışlardı. Açıkça görülüyor ki, bu yeni evrensel din kendini Pers İmparatorluğu için mutlak güce sahip Zerdüş ruhban sınıfı Magi'nin yer almadığı uygun bir ideoloji olarak sundu. Mani artık hiç bir engel olmadan öğretilerini yayabiliyordu. Öğrencilerini Suriye,

4 A. Adam, *Texte zum Manichäismus* 111'den alıntı yapılmıştır. Metin, Turfan fragmanlarından birinden (M4) alınmıştır.

Mısır ve Doğu İran'a gönderdi. "Ben ... Doğu'dan Batı'ya kadar yaşam ekinini ektim. Gördüğün gibi benim umudum dünyanın doğusuna ve yer kürenin bütün bölgelerine (yani Batı'ya), Kuzey ve Güney yönüne ulaştı. Elçilerden hiç biri şu ana kadar bunu yapmadı..." I. Şapur öldüğünde halefi I. Hürmüz (273-74)'de Mani'ye iyi duygular besledi. Fakat I. Behram (274-77) zamanında talihi değişti. Herhalde o dönemde Magi sınıfı, İran'ın geleneksel dini düzenini altüst etme tehdidinde bulunan istenmeyen bu rakibi ortadan kaldıracak bir etkiye sahip olmuştu. Zerdüş Kilisesi'ni tam bir reformdan geçirme amacında olan Magi'nin başkanı Kartir (Kartēr), Mani'nin baş düşmanı olarak gözüktü. Mani'nin Belapat (Gundeshapur)'da ikamet eden Büyük Kral'ın görüşünü değiştirme girişimi başarılı olamadı. Hapse atıldı ve orada çok geçmeden zincire vurulmuş olarak 276'nın ilkbaharında öldü. Cesedi o dönemde sapkınlara uygulanması gelenek olduğu üzere parçalara ayrıldı ve kent dışında teşhir edildi. Mani'nin cemaati bu olayda efendilerinin ıstırabını ve "haça gerilişini" (şehadetini) gördü ve bu olaydan sonra onun ışık ülkesine yükseldiğine inanıldı.

Maniheizm'in Yayılışı

Mani Kilisesi artık zor koşullarda varlığını sürdürdü; zulüm ve bölünmelerle karşı karşıya kaldı. Cemaatin önderliğini yapan Mani'nin halefleri de şehit edildiler. Bu durum Maniheizm'in Fars topraklarında gerilemesine yol açıtsa da (Mazdekilerin acımasız bir sertlikle bastırılan ihtilalcı hareketi (494-524), sonunda buna katkıda bulundu), her yerde böyle olmadı. Aksine onun Doğu ve Batı ülkelerinde göç yoluyla yayılışı hızlandı. Tüccarlar ve misyonerler (öğrenciler) kurucularının işini sürdürdüler. Yaklaşık 300 yılında "Işık öğretisi" diye adlandırılan öğretiyeye, Suriye, Kuzey Arabistan, Mısır ve Kuzey Afrika'da (St. Augustine burada bu öğretiyeye 373-382 arasında katıldı) rastlanabiliyordu. Maniheizm Suriye'den Filistin, Anadolu ve Ermenistan'a ulaştı. Dördüncü yüzyılın başlangıcında Roma ve Dalmaçya'da ve hemen sonra da Fransa ile İspanya'da Maniheistlerin bulunduğu dair kanıt bulunmaktadır. Maniheizm'e karşı tartışma metinleri ve mevcut dinden ayrılanlara karşı çıkarılan imparatorluk kararları Maniheizm'in etkisine karşı koymaya çalışır; başka fırkalarda farklı örtüler altında (Pavloscular, Bogomiller, Katharlar) etkisini Ortaçağ'a kadar sürdürse de, daha VI. yüzyıldan itibaren din ortadan kaybolur. Batı'da artık hiçbir gerçek Maniheist'in kalmadığı bir dönemde, Maniheizm geliştiği Doğu'da konumunu daha başarılı ve kalıcı kılabilirdi. Bu belki de Hıristiyanlık ve Zerdüştlük tekeline son vermiş olan İslam'dan kaynaklanmaktaydı. Mani dini, Arap fetihlerinin ilk döneminde bir kere daha İran'da, kısmen aydınlar arasında revaç bulan bir din olarak müsamaha

gördü. Maniheizm Doğu İran (Horasan)'dan gelmiş olmasına karşın; Orta Asya (Türkistan, Tarım Havzası) onun merkezi oldu. Hatta burada 762'de Uygur İmparatorluğu'nun devlet dini olmayı da başardı. İmparatorluğun çöküşünden sonra (840), onu izleyen küçük devletlerde, acımasız Moğol saldırısında tamamen yenik düştüğü XIII. yüzyıla değin Buddizm ve Nesturi Hıristiyanlığı yanında kendi durumunu korumayı sürdürdü. Maniheizm'in Orta Asya'daki önemi, XX. yüzyılın başlangıcında Alman, Fransız ve Rus bilginleri tarafından birkaç defa yapılan Turfan seferleri sırasında elde edilen bu dönemden kalma pek çok yazılı belge ve freskolarla ortaya kondu.

VII. yüzyılda Mani'nin takipçileri de İpek yolunu izleyerek Türkistan'dan Çin'e vardılar. İlk öğrenciler 694'de Çin İmparatorluk sarayında kendilerini gösterip Buddistlerle, Nesturilerle ve Taoistlerle yarıştılar. Misyonerlik uygulamasında Çin geleneğine nasıl uyum sağlayacağını bildiğinden Maniheizm aleyhine birkaç ferman çıkarıldı ve Konfüçyüs'e bağlı aydın kişiler ona şiddetle karşı çıktılar. 843-844'te müntesipleri kanlı bir baskına maruz kaldılar ve cemaatin çoğu öldürüldü. Buna rağmen XIV. yüzyılın sonlarında Ming sülalesinden imparatorlar hala "saygın ışık dininin" takipçilerine karşı tedbir alma gerekçesi bulabiliyorlardı. (Portekiz kayıtlarına göre) Çin'in güneyinde Maniheizm geleneklerinin XVII. yüzyılda hala yaşadığı rivayet edilir. Maniheizm etkisinin Tibet'e kadar da izi sürülmüştür. Bu şekilde Maniheizm Gnostisizm'i İspanya'dan Çin'e yayıldığı süre içinde bin yıldan daha fazla bir tarihe sahip olmuştur. Böylece cemaatine şunları söyleyen Mani'nin haklılığı da kanıtlanmıştır: "Fakat umudum Batı'ya ve Doğu'ya uzanacaktır ve onlar bütün dillerde onun vaazının sesini duyacak ve onu bütün şehirlere vaaz edecekler. Benim dinim bu ilk noktada bütün eski dinlerden üstün çıkar. Çünkü, eski dinler münferit yerlerde ve münferit şehirlere kuruldu. Benim dinim bütün şehirlere uzanacak ve onun bildirisi her yere ulaşacak."⁵

Maniheizm'e Ait Eserler

Mani, eserini tahriften korumak ve unutulmamasını sağlamak için inanç sisteminin yazılı olarak korunmasına büyük önem verdi. O, bu noktada da seleflerinden, ilk peygamber ve din kurucularından üstün olmayı amaçladı. Ona göre bunlardan hiç biri yazılı kitap bırakmamıştır ve dolayısıyla onların mesajları eksik bir biçimde korunmuştur. Bu amaçla yeni, kullanışlı bir alfabe geliştirdi ve Farsça-Süryanice bir takım eserler yazdı; bunların yazımına ve çoğaltılmasına büyük özen gösterdi. Bu şekilde mevcut hale gelen metin ve kitapla ifade edilen Maniheizmlerin üstün kültürü, ona

5 Basılmadı. C. Schmidt/H.J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten* 44, Berlin 1933, (metin s. 86).

daha sonra “nakkaş” lakabını kazandırdı. Ne yazık ki onun kendi eserlerinden sadece hasımları veya taraftarlarının eserlerinde nakledilen çok az sayıda parçalar kaldı.⁶ Fakat en azından onların isimlerini biliyoruz: Büyük Kral I. Şapur’a ithaf edilen bir eser olarak *Şapuragan* (*Shahpuhrakân*), *Büyük veya Yaşayan İncil* (*Great or Living Gospel*), *Hayat Hazinesi* (*Treasure of Life*), *Pragmateia* (yani kompozisyon, tarih çalışması), *Sırlar Kitabı*, mektuplar ve risaleler, bazı ilahi ve dualar ve ayrıca resimlerle dünya görüşünü anlattığı bir çeşit resim kitabını (*Eikon veya Ardhang*) içeren bir külliyat olan *Devler Kitabı*. XIX. asrın sonuna kadar Hıristiyan, Zerdüşt ve İslam heresiolojistleri tarafından muhafaza edilen birkaç şeyden başka Maniheizm’in hemen hemen hiç bir özgün kaynağı yoktu. Ancak yukarıda zikredilen Turfan Seferleri (1898-1916) beklenmedik zengin bir Maniheist literatürü ve sanatı ortaya çıkardı (İran, Eski Türkistan ve Çin’de).⁷ En önemli bölümleri Berlin’e geldi. Bunların yayımlanması henüz tamamlanmadı. [Bunlar arasında] inançla ilgili metinler, ilahiler, dualar, günah çıkarma ile ilgili deyişler, ilmihaller, öğüt risaleleri ve mektuplar, tefsirler, tarihi ve mitolojik türden rivayetlerle duvar resimleri ve minyatürler yer almaktadır. Eserlerin çoğu kötü şekilde hasarlı ve parça parçadır. Bunlar Maniheizm’in geç dönemine (VI-X. asırlar) ait olsalar da, ilk kez bu esrareniz dine doğrudan ulaşmamızı sağlar. Ayrıca onlar Mani’nin eserlerinden, yani *Şapuragan*’dan parçaları içerir. Bir kaç on yıl sonra (1930’da) başka bir bağlamda daha önce sözünü ettiğimiz Carl Schmidt, Medinet Madi’den (Orta Mısır’da Fayyum Vahası’nın güneybatısı) Kıpti dilinde Mani metinlerini ortaya çıkardı. Bu metinler kısmen Berlin’e, kısmen de Londra’ya götürüldü.⁸ Turfan’daki bulgulardan farklı olarak bu Kıpti metinler nispeten iyi bir şekilde korunmuş ve aynı zamanda da daha eski kitaplar (*codexler*)’dı. Bunlar yaklaşık 400 tarihine dayanır ve bundan dolayı Maniheizm’in doğuşundan sadece 150 yıl sonra yazıldı. Bu eserler muhtemelen IV. yüzyılda Yukarı Mısır’da Yunanca ve Süryanice’den tercüme edildi. Onların da yayımlanması henüz tamamlanmadı. Üstelik bazı kısımları ne yazık ki, II. Dünya Savaşı’nda kayboldu. Mani’nin öğrencilerine

6 A. Adam’ın *Texte zum Manichäismus*, ss. 1-35, 111-128’de kullanışlı bir koleksiyonu. Buna şimdilerde *Köln Mani Codex*’inden malzeme ilave edilebilir (*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*’de A. Henrichs/ L. Koenen ile karşılaştırmız). Ayrıca karşı.: A. Böhlig and J.P. Asmussen, *Die Gnosis III*, ss. 221-239.

7 A.v.Le Coq’un *Auf Hellas Spuren in Ostturkestan*, Leipzig 1926 grafik raporuyla karşılaştırmız. Şimdi en son raporlara göre Turfan ve Urumchi (Çin’de)’de önemli ölçüde çok materyal bulundu. Karşılaştırmız: H. J. Klimkeit’in *Manichaean Art and Calligraphy*, s. 23 v.d. , ss. IV, V, VI. (resim 6-9)

8 Karşılaştırmız: C. Schmidt, *Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten*, Stuttgart 1933; C. Schmidt/H.J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten*.

verdiği dersler niteliğinde ansiklopedik bir el kitabı olan ve bu güne kadar Mani'nin düşünce dünyasını en iyi tanıtan *Kefaleya* (yani *Temel Makaleler*) ve yine vaazlar ve bir ilahi kitabından oluşan bir külliyat basılmış bulunmaktadır. Her ikisi de Mani cemaatının dindarlığı hususunda değerli kanıtlardır. Son zamanlarda *Onun (Mani'nin) Bedeninin Yaratılışı Üzerine (On the Genesis of his (Mani's) Body)* başlığını taşıyan IV./VI. yüzyıla ait cep kitabı formunda (3.5 cm. X 4.5cm.) parşömen üzerine Yunanca el yazması ortaya çıktı. Bu eser onun ilk öğrencilerinin rivayetlerine dayanılarak cemaati tarafından derlenen Mani'nin biyografisinin bir bölümünü oluşturmaktadır. Henüz yeni basılmış olan bu metin de Mısır kaynaklı olup Köln papirüsler koleksiyonu içinde bulunmaktadır.⁹ Bu, Yunanca yazılmış bugün elimizde mevcut ilk özgün Mani metni olup, ilk cemaatin Doğu'ya ait geleneklerine dayanır.

Mani'nin Öğretisi

Orijinal kaynaklara bu önemli ilaveye rağmen, Mani'nin hangi temel sistemi savunduğu ya da sunduğu hususu hala çok tartışılan bir problemdir. Çünkü sahip olduğumuz eserler ve diğer rivayetler bu sistemin daima misyonerlik eğiliminden ve Maniheizm'in içinde yayıldığı İran-Pers, Hıristiyan ve Buddist çevreye sağladığı uyumdan doğan çeşitli görünümlerini ve tasarımlarını yansıtmaktadır. Bu çeşit bir uyum, Maniheizm öğretisinin kendine özel bir niteliğiydi. Otantik sistemin [ne olduğu] sorusunu cevaplamak için Mani'nin bizzat kendisinin diğer gelenek ve düşüncelere kolaylıkla uyum sağlayacak kadar esnek bir inanç sistemi ortaya koyduğu düşünüldü. Biz bu olgunun aynısını mevcut Gnostisizm dünyasından tanıyoruz. Kendisini bir filozof değil; ama bir gnostik teosof ve peygamber sayan Mani, görevinin yaşadığı dönemde Doğu'nun dinsel geleneğini insanın kurtuluşunu vurgulayan evrensel bir dinle birleştirmek olduğunu düşündü. Bu *bilinçli senkretizm*'i sağlamak amacıyla, gnostik kurtuluş öğretisi olma pratik amacını gözetken berrak bir kuramsal temel yapıya sahip son derece güçlü bir mitolojik sistem oluşturdu. Bu mitolojik sistemin parçaları kolay bir şekilde değiştirilebilecek özellikteydi ve Mani'nin diğer kavram ve kataloglara yönelişiyle de gösterildiği üzere onun bunu ispat ettiği anlaşılıyor. Üstelik modern araştırma gittikçe Kıpti Maniheizmi'ne ait metinlerde (özellikle *Kephalaia*'da) korunan geleneğin orijinal sisteme en yakın olduğu ve yeni de olsa benzer materyal ile İran metinlerinden desteklendiği görüşüne haklı olarak meylediyor. Böylece Mani'nin sisteminin Hıristiyan gnostik tabiatı ve yakın zamanda Köln Mani

⁹ A. Henrichs ve L. Koenen'in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1970, 1975, 1978, 1981, 1982'deki önsöz ile karşılaştırınız.

Codex'i ile doğrulanan onun Suriye-Mezopotamya çevresi aracılığıyla sapkın-gnostik Yahudi Hıristiyanlığı ile olan dolaylı ilişkisi¹⁰ anlaşılır bir hale gelir. Mani, kendi dininin diğer dinlerle, özellikle de köken itibarıyla yakın ilişki içinde olduğu İran Zerdüştlüğü ile birleştirilebilme hedefini gözetmeyi kaybetmeksizin, kristoloji, vahyin döngüsel olduğu öğretisi, eskatoloji, asketik yaşam gibi dinin pek çok özelliğinde söz konusu kaynaktan açıkça faydalanmıştır. Onun bu açıdan bilinçli olarak yetiştirdiği öğrencileri, Arap (VIII. yüzyıl) ve Orta Asya-Çin kaynaklarında (VI-X. yüzyıllarda) St. Augustine'nin yaşadığı dönemde (IV. yüzyıl) Roma egemenliğindeki Kuzey Afrika'da karşılaştığımız üzere, sadece bu eğilimi sürdürdüler ve Maniheizm'i bu tarzda biçimlendirmeye devam ettiler. Mani'nin Hıristiyanların *şefaathçısı*, Zerdüş'tün kurtarıcı oğlu ve geleceğin *Buddası* (*Maitreya*) olarak kabul edilmesi, görünürde elçi olarak belirlenen müridin yetkisinde olduğundan, bu inançlardan bir ya da ötekini özümsemesi anlaşılır bir hale gelir. O, Doğu'ya seyahatlerinde bu uygulamayı muhtemelen kendisi başlattı. Mani *Kephalaia*'da şöyle der: "Yazılı metinler, hikmet, vahiyler, meseller ve daha önceki tüm kiliselerin (dinlerin) ilahileri her yerde toplandı ve benim kiliseme (dinime) gelip, benim vahyettiğim hikmete eklendi. Nasıl ki suya su eklenirse çok su olur, bu şekilde eski (daha önceki) kitapları benim eserlerime ekledim ve eski (daha önceki) tüm nesillerde (şimdiye kadar) ortaya konmamış türde büyük bir hikmet oluştu. Benim yazdığım kitaplar (daha önce) ne yazıldı, ne de vahyedildi."¹¹ Bununla beraber, başka yerde bize söylenildiği üzere Mani öğretilerini insan ürünü bir kitaptan almadı; *En Kutsal Baba*, yani onun *Işık Ruh* (*nous*) "mahiyeti idrak edilemeyecek kadar kalabalık bir cemaatin arasından" onu seçti ve ona *sırlarını* ve bütün evreni açıklamak için onu çağırdı.¹² Mani bu ilahi bilgi zenginliği ile, "Şayet bütün dünya ve bütün insanlar öğretilerini dinleselerdi [o,] onları zenginleştirebilir ve bütün dünya için yeterli hikmeti sağlayabilirdi."¹³ Bu durum onun eserinde yer alan ve Din Felsefesi ile tabii bilimler alanlarında o dönemin Doğu

10 Bunu benim "Gnosis und Manichäismus nach den koptischen Quellen", "Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung" adlı çalışmalarım ve K.W. Tröger, *Gnosis und Neues Testament* 149-182'de P. Nagel, "Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur" ile karşılaştırınız.

11 Karşılaştırınız: Schmidt/Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten* 41 (metin s. 85).

12 A. Henrichs/L. Koenen, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5 (1970) 108; 19 (1975) 65.

13 A. Henrichs/L. Koenen, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5 (1970) 98; 19 (1975) 69.

dünyasında olağanüstü eğitim düzeyine olduğu kadar, yazarın üstün hayal gücü ile edebi becerisine işaret eden gerçekten şaşırtıcı bilgisi için teolojik bir yetkinlik oluşturur.

Mani'nin öğretisi, ruhla beden, ışıkla karanlığın, iyilikle kötülüğün iyi bilinen gnostik dualizmine dayanır; fakat bunu kendi İran mirasına dayanarak en köklü şekilde destekler. Ayrıca evrenin izlediği yol, yinelenen dönemler olarak görülmüş ve Gnostisizm'in o zamana değin yalnızca nüve şeklinde bilinirken tamamıyla sistemleştirilmiştir. İran'ın burada da manevi babalık yaptığı anlaşılıyor. Zamanın geriye döndürülemez bir süreci ve zamansallığın bir ifadesi olarak anlaşılan kozmik gelişme, bu haliyle ışığın karanlıktan giderek kurtuluşunun dayandığı arka plana karşıt olarak görülür. Temel gnostik düşünceyi son derece katı biçimiyle ilk defa ortaya koyan Mani'dir: Kozmoloji kurtuluş öğretisine bağlıdır. Alem, yeryüzü ve insan, hedefi, Tanrı'nın (bir bölümünün) Tanrı tarafından kurtarılması olan ve orada insanın, anılan hedef için kesin bir araç olduğu bir sürece tabidir. Bu dünya sürecini bilme (gnosis), ışığın potansiyel taşıyıcısı olarak insana kurtuluşunu garanti eder ve onu aynı zamanda etkin bir destekçi durumuna getirir; bu, gnostik Maniheizm dindarlığının bir göstergesi olan "kozmetik bir sorumluluk duygusuna" yol açar.

Sistemin esası ve belki de en eski özellikleri şunlardır:¹⁴

Mani Sistemi

Başlangıçta ışık dünyası ve karanlık dünyası ya da iyilik ve kötülük ilkesinin anlaşılmasız zıtlığı bulunur. Kuzeyde ikamet eden ışık ülkesinin yöneticisinin çeşitli isimleri vardır: *Ululuğun Babası, Işık Cennetinin Kralı, En Kutsal Baba* ya da sadece "Tanrı" (İran metinlerinde *Zürvân*, yani Tanrı "Zaman"). O, kendini *azalar* ya da *dünyalar* (aeons) olarak da düşünülen beş ruhsal sıfatla ya da esasla izhar eder: Akıl, düşünme, idrak, kurgu ve tefekkür. Dahası O çok sayıda aeons ve ışık dünyaları ile kuşatılır. Güneyde ikamet eden Karanlık ya da Heyula (madde) de, her biri ifritlerle meskün olan ve birer arkon tarafından yönetilen bir kral ve beş "dünya"ya sahiptir: Duman, ateş, rüzgar, su ve karanlık. Tabiatındaki çalkantı ile sürüklenen Karanlığın gecesi (heyula), ışık krallığının sınırlarına gelir ve kıskançlıkla dolu bir şekilde onunla savaşmaya başlar. Bu, iki ilkenin karışımının (ikinci) safhası için uygun bir fırsattır. Işık Tanrısı, karanlığın meydan okuyuşuna karşı koyabilmek için devam eden dünya sürecinde ışık dünyasının eylemi için temel teşkil edecek olan üç *çağrı*'yı yaratır. İlk önce, kendisinden

14 Önceki bölümde sıkça olduğu gibi burada da *Kindler Encyclopedia* "Die Grossen der Weltgeschichte"de "Mani" adlı makalemi ve özellikle de s. 533 ve devamını esas alıyorum.

“Hayatın Annesi” çıkan “Büyük Ruh” ya da “Hikmet” yaratılır. Hayatın Annesi, *giysileri* veya *oğulları* diye adlandırılan beş unsur; ateş, rüzgar, su, ışık ve esir ile donanımlı olan *Urmensch*'i (ilk insan, İran anlatımında *Hürmüz* olarak adlandırılır) yaratır. Bu beşli grup, “Yaşayan Ruh” diye de adlandırılır. *Urmensch*, karanlıkla savaşmak için iner fakat yenilir ve beşli *ruh*'unu yeraltına bırakır. Bununla beraber bu süreç Maniheiztlerce bir mağlubiyet olarak değil, *Urmensch* ya da onun ruhunun Heyula'yı yakalamak için sadece bir yem olduğu önleyici bir tedbir olarak yorumlanır. Her halükarda ışık kralı, yine beş *oğul* veya *tanrı* 'lara (Light-Adamas bunlar arasındadır) sahip olan *ışık varlıklarının sevgilisi, büyük mimar, yaşayan ruh* (Eski İran'da *Mithra* diye adlandırılır)'un formunda *Urmensch*'in kurtuluşu için ikinci bir çağrı'yı yapar. Aşağıda *Urmensch*'e uyarıcı bir “çağrı” gönderilince o da cevapla karşılık verir (çağrı ve cevap birlikte yaşam düşüncesini meydana getirir). *Yaşayan ruh*, *Urmensch*'in çıkarılması ile sonuçlanan kurtarma faaliyetine başlar. Bu kurtuluş, daha sonra Adem'in ve sonunda tüm insanlığın kurtuluşu için bir modeldir. *Urmensch*'in beş unsuru ya da *ruh*'u karanlığın gücünde kaldığı için süreç henüz tamamlanmamıştır, fakat *yaşayan ruh*, onların kurtuluşu için dünyanın yaratılışını başlatır. Bu, yuttukları ışığın miktarına göre yıldızlar, gök ve yer için inşa materyali olarak ışık gören beşli *ruh* formundaki arkonlar aracılığıyla olur. Böylece evren, ışık ve karanlık taneciklerinden meydana gelir. Mani'ye göre bu nedenle evren, özellikle güneş ve ayın olumlu değerlendirilmesinde açık olduğu üzere tamamen ifritlerin kontrolü altında değildir. Kozmik düzenin muhafazasından yaşayan ruhun beş oğlu (tanrılar) sorumlu olup, onların her biri evrenin bir parçasını korur. On gök küre ile sekiz yer küre zikredilir. Işık parçacıklarının gerçek kurtuluşu için evren harekete geçirilmelidir. Bunun için üçüncü “çağrı” meydana gelir. Asıl figür *üçüncü elçi, veya ışık krallığının Tanrısı* olup, onun ikamet yeri güneş, burçlar kuşağını temsil eden on iki ışık kızı (virgin) da onun dişi görünüşü, yani kızlarıdır. O, üç ateş, su ve rüzgar çarkı biçimindeki ışığın arındırılma mekanizmasını harekete geçirir. Temiz ışık parçalarının alınması için *mükemmel insan* olarak da adlandırılan “şeref sütunu”nu (*Urmensch*'in bir düzenlemesi olarak) yaratır. Bu, samanyolunda görülür. Onda kurtulmuş ışık parçacıkları, bu tanecikleri kendinde bir araya getiren aya yükselir (dolunay). Ay daha sonra onları geçirmek için kendini güneşe boşaltır (yeni ay) ve ışık tanecikleri de oradan aynı zamanda *yüce usta (great architect)* tarafından planlanan *yeni aeon*'a gider. Üçüncü elçi, onların ele geçirmiş olduğu ışığın karanlık arkonlarını uzaklaştırmak için kendini açık bir şekilde erkek ve dişi görünüşünde gösterir. Bunun üzerine şehvet düşkünü arkonlar ya kendilerini kirletirler, ya da düşük yaparlar. Bir taraftan sperm kurak bölgeye düşer ve

bitkiler dünyasını oluşturur; diğer taraftan da denize düşer ve *Light-Adamas* tarafından mağlup edilen bir deniz canavarını meydana getirir. Yine, düşük doğmuş embriyolar yeryüzüne düşer, ifritler meydana gelir ve iştahla bitkilerin meyvelerini, yani ışıkla karışmış olan karanlığın tohumlarını yutarlar; kendilerini döllerler ve böylece hayvanlar alemini meydana getirirler. Binaenaleyh ışık parçacıkları bitkilerde (ki bunlarda özellikle güçlü bir şekilde), hayvanlarda ve ifritlerde bulunur. Karanlık, ışık parçacıklarının tamamen kayboluşundan korktuğu için onları mümkün olduğunca kendine yakın tutmaya gayret eder ve üçüncü elçinin karşı çıkmasına rağmen bir yaratma planlar. İlk insan çifti (Adem ve Havva, Eski İran'da: Gêhmurd), seçilen iki ifrit (*demons*) Saklas (ahmak) ve Nebroel (Namraêl olarak da isimlendirilir)'in önce diğer tüm ifritleri onlarda kalan ışığı almak için iştahla yutmalarıyla üçüncü elçinin erkek-dişi suretine göre yaratılır. Şu an bütün olaylar ilk insanın kaderine bağlıdır. Işık dünyasının karşıt önlemi, Adem'i her şey hakkında aydınlatmak ve böylece kurtarıcı *bilgi*'yi ulaştırmak için gönderdiği üçüncü elçi Muhteşem İsa'nın çağrısından ibarettir. Karanlığın planı böylece bir kere daha engellenmiştir. Adem ile yaratılan insanlığın kurtuluşu için Muhteşem İsa, bütün havarilerin babası olan *ışık zihni*'ni (ışık-nus, Eski İran'da büyük Manûhmêd) çağırır. Işık zihni, onların kurtarıcı mesajıyla bütün kurtarılmış insanlara girer. Ruh, ışık-nus'un beşli hediyesi aracılığıyla kendi bilincine varır ve kendi direnç gücü içerisinde desteklenir. İnsan bu nedenle dünya olaylarının merkezi konusudur. Onun ruhu, ışığın (yani Tanrının) parçası olarak korunması gereken unsurdur ve koruyucu element, vahiy ya da bilgi vasıtasıyla ona ihsan edilen *ruh* (nus veya evrensel ruh)'dur. Beden, ruhun kurtarıldığı safhadan asli konumuna yükselmesi için ölümle asli konumuna yani karanlığa dönen, insanın karanlık, kötü kısmıdır. Fakat uyandırılmadan duran ruh, kurtarıncaya ya da son yargıya kadar yeni bir hayat içinde yeryüzünde yeniden doğar (ruh göçü). Tüm dünyanın bu dramatik sonu, ışığın kurtuluşu bir dereceye kadar tamamlandığında meydana gelir. Ardından Hıristiyan ve İran geleneğinden bilinen şu olaylar takip eder: İsa'nın bir kral olarak ortaya çıkışı, dünyanın muhakemesi ve kalan son ışık unsurlarını temizleyen büyük bir yangın felaketiyle maddi dünyanın sona ermesi. Heyula (madde) hapsedilir ve hiçbir yeni evrenin varolmamasına dikkat edilir. Böylece asli durum daha köklü bir şekilde iade edilir. Daha sonraki toplumlarda, ışığın bütün parçalarının ne de olsa çok ağır bir karanlık karışımı taşıyacağından gerçekten gelip gelmeyeceği sorusu bölünmelere yol açtı.

Kurtuluş İnanç

Mani'ye göre kurtuluş hadisesi, esasında ruhun bilgi vasıtasıyla uyanışına dayanır. Maniheist öğretiyeye göre bu uyanış için tarih sürecinde değişik yer ve zamanlarda ortaya çıkan ve sadece tek bir mesaja, kurtarıcı hakikata aracılık eden ışık elçilerine ihtiyaç vardır. Şit, Nuh, Enoş, Enok, Sam, İbrahim, Buddha, Aurentes, Zerdüş, İsa ve Pavlus gibi *Kitab-ı Mukaddes*'te ve onun dışında yer alan şahıslar *ışık elçileri* ve böylece Mani'nin öncüleri olarak düşünülür. Mani'nin kendisi son neslin elçisi ve tamamlayıcısı, önceden haber verilen Mesih ve bütün dinlerin tamamlayıcısıdır. Bu durum, onun kendini nasıl gördüğüdür. Bundan dolayı zengin ilahî literatüründeki tanımlamalardan açıkça anlaşıldığı üzere toplumu onu *kurtarıcı, aydınlatıcı, (ruh) hekimi*, hatta *Tanrı* olarak gördü. Mani sisteminde İsa figürü, Gnostisizm'de sıkça olduğu üzere çeşitli ferdi şahıslara ayrıldı: Tanrısal alem'in gnostik Mesih'ine karşılık gelen vahyin tanrısal sureti olarak *Muhteşem İsa*, tanrısal ya da ışık-nus'un emirlerine göre hareket eden ve sadece görünüşte ıstırap çeken (bu sebeple çarmıhın kurtarıcı bir değeri yoktur ve o daha çok sembolik bir değerdir) ışık elçisi olarak dünyevî İsa; diğer metinlerde kurtuluşu bekleyen *genç İsa* zikredilirken, Kuzey Afrika Maniheizminde de ışığın ıstırap çeken parçalarının, Urmensch'in *yaşayan ruhumun* sembolü olarak "ıstırap çeken İsa" (İsa patibilis) vardır.

Mani Kilisesi

Mani tarafından düzenlenen *kilise*, artık ışığa eziyet etmekten sakınarak ve de onu temizleyip geriye dönmesine çalışarak hala dünyada mevcut olan ışığı gözetleme görevi olan son kurtuluş topluluğudur. "Bütün yaşam ilişkilerini asgariye indirmek" (H. Jonas)'den ibaret olan hayata karşı asketik tutumdan anlaşıldığı üzere, pratikte bu ancak çok az kimse tarafından başarılabilir. Bundan dolayı netice, toplumun iki ayrı gruba bölünmesidir. *Kilise*'nin gerçek özü, etrafında büyük bir "dinleyiciler" (auditores) veya "din eğitimi alan öğrenciler" halkası toplanan, *dürüstler* ya da *hakikiler* diye de isimlendirilen *seçkinler* (electi), *mükemmeller*'den oluşur. Hiyerarşi sadece seçkinlerden oluşur: Mani'nin vekili olarak *kilise'nin başı* (archegos, princeps), on iki havari ya da *öğretici* (magistri), *72 piskopos* ya da *diyakoz*, *360 yaşlılar* (mütevelli heyeti) ve *sıradan seçkinler*. Kadınlar seçkinlerin konumuna ulaşabilirler fakat resmîlik kazanamazlar. Belki de Buddist etkisinden olacak ki, Mani Kilisesi'nin dış görünüşü Türkistan'da Manastır şeklinde olmuştur.

Toplumun bu ikili yapısına bağlı olarak konulan etiksel-ahlaki (*ethic-moral*) davranış ölçüleri de değişir. Maniheist ahlak felsefesi ile katı istekler

ortaya çıktı. İlişkiyi kesme ile kurtuluşun sağlanması şeklindeki temel düşünceyi sadece seçkinler yerine getirebilirlerdi. Onlar “ağız, el ve cinsel organların üç mührüne” tabidir. Yani onlar yemeden ve içki içmekten, yalan söyleme ve riyakarlıktan, çalışarak ve cinsi ilişki ile doğaya zarar vermekten tamamen uzak durmak zorundaydı. Hayvanlara kötü muamele etme, bitkilere zarar verme (bu sebeple seçkinler öne eğilmiş yürürdüler) ve suyu kirletmenin tümü, orada hapsedilen ışığa *ışkençe*'yi içerir ve bunlar kutsala saygısızlıktır. Mükemmeller kendilerini dini metinlerin araştırmasına, çoğaltılmasına ve çevirisine adanmış zorundaydılar ve bulguların gösterdiği gibi onlar örnek bir davranış sergilediler. Onlar iyi kağıt ve yazı materyali kullanmada meşhurdular. “Maniheistler kutsal kitaplarının ortaya çıkmasına gayret gösterirken, benzer şekilde Hıristiyanlar da kiliseler için aynı şeyi yapıyorlardı” sözü bir Arap yazarın (el-Cahız) yargısıdır. Fertlere maddi zenginliğe sahip olma yasaklandıysa da, cemaatın tahvil biçiminde bir kapitale sahip olmasına izin verildiğinden, bu şekilde Turfan gösterisindeki bulgular gibi bir zenginliğe ulaşıldı. St. Augustine, “Her kim faizle verirse ışığın haçını incitmez” der. Son dönem popüler Alman etimolojisi “*Manicheans*” kelimesini belki de bu ilk döneme, alacaklılara, tefecilere uzanarak “*Mahn-nicheans*”dan çıkarır. Diğer taraftan seçkinin hayatı zahidaneydi; onlara oruçla oldukça azaltılan sadece sebze yemeğine izin veriliyordu. Böyle bir yaşam, başkaları tarafından desteklenmedikçe sürdürülemeyeceğinden *dinleyiciler* (auditores) halkası, bir arı kovanındaki erkek arılar için çalışan işçi arılar gibi seçkinin yaşamı için bir zorunluluktur. *Dinleyiciler* seçkinin geçimini sağlamak zorundaydı ve bu onlar için iyi işler, sadaka (alms) sayıldı. Seçkin, onların kendi işi nedeniyle zorunlu olarak yüklendikleri günahı affetti, fakat onların kurtuluşu yani onların ruhlarının kurtuluşu ertelendi. Kurtuluş için fırsat, onların ışıkla dolu bitkilerin birinde ya da seçkinlerin birinde yeniden doğuşta yatmaktadır. Onlar, sadece Maniheist inançlarını kanıtlamak için yeterli olan on emri yerine getiren toplumun ikinci sınıf temsilcileriydi. Bu emirler şunlardı: Tek eşlilik, zinadan, yalan söylemekten, riyakarlıktan, putperestlikten, sihirbazlıktan, hayvanları öldürmekten, hırsızlıktan ve dinlerinde herhangi bir şüpheden kaçınmak ve ayrıca seçkinlerle bıkmadan ilgilenme görevi. Seçkinler olmaksızın Mani Kilisesi yaşayamazdı ve kuşkusuz kendilerini kiliseye *dinleyiciler* olarak bağlayan zengin tüccarlar da kilisenin ekonomik belkemiği ve orada burada rastlanan lüksün son derece etkili teşhirinin sorumlusudurlar.

Cemaatin Yaşamı

Cemaatların yaşamı ve özellikle de hizmetleri hakkındaki bilgimiz yetersizdir. Kurtarıcı sadece bilgi olduğundan Hıristiyan ayinleri karanlığın müesseseleri olarak reddedildi. Buna rağmen elbette dualar, ilahilerin ezberden okunuşu, mezmurları söyleme, kutsal metinleri okuma, oruç tutma ve bayramlardan oluşan tören ve ayinler vardı. Seçkinler için günlük yedi, *dinleyiciler* için de dört defa dua ya da şükür sözleri farz kılındı. Oruçla ilgili çok sayıda kural inananın hayatını kapladı. Seçkinler, önce 30 günü ard arda olmak üzere bir yılda yüz gün oruç tutmak zorundaydı. Toplum hayatındaki asıl olay, günde bir defa yenen ve özellikle ışığın arınmasına hizmet ettiği için kutsallaştırılan seçkinlerin genel yemeği (sofra). Bu, hıyar, kavun-karpuz, buğday ekmeği ve su ya da meyve suyu gibi yüksek derecede ışık ihtiva eden bitkilerden oluştu. “Dinleyiciler” bu yemeğe törensel olarak hizmet ettiler ve işledikleri günahlardan bağışlanmak için bu hizmetler için “sadaka” (alms) sağladılar. *Kesilmiş, öldürülmüş (killed), sıkıştırılmış, katledilmiş (murdered) ruh*, olarak tarif edilen yemekteki ışık, bu yemeğin yenmesi ile karanlığın ya da maddenin karışımından kurtarıldı, temizlenip arındırıldı ve böylece (sanki bir damıtıcı içindeymiş gibi) “seçkinlerde” zenginleştirildi. St. Augustine bize seçkinin melekleri dışa soluyacağını, evet, eğer bazı “Seçkin” azizlerin dişleri ya da karnı aracılığıyla özgür bırakılmazlarsa, duasındaki her bir inilti ve figanda ilahi parçaları ile en yüce ve doğru Tanrı'nın o durumda bağlı olduğu kutsalın parçalarını dışarı fırlatacağını söylemektedir. Hıristiyan tartışmacıların bu “gizemli yemeği” Evharistiya'nın bir taklidi olarak yorumlaması şaşırtıcı değildir.

Bayramlar ve Törenler

En büyük bayram, Mani'nin Şubat/Mart ayında ölümünün anısına kutlanan ve Hıristiyan Paskalya yortusuna karşılık gelen *Bêma Bayramı* diye adlandırılan bayramdı. Bu, kırk gün oruç ve günah itirafı ile açılırdı. Bayram günü Mani'nin resmi, *kürsünün* (Yunanca: bêma) üzerine asılır ve örneğin *Mani İlahiler Kitabı*'nda bulunabilen dilek, övgü ve şükür ilahileriyle ışık elçilerine dua edilirdi. Elleri kaldırma ve sağ elin uzatılması –belki de bir vaftiz- gibi diğer törenlerin, seçkinin atanmasında ve dinleyiciler halkasına girişte rol oynadığı gözükmektedir. Yine ölüye rahatı için yol göstermeye yardım eden bir çeşit *Ölü Ayini* de vardı. Doğu İran ve Orta Asya Maniheizmi'nin bir özelliği belki de Buddist modeli üzerine tasarlanmış olan günah çıkarma ve pişmanlık geleneğiydi. Günah çıkarma formülleri korunmuştur. Onlar hassas bir günah anlayışı sergilediler.

Günah Anlayışı

Söz konusu günahın gücünün farkında olma ve yeniden günaha düşme ihtimali, diğer çoğu gnostik mezheplere kıyasla Mani'nin öğretisini belirler. Şüphesiz ruh masum, iyi ve temizdir ve günahın mekanı sadece beden, veya yeryüzüdür. Fakat ilahi ruhun, ışık-nus'un yardımı olmaksızın ruh güçsüz olup, beden ve dünya formu içindeki karanlık güçlere karşı korumasızdır. Bundan dolayı ruhun dini düzenlemeler ve emirlerle desteklenmesi gereklidir. Cemaate giriş karanlığın gücünün etkisini kovar; fakat bedene [bu etkinin] zaman zaman galip gelmesinden tamamen koruyamaz. Basit bir *tövbe* (metanoia) ruhun temizliğini onarmak için yeterlidir. Bu nedenle günah çıkarma Maniheizm'de önemli bir müessese oldu. Affedilmeyen sadece ışık-nus, yani Kutsal Ruh tarafından aydınlatılan kurtarıcı bilgiye karşı bilinçli olarak karşı gelmedir ki, bu da karanlığa (heyula) nihai boyun eğmeye götürür.

İMAM KASIM B. İBRAHİM VE MU'TEZİLİLİK *

Wilferd MADELUNG
Çev. Mehmet ÜMİT **

Zeydiyye'nin 3./9. yüzyıldaki belli başlı dört otoritesinin resmi doktrinlerinin hacimli bir özeti olan Kûfeli Zeydî Ebu Abdullah Muhammed b. Ali el-Alevî (ö. 445/1035)'nin *Kitâb el-Câmi' el-Kâfi*'si, sonuç bölümünde teolojik doktrini inceler.¹ el-Alevî, bu kitapta, Yemen'deki Zeydî yönetimin/devletin kurucusunun büyük babası imam el-Kasım b. İbrahim er-Ressî (ö. 246/860)'nin, eserlerinden alınmayan bazı görüşlerini nakleder. Kasım'ın bu görüşleri, onun kendi dönemindeki Mu'tezilî doktrinle ilişkisini belirlemede önemlidir. Bilindiği gibi el-Kasım, kendi zamanının Zeydî otoriteleri arasında, Mu'tezile'ye nispet edilen görüşleri, özellikle Allah'ın adaleti konusundakileri destekleme hususunda tek başına kalmıştır. el-Alevî tarafından düzenli bir şekilde görüşleri nakledilen diğer üç Zeydî otorite, Ali oğullarından Ahmed b. İsa b. Zeyd, el-Hasan b. Yahya b. el-Hüseyn

* Bu metin, *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabian and Islamic Studies* (vol. II, Stockholm 1989)'de 39-48. sayfalar arasında bulunan Wilferd MADELUNG'un, "Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm and Mu'tazilism" başlıklı makalesinin çevirisidir. Metinde '()' içersindeki ifadeler yazara aittir. Makaleyi çevirip, yayınlamama izin veren Pof. Dr. Wilferd Madelung'a ve metnin bana ulaşmasını sağlayan Halit Eren Beye teşekkür ederim.

** Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

1 Ebu Abdullah el-Alevî ve onun *K. el-Câmi' el-Kâfi* adlı eseri ile ilgili olarak bkz. W. MADELUNG: *Der Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm*, (Berlin 1965), 80 vd. ; Ayrıca es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî tarafından tahkik edilen el-Alevî'nin *Fadl Ziyârat el-Hüseyn* (Kum 1403/1983) adlı eserinin girişinde muhakkikin yazdığı biyografik bilgilere bakınız. *el-Câmi' el-Kâfi*'nin Kelamî görüşlerle ilgili bölümü, San'a Ulu Cami yazmasının mikrofilmî içersinde bende mevcuttur. Bkz. *Kâ'ima bi'l-Mahtûtât el-Arabîyye el-Musavvere bi'l-Mikrûfilm min Cumhuriyye el-Arabîyye el-Yemeniyye*, (Kahire 1967), 13.

Madelung'un yukarıda verdiği kendi eserinin tam ismi: *Der Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin 1965), [İmam el-Kasım b. İbrahim ve Zeydiyye Akidesi]. Eserin ismini Almanca'dan çeviren Kadir Gürler'e teşekkür ederim. çev.

b. Zeyd ve Kûfeli alim Muhammed b. Mansur el-Murâdî, Kaderî öğretiyeye şiddetle karşı olup, iyilik ve kötülüğün eşit olarak ilahi kader ve irade tarafından belirlendiğini iddia ederken, el-Kasım, Mu'tezile gibi Allah'ı tamamıyla bütün kötülüklerden aşırı bir şekilde tenzih eder. Bununla birlikte el-Kasım'ın elimizdeki risaleleri, yaklaşım tarzı ve teolojik doktrininin özü bakımından Mu'tezile mezhebinin öğretisi ile apaçık farklılıkları da yansıtır.

el-Alevî, Kasım'ın teolojik görüşlerini pek ender nakleder. Kendi görüşlerini belirtmesine rağmen, onun [el-Alevî'nin], Mu'tezile karşıtı Kûfe Zeydî geleneği ile umumiyetle hemfikir olduğu konusunda şüphe yoktur. el-Alevî'nin temel kaynakları, bazen uzun süre ilişkide bulunduğu Ali oğullarının alimlerinden ve bazen de bağımsız bir takım Zeydî akımlarından alıntı yapan Muhammed b. Mansur el-Murâdî'nin kitaplarıdır. Eserin İlahî kader ve irade, insan istitaası (*istitâ'a*) ve insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmasıyla (*halku'l-ef'âl*) ilgili bölümlerinde Kasım'ın aykırı görüşler savunuyor olması beklenirken, bu gibi görüşler hiç aktarılmaz. Alıntılındığı yerlerde el-Kasım'ın görüşleri, açık bir şekilde Kûfe Zeydî geleneği ile temelde mutabıktır. Bu görüşler, el-Kasım'ın Mu'tezile kelamına ilişkin derin çekincelerini tespit eder ve eserlerinde olduğundan daha açık bir şekilde onların [bu görüşlerin] temel hareket noktasını/motivasyonunu açığa çıkarır.

el-Alevî *Kitâb el-Mesâil*'inde, el-Muradî'den aktararak şöyle der: "el-Kasım b. İbrahim'e, 'şöyle ki, her kim öldürülürse belirlenmiş süre (*ecel*) dışında ölür ve eğer öldürülmeseydi, o ölmeyecekti' diyen biri hakkında sordum ve ona 'muhakkak o, onu öldürdüğünde onun ecelini keser/kısaltır' diyen birinin ifadesini zikrettim. Kasım, bu ifadeye sitem etti, bunu söyleyen rezillikle suçladı (*akbele 'alâ men kâle bihî bi'l-mekrûh*). Ben ona (ilave olarak) bunu söyleyen hakkında sordum. O, onun helak olmaya mahkum olduğunu (*hâlik*) söyledi."²

İnsan hayatının Allah tarafından belirlenen süresinin değişmezliği, müslüman deterministler [Cebriîler] tarafından savunulan çok önemli bir dogmadır ve el-Muradî, onların görüşlerine el-Kasım'ın açık desteğini aktarabilmekten memnun olmuş olmalıdır. Açıktır ki el-Kasım'ın, Cebriyye'nin [determinist] insanın kanunsuz öldürülmesinin Allah'ın iradesine uygun olarak meydana geldiği ve hayat süresini önceden bilmesine ilişkin Allah'ın ilgisini sınırlaması gerektiğini ileri süren daha geniş doktrinleri ile uyuşması mümkün değildir. el-Eş'arî'nin aktardığına göre bu görüş, *ecel*'in bir insanın öleceği veya öldürüleceğini Allah'ın bildiği zaman olduğunu savunan Mu'tezile'nin çoğunluğunun da

2 el-Câmi', V. 301b.

anlayışıdır. Eğer bir insan bu şekilde öldürüldüyse, *ecelinde* öldürülmüştür ve eğer doğal ölümle öldüyse yine *ecelinde* ölmüş olur. Onlardan, el-Eş'arî tarafından "cahilleri" olarak tanımlanan sadece birkaçı, bir şahsın *ecelinin* onun öldürüldüğü zaman değil de, eğer öldürülmemiş olsaydı, o âna kadar yaşayacağı Allah'ın bilgisindeki zaman/vakit olduğunu ileri sürmüştür.³

Daha sorunlu olanı, maktulün *ecelini* katilin kısalttığını [değiştirdiğini] söyleyen bir kimseyi el-Kasım'ın kınamasıdır. Acaba o, eğer bu şahıs öldürülmemiş olsaydı, Allah aynı *ecelde* onun ölmesine sebep olurdu, görüşünü doğrulamayı arzu eder miydi? Bu, Cebriyye'nin yaklaşımıydı, onların görüşlerine uygun olarak *ecel*, Allah tarafından sadece bilinmez, aynı zamanda takdir de edilir. Mu'tezile içerisinde Ebu'l-Huzeyl'in de bu görüşü savunduğu nakledilir; fakat onun bunu nasıl haklı kıldığını göstermek zordur. Bağdat Mu'tezilesi'nden bazıları bunun aksine, kişinin kesinlikle yaşamaya devam edeceğini kabul ederken daha sonraki Mu'tezile'nin çoğunluğu kişinin ya öleceğini ya da yaşamaya devam edeceğini söyler.⁴ Açık bir ifadeyle Allah'ı, kendisi tarafından yasaklanmış fiillerden ayıran el-Kasım b. İbrahim de,⁵ başarısız öldürme eylemiyle rastlaşan/kesişen bir *eceli* izah etmeyi zor bulur. Onun, bu meselede herhangi bir olumlu doktrin önerme niyetinden ziyade, gelenekselci anlayışla uyum içinde, yasaklanmış olduğunu savunduğu *kader* tartışmasına bir örnek olarak farazî bir sorudan bahseden ifadeyi kınadığı daha muhtemel gibidir.⁶ Diğer bir ifade ile onun polemiği, kesinlikle Mu'tezile karşıtıdır.

el-Muradi, *Kitabu Ahmed (b. İsa)*'sında, güvenilir kabul ettiği bir râvînin otoritesine dayanarak şöyle nakleder: el-Kasım'a "Çocuklara ıstırap veren acı (*elem*) hakkında soruldu: Râvî, onların başına gelen şeyle ilgili olarak Allah (hamd O'nadır), adil olmayandan başkası nasıl olabilir? Zira bunu onlara başka biri yapmış olsaydı, o adaletsiz olurdu?" el-Kasım cevapladı: "...Bundaki fark, gereği gibi muhakeme eden biri için bütün açıklamalardan daha açıktır. Çünkü mutlak güç sahibi ve yüce olan Allah, çocuklardaki her nimetin ihsan edenidir ve O, bu tür bir şeyde emretme veya yasaklamaya tabi değildir. Bu nedenle, onlardaki her iyilik ve nimetten dolayı şükürler Allah'adır ve onlar, Allah'a nimet

3 el-EŞ'ARÎ: *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, thk. H. Ritter, (İstanbul 1929-1933), 256.

4 el-EŞ'ARÎ: *Makâlât*, 257'deki dipnotta. Madelung yukarıdaki ifadeleri, Eş'arî'den değil, muhakkikin sayfanın dipnotunda Nasîruddîn et-Tûsî (672/1274)'nin *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd* (Bombay 1310) adlı eserinden (s. 190) alıntıladığı kısımdan aktarır. çev.

5 Der Imam Qâsim, 118.

6 Der Imam Qâsim, 118.

verme makamında olan (*vâciba*) herhangi bir yetkiye/hakka sahip değildirler. Onlara Allah'tan gelen herhangi bir acı ve kötülükte, anlayışlı insanlar (*uli'l-nuhâ*) için manevi bir ders (*mev'iza*) ve Allah'ın kudretinin bir işareti vardır. Eğer herhangi bir adaletsizlik veya zulüm suçlaması söz konusu olmuş olsaydı, bu, daha da ötesi acıların en şiddetlisi olan onların ölümlerine de hamledilir ve benzer şekilde çocuklardan daha yaşlı olan iyilerin (*ebrâr*) ölümlerine de yorulurdu. Bu konuda, hamd olsun ki, herhangi bir kınamanın (*te'nîf*) peşinden gelebileceği bir problem yoktur ve sadece şaşkınlık/fikren karışıklık içinde olanlar (*kull mutehayyir*) onu bir delil olarak kullanır.”⁷

el-Kasım'ın ima ettiği “şaşkınlık/fikren karışıklık içinde olanlar”, açıkça Mu'tezile'nin çoğunluğudur. Onlar, çocuklara ve hatta hayvanlara isabet eden herhangi bir acıdan dolayı Allah'ın bir mükafat (*ivad*) sunmakla yükümlü olduğunu savunmuşlardır. Bu, geç dönem Mu'tezile'si tarafından ittifakla benimsenen Mu'tezilî ilahi adalet doktrininin önemli bir yönüydü.⁸ el-Eş'arî'ye göre ilk dönem Mu'tezile'si arasında, onların çoğunluğunun görüşüne katılmayan ve Allah'ın, sebepsiz (*ille*) çocukları acıya maruz bırakacağı görüşünü savunan bazıları vardı. Onlar, Allah'ın ahirette çocukları cezalandıracağını reddetseler de, acıdan dolayı onları mükafatlandıracağı görüşünü de reddettiler. Bununla beraber çoğunluğu, Allah'ın onlara acıyı, olgun/bâliğ kimselere sadece bir ders (*ibra*) olması için verdiği, çocukları bu acıdan dolayı mükafatlandıracağı ve eğer böyle olmasaydı, O'nun onlara acı vermesi, adaletsizlik (*zulm*) olurdu, görüşünü savundular.⁹ el-Eş'arî sapkınlardan herhangi bir isim vermez. Bununla beraber geç dönem Mu'tezilî kaynaklar, Abbad b. Süleyman'ın, ders vermek amacıyla acıyı mükafatsız vermesinin Allah'ın rahmeti olduğu görüşünü ileri sürdüğünü zikrederler.¹⁰

el-Kasım, Mu'tezilî ilahi adalet kavramının bu yönünü dikkate almaz. Allah'ın lütufları, ona herhangi bir acıdan daha önemli gelir. Şükürler, çocuklara nimetlerinden dolayı Allah'adır ve onlar maruz kaldıkları acılardan dolayı Allah'a herhangi bir nimet verme/hak arama makamında olan hiçbir hakka/yetkiye sahip değildirler. Bununla birlikte o, anlayışlı insanlara sadece bir ders olarak Allah'ın çocuklara acı

7 el-Câmi', V. 304b.

8 Bkz. Örneğin, ABDULCEBBÂR: el-Muğni, thk. İ. Medkûr ve A. Afîfî, (Kahire 1382/1963), XIII, 226-568; MANEKDÎM (müstear isim-Abdulcebbâr): Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, thk. A. Osman, (Kahire 1384/1965), 483-507.

9 Makâlât, 253.

10 MANEKDÎM: Şerh, 489.

vermesi hususunda Abbad b. Süleyman ve Mu'tezile'nin çoğunluğu ile mutabık kalmıştır. Böylece onun ve Abbad'ın görüşü arasında bir benzerlik olmasına rağmen, muhtemelen oldukça genç [el-Kasım'dan küçük] olan ve ilahi karşılığı reddetme sebepleri farklı olan Abbad'tan¹¹ etkilenmiş olması olası değildir. el-Kasım'ın, Allah'ın adaletiyle ilgili anlayışı, temelde Allah'ı kötü insanî fiillerin hepsinden kesin bir şekilde ayırma ve insanın hür iradesini tasdik etmeyle sınırlanmıştır.¹²

3./9. Yüzyılda Zeydî hareket içersinde akide birliği iddiasının zorluğunu ve el-Kasım'ın bunun farkında oluşunu en iyi açıklayan, el-Alevî'nin, Kur'an'ın mahluk olması öğretisine ilişkin uzun bölümüdür.¹³ Halife Me'mun ve haleflerinin idaresinde *mihne* ile şiddetli bir politik meseleye dönüştürülen Kur'an'ın mahiyeti sorunu, açıkça Zeydiyye'yi de derinden bölmüştür. Potansiyel destekçileri arasında olduğu kadar Alevî [Ali oğulları] liderleri arasında da, Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu kabul eden kimseler ve onun yaratılmış olduğunu düşünen diğerleri vardı. Açıkça onların bölünmesini itiraf eden Muhammed b. Mansur el-Murâdî, tartışmalı/çekişmeli iki konumdan birine destek vermekten kaçınıp, herhangi bir inançsızlık suçlamasından ve muhalif kamptan ayrılmaktan sakınırken, “ana fikirlere/esaslara (*cumel*) yapışmanın” yani genel olarak kabul edilen prensiplere/temel esaslara bağlı kalmanın gerekliliğini vurguladı. O, şunu tasdik etmiştir: “Kur'an'la ilgili sorgulama bizim nezdimizde (kınamaya layık) bir bid'attir (*fe-inne l-mihne 'indenâ fi 'l-Kur'an bid'a*)”.

Kur'an'ın mahluk olduğu öğretisine muhalif olanların en uç noktasında Hasan oğullarından Abdullah b. Musa b. Abdullah b. el-Hasan (ö. 247/861) bulundu.¹⁴ O, el-Alevî'nin el-Muradî dışındaki diğer ravilerden aldığı rivayetlere göre, “Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğu ve yaratılmış olmadığı (*leyse bi mahlûk*)” fikrini benimser. “Kur'an'ın mahluk olduğunu ileri süren kişi kafirdir” der. “Çünkü mutlak güç sahibi ve yüceltilmiş Allah, ‘Eğer müşriklerden biri senin korumanı isterse, Allah'ın kelamını işitinceye kadar ona müsaade et’ (Kur'an IX, 6) demiştir.” İbrahim b. Meysere, Abdullah'a, Kur'an hakkındaki düşüncesini sordu. Abdullah, “Allah'ın Kelamı ve O'nun Kitabı” diye cevapladı. İbrahim, “aramızda (*'indenâ*) onun yaratılmış olduğunu

11 Abbad'ın iddiası için bkz. MANEKDİM: Şerh, 490. Onun hangi tarihlerde yaşadığı konusunda benim Encyclopaedia Iranica (thk. E. Yarshater, 1:1, London... 1982) için yazdığım “Abbad b. Salmân” (70 vd.) maddesine bakınız.

12 Der Imam al-Qâsim, 117-120.

13 el-Câmi', V. 305b-308b.

14 Onun hakkında bkz. Der Imam al-Qâsim, index.

söyleyen ve yaratılmış olduğunu söylemeyen kafir olduğunu iddia edenler var” dedi. Abdullah b. Musa, “Onlar inançsızlığa daha layıktırlar” diye cevapladı.

el-Muradî, Abdullah b. Musa'ya sorduğunda, onun, ailesinde Kur'an'ın mahluk olduğunu ileri süren biriyle karşılaşmadığını söylediğini nakleder. el-Muradî, Abdullah'ın bu tartışmadan (*kelâm*) ve insanların ihdas ettiği (*ahdasa*) diğer meselelerden nefret ettiğini de ilave eder. Diğer bir rivayete göre, el-Kasım b. İbrahim, Abdullah b. Musa'ya yazarak Kur'an hakkında sordu ve Abdullah ona, “biz, Kur'an hakkında tartışmanın, soranın da cevap verenin de paylaştığı bir yenilik (*bid'a*) olduğu görüşündeyiz. Soru soran, ileri sürmeye/seslendirmeye yetkisi olmadığı halde bir sorunu ortaya atar ve cevaplayan, üzerine almak zorunda olmadığı bir şeyi kendi kendine üstlenir. Sen kendin ve Kur'an hakkında mutabık olmayan kimseler, Allah'ın isimlendirdiği Kur'an isimlerine baş vurun. Böylece siz, doğru yol gösterilenlerden olacaksınız. Kur'an'ı, kendinizin icat ettiği isimlerle isimlendirmeyin. Aksi takdirde, ‘Onun isimleri konusunda doğru yoldan ayrılanlar, yapmakta olduklarından dolayı cezalandırılacaklardır’ (Kur'an VII 180) şeklinde nitelendirilenlerden olacaksınız.” diye cevap verdi.

Bununla birlikte Abdullah b. Musa'nın *dâileri* ve en aktif yandaşlarından bazıları, Kur'an'ın mahluk olduğu öğretisinin taraftarıydılar. el-Murâdî, onlardan biri olan Amr b. el-Heyssem el-Murâdî'nin, ilk dönem Zeydî kelamcısı Süleyman b. Cerir'in meşhur bir taraftarı olup, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunduğunu zikreder.¹⁵ Her ne kadar Amr, bu öğretilde şiddetle ısrar etse de (*şeddede fih*), yine de Mu'tezilî baş Kadı ibn Ebî Duâd'ı, Kur'an hakkındaki *mihne*'ye yardımından dolayı “Allah, ibn Ebi Duâd'a hiç merhamet etmesin. İnsanlar, kendilerini Allah'a götüren genel bir hüküm üzerinde (*cumle*) birleştirildi fakat o, onlar arasında ihtilafa yol açtı.” diyerek kınadı. el-Muradî, Amr¹⁶ b. el-Heyssem, Bişr b. el-Hasan ve Muhammed b. Yahya

15 Öyle görünüyor ki, Süleyman b. Cerir, Kur'an'ın bir kısmının yaratılmış ve bir kısmının yaratılmamış olduğunu öğretmektedir. Bkz. el-EŞ'ARÎ: *Makâlât*, 586 ve *Der İmam al-Qâsim*, 65-66.

el-Eş'arî burada görüşlerle ilgili rivayetlerde bulunan bazılarından aktararak Ashabu'l-Hadis'ten bir kısmının Kur'an'la ilgili olarak şu görüşü savunduğunu belirtir:

“Kur'an'daki Allah'ın ilminden bir ilim olan kısımlarla ilgili olarak ne mahlûk/yaratılmış ne de Allah'ın gayrı diyebiliriz. Kur'an'da emir ve yasakların yer aldığı kısımlarla ilgili olarak ise, onların mahlûk olduğunu söyleriz. Bunu rivayet eden, Süleyman b. Cerir'den rivayet etti. Bu benim nazarımda hatadır”. çev.

16 Yazmada Ömer.

el-Heceri'nin üçünün de Abdullah b. Musa'nın dâisi olduklarını ve Kur'an'ın yaratılmışlığı öğretisinde mutabık olduklarını nakletmeyi sürdürür. Yine de Abdullah, Bişr'in, Kur'an hakkındaki görüşünden haberdar olmasına ve Bişr de, Abdullah'ın "genel hükümlere (*el-kavl bi l-cumel*) bağlı kalma" ilkesini benimsediğini bilmesine rağmen Abdullah b. Musa, iki oğlunu¹⁷ veya onlardan birini Bişr b. el-Hasan ile birlikte *emir* Tahir b. Hüseyin(ö. 207/822)'e Abdullah'ın imametini desteklemeye davet için (*yed'ûhu ilâ hâzâ'l-emr*) gönderdi. el-Muradî, "ben, onlardan hiçbirinin, kendi itikadını benimsemeyenlerden ayrılmasını (*berâ'a*) açıkça istediğini görmedim" diye ilave eder. Ölümünden sonra Muhammed b. Yahya el-Heceri'den, bahsedildiğinde Abdullah onun hakkında, "o, Kûfe halkı içersinde benim en samimi arkadaşımı" dedi.

Zeydî davasına potansiyel destek, Mu'tezile'den, özellikle de bazen Mu'tezile Zeydiyye'si¹⁸ olarak tanımlanan Bağdat ekolündeki kimselerden de gelmiş olabilir. el-Muradî, Kur'an'ın mahluk olduğunu savunmasına rağmen Muhammed b. Abdillah el-İskâfî (240/854)'nin kendisine "Bu mesele (yani meşru imamı desteklemek amacıyla ayaklanma) gerçekleştiğinde, biz sancaklara, Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın Elçisi, Kur'an Allah'ın kelimidir, diye yazacağız. Biz, bununla barış ve ittifak meydana getirmeyi, anlaşmazlık ve bölünmeyi geride bırakmayı istiyoruz"¹⁹ dediğini zikreder. el-Muradî sözlerini, kendisinin, içlerinde Cafer b. Harb (ö. 236/850-1), Cafer b. Mübeşşir el-Kasabî (ö. 234/848-849) ve el-İskâfî'nin de bulunduğu pek çok Mu'tezile lideri ile görüştüğünü söyleyerek sürdürür. Onların hiçbiri, Kur'an ve insan gücü (*istitâ'a*) gibi insanların anlaşamadıkları konular hakkında ona hiç soru sormamış veya bunlardan her hangi biri hakkında fikrini ortaya çıkarmaya (*keşefûni*) çalışmamıştır. "Ebu Sehl el-Horasânî, Abdullah b. Musa'yı bu meseleyi (imameti) üstlenmeye davet etmek ve Sehl [b. Selâme]'in bu meselede kendisinin yardımcısı olduğuna (*yekânu Sehl 'avnen lehû 'aleyh*) dair teminat vermek için bana, Mu'tezile'nin ünlü şahıslarından ve âbidlerinden (*'ubbâd*) biri olan Sehl b. Selâme'nin²⁰ elçisi olduğunu söyledi."

17 İBN İNEBE: *Umdetü't-Tâlib*, thk. M. H. et-Talekânî, (Necf 1380/1961), 116. O, Abdullah b. Musa'nın en az beş oğlunu zikreder.

18 *Der Imam al-Qâsim*, 41-42, 211.

19 *Nurîdu* okuyarak. Noktasız kelime, *yurîdu* diye de okunabilir. Bu durumda anlam, "o (el-İskâfî) istedi" olur.

20 Sehl b. Selâme'nin, Taberi'nin, 201-2/816-8'de Bağdat'taki eşkıya ile mücadele ve zulme son vermek için çalışan halk hareketi lideri olarak bahsettiği (*Tarih*, ed. M. De Goeje ve

el-Murâdî'nin, görüşlerine özellikle değer verdiği Hüseyin oğullarından Ahmed b. İsa b. Zeyd, Kur'an'ın tabiatı konusunda, Abdullah b. Musa'dan daha bağımsız bir tavır takındı. el-Muradî, ona, Kur'an'ın yaratılmış ve yaratılmamış olduğunu ileri sürenler için Allah'ın merhametini isterken (*yeterahham*) şahit olduğunu nakleder. "Ona göre genel hükümleri onaylamak (*el-akd bi'l-cumel*) ve bölünmenin kaynağı olan her ne ise ondan sakınmak övülmeye değerdi. Bu, ona göre, dindar selefe tabi olma (*ittibâ' es-selef*) anlamına geliyordu." Ali b. Ahmed el-Bâhilî, Kur'an'ın yaratılmışlığı hakkında insanlar arasındaki anlaşmazlık hususunda Ahmed b. İsa'ya danıştı. Ahmed, ayrılığı ilan ederek birbirine saldırmakta her iki grubun da hatalı olduğu cevabını verdi. el-Muradî'ye göre Ahmed, insanlar arasındaki din anlaşmazlığıyla ilgili yorumunda: "Ortaya çıkarsa imam için endişe ederim. Şayet o, her gruba, sanki onlar doğruya sahipmiş gibi görünmeye [davranmaya] kalkarsa ilk önce kendi belasına neden olacak ve eğer bir gruba katılacak olursa, kendisi için diğerlerini mahvedecek." dedi. Muhammed b. Abdullah b. Süleyman, Ahmed b. İsa'ya, Kur'an ve insanlar arasında tartışılan diğer konularda sormak için yazdığına Ahmed, "Sen, Kur'an'la ilgili insanların anlaşmazlığından bahsettin fakat onlar, onun Allah'tan geldiği hususunda anlaşmazlığa düşmezler." diye cevapladı. el-Muradî bunu, bununla Ahmed, Kur'an'ın açık (*zâhir*) manasını ve üzerinde ittifak edilmiş hükümlerini (*el-cumel el-muctema' aleyhâ*) kabul etmeye olan ihtiyaca işaret etmek istedi, diye yorumlar. Gerçekten de Ahmed b. İsa'nın taraftarları (*ricâl*), Kur'an hakkındaki görüşlerinde mutabık değildiler. Onların arasında Abdurrahman b. Ma'mer, Kur'an ('ın yaratıldığı) öğretisini açıkça söylerken ve onu gizlemezken, Ebu'l-Carud'un öğretisine bağlı olan el-Hasan b. Hüzeyl de vardı. Yine, Muhavvel b. İbrahim ve bunlarla uyuşmayan onun gibiler vardı.²¹ Bununla birlikte Ahmed b. İsa, bu gruplardan her hangi birinin tarafında yer almadı.

el-Hasan b. Yahya b. el-Hüseyin b. Zeyd de, Kur'an'ın tabiatı ile ilgili her hangi bir kelâmî tartışmaya ve bu meselede karşıt görüşleri benimseyen

diğerleri, Leiden 1879-1901, III, 1008-1012, 1023-1026, 1034-1036.) Horasânlı Ebu Hâtim Sehl b. Selâme el-Ensârî ile aynı şahıs olabileceği önerisi için Profesör J. Van Ess'e teşekkür ederim. Hassas bir incelemede bu özdeşlik, neredeyse kesin görünüyor. Bu asrın tarihine ilişkin karışık malzemeyi, başka bir yerde tartışmayı planlıyorum.

21 el-Hasan b. Huzeyl'den, el-Hüseyin b. Ali Sahibu Fahh'ın bir taraftarı olarak ve daha sonraları, Ebu's-Serâyâ isyanına katılan biri olarak bahsedilir (EBU'L-FEREC el-İSFEHÂNÎ: *Mekâtilu't-Talibiyyîn*, thk. A. Sakr, Kahire 1949, 438, 441-2, 527,543). Muhavvel b. İbrahim, Yahya b. Abdullah'ın bir taraftarıydı (C. van ARENDONK: *De Opkomst van het Zaidietische Imamât in Yemen*, Leiden 1919, 291).

kimselerin birbirlerini karşılıklı küfürle suçlamalarına karşıydı. el-Muradî, el-Hasan b. Yahya ile kırk yıl veya ona yakın bir süre irtibatının olduğunu²² ve onu farklı öğretilere bağlı çeşitli dindar kimselerle görüşür (*yu'âşir durûben min el-mutedeyyinîn el-muhtelifîn fi'l-mezâhib*) bulduğunu ifade eder. Genel olarak kabul edilen görüşleri benimsemek (*ma'a'l-kavl fi'l-cumle*) ve bölünmeye rıza göstermemekle el-Hasan, ne her hangi bir kimseyi dinî görüşlerinden dolayı sorgulamış, ne de kendininkini övünerek göstermişti. Aksine herkese samimi öğüt vermiş ve onlara iyi bir arkadaşlığı teklif etmiş ve görüşlerinin kendisiyle uygun olması veya olmamasına bakmaksızın, ölmüş ataları ve aile fertlerinin hepsine Allah'ın rahmet etmesi için dua etmişti. O, Kur'an'la ilgili olarak, Peygamber ailesinin ittifakla, Allah'ın her şeyin Yaratıcısı ve Kur'an'ın O'nun kelamı, ilhamı, vahyi (*tenzîl*) olduğunu ve onun, sadece Allah'ın isimlendirdiği isimlerle isimlendirilmesi gerektiği görüşünü benimsediğini söyledi. Bu, aynı zamanda kendi kişisel muhakemelerine (*re'y*) dayanarak, sapan *kelam* teologlarına kadar ilk nesil müslümanlarının da görüşüydü.

Kelam teologlarına yöneltilen eleştiri, el-Hasan'ın aslında Kur'an'ın yaratılmış olduğu öğretisine karşı olduğunu gösterir. Bu, el-Alevî tarafından el-Muradî'den bağımsız bir isnatla aktarılan, Yahya b. Ebi Atâ el-Bezzâz'dan gelen bir rivayetle teyit edilmiştir ki o, el-Hasan'ı "Kur'an, yaratılmış bir şey değildir (*leyse bi-mahlûk*)" derken işitmiştir. Bu, muhtemelen işaret edilen bir soruya cevaptı. el-Alevî, rivayete devam eder: "el-Hasan, es-Sabbâh'ın ondan rivayet ettiğine göre şöyle söyledi ve bu, aynı zamanda Muhammed (b. Mansur el-Muradî)'in *Mesâil*'deki öğretisiydi. Her ikisine de Kur'an'ın yaratılmış veya yaratılmamış olduğunu söyleyenler hakkında sorulduğunda, ikisi de şöyle dedi: Kur'an, Allah'ın kelamı, O'nun ilhamı ve vahyidir. Biz bununla ilgili olarak Allah'ın söylediğini söyler, bunun ötesine gitmeyiz. Allah, her şeyin Yaratıcısıdır, evveldir, âhirdir ve her şeyin vârisidir.²³ Allah'ın dışındaki (*dûne*) her şey yaratılmıştır."

Kur'an'ın yaratıldığını savunanların yer aldığı diğer aşırı uçta el-Kasım b. İbrahim durmaktaydı. Bununla birlikte o, bu görüşünü gizli tuttu ve zamanındaki diğer Zeydî Alevîler gibi, Kur'an'ın kayıtsız şartsız Allah'ın

22 Bu mevcut metin esas alındığında *Der İmam al-Qâsim* (s. 84)'daki, el-Muradî, 'el-Hasan b. Yahya'dan nakletmiş görünmüyor', şeklindeki ifademizin düzeltilmesi gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, el-Muradî, el-Hasan hayatta iken yazdığı eserlerinde onun doktrinini zikretmedi. Muhtemelen bunu onu yetkililerin suçlamalarından korumak için yaptı. el-Hasan b. Yahya, Ahmed b. İsa ve el-Kasım b. İbrahim'den oldukça küçüktü. Onun, el-Kasım ve Ahmed b. İsa'nın doktrinini üzerine *el-Câmi' alâ Mezhebi'l-Kasım ve Ahmed b. İsa* (M. T. Dânişpazhûh, *Do mashikhahâ-ye Zaydî in Nâme-ye Mînivî*, Tahran 1350, 166.) başlıklı bir eserin yazarı olduğu söylenmektedir.

23 *Virâsuhû* yerine *vârisuhû* okuyarak.

kelamı olduğu ilkesine sadık kaldı. el-Murâdî, *Kitabu'l-Cümle*'sinde şunu nakleder: “el-Kasım b. İbrahim'e Kur'an hakkında sordum. O, 'Kur'an Allah'ın kelamı, O'nun ilhamı ve vahyidir. Biz bunun ötesinde başka bir şey söylemeyiz. Aynen atalarımızın yaptığı gibi.' dedi”. el-Murâdî ilave eder: “ O, Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini destekledi, fakat onu gizledi (*ve kâne yekûlu bi halkı'l-Kur'âni yudmiru zâlik*). el-Kasım bana dedi: Biz, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyenlere sorarız: Allah, onun yaratıldığını bilmiyor mu? Eğer evet derler ise, onlara şöyle söylenmesi gerekir²⁴: Allah, Kur'an'ın yaratılmasıyla ilgili olarak insanlara, onun yapıldığını [mec'ûl olduğunu] (*mec'ûl*, Kur'an XLIII 3) söylemekle yetinirken (*icteze'e*) onun yaratıldığını bilmiyor mudur? Evet dediklerinde,²⁵ onlara şöyle denir: O halde, yaratması ile ilgili olarak, Allah'ın onlara karşı yetindiği hususlarda siz neden yetinmiyorsunuz?” el-Murâdî bunu şöyle yorumlar: “Bu, onun [el-Kasım'ın] açısından, genel hükümleri (*el-kavl bi'l-cumel*) benimsemeyi, anlaşmazlık ve bölünmekten kaçınmayı teşvik etmeydi.”

el-Murâdî'nin bağımsız bir rivayetine göre, Buneyn (?) b. İbrahim, el-Kasım'a dedi: “İbn Mansur (el-Murâdî) bana, senin, her kim Kur'an'ın yaratıldığını ileri sürerse bir bid'at (*ibteda'a*) çıkarmış olur, dediğini söyledi.” O, cevap verdi: “Evet bunlar iki bid'attir. (Dindar selefin) yaratıldığı veya yaratılmadığını söylediği bize ulaşmadı. Bunun yerine biz, Allah'ın kelamı ve vahyi deriz.” el-Kasım'dan rivayet eden, iyi bilinen bir ravi Ahmed b. Sellâm,²⁶ Zeyd b. Ali'den naklettiği “Biz, Allah'a her hangi birini benzetmeyiz (*nuşebbih*), ve Allah'ın kelamının yaratıldığını söylemeyiz” ifadesini aktararak ona Kur'an hakkında sorduğunda, el-Kasım'ın “Ben de aynısını söylerim” dediğini rivayet etti.

el-Murâdî, el-Kasım'ı, kendisiyle teolojik öğretilerde uyuşmadığı Kûfe bölgesindeki bir Zeydî isyanının sözde lideri kardeşi Muhammed b. İbrahim hakkında Allah'ın rahmetini istediği için över.²⁷ “el-Kasım b. İbrahim'i kardeşi Muhammed'ten bahsederken işittim. O dedi: Allah, ona rahmet etsin ve ondan hoşnut olsun. Teşbihle ilgili bazı şeyleri onaylasa da (*'alâ ennehû kâne yekûlu bi-şey'in min et-teşbîh*), onun, Haşir günü mutlu olacağı bir konuma ulaşmasını ümit ederim. el-Murâdî kesin olarak kendini bu suçlamadan ayırarak açıklar: “Bu durum, onların nazarında onun Kur'an'ın yaratılmasını onaylamadığından (*ve-zâlike 'indehum ennehû lâ yekûlu bi-halkı'l-Kur'ân*)”.

24 *Kâle ... lehû yerine kâlû. ... lehum* okuyarak.

25 *Lehum* yok sayılarak.

26 *Der İmam al-Qâsim*, 93.

27 el-Kasım'ın kardeşi Muhammed'le olan anlaşmazlığı, Ebu'l Ferec (*Mekâtîl*, 553) tarafından el-Murâdî'ye dayandırılmak suretiyle zikredilmektedir. Ancak anlaşmazlık konusu, orada verilmemektedir. Bkz. *Der İmam al-Qâsim*, 89.

el-Kasım'ın kendi konumu ışığında bu, muhtemelen Muhammed'in açıkça Kur'an'ın yaratılmamışlığı öğretisini desteklediği manasında anlaşıldığıdır. el-Murâdî, el-Kasım'ın kardeşine "pek çok defa" rahmet dilediğini ve onun ölümünden dolayı bir ağıt yaktığını –ki bu ağıt el-Muradî tarafından kaydedilmiştir- zikrederek devam eder. O, el-Kasım b. İbrahim'in, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu tasdik etse bile, Ali oğulları arasında imamet için muhtemel bir aday olarak geniş bir desteğe sahip olduğunu vurgular. Abdullah b. Musa, el-Muradî'ye, el-Kasım imamet iddiasında bulunsa, kendisinin, yani Abdullah'ın, ona bağlılık yemini veren ilk kişi olacağı arzusunu söylemiştir. Abdullah b. Musa buna, el-Kasım'ın Kur'an'ın yaratılmasını onayladığının söylendiğini, fakat kendisinin bu konuda ondan bir şey işitmediğini ilave etmiştir.

el-Kasım b. İbrahim'in Kur'an'ın yaratılması konusunda kendi çağındaki ihtilafı ilgili tutumu böylece açıklığa kavuşmaktadır. O, katı Tevhid öğretisi içinde, Allah'la Kur'an'ın birlikte ezeliğini kabul edemezdi. Kur'an da dahil Allah dışındaki her şey, yaratılmış olmalıdır. Bununla beraber o, Kur'an'ın "yaratılmış" olarak isimlendirilmemesi gerektiğini, fakat sadece Kur'an'ın bizzat kendisinden alınan isimlerle isimlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Eserlerinde, ihtilafı meseleleri hiç tartışmadı.²⁸ Bu tutumunda, kısmen çağdaşı Zeydîlerin çoğu ile dayanışması; tartışmalı tanımlamaları kabul ederek onların saflarını bölmeme arzusu ve kısmen de kendi dindarlığında ve dini düşüncesinde seçkin bir yeri bulunan Kur'an'a saygısı etkili olmuştur. O, bu meselede Mu'tezile ve Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ileri süren diğerleri ile ilişkilendirilmeyi arzu etmedi ve Me'mun ve halefleri tarafından onların rakiplerine karşı ihdas edilen *mihne*'ye hiç sempati duymadı.

* * *

Ebu Abdullah el-Alevî tarafından el-Kasım'ın kelamî görüşlerine ilişkin sağlanan bilgiler, esasında onun mevcut otantik eserleri hakkındaki analizi te'yyit etmektedir.²⁹ el-Kasım'ın aslında Mu'tezilî ekol öğretisi tarafından etkilendiği ve onu [bu öğretiyi] Zeydiyye içine sokmaya çalıştığı düşünülemez. O, Mu'tezile ile birkaç temel prensipte uzlaştı. Onlardan birinde, yani insanın

28 Der Imam al-Qâsim, 124-125.

29 Ben, el-Kasım'ın, Rafıza'yı müşrikler (politeists) olarak itham eden bir hadisi peygambere nispet etmediğine dair önerimi (Der Imam Qâsim, 168) tashih etme fırsatını buldum. El-Alevî, el-Kasım tarafından aile isnadıyla, Ahmed b. İsa kanalıyla rivayet edilen bir *hadisi* ve beraberinde Rafizîlerin çeşitli konularda şirke düştüklerini iddia eden el-Kasım'ın yorumunu nakleder (el-Câmi, varak 320a). el-Alevî, daha sonra, el-Kasım'ın, babası İbrahim b. İsmail'in kendisine yaptığı bir açıklaması hakkında başka bir rivayetini daha nakleder ki bu rivayette o, Rafizîleri ve onların imamlarını şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Bu metinler, el-Kasım'ın İmamî karşıtı şiddetli duygularını yansıtır. (Bkz. Der Imam al-Qâsim, 145-148).

hür iradesinin kabulünde bu husus, ilahi determinizmi benimseyen ilk Zeydiyye'nin içinde yer aldığı hakim öğretisel gelenekten radikal bir ayrılmayı içeriyordu. Bu meselede onun duruşu, açıkça derin bir dinî inanç meselesiydi. O, Zeydî gelenekten ayrılmaya isteksizdi ve Mu'tezile'ye katılmaya da bir arzusu yoktu. Tartışma ve tanımlamalarında Zeydî gelenekle anlaşmazlığını en aza indirmeye çalıştığı açıktır. Genelde kelimî incelemelerinde, Mu'tezilî kavramları ve terminolojiyi kullanmaktan kaçınmaya çalıştı. İlahi sıfatlarla ilgili incelemesi, Mu'tezilî öğretiden tamamen farklılık gösterir ve büyük günah sahibinin el-Menziletu beyne'l-Menziletayn'de olduğu Mu'tezilî prensibini kabul etmediği gibi, Mu'tezilî ilahi adalet kavramının önemli yönlerini de reddetti.³⁰

Aslında el-Kasım, kendini sistematik bir kelimacı olarak değil, bir dini lider olarak görüp, hareket etti. Eserlerinde, çağındaki kelimâ ilginin geniş alanlarına aldırılmazken, belli temel prensip ve temaları, büyük bir inançla tekrar eder. Sunuşunda sık sık rasyonel akıl yürütmeden ziyade, Kur'an metinleri temelinde duygusal vaaza dayanır. İncelemelerinde bıraktığı boşlukların bir kaçı, ama sadece bir kaçı belirli problemlere cevap için taraftarları tarafından incelendi. Tamamen uyum içinde olmada ve tutarlılıktaki eksiklik, onun öğretileri üzerine bir ekol geleneği inşa etmeyi zorlaştırdı. Ölümünden sonra torunu Yahya el-Hâdî ile'l-Hakk'ın, taraftarlarına Mu'tezilî ekol öğretisiyle çok daha yakın ilişkide olmaya izin vermesi, daha doğaldı. Ancak el-Kasım b. İbrahim, kuvvetli bir ihtimalle bu gelişmeyi doğru bulmazdı.

Bu analiz, son zamanlarda Binyamin Abrahamov tarafından geliştirilen Kasım'ın kelami öğretisi ve bunun Mu'tezilî doktrin ile ilişkisinin farklı bir yorumu açısından tekrar değerlendirilmelidir.³¹ Abrahamov,* el-Kasım'ı "Mu'tezilîlikten büyük ölçüde etkilenmiş" olarak görür. Bu görüşünü, el-Kasım hakkındaki kitabımda, çeşitli nedenlerden dolayı itiraz edilen, el-Kasım'a atfedilen bir takım risalelerin otantikliğini kabul etmemle temellendirir.³² Abrahamov,

30 Der Imam al-Qâsim, 109-114, 121-122.

31 Onun İbranice The Theological Epistles of al-Kâsim Ibn İbrâhîm (Tel-Aviv University 1981) adlı tezine [ve şu makalelerine] bakınız; "Al-Kâsim Ibn İbrâhîm's Argument From Design", Oriens 29-30 (1986), 259-284; "Al-Kâsim Ibn İbrâhîm's Theory of Imamate" Arabica XXXIV (1987), 80-105.

Binyamin Abrahamov, tezinde ele aldığı el-Kasım er-Ressî'nin kelami risalelerinden, giriş ve notlar ilave edip, İngilizce çevirileri ile birlikte tahkikli olarak şunları yayımlamıştır: "The Tabaritanis' Question", Jerusalem Studies in Arabic and Islam (XI, Jerusalem 1988), 16-54; Al-Kâsim b. İbrâhîm on the Proof of God's Existence Kitâb al-Dalîl al-Kabîr, (E.J. BRÏLL, Leiden-New York-Kopenhavn-Köln 1990); Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'ân in the Theology of al-Qâsim ibn İbrâhîm

Kitâb al-Mustarshid, (E.J. BRÏLL, Leiden-New York-Köln 1996). çev.

bu risalelerin bazılarının kavramlarında, kullandıkları sözcüklerinde ve öğretisinde, kesinlikle diğerlerinden daha çok Mu'tezilî olduğunun ve bazı durumlarda bunlarda savunulan görüşlerin diğerleriyle çeliştiğinin farkındadır. Bu tutarsızlık, Abrahamov tarafından, hayatının sonlarında açıkça Mu'tezilî öğretiye doğru el-Kasım'ın bir dönüşü olarak açıklanır. O, el-Kasım'ın kendini dikkatle Mu'tezile'den uzakta tuttuktan ve ilk risalelerinde kendi görüşlerini ihtimamla hazırladıktan sonra, Zeydiyye içinde büyük bir destek kazandığı yaşlılığında, tüm bunları, kusurlu bir Arapça ile alelade Mu'tezilî risaleler yazmak için niçin terk etmiş olabileceğini açıklamaz.

Abrahamov tarafından el-Kasım'ın otantik çalışmaları olarak kabul edilen risaleler arasında, içinde Kur'an'ın ve Tanrı'nın diğer bütün kutsal kitaplarının açıkça yaratılmış (*mahlûk*) olarak anlatıldığı ve bunu kabul etmeyenlerin Allah'ı inkar etme ve müşriklikle suçlandığı *Kitâb el-Adl ve'l-Tevhîd* de vardır.³³ Böylece Abrahamov, Mu'tezile gibi el-Kasım'ın açıkça, Allah'ın konuşmadığı fakat sözünü yarattığı görüşünü öğrettiği sonucuna varır.³⁴ Muhammed b. Mansur el-Murâdî tarafından el-Kasım'ın konumu hakkında sunulan bilgiler, durumun böyle olmadığı konusunda her hangi bir şüpheye yer bırakmaz. el-Kasım, eğer kendi eserlerinin birinde Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ileri sürmüş, ya da bunu reddetmeyi seçmiş olsaydı, uzun süre el-Kasım'la birlikte olup, Zeydî öğretisi üzerine döneminin başta gelen otoritesi olan el-Murâdî'nin bunu fark etmemiş olduğunu düşünebilmek hayli zordur. el-Kasım tarafından ihtimamla hazırlanmaktan ziyade, Mu'tezile'nin beş temel prensibine göre düzenlenmiş olan *Kitâb el-Adl ve'l-Tevhid* ve diğerleri, onun çalışması değildir. Bu, Zeydîlerin imamet öğretisi dışında Mu'tezilî kelamını her bakımdan kabul ettiklerinde, ona yanlışlıkla atfedilmiş ve ancak bundan sonra, onun kitapçıklarının koleksiyonuna (*mecmû'*) dahil edilmiştir.³⁵

Burası, el-Kasım'ın diğer tartışmalı çalışmalarının otantikliğine ilişkin Abrahamov'un argümanlarını tartışmanın yeri değildir. Yalnız şu kadarını söyleyeyim ki, onlardan her birinin otantikliğine ilişkin durum, *Kitâb el-Adl ve'l-Tevhid*'e ilişkin durumdan daha inandırıcı değildir. Bütün bu bilinenlere göre, el-Kasım, önceden olduğu gibi, yaşlılık yıllarında da Mu'tezile'ye karşı ihtiyatlı olarak durdu.

32 Abrahamov, el-Kasım'a atfedilen *Kitâb el-Kâmil el-Münîr* dışındaki bütün risaleleri otantik kabul eder. *Arabica* XXXIV, 84.

33 Bkz. *Resâilu'l-Adl ve'l-Tevhid* (thk. Muhammed Imâra, I, Kahire 1971) içinde neşredilen metin, 109, 111.

34 *The Theological Epistles*, İngilizce Özet, VII.

35 Der Imam al-Qâsim, 97.